

الفصل الثالث

أثر الكليات التشريعية في الاجتهاد والفتوى تطبيقاً

تمهيد:

إذا تقرّرت لدينا مسوِّغات الكليات التشريعية، وظهرت جلياً مكانتها السَّامِقة في النسيج التشريعي: الكتاب والسنة وفقه الصحابة رضي الله عنهم، وأصول المدارس الفقهية الأربعة وفروعها، وإذا اندفعت عنها التوجّسات والاعتراضات، واتضحت وظائفها الأربع، وضوابطها المنهجية، فالآن أربط بين النظرية والتطبيق، وأصل التأصيل بالواقع العملي، بحيث إذا لم أحسن توضيح شيء ممّا حاولتُ شرحه وتوضيحه، فلعلّ المثال يجليّه، وقد قيل: بالمثل يتضح المقال، ولم أقصر فيما يلي على أمثلة يسيرة، بل حاولتُ الاستكثار ما استطعت، شعوراً منّي بأنّ التطبيق لا يقلّ أهميةً عن التأصيل، بل هو ثمرته المرجوة، وإحساساً بأنّ الموضوع مستهدفٌ بالنقود والإشكالات، فحرصتُ على إزالة ما تبقى من ذلك بالأمثلة والتطبيقات، والله المستعان.

أولاً: أثر الكليات التشريعية في الاجتهاد فيما فيه نص

١- أثر الكليات التشريعية في مقتضى الأمر والنهي من حيث مرتبة الطلب:

أ- إجراء المقتضى الأصلي للأمر والنهي "الإيجاب والتحریم":

- إجراء الإيجاب:

مثال: استئذان البكر البالغة في تزويجها:

عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: قال رسول الله ﷺ: "البكر تُستأذن"، قلت: إنّ البكر تستحيي، قال: "إذنها صماتها." ^(١) وعن ابن عباس -رضي الله

(١) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الحيل، باب: في النكاح، حديث رقم ٦٩٧١، ج ٩، ص ٢٦.

عنهما- أن جاريةً بكرةً أتت النبي ﷺ، فذكرت أن أباهما زوّجها وهي كارهة، فخيّرهما النبي ﷺ. (١)

فقوله ﷺ: "تُستأذن"، أمرٌ بصيغة الإخبار، وهي من أكد صيغ الأمر؛ إذ تصوّره كأنه واقع محقق، ومقتضاه الأصلي: الوجوب، ولازمه: أن لا يصحّ النكاح إن لم ترض، بل تُخيّر إن شاءت أمضته وإن شاءت فسخته، كما هو منطوق الحديث الثاني عن ابن عباس.

فهذا المقتضى الأصلي تدعمه الكليات التشريعية إجراءه دون تصرفٍ أو تعديل، ومنها:

"مقصد الشريعة في استدامة النكاح"، وذلك بأن يبنني على المودة والأدمة والرغبة ومحض الاختيار، ولا شك في أن الإيجاب على الزواج يناقض ذلك كلّ المناقضة، ويعرّض هذا الزواج للزوال والانفكاك، وهو هادمٌ لهذه الكلية.

"حرية المكلّف في التصرف في نفسه وماله"، وتساوي المرأة مع الرجل في هذه الحرية، والإيجاب يناقض ذلك تمام المناقضة أيضاً.

ولهذا فالباحث يرجّح من أقوال الفقهاء في هذه المسألة قول أبي حنيفة، وهو رواية عن أحمد، (٢) إجراءً للأحاديث على مقتضاها الأصلي، ودعماً لهذا الإجراء بكليات الشريعة القطعية.

وبهذه المنهجية استدللّ ابن القيم -رحمه الله- على صحّة هذا المذهب حيث قال: "وهذا قول جمهور السلف، ومذهب أبي حنيفة، وأحمد في إحدى الروايات عنه، وهو القول الذي ندين الله به، ولا نعتقد سواه، وهو الموافق لحكم

(١) أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: في البكر يزوّجها أبوها ولا يستأمرها، حديث رقم ٢٠٩٦، ج ٢، ص ٢٣٢. قال الألباني: "صحيح". انظر:

- الألباني، صحيح أبي داود، مرجع سابق، حديث رقم ١٨٢٧، ج ٦، ص ٣٣٠.

(٢) المرغيناني، الهداية، مرجع سابق، ج ١، ص ١٩١. وانظر أيضاً:

- ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٧، ص ٤٠.

رسول الله ﷺ، وأمره، ونهيه، وقواعد شريعته، ومصالح أمته. أمّا موافقته لحكمه، فإنّه حكم بتخيير البكر الكارهة... وأمّا موافقة هذا القول لأمره فإنّه قال: "والبكر تستأذن"، وهذا أمر مؤكّد، لأنّه ورد بصيغة الخبر الدال على تحقّق المخبر به، وثبوته ولزومه، والأصل في أوامره ﷺ أن تكون للوجوب ما لم يقم إجماع على خلافه... وأمّا موافقته لقواعد شرعه، فإنّ البكر البالغة العاقلة الرشيدة لا يتصرّف أبوها في أقلّ شيء من مالها إلاّ برضاها، ولا يجبرها على إخراج اليسير منه بدون رضاها، فكيف يجوز أن يُرقّها ويخرج بُضْعَهَا منها بغير رضاها إلى من يريده هو، وهي من أكره النّاس فيه، [وهو] أبغض شيء إليها؟... ومعلوم أنّ إخراج مالها كلّ بغير رضاها أسهل عليها من تزويجها بمن لا تختاره بغير رضاها... وأمّا موافقته لمصالح الأمّة، فلا يخفى مصلحة البنت في تزويجها بمن تختاره وترضاه، وحصول مقاصد النّكاح لها به، وحصول ضدّ ذلك بمن تبغضه وتنفر عنه، فلو لم تأت السنة الصريحة بهذا القول لكان القياس الصحيح وقواعد الشريعة لا تقتضي غيره. (١)

- إجراء التحريم:

مثال: التأمين التجاري:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصة، وعن بيع الغرر." (٢)

يتضمّن الحديث نهياً عن بيع الغرر، ومقتضاه الأصلي التحريم. والتأمين التجاري يتضمّن الغرر بوضوح، بل هو فاحش؛ إذ يدفع المستأمن أقساطاً تأمينية على أن يتلقّى تعويضاً عن خطر محتمل، قد يقع وقد لا يقع، وإذا وقع فقد يكون بعد دفعه قسطاً تأمينياً واحداً أو اثنين، وقد يكون بعد دفع أقساط كثيرة

(١) ابن القيم، زاد المعاد، مرجع سابق، ج ٥، ص ٨٨ - ٨٩.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: بطلان بيع الحصة والبيع الذي فيه غرر، حديث رقم ١٥١٣، ج ٣، ص ١١٥٣.

جداً، فربما يأخذ عوضاً كبيراً مقابل أقساط قليلة، وربما يأخذ عوضاً قليلاً مقابل أقساط كبيرة، وهو من أوضح الغرر وأفحشه.^(١)

ولمّا كان القصد من هذا العقد بالنسبة لشركات التأمين هو الاسترباح أصالةً، وذلك بتملّك الفائض التأميني واستثماره، فإنّ قصد الإرفاق والتعاون على تحمّل الخسائر في هذا العقد مغلوبٌ بالنسبة لقصد الاسترباح، بل ضعيف، ومن ثمّ فتجوز الغرر فيه بناءً على كونه إرفاقاً،^(٢) أخذاً بمذهب مالك في تجوز الغرر في التبرّعات،^(٣) لا يستقيم، لأنّ معنى المعاوضة فيه أغلب، والمعاوضات يؤثر فيها الغرر تأثيراً لا يكاد يُعفى عنه إلاّ للضرورة أو الحاجة الماسّة المقدّرة بقدرها، وهما في التأمين التجاري منتفيتان، أو غير مقدّرتان بقدرهما.

فالصحيح هو: إجراء مقتضى النهي عن الغرر، وهو التحريم. ويعضد هذا الإجراء الكليّة التشريعية التي هي: "حُرمة أكل أموال الناس بالباطل" في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، وهذا بخلاف التأمين التعاوني الذي يوزّع فيه الفائض التأميني على المستأمنين حسب نسب أقساطهم، ممّا يدلّ على انتفاء قصد الاسترباح، أو على كونه مغلوباً بالنسبة إلى قصد الإرفاق، فيتحمل فيه الغرر لغلبة قصد الإرفاق.^(٤)

(١) السالوس، علي أحمد. موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، القاهرة والدوحة: مكتبة دار القرآن ودار الثقافة، (د. ت.)، ص ٣٦٧ - ٣٦٩.

(٢) وهو رأي الشيخ مصطفى الزرقا. انظر: - الزرقا، مصطفى أحمد. عقد التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٢م.

(٣) القرافي، الفروق، مرجع سابق، الفرق "٢٤"، ج ١، ص ١٥٠ - ١٥١.

(٤) القره داغي، علي محيي الدّين. بحوث في فقه المعاملات المالية المعاصرة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠١م، ص ٢٩٣ وما بعدها.

ب- الصرف عن المقتضى الأصلي للأمر والنهي:

- الصرف عن الإيجاب:

مثال: الإشهاد على البيع:

قال الله عز وجل: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

تتضمن الآية أمراً بالإشهاد عند التبائع، ومقتضاه الأصلي الوجوب. وقد ذهب بعض أهل العلم إلى إجراء هذا المقتضى من غير صرف، وهو: ابن حزم،^(١) وابن جرير الطبري،^(٢) ولهما في بعض التابعين سلف، مثل عطاء الذي قال: "أشهد إذا بعت وإذا اشتريت بدرهم أو نصف درهم أو ثلث درهم أو أقل من ذلك"، وإبراهيم النخعي قال: "أشهد إذا بعت وإذا اشتريت ولو دستجة [أي: حزمة] بقل".^(٣)

غير أن الكافة من علماء السلف والخلف صرفوا الأمر عن مقتضاه الأصلي الذي هو الوجوب، وحملوه على النذب،^(٤) ولا شك في أنه الرّاجح الذي تعضده كليات تشريعية متعددة منها:

- "رفع الحرج والمشقة"، فالإشهاد على كل بيع مهما كان، شاق وعسير.
- "العادة والعرف"؛ إذ يجري تعامل الناس بالبيع والشراء من غير إشهاد.
- "حسن الظن واستصحاب الأمانة"، فهي الأصل في التعامل خاصة بين المسلمين.

وقد استجمعها ابن عطية (توفي ٥٤٢هـ) في ترجيح القول بالنذب فقال: "والوجوب في ذلك قَلِقَ، أمّا في الدقائق فصعبٌ شاقٌّ، وأمّا ما كثر، فربّما يقصد التاجر الاستيلاف بترك الإشهاد، وقد يكون عادةً في بعض البلاد، وقد يُستحيى من

(١) ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٢) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م، ج ٦، ص ٨٤.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٠٢.

(٤) ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٤٢.

العالم والرجل الكبير الموقر فلا يُشهد عليه، فیدخل ذلك كله في الائتمان، ويبقى الأمر بالإشهاد ندباً لما فيه من المصلحة في الأغلب ما لم يقع عذرٌ يمنع منه." (١)

- الصّرف عن التحريم:

مثال: عمل المسلم في المطاعم والفنادق التي تبیع الخمر والخنزير في بلاد الغرب:

قال الله عز وجل: ﴿وَلَا تَعَاوُزُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدُونِ﴾ [المائدة: ٢].

وقال النبي ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخَنْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ"، (٢) وقال: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا حَرَّمَ أَكَلَ شَيْءٍ حَرَّمَ ثَمَنَهُ." (٣)

تنهى هذه التّصوص المسلم عن كلّ إسهام فيما يتضمّن إثماً أو عدواناً، ومقتضاها الأصلي هو التحريم، ولا شكّ في أنّ العمل في المطاعم والفنادق التي تبیع الخمر والخنزير، أو في الشّركات والبنوك التي تتعامل بما يحرم في الشريعة، كالربا، هو شكلٌ من أشكال الإسهام فيما فيه إثم، فهو من التعاون المحرّم.

غير أنّ للمسألة نظراً خاصاً، وهو: إذا كان العامل من المسلمين في هذه المطاعم أو الفنادق أو الشركات مدفوعاً إلى ذلك بالحاجة (٤) الثابتة حقيقة لا

(١) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ، ج ١، ص ٣٨٤.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: بيع الميئة والأصنام، حديث رقم ٢٢٣٦، ج ٣، ص ٨٤.

(٣) الشيباني، المسند، مرجع سابق، حديث رقم ٢٦٧٨، ج ٤، ص ٤١٦. قال شعيب الأرناؤوط: "إسناده صحيح." انظر:

- المرجع نفسه، الموضوع نفسه.

(٤) الحاجيات يعرفها الشاطبي بأنها: "مفتقرٌ إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقّع في المصالح العامة." انظر:

- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠ - ١١.

دعوى، بأن كان غرضه من وجوده في بلاد الغرب هو الاستزراق الذي ضاقت عليه سبله في موطنه الأصلي في بلاد المسلمين، وكان الواقع يشهد بضيقها عليه حقيقة لا دعوى،^(١) أو كان غرضه الدراسة التي هي وسيلته إلى الرزق أيضاً، خاصة ما كان منها في المستويات العليا، أو في التخصصات المعروف فلاح الغرب فيها دون البلاد الإسلامية، والتي يشهد الواقع بتعذرها في بلاده حقيقة لا دعوى، فاحتاج هذا المغترب إلى العمل بضع سنوات يكون فيها رأس مال يرجع به إلى بلده فيستثمره هناك، أو لتغطية مستحقات الدراسة، أو ليتعيش في أثناء فترة الدراسة، وتعدّر عليه وجدان عمل لا يتضمن أيّ إثم، وثبت هذا التعذر حقيقة لا دعوى، فالفقه أن يُصرف المقتضى الأصلي للنهي المذكور في الآية والأحاديث عن التحريم إلى الجواز لأجل هذه الحاجة، مع تقديرها بأقذارها زماناً، ومكاناً، وكماً، وكيفاً.

ومُدرك هذا النظر هو كلية الشريعة في: "إباحة المحرّم لغيره"^(٢) بالحاجة المحقّقة".

(١) لا يُقال: هذا محض افتراض لا يمكن أن يقع، أو ليس واقعاً في عصرنا؛ إذ لا يعدم طالب الرزق سبيلاً إليه بالحلال، بل هو واقعٌ محسوس، والشاب الذي أحرق نفسه في تونس بسبب منعه من بيع الخضراوات خير شاهد ودليل، وأمثال هذا الشاب في البلاد العربية ألوف، بل ملايين، وعندنا في الجزائر ظاهرة فاشية تسمى: "الحرقّة"، وهي السفر بصفة غير قانونية إلى أوروبا عن طريق البحر في قوارب صغيرة غير مأمونة، يركبون بها ثبج الموت، وقد مات منهم بالغرق عشرات وعشرات، ومع ذلك لا ينكفون عن المغامرة اعتباراً بخسر العاقبة، بل صار لهم شعار هو: "لأن يأكلني الحوت خيرٌ من أن يأكلني الدود"، وذلك بسبب غياب العدل في توزيع الثروة، وانعدام التنمية وفرص العمل، وظاهرة "البطالة" مستشرية في صفوف المتخرجين من الجامعات، فضيق سبل الرزق على هؤلاء واقعٌ جدال فيه، ولهذا، من نتاج له منهم سفرٌ قانونية إلى أوروبا، وعملٌ ولو في فندق أو مطعم كالذي ذكرنا، فهو -في هذه الظروف- ذو حظٍ عظيم.

(٢) احترازاً من "المحرّم لذاته"؛ إذ لا تبيحه الحاجة، بل الضرورة فقط، مثال: المحرّم لذاته: شرب الخمر، ومثال المحرّم لغيره: بيع العنب لمن يعتصره خمرًا، فبيع العنب حلال، لكن تلبّس به وصفٌ منك عن البيع، وهو أنّ المشتري يعتصرها خمرًا، فيحرم البيع في هذه الحالة، لا لذات البيع، لكن لأجل هذا الوصف.

وقد نصَّ على هذه القاعدة غير واحد من الفقهاء والأصوليين، ويُعدّ ابن تيمية وابن القيم من المكثرين من استعمالها في مختلف كتبهم، ويعبرّان عن "المحرّم لغيره" بـ"المحرّم تحريم الوسائل"، أو "المحرّم سدّاً للذريعة"، ومن ذلك قول ابن تيمية: "ما كان من باب سدّ الذريعة إنّما يُنهي عنه إذا لم يُحتج إليه، وأمّا مع الحاجة للمصلحة التي لا تحصل إلّا به، فلا يُنهي عنه"،^(١) وقوله: "لا ينبغي أن يُنظر إلى غِلظ المفسدة المقتضية للحظر، إلّا ويُنظر مع ذلك إلى الحاجة الموجبة للإذن، بل الموجبة للاستحباب، أو الإيجاب."^(٢)

ويقول ابن القيم: "إنّ ما حرّم سدّاً للذريعة أخفّ ممّا حرّم تحريم المقاصد،"^(٣) ويقول: "وما حرّم سدّاً للذريعة أبيع للمصلحة الرَّاجحة"،^(٤) ويقول: "وما حرّم تحريم الوسائل فإنّه يُباح للحاجة، أو المصلحة الرَّاجحة."^(٥)

والتفريق بين المحرّم لذاته والمحرّم لغيره اصطلاحٌ تتفق عليه جميع المذاهب نظرياً، مع اختلاف في التطبيق، وقد بيّن ذلك القرافي في الفرق السبعين من فروقه: "بين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في نفس الماهية، وبين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في أمر خارج عنها."^(٦)

وإذا جئنا نطبّق هذه الكلية على مسألتنا فواضحٌ فيها أنّ النهي عن العمل في المطعم أو الفندق الذي يبيع الخمر والخنزير، أو في الشركة التي تمارس بعض المعاملات المحرّمة، ليس نهياً منصبّاً على ذات العمل، فالعمل كمحاسب، أو منظّف، أو حارس مباحّ شرعاً، لكن اتصل به وصفٌ منفكٌ عنه في الأصل، وهو الإعانة على الإثم، فصار محرّماً سدّاً للذريعة إلى ذلك الإثم.

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٣، ص ٢١٤.

(٢) المرجع السابق، ج ٢٦، ص ١٨١.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠٧.

(٤) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٠٨.

(٥) ابن القيم، زاد المعاد، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٢٣.

(٦) القرافي، الفروق، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٢.

ولما احتفت مسائلتنا بالعوارض المذكورة من ميسر الحاجة إلى الرزق، وتعئن هذه السبيل إليه، صارت محلاً صالحاً لتطبيق هذه الكلية، فصَحَّ صرف النهي عن التحريم إلى الجواز.

قال ابن عبد السلام: "وقد تجوز المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان، لا من جهة كونه معصية، بل من جهة كونه وسيلة إلى مصلحة." (١) ويتقيّد الجواز زيادةً على ما ذكرنا من كون المحرّم محرّماً لغيره، ومن تحقّق الحاجة، ومن تعئن تلك السبيل، بأن لا يستحلّها إلى الحدّ الذي يجاوز قدر الحاجة، ويصل إلى قدر الترفّه والتنعم، قال الشاطبي: "لو طبق الحرام الأرض، أو ناحية من الأرض يعسر الانتقال منها، وانسدت طرق المكاسب الطيبة، ومسّت الحاجة إلى الزيادة على سدّ الرّمق، فإنّ ذلك سائغٌ أن يزيد على قدر الضرورة، ويرتقي إلى قدر الحاجة في القوت والملبس والمسكن؛ إذ لو اقتصر على سدّ الرّمق لتعطّلت المكاسب والأشغال، ولم يزل الناس في مقاسات ذلك إلى أن يهلكوا، وفي ذلك خراب الدين، ولكنّه لا ينتهي إلى الترفّه والتنعم، كما لا يقتصر على مقدار الضرورة." (٢)

وعليه، فمن تغرّب للرّزق، وعمل في مثل هذه الأماكن لا يجوز له أن يستمرّ المكث فيها حتّى يجمع ثروة طائلة، بل يجب عليه الانكفاف إذا تحصّل لديه ما يمكنه من إنجاز مشروع صغير في بلده، كدكانة، أو سيّارة يعمل بها في النقل، أو نحو ذلك، وكذلك يقتصر المغترب للدراسة على ما يُعيشه، أو ما يدفع به رسوم دراسته، ويبقى إبان ذلك مأموراً بتوقّي مباشرة المحرّم بنفسه، كأن

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٢٩.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٥، وانظر هذه العبارة عند:

- الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ٤٧٨ - ٤٧٩.

- الغزالي، شفاء الغليل، مرجع سابق، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٨٨.

يطبخه، أو يقدمه للزبائن، ويبقى مأموراً بالبحث عن الحلال الزلال، لا يقصّر في ذلك.^(١)

٢- أثر الكليات التشريعية في العموم والتخصيص:

أ- إجراء العموم على عمومه:^(٢)

المثال الأول: الزكاة في الثروة الزراعية:

قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَاتُ مُتَشَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأنعام: ١٤١].

امتّن الله عز وجل في هذه الآية على عباده بأنّه ينشئ لهم أنواعاً مختلفة من الزرع والثمر، ثم أمرهم بإيتاء حقّ ذلك يوم حصاده، وهو الزكاة المفروضة على المختار الذي ذهب إليه كثير من الفقهاء والمفسرين،^(٣) والضمير في ﴿حَقَّهُ﴾ و ﴿حَصَادِهِ﴾ عائِدٌ على جميع المذكور، فكان عموماً دالاً على وجوب الزكاة في كلّ ما أخرجت الأرض، وهذا العموم مؤكّد في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، ومؤكّد أيضاً في قوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ

(١) وانظر: قرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، بجدة، في دورة مؤتمره الثالث بعمّان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من: ٨ إلى ١٣ صفر ١٤٠٧هـ، الموافق لـ: ١١ إلى ١٦ تشرين الأول "أكتوبر" ١٩٨٦م، بشأن استفسارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، قرار رقم: ٢٣ "٣/١١"، الجواب عن السؤالين العاشر والحادي عشر، وهو منشور في: - المجمع الفقهي الإسلامي الدولي. "القرارات"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد ٢، ج ١، ص ١٩٩، والعدد ٣، ج ٣، ص ١٠٨٧.

(٢) قلتُ آنفاً: إنّ إجراء العمومات على عمومها، والمطلقات على إطلاقها، والظواهر على ظواهرها هو أبرز وظائف الكليات التشريعية، وأنّ الأمثلة عليه أوفر من الأمثلة على العدول، ووعدت بإثبات ذلك هنا في التطبيقات، فوفاءً لذلك أذكر من الأمثلة في الإجراء أكثر ممّا أذكره في العدول.

(٣) ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨٢. وانظر أيضاً:

- القرضاوي، فقه الزكاة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٤٤.

وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿التوبة: ١٠٣﴾، ومؤكّد أيضاً في قوله ﷺ: "فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر"،^(١) قال الجصاص (توفي ٣٧٠هـ): "فمن ادّعى خصوص شيء منه لم يُسلم له ذلك إلاّ بدليل، فوجب بذلك إيجاب الحقّ في الخضر وغيرها"،^(٢) وهذا مذهب أبي حنيفة.

وخالفه الأئمة الثلاثة، فقال مالك والشافعي: إنّه لا زكاة في غير النخل والعنب من الأشجار، ولا في شيء من الحبوب إلاّ ما يقتات ويدّخر، ولا زكاة في الفواكه ولا الخضراوات، وقال أحمد: إنّ الزكاة تجب فيما يبقى ويبس ويكال.^(٣)

والبحث يرجّح مذهب أبي حنيفة - رحمه الله - إجراء للعمومات على عمومها، لأنّها متكرّرة متأكّدة، وما يخصّصها من حيث أصناف المخرجات^(٤) منعدّم في القرآن، أمّا في السنة فلا يكاد حديث من أحاديث حصر المخرجات في أصناف معيّنة، أو استثناء أصناف معيّنة كالخضر والفواكه يسلم من الطعن،

(١) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: العشر فيما يُسقى من ماء السماء...، حديث رقم ١٤٨٣، ج ٢، ص ١٢٦.

(٢) الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. أحكام القرآن، تحقيق: محمّد صادق القمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ، ج ٤، ص ١٧٨.

(٣) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. المتقى شرح الموطأ، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ، ج ٢، ص ١٧١. وانظر أيضاً:

- الشافعي، الأمّ، مرجع سابق، ج ٣، ص ٨٧ - ٨٩.

- ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣.

(٤) أمّا من حيث النصاب، فلا أرجّح رأي أبي حنيفة في إيجابها في القليل والكثير مطلقاً، بل رأي الجمهور في اشتراط النصاب، وهو خمسة أوسق، وذلك لصحّة المخصّص من السنة، وهو قوله ﷺ: "ليس فيما أقلّ من خمسة أوسق صدقة"، ولكي يتحقّق معنى الغنى الذي هو مناط الزكاة؛ إذ هو متحقّق في الكثير دون القليل. انظر:

- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، حديث رقم ١٤٨٤، ج ٢، ص ١٢٦.

- القرضاوي، فقه الزكاة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٦٢.

كما قال الترمذي بعد روايته حديث معاذ: "أنه كتب إلى النبي ﷺ يسأله عن الخضراوات وهي البقول"، فقال: "ليس فيها شيء"، قال الترمذي: "إسناد هذا الحديث ليس بصحيح، وليس يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء".^(١)

ولهذا قال ابن العربي: "وأما أبو حنيفة فجعل الآية مرآته، فأبصر الحق".^(٢)

فيبقى المعول الأقوى أنّ الخضراوات كانت موفرة بالمدينة، وكذلك الفواكه بالطائف، ولم يأخذ منها رسول الله ﷺ الزكاة، وهذا أجاب عنه ابن العربي بقوله: "وتحقيقه أنه عدم دليل لا وجود دليل، فإن قيل: لو أخذها لنقل، قلنا: وأي حاجة إلى نقله، والقرآن يكفي عنه".^(٣)

ويدفعنا لهذا الترجيح -وهو الشاهد من البحث- أنّ كليات الشريعة في باب الزكاة تسنده تماماً، وتوافقه جداً، فإنّ من مقاصد الزكاة: "شكر المنعم"، و"تطهير الأغنياء وتزكيتهم"، و"سدّ خلّة الفقراء والمساكين".

فأما "شكر المنعم"، فمناطه النعمة والمنّة، والخضراوات والفواكه من أعظم ما امتنّ الله به على العباد، ولا فرق بين منّهم بالزروع والثمار، ومنّهم بالخضراوات والفواكه، ولهذا قال ابن العربي: "إنّ الله سبحانه لما ذكر الإنسان بنعمه في المأكولات التي هي قوام الأبدان، وأصل اللذات في الإنسان، وعليها تنبني الحياة، وبها يتمّ طيب المعيشة، عدّد أصولها تنبيهاً على توابعها... وما لم يذكر ممّا يؤكل لا يخرج عن هذه الأقسام الخمسة، فقال تعالى: [أي: فكأنّه قال] هذه نعمتي، فكلوها طيبة شرعاً بالحلّ، طيبة حسّاً باللذّة، وآتوا الحقّ منها يوم الحصاد... ولو لم تكن الفاكهة الخضرية أصلاً في اللذّة، وركناً في النعمة ما وقع الائتمنان بها في الجنة...".^(٤)

(١) الترمذي، سنن الترمذي، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: ما جاء في زكاة الخضراوات، حديث رقم ٦٣٨، ج ٣، ص ٢١.

(٢) ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨٣.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٨٦.

(٤) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٨٤.

وأما "تطهير الأغنياء وتركيتهم"، فمناطه الغنى، ومناط الغنى ملك نصاب المال القابل والمعد للنماء. والأرض الزراعية تقبل النماء بالخضروات والفواكه، كما تقبل النماء بالحبوب والثمار، وكلاهما مالٌ يحصل به الغنى، والتفريق يهدم هذا المناط، ولهذا قال الجصاص: "الأرض يُقصد طلب نمائها بزراعتها الخضراوات، كما يطلب نماؤها بزراعتها الحب، فوجب أن يكون فيها العشر كالحبوب." (١)

وأما "الفقراء والمساكين"، فلا شك في أن إيجاب الزكاة في كل ما تخرجه الأرض أسدٌ لخلقتهم، وأرعى لحقهم، وأوفق لمصلحتهم.

قال ابن العربي في عارضة الأحوزي: "وأقوى المذاهب في المسألة مذهب أبي حنيفة دليلاً، وأحوطها للمساكين، وأولاهها قياماً بشكر النعمة، وعليه يدل عموم الآية والحديث." (٢)

المثال الثاني: الشروط التقييدية المقترنة بالعقود:

قال رسول الله ﷺ: "المسلمون عند شروطهم"، (٣) وفي الحاكم زيادة: "ما وافق الحق." (٤)

إضافة الشروط إلى المسلمين في الحديث دليلٌ على كونها من إنشائهم، وتؤكد ذلك عبارة "ما وافق الحق"؛ إذ لا يتصور شرطٌ صدر عن الشرع اعتباره أو إلغاؤه لا يوافق الحق، لأنه يكون تناقضاً في الشرع، وهو ممنوع، فاحتمال مخالفة الحق إنما يتصور في حالة صدور الشرط عن غير الشرع، وهو "المسلمون" في الحديث؛ أي: المتعاقدون، فدل هذا على صحة صدور الشروط عن المتعاقدين

(١) الجصاص، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٧٩.

(٢) ابن العربي، عارضة الأحوزي، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٣٥.

(٣) سبق تخريجه، ص ٢٤٤، هامش (٣).

(٤) الحاكم، المستدرک، مرجع سابق، كتاب: البيوع، حديث رقم ٢٣١٠، ج ٢، ص ٥٧. قال الألباني: "صحيح"، انظر:

- الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، مرجع سابق، حديث رقم ٦٧١٦، ج ٢، ص ١١٣٨.

ولو لم تكن منصوصاً عليها في الكتاب والسنة،^(١) ويؤكد هذه الصّحة أمره ﷺ -بصيغة الإخبار- بالتزام هذه الشروط والوفاء بها مادامت بالوصف المذكور، والشرط الناشئ عن غير الشرع يسمّيه الفقهاء "الشرط الجعلي".^(٢)

إذا امتهد هذا، فإنّ "الشروط الجعلية" معتبرة في الحديث بعموم غير مقيد إلاّ بشيء واحد، وهو: ألاّ تخالف الحقّ، وهذا العموم يقتضي إجازة كلّ الشروط التي تلتزم هذا الوصف، وهي الشروط التي لا تخالف نصّاً أو مقصداً شرعياً، ولا تخالف مقتضى العقد، فيدخل فيها الشروط الزائدة عن مقتضى العقد بما لا يخالفه، وهي المسماة "الشروط التقييدية المقترنة بالعقد"،^(٣) كما لو شرطت المرأة على خاطبها ألاّ يعدّد الزوجات، أو ألاّ ينقلها من بلادها، وكما لو اشترط بائع الشيء أن يتنفع به مدة معينة قبل أن يأخذه المشتري، وهلمّ جرّاً.

وهذه الشروط اختلف الفقهاء في اعتبارها.^(٤) والباحث يرجّح مذهب الحنابلة في إجراء هذا العموم على عموميه بغير تقييد بما يزيد على الصفة

(١) وعليه، فقله ﷺ: "كلّ شرط ليس في كتاب الله فهو باطل"، معناه: "كلّ شرط خالف كتاب الله فهو باطل"، وهذا لفظ الحديث عند البخاري، وليس معناه: كلّ شرط لم يُنصّ عليه في كتاب الله فهو باطل. انظر:

- ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٠٢.

(٢) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، مادة "اشتراط"، ج ٤، ص ٣٠٥ - ٣٠٦، وهو أعمّ من الشرط التقييدي المقترن بالعقد، من حيث إنّ المقصود بالشرط التقييدي المقترن بالعقد ما يعدّل من آثاره زيادة أو نقصاناً، وليس كلّ شرط جعلي كذلك، فالشرط التعليقي والشرط الإضافي لا يعدّلان من مقتضى العقد. انظر:

- الدريني، بحوث مقارنة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٧٢ - ٣٧٣.

(٣) يعرف الدريني الشرط المقترن بالعقد بأنّه: "التزام واردة في التصرف القولي عند تكوينه، زائد عن أصل مقتضاه شرعاً". انظر:

الدريني، بحوث مقارنة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٧٢.

(٤) انظر الدراسة المقارنة بين المذاهب لهذه المسألة في:

- الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٤٧ - ٥٦٩.

- الدريني، بحوث مقارنة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٦٩ - ٤١٧.

المذكورة؛ إذ لا دليل على مزيد من القيود. وهو إجراء تعضده كليات تشريعية عدة، منها:

"الأصل في المعاملات الإباحة"، "حرية التعاقد على أساس التراضي بما لا يخالف الشرع"، أو "مبدأ سلطان الإرادة العقدية"، "مصلحة المتعاقدين في الشروط".

وبهذه الكليات استقوى الحنابلة على مذهبهم، فقال ابن تيمية: "إنّ العقود والشروط من باب الأفعال العادية، والأصل فيها عدم التحريم، فيستحب عدم التحريم فيها، حتّى يدلّ دليل على التحريم... وإذا لم تكن حراماً لم تكن فاسدة، لأنّ الفساد إنّما ينشأ من التحريم، وإذا لم تكن فاسدة كانت صحيحة"،^(١) وقال: "الأصل في العقود رضا المتعاقدين، وموجبها هو ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد."^(٢)

وقال ابن القيم: "وتعليق العقود والفسوخ والتبرّعات والالتزامات وغيرها بالشروط، أمرٌ قد تدعو إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة، فلا يستغني عنه المكلف"،^(٣) وقال البهوتي: "من الشروط الصحيحة: شرط من مصلحة العقد؛ أي: مصلحة تعود على المشتري."^(٤)

ولهذا قال الشيخ الزرقا: "وهذا الاجتهاد الحنبلي، وما على أساسه وغراره في فهم نصوص الشريعة حول مبدأ سلطان الإرادة العقدية لا ينقضي منه إعجاب المتأمل، وهو الاجتهاد الجدير بالخلود، فهو في باب العقود والشروط كالأفق الفسيح، واسع الحدود..."^(٥)

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٩، ص ١٥٠.

(٢) المرجع السابق، ج ٢٩، ص ١٥٥.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٠٠.

(٤) البهوتي، كشف القناع، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٩.

(٥) الزرقا، المدخل الفقهي، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٥٧ - ٥٥٨.

المثال الثالث: إجهاض الجنين المشوّه، أو جنين الزّنا أو الاغتصاب:

قال الله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقال: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

"النفس" في الآية لفظ عام، يشمل الأجنة إذا نُفخت فيها الرّوح، وذلك بعد الأربعين يوماً من الحمل، وفي العصر الحاضر أمكنتنا التقنية المتطورة من الاطلاع على حال الأجنة قبل ولادتها، وعلى معرفة مدى سلامتها أو إصابتها بالأمراض أو التشوّهات الخلّقية، فخيّل لبعض النّاس أنّ إجهاض الجنين وقتله إذا كان مشوّه الخلقة أمرٌ مسموح به، بل تقتضيه مصلحة الجنين ووالديه، بل مصلحة المجتمع، لأنّه إذا وُلد على تلك الحال يعيش حياةً نكدة تعيسة، ويشقى بشقائه والداه وأهله، كما يتحمّل المجتمع أعباءه العلاجية، وحاجاته الخاصّة، كما قد يخيّل للبعض أنّ جنين الزّنا أو الاغتصاب يجوز قتله سترًا للفضيحة، ودرءاً للسُّبّة التي ستلاحقه ما عاش، وتلك مصلحة ذات تأثير في الحكم.

والحقّ الذي لا خلاف فيه بين العلماء أنّ الجنين إذا نُفخت فيه الرّوح فهو نفسٌ محرّمة، وملكٌ لله، ليس ملكاً لأحد حتّى يتصرّف فيه بالرأي والمصلحة، فلا يجوز المساس به مهما كان الحال، إجراءً لعموم النهي عن قتل النفس، وذلك ما تقتضيه الكلّية القطعية "حفظ النفس". ولو جاز قتل هذا الجنين في أثناء الحمل لجاز أيضاً بعد الولادة، إذا فرضنا أنّه تشوّه بعد الولادة، أو أنّ فضيحة الزّنا سُترت ثمّ كُشفت؛ إذ لا فرق من حيث حرمة النفس، ولا يقول بهذا أحد،^(١) أمّا إذا كان الجنين في مرحلة ما قبل نفخ الرّوح؛ أي ما قبل الأربعين يوماً، فإذا أكّد الأطباء

(١) ويستثنى من هذا حالة ما إذا كان التشوّه يؤدّي إلى إهلاك الأمّ يقيناً، فيكون الحفاظ على الأمّ أولى من الحفاظ على الجنين.

الأكفاء الموثقون التشوّه، وكان بدرجة عالية تعسر معها الحياة عسراً بيناً حقيقياً، وكانت حالة تستعصي على العلاج، أو تكلف ما لا يقدر عليه الوالدان، فهنا يجوز الإجهاض إذا أذن فيه الوالدان، لأنّ مسمّى النفس ليس متحقّقاً في الجنين قبل النفخ.^(١)

ب- تخصيص العموم:

مثال: ميراث القاتل:

قال رسول الله ﷺ: "ليس لقاتل ميراث."^(٢)

ف "القاتل" في الحديث لفظٌ عامّ، يشمل القاتل عمداً، والقاتل خطأً، والقاتل مباشرةً، والقاتل بالتسبّب، والقاتل بالتحريض والمعاونة، والقاتل عدواناً، والقاتل بغير عدوان كالمقتصّ والمدافع عن نفسه، والقاتل المكلف، والقاتل غير المكلف كالصبي والمجنون، كلّ هؤلاء يدخلون في عموم اللفظ، ومقتضاه الأصلي: الإجراء على العموم، ولازمه ألا يرثوا جميعاً.

وبهذا الإجراء أخذ الشافعية في الصحيح من مذهبهم، فمنعوا كلّ قاتل أن يرث، قال النووي: "واختلف أصحابنا فيمن قتل مورثه... ومنهم من قال: لا يرث القاتل بحال، وهو الصّحيح."^(٣)

أمّا المذاهب الثلاثة الأخرى فاتفقت على عدم إجراء العموم على عمومهم، وقالت بتخصيصه، لكنّها اختلفت في المخصوص، فقال الحنفية: مناط الحرمان من الإرث هو التعديّ والمباشرة، فمن لم يتعدّ لا يحرم

(١) ياسين، محمد نعيم، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، مرجع سابق، ص ٢١١ - ٢٢٣.

(٢) ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية ومطبعة فيصل عيسى البابي الحلبي، (د. ت.)، كتاب: الديات، باب: القاتل لا يرث، حديث رقم ٢٦٤٦، ج ٢، ص ٨٨٤. قال الألباني: "صحيح". انظر:

- الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، مرجع سابق، حديث رقم ٥٤٢٠، ج ٢، ص ٩٥٤.

(٣) النووي، المجموع، مرجع سابق، ج ١٦، ص ٦٠.

من الميراث، وكذلك من لم يباشر القتل، بحيث قتل بالتسبب^(١).
وقال الحنابلة: القتل المانع من الإرث هو القتل المضمون بقصاص أو دية أو كفارة، عمداً كان أو خطأ، مباشرة أم تسبباً، أما القتل غير المضمون بأحد هذه الثلاثة فلا يمنع الإرث^(٢).

وقال المالكية: القتل عمداً وعدواناً هو علة المنع من الإرث، سواء كان القتل مباشرة أم تسبباً، وسواء كان مضموناً أم دُرئ عنه الضمان لشبهة ما. أما القتل الخطأ، والقتل بحق فلا يحرم القاتل من الميراث، ولكن يحرمه من الدية التي وجبت بالقتل^(٣).

والباحث يرجح رأي المالكية في هذا التخصيص، ومستنده: أن الكلية التشريعية التي على أساسها حُرِّم القاتل من الميراث هي: "العقوبة بنقيض المقصود"، وهي التي يعبر عنها الفقهاء بالقاعدة المعروفة: "من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه".

ولا شك في أن قصد استعجال الإرث يدور مع العمد والعدوان وجوداً وعدماء؛ إذ يتنفي قصد الاستعجال في القتل الخطأ، وفي القتل بحق، كما أن هذا القصد موجود في القتل بالتسبب، وفي القتل الذي دُرئ عنه الضمان للشبهة إذا كان عمداً وعدواناً، كقتل الولد لأبيه، فكان رأي المالكية أكثر الآراء تناسقاً وتناغماً مع كلية الباب، ولهذا قال الدريني: "وأقرب الآراء إلى روح التشريع وحكمته هو رأي المالكية"^(٤).

(١) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ومعه: تكملة البحر الرائق، للطوري وحاشية منحة الخالق لابن عابدين، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، (د.ت.)، ج ٨، ص ٥٧٠-٥٧١.

(٢) البهوتي، كشاف القناع، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٩٢.

(٣) الدرديري، الشرح الصغير، مرجع سابق، ج ٤، ص ٧١٣.

(٤) الدريني، المناهج الأصولية، مرجع سابق، ص ٧٦.

٣- أثر الكليات التشريعية في الإطلاق والتقييد:

أ- إجراء المطلق على إطلاقه:

المثال الأول: ما يحرم احتكاره:

قال رسول الله ﷺ: "من احتكر فهو خاطئ".^(١)

اتفق الجمهور -سوى الحنفية- أن الاحتكار حرام،^(٢) وقال أكثر الحنفية: مكروه تحريماً،^(٣) لكن ما الذي يحرم احتكاره؟ هل تحريم الاحتكار مطلق في كل شيء، أم مقيّد بصنف معيّن؟ فإن لفظ "احتكر" مطلق غير مقيّد بشيء في الحديث المذكور.

لكن عند أحمد حديث يقيدّه بالطعام، وهو قوله ﷺ: "من احتكر طعاماً أربعين ليلة فقد برئ من الله تعالى، وبرئ الله تعالى منه"^(٤) فهل يحمل المطلق على المقيّد؟

اختلف الفقهاء في هذا، فقال الحنابلة: "يحرم الاحتكار في قوت الآدمي فقط".^(٥) وقال الشافعية والحنفية -سوى أبي يوسف-: يحرم في قوت الآدمي،

(١) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: المساقاة، باب: تحريم الاحتكار في الأقوات، حديث رقم ١٦٠٥، ج ٣، ص ١٢٢٧.

(٢) الخطّاب، مواهب الجليل، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٢٧. وانظر أيضاً:

- الشرييني، مغني المحتاج، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٩٢.

(٣) الزيلعي، عثمان بن علي. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ومعه حاشية الشلبي، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٣هـ، ج ٦، ص ٢٧، وخالفهم الكاساني، فقال: حرام، كالجمهور. انظر: - الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٢٩.

(٤) الشيباني، المسند، مرجع سابق، حديث رقم ٤٨٨٠، ج ٨، ص ٤٨١. قال شعيب الأرناؤوط: "إسناده ضعيف لجهالة أبي بشر". انظر:

- المرجع نفسه، الموضوع نفسه. لكن لنفرض صحته.

(٥) البهوتي، كشف القناع، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٧.

وعلف الحيوان.^(١) وقال المالكية، وأبو يوسف من الحنفية: يحرم الاحتكار في كل ما يضرّ بالناس.^(٢)

والمذهب الأخير هو الذي يرجّحه الباحث،^(٣) إجراءً للإطلاق على إطلاقه بغير تقييد، فإنّ الكليات التشريعية ذات الصلة بهذه المسألة تفرض هذا الإجراء، وتضعّف التقييد، وهي:

"دفع الضرر"، و"رفع الظلم"، و"تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة".

وبهذه الكليات علّل أصحاب هذا القول مذهبهم، فقد نقل الحنفية عن أبي يوسف أنّه يقول: "كل ما أضرّ بالعامّة حبسه فهو احتكار"،^(٤) قال البابرتي (توفي ٧٨٦هـ): "فأبو يوسف اعتبر حقيقة الضرر؛ إذ هو المؤثر في الكراهة، وأبو حنيفة اعتبر الضرر المعهود المتعارف"،^(٥) وقال الكاساني: "وجه قول أبي يوسف -رحمه الله- أنّ الكراهة لمكان الإضرار بالعامّة، وهذا لا يختصّ بالقوت والعلف".^(٦)

(١) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١م، ج ٣، ص ٤١٣. وانظر أيضاً:

- الزيلعي، تبين الحقائق، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٧.

(٢) مالك، أبو عبد الله ابن أنس. المدونة، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، باب ما جاء في الحكرة، ج ٣، ص ٣١٣. وانظر أيضاً:

- الزيلعي، تبين الحقائق، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٧.

- البهوتي، كشف القناع، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٧.

(٣) وانظر مناقشة هذه المسألة بتفصيل في:

- الدريني، بحوث مقارنة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٢٨ - ٤٤٠.

(٤) الزيلعي، تبين الحقائق، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٧. وانظر أيضاً:

- ابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٢٩.

(٥) البابرتي، أبو عبد الله محمد بن محمد. العناية شرح الهداية، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج ١٠، ص ٥٨.

(٦) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٢٩.

وقال أيضاً: "الاحتكار من باب الظلم، لأنَّ ما يبيع في المصر فقد تعلق به حقَّ العامة، فإذا امتنع المشتري عن بيعه عند شدَّة حاجتهم إليه، فقد منعهم حقَّهم، ومنع الحقَّ عن المستحقَّ ظلم، وإنَّه حرام." (١)

وقال الباجي: "فالذي رواه ابن المَوَّاز، وابن القاسم عن مالك أنَّ الطَّعام وغيره من الكتَّان والقطن، وجميع ما يُحتاج إليه في ذلك سواء، فيُمنع من احتكاره ما أضرَّ ذلك بالنَّاس، ووجه ذلك أنَّ هذا ممَّا تدعو الحاجة إليه لمصالح النَّاس، فوجب أن يُمنع من إدخال المضرة عليهم باحتكاره، كالطعام." (٢)

المثال الثاني: ما تجوز فيه المساقاة:

عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما-: "أنَّ النَّبي ﷺ عامل خبير بشرط ما يخرج منها من ثمر أو زرع." (٣)

والمعاملة هي المساقاة بلغة أهل المدينة، فـ"عامل" معناها "ساقى".

اتفق الفقهاء -سوى أبي حنيفة وزفر- على مشروعية المساقاة وجوازها، (٤) وهي دفع صاحب الشجر أو الزرع شجره أو زرعه لمن يتعهده بالسقي والرعاية، مقابل جزء ممَّا يخرج منه، (٥) واختلفوا: هل تجوز المساقاة في كلِّ أنواع الأشجار والزرع، أم تنحصر في بعض ذلك؟

فقال بعض الظاهرية: لا تجوز إلَّا في النَّخل، (٦) وقال الشافعية في الجديد:

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) الباجي، المنتقى، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٦.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: المزارعة، باب: المزارعة بالشَّطْر ونحوه، حديث رقم ٢٣٢٨، ج ٣، ص ١٠٤.

(٤) ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٨.

(٥) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤٧٠٤.

(٦) ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ج ٧، ص ٦٨.

لا تجوز إلا في النخل والعنب،^(١) وقال الحنابلة: تجوز المساقاة في كل شجر مثمر،^(٢) وقال الحنفية: تجوز في النخل والشجر والكرم والرطاب وأصول الباذنجان،^(٣) وقال المالكية: تجوز فيما لا يُخلف^(٤) من شجر ذي ثمر وزرع.^(٥)

فوسّع المالكية ما تجوز فيه المساقاة إلى الزروع ولم يقصروها على الأشجار، ومن مداركهم في ذلك: إجراء الإطلاق في حديث معاملة النبي ﷺ أهل خيبر على ما تخرجه من "ثمر أو زرع" على إطلاقه بغير تقييد، بينما ذهبت بعض المذاهب الأخرى إلى التقييد بالحال التي كانت عليها أرض خيبر، حيث كانت أشجارها نخيلاً وعنباً، فقصروا الجواز على ذلك المورد.

والرّاجح في نظر الباحث هو: إجراء الإطلاق على إطلاقه، وضعف قصد التقييد، لأنّه اتفاقي، ليس فيه أنّ أشجار خيبر لو كانت غير نخيل وأعناب لما عاملهم عليها رسول الله ﷺ، ثمّ المقصد التشريعي الذي لأجله أبيحت هذه المعاملة، وهو: "الحثّ على إنتاج الثروة"، وتوفير فرص العمل والاكْتساب لمن لا يملكون رؤوس أموال، وتشجيع الشركة بينهم وبين أصحاب الأموال، سعياً لتحقيق الاكتفاء الغذائي والأمن الاقتصادي بعامة، يساعد على إجراء الإطلاق، ولا يتفق مع نزعة التقييد والإكثار من الشروط في هذه التعاملات، لأن التقييد يقلّل منها، في حين أنّ المراد تكثيرها.

قال ابن عاشور: "ولقد استقرت ينابيع السنة في هذه المعاملات البدنية -على قلة الآثار الواردة في ذلك-، وتتبعُ مرامي علماء سلف الأمة -وخاصّة علماء المدينة- في شأنها، فاستخلصت من ذلك أنّ المقاصد الشرعية فيها ثمانية: أحدها: تكثير المعاملات المنعقدة على الأبدان... ولأجل هذا المقصد

(١) الشريبي، مغني المحتاج، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٢٢.

(٢) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٩١.

(٣) المرغيناني، الهداية، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٤٤.

(٤) معنى: لا يُخلف: لا تجنى ثماره بطناً بعد بطن مثل الموز، بل تجنى بطناً واحداً.

(٥) الدردير، الشرح الصغير، مرجع سابق، ج ٣، ص ٧١٣ - ٧١٤.

جزمنا بضعف القول بقصر المساقاة على النخيل والكروم، ورَجَحْنَا القول بجواز المساقاة في الشجر والزرع المحتاج إلى العمل على القول بتخصيصها بالشجر دون الزرع...^(١)

ب- تقييد المطلق:

مثال: جرّ الثوب أو تطويله أسفل من الكعبين:

قال رسول الله ﷺ: "ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار."^(٢)

"سفل الثوب تحت الكعبين" مطلقٌ في هذا الحديث، ومتوعّدٌ عليه بالنار بهذا الإطلاق من غير تقييد، لكن ثُمّت أحاديث أخرى ورد فيها التوعّد على الجرّ مقيداً بالخيلاء، وهي قوله ﷺ: "من جرّ ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة"، قال أبو بكر: "يا رسول الله، إنّ أحد شقي إزاري يسترخي إلّا أن أتعاهد ذلك منه"، فقال النبي ﷺ: "لست ممّن يصنعه خيلاء"^(٣) وقوله ﷺ: "من جرّ إزاره لا يريد بذلك إلّا المخيلة، فإنّ الله لا ينظر إليه يوم القيامة."^(٤)

فذهب بعض العلماء إلى حُرمة تطويل الثوب أسفل من الكعبين مطلقاً، سواءً كان من باب الخيلاء أم من باب العادة دون قصد الخيلاء، واستدلّوا على ذلك بإجراء الإطلاق، وترك التقييد، ومن هؤلاء ابن العربي، حيث يقول في العارضة: "لا يجوز لرجل أن يجاوز بثوبه كعبه ويقول: لا أتكبّر فيه، لأنّ النهي قد تناوله لفظاً، وتناول علته، ولا يجوز أن يتناول اللفظ حكماً فيقال: إنّني لست ممن يمثله، لأنّ تلك العلة ليست فيّ، فإنّه مخالف للشيعة ودعوى لا تُسلم

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٤٨١ - ٤٨٢.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: اللباس، باب: ما أسفل من الكعبين فهو في النار، حديث رقم ٥٧٨٧، ج ٧، ص ١٤١.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: اللباس، باب: من جرّ إزاره من غير خيلاء، حديث رقم: ٥٧٨٤، ج ٧، ص ١٤١.

(٤) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم جرّ الثوب خيلاء...، حديث رقم: ٢٠٨٥، ج ٣، ص ١٦٥٢.

له، بل من تكبره يطيل ثوبه وإزاره، فكذبه معلوم في ذلك قطعاً^(١)، فكأنه يقول: إطالة الثوب والخيلاء مقترنان بالضرورة، ولا يُتصور انفكاكهما.

وذهب هذا المذهب أيضاً الصنعاني في كتابه: "استيفاء الأقوال في تحريم الإسبال على الرجال"،^(٢) وقاله من المعاصرين غالب علماء الحجاز، وفي المغرب سمعتُ محمد الحسن ولد الددو من علماء موريتانيا يقول به أيضاً.

والذي عليه جماهير العلماء سلفاً وخلفاً من الفقهاء والمحدثين وشرّاح الحديث أنّ تحريم إطالة الثوب أسفل من الكعبين، وما فيه من الوعيد مقيّد بالخيلاء، وهذا ما نرجّحه بلا تردّد، والمُدرك هو ثبوت المقيّد الصّحيح الصّريح الذي يتعذّر أطراحه، وهو حديث أبي بكر في البخاري، وحديث ابن عمر في مسلم، وغيرهما، وانسجام التقييد مع كليات هذا الباب انسجاماً تاماً، وهو الشاهد من المثال.

فأما صراحة التقييد فقوله ﷺ لأبي بكر: "إنّك لست تصنع ذلك خيلاء"، وقوله في حديث ابن عمر: "لا يريد بذلك إلّا المخيلة"، وليت شعري لست أدري كيف يجوز ألا يفهم التقييد بهذا الكلام الصريح؟!

قال النووي: "وهذا التقييد بالجرّ خيلاء يخصّص عموم المسبل إزاره، ويدلّ على أنّ المراد بالوعيد من جرّه خيلاء"،^(٣) وقال ابن حجر: "وفي هذه الأحاديث أنّ إسبال الإزار للخيلاء كبيرة، وأمّا الإسبال لغير الخيلاء فظاهر الأحاديث [أي المطلقة] تحريمه أيضاً، لكن استدلّ بالتقييد في هذه الأحاديث بالخيلاء على أنّ الإطلاق في الزجر الوارد في ذمّ الإسبال محمولٌ على المقيّد هنا، فلا يحرم الجرّ والإسبال إذا سلم من الخيلاء"،^(٤) وقال ابن عبد البر: "وهذا الحديث يدلّ على

(١) ابن العربي، عارضة الأحوذى، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٣٨.

(٢) الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. استيفاء الأقوال في تحريم الإسبال على الرجال، تحقيق: عقيل بن محمد بن زيد المقطري، اليمن: مكتبة دار القدس، ١٩٩٢م.

(٣) النووي، المنهاج، مرجع سابق، ج ٢، ص ١١٦.

(٤) ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٦٣.

أَنَّ مِنْ جَرِّ إِزَارِهِ مِنْ غَيْرِ خِيَلَاءٍ وَلَا بَطَرٍ أَنَّهُ لَا يَلْحَقُهُ الْوَعِيدُ الْمَذْكُورُ،" ^(١) وقال القاضي عياض: "قوله: "خيلاء" دلّ أَنَّ النّهي إنّما تعلّق لمن جرّه لهذه العلة، فأما لغيرها فلا،" ^(٢) وقال ابن تيمية: "وهذه نصوصٌ صريحةٌ في تحريم الإسبال على وجه المخيلة، والمطلق منها محمولٌ على المقيد، وإنّما أطلق ذلك، لأنّ الغالب أنّ ذلك إنّما يكون مخيلة." ^(٣)

والكليات التشريعية التي تجاري هذا التقييد وتقوّيه، هي:

"أصل الإباحة"، "مندوبية التّجمل بالثياب، وإظهار النّعمة في غير بطر ولا سرف ولا مخيلة".

فأما تعلّق "أصل الإباحة" باللبس فجليٌّ فيما رواه البخاري معلّقاً عن النبي ﷺ أنّه قال: "كلوا واشربوا والبسوا وتصدّقوا في غير إسراف ولا مخيلة"، وما رواه عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنّه قال: "كُلْ ما شئت، والبس ما شئت، ما أخطأتك اثنتان: سرف أو مخيلة"، مبوّباً لذلك بما ترجمته: "باب قول الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ [الأعراف: ٣٢]."^(٤)

وبهذه الكلية علّل ابن تيمية عندما قال: "ولأنّ الأحاديث أكثرها مقيدة بالخيلاء، فيحمل المطلق عليه، وما سوى ذلك فهو باق على الإباحة..."^(٥)

وأما تعلّق كلية "التّجمل وإظهار النّعمة" باللبس فمعلومٌ من حديث عبد الله بن مسعود في مسلم أنّ رسول الله ﷺ قال: "لا يدخل الجنّة من كان في قلبه مثقال ذرّة من كبر، قال رجل: إنّ الرّجل يحبّ أن يكون ثوبه حسناً، ونعله حسنة،

(١) ابن عبد البر، التمهيد، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٤٤.

(٢) عياض، إكمال المعلم، مرجع سابق، ج ٦، ص ٥٩٨.

(٣) ابن تيمية، شرح العمدة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٦٤.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: اللباس، باب: قول الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ

اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، ج ٧، ص ١٤٠.

(٥) ابن تيمية، شرح العمدة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٦٦.

قال: إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يَحِبُّ الْجَمَالَ، الْكِبَرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمَطُ النَّاسِ." (١)

قال ابن تيمية: "من ترك جميل الثياب بُخلاً بالمال لم يكن له أجر، ومن تركه متعبداً بتحريم المباحات كان آثماً، ومن لبس جميل الثياب إظهاراً لنعمة الله، واستعانةً على طاعة الله، كان مأجوراً، ومن لبسه فخراً وخيلاء كان آثماً، فإنَّ الله لا يحب كلَّ مختال فخور، ولهذا حرَّم إطالة الثوب بهذه النية." (٢)

فلا يسلم للمحرِّمين بإطلاق إلاَّ متعلِّق واحد، وهو أنَّ التطويل مظنةٌ للخيلاء على كلِّ حال، ولا تكاد تنفك عنه كما ذكر ابن العربي، فيكون من باب إناطة الحكم بالعلَّة لا بالحكمة، إقامةً للمظنة مقام المئنة، وقد ردَّ الشوكاني هذا النظر بقوله: "قد عرفت ما في حديث الباب من قوله ﷺ لأبي بكر: "إنَّك لست ممَّن يفعل ذلك خيلاء"، وهو تصريحٌ بأنَّ مناط التحريم الخيلاء، وأنَّ الإسبال قد يكون للخيلاء، وقد يكون لغيره، فلا بدَّ من حمل قوله: "فإنَّها المخيلة" في حديث جابر بن عليٍّ أنَّه خرج مخرج الغالب، فيكون الوعيد المذكور في حديث الباب متوجِّهاً إلى من فعل ذلك اختيالاً، والقول بأنَّ كلَّ إسبال من المخيلة أخذاً بظاهر حديث جابر تردُّه الضُّرورة، فإنَّ كلَّ أحد يعلم أنَّ من الناس من يسبل إزاره مع عدم خطور الخيلاء بباله، ويردُّه ما تقدَّم من قوله ﷺ لأبي بكر لما عرفت." (٣)

وأضيف إلى هذا اعتباراً آخر، وهو اختلاف الزمان، فإنَّ النَّاسَ في القرون الماضية كانوا يفصلون الثياب في منازلهم أو عند الخياط، فيطوِّلون ويقصِّرون بحسب ما أوسعهم القماش، وكان الوسع في ذلك يدور مع الوسع في المال والإمكان، فكان في تطويل الثياب نوع دلالة على وفور المال، ورفاه الحال، ومن ثمَّ اقترن التطويل بمظنة الخيلاء. أمَّا في زماننا فالأثواب تُشترى بالمقاس، ولا

(١) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: تحريم الكبر وبيان، حديث رقم ٩١، ج ١، ص ٩٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٢، ص ١٣٨ - ١٣٩.

(٣) الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٣٣.

يختلف سعر الطويل عن سعر القصير من نفس النوع، ولم يعد التطويل ذا دلالة على الترفه، بل رُبَّ ثوب أقصر وسعره أعلى، وربَّ ثوب أطول وسعره أبخس إذا اختلف النوع، فالرفاه مقترنٌ بنوع مادة الصّنع، وموطن التصنيع، والشركة المصنّعة، أمّا الطول والقصر فأصبحا وصفين طريدين تماماً في دالتهما على الترفه الذي يُختال لأجله، ولم يعد الطول مئنة للخلاء، وإذا انتفت المئنة فلا عبرة بالمظنّة كما يقول الأصوليون.

٤- أثر الكليات التشريعية في الظهور والتأويل:

أ- إجراء الظاهر على ظاهره:

المثال الأول: نكاح البكر بغير وليّ:

قال رسول الله ﷺ: "لا نكاح إلا بوليّ".^(١)

الظاهر من الحديث نفي الصّحة؛ أي: لا نكاح صحيح بغير وليّ، وذلك يقتضي البطلان؛ أي: فسخ النكاح، وهذا مذهب الجمهور سوى الحنفية.^(٢) وقال الحنفية بصّحة هذا النكاح، ولهم في المسألة أدلة ونقاشات متعددة،^(٣) منها تأويل هذا الظاهر، وهو نفي الصّحة إلى نفي الكمال، أو نفي نكاح من لا ولاية له كالكافر للمسلمة، والمعتوهة، والأمة.^(٤)

وإذ يتقرّر في مقاصد الشريعة من النّكاح أنّها تروم بناءه على أسس متينة

(١) أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: في الولي، حديث رقم ٢٠٨٥، ج ٢، ص ٢٢٩. قال الألباني: "صحيح". انظر:

- الألباني، صحيح أبي داود، مرجع سابق، حديث رقم ١٨١٨، ج ٦، ص ٣٢١.

(٢) ابن عبد البر، التمهيد، مرجع سابق، ج ١٩، ص ٨٤ - ٨٥. وانظر أيضاً:

- النووي، المنهاج، مرجع سابق، ج ٩، ص ٢٠٥.

- ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج ٩، ص ١٨٤.

- العيني، عمدة القاري، مرجع سابق، ج ٢٠، ص ١٢٠ - ١٢١.

(٣) الدريني، بحوث مقارنة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٧٧ - ٥١٠.

(٤) ابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج ٣، ص ١١٧.

تضمن استمراره وبقائه، وتضمن أن يترتب عليه كافة الحقوق والواجبات، بحيث لا ينسل الرجل من تبعات العقد بالجدد والإنكار، أو باستضعاف المرأة وهضمها، كما ترى الشريعة في النكاح ارتباطاً بين أسر وعوائل، وأحياناً بين عشائر وقبائل، لا ارتباطاً بين مجرد شخصين فقط، فإنّ الرّاجح هو اشتراط الولي في نكاح البكر اشتراط صحّة، لا اشتراط تكميل وتتميم، لأنّ التنازل عن هذا الشرط يناقض المقصد المذكور؛ إذ البكر عديمة الخبرة بالرجال، وسهولة الانخداع بهم، والوثوق فيهم، والركون إليهم، فلو ترك الأمر إليها وحدها لأمكن أن تقع في سوء الاختيار، فيرجع ذلك بالوبال عليها وعلى أهلها جميعاً، كما أنّ انفرادها بالعقد يبيدها بغير عصبية تحميها، فيستسهل الرجل هضمها إن شاء.

قال ابن عاشور: "وقد استقرت ما يُستخلص منه مقصد الشريعة في أحكام النكاح الأساسية والتفريعية، فوجدته يرجع إلى أصليين: الأصل الأوّل: اتّضاح مخالفة صورة عقد [النكاح] لبقية صور ما يتفق في اقتران الرجل بالمرأة... وقوام ذلك أمور ثلاثة: أحدها: أن يتولّى عقد المرأة وليّ لها خاصّ إن كان أو عام، ليظهر أنّ المرأة لم تتولّ الركون إلى الرجل وحدها دون علم ذويها، لأنّ ذلك أوّل الفروق بين النكاح والزنا والمخادنة والبغاء والاستبضاع، فإنّها لا يرضى بها الأولياء في عرف الناس الغالب عليهم، ولأنّ تولّى عقد مولاته يُهيئّه إلى أن يكون عوناً على حراسة حالها وحصانتها، وأن تكون عشيرته وأنصاره وغاشيته وجيرته عوناً له في الذبّ عن ذلك." (١)

كما أنّ انفراد البكر بزواج نفسها مناقض لكليّة "الأخلاق" التي منها الحشمة والحياء من إبداء الرغبة في الرجال، كما قال الغزالي: "اللائق بذوات المروءات الحياء والانزواء عن مباشرة النكاح، ففيه إظهار الشبق، والمجاهرة بالتشوّف إلى الرجال، والشرع يحمل على محاسن الأخلاق، وفي مباشرتها النكاح بنفسها ما يناقض ذلك." (٢)

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٤٣٥.

(٢) الغزالي، شفاء الغليل، مرجع سابق، ص ١٧١.

المثال الثاني: الطلاق ثلاث مرّات في عدّة واحدة:

عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: "كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ، وأبي بكر، وستين من خلافة عمر، طلاقُ الثلاث واحدةً، فقال عمر بن الخطاب: إنّ الناس قد استعجلوا في أمرٍ قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيّناه عليهم، فأمضاه عليهم." (١)

طلاق الثلاث هو الطلاق ثلاث مرّات؛ أي: مرّة بعد مرّة بعد مرّة، بأن يقول: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق، إمّا في مجلس واحد، أو في مجالس متفرقة، وليس قول القائل: "أنت طالق ثلاثاً" بطلاق ثلاث مرّات، لا لغة، ولا بديهة، لأنّ من قال: "سبحان الله مائة مرّة" لا يُعدّ مسبّحاً مائة مرّة، ولا يكون كذلك إلّا إذا قال: "سبحان الله"، "سبحان الله" حتّى يكرّرها مائة مرّة، فجملة "أنت طالق ثلاثاً" لغوٌ لا ينشئ إلا طليقة واحدة بالضرورة، وعلى هذا فهي خارج محلّ الخلاف، أو ينبغي أن تكون كذلك. (٢)

قال ابن عاشور: "كلّ طلاق عبّر فيه المطلق بلفظ الثلاث تغليظاً أو تأكيداً أو كذباً... ليس طلاقاً بعد طلاقين... وما المتلفّظ بالثلاث في طلاقه الأوّل إلّا كغير المتلفّظ بها في كون طلاقته الأولى لا تصير ثانية، وغاية ما اكتسبه مقالُه أنّه عدّ في الحمقى أو الكذابين." (٣)

والحديث ظاهر^(٤) في إيقاع الطلاق المتكرّر ثلاث مرّات على عهد رسول

(١) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: طلاق الثلاث، حديث رقم ١٤٧٢، ج ٢، ص ١٠٩٩.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٣، ورأيت الشيخ أحمد شاكر -رحمه الله- خير من حقّق هذه المسألة في المعاصرين. انظر:
- شاكر، أبو الأشبال أحمد محمّد. نظام الطلاق في الإسلام، القاهرة: مكتبة السنة، القاهرة، (د. ت.)، ص ٢٢ - ٧٦.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٩٧.

(٤) قلت: ظاهر، لوجود من تأوّل من العلماء، وإلّا فهو كالنصّ في نظري.

الله ﷻ وأبي بكر وستين من خلافة عمر طليقة واحدة؛ أي: رجعية، فلا تبين الزوجة من زوجها بذلك.

وحيث يُعلم أن الطلقات الثلاث إذا وقعت كل طليقة منها في مبتدأ عدة مستقلة عن عدة أخرى تُبين الزوجة بالإجماع، لقوله تعالى: ﴿الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَنٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقوله: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فيكون المقصود بالطلقات الثلاث التي تقع واحدة ما كانت في عدة واحدة، سواءً في مجلس واحد، أو في مجالس متعددة.

ولا فرق بين أن تكون في مجلس واحد أو مجالس متعددة ما دامت في عدة واحدة، باعتبار أن العدة الواحدة لا تتحمل إلا طليقة واحدة، لأن الله عز وجل شرع الطلاق رجعيًا في العدة الواحدة، فلا يملك المكلّف أن يصيّره بائنًا إلا بعد عدد ثلاث،^(١) وهذا هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، روى ابن عمر أن النبي ﷺ: قرأ: "يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن في قبل عدتهن"،^(٢) وقبل العدة مبتدؤها، قال ابن عاشور: "واللام في ﴿لِعَدَّتِهِنَّ﴾ لام التوقيت، وهي بمعنى "عند" ... ومنه قوله تعالى: ﴿أَقْرِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، لا تحتل هذه اللام غير ذلك من المعاني التي تأتي لها اللام... وفائدة ذلك أن يكون إيماءً إلى حكمة هذا التشريع، وهي أن يكون الطلاق عند ابتداء العدة، وإنما تُبتدأ العدة بأول طهر من أطهار ثلاثة..."^(٣)

وإذا كان الحال كذلك، فالمطلّق ثانيةً، أو ثالثةً في نفس العدة لا يكون مطلقاً لمبتدأ العدة، بل يكون مطلقاً لزمن بعد ابتداء العدة بالطلقة الأولى. وإذا امتنع أن يكون مطلقاً لمبتدأ العدة إذ تبدئ فور الطليقة الأولى، يستوي في ذلك الزمن اليسير بعد ابتداء العدة، والزمن الطويل بعد ابتدائها، فتستوي الطليقة الثانية أو

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٣.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، حديث رقم ١٤٧١، ج ٢، ص ١٠٩٨.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٢٦٥.

الثالثة في مجلس واحد، أو في مجلس آخر متراخ عن الطلقة الأولى.

قال ابن تيمية: "وقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] يدل على أنه لا يجوز إرداف الطلاق للطلاق حتى تنقضي العدة أو يراجعها، لأنه إنما أباح الطلاق للعدة؛ أي لاستقبال العدة، فمتى طلقها الثانية والثالثة قبل الرجعة بنت على العدة، ولم تستأنفها باتفاق جماهير المسلمين." (١)

وعدم احتمال العدة الواحدة لأكثر من طلقة واحدة هو الظاهر أيضاً من قوله تعالى: ﴿الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَنٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، مع قوله: ﴿فَإِذَا بَلَغَ الْأَجَلُ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [الطلاق: ٢].

ويفيد التركيب بين الآيتين أن الإمساك والتسريح المشروعين يكونان في كل أجل -أي: في كل عدة- مرة واحدة، وأن تكرّر الإمساك والتسريح يجوز مرتين، كل مرة في أجل غير الأول، أما تعدّد الإمساك والتسريح في الأجل الواحد عدة مرات، بأن يراجعها ثم يطلقها ثم يراجعها ثم يطلقها في عدة واحدة، أو تعدّد التسريح وهو تكرار الطلاق في الأجل الواحد في مجلس واحد أو مجالس متفرقة، فهو خلاف هذا الظاهر. (٢) وكونه خلاف الظاهر يدل على عدم مشروعيته؛ إذ الآيات مسوقات لبيان صفة مشروعية الطلاق، قال ابن تيمية: "إن الله لم يبح إلا الطلاق الرجعي، وإلا الطلاق للعدة،" (٣) ولهذا غضب رسول الله ﷺ لما أخبر عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، وقال: "أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟"، حتى قام رجل وقال: "يا رسول الله، ألا أقتله؟" (٤)

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٣٣، ص ٧٩.

(٢) الجصاص، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٧ - ٨٨.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٣٣، ص ٧٨.

(٤) النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. السنن الصغرى، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب:

مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٦م، كتاب: الطلاق، باب: الثلاث المجموعة وما فيه من

التغليظ، حديث رقم ٣٤٠١، ج ٦، ص ١٤٢. صححه الشيخ أحمد شاكر. انظر:

- شاكر، نظام الطلاق في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٦ - ٢٧.

وغيض على الأشعرين، وقال لأبي موسى: "يقول أحدكم لامرأته قد طَلَّقْتُكَ قد راجعتك، ليس هذا طلاق المسلمين، طَلَّقُوا المرأةَ في قُبُلِ طهرها." (١)

وبهذا تكون ظواهر القرآن وظواهر السنة دالة على أنَّ الطلاق ثلاث مرَّات في عدَّة واحدة ليس مشروعاً، وليس واقعاً إلاَّ طَلَقَةً واحدة، في مجلس واحد كان ذلك، أم في مجالس عدَّة.

ولكن لما ثبت عن عمر رضي الله عنه أنه أوقع الطلاق ثلاث مرات في عدة واحدة كثلاث طلاقات في ثلاث عدَد، حيث جعله بائناً، اختلف الفقهاء في هذه المسألة: فقال الجمهور من المذاهب الأربعة: يقع بائناً، كثلاث طلاقات في ثلاث عدَد (٢)، وقال بعض أتباع المذاهب وابن تيمية وابن القيم: يقع واحدة. (٣)

فالجمهور تمسَّكوا بفعل عمر رضي الله عنه مع موافقة الصحابة له، ومن ثمَّ التمسوا للظواهر التي ذكرناها تأويلات شتى.

قال الشيخ أحمد شاكر: "الفقهاء الذين رأوا حديث ابن عباس عن أمر عمر، لما لم يجدوا له مدفعاً من جهة الإسناد والصحة، حاولوا التفصِّي منه بأجوبة شتى ضعيفة." (٤)

وأما ابن تيمية وابن القيم ومن وافقهم فمن مداركهم في المسألة إجراء الظواهر على ظواهرها.

(١) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، (د. ت.)، حديث رقم ٣٩٥٣، ج ٤، ص ١٩٥. قال الهيثمي: "رجاله ثقات." انظر:

- الهيثمي، مجمع الزوائد، مرجع سابق، حديث رقم ٧٧٦٩، ج ٤، ص ٣٣٦.

(٢) ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق، ج ٣، ص ٨٤.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٣٣، ص ٧٣. وانظر أيضاً:

- ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣١ وما بعدها.

(٤) شاكر، نظام الطلاق في الإسلام، مرجع سابق، ص ٥٥.

والذي أرجّحه هو هذا: إجراء الظواهر على ظاهرها في عدم احتمال العدة الواحدة إلا طلاقاً واحداً، وفي إيقاع الطلقات المتكررة على عهد رسول الله ﷺ طلاقاً واحدة.

ومن مدارك هذا الإجراء ما نعلمه من كليات الشريعة في باب الطلاق أنها: تتشوّف إلى تضيق سبله، وحسم أسبابه، وتتطّلع إلى استدامة عقدة النكاح ما أمكن ذلك، وما لم يكن فيه إضرار بأحد الزوجين، ولا ينسجم ذلك إلا مع إفساح فُرص المراجعة، والحوّل دون التسرّع في بّط الطلاق.

قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَنٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]: "وقدّم الإمساك على التسريح إيماءً إلى أنّه الأهمّ المرغّب فيه في نظر الشرع." (١)

وقال: "إنّ الله تعالى قصد من تعدّد الطلاق التوسعة على الناس، لأنّ المعاشِر لا يدري تأثير مفارقة عشيره إيّاه، فإذا طلق الزوج امرأته يظهر له التّدم وعدم الصّبر على مفارقتها، فيختار الرجوع، فلو جعل الطلقة الواحدة مانعة بمجرد اللفظ من الرجعة، تعطل المقصد الشرعي من إثبات حقّ المراجعة." (٢)

وقال ابن رشد: "كأنّ الجمهور غلبوا حكم التغليظ في الطلاق سداً للذريعة، ولكن تبطل بذلك الرّخصة الشرعية، والرّفق المقصود في ذلك، أعني في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثَ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١]." (٣)

وأما فعل عمر رضي الله عنه فهو اجتهاد منه بالرّأي والسياسة الشرعية ومقام الإمامة، ومثل ذلك لا ينسخ القرآن والسنة، بل يتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان، واجتهاده رضي الله عنه كان صحيحاً مبنياً على مصلحة ردع الناس عن الاستخفاف بحدود الله في الطلاق، لما رآه من تتايعهم في ذلك. غير أنّ هذه المصلحة ليست في كلّ زمان

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٨٧.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٩٨.

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق، ج ٣، ص ٨٤.

ومكان أرجح من مصلحة المحافظة على عُقدة النكاح، بل كثيراً ما تكون هذه الأخيرة أرجح وأقوى، كيف لا وهي الأصل؟ وهذا هو الغالب من حال زماننا، ولهذا قال ابن القيم: "فيمتنع في هذه الأزمنة معاقبة الناس بما عاقبهم به عمر".^(١)

المثال الثالث: وضع الجوائح:

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ: "أمر بوضع الجوائح"،^(٢) وعنه أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: "لو بُعِتَ من أخيك ثَمَرًا فأصابته جائحة، فلا يحلّ لك أن تأخذ منه شيئاً، بم تأخذ مال أخيك بغير حقّ؟"^(٣)

الحديثان ظاهران في وجوب وضع الجوائح، والجائحة كما يعرفها ابن عرفة هي: "ما أتلّف من معجوز عن دفعه عادةً قدرًا من ثمر أو نبات بعد بيعه"^(٤) أي: هي الآفة السماوية أو الفعل البشري المعجوز عن دفعه، إذا أتلّف قدرًا معتبراً -عُرفاً- من الثمر أو الزرع الذي باعه صاحبه لمشتري، فتلف قبل أن يتسلّمه المشتري، ووضعها معناه: أن يتحمّل البائع الخسارة اللاحقة بالثمر أو بالزرع، فلا يأخذ على القدر التالف ثمنًا، وإذا كان أخذه يرده للمشتري.

بإجراء هذا الظهور أخذ المالكية والشافعية في القديم والحنابلة،^(٥) فقالوا بوجوب وضع الجوائح، وبالعدول عن إجراء الظاهر والتأويل أخذ الحنفية،^(٦)

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٥.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: المساقاة، باب: وضع الجوائح، حديث رقم ١٥٥٤، ج ٣، ص ١١٩١.

(٣) المرجع السابق، كتاب: المساقاة، باب: وضع الجوائح، رقم: ١٥٥٤، ج ٣، ص ١١٩٠.

(٤) الرضاع، شرح حدود ابن عرفة، مرجع سابق، ص ٣٩٢.

(٥) النفراوي، الفواكه الدواني، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٩ - ١٣٠. وانظر أيضاً:

- الماوردي، الحاوي، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٠٥.

- ابن مفلح، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد. المبدع في شرح المقنع، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج ٤، ص ١٦٥.

(٦) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٦٦.

أما الشافعي في الجديد فشكّ في ثبوت الحديث فقال: "سمعتُ سفيان يحدث هذا الحديث كثيراً في طول مجالستي له، لا أحصي ما سمعته يحدثه من كثرته، لا يذكر فيه "أمر بوضع الجوائح"، لا يزيد على أنّ النبي ﷺ نهى عن بيع السنين، ثم زاد بعد ذلك "وأمر بوضع الجوائح"... إلى أن قال: "ولو لم يكن سفيان وهن حديثه بما وصفت، وثبتت به السنة بوضع الجائحة وضعتُ كل قليل أو كثير..."^(١)

وقد أجاب عن ذلك ابن تيمية بقوله: "والحديث ثابتٌ عند أهل الحديث، لم يقدح فيه أحدٌ من علماء الحديث، بل صحّحوه ورووه في الصحاح والسنن، رواه مسلم وأبو داود وابن ماجه والإمام أحمد، فظهر وجوب القول به."^(٢)

وأما مُدرك الحنفية، فهو اقتران القبض بالعقد في تصوّرهم لمفهوم القبض، بحيث لا يجوز عندهم أن يتأخّر القبض عن العقد، لأنّ القبض من موجبات العقد، وإذا كان كذلك، فمجرّد تخلية البائع بين المشتري وبين اجتذاذ الزرع والثمار يعتبر قبضاً، فإذا هلك الثمار بعد العقد والتخلية تكون هالكة في يد المشتري لا في يد البائع، فوجب أن يتحمّل الخسارة المشتري لا البائع، ومن هنا تلمّسوا للأحاديث المذكورة تأويلات متعدّدة^(٣).

والرّاجح في نظر الباحث هو: الإجراء على الظاهر بغير تأويل؛ إذ إنّ الكليات التشريعية ذات الصّلة بالمسألة تدعم هذا الإجراء، وتنسجم معه تماماً، ولأنّ مُدرك التأويل غير مُسلم.

وهذه الكليات هي:

"قاعدة: تلف المبيع قبل التمكن من قبضه يفسد العقد"، و"العدل"، و"دفع الضرر".

(١) الشافعي، الأمّ، مرجع سابق، ج ٤، ص ١١٦ - ١١٨.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٣٠، ص ٢٧٠.

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٦٦.

فأما القاعدة المذكورة، فمتفق عليها كما قال ابن تيمية: "اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ تَلَفَ الْمَبِيعِ قَبْلَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْقَبْضِ يُبْطِلُ الْعَقْدَ، وَيُحَرِّمُ اخْتِذَ الثَّمَنِ."^(١)

والتعليل بها مبني على أَنَّ القبض غير متحقق بمجرد التخلية، لأنَّ القبض لم يحدَّ الشَّرْعُ له حدًّا، وما كان كذلك فمرجعه إلى عرف النَّاسِ، وقد تعارف النَّاسُ أَنَّ يتقابضوا بأوجه مختلفة بحسب نوع العقد ومقتضاه، فبعض العقود تقتضي القبض دفعةً واحدة، وبعضها تقتضيه شيئاً فشيئاً كما في منافع العين المؤجَّرة، فقبض كلِّ شيء بحسبه، والعرف في الزروع والثمار أَنَّ مجرد التخلية لا تُعدُّ قبضاً، بدليل تعارفهم على وجوب تعهّد البائع للثمرة بالسقي والتربية والخدمة حتَّى يجذَّها المشتري ما دام وقت الجذاذ لم يفت،^(٢) ولو كانت التخلية قبضاً لما لزمه التعهّد بالرعاية والسقاية.

فإذا قيل: جواز تصرُّف المشتري في الثمرة بالبيع ونحوه بمجرد التخلية دليل على انتقال الملك إليه، فوجب أن يكون التلف من ضمانه لا من ضمان البائع، فالجواب: جواز تصرُّف المشتري بمجرد التخلية مختلفٌ فيه، فعلى القول بعدم جواز التصرُّف يزول الاعتراض أصلاً، وأمَّا على القول بجوازه فلا تلازم بين جواز التصرُّف والضمان؛ إذ قد يجب الضمان مع عدم التصرُّف كما في المقبوض قبضاً فاسداً، وقد لا يجب مع جواز التصرُّف، كما في منافع الإجارة إذا تلفت قبل الاستيفاء، فإنَّ الضمان يكون على المؤجَّر باتِّفاق، ومع ذلك يجوز فيها التصرُّف قبل القبض، فكذلك ههنا.^(٣)

وأما "العدل"، فقد جاء التعليل به في الحديث نفسه، أعني قوله ﷺ: "بِمِ تَأْخُذُ مَالِ أَخِيكَ بغير حقٍّ؟"^(٤) أي: بغير عدل، ووجهه: أَنَّ الثمرة إذا أُجِحت

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٣٠، ص ٢٦٩.

(٢) المرجع السابق، ج ٣٠، ص ٢٧٥ - ٢٧٦.

(٣) المرجع السابق، ج ٣٠، ص ٢٧٦.

(٤) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: المساقاة، باب: وضع الجوائح، حديث رقم ١٥٥٤، ج ٣، ص ١١٩٠.

كلّها أو بعضها، فالتوازن بين الثمن والمثمن الذي هو أساس المعاوضة يختلّ، والاستمرار في العقد بغير علاج لهذا الاختلال، وبغير إعادة للتوازن بين العوضين يتضمّن إهدار "العدل" الذي هو قانون المعاملات جميعاً. وبهذا علّل ابن تيمية ترجيح مذهب المالكية والحنابلة فقال: "ومذهب مالك وأهل المدينة في هذا الباب أشبه بالسنة والعدل من مذهب من خالفهم من أهل الكوفة وغيرهم".^(١)

وأما "دفع الضرر"، فمناطه جليّ أيضاً؛ إذ الاستمرار في العقد المختلّ توازنه يفضي إلى ضياع مال المشتري بغير مقابل، وذلك مضرّ به، فوجب رفع هذا الضرر عنه، وإذا قيل: فوضع الجائحة مضرّ بالبائع أيضاً، فالجواب: حيث إنّ الثمرة هلكت في يده عرفاً، لأنّ التخلية ليست قبضاً عرفاً، فهي مصيبة أصيبتها، لا فعل للمشتري فيها، فلا يتحمّل المشتري ضرراً لا يد له فيه، بينما لو تأخر المشتري عن الجذّ حتى فات وقت الجذاذ، وهلكت الثمرة في تلك الفترة؛ أي: بعد انصرام وقت الجذاذ، فإنّه يتحمّل التلف، ولا يطالب البائع بوضع الجائحة.

وهكذا يظهر بجلاء أنّ الإجراء على الظاهر في هذه المسألة أوفق لكليات الباب من التأويل، ولهذا قال ابن عبد البرّ في تأويلات الحنفية: "وهذه التأويلات كلّها خلاف الظاهر، والظاهر يوجب وضع الجوائح"،^(٢) وقال ابن القيم: "وضع الجوائح لا يخالف شيئاً من الأصول الصحيحة، بل هو مقتضى أصول الشريعة".^(٣)

ب- تأويل الظاهر:

مثال: الحرث واستثمار الأرض:

عن أبي أمامة الباهلي قال-ورأى سكة وشيئاً من آلة الحرث-: سمعت النبي ﷺ يقول: "لا يدخل هذا بيت قوم إلّا أدخله الله الذلّ".^(٤)

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٠، ص ٣٤٢.

(٢) ابن عبد البرّ، التمهيد، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٩٧.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٥٧.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: المزارعة، باب: ما يحذر من عواقب الاشتغال بالآلة الزرع أو مجاوزة الحد الذي أمر به، حديث رقم ٢٣٢١، ج ٣، ص ١٠٣.

يفيد ظاهر الحديث أَنَّ النبي ﷺ كره آلة الحرث، بل ذمها بما يُستفاد منه
تحريم الحرث في الظاهر؛ إذ أخبر بأنَّ الله يُذلُّ أهل بيت ينشغلون بالحرث، وما
يُذلُّ الله بسببه لا شكَّ أَنَّهُ محرَّم.

غير أَنَّ المعلوم من كليات الشريعة القطعية: "التشجيع على إنتاج الثروة"
بمختلف الطرائق المشروعة، والتي منها: استثمار الأرض واستغلالها بالمزارعة
ونحوها، وغرض الشريعة في ذلك تقوية شوكة الأمة وجعلها مطمئنة اقتصادياً،
مرهوبة الجانب في ذلك، ولا جرم كان "حفظ المال" أحد الكليات الأربع
الدانية، كما ذكرت في أوالي هذا الكتاب، والنصوص الدالة على هذا كثيرة جداً،
وقد ذكرت طائفة منها عند التمثيل لكلية "إنتاج الثروة".

قال ابن عاشور: "ما يُظنَّ بشريعة جاءت لحفظ نظام الأمة وتقوية
شوكتها وعزتها إلاَّ أن يكون لثروة الأمة في نظرها المكان السامي من
الاعتبار والاهتمام. وإذا استقرينا أدلة الشريعة من القرآن والسنة الدالة على
العناية بمال الأمة وثروتها، والمشيئة إلى أنَّ به قوام أعمالها وقضاء نوائها،
نجد في ذلك أدلة تفيدنا كثرتها يقيناً بأنَّ للمال في نظر الشريعة حظاً لا
يُستهان به." (١)

وقال بعد أن ذكر أنَّ إثراء الأمة وإثراء أفرادها يحصل بطريقتين: التملك،
والتكسب: "وأصول التكسب ثلاثة: الأرض، والعمل، ورأس المال، وللأرض
المكانة الأولى في هذه الأصول الثلاثة." (٢)

ونعلم من كليات الشريعة القطعية أنَّها تروم: "تحقيق الاستقرار في الأرض"
بعمارتها واستجلاب مصالح الخلق فيها، توطئة لـ "تحقيق العبودية وإقامة شرع
الله"؛ إذ لا سبيل إلى ذلك إلاَّ بتحقيق الاستقرار، كما قال ابن عبد السلام:
"واعلم أنَّ مصالح الآخرة لا تتم إلاَّ بمعظم مصالح الدنيا، كالمأكل، والمشارب،

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٤٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٦٢.

والمناكب، وكثير من المنافع،" ^(١) وقال الجويني: "مطلوب الشرائع من الخلائق على تفنن الملل والطرائق: الاستمسك بالدين والتقوى، والاعتصام بما يقربهم إلى الله زلفى... ولكن الله تعالى فطر الجبال على التشوف والشهوات، وناط بقاء المكلفين ببلغة وسداد، فتعلقت التكليف من هذه الجملة بالمحافظة على تمهيد المطالب والمكاسب، وتمييز الحلال من الحرام، وتهذيب مسالك الأحكام على فرق الأنام، فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام، والنظام من الدرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع." ^(٢)

ولا شك في أن إنتاج الثروة التي يُعدّ استغلال الأرض أحد أهم طرائقها هو أحد أهم أسباب الاستقرار في الأرض، فإذا كان هكذا، فالحديث المذكور يصادم ظاهره كل هذه الكليات القطعية، فتعين صرفه عن هذا الظاهر بوجه من التأويل المشروع، حيث إنه محتمل للتأويل.

وتأويله أن يقال: ذم الانشغال بالحرث منصرف إلى اللهو بذلك عن الواجبات الأساسية، وعن المقاصد الشرعية التي من أجلها أذن في تنمية المال وتربيته، ألا وهي: حفظ نظام الأمة، وتحقيق معاني العبودية بشتى أشكالها وصورها.

وقد ذكرت في "المقاصد العالية" أن الشارع يفرق بين المصالح الشرعية والحظوظ الدنيوية، ووجه ذلك:

أن المصلحة معيارها: حفظ ما به استمرار التكليف، وتحقيق العبودية. أما الحظ فمعياره: نيل اللذة التي جبل عليها الإنسان.

وأن الحظوظ مباحة لاعتبارين:

الاعتبار الأول: المعاونة على تكميل المصالح الحاجية والتحسينية، ومن ثم الضرورية؛ إذ لا شك في أن نيل الحظوظ بارتفاع المشقة "في الحاجي"، وبالتوسع في اللذائذ "في التحسيني" يساعد على تحصيلهما، وبهذا تكون

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٧.

(٢) الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ١٨٠ - ١٨١.

الحظوظ تابعة وخادمة للحاجي والتحسيني، وبما أنهما تابعتين للضروري، فهي تابعة له.

الاعتبار الثاني: قدرٌ من مجرد حصول اللذة، بغير نظر إلى اعتبار التكميل، لأننا نجد الحظوظ باقية على الإباحة والمشروعية حتى والمصالح الضرورية والحاجية والتحسينية متحققة على أكمل وجوها، خاصة إذا استدعينا مسألة النية: نية الاستقواء على العبودية، وأنها غير لازمة، بل مندوب إليها، فعلام تبقى الحظوظ معتبرة حالئذ إن لم يكن إلاّ للذة؟ وهذا يبرز منّة الباري عز وجل وتفضّله أكثر وأكثر.

فالحظوظ بالاعتبار الأوّل خادمةٌ للمصالح، خاصة مع استحضار النية، أمّا بالاعتبار الثاني فهي منفكة عن المصالح، خاصة مع عدم استحضار النية، وإذا أمكن انفكاك الحظوظ عن المصالح، أمكن أن يطلب الإنسان المصلحة ولا يطلب الحظّ، وأمكن أن يطلب الحظّ ولا يطلب المصلحة.

وبهذا التفريق بين المصالح الشرعية والحظوظ الدنيوية تنجلي غمّة هذا الحديث، ومعه أحاديث أخرى متعددة،^(١) هي:

(١) كقوله ﷺ: "فوالله ما الفقر أخشى عليكم، ولكن أخشى عليكم أن تُبسط عليكم الدّنيا كما بُسطت على من كان قبلكم، فتنافسوها كما تنافسوها، وتلهيكم كما ألتهمهم". انظر:
- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الرقاق، باب: ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، حديث رقم ٦٤٢٥، ج ٨، ص ٩٠.

وقوله: "من جعل الهموم همّاً واحداً: -همّ المعاد-، كفاه الله سائر همومه، ومن تشعبت به الهموم من أحوال الدنيا، لم يُيال الله في أيّ أوديتها هلك". انظر:
- ابن ماجة، سنن ابن ماجة، مرجع سابق، افتتاح الكتاب، باب: الانتفاع بالعلم والعمل به، حديث رقم ٢٥٧، ج ١، ص ٩٥. قال الألباني: "حسن". انظر:

- الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، مرجع سابق، حديث رقم ٦١٨٩، ج ٢، ص ١٠٦٥.
وقوله: "من كانت الآخرة همّه جعل الله غناه في قلبه، وجمع له شمله، وأتته الدنيا وهي راغمة، ومن كانت الدنيا همّه جعل الله فقره بين عينيه، وفرّق عليه شمله، ولم يأتها من الدنيا إلا ما قُدر له". انظر:

- الترمذي، سنن الترمذي، مرجع سابق، كتاب: صفة القيامة والرفائق والورع، حديث رقم =

كيف تستحسن الشريعة بل تستوجب حفظ المصالح التي من أبرزها "المال والثروة"، وتبيح قدراً كبيراً من الحظوظ التي هي اللذائذ والشهوات، لكنّها في الوقت ذاته تذمّ الدنيا، وتحثّ على التزهد فيها؟

وجلاؤها أن يقال: إنّ الإنسان إذا كان همّه وديدنه طلب الحظوظ بالاعتبار الثاني، من غير التفات إلى الاعتبار الأوّل مطلقاً، أو مع التفات إليه لكن بقدر مغلوب لا غالب، بحيث يكون حظّه متبوعاً، والمصلحة تابعة، فهذا هو المقبوح من التشاغل بالحظوظ المعبر عنها بـ"الدنيا" في النصوص الشرعية.

وأما إذا كان اشتغاله بنيل الحظوظ مصروفاً كلّه أو جلّه إلى الاعتبار الأوّل، بحيث يكون الحظّ تابعاً للمصلحة، لا متبوعاً، فهذا هو الزهد الذي رغبت فيه

- = ٢٤٦٥، ج ٤، ص ٦٤٢. قال الألباني: "صحيح". انظر:
- الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، مرجع سابق، حديث رقم ٦٥١٠، ج ٢، ص ١١١٠. وقوله: "ألا تسمعون، ألا تسمعون، إنّ البذاذة من الإيمان، إنّ البذاذة من الإيمان". انظر:
 - أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الترجل، حديث رقم ٤١٦١، ج ٤، ص ٧٥. قال الألباني: "صحيح". انظر:
 - الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، مرجع سابق، حديث رقم ٢٨٧٩، ج ١، ص ٥٥٧. وقوله: "ما ملأ آدمي وعاء شراً من بطن، بحسب ابن آدم أكالات يقمن صلبه، فإن كان لا محالة، فثلث لطعامه، وثلث لشرابه، وثلث لنفسه". انظر:
 - الترمذي، سنن الترمذي، مرجع سابق، كتاب: الزهد، باب: ما جاء في كراهية كثرة الأكل، حديث رقم ٢٣٨٠، ج ٤، ص ٥٩٠. قال الألباني: "صحيح". انظر:
 - الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، مرجع سابق، حديث رقم ٥٦٧٤، ج ٢، ص ٩٩٠. وعن عائشة رضي الله عنها قالت: "إن كنّا لننظر إلى الهلال ثلاثة أهلة في شهرين، وما أوقدت في أبيات رسول الله ﷺ نار، فقلْتُ -القائل عروة-: ما كان يُعيشكم؟ قالت: الأسودان: التمر والماء". انظر:
 - البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الرقاق، باب: كيف كان عيش النبي ﷺ وأصحابه...، حديث رقم ٦٤٥٩، ج ٨، ص ٩٧.
 - وقالت: "ما شبع آل محمد ﷺ منذ قدم المدينة من طعام بُرِّ ثلاث ليال تباعاً حتّى قبض". انظر:
 - المرجع السابق، كتاب: الرقاق، باب: كيف كان عيش النبي ﷺ وأصحابه وتخلّهم من الدنيا، حديث رقم ٦٤٥٤، ج ٨، ص ٩٧.
- وغيرها من الأحاديث التي تصبّ في سياق ذمّ الدنيا.

الشريعة، وحثَّ عليه في النصوص التي ذكرت، ولا ضرر على العامل فيما ناله من حظٍّ ما دام تابعاً لغرض الشرع.^(١)

ومن هنا قرّر العلماء أنّ نيل الحظوظ لا ينافي الزّهد، وأنّ العجز عنها لا يوافقه بالضرورة، لأنّ حقيقة الزّهد كما يقول القرافي: "ليس عدم المال، بل عدم احتفال القلب بالدنيا والأموال إن كانت في ملكه، فقد يكون الزّاهد من أغنى الناس وهو زاهد، لأنّه غير محتفل بما في يده، وبذله في طاعة الله تعالى أيسر عليه من بذل الفلس على غيره، وقد يكون الشّديد الفقر غير زاهد، بل في غاية الحرص لأجل ما اشتغل عليه قلبه من الرغبة في الدنيا،"^(٢) وقال الشاطبي: "الزّهد ليس عدم ذات اليد، بل هو حال للقلب."^(٣)

وهكذا يكون ذمّ الاشتغال بالحرث، ولحوق الذلّ بسببه، مصروفاً إلى تقديم مجرّد الالتذاذ بما يجنيه الإنسان من نعمة جرّاء ذلك على المقاصد التي شرع الحرث لأجلها، وهي: إنتاج الثروة للأمة حفظاً لكيانها وتقوية لاقتصادها، وتوطئةً لتحقيق العبودية لله بمختلف صورها وأشكالها.

وهذا التقديم له مظاهر يُعرف بها، مثل: ترك الواجبات الوقتية كالصلاة، والجهاد، وترك الإنفاق سواءً الواجب أو المندوب، فيُعرف ذلك الإنسان بالضنّ والأثرة، والاستكثار من المال بغير تقيّد بالأحكام الشرعية، وهلمّ جرّاً. ويشهد لهذا التأويل قوله ﷺ: "إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم."^(٤)

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٧٤.

(٢) القرافي، الفروق، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٠٩.

(٣) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٢٣.

(٤) أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: في النهي عن العينة، حديث رقم ٣٤٦٢، ج ٣، ص ٢٧٤. قال الألباني: "صحيح". انظر:

- الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، مرجع سابق، حديث رقم ٤٢٣، ج ١، ص ١٣٦.

هـ - أثر الكليات التشريعية في بعض الدلالات الأخرى:

أ- في دلالة الفحوى:

مثال: مسمّى الخمر:

قال الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠].

الآية نصٌ في تحريم شرب الخمر، وليس بين المسلمين خلاف على ذلك، لكن اختلف الفقهاء في مسمّى الخمر، فقال الجمهور: هي كلّ ما أسكر كثيره مهما كانت المادّة التي اختمر منها،^(١) وقال الحنفية والكوفيون سوى محمّد: هي شراب العنب خاصّة، أمّا غيرها من الأنبذة والأشربة فإنّما يحرم القدر المسكر منها، ولا يحرم قليلها.^(٢)

وتمسّك الجمهور بأدلة كثيرة، منها: دلالة الفحوى^(٣) في لفظ "الخمر"، فهي لغة: كلّ ما خامر العقل؛ أي: خالطه وستره وغطّاه، بمعنى: أذهب.^(٤)

فلفظ الخمر يحمل في نفسه علّة الحرمة، وهي مخامرة العقل؛ أي: إسكاره.^(٥) قال ابن عاشور: "قال الجمهور: كلّ شراب أسكر كثيره فقليله حرام، وحكمه كحكم الخمر في كلّ شيء، أخذاً بمسمّى الخمر عندهم..."^(٦)

(١) ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٣.

(٢) ابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٤٧.

(٣) فحوى الخطاب، أو مفهوم الموافقة، أو دلالة الدلالة - كما يسمّيها الحنفية - هي: "دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه، وموافقه له نفيًا وإثباتًا، لاشتراكهما في معنى يُدرك بمجرد اللغة، دون حاجة إلى بحث واجتهاد". انظر:

- الصالح، تفسير النصوص، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٠٨.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة "خمر"، ج ٤، ص ٢٥٤.

(٥) ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٤.

(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٢٤.

فكل شراب يفضي إلى السكر، فقليله وكثيره في الحرمة سواء لقوله ﷺ: "ما أسكر كثيره فقليله حرام." (١)

ولا شك في أنه الراجح، والأدلة عليه كثيرة وصريحة. لكن لو فرضنا الخلو إلا مما ذكرته من دلالة الفحوى في لفظ الخمر على علة التحريم، لكانت كلية الشريعة في "حفظ العقل"، وحسم ذرائع فسادهِ وإفساده داعمةً لهذا التفسير، مؤيدةً له مطلق التأييد؛ إذ إن شرب اليسير محرّكٌ وباعثٌ على شرب الكثير، والخمر أمّ الخبائث، وقد شدّد الشرع في تحريمها، ومعلومٌ "من عادة الشرع أنه إذا نهى عن شيء وشدّد فيه منع ما حواليه، وما دار به، وترع حول حماه." (٢)

قال الغزالي: "تحريم اليسير لكونه داعياً إلى الكثير، ومحرّكاً لعطش الشرب، وباعثاً على الترقّي إلى الحالة المطلوبة للنفس من الطرب والهزّة، وتعديتنا ذلك إلى القليل من سائر المسكرات، فأصل المعنى فيه جلي... لا سبيل إلى إنكار مناسبتِهِ." (٣)

وقال ابن تيمية: "فإنّ المفسدة التي لأجلها حرّم الله ﷻ الخمر هي أنّها تصدّ عن ذكر الله وعن الصّلاة، وتوقع العداوة والبغضاء، وهذا أمرٌ تشترك فيه جميع المسكرات، لا فرق في ذلك بين مسكر ومسكر، والله ﷻ حرّم القليل لأنّه يدعو إلى الكثير، وهذا موجودٌ في جميع المسكرات." (٤)

(١) أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الأشربة، باب: النهي عن المسكر، حديث رقم ٣٦٨١، ج ٣، ص ٣٢٧. قال الألباني: "صحيح". انظر:

- الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، مرجع سابق، حديث رقم: ٥٥٣٠، ج ٢، ص ٩٧٠.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠٤.

(٣) الغزالي، شفاء الغليل، مرجع سابق، ص ١٦٥.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٣٤، ص ١٩١ - ١٩٢.

ب- في دلالة الاقتضاء:

مثال: إخراج القيمة في الزكاة:

أي: من وجب عليه شاة -مثلاً- في غنمه، أو ناقة في إبله، أو قطار في قمحه أو ثمره، وكذا زكاة الفطر، هل يجوز له إخراج قيمة الواجب من ذلك عوض عنه؟ قال الظاهرية والشافعية: لا يجوز مطلقاً، ولا يجرى إلا ما وجب من تلك الأعيان.^(١)

وقال الحنابلة في بعض الروايات: لا يجوز مطلقاً، وفي بعضها: يجوز في غير صدقة الفطر.^(٢)

وقال المالكية في بعض الروايات: لا يجوز، وفي بعضها: يجوز مع الكراهة.^(٣)

وقال الحنفية: يجوز مطلقاً.^(٤)

وللمسألة مدارك عدّة، يهّمنا ههنا: استدلال الحنفية بدلالة الاقتضاء في قوله ﷺ: "في كلّ أربعين شاة شاة"،^(٥) قالوا: المقتضى: في كلّ أربعين شاة قدر شاة،

(١) ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٢٦. انظر أيضاً:

- النووي، المجموع، مرجع سابق، ج ٥، ص ٤٢٨ - ٤٢٩.

(٢) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٣، ص ٨٧.

(٣) الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد. الشرح الكبير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك

"له"، مع حاشية الدسوقي عليه، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج ١، ص ٥٠٢. وانظر أيضاً:

- وابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي وآخرين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م، ج ٢، ص ٥١٢.

(٤) المرغيناني، الهداية، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠٠.

(٥) أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: في زكاة السائمة، حديث رقم ١٥٦٨،

ج ٢، ص ٩٨. قال الألباني: "صحيح". انظر:

- لألباني، صحيح أبي داود، مرجع سابق، حديث رقم ١٤٠٠، ج ٥، ص ٢٨٨.

أو قيمة شاة، قال الزيلعي: "والتقييد بالشاة ونحوها لبيان القدر، لا للتعين." (١)

والباحث يرجح هذا الاقتضاء، لأن قول الحنفية أوفق للكلية الأهم في باب الزكاة، وللمقصد الأصلي الذي هو: "سدّ خلّة الفقير"، وذلك يتأدى بالقيمة كما بالأعيان المنصوص عليها، بل لعلّ تأديّه بالقيمة أظهر، خصوصاً في عصرنا.

وبهذا علّل الحنفية حيث قال البابرتي: "وجه القرينة في الزكاة: سدّ خلّة المحتاج، وهي مع كثرتها واختلافها لا تنسّد بعين الشاة، فكان إذناً بالاستبدال على ما عُرف في الأصول." (٢)

وبهذا علّل معاذ ﷺ -وهو أعلم الصحابة بالحلال والحرام-؛ إذ أخذ من أهل اليمن العروض عوض الشعير والذرة قائلاً: "اتنوني بعرض ثياب خميص أو ليس في الصدقة مكان الشعير والذرة، أهون عليكم، وخير لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة،" (٣) وإذ يروي البخاري هذا الحديث مترجماً له بقوله: "باب العرض في الزكاة"، يكون قد وافق الحنفية على مذهبهم، كما نقل ابن حجر عن ابن رشيد أنّه قال: "وافق البخاري في هذه المسألة الحنفية مع كثرة مخالفته لهم، لكن قاده إلى ذلك الدليل،" (٤) وقال ابن حجر: "إيراده له في معرض الاحتجاج به يقتضي قوّته عنده، وكأنّه عضده عنده الأحاديث التي ذكرها في الباب." (٥)

ويكاد ابن تيمية يتفق مع هذا الرأي؛ إذ يقول: "وأما إخراج القيمة للحاجة أو المصلحة أو العدل، فلا بأس به." (٦)

(١) الزيلعي، تبين الحقائق، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٧٢.

(٢) البابرتي، العناية، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٩٢ - ١٩٣.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: العرض في الزكاة، معلقاً عقب ترجمة الباب، ج ٢، ص ١١٦.

(٤) ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣١٢.

(٥) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٥، ص ٨٢ - ٨٣.

ورجّحه من المعاصرين كثيرون، قال الدريني: "ولا شك أن مذهب الحنفية هو الرَّاجح".^(١)

ت- في المشترك:

مثال: التصوير الفتوغرافي:

إذا قلنا: إنَّ اللغة "اصطلاحية"، و"متطورة"، فاصطلاح العرب اليوم على إطلاق لفظ "التصوير" على عكس صورة الإنسان أو غيره من الأشياء، وحبس ظلّها مصغرة الجِرم على ورقة، أو إظهارها متحرّكة حيث يُحبس ظلّها في كلّ لحظة، ويتمّ إظهار صورة كلّ لحظة ثمّ التي تليها ثمّ التي تليها بسرعة تساوي سرعة حركة الشيء المصوّر في الحقيقة، وذلك على شاشة التلفزيون ونحوه، أقول: اصطلاحهم على تسمية هذا الفعل "تصويراً" يصيّر هذا المصطلح من المشترك اللفظي بين الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية والحقيقة العرفية الحادثة.

وقد ثبت نهي النبي ﷺ عن التصوير، وتوعّد المصوّرين بأشدّ العذاب يوم القيامة، وذلك في أحاديث كثيرة، منها قوله ﷺ: "إنَّ أشدّ النَّاس عذاباً عند الله يوم القيامة المصوِّرون"،^(٢) وقوله: "إنَّ الذين يصنعون هذه الصُّور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم: أحيوا ما خلقتم"،^(٣) وقوله: "من صوّر صورةً في الدُّنيا كُلف يوم القيامة أن ينفخ فيها الرُّوح، وليس بنافخ"،^(٤) وعن عون بن أبي جحيفة عن أبيه

(١) الدريني، المناهج الأصولية، مرجع سابق، ص ١٧٤. وانظر:

- الغرياني، الصادق بن عبد الرحمن، مدوّنة الفقه المالكي وأدلّته، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٨م، ج ٢، ص ٥٥.

- القرضاوي، فقه الزكاة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٠٥.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: اللباس، باب: عذاب المصوّرين يوم القيامة، حديث رقم ٥٩٥٠، ج ٧، ص ١٦٧.

(٣) المرجع السابق، كتاب: اللباس، باب: عذاب المصوّرين يوم القيامة، حديث رقم ٥٩٥١، ج ٧، ص ١٦٧.

(٤) المرجع السابق، كتاب: اللباس، باب: من صوّر صورةً كُلف يوم القيامة أن ينفخ فيها الرُّوح وليس بنافخ، حديث رقم ٥٩٦٣، ج ٧، ص ١٦٩.

أنّه اشترى غلاماً حَجَّاماً، فقال: "إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نهى عن ثمن الدّم، وثمر الكلب، وكسب البغي، ولعن أكل الرّبا وموكله، والواشمة والمستوشمة، والمصوّر،"^(١) وغيرها من الأحاديث.

ومن هنا يعرض الإشكال في هذه المسألة، وهو: هل هذا "التصوير" المتعارف عليه اليوم، والموصوف بـ"الفتوغرافي" مشمولٌ بهذا النهي والتوعّد باعتباره "مشاركاً لفظياً" أم غير مشمول؟

قال بعض العلماء: إنّهُ مشمول، فهو محرّم، وصاحبه ملعون، ويلحقه الوعيد المذكور،^(٢) ولَمّا تفاقم أمر هذا التصوير، استثنوا من الحُرمة مواضع الحاجة، ثمّ تفاقم أكثر بظهور القنوات الفضائية، وثبوت تأثيرها العظيم على النّاس خيراً وشرّاً، فاستثنوا من الحُرمة ما كان من باب الدعوة إلى الله، فتحصّل أنّ الدعوة بوسيلة محرّمة فاعلها ملعونٌ في الأصل، جائز، هكذا منطقهم.

والمتفقّ بالغة مفسّرةً بمعانيها، وبالجزئيات محكومةً بكليّاتها يرى بعين البصيرة ما يلي:^(٣)

اقترن النهي عن التصوير في أحاديث متعددة بمعناه وعلّته، وهي: مضاهاة خلق الله، كما في قوله ﷺ: "ومن أظلم ممّن ذهب يخلق كخلقي، فليخلقوا حَبّة، وليخلقوا ذرّة،"^(٤) وقوله: "أشدّ النّاس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون

(١) المرجع السابق، كتاب: اللّباس، باب: مَنْ لَعَنَ المَصوِّرَ، حديث رقم ٥٩٦٢، ج ٧، ص ١٦٩.

(٢) الفوزان، صالح بن فوزان بن عبد الله. الإعلام بنقد كتاب الحلال والحرام "للقرضاوي"، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٦هـ، ص ٢٦ - ٣٤.

(٣) انظر مناقشة هذه المسألة في:

- القرضاوي، يوسف. الحلال والحرام في الإسلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٧م، ص ٩٠-١٠٦.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: اللّباس، باب: نقض الصُّور، حديث رقم ٥٩٥٣، ج ٧، ص ١٦٧.

بخلق الله،" ^(١) ولهذا يؤمرون يوم القيامة بنفخ الروح فيها إن كانوا يقدرون، إثباتاً لعجزهم، وإبطالاً لمضاهاتهم.

وهذه العلة منتجة لعلّة أخرى هي: تعظيم غير الله، حيث يتربى في نفس المصوّر والنّاظر للصّورة نوع استعظام لها، خاصّة إذا كانت على هيئة ذوات الأرواح، وخاصّة إذا جسّدها المصوّر بأبعادها الثلاثة: الطول والعرض والارتفاع، وهو "النّحت"، وكذلك إذا رسمها ببعديها الطولي والعرضي، وهو "الرّسم"، وبأعضائها التي تعيش بها، وخاصّة إذا كُبرت وعلّقت ووُضعت موضع التبجيل، سواء أنشأها المصوّر من خياله، أم حاكى بإنشائها مخلوقاً حقيقياً، وإذا لم يقصد المصوّر بفعله مضاهاة خلق الله، وتعظيم غير الله، فإنّ الصورة مظنة لذلك على كلّ حال، فينأط الحكم بالمظنة، ليس فقط بالمثنة. والكلية التي تندرج هذه العلة تحتها هي: "إخلاص التوحيد لله، وسدّ ذرائع الشّرك به"، نقل ابن حجر عن الخطابي أنّه قال: "إنّما عظمت عقوبة المصوّر لأنّ الصّور كانت تُعبد من دون الله، ولأنّ النّظر إليها يفتن، وبعض النفوس إليها تميل." ^(٢)

ويدلّ على اندراج النهي عن التصوير في هذه الكلية: أنّ الصّور إذا كانت ذات جِزْم صغير، كرقم في ثوب، وكلّعب الأطفال، جازت، لقوله ﷺ: "إلّا رقماً في ثوب"، ^(٣) ولحديث عائشة - رضي الله عنها -: "كنتُ ألعب بالبنات [أي: بالدمى على هيئة بنات] عند النّبي ﷺ، وكان لي صواحب يلعبن معي، فكان رسول الله ﷺ إذا دخل يتقمّعن منه، فيُسَرِّبُهُنَّ إلَيَّ فيلعبن معي." ^(٤)

(١) المرجع السابق، كتاب: اللّباس، باب: ما وُطئ من التّصاویر، حديث رقم ٥٩٥٤، ج ٧، ص ١٦٨.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٨٤.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: اللّباس، باب: من كره القعود على الصّورة، حديث رقم ٥٩٥٨، ج ٧، ص ١٦٨.

(٤) المرجع السابق، كتاب: الأدب، باب: الانبساط إلى الناس، حديث رقم ٦١٣٠، ج ٨، ص ٣١.

وتجوز أيضاً إذا لم تكن على هيئة ذوات الرّوح، لحديث ابن عباس: أتاه رجلٌ، فقال: "يا أبا عباس، إنّي إنسانٌ إنّما معيشتي من صنعة يدي، وإنّي أصنع هذه التصاوير، فقال ابن عباس: لا أحدثك إلّا ما سمعت رسول الله ﷺ يقول، سمعته يقول: "من صوّر صورة فإنّ الله معذّبه حتّى ينفخ فيها الرّوح، وليس بنافخ فيها أبداً"، فربا الرّجل ربوة شديدة، واصفرّ وجهه، فقال: ويحك، إن أبيت إلّا أن تصنع فعليك بهذا الشّجر، كلّ شيء ليس فيه روح." (١)

وتجوز إذا كانت على هيئة ذوات الرّوح، لكن قُطع منها ما لا تعيش بدونه لو كانت حقيقة، كالرّأس، أو نصف الجسد، أو وُضعت موضع الامتحان، كالرّسوم على البُسْط التي تُداس بالأقدام، لما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنّ جبريل عليه السلام فسّلم على النبي ﷺ، فعرف صوته، فقال: "ادخل"، فقال: "إنّ في البيت ستراً في الحائط فيه تماثيل، فاقطعوا رؤوسها، واجعلوها بساطاً أو وسائد، فأوطئوه، فإنّا لا ندخل بيتاً فيه تماثيل." (٢)

ولا يخفى على القارئ أنّ هذه الأنواع من التصاوير جازت لانحسام العلة التي حُرِّمت لأجلها، وهي: المضاهاة والتعظيم، فلا تفضي إلى الشّرك بالله الذي هو كلّ شيء المسألة، وليُعد القارئ النظر في الأنواع الجائزة ليرى هذا بوضوح.

وقد ثبت أنّ التحريم ليس مطلقاً، بل يدور مع هذه الكليّة من خلال العلة المنصوبة علامةً عليها، يدور مع مئنتها أو مظنّتها، فإذا انتفتا معاً انتفى الحكم.

إذا تقرّر هذا، فالتصوير الفتوغرافي تنتفي فيه علة المضاهاة؛ إذ الصّورة فيه نسخة عن الحقيقة، ذرّة بذرة، تماماً كالصّورة التي تظهر في المرآة، أو في الماء الصّافي، وهذه لا يستطيع المصوّر أن يضاهي بها ولو قصد وأراد، لأنّه لا يد له

(١) المرجع السابق، كتاب: البيوع، باب: بيع التصاوير التي ليس فيها روح وما يُكره من ذلك، حديث رقم ٢٢٢٥، ج ٣، ص ٨٢.

(٢) الشيباني، المسند، مرجع سابق، حديث رقم ٨٠٧٩، ج ١٣، ص ٤٤٤. قال شعيب الأرناؤوط: "إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين." انظر: - المرجع نفسه، الموضع نفسه.

فيها إلا عكسها وحبس ظلّها، فليس هو من أبدعها، ولا من شكّلها، ولا حتى حاكها برسم يده.

قال الشيخ بخيت المطيعي (توفي ١٩٣٥م): "أخذ الصّورة بالفوتوغرافيا الذي هو عبارة عن حبس الظل بالوسائط المعلومة لأرباب هذه الصّناعة، ليس من التصوير المنهي عنه في شيء، لأنّ التصوير المنهي عنه هو إيجاد صورة، وصنع صورة لم تكن موجودة، ولا مصنوعة من قبل، يضاهي بها حيواناً خلقه الله تعالى، وليس هذا المعنى موجوداً في أخذ الصورة بتلك الآلة." (١)

أمّا علة التعظيم فقد تكون بعض الصّور الفتوغرافية مظنّة لها، كصور الشخصيات الشهيرة والملوك والزّعماء التي تُكبّر، وتُعلّق، وتوضع موضع التبجيل، فالرّاجح -في نظري- تحريمها، أمّا غيرها ممّا تنتفي فيه هذه المظنّة مطلقاً، كالصّور العادية التي تُتخذ في الأفراح والمناسبات وفي الأماكن السياحية لمجرّد الذّكري، فالرّاجح -الذي لا أشكّ فيه- جوازها، لأنّها بانتفاء علة المضاهاة وعلة التعظيم انتفاء تامّاً مظنّة ومثنّة، لا يبقى وجهٌ لإدراجها في كليّ المسألة الذي هو: "سدّ ذريعة الإشراف بالله"، وإذا كان كذلك، اجتنبها كليّاً آخر، وطالبها بحكمه، واشتمل عليها بالقوة؛ إذ لا تبقى الجزئية شاذّة ناذّة كما علّم، وإذا حقّقنا النظر رأينا كليّ "الإباحة" يطلبها، فلنُسلمها إليه.

وما يقال في الصّورة المحبوسة في لحظة واحدة يقال في الصّور المحبوسة في كلّ لحظة، والتي يتمّ إظهارها واحدة تلو الأخرى بسرعة، فيظهر الشيء متحرّكاً كما في الطبيعة، وهو "الفيلم"؛ إذ المبدأ واحد، والمناط واحد، وهذا بغضّ النّظر عن مضمون الصورة وموضوعها، فقد تكون حراماً بسبب المضمون كصور النّساء المتكشّفات ونحوها، أمّا التصوير الفتوغرافي من حيث هو فهذا هو حكمه الذي اعتقده حقّاً.

(١) المطيعي، محمّد بخيت. الجواب الشافي في إباحة التصوير الفتوغرافي، القاهرة: المطبعة الخيرية، (د. ت.)، ص ٢٣.

ث- في المَجْمَل:

مثال: وقت رمي الجمرات:

لم يرم رسول الله ﷺ الجمرات إلاّ بعد الزّوال وقبل الغروب، وقال:
"لتأخذوا عني مناسككم."^(١)

وفعله ﷺ هذا مجملٌ في اشتراط هذا التوقيت في الرمي، هل ذلك واجب أم مندوب، فمن المعلوم أنّ مناسك الحجّ تختلف أحكامها ركنيةً ووجوباً وسنيةً وندباً وإباحةً وما إلى ذلك، فقد رَمَلَ ﷺ في الأشواط الثلاثة الأولى من طواف القدوم، فاختُلف هل ذلك سنة أم فضيلة؟^(٢) وسعى بين الصفا والمروة فاختُلف هل ذلك واجب أم سنة؟^(٣) ولم يُفِض من عرفة حتى غربت الشمس، فاختُلف هل الوقوف جزءاً من الليل ركنٌ أم مندوب،^(٤) ودفع من مزدلفة بعد الصّبح، فاختُلف فيمن دفع قبل الصّبح،^(٥) وهكذا في كثير من المناسك، وكلّها قال فيها ﷺ: "لتأخذوا عني مناسككم"، وما كان الفقهاء ليختلفوا لولا أنّ دلالة الفعل النبوي من قبيل المَجْمَل الذي يُجْتَهد في بيانه.^(٦)

فعلى غرار هذا، اختلفوا في الوقت الذي يجرى فيه الرمي:

فقال الجمهور: وقته بعد الزّوال إلى الغروب حصراً، فلا يجرى قبل الزوال،

(١) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الحجّ، باب: استحباب رمي جمرة العقبة يوم النّحر ركباً...، حديث رقم ١٢٩٧، ج ٢، ص ٩٤٣.

(٢) ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠٦.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ١١٠.

(٤) المرجع السابق، ج ٢، ص ١١٤.

(٥) ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق، ج ٢، ص ١١٥.

(٦) الأشقر، محمّد بن سليمان. أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية، عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٤م، ج ١، ص ٢٨٤ - ٣٠١.

ولا يجرى بعد الغروب.^(١)

ونقل عن ابن عباس أنه يجرى قبل الزوال في اليوم الأخير،^(٢) وقال طاووس وعطاء في إحدى الروايتين عنه: يجوز الرمي قبل الزوال مطلقاً،^(٣) وهو رواية غير مشهورة عن أبي حنيفة،^(٤) وإليه ذهب ابن الجوزي من الحنابلة،^(٥) وقال عبد الله بن عمر: يجرى بعد الغروب،^(٦) وهو مذهب الحنفية، وأحد القولين عند الشافعية في غير اليوم الثالث.^(٧)

والذي أراه راجحاً أنّ رمي النبي ﷺ في هذا التوقيت ليس من باب الوجوب، ولكن من باب الأفضلية، ويشهد لهذا أنه ﷺ رفع الغضاضة والخرج عمن رمى بعدما أمسى في يوم النحر، كما يروي البخاري عن ابن عباس قال: كان النبي ﷺ يُسأل يوم النحر بمنى، فيقول: "لا حرج"، فسأله رجل فقال: حلقت قبل أن أذبح؟ قال: "اذبح ولا حرج"، وقال: رميت بعد ما أمسيت؟ فقال: "لا حرج"،^(٨) والمساء يمتد إلى اشتداد الظلام، فيحتمل أن يكون رمى بعد الغروب، والنبي ﷺ

(١) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٤، ص ٦٤. وانظر أيضاً:

- الدردير، الشرح الصغير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٥ - ٦٦.

- الشرييني، مغني المحتاج، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧٦.

- المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف،

بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج ٤، ص ٤٥.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٣٨.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج ٣، ص ٥٨٠.

(٤) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٥) المرداوي، الإنصاف، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٥.

(٦) مالك، الموطأ، مرجع سابق، كتاب: الحج، باب: الرخصة في رمي الجمار، حديث رقم ٩٢١،

ج ١، ص ٤٠٩.

(٧) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٤، ص ٦٤. وانظر أيضاً:

- الشرييني، مغني المحتاج، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧٦.

(٨) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الحج، باب: إذا رمى بعدما أمسى...، حديث رقم

١٧٣٥، ج ٢، ص ١٧٥.

لم يستفصله عن ذلك، كما أذن النبي ﷺ للرعاة أن يؤخروا الرمي أيام التشريق إلى اليوم الأخير منها، ورخص لهم في الرمي بالليل، ولم ير عبد الله بن عمر شيئاً على صفية بنت أبي عبيد وابنة أخ لها نفست بالمزدلفة، فتخلّفت هي وصفية حتى أتتا منى بعد أن غربت الشمس من يوم النحر، فرمتا بعد الغروب، كلّ ذلك يرويه مالك في الموطأ،^(١) فدلّ على الجواز، ويقاس على ما بعد الغروب ما قبل الزوال، ويقاس على الرعاة والنساء غيرهم من ذوي الأعدار، كما قال ابن قدامة: "وكلّ ذي عذر من مرض أو خوف على نفسه أو ماله كالرعاة في هذا، لأنهم في معانهم."^(٢)

ويتأكد ترجيح القول بتوسيع وقت الرمي قبل الزوال وبعد الغروب، فقد جدّت في عصرنا الحاضر عوارض طارئة على واقع الحجّ، تتمثّل في توافد الحجّيج على بيت الله بأعداد مليونية، ممّا يضيف على أداء المناسك زحمة عظيمة، وتدافعاً شديداً، تسبّب في السنوات القليلة الماضية في حرج عظيم، وتضييق شديد، وإضرار كبير، وصل إلى حدّ إزهاق عشرات الأرواح كلّ سنة تقريباً، ومن أشدّ المواضع التي يحصل فيها ذلك الرّحام رمي الجمار.

وهذا الترجيح تسنده الكلّيات التشريعية القطعية، ومنها:

"حفظ النفوس من الزهوق":

لا يشكّ عارفٌ بأوضاع الشريعة في أنّ مصلحة حفظ النفوس من الزهوق أولى من حفظ جزئيٍّ من جزئيات الدّين، والرّمي جزئيٌّ من جزئيات الحجّ، والحجّ بالنسبة إلى كلّ الدّين جزئيٌّ من جزئياته، فحفظ النفس أولى من الحجّ برمّته، ناهيك عن الرمي، ولهذا قال رسول الله ﷺ وهو يطوف بالكعبة: "ما أطيبك وأطيب ريحك! ما أعظمك وأعظم حرمتك! والذي نفس محمد بيده

(١) مالك، الموطأ، مرجع سابق، كتاب: الحجّ، باب: الرخصة في رمي الجمار، أحاديث رقم ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ج ١، ص ٤٠٨ - ٤٠٩.

(٢) ابن قدامة، أبو محمّد عبد الله بن أحمد. الكافي في فقه الإمام أحمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ج ١، ص ٥٢٨ - ٥٢٩.

لحُرمة المؤمن أعظم عند الله حرمةً منك، ماله، ودمه، وأن نظنَّ به إلاَّ خيراً،^(١) وفي هذا المعنى يقول الشيخ الدكتور سلمان العودة -حفظه الله-: "فما بال أقوام يغارون على فرعيات جرى الخلف فيها، ويغمضون عن كليات جرى الجور عليها؟! إنَّ موت المسلم عند الله عظيم، فكيف في مثل هذه المواضع المباركة التي يأمن فيها الطير؟! أفلا ترى -أخي المفتي- أنَّ الحفاظ على الدماء وعلى حياة النَّاس أولى بالرَّعاية وأحقُّ بالتدبُّم؟!"^(٢)

"التيسير، ورفع الحرج، ودفع الضرر":

وباب الحجِّ هو أكثر أبواب العبادات ابتناءً على الاستطاعة ورفع الحرج، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وعن عبد الله بن عمر أنَّ رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع، فجعلوا يسألونه، فقال رجلٌ: لم أشعر، فحلقت قبل أن أذبح؟ قال: "اذبح ولا حرج"، فجاء آخر فقال: لم أشعر، فنحرت قبل أن أرمي؟ قال: "ارم ولا حرج"، فما سُئل يومئذٍ عن شيء قُدِّم ولا أُخِّر إلاَّ قال: "افعل ولا حرج."^(٣)

وأما إذا قيل: مشقة الزَّحام في الرمي من جنس المشقَّات التي لا تنفك عن أداء المناسك، ومن جنس المشقَّات المقصودة للشارع في العبادات، فالجواب: إذا أفضى ذلك إلى الإضرار، أو الإهلاك، فقطعاً ليست بمقصودة، ولا هي من جنس ما لا ينفك عن العبادة، قال الشاطبي: "إنَّ الله لم يضع تعذيب النَّفوس سبباً للتقرُّب إليه، ولا لنيل ما عنده،"^(٤) وقال القرافي في

(١) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: حُرمة دم المؤمن وماله، حديث رقم ٣٩٣٢، ج ٢، ص ١٢٩٧. قال الألباني: "حسن". انظر:

- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدِّين بن الحاج نوح. سلسلة الأحاديث الصحيحة، الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٢م، حديث رقم ٣٤٢٠، ج ٧، ص ١٢٥.

(٢) العودة، سلمان بن فهد. افعل ولا حرج، (د. م.): (د. ن.)، (د. ت.)، ص ٨٧.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الحج، باب: الفتيا على الدابة عند الجمرة، حديث رقم ١٧٣٦، ج ٢، ص ١٧٥.

(٤) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٣٤.

الفرق الرابع عشر: بين قاعدتي المشقة المسقطة للعبادة والمشقة التي لا تسقطها: "وتحرير الفرق بينهما أنَّ المشاقَّ قسمان: أحدهما: لا تنفك عنه العبادة، كالوضوء، والغسل في البرد، والصَّوم في النَّهار الطويل، والمخاطرة بالنفس في الجهاد، ونحو ذلك، فهذا القسم لا يوجب تخفيفاً في العبادة لأنَّه قُرِّرَ معها، وثانيهما: المشاقَّ التي تنفك العبادة عنها، وهي ثلاثة أنواع: نوع في الرتبة العليا، كالخوف على النفوس، والأعضاء، والمنافع، فيوجب التخفيف، لأنَّ حفظ هذه الأمور هو سبب مصالح الدنيا والآخرة، فلو حصَّلنا هذه العبادة لثوابها لذهب أمثال هذه العبادة..."^(١)

مقصد "التعبّد وإقامة ذكر الله":

أهمّ مقاصد الحجّ ومناسكه: إقامة ذكر الله، وحصول تعظيمه في النَّفس، وترغيم الشيطان، وتحصيل ما يستتبعه ذلك من تزكية مستجلبة للعمل الصالح، كما قال تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَةٍ﴾ [الحج: ٢٨]، وهذا المقصد لا يُرجى تحقُّقه عند اشتداد الرَّحَام؛ إذ ينشغل كلُّ واحد بطلب النجاة والسلامة، وحينئذ يضيع كلُّ معنى للذكر وتعظيم الخالق.

ج- في الحقيقة والمجاز:

مثال: تملك الكفار لأموال المسلمين بالاستيلاء:

اتفق الفقهاء أنَّ الكفَّار إذا استولوا على أموال المسلمين في ديار الإسلام فلا يملكونها ملكاً شرعياً، ومتى ظفر المسلمون بتلك الأموال رُدَّ كلُّ مال إلى صاحبه إنْ عُلِمَ،^(٢) لكنَّهم اختلفوا إذا استولوا عليها في ديارهم، ديار الحرب، فقال الجمهور: يملكونها، فلو ظفر بها المسلمون بعد ذلك يقسمونها مع الغنائم، إلَّا أنَّ يدرك صاحب المال ماله قبل القسمة فيكون له، أمَّا إنْ أدركه بعد القسمة فليس له أخذه إلَّا إذا دفع

(١) القرافي، الفروق، مرجع سابق، ج ١، ص ١١٨.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٢٧.

قيمته،^(١) وقال الشافعية والظاهرية: لا يملكونها، وصاحب كل مال أحق بماله إن ظفر به هو أو المسلمون قبل وبعد القسمة.^(٢)

واستدل الجمهور بأشياء من جملتها: حقيقة لفظ "الفقراء" في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحشر: ٨].

قالوا: سمى الله المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم "فقراء"، والفقر حقيقة فيمن لا يملك شيئاً، فدلّ بالإشارة على زوال ملكهم عن أموالهم التي استولى عليها الكفار في مكة، والملك لا يزول إلى غير مالك، فتعين أن يكون المالك هو الكفار.^(٣)

وأما الشافعية فلم يرتضوا هذا المذهب، واستدلوا على قولهم بأشياء كثيرة أيضاً، من جملتها: حقيقة إضافة الديار والأموال إلى المهاجرين في الآية السابقة؛ أي في قوله تعالى: ﴿وَيُدْرِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ [الحشر: ٨]، والإضافة حقيقة في التملك، مما يعني أن وصفهم بـ"الفقر" مجاز لا حقيقة.^(٤)

فالجمهور يقولون: "الفقراء" حقيقة، و"الإضافة المفيدة للتمليك" مجاز، والشافعية يقولون: "الفقراء" مجاز، و"الإضافة" حقيقة.

والذي أراه راجحاً هو قول الشافعية، لا قول الجمهور؛ أي: ترجيح الحقيقة

(١) البلخي، نظام الدين ولجنة من العلماء. الفتاوى الهندية، بيروت: دار الفكر، ١٣١٠هـ، ج ٢، ص ٢٢٥. وانظر أيضاً:

- الباجي، المتقى، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٥.

- ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٩، ص ٢٧١.

(٢) المزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى. مختصر المزني، "مطبوع ملحقاً بالألم للشافعي، ج ٨"، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٠م، ص ٣٨٠. وانظر أيضاً:

- ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

(٣) ابن الهمام، فتح القدير، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤.

(٤) النووي، المجموع، مرجع سابق، ج ٩، ص ٢٤٩.

في دلالة الإضافة على التملك على الحقيقة في دلالة الفقر على زوال الملك، والأحقّ بالانصراف إلى المجاز هو: الفقر، والمُدرك الداعم لهذا الترجيح هو الكلّيات التشريعية، وهي في هذه المسألة متعددة، ومنها: (١)

"مخاطبة الكفار بفروع الشريعة"، و"ليس للكفر على الإيمان سبيل"، و"عصمة المال إلاّ بحقّ"، و"الأخذ على يد الظالم".

فأمّا "مخاطبة الكفار بفروع الشريعة" فهو الرّاجح الذي عليه جمهور الأصوليين، (٢) وإذا كان كذلك، يجري على استيلائهم على المال المعصوم حكم الإسلام في الاستيلاء على المال المعصوم، وهو الحرمة، وعدم التملك بالإجماع حال قيام عينه.

وأما أنّ "الكفر لا سبيل له على الإيمان"، فلقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، وبهذه الكلية استدلّ الإمام الشافعي على ما ذكرت من مذهبه، (٣) و"سبيلًا" فسّرت بوجه: أحدها: "لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلًا بالشرع، فإن وُجد ذلك فبخلاف الشرع"، (٤) والقول بتملكهم أموال المسلمين شرعاً هو تسليط لهم على المؤمنين بالشرع، وهو يناقض هذا الحكم الكلّي.

وأما "عصمة المال"، فأصلُّ في الشريعة كبير، ومعلوم أنّ مناط عصمة المسلم هو الإسلام، لقوله ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إله

(١) انظر مناقشة هذه المسألة في:

- الدريني، بحوث مقارنة، مرجع سابق، ج ١، ص ٢١٦ - ٢٣١.
- الزحيلي، وهبة. آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨م، ص ٦١٣ - ٦٢١.
- (٢) الفتوح، شرح الكوكب المنير، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٠٠ وما بعدها. وانظر أيضاً:
- الزركشي، البحر المحيط، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٤ وما بعدها.
- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٥٥ - ٣٥٨.
- (٣) النووي، المجموع، مرجع سابق، ج ١٩، ص ٣٤٦.
- (٤) ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٤١.

إلا الله، وأنَّ محمّداً رسول الله، وقيموا الصّلاة، ويؤتوا الزّكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلّا بحقّ الإسلام، وحسابهم على الله،" (١) وبهذا تستوي عصمة مال المسلم في دار الإسلام وعصمته في دار الكفر، فلا يتملّك الكفّار أموال المسلمين سواءً في ديار الكفار أم في ديار المسلمين.

وأما: "الأخذ على يد الظالم"، فلقوله تعالى: ﴿فَمِنْ أَعَدَّيْ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّيْ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وقوله: ﴿وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩١]، ولنصوص متعددة ذكرناها في المسألة المشابهة لهذه، وهي: تملك المال المغصوب، وهذا الحكم الكلّي معناه أنّ الظالم يُستردّ منه الحقّ، ولا يُقرّ عليه أبداً، وتمليك مال المسلم للكافر تملكاً شرعياً يحزره من استرداده، وذلك مناقض لهذه الكليّة.

٦- أثر الكليات التشريعية في فهم الحديث في ضوء بيئة التنزيل:

مثال: نسبُ الإمام "الحاكم":

قال رسول الله ﷺ: "الأئمة من قريش." (٢)

الأئمة: أي الخلفاء والأمراء الذين يتولّون حكم الأئمة، وسياستها، وتدير شؤونها، فيشترط هذا الحديث -بظاهره وبمفرده- أن يكون الخلفاء من قريش؛ أي: نسباً، حصراً وقصراً، بحيث لا يجوز لغيرهم تولّي الخلافة مع وجودهم، إلّا إذا عُدّوا فيضطرّ الناس لتأمر من ليس قرشياً. ويوحى الظاهر كذلك أنّ القرشي مقدّم على غيره على كلّ حال؛ أي ولو كان مفضولاً بالنسبة لمن ليس بقرشي. وقد اتفق الفقهاء الأقدمون من أهل السنة على هذا الشرط، كما قال التفّازاني

(١) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، حديث رقم: ٢٥.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب: جماع أبواب الرّعاة، باب: الأئمة من قريش، حديث رقم ١٦٥٤٠، ج ٨، ص ٢٤٧. قال الألباني: "صحيح". انظر:

- الألباني، إرواء الغليل، مرجع سابق، حديث رقم ٥٢٠، ج ٢، ص ٢٩٨.

(توفي ٧٩٣هـ): "واتفقت الأمة على اشتراط كونه قرشياً؛ أي: من أولاد نضر بن كنانة، خلافاً للخوارج وأكثر المعتزلة." (١)

وإشكال هذه المسألة هو: هل يصلح طرد هذا الشرط في زماننا، أو مطلقاً إلى قيام الساعة، فلا يتولّى على الأمة إلا القرشي، ويقدم على غيره ولو كان مفضولاً، كما أنّ بعض الطوائف كالشيعة يتأسس مذهبها في الإمامة على الاعتبار النسبي، فهي تحضّر حقّ الإمامة في آل بيت رسول الله ﷺ دون غيرهم، وفي نسل الحسين ﷺ دون غيره، مع أنّ الواقع المحسوس يشهد بأصلحية من ليس بهاشمي، ولا قرشي، ولا من آل البيت، بل ولا من العرب للإمامة، وباتّصافه بالدين والعدالة والكفاءة والأمانة، وبقيادته أمته إلى الرقي والازدهار والفلاح في الدنيا والآخرة؟

فهذه إشكالية تكشف لنا فيها عن الحقّ الصريح، والرأي السديد الصحيح فقه الكليات، ويعنّ لي من هذه الكليات ما يلي:

"مقصود الإمامة حراسة الدين وسياسة الدنيا"

قال الماوردي: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا." (٢)

فمقصود الإمامة في الإسلام أمران جامعان:

الأول: حراسة الدين وحفظه: وهو أركان الإيمان، وأركان الإسلام، والأخلاق والفضائل، والمعلوم من أحكام الشريعة بالضرورة.

الثاني: تهيئة الأرض لذلك بحفظ ما لا يحفظ الدين إلاّ به، وهو مصالح

(١) التفازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٨م، ج ٥، ص ٢٤٤. وانظر أيضاً:

- الماوردي، أبو الحسن عليّ بن محمّد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ١٩٨٩م، ص ٥ - ٦.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٣.

الخلق الضرورية، ومكملاتها الحاجية والتحسينية، وتحقيق الاستقرار بإقامة العدل، ودفع التنمية، وتحقيق الأمن، وحماية بيضة الإسلام من تعدّي الطامعين في ثرواتها، وهلمّ جرّاً.

وهذه المقاصد لا مدخل للنسب في تحقيقها، إلّا من جهة اعتضاد الإمام بالمتسبين إلى مثل نسبه إذا كانوا أغلبية الأمة ومركز القوّة المادية والمعنوية فيها على توطيد أركان الدولة، والاستنصار بهم على المشاغبين على أمنها، أو الخارجين بالباطل على قانونها، وفي صدّ الأعداء المتربّصين بها؛ إذ عُلقَة النسب باعثةً بمقتضى الطبع والجدلة على العون والنصرة والمبرة، فيكونون له سنداً وردّءاً، فتستعصي بهم شوكته، وتستقوي دولته، فتخفق رايته، ويتحقّق من الإمامة مقصدها وغايتها.

غير أنّ التلازم بين النصرة والشوكة وبين اللّحمة النسبية ليس قاعدة مطّردة، بل ولا غالبية في ظلّ زوال النظام القبلي في المجتمع المعاصر عند كثير من الشعوب، بل لم تطرد حتى في عصر النبوة؛ إذ إنّ نشوء الدولة الإسلامية الأولى كان على خلاف هذه القاعدة تماماً؛ إذ إنّ قريشاً "قبيلة رسول الله ﷺ" هي أشدّ من كذّبه وناوئه، ونازعته حتى أخرجته والمؤمنين من ديارهم وأموالهم، وظهرت على إخراجهم، ورامت استتصال شأفته في غزوة الأحزاب، وأمّا الذين ناصروه وساندوه وبايعوه على أن يمنعوه ممّا يمنعون منه أنفسهم وأموالهم، فهم -زيادة على الفئة القليلة المستضعفة من المهاجرين: الأوس والخزرج، فسّموا "أنصاراً"، وتأسست بهم دولة الإسلام، ولا نسب بينهم وبين إمام الدولة محمد ﷺ.

فشرط "النسب" يفهم في هذا السياق؛ إذ بعد ظهور الدعوة النبوية، وانتصار الدولة الإسلامية على المشركين والكفّار، حتى فتح النبي ﷺ مكة بغير حاجة إلى قتال، فقد عظم عدد المسلمين، واستحال قهرهم، رجعت قريش إلى رشدّها، وآبت إلى الحقّ، ولم تكن فقدت بكفرها مكانتها وسط القبائل، فازدادت

بالإسلام هيبة، وصلحت محلاً للعصبة والشوكة، خصوصاً أنّ الثلّة الأولى من المؤمنين، وهم المهاجرون "الصادقون" كما سمّاهم القرآن قرشيون، تفقّأت عنهم بيضة قريش، فكانوا أحقّ بالإمامة من غيرهم لأجل هذه العوامل مجتمعة. فحيثما وُجدت أسباب النصر والشوكة دارت الإمامة، وليس يتعيّن واقعاً وحساً مشاهداً ألاّ توجد إلّا في النّسب القرشي.

وفي هذا يقول العلامة ابن خلدون بعد أن عرض مذاهب المسلمين في شرط النّسب: "للتكلّم الآن في حكمة اشتراط النّسب ليتحقّق به الصّواب في هذه المذاهب فنقول: إنّ الأحكام الشرّعية كلّها لا بدّ لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتُشرع لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النّسب القرشي، ومقصد الشّارع منه، لم يقتصر فيه على التبرّك بوصلة النّبي ﷺ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرّك بها حاصلًا، لكن التبرّك ليس من المقاصد الشرّعية كما علمت، فلا بدّ إذن من المصلحة في اشتراط النّسب، وهي المقصودة من مشروعيّتها، وإذا سبرنا وقسّمنا لم نجد لها إلّا اعتبار العصبيّة التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فسكن إليه الملة وأهلها، ويتنظم حبل الألفة فيها... فإذا ثبت أنّ اشتراط القرشية إنّما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبيّة والغلب، وعلمنا أنّ الشّارع لا يخصّ الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أنّ ذلك إنّما هو من الكفاية، فرددناه إليها، وطرّدنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبيّة، فاشتراطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبيّة قوية غالبية على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية."^(١)

كما أنّ المذكور من مقصود الإمامة يرتهن تحقيقه بشروط دقيقة في الإمام، تجمعها عبارتان هما: الأمانة، والقوّة "الكفاءة"، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ

أَسْتَجَرْتَ الْقَوَى الْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦].

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٤٣ - ٢٤٥.

ومعلوم بالضرورة أنّ هذين الوصفين يسنح توفرهما في القرشي وغيره، ونعلم بالشرع أنّ اعتبار هذين الوصفين أهم وأخص من اعتبار الشوكة والعصبة وحدها؛ إذ لا فائدة منها إذا لم يكن الإمام أميناً حريصاً على إقامة الشريعة والعدل، قوياً مقتدراً على إحلال الصّلاح وحسم الفساد، بل تنقلب إلى قهر وتسلب واستبداد، ودليل ذلك أنّ حديث "الأئمة من قريش" صحّ برواية أكمل، وهي قوله ﷺ: "الأئمة من قريش: إذا استرحموا رحموا، وإذا عاهدوا وفوا، وإذا حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين".^(١)

ولهذا استثنى التفتازاني -مع اعتباره لشرط القرشية- حالة ما إذا لم يكن أهلاً للمنصب، فقال: "نعم إذا لم يقتدر على اعتبار الشرائط جاز [أي جاز كونه غير قرشي] لابتناء الأحكام المتعلقة بالإمام على كلّ ذي شوكة نصّب أو استولى".^(٢)

"عموم الشريعة ودوامها":

كون الشريعة باقيةً دائمةً إلى قيام الساعة، عامّةً للخلق غير مخصوصة بطيف منهم، يستلزم أن تستوعب قوانينها كلّ من شاء الدخول فيها من مختلف النحل والملل، وبين هذا واشتراط النسب القرشي -أو غيره من الأنساب- في الإمامة حصراً وقصراً تصادمٌ كبير؛ إذ هو خصّ لبعض الأئمة دون بعض بحق من الحقوق المترتبة على الدخول في هذه الملة.

قال ابن عاشور: "أرسل الله محمّداً ﷺ بالشريعة الكاملة العامة الدائمة... فكانت بذينك الوصفين: العموم، والدوام، بعيدةً عن أن يعتضد صاحبها بمثل ما اعتضد به زعماء الأقوام؛ إذ لا يصحّ في حكم التعقل أن يكون الرسول إلى

(١) الشيباني، المسند، مرجع سابق، حديث رقم ١٩٧٧٧، ج ٣٣، ص ٢١. قال شعيب الأرناؤوط:

"صحيح لغيره وهذا إسناد قوي". انظر:

- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(٢) التفتازاني، شرح المقاصد، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٤٤.

الأمم المختلفة في الأنساب والمواطن واللغات والعوائد على ممرّ العصور معترضاً بعصبية نسب أو موطن أو لغة، لأننا إذا قدرنا اعتضاده بشيء من ذلك، كان قد اعتضد ببعض أمته دون بعض، فأسرع في أتباعه الانسلاخ، وفي عهده النقض.^(١)

"المساواة بين المسلمين في الحقوق والواجبات":

وهي كَلِيَّة من الكَلِيَّات المعلومة المحسومة؛ إذ يقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى﴾ [الحجرات: ١٣]، ويقول النبي ﷺ: "لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمَر على أسود، ولا أسود على أحمَر، إلّا بالتقوى..."^(٢) ويقول: "من أبطأ به عمله لم يُسرِع به نسبه."^(٣)

وإثبات حقّ الإمامة مطلقاً عبر الزّمان والمكان حصراً وقصراً في فئة مخصوصة باعتبار نسبها، هادماً لهذا القانون، طاعنٌ فيه، ناقضٌ له.^(٤)

"السلطة حقّ للأمة":

يُجمع أهل السنّة أنّ السّلطة؛ "أي حقّ قيادة الأمة وتدبير شؤونها والتصرّف بما يصلحها تشريعاً -في المسكوت عنه-، وقضاءً، وتنفيذاً" ملكٌ للأمة كلّها، لا تستأثر به طائفة دون غيرها، ثم هي تفوّض هذا الحقّ إلى من تراه أهلاً له على

(١) ابن عاشور، محمّد الطاهر بن محمد. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس والجزائر: الشركة التونسية للتوزيع والمؤسسة الوطنية للكتاب، (د. ت.)، ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٢) الشيباني، المسند، مرجع سابق، حديث رقم ٢٣٤٨٩، ج ٣٨، ص ٤٧٤. قال شعيب الأرناؤوط: "إسناده صحيح." انظر:

- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(٣) أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: العلم، باب: الحثّ على طلب العلم، حديث رقم ٣٦٤٣، ج ٣، ص ٣١٧. قال الألباني: "صحيح." انظر:

- الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، مرجع سابق، حديث رقم ٥٧١٥، ج ٢، ص ٩٩٦.

(٤) وانظر كلاماً طيّباً في هذا المعنى عند:

- الرئيس، محمّد ضياء الدّين. النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة: مكتبة دار التراث، (د. ت.)، ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

جهة الاستنابة والتوكيل؛ إذ يتعدّر أن تباشره مجتمعةً، ويترتب على ذلك أنّها تملك حقّ عزل من نصبته إماماً إذا أخلّ بمطلوبها الذي استنابته لأجله، وكعّ ونكص عمّا وكلّته فيه.

وفي هذا يقول الجويني: "فالمسلمون هم المخاطبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكنّه مستنابٌ في تنفيذ الأحكام."^(١)

وقال عبد القاهر البغدادي (توفي ٤٢٩هـ): "قال الجمهور الأعظم من أصحابنا [أي أهل السنة]، ومن المعتزلة، والخوارج، والنجارية: إنّ طريق ثبوتها [أي الإمامة] الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها."^(٢)

وقال الغزالي: "فإنّ من شرط ابتداء العقد [أي: عقد الإمامة] قيام الشّوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة... ولا تقوم الشّوكة إلّا بموافقة الأكثرين من معتبري كلّ زمان."^(٣)

ولهذا فتعيين طائفة من الأمة مختصة بحقّ الإمامة دون سواها يُهدر حقّ الأمة في الاختيار، ويضع سلطتها في غير يدها، عندما يُفرض عليها صاحبُ النسب القرشي ونحوه، وقد لا ترتضيه إذا كان غير صالح للإمامة، غير قائم بأعبائها. ويزداد الطين بلة إذا جرى توريث الخلافة باعتبار هذا الشرط ونحوه إلى الأبناء والأحفاد مع صرف النظر عن شروطها ومقاصدها. وقد عرف تاريخنا ويعرف واقعنا من ذلك مخازي، يقول الشيخ أبو الأعلى المودودي (توفي ١٩٧٩م): "إنّ من تُناط به هذه الخلافة الشرعية السليمة ليس فرداً أو أسرةً أو طبقة، وإنّما هو الجماعة -بجملتها أفرادها- التي تؤمن بالمبادئ السالفة الذكر [أي: بمقاصد

(١) الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

(٢) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر. أصول الدّين، استانبول: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، ١٩٢٨م، ص ٢٧٩.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد. فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت: مؤسّسة دار الكتب الثقافية، ١٩٦٤م، ص ١٧٧.

الإمامة وأسسها الشرعية]، وتقيم الدولة على أساسها، وألفاظ الآية ٥٥ من سورة النور: ﴿لَيْسَتْ خِلْفَتُهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ صريحة في توضيح هذا الأمر، فكل فرد في جماعة المؤمنين شريك في الخلافة من وجهة نظر هذه الآية، وليس لواحد من البشر، أو طبقة من الطبقات أي حق في سلب المؤمنين سلطانهم في الخلافة، وتركيزها في يديه، كذلك ما من شخص أو طبقة يستطيع أن يدعي أن خلافة الله تخصه هو دون سائر المؤمنين، وهذا هو ما يميز الخلافة الإسلامية عن المملكة، أو حكومة الطبقة، أو حكومة رجال الدين...^(١)

وإلى عدم تعلق حق السلطة بالعرق والنسب يشير قوله ﷺ: "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة"،^(٢) ولا أحسب الجويني تشكك في هذا الشرط إلا للاعتبارات المذكورة؛ إذ قال: "ولاحتمال فيه عندي مجال".^(٣)

٧- أثر الكليات التشريعية في حمل الحديث على واقعة عينية:

مثال: رضاع الكبير:

المقصود برضاع الكبير: رضاع من جاوز الحولين من عمره، فالأصل في الرضاع أن يكون في الحولين حصراً، لقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمَّ الرِّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، لكن جاء في السنة أن أبا حذيفة بن عتبة بن ربيعة، وكان من أصحاب رسول الله ﷺ، وكان قد شهد بدرًا، وكان تبني سالماً الذي يُقال له: سالم مولى أبي حذيفة، كما تبني رسول الله ﷺ زيد بن حارثة... فلما أنزل الله تعالى في كتابه في زيد بن حارثة ما أنزل، فقال: ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ

(١) المودودي، أبو الأعلى حسن بن أحمد. الخلافة والملك، تعريب: أحمد إدريس، الكويت: دار القلم، ١٩٧٨م، ص ٢١.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، حديث رقم ٧١٤٢، ج ٩، ص ٦٢.

(٣) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م، ص ٤٢٧.

هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فِإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ ﴿[الأحزاب: ٥]،
رُدَّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَوْلَئِكَ إِلَى أَبِيهِ، فَإِنْ لَمْ يُعْلَمْ أَبُوهُ رُدَّ إِلَى مَوْلَاهُ، فجاءت سهلة
بنت سهيل -وهي امرأة أبي حذيفة، وهي من بني عامر بن لؤي- إلى رسول الله
ﷺ، فقالت: يا رسول الله، كُنَّا نرى سالماً ولداً، وكان يدخل عليّ وأنا فُضِّل،
وليس لنا إلا بيت واحد، فماذا ترى في شأنه؟ فقال لها رسول الله ﷺ: "أرضعيه
خمس رضعات فيحرم بلبنها"، وكانت تراه ابناً من الرضاعة...^(١)

فهل هذا الإذن من رسول ﷺ لسهلة بإرضاع مولاها سالم -وهو شابٌ نبتت
لحيته- خاصٌّ بها، أم عامٌّ لكل امرأة تريد أن تكون محرماً لمن شاءت من الرجال؟
قال الأئمة الأربعة، والقاطبة من أهل العلم: إنّه خاصٌّ بسهلة وسالم، لا يقبل
التعميم،^(٢) وقال الظاهرية: إنّه عامٌّ، وإليه ذهب الليث بن سعد، وعطاء، وذلك ما
فهمته عائشة -رضي الله عنها-.^(٣)

والرَّاجِح الذي لا مرية في رجحانه هو قول الجمهور، ومستند ذلك أنّ حالة
سهلة كانت ذات خصوصية شديدة؛ إذ كان سالم ابناً لها بالتبني سنوات عدة.
وتحريم التبني كان في بداية التشريع، ولا شك في أنّ وقعه على النفوس كان
صعباً، وتبعاته عسيرة، والشرعية في بدايتها كانت حريصةً على الرفق والتدرّج،
فناسب أن يتلافى لحال سهلة وجهٌ صوريٌّ يخفّف من بعض تبعات الحكم، مع
الإبقاء على الحكم نفسه.

(١) مالك، الموطأ، مرجع سابق، كتاب: الرضاع، باب: ما جاء في الرضاعة بعد الكبر، حديث رقم
١٢٦٥، ج ٢، ص ٦٠٥.

(٢) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٣٥. وانظر أيضاً:

- الباجي، المنتقى، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٥٤.

- الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج ٦، ص ٧٩ - ٨٠.

- ابن قدامة "الحفيد"، أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد. الشرح الكبير على متن المقنع،
بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.)، ج ٩، ص ١٩٧.

(٣) ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٠٢. وانظر أيضاً:

- ابن عبد البر، التمهيد، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٥٦.

قال ابن عاشور: "فهل يشكّ الفقيه في أنّ هذه رخصةٌ أوجبتها شدةٌ حدوث إبطال التّبنيّ مع عدم سبق تمهيد له، ولا أخذٍ لعدّته عند بعض النّاس؟ فكان الترخيص بالإذن مع التماس وجهٍ صوريٍّ للإذن، جمعاً بين الرّفق في ابتداء التشريع وحصول صورة حكم شرعي، ليحصل احترام الحكم الشرعي، ولتكون مخالفة الحكم في جزئية خاصة في ابتداء الأمر مشوبةً بحُرمة الحكم." (١)

وأما بعد استقرار أحكام الشريعة في النفوس فلم يعد هذا الحكم سارياً، ولا معمولاً به عند الصحابة أنفسهم. ولهذا، فسائر أزواج النبي ﷺ أُبَيّن أن يدخل عليهنّ بتلك الرّضاعة أحدٌ من النّاس، وقلن: "لا والله، ما نرى الذي أمر به رسول الله ﷺ سهلة بنت سهيل إلّا رخصة من رسول الله ﷺ في رضاعة سالم وحده، لا والله لا يدخل علينا بهذه الرّضاعة أحد." (٢)

وأقوى ما يدعم اختصاص رضاع الكبير بحالة سالم، وسهلة، وأبي حذيفة هو كليات الشريعة القطعية، ومنها:

"أصل عدم المحرمية بين النّساء والرّجال":

إذ لا تثبت المحرمية إلّا بأسبابها الشرعية: النسب، والرّضاع الصّحيح. ورضاع الكبير أقلّ ما يقال فيه أنّه مسألةٌ مشتبّهة، وأصلٌ خطيرٌ وقطعيٌّ كهذا، لا يرتفع بواقعة فذة مشتبّهة، ولا بفهم من بعض العلماء مقابل ما يشبه الإجماع على خلافهم، وقد قال ﷺ: "فمن اتقى الشّبّهات فقد استبرأ لدينه وعرضه"، (٣) وبخاصة أن الشارع يرتّب على المحرمية أحكاماً واسعة النطاق، كحرمة الزّواج، وجواز الخلوة، وجواز النظر إلى ما سوى الوجه والكفّين ممّا تكشفه المرأة لمحارمها، وجواز المخالطة، وما إلى ذلك.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٣٦١ - ٣٦٢.

(٢) مالك، الموطأ، مرجع سابق، كتاب: الرّضاع، باب: ما جاء في الرضاعة بعد الكبر، حديث رقم ١٢٦٥، ج ٢، ص ٦٠٥.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه، حديث رقم ٥٢، ج ١، ص ٢٠.

"حفظ العَرَض":

العَرَض هو الشخصية المعنوية للإنسان، وحفظه من السبّ والشتم والذمّ والتقصيص والازدراء والطعن والالتهام وما إلى ذلك من أنواع الأذى المعنوي هو من توابع حفظ النفس، كما قال الشاطبي: "وأما العَرَض الملحق بها، فداخل تحت النهي عن إذيات النفوس"،^(١) وعده بعض الأصوليين كلية مستقلة، كما ذكر القرافي فقال: "الكليات الخمس: وهي حفظ النفوس، والأديان، والأنساب، والعقول، والأموال، قيل: والأعراض"،^(٢) وتبني ذلك الطوفي (توفي ٧١٦هـ) وابن السبكي والزركشي والشوكاني.^(٣)

وسواء قلنا هو كلية مستقلة أم كلية تابعة لحفظ النفس، فهو كلية من أعظم كليات الشريعة، ولئن أخرّها الشارع عن حفظ النفس، وحفظ العقل، فأصحاب الشرف والغيرة يقدمونها عنها؛ إذ القتل عندهم أهون من هتك الأعراض والقذف فيها، كما يقول أبو الطيّب:

يهون علينا أن تُصاب جُسمونا وتسلم أعراضُ لنا وعقولُ

ويقول الزركشي: "عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فُدي بالضروري أولى أن يكون ضرورياً، وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحدّ، وهو أحقّ بالحفظ من غيره، فإنّ الإنسان قد يتجاوز من جنى على نفسه وماله، ولا يكاد أحدٌ يتجاوز عن الجناية على عرضه".^(٤)

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٨.

(٢) القرافي، شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص ٣٩١.

(٣) الطوفي، أبو الربيع سليمان بن عبد القوي. شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م، ج ٣، ص ٢٠٩. وانظر أيضاً:

- ابن السبكي، جمع الجوامع، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٢٢.

- الزركشي، البحر المحيط، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

- الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٣٠.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٦٨.

ومن أخصّ معاني العرض: عفاف المرأة، وحشمتها، وبعدها عن مخالطة الرجال الأجانب، وإذا كانت زوجةً فعرضها عرضٌ لزوجها، فمن قدح فيها قدح في زوجها.

إذا علم هذا، فإنّ القول بجواز إرضاع المرأة الرجلَ الأجنبي عنها، إرضاعه بإلقامه الثدي؛ إذ ليس في حديث سهلة ما يمنعه، بل الظاهر ينصرف إليه، ولا يمنعه من جواز إرضاع الكبير كابن حزم، يفتح باباً مصرعاً للطعن في شرف المرأة وعرضها، فيقال: إنّ لها غرضاً في الرجال، وإنّ لهم غرضاً فيها، وليس بها حاجة إلى محرمية، ولو فرضنا كلام الناس كذباً وافتراءً لكفى بالقليل أذى، فكيف إذا استجرات عليه المرأة فعلاً، وماذا لو هَوَتْ وغَوَتْ؟ لا يشكّ ذو مسكة من عقل ودين أنّ باباً كهذا تحسمه الشريعة من أبعد سبيل.

"إنما الرضاعة من المجاعة":

وهذا لفظ حديث عن رسول الله ﷺ، وهو كلّ شيء هذه المسألة، ومناسبتة أنّ عائشة -رضي الله عنها- فهمت من قصّة سالم وسهلة عموم الإذن، فكانت تأمر أختها أمّ كلثوم بنت أبي بكر الصديق، وبنات أخيها أن يرضعن من احتاجت أن يدخل عليها،^(١) فدخل عليها رسول الله ﷺ مرّةً وعندها رجل فكأنه تغيّر وجهه، كأنه كره ذلك، فقالت: إنّ أخِي -تقصد من الرضاعة-، فقال: "انظرن ما إخوانكنّ، فإنما الرضاعة من المجاعة."^(٢)

ويتضمّن هذا الحديث بيان المتعلّق الكلّي الذي لأجله تثبت المحرمية بالرضاع، وهو التأثير في جسد الرضيع بالإِنماء، وقد فسّر في أحاديث أخرى بفتق الأمعاء، وإنشاز العظم، وإنبات اللحم، كما في قوله ﷺ: "لا يحرم من

(١) مالك، الموطأ، مرجع سابق، كتاب: الرضاع، باب: ما جاء في الرضاعة بعد الكبر، حديث رقم ١٢٦٥، ج ٢، ص ٦٠٥.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: من قال لا رضاع بعد حولين، حديث رقم ٥١٠٢، ج ٧، ص ١٠.

الرَّضَاعَةُ إِلَّا مَا فَتَقَ الْأَمْعَاءُ فِي الثَّدْيِ، وَكَانَ قَبْلَ الْفُطَامِ،" ^(١) وقوله: "لا يحرم من الرضاع إلا ما أنبت اللحم وأنشز العظم،" ^(٢) فإذا نما جسد الرضيع جزاء حليب المرضع يصير كأنه جزء منها، كما هو جزء من أمه، والرضاع بعد الحولين لا يؤثر في جسد الرضيع هذا الأثر، لأن الصبي يستغني عن ذلك بالطعام والاعتذاء. وإذا تقرر هذا، دل على خصوصية حالة سالم وسهلة، قال الباجي: "وفي هذا الحديث الذي رواه مسروق عنها دليل على أن الرخصة في قصته [أي: في قصة سالم] مختصة به وبسهلة بنت سهيل، لأنه لفظ خاص، وقوله ﷺ: "إنما الرضاعة من المجاعة" نفى لثبوت حكم الرضاعة في وقت لا يقع به الاعتذاء على عمومه، فيجب أن يحمل على عمومه، إلا ما خص منه بحديث سالم." ^(٣)

فهذه هي الكليات الدالة على خصوصية رضاع الكبير بسالم وسهلة، ولا أحسب فهيماً يُشيع عنها، وقد رأيت القرطبي علل بنحو منها، فقال: "وقد اعتضد الجمهور على الخصوصية بأمور:

أحدها: أن ذلك مخالف للقواعد، منها: قاعدة الرضاع، فإن الله تعالى قد قال: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فهذه أقصى مدة الرضاع المحتاج إليه عادة، المعتبر شرعاً، فما زاد عليه بمدة مؤثرة غير محتاج إليه عادة، فلا يُعتبر شرعاً، لأنه نادر، والنادر لا يحكم له بحكم المعتاد.

ومنها: قاعدة تحريم الاطلاع على العورة، فإنه لا يختلف في أن ثدي الحرة

(١) الترمذي، سنن الترمذي، مرجع سابق، كتاب: الرضاع، باب: ما جاء أن الرضاعة لا تحرم إلا في الصغر دون الحولين، حديث رقم ١١٥١، ج ٣، ص ٤٥٠. قال الألباني: "صحيح". انظر:

- الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، مرجع سابق، حديث رقم ٧٦٣٣، ج ٢، ص ١٢٦٤.

(٢) الشيباني، المسند، مرجع سابق، حديث رقم ٤١١٤، ج ٧، ص ١٨٥. قال شعيب الأرناؤوط: "صحيح بشواهد". انظر:

- المرجع نفسه، الموضوع نفسه.

(٣) الباجي، المنتقى، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٥٤.

عورة، وأنه لا يجوز الاطلاع عليه، لا يقال: يمكن أن يرتضع ولا يطلع، لأننا نقول: نفس التقام حلمة الثدي بالفم اطلع، فلا يجوز.

ومنها: أنه مخالف لقوله ﷺ: "إنما الرضاعة من المجاعة"، وهذا منه ﷺ تقعيد قاعدة كلية، تُصرّح بأن الرضاعة المعتبرة في التحريم إنما هي في الزمان الذي تغني فيه عن الطعام، وذلك إنما يكون في الحولين وما قاربهما..."^(١)

ثانياً: أثر الكليات التشريعية في الاجتهاد فيما لا نص فيه

١ - أثر الكليات التشريعية في تصحيح العلل المستنبطة وتضعيفها:

أ- في تصحيح علة مستنبطة:

مثال: فسخ عقد المعاوضة أو تعديله بالظرف الطارئ قياساً على الجائحة:

مرّ بنا مثال وضع الجائحة، وعرفنا أنّ العلة في وضعها هي اختلال توازن العقد؛ أي: بين الثمن والمثمن، فأوجب الشرع تعديل ذلك الاختلال بأن يردّ بائع الثمر ثمن المُجّاح منه إلى المشتري، أو يحجم عن أخذه إن لم يكن قد أخذه، فهذه العلة نراها موفورة في كلّ عقد معاوضة طرأ عليه ظرفٌ خارجٌ عن تحكّم المتعاقدين قبل إتمام تنفيذه، فأخلّ بتوازناته التي كانت محلّ تراضي المتعاقدين، والتي على أساسها تمّ إنشاء العقد، فيصحّ القياس على وضع الجوائح في وجوب فسخ العقد أو تعديله بما يعيد إليه توازنه.^(٢)

وهذا القياس، وهذا التعليل تصحّحه الكليات التشريعية ذات الصلة بالمسألة، وهي:

- كلية "العدل": فالعقود مبناهما على العدل كما قال ابن تيمية: "والأصل

(١) القرطبي، المفهم، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٨٨.

(٢) وهي "نظرية الظروف الطارئة"، ولها أركان، وشروط، وتفاصيل معيّنة. انظرها في:

- الدريني، النظريات الفقهية، مرجع سابق، ص ١٣٩ - ١٩٣.

في العقود جميعها هو العدل،" ^(١) والعدل كما قال ابن كثير (توفي ٧٧٤هـ): "القسط والموازنة،" ^(٢) فاختلال الموازنة في العقود هو اختلال للعدل فيها.

- كَلِيَّة "دفع الضرر": والضرر اللاحق بأحد طرفي العقد عند اختلاله بيّن؛ إذ يكون ما دفعه من ثمن غير مكافئ لما أخذه من مِثْمَن، وهذا ضررٌ مثله في الشريعة يُرفع ويُدفع.

- كَلِيَّة "تحريم أكل المال بالباطل": وهي تنطبق على الطرف المستفيد مع وجود اختلال العقد؛ إذ يكون رابحاً للمال بغير عوض مستحق، وهو حرامٌ بمقتضى هذه الكَلِيَّة.

ب- في إفساد علة مستنبطة:

مثال: الذهب المحلّق:

استنبط الشيخ الألباني -عالم التخرّيج المشهور رحمه الله- من قوله ﷺ: "من أحبّ أن يحلّق حبيبه حلقة من نار، فليحلّقه حلقة من ذهب، ومن أحبّ أن يطوّق حبيبه طوقاً من نار، فليطوّقه طوقاً من ذهب، ومن أحبّ أن يسوّر حبيبه سواراً من نار، فليسوّرهُ سواراً من ذهب، ولكن عليكم بالفضّة، فالعُبا بها." ^(٣)

أقول: استنبط من هذا الحديث وأحاديث أخرى مثله أنّ الذهب المحلّق -أي: ما كان على شكل حلقة- محرّمٌ على النساء، ^(٤) وهو قولٌ لم يُسبق

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٠، ص ٥١٠.

(٢) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الرياض: دار طيبة، ١٩٩٩م، ج ٤، ص ٥٩٥.

(٣) أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الخاتم، باب: ما جاء في الذهب للنساء، حديث رقم ٤٢٣٦، ج ٤، ص ٩٣. قال الألباني: "حسن." انظر:

- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن الحاج نوح. آداب الزّفاف في السنة المطهّرة، القاهرة: المكتبة الإسلامية، ١٤٠٩هـ، ص ٢٢٤ - ٢٢٨.

(٤) انظر: الألباني، آداب الزّفاف، مرجع سابق، ص ٢٢٢ وما بعدها.

إليه فيما يُعلم. غير أن شهرة الشيخ في العالم الإسلامي، وشهادة العلماء له بطول اليد في تخريج الحديث، أعطت لقوله هذا - ونحوه من آرائه الفقهية - شيوعاً ورواجاً ما، وغير المتخصصين من المتدنيين والعامة من المسلمين لا فرق عندهم بين علوم الشريعة، يحسبونها شيئاً واحداً، من تبرز في فن منها فهو مبرز في الشريعة كلها، وعندنا في الجزائر يذيع قول الشيخ هذا في أوساط أتباعه، حتى يعدّون المرأة عالية الكعب في الدين، سامية المقام في العلم إذا لم تقبل أن يكون مهرها ذهباً محلّقاً، بل تستعيز عنه ببعض أنواع الجواهر والألماس.

ولا شك في أن الشيخ - رحمه الله - كبا زنده فلم يقدح في هذه المسألة، وأبعد النجعة ولات حين رجعة، وآية ذلك: أن العلة التي خالها مناط التحريم، وهي "التحليق"، فاسدة غير صحيحة؛ إذ "التحليق" المقترون بالوعيد المفيد لحكم التحريم لا يدلّ لفظ الحديث على كونه علة للوعيد نصّاً، بل استنباطاً من الشيخ. يعرف هذا من يفرّق بين العلة المنصوصة والعلة المستنبطة في أصول الفقه، ومعلوم فيما يقرّره الأصوليون أن ليس كلّ وصف مذكور في محلّ الحكم أو سياقه يصلح علة له، بل لا بدّ من مناسبة مخيلة بينه وبين الحكم، كما يقول الشيخ عبد الله بن إبراهيم:

والوصف ذو تناسب أو احتمل له وإلا فعن القصد اعتزل^(١)

والأصوليون يستشنعون التعليل بالأوصاف الطردية غير المخيلة، يقول ابن السمعاني: "وإذا انتهى التصرف في الشرع إلى هذا المنتهى [يقصد التعليل بالأوصاف الطردية]، كان ذلك استهزاء بقواعد الدين، واستهانة بضبطها، وتطريقاً لكلّ قائل أن يقول ما يريد، ويحكم بما شاء، ولهذا صرف علماء الشرع تبعثهم إلى البحث عن المعاني المخيلة المؤثرة".^(٢)

(١) الشنقيطي، نثر الورد، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٠٢.

(٢) السمعاني، قواطع الأدلة، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٤٣.

فأى مناسبة يستطيع الفقيه أن يبيدها بين مجرد "التحليق" وحكم التحريم؟ لا شيء، فالوصف طردي كطردية انطلاق الخمر على شراب العنب، وطردية وصف "البدوية" في ردّ شهادة البدوي، وطردية "الذكورة" في سراية العتق، ونحوها من الأوصاف الطردية، ويعرف هذا من تمرّس في مسالك التعليل ومسائله.

والأحاديث التي استدللّ بها الألباني معارضة بما هو أثبت وأصحّ عند علماء السنّة،^(١) وفيها إطلاق حلّ الذهب للنساء من غير تقييد، ولا يقال: يُحمل المطلق على المقيد، لأنّ ذلك إنّما يصحّ في القيد ذي المعنى التشريعي، لا في القيد الطردي كما ذكرنا.

ويؤيّد إفساد علّة "التحليق" في التأثير على حكم الذهب للنساء كلياتٌ تشريعية متعددة، منها:

- كَلِيّة "الإباحة": وهي ثابتة في الذهب في حقّ النساء -زيادةً على الأصل- بالنصّ الذي يرويه علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حيث يقول: أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم حريراً بشماله، وذهباً بيمينه، ثم رفع بهما يديه فقال: "إنّ هذين حرامّ على ذكور أمّتي، حلّ لإناثهم"،^(٢) وفي أحاديث أخرى وثابتة -زيادةً على النصّ- بالإجماع الذي ذكره النووي -وغيره- فقال: "أجمع المسلمون على أنّه يجوز للنساء لبس أنواع الحلّي من الفضّة والذهب جميعاً، كالطّوق والعقد والخاتم والسّوار والخلخال والدّمالج والقلائد والمخانق، وكلّ ما يتّخذ في العنق وغيره، وكلّ ما يعتدّن لبسه، ولا خلاف في شيء من هذا."^(٣)

(١) ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، جمعها: محمّد بن سعد الشويعر، الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء ودار القاسم، ١٤٢٠هـ، ج ٦، ص ٣٥٠.

(٢) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: اللباس، باب: لبس الحرير والذهب للنساء، حديث رقم ٣٥٩٥، ج ٢، ص ١١٨٩. قال الألباني: "صحيح". انظر:

- الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، مرجع سابق، حديث رقم ٢٢٧٤، ج ١، ص ٤٥١.

(٣) النووي، المجموع، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤٠.

فكيف يرتفع أصلٌ بهذه المثابة من القوّة بظنّ خافت مشتبّه، مبنيّ على وصف طردي لا مناسبة فيه؟!

- كَلِيَّة "العادة": جرت عادة النّساء منذ عهد رسول الله ﷺ والصّحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم إلى يوم النّاس هذا على لبس الذّهب الذي ينصرف عند الإطلاق إلى المحلّق بداهةً، فقطعاً لبسته نساء الصّحابة رضي الله عنهم، ونساء العلماء، ولا نجد في كتب الفقهاء والمحدّثين على اختلاف مشاربهم ومناهجهم نكيراً على ذلك، فكان جرياً منهم على هذه العادة.

- كَلِيَّة "مشروعية الزّينة والتجمل وإظهار النّعمة": والنّساء أشدّ اختصاصاً بها من الرّجال؛ إذ يقول الله فيهنّ: ﴿أَوْ مَن يُشَوِّا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: ١٨]، وهو إخبارٌ عن لبس النّساء الحليّ منذ نشأتهنّ؛ أي منذ طفولتهنّ، وهذا الإخبار متضمّن للإقرار؛ إذ لم يعقبه ذمٌّ أو إنكار، وإذ جرت العادة -كما قلنا- بتحليّ النّساء بالمحلّق من الذّهب، فهو تقرير لإباحته وجوازه.

فيتحصّل أنّ الأحاديث التي ذكرها الشيخ الألباني لا تقوى -من جهة دلالتها إذا سلّمنا بصحتها- على هدم هذه الكليّات، ولهذا تُصرف إلى أوجه أخرى من الفهم، كالحمل على ما لم تُؤدّ زكّاته، أو على الإسراف والتبذّخ، أو على الإرشاد إلى مقام الزّهد، أو على أنّها منسوخة، أو على أنّها شاذّة، وإلى هذا الأخير مال الشيخ عبد العزيز بن باز -رحمه الله- حيث قال: "وأما الأحاديث التي ظاهرها النّهي عن لبس الذّهب للنّساء، فهي شاذّة مخالفة لما هو أصحّ منها وأثبت، وقد قرّر أئمة الحديث أنّ ما جاء من الأحاديث بأسانيد جيّدة، لكنّها مخالفة لأحاديث أصحّ منها، ولم يمكن الجمع، ولم يُعرف التاريخ، فإنّها تُعتبر شاذّة، لا يُعوّل عليها، ولا يُعمل بها." (١)

(١) ابن باز، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣٥٠ - ٣٥١.

ثم قال: "وما ذكره أخونا في الله العلامة الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في كتابه: "آداب الزفاف" من الجمع بينها وبين أحاديث الحلّ بحمل أحاديث التحريم على المحلق وأحاديث الحلّ على غيره، غير صحيح، وغير مطابق لما جاءت به الأحاديث الصحيحة الدالة على الحلّ... وقد تأيدت بما حكاه جماعة من أهل العلم من الإجماع على نسخ الأحاديث الدالة على التحريم كما نقلنا أقوالهم آنفاً، وهذا هو الحق بلا ريب."^(١)

٢- أثر الكليات التشريعية في التعليل بالحكمة:

مثال: سفر المرأة بغير محرم في وسائل النقل الحديثة:

جاء في السنة نهي المرأة عن السفر وحدها بغير محرم في قوله ﷺ: "لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حُرمة"،^(٢) وفي نحوه من الأحاديث.

وجاء في السنّة أيضاً إخبار النبي ﷺ أنّه يأتي زمانٌ على المرأة تسافر من الحيرة^(٣) إلى مكة لا تخاف شيئاً، فعن عديّ بن حاتم قال: بينا أنا عند النبي ﷺ إذ أتاه رجلٌ فشكا إليه الفاقة، ثم أتاه آخر فشكا قطع السبيل، فقال: "يا عديّ، هل رأيت الحيرة؟"، قلت: لم أرها وقد أُنبئتُ عنها، قال: "فإن طالت بك حياةً لترينَ الطَّعينة [أي المرأة] ترتحل من الحيرة حتّى تطوف بالكعبة، لا تخاف أحداً إلا الله."^(٤)

(١) المرجع السابق، ج ٦، ص ٣٥١.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الجمعة، باب: في كم يقصر الصلاة، حديث رقم ١٠٨٨، ج ٢، ص ٤٣.

(٣) مدينة تاريخية قديمة تقع جنوب وسط العراق، وهي عاصمة المناذرة وقاعدة ملكهم، تقع أنقاضها على مسافة ٧ كيلومترات إلى الجنوب الشرقي من مدينتي النجف والكوفة. انظر: "الحيرة" <http://ar.wikipedia.org/wiki/الحيرة>.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم ٣٥٩٥، ج ٤، ص ١٩٧.

وسياقه يدلّ على أنّها تسافر وحدها؛ إذ المقصود بيان مبلغ الأمن الوافر والشائع على الطريق من قطع السبيل الذي شكاه السائل، وليس المقصود بيان الأمن العادي؛ إذ الأمن العادي يتفق حصوله في أيّ وقت، ولا يدلّ على وفور الأمن الشائع سفرها مع محرم، فذلك أمنٌ عادي، بل يدلّ عليه سفرها وحدها، ولا يقال: هذا إخبارٌ عن أمر سيقع، وليس كلّ ما أخبر النبي ﷺ عن وقوعه فهو جائزٌ شرعاً، لأنّ الحديث كما قال النووي: "خرج في سياق المدح والفضيلة واستعلاء الإسلام ورفع مناره، فلا يمكن حمله على ما لا يجوز." (١)

ففهمنا من الحديثين أنّ حكمة نهى المرأة عن السفر وحدها هي: عدم الأمن على نفسها أو مالها أو عرضها، سواء تحققت عدم الأمن أم ظنّته، فأما إذا تحقّق الأمن الوافر الشائع واستيقن، وانتفت مظنة الخوف، فلها أن تسافر وحدها، وإذا كان كذلك، فأرى أنّ المرأة -في عصرنا الحاضر- إذا اضطرتّ للسفر أو احتاجت إليه حاجةً شرعيةً صحيحة، ولم تكن ذات محرم، أو تعدّر على محرمها السفر معها، أنّها يجوز لها السفر وحدها في وسائل النقل الحديثة؛ إذ الغالب الذي تشهد به العادة والحسّ أنّ هذه الوسائل آمنةٌ أمناً موفوراً متيقناً، وهذا بناءً على كلفة "الحاجة" المسوّغة للتعليل بالحكمة المذكورة.

٣- أثر الكليات التشريعية في الاستنباط بالقواعد الفقهية:

مثال: أثر التضخّم النقدي في قيمة الدين:

التضخّم النقدي هو: "حركة صعودية للأسعار، تتّصف بالاستمرار الذاتي، تنتج عن فائض الطلب الزائد عن قدرة العرض." (٢)

وارتفاع الأسعار هذا يؤثّر في القيمة الشرائية للعملة عموماً، ومن جملة

(١) النووي، المجموع، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٤٦.

(٢) المصلح، خالد بن عبد الله. التضخم النقدي في الفقه الإسلامي، الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢٧هـ، ص ٧٨.

ذلك الديون، فمثلاً إذا أقرض^(١) شخصٌ لآخر مبلغ "١٠٠٠" دينار لأجل سنة، وحدث تضخمٌ نقديٌّ بنسبة "٣٥٪" خلال تلك السنة، إذا جاء المدين يردّ المبلغ لصاحبه يكون قد فقد "٣٥٪" من قيمته الشرائية، بمعنى أنّ "١٠٠٠" تصبح قيمتها "٦٥٠" مقارنة بيوم الاقتراض.

والمسألة تُصوّر عكسية أيضاً؛ أي أن تزيد القيمة الشرائية للعملة عمّا كانت عليه من قبل، وهو المسمّى في علم الاقتصاد "الانكماش".

والإشكال هو: هل يردّ المدين الدين بمثله من النقود كما أخذه، فإذا أخذ ألفاً يردّ ألفاً من غير اعتبار بتضخم ولا انكماش، أم يردّه بقيمته الشرائية التي كان عليها يوم الاقتراض، سواء بالزيادة أم بالنقصان، فيردّ في المثال الذي ذكرناه "١٣٥٠" عوض "١٠٠٠".

قال الجمهور -أبو حنيفة، والمالكية في المشهور، والشافعية، والحنابلة-: يردّ المثل كما أخذه، ولا عبرة بالرخص والغلاء.^(٢)

وقال أبو يوسف: بل يردّ القيمة وقت القبض، وعليه الفتوى في المذهب الحنفي.^(٣)

ونقل بعض العلماء أنّ ابن تيمية يقول بهذا الرأي، وذلك في كتابه "شرح

(١) ملاحظة: القرض أحصّ من الدين مطلقاً، فالقرض هو أحد أشكال الدين، لأنّ الدين قد ينشأ عن عقد معاوضة يتأجل فيه أحد العوضين، كثمن المبيع، وعوض السلم، وعوض الإجارة، أو عن عقد مكرامة، كالقرض، والمهر في النكاح، وقد ينشأ عن غير عقد، كضمان المتلفات، والجنايات، والنفقات، وما أشبه ذلك.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٤٢. وانظر أيضاً:
- الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، مرجع سابق، ج ٣، ص ٧٠.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الحاوي للفتاوي، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤م، ج ١، ص ١١٤.

- ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٤٤.
(٣) ابن عابدين، ردّ المحتار، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٦٣.

المحرّر"،^(١) حيث قال: "إذا أقرضه أو غصبه طعاماً، فنقصت قيمته، فهو نقص النوع، فلا يُجبر على أخذه ناقصاً، فيرجع إلى القيمة، وهذا هو العدل، فإنّ المالكين إنّما يتمثلان إذا استوت قيمتهما، وأمّا مع اختلاف القيمة فلا تماثل".^(٢)

ومستند الجمهور فيما ذهبوا إليه أنّ: "الدّين يُقضى بمثله لا بقيمته"،^(٣) لأنّ قضاءه بقيمته يُدخل عليه الزّيادة والنقصان، وذلك ربا؛ إذ القاعدة أنّ: "كلّ قرض جرّ نفعاً فهو ربا"، ولأنّ القرض موضوعه الإرفاق، وأخذ الزّيادة فيه مناف لذلك.^(٤)

والرّاجح في نظر الباحث هو رأي أبي يوسف، لكن مع تقييده بأن يكون التغيّر الطّارئ على القيمة الشرائية للعملة كثيراً، ليس ممّا يتغابن النّاس بمثله عادة. وإلى هذا الرّأي والتقييد مال الرهوني (توفي ١٢٣٠هـ) من المالكية، وذلك في حاشيته على شرح الزرقاني لمتن خليل حيث ذكر أنّ الفلوس إذا زادت قيمتها أو نقصت فالمذهب أنّ العبرة فيها بالمثل لا بالقيمة، وأعقبه بالقول: "وينبغي أن يُقيّد ذلك بما إذا لم يكثر ذلك جدّاً [أي الزيادة والنقصان] حتّى يصير القابض لها كالقابض لما لا كبير منفعة فيه، لوجود العلّة التي علّل بها المخالف [أي القائل باعتبار القيمة، وهو قولٌ في المذهب غير مشهور]."^(٥)

ويُرجع في تقدير الكثير والقليل إلى عُرف المتعاملين، فإن تنازعوا، حكم

(١) وهو كتاب غير مطبوع.

(٢) جماعة من علماء نجد. الدرر السّنية في الأجوبة النجدية، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، (د. م.)، (د. ن.)، ١٩٩٦م، ج ٦، ص ٢٠٦.

(٣) علي، حيدر خواجه أمين. درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، بيروت: دار الجيل، ١٩٩١م، بعد المادة "١١١٢"، عنوان: خاتمة في حق أحكام القرض والدين، ج ٣، ص ٨٦.

(٤) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهيّة الكويتية، مرجع سابق، مادة "قرض"، ج ٣٣، ص ١٣٠.

(٥) الرهوني، محمد بن أحمد. حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمتن خليل، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٠٦هـ، ج ٥، ص ١٢١.

القضاء بينهم في ذلك، وأستحسن أن يُحدّ الكثير "في المبالغ اليسيرة" بما زاد عن الثلث، استثناساً باعتباره في أحكام شرعية كثيرة، كما في الجائحة، وفي الوصية، وغيرها، قال الإمام أحمد: "إنّهم يستعملون الثلث في سبع عشرة مسألة".^(١)

ومستند هذا الترجيح هو القاعدة الفقهية الشهيرة: "الضرر يُزال":

ووجهه: أنّ تعيّر قيمة النقود عن وقت نشوء الدّين تعييراً كبيراً يؤدّي إلى لحوق ضرر بأحد طرفي العقد، بالدّائن إذا تغيّرت بالنقصان، وبالمدين إذا تغيّرت بالزيادة، وذلك على نحو لم تجر العادة بمثله، فمثل هذا الضرر يرفع ويزال في الشريعة.

ويتأيد الاستدلال بهذه القاعدة -التي هي كُلية في نفسها- بكليات تشريعية أخرى، وهي:

- كُلية "العدل": وقد علّل بها ابن تيمية في النصّ المنقول عنه آنفاً، وهو قوله: "إذا أقرضه أو غصبه طعاماً فنقصت قيمته، فهو نقص النوع، فلا يُجبر على أخذه ناقصاً، فيرجع إلى القيمة، وهذا هو العدل، فإنّ المالين إنّما يتماثلان إذا استوت قيمتهما، وأما مع اختلاف القيمة فلا تماثل".^(٢)

فإيجاب ردّ المثل في الدّيون بعد التضخّم النقدي الكثير، دون اعتبار لما طرأ من نقص في القيمة الشرائية للنقود أو زيادتها، فيه إغفال لهذا الأصل الذي لا تستقيم معاملات النَّاس إلّا به، والمثلية وإن كانت متحققة في الصّورة، فهي منتفية في الحقيقة.

- كُلية "التشجيع على الإحسان": ومحلّها إذا كان الضرر واقعاً على الدّائن، فمعلوم أنّ الدّين شكلٌ من أشكال الإرفاق وبذل الإحسان من الدّائن إلى المدين، ومعلوم أنّ النفوس مجبولة على الشحّ والظنّ بالمال، ولا يدفعهم إلى الإحسان إلّا التغلّب على تلك الجبلة بالإيمان وابتغاء

(١) انظر: ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٤، ص ٨١.

(٢) علماء نجد، الدرر السنية في الأجوبة النجدية، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٠٦.

ما عند الله، وإيثار الجزاء الأخروي، لكن ليس ذلك ممّا يلزمهم، لهذا فالتّاس دائماً يتردّدون فيه، فإذا انجرّ إلى المحسن ضررٌ من إحسانه، قطع التردّد بالانكفاف والامتناع عن الإحسان مرّة أخرى، واعتلّ بذلك واعتذر، فإذا قلنا برّد قيمة الدّين إليه، رفعنا عنه الضّرر، وقطعنا تعلّته في الإمساك، فنساق بذلك مقصد الشّريعة في التشجيع على الإحسان، وعدم التنفير منه.^(١)

وأما دليل الجمهور: وهو أنّ إيجاب ردّ القيمة في الدّيون يفضي إلى الرّبا، لأنّه اعتياضٌ عن الدّين بأكثر منه، فيناقش من وجهين:^(٢)

الأوّل: أنّ إيجاب ردّ القيمة ليس من باب الرّبا، بل هو من باب ضمان النقص الطارئ على الدّين وتعويضه، فإنّ انخفاض القيمة الشّرائية للأوراق النقدية يُعدّ نقصاً وعبئاً حال كونها في يد المدين، فتكون من ضمانه.

الثاني: أنّ الزيادة هنا في مقابل ما طرأ من نقص القيمة الشّرائية، وهذا بخلاف الزيادة الربوية، فإنّها لا مقابل لها.

وثمّت وجهٌ ثالث، وهو أنّ منع الفقهاء من ردّ قيمة الدّين إنّما يتوجّه في الأصل للنقدين: الذهب والفضّة، ومنعوا من ذلك في الفلوس إلحاقاً لها بالنقدين. ولما لاحظ أبو يوسف الفرق بين الفلوس والنقدين، خالف في إلحاقها بالنقدين، ولم يخالف في المنع المتّجه للنقدين، كما قال ابن عابدين: "وإياك أن تفهم أنّ خلاف أبي يوسف جارٍ حتّى في الذهب والفضّة... فإنّه لا يلزم لمن وجب له نوعٌ منها سواء بالإجماع، فإنّ ذلك الفهم خطأ صريح ناشئ عن عدم التفرقة بين الفلوس والنقود."^(٣)

(١) ابن عاشور، مقاصد الشّريعة، مرجع سابق، ص ٤٩٢.

(٢) المصلح، التّضخم النقدي، مرجع سابق، ص ١٩٨.

(٣) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. مجموعة رسائل ابن عابدين، (د. م)، (د. ن.)، (د. ت.)، ج ٢، ص ٦٤.

ومن هنا صحّ لنا أن نخالف في النقود الورقية باعتبار ما بينها وبين النقدين من الاختلاف الجذري في الثبات والاستقرار، والذي هو أشدّ من الاختلاف بين النقدين والفلوس.^(١)

٤- أثر الكلّيات التشريعية في الاستنباط بالمصالح المرسلة:

مثال: استثمار أموال الزكاة:

لا خلاف في أنّ مستحقّ الزكاة إذا صُرف إليه المال، فدخل في ملكه، أنّه يتصرّف فيه كيف يشاء بما هو مشروع، ومن ذلك استثماره.

والرّاجح أنّ المزكّي لا يجوز له استثمار ما وجب عليه إخراجُه إذا آن وقت الوجوب بناءً على ترجيح وجوب إخراج الزكاة فوراً.^(٢)

ولهذا فالمسألة -محلّ البحث- هي استثمار أموال الزكاة من طرف الإمام "الدولة" بعد جمعها وقبل إيصالها إلى مستحقّيها، اختلف المعاصرون في هذه المسألة على قولين:^(٣)

الأوّل: عدم الجواز، معلّلين ذلك بأنّ:

- استثمارها ينافي وجوب إيصالها إلى المستحقّين فوراً، وحاجة المستحقّين إليها ناجزة، واستثمارها يؤخّر سدّ خلّتهم.

- الاستثمار يعرّضها للخسارة، ويؤدّي إلى صرف قدر كبير منها على الجانب الإداري من المشاريع الاستثمارية.

- الإمام يده على أموال الزكاة يد أمانة، لا يد تصرّف واستثمار.

(١) ابن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٥٠.

(٢) شبير، محمّد عثمان، استثمار أموال الزكاة: رؤية فقهية معاصرة، في كتابه مع مؤلّفين آخرين: أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٠٧ - ٥١٥.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٥١٦.

- الاستثمار ينافي التملك الفردي لكل مستحق على حدة، فهو تملك جماعي لريع المشروع الاستثماري.

الثاني: الجواز، والمعول الأبرز فيه هو المصلحة المرسلّة، وقاعدة: "تصرف الإمام على الرّعية منوطاً بالمصلحة"، والكلية التشريعية المسوّغة لذلك هي: "مقصد الشريعة في تغطية كلّ وجوه الاستحقاق من الزكاة". ولا يخفى أنّ أموال الزكاة قد لا تسع الوجوه الثمانية، وهذا هو المشاهد في الواقع بسبب امتناع كثير من الأغنياء عن إخراج الزكاة، فتوزيعها بغير استثمار يؤدي إلى قصور فائدها على بعض تلك الوجوه دون بعض، فتبقى حاجات كثيرة هي من مصارف الزكاة غير منسدة، بخلاف ما إذا استثمرت، فإنّ الأرباح الناتجة عن ذلك تُمكن من تغطية أكبر لأنواع الاستحقاق، وباتّساع الاستثمار وازدهاره يتمّ تغطية جميع الأنواع في مرحلة ما، فيستغني جميع أهل البلد، فتصرف الزكاة إلى مستحقيها في بلد آخر، وهكذا حتّى تتسع دائرة الاستغناء في الأمة بأسرها، ولا يخفى ما في ذلك من مصالح تعود على الأمة بالقوّة والاطمئنان ورهبة الجانب، فتصرف همّتها إلى تحقيق غايات أخرى تمكّن لدين الله في الأرض.

فاعتباراً بهذا النظرة الكلية، يرجّح الباحث جواز استثمار أموال الزكاة، مع تقييده ببعض الضوابط التي تُتلافى بها اعتراضات المانعين، كالتي خلصت إليها الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة، المنعقدة بالكويت، وهي: ^(١)

- أن يتمّ سدّ الحاجات الفورية للمستحقّين.

- أن يكون الاستثمار بالطرق المشروعة.

- أن تكون المشاريع الاستثمارية ذات جدوى اقتصادية مأمونة، وقابلة للتنفيذ عند الحاجة.

- المبادرة بتنفيذ الأصول المستثمرة إذا اقتضت حاجة المستحقّين لذلك.

(١) شبيب، أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة، الملحق الخامس، ج ٢، ص ٨٨٥ - ٨٨٦، بتصرف.

- أن يقوم على الاستثمار ذوو الأمانة والكفاءة.
- أن يُضمن بقاء الأصول الاستثمارية على ملك المستحقين، واستمرار حصولهم على ريعها.

ثالثاً: أثر الكليات التشريعية في الفتوى

- ١- أثر الكليات التشريعية في مراعاة حال المستفتي "تحقيق المناط الخاص":
مثال: رتق غشاء البكارة:

غشاء البكارة هو جلدة مخاطية رقيقة ومستديرة، تقع داخل المهبل بعد فتحته الخارجية بحوالي ٢ أو ٣ سنتيمتر، دورها حماية عنق المهبل الموصل إلى الرَّحِم من دخول أي شيء إليه، وفيها فتحة صغيرة تسمح بخروج دم الحيض.^(١) وهذا الغشاء يتهتك إذا وُطئت المرأة، فتقطع الشعيرات الدموية المتصلة به، وتسيل منها قطيرات من الدم، ومن هنا يعتمد الناس فيما تجري به أعراف الزواج في المجتمعات العربية والإسلامية على هذه القطرات إذ تدلّ على تهتك الغشاء، فيعلم الرجل بذلك أنّ المرأة لم توطأ من قبل، لأنّ هذا الغشاء لا يتمزق في العادة إلاّ إذا اخترقه شيءٌ صلب كعضو الرجل، فيكون ذلك برهاناً على عفتها وطهرها، فأما إذا وطئها ولم تُنزل شيئاً من هذه القطيرات الدموية، فأقلّ ما يصيب الرجل من ذلك هو التشكك، ولكن كثيراً ما يؤدّي هذا الأمر إلى الرّيبة -وهو الغالب من حال الناس- ومن ثمّ إلى طلاق هذه المرأة التي قد تبقى عانساً بقية حياتها، زيادةً على الطعن في عرضها.

ومن هنا كان لهذا الغشاء قيمة مصيرية عند البنات؛ إذ يخشين أن يصيبه التمزق، وذلك ممكنٌ بالحوادث كالتسقوط أو الوثب أو التصادم الجسدي، أو ركوب الدراجة أو الدابة، أو ممارسة بعض الأنشطة الرياضية، أو الاحتكاك

(١) انظر: "غشاء البكارة" http://ar.wikipedia.org/wiki/غشاء_البكارة.

بالأصبع أو نحوه، كما يتمزق إذا مورس الجنس على المرأة قبل الزواج، إمّا بإكراهها، وهو الاغتصاب، أو برغبتها، وهو الزنا.

وقد توصل العلم الحديث في مجال الجراحة إلى إمكان إعادة الغشاء إلى حاله الطبيعية لو تمزق، فيكون كأنه لم يتمزق، وتُسمى عملية "الرتق العذري"، ومن هنا يُطرح الإشكال من الناحية الشرعية على الطبيب الذي يقوم بهذا النوع من العمليات، هل ذلك جائز أم لا؟

ووجه الإشكال: أنّ المرأة الممزقة غشاؤها يُحتمل أن تكون زنت، ويُحتمل أن تكون اغتُصبت، ويُحتمل أن تكون تزوّجت ثم طُلقت أو رُمِلت، ويُحتمل أن تكون أصيبت بحادث. وإذا كانت زنت؛ أي: ثبت زناها بالشهادة أو الإقرار، يُحتمل أن تظهر منها التوبة والاستقامة، فتروم السّتر ودرء الفضيحة، كما يُحتمل أن لا يظهر منها ذلك، ولا تبدي ندماً وتوبة، وبتردّد هذه الاحتمالات يتردّد الحكم الشرعي، ومن هنا ترى بوضوح أنّ مدار المسألة على "تحقيق المناط الخاص"، وبالتمعّن في المسألة مع الاطلاع على ما كُتب فيها،^(١) وجدتها من أكثر المسائل تردّداً بين كليات تشريعية كثيرة، ومنها:

"العقوبة على المعصية":

وذلك في من ثبت زناها، ولم تظهر توبتها، فإنّها تعاقب زيادة على الحدّ بأن لا ينكحها المؤمن العفيف الصّالح، لقوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٣]، وقوله: ﴿لِّلْخَبِيثَاتِ وَالْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثَاتِ وَالْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ﴾ [النور: ٢٦]، وقد ذكر بعض الفقهاء أنّ هذ النكاح لو وقع يُفسخ.^(٢)

"تحريم الغش والتغريب":

وذلك أنّ الزانية إذ تقوم بالرتق العذري، وتروم استئناف حياة زوجية تبدو

(١) ياسين، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، مرجع سابق، ص ٢٢٧ - ٢٦٦.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١٢، ص ١٧١.

فيها عفيفة صالحة ذات سيرة مرضية، تغشّ بذلك وتخدع من يتزوّجها، فإنّه لو يدري بحقيقتها لا ينكحها غالباً، وكذا من كانت متزوّجة فطلّقت أو رُمّلت، فتزعم في بيّنة لا تُعرف فيها أنّها بكرٌ لم تُمسّ، فتقوم بالرتق لهذا الغرض.

"التكافؤ المستديم لعقدة النكاح":

التكافؤ في الدّين والأخلاق والطبائع من أهمّ العوامل والأسباب المؤدّية إلى بقاء النّكاح وديمومته واستقراره، وأخلاق الزّانية التي لم تُبّ لا تناسب أخلاق المؤمن العفيف الصّالح، وإذا استطاعت تغييره واستمالته وقتاً ما، فسرعان ما تتكشّف له أغوارها وخباياها، فيسارع ببّ طلاقها، قال ابن عاشور: "المؤمن الصّالح لا يتزوّج الزّانية، ذلك لأنّ الدّربة على الزّنا يتكوّن بها خُلُقٌ يناسب أحوال الزّناة من الرّجال والنّساء، فلا يرغب في معاشرة الزّانية إلّا من تروق له أخلاق أمثالها."^(١)

"السّتر على المسلم":

وهذه الكلّية تنطبق على من زنت، لكن ظهر منها الندم والحسرة والإقلاع والتوبة والاستقامة، وداومت على حال التوبة مدة معتبرة، كسنتين وثلاث، وعُرف ذلك من حالها معرفة مستفيضة، لا بالاعتماد على مجرد قولها، أو قول أحاد معارفها، فإنّها إذا لم يفتضح أمرها، يحثّ الشّرع على سترها، كما في قوله ﷺ: "من ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة"،^(٢) وقوله ﷺ لهزّال -صاحب ماعز- وهو الذي أشار عليه أن يعترف بالزّنا عند رسول الله ﷺ: "ويلك يا هزّال، لو كنت سترته بثوبك كان خيراً لك"،^(٣) وكقول عمر رضي الله عنه للذي جاء

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ١٨، ص ١٢٥ - ١٢٦.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: المظالم والغصب، باب: لا يظلم المسلم المسلم ولا يُسلمه، حديث رقم ٢٤٤٢، ج ٣، ص ١٢٨.

(٣) الشّيباني، المسند، مرجع سابق، حديث رقم ٢١٨٩٠، ج ٣٦، ص ٢١٤. قال شعيب الأرناؤوط: "صحيح لغيره وهذا إسناد حسن." انظر:

- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

يعترف لرسول الله ﷺ أنه أصاب من امرأة ما دون أن يمسه: "لقد سترك الله لو سترت نفسك"،^(١) ونحو ذلك من النصوص.

فترى أن تطبيق بعض هذه الكليات دون الأخرى متوقف على الإلمام الدقيق بصفة المرأة، والعوارض المحتفة بحالتها، ويمكن تفريع ذلك كما يلي:^(٢)

أولاً: إذا ثبت زنا المرأة بالشهادة أو الإقرار، فهما حالتان: حالة ظهور الندم والتوبة منها بالصفة التي ذكرت، ولم تُقتض: فيظهر أن أولى الكليات تطبيقاً على هذه الحالة هي: كلية "السُّر"، فيجوز الرِّق في هذه الحالة، ومن باب أولى إذا اغتصبت بغير إرادتها. وحالة عدم ظهور التوبة منها بالصفة التي ذكرت، فأجدر الكليات تطبيقاً على هذه الحالة هي "العقوبة"، والحوّل دون "الغشّ والتغريز"، ودون عدم "التكافؤ" بينها وبين من تروم تغريزه، فلا يجوز الرِّق، وهذا حكم المطلقة والأرملة أيضاً.

ثانياً: إذا لم يثبت زنا المرأة، ولم يثبت ما يدلّ على الاغتصاب، ولا على الحادث، ولا على الزواج ثم الطلاق أو وفاة الزوج، فيظهر لي عدم جواز الرِّق، حتى يثبت السبب الفعلي في تمزق الغشاء؛ إذ لا يخلو أن يكون أحد الأسباب الماضية، فنعامل كل حالة بحسب ما ذكرنا.

٢- أثر الكليات التشريعية في تقييد المباح

مثال: زواج الصِّغيرات:^(٣)

لم تحدّد الشريعة فارقاً معيّناً في السنّ بين الرّجل والمرأة يلزم التقيّد به في الزواج، فالثابت أن الكبير يجوز له نكاح الصّغيرة، والصّغير يجوز له نكاح

(١) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: التوبة، باب قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَحْسَنَ يَدِهِنَّ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤]، حديث رقم ٢٧٦٣، ج ٤، ص ٢١١٦.

(٢) ياسين، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، مرجع سابق، ص ٢٢٧ - ٢٦٦.

(٣) أي: اللائي لم يبلغن الحلم، وأرى أن يشمل المثال اللائي لم يبلغن الرشد أيضاً، ويختلف سنّ ذلك باختلاف البيئة، وفي عصرنا تصطلح القوانين على أنه دون الثامنة عشرة.

الكبيرة أيضاً، وكلاهما فعله رسول الله ﷺ، حيث نكح خديجة -رضي الله عنها- وهي تكبره بـ ١٥ سنة، ونكح عائشة -رضي الله عنها- وهي تصغره بـ ٤٥ سنة، لكنّ الفقهاء شرطوا قيداً عاماً، وهو: "الكفاءة"؛ أي: مساواة الرجل للمرأة في مواصفات مخصوصة، تتحقّق من خلالها مقاصد الزّواج، ومصالح العشرة التي لا تنظم عادةً إلاّ بين المتكافئين.

وانتفقوا على بعض ما تتحقّق به الكفاءة من تلك المواصفات، كالدين، واختلفوا في بعضها الآخر، كالنّسب، والحرفة، والمال، ولم يخصّصوا فارق السنّ بذكر.

فالحكم من النّاحية البيانية واضح، وهو عدم تحديد فارق معيّن في السنّ، غير أنّ الإمام "الحاكم" إذا رأى في الواقع استتراء فساد العشرة بين الأزواج المتباعدين في السنّ، وكثرة حالات التّظلم والشكوى، وفشو الطلاق، ورأى مدارها على عدم التّألف بسبب فارق السنّ، فالذي يبدو لي -والله أعلم- أنّه يجوز له وضع قانون يُحدّد فيه فارقاً عمرياً لا يُتعدّى.

والخطّة التي تخوّل الشّريعة استعمالها في مثل هذه الحالات هي: تقييد المباح، والكلية التشريعية التي تسند ذلك هي: "قصد الشريعة في بناء النكاح على أسباب الديمومة والبقاء."

وإلى هذا يرشد قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقد أتى بامرأة شابة زوّجوها شيخاً كبيراً فقتلته: "يا أيّها النّاس، اتّقوا الله، ولينكح الرّجل لُمته من النّساء، ولتنكح المرأة لُمته من الرّجال"، يعني: شبهها.^(١)

ولا يكون الحاكم بذلك قد قضى على الحكم الشرعي أو بدّله، بل يكون قيّده بالظرف النّاجز، بحيث يزول بزواله، وهكذا تماماً صنع عمر بن

(١) ابن منصور، أبو عثمان سعيد. سنن سعيد بن منصور، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بمبائي: الدار السلفية، ١٩٨٢م، كتاب: الوصايا، باب: الرّجل يتزوّج شبهه من النّساء، يعني لُمته من النّساء، حديث رقم ٨١٠، ج ١، ص ٢٤٣.

الخطاب ﷺ في منع الزواج بالكتابات إبان الفتوحات لما رأى ذلك يُسرّع في عنوسة المسلمين، وربما يفضي إلى تسرّب أسرار الدولة إلى الأعداء.

٣- أثر الكليات الشرعية في تقييد الحق:

مثال: نزع ملكية العقار للمصلحة العامة:

الأصل فيما ثبتت ملكيته التامة لمالك ما أنّ له كامل الحق في التصرف المطلق فيه، وأن لا ينتقل ملكه عنه إلى غيره إلا بإرادته ورضاه، وكلّ تصرف في هذا الملك بغير رضا صاحبه تعدّه الشريعة اعتداءً، قال ابن عبد السلام: "وقد حرّم الله أخذ الأموال إلاّ بأسبابٍ نصبها... ولا يجوز أخذ شيء منها إلاّ بحقه، ولا صرفه إلاّ لمستحقّه." (١)

غير أنّ الإمام أو نائبه إذا قدّرت هيئاته المختصة ضرورةً عامّة أو حاجةً عامّة إلى استغلال عقار مملوك لفرد من الأفراد، كشقّ طريق لا سبيل إلى شقّها إلاّ من خلال ذلك العقار، أو بناء مستشفى، أو سدّ مائي أو نحو ذلك، فالحكم الشرعي هو جواز نزع ملكية العقار من ذلك الشخص، وإن لم يرض، فيكون ذلك تقييداً لمطلق حقه في التصرف في ملكه، وهذا الجواز يستند إلى كليات شرعية قطعية، وهي: "تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة"، و"دفع الضرر الأشدّ بالضرر الأخفّ"، و"تصرف الإمام على الرّعية منوط بالمصلحة"، ونحوها، وبهذا أصدر مجمع الفقه الإسلامي بجدّة قراره رقم: ٢٩ "٤/٤"، في دورة مؤتمره الرابع المنعقدة من ١٨ إلى ٢٣ جمادى الآخر ١٤٠٨هـ، الموافق لـ ٦ إلى ١١ شباط "فبراير" ١٩٨٨م، ونصّه: "... وفي ضوء ما هو مُسلّم به في أصول الشريعة من احترام الملكية الفردية حتى أصبح ذلك من قواطع الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، وأنّ حفظ المال أحد الضروريات الخمس التي عُرف من مقاصد الشريعة رعايتها، وتواردت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة على صونها، مع استحضر ما ثبت بدلالة السنة النبوية وعمل الصحابة

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٣٦.

فمن بعدهم من نزع ملكية العقار للمصلحة العامة، تطبيقاً لقواعد الشريعة العامة في رعاية المصالح وتنزيل الحاجة العامة منزلة الضرورة، وتحمل الضرر الخاص لتفادي الضرر العام، قرر ما يلي:

- يجب رعاية الملكية الفردية وصيانتها من أي اعتداء عليها، ولا يجوز تضيق نطاقها أو الحد منها، والمالك مُسلَّط على ملكه، وله في حدود المشروع التصرف فيه بجميع وجوهه، وجميع الانتفاعات الشرعية.
- لا يجوز نزع ملكية العقار للمصلحة العامة إلاّ بمراعاة الضوابط والشروط الشرعية التالية:

أن يكون نزع العقار مقابل تعويض فوري عادل يقدره أهل الخبرة بما لا يقلّ عن ثمن المثل. وأن يكون نازعه وليّ الأمر أو نائبه في ذلك المجال. وأن يكون النزع للمصلحة العامة التي تدعو إليها ضرورة عامة، أو حاجة عامة تُنزل منزلتها، كالمساجد والطرق والجسور. وأن لا يؤول العقار المنتزع من مالكه إلى توظيفه في الاستثمار العام أو الخاص، وألاّ يُعجّل نزع ملكيته قبل الأوان.

فإن اختلّت هذه الشروط أو بعضها كان نزع ملكية العقار من الظلم في الأرض، ومن الغصب التي نهى الله تعالى عنها ورسوله.^(١)

٤- أثر الكليات التشريعية في سدّ الذرائع

مثال: التورق المصرفي المنظم:

التورق هو طلب الورق، مثل التفقه طلب الفقه، والورق هو الفضة، والمقصود طلب النقود من الفضة، هذا أصله، ثم صار يُستعمل في طلب النقد بصفة عامة: ذهباً كان أم فضة أم أوراقاً نقدية.^(٢)

(١) مجمع الفقه الإسلامي، مجلّة مجمع الفقه الإسلامي، عدد ٤، ج ٢، ص ٨٩٧.

(٢) ابن منيع، عبد الله بن سليمان. "التأصيل الفقهي للتورق في ضوء الاحتياجات التمويلية المعاصرة"، مجلّة البحوث الإسلامية، عدد ٧٢، "ربيع الأول - جمادى الثانية ١٤٢٥هـ"، ص ٣٥٣.

وأما اصطلاحاً، فعرفه كتاب المعايير الشرعية بأنه: "شراء سلعة بثمن آجل مساومة أو مرابحة ثم بيعها إلى غير من اشترت منه، للحصول على النقد بثمن حال".^(١)

ولم يُستعمل مصطلح "التورق" عند الفقهاء بهذا المعنى إلا عند الحنابلة، كما في "متن القناع" لأبي النّجا، وشرحه "كشاف القناع" للبهوتي: "ولو احتاج إنسانٌ إلى نقد فاشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين، فلا بأس"، بذلك نصّ عليه، "وهي" أي: هذه المسألة تُسمى "مسألة التورق" من الورق وهو الفضة،^(٢) وأما بقية المذاهب فتذكره ضمن صور "العينة"، ويسمّيها الشافعية: "الزرنقة".^(٣)

والفرق بين التورق وبين العينة، أنّ مشتري السلعة في "العينة" يبيعها لمن اشتراها منه، أمّا في التورق فيبيعها لطرف ثالث غير الذي اشتراها منه، كما أنّه في "العينة" يبيعها بأقلّ قطعاً، أمّا في التورق فقد يبيعها بالمثل، أو بأزيد، والغالب أن يبيعها بأقلّ.^(٤)

وهذا التورق نوعان:^(٥)

(١) هيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق، المعيار رقم "٣٠"، ص ٤١٢. وانظر أيضاً:

- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، مادة "تورق"، ج ١٤، ص ١٤٧.

(٢) البهوتي، كشاف القناع، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٦.

(٣) ابن منيع، التأصيل الفقهي للتورق في ضوء الاحتياجات التمويلية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٣٥٤.

(٤) هيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق، المعيار رقم "٣٠"، ص ٤١٢. وانظر أيضاً:

- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، مادة "تورق"، ج ١٤، ص ١٤٧.

(٥) السويلم، سامي بن إبراهيم. التورق والتورق المنظم: دراسة تأصيلية، منشور ضمن أعمال وبحوث الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة ما بين: ١٩ إلى ٢٤ شوال ١٤٢٤هـ، الموافق لـ: ١٣ إلى ١٨ كانون الأول "ديسمبر" ٢٠٠٣م، مج ٢، ص ٦٠٣.

الأول: أن تتم صورة التورق المذكورة في التعريف، بحيث لا يكون بائع السلعة للمستورق عالماً بحاجته إلى النقد، وإذا علم فلا يدبر له مشترياً، بل يدعه للسوق، ولا يكون المشتري من المستورق عالماً بحاجته إلى النقد، وإذا علم فلا تكون له علاقة بالبائع الأول، مما يدل على أن العملية عفوية، ينتفي فيها قصد التحيل على الربا من جميع الأطراف، ويسمى هذا النوع "التورق الفردي"، أو "التورق الفقهي".

فهذا النوع جائز عند جماهير العلماء.^(١)

الثاني: أن تتم عملية التورق المذكورة في التعريف بتواطؤ بين بائع السلعة للمستورق، وبين مشتريها منه بأقل، بحيث يدل البائع المستورق على المشتري مباشرة، والمشتري يشتري السلعة من المستورق مباشرة أيضاً، ويكون كل من البائع والمشتري قد امتثنا هذه الطريقة في التعامل، فالتورق في هذه الحالة تشوبه شائبة الاحتيال على الربا، ويسمى هذا النوع "التورق المنظم"، وهو محل المثال.

وهذا النوع هو الذي تمارسه المصارف، ولهذا يسمى أيضاً "التورق المصرفي"، بل تمارس أشكال منه؛ إذ إن المصرف لا يحوز السلعة التي يبيعها للمستورق، بل يعطيه ثمنها ليشتريها من السوق وكالة عنه، فإذا اشتراها المستورق، يعتبر المصرف كأنه باعها له أصالة، ثم المستورق يوكل المصرف بأن يتولى بيع هذه السلعة في السوق، فيبيعها المصرف لمشتري جاهز ومتعامل دائم مع المصرف، وقد يكون ذا علاقة مع البائع الذي اشترى منه السلعة أول مرة، فتدور السلعة بين أطراف ثابتة ومعلومة بعقود صورية، ويتحصّل أن المستورق أخذ نقداً ليرده بزيادة بعد أجل، والسلعة بين ذلك.

(١) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، مادة "تورق"، ج ٤، ص ١٤٧ - ١٤٨.

فهذا النوع من التورق اختلف فيه المعاصرون بين مجيز ومحرم، والذي أرجحه أنه لا ينبغي أن يجوز، سداً لذريعة الربا، استناداً إلى الكلية التشريعية في التشديد على تحريمه، وذم أهله، وتوعدهم بحرب من الله ورسوله، ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (٢٧٨) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ ﴿[البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩].

قال ابن شاس المالكي (توفي ٦١٦هـ) بعد ذكره بعض صور العينة: "وبالجملة، فهؤلاء قومٌ علموا فساد سلفٍ جرٍّ منفعة، وما ينخرط في سلكه من الغرر والربا، فتحيلوا على جوازه بأن جعلوا سلعاً حتى يظهر فيها صورة الحل، ومقاصدهم التوصل إلى الحرام، وقد قدّمنا أن أصلنا حماية الذرائع، وسحب أذيال التهم على سائر المتعاملين متى بدت مخايلهم، أو خفيت وأمكن القصد إليها من المتعاملين." (١)

٥- أثر الكليات التشريعية في فتح الذرائع:

مثال: تشريع جثة الإنسان:

التشريع علمٌ يبحث في تركيب الأجسام العضوية بتقطيعها وفحصها، وهو أنواع بحسب أغراضه: (٢)

التشريع العلمي: ويُستعمل للأغراض العلمية في التعرف على أعضاء جسم الإنسان، والعلاقة بينها، ووظائفها، وهلم جرا.

التشريع المرضي: وغرضه التعرف على طبيعة المرض المتسبب في الوفاة، للتوصل إلى علاجه مستقبلاً.

(١) ابن شاس، جلال الدين عبد الله بن نجم. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: محمّد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥م، ج ٢، ص ٤٥٣.

(٢) القره داغي، علي محيي الدين. والمحمدي، علي يوسف. فقه القضايا الطبية المعاصرة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٦م، ص ٥١٦ - ٥١٧.

التشريح الجنائي: يكون إثر الوفاة بسبب جريمة، فتُشرَّح جثة المتوفى لمعرفة طبيعة الجريمة في سياق التحقيق للتوصل إلى المجرم.

التشريح لنقل العضو: أي من جسم المشرَّح إلى جسم حيّ ينتفع بالعضو المنقول.

والأصل في التعرّض لجسد الإنسان الميّت بالتصرّف في أعضائه أنّه محرّم، لأنّ الإنسان مكرم كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، ولقوله ﷺ: "كسر عظم الميّت ككسره حيّاً"،^(١) ولهذا أوجب الشريعة إذا مات أن يغسل، ويكفن، ويدفن، ويصلى عليه، ونهت عن الجلوس على قبره، وأرشدت إلى ذكر محاسن الموتى، ونحو ذلك. والتصرّف في جسد الإنسان الميّت ذريعة إلى الحطّ من كرامته، فهي محرّمة في الأصل، غير أنّ للمسألة نظراً خاصاً، وهو:

أنّ التشريح بمختلف أنواعه المذكورة غداً من حاجات العصر، بل من ضروراته أحياناً، وذلك في مجال الطبّ، وفي مجال التحقيق الجنائي، ومن دونه تتعلّل مصالح عظيمة، بل واجبات شرعية، مثل: معالجة المرضى بواسطة العمليات الجراحية، وذلك لا يتمّ إلاّ بإتقان هذه الصّناعة من خلال دراسة جسد الإنسان، وأعضائه، ومختلف وظائفها دراسةً عملية تطبيقية، لا تقتصر على مجرد التنظير، ومثل: معرفة أسباب الوفاة بالأمراض، وكيف يمكن معالجتها مستقبلاً، ومثل: إنقاذ المشرفين على الهلاك من خلال نقل الأعضاء التي يحتاجون إليها، كالقلب، والكبد، والرئة، ونحوها، ومثل: التوصل إلى الجنة، وتسليط العقوبة عليهم، قطعاً لشرّ الجناية في المجتمع، وسبيل ذلك كلّ هو التشريح.

فكان لا بدّ من "فتح ذريعة التصرّف في جسد الإنسان" تحصيلاً لهذه المصالح المشروعة، استناداً إلى الكليات التشريعية القطعية، مثل: "حفظ

(١) أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الجنائز، باب: في الحفّار يجد العظم هل يتنكب ذلك المكان؟ حديث رقم ٣٢٠٧، ج ٣، ص ٢١٢. قال الألباني: "صحيح". انظر:

- الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، مرجع سابق، حديث رقم ٤٤٧٨، ج ٢، ص ٨٢٦.

النفس"، و"تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة"، و"دفع الضرر الأشدّ بالضرر الأخفّ".

وبهذا أفتت كثير من الهيئات العلمية، مثل: هيئة كبار العلماء في المملكة السعودية، ومجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة، ولجنة الإفتاء بالمملكة الأردنية، ولجنة الإفتاء بالأزهر،^(١) مع تقييد ذلك ببعض الشروط: كإذن الميت أو ورثته، والاقتصار على موضع الحاجة، ودفن جميع الأجزاء، وتشريح النساء من طرف طبيبات.^(٢)

٦- أثر الكليات التشريعية في العرف:

مثال: مجلس العقد في وسائل الاتصال الحديثة:

الأصل في مجلس العقد أن يكون بالتقاء المتعاقدين واجتماعهما بدنياً في مكان واحد، فيصدر عن أحدهما الإيجاب، وعن الآخر القبول، ويثبت لهما الخيار ما دام المجلس منعقداً، غير أنّ وسائل الاتصال الحديثة، مثل: الهاتف، والفاكس، والإنترنت، أوجدت صوراً جديدة من التعاقد لا يلتقي فيها المتعاقدان بأبدانهما، بل يكونان متباعدين، وأصبح العرف جارٍ بالتعامل بهذه الوسائل على نحو واسع ومنتشر جداً.

فإذا أجرينا الأصل المذكور في اشتراط اتحاد المجلس في إجراء العقود، أبطلنا العقود بوسائل الاتصال الحديثة، وهو موقعٌ في الحرج والمشقة البالغة. فاستناداً إلى كلية الشريعة في "رفع الحرج والمشقة"، خاصةً فيما جرى به عرف

(١) الشنقيطي، محمد بن محمد المختار. أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، جدة: مكتبة الصحابة، ١٩٩٤م، ص ١٧٠.

(٢) انظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة العاشرة المنعقدة من ٢٤ إلى ٢٨ صفر ١٤٠٨ هـ، الموافق لـ ١٧ - ٢١ أكتوبر ١٩٨٧م، قرار رقم: ١، والمنشور في:

- المجمع الفقهي الإسلامي الدولي، "القرارات"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد ٦، ج ٢، ص ٧٨٥.

الناس وتعاملهم، جاز استعمال هذه الوسائل في التعاقد. وبهذا أفتى مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة في دورة مؤتمره الرابع المنعقدة من ١٧ إلى ٢٣ شعبان ١٤١٠هـ، الموافق لـ: ١٤ إلى ٢٠ آذار "مارس" ١٩٩٠م، في قراره رقم: ٥٢ "٦/٣"، ونصّه:

"... ونظراً إلى التطور الكبير الذي حصل في وسائل الاتصال وجريان العمل بها في إبرام العقود لسرعة إنجاز المعاملات المالية والتصرّفات، وباستحضار ما تعرّض له الفقهاء بشأن إبرام العقود بالخطاب وبالكتابة وبالإشارة وبالرّسول، وما تقرّر من أنّ التعاقد بين الحاضرين يُشترط له اتّحاد المجلس - عدا الوصية والإيصاء والوكالة -، وتطابق الإيجاب والقبول، وعدم صدور ما يدلّ على إعراض أحد العاقدين عن التعاقد، والموالة بين الإيجاب والقبول بحسب العرف، قرّر ما يلي:

- إذا تمّ التعاقد بين غائبين لا يجمعهما مكان واحد ولا يرى أحدهما الآخر معاينةً، ولا يسمع كلامه، وكانت وسيلة الاتصال بينهما الكتابة أو الرّسالة أو السّفارة "الرّسول"، وينطبق ذلك على البرق والتلّكس والفاكس وشاشات الحاسب الآلي "الحاسوب"، ففي هذه الحالة انعقد العقد عند وصول الإيجاب إلى الموجه إليه وقبوله.

- إذا تمّ التعاقد بين طرفين في وقت واحد، وهما في مكانين متباعدين، وينطبق هذا على الهاتف واللاسلكي، فإنّ التعاقد بينهما يعتبر تعاقدًا بين حاضرين، وتطبّق على هذه الحالة الأحكام الأصلية المقرّرة لدى الفقهاء المشار إليها في الدّيباجة.

- إذا أصدر العارض بهذه الوسائل إيجاباً محدّد المدّة، يكون ملزماً بالبقاء على إيجابه خلال تلك المدّة، وليس له الرجوع عنه.

- إنّ القواعد السابقة لا تشمل النّكاح لاشتراط الإشهاد فيه، ولا الصّرف لاشتراط التقابض، ولا السّلم لاشتراط تعجيل رأس المال.

- ما يتعلّق باحتمال التزييف أو التزوير أو الغلط يُرجع فيه إلى القواعد العامة للإثبات، والله أعلم.^(١)

٧- أثر الكليات التشريعية في الاستحسان:

مثال: لزوم عقد الاستصناع:

اللّزوم - كما يشرحه الشيخ الزّرقا - معناه: "أن لا يستطيع أحد الطرفين بعد العقد التحلّل من قيده ما لم يتفقاً على الإقالة، فإنّ العقد رابطة تقيّد المتعاقدين، وإنّ إرادة أحد الطرفين لا تستطيع هدم العقد ولا تعديله،"^(٢) ويقابله: الجواز، وهو: "ما جاز للعاقد فسخه بغير رضا العاقد الآخر،"^(٣) فالعقود التي صفتها اللّزوم تُسمى عقوداً لازمة، مثل: البيع والسّلم، والإجارة، والنكاح، والعقود التي صفتها الجواز تُسمى عقوداً جائزة، مثل: الإيداع، والإعارة، والشركة، وقد تكون لازمة في حقّ أحد الطرفين، جائزة في حق الآخر، مثل: الرهن، والكفالة.^(٤)

وعقد الاستصناع - كما يعرفه الكاساني واختارته الموسوعة الفقهية الكويتية - هو: "عقدٌ على مبيع في الذمة شرط فيه العمل؛"^(٥) أي إنّ المبيع شيء يصنعه الصانع بعمل يده، وتعتور ذلك صوراً متعددة جعلت هذا العقد يختلط بعقود أخرى، كالبيع المطلق، والسّلم، والإجارة، والمواعدة، والجعالة. ومن هنا اختلف الفقهاء في تكيفه.

غير أنّ المقصود بـ "الاستصناع" معنى خاصاً، هو: "أن يطلب المستصنع من الصانع صنع شيء معيّن موصوف في الذمة خلال فترة محدّدة، قصيرة أم طويلة،

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٢١.

(٣) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، مادة "لزوم"، ج ٣٥، ص ٢٣٨.

(٤) الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٢٥ - ٥٢٦.

(٥) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، مادة "استصناع"، ج ٣، ص ٣٢٥.

سواءً كان المستصنع عين المصنوع منه بذاته أم لا، وسواءً كان المصنوع منه موجوداً أثناء العقد أم لا؛^(١) أي: "أن محل عقد الاستصناع هو العمل والعين من الصانع."^(٢)

والرّاجح أن الاستصناع بهذا المعنى ليس بيعاً مطلقاً، ولا سَلَمًا، ولا إجارةً، ولا مواعدةً، ولا جعالةً، نعم له شبهة بكل من هذه العقود، لكنّه يختلف عنها بما يميّزه، وبما يجعله عقدًا مستقلًا، وهذا هو الرّأي الصّحيح عند الحنفية من حيث المبدأ، حيث يعدّون الاستصناع نوعاً من البيع، يتميّز عنه ببعض الأحكام الخاصّة، وهذا التميّز هو معنى الاستقلالية؛ إذ كثيرٌ من العقود المستقلّة هي بيوع من حيث المعنى العام.^(٣)

وقد قسّم الحنفية الاستصناع من حيث لزومه وعدم لزومه إلى ثلاث مراحل:^(٤)

- مرحلة ما بين صدور الإيجاب والقبول وقبل بدء العمل فقالوا: الاستصناع غير لازم في هذه المرحلة، وذلك باتفاق منهم.^(٥)
- مرحلة ما بين بدء العمل وانتهائه قبل أن يرى المستصنع العين المصنوعة، فقالوا الاستصناع جائز أيضاً خلال هذه الفترة، فيجوز للصانع أن يبيعه لمن شاء، ويجوز للمستصنع أن يعدل عنه أيضاً.^(٦)

(١) القره داغي، بحوث في فقه المعاملات المالية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٣٦.

(٢) المرجع السابق، الموضوع نفسه.

(٣) المرجع السابق، الموضوع نفسه. وانظر أيضاً:

- البدران، كاسب بن عبد الكريم. عقد الاستصناع في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٤م، ص ١٢٧ - ١٣٤.

(٤) القره داغي، بحوث في فقه المعاملات المالية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٤٦ - ١٤٧. وانظر أيضاً:

- والبدران، عقد الاستصناع، مرجع سابق، ص ١٨٦ - ١٨٩.

(٥) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣.

(٦) المرجع السابق، الموضوع نفسه.

- مرحلة ما بعد رؤية المستصنع العينَ المصنوعة: وفيها حالتان:

• حالة عدم تطابق المصنوع مع المواصفات المطلوبة، فالمستصنع بالخيار إن شاء أنفذ العقد، وإن شاء تركه.

• حالة تطابق المصنوع مع المواصفات المطلوبة، وهنا اختلفت روايات الحنفية:

▪ فظاهر الرواية عن أبي حنيفة، ومحمد، وأبي يوسف سقوط الخيار عن الصانع، أما المستصنع فيبقى الخيار ثابتاً له.

▪ ورؤي عن أبي حنيفة ثبوت الخيار لكل منهما.

▪ وروي عن أبي يوسف سقوط الخيار عن كل منهما.^(١)

غير أن ابن مازة ذكر أن الاختلاف بين الحنفية في لزوم عقد الاستصناع وجوازه كائن في أصل العقد، بغض النظر عن كل هذه المراحل، وقال ما نصّه: "الروايات في لزوم الاستصناع وعدم لزومه مختلفة، روى أبو يوسف عن أبي حنيفة -رحمه الله- أن الصانع لا يُجبر على العمل، بل يتخير، إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل. وذكر الكرخي في "كتابه" أن هذا العقد ليس بلازم، ولم ينسب هذا القول إلى أحد. وقال أبو يوسف -رحمه الله- أولاً [أي: له قولان، فهذا هو الأول]: يُجبر المستصنع دون الصانع، وهو رواية عن أصحابنا -رحمهم الله-، ثم رجع أبو يوسف عن هذا وقال: لا خيار لواحد منهما، بل يُجبر الصانع على العمل، ويُجبر المصنوع [له] على القبول."^(٢)

فهذه هي الروايات في لزوم الاستصناع باعتباره عقداً مستقلاً. وإذا جئنا نرجح بينها بالنظر إلى صيغ الاستصناع المعاصرة، وصوره المستجدة، واتساع نطاق التعامل به في كل ما دخله التصنيع من الطائرات والبواخر والسيارات

(١) المرجع السابق، ج ٥، ص ٣ - ٤.

(٢) ابن مازة، المحيط البرهاني، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٣٦.

والمباني إلى الأحذية والألبسة والمنسوجات، وكثير من هذه المصنوعات لا تُصنع إلا بالطلب كمّاً ونوعاً، ففي ظلّ هذا الواقع، لم يبق مجالاً للقول بعدم لزوم عقد الاستصناع؛ إذ القول بذلك يعطل كلّ هذه التعاملات، لأنّ الشركات المصنّعة لا تغامر بإنتاج ما لا تضمن بيعه خشية الكساد والخسارة، خصوصاً فيما يكلف صنّعه أموالاً كبيرة، والقول بعدم اللزوم يعني خطر عدم إنفاذ العقد بالنسبة لهذه الشركات، وهو كافٍ في إحجامها عن التصنيع.

فالرّاجح أنّ الاستصناع عقدٌ لازم منذ صدور الإيجاب والقبول بين المتعاقدين، إلّا إذا جاء المصنوع بخلاف المواصفات المطلوبة، فيثبت للمستصنع الخيار، وهذا الترجيح قائم على خطّة الاستحسان، وذلك أنّ الاستصناع جائزٌ استحساناً على خلاف الأصل في النهي عن بيع المعدوم، للحاجة إليه، فلزومه فرعٌ عن ذلك، والذي فرض الاستناد إلى هذه الخطّة هو كليات الشريعة القطعية، وهي في هذه المسألة اثنتان بارزتان:

- كَلِيَّة "الوفاء بالعقود": في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، والاستصناع من جملتها.

- كَلِيَّة "نفي الضرر": وهو متصوّرٌ في حقّ الصانع في حالة فسخ العقد بعد بذل الجهد الكبير، وصرف الأموال المكلفة في تصنيع ما طلب صنعه. فإذا قلنا بعدم اللزوم، يستجيز المستصنع الفسخ ولو بغير سبب، ثمّ قد لا يجد الصّانع من يشتري منه البضاعة، فتكسد ويخسر ويتضرّر. وهذه الكَلِيَّة التشريعية تمنع حصول ذلك، وسبيل هذا المنع هو القول باللزوم.

وبهذا القول أخذت مجلّة الأحكام العدلية في مادتها رقم "٣٩٢"، ونصّها: "وإذا انعقد الاستصناع، فليس لأحد العاقدين الرجوع، وإذا لم يكن المصنوع على الأوصاف المطلوبة المبيّنة كان المستصنع مخيراً".^(١)

(١) لجنة من علماء الخلافة العثمانية. مجلّة الأحكام العدلية، تحقيق: نجيب هواويني، نشر: نور محمّد، كراتشي: كارخانه تجارت كتب، (د. ت.)، الباب السابع: في بيان أنواع البيع وأحكامه، الفصل الرابع: في بيان الاستصناع، مادة رقم: ٣٩٢، ص ٧٥.

٨- أثر الكليات التشريعية في اعتبار المآل:

مثال: الخروج على الحاكم الجائر:

أقصد بالحاكم: الحاكم المسلم الذي لم تنعقد له بيعة شرعية، أو انعقدت له ولو قهراً، لكنّه بعد تمكّنه ظهر فسقه أو ظلمه أو ضعفه في سياسة الرّعية، وفشا وتفاقم حتى تعطلت مقاصد الإمامة، وهي نفسها مقاصد الشّريعة في حفظ الدّين، والنفس، والعقل، والنّسل، والمال على مستوى الأفراد والجماعات، مع إشاعة العدل، والأمن، والتنمية، والحفاظ على استقلال الأمّة في ترابها، وثرواتها، وثقافتها، وهويتها، وجلب كلّ ما لا تتمّ هذه المقاصد إلّا به من الحاجات والمكمّلات، ودفع كلّ ما يخلّ بها. إذا تعطلت هذه المقاصد تعطّلاً محسوساً متفاقماً، ومؤكّداً تفاقمه بالدراسات والإحصاءات الصّادرة عن الهيئات الموثوق بها، لنسب الفساد، ونهب المال العامّ، والرّشوة، والفقر، والبطالة، وأزمة السّكن، والعزوبة، والعنوسة، وشيوع الجريمة والتهالك بين النّاس، والمخدّرات، والانتحار، والهلاك بالأمراض، وهجرة العلماء والمثقفين، مع فقد السيادة على المقدّرات والثروات، وتغوّل مصالح الدول الأجنبيّة، وتدخلها في القرار السّياسي، ناهيك عن فساد الدّين -الذي هو مقصد هذه المقاصد- بانتشار الفواحش، وانهيار الأخلاق، واستشراء الجهل بالله، وبالمعلوم من الشّرع بالضرورة، وفشوّ البدع، والضّلالات، والعقائد الباطلة، والمذاهب الفاسدة، وذيوع التفسّق، والجهل بالمعاصي، والتضييق على العلماء والدعاة بقتلهم، وحبسهم، ونفيهم، وقمع حرّيتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك ممّا يُنصب الإمام لحسمه وتلافيه، لا للتسبّب فيه، فحكم الشّرع -قبل دراسة المآل- أنّ هذا الحاكم وزمرته يجب خلعهم ولو بحدّ الظّبة، وهذا الحكم قطعيّ لا شكّ عندي فيه، ولا ينبغي لممارس الشّريعة أن يشكّ فيه.

قال التفتازاني: "عقد الإمامة ينحلُّ بما يخلُّ بمقصودها." (١)

ونقل عن إمام الحرمين أنّه يقول: "وإذا جار والي الوقت، فظهر ظلمه وغشمه، ولم يرفع لزاجر عن سوء صنيعه بالقول، فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه، ولو بشهر السّلاح، ونصب الحروب." (٢)

وقال إمام الحرمين وهو يرجّح عدم خلع الإمام الفاسق بعد أن ذكر الرّأي القائل بالخلع مطلقاً: "وهذا كلّ [أي عدم الخلع] -حرس الله مولانا- في نواذر الفسوق، فأما إذا تواصل منه العصيان، وفشا منه العدوان، وظهر الفساد، وزال السّداد، وتعطلت الحقوق والحدود، وارتفعت الصّيانة، ووضحت الخيانة، واستجرأ الظلمة، ولم يجد المظلوم منتصفاً ممّن ظلمه، وتداعى الخلل والخلط إلى عظام الأمور، وتعطل الثّغور، فلا بدّ من استدراك هذا الأمر المتفاقم... وذلك أنّ الإمامة إنما تُعنى لنقيض هذه الحالة... ولا يرتضي هذه الحالة من نفسه ذو حصافة في العقل." (٣)

وقال الباقلاني: "ومما يوجب خلع الإمام أيضاً تطابق الجنون عليه... أو عرّض له أمرٌ يقطع عن النّظر في مصالح المسلمين، والتّهوض بما نُصب لأجله، أو عن بعضه، لأنّه إنّما أقيم لهذه الأمور، فإذا عطّل وجب خلعه ونصب غيره." (٤)

وقال الغزالي: "السّلطان الظالم عليه أن يكفّ عن ولايته، وهو إمّا معزول أو واجب العزل... وهو على التحقيق ليس بسلطان." (٥)

(١) التفتازاني، شرح المقاصد، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٥٧.

(٢) المرجع السابق، ج ٥، ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٣) الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ١٠٥ - ١٠٧.

(٤) الباقلاني، تمهيد الأوائل، مرجع سابق، ص ٤٧٩.

(٥) الغزالي، إحياء علوم الدّين، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٤٠.

وقال الإيجي (توفي ٧٥٦هـ): "وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه، مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها." (١)

وقال ابن حزم: "... الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى، وبسنة رسوله ﷺ الذي أمر الكتاب باتباعها، فإن زاع عن شيء منهما مُنع من ذلك، وأقيم عليه الحدّ، والحقّ فإن لم يؤمن أذاه إلّا بخلعه خلع، ووُلّي غيره منهم." (٢)

لكنّ العلم بهذا الحكم إنّما هو مرحلة أولى نحو تحقيق مقصوده، أمّا المرحلة الثانية التي لا يجوز انفكاكها عن السابقة فهي استشراف المآل؛ أي النّظر في مدى إفضاء تطبيق هذا الحكم الشّرعي على الواقع إلى المقصود من ورائه، وهو قطع فساد هذا الحاكم، وكفّ شرّه، وإنهاء ظلمه، واستبداله بالإمام العادل، والزّمة الصّالحة، والنّظام الرّاشد، تحقيقاً لمقاصد الإمامة ومطالبها.

وهذا الاستشراف لا بدّ أن يقوم على دراسات علمية متخصصة، تُسند إلى هيئات ذات خبرة ودراية بسُنن المنازعة السّلمية والمسلّحة، وتلمّ بجميع معطيات الواقع المحليّة والدّولية، وتحسن تقدير الإمكانات وعناصر القوّة والطاقت الفاعلة في الأمّة إذا نُظّمت، وتحسن قياسها بإمكانات الحاكم ونظامه وعناصر قوّته، ومن ثمّ تقوم بالموازنة الدّقيقة، فإذا غلب الظنّ غلبة قوّة أنّها تتمكّن من خلعه، فليُقدم على ذلك أهل الحلّ والعقد من علماء الأمّة وعقلائها وأصحاب الرّأي فيها. وأمّا إذا كان الظنّ خافتاً أو متردّداً غير غالب فالإحجام واجب؛ إذ يؤدّي الخروج إلى نقيض مقصوده إذا تغلّب الحاكم من جديد، فإنّه يستطير شرّه أكثر بعد ذلك، ويستفحل ظلمه، وتقع الأمّة في أشدّ ممّا كانت فيه.

(١) الإيجي، عضد الدّين عبد الرحمن بن أحمد. المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧م، ج٣، ص ٥٩٥.

(٢) ابن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد. الفصل في الملل والأهواء والنّحل، تحقيق: محمّد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦م، ج٤، ص ١٦٩ - ١٧٠.

وهذا ما أصَّله جُلُّ علمائنا المسدِّدين رحمة الله عليهم، فوضعوا الهناء بموضع النَّقْب من هذه المسألة، قال الجويني: "وإن علمنا أنه لا يتأتَّى نصب إمام دون اقتحام داهية، وإراقة دماء، ومصادمة أحوالٍ جمَّة الأهوال، وإهلاك أنفس، ونزف أموال، فالوجه أن يُقاس ما النَّاس مدفوعون إليه، مبتلُون به بما يُفرض وقوعه في محاولة دفعه، فإن كان الواقع النَّاجز أكثر ممَّا يُقدَّر وقوعه في رَوْم الدَّفْع، فيجب احتمال المتوقَّع لدفع البلاء النَّاجز، وإن كان المرتقب المتطلَّع يزيد في ظاهر الظنون على ما الخلق مدفوعون إليه، فلا يسوغ التشاغل بالدَّفْع، بل يتعيَّن الاستمرار على الأمر الواقع... والابتهاال إلى الله، وهو وليُّ الكفاية."^(١) وقال الإيجي: "وإن أدَّى خلعه إلى الفتنة احتُمل أدنى المضرتين."^(٢)

وقال الحصفكي: "... فإذا صار إماماً فَجَار، لا ينزل إن كان له قهر وغلبة، لعوده بالقهر، فلا يفيد، وإلَّا ينزل به، لأنَّه مفيد."^(٣)

وقال ابن خلدون تعليقاً على خروج الحسين بن علي -رضي الله عنهما- على يزيد: "وأما الحسين فإنه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من أهل عصره، بعثت شيعة أهل البيت بالكوفة للحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره، فرأى الحسين أنَّ الخروج على يزيد متعيَّن من أجل فسقه، لا سيَّما من له القدرة على ذلك، وظنَّها من نفسه بأهليته وشوكته، فأما الأهلية فكانت كما ظنَّ وزيادة، وأما الشوكة فغلط يرحمه الله... وأما الحكم الشرعي فلم يغلط فيه."^(٤)

فواضح أنَّ المسألة من باب الفقه السِّيَاسي، ومن باب تقدير المصالح والمفاسد، والمهيمن عليها هو تحقيق مقاصد الإمامة، والخلاف القديم فيها خلافٌ على تقدير المآل، لا خلافٌ في أصل الحكم، لأنَّ الأخذ على يد الظالم،

(١) الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ١٠٩ - ١١٠.

(٢) الإيجي، المواقف، مرجع سابق، ج ٣، ص ٥٩٥.

(٣) ابن عابدين، ردِّ المحتار، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٤) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

وكفّه عن ظلمه، وتغيير منكره باليد واللسان والقلب، والتمكين لشريعة الله في الأرض، وتحقيق مقاصدها، أحكاماً قطعية لا يُختلف فيها. ومن هنا ندرك أنّ عدم الخروج على الحاكم الجائر مطلقاً ليس من ثوابت المنهج عند أهل السنّة، ولا من مسائل العقيدة كما يروج، وإدراج الأقدمين لها ضمن مباحث العقيدة أرادوا به التنبيه على خطرهما، ومجارة الفرق التي أدرجت مباحث الإمامة في العقيدة كالشيعة الإمامية، وإلاّ فهي كما قال الجويني: "الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد."^(١)

(١) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، مرجع سابق، ص ٤١٠.