الباب السادس

شروط وضوابط الأخذ بحكم المصلحة وفقه الواقع

٦. ١. شروط وضوابط

٦. ١. ١. اندراجها في مقاصد الشارع

٦. ١. ٢. عدم معارضتها النص (الكتاب والسنة)

٦. ١. ٣. عدم معارضتها للقياس

٦. ١. ٤. عدم تفويتها لمصلحة أهم منها أو مساوية لها

٦. ٢. المصالح المرسلة وشبهة تحليل البدع

٦. ٢. ١. تعريف البدعة

٦. ٢. ٢. أوجه التشابه والاختلاف بينهما

٦. ٢. ٣. مجالات تطبيق المصلحة المرسلة

٦. ٣. الواقع المعاصر والاجتهاد المصلحي

٦. ٣. ١. مسائل العبادات

٦. ٣. ٢. المسائل الطبية

٦. ٣. ٣. المسائل المالية والاقتصادية

Prince of Songkla University Pattani Campus

٦. ١. شروط وضوابط

المصالح المرسلة من الأصول الهامة في فقه استنباط الأحكام على فقه الواقع المعاصر اليوم، فللمجتهد دور فعال في هذا المجال، لإعمال عقله وتفكيره للوصول إلى رأي يعطي للواقع حكمه المناسب تقريرا لمبدأ جلب المنفعة ودفع الضرر. وما هو متوافق مع المقاصد الشرعية. على نحو ضبط العلل والتسوية بين المتماثلات والربط بين الوصف المناسب لحكمه وإدراج النوع بجنسه، وغير ذلك.

ولنعلم أن العقل الإنساني ولئن كان دوره يتمثل في ذلك فإنه يظل قاصرًا في ضبط جوهر المصالح وحقيقتها وكليتها وعمومها وضرورتها وتعارضها، فاختلاف الأمم والجماعات والأفراد في كون هذا الأمر صالحًا أو غير صالح لدليل واضح على ذلك، ولئن اتفقوا على أن أمرا ما صالح نافع فإنهم اختلفوا في درجات صلاحه ومسالكه وتباينوا تباينًا كبيرًا.

ولذا لا يعقل أن تطلق العملية العقلية القاصرة إطلاقا بغير قيود وضوابط، حتى تؤدي غرضها المطلوب، فمثلا التسوية بين المتماثلات تقع بناء على وصف أو علة جامعة معتبرة بحسب نظرة الشرع ومراده، وكذلك المناسبة بين الوصف وحكمه تحددت بموجب البيان الشرعي وليس بمقتضى العقل الإنساني، الذي لا يبدأ دوره في عملية الإلحاق والقياس والتسوية إلا بعد علمه بأن العلة هي كذا بحسب موقف الشرع.

فمعلوم حسًا وبداهة تفاوت أولي الألباب في فهومهم واستيعابهم ورسوخ علمهم وعمق خبرتهم وذكاء سليقتهم، وغير ذلك مما أكد اختلاف العقول وتباين مواقفها وتقييمها للأشياء.

إذن لا بد أن تكون دراسة المصالح منضبطة بضوابط شرعية لا تنفك عنها.

فالضوابط ثابتة باستقراء الأدلة والقرائن الشرعية. ولها أهمية وخاصية أولية في عملية الاجتهاد على الوجه العموم والاجتهاد المصلحي المقاصدي على الوجه الخصوص. (الخادمي، ١٩٩٨م: ٢٠-٢٥)

فالمجتهد يحتاج إليها في حالة تعارض المصالح، من حيث الأولوية في التقديم والتأخير، فيقدم القطعي على الظني، والكلي على الجزئي، والحقيقي على الوهمي، وأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وأن المصلحة المنتظرة لا قيمة لها إذا كانت مساوية للمصلحة الموجودة أو أقل منها، واختيار الضرر الأخف مقدم على الضرر الأثقل إذا تعلقا بأمر واحد، وأن

مصلحة البدع في العبادة مصلحة متوهمة، وإن كان ادعاء صلاحها ظاهرًا وملموسًا إلا أنها في الحقيقة مخالفة للنصوص ومعارضة لمبدأ التعبد القائم على أن المعبود لا يُعبد إلا بما شَرَع.

وبوجودها تنضبط الآراء المتناقضة والمتعارضة. بين غلاة ظاهرية النصوص وحرفيتها، الذين يقولون بأنها غير معقولة المعنى، وغير معللة بمقاصدها وعللها ومصالحها، وأنه لا عبرة لما وراء ذلك من أقيسة واستصلاح وعُرف واستحسان واعتبار المآل وغيره. وبين المتسيبين غلاة التأويل، الذين أفرطوا في العدول عن الظواهر، وبالغوا في التفسير المقاصدي، وعولوا كثيرًا على ما وراء النصوص والأدلة من معان ومصالح من غير قيود ومن غيرحدود، وبمنأى عن الشروط والضوابط، فشذوا عن منهج الاجتهاد الأصيل وأوقعوا أنفسهم في مزالق عقدية وفقهية جعلتهم محل قدح وذم ولوم . (الخادمي، ١٩٩٨م: ٢٠-٢٥)

ولكي يكون الاجتهاد المصلحي المعتمدة على أصل المصلحة المرسلة تتسم بالثبات والاطراد والانضباط والدوام، فإنه يلزم بيان شروطها وضوابطها، التي نحن بصدد البحث عنها.

٦. ١. ١. اندراجها في مقاصد الشارع.

من التعريفات السابقة وما اتضح لنا من خلال دراسة حجية المصلحة المرسلة أن المصلحة المعتبرة هي المصلحة الملائمة لمقاصد الشارع. إذن الميزان العام للاعتبار بالمصلحة المرسلة هو هذا الشرط، الذي يعتبر من شروط الصحة لابتناء الأحكام في المستجدات والوقائع الجديدة التي لا نص حكم فيها. وإلا لا مصلحة حقيقية بغير هذا الاعتبار. وهي لا بد أن تكون قائمة على حفظ مقاصد التشريع الخمسة: وهي حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وكل ما يفوت هذه الأصول أو بعضها فهو مفسدة، ثم إن درجة حفظ هذه المقاصد يتدرج إلى ثلاث مراحل بحسب مراتب المصلحة أو المقاصد من حيث الأهمية، وهي الضروريّات والحاجيّات والتحسينيّات.

وللاعتبار بالمقاصد أساسيات هامة وهي :

أولا: شرعية المقاصد وإسلاميتها وربانيتها: بمعنى لزوم مسايرتها وتطابقها مع مبدأ العبودية والحاكمية الإلهية. والتكليف الديني، وتحصيل المصالح الشرعية في الدارين. والعبودية لا يقتصر على الناحية الشعائرية التعبدية الروحية من صلاة وحج وذكر وصوم فقط، وإنما يشمل نواحي المعاملات والأنكحة والجنايات وغير ذلك مما يجب إدراجه ضمن مبدأ العبودية الإلهية، ثم

Prince of Songkla University Pattani Campus

إن هذا الحصر والتقصير الشنيع يشكل لدى أربابه ذريعة هامة لتحكيم الهوى والتشهي في غير جوانب التعبد الشعائري بلا ضابط ودون قيد، وتحت غطاء مسايرة سنة التطور، وما تقتضيه المصلحة الفردية والجماعية، وما تمليه العقول والأعراف والعادات.

ثانيا: شمولية المقاصد: وهي مستفادة من شمولية الشريعة لمختلف مجالات الحياة أي أنها ليست مقتصرة على ناحية دون ناحية، بل هي مبثوثة في سائر الأحكام والقرائن الشرعية بتفاوت من حيث القلة والكثرة، والظهور والخفاء، والتصريح والتلميح، والقطع والظن، والتنصيص والإلحاق، والتقعيد والتفريع.

وبذلك لا يستساغ أن يضيف العقل ما يدعيه من مصالح متوهمة تحت ادعاء الفراغ المقاصدي لبعض النصوص. (الخادمي، ١٩٩٨م: ٢٨-٣١)

ثالثا: واقعية المقاصد: أي حيويتها ومسايرتها وانسحابها على مختلف البيئات والظروف، ودليل هذا شواهد التاريخ والواقع والأدلة والنصوص.

فكل حكم تشريعي في الإسلام لا يخرج عن هذه المقاصد نُص عليه أو لم ينص عليه؛ بمعنى دلت عليه الأدلة الأخرى ومنها المصلحة المرسلة وذلك لاندراجها تحت نوع من تلك المقاصد الشرعية المعتبرة.

رابعا: أخلاقية المقاصد: التي تجسد أخلاقية الشريعة وقيامها على كبريات القيم وعظيم الفضائل، وتمكين مكارم الأخلاق في النفوس وامتثالا للغرض النبوي من البعثة التي هي تتميم لمكارم الأخلاق.

خامسا: عقلانية المقاصد، وجرياها على وفق العقول الراجحة والأفهام السليمة والفطر العادية، فإن المقاصد الشرعية المقررة تتلقاها عقول العامة والخاصة بالقبول والتأييد، لما فيها من مسايرة الفطرة، ومطابقة الأعراف، ومناسبة المعقول، فمقاصد الكليات الخمس، ومعاقبة الجاني، واستنكار الظلم والخيانة والغدر، ومحبة الخير والأمانة والصدق، وتفريج الكرب والشدائد عن المنكوبين والمدينين، والإعانة على المعروف والفضائل، ومنع الغرر والضرر في المعاملات، ومنع الوطء في الحيض والنفاس، وتأبيد الزواج ومنع توقيته وتحيينه، والحث على طهارة المكان والبدن والثياب، وطهارة اللسان والقلب والنفس، وغير ذلك من المقاصد على تنوعها واختلاف مراتبها، تتسم بالمعقولية والمنطقية، ولا يجحدها إلا أصحاب العقول المختلة والأمزجة المهتزة. (الخادمي، ١٩٩٨م:٣٨)

Prince of Songkla University Pattani Campus

٦. ١. ١. عدم معارضتها النص (الكتاب والسنة).

٦. ١. ٢. ١. النص[1] القطعي.

فالنص هو كل ما ثبت وروده عن الله سبحانه وعن رسوله محمد ﷺ، ومنه قول الفقهاء نص القرآن و نص السنة أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام. (ابن منظور، دت: ٩٨/٧)

وأغلب أهل الأصول لا يطلقون النص على مطلق العبآرة والملفوظ، بل على ما بلغ منها في التحديد والبيان والظهور مبلغ الحكم القاطع المتعين الذي لا يقبل الاحتمالات. وهم أحيانا يقصدون بالنص الكتاب والسنة وأحيانا أخرى يقصدون به القواعد الكلية المستنبطة من الكتاب والسنة وأحيانا ثالثة يقصدون به قول العالم، وهذا هو المناسب لتعريف النص في اللغة بمعنى البيان والظهور. (الطوفي، ١٩٩٨م:٥٥٣/١-٥٥٧)

قال الزركشي في البحر المحيط (١٩٩٢م:٤٦٢/١):"ويطلق (يعني النص) باصطلاحات:

أحدها : مجرد لفظ الكتاب والسنة، فقال: الدليل إما نص أو معقول وهو اصطلاح الجدليّين. يقولون : هذه المسألة يتمسك فيها بالنص، وهذه بالمعنى والقياس .

الثاني : ما يذكر في باب القياس، وهو مقابل الإيماء .

الثالث : نص الشافعي فيقال: لألفاظِ نصوصه باصطلاح أصحابه قاطبة.

الرابع : حكاية اللفظ على صورته كما يقال : هذا نص كلام فلان .

الخامس : يقابل الظاهر وهو مقصودنا ، وقد اختلف فيه ، فقال : الكيا الطبري نص الشافعي: على أن النص كل خطاب علم ما أريد به من الحكم ، قال : وهذا يلائم وضع الاشتقاق، لأنه إذا كان كذلك كان قد أظهر المراد به وكشف عنه. (التهانوي، ١٩٩٦م: ١٦٩٥/٢-١٦٩٩)

ثم على هذا تنقسم النصوص الشرعية أربعة أقسام: نصوص ظنية الثبوت والدلالة معاً؛ نصوص ظنية الثبوت قطعية الدلالة؛ نصوص قطعية الثبوت ظنية الدلالة؛ نصوص قطعية الثبوت والدلالة معاً.

---

(١) قال ابن الأعرابي: النص: الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والنص: التوقيف والنص: التعيين على شيء ما، ونص الأمر شدته. قال الأزهري: النص: أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها. (ابن منظور: ٩٨/٧)

Prince of Songkla University Pattani Campus

فقطعي الثبوت: هو المقطوع بنسبته إلى صاحبه، وهو يشمل القرآن والسنة المتواترة[1]. سواء كانت سنة قولية أم سنة فعلية. أما أحاديث الآحاد فإنها ظنية في ذاتها بصفة عامة غير أنها راجعة إلى أصول قطعية كما أنها تقوي بعضها بعضا. (الخادمي، ١٩٩٨م: ٣٤)

أما قطعي الدلالة: فهو اللفظ الذي يتعين فهمه ولا يحتمل إلا معنى واحدا وحكما واحدا. (خلاف، ١٩٧٨م: ٣٥) وهو يشمل القرآن الكريم والسنة المتواترة. سواء كانت سنة قولية أم سنة فعلية. قال الإمام الغزالي هو " ما لايتطرق إليه احتمال أصلاً لا عن قرب ولا عن بعد كالخمسة مثلاً فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصاً".(الغزالي، دت: ٨٥/٣-٨٦) أي ما دلالته قطعية لا تحتمل النقيض. (ابن تيمية ١٤٢٥هـ: ١٩/ ٢٨٨)، وهو لا تقبل التأويل والصرف عن مقتضاها وفحواها لا حقيقة ولا مجازاً. (الجويني، (دت): ٩٩/٢)

ولنعلم أن قاعدة " لا اجتهاد مع وجود النص" التي تصطدم مع الذين يروجون مقولتهم المشهورة "وجود النص قطعي الثبوت والدلالة لا يغني عن الاجتهاد" إنما تدور رحاها حول قضية النص والمصلحة، المرتكزة على مبدأ تعليل الأحكام المثار حولهما الجدال، فغلاة التأويل، وكذلك الذين يؤمنون بتاريخية النصوص، يقولون إن الأمور المتعلقة بالأمور الدنيوية هي من المتغيرات المعللة بعلة غائية، وهي تحقيق مصالح العباد، -يعني أحكامها المستنبطة منها- تدور مع هذه العلة الغائية — المصلحة — وجودا وعدما.

ويشهد[2] على ذلك " اتفاق أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي على ضرورة الاجتهاد في الأحكام التي ارتبطت بعلة تغيرت، أو بعادة تبدلت، حتى لو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص، وتم عليها إجماع في العصر الذي سبق تغير العلة، وتبدل العادة".(عمارة، ١٩٩٨م: ٤٤) وهذا القول على الرغم من النية الحسنة من قائله إلا أن مآله سيئة. لأن هذا

---

(١) وهي ما رواها عن رسول اللهﷺ جمع يمتنع عادة أن يتواطأ أفراده على كذب، لكثرتهم وأمانتهم واختلاف وجهاتهم وبيئاتهم، ورواها عن هذا الجمع جمع مثله. حتى وصلت إلينا بسند كل طبقة من رواته جمع لا يتفقون على كذب من مبدأ التلقي من الرسولﷺ إلى نهاية الوصول إلينا. (انظر خلاف، ١٩٧٨م :٤١)

(٢) واستشهادهم على مذهبهم هذا مسلم وصحيح، ولكنه ليس حجة لدعواهم هنا، لأن الأحكام المذكورة لا يمكن أن تستند إلى نص قطعي الثبوت والدلالة. بل كلما تستند إليه نصوص ظنية، فهمها بعض الناس في وقت ما على وجه معين، وجاء غيرهم فخالفهم في فهمها، وهي محتملة للوجه الآخر.

Prince of Songkla University Pattani Campus

القول جاء في معرض الرد على أصحاب تاريخية النصوص، والقائلين بالاجتهاد في مجالات القطعيات.

وقد رد على هذه المقولة فضيلة الدكتور القرضاوي حيث قال:" و لم يحدد من قال هذا القول، والمراد بالضبط من الأمور الدنيوية، ما هي ؟! فالشريعة الإسلامية تتعلق أحكامها بشؤون الأسرة، وتتعلق بشؤون المعاملات، وبشؤون المآكل والمشرب، وتتعلق بشؤون الجرائم والعقاب، وبشؤون السياسة والحكم والعلاقات الدولية، فهل تخضع الأحكام في هذه المجالات كلها للاجتهاد والتغيير وإن كان فيها نصوص قطعية الثبوت والدلالة، وما ذكره هذا القائل من أن النصوص أو الأحكام المستنبطة منها معللة بعلل غائية هي المصلحة فتدور معها وجودا وعدما، فهو مسلم، ولكننا – والقول للقرضاوي- نقول:" إن المصلحة دائما مع النص الشارع القطعي وحكمه. وهذا ما أثبته الاستقراء في جميع القضايا التي يريد بعض الناس فيها تجميد حكم الشرع القطعي باسم المصلحة، كالذين يريدون إيقاف الحدود أو إيقاف تحريم الربا أو نحوها. (القرضاوي، ١٩٩٨م: ١٦٦-١٦٨)

إذن لا مجال للمصلحة الملائمة لمقاصد الشارع في أن تعارض النص القطعي. فإن تعارضت فهذا التعارض سيؤول حتما إلى تقرير التعارض بين القواطع الشرعية، أي بين النص ودليل المصلحة المرسلة وشاهدها البعيد، وهذا محال ومردود. (الخادمي، ١٩٩٨م: ٣٥) ودعوى التعارض بينهما، وفرضية تقديم المصلحة على النص القطعي، هي في الحقيقة دعوى باطلة ومردودة من الأصل. للأسباب التالية:

أولا: المصلحة التي ادعيت معارضتها للنصوص القطعية. مصلحة وهمية أو مظنونة، سواء كانت لها شاهد ودليل على جنسها البعيد، لاستحالة اجتماع العلم والظن على محل واحد. أو كانت غير معلومة على التعيين. وعلى هذا سار أبو زهرة حيث قال:" فنحن نرى أن من الأمور ما لا يعرف وجه المصلحة فيه على التعيين، فيكون النص أولى بالاعتبار".(أبو زهرة (أ): ٣٩٧) وقال أيضا:" إن المصلحة ثابتة مؤكدة أو غالبة والنص القاطع يعارضها، إنما هي ضلال الفكر أو نزعة الهوى أو غلبة الشهوة، أو الثائر بحال عارضة غير دائمة، أو منفعة عاجلة سريعة الزوال، أو تحقيق منفعة مشكوك في وجودها، وهي لا تقف أمام النص الذي جاء عن الشارع الحكيم، وثبت ثبوتا لا مجال للنظر فيه ولا في دلالته".(أبو زهرة (أ):٣٩٧)

Prince of Songkla University Pattani Campus

ثانيا: التعارض الواقع بين ظنيين –أي لم تثبت قطعية النص–، أو بين ظني وقطعي إذا كانت المصلحة قطعية، يمكن الترجيح بينهما، إذن ليس هناك تعارض بينهما لأن الترجيح ممكن بينهما.

ثالثا: تقصير المجتهد أو الباحث عن تحقيق مناط العلة، في النازلة أو المستجدات التي يضمن الاستخدام الجيد لتنزيل الأدلة الواقعة قيد البحث. ومن ثم إمكان إدراجها ضمن أصول الاستنباط وأدلتها.

وبعد هذا التوضيح نؤكد بأنه لا يجوز إطلاقا وتفصيلا تقديم المصلحة على النص القطعي اليقيني، مخالفين لدعاة التاريخية وغلاة التأويل، الذين ينظرون إلى النصوص قطعية الثبوت والدلالة وكذلك الظنية الثبوت والدلالة على أنها متساوية، وأنها آيات قرآنية تتلى عبادة، وانتهت مفعوليتها–تشريعها وقانونيتها–، وأنها عبارة عن نصوص قانونية تستأنس بها، في حال عدم تعارضها مع المصلحة، وفي حال التعارض تطرح جانبا. وأنها مرتهن بالزمان والمكان الذي نزلت فيه، فيتم التعامل معها على أنها وضع بشري ناسب طور الطفولة للعقل ثم إن للعقل تجاوز تلك المرحلة، فأصبحت في طور التاريخية توافق المرحلة التي وردت فيها. فتقدم عليها المصلحة مهما كانت درجتها ومرتبتها.

ويظهر هذا من خلال كتابات رواد القراءة العصرانية للقرآن، الذين يستندون في ذلك إلى القول بأن النص متغير حسب الأحوال النفسية للمتلقي والفروق والبيئات الثقافية والعصور المختلفة، فقد يأخذ النص الواحد معاني مختلفة طبقا لمراحل عمر الإنسان وتجاربه الخاصة وبهذا يكون النص مساوقا لتطور الفرد في مراحل عمره ومساوقا لمجموع التغيرات في كل عصر. (رقية العلواني، ٢٠٠٦م)[1]

ومن هؤلاء الكاتب محمد سعيد العشماوي[2] الذي صرح بقوله:" أحكام التشريع

---

(١) منقول من: www.drruqaiah.com)

(٢) فقد أكد أن في القرآن الكريم أغلاط لغوية. إذ كتب وبوضوح أن القرآن فيه الكثير من الأخطاء، يقولها صراحة، أي إننا لا نتأول كلامه ...يقول: "والذي يدلل على أن الحجاج قصد إظهار جرأته على القرآن ليس إلا، أنه مازالت توجد حتى الآن بعض الأخطاء النحوية واللغوية – لابد أن تكون قد وقعت من النساخ - ولم يصححها الحجاج، كما لم يجرؤ أحد على تقويمها إلى اليوم من هذه على سبيل المثال:

١- "إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ " (طه: ٦٣) بدلاً من "إنَّ هذينِ لساحرانِ."

في القرآن ليست مطلقة و لم تكن مجرد تشريع مطلق، فكل آية تتعلق بحادثة بذاتها فهي مخصصة بسبب التنزيل وليست مطلقة، وكل آيات القرآن نزلت على الأسباب- أي لأسباب تقتضيها- سواء تضمنت حكما شرعيا أم قاعدة أصولية أم نظما أخلاقيا، إنها أحكام مؤقتة ومحلية تنطبق في وقت محدد وفي مكان بعينه. وبوفاة الرسول- ﷺ- انتهى التنزيل وانعدم الوحي ووقف الحديث الصحيح، وسكتت بذلك السلطة التشريعية الإلهية".(العشماوي، ١٩٨٩م:١١٢ وما بعدها)

ومنهم الدكتور نصر حامد أبو زيد، فقد تحدّث في كتابه "نقد الخطاب الديني" عن النصوص قطعية الثبوت وقطعية الدلالة في عدة مجالات منها: صفات الله وفي مجال آخر هو الحسد والسحر والجن والشياطين، وقد اعتبر أنّ الألفاظ الأخيرة مرتبطة بواقع ثقافي معين، ويجب أن نفهمها في ضوء واقعها الثقافي، وإنّ وجودها الذهني السابق لا يعني وجودها العيني، وقد أصبحت الآن ذات دلالة تاريخية، ويؤكد الدكتور أبو زيد " من أنّ النصوص الدينية نصوص لغوية تنتمي إلى بنية ثقافية محدودة، تم إنتاجها طبقاً لنواميس تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي... وينتهي الدكتور أبو زيد إلى ضرورة إخضاع النصوص الدينية إلى المناهج اللغوية المشار إليها سابقاً. (أبو زيد ١٩٩٤م: ١٣٢ وما بعدها)

ومنهم الدكتور محمد شحرور فقد اعتبر – في كتابه "الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة – أنّ جميع النصوص قطعية الثبوت وقطعية الدلالة في مجال الحياة الاجتماعية: كالنكاح، والطعام، وفي مجال الحدود: كحد السرقة، والزنا، والحرابة، والقتل، العمد الخ ...، وفي مجال الأحكام: كتوزيع الميراث، وأخذ الربا الخ ... اعتبر جميع تلك النصوص خاضعة لاجتهاد، رسم له حدين: أدنى وأعلى، وقد اعتبر أنّ سنة الرسول ﷺ هي اجتهاد محمد ﷺ لتطبيق حدود الإسلام ضمن بيئة الجزيرة العربية، وبالتالي فإنّ تطبيقه لها ليس ملزماً لنا في شيء.[1]

٢-"إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ" (المائدة: ٦٩) بدلاً من (الصابئين).

٣- "وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا" (المائدة: ٣٨) بدلاً (من يديهما).

يقصد العشماوي أن (هذان) وردت بالرفع مع أنه يجب أن تكون منصوبة، لأنها اسم إنّ، وهي مثنى ينصب بالياء، أما (الصابئون) فرفعت وحقها النصب أنها معطوفة على منصوب وهو اسم إنّ، ... (علي المحرقي، الوسط المنامة. ٢٠٠٣/١/١٧م، مقالة: قراءة العشماوي المغلوطة للقرآن الكريم.

(١) الديني، يوسف. قراءة في مفهوم القطعية في النص الشرعي، مقالة في : http://www.jadal.org/?p=91

وبالعكس من هذا الاتجاه الغريب ظهر اتجاه ينادي على الضد من هذا الاتجـــاه، ولها تأثير بليغ في التشكيك حول قضية التجديد، وآليات الاجتهاد المعاصر. وخصوصا في مجـــال استنباط الأحكام بأصل المصالح المرسلة.

هكذا تطرح قضية النص أو النقل والعقل في العصر الجاري. حتى أخطأ بعـــض الدارسين المعاصرين في مجال الشريعة وعلومها حين ظنوا أن الشاطبي يفسح المجال للعقل في جلب المصالح ودرء المفاسد دون تقيد بالنص، كما اندهش آخرون من إخضاعه العقل إخضاعا كاملا للنقل، مع أنه لم يتوصل في نظره إلى استنباط علم المقاصد إلا بفضل العقل. (العبيدي، ١٩٩٢م: ١٦٧)

٥. ١. ٢. ٢. النص الظني

والنص الظني هو اللفظ الوارد في القرآن الذي يحتمل أكثر من معنى واحـــد في مجال التأويل، مثل لفظ (المشترك) كلفظ القرء في اللغة العربية مشترك بين معنـــيين : الطهـــر والحيض، وتكون الدلالة على أحد المعنيين ظنية لا قطعية. (الزحيلي، ١٩٩٨م: ٤٤٢/١)

والحكمة في وجود النصوص الظنية هي أن تكون الشريعة مرنة سهلة ميسورة، قابلة للاجتهاد، يقول الشاطبي: "فإن الله حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظـــار ومماثلاً للظنون، وقد ثبت عند النظار أن الظنيات لا يمكن الاتفاق عليها عادة، فالظنيات عريقـــة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات، فذلك لا يضر فيه هذا الاختلاف" (الشاطبي، ١٤٠٨هـــ: ٣٩٣/٢)

ويقول الزركشي (١٩٩٢م:١٠٨/٦): "واعلم أن الله تعالى لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية قصداً للتوسيع على المكلفين، لـــئلا ينحـــصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع..." ويقول:" وأما التي يسوغ فيها الاجتهاد فهي المختلف فيها كوجوب الزكاة في مال الصبي، ونفي وجوب الوتر وغيره مما عدمت فيها النصوص أي القطعية في الفروع وغمضت فيها الأدلة ويرجع فيها إلى الاجتهاد..."

فالاجتهاد في هذا المجال قائم على حصر كل تلك المعاني والأحكام وتحديد أقربها إلى المراد الإلهي وأنسبها للمصلحة المشروعة، فقد يكون أحد تلك المعاني متماشيًا مع المـــصلحة فيقع اعتماده بناء على المصلحة، ولا عبرة هنا بمعارضة المصلحة لغير ذلك المعنى المعتمد على وفق

المصلحة، إذ لا يعد ذلك معارضة للنص، وإنما هو من قبيل العمل بأحد دلالات النص لاستحالة الجمع، وهو كذلك من قبيل العمل بدليلين، كالعمل بالعام والخاص والمطلق والمقيد، وهو في هذه الحال عمل بالنص الظني في أحد معانيه، وعمل بدليل المصلحة المرسلة وشاهدها البعيد وأصلها الكلي المستخلص من الأدلة والقرائن الشرعية الكثيرة.

أما إذا عارضت المصلحة كل المدلولات الظنية، فحكمها كحكم معارضة الدلالة القطعية، فلا يجوز مثلاً مخالفة مدلولي الحيض والطُهْر للقُرْء بإحداث قول ثالث، لجلب مصلحة المرأة أو الرجل، أو لتغير الظروف والبيئة، وكذلك كل المعاني المحتملة للنص الظني، التي لا يجوز العدول عنها إلى غيرها بمجرد توهم المصلحة وتخيلها، أو الظن بها ظنًّا ضعيفًا ومرجوحًا. (الخادمي، ١٩٩٨م:٢ص٣٨، المطعني، دت: ٧ وما بعدها)

وأوضح البوطي أن المسلك الصحيح لتحديد احتمال دلالات الألفاظ هو الاعتماد على التأويل الصحيح، وفي مقدمتها كون التأويل موافقًا لوضع اللغة وعُرف الاستعمال وعادة صاحب الشرع. (البوطي، ١٩٧٧م:١٣٦)

والخلاصة، أن تقدير المصالح ومراعاتها تتفاوت أحجامها ومراتبها بحسب طبيعة النصوص وتنوعها من حيث القطع والظن، فكلما كان النص ظنيًا كان تقديم المصالح واردًا ومطلوبًا ومدعوًا حتى يتوصل إلى ما هو أقرب للمراد الإلهي، وأجلب للمصلحة الإنسانية، وأضمن لتطبيق الحكم على أحسن وجه وأتمه .

وقضية النص في الشريعة الإسلامية، قضية تناولها المعاصرون بكل جدية، وهي من أخطر البحوث الفقهية الاجتهادية، حيث استثمرها المعاصرون في مباحث تعليل الأحكام وقضية المنهجية الأصولية.

ويلحظ أن مبدأ تعليل الأحكام قد مثّل المقدمة المنهجية لجلّ الاجتهادات المعاصرة، لاسيما تلك التي اتخذت من مبدأ اعتبار المصلحة والمقاصد الشرعية منهجاً في استنباط الأحكام التي تستجيب لحاجات العصر ومتغيراته.

وحول هذا المبدأ انقسم العلماء إلى اتجاهات عديدة:

الاتجاه الأول: انطلق في تطبيقه لمبدأ تعليل الأحكام على التمسك بالمبادئ المستقرة في علم أصول الفقه حول أقسام النص الشرعي، من حيث الظن والقطع، ومعنى قاعدة (لا اجتهاد مع النص)، وقاعدة (الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً)، ومجال تطبيقهما.

وفيما سبق أوضحنا أن النصوص الشرعية تنقسم - وفق التقسيم العقلي والواقعي- إلى أربعة أقسام: نصوص ظنية الثبوت والدلالة معاً؛ نصوص ظنية الثبوت قطعية الدلالة؛ نصوص قطعية الثبوت ظنية الدلالة؛ نصوص قطعية الثبوت والدلالة معاً.

وقاعدة (لا اجتهاد مع النص) إنما وضعت لضبط طبيعة الاجتهاد ومجالاته في القسم الأخير من النصوص، ومعناها أنه: لا اجتهاد مع النص قطعي الثبوت والدلالة، وأن هذا النوع من النصوص يكون الاجتهاد فيه، أي في فهمه والاستنباط منه، ولا يكون الاجتهاد معه، أي في مقابلته ومعارضته.

وهذا المعنى محل إجماع الفكر الأصولي بجميع مذاهبه، لاعتبارات أهمها: أن معنى قطعية الدلالة في النص أنه لا يحتمل التأويل ولا النسخ، بل له معنى واحد لا يتسع لغيره، وأن الأحكام القطعية هي التي تمثّل الثوابت التي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان والحال، وهي التي تمثل الوحدة الفكرية والشعورية والعملية للأمة الإسلامية. وأمر آخر، أن القطعيات اليقينية في الثبوت والدلالة هي التي يحتكم إليها عند النزاع، ويرجع إليها عند الاختلاف في تعيين إحدى دلالات النص الظني أو ترجيحها، فإذا كانت هي موضع خلاف لم يبق ما يحتكم إليه.

وقد ترتب على هذا الضبط الاصطلاحي لمدلول قاعدة «لا اجتهاد مع النص» تحديد المجال التطبيقي لقاعدة (الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً)، إذ اختص تطبيقها بالنصوص الظنية الدلالة فقط، ويعتبر د.يوسف القرضاوي أحسن من مثل هذا التيار من المعاصرين. (القرضاوي، ١٩٩٦م: ١٧٨-١٧٩)

الاتجاه الثاني: انطلق في تطبيقه لمبدأ تعليل الأحكام على القضايا الاجتهادية من الإطار المنهجي الذي استقر في علم أصول الفقه، لكنه اجتهد فيه وحوّره. و أبرز من مثّل هذا الطرف من المعاصرين الدكتور محمد عمارة في كتابه "معالم المنهج الإسلامي"، في محور "النص والاجتهاد"، حيث تبنى فيه التقسيم العقلي والواقعي للنص الشرعي الذي استقر في الفكر الأصولي، إلا أنه في تطبيق قاعدة «لا اجتهاد مع النص» على النصوص القطعية الثبوت والدلالة، فرّق بين الثوابت الدينية والمتغيّرات الدنيوية. (عمارة، ١٩٩٨م: ٧٢- وما بعدها)

الاتجاه الثالث: لم ينطلق هذا الطرف في اجتهاداته المبنية على مبدأ تعليل الأحكام من الإطار المنهجي الذي استقر عليه علم أصول الفقه وهو: تقسيم النصوص الشرعية إلى

نصوص ظنية الثبوت والدلالة، ونصوص قطعية الثبوت ظنية الدلالة، ونصوص ظنية الثبوت قطعية الدلالة، ونصوص قطعية الثبوت والدلالة معاً، واعتبار القسم الأخير من الثوابت التي لا يلحقها تغيير أو تبديل، بل استبدل هذا الإطار بإطار منهجي آخر يقوم أساساً على مبدأ اعتبار أبعاد الزمان والمكان في النصوص التشريعية.(١)

٦. ١. ٣. عدم معارضة المصلحة للإجماع والقياس.

٦. ١. ٣. ١. عدم معارضتها للإجماع:

الإجماع لغة : العزم. يقال: "أجمع فلان على كذا " إذا عزم عليه. وقيل: الاتفاق، يقال: " أجمع القوم على كذا" إذا اتفقوا عليه. وفي الاصطلاح: عرفه الإمام الغزالي بـ: اتفاق أمة محمد خاصة على أمر من الأمور الدينية" وعرفه الشوكاني بـ :" اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور " وقيل هو:" اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعي لواقعة من الوقائع). (انظر الشوكاني، ١٩٩٢م: ١٣٢، خلاف. ١٩٧٨م :٤٥)

وهو المصدر الثالث لابتناء الأحكام الشرعية بعد الكتاب والسنة من حيث الترتيب المتعارف عليه في كتب الفقه وأصوله، ودلالة الإجماع مثل دلالة القرآن والسنة إما قطعية الدلالة وإما ظنية الدلالة. وهذا يعتمد على السند الذي يستند عليه الإجماع.(٢)

---

(١) أبو سليمان، ١٩٨٩م: مقالة.

(٢) فقد اختلف العلماء حول قطعية وظنية سند الإجماع. فقال أهل الظاهر: إن مستند الإجماع لا بد أن يكون قطعيا كنصوص الكتاب ومتواتر السنة، ولا يجوز أن يكون ظنيا كخبر الواحد والقياس، لأن الإجماع قطعي الدلالة فلا ينعقد إلا عن دليل قطعي إذ غير القطعي لا يفيد القطع.

وقال الأكثرون: إن مستند الإجماع يكون قطعيا، ويكون ظنيا كخبر الواحد والقياس. وقد وضح الشيخ الخضري في كتابه أصول الفقه في الإجماع وجهة نظر الأكثرين بما حاصله: (راجع الخضري، ١٩٨٨م : ٣١١، الآمدي، ١٤٠٤هـ:١/١٣٥).

١- إن النصوص الدالة على حجية الإجماع نصوص عامة تفيد انعقاد الإجماع سواء أكان سنده قطعيا أم ظنيا، فاشتراط القطعية تخصيص للنصوص من غير دليل وذلك باطل.

٢- وقع إجماع من المجتهدين مستندا إلى خبر الواحد كإجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل قبضه لدلالة حديث ابن عمر رضي الله عنهما "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه"(باب البيوع من صحيح البخاري ومسلم) وكذلك انعقد إجماعهم مستندا إلى القياس كإجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه، وعلى إراقة السبرج ونحوه إذا ماتت فيه فأرة قياسا على السمن (الفتوحي، ٢/ ٢٦١-٢٦٢) وردوا على الظاهرية القائلين بأن الإجماع قطعي فلا يكون إلا عن

وأما الإجماع القطعي كالإجماع على العبادات والمقدرات، وعلى نحو تحريم الجدة كالأم، وتحريم الجمع بين المرأة وخالتها، وتحريم شحم الخنزير، وتوريث الجدة للأب مع الجدة للأم، وغير ذلك من المسائل التي تحقق فيها الإجماع القطعي. فلا يتغير بالمصلحة مهما كانت فائدتها ومنطقيتها ودرجة المعقولية فيها. لأنه كما قلنا كالنص القطعي في دلالته على حكمه في اليقين وعدم التأويل، وفي أولويته على المصلحة. وبداهة لا يمكن أن ندعي الإجماع المستند إلى دليل ظني لا يقوى على معارضة المصلحة، لأنّ الاتفاق إن وجد من علماء العصر فهو دليل وحجة سواء أكان هذا الاتفاق عن دليل قطعي أو ظني، لأن الحجة تنتقل من ذلك الدليل إلى الإجماع، فإن كان في الأصل قطعيا فالإجماع يفيد التأكيد والتعضيد لأنه يكون من قبيل تضافر الأدلة على الحكم الواحد.

وأما الإجماع ظني الدلالة الذي انبنى على أحكام متغيرة بتغير الزمان والمكان والحال، ومبنيًا على مصلحة ظرفية لم تثبت أبديتها وبقاؤها، فإنه خاضع للتعديل والتغيير بموجب المصلحة الحادثة لأن مجرد الاتفاق في عصر على حكم لمصلحة لا يكفي في أبديته، بل لابد مع هذا الاتفاق من اتفاق آخر على أنه دائم لا يتغير. (الزحيلي، ١٩٩٨م:١/٥٦٧، السيد، ١٩٨٣م:١/٧٠-٧١)

وقد كان الأئمة يمنعون شهادة القريب على قريبه، والزوج على زوجته والعكس، لضمان حقوق الناس، وقد كان ذلك جائزًا في عصر الصحابة إجماعًا واتفاقًا.

والحق أن هذا التعارض بين الإجماع الظني المنبني على المصلحة الظرفية وبين المصلحة الحادثة هو في حقيقته تعارض بين مصلحتين: مصلحة الإجماع المرجوحة والمصلحة الحادثة الراجحة، وإذا كان كذلك فإنه يعمل فيه بترجيح الراجح على المرجوح، لسبب من الأسباب المتعلقة بالقطع أو الكلية أو العموم أو الوقوع أو غير ذلك .

فالإجماع متى تأكدت قطعيته فهو في حكم النص القطعي في منع العدول عنه لمجرد توهم مقصد ما أو ظن بمصلحة ما، وذلك لأن المصلحة الشرعية الحقيقية قد أجراها الشارع

قطعي بأن قطعية الإجماع لم تثبت من جهة السند، وإلا لكان الإجماع لغوا لأن المثبت للحكم حينئذ هو الدليل القطعي وليس الإجماع.

قال الغزالي: "يجوز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس"(الغزالي، ١٤١٣هـ: ١٢٣). وقال ابن قدامة (١٣٩٩هـ: ٧٧): "يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة".

Prince of Songkla University Pattani Campus

الحكيم على وفق قطعية الإجماع التي لا تتبدل على مر الزمان، بل التي تتسم بالثبات والدوام في كل الأحوال والعصور. (الخادمي، ١٩٩٨م: ٢/٤٠-٤٢)

٦. ١. ٣. ٢. عدم معارضتها للقياس:

سبق أن تكلمنا عن القياس والفرق بينه وبين المصلحة المرسلة. وأنه مقسم من حيث الدلالة إلى قطعي وظني.

فالقياس القطعي : هو ما لا يحتاج معه إلى التعرض للعلة الجامعة بل يكتفي فيه بنفي الفارق المؤثر في الحكم كإلغاء الفارق بين البول في الماء الراكد والبول في إناء وصبه فيه، وهو أنواع منها. ما كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق مع القطع بنفي الفارق كإلحاق مثقال الجبل بمثقال الذرة في المؤاخذة، وإلحاق ضرب الوالدين بالتأفيف في التحريم، وإلحاق مادون القنطار وفوق الدينار بهما في التأدية من بعض أهل الكتاب إذا أؤتمن عليه في الأول والمطل من بعضهم في الثاني.

ومنها ما كان المسكوت عنه مساوياً للمنطوق في الحكم مع القطع بنفي الفارق. كإلحاق إغراق مال اليتيم وإحراقه بأكله في التحريم.

والقياس الظني هو: ما احتيج فيه إلى البحث عن العلة الجامعة كإلحاق الأرز بالبر في تحريم الربا بجامع الكيل. فتحصل من هذا الإلحاق طريقتان: إلحاق بنفي الفارق وإلحاق بالجامع.

وينقسم القياس باعتبار التصريح بالعلة وعدمه إلى ثلاثة أقسام:

أ- قياس العلة: وهو ما جمع فيه بالوصف المناسب المشتمل على المصلحة الصالحة لترتيب الحكم عليها كقياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار.

ب- قياس الدلالة: وهو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بما يدل على العلة ويرشد إليها كقياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة الكريهة والشدة الدالة على العلة وهي الإسكار.

ج- قياس في معنى الأصل: وهو ما اكتفى فيه بنفي الفارق المؤثر في الحكم، وهو مفهوم الموافقة، والقياس الجلي كقياس الأمة على العبد في تقويم حصة الشريك على شريكه المعتق نصيبه.

Prince of Songkla University Pattani Campus

وتستند إجراءات عملية القياس إلى وصف يتناسب مع حكمه، وهذا الوصف قد سماه الأصوليون (المناسب)، الذي تختلف درجاته ومراتبه باختلاف اعتباره أو إلغائه شرعًا، إذ هناك وصف اعتبره الشارع، ووصف ألغاه، ووصف سكت عنه.

ونجد أن الوصف المناسب المعتبر له درجات تتراوح بين التنصيص المباشر على العلّية بالتنصيص على مناسبة الوصف للحكم، أي التنصيص على علة الحكم تصريحًا أو إيماءً، وبين التنصيص غير المباشر على العلية، أي بالتنصيص على جنس ونوع الوصف والحكم .

والغرض من بيان تقسيمات المناسب ومراتبه هو معرفة المقبول من غيره، وإجراء القياس عليه، والترجيح بين الأقيسة والمصالح عند التعارض، وإبراز تفاوت المصالح في منظور الشرع العزيز بتفاوت الاعتبار الشرعي لها، قوة وضعفًا، بصورة مباشرة وغير مباشرة . (الخادمي، ١٩٩٨م:٢/٤٣-٤٤. البوطي ،١٩٧٧م: ٢١٦)

جاء عن صاحب تعليل الأحكام (شلبي، ١٩٨١م:٢٣٩) قوله الرائع وهو يبرز مكانة المناسب في حيوية القياس والاجتهاد: (وهو حقيق بهذه العناية، فإنه لُب القياس وميدان الاجتهاد الواسع الذي سبحت في بحاره عقول المجتهدين وأتباعهم، وحلّقت في سمائه أفكار الفقهاء والأصوليين، فأتوا من أبحاثه بما لا مزيد عليه لمستزيد، وأحاطوه بسياج منيع يرد عنه كل مهاجم عنيد، وسلّحوه بسلاح قوي يدفع كل اعتداء من المخالفين).

وفي حالة تعارض المصلحة مع القياس فإنه لا عبرة بها، سواء كانت مصلحة لا شاهد لها في الشرع كالمصالح المرسلة، أو كانت مصلحة معتمدة على مناسب معتبر من الشرع كالقياس إذا عارضه قياس أقوى منه في الاعتبار.

يقول البوطي (١٩٧٧م: ٢٤٦-٢٤٧):" وما يتوهمه بعض الباحثين من أن بعض الأئمة خصوا القياس بالمصلحة في بعض الفروع، ليس كذلك، وإنما الحقيقة أنهم رأوا أن مقومات القياس لم تتوفر في بعض الجزئيات بسبب دليل شرعي آخر، أثر في نقض العلة بالنسبة لها،...وقال: والفرق كبير بين إهمال القياس الصحيح في أمر لمجرد أن مصلحة رؤيت في طريقه، وبين ترك مقتضى القياس فيه، لأنه يستند إلى دليل شرعي آخر ينقض علة القياس فيه.

٦. ١. ٤. عدم تفويتها لمصلحة أهم منها أو مساوية لها.

ثبت لدينا من خلال هذه الدراسة أن الشارع الحكيم ما أهمل مصلحة من مصالح عباده، بل وجدنا أن شريعتنا مبدأها رعاية مصالح العباد, وكذلك وجدنا من خلال دراستنا

السابقة لتقسيمات المصالح أن منها ما تعتبر بقوتها في ذاتها، وهي تنقسم إلى الكليات الخمس المشهورة، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، ويتفرع من كل كلية ما هو ضروري وحاجي وتحسيني، وما هو مكمل لذلك الضروري والحاجي والتحسيني.

وأن منها ما يعتبر بشهادة الشارع وعدمها. وأن منها ما يعتبر من حيث العموم والخصوص أي لحوقها بكل الناس أو أغلبهم. وأن منها ما يعتبر ثبوتها وتغيرها، وتأكد وقوعها، وتحقيق نتائجها. أي أنها تكون مصلحة حقيقة أو مصلحة وهمية، قطعية أو ظنية.

وهذه التقسيمات وبهذه المحددات قصد منها إمكان الموازنة بين المصالح حين وقوع التعارض بينها. لأنه لا محالة من وقوع التعارض بينها في مناط واحد مثلا، مما يستوجب على المجتهد المقارنة بينها لتقديم ما هو أنسب وأصلح وأرعى لمقاصد الشارع. وذلك باستتباع درجات المصالح ومراتبها التي بيناها، ثم وضعها في ميزان التفاوت بينها، وأيها أحق بالتقديم والتأخير، كيلا يفوت مصلحة من المصالح على العباد. أو إيقاعهم في حرج في أمر أو أمور الدين والدنيا.

وعلى هذا فإن تعارض المصالح إذا كانت في مناط واحد، يقدم حفظ الدين على النفس، وحفظ النفس على حفظ العقل وهكذا، ويقدم ما هو ضروري على ما هو حاجي، وما هو حاجي على ما هو تحسيني، ويقدم ما هو عام على ما هو خاص، وما هو قطعي على ما هو ظني، وما هو ظني على ما هو وهمي.

ويعني هذا أن على المجتهد أن ينظر: (البوطي، ١٩٧٧م:٢٤٨ وما بعدها)

أولا : إلى قيمة المصالح من حيث ذاتها وترتبها في الأهمية.

وثانيا: ينظر إلى المصالح من حيث مقدار شمولها، ومدى انتشار ثمراتها.

وثالثا: ينظر إلى المصالح من حيث إمكانية وقوعها وتحققها للمصلحة .

ومن التطبيقات المعاصرة، مسألة المشاركة في المجالس النيابية،[1] في البلاد التي لا تلتزم التحاكم إلى الشريعة في كل شئون الحياة، فهي مبنية على هذا الأصل، ذلك أن المفاسد من دخول هذه البرلمانات تعارضت مع مفاسد إخلاءها من المصلحين، فوجب المصير إلى التـــرجيح، وقد استدل القائلون ترجيح الدخول، بفعل يوسف عليه السلام، فإنه عندما تولى خزائن الأرض

---

(١) راجع عبد الرحمن عبد الخالق، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة، مكتبة المصطفي على موقع : www.al-mostafa.com

Prince of Songkla University Pattani Campus

في وزارة الكافر ، وهو ملك مصر آنذاك، دفع الضرر الأكبر بتحمل الضرر الأدنى، فالأدنى هو أن يصيب الملك من أموال الدولة مالا يستحقه في ولاية يوسف، وهو لا يمكنه منعه من ذلك، فدار الأمر بين هذه المفسدة، وبين الضرر الأكبر، وهو ترك الوزارة لمن يكون في توليه لها ضرر أكبر.

ومع أن نبي الله يوسف عليه السلام، كان في قوم كفار، غير أنه حرص على إصلاح أحوال العباد، ليتحقق بذلك مصلحة تبليغ دعوة التوحيد، فكيف بتولي منصب عام بين مسلمين فيهم جاهلية، مثل دخول المجالس النيابية، بما يعود بمصالح عظيمة جدا على المسلمين، وتلك المصالح أرجح بكثير من المفاسد المترتبة على الدخول.

وفي فقه الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، مثل حسن في العمل بهذا الأصل، فإنه جاء إلى الحكم بعد مظالم اقترفها بعض الذين سبقوه، فتدرج و لم يتعجل في التغيير، فدخل عليه ولده عبد الملك ، فقال له:" يا أبت ما منعك أن تمضي لما تريده من العدل؟ فوالله ما كنت أبالي لو غلب بي وبك القدور في ذلك !، قال يا بني: إنّي إنما أروّض الناس رياضة الصعب (الشديد من الإبل)، وإني أريد أن أحيي الأمر من العدل، فأؤخر ذلك حتى أخرج معه طمعا من طمع الدنيا، فينفروا من هذه ويسكنوا لهذه".(أبو نعيم، ١٤٠٥هـ:٥/٣٥٤) وجاء في تاريخ الخلفاء (السيوطي، ١٩٥٢م:٢٠١) أن عبد الملك:" دخل على أبيه فقال يا أمير المؤمنين، ما أنت قائل لربك غدا، إذا سألك فقال: رأيت بدعة فلم تمتها، أو سنة فلم تحيها ؟ فقال أبوه: رحمك الله وجزاك من ولد خيرا، يا بني: إن قومك قد شدوا هذا الأمر عقدة عقدة، وعروة عروة، ومتى أردت مكابرتهم على انتزاع ما في أيديهم لم آمن أن يفتقوا علي فتقا يكثر فيه الدماء، والله لزوال الدنيا أهون علي من أن يراق بسببي محجمة من دم، أو ما ترضى أن لا يأتي علي أبيك يوم من أيام الدنيا، إلا وهو يميت بدعة ويحي سنة ".

ولا ريب أن إصلاح العوائد المخالفة للشرع، بالتدريج شيئا فشيئا، مع مفسدة بقاء المظالم بأيدي أصحابها حينا من الوقت، خير من ترك الإصلاح كله، أو الوقوع في سفك الدماء.

ونظير هذا لو تاب بعض ظلمة الحكام فاستشار أهل العلم، بين أن يبقى ويقلل الشر ويؤسس مشاريع الخير والإصلاح من حيث لا يثير عليه أعداء الإسلام في الخارج والداخل، مع المداراة والدفع بالتي هي أحسن، واتقاء أهل الفساد والفجور من أقاربه، بين هذا، وأن يدع

الملك لغيره ممن لا يرقب في مؤمن إلا ولا ذمة، ولا يحل حلالا، ولا يحرم حراما، لكان صواب الفتوى بالبقاء في الحكم بشرط الإصلاح بقدر الاستطاعة، وهذا واضح لا إشكال فيه، والله يعلم المفسد من المصلح.

٦. ٢. المصالح المرسلة وشبهة تحليل البدع

٦. ٢. ١. تعريف البدعة

٦. ٢. ١. ١. البدعة في اللغة:

البدعة: الحدث في الدين بعد الإكمال، أو ما استحدث بعد النبي ﷺ من الأهواء والأعمال ويقال: "ابدعتُ الشيء، قولاً أو فعلاً إذا ابتدأته عن غير مثال سابق"(ابن فارس ١٣٩٩هـ:٢٠٩)، وأصل مادة "بدع" للاختراع على غير مثال سابق، ومنه قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١١٧، الأنعام: ١٠١) أي: مخترعهما من غير مثال سابق متقدم.

والبِدْع: الشيء الذي يكون أولاً، يقال :فلان بدع في هذا الأمر أي أولٌ لم يسبقه أحد. ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ (الأحقاف : ٩). أي ما كنت أول رسول أرسل قد أرسل قبلي كثيرون. (الفيروز آبادي:٩٠٦، وابن منظور: ٦/٨)

ومن هذا المعنى سميت البدعة بدعة، فإحداثها واستجراحها للسلوك عليها هو: الابتداع، وكيفيتها وهيئتها هي: البدعة. (الشاطبي ، ١٩٩٢م:٢٦/١، وانظر: الراغب الأصفهاني، دت: ١١١. والإمام الطرطوشي، دت: ٤٠ ، أبو شامة المقدسي ١٣٩٨هـ: ٢٠). وقد يسمى العمل المعمول على هذا الوجه أيضا بدعة.

٦. ٢. ١. ٢. البدعة في الاصطلاح :

البدعة اصطلاحا: هي طريقة مخترعة في الدين تضاهي الطريقة الشرعية يقصد بالسلوك عليها التعبد لله تعالى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: "البدعة في الدين: هي ما لم يشرعه الله ورسوله ﷺ : وهو ما لم يأمر به أمر إيجاب ولا استحباب"(ابن تيمية.١٣٨٦هـ: ١٠٧/٤ – ١٠٨). وقال أيضاً: "والبدعة ما خالف الكتاب والسنة، أو إجماع سلف الأمة من الاعتقادات والعبادات: كأقوال الخوارج، والروافض، والقدرية، والجهمية، وكالذين يتعبدون بالرقص والغناء

Prince of Songkla University Pattani Campus

في المساجد، والذين يتعبدون بحلق اللحى، وأكل الحشيشة، وأنواع ذلك من البدع التي يتعبد بها طوائف من المخالفين للكتاب والسنة، والله أعلم".(ابن تيمية ١٤٢٦هـ: ٣٤٦/١٨، ٤١٤/٣٥)

قال الشاطبي رحمه الله تعالى (١٤٠٨هـ:٢٨/١-٣١).: "البدعة: طريقة في الدين مخترعة، تضاهي[١] الشرعيَّة، يُقصدُ بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه".

وهذا على رأي من لا يدخل العادات في معنى البدعة، وإنما يخصُّها بالعبادات، وأما على رأي من أدخل الأعمال العاديّة في معنى البدعة، فيقول "البدعة: طريقة في الدين مخترعةٌ، تضاهي الشّرعيّة، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية"

ثم قرر رحمه الله تعالى على تعريفه الثاني أن العادات من حيث هي عادية لا بدعة فيها، ومن حيث يتعبد بها، أو توضع وضع التّعبُّد تدخلها البدعة، فحصل بذلك أنه جمع بين التعريفين ومثل للأمور العادية التي لابد فيها من التعبُّد: بالبيع، والشراء، والنكاح، والطلاق، والإيجارات، والجنايات ... لأنها مقيدة بأمور وشروط وضوابط شرعية لا خيرة للمكلف فيها.

وقال الحافظ ابن رجب رحمه الله تعالى: "والمراد بالبدعة ما أُحدث مما لا أصل له في الشريعة يدلُّ عليه، فأما ما كان له أصل من الشرع يدل عليه فليس ببدعة شرعاً، وإن كان بدعة لغةً، فكل من أحدث شيئاً ونسبه إلى الدين ولم يكن له أصل من الدين يرجع إليه فهو ضلالة، والدين بريء منه، وسواء في ذلك مسائل الاعتقادات، أو الأعمال، أو الأقوال الظاهرة والباطنة. أما ما وقع في كلام السلف من استحسان بعض البدع، فإنما ذلك في البدع اللغوية لا الشرعية، فمن ذلك قول عمر ﷺ لما جمع الناس في قيام رمضان على إمام واحد في المسجد، وخرج ورآهم يصلون كذلك قال: "نعمة البدعة هذه"[٢]... ومراده ﷺ أن هذا الفعل لم يكن على هذا الوجه قبل هذا الوقت، ولكن له أصول من الشريعة يرجع إليها.[٣] (ابن رجب، ١٤٠٨هـ: ٢٦٦-٢٦٨).

---

(١) تضاهي: يعني أنها تشبه الطريقة الشرعية من غير أن تكون الحقيقة كذلك بل هي مضادة لها. انظر: (الشاطبي.١٩٩٢م: ٥٣/١)

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، برقم (٢٠١٠).

(٣) فمنها: أن النبي ﷺ كان يحث على قيام رمضان، ويرغب فيه، وكان الناس في زمنه يقومون في المسجد جماعات متفرقة ووحداناً، وهو ﷺ صلى بأصحابه في رمضان غير ليلة، ثم امتنع من ذلك مُعللاً، بأنه خشي أن يُكتب عليهم فيعجزوا عن القيام به، وهذا قد أُمن بعده ﷺ . انظر: صحيح البخاري، ١٤٠٧هـ: (٢٠١٢). ومنها: "أنه ﷺ أمر بإتباع سنة

٦. ٢. ٢. أوجه التشابه والاختلاف بين المصلحة المرسلة والبدعة

لقد وقع خلط وغلط من بعض الفقهاء، حيث أنهم لم يفرقوا بين المصلحة وبين البدعة. فأحدثوا أمورا في التعبدات والاعتقادات والمعاملات باسم المصلحة. حتى ألف وطبع كتاب خطير قصد من وراء ذلك تشريع البدعة. والكتاب هو (البدعة الحسنة أصل من أصول التشريع) من تأليف: عيسى بن عبد الله بن محمد بن مانع الحميري.[١]

وإذا تصفحت الكتاب ترى أن كل البدعة المنتشرة اليوم في ربوع العالم الإسلامي هي البدعة الحسنة، لأن مبدعها لا يريد من ذلك الابتداع إلا الأجر والمثوبة. كالاحتفال بمولد النبي ﷺ ، وهذا ما أكده مؤلف الكتاب.

والحقيقة التي نريد تأكيدها في هذا البحث أن ثمة فروق بين المصلحة وبين البدعة سواء كانت حسنة أو كانت سيئة.- على حسب زعمهم- وهذا يظهر من خلال الأمور التالية:

أولاً : أن باب المصالح هو في المعاملات كما سبق[٢]؛ ولا وقوع له في أبواب العبادات إطلاقاً؛ كما إن البدع لا تقع إلا في الاعتقادات، والعبادات، والأعياد- على الراجح من أقوال العلماء.

ثانياً ": أن ما كان من أبواب المعاملات، والعادات، فينظر فيه من جهتين:

الجهة الأولى : أن يكون مما تكلم فيه الشرع ، فلا كلام فيه.

الجهة الثانية : أن يكون مما سكت عنه الشرع، سواء كان موجوداً في زمن النبي ﷺ أم لا. قال الشاطبي في الموافقات(١٤١٧هـ: ١٥٧/٣): " ما سكت عنه في الشريعة على وجهين، أحدهما: أن تكون مظنة العمل به قائمة في زمان رسول الله ﷺ؛ فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه؛ فلا سبيل إلى مخالفته لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له، فمن استلحقه صار مخالفا للسنة ..." وهذه التي يسميها شيخ الإسلام في الاقتضاء: وجود المقتضى. (١٣٦٩هـ: ٢٧٨ -٢٨١) والثاني: أن لا توجد مظنة العمل به أيام الرسول ﷺ - ثم توجد؛ فيشرع له أمرا زائدا يلائم تصرفات الشرع في مثله وهي المصالح المرسلة، وهي من أصول

خلفائه الراشدين وهذا قد صار من سنة خلفائه الراشدين. انظر ابن رجب، دت: ١٢٩/٢. وانظر من بحثنا ص ٧١

(١) وقد نزلت الكتاب من موقع المكتبة الالكترونية المجانية: www.fiseb.b.com

(٢) راجع ص ٨٨ من هذا البحث

الشريعة المبني عليها إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع حسبما تبين لنا في دراستنا السابقة ؛ فلا يصح إدخال ذلك تحت جنس البدع.

وأيضا فالمصالح المرسلة عند القائلين بها لا تدخل فى التعبدات ألبتة وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية، ولذلك نجد مالكا وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة مشددا في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين، فلذلك نهى عن أشياء وكره أشياء وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفيها، بناء منه على أنها تقيدت مطلقاتها ومعناه فلا مزيد عليه ...".

وزاد شيخ الإسلام (١٣٦٩هـ: ٢٧٨ -٢٨١) رحمه الله على وجود المقتضى قيداً مهماً جداً، وهو وجود المانع، وعدمه.

فلو رأينا أمراً سكت عنه النبي ﷺ ومقتضاه كان قائماً في حياته ﷺ فلا بد من النظر: هل كان هناك مانع منعه ﷺ من فعل ما سكت عنه ، أم لا ؟

فإن وجد المانع؛ فلا يصح الاستدلال بسكوته ﷺ ومثل ذلك: مسألة بناء الكعبة على أصول إبراهيم عليه السلام؛ فالنبي ﷺ لم يبنها على بنائه ﷺ لكنه صرح بالمانع؛ وهو أن المسلمين يومذاك حديثوا عهد بجاهلية.

يتضح مما سبق بيانه أن المصلحة المرسلة ليست من البدعة في شيء، وذلك كما اتضح لنا أن الضابط في تمييز المصلحة المرسلة من البدعة ، هو أن المصلحة المرسلة لم يكن المقتضي لفعلها موجود في زمن النبي ﷺ ، أو كان المقتضي لها موجودا لكن كان هناك مانع يمنع منه، والبدعة بعكس ذلك.

فالحاصل أن الصحابة ﷺكانوا يتعلقون بالمصالح المرسلة التي لم يدل دليل على إلغائها، و لم تعارضها مفسدة راجحة أو مساوية. (ابن قدامة، ١٣٩٩هـ: ١٧٠)

وأما البدعة فليس فيها مصلحة ، وإن كان ظاهرها أن فيها مصلحة فحقيقة الأمر ليس كذلك، وهو كما صرح به ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١٤٢٦هـ: ١١/٣٤٤) :" والقول الجامع : أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط ، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي ﷺ، وتركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك، لكن ما اعتقده العقل مصلحة، وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له: إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو إنه ليس بمصلحة

وإن اعتقده مصلحة، لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيراً ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون منفعته مرجوحة بالمضرة ".

علما بأن المصالح المرسلة لابد أن يلائم مقاصد الشرع بحيث لا تتنافى مع أصل من أصوله ولا دليل من أدلته.

وأن المصالح المرسلة يكون النظر المصلحي فيها فيما عقل معناه وجرى على المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول. أي لا مدخل لها في الأمور التعبدية ولا ما جرى مجراها، لأنها لا يعقل لها معنى على وجه التفصيل مثل الوضوء والتيمم والصلاة والصوم والحج وسائر ا لعبادات.[1]

فإذا تقرر ذلك علم أن البدع مخالفة للمصالح المرسلة لأن موضوع المصالح المرسلة: ما عقل معناه على التفصيل مثل الأمور العادية، فلذا كانت مظنتها بخلاف العبادات فليس حكمها حكم العادات لاهتداء العقول إليها في الجملة وعدم اهتدائها لوجوه التقربات إلى الله تعالى. فلذا لا يقدم على اختراع عبادة لا أصل لها في الشرع. لأن الأصل في العبادات أن لا يشرع منها إلا ما شرعه الله، والأصل في العادات أن لا يحظر منها إلا ما حظره الله. (ابن تيمية، ١٣٦٩هـ: ٢٦٩)

ونكرر ونقول أنه لا يمكن إحداث البدع من جهة المصالح المرسلة، لأن البدع متعبد بها، فليست وسائل بل هي من المقاصد عن أصحابها، ولأن البدع زيادة في التكليف فهي منافية للتخفيف، فلا حجة لأهل البدع في المصالح المرسلة أصلا.

وذلك كله يعلم من قصد الشارع أنه لم يكل شيئا من التعبدات إلى آراء العباد، فلم يبق إلا الوقوف عند ما حده في العبادات، والزيادة عليه بدعة، كما أن النقصان منه بدعة. (الواعي. ١٩٨٤م: ٣٦١-٣٦٢)

---

(١) ألا ترى أن الطهارات على اختلاف أنواعها قد اختص كل نوع منها بتعبد مخالف جدا لما يظهر لبادئ الرأي فإن البول والبراز خارجان بنجسان يجب فيهما تطهير أعضاء الوضوء دون الاكتفاء على تطهير المخرجين فقط. والتطهير من ذلك واجب مع نظافة الأعضاء وغير واجب في قذارتها بالأدران والأوساخ إذا فرض عدم وجود الحدث. ثم التراب من شأنه التلويث يقوم مقام الماء الذي من شأنه التنظيف. وأوقات الصلوات الخمس لا توجد فيها مناسبة تعقل لإقامة الصلوات فيها دون غيرها من الأوقات. والصيام والحج نجد فيهما من التعبدات غير المعقولة شيئا كثيرا. هكذا توجد سائر العبادات إلا قليلا منها ظهر فيه معنى مناسب فهم من الشارع فاعتبر به. قد صدق على ﷺ : "لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه".

وخلاصة القول أن المصالح المرسلة لا تراد ولا تقصد لذاتها، وإنما تراد وسيلة لحفظ واجب أو أدائه، أو درء مفسدة، أو تجنبها. أما البدع فإنها تشريع يضاهى به شرع الله مقصود لذاته، لا وسيلة لغيره من جلب نفع أو دفع ضر، والتشريع المقصود بذاته من حق الله تعالى وحده، إذ غير الله عز وجل لا يقدر على وضع عبادة تؤثر في النفس البشرية، بالتطهير والتزكية وما الإنسان بأهل لذلك أبدا. (انظر الغامدي ١٤١٩هـ:٢/١٨٦-١٨٩)

وعليه فليلزم المرء حده وليطلب ما هو له، وليترك ما ليس له فإن ذاك خير له وأسلم.

٦. ٢. ٣. مجالات تطبيق المصلحة المرسلة

٦. ٢. ٣. ١. القطعيات

أ- العقيدة.

العقيدة أو أصول الدين من الثوابت المطلقة، لأنها لا تثبت إلا بالأدلة القاطعة، كوجود الله ﷻ ووحدانيته، وملائكته وكتبه ورسالة محمدﷺ والبعث بعد الموت ونحو ذلك، فهذه أمور لا مجال فيها للاختلاف، من أصاب الحق فيها فهو مصيب، ومن أخطأه فهو كافر.

وكذلك بعض مسائل أصول العقيدة، مثل: مسألة رؤية الله في الآخرة، وخلق القرآن، وخروج عصاة الموحدين من النار، وما يشابه ذلك، فقيل يكفر المخالف، ومن القائلين بذلك الشافعي[١]، فمن أصحابه من حمله على ظاهره، ومنهم من حمله على كفران النعم[٢].

وقال الإمام الشافعي:"كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيهﷺ منصوصا بينا لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه".[٣]

---

(١) قال الإمام الشافعي (١٣٩٣هـ:٦٤٠): " أما ما كان نص كتاب بين أو سنة مجتمع عليها فيها مقطوع ولا يسع الشك في واحد منهما ومن امتنع من قبوله استتيب ".

(٢) وهذا بعيد فقد قال يونس بن عبد الأعلى سمعت أبا عبد الله محمد بن إدريس الشافعي يقول وقد سئل عن صفات الله وما يؤمن به فقال لله تعالى أسماء وصفات جاء بها كتابه وأخبر بها نبيه أمته لا يسع أحداً من خلق الله قامت عليه الحجة ردها، لأن القرآن نزل بها وصح عن رسول اللهﷺ القول بها فيما روى عنه العدول فإن خالف ذلك بعد ثبوت الحجة عليه فهو كافر أما قبل ثبوت الحجة عليه فمعذور بالجهل، لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا بالرؤية والفكر ولا يكفر بالجهل بها أحد إلا بعد انتهاء الخبر إليه بها. (ابن القيم، ١٤٠٤هـ: ٩٤).

(٣) وقوله "لمن علمه" اشعار منه على أن الخلاف في هذا النوع يمكن أن يقع من جهة تحقيق المناط. (الشافعي، ١٣٩٣هـ: ٤٦٣)

Prince of Songkla University Pattani Campus

وتوضيحا لذلك ما قاله ابن تيمية:" وإنما قد يختلفون في بعض الأخبار هل هو قطعي السند أو ليس بقطعي وهل هو قطعي الدلالة أو ليس بقطعي مثل اختلافهم في الخبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول والتصديق أو الذي اتفقت على العمل به".(ابن تيمية، ١٤٢٦هـ:٢٠/٢٥٧)

وهذه ولفضل الله العظيم الذي خص به هذه الأمة لم يترك فيها شاردة ولا واردة إلا أتمها، وفي المصدرين الكبيرين الرئيسين للتشريع وهما الكتاب والسنة، ولذلك فلا معنى فيها للإجتهاد بل ولا معنى حتى للإجماع أو القياس، فكل ما يمس العقيدة من أمور ومسائل قد وضحت بجلاء في الكتاب والسنة.

إذن لا مجال للإجتهاد في مسألة شرعية تخص العقيدة لأنها مسائل ثابتة وليست متغيرة، ولا تتأثر بإختلاف مكان أو زمان وهي ثابتة في الكتاب والسنة، أو وبحد أقصى في إجماع علماء السلف.

يقول الإمام ابن حزم (١٤٠٤هـ:٥/٧٧١-٧٧٤) مؤكدا هذه الحقيقة :" إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما علي حكم ما .. فصح أنه لا معني لتبدل الزمان ولا لتبدل المكان ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبدا ، في كل زمان وفي كل مكان وعلي كل حال ، حتى يأتي نص ينقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو حال أخرى".

ب- العبادات.

الأصل في العبادة التعبد بما أراد المعبود، وكما شرعه الشارع الحكيم، لا يجوز تبديلها أو تغييرها بدعوى الاستصلاح المرسل لزيادة الأجر، وتحسين الأداء ومسايرة التطور ورفع الحرج ودفع المشقة وتقرير التيسير.

وهي من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة كفرضية الصلوات الخمس، ونحو الطهارة والتيمم والصوم والحج والزكاة والذكر والاستغفار والكفن والدفن وما يتعلق بكل ذلك من شروط وآداب. فكل هذا ليس موضعاً للخلاف، ومن خالف فيه فقد كفر"[1].(الموسوعة الفقهية:٢/٢٩٣-٢٩٤)

---

(١) وقد ذكر صاحب الاجتهاد المقاصدي (الخادمي١٩٩٨م: ٢/٩٥-٩٦) أمثلة ما يطرأ على العبادات من تغييرات كالابتداع والتزيد فيها، والدعوة إلى التحلل من بعض العبادات التي لم تعقل معانيها، أو التي لم تعد صالحة في هذا العصر، أو التي تلحق الضرر بالناس مثل ترك شرب زمزم لأنه يورث الحجارة في الكلى، وتغيير مكان الحج وزمانه،

Prince of Songkla University Pattani Campus

وهي أيضا من المسائل الشرعية الفقهية التي توفرت حلها في أحد المصادر الأربعة الرئيسة للتشريع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

ج- المقدرات.

هي المقادير التي حددها الشارع تحديدا مضبوطا لا يقبل الاحتمال ولا التأويل كأنصبة المواريث، ومدة العدة، والحداد، ومقادير الحدود والكفارات في معالجة الأخطاء والجنايات.

وهذه المقادير مهما خاضوا فيها وتعمقوا فيها النظر المصلحي والمقاصدي وأصابوا جوانب المصلحية فيها، واستدلوا بأفعال بعض الصحابة والمجتهدين حينما اجتهدوا في بعض المسائل ذات المقدرات المحددة، كاجتهاد عمر بن الخطاب ﷺ في إسقاط سهم المؤلفة قلوبهم وقتل الجماعة بالواحد، وتعطيل حد السرقة في عام المجاعة وغيرها من الاجتهادات التي توهم أنها اجتهاد مقاصدي أو مصلحي قابل للتغيير والتبديل. وهي في الحقيقة اجتهاد في فهم الجانب المقاصدي والمصلحي المنوطة بها، وليس في فهم مقاصدها ومصالحها التي خضعت لعملية الاستصلاح والتعليل، لغرض التغيير والتبديل حسب الضرورة المصلحية. (الخادمي، ١٩٩٨م: ٩٦/٢)

د- أصول المعاملات.

وهي مبادئ التعامل الكبرى وقواعد الأخلاق العامة، على نحو : قيم العدل والشورى والأمانة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوفاء بالوعد والصلح، والأخذ بالحكمة، وتبجيل الكبير، ومساعدة الصغير وذي الحاجة والفاقة، وتفريج الكرب والنوائب عن المعسرين والغارمين والمصابين، وإكرام الضيف، وغير ذلك من الفضائل المقررة في كل أمة وملة، والجارية على وفق العقول الراجحة والطباع السليمة، والتي لاينبغي أن تعطل أو تغيب عن واقع الناس مهما كانت الادعاءات والإغراءات، ولا يمكن استخدام الاجتهاد المقاصدي إلا في معظم تفاصيلها وكيفياتها كما سنبين ذلك قريبًا.

القواطع المذكورة أعلاه لا تتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع

وتعطيل الرؤية لثبوت الشهر والاكتفاء بالحساب.

Prince of Songkla University Pattani Campus

على الجرائم ونحو ذلك، أي لا يتطرق إليها تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليهـــا.[1] (ابـــن القيم، ١٣٩٥هـــ: ١/٣٣٠)

وقد تضافرت الأخبار عن السلف في الثبات عليها بل وعدم إعطاء بعضهم التقية فيها رغم الإكراه الذي يسوغ لهم إعطاؤها، ومن تأمل سيرة الإمام أحمد والإمام ابن تيمية اتضح له ذلك جلياً.

والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا كمقـــادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة.

ويقول الدكتور مصطفي الزرقاء من المعاصرين في بحثه لهذا الموضوع:" من المقرر في فقه الشريعة أن لتغير الأوضاع والأحوال الزمنية تأثيرا كبيرا في كثير من الأحكام الشرعية الاجتهادية، وعلي هذا الأساس أسست القاعدة الفقهية القائلة "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان". وقد اتفقت كلمة فقهاء المذاهب علي أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان واختلاف الناس هي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية وهي المعنية بالقاعدة الآنفة الذكر، أما الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية فهذه لا تتبدل بتبدل الأزمان بل هي الأصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال"[2].

٦. ٢. ٣. ٢. الظنيات

قد تبين لنا في حديثنا عن القطعيات عدة مجالات لا تقبل فيها التبديل ولاالتغيير مهما طرأت عليها ظروف الأزمنة والأمكنة. فالمقصود بالوسائل هنا مجموع الطرائق والكيفيات التي تساعد أو تعطي التوسعة والفسحة والملكة في تقديم أفضل السبل لتحقيق المقصد والغاية من تشريع الله لذلك التكليف.

أ- الوسائل الخادمة للعقيدة

سبق أن أكدنا أن الاجتهاد لا يمكن في مجال العقيدة، وكذلك أكدنا أن الطرق والوسائل الخادمة الموصلة إلى الغاية يمكن الاجتهاد فيها. فالوسائل الدعوية والخطابية والتعليميـــة

---

(١) وانظر بسطامي محمد، آراء معاصرة عن تبدل الأحكام بتغير الزمان، على شبكة المشكاة الإسلامية.
http://www.meshkat.net/new/contents.php?catid=6&artid=6898

(٢) تغيير الأحكام بتغير الزمان د. مصطفي الزرقاء – مجلة المسلمون العدد الثامن. ٨٩١ (١٣٧٣)

Prince of Songkla University Pattani Campus

والجدلية التي تخدم في بيان وتحقيق العقيدة الصحيحة السليمة من الشوائب وأدران الشرك. في نفوس الناس وعقول الجماهير. وغرسها في عقول الخاصة والعامة...فمتغير بحسب تغير الزمان وأهله وعلومه وأحواله وأساليبه، كاستعمال العلوم المعاصرة والتقنية ووسائل الإعلام والاتصال، والمكتشفات الطبية والكونية والإنسانية، وكل ما توصلت إليه الحضارة الحالية من نتائج علمية وتجارب ميدانية قد تخدم قضية العقيدة الإسلامية، وتقوي بنيانها، والمسلمون اليوم في أمس الحاجة إلى إعادة رسوخ العقيدة الصافية. بالوسائل المتاحة كاستثمار المستجدات العلميّة من وسائل سمعية وبصرية وفنية وإعلامية، وكل هذا ما يحتم الاجتهاد المعاصر، ويؤكده النظر المصلحي الواقعي، مع وجوب المحافظة على جوهر تلك العقيدة والإبقاء عليها صافية ونقية وسليمة من التحريف والتشويش كما نقلت عن الشارع.

ومن الظواهر الواضحة التي تؤكد هذا الاجتهاد التطويري المصلحي في هذه الوسائل انشغال الناس المعاصر في البحث عن الرزق ومتابعة المهرجانات الثقافية والفنية والرياضية، وأعظمها بلاء كثرة استقبال التلفزة والحاسوبيات الإلكترونيات الأخرى وغير ذلك، وكذلك أن الآلاف المؤلفة من معتنقي الإسلام عقيدتهم سطحية لا تقوى على مواجهة ما يتحداهم ويهدد عقيدتهم. والأخطر من ذلك أن ألوفا آخرين حالهم مع العقيدة كحال الميت مع الحركة والوعي والتعبير، إذ هم في واد والعقيدة في واد، ولا يكادون يسمعون شيئًا عما يذكر بالاعتقاد الصحيح ويجدده ويقويه. (الخادمي، ١٩٩٨م: ٢/١٠٠)

ب- الوسائل المساعدة للعبادات

المقصود بها الاجتهاد في إيجاد الحلول والكيفيات المناسبة التي تخدم المسلم على حب القيام وتأدية العبادات، والسعي للحفاظ عليها والرغبة في العودة إليها وشدة الإقبال عليها، والارتباط بها. وذلك بتقديم السبل والطرائق الشرعية المتاحة لتيسير أدائها والقيام بها، باستخدام الوسائل المعاصرة التي تعطي ارتباطا مناسبا لروح العبادة في الإسلام. أمثال توسعة منطقة الطواف والسعي ومكان رمي الجمرات، واستخدام مكبرات الصوت في الأذان والصلوات والجمعات والأعياد، وغير ذلك.

وهذا الاجتهاد ممكن ما لم يمس أصول العبادات وما لم يقدح مشروعيتها ولا جوهرها ولا حقيقتها التي أكدنا أنها من القطعيات التي لا تقبل التغيير، ولأن الأمر التعبدي غير معلل ولا يعقل معناه، أي أنه لا يقبل التأويل والتوظيف بحسب الأنظار والآراء والشهوات

والأمزجة، كشروط الصحة والتكليف وما وصفه الشارع الحكيم من أمارات وعلامات وأمور لا تصح العبادة إلا بها، مثل الطهارة واستقبال القبلة وستر العورة، والقيام والركوع، واستلام الحجر، وشرب زمزم، وغير ذلك مما لا يقبل التغيير ولا التبديل مهما بلغت الإنسانية من أطوار التحضر والتحرر، ومهما جودل بالمصلحة التي يراد تغيير العبادة أو شروطها بها.(١)

ج- كيفيات بعض المعاملات

ذكرنا سابقًا أن أصول المعاملات من مكارم الأخلاق في الإسلام مضبوطة ومحددة ولا تقبل التغيير بموجب المصلحة والمنفعة الفردية أو العامة، أما كيفياتها وتفاصيلها على سبيل الإجمال في محل نظر واجتهاد واستصلاح وتعليل في ضوء المبادئ والمقاصد الشرعية، كتفاصيل وكيفيات تنظيم عملية تطبيق الشورى والعدل ولوائح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...وهذه التفاصيل والنظر الواقعي والمصلحي مقيد بأن لا تعود على الأصول بالإبطال والإلغاء.(٢)

د- التصرفات السياسية

وهي جملة الأمور التي تركها الشارع الحكيم لأولي الأمر من الساسة والحكام والعلماء، لتحديد كيفيات التصرف والتطبيق على وفق المتطلبات التي تتغير بتغير الزمان والمكان، سواء كان التغير كليا جذريا – أي الحوادث المستجدات التي لا نص فيها- أو كان التغير بعضه نص عليه بإجمال دون تفصيل، وهي المبادئ والقواعد التي تركها الشارع تفصيلاتها لاجتهاد المجتهدين. أمثال إعداد خطط التنمية وسياسات التعليم والإعلام والنظم الإدارية والشؤون المالية والإجراءات القضائية، وكيفيات ضمان الأمن والمعاهدات الدولية، ويخل في ذلك اتخاذ التعازيز والإلزامات المالية الإضافية، وغير ذلك مما يتعين ضرورته حسب ضوابط الدين وشروط الاجتهاد وقواعد الاستصلاح المقرر.

وفي كل ذلك سعة ومرونة منحها الشارع للحاكم ولي الأمر، ليفسح المجال للعمل والبناء والحركة والاجتهاد للرقى بالأمة إلى آفاق التقدم والحضارة، ولكنها مأمونة

---

(١) كفتوى أحد العلماء المعاصرين بجواز إمامة المرأة للرجال في الصلاة. بعد أن اعتلت امرأة في أمريكا في أحد المساجد بإمامة الرجال.

(٢) كفتوى معاصرة بأن شهادة المرأة تساوي شهادة الرجل، وبجواز زواج المسلمة من الكتابي (نصرانيا أو يهوديا) أنظر مجلة الفرقان العدد ٣٨٩ الإثنين ١٤٢٧/٣/٢٦هـ - ٢٠٠٦/٤/٢٤م ، ص ٣٢.

Prince of Songkla University Pattani Campus

مضبوطة، أشبه بحركة الكوكب الذي يسبح في الفضاء الرحب في مدار ثابت وحول محور ثابت، وليس بمجرد الهوى والتشهي والفساد المالي والسياسي ...(القرضاوي، ١٩٩٨م:١٢٧)

هـ- النوازل الاضطرارية

من المعلوم بالضرورة للمسلمين أن دين الإسلام هو خاتم الرسالات، أتم الله بكماله النعمة على عباده ، ولما كان الأمر كذلك فإنه دون أدنى شك أن الإسلام صالح لأن يعمل به في كل زمان ومكان، وتتسم تشريعاته باليسر والسهولة، ودرء المفاسد ومراعاة للمصالح، وتقديم العامة منها على الخاصة، وتتصف في آن واحد بين التمسك بالمبادئ والقيم وبين الواقعية، والمستجدات التي استجدت والنوازل الاضطرارية التي نزلت، وخاصة في النواحي المالية والطبية، وقد تكون بعض النوازل مما عمت به البلوى ، واحتاج الناس إليه، وبعضها بسبب تساهلهم في الحرام، وتقليدهم للكفار[1]، والحوادث النازلة التي تتضمن سائر أحكام الرخص والضروريات، والتي يعمل فيها بترجيح مصلحة المضطر على ملازمة الحظر والمنع، كل ذلك يؤخذ به بشروط الضرورة القصوى والاكتفاء بالقدر الذي يزيلها دون أدنى بغي أو تماد.

وهذه النوازل ينظر إليها بعد تحقيق مفاسدها ومصالحها ومدى تلازمها مع مقاصد الشارع، وذلك بعد التأكد في مناطها ومتعلقاتها على سبيل القطع أو الظن الغالب وليس بمجرد الهوى والوهم، وادعاء ما ليس فيه حجة ووجاهة. (الخادمي، ١٩٩٨م: ٢/ ١٠٦-١٠٧)

و- المسائل المتعارضة

بعض الأحكام أو المسائل تتعارض فيما بينها ولا يمكن التوفيق أو الجمع بينها بالوسائل أو الشروط المعتبرة في عملية الترجيح، في هذه الحالة يمكن الاعتماد على مصلحة مرجحة أو مقصد أقوى في درجة الاعتبار والمناسبة.

ومسائل الدين وأحكامه مهما تعارضت فإنها قابلة للترجيح، وذلك بحسب النظر المصلحي والمقاصدي والتقدير المشروع.

ز- عموم الظنيات:

بالنظر إلى مراتب الأحكام الشرعية نجد أنها ليست في درجة واحدة، كما بينا،

---

(١) وقد قال عمر بن عبد العزيز ﷺ (تحدث للناس أقضية بقدر ما استحدثوا من الفجور). (الشاطبي، ١٩٩٢م:١/٢٦)

وأن الأحكام منها قطعية الدلالة والثبوت ومنها ظنية الدلالة والثبوت وكذلك العكس. ونقصد بعموم الظنيات المسائل التي لا نص ولا إجماع على أحكامها، والتي تسمى منطقة الفراغ أو منطقة العفو، والتي يحكم فيها بموجب النظر المصلحي والمقاصد الشرعية عن طريق القياس الفرعي والكلي والاستحسان والعرف واعتبار المآل، والاستصلاح.

٦. ٣. الواقع المعاصر والاجتهاد المصلحي

٦. ٣. ١. مسائل العبادات

٦. ٣. ١. ١. مضخمات الصوت في الأذان.[١]

لما أخبر عبد الله بن زيد ﷺ برؤياه عن الأذان لرسول الله ﷺ ، وبعد أن قال : إنها لرؤيا حق، قال ﷺ له: « قم فألقه على بلال فليؤذن فإنه أندى صوتا منك»[٢] فإن من العلماء من رآى أن هذا الحديث يفيد مشروعية استخدام مكبرات الصوت. بحجة أن أمر الرسول لبلال ﷺ بالأذان لأجل صوته القوي والجهور ليسمع الناس به. وما فائدة مكبرات أو مضخمات الصوت إلا تلك، بله أنها تحسن الصوت.

فالجانب المصلحي أو المقاصدي فيها عظيمة، وفي مقدمتها الأذان، حتى قيل أن سنة الالتفات يمينا وشمالا قد زالت علته، لأن اللاقطة (ميكرفون) مستقرة، وعملية الالتفات يبعد اتجاه الصوت نحو اللاقطة ومن ثم يضعفه، والمقصود الذي من أجله شرع الالتفات أساسا هو توصيل أو إسماع الصوت إلى مدى أكبر. ومن منافعها الأكيدة استخدامها في الصلوات، والجمعات والعيدين وخطبة عرفات، وغير ذلك من الأماكن التي تحتاج إلى إسماع شريح كبير من الناس كتنظيم الحجاج وترحيلهم، وتنظيم العابدين المصلين وحملهم على اداء العبادة على أحسن وجه من حيث الاستواء والائتمام، وعدم سبق الإمام، وتعطي بذلك صورة مظاهر الوحدة والاعتصام، وغير ذلك من مقاصد العبادة.

وهذا بالنظر إلى منافعه يكون من حكم الشرع فإنه لا ينافيه ولا يتعارض مع مقاصده، بل له ما يعضده ويقويه من الأدلة الأخرى، وهو المتمثل فيما يعرف بالمسمعين أو

---

(١) من موقع مسلم نت. http://www.almoslim.net/rokn_elmy/show_article_main.cfm?id=1689

(٢) أي أقعد في المد والإطالة والإسماع ليعم الصوت ويطول أمد التأذين فيكثر الجمع ويفوت على الشيطان مقصوده من إلهاء الآدمي عن إقامة الصلاة في جماعة أو إخراجها عن وقتها أو وقت فضيلتها. (ابن حجر، ١٤٠٧هـ:٢/٨٧). والحديث في: (أبو داود، ١٤١٨هـ:(٤٩٩)، وأحمد، ١٤١٦هـ:(١٦٥٢٥)

Prince of Songkla University Pattani Campus

المبلغين الذين يتولون إسماع المتأخرين والمتباعدين عن الإمام أو الخطيب، في المناسبات الكبرى، كمناسبة خطبة عرفة وصلاة العيد، وغير ذلك. والظاهر أيضا أن استخدام هذا الجهاز يندرج تحت قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. (الخادمي ، ١٩٩٨م: ١١٥/٢)

٦. ٣. ١. ٢. الصلاة على الكراسي.[١]

القيام والركوع والسجود من أركان الصلاة ، فمن استطاع فعلها، وجب عليه فعلها على هيئتها الشرعية ، ومن عجز عنها لمرضٍ أو كبر سنٍّ فله أن يجلس على الأرض أو على كرسي.

أما ما وجدنا من اقتراح أحد المسلمين بأن تكون الصلاة الجماعية على الكراسي، كما يصلي النصارى في الكنائس، لضمان الخشوع والسكينة والخضوع فهو اقتراح ساذج مخالف لأصل التعبد الذي ورد من الشارع على الوجه اليقيني الذي لا يقبل الاجتهاد بالتغيير أو التنقيح، لأنها من القواطع الثابتة التي لا تتحقق معنى التعبد والامتثال لهذا الأمر إلا به. (الخادمي، ١٩٩٨م: ١١٧/٢)

٦. ٣. ١. ٣ . تغيير صلاة الجمعة إلى أحد أيام الأسبوع.

وهذا المثال كسابقه اقتراح وطلب ساذج وهراء من أحد المسلمين في أمريكا إلى تغيير صلاة الجمعة إلى يوم الأحد، وهو يوم العطلة الرسمية، وذلك لتمكين المسلمين من الحضور للصلاة وبعدد أكبر.

وهذا الاقتراح تعطيل لثوابت العبادة والطاعة والامتثال. لأن الجمعة عبادة محددة بزمن معلوم وهو زوال يوم الجمعة وليس يوم الأحد. (الخادمي، ١٩٩٨م: ١١٨/٢)

٦. ٣. ١. ٤. اعتماد الرؤية بالحساب في ثبوت الشهر.

كثر الحديث في هذه السنوات عن الاكتفاء بالحساب الفلكي في إثبات الشهور القمرية، دون الرؤية أو الاطلاع بالعين.

والحقيقة أن الشهر القمري لا يمكن أن يدخل إلا بأحد طريقين :

أ- رؤية الهلال ليلة الثلاثين من الشهر الذي قبله.

---

(١) http://www.binbaz.org.sa/print.php?type=fatawa&id=1254

Prince of Songkla University Pattani Campus

ب-إتمام الشهر السابق ثلاثين يوماً ثم يدخل الشهر الذي بعده.

والرؤية الشرعية المطلوبة للهلال هي الرؤية بالعين المجردة ، ولا مانع من الاستعانة بالمكبرات (الميكروسكوب)، لكن العمدة على رؤية العين. لأنها الأصل الذي أمرنا الشارع، حيث يتوقف على إثبات دخول الشهر القمري جميع العبادات المؤقتة ، وعليه فلو أخطأ المسلم في تحديد دخول الشهر القمري فإنه يترتب على ذلك إيقاع العبادة في غير موضعها، كشهر رمضان، ويوم عرفة، والتاسوعاء والعاشوراء وغير ذلك من العبادات التي شرع على حسب التوقيت القمري. (الخادمي، ١٩٩٨م: ٢/١١٨-١١٩)

والحساب الفلكي لا يفيد القطع في إثبات دخول الشهر القمري، وإنما يفيد الظن.(١)

٦. ٣. ١. ٥. الإحرام من جدة.

من أحد أركان الحج والعمرة الإحرام، فللإحرام مواقيت وقتها النبي ﷺ وأوجب الإحرام منها على أهلها وعلى من مر بها من غيرهم ممن يريد الحج والعمرة. وهذه المواقيت هي: ذو الحليفة لأهل المدينة ومن مر بها من غيرهم وتسمى حالياً(أبيار علي)، والجحفة: وهي لأهل الشام ومصر ومن مر بها ومن غيرهم وتسمى حاليا (رابغ)، وقرن المنازل وهي لأهل نجد وممن مر بها من غيرهم وتسمى حالياً (وادي محرم)، وتسمى أيضاً (السيل)، وذات عرق لأهل العراق وخراسان ومن مر بها من غيرهم وتسمى (الضريبة)، ويلملم لأهل اليمن ومن مر بها من غيرهم.

وفي هذا الشأن العظيم، وبسبب تغير الظروف الزمانية والمكانية ووسائل النقل، التي لا شك أنها تحدث بعض الحرج والضيق للوافدين إلى مكة المكرمة للحج والعمرة عن طريق الجو والبحر عبر مدينة جدة.

---

(١) الشيخ يوسف القرضاوي، "الحساب الفلكي وإثبات أوائل الشهور"
http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2004/10/article01b.shtml
الشيخ مصطفى الزرقا " لماذا الاختلاف حول الحساب الفلكي؟"
http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2004/10/article01a.shtml3
الدكتور محمد بخيت المالكي "ملاحظات على أسباب الاختلاف بين الرؤية الشرعية والحساب الفلكي لهلال الشهر الإسلامي" مجلة السنة، العدد ١٠١، رمضان ١٤٢١هـ.
الدكتور محمد بن صبيان الجهني " الحساب الفلكي بين القطعية والاضطراب" تم تنزيل الكتاب من موقع مكتبة صيد الفوائد.

Prince of Songkla University Pattani Campus

وقد صدرت فتاوى في الآونة الأخيرة بعد تساءل بعض الناس عن حكم الإحرام من جدة بدلا من المواقيت التي حددها الرسول ﷺ، وذلك لصعوبة تأدية بعض السنن المطلوبة قبل الإحرام من الاغتسال والتجرد، وصعوبة الطائرة من محاذاة المواقيت.

وعن هذا الموضوع استعرض المجمع الفقهي النصوص الشرعية المتعلقة بها، وقرروا ما يأتي:

أولا :إن المواقيت التي وقتها النبيﷺ ، وأوجب الإحرام منها على أهلها وعلى من مر بها من غيرهم ممن يريد الحج والعمرة، وهي المواقيت المذكورة أعلاه، وقرروا أن الواجب عليهم أن يحرموا إذا حاذوا أقرب ميقات إليهم من هذه المواقيت الخمسة جواً أو بحراً، فإن اشتبه عليهم ذلك و لم يجدوا معهم من يرشدهم إلى المحاذاة وجب عليهم أن يحتاطوا وأن يحرموا قبل ذلك بوقت يعتقدون أو يغلب على ظنهم أنهم أحرموا قبل المحاذاة، لأن الإحرام قبل الميقات جائز مع الكراهة، ومنعقد، ومع التحري والاحتياط خوفاً من تجاوز الميقات بغير إحرام تزول الكراهة، لأنه لا كراهة في أداء الواجب، قد نص أهل العلم في جميع المذاهب الأربعة على ما ذكرنا، واحتجوا على ذلك بالأحاديث الصحيحة الثابتة عن رسول الله، في توقيت المواقيت للحجاج والمعتمرين. واحتجوا أيضاً بما ثبت عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ لما قال له أهل العراق :إن قرناً جور عن طريقنا؟ قال لهم ﷺ: أنظروا حذوها من طريقكم . قالوا :ولأن الله سبحانه أوجب على عباده أن يتقوه ما استطاعوا، وهذا هو المستطاع في حق من لم يمر على نفس الميقات.

إذا علم هذا فليس للحجاج والمعتمرين والوافدين من طريق الجو والبحر ولا غيرهم أن يؤخروا الإحرام إلى وصولهم إلى جدة، لأن جدة ليست من المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ، وهكذا من لم يحمل معه ملابس الإحرام، فإنه ليس له أن يؤخر إحرامه إلى جدة، بل الواجب عليه أن يحرم في السراويل إذا كان ليس معه إزار، لقول النبي في الحديث الصحيح : " من لم يجد الإزار فليلبس السراويل ومن لم يجد النعلين فليلبس الخفين " البخاري،١٤٠٧هـ: (١٧٤٦)، وعليه كشف رأسه، لأن النبيﷺ لما سئل عما يلبس المحرم قال:" لا يلبس القميص ولا العمامة ولا السراويل ولا البرنس ولا ثوبا مسه الورس أو الزعفران فإن لم يجد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما حتى يكونا تحت الكعبين". البخاري، ١٤٠٧هـ: (١٣٤)

ثانياً: يكلف المجلس الأمانة العامة للرابطة بالكتابة إلى شركات الطيران والبواخر بتنبيه الركاب قبل القرب من الميقات بأنهم سيمرون على الميقات قبل مسافة ممكنة.(١)

وقد ذهب الشيخ عبد الله بن زيد المحمود رئيس المحاكم الشرعية في دولة قطر وتبعه الدكتور القرضاوي إلى جواز الإحرام من جدة، واعتبر ذلك من الاجتهادات الإنشائية الجديدة.

وقد استند الشيخ إلى أن الحكمة في وضع المواقيت في أماكنها الحالية كونها بطرق الناس، وأنها على مداخل مكة، وكلها تقع بأطراف الحجاز، وقد صارت جدة طريقا لجميع ركاب الطائرات، ويحتاجون بداعي الضرورة إلى تعيين ميقات أرضي يحرمون منه لحجهم وعمرتهم، فوجبت إجابتهم، كما وقت عمرﷺ لأهل العراق ذات عرق. إذ لا يمكن جعل الميقات في أجواء السماء، أو في لجة البحر، الذي لا يمكن الناس فيه من فعل ما ينبغي لهم فعله، من خلع الثياب، والاغتسال للإحرام، والصلاة، وسائر ما يسن للإحرام، إذ هو مما تقتضيه الضرورة، وتوجبه المصلحة، ويوافقه المعقول ولا يخالف نصوص الرسولﷺ .

وقد علق الشيخ على الحديث الشريف الذي ورد في المواقيت المعروفة" هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن" فقال:"ومن المعلوم أن مرور الطائرة فوق سماء الميقات وهي محلقة في السماء لا يصدق على أهلها أنهم أتوا الميقات المحدد لهم لا لغة ولا عرفا، لكون الإتيان هو الوصول إلى الشيء في محله. فلا يأثم من جاوزها في الطائرة، ولا يتعلق به دم عن المخالفة".(القرضاوي،١٩٩٦م: ١٨٢)

٦. ٣. ١. ٦. طوابق الطواف والسعي والرجم.

شهدت مواسم الحج في الآونة الأخيرة، وقوع حوادث أودت بضحايا مئات الحجاج، وذلك بسبب شدة الازدحام والتسابق إلى تأدية المناسك كل على حسب مذهبهم. فتوسعة مناطق الطواف والسعي ورجم الجمرات، كاتخاذ الطوابق كما لمسناه اليوم، ضروري لما فيه من مصلحة تيسير أداء المناسك ورفع الضرر ودرء المشاق غير المعتادة والتي تصل إلى الموت المحقق والهلاك المبين، وأقل الحالات أداؤه بكيفية مختلة ومنقوصة.

---

(١) مصدر الفتوى :كتاب فتاوى إسلامية. انظر موسوعة الفتاوى الإسلامية على:
m/islamww/alfatwa.php?id=1079&PHPSESSID=b7c6fc1c77546322bb96109987ba528b

وقد أفتى بعض العلماء بجواز الرجم ليلا، واعتبار ذلك تخفيفا لأصحاب الأعذار الشرعية الذين لا يمكنهم فعل الرجم في الوقت الأفضل.[1]

٦. ٣. ٢. المسائل الطبية

٦. ٣. ٢. ١. الاستنساخ[2]

الاستنساخ في اللغة بمعنى : النقل ، يقال نسخت الكتاب نسخاً أي : نقلته من صورته المجردة إلى كتاب آخر ، ويأتي أيضاً بمعنى الإزالة ، يقال نسخت الشمس الظل أي : أزالته. (انظر : مادة (نسخ) : الفيومي: دت: ٣١٠، المعجم الوسيط: ٩١٧)

أما معناها في الاصطلاح[3] فهو عبارة عن : زرع خلية إنسانية أو حيوانية جسدية تحتوي على المحتوى الوراثي كاملاً في رحم طبيعي أو صناعي وذلك بغرض إنتاج كائن حي (حيوان أو إنسان) صورة طبق الأصل من نظيره صاحب الخلية الأولى.

وينقسم الاستنساخ إلى قسمين :

أ – الاستنساخ الحيواني والنباتي

ب – الاستنساخ البشري وهو ثلاثة أنواع:

١- الاستنساخ الجنيني (الاستآم) : وهو العمل على فصل خلايا بييضة ملقحة بخلية منوية بعد انقسامها إلى خليتين أو أكثر لتصبح كل خلية منها أيضاً صالحة للانقسام أيضاً

---

(١) وقد طرح الدكتور القرضاوي حلا فقهيا يقضي على تدافع الحجاج في منطقة رمي الجمرات وهي المشكلة التي تقع كل عام ويروح ضحيتها عشرات الحجاج، ويدعو القرضاوي بـ:" أن يتم التوسيع في زمن رمي الجمرات ما وسع لنا الشرع في ذلك، ومادام العدد كبيرا والمكان محدودا فليس أمامنا إلا توسيع الزمان وهو إجازة الرمي من الصباح إلى ما شاء الله تعالى من الليل". وقد سبقه الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود الذي علق على الفقهاء الذين يضيِّقون في زمن الرمي بقوله رحمه الله: "ولو فكروا في نصوص الدين بإمعان ونظر لوجدوا فيها الفرج من هذا الحرج لأن نصوص الدين كفيلة بحل كل ما يقع الناس فيه من الشدات والمشكلات". القرضاوي ، ١٩٩٦م: ١١٨-١١٩ ، وانظر: الخادمي، ١٩٩٨م:٢/١٢١

(٢) نحو اجتهاد يضبط قضية الاستنساخ في الإسلام على الإنترنت:
http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/tech/2001/article18-5.shtml

(٣) الاستنساخ د.عبد الرشيد قاسم. على موقع الإسلام اليوم: بتاريخ : ٢٠٠٤/١٢/٠٨م
http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid=4757#7

Prince of Songkla University Pattani Campus

بعد تهيئة ظروف نموها وانقسامها ، وهكذا يتوالى الانقسام والفصل في كل خلية ثم تزرع بعض هذه الخلايا في رحم الأم ، ويتم تبريد الباقي يحتفظ به إلى وقت اللزوم.

٢- الاستنساخ العضوي : وهو العمل على استنساخ العضو الذي يحتاج إليه الإنسان في حياته حال حدوث عطب في هذا العضو .

٣- الاستنساخ الخلوي (التنسيل) وهو زرع خلية جسدية (تحتوي على ٤٦ كروموزوم) مكان نواة مترعة من بيضة ليتولى السيتوبلازم المحيط بالنواة الجديدة حثها على الانقسام والتنامي من طور إلى طور من أطوار الجنين، الذي يكون بعد ولادته صورة مطابقة لصاحب تلك الخلية الجسمية من الناحية المظهرية.

وقد بدأ هذا الإنجاز في عالم الحيوان، في صورة نعجة (دوللي) الشهيرة التي لم تولد من التقاء الذكر والأنثى أو التقاء الحيوان المنوي بالبيضة الأنثوية،كما هو المعتاد فيما خلق الله من حيوان أو إنسان.

وبعد هذا الإنجاز المنبهر في العلوم الوراثي، الذي لا يعارضه الإسلام إن كان منضبطا مقيدا بالدين الذي يراعي الأخلاق، أعلن هؤلاء العلماء أن من الإمكان استنساخ البشر، أي تصوير نسخة مكررة من الشخص الواحد.

ونحو هذا الاستكشاف الجديد في العلوم الطبية أصدر مجمع الفقه الإسلامي فتوى بمنع وتحريم هذا الاستنساخ[1]لأن في الاستنساخ البشري مفاسد عديدة، وهو تغيير لخلق الله تعالى. ولأنه سيؤول إلى نتائج مروعة وعواقب وخيمة على مستوى النظام الكوني ومنظومة الأخلاق والقوانين والأعراف الإنسانية العامة والخاصة.

بمعنى أن الاستنساخ مميت لمنظومة الحياة الأسرية لأن الله تعالى خلق الحياة على أساس الزوجية، فكل شيء فيه زوج، المنبني على السكن والمودة. والاستنساخ كذلك قاتل للمجتمع الإنساني لمعارضته مبدأ الرحمة والتآلف والتعاون، والإعمار والتنمية وغير ذلك.

وكذلك الاستنساخ ينافي التنوع في الخلق الذي من أجله خلق الله الخلق، وذلك واضح من قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ

---

(١) أصدر مجمع الفقه الإسلامي قرارا بمنع وتحريم الاستنساخ البشري، وتحريم كل الحالات التي يقحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية سواء كان رحما أم بويضة أم حيوانا منويا أم خلية جسدية للاستنساخ. القرار رقم١٠٠/د١٠، الصادر في دورة المؤتمر العاشر المنعقد في جدة خلال الفترة من ٢٣ إلى ٢٨ صفر ١٤١٨هـ الموافق ٢٨يونيو-٣ يوليو ١٩٩٧م.

Prince of Songkla University Pattani Campus

ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾ (فاطر ٢٧-٢٨)

وبالتأمل في الآية نجد أن الاستنساخ عبارة عن تخليق نسخة مكررة من الشخص الواحد، وبذلك ينافي التنوع المذكور في الآية. وهذا يترتب عليه مفاسد كثيرة في الحياة البشرية والاجتماعية. وأوضح مثال لهذا الفساد طبيعة التمييز بين البعض فمثلا المدرس الذي يدرس فصلا كاملا من التلاميذ المستنسخين كيف يمكنه التمييز بينهم إذا كانوا من نسخة واحدة.!

هذا في الاستنساخ البشري أما الاستنساخ في دائرة الحيوان أو النبات فقد أجازه بعض العلماء بضوابط وقيود، لما له من فوائد ومنافع مختلفة على نحو الإكثار من المنتوج، وتحسين الأدوية كما ونوعا، إلا أنه على حذر وحيطة، لتجنب ما قد يحدثه من أخطار خفية ومفاسد محتملة لا تظهر إلا بعد التجارب المتواصلة والمدد المتعاقبة.[1]

٦. ٣. ٢. ٢ . قتل المريض الميؤوس من شفائه.

للمرض أعراض يعرفه الأطباء، فبعض الأمراض تستعصي الشفاء، وبعضها لا رجاء في شفائها، فقد أخذ بعض الأطباء المعاصرين بأن موت جذع المخ كأسلوب علمي لإنهاء حياة الإنسان. أي هذا المريض الذي يساعد أجهزة الإنعاش من عداد الموتى.

وعلى الرغم من جلاء هذا الأمر، إلا أنه لم ينعكس على آراء الفقهاء المسلمين ورجال الدين المسيحي الذين أكدوا أن الموت الحقيقي هو مفارقة الروح الجسد.

وقد أصدر مجمع البحوث الإسلامية ودار الإفتاء المصرية في اجتماعه يوم ٣ إبريل (نيسان) عام ١٩٩٧م، بيانا للرد على فتوى جواز نقل الأعضاء من موتى جذع المخ، قال البيان:" إن الموت شرعا هو مفارقة الحياة للإنسان مفارقة تامة بحيث تتوقف كل الأعضاء بعدها توقفا تاما عن أداء وظائفها والذي يحدد ذلك الأطباء إذا ما تمت هذه المفارقة التامة للحياة بالنسبة للإنسان وأقر بذلك الطبيب الثقة المتخصص".

وقد قرر بعض الأطباء والعلماء أن نزع أجهزة الإنعاش يعتبر قتلا يوجب القصاص.

---

(١) انظر فاسألوا أهل الذكر على موقع إسلام أونلاين:

http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1122528601126&pagename=IslamOnli...

وقد خالف آراء الفقهاء السابقة الدكتور القرضاوي [١] الذي أكد أن مثل هذا المريض – بناء على آراء الأطباء المتخصصين الثقات وأخذا بالأسباب– من الموتى. وأنه لا حرج شرعا في رفع الأجهزة عنه وتركه لقدرة المقدور دون تدخل منا، ويضيف أن هذا لا يدخل فيما يسمونه قتل الرحمة لأننا لم نقتله، وكل ما فعلناه أننا أوقفنا مداواته أو معالجته عن طريق الأجهزة الصناعية، مؤكدا أنه لا يستطيع فقيه واحد أن يقول إن المعالجة عن طريق تلك الأجهزة واجبة شرعا.[٢]

٦. ٣. ٢. ٣ . زرع الأعضاء والتبرع بها[٣].

اختلفت أنظار الفقهاء المعاصرين في حكم زرع والتبرع بالأعضاء والتوصية به، فمنهم من منع ذلك باعتبار أن الجسم ملك لله تعالى. فمنهم من أجازه لما فيه من المصالح الشرعية المقررة، ومنافع الاستفادة من العضو تعلمًا أو استعمالاً، مع وجوب استيفاء الشروط الضرورية الشرعية لذلك، والتي منها :

- أن لا يؤخذ العضو من الميت إلا بعد تحقق وفاته، ولا من الحي إلا بعد التأكد من عدم ضرره عليه.
- أن يترجح أن المريض سينتفع من هذا العضو.
- أن المريض سينتفع بهذا الأمر ويعيش مدة معقولة.

وعلى أي حال، فإن القول بجوازه أو منعه مبني في جزء كبير منه على مراعاة المقاصد والالتفات إليها والتعويل عليها في الجواز أو المنع.[٤]

---

(١) http://www.elwaha-dz.com/din1.htm 13/08/1427

(٢) – البيان الإماراتي، الأربعاء ٦ سبتمبر ٢٠٠٦، ١٣ شعبان ١٤٢٧هـ - العدد ٩٥٧٦ - السنة السابعة والعشرون
http://www.albayan.ae/servlet/Satellite?cid=1129451618328&pagename=Albayan%2FAr...
– مجلة المجتمع : المجتمع الصحي بتاريخ :٢٠٠١/٠٦/٠٢م
– http://www.almujtamaamag.com/detail.asp?InNewsItemID=34279&InTemplateKey=print

(٣) انظر قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي المنعقد في مكة المكرمة (ربيع الآخر ١٤٠٥هـ) بشأن زراعة الأعضاء. وقرار مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في جدة (جمادى الآخر ١٤٠٨هـ) بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً.

(٤) د.عبد الناصر كعدان رئيس قسم تاريخ العلوم الطبية جامعة حلب
http://www.ishim.net/ankaadan6/organtransplant.htm

Prince of Songkla University Pattani Campus

٦. ٣. ٢. ٤. نقل وبيع الدم.

نقل الدم من إنسان إلى إنسان مريض محتاج إليه لإجراء عملية جراحية تترف بالدم أو تعويض الفقر الدموي ونحوه، على سبيل التبرع وتحسبا لله تعالى من الأمور الضرورية للناس، وقد أفتى الدكتور حسام الدين بن موسى عفانة [1] بأن حكمه فرض كفاية، وذلك لما يترتب عليه من إنقاذ المرضى والجرحى في الحوادث المختلفة .

وأما بيعه فقد اختلفت فيه أنظار الفقهاء فمنهم من منعه، لأن الدم المسفوح نجس، ولأن الإنسان مكرم لا يجوز بيع أي جزء منه كما تباع أصواف الحيوانات. يقول الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ (الإسراء : ٧٠) ولكن إذا كان هذا المال من باب الإكرامية أو التشجيع على التبرع فلا مانع منه، إنما إن كان ثمناً فهذا ليس مقبولاً.

وإذا لم يتيسر للإنسان المحتاج للدم الحصول على الدم تبرعاً وهبة إلا عن طريق الشراء، فحينئذ يجوز شراء الدم والإثم على الآخذ للثمن دون المعطي.

ومنهم من أجازه لما فيه من المنفعة المشروعة، وحتى لو كان نجسًا فإنه لا يمنع بيعه بناء على جواز بيع النجاسات، إذا تعلقت بها مصالح ومنافع، على نحو بيع الزِّبْل وسائر النجاسات التي تتخذ سمادًا للأرض بغرض إخصابها، وكذلك يمكن أن يقاس على بيع لبن الآدمية في أصح الأقوال، (ابن رشد، ١٤١٥هـ: ١٠٣/٢) وعلى أخذ الأجرة في العبادات كالإمامة والأذان ورعاية المساجد وغيرها، أضف إلى ذلك الضرورة القاهرة التي تحتم بيع الدم حفظًا لمصالح الناس وإحياء للنفوس، ولا سيما عند عزوف الناس عن التبرع والتطوع. (الخادمي، ١٩٩٨م: ١٣٠/٢)

وينبغي أن يذكر هنا أن نقل الدم لا علاقة له بانتشار أو انتقال الحرمة النسبية بين الآخذ والمعطي، كما هو الحال في الرضاع.

٦. ٣. ٢. ٥. الإجهاض في حالة الاغتصاب.

من المعروف في وقتنا الحاضر انتشار الزنا والاغتصاب بسبب الانحلال الخلقي

---

(١) أستاذ الفقه وأصوله في جامعة القدس.

http://islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/Fatw...

وتقليد الكفار في اللباس والزينة، وقد أصبحت السفور باتباع الموضات الإسلامية- كما يزعمون- مثيرة للشهوة، ولضعف الوازع الديني لدى كثير من المسلمين اليوم أدى إلى وقوع الزنا وحوادث الاغتصاب.

وقد اختلفت آراء الفقهاء في حكم الإجهاض على حسب مراحل تطور الجنين أو النطفة.

فقد تحدثوا عن حكم الإجهاض في حالة النطفة المحرمة [1] يعني : إذا كان سبب الإجهاض أخلاقيا كما لو حصل زنى وحملت المرأة بسبب هذا الزنا أو إكراه (اغتصاب)، فهل يجهض الجنين أو لا يجهض ؟

وأبدى الفقهاء آراءهم حسب حال النطفة، ما قبل نفخ الروح وما بعده:

ففي حال ما قبل نفخ الروح فقد اختلف الفقهاء المعاصرون فيه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: عدم الجواز، فليس هناك حاجة للإجهاض.[2]

القول الثاني: التفصيل: فإن كان الزنا عن إكراه جاز إجهاض الجنين الناشئ عنه قبل نفخ الروح، وإن كان عن رضا بين الزانيين فإنه لا يجوز. لأنه إذا كان عن إكراه فإن المرأة تكون معذورة لأن هذا الجنين سيسبب لها ضررا وأذى ، فما دام أنها معذورة جاز إجهاضه.

القول الثالث: الجواز مطلقا : سواء كان الزنا عن إكراه أو عن رضا. [3]

أما ما كان بعد نفخ الروح، بأن تم لهذا الجنين عشرون ومئة يوم فإن إسقاطه محرم ولا يجوز، لما في ذلك من قتل نفس معصومة ، فإن هذا الجنين لما نفخت فيه الروح أصبح نفسا معصومة لا يجوز الإقدام على قتلها .

---

(١) المسائل الطبية والمعاملات المالية المعاصرة (من دروس الدورة العلمية بجامع الراجحي ببريدة لعام ١٤٢٥هـ) للدكتور: خالدعلي المشيقح. وانظر مجلة الفرقان العدد رقم :٣٣٤ التاريخ: ٢٠٠٥/١٤/٣،
http://www.al-forqan.net/linkdesc.asp?id=1217&ino=334&pg=4

(٢) واستدلوا بقصة الغامدية فإنها أتت النبي ﷺ وهي حبلى من الزنا فلم يقم النبي ﷺ عليها الحد حتى وضعت، ولو كان هذا الجنين يجوز إجهاضه لأقام النبي ﷺ حد الزنا عليها، لأنه لو أقيم عليها حد الزنا ستتلف وسيتلف الجنين، وإنما أخر النبي ﷺ إقامة الحد عليها لحين ولدت.

(٣) لأن هذه النطفة محرمة، والمحرم شرعاً كالمعدوم حسا، ولأنها تسبب ضررا وأذى بالنسبة للمرأة وعائلتها. وأيضا نفس الجنين بعد ولادته سيلحقه شيء من الأذى والضرر لكونه ابن زنا.

Prince of Songkla University Pattani Campus

والأضرار التي تلحق بالأم أو بالجنين بعد ولادته فإنها لا تساوي ضرر قتله فإن قتله من أكبر الكبائر. وأيضا فإن من مقاصد الشريعة حفظ الضروريات الخمس التي اتفقت عليها الشرائع ، ومنها ما يتعلق بحفظ النفس .

وقد استثني بعض العلماء في حال عدم تمكن التأكد من عمر النطفة، وكذلك في حال قيام الحروب كما وقع في حرب البوسنة والهرسك، وبلغ الجنين مائة وعشرين يومًا، (فإن قواعد الشريعة تتسع لجواز الإسقاط كحالة من حالات الضرورة مع دفع الكفارة، والضرورة لها أحكامها). (الخادمي، ١٩٩٨م: ١٣٢/٢ ومراجعه)

والذي أراه وأيده كثير من الفقهاء أن القول الثاني(وهو القول بالتفصيل) في حال ما قبل نفخ الروح هو الأنسب، والأقرب إلى مقاصد الشرع ومصالحه، وذلك لأن بقاءه فيه ضرر على أمه وعلى أسرته وحتى عليه هو بعد ولادته. والقواعد الشرعية أنه يرتكب أخف الضررين و أهون الشرين، والمشقة تجلب التيسير، مع أن هذه النطفة نطفة محرمة شرعا وما كان محرما شرعا فهو كالمعدوم حسا. هذا في حال الاغتصاب، والتوبة النصوح إلى الله تعالى.

وأما إذا كان الزنا عن رضا ورغبة و لم تتب وترجع فإن الإجهاض محرم ولا يجوز.

وفي حال ما بعد نفخ الروح فإن استثناء الفقهاء في محله لأن الضرر الذي ستصيب الأم أبلغ من الحالة العادية.

٦. ٣. ٣. المسائل المالية والاقتصادية

٦. ٣. ٣. ١. زكاة المستغلات والرواتب والأجور والمال المستفاد.

المستغلات: هي الأموال التي تعود على أصحابها بفوائد وأرباح بواسطة تأجير عينها أو بيع ما يحصل من إنتاجها، ومثالها : العمارات والمصانع والفنادق وقاعات الأفراح والسيارات والطائرات والسفن وسائر وسائل النقل التي تنقل البضائع والأشخاص، وغير ذلك. (القرضاوي، ١٩٨١م:١/٤٥٨-٤٩٠)

وقد اختلفت أنظار الفقهاء حيال مسألة الزكاة في هذه الأصناف المالية، فمنهم من مال إلى عدم الزكاة فيها، بناءً على أنها ليست من الأصناف التي تحددت الزكاة فيها، ومنهم من أوجب الزكاة فيها، بناءً على عدة أمور، منها: (الخادمي، ١٩٩٨م: ١٣٤/٢)

Prince of Songkla University Pattani Campus

١- أنها من الأموال التي أوجب الله فيها الزكاة .

٢- أن علة وجوب الزكاة معقولة المعنى، وهي النماء والزيادة، وهذه الأموال توجد فيها هذه العلة، فيكون حكمها الوجوب لدوران العلة مع المعلول، وجودًا وعدمًا .

٣- أن حكمة تشريع الزكاة هي التزكية والتطهير لأرباب المال أنفسهم، ومساعدة المحتاجين، والإسهام في حماية دين الإسلام وتقوية الدولة المسلمة، وغير ذلك من الحِكَم والأسرار التي تجعل الزكاة في هذه الأصناف أولى وأنسب.

الرواتب والأجور والمال المستفاد : يرى بعض العلماء بأن هذه الدخول مهما بلغت لا زكاة فيها، إلا إذا ادخر منها مال حال عليه الحول وبلغ النصاب ، ويرى البعض تزكية هذه الدخول عند قبضها دون انتظار للحول ، كما يمكن لصاحب المال المستفاد أداء زكاة هذا المال أثناء الحول ، وذلك بضم المال المستفاد إلى أقرب نصاب إن كان عنده مال آخر ، ويزكّى الجميع عند تمام الحول ، أما مقدار الزكاة الواجبة هنا فهو ربع العشر ٢,٥%.[١]

٦. ٣. ٣. ٢. دفع القيمة في الزكاة. (النووي، ١٤١٧هـ : ٥/٤٠٢).

هذه المسألة إحدى المسائل الخلافية، وأئمة السلف مختلفون في دفع القيمة في الزكاة، فمنهم من منعه باعتبار الزكاة عبادة وقربة أكثر منها معاملة غايتها المواساة والإحسان وسد الحاجة، ومنهم من أجاز إخراج القيمة في الزكاة بدلا عن العين، وخصوصا في زكاة الفطر، استنادا على عدة أمور أحدها ما يتعلق بالتعليل والمقاصد والمصلحة. وخصوصا أنه الأنسب لحاجات الناس في هذا العصر. ما لم يحدث ضررا بالفقير أو بالأصناف المستحقة للزكاة، وكذلك لصاحب المال. (القرضاوي، ١٩٨١م:٢/٨٠٥، الخادمي، ١٩٩٨م: ٢/١٣٥)

٦. ٣. ٣. ٣. البيع بالتقسيط والبيع بالمزاد العلني.

بيع التقسيط أو البيع المؤجل كلاهما صحيح وليس هنالك مانع شرعي، غير أن الصور التي تتعامل بها الشركات التجارية بفرض زيادة على المدين إذا تأخر عن السداد بعذر أو بغير عذر هو الذي يجعل العقد محرما، أما إذا كان سداد الحق منجما على الأشهر أو السنوات

---

(١) www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1123131858184&pagename=IslamOnline-Arabic-Zakaah_Counsel%2FZakaahCounselA%2FZakaahCounselA

فلا شيء فيه.[1]

البيع بالمزاد العلني وهو أن يتزايد الناس على مبيع معين إلى أن يرضى البائع بالسعر المعين، فبيع لمن اقترح ذلك السعر.

وهذا النوع من البيوع جائز من حيث الشرع، لأنه يلبي حاجات السوق ومصالح الناس، مع ما ينبغي من استيفاء للشروط والضوابط الشرعية، حتى لا يخل بحقيقة العقد ومشروعية البيع ومصلحة أحد الطرفين.[2]

٦. ٣. ٣. ٤. ربط الديون والقروض بمستوى الأسعار.

جاء قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة مانعًا لذلك فقد نص في قرارات الدورة الخامسة. بما يلي: (العبرة في وفاء الديون الثابتة بعملة ما هي بالمثل وليس بالقيمة، لأن الديون تقضى بأمثالها، فلا يجوز ربط الديون الثابتة في الذمة أيًّا كان مصدرها بمستوى الأسعار). وجاء في قرارات الدورة الثامنة :

١- يجوز أن يتفق الدائن والمدين يوم السداد – لا قبله – على أداء الدين بعملة مغايرة لعملة الدين إذا كان ذلك بسعر صرفها يوم السداد . وكذلك يجوز في الدين على أقساط بعملة معينة، الاتفاق يوم سداد أي قسط على أدائه كاملاً بعملة مغايرة بسعر صرفها في ذلك اليوم.

٢- ويشترط في جميع الأحوال أن لا يبقى في ذمة المدين شيء مما تمت عليه المصارفة في الذمة.

٣- يجوز أن يتفق المتعاقدان عند العقد على تعيين الثمن الآجل أو الأجرة المؤجلة بعملة تُدفع مرة واحدة أو على أقساط محددة من عملات متعددة أو بكمية من الذهب وأن يتم السداد حسب الاتفاق . كما يجوز أن يتم حسب ما جاء في البند السابق.

---

(١) بيت التمويل الكويتي، الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية - حكم بيع التقسيط رقم ٥٩٨
http://www.kfh.com/fatawa/Display.asp?f=fatw00233
وانظر: فتاوى مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السابع بجدة في المملكة العربية السعودية ١٤١٢ هـ-١٩٩٢م

(٢) www.islammessage.com/islamww/alfatwa.php?id=14160&PHPSESSID=6b8ab0ab863a0e7961c0

Prince of Songkla University Pattani Campus

٤- الدين الحاصل بعملة معينة لا يجوز الاتفاق على تسجيله في ذمة المدين بما يعادل قيمة تلك العملة من الذهب أو من عملة أخرى، على معنى أن يلتزم المدين بأداء الدين بالذهب أو العملة الأخرى المتفق على الأداء بها.[١]

٦. ٣. ٣. ٥. التأمين التعاوني والتأمين التجاري.

التأمين التعاوني : هو أن يجتمع عدة أشخاص معرضين لأخطار متشابهة، ويدفع كل منهم اشتراكاً معيناً، وتخصص هذه الاشتراكات لأداء التعويض المستحق لمن يصيبه الضرر، وإذا زادت الاشتراكات على ما صرف من تعويض كان للأعضاء حق استردادها، وإذا نقصت طولب الأعضاء باشتراك إضافي لتغطية العجز، أو أنقصت التعويضات المستحقة بنسبة العجز، وأعضاء شركة التأمين التعاوني لا يسعون إلى تحقيق ربح، ولكنهم يسعون إلى تخفيف الخسائر التي تلحق بعض الأعضاء، فهم يتعاقدون ليتعاونوا على تحمل مصيبة قد تحل ببعضهم"[٢]

وقد أفتى بجوازه كل اللقاءات الفقهية التي تناولت التأمين.[٣]

ولهذا نقل الإجماع على جوازه عدد من الهيئات الشرعية كهيئة الراجحي الشرعية في فتواها رقم (٤٠)، وكذلك الشيخ الدكتور مصطفى الزرقا " رحمه الله" [٤] ولكن في هذا الإجماع نظر إذ يوجد من فقهاء العصر من يخالف في هذه المسألة ويرى التحريم، ومنهم الدكتور سليمان الثنيان في كتابه التأمين وأحكامه. (٢٨٢-٢٨٣)

---

(١) http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/FatwaA/FatwaA&cid=1122528623706

(٢) الغرر وأثره في العقود ص ٦٣٨، للدكتور الضرير، الطبعة الثانية. من ضمن مطبوعات مجموعة دلة البركة.

(٣) أسبوع الفقه الثاني المنعقد في دمشق سنة ١٩٦١م وهو المعروف بمهرجان ابن تيمية، وكذلك مؤتمر العلماء الثاني المنعقد بالقاهرة عام ١٣٨٥هـ، والمؤتمر السابع المنعقد أيضاً في القاهرة عام ١٣٩٢هـ، والمؤتمر الأول للاقتصاد الإسلامي المنعقد في مكة عام ١٣٩٦هـ، والمجمع الفقهي السابع لرابطة العالم الإسلامي في عام ١٣٩٨هـ ، وقرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في قرارها رقم ١٣٩٩/٢/٣٠٠، وقرار المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي سنة ١٤٠٦هـ. وقرار رقم (٤٠-٤١) من شركة الراجحي المصرفية للاستثمار. وفتوى هيئة الرقابة الشرعية للبنك الإسلامي السوداني رقم (١١)، وفتاوى هيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي رقم (١-٢)، وفتوى بيت التمويل الكويتي رقم (٣٧٥). (المصدر: موقع الإسلام http://fatawa.al-islam.com)

(٤) فتاوى في التأمين : ٨٨، من مطبوعات دلة البركة، آل محمود (١٤١٤هـ) في كتابه "التأمين الاجتماعي في ضوء الشريعة "

Prince of Songkla University Pattani Campus

– أما التأمين التجاري فهو أن يقوم أحد الأغنياء – أو مجموعة شركاء– بتقديم رأس مال لشركة التأمين، ثم يجبون الإشتراكات من المنتسبين للشركة، ويـــدفعون التعويـــضات لمستحقيها، وما بقي فهو ربح لهم.

فالمقصود من التأمين التجاري ليس مجرد التعاون على درء الأخطار ولكن تحقيق الربح لأصحاب رأس المال. ولذلك فهو يعتبر من عقود المعاوضات. ويخضع بالتـــالي للـــشروط الشرعية المتعلقة بهذه العقود وهي أن لا يكون فيها ربا ولا قمار ولا غرر.

وبما أن عقد التأمين التجاري:

– لا يخلو من الربا، فالمشترك يدفع رسم الإشتراك ويقبض أضعافه إذا تعـــرض لضرر.

– ولا يخلو من القمار، لأن المشترك يدفع رسماً محدداً، ولا يدري هـــل يقـــبض شيئاً مقابل هذا الرسم أو لا.

– ولا يخلو من الغرر، لأن المشترك يعرف إلتزاماته، أما حقوقه فهي غير معلومة بالتحديد.

لذلك فقد اتفق جمهور الفقهاء المعاصرين على تحريمها.

أما التأمين التعاوني، فلأنه من عقود التبرعات لا يشترط فيه هـــذه الـــشروط. والتعاون على درء الأخطار مشروع من حيث الأصل، والتبرع المشروط جائز عند الفقهاء طالما أن الموضوع ليس تجارة لتحقيق ربح.

Prince of Songkla University Pattani Campus

الباب السابع

نماذج تطبيقية من فقه عمر المصلحية ومناقشة ما زعم أنه حكم بخلاف النصوص

٧. ١. اجتهاداته مع وجود النصوص

٧. ١. ١. الحدود والجنايات

٧. ١. ٢. في الحكم والسياسة والمال

٧. ١. ٣. الأحوال الشخصية

٧. ١. ٤. متفرقات

٧. ٢. اجتهاداته فيما ليس فيه نصوص

٧. ٢. ١. السياسة ونظام الحكم.

٧. ٢. ٢. الأموال.

٧. ٢. ٣. متفرقات.

Prince of Songkla University Pattani Campus

٧. ١. اجتهاداته مع وجود النصوص

٧. ١. ١. الحدود والجنايات

٧. ١. ١. ١. عدم قطع يد السارق في عام المجاعة.

أ- تعريف حد السرقة.

الحد في اللغة: المنع، فكل ما يحجز بين شيئين ويمنع اختلاطهما يسمى حدا. (الرازي، ١٤١٥هـ: ١٦٧. ابن منظور، دت: ٣/١٤٠)

ومثله في المحسوسات حدود الأرض، وحدود الحرم، ونحوهما. ومثله في المعنويات كالعقوبات فإنها تمنع مرتكب الجريمة من العود لمثل عمله، وتمنع غيره عن طريق الاعتبار، فهي مانعة زاجرة. (الرحيلي، ١٤١٣هـ : ١/٧١)

وفي الشرع له معنيان:

١- الحكم، كما في قوله تعالى: ﴿ ... تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَآ ...﴾ (البقرة : ٢٢٩) وقوله تعالى : ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ﴾ (البقرة: ١٨٧) أي تلك أحكام الله من الحلال والحرام فلا تحرموا الحلال وتنتهكوا الحرام.

٢- العقوبة : وإن لم تكن مقدرة، كما في قول رسول ﷺ : « لا يجلد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله ». (البخاري١٤٠٧هـ: (٦٤٥٦)، مسلم، ١٤١٧هـ: (١٧٠٨)

وقوله ﷺ : «لا يضرب فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله » بهذا الحديث سمى ابن القيم: الجناية حدا. ولما روي عن الضحاك ومقاتل أنهما فسرا الحدود في قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ﴾ بالمحارم. كالمباشرة في أوقات الاعتكاف في المساجد. ". (ابن القيم، ١٩٧٣م: ٢/١٠)

وقد خص الفقهاء الحدود بالعقوبات المقدرة من قبل الشارع. وذلك واضح من خلال التعريفات التالية:

تعريف الحنفية: الحدود هي العقوبات المقدرة حقا لله عز وجل، ويخرج من هذا التعريف التعزير، فإنه ليس بمقدر قد يكون بالضرب وقد يكون بالحبس وقد يكون بغيرهما ويخرج

Prince of Songkla University Pattani Campus

منه أيضا القصاص، فإنه وإن كان عقوبة مقدرة لكنه يجب حقا للعبد يجري فيه العفو والصلح. (الكاساني، ١٩٨٢م : ٣٣/٧، المرغيناني. دت: ٩٤/٢)

تعريف الحنابلة: الحدود هي العقوبات المقدرة شرعا في معصية لتمنع من الوقوع في مثلها. وهذا التعريف يختلف عن تعريف الحنفية لاشتماله عقوبات القصاص ونحوها في مسمى الحدود ، لأنها وإن لم تكن حقا لله خاصا فهي مقدرة شرعا. ويتفق معه في عدم إدراج عقوبة التعزير ضمن الحدود. (البهوتي، ١٤٠٢هـ:٧٧/٦)

ولعل التعريف الأشمل هو تعريف الحنفية لأن عقوبة القصاص غير عقوبة الزنا والقذف، والسرقة، والشرب، لأن هذه عقوبات خالصة لله عز وجل لا تسقط بالعفو، بخلاف عقوبة القصاص التي هي حق لله وللإنسان، فناسب اختصاص العقوبة المقدرة حقا لله باسم الحد. (الرحيلي، ١٤١٣هـ: ٧٣/١)

ومعنى السرقة – بفتح السين وكسر الراء-. كما يقال السرقة –بفتح السين وسكون الراء أو بكسر السين وسكون الراء أخذ مال الغير خفية وسرا. (الرازي، ١٤١٥هـ:٣٢٦، الفيومي، دت:٢٧٤/١، السيواسي، دت:٣٥٤/٥، الشوكاني، دت: ٣٩/٢).

وزاد الفقهاء على هذا التعريف قيودا وشروطا لوجوب حد السرقة، و جاء في تعريف الحنابلة: (بأنها أخذ مال الغير خفية وسرا من مالكه أو نائبه). (البهوتي،١٣٩٠هـ: ٣٢٤/٣) وبناء على هذا لا يكون المختلس سارقا، وكذلك أخذ غير المال لا يعد سرقة. (ابن قدامة ، ١٤٠٨هـ: ١٧٤/٤)

وهي عند الحنفية (أخذ مال الغير خفية وسرا نصابا محرزا للتمول غير متسارع إليه الفساد من غير تأويل ولا شبهة). (البابرتي، دت: ٣١٤/٧)

وهي عند المالكية :(أخذ مال الغير مستترا من غير أن يؤتمن عليه. (ابن رشد، ١٤١٥هـ: ٣٦٦/٢)

وعرفها ابن عرفة (الرصاع،١٩٩٣م:٦٤٩) بأنها: أخذ مكلف حر لا يعقل لصغره، أو مالاً محترماً نصاباً أخرجه من حرزه، بقصد واحد خفية لا شبهة له فيه.

وهي عند الشافعية: (كل مال محرز بلغت قيمته نصابا، إذا سرقه بالغ عاقل لا شبهة له في المال ولا في حرزه...). (الماوردي، ١٤٠٩هـ: ٢٩٥)

وجاء في فتح الباري: أن السرقة هي: أخذ شيء خفية ليس للآخذ أخذه من حرز مثله. (ابن حجر، ١٣٧٩هـ: ٩٨/١٢)

وبالتمعن في التعريفات السابقة نرى أن تعريف ابن عرفة المالكي أجمع، لاشتماله على معظم الشروط الواردة في السارق والمسروق، المتفق عليها والمختلف فيها.

ب- حد السرقة:

لم يختلف أهل العلم على أن آية السرقة الواردة في سورة المائدة ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ عند الآية ٣٨. خاصة بحكم السرقة أو عقوبة السارق والسارقة، بقطع اليمنى من أيديهما. إذا اكتملت شروطها، التي اختلف الفقهاء حولها إلى أقوال، كما هو واضح في تعريفاتهم للسرقة. ومنهم من رأى أن من شروط السارق: أن يكون بالغا عاقلا مختارا عالما بالتحريم. وأن يكون المال المسروق مالا متمولا بلغ نصابا، يجوز بيعه وأخذ العوض فيه. أي كل مال يمكن حيازته -ولو كان بحيازة محالها ومصادرها كالمنافع-، وكل ما يمكن الانتفاع به على وجه مشروع. وكل ما هو مملوك مباح بلغت قيمته نصابا فأكثر.

وقد أبانت السنة المطهرة بأن القطع الذي ورد في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨) لليد هو قطع الكف من الكوع، ولهذا لم يقع خلاف بين أهل العلم في أن السارق أول ما يقطع منه يده اليمنى من مفصل الكف وهو الكوع، (ابن قدامة، ١٤٠٥هـ: ٢٦١/١٠)

وقد أخرج أبو الشيخ عن ابن عمر أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر -رضي الله عنهما-كانوا يقطعون السارق من المفصل. (البيهقي، ١٤١٤هـ: (١٧٠٢٨)، الشوكاني، ١٤٠٥هـ: ٣٦٢/٤)

وقد رأى أحد الكتاب في كتاب له تحت عنوان حد السرقة بين الفهم والتطبيق. أن المراد بالقطع في الآية ليس هو بمعنى البتر وحده. وإنما المراد به أيضا التجريح أو التخديش على اليد، باعتبار أن كلمة قطع عند العرب ليس بترا. وقد أورد أدلة تؤيد مذهبه، وختم المقالة بأن هذا الحكم حسم خلاف العلماء في موضع القطع، -حسب فهمهم لمعنى اليد- أيقطع من الرسغ أو الكوع، أم من المرفق أو بعض الأصابع فقط...قال الكاتب:" ونحن نرى- وبالله التوفيق - أن هذا الإشكال قد أزيل بسبب وضوح معنى "القطع"، بحيث يقدر الجرح أو القطع الموقع باليد

طولا وعرضا وغورا ومساحة، بما يتناسب ومقدار السرقة وخطورتها وما يصاحبها من ظروف التشديد أو التخفيف. وقال عن سرقة الشيء التافه: "يجرح السارق جرحا صغيرا في يده، ثم يكبر الجرح تبعا لمقدار السرقة، ثم يتحول إلى قطع، ثم يتسع مدى القطع تبعا لمقدار السرقة وظروفها.

وأضاف : هكذا يزول الإشكال الفقهي في التعدد والتناسب بين مقدار العقوبة ومدى خطورة السرقة أو تعددها ببساطة ويسر، ودون أن نعطل حدود الله، أو نقطع من السارق ما حرم من دمه ولحمه. [1]

وحديثنا في هذا الموضوع هو عقوبة السرقة الواردة في الآية السابقة، وأنها قطعي الثبوت لأنها آية قرآنية، وقطعية الدلالة أي أنها واجبة التنفيذ والتطبيق. ولكن حدث في عهد عمر بن الخطابﷺ أن أوقف هذا الحكم في عام المجاعة. على الرغم من شدته في إنفاذه، روي أنه كان يقول : اشتدوا على السراق فاقطعوهم يدا يدا ورجلا رجلا".(الطبري، ١٤٠٧هـ : ٥٦٩/٤)

وقد اتكأ على هذا الفعل أصحاب الأهواء ودعاة العصرنة يستدلون به على مواقفهم الشاذة، ويعتمدون عليها في تعطيل النصوص الشرعية.

وقد جاء في الأثر روايات تتعلق بهذا الموضوع، سنذكر ما يناسب بحثنا في دحض آراء هؤلاء المعطلة للنصوص:

روى الإمام مالك وغيره: أن رقيقا لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها، فرفع ذلك إلى عمر بن الخطابﷺ ، فأمر عمرﷺ كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، ثم قال عمر لحاطب: أراك تجيعهم، والله لأغرمنك غرما يشق عليك، ثم قال للمزني: كم ثمن ناقتك؟ فقال المزني: قد كنت والله أمنعها من أربع مائة درهم، فقال عمر: أعطه ثمانمائة درهم. (مالك،١٤٢٥هـ: (٢٧٦٧) الشافعي، دت: (١٠٩٩)٢٢٤، ابن القيم،١٩٧٣م:١١/٣)

وروي: أن عمر بن الخطاب قال:" لا تقطع اليد في عذق ولا عام سنة".[2] (عبد الرزاق، ١٤٠٣هـ:(١٨٩٩٠)

---

(١) كتاب حد السرقة بين الفهم والتطبيق، للشيخ عبد الكريم مطيع الحمداوي. منشور على موقع www.elharakah.com/kutub/had_sariqa

(٢) قال أحمد بن حنبل:" العذق: النخلة، عام سنة: المجاعة". (ابن القيم. ١٩٧٣م: ١١/٣)

Prince of Songkla University Pattani Campus

وروى مالك أن عبد الله بن عمرو بن الحضرمي جاء بغلام إلى عمر بن الخطاب فقال له: اقطع يد غلامي هذا فإنه سرق. فقال له عمر: ماذا سرق ؟ قال: سرق مرآة لامرأتي ثمنها ستون درهما. فقال عمر: أرسله فليس عليه قطع، خادمكم سرق متاعكم. (مالك، ١٤٢٥هـ: (٣١٠٥)

وروى أبو يوسف (١٣٨٢هـ:١٧٢) أنه أتي إلى عمر بغلام قد سرق سيدة فلم يقطعه.

وروى أيضا (١٣٨٢هـ:١٧١) أن رجلا سرق من بيت المال فكتب فيه سعد إلى عمر، فكتب عمر: ليس عليه قطع، له فيه نصيب.

هذه الروايات- كما يراه هؤلاء- تدل على أن عمر أسقط حد السرقة، وخالف النص، فمن أين أتى عمر بحكمه الجديد، وعلى ماذا استند ؟

يقولون: إن آية السرقة آية قطعية الثبوت، وهي كذلك قطعية الدلالة على وجوب قطع يد السارق والسارقة جزاء بما كسبا، عاما مطلقا بدون تخصيص ذلك بزمان أو حال أو وضع خاص، ولم يستثن منه حالة واحدة. ويقولون أيضا: أن النبي ﷺ فهم التعميم في الآية السرقة، ولهذا قالﷺ: « والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت، لقطع محمد يدها». (البخاري١٤٠٧هـ:(٣٢٨٨)

و لم يقيد ﷺ حكم القطع بحالة السارق أو السارقة يسرا أو عسرا فقيرا محتاجا.

إذن أليس هذا التقييد الذي سنه عمر هو اجتهاد حر ولو في مقابل النصوص قطعية الثبوت والدلالة؟!

أليس هذا الاجتهاد من عمر اجتهاد في مقابل النص-تجاوزا له والحكم بتاريخيته- ، وتشريع جديد منه لم يسبق له مثال في الشرع، وأن هذا من جرأته وشجاعته في إعطاء الواقع المتغير حكمه على حسب مقتضيات الظروف والمصلحة المتطلبة للبيئة -الزمانية والمكانية- التي تعطي للواقع المتغير مبرراتها في تاريخية النصوص وطي صفحة الأحكام على نحو دائم وأبدي. (عمارة، ١٩٩٨م: ٥٢)

أليس هذا التصرف حقا في تقييد النصوص وتعديلها أو تعليقها بما يراه محققا للمصلحة التي انبنى الشرع عليها؟

Prince of Songkla University Pattani Campus

تساءلات المغرضين لا حدود لها، ولهم فلسفة عقلية تثير الأفكار الضعاف، والسطحيين في فهم الشريعة على حقيقتها.

ويرى فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة عدم قطع يد السارق في عام المجاعة. ومحل ذلك إذا لم يعلم استغناؤه عن السرقة فإن علم أنه لم تكن له ضرورة تدفعه للسرقة قطع. (المهذب، دت: ٢٨٢/٢ ، ابن قدامة، ١٤٠٥هـ: ٢٨١/١٠، السيواسي، دت: ٤٤٥/٣)

ج- الرد على مزاعم مخالفة عمر رضي الله عنه نصوص عقوبة السرقة.

إن ما يزعمه هؤلاء دعوى لا أساس لها من الصحة لأن قواعد الشريعة وكلياتها تدل لهذه المسألة بكل وضوح.

ولكن هؤلاء يرفضون أية تعليقات وأية ردود على آرائهم ولو بحرفية النصوص الثابتة. ويزعمون أن هذا تأويلات للتخلص من أفعال عمر واجتهاداته. (بلتاجي، ٢٠٠٣م : ٢٢٠)

وقبل دحض آراء هؤلاء نؤكد أن عمر في اجتهاده هذا راعى فيه المصلحة ومقاصد الشرع، وهذا دأب عمر رضي الله عنه في كل اجتهاداته، يتحرى فيها المصلحة والمقاصد، لأن الأحكام الشرعية -كما فهمه- ليست مجرد نصوص حرفية وإنما شرعت لعلل تقتضيها ومقاصد تؤدي إليها. وتبعا لذلك، وأخذا بهذا الفهم العميق لروح الشريعة، فقد أوقف هذا الحد- السرقة- لعدم توفّر الشروط التي بطبيعة الحال تؤدي إلى وجود أدنى شبهة تعرض له. (الأغبش، ١٩٩٦م : ٣١٤)

وفي معرض الرد على هؤلاء المعطلة للنصوص، يحق لنا أن نستأنس بالروايات التي وقف عليه عمر رضي الله عنه في تقييد هذا الحد:

روى أبو داود بسند صحيح عن عبادة بن شرحبيل قال : أصابتني سنة فدخلت حائطا من حيطان المدينة ففركت سنبلا فأكلت وحملت منه في ثوبي فجاء صاحبه فضربني وأخذ ثوبي به إلى النبي ﷺ فذكر له ذلك فقال له: « ما علمت إذ كان جاهلا ولا أطعمت إذ كان جائعا أو ساغبا، فأمره فرد على ثوبي، فأعطاني وسقا أو نصف وسق من طعام ». (أبو داود، ١٤١٨هـ: (٢٦٢٠) ، الحاكم: (٧١٨٢)

وروى مكحول أن النبي ﷺ قال: « لا قطع في مجاعة مضطر ».[1]

وعلى هذا فإن صح هذا الحديث فإن عمرﷺ طبق النص حرفيا. وأنه لا فرق بين مجاعة عامة كما في عام سنة، أو مجاعة خاصة كما في حادثة غلمان حاطب. (بلتاجي، ٢٠٠٣م:٢١٦)

وقد وافق الإمام أحمد عمرﷺ في عدم القطع وإضعاف الثمن ووافقه الأوزاعي في إسقاط الحد في المجاعة. (ابن القيم،١٩٧٣م: ٣/١١)

وعقب ابن القيم (١٩٧٣م:٣/١١-١٢) على فعل عمرﷺ بأنه:" محض القياس ومقتضى قواعد الشرع فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه ويجب على صاحب المال بذل ذلك له إما بالثمن أو مجانا على الخلاف في ذلك والصحيح وجوب بذله مجانا لوجوب المواساة وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء بل إذا وازنت بين هذه الشبهة وبين ما يذكرونه ظهر لك التفاوت فأين شبهة كون المسروق مما يسرع إليه الفساد وكون اصله على الإباحة كالماء وشبهة القطع به مرة وشبهة دعوى ملكه بلا بينة وشبهة إتلافه في الحرز بأكل أو احتلاب من الضرع وشبهة نقصان ماليته في الحرز بذبح أو تحريق ثم إخراجه وغير ذلك من الشبه الضعيفة جدا إلى هذه الشبهة القوية لاسيما وهو مأذون له في مغالبة صاحب المال على أخذ ما يسد رمقه وعام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرون ولا يتميز المستغنى منهم والسارق لغير حاجة من غيره فاشتبه من يجب عليه الحد بمن لا يجب عليه فدرئ نعم إذا بان أن السارق لا حاجة به وهو مستغن عن السرقة قطع.

ومن المعلوم أن طبيعة الدين الإسلامي فيها تكريم للإنسان فلا يعتدى عليه لمجرد الشبهة والظنون التي كثيرا ما تكون كاذبة.

لقد صدق ابن القيم في تحليله المستند إلى ما روى عن الرسول ﷺ في درء الحدود بالشبهات. روي عن السيدة عائشةﷺأنها قالت: « ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإذا

---

(١) أخرجه ابن حزم في المحلى (١٤٠٤هـ: ١١/٣٤٣) والشيرازي (١٤١٦هـ:٢/٢٩٩) و السرخسي (١٤٠٦هـ: ٩/١٤٠) وابن قدامة (١٤٠٥هـ: ١٠/٢٨٨)

وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله، فإن الإمام إن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة» . (ابن أبي شيبة، ١٤٠٩هـ: (٢٨٥٠٢) ، الترمذي: (١٤٢٤)

نقول للذين ينادون بتعطيل النصوص الشرعية بالتعديل والحذف والإضافة عليها، لزعمهم أن التشريعات القرآنية وما جاء بها السنة إنما كانت خاصة لزمن الرسول ﷺ فقط. أن إسقاط عمر لهذا الحد ليس تعطيلا وإنما وقفا مؤقتا لانعدام العلة. ووجود موانع تحيل إنفاذ الحكم، كما سبق أن تبين لنا في الأحاديث والأثر التي ذكرنا، وهي:

١- أن عمر لم يسقط حد السرقة بمحض اجتهاده بدون التقيد إلى دليل، وقد سبق أن ذكرنا ما روى مكحول أن النبيﷺ قال: « لا قطع في مجاعة مضطر».

٢- ويمكن إسناد اجتهاد عمر إلى ما أحل الله للمضطر من أكل الحرام من الميتة. وغيرها، قياسا عليه، فإنه لا فرق بين المضطر الذي أبيح له أكل الميتة وبين المضطر الذي يسرق ليسد جوعه، كلاهما لعلة واحدة وهي الحفاظ على الحياة. ومعلوم أن حفظ النفس مقدم على حفظ المال. وكان عمرﷺ ينفذ هذه القاعدة بكل وضوح، ويرعى عمرﷺ حق المضطر حق رعاية، ذلك لما روي من أنه قال لقوم وردوا على بعض الأعراب في الصحراء، فلم يعطوهم دلوا ولا رشاء، ولم يدلوهم على الماء. فقال عمرﷺ :" أفلا وضعتم فيهم السلاح ؟". (ابن آدم،١٩٨٧م: ١٣٦، أبو يوسف، ١٣٨٢هـ: ٩٧)

وما روي من أن رجلا أتي أهل ماء فاستسقاهم، فلم يسقه حتى مات عطفا، فألزمهم عمر بن الخطابﷺ ديته. (ابن آدم، ١٩٨٧م:١٣٦) ومما يستأنس به ما روي «أن رسول اللهﷺ أباح بعض الأشياء للناس كافة وهي الماء والكلأ والنار، وجعلهم أسوة». (أحمد، ١٤١٦هـ: (٢٢٩٧٧)[١]، أبو داود، ١٤١٨هـ: (٣٤٧٧)، ابن ماجة: (٢٤٧٢)، الشوكاني، ١٩٧٣م : ٣٧/٦)

٣- وكذلك يمكن إسناد اجتهاد عمر إلى حديث عائشة السابق، في درء الحدود بالشبهات. فشبهة عام المجاعة وغلمان حاطب الاضطرار، وشبهة سرقة بيت المال (الرحيلي، ١٤١٣هـ:٢٨٧/١)، وبيت السيد النفقة، كحكم سرقة الوالد من مال ولده. وقال الشافعي: وكذلك الأجداد والجدات.[٢] (البوطي، ١٩٧٧م: ١٤٥-١٤٦). قال عمر لسعد فيمن سرق

---

(١) إسناده صحيح. (أحمد، ١٤١٦هـ: (٢٢٩٧٧)

(٢) قال ابن حزم:" ولم يخالفهم أحد في أن الوالدين إذا احتاجا فأخذا من مال ولدهما حاجتهما باختفاء، أو بقهر أو كيف

من بيت المال :" ليس عليه قطع، له فيه نصيب". وقال عليﷺ في قضية مشابهة، عندما أتي إليه برجل سرق من الخمس(أي خمس الغنيمة) مغفرا،" إن له فيه نصيبا" فلم يقطعه. (عبد الرزاق، ١٤٠٣هـ: (١٨٨٧١)

ولهذا قال عمرﷺ في هذا الشأن:" لأن أعطل الحدود في الشبهات خير من أن أقيمها في الشبهات"(ابن أبي شيبة، ١٤٠٩هـ: (٢٨٤٩٣)

٤- ويمكن إسناد فعل عمرﷺ إلى مبدأ التكافل الوارد في أصول الإسلام على وجه القطعية، بمعنى أنه يجب على المجتمع وجوبا كفائيا أن يعين أفراده المحتاجين، فمتى ما كان الأمر واجبا كفائيا يأثم المجتمع إذا لم يقم بهذا الواجب. ولذا فإن أخذ المضطر ما يقيت به نفسه ويدفع ضرورته يعتبر حقا له نصيب. (القرضاوي، ١٩٩٨م: ٢٠٣)

وأخيرا اتضح لنا أن عمرﷺ لم يوقف حدا وجب تنفيذه باستيفاء شروطه وانتفت موانعه، ولكنه في الواقع أن الحد لم يجب أصلا، لوجود الشبهة العامة التي أوجبت درأه، وهي المجاعة.

٥- ويمكن إجراء اجتهاد عمر على وجه الاستدلال المرسل، أو المصالح المرسلة. باعتبار أن الواقعة وهي سرقة في حال الاضطرار لسد مخمصة الجوع ليست واردة في الكتاب والسنة. ولهذا نرى كثيرا من الأصوليين يوردونها كأمثلة في المصالح المرسلة.

٧. ١. ١. ٢. حد شارب الخمر

أ- عقوبة شارب الخمر في عهد النبي ﷺ وأبي بكرﷺ.

لم يرد في الكتاب أو السنة تقدير واضح لحد شارب الخمر، فقد جاء روايات تدل على أن النبيﷺ يطبق هذا الحد في عهده:

روي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: « من شرب الخمر فاجلدوه ثم إذا شرب فاجلدوه ثم إذا شرب فاجلدوه ثم إذا شرب في الرابعة فاقتلوه». (أحمد، ١٤١٦هـ: (٧٧٤٨)[1]

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال:" إن الشراب كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ بالأيدي والنعال والعصا، حتى توفي رسول الله ﷺ، وكانوا في خلافة أبي بكرﷺ

أخذاه، فلا شيء عليهما، فإنما أخذ حقهما". (المحلى، ١٤٠٤هـ: ١ ١/٣٤٥)

(١) إسناده صحيح. (أحمد، ١٤١٦هـ: (٧٧٤٨)

أكثر منهم في عهد رسول الله ﷺ، فقال أبو بكر ﷺ: "لو فرضنا لهم حدا"، فتوخى نحوا مما كانوا يضربون في عهد رسول الله ﷺ ، فكان أبو بكر ﷺ يجلدهم أربعين حتى توفي، ثم قام من بعده عمرﷺ، فجلدهم كذلك أربعين، حتى أتى برجل من المهاجرين الأولين، وقد كان شرب فأمر به أن يجلد فقال: "لم تجلدني بيني وبينك كتاب الله عز وجل؟" فقال عمر ﷺ: "في أي كتاب الله تجد أني لا أجلدك ؟" فقال: "إن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ ﴾ (المائدة : ٩٣) فأنا من الذين آمنوا و عملوا الصالحات ثم ﴿مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْ ﴾، (المائدة : ٩٣) شهدت مع رسول الله ﷺ بدرا والحديبية والخندق والمشاهد". فقال عمر ﷺ : "ألا تردون عليه ما يقول" ؟ فقال ابن عباس: "إن هذه الآيات أنزلت عذرا للماضين وحجة على الباقين لأن الله عز وجل يقول : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾ (المائدة:٩٠) ثم قرأ حتى أنفذ الآية الأخرى ومن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا و أحسنوا فإن الله عز وجل قد نهى أن يشرب الخمر". فقال عمر ﷺ : "صدقت، فماذا ترون"؟، فقال علي ﷺ : "نرى أنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وعلى المفتري ثمانون جلدة"، فأمر عمر ﷺ فجلد ثمانين. (الحاكم: (٨١٣٢)

وروي عن السائب بن يزيد قال: كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وإمْرة أبي بكر، وصدرا من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر إمرة عمر فجلد أربعين حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين. (البخاري١٤٠٧هـ: (٦٣٩٧)

وفي رواية أخرى شبيهة بهذه الرواية، أن عمر جعله أربعين سوطا، فلما رآهم لا يتناهون جعله ستين سوطا، فلما رآهم لا يتناهون جعله ثمانين سوطا، وقال : "هذا أدنى الحدود". (عبد الرزاق، ١٤٠٣هـ:(١٣٥٤١)، ابن حجر،١٣٧٩هـ:١٢/٣٧٧و٧١، العيني، دت: ٢٣/٢٧٠)

وعن أنس بن مالك: «أن النبي ﷺ أتي برجل قد شرب الخمر فجلدته بجريدتين نحو أربعين، قال وفعله أبو بكر فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن أخفَّ الحدودِ ثمانين فأمر به عمر». (مسلم، ١٤١٧هـ: (١٧٠٦)، النووي ١٣٩٢هـ : ١١/ ٢١٥)

وروى عن عليﷺ أنه قال : « جلد رسول الله ﷺ أربعين، وأبو بكر أربعين، وكملها عمر بن الخطاب ثمانين، وكل سنة».(أبو داود، ١٤١٨هـ: (٤٤٨١) وروي عنه أيضا

أنه قال: « ضرب رسول الله ﷺ أربعين، وضرب أبو بكر أربعين، وضرب عمر ثمانين، وكل سنة، وهذا أحب إلي». (مالك، ١٤١٣هـ:(٧٠٩)، مسلم، ١٤١٧هـ:(١٧٠٧).

من هذه الروايات الصحاح نخلص إلى :

١- أن بعض هذه الروايات خلت من ذكر القدر المحدد لحد شرب الخمر، وكان الرسولﷺ يجلدهم بالنعال والجريد.

٢- وبعضها الأخرى ذكرت مقدار حد الشرب في عهد النبيﷺ ، بنحو أربعين. كما روى أنس بن مالك في صحيح مسلم.

٣- وروايات تحدد مقدار حد الشرب بأربعين في عهد النبي ﷺ ، وهو كذلك في عهد أبي بكرﷺ .

إذن في ماذا تدل هذه الروايات؟ وكلها روايات صحيحة.

ذهب بعض العلماء منهم الطبري وابن المنذر وغيرهما، إلى أن عقوبة شرب الخمر ليس حدا، بل تعزيرا. باعتبار الأحاديث التي لم تحدد المقدار والنوعية والكيفية في تنفيذ عقوبة شارب الخمر. (ابن حجر، ١٣٧٩هـ:٧٢/١٢، الشاطبي، ١٤٠٨هـ: ٣٥٦/٢)

وذهب آخرون إلى أن عقوبة شرب الخمر حدا، باعتبار المقادير التي وردت في الأحاديث التي ذكرت أربعين أو ثمانين. وقد ذهب الجمهور إلى الثمانين، وقال الشافعي في المشهور عنه وأحمد في رواية وأبو ثور وداود أربعين، وتبعه على نقل الإجماع ابن دقيق العيد والنووي ومن تبعهما. (ابن حجر، ١٣٧٩هـ:٧٢/١٢)

وبسبب تعارض هذه الروايات أنكر بعض العلماء صحة رواية عليﷺ الذي ذكر أن النبي ﷺ كان يجلد في الخمر أربعين، لما جاءت رواية أخرى عنه أيضا، أنه قال:"ما كنت لأقيم حدا على أحد فيموت، فأجد في نفسي إلا صاحب الخمر، فإنه لو مات وديته، وذلك أن رسول اللهﷺ لم يسنه". (البخاري١٤٠٧هـ: (٦٣٩٦). أي لم يقدره حدا مضبوطا. (مسلم، ١٤١٧هـ: (١٧٠٧) وفي رواية أخرى عن عمير بن سعيد النخعي قال: قال عليﷺ :" من شرب الخمر فجلدناه فمات وديناه لأنه شيء صنعناه". (الطحاوي. ١٣٩٩هـ: (٤٥٢٩) ٣/ ١٥٣)

فإذا سلمنا أن النبي ﷺ حدد الأربعين سوطا، فيكون عقوبة شارب الخمر حدا. وبالعكس إذا سلمنا أن النبيﷺ لم يحدد مقدار الحد، فيكون عقوبة شارب الخمر تعزيرا، يمكن أن

يكون أربعين أو أقل، أو أكثر، ولو بنعال، حسب ما ذهب إليه الشوكاني في الدرر البهية (الشوكاني، ١٤١٣هـ: ٣٠٠)، وشارحه السيد صديق حسن خان في الروضة الندية. (خان، دت: ٢/٢٨١)

وقال الشوكاني في نيل الأوطار (الشوكاني، ١٩٧٣م: ٧/٣٢٠):" ولم يثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم الاقتصار على مقدار معين بل جلد تارة بالجريد وتارة بالنعال وتارة بهما فقط وتارة بهما مع الثياب وتارة بالأيدي والنعال، والمنقول من المقادير في ذلك إنما هو بطريق التخمين، ولهذا قال أنس نحو أربعين".

ونخلص بين هذه الروايات الصحيحة أن مقدار حد الشرب في عهد النبيﷺ غير مضبوط، وذلك ظاهر من تعارض تلك الروايات. وكذلك استشارة الصحابة فيما بينهم في تقدير حد الشرب دليل أيضا على أن النبيﷺ لم يضع حدا مقدرا له. أيعقل أن يجهل جميع كبار الصحابة هذا الحد إن صدر من النبيﷺ ؟

أما الروايات التي حددت المقدار المعين فإنها جاءت بعد وفاة الرسولﷺ حين أراد الصحابة إقامة هذا الحد، وذلك حينما استشار أبو بكر أصحاب الرسولﷺ : كم بلغ ضرب رسول اللهﷺ لشارب الخمر؟ فقدر الصحابة بأربعين أو نحوها.

ونرى في هذا الصدد وكما تؤخذ من مجموع النصوص الصحيحة التي أوردناها أن نكتف بالقول بأنها عقوبة الخمر، تلافيا الخلافات التي تقول أنها حد أم تعزير؟ وذلك بالاقتصار على ما ورد عن الشارع من الأفعال، فبأيها وقعت حصل به الجلد المشروع. (الشوكاني. ١٩٧٣م: ٧/٣٢٠)

ب- مقدار عقوبة شارب الخمر في عهد عمرﷺ.

من قبل تحدثنا أن العلمانيين العصرانيين يعتمدون على فقه عمرﷺ في الاستشهاد على مذهبهم التي تعطل النصوص من منابعها.

وهذا هو الشاهد الثاني بالنسبة لهم في الارتكاز والاتكاء عليها كعمدة أساسية لرأيهم الباطل.

في الروايات التي ذكرنا تفيد أن عمر جلد في الخمر ثمانين لما رأى الناس قد أكثروا وتحاقروا من شرب الخمر، وقد كان يجلد في عهد رسول اللهﷺ وعهد أبي بكرﷺ نحوا من أربعين لمن شربها، وفيما يلي آثار إضافية تفيد ذلك:

Prince of Songkla University Pattani Campus

روى أبو داود بسنده عن أنس بن مالك: « أن النبي ﷺ جلد في الخمر بالجريد والنعال، وجلد أبو بكر ﷺ أربعين، فلما ولي عمرﷺ دعا الناس فقال لهم:" إن الناس قد دنوا من الريف، وقال مسدد من القرى والريف، فما ترون في حد الخمر؟ فقال له عبد الرحمن بن عوف :" نرى أن تجعله كأخف الحدود، فجلد فيه ثمانين». (أبو داود، ١٤١٨هـ: (٤٤٧٩)

قال عبد الرزاق (١٤٠٣هـ: (١٣٥٤٠) قال أخبرنا معمر وابن جريج قال «سئل ابن شهاب، كم جلد رسول الله ﷺ في الخمر؟ قال:" لم يكن رسول الله ﷺ فرض فيها حدا، كان يأمر من حضره يضربون بأيديهم ونعالهم حتى يقول رسول الله ﷺ ارفعوا، وفرض فيها أبو بكرﷺ أربعين سوطا، وفرض فيها عمرﷺ ثمانين سوطا».

وقال عبد الرزاق (١٤٠٣هـ:١٣٥٤١) قال أخبرنا ابن جريج، قال: أخبرني عطاء، أنه سمع عبيد بن عمير يقول: «كان الذي يشرب الخمر يضربونه بأيديهم ونعالهم ويصكونه، فكان ذلك على عهد رسول الله ﷺ ، وأبي بكر، وبعض إمارة عمر، ثم خشي يغتال الرجل فجعله أربعين سوطا، فلما رآهم لا يتناهون جعله ستين، فلما رآهم لا يتناهون جعله ثمانين، ثم قال هذا أدنى الحدود».

إذن لا خلاف بين الفقهاء أن عمر بن الخطاب ﷺ كان يضرب في الخمر ثمانين جلدة، كأدنى حد لعقوبة الخمر.

نقول لهؤلاء : أن الذي حمل عمر بن الخطابﷺ على هذه الزيادة في عقوبة الخمر أكثر مما فعله أبو بكر الصديقﷺ، أربعين جلدة تارة، وستين جلدة تارة، وثمانين جلدة تارة أخرى. لأسباب قد بيناه في اختلافات الفقهاء حول نوعية حكم الخمر حدا أم تعزيرا، واكتفينا بأن يكون للخمر عقوبة سواء وقع بالمقدار المحدد أو بالضرب بالنعال أو الجريد وغيرهما، فقد حصل مقصود الشارع.

ولهذا نرى أن فعل عمرﷺ في تحديد الثمانين جلدة لشارب الخمر لعدم وضوح العدد المقدر من قبل النبيﷺ. ورأى أن هذا العدد يتفاوت حسب تفاوت درجة الفسوق والعتو في الخمر وشاربها.

وكما قلنا أن العدد المحدد الوارد في الأثر السابق إنما بعد طلب الخليفة أبي بكرﷺ من الصحابة أن يبينوا مقدار الحد في الخمر. وجاءت الإجابة من بعض الصحابة بكلمة (نحواً من أربعين) ومعلوم أن كلمة (نحواً) للتقريب لا للتحديد.

Prince of Songkla University Pattani Campus

وامتد الخلاف في تحديد العدد المحدد إلى عهد عمرﷺ ثم عهد عثمانﷺ ثم عهد عليﷺ. وهذا دليل أن الصحابة لم يعرف المقدار بالتحديد من النبيﷺ .

قال ابن حجر:" لم يترجم بالعدد أصلا ولا أخرج هنا في العدد الصريح شيئا مرفوعا". (ابن حجر ، ١٣٧٩هـ: ٧٥/١٢)

ونحن إذا سلمنا أن عقوبة الخمر حداً، فيمكن اعتبار فعل عمر تعزيرا، لظرف معين، وخصوصا هو الإمام والرئيس وله حق التصرف في هذا الأمر، بما يليق حال الفاعل. كما كان يفعله لشارب الخمر في نهار رمضان، تغليظا عليه لحرمة الشهر. (الطريفي، ١٤١٤هـ:٧٢٩/٢، (القرضاوي، ١٩٩٨م: ٢١٥)

ج- الترجيح مع التعليل.

من سياق كلامنا السابق يعطي لنا بيانا واضحا أن عمر لم يخالف نصا قطعيا ولا ظنيا. ولكنه اجتهد حسب ما ترآى له من عدد يتزجر به الناس في العقوبة. ويردع الشارب.

واجتهاده هذا لم يخرج من مضامين المقاصد والمصالح المعتبرة. وذلك أن الزيادة كانت بعد أن قال خالد لعمر: إن الناس انهمكوا في الخمر، وتحاقروا العقوبة. وهانت الأربعون على الشارب، كما هو في رواية السائب بن يزيد. (الدارقطني، ١٤٢٤هـ:(٣٣٤٤)

ووصل الأمر إلى محاولة تأويل فعلهم الخاطئ بآيات القرآن، كما هو في رواية ابن عباس.

ونؤكد أن فعل عمر (الجلد بثمانين) وقع بعد أن شاور جمعا من الصحابة، فأشاروا عليه بالثمانين، قياسا على حد الافتراء والقذف، وكان إجماعا سكوتيا من قبل الصحابة. كما في رواية ابن عباس، حينما قال علي جوابا لعمر:" أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذَى، وإذا هذَي افترى، وحد المفتري ثمانون جلدة."

قال الشاطبي (١٤٠٨هـ:٣٥٦/٢): اتفاق أصحاب رسول الله ﷺ على حد شارب الخمر ثمانين وإنما مستندهم فيه الرجوع إلى المصالح والتمسك بالاستدلال المرسل. لأنه لم يكن فيه في زمان رسول الله ﷺ حد مقدر وإنما جرى الزجر فيه مجرى التعزير".

وأبان الشاطبي أن وجه إجراء المسألة على الاستدلال المرسل، أن الصحابة أو الشرع يقيم الأسباب في بعض المواضع مقام المسببات، والمظنة مقام الحكمة، فقد جعل الإيلاج في أحكام كثيرة يجري مجرى الإنزال ... فرأوا الشرب ذريعة إلى الافتراء الذي تقتضيه كثرة

Prince of Songkla University Pattani Campus

الهذيان، فإنه أول سابق إلى السكران ... فهذا من أوضح الأدلة على إسناد الأحكام إلى المعاني التي لا أصول لها (يعني على الخصوص به) وهو مقطوع من الصحابة ﷺ.

قال إمام الحرمين الجويني (١٤٠٠هـ: ١٦٨):" أن عقوبة الشارب لم تثبت مقدرة محدودة في زمن رسول الله ﷺ بل روى أنه رفع إلى مجلسه شارب بعد تحريم الخمر، فأمر الحاضرين بأن يضربوه بالنعال وأطراف الثياب فيبكتوه ويحثوا التراب عليه، ثم رأى أبو بكر الجلدة فكان يجلد لأربعين مجتهدا غير بان على توقيف وتقدير في الحد، ثم رأى عمر ما رأى، وقد قال علي ﷺ:" لا أحد رجلا فيموت فأجد في نفسي فيه شيئا من الحق، إلا شارب الخمر، فإنه شيء رأيناه بعد رسول الله".[1] فكأن عقوبة الشارب تضاهي التعزيرات المفوضة إلى رأي الأئمة في مقدارها".

وقد رجح الرحيلي (١٤١٣هـ: ١/٣١٤-٣١٥): أن حد الخمر عند عمر أربعون، ويجوز أن يزاد في حده إلى الثمانين فقط. ورأى أن رأي الشافعي الذي يقول أن الحد أربعين، وأن الزيادة من عمر كانت تعزيرا، لأن الأربعين فعل الرسولﷺ وتابعه على ذلك أبو بكر، وعلي، هو المقدار المحدد في حد شارب الخمر.

وبعد هذا الترجيح ورد اعتراضات أصحاب التعطيل، يبقى سؤال واحد: هل فعل أو اجتهاد عمر في هذا العدد حجة ملزمة ؟ كما ذهب إليه الجمهور غير الشافعي.

نرى أنه لا إلزام فيه لأننا رجحنا أن الأمر يجري على المصالح فمتى عتوا وفسقوا وأكثروا من شربها كما في زماننا هذا، فإن العقوبة يمكن أن يزاد عن الثمانين أو ينقص منه ما يراه الإمام أو الحاكم. مثلما مال إليه الشوكاني. (١٩٧٣م: ٧/٣٢٠)

٧. ١. ١. ٣. قتل الجماعة بالواحد.

أ- ما روي عن الواقعة.

جاء عن البيهقي (١٤١٤هـ: (١٥٧٥٤):" أن امرأة بصنعاء غاب عنها زوجها وترك في حجرها ابنا له من غيرها غلاما يقال له أصيل، فاتخذت المرأة بعد زوجها خليلا، فقالت

---

(١) وبنفس المعنى روى ابن ماجه (٢٥٦٩) وأبو داود١٤١٨هـ: (٤٤٨٦) بإسناد صحيح عَنْ عَلِيٍّ ﷺ قَالَ:" لا أُدِيَ أَوْ مَا كُنْتُ لأَدِيَ مَنْ أَقَمْتُ عَلَيْهِ حَدًّا إِلا شَارِبَ الْخَمْرِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَسُنَّ فِيهِ شَيْئًا إِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ قُلْنَاهُ نَحْنُ". وأخرج الماوردي في الأحكام السلطانية (١٤٠٩هـ:٢٩٨) بلفظ:" مَا أَحَدٌ أُقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدُّ فَيَمُوتُ فَأَجِدُ فِي نَفْسِي مِنْهُ شَيْئًا أَلْحَقَ قَتْلَهُ إِلا شَارِبَ الْخَمْرِ فَإِنَّهُ شَيْءٌ رَأَيْنَاهُ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ".

له: إن هذا الغلام يفضحنا فاقتله، فأبى، فامتنعت منه، فطاوعها، فاجتمع على قتل الغلام الرجل ورجل آخر والمرأة وخادمها، فقتلوه، ثم قطعوه أعضاء وجعلوه في عَيْبَة (هي وعاء من أدم) فطرحوه في رَكِيَّة (هي البئر التي لم تطو) في ناحية القرية ليس فيها ماء، ... وفيه فأخذ خليلها فاعترف، ثم اعترف الباقون، فكتب يعلى وهو يومئذ أمير بشأنهم إلى عمر، فكتب إليه عمر، بقتلهم جميعا، وقال:" والله لو أن أهل صنعاء اشتركوا في قتله لقتلتهم أجمعين". وعند الدارقطني في كتاب الحدود (٣٦١) بسند جيد إلى أبي المهاجر عبد الله بن عميرة من بني قيس بن ثعلبة، قال :" كَانَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ صَنْعَاءَ يَسْبِقُ النَّاسَ كُلَّ سَنَةٍ فَلَمَّا قَدِمَ وَجَدَ مَعَ وَلِيدَتِهِ سَبْعَةَ رِجَالٍ يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ فَأَخَذُوهُ فَقَتَلُوهُ ثُمَّ أَلْقَوْهُ فِي بِئْرٍ فَجَاءَ الَّذِي مِنْ بَعْدِهِ فَسُئِلَ عَنْهُ فَأَخْبَرَ أَنَّهُ مَضَى بَيْنَ يَدَيْهِ قَالَ فَذَهَبَ الرَّجُلُ إِلَى الْخَلاَءِ فَرَأَى ذُبَابًا يَلِجُ فِي خَرْقِ الرَّحَى ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْهُ فَعَرَفَ أَنَّ فِيهَا لَحْمًا فَرَفَعَ الرَّحَى وَأَرْسَلَ إِلَى سُرِّيَّةِ الرَّجُلِ فَأَخْبَرَتْهُ بِالْقَوْمِ فَكَتَبَ إِلَيْهِ عُمَرُ أَنِ اضْرِبْ أَعْنَاقَهُمْ أَجْمَعِينَ وَاقْتُلْهَا مَعَهُمْ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ أَهْلُ صَنْعَاءَ اشْتَرَكُوا فِي دَمِهِ قَتَلْتُهُمْ ".(وانظر: ابن حجر، ١٣٧٩هـ: ٢٢٨/١٢، مالك، ١٤١٣هـ:(٦٧٠)

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال : " قُتِلَ غُلاَمٌ غِيلَةً فَقَالَ عُمَرُ:" لَو اشْتَرَكَ فِيهِ أَهْلُ صَنعَاءَ لَقَتَلْتُهُمْ بِهِ".[1]

وعن مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب :أن عمر بن الخطاب قتل نفرا خمسة أو سبعة برجل واحد قتلوه قتل غيلة وقال عمر لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا".(مالك، ١٤٢٥هـ: (٣٢٤٦)

وعن عبد الرزاق (١٤٠٣هـ: (١٨٠٧٧) عن ابن جريج قال: أخبرني عمرو أن حي بن يعلى أخبره أنه سمع يعلى يخبر بهذا الخبر، قال اسم المقتول أصيل وألقوه في بئر بغمدان، فدل عليه الذبان الأخضر، فطافت امرأة أبيه على حمار بصنعاء أياما، تقول : اللهم لا تخفي على من قتل أصيلا، قال عمر: إن يعلى كان يقول: كان لها خليل واحد، فقتله هو وامرأة أبيه، فقال حي: سمعت يعلى يقول، كتب إلي عمر: أن أقتلهم، فلو اشترك في دمه أهل صنعاء أجمعون قتلتهم، قال ابن جريج وأخبرني عبد الكريم، أن عمر كان يشك فيها، حتى قال له علي: يا أمير

---

(١) الأثر ذكره البخاري في باب إِذَا أَصَابَ قَوْمٌ مِنْ رَجُلٍ هَلْ يُعَاقِبُ أَوْ يَقْتَصُّ مِنْهُمْ كُلِّهِمْ بدون رقم. (انظر الْبُخَارِي، ١٤٠٧هـ: ٢٥٢٦/٦)

المؤمنين أرأيت لو أن نفرا اشتركوا في سرقة جزور، فأخذ هذا عضوا، وهذا عضوا، أكنت قاطعهم؟ قال نعم".

ب- **آراء الفقهاء.**

ذهب جمهور الفقهاء إلى ما فعله عمر بن الخطاب من أن الجماعة يقتل بالواحد، باعتبار أن هذا إجماع من الصحابة رضوان الله عليهم، وهذا واضح حينما أقنعه عليﷺ، بتنفيذ العقوبة على الجماعة. وقبله عمر بدون اعتراضات أو مخالف من الصحابة الآخرين في زمانه.

لأنه عقوبة تجب للواحد على الواحد، فوجبت للواحد على الجماعة كعقوبة القذف للواحد على الجماعة. فضلا على أن القصاص لا يتبعض، فلو سقط بالاشتراك لأدى ذلك إلى التسارع إلى القتل وضاعت حكمة الزجر. واستدلوا بقول الرسولﷺ: « لو أن السموات والأرض اشتركوا في قتل مسلم لأكبهم الله في النار ». (الترمذي: (١٣٩٨)، عودة، ١٤١٣هـ:٢/٤٠)

وذهب الإمام أحمد في رواية أخرى له وأهل الظاهر: أن الجماعة لا يقتلون بالواحد، بل تجب عليهم الدية، وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين ومن تبعهم من العلماء.

وقال جماعة يقتل منهم واحد، ويؤخذ من الباقين حصصهم من الدية.

وهذا الخلاف نابع من اختلاف تفسيرهم لمعنى التمالؤ التي وردت في قول عمر بن الخطابﷺ . ابن قدامة، ١٤٠٥هـ: ٩/٣٦٧، الدردير، دت: ٩/٣٣٥)

والتمالؤ عند أبي حنيفة معناها هو توافق إرادات الجناة على الفعل دون أن يكون بينهم اتفاق سابق، بحيث يجتمعون على ارتكاب الفعل في فور واحد دون سابقة من تدبير أو اتفاق. ويأخذ بهذا الرأي بعض الفقهاء في مذهب الشافعي وأحمد كما هو الظاهر. ولا يرتب أبو حنيفة على التمالؤ نتيجة ما، فإذا لم يكن فعل الجاني قاتلا فلا أثر للتمالؤ عليه. (ابن بكر، دت: ٨/٣٥٤، النووي، ١٤٢٣هـ: ٧/٣٧، ابن قدامة، ١٤٠٥هـ: ٩/٣٦٧، عودة، ١٤١٣هـ: ٢/٤٠).

ويرى مالك أن التمالؤ يعني الاتفاق السابق على ارتكاب الفعل والتعاون على ارتكابه، وأن التوافق على الاعتداء لا يعتبر تمالؤاً، ويأخذ بهذا الرأي بعض فقهاء مذهب الشافعي ومذهب أحمد ولكنهم يخالفون مالكا في أنهم لا يعتبرون متمالئا إلا من اشتراك في ارتكاب الفعل بصفته فاعلا له. (الدردير، دت: ٩/٣٣٥، عودة، ١٤١٣هـ: ٢/٤٠). أما مالك فيعتبر متمالئا

كل من حضر الحادث وإن لم يباشر الفعل إلا أحدهم أو بعضهم، لكن بحيث إذا لم يباشره هذا لم يتركه الآخر، فهو يعتبر متمالئا كل من حضر ولو كان ربيئة أي رقيبا بشرط أن يكون مستعدا لتنفيذ ما اتفقوا عليه. (مالك، دت: ٣٠١/١٦. الصنعاني، ١٣٧٩هـ: ١٧٦/١)

ج- المناقشة والترجيح.

ذهب بعض العلماء إلى أن فعل عمر في هذه القضية من المصالح المرسلة أو الاستدلال المرسل، باعتبار أن الحكم الصادر من عمر غير وارد في القرآن ولا في السنة، وأن آية القصاص متعلقة بقتل النفس الواحد بالنفس الواحد، على ما ذهب إليه أهل الظاهر وبعض الحنابلة. (القرطبي، ١٣٧٢هـ: ٢٥١/٢)

قال ابن رشد (١٤١٥هـ:٣٢٦/٢):"... فعمدة من قتل الجماعة بالواحد النظر إلى المصلحة، فإنه مفهوم أن القتل إنما شرع لنفي القتل، كما نبه عليه الكتاب في قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ١٧٩) وإذا كان ذلك كذلك فلو لم تقتل الجماعة بالواحد لتذرع الناس إلى القتل بأن يتعمدوا قتل الواحد بالجماعة". ولأن القصاص يجب للواحد على الواحد، فوجب أن يكون على الجماعة كحد القذف. (الباجي ١٣٣٢هـ: ١١٦/٧)

قال السرخسي (١٤٠٦هـ:١٢٧/٢٦): "ولأن شرع القصاص لحكمة الحياة، وذلك بطريق الزجر، كما قررنا، ومعلوم أن القتل بغير حق في العادة لا يكون إلا بالتغالب والاجتماع، لأن الواحد يقاوم الواحد، فلو لم نوجب القصاص على الجماعة بقتل الواحد، لأدى إلى سد باب القصاص، وإبطال الحكمة التي وقعت الإشارة إليها بالنص. يوضحه أنه لا مقصود في القتل سوى التشفي والانتقام، وذلك حاصل لكل قاتل بكماله كأنه ليس معه غيره".

وجاء في بدائع الصنائع (الكاساني: ١٩٨٢م :٢٣٨/٧):"لأن القتل لا يوجد عادة إلا على سبيل التعاون والاجتماع، فلو لم يجعل فيه القصاص لانسد باب القصاص. إذ كل من رام قتل غيره استعان بغيره، يضمه إلى نفسه ليبطل القصاص عن نفسه، وفيه تفويت ما شرع له القصاص وهو الحياة".

Prince of Songkla University Pattani Campus

وعلى هذا تكون المصلحة في قتل الجماعة بالواحد، مصلحة ملائمة لتصرفات الشارع، داخلة تحت جنس شهدت له مجموعة أدلة وعدة نصوص تفوق الحصر، وتدل بطريق القطع على وجوب مراعاة هذا المقصود، ومنع كل ما يفوته، ويعود عليه بالبطلان.(١)

وعوأما أبو حنيفة فهو من القائلين بقتل الجماعة بالواحد، ولكنه يعتمد على الآية مباشرة، على أن الواحد من الشركاء قاتلا بالتحقيق. وأن العلة تحوم على كل فرد من أفراد الجماعة المشتركة في الفعل.

قال الشاطبي في الاعتصام (١٤٠٨هـ: ٣٦١/٢) :" أنه يجوز قتل الجماعة بالواحد، والمستند فيه المصلحة المرسلة، إذ لا نص على عين المسألة، ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب ﷺ ، وهو مذهب مالك و الشافعي، ووجه المصلحة أن القتيل معصوم، وقد قتل عمدا، فإهداره داع أنه إلى خرم أصل القصاص، واتخاذ الاستعانة، والاشتراك ذريعة إلى السعي بالقتل، إذا علم أنه لا قصاص فيه، وليس أصله قتل المنفرد، فإنه قاتل تحقيقا، والمشترك ليس بقاتل تحقيقا".

فإن قيل : هذا أمر بديع في الشرع وهو قتل غير القاتل : قلنا : ليس كذلك بل لم يقتل إلا القاتل وهم الجماعة من حيث الاجتماع عند مالك و الشافعي فهو مضاف إليهم تحقيقا إضافته إلى الشخص الواحد وإنما التعيين في تنزيل الأشخاص منزلة الشخص الواحد وقد دعت إليه المصلحة فلم يكن مبتدعا مع ما فيه من حفظ مقاصد الشرع في حقن الدماء وعليه يجري عند مالك قطع الأيدي باليد الواحدة وقطع الأيدي في النصاب الواجب".

ونفى البوطي (١٩٧٧م: ١٤٩-١٥٠) بأن فعل عمرﷺ من ضمن الاحتكام إلى المصالح المرسلة أو الاستحسان، ورأى أن آيتي القصاص ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة:١٧٩) وآية ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة : ٤٥) يحمل دلالة واضحة على اجتهاد عمر بن الخطابﷺ، لأن الله جعل القتل علة للقصاص، وعليته ثابتة بطريق النص، لأن الآية دالة عليها بباء السببية. فمعنى الآية — كما فهمه البوطي-: تقتل النفس بقتل النفس، أو يقتل الحر بقتله الحر. والقتل إنما هو الفعل الذي يؤدي إلى إزهاق الروح. ومما لا ريب

---

(١) انظر، أبو زهرة(ج) دت:٣٢٨)

Prince of Songkla University Pattani Campus

فيه أن كل فرد من الجماعة التي اشتركت في قتل الواحد، قام بالفعل المزهق للروح، لو لم يشاركه في فعله، ولكن الشبهة تحوم هنا للبعض، لأن العلل الصادرة من القاتلين تواردت كلها على معلول واحد، فلا يظهر أثر كل منهما على انفراد، وذلك لتوهم- لأول وهلة- أن ليس ثمة إلا علة واحدة وإن تعدد القاتلون. ولأن علماء الأصول متفقون على صحة توارد أكثر من علة على معلول واحد في الشرعيات، وبعضهم أجاز ذلك في العلل العقلية أيضا. وعلى هذا يكون رأي البوطي كرأي الحنفية، بحكم وجود العلة كاملة في كل من أفراد الجماعة على حدة.

نرى أن نقاش الفقهاء في الموضوع تحوم حول العلة التي استند إليه عمرﷺ في استنباط هذا الحكم، ونرى أن العلماء الذين وافقوا عمرﷺ، لم يقولوا بأن عمرﷺ اجتهد بخلاف النص، ونحن وجدنا أن الذين يعولون الموضوع على اعتبار المصلحة المعتبرة من الشارع، إنما يقتبسون من علة وحكم تشريع القصاص.

ولذا أنه ليس هناك أي مخالفة للنص في اجتهاد عمرﷺ، كما زعم المعاصرون المتلبسون بلباس الدين المتعالمون بأحكامه، بأن عمر أطلق عنان عقله في إعطاء النوازل الحكم المناسب لها، بطريق النظر المصلحي، وأن أي جديد لم يكن له نص من كتاب أو سنة، يمكن إعمال العقل فيه بكل حرية.

٧. ١. ١. ٤. إسقاط حد الزنا.

حدث في عهد عمر وفي خلافته أن أصدر حكما التجأ إليه العلمانيون في تعميق أسس مرتكزاتهم، وهذه المرة في مسألة إسقاط حد الزنا، على الرغم من وضوح أمره في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٢)

لقد وردت عدة روايات عن عمرﷺ أنه تخلى عن تنفيذ حد الزنا في بعض الوقائع منها:

روى ابن أبي شيبة قال: حدثنا ابن إدريس عن شعبة عن عبد الملك بن ميسرة عن الترال بن سبرة، قال: بينما نحن بمنى مع عمر إذا امرأة ضخمة على حمارة تبكي، قد كاد الناس أن يقتلوها من الزحام، يقولون: زنيت، فلما انتهت إلى عمر، قال: ما يبكيك؟ إن امرأة ربما استكرهت، فقالت: كنت امرأة ثقيلة الرأس، وكان الله يرزقني من صلاة الليل، فصليت ليلة ثم نمت، فوالله ما أيقظني إلا الرجل قد ركبني، فرأيت إليه مقفيا ما أدري من هو من خلق الله؟

فقال عمر: لو قتلت هذه خشيت على الأخشبين النار. ثم كتب إلى الأمصار ألا تقتل نفس دونه(ابن أبي شيبة، ١٤٠٩هـ: (٢٨٥٠١). أي دون الإكراه.

وروى ابن حزم في المحلى بإسناده عن أبي موسى الأشعري قال:" أتيت وأنا ظاهرا بامرأة فسألتها، فقالت: ما تسأل عن امرأة حبلى ثيب من غير بعل، أما والله ما خاللت خليلا، ولا خادنت خدنا منذ أسلمت، ولكني بينما أنا نائمة بفناء بيتي، فوالله ما أيقظني إلا الرجل حين ركبني، وألقى في بطني مثل الشهاب، فقال: فكتبت فيها إلى عمر بن الخطاب، فكتب إلي أن وافني بها وبناس من قومها، فوافيته بها في الموسم، فسأل عنها قومها فأثنوا خيرا، وسألها فأخبرته كما أخبرتني، فقال: عمر شابة هامية تنوّمت، قد كان ذلك يفعل، فمارها عمر وكساها، وأوصى بها قومها خيرا". هذا خبر في غاية الصحة. (ابن حزم، ١٣٥٢هـ:٨/٢٥١)

وروى عبد الرزاق(١٤٠٣هـ: (١٣٦٤٤) عن ابن جريج قال أخبرني هشام بن عروة عن أبيه أن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب حدثه، قال:" توفي عبد الرحمن بن حاطب وأعتق من صلى من رقيقه وصام، وكانت له نوبية قد صلت وصامت، وهي أعجمية لم تفقه، فلم يرع إلا حبلها، وكانت ثيبا، فذهب إلى عمر فزعا فحدثه، فقال له عمر: لأنت الرجل لا يأتي بخير فأفزعه ذلك فأرسل إليها فسألها، فقال: حبلت؟ قالت: نعم، من مرعوش بدرهمين، وإذا هي تستهل بذلك، لا تكتمه فصادف عنده عليا وعثمان وعبد الرحمن بن عوف، فقال: أشيروا علي، وكان عثمان جالسا فاضطجع، فقال علي وعبد الرحمن قد وقع عليها الحد، فقال: أشر علي يا عثمان، فقال: قد أشار عليك أخواك، قال: أشر علي أنت، قال عثمان: أراها تستهل به كأنها لا تعلمه، وليس الحد إلا على من علمه، فأمر بها فجلدت مئة، ثم غربها، ثم قال: صدقت، والذي نفسي بيده ما الحد إلا على من علم". (انظر ابن حزم، ١٤٠٤هـ:٤/٥٦٨) وروى أيضا:" أن عمر بن الخطاب أتي بامرأة لقيها راع بفلاة من الأرض وهي عطشى فاستسقته فأبى أن يسقيها إلا أن تتركه فيقع بها فناشدته بالله فأبى فلما بلغت جهدها أمكنته فدرأ عنها عمر الحد بالضرورة" (عبد الرزاق، ١٤٠٣هـ:(١٣٦٥٤)، البيهقي،١٤١٤هـ: (١٦٨٢٧) وروى أيضا :" أن رفقة من أهل اليمن نزلوا الحرة ومعهم امرأة قد أصابت فاحشة، فارتحلوا وتركوها، فأخبر عمر خبرها، فسألها، فقالت: كنت امرأة مسكينة، لا تعطف علي أحد بشيء، فما وجدت إلا نفسي، قال: فأرسل إلى رفقتها فردوهم، وسألهم عن حاجتها، فصدقوها، فجلدها مئة، وأعطاها وكساها، وأمرهم أن يحملوها معهم ". (عبد الرزاق، ١٤٠٣هـ: (١٣٦٤٩) وروى أيضا:"

أن امرأة جاءت عمر بن الخطاب فقالت: يا أمير المؤمنين، أقبلت أسوق غنما فلقيني رجل فحفن لي حفنة من تمر، ثم حفن لي حفنة من تمر، ثم حفن لي حفنة من تمر، ثم أصابني، فقال عمر: قلت ماذا؟ فأعادت، فقال عمر: ويشير بيده مهر مهر ويشير بيده كلما قال، ثم تركها" (عبد الرزاق، ١٤٠٣هـ: (١٣٦٥٢) وروى أيضا (عبد الرزاق، ١٤٠٣هـ: (١٣٦٥٣):" أن امرأة أصابها جوع فأتت راعيا فسألته الطعام فأبى عليها حتى تعطيه نفسها، قالت:" فحثى لي ثلاث حثيات من تمر" وذكرت أنها كانت جهدت من الجوع، فأخبرت عمر فكبر وقال :"مهرّ مهر مهر كل حفنة مهر ودرأ عنها الحد".

مجموع هذه الروايات كلها تدل على أن عمر بن الخطابﷺ أسقط حد الزنا، الواضحة البينة، وهو الإقرار.

وكان عمر ﷺ من الأشداء والأحرص على تنفيذ أحكام الله تعالى، ولو كان على أقاربه، بل كان يضاعف العقوبة عليهم، متى ما وجدوا متلبسا في أية جريمة، كما كان في واقعة إنفاذ عقوبة شارب الخمر على ابنه عبيد الله، حتى فارق الحياة.

وكذلك هو في حد الزنا، فقد روي أنه حذر المسلمين من أن يتركوا حد الرجم، لأنهم لا يجدونه في القرآن، وأوضح أنه قد ثبت بالسنة وعمل الرسولﷺ ، روى مالك في الموطأ عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب أنه سمعه يقول: لما صدر عمر بن الخطاب-ﷺ - من منى، أناخ بالأبطح، ثم كوم كومة بطحاء، ثم طرح عليها رداءه، واستلقى ثم مد يديه إلى السماء، فقال: اللهم كبرت سني، وضعفت قوتي، وانتشرت رعيتي، فاقبضني إليك غير مضيع، ولا مفرط، ثم قدم المدينة، فخطب الناس فقال: أيها الناس قد سنت لكم السنن، وفرضت لكم الفرائض، وتُركتم على الواضحة، إلا أن تضلوا بالناس يمينا وشمالا، وضرب بإحدى يديه على الأخرى، ثم قال: إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم، أن يقول قائل لا نجد حدين في كتاب الله، فقد رجم رسول الله ﷺ ورجمنا، والذي نفسي بيده، لولا أن يقول الناس زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله تعالى لكتبتها الشيخ والشيخة فارجموهما البتة[1]، فإنا قد قرأناها. قال مالك قال يحيى بن سعيد قال سعيد بن المسيب، فما انسلخ ذو الحجة حتى قتل عمر رحمه الله، قال يحيى سمعت

(١) قال الصنعاني (١٣٧٩هـ: ٤/ ٨): قول عمر: (لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها بيدي) هذا القسم من نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، وقد عده الأصوليون قسما من أقسام النسخ.

Prince of Songkla University Pattani Campus

مالكا يقول: قوله الشيخ والشيخة يعني الثيب والثيبة فارجموهما البتة".(مالك، ١٤٢٥هـ: (٣٠٤٤) ، البخاري١٤٠٧هـ: (٦٤٤٢). ومسلم، ١٤١٧هـ: (٢٥٥٣)

وإلى جانب ذلك فقد رأينا في الروايات السابقة أنه أسقط حد الزنا في بعض الوقائع. فهل خالف عمرﷺ الكتاب والسنة، ثم وصيته للمسلمين؟

استيضاحا للأمر نستخرج من تلك الروايات الأسباب أو العلل التي جعل عمرﷺ يتنازل في إنفاذ هذا الحد الواجب بصريح الكتاب والسنة.

السبب الأول: الإكراه، سواء كان بالقوة أو استغلال الاضطرار الشديد والحاجة إلى ما يحفظ الحياة. أو استغلال غفلة النوم العميق. وإذا جمعنا الواقعة المروية هنا أنها كلها تنصب إلى الاضطرار. إذن إسقاط عمر حد الزنا في هذه الوقائع قد صدرت من روح التشريع ومصادره الأساسية الكتاب والسنة، فقد قال الله تعالى في هذا الخصوص: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ ﴾ (البقرة : ١٧٣) نفى الله تعالى الإثم على المضطر، مهما بلغت غاية الجرم والأخطاء التي ارتكبت حال تلازم العلة التي تبيح ذلك الفعل. وأعظم ذلك النطق بكلمة الكفر، ولكن المضطر المكره على النطق بها مغفور، يسقط عنه الإثم، قال الله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾ (النحل : ١٠٦) وعلى هذا فإن الأمر يكون على غيره من الإكراه أولى. (الرحيلي، ١٤١٣هـ:١/٢٤٧)

قال القرطبي (١٣٧٢هـ:١٠/١٨٢) في تفسير الآية السابقة: لما سمح الله عز وجل بالكفر به، وهو أصل الشريعة عند الإكراه، و لم يؤاخذ به، حمل العلماء عليه فروع الشريعة كلها، فإذا وقع الإكراه عليها، لم يؤاخذ به و لم يترتب عليه حكم، وبه جاء الأثر المشهود عن النبي ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه »[1] الحديث. قال: والخبر وإن لم يصح سنده فإن معناه صحيح باتفاق من العلماء.

قال ابن القيم في الطرق الحكمية (دت:٨٦):" والعمل على هذا عند أصحاب النبي ﷺ وغيرهم أن ليس على المستكره حد".

---

(١) اختلف أهل الحديث حول صحة الحديث بهذا اللفظ. واللفظ المعروف ما رواه ابن ماجه وآخرين:" إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" (ابن ماجه: (٢٠٤٥). قال الألباني ، ١٤٠٥هـ:١/١٢٣): فظاهر إسناده الصحة لأن رجاله كلهم ثقات.

وبهذا قال جمهور الفقهاء : بأن المستكرهة لا حد لها. (ابن الهمام،دت:٥/٢٧٦)

وروى البخاري (١٤٠٧هـ:٦/ ٢٥٤٨):" أن عبدا أكره أمة على الزنا فجلده عمر الحد ونفاه، و لم يجلد الجارية، من أجل أنه استكرهها".

ونرى عمرﷺ حيال هذه القضية لم يتركها بدون مساءلة. بل كان له إجراءات أخرى حسب تفاوت وجسامة الحادثة. بعضها قدم عمر لهم النصح، وطلب منهم إكرار الإقرار، فهو بعمله هذا متبعا للسنة، لأن الرسولﷺ عندما جاءه ماعز معترفا بالزنا، قال له: « لعلك قبلت أو غمرت أو نظرت؟ أبك جنون؟ وهو يقرر بالزنا على نفسه في كل مرة والنبيﷺ يعرض عنه. ولما أصابته الحجارة أدبر يشتد وحاول أن يفر، فذكر ذلك للنبيﷺ فقال: هلا تركتموه لعله يتوب؟ وفي رواية" ... فَهَلاَّ تكرتموه وجئتموني به...؟» (أبو داود، ١٤١٨هـ:(٤٤١٩)

وروي " أن عمرﷺ قال لامرأة أقرت على نفسها بالزنا أربع مرات: إن رجعت لم نقم عليك الحد". (أبو يوسف، ١٣٨٢هـ:١٧٠). وروي أنه قال: اطردوا المعترفين بالزنا. (البيهقي، ١٤١٤هـ: (١٧٠٥٦)، السرخسي، ١٤٠٦هـ:٩/ ٩٣)

وبعضها يعزر المكره كما في إكراه العبد الأمة على الزنا. أو المستكرهة، كما حدث معه مع المرأة المسكينة التي لا يعطف عليها أحد على شيء.[1] وهو بهذا أيضا متبعا للسنة، لما روي «أن امرأة استكرهت على الزنا في عهدهﷺ فدرأ عنها الرسولﷺ الحد وأقامه على الذي أصابها».

وفي رواية أن عمر أسقط حد الزنا على ابنة الصحابي الذي قتل بسببه الشاب الأمرد، ودرأ عنها أيضا القصاص والدية، بشبهة الدفاع عن العرض. قال الليث بن سعد أُتي عمر بن الخطابﷺ يوما بفتى أمرد، وقد وجد قتيلا ملقى على وجه الطريق، فسأل عمر عن أمره، واجتهد فلم يقف له على خبر، فشق ذلك عليه، فقال: اللهم اظفرني بقاتله، حتى إذا كان على رأس الحول، وجد صبي مولود ملقى بموضع القتيل، فأتى به عمر، فقال: ظفرت بدم القتيل إن شاء الله تعالى، فدفع الصبي إلى امرأة، وقال لها: قومي بشأنه وخذي منا نفقته، وانظري من يأخذه منك، فإذا وجدت امرأة تقبله وتضمه إلى صدرها فأعلميني بمكانها، فلما شب الصبي جاءت جارية، فقالت للمرأة: إن سيدتي بعثتني إليك، لتبعثي بالصبي لتراه وترده إليك، قالت: نعم، اذهبي به إليها وأنا معك، فذهبت بالصبي والمرأة معها، حتى دخلت على سيدتها، فلما رأته

---

(١) إنما ضربها عمر تعزيرا، لأنه كان من الواجب عليها أن تصبر أكثر مما صبرت. (الهلاوي، ب ت: :١٧٠)

أخذته فقبلته وضمته إليها، فإذا هي ابنة شيخ من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ، فأتت عمر فأخبرته، فاشتمل على سيفه ثم أقبل إلى مترل المرأة، فوجد أباها متكئا على باب داره، فقال له: يا فلان ما فعلت ابنتك فلانة؟ قال: "جزاها الله خيرا يا أمير المؤمنين، هي من أعرف الناس بحق أبيها مع حسن صلاتها والقيام بدينها، فقال عمر قد أحببت أن أدخل إليها فأزيدها رغبة في الخير وأحثها عليه، فدخل أبوها ودخل عمر معه، فأمر عمر من عندها، فخرج وبقي هو والمرأة في البيت، فكشف عمر عن السيف، وقال: اصدقيني وإلا ضربت عنقك؟ وكان لا يكذب، فقالت: على رسلك، فوالله لأصدقن، إن عجوزا كانت تدخل علي فأتخذها أما، وكانت تقوم من أمري بما تقوم به الوالدة، وكنت لها بمترلة البنت، حتى مضى لذلك حين، ثم إنها قالت: يا بنية إنه قد عرض لي سفر، ولي ابنة في موضع أتخوف عليها فيه أن تضيع، وقد أحببت أن أضمها إليك حتى أرجع من سفري، فعمدت إلى ابن لها شاب أمرد، فهيأته كهيئة الجارية، وأتتني لا أشك أنه جارية، فكان يرى مني ما ترى الجارية من الجارية، حتى اغتفلني يوما وأنا نائمة، فما شعرت حتى علاني وخالطني، فمددت يدي إلى شفرة، كانت إلى جانبي فقتلته، ثم أمرت به فألقى حيث رأيت، فاشتملت منه على هذا الصبي، فلما وضعته ألقيته في موضع أبيه، فهذا والله خبرهما على ما أعلمتك، فقال: صدقت، ثم أوصاها ودعا لها وخرج، وقال لأبيها نعمت الابنة، ابنتك، ثم انصرف. (ابن القيم، دت:٤٠-٤١. ابن الجوزي. دت: ٤٨٧)

ونرى أنه ينبغي ألا يقبل قول المرأة المستكرهة دون التثبت من أمرها. فترك الأمر بدون التحقق يفضي إلى ادعاء المرأة التي فعلت فاحشة أنها استكرهت. لتدرأ عنها الحد.

قال مالك في الموطأ (١٤٢٥هـ:٥/١٢٨٠) : الأمر عندنا في المرأة توجد حاملا ولا زوج لها فتقول قد استكرهت أو تقول تزوجت، إن ذلك لا يقبل منها وإنها يقام عليها الحد إلا أن يكون لها على ما ادعت من النكاح بينة أو على أنها استكرهت أو جاءت تدمي إن كانت بكرا أو استغاثت حتى أتيت وهي على ذلك الحال أو ما أشبه هذا من الأمر الذي تبلغ فيه فضيحة نفسها، قال: فإن لم تأت بشيء من هذا؟ أقيم عليها الحد و لم يقبل منها ما ادعت من ذلك".

السبب الثاني: في إسقاط عمر حد الزنا الجهل بحرمته، كما في طلب عمر ﷺ من عثمانﷺ بأن يشير عليه في الزانية التي تعلن عن فاحشتها، قال له عثمان: أراها تستهل به كأنها لا تعلمه، وليس الحد إلا على من علمه، فدرأ عمر عنها الحد, وعزرها بمائة جلدة، وغربها.

لو كان حدا لرجمها عمر لأنها كانت ثيبا. وقال عمر لعثمان: صدقت، والذي نفسي بيده ما الحد إلا على من علم".(الشيرازي، ١٤١٦هـ:٣/٣٣٨)

وروي أنه كتب إليه في رجل قيل له: متى عهدك بالنساء؟ فقال: البارحة، قيل: فيمن؟ قال: أم مثواي، فقيل له قد هلكت، قال: ما علمت أن الله حرم الزنا، فكتب عمر ﷺ أن يستحلف ما علم أن الله حرم الزنا، ثم يخلى سبيله".(البيهقي ١٤١٤هـ:(١٦٨٤٣) وروى البخاري: قال أبو الزناد عن محمد بن حمزة بن عمرو الأسلمي عن أبيه: أن عمر ﷺ بعثه مصدِّقا، فوقع رجل على جارية امرأته، فأخذ حمزة من الرجل كفيلا، حتى قدم على عمر، وكان عمر قد جلده مائة جلدة فصدَقهم، وعذره بالجهالة". أي بجهالة الحرمة ولم يقم عليه حد الرجم.(١)

وعلى هذا فإن اجتهاد عمر في هذه المسألة، ليس خروجا عن مقاصد الشارع، بل كان متبعا له، مقتبسا من معينه الصافي.

والدليل على الجهل الاعتراف الفوري، بدون تردد أو خوف من عقوبته، كما في قصة المرأة النوبية الأعجمية والغريبة عن المجتمع الإسلامي. (بلتاجي،٢٠٠٣م :٢٢٨، الرحيلي، ١٤١٣هـ:١/٢٤٩)

ولكن هل يمكن اعتبار اجتهاد عمر في درأ حد الزنا بسبب الجهل بحرمته، في عصر لا يكاد العلم يحيطه في كل طرفة عين ؟ نقول إن اجتهاد عمرﷺ في إسقاط الحد عن الزنا، بعد سؤاله وتلقينه للمعترف، الذي اشترط تكرار الاعتراف بالإضافة إلى العلم بالحرمة، فهذا يقام عليه الحد. وإن كان لا يعلم فليعلم. فإن عاد فليقم عليه الحد. ولا يخفى أن الإنكار بعدم العلم، يحتمل أنه يعلم حقيقة، شبهة لا يستيقن معها من حقيقة الأمر، وهي كافية لدرء الحد. ولهذا نرى أن قول السرخسي:" فجعل عمر ظن الحل في ذلك الوقت شبهة، لعدم اشتهار الأحكام" إقرارا منه على أنه لا تسمع دعوى الجهل بالحرمة في مجتمع لا يتصور فيه أن يجهل أحد- مهما كان- حد الزنا، لأنها لا تقوم كشبهة، للتيقن من أنها دعوى كاذبة أصلا.

وجاء في المهذب (الشيرازي، ١٤١٦هـ:٣/٣٣٨):" فإن زنى رجل بامرأة وادعى أنه لم يعلم بتحريمه، فإن كان قد نشأ فيما بين المسلمين، لم يقبل قوله، لأنا نعلم كذبه،

---

(١) انظر البخاري١٤٠٧هـ:(٢/٧٩٩) باب الكفالة في القرض والديون بالأبدان وغيرها. والأثر ورد بدون رقم.

Prince of Songkla University Pattani Campus

وإن كان قريب العهد بالإسلام، أو نشأ في بادية بعيدة من المسلمين، أو كان مجنونا فأفاق وزنى قبل أن يعلم الأحكام، قبل قوله لأنه يحتمل ما يدعيه".

إذن يتضح لنا أن إنكار الفاعل بعدم العلم بحرمة الزنا في عصرنا هذا غير متوقع. لأن الإسلام انتشر في كل أنحاء العالم، ووسائل تلقي العلم متطورة، وحركة التنقل متمكنة في أوسع مدى.

السبب الثالث : شبهة العقد والاضطرار، وذلك كما في الروايتين السابقتين عن المرأة التي جهدها الجوع، و لم يطعمها الراعي إلا إذا مكنت نفسها له. ومكنته منها بعد أن حثى لها ثلاث حثيات من تمر، وبعد أن أخبرت عمرﷺ بذلك. كبر، وقال : مهر، مهر، مهر. ودرأ عنها الحد.

ونجد هنا رأيا خطيرا للإمام أبي حنيفة، في استئجار امرأة ليزني بها.

قال أبو حنيفة: " إنه لا يجب عليه الحد، أما لو استأجرها للخدمة فزنى بها يجب عليه الحد، وحجته في ذلك ما روي أن امرأة طلبت من رجل مالا، فأبى أن يعطيها حتى تمكنه من نفسها، فدرأ عنها عمر الحد، وقال: هذا مهرها. ولأن الله تعالىسمي المهر أجرة، بقوله تعالى:

﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ (النساء : ٢٤) فصار شبهة لأن الشبهة ما يشبه الحقيقة لا الحقيقة. ألا ترى أنه لو قال أمهرتك كذا لأزني بك لم يجب الحد، فكذا إذا قال استأجرتك أو خذي هذا لأطأك". (السرخسي، ١٤٠٦هـ:٥٨/٩، بهنسي، ١٩٨٨م: ١١٩-١٢٠)

وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله تعالى: عليهما الحد لتحقق فعل الزنا منهما، فإن الاستئجار ليس بطريق لاستباحة البضع شرعا، فكان لغوا بمنزلة ما لو استأجرها للطبخ أو الخبز، ثم زنى بها، وهذا لأن محل الاستئجار منفعة لها حكم المالية والمتسوفي بالوطء في حكم العتق، وهو ليس بمال أصلا، والعقد بدون محله لا ينعقد أصلا، فإذا لم ينعقد به كان هو والإذن سواء، ولو زنى بها بإذنها يلزمه الحد. (السرخسي، ١٤٠٦هـ:٥٨/٩، السيواسي، دت : ٢٦٢/٥، ابن بكر، دت: ٢٠/٥، الشيرازي، ١٤١٦هـ: ٣٣٩/٣)

وقد ناقش ابن حزم رأي أبي حنيفة، وقال رحمه الله:" وحد الزنى واجب على المستأجر والمستأجرة، بل جرمهما أعظم من جرم الزاني والزانية بغير استئجار، لأن المستأجر

والمستأجرة زنيا، كما زنى المستأجر، ولا فرق وزاد المستأجر والمستأجرة على سائر الزنى حراما آخر، وهو أكل المال بالباطل." (ابن حزم، ١٣٥٢هـ:١١/٢٥١)

نحن مع الجمهور، لأن درأ الحد بشبهة العقد هنا، يفضي إلى الاعتراف والإقرار على ممارسة الدعارة، المنتشرة اليوم في أنحاء العالم. وبيوت الدعارة هي أوكار استئجار الأبضاع للزنا.

٧. ١. ٢. في الحكم والسياسة والمال

٧. ١. ٢. ١. توظيف الخراج على أرض السواد.

أ- تعريف الخراج.

(الخَرَاجُ) و (الخَرْجُ) ما يحصل من غلة الأرض، وهو شيء يُخرِجُه القومُ في السَّنَةِ مِن مالهم بقَدَرٍ معلوم. وقال الزجاج: الخَرْجُ المصدر، والخَرَاجُ اسم لما يُخْرَجُ، والخَرَاجُ غَلَّةُ العبد والأَمة والخَرْجُ والخَراج الإتاوَةُ تُؤْخذ من أَموال الناس. ويُجْمَعُ الخَراجُ الإتَاوَةُ على أَخْراجٍ وأَخَارِيجَ وأَخْرِجَةٍ . (الفيومي، دت، ١/١٦٦، الزبيدي، ١٣٨٩هـ:٥/٥٠٩).

وأَما الخَرَاجُ الذي وظفه عمرُ بن الخطاب ﷺ على السواد وأَرضِ الفَيْءِ فإن معناه الغلة أَيضا، لأَنه أَمر بِمَسَاحَةِ السَّوَادِ ودفعها إِلى الفلاحين الذين كانوا فيه على غلة يؤدونها كل سنة، ولذلك سمي خَراجا، ثم قيل بعد ذلك للبلاد التي افتتحت صُلْحاً ووظف ما صولحوا عليه على أَراضيهم خراجية، لأَن تلك الوظيفة أَشبهت الخراج الذي أُلزم به الفلاَّحون وهو الغلة لأَن جملة معنى الخراج الغلة، وقيل للجزية التي ضربت على رقاب أَهل الذِّمَّة خراج لأَنه كالغَلَّة الواجبة عليهم، قال ابن الاعرابي:" الخَرْجُ على الرؤوس، والخَرَاجُ على الأَرضين، وفي حديث أَبي موسى مثلُ الأُتْرُجَّةِ طَيِّبٌ رِيحُها طَيِّبٌ خَرَاجُها أَي طَعْمُ ثمرها تشبيهاً بالخَرَاجِ الذي يقع على الأَرضين وغيرها. (الزبيدي، ١٣٨٩هـ:٥/٥٠٩-٥١٠، ابن منظور ، دت:٢/٢٤٩)

الخراج الموظف هو الوظيفة المعينة التي توضع على أرض، كما وضع عمر ﷺ على سواد العراق. (الجرجاني، ١٤٠٥هـ: ١٣٢)

الخراج له معنيان عام وهو كل إيراد وصل إلى بيت مال المسلمين من غير الصدقات، فهو يدخل في معنى العام للفيء، ويدخل فيه إيراد الجزية وإيراد العشور وغير ذلك،

وله معنى خاص وهو إيراد الأراضي التي افتتحها المسلمون عنوة وأوقفها الإمام لمصالح المسلمين على الدوام، كما فعل عمر بأرض السواد من العراق والشام. (أبو يوسف١٣٨٢هـ:٢٤-٢٥)

والخراج كما قال ابن رجب الحنبلي:" لا يقاس بإجارة ولا ثمن ، بل هو أصل ثابت بنفسه لا يقاس بغيره". (ابن رجب، ١٤٠٥هـ:٤٠)

ب- ما روي عن الواقعة .

روى البخاري عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: قال عمر ﷺ:" لولا آخر المسلمين ما فتحتُ قرية إلا قسمتها بين أهلها، كما قسم النبيﷺخيبر". (البخاري١٤٠٧هـ: (٢٢٠٩)، الترمذي:(٣٠٢٠)، أبو عبيد، ١٤٠٩: ١٣٤)

وروى سعيد بن منصور عن إبراهيم التيمي قال:" لما افتتح المسلمون السواد قالوا لعمر بن الخطاب أقسمه بيننا فأبى فقالوا: إنا افتتحناها عنوة، قال: فما لمن جاء بعدكم من المسلمين؟ فأخاف أن تفاسدوا بينكم في المياه وأخاف أن تقتتلوا فأقر أهل السواد في أرضيهم، وضرب على رؤوسهم الضرائب، وعلى أرضهم الطسق[1] ولم يقسمها بينهم". (ابن منصور، ١٤١٤هـ: (٢٥٨٩). أبو عبيد، ١٤٠٩هـ:١٣٤-١٣٥) وفي رواية أخرى عن حصين" أن رجلين من أهل أُلَيْس[2] أسلما في عهد عمر، فأتيا عمر فأخبراه بإسلامهما، فكتب لهما إلى عثمان بن حنيف أن يرفع الجزية عن رءوسهما وأن يأخذ الطسق من أرضيهما". (ابن أبي شيبة، ١٤٠٩هـ: (٢١٥٣٢)

وروى أبو عبيد (١٤٠٩: ١٣٥) من طريق الماجشون قال: قال بلال لعمر ﷺ في القرى التي فتحوها عنوة " أقسمها بيننا وخذ خمسها، فقال عمر ﷺ: لا هذا عين المال، ولكني أحبسه فيما يجري عليهم وعلى المسلمين، فقال بلال وأصحابه: أقسمها بيننا، فقال عمر: اللهم اكفني بلالا وذويه، قال: فما حال الحول ومنهم عين تطرف، قال عبد العزيز بن أبي سلمة، وأخبرني زيد بن أسلم قال: قال عمر:" تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء."(ابن رجب، ١٤٠٥هـ:٣٩، البيهقي، ١٤١٤هـ: (١٢٦٠٩)

---

(١) الضرائب: الجزية. الطسق: الخراج

(٢) أليس: مصغر بوزن فُليس والسين مهملة، قال محمود وغيره أليس بوزن سُكيت. الموضع الذي كانت فيه الوقعة بين المسلمين والفرس في أول أرض العراق من ناحية البادية وفي كتاب الفتوح أليس قرية من قرى الأنبار. (الحموي، دت: ٢٤٨/١)

Prince of Songkla University Pattani Campus

وروى أيضا بإسناده عن سفيان بن وهب الخولاني قال: لما افتتح عمرو بن العاص مصر قال الزبير: يا عمرو بن العاص اقسمها، فقال عمرو: " لا أقسمها، فقال الزبير: لتقسمنها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر: فقال عمرو: لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين، فكتب إلى عمر فكتب إليه: دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة".[1] (أبو عبيد، ١٤٠٩هـ: ١٣٦، الدردير، دت:٥٢٩/١٠، أحمد، ١٤١٦هـ: (١٤٢٤) قال أبو عبيد (١٤٠٩هـ: ١٣٦) في مقصود حبل الحبلة:" أراه أراد أن يكون فيئا موقوفا للمسلمين ما تناسلوا، يرثه قرن بعد قرن، فتكون قوة لهم على عدوهم".

وروى البيهقي (١٤١٤هـ: (١٨١٤٩) عن يزيد بن أبي حبيب قال: كتب عمر إلى سعد رضي الله عنهما حين افتتح العراق، أما بعد، فقد بلغني كتابك تذكر أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم وما أفاء الله عليهم، فإذا جاءك كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس عليك إلى العسكر، من كراع أو مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين، واترك الأرضين والأنهار لعمالها، فيكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنك إن قسمتها بين من حضر، لم يكن لمن بقي بعدهم شيء".

وروي أن عمرﷺ لما قدم الجابية أراد أن يقسم الأرض بين المسلمين، فقال له معاذ: والله ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها اليوم صار الريع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد والمرأة، ثم يأتي بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدا، وهم لا يجدون شيئا، فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم، فصار عمر إلى قول معاذ. (ابن رجب، ١٤٠٥هـ:١٦)

روى أحمد في المسند عن عمرﷺ قال:" لئن عشت إلى هذا العام المقبل لا تفتح للناس قرية إلا قسمتها بينهم كما قسم رسول اللهﷺ خيبر". (أحمد، ١٤١٦هـ: (٢١٣)[2]

الآثار التي أوردناها، تدل على أن عمر بن الخطابﷺ اجتهد في تنظيم موارد الدولة المالية، للمحافظة على كيانها المترامية الأطراف. وصون عزها وسلطانها، وضمان مصالحها العامة والخاصة. ويعتبر الخراج الذي أحدثه عمر بموافقة عدد من الصحابة منهم معاذ بن جبل،

---

(١) إسناده ضعيف. فيه رجل لم يسم وابن لهيعة. (الهيثمي،١٤١٢هـ: (٩٧٦٨).

(٢) حديث صحيح. (أحمد، ١٤١٦هـ: (٢١٣) وأخرجه ابن حزم في المحلى (١٣٤٩هـ: ٣٤٣/٧) بلفظ:" لولا آخر المسلمين ما افتتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر".

وعلي بن أبي طالب، ، وابن عمر. أحدث أنواع الموارد المالية للدولة. وقد رأى عمر بعد ما أبدى معاذ بن جبل اقتراحا تعلق في ذهن عمر. وطبقه على الواقع مباشرة، على الرغم من معارضة بعض أصحابه منهم بلال والزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف وغيرهم، وهذا الاجتهاد ليس بمحض الدليل. وقد تمسك عمر برأيه لما له من دراية وفهم سياق الكتاب والسنة المطهرة على حرفيته، وإنما كان يتمعن في الآية، وفيما قال رسول الله. حتى صرفه الله تعالى عنهم معارضة إخوانه، وذلك بعد أن اهتدى بآيات تقسيم الفيء في سورة الحشر، وهي قوله تعالى:﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿٨﴾ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠﴾ ﴾ (الحشر: ٦-١٠) فتبين له أنها تشير إلى الفيء للمسلمين في الوقت الحاضر، ولمن بعدهم. فالآية تدل على أن الله تعالى خلط أو أشرك هذه الحقوق من الخاصة في الآية رقم (٧)، ثم ذكر أنها للعامة في القرى كلها في الآية رقم (٨)، ثم أشرك هؤلاء الذين بذلوا جهدهم وضحوا حياتهم بغيرهم، كما هو واضح في الآية رقم (٩)، و(١٠) فأصبحت عامة لمن جاء بعدهم من الأجيال القادمة، فما من أحد من المسلمين إلا له في هذا الفيء حق، قال عمر": فلئن بقيت ليبلغن الراعي بصنعاء نصيبه من هذا الفيء ودمه في وجهه. (أبو يوسف، ١٣٨٢هـ: ٢٤)

وروي أن قيل لعمر: فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت، ما هذا برأي ؟ فقال له عبد الرحمن بن عوف: فما الرأي؟ ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم، فقال عمر: ما هو إلا كما تقول، ولست أرى ذلك، والله لا يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل، بل عسى أن يكون كلا على المسلمين، فإذا

قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل لهذا البلد وبغيره من أراضي الشام والعراق؟ فأكثروا على عمر وقالوا: تقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا و لم يشهدوا، ولأبناء القوم وأبناء أبنائهم و لم يحضروا، فكان عمر ﷺ ، لا يزيد على أن يقول: هذا رأي، قالوا: فاستشر، فأرسل إلى عشرة من كبراء الأوس والخزرج وأشرافهم فخطبهم، وكان مما قال لهم: إني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني، ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هواي ثم قال: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم، ولكن رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله، وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها واضعا عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدونها، فتكون فيئا للمسلمين، المقاتلة والذرية، ولمن يأتي من بعدهم، أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام لا بد لها من أن تشحن بالجيوش، وإدرار العطاء عليهم فمن أي، يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرض والعلوج، فقالوا : جميعا: الرأي رأيك، فنعم ما قلت ورأيت، إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجري عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم، وقد قال عمر فيما قاله: لو قسمتها بينهم لصارت دولة بين الأغنياء منكم و لم يكن لمن جاء بعدهم من المسلمين شيء، وقد جعل الله لهم فيها الحق، بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ﴾[1]، ثم قال: فاستوعبت الآية الناس إلى يوم القيامة، وبعد ذلك استقر رأي عمر وكبار الصحابةﷺ على عدم قسمة الأرض. (أبو يوسف، ١٣٨٢هـ: ٢٥-١٦، السعدي، ١٤٠٣هـ: ١٠٥، الهنساوي، ١٤١٢هـ: ١٦٤)

قال الجصاص (١٤٠٥هـ:٣١٩/٥): فاستدل عمر ﷺ من الآية بقوله: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ﴾ وقوله وقال: لو قسمتها بينهم لصارت دولة بين الأغنياء منكم، و لم يكن لمن جاء بعدهم من المسلمين شيء، وقد جعل لهم فيها الحق، بقوله:﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ﴾ فلما استقر عنده حكم دلالة الآية وموافقة كل الصحابة على إقرار أهلها عليها ووضع الخراج بعث...

---

(١) وقال ابن حنبل في رواية الأثرم، وذكر قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ﴾ " تأول عمر في ذلك أن الأرض موقوفة لمن يجئ من بعدهم". أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية.

ج- آراء الفقهاء في حكم الأرض المفتوحة عَنوة.

اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال ثلاثة:

القول الأول: ذهب الحنفية (السيواسي، دت: ٤٦٩/٥، المبسوط، ١٤٠٦هـ: ٣٧/١٠، المرغيناني، دت: ١٤١/٢، الشيباني، ١٤٠٦هـ: ٣١٠) والحنابلة، (ابن مفلح، ١٤٠٠هـ: ٣٧٧/٣، البهوتي، ١٤٠٢هـ: ٩٤/٣، المرداوي، دت: ١٩٠/٤) إلى أن للإمام الخيار في الأراضي، فله أن يقسمها، وله أن يتركها وقفاً، وهو قول الثوري، وابن المبارك(البناية. ٥٣٣/٦)، واختاره الجصاص وابن قدامة (الجصاص، ١٤٠٥هـ: ٣١٩/٥، ابن قدامة، ١٤٠٥هـ: ١٨٩/٤-١٩٠)

واستدل أصحاب هذا القول بالآيتين السابقتين، إضافة إلى:

١- ما رواه أبو داود عن سهل بن أبي حثمة، قال: « قسم رسول الله ﷺ خيبر نصفين: نصفاً لنوائبه وحاجته، ونصفاً بين المسلمين، قسمها بينهم على ثمانية عشر سهماً» (أبو داود، ١٤١٨هـ: (٣٠١٠)

ففعل النبي ﷺ الأمرين جميعاً في خيبر فقسم نصفها، ووقف نصفها لنوائبه.

٢- قول عمر رضي الله عنه : "لولا آخر الناس لقسمت الأرض كما قسم النبي ﷺ خيبر" (البخاري١٤٠٧هـ: (٢٢٠٩)، الترمذي: (٣٠٢٠)، فقد وقف الأرض مع علمه بفعل النبي ﷺ ، فدل على أن فعله ذلك لم يكن متعيناً.

القول الثاني: ذهب مالك (دت : ٢٦/٢، الدسوقي: ١٨٩/٢) إلى وجوب قسمة الغنائم مما فتح عنوة، واستدل بما يلي:

١- عموم قوله تعالى:﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ (الأنفال: ٤١)

٢- لأن النبي ﷺ فعل ذلك، وفعله أولى من فعل غيره.

القول الثالث: قال الإمام الشافعي: تجب قسمة الأراضي بين الغانمين، كسائر الأموال، إذ لا فرق بين العقار والمنقول، لعموم آية الغنائم :﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ (الأنفال: ٤١) إلا أن تطيب

نفوس الغانمين بها، فللإمام أن يوقفها، وقد استطاب عمرﷺ نفوس الغانمين. (الشافعي، ١٣٩٣هـ: ٤/١٨١)

ج- مناقشة وترجيح.

هذا الاجتهاد العمري، من الاجتهادات التي استندت إليها أصحاب الإمعة والتبعية الفكرية، الذين ينتهزون الآراء الاجتهادية التي يلتبس على بعض العوام أنها اجتهاد خارج نطاق الشريعة. حيث يمكن اعتبارها اجتهاد في مقابل النصوص، ويمكن تقديمه عليها، وبها يمكن تعطيل النصوص. وفي هذا يقول هؤلاء: أن هذا الاجتهاد مخالف لنص القرآن والسنة العملية في عهدي الرسولﷺ وأبي بكر الصديقﷺ ، وانعقد الإجماع عليها، ولم يخالفها أحد، إلا عمر، الذي رفض أن يعمل هذه السنة، وعطل آية: ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ (الأنفال: ٤١) قطعي الثبوت والدلالة.

ونحن بعد أن أوضحنا كلام العلماء والفقهاء حول محل النزاع، وعرفنا خلال العرض لآرائهم، أن اجتهاد عمر مستند إلى مقصود عام معتبر من نصوص الكتاب والسنة، وأن ادعاء هؤلاء المتعالمين ليس في محلها.

ونضيف أن الآية التي أوردوها على أنها قطعية الثبوت، فإنه لاشك فيها، ولكن قطعية الدلالة على ما يدعون أنها تشمل كل ما غنم من منقول ومن عقار، حتى تشمل الأرضين والأنهار، والجبال، فإنه — كما يقول القرضاوي- لا يملك فقيه بصير بالقرآن وباللغة العربية ودلالتها أن يزعم أن الآية الكريمة تدل على ذلك دلالة قطعية، لأن حقيقة ما يغنمه الإنسان في الحرب: ما يحوزه بالفعل، ويستولى عليه، وهذا معقول ومشاهد في الكراع والسلاح والثياب والنقود، والأدوات، ونحوها، مما يمكن أخذه وحمله ونقله. بخلاف الأراضي الشاسعة، والسهول الواسعة، والجبال الشامخة والأنهار العظيمة، فمن ذا الذي يقول: إنه حازها واستولى عليها إلا بضرب من التجوز والتوسع في الاستعمال اللغوي، وليس على الحقيقة ؟

وإذا تحقق لدينا أن عمر لم يخالف نص القرآن قطعي الثبوت ظنية الدلالة، فإنه من باب الأولى لم يخالف السنة العملية، إذ لم يأخذ بالتقسيم النبوي لخيبر.

يقول القرضاوي (١٩٩٨م: ١٩٣-١٩٤): أن فعل النبيﷺ هنا لا يدل — بذاته- على الوجوب، بل على مجرد المشروعية، وإن دل على الوجوب، فلا بد أن يكون بقرينة أخرى مصاحبة له، لا بذات الفعل.

وإن كثيرا من التصرفات النبوية التي تدخل في باب السياسة والإدارة والاقتصاد – في الغالب– تصرفات بوصف الإمامة، لا بوصف التبليغ عن الله تبارك وتعالى، أي أن هذا قرار من قرارات السلطة السياسية أو الإدارية العليا، اتخذه الرسول الكريم ﷺ في ضوء المصلحة المرعية في وقته.

وقد ثبت أن تقسيم الأرض وترك تقسيمها كلاهما سنة متبعة، فقد ثبت في السيرة أن الرسولﷺ فتح مكة عنوة، ولو في جزء منها على الأقل، ومع هذا لم يقسم أرضها ولا دورها، بل تركها في أيدي أهلها. وهذا لا ينازع فيه منازع. وفي هذا متسع لاقتداء عمرﷺ به.

وقد أقر شيخ الإسلام ابن تيمية اجتهاد عمر ﷺ حيث قال:" حبس عمر وعثمان رضى الله عنهما للأرضين المفتوحة وترك قسمتها على الغانمين، فمن قال إن هذا لا يجوز، قال لأن النبيﷺ قسم خيبر، وقال إن الإمام إذا حبسها نقض حكمه لأجل مخالفة السنة، فهذا القول خطأ وجرأة على الخلفاء الراشدين، فإن فعل النبيﷺ في خيبر، إنما يدل على جواز ما فعله لا يدل على وجوبه، فلو لم يكن معنا دليل يدل على عدم وجوب ذلك لكان فعل الخلفاء الراشدين دليلا على عدم الوجوب، فكيف وقد ثبت أنه فتح مكة عنوة، كما استفاضت به الأحاديث الصحيحة بل تواتر ذلك عند أهل المغازى والسير، ومع هذا فالنبيﷺ لم يقسم أرضها كما لم يسترق رجالها، ففتح خيبر عنوة وقسمها، وفتح مكة عنوة و لم يقسمها، فعلم جواز الأمرين" (ابن تيمية، ١٤٢٥هـ: ٢٠/٥٧٠-٥٧٥)

ويتبين أن سند عمرﷺ فيما فعل أمورا منها:

١- آية الفيء في سورة الحشر.

٢- عمل النبي ﷺ حينما فتح مكة عنوة حيث تركها لأهلها و لم يضع عليها خراجا.

٣- قرار مجلس الشورى[1] الذي عقده لهذه المسألة بعد الحوار والمجادلة.

واطلع عمر حيثيات القضية على مجلس شوراه، المكون من أعيان كبار الصحابة من الأوس والخزرج.

وقد كان متبعا للسنة حينما ميز بين الغنائم المنقولة وبين الأراضي، وجمع بينها وأنزل كلا منها مترلته التي يرشد إليها النظر الجامع السديد، يضاف إلى ذلك أن عمر كان يقصد

(١) انظر البكري، دت: ٣٤٢-٣٤٣

أن تبقى لأهل البلاد ثرواتهم وأن يعصم الجند الإسلامي من فتن التراع على الأرض والعقار، ومن فتن الدعة والانشغال بالثراء والحطام. (الصلابي، ١٤٢٣هـ:٢٨٢-٢٨٣)

وكان من المصالح التي تحققت وراء عدم تقسيم الأرض مصالح أمنية داخلية ومصالح خارجية، فالداخلية تتمثل في إبعاد سبل أو وسائل الخلاف، والقتال بين المسلمين، وضمان توارد مصادر الدولة المالية، وتوفير الحاجة المادية اللازمة للأجيال اللاحقة من المسلمين.

وأما المصالح الخارجية فتتمثل في توفير ما يسد ثغور المسلمين، ويسد حاجاتها من الرجال والمؤن، والقدرة على تجهيز الجيوش، بما يستلزمه ذلك من كفالة الرواتب وإدرار العطاء، وتمويل الانفاق على العتاد والسلاح وترك بعض الأطراف لتتولى مهام الدفاع عن حدود الدولة وأراضيها اعتمادا على ما لديها من خراج. وغيرها... (الصلابي، ١٤٢٣هـ:٢٨٥)

وقد تحققت أيضا مصالح دعوية عظيمة منها: القضاء نهائيا على نظام الإقطاع. وقطع الطريق على دعوة جيوش الروم والفرس بعد طردهم، وذلك أن سياسة تمليك الأرض لفلاحي الأمصار المفتوحة عنوة أدت إلى شعورهم بالرضا التام، لأنهم ولأول مرة يشعرون بأنهم أصحاب الأرض الزراعية، وليسوا أجراء يذهب كدهم وتعبهم إلى جيوب الطبقة الإقطاعية.

ومن المصالح الدعوية التي تحققت اعتناق أهل الأمصار المفتوحة دين الإسلام، لما لمسوه من عدله ومساواته، ولما أحسوا بكرامتهم الإنسانية من حسن معاملة المسلمين لهم.

وجمعا بين الآراء السابقة وما استدلوا به. نرى أن تقسيم الأرض وتركها بدون تقسيم على الغانمين كليهما مستند إلى دليل شرعي من كتاب الله وسنة رسولهﷺ ، ونرجح أنه يجوز للإمام أن يأخذ بأحدهما حسب المصلحة القاضية في زمانه.

وينبغي أن نذكر هنا أن سياسة عمررضي الله عنه في هذا الاجتهاد كان لإدرار بيت المال بموارد يمكن الاعتماد عليها في تسليح الجيش ورعاية المصالح العامة، وروي أنه لما رأى استغناء بيت المال وكثرة موارده، قال: لئن عشت إلى هذا العام المقبل لا تفتح للناس قرية إلا قسمتها بينهم كما قسم رسول اللهﷺ خيبر. (أحمد، دت: (٢١٣)[1]

إذن اتضح لدينا – بعد وعدهرضي الله عنه هذا- أن الأمر موكول لما يراه الإمام في مصلحة المسلمين، والله أعلم.

---

(١) سبق تخريج الحديث ص ٢٣٦

Prince of Songkla University Pattani Campus

٧. ١. ٢. ٢. حكم عمر ﷺ في سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة.

أ- المؤلفة قلوبهم.

قال صاحب مختار الصحاح (الرازي، ١٤١٥هـ:٢١): ألف بين الشيئين (فتألفا) و(أتلفا) ويقال ألف (مؤلفة) أي مكملة، وتألفه على الإسلام، ومنه (المؤلفة قلوبهم) أ. هـ.

وقال صاحب تاج العروس (الزبيدي، ١٤٠٦هـ:٣٣/٢٣): (وألف بينهما تأليفا: أوقع الألفة) وجمع بينهما بعد تفرق ووصلهما، ومنه تأليف الكتب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾ (الأنفال:٦٣)

قال الأزهري (الزبيدي، ١٤٠٦هـ:٣٣/٢٣):﴿وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ (التوبة:٦٠):

قوم من سادة العرب، أمر النبي ﷺ في أول أمر الإسلام (بتألفهم) أي بمقاربتهم (وإعطائهم) من الصدقات (ليرغبوا من وراءهم في الإسلام) ولئلا تحملهم الحمية مع ضعف نياتهم على أن يكونوا إلبا مع الكفار على المسلمين.

(وتألف) فلان (فلانا) إذا (داراه) وآنسه وقاربه وواصله حتى يستميله إليه. ومنه قوله ﷺ:"فإني أعطي رجالا حديثي عهد بكفر أتألفهم" (البخاري، ١٤٠٧هـ: (٤٠٧٦) أي أداريهم وأونسهم ليثبتوا على الإسلام رغبة فيما يصل إليهم من المال.

وتألف (القوم) تألفا (اجتمعوا كائتلفوا) ائتلافا. وهما مطاوعا ألفهم تأليفا. (الزبيدي،١٤٠٦هـ: ٣٧/٢٣)

والمؤلفة قلوبهم كما هو وارد في القرآن الكريم من الأصناف أو المصاريف الثمانية المستحقة للزكاة. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة:٦٠).

وقال صاحب صفوة التفاسير: والمؤلفة قلوبهم هم قوم من أشراف العرب أعطاهم النبي ﷺ ليتألف قلوبهم على الإسلام.(الصابوني ١٤٠٢هـ: ٥٤٣/١).

قال الزهري (انظر القرطبي، ١٣٧٣هـ:١٥١/٨-١٧٩): "المؤلفة من أسلم من يهودي أو نصراني وإن كان غنيا". وقال بعض المتأخرين: "اختلف في صفتهم، فقيل: هم من

عظماء المشركين لهم أتباع يعطون ليتألفوا أتباعهم على الإسلام، قال: وهذه الأقوال متقاربة، والقصد بجميعها الإعطاء لمن لا يتمكن إسلامه حقيقة إلا بالعطاء؛ فكأنه ضرب من الجهاد".

وقال ابن كثير (١٤٢٠هـ: ٤/ ١٦٧) في تفسير هذه الآية: وأما المؤلفة قلوبهم فأقسام منهم:

١- من يعطى ليسلم كما أعطى النبي ﷺ صفوان بن أمية من غنائم حنين، وكان قد شهدها مشركا، قال:" والله لقد أعطاني رسول الله ﷺ ما أعطاني، وإنه لأبغض الناس إلي، فما برح يعطيني حتى إنه لأحب الناس إلي ". (مسلم، ١٤١٧هـ: (٢٣١٣)

٢- ومنهم من يعطى لحسن إسلامه وتثبيت قلبه، كما أعطى يوم حنين أيضا جماعة من صناديد الطلقاء وأشرافهم مائة من الإبل، وقال:"إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه خشية أن يكب في النار على وجهه".(البخاري: (١٤٠٨) ومسلم، ١٤١٧هـ: (١٥٠)

وكان رسول الله ﷺ يعطيهم من أموال الصدقة متى ما سألوا عنها، فعن أنسرضي الله عنه قال: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَكُنْ يُسْأَلُ شَيْئًا عَلَى الإِسْلامِ إِلا أَعْطَاهُ قَالَ: فَأَتَاهُ رَجُلٌ فَسَأَلَهُ، فَأَمَرَ لَهُ بِشَاءٍ كَثِيرٍ بَيْنَ جَبَلَيْنِ مِنْ شَاءِ الصَّدَقَةِ، قَالَ: فَرَجَعَ إِلَى قَوْمِهِ، فَقَالَ: يَا قَوْمِ أَسْلِمُوا فَإِنَّ مُحَمَّدًا ﷺ يُعْطِي عَطَاءً مَا يَخْشَى الْفَاقَةَ».[1] (أحمد، ١٤١٦هـ: (١٩٩٩٠)، الشوكاني،١٩٧٣م: ٤/٢٣٣).

وعن عمرو بن تغلب «أن رسول الله ﷺ أتي بمال أو سبي فأعطى رجالا وترك رجالا، فبلغه أن الذين ترك عتبوا، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد، فوالله إني لأعطي الرجل وأدع الرجل، والذي أدع أحب إلي من الذي أعطي، ولكني أعطي أقواما لما أرى في قلوبهم من الجزع والهلع، وأكل أقواما إلى ما جعل الله في قلوبهم من الغنى والخير منهم عمرو بن تغلب، فوالله ما أحب أن لي بكلمة رسول الله ﷺ حمر النعم». (البخاري ١٤٠٧هـ: (٨٨١).

وهكذا نرى أن ما جاء في تفسير آية قسم الصدقات في القرآن الكريم وما روي عن رسول اللهﷺ أن المؤلفة قلوبهم هم من الأشراف في الغالب المطاعون في عشائرهم، لمؤانستهم وتشجيعهم على الثبات على الإسلام ليكونوا أسوة لأقوامهم أو نظرائهم أو ممن يرجى إسلامه أو يخشى من شره على الإسلام والمسلمين سواء كانوا كفارا أم من المسلمين. أو يرجى بعطيته قوة إيمانه أو إسلام نظيره... (ابن مفلح، ١٤٠٠هـ: ٢/٤٢٠)

---

(١) إسناده صحيح. (أحمد، ١٤١٦هـ: (١٩٩٩٠)

والمؤلفة عند الفقهاء على قسمين: مسلمين وكفار. (الرافعي، ١٤١٧هـ: ٣٨٤/٧-٣٨٦، الزحيلي، ١٩٩٨م: ٨٧١/٢)

جاء في المغني (ابن قدامه، ١٤٠٥هـ: ٣١٩/٧) والشرح الكبير (ابن قدامه، دت:٦٩٢/٢): "المؤلفة قلوبهم قسمان: كفار ومسلمون، وهم جميعا السادة المطاعون في عشائرهم ممن يرجى إسلامه، أو يخشى شره، أو يرجى بعطيته قوة إيمانه، أو إسلام نظيره، أو جباية الزكاة ممن لا يعطيها، أو الدفع عن المسلمين...".

أما الكفار فصنفان:

أ- صنف يرجى خيره، وقد ثبت أن النبي ﷺ أعطى قوما من الكفار يتألف قلوبهم ليسلموا. كمن يرجى إسلامه فيعطى لتقوى نيته في الإسلام وتميل نفسه إليه فيسلم. (ابن قدامة، ١٤٠٥هـ:٦٩٧/٢، البغوي،١٤٠٧هـ:٣٠٣/٢-٣٠٤)

ب-صنف يخاف شره، فيرجى بعطيته كف شره وكف شر غيره معه، فروى ابن عباس رضي الله عنهما أن قوما كانوا يأتون النبي ﷺ فإن أعطاهم مدحوا الإسلام، وقالوا هذا دين حسن، وإن منعهم ذموا وعابوا.

وأما المسلمون من المؤلفة قلوبهم فهم أربعة أصناف: (ابن قدامة، ١٤٠٥هـ: ٣١٩/٧، سابق، ١٤١٩هـ: ٤٤٧/١)

أ- قوم من سادات المسلمين لهم نظراء من الكفار أو من المسلمين لهم نية حسنة في الإسلام، إذا أعطوا رجي إسلام نظرائهم كما فعل أبو بكر ﷺ مع عدي بن حاتم والزبرقان بن بدر مع حسن نياتهما وإسلامهما، وهذا لشرفهما في قومهما.

ب-سادات مطاعون في قومهم يرجى بعطيتهم قوة إيمانهم ومناصحتهم في الجهاد فيعطون كما فعل النبي ﷺ بالطلقاء من أهل مكة وغيرهم.

ت-قوم في طرف بلاد الإسلام إذا أعطوا دفعوا عمن يليهم من المسلمين وكفونا شر من يليهم من الكفار بالقتال وهم في الثغور والحدود. (الزحيلي، ١٩٩٨م:٨٧٢/٢)

ث-قوم إذا أعطوا جبوا الزكاة ممن لا يعطيها، حيث يتعذر إرسال ساع إليهم وإن لم يمنعوها، وقد ثبت أن أبا بكر ﷺ أعطى عدي بن حاتم حين قدم عليه بزكاة قومه عام الردة (الزحيلي، ١٩٩٨م:٨٧٢/٢).

Prince of Songkla University Pattani Campus

فكل هؤلاء يجوز الدفع إليهم من الزكاة لأنهم من المؤلفة قلوبهم فيدخلون في عموم الآية (ابن قدامة، ١٤٠٥هـ:٣١٩/٧).

وجاء عن الشافعية: لكن يشترط في الأخيرين (مسلم يقاتل أو يخوف مانع الزكاة ومسلم يقاتل من يليه من الكفار أو البغاة) قسم الإمام، والذكورة، والحاجة إليها بأن يكون إعطاؤهما أهون من تجهيز جيش... (الجرداني، ١٩٩٠م: ٤٧٦/٣)

ب- ما روي عن الواقعة.

روى البيهقي (١٤١٤هـ: (١٢٩٦٨) عن عبيدة قال: جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر ﷺ فقالا يا خليفة رسول الله ﷺ إن عندنا أرضا سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة فإن رأيت أن تقطعناها لعلنا نزرعها ونحرثها فذكر الحديث في الإقطاع وإشهاد عمرﷺ عليه ومحوه إياه قال فقال عمر ﷺ :" أن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل وإن الله قد أعز الإسلام فاذهبا فاجهدا جهدكما لا أرعى الله عليكما إن رعيتما". ويذكر عن الشعبي أنه قال لم يبق من المؤلفة قلوبهم أحد إنما كانوا على عهد رسول الله ﷺ فلما استخلف أبو بكر ﷺ انقطعت الرشا. وعن الحسن قال:" أما المؤلفة قلوبهم فليس اليوم".(ابن حجر، ١٤١٢هـ:٧٦٩/٤)، ابن عساكر، دت: ١٩٥/٩)

وفي رواية ابن عساكر (دت:١٩٤/٩) قال: خرج الأقرع والزبرقان إلى أبي بكر، فقالا: اجعل لنا خراج البحرين ونضمن لك أن لا يرجع من قومنا أحد، ففعل وكتب الكتاب، وكان الذي يختلف بينهم طلحة بن عبيد الله، وأشهدوا شهودا منهم عمر، فلما أتي عمر بالكتاب نظر فيه، ولم يشهد، ثم قال: لا ولا كرامة، ثم مزق الكتاب ومحاه، فغضب طلحة وأتى أبا بكر، فقال: أنت الأمير أم عمر؟ فقال عمر: غير أن الطاعة لي فسكت.

من هذه الروايات ادعى بعض المعاصرين أن عمر أعمل حرية الفكر والرأي في الاجتهاد، حتى ألغى أمرا واجبا بنص القرآن والسنة وعمل أبي بكرﷺ ، وبهذا الاجتهاد ادعى العلماني نصر أبو زيد، أن اجتهاداته لم تكن تغييرا لمنهاج الإسلام بل اتباعا لسنة عمرﷺ.

ج- مناقشة ادعاء إلغاء عمر ﷺ سهم المؤلفة.

نعم أسقط عمر بن الخطابﷺ سهم المؤلفة قلوبهم كما هو الظاهر في الروايات، ولكن هل كان هذا الإسقاط مخالفا للنص أم اجتهادا لفهم النصوص، كما رأيناه في اجتهاداته السابقة؟

Prince of Songkla University Pattani Campus

هنا يتطلب منا النظر والتمعن، كيلا نذل ذلة المتعالمين، الذين تجرأوا على النصوص بالتقديم والتأخير والنسخ والتعطيل.

وإذا رجعنا إلى أقوال الفقهاء في حكمهم بعد رسول الله ﷺ نجد أنهم مختلفون من حيث وجود المؤلفة قلوبهم وبقاء حكمهم. سواء كانوا كفارا أو مسلمين.

ذكر ابن كثير (١٤٢٠هـ:٤/ ١٦٨) الخلاف في هذه المسألة فقال: روي عن عمر وعامر والشعبي وجماعة أنهم لا يعطون بعده، لأن الله قد أعز الإسلام وأهله ومكن لهم في البلاد، وأذل لهم رقاب العباد.

وقال آخرون بل يعطون لأنه عليه الصلاة والسلام قد أعطاهم بعد فتح مكة وكسر هوازن، وهذا أمر قد يحتاج إليه فيصرف إليهم.

وقد ذهب الحنفية أيضا إلى سقوط سهم المؤلفة قلوبهم، لأن الله تعالى أعز الإسلام وأغنى عنهم (المرغيناني، دت: ١/١١٢، ابن أمير الحاج، ١٩٩٦م: ٣/٩٥). وجاء في البدائع (الكاساني، ١٩٨٢م: ٢/١٥٢) وهو الصحيح لإجماع الصحابة على ذلك فإن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما ما أعطيا المؤلفة قلوبهم شيئا من الصدقات، ولم ينكر أحد من الصحابة ﷺ.

وهذا مشهور من مذهب مالك وأصحاب الرأي (القرطبي، ١٣٧٢هـ: ٨/١٦٦)، وقد نقل ذلك ابن رشد من المالكية في بداية المجتهد (١٤١٥هـ:١/٢٢٠) ، فقال: قال مالك:" لا مؤلفة اليوم". وقال الشافعي وأبو حنيفة: بل حق المؤلفة باق إلى اليوم، إذا رأى الإمام ذلك، وهم الذين يتألفهم الإمام على الإسلام، وقال- والقول لابن رشد (١٤١٥هـ:١/٢٢٠)- قال مالك:" لا حاجة إلى المؤلفة الآن لقوة الإسلام". وهذا كما قلنا التفات منه إلى المصالح. (القرافي، ١٩٩٤م:٣/١٤٦)

وقال الجمهور منهم خليل من المالكية: حكم المؤلفة قلوبهم باقٍ لم ينسخ فيعطون عند الحاجة. (القرافي، ١٩٩٤م:٣/١٤٦، ابن قدامة، ١٤٠٥هـ:٧/٣١٩)

وقال ابن عبد البر:" قد سقط منها حق المؤلفة قلوبهم لأن الله تعالى قد أغنى الإسلام وأهله عن أن يتألف عليه اليوم أحد، ولو اضطر الإمام في وقت من الأوقات، أن يتألف كافرا يرجى نفعه وتخشى شوكته جاز أن يعطى من أموال الصدقات لبعض العاملين لمن فرقها

Prince of Songkla University Pattani Campus

عن نفسه"(ابن عبد البر، ١٤٠٧هـ:١١٤) وقال بذلك القرطبي (١٣٧٢هـ: ١٦٦/٨) تأييدا لهذا الرأي.

وقال جماعة من العلماء[1]:"هم باقون، لأن الإمام ربما احتاج أن يستألف على الإسلام، وإنما قطعهم عمرﷺ لما رأى من إعزاز الدين. قال يونس: سألت الزهري عنهم فقال:" لا أعلم نسخا في ذلك". قال أبو جعفر النحاس:" فعلى هذا، الحكم فيهم ثابت، فإن كان أحد يحتاج إلى تألفه ويخاف أن تلحق المسلمين منه آفة، أو يرجى أن يحسن إسلامه بعد، دُفِعَ إليه". قال القاضي عبد الوهاب:" إن احتيج إليهم في بعض الأوقات أعطوا من الصدقة". وقال القاضي ابن العربي (إحكام القرآن، ١٤٢٤هـ:٥٣٠/٢):" الذي عندي أنه إن قوي الإسلام زالوا، وإن احتيج إليهم أعطوا سهمهم، كما كان رسول الله ﷺ يعطيهم، فإن في الصحيح : « بدأ الإسلام غريبا وسيعود كما بدأ غريبا». (مسلم، ١٤١٧هـ: (١٤٥)، أحمد، ١٤١٦هـ: (١٦٧٣٦)

وحكى حنبل عن أحمد أنه قال:"المؤلفة قد انقطع حكمهم اليوم".

والمذهب الأول لما ذكرنا –الجواز– ولعل معنى قول أحمد انقطع حكمهم أنه لا يحتاج إليهم في الغالب، أو أن الأئمة لا يعطونهم اليوم شيئا لعدم الحاجة إليهم، فإنهم إنما يجوز إعطاؤهم عند الحاجة إليهم، والله سبحانه أعلم.

وللإمام الشافعي قولان في بقاء سهم المؤلفة قلوبهم من المشركين بعد رسول الله ﷺ أحدهما: يجوز اقتداء به ﷺ. والقول الثاني: لا يجوز لأن الله تعالى أعز الإسلام وأهله. (الشافعي، ١٣٩٣هـ: ٩٦/٢)

واختلف الفقهاء أيضا في المؤلفة قلوبهم من المسلمين: ذهب مجموع من الفقهاء إلى جواز تآلفهم مطلقا، وآخرون اختلف قولهم في جواز تآلفهم، ومن ثم اختلفوا في المال الذي يتآلفون منه، فقيل من سهم المؤلفة في الصدقات، لأنهم من المؤلفة.

وقيل من سهم سبيل الله لأنهم غزاة يقاتلون من وجب قتاله، وقيل من مال المصالح من الخمس، لأنهم من جملة المصالح. (الماوردي،١٤١٤هـ: ٥٠١/٨)

وقال الإمام النووي (النووي، ١٤١٧هـ: ١٨٥/٦) وهل يعطى هذان الفريقان من المسلمين بعد النبي ﷺ فيه قولان أحدهما: لا يعطون لأن الله تعالى أعز الإسلام فأغنى عن التألف بالمال. (انظر، الشربيني، دت: ١٠٩/٣)

---

(١) نقلا عن (القرطبي، ١٣٧٢هـ: ١٦٦/٨)

Prince of Songkla University Pattani Campus

والثاني: يعطون لأن المعنى الذي به أعطوا قد يوجد بعد النبي ﷺ .

وقبل أن نرجح نريد أن نستعرض آراء الفقهاء المعاصرين الذين أنصفوا القول في المسألة. يرى د. يوسف القرضاوي (القرضاوي، ١٩٨١م: ٦٠٢/٢) في القول بالنسخ وانقطاع من يوصف بالمؤلفة قلوبهم بعد عصر الرسولﷺ ، وبعد استعراضه أدلة الفقهاء في محل النزاع قال:" والحق أن كلا الأمرين غير صحيح فالنسخ لم يقع، والحاجة إلى تأليف القلوب لم تنقطع". وقال السعدي : أما في عصرنا الحاضر فلا يزال التأليف موجوداً بصورة أو أخرى، ويوجد من تنطبق عليهم شروط المؤلفة قلوبهم. (السعدي، ١٤٠٣هـ: ١٧٥).

ويعتبر بعض الفقهاء أن النسخ وقع بفعل عمرﷺ وموافقة الصحابة له، وأن ذلك إجماع منهم. (الكاساني، ١٩٨٢هـ:١٥٢/٢) وهذا ليس فيه أدنى دليل لاعتبار النسخ. لأنه لا نسخ إلا من طرف صاحب الشرع نفسه وعليه فلا نسخ بعد وفاة الرسول ﷺ، قال القرضاوي (١٩٨١م:٦٠٢/٢): فهل في مسألتنا شيء من ذلك؟ هل هنالك نص من قرآن أو سنة عارض النص على المؤلفة قلوبهم؟ فضلا عن نص صرح بنسخه. إن الإجابة عن ذلك بالنفي الجازم بلا ريب، فكيف يدعى نسخ حكم نصت عليه آية صريحة من كتاب الله، وانقضى عصر الرسالة وهو محكم معمول به؟. وقد قال الشاطبي في مثل هذا المقام: "إن الأحكام إذا ثبتت على المكلف، فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق؛ لأن ثبوتها على المكلف أولاً محقق، فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق، ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن ولا الخبر المتواتر، لأنه رفع للمقطوع بالمظنون" (الشاطبي، ١٤١٧هـ: ٣٣٩/٣). وإذا كان خبر الواحد بإجماع المحققين لا ينسخ القرآن، مع أنه خبر عن النبي ﷺ فكيف ندعى نسخه بقول صحابي أو عمله؟ وهو عند التأمل لا يحمل أي معنى من معاني النسخ.

وإذن فما صنعه عمرﷺ ليس نسخا لحكم إعطاء المؤلفة قلوبهم بوجه من الوجوه. فضلا عن أن يكون إجماعا على ذلك، وكذلك قول الحسن والشعبي: "ليس اليوم مؤلفة" ليس قولا بالنسخ بحال. وإنما هو إخبار عن الواقع في زمانهم.

لأنه إذا دققنا التحقيق في حقيقة وواقع اجتهاد عمر نجد أنهﷺ أوقف نصيب المؤلفة قلوبهم لسبب وحكمة، وهي أن الإسلام أصبح عزيزاً قوياً بعد أن كان ضعيفاً في عهده الأول، ورأى ﷺ أنه لا داعي لتأليف هؤلاء وهؤلاء بعد العزّة والنصر والقوة (السعدي، ١٤٠٣هـ: ١٧٨،١٧٧). لأن تحديد الحاجة إلى التأليف، وتحديد أشخاص المؤلفين، أمر يرجع

إلى أولي الأمر وتقديرهم لما فيه خير الإسلام ومصلحة المسلمين. فإن ذلك من الأمور الاجتهادية التي تختلف باختلاف العصور والبلدان والأحوال. وعمرﷺ حين فعل ذلك لم يعطل نصا و لم ينسخ شرعا. فإن الزكاة تعطى لمن يوجد من الأصناف الثمانية التي جعلهم الله تعالى أهلها فإن لم يوجد صنف منهم سقط سهمه، و لم يجز أن يقال: إن ذلك تعطيل لكتاب الله أو نسخ له.

ونقول للذين يتطاولون على النصوص أن موافق الصحابة على قرار الفاروق، لم تأت اعتباطاً وإنما نتيجة الاقتناع بالمبررات التي دفع بها لإيقاف إعطاء المؤلفة قلوبهم من حيث إن الإسلام قد غدا في قوة ومكنة تجعلانه في غنى عن عدد قليل لا وزن له، بعد دخول أمم كثيرة في الإسلام، كما أنه ليس ثمة خوف من هؤلاء الذين يطلبون التأليف، بل كان الخوف عليهم أن يظلوا على نزعتهم التواكلية، ثم إن حق هؤلاء ليس حقاً موروثاً يتوارثونه جيلاً بعد جيل(منجود، ١٤١٧هـ: ٣٠٦).

وقد كررنا سابقا أن عمرﷺ لم يقف جامداً أمام النصوص، وهو في هذا النص قد فهم أن المقصود منه هو إعزاز الإسلام بدخول أشراف العرب فيه، وتثبيت من أسلم منهم على الإسلام، ونظر إلى علة النص لا إلى ظاهره، وحيث أعز الله الإسلام وكثر أهله فقد أصبح الإعطاء حينئذ ذلة وخنوعاً، ورأى أن العلة التي من أجلها جعل الله للمؤلفة قلوبهم نصيباً من الزكاة قد زالت، وبناء على ذلك أوقف عمر هذا السهم و لم يعطه لهم، وبناء على هذا الفهم الصحيح لا يجوز أن نقول إن عمر ألغى العمل بالنص القرآني المتعلق بإعطاء المؤلفة قلوبهم نصيباً من الزكاة لأن ذلك من قبيل النسخ.

أما قولهم إن الحاجة إلى تأليف القلوب قد زالت بانتشار الإسلام، وغلبته وظهوره على الأديان الأخرى فهذه الدعوى مردودة لأسباب ثلاثة هي (القرضاوي، ١٩٨١م:٢/٦٠٨):

١) العلة ليست إعانته لنا بل إنقاذه من النار وترغيبه في الإسلام.

٢) وفي عصرنا نرى أقوى الدول تتألف الدول والشعوب الصغيرة الفقيرة وليس فقط عند الضعف.

٣) إن الحال قد تغيرت، وعاد الإسلام غريبا كما بدأ، وأصبحت حاجة للتأليف وهذا يرجع إلى اجتهاد الإمام والمصلحة العامة للمسلمين.

Prince of Songkla University Pattani Campus

قال بلتاجي (٢٠٠٣م:١٥٢-١٥٣): إن مما لا شك فيه أن الحكم بوجود مؤلفة أو عدم وجودهم، مرهون بوضع الجماعة الإسلامية، فإن احتاجوا إلى تأليف القلوب، فحينئذ يوجد مؤلفة ويستحقون نصيبا مفروضا في القرآن، وإن لم يحتاجوا إلى التأليف ، فكيف يوجد المؤلفة إذن؟

وأخيرا بعد هذا التحقيق نرى أن عمر وأبي بكر وغيرهما من الصحابة لم يخالفوا نصوص القرآن أو عمل الرسول ﷺ، لأن ما فعلوه لم يكن إلغاء للآية أو نسخا له، وإنما كان منعا لسهم لم يوجد في عصرهم من يستحقه، تماما كما في أصناف الزكاة الأخرى، حينما لا يوجد في عصر من العصور فقراء أو مساكين – مثلا- لا يوجد من يأخذ سهميهما، فيتوقف حينئذ العمل بالنص القرآني فيهما، حتى يوجد فقراء أو مساكين.

وكذلك الحال والمثال هنا في مسألة المؤلفة قلوبهم، فإنه لو مرت بالمسلمين في عهد عمرﷺ أو بعده ظروف يحتاجون معها إلى التأليف، لأخرج من الصدقات سهم المؤلفة قلوبهم وأعطى من يستحقونه. (بلتاجي، ٢٠٠٣م:١٥٢-١٥٣، الداغستاني ١٤١٢هـ: ٩١) كما حدث في عهد عمر بن عبد العزيزﷺ حين تألف قلب البطريق، وأعطاه ألف دينار، لحاجة المسلمين ومصلحتهم، وعملا بالآية والسنة. (ابن سعد،١٩٦٨م:٥/٢٥٨)

ونحن فيما سبق ذكرنا – أن عمر كان وقافا عند القرآن وعمل الرسولﷺ، وقد قال:" لا ندع شيئا كنا نفعله على عهد رسول اللهﷺ "[1]. قال هذا في الرمل والكشف عن المناكب في السعي، عندما أمر رسول اللهﷺ في عمرة القضاء إلى الإسراع في المشي ليري المشركين قوة المسلمين.

وهذه العلة قد زالت في خلافته لانتهاء الكفر وأهله، كما قال عمرﷺ . ومع ذلك قال هذه المقولة التي تدل على قوة تمسكه بالقرآن والسنة.

وبعد فهل يعقل أن يلغى عمر تشريعات القرآن ليقينه بأنها لم تعد تلائم ظروف المجتمع في عهده ؟

---

(١) وَقَدْ أَرَادَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَنْ يَتْرُكَ الرَّمَلَ ثُمَّ اسْتَدَامَهُ فَقَالَ:" مَا لَنَا وَلِلرَّمَلِ إِنَّمَا كُنَّا رَاءَيْنَا بِهِ الْمُشْرِكِينَ وَقَدْ أَهْلَكَهُمْ اللَّهُ، ثُمَّ قَالَ شَيْءٌ صَنَعَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَلا نُحِبُّ أَنْ نَتْرُكَهُ وَقَدْ فَعَلَهُ النَّبِيُّ ﷺ بَعْدَ الْفَتْحِ وَبَعْدَ أَنْ ثَبَتَ الإِسْلامُ بِمَكَّةَ وَزَالَتْ عَنْهُ المراءاة بِذَلِكَ لِلْمُشْرِكِينَ. (انظر الباجي، دت: ٧١٣)

Prince of Songkla University Pattani Campus

لقد كان عمر ﷺ يراعي تغير الظروف والعلل التي بنيت عليها نصوص الأحكام، و لم يكن يقف مع ظواهرها كما سبق القول.

٧. ١. ٢. ٣. عروض تجارة المسلمين وديونهم.

الثروة التجارية أو (عروض التجارة) كما يسميها الفقهاء هي ما يعد للبيع والشّراء بقَصد الربح، كالآلات والأمتعة والثياب والمأكولات، والحلي والجواهر، والحيوانات والنباتات، والعقارات وسواها... (القرضاوي، ١٩٨١م:١/٣١٣-٣١٤)

وهي من المسائل التي لم يرد في الشرع دليل صريح على وجوب الزكاة فيها. وقد ذهب العلماء إلى أن أدلة وجوبها فعل عمر بن الخطاب فحسب، ولذا يعتبر من الاجتهادات التي أطلق عليها عمر عقله في فهم مقاصد الشريعة واستخراج عللها من سياق المصالح والحكمة المرجوة من وضع الشارع لأي حكم من الأحكام. وبها تقدم المصالح على النصوص.

والحقيقة التي وجدناها خلال البحث في الموضوع أن عمر ﷺ في اجتهاده هذا لم يكن إلا تنفيذا واقتداء بمفهوم الشارع الذي اقتبسه من قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ﴾ (البقرة : ٢٦٧) والآية تدل على وجوب الزكاة في الذهب والفضة، أليست أموال التجارة وديون المسلمين تتحول إليهما عندما تدفع لصاحبها؟ وإلى هذا رأى البخاري وجوب صدقة الكسب، ولا يقصد من التجارة إلا الكسب، المفهوم من الآية السابقة، لأن التجارة المباحة تؤدي إلى الكسب الطيب. (البخاري ١٤٠٧هـ:٢/٥٠٥)

ويروي القرطبي (١٣٧٢هـ:٣/٣٠٤) عن علي بن أبي طالبﷺ وعبيد السلماني وابن سيرين أن المراد بالإنفاق في هذه الآية هو الزكاة المفروضة، ثم يروي أن الآية تعم الزكاة المفروضة وصدقة التطوع بعدها، الكسب يكون بتعب بدن وهي الإجارة ... أو مقاولة في تجارة وهو البيع. ومما لا شك أن التجارة المربحة كسب.

أليس عموم هذه الآيات تدل على وجوب الزكاة فيها :

قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (التوبة: ١٠٣) أليست عروض التجارة هي أغلب الأموال ؟ لا شك أنها أغلب أموال الناس قديماً وحديثاً. قال ابن

العربي في الآية أنها:" عام في كل مال على اختلاف أصنافه وتباين أسمائه، واختلاف أغراضه، فمن أراد أن يخصه بشيء فعليه بالدليل".(ابن العربي، دت: ١٠٤/٣)

وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾ (المعارج:٢٥)، وقال تعالى: ﴿ وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾ (الذاريات:١٩) أليست أموالهم هذه تدخل فيها هذه الأموال التي هي عروض التجارة؟ لا شك أنها تدخل بطريق الأولى، فإذا أسقطنا منها الزكاة فماذا بقي؟!.

وقد استدل العلماء على وجوب زكاة الأموال التي تعد للتجارة بحديث سمرة بن جندب قال: « أما بعد فإن رسول الله ﷺ كان يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذي نعد للبيع ».[١] (أبو داود، ١٤١٨هـ:(١٥٦٢)، البيهقي،١٤١٤هـ: (٧٣٨٨)

والألباني عند تخريجه لهذا الحديث، وتبين له أنه ضعيف (التبريزي،١٤٠٥هـ: (١٨١١)، قال رحمه الله : " إذا لم يثبت هذا الحديث فإنه لم يثبت في العروض حديث، ولهذا فإنه لا زكاة فيها، ومن أراد أن يصدق تطوعاً وإلا فلا".[٢] وهو بهذا خالف دلالات الآيات السابقة، وإجماع الأمة.

ونقول وإن لم يصح حديث سمرة، فقد صح فيه فعل الصحابة وصح العمل عليها حتى ذكروا أن عمر ﷺ في خلافته مر عليه أحد الموالي يحمل جلوداً فأوقفه وقال:" هل أديت زكاتها؟" فقال:" ما عندي إلا هذه، و لم تبلغ نصاباً". فهذه جلودٌ ذَهَبَ بها ليبيعها فلو بلغت نصاباً لأخذ زكاتها. وهذا دليل على أنهم كانوا يأخذون الزكاة على كل شيء يباع. أخرج الشافعي (دت: (٤٤٢) وعبد الرزاق (١٤٠٣هـ: (٧٠٩٩) والدار قطني (١٤٢٤هـ:(٢٠١٨) عن أبي عمرو بن حماس عن أبيه أنه قال كنت أبيع الأدم فمر بي عمر بن الخطاب ﷺ ، فقال لي: أد صدقة مالك، فقلت يا أمير المؤمنين: إنما هو في الأدم، فقال: قومه، ثم أخرج صدقته".[٣] وفي رواية أخرى عن أبي بكر بن أبي شيبة عن عبد الله بن أبي سلمة أن أبا عمرو بن حماس أخبره أن أباه حماسا كان يبيع الأدم والجعاب وأن عمر قال له:" يا حِماس أد

---

(١) قال ابن عبد البر:" رواه أبو داود وغيره بإسناد حسن ". ورواه الدارقطني (١٩٦٦م: (٩) ١٢٧/٢) والطبراني (١٤٠٤هـ: (٧٠٢٩).

(٢) IslamOnline-Arabic- http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1123131857890&pagename= Zakaah_Counsel%2FZakaahCounselA%2FPrintZakaahCounselA

(٣) وانظر العظيم آبادي. ١٤١٥هـ: ٢٩٧/٤، الزيلعي، ١٣٥٧هـ:٢٧٠/٢)

زكاة مالك، فقال:" والله مالي مال إنما أبيع الأُدُم والجِعاب"، فقال:" قومه وأد زكاته".[1] (ابن أبي شيبة، ١٤٠٩هـ: (١٠٤٥٦)

قال ابن قدامة (١٤٠٥هـ:٦٢٣/٢) في هذا الخبر: "وهذه قصة يشتهر مثلها و لم تنكر فيكون إجماعا".

وروى البيهقي (١٤١٤هـ: (٧٣٩٢) عن ابن عمر قال:" ليس في العروض زكاة إلا ما كان للتجارة".

وذكر أبو بكر الأثرم عن سعيد بن منصور عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه أنه كان يقول:" كل مال أو رقيق أو دواب أدير للتجارة ففيه الزكاة، وقال أبو جعفر الطحاوي، روي عن عمر وابن عمر زكاة عروض التجارة من غير خلاف من الصحابة. (ابن عبد البر، ١٣٨٧هـ:١٣٢/١٧، ابن عبد البر، ١٤٢١هـ:١٧١/٣).

وقال أبو عبيد (١٤٠٩هـ: ٥٣١): كان عمرﷺ يقول:" إذا حلت الصدقة فاحسب دينك وما عندك واجْمع ذلك كله ثم زكه".

وكان عمرﷺ إذا خرج العطاء يجمع أموال التجار ثم يحسبها شاهدها وغائبها، ثم يأخذ الزكاة من شاهد المال على الشاهد وعلى الغائب.[2] أبو عبيد، ١٤٠٩هـ: ٥٣١)

وهذه الآثار تدل بوضوح على أن فعل عمر ﷺ كان بمحضر من الصحابة و لم ينقل واحد منهم مخالف، بل استمر العمل والفتوى على ذلك في عهد التابعين الذين اتفقوا على القول بوجوب الزكاة فيها. قال ابن المنذر:" أجمع أهل العلم على أن في العروض التي يراد بها التجارة الزكاة إذا حال عليها الحول، روي ذلك عن عمر وابنه وابن عباس. وبه قال الفقهاء السبعة والحسن وجابر بن زيد وميمون بن مهران وطاووس والنخعي، والثوري والأوزاعي، والشافعي وأبو عبيد وإسحاق وأصحاب الرأي، وهو مذهب مالك وأحمد. (ابن قدامة، ١٤٠٥هـ:٦٢٣/٢)

وإذا حللنا الموضوع خارجا عن الكتاب والسنة نجد أن ابن رشد قال عنها (١٤١٥هـ:٢٠٤/١): وأما القياس الذي اعتمده الجمهور فهو أن العروض المتخذة للتجارة مال مقصود به التنمية، فأشبه الأجناس الثلاثة التي فيها الزكاة باتفاق، أعني الحرث والماشية والذهب

---

(١) قال ابن حزم: الخبر ضعيف، وقال أحمد شاكر محقق المحلى: صحيح. (المحلى ١٣٤٧هـ: ٢٣٤/٥-٢٣٥)

(٢) ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه، (١٤٠٩هـ:(١٠٤٦٦)، وقال ابن حزم: إسناده صحيح. (المحلى، ١٣٥٢هـ: ٢٣٤/٥)

Prince of Songkla University Pattani Campus

والفضة". وإذا نظرنا إلى المقصود المعتبر من قواعد الإسلام وروحه العامة، نجد أن عروض التجارة المتداولة للاستغلال نقود معنى، لا فرق بينها وبين الدراهم والدنانير التي هي أثمانها، إلا في كون النصاب يتقلب بين الثمن وهو النقد، والمثمن وهو العروض، فلو لم تجب الزكاة في التجارة، لأمكن لجميع الأغنياء أو أكثرهم أن يتجروا بنقودهم، ويتحروا ألا يحول عليها الحول على نصاب من النقدين أبدا. وبذلك تعطل الزكاة فيهما عندهم. (رضا،١٣٦٧هـ:١٠/٥٩١)

وإذا نظرنا إلى التعامل التجاري اليوم، قلما نجد أن للتاجر نقودا عينية يحول عليها الحول، لأن معظم التبادل - الشراء والبيع- المعاصر يتم بدون تقابض النقد الحقيقي مباشرة، إلا بالشيكات والسندات. بمعنى أن أموالهم تتمثل في صورة بضائع وسندات دين مقدرة بالدراهم والدنانير، ومستحقة لصاحبها.

وذكرنا أن عمر كان يلحق الدين بأموال التجارة، عند التقويم مع المال الحاضر. كما في رواية أبي عبيد السابق. لأن الدين في حقيقته يشبه عروض التجارة في أنه مال يملكه صاحبه ويستطيع ولو بعد حين أن يحوله إلى قيمته من الذهب والفضة.

فعمر يرى أن الرسول ﷺ كان يقصد فكرة القيمة حين ذكر زكاة الذهب والفضة، ولم يقصد تحديدها بما في يد صاحبها من النقدين على وجه التخصيص. وهذا الفهم يتمشى مع مقاصد التشريع الإسلامي التي استهدفت أن يعطي مالك النصاب- وفيه طبعا قدر فائض عن حاجته- جزءا مما يملكه لغير القادرين، بعد أن يحول عليه الحول، ولم تخصص ملكية المال بعين الذهب والفضة ، فإن النصوص هنا تشمل سائر ما يملك على مر العصور، ذهبا أو فضة أو سندات ورقية او معدنية، أو غير ذلك مما يقوم بالنقد المستخدم في كل بيئة. (بلتاجي، ٢٠٠٣م:١٩٨)

من الرواية التي أوردناه هنا أن عمرﷺ كان يرى تعجيل زكاة الدين مع المال الحاضر إذا كانت على مليء مأمون ومعه جمهور من الصحابة والتابعين، لوثوق صاحبها من قبض قيمتها، فهي بمنزلة ما بيده وفي بيته.

ونورد هنا طرفا من أقوال الفقهاء المؤيدين لرأي عمرﷺ .

قال ميمون بن مهران : إذا حلت عليك الزكاة فانظر ما كان عندك من نقد أو عرض للبيع ، فقومه قيمة النقد ، وما كان من دين في ملاءة فاحسبه ، ثم اطرح منه ما كان عليك من الدين ، ثم زك ما بقي". (أبو عبيد ١٤٠٩هـ:٥٢٧) وقال الحسن البصري:" إذا

حضر الشهر الذي وقت الرجل أن يؤدي فيه زكاته أدى عن كل مال له وكل ما ابتاع من التجارة، وكل دين إلا ما كان منه ضمارا لا يرجوه". (أبو عبيد ١٤٠٩هـ:٥٢٧) وقال إبراهيم النخعي:" يقوم الرجل متاعه إذا كان للتجارة، إذا حلت عليه الزكاة فيزكيه مع ماله". (أبو عبيد ١٤٠٩هـ:٥٢٧)

وهذا يدل على أن الزكاة في عروض التجارة واجبة كالزكوات الأخرى، وكذلك الدين المرجو قبضها.

٧. ١. ٢. ٤. زكاة العسل

أ- أقوال الفقهاء حول زكاة العسل

اختلف أهل العلم في زكاة العسل، بسبب اختلافهم في صحة الأحاديث التي رويت في الموضوع، ومن الآثار التي استدل أهل العلم في زكاة العسل عمل عمر بن الخطابﷺ.

وسنرد بعض أقوال الفقهاء حول زكاة العسل ثم نبدي رأينا بإذن الله تعالى:

ذهب الحنابلة إلى وجوب الزكاة في العسل واستدلوا بالتالي:

قال ابن قدامة (١٤٠٥هـ:٥٧٢/٢) : سئل أبو عبد الله، أنت تذهب إلى أن في العسل زكاة؟ قال :" نعم أذهب إلى أن في العسل زكاة ؛ العشر ؛ قد أخذ عمرﷺ منهم الزكاة". قلت :" ذلك على أنهم تطوعوا به". قال:" لا بل أخذه منهم". ويروى ذلك عن عمر بن عبد العزيز ومكحول والزهري وسليمان بن موسى والأوزاعي وإسحاق.

واستدلوا أيضا بما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ: «كان يؤخذ في زمانه من قِرب العسل من كل عشر قِرب قِربة من أوسطها» [1].

وعن عمرﷺ قال: قال النبي ﷺ في العسل: " في كل عشر قِرب قِربة ". رواه أبو داود. وروى الترمذي (دت: (٦٢٩) [2] عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « فِي الْعَسَلِ فِي كُلِّ عَشَرَةِ أَزْقٍّ زِقٌّ". وقال الترمذي:"في إسناده مقال، ولا يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ كبير شيء». (ابن قدامة، ١٤٠٨هـ: ٣٩٧/١، و(١٤٠٥هـ: ٥٧٢/٢)

---

(١) رواه أبو عبيد بنحوه في سنن أبي داود، (١٤١٨هـ: (١٦٠٢) قال الشيخ الألباني ١٤٠٥هـ: ٢٨٤/٣ : "صحيح".

(٢) صحيح (الألباني ١٤٢٠هـ:(٦٢٩). ورواه ابن ماجه، دت: (١٨٢٤)

Prince of Songkla University Pattani Campus

واستدلوا أيضاً بحديث سليمان بن موسى «أن أبا سيارة المتعي قال : قلت : يا رسول الله إن لي نحلا؟ قال:" أدِّ عشرها". قلت:" فاحمِ إذاً جبلها؛ فحماه له». [1] (ابن قدامة، ١٤٠٥هـ:٣٠٦/٢)

وذهب الحنفية وأصحابه إلى وجوب الزكاة في العسل، إلا أنه اشترط لوجوبه أن يكون في أرض عشرية غير خراجية. قال أبو الحسين المرغياني : وفي العسل العشر إذا أخذ من أرض العشر، (المرغيناني، دت: ١١٠/١، ابن بكر ، دت: ٢٥٥/٢، السرخسي، ١٤٠٦هـ: ١٥/٣، الكاساني، ١٩٨٢م:٦٢/٢) ولا شيء في العسل إذا كان في أرض الخراج (الكاساني، ١٩٨٢م:٢١٦/٢). ونسب النووي (١٤١٧هـ: ٤١٧/٥) هذا القول إلى الأوزاعي.

واستدلوا لوجوب الزكاة في الأرض العشرية بحديث أبي سلمة عن أبي هريرة أن النبي ﷺ كتب إلى أهل اليمن أن « في العسل العشر» [2]، ولأن النحل يتناول من الأنوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما.

واستدلوا لعدم وجوب الزكاة في الأرض الخراجية بعدم وجوب العشر فيها، وإنما يجب فيها الخراج ؛ والعشر والخراج لا يجتمعان. (المرغيناني، دت:١١٠/١، ابن بكر، دت: ٢٥٥/٢، السرخسي، ١٤٠٦هـ:٢١٦/٢، الكاساني،١٩٨٢م:٦٢/٢)

واختلف الشافعية في مذهب إمامهم في زكاة العسل؛ لأنه قال في القديم : يحتمل أن يجب فيه، وقال في الجديد : لا تجب. (الشيرازي، دت:١٥/١)، قال النووي (١٤١٧هـ: ٤١٥/٥): وهو المذهب. أي القول الجديد.

الوجه الأول: ما روي أن بني شبابة بطناً من فهم" كانوا يؤدون إلى رسول الله ﷺ من نحل كان عندهم العشر من عشر قِرب قِربة ".[3] (الشيرازي، دت:١٥٤/١)

والوجه الثاني: أنه ليس بقوت فلا يجب فيه العشر كالبيض؛ (الشيرازي، دت:١٥٤/١) وذكر لهم المرغيناني (دت:١١٠/١) استدلالاً على عدم الوجوب بأن العسل متولد من الحيوان فأشبه الإبريسم.

---

(١) والحديث في سنن ابن ماجه (١٨٢٣) قال الشيخ الألباني (١٤١٧هـ: (١٨٢٣):" حسن ".

(٢) الحديث ذكر في سنن البيهقي الكبرى، (١٤١٤هـ: (٧٢٥٧). والحديث ضعيف. (مالك،١٤١٣هـ: (٣٣٦)

(٣) الحديث رواه أبو داود، ١٤١٨هـ: (١٦٠٢). سبق تخريجه ص ١٥٧.

أما المالكية فلا يقولون بالزكاة في العسل. قال أبو عبد الله المغربي (المغربي، ١٣٩٨هـ:٢/٢٨٠، ابن عبد البر،١٣٨٧هـ:١٦/٢٧٢) : ولا زكاة في الحلبة، ولا وفي شيء من الفواكه كلها رطبها ويابسها، ولا في البقول، ولا في القطن، ولا في القصب، ولا الخشب.. وما أشبه ذلك، ولا في العسل، وقصب السكر والتين والرمان والجوز واللوز وما أشبه ذلك. ونسب ابن قدامة في المغني (١٤٠٥هـ:٢/٣٠٥) إلى الشافعي وابن أبي ليلى والحسن بن صالح وابن المنذر.

واستدلوا على ذلك بضعف الأحاديث الآمرة بالزكاة. قال ابن المنذر: ليس في وجوب الصدقة في العسل خبر يثبت ولا إجماع فلا زكاة فيه، وهو قول الجُمهور. (ابن قدامة، ١٤٠٥هـ:٢/٣٠٥). واستدلوا بحديث سفيان الثوري عن عبيد الله بن عمر عن نافع قال: بعثني عمر بن عبد العزيز إلى اليمن فأردت أن آخذ من العسل الصدقة؛ فقال المغيرة بن حكيم الصنعاني: ليس فيه شيء. فكتبت إلى عمر بن عبد العزيز. فقال: المغيرة عدل رضي؛ لا تأخذ من العسل شيئا. (ابن عبد البر، ١٣٨٧هـ:١٦/٢٧٢، عبد الرزاق، ١٤٠٣هـ: (٦٩٦٥)

وقال البُخاريّ في تاريخه : لا يصحُّ في زكاة العسل شيء. وقال التّرمذي: لا يصحُّ في هذا الباب كبير شيء. وقال الشّافعي: حديث « أنَّ في العسل العُشر» ضعيف. وقول عمرﷺ : " إن أدى إليك ما كان يؤدّي إلى رسولِ اللهﷺ من عُشُورِ نحله فاحم له سلبة) [1] دليل على أن ما أخذه من هلال ليس زكاة، وإنما هو في مقابلة الحمى. (ابن حجر، ١٣٧٩هـ:٣/٣٤٨)

وقد ذكر ابن مفلح الحنبلي في كتابه "الفروع" (١٤١٨هـ:٢/٣٣٨) الأدلة التي استدل بها من قال بوجوب الزكاة في العسل، وتكلم عليها بما يفيد ضعفها، ثم قال : " ومن تأمل هذا وغيره تبين له ضعف المسألة ".

وقد سئل الشيخ ابن عثيمين رحمه الله في (فتاوى الزكاة : ٨٧): هل على العسل زكاة ؟ فأجاب: الصحيح أن العسل ليس فيه زكاة، لأن ذلك لم يرد عن الرسول ﷺ، وإنما ورد عن عمر ﷺ أنه حرس أماكن النحل وأخذ عليهم العشر، وعلى هذا فلا تجب الزكاة في العسل، لكن إن أخرجها الإنسان تطوعاً فهذا خير، وربما يكون ذلك سبباً لنمو نحله وكثرة عسله، أما أنها لازمة يأثم الإنسان بتركها فهذا لا دليل عليه" .

---

(١) والحديث رواه أبو داود، (١٤١٨هـ: (١٦٠٠)١/٥٠٣)

وسئلت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: هل في العسل المنتج بواسطة النحل زكاة أم لا ؟

فأجابت: " ليس في العسل المنتج بواسطة النحل زكاة، وإنما تجب الزكاة في قيمته إذا أعده للبيع وحال عليه الحول، وبلغت قيمته النصاب، وفيه ربع العشر ". (فتاوى اللجنة ١٤١٧هـ: رقم ٤١٩٥)

وذهب جمهور أهل العلم منهم مالك والشافعي إلى أن العسل لا زكاة فيه ، وضعفوا الآثار الواردة في إيجاب الزكاة فيه ، وما صح منها حملوه على أن ما أداه من العسل (العشر) كان في مقابلة الحمى ، كما هو ظاهر الحديث الوارد عن عمر ﷺ .

وبين آراء المجيزين والمانعين ثمة رأي وقف وسطا بينهما، وهو رأي أبي عبيد القاسمي، لما لاح له من تعارض الآثار المروية في الموضوع. حيث قال (دت:١٦٨):" وأشبه الوجوه في أمره عندي أن يكون أربابه يؤمرون بأداء صدقته، ويحثون عليها، ويكره لهم منعها، ولا يؤمن عليهم المأثم في كتمانها، من غير أن يكون ذلك فرضا عليهم، كوجوب صدقة الأرض والماشية، ولا يجاهد أهله على منع صدقته، كما يجاهد مانعو ذينك المالين، وذلك أن السنة من رسول الله ﷺ لم تصح فيه كما صحت فيهما، ولا جدت في كتب صدقاته، ولو كانت بمنزلتها لكانت لها أوقات (حدود) ومعالم كالحدود التي حدها في ذلك : من الأوسق الخمسة فيما يخرج من الأرض، ومن الأربعين من الغنم، وكذلك لم يثبت عن أحد من الأئمة بعده. إلا أنه قد يجب على الإمام إذا أتاه رب العسل بصدقته أن يقبلها منه، كما قبل عمر من أبي ذباب. ثم قال: فهذا حدها: أن يكون تركها تفريطا وجفاء من مانعيها في الدين، وليس بحكم يؤخذ به على الكره والرضا.

وقد انتقد بلتاجي (٢٠٠٣م:٢٠٢) هذا الموقف غير الثابت في زكاة العسل، لأنها متعلقة بالأموال متصلة بحقوق المستحقين. قال: أما الأقوال المرنة فلا تصلح هنا، لأن الزكاة متصلة بالأموال وفيها حقوق المستحقين، وهي ترجع إلى أرض صلبة من الحقيقة والواقع، لا تستقيم معها مثل تلك الأقوال الفضفاضة.

وقد رجح بلتاجي إلى عدم وجوب زكاة العسل، بعد أن فسر النصوص الواردة في الموضوع على هذا الرأي.

Prince of Songkla University Pattani Campus

ب- الترجيح:

وبعد أن عرضنا آراء الفقهاء وأهل العلم حول محل النزاع وأن منهم من يقول بالوجوب وهم الحنابلة والحنفية ومنهم من لم يوجبها، ومنهم من وقف موقفا وسطا وهو رأي أبي عبيد.

ونحن نرى أن الأمر هنا خطير وهو يتناول موضوع الزكاة، لأنها متصلة بالأموال وفيها حقوق المستحقين، ولا تستقيم إلا بحكم ثابت. لذا ينبغي يحسم في الحكم، فإما أن تكون واجبة، وإما أن تكون غير واجبة.

والحقيقة أننا تعمقنا النظر وحاولنا إجالتها من حيث القياس والواقع نرى أن زكاة العسل واجبة كما ذهب إليه الحنابلة والحنفية ومن المعاصرين الدكتور القرضاوي وكما هو واضح من فتوى اللجنة الدائمة السابقة إيرادها على وجوب الزكاة في العسل المتخذة للتجارة.

وأدلتنا كما أوردها القرضاوي (١٩٨١م:١/٤٢٦) هي:

أ- عموم النصوص التي لم تفصل بين مال وآخر. كقوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ﴾ (البقرة : ٢٦٧) وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم ﴾ (البقرة : ٢٥٤) إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث.

ب-القياس على ما فرض الله فيه الزكاة من الزروع والثمار، فما أشبه الدخل الناتج من استغلال الأرض بالدخل الناتج من استغلال النحل، ويقيننا أن الشريعة لا تفرق بين متماثلين، كما لا تسوي بين مختلفين.

ت-ما جاء عن الترمذي أنه قال" ولا يصح في هذا الباب كبير شئ عن النبي ﷺ". ومفهوم هذا: أنه صح فيه شيء وإن كان غير كبير، قال أيضا:" والعمل بالآثار والأحاديث التي وردت في ذلك من طرق مختلفة، فإنها كما قال ابن القيم يقوي بعضها بعضا، وقد تعددت مخارجها، واختلفت طرقها، ومرسلها يعضد بمسندها، ولهذا لم يجزم الترمذي رحمه الله بنفي الصحة عن أحاديث هذا الباب نفيا على هذا عند أكثر أهل العلم. (الترمذي: (٦٢٩) المباركفوري، دت: ٣/٢١٨)

وقد ذهب الشوكاني -في الدرر البهية- إلى ذلك رغم ميله إلى التضييق في إيجاب الزكاة، فقال:" ويجب في العسل العشر" وأيده شارحها صديق حسن خان، وذكر الآثار الواردة، ثم قال:" وجميعها لا يقصر عن الصلاحية للاحتجاج به".(خان، دت: ١٠/٢٠٠)

وأما قول المانعين :" إنه مائع خارج من حيوان فأشبه اللبن، ولا زكاة في اللبن إجماعا، فالجواب ما قاله صاحب المغني (ابن قدامة، ١٤٠٥هـ:٢/٧١٤):" إن اللبن قد وجبت الزكاة في أصله، وهو السائمة بخلاف العسل"

٧. ١. ٢. ٥. حرية التجارة والتسعير

التسعير هو أن تتدخل الدولة في فرض الأسعار وفي تحديد مقدار الربح.

ورد عن رسول اللهﷺ النهي عن تحديد الأسعار في الأسواق، بناء على أن المعاملات في الشريعة أن تكون حرة، لا يجوز التدخل في فرض الأسعار وفي تحديد مقدار الربح، الذي تقيد إرادة المتعاقدين، الواردة في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ ﴾ (النساء : ٢٩) وهذا هو ما ذهب إليه الجمهور واستدلوا بما رواه أنس قال: غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله لو سعرت لنا، فقال: « إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر، وإني لأرجو أن ألقى الله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال». (أبو داود، ١٤١٨هـ: (٣٤٥١)، الترمذي: (١٣١٤)، ابن ماجه: (٢٢٠٠)، أحمد، ١٤٢٠هـ: (١٢٥٢٩)[1]

وروى أبو هريرة «أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله سعر، فقال: بل أدعو، ثم جاءه رجل، فقال: يا رسول الله سعر، فقال: بل الله يخفض ويرفع، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة». (الترمذي:(٣٤٥٠)، أبو داود، ١٤١٨هـ:(٣٤٥٠)

واستدل مَن قال بعدم جواز التسعير بما روي عن عمر بن الخطابرضي الله عنه أنه مرّ بحاطب بن بلتعة بسوق المصلى وبين يديه غرارتان فيهما زبيب، فسأله عن سعرهما، فسعر له مدين لكل درهم، فقال له عمر: قد حدثت بعير مقبلة من الطائف تحمل زبيباً، وهم يعتبرون سعرك، فإما أن ترفع السعر وإما أن تدخل زبيبك البيت فتبيعه كيف شئت، فلما رجع عمر حاسب نفسه ثم أتى حاطباً في داره، فقال: إن الذي قلت لك ليس بمعرفة مني ولا قضاء، إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع، وكيف شئت فبع. (البيهقي، ١٤١٤هـ: (١٠٩٢٩) مالك، ١٤٢٥هـ:(٢٣٩٩)

---

(١) إسناده صحيح. (أحمد، ١٤١٦هـ: (١٢٥٢٩)

وكان حاطب يبيع بسعر أقل من ثمن المثل، وكانت هناك قافلة قادمة إلى المدينة تحمل نفس السلع التي كان يبيعها حاطب، فخشي عمر أن يلحق الضرر بالقافلة لأنهم قد جلبوا السلع ليربحوا بها، فإذا باعها حاطب بأقل من سعر المثل فمعنى ذلك أنه سينافسهم وسيضطرهم للبيع بأقل من السعر الذي يجلب عليهم الربح، وهذا إضرار بهم، ولذلك أمره عمر أن يبيع بثمن المثل، ثم رجع عن كلامه، وطلب منه أن يبيع كيف شاء.

هذه الأدلة تدلنا على أنه لا يجوز لولي الأمر أن يتدخل في تحديد الأسعار، ويجب عليه أن يتركها حرة يحددها قانون العرض والطلب الذي يسير عليه التجار، كما أن هذه الروايات تؤيد مقتضى القياس الذي يقول بأن الأصل في المفاوضات هو الرضى تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمۡۚ ﴾.(النساء: ٢٩)

ونحن نرى أن قصة عمر في الواقعة السابقة ليست في مسألة الاحتكار واستغلال حاجة الناس في السلعة لجني ربح أكبر. لأن حاطب بن أبي بلتعة كان يبيع بأقل من ثمن المثل. وكان يربح من سعر ثمنه الذي يعرضه، بدون إضرار بمصلحة الجماعة.

وهذه الواقعة تختلف عما نهى رسول اللهﷺ في الحديث السابق، الذي كان علة المنع كون ارتفاع السعر ليس آتيا من قبلهم، ولكن بسبب قانون الطلب والعرض، أي في حالة الغلاء الطبيعي، نتيجة للسنن والأسباب التي أقام الله عليها هذا العالم. وإليه الإشارة بقولهﷺ : «فإن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق». وجاء في بعض الروايات: « بل ادعو». أي الجأوا إلى الله أن يكشف عنكم أسباب الغلاء، ويهيئ أسباب الرخاء. (القرضاوي، ١٩٩٨م: ٢١٧) وأما هذه فالمسألة تتمثل في مصلحة مجموعة تتنافس في اختيار نسبة الربح ورخص الأسعار المتوافرة في الأسواق. وهنا ليس لولي الأمر التدخل، لأنه لا يفعل ذلك إلا حين يقتضي الأمر حفظ مصلحة الجماعة، وذلك حين تعرض السلعة بأكثر من ثمن المثل، استغلالا لحاجة الناس واحتكارا لهم، لأن التجار كثيراً ما يتلاعبون بالأسعار فيحتكرون السلع الموجودة في الأسواق لدى بعضهم، ثم يفرضون سعراً معيناً لا يبيعون بأقل منه، وعندئذ يضطر الناس إلى الشراء بهذا السعر الذي قد يكون أكثر بكثير من ثمن المثل. وهذا لا شك احتكار واستغلال، وإن قواعد الشريعة وأحكامها العامة تبيح للدولة في مثل هذه الحالة أن تتدخل لتمنع هذا الاستغلال، ولتحمي مصالح الجماعة أمام استغلال تلك الطبقة من التجار.

ومن هذه الزاوية رأى عمرﷺ في آخر الأمر أن عرض السلعة بأقل من ثمن المثل ليس من المواضع التي ينبغي على ولي الأمر أن يتدخل فيها، كما ذهب إليه ابن تيمية الذي قسم التسعير إلى قسمين، حيث قال :" يتبين أن السعر منه ما هو ظلم لا يجوز، ومنه ما هو عدل جائز، فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباحه الله لهم فهو حرام، وإذا تضمن العدل بين الناس، مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل فهو جائز، بل واجب.

فأما الأول: فمثل ما روى أنس قال:" غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله لو سعرت؟ فقال: « إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر، وإني لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال». (الترمذي: (١٣١٤) فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر، إما لقلة الشيء، وإما لكثرة الخلق، فهذا إلى الله فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق.

وأما الثاني: فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة فهنا يفرض عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به. (ابن تيمية، ١٤٢٥هـ: ٧٦/٢٨)

قال ابن القيم: " وعلى صاحب السوق الموكل بمصلحته أن يعرف ما يشترون به، فيجعل لهم من الربح ما يشبه، وينهاهم أن يزيدوا على ذلك، ويتفقد السوق أبداً، فيمنعهم من الزيادة على الربح الذي جعل لهم، فمن خالف أمره عاقبه وأخرجه من السوق، وهذا قول مالك في رواية أشهب وإليه ذهب ابن حبيب وقال به ابن المسيب ويحيى بن سعيد والليث وربيعة".(ابن القيم، دت: ٣٧٠) وهو مذهب أحمد وأبي حنيفة.

وزعم أصحاب تعطيل النصوص أن القول بجواز بل بوجوب التسعير، فيه دلالة وبدون شك على جواز تقديم المصلحة على النص.

والحقيقة أن فتوى هؤلاء الأعلام في هذه المسألة ليست على خلاف النص، وإنما هي تطبيق للنص، واستخراج لمناطه بطريق الاجتهاد. ومثل هذا الاجتهاد اتفق الأئمة على سلوكه، واستنباط الأحكام بناء عليه. ومقتضاه أن يرد نص بحكم شرعي، دون أن يدل النص بلفظه على مناط هذا الحكم، ويكون عمل الفقيه هو استنباط هذا المناط بطريق الاجتهاد، معتمدا

على ما عرف من تصرفات الشارع في التشريع وتفريع الأحكـــام. (حـــسان، ١٩٨١م:١٧٤، الزحيلي، ١٩٩٨م: ٢/٨١٥)

قال البوطي (١٩٧٧م: ١٨٢-١٨٣) معقبا على حديث النهي عن التـــسعير: " غير أنه – بقليل من التدقيق والبحث- يعلم أنه ليس معارضا للقول بجواز التسعير عند الحاجـــة، بل هو مما قد ينقدح لدى المجتهد من النظر في الحديث نفسه وأحاديث أخرى، ومثارات هـــذه الدلالة ثلاثة أشياء:

الأول: احتمال أن يكون هذا من تصرفاتهﷺ بمقتضى الإمامة وأنـــه ﷺ راعـــى المصلحة التي كانت تدعو إليها تلك الظروف.

الثاني: قوله ﷺ « إني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد فيكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال». دليل صريح على أن علة ما قرره في أمر التسعير هو مراعاة أن لا يُظلم أحد من الناس سواء كان بائعا أو مشتريا، وهو يكون بالمحافظة على ميزان العدالة بينهم. وذلك كمـــا يكـــون بحماية البائع من إلزام المشتري إياه بسعر دون الذي يريد، كذلك يكون بحماية المشتري من إلزام البائع إياه بالغبن الفاحش واستغلال ضرورته لأيقاع الظلم به. ولا ريب أنهﷺ لو رأي من الباعة ميلا إلى هذا الظلم لأخذ على أيديهم وألزمهم بحد لا يتجاوزونه.

الثالث: نهيه ﷺ عن الاحتكار. فقد روى معمر بن عبد الله عن رســـول اللهﷺ أنه قال: « لا يحتكر إلا خاطئ».(مسلم، ١٤١٧هـــ: (١٦٠٥) وإنما علة النهي عنه، ظلم الناس بمنعهم عن الوصول إلى ما يحتاجونه من أقوات وشبهها، وهي علة قطعية في هذا الباب. فيقـــاس على الاحتكار بجامع هذه العلة رفع الأسعار دون موجب إلى حيث لا تصل إليه طاقة الناس، بل يشبه أن يكون هذا صورة من صور الاحتكار نفسه...

ونقول : مما لا شك فيه أن التسعير واجب إذا اقتضته مـــصلحة الجماعـــة، لأن التسعير المنهي عنه هو تدخل الولي حيث لا حاجة لتدخلها، أي عندما يبيع التجار بضائعهم بثمن المثل، وعندئذ يعتبر تدخل الدولة لا فائدة منه، أما إذا كان التجار جشعين ومستغلين، وهـــددوا بهذا الجشع مصلحة الأمة فعندئذ يختلف الحكم، فعلى ولي الأمر التدخل، ليضبط موازين المصلحة للتجار والمشترين.

وقد سبق أن بينا، أن الاحتكار ظلم، وقد وصفه ابن القيم رحمه الله في الطـــرق الحكمية (دت:٣٥٦) بأنه: " من أقبح الظلم...أن يلزم الناس ألا يبيع الطعـــام أو غـــيره مـــن

الأصناف إلا ناس معروفون، فلا تباع تلك السلع إلا لهم، ثم يبيعونها هم بما يريدون، فلو باع غيرهم ذلك منع وعوقب، فهذا من البغي في الأرض والفساد والظلم الذي يحبس به قطر السماء، وهؤلاء يجب التسعير عليهم، وألا يبيعوا إلا بقيمة المثل، ولا يشتروا إلا بقيمة المثل، بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء... فالتسعير في مثل هذا واجب بلا نزاع، وحقيقته إلزامهم بالعدل ومنعهم من الظلم".

وهكذا يتبين لنا أنه يجوز للسلطة، بل يجب عليها أن تتدخل في الشؤون الاقتصادية فتمنع الاحتكار، وتبيع الأموال المحتكرة بثمن المثل رغماً عن أصحابها، وتقوم بتحديد الأسعار إذا أساء التجار في معاملاتهم للناس، دفعاً للأضرار التي تلحق المجتمع من جراء ترك الأسعار مطلقة بدون تحديد، لأن مصلحة الجماعة مقدمة على مصلحة الأفراد، وإن النصوص التي تمنع التسعير معللة بألا تؤدي حرية الأسعار إلى الإضرار بالناس، فإذا أدت تلك الحرية إلى الإضرار فعندئذ لا خلاف بين العلماء في ضرورة التسعير. (أبو رخيه ١٤١٨هـ: ٢١٤-٢١٧)

وبعد هذا فليس هناك حجة للداعين إلى تعطيل النصوص بهذا الاجتهاد. والله أعلم.

Prince of Songkla University Pattani Campus

٧. ١. ٣. الأحوال الشخصية

٧. ١. ٣. ١. إنكار زواج المسلم من الكتابية.

أ- أصل حكم زواج الكتابية.

لقد كانت المجتمعات قبل الإسلام مختلطة لا تفرق بينها في إباحة التزوج، ولما جاء الإسلام تغير الحال، ونزلت آية صريحة تنهى عن نكاح المشركات وعدم حلهن للمسلمين، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ﴾ (البقرة :٢٢١) وفي قوله تعالى ﴿ وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ ﴾ (الممتحنة:١٠) وظاهر النهي العموم في كل كافرة ومشركة.

ونزلت أيضا آية الإذن بحل طعام أهل الكتاب ونسائهم للمسلمين، على وجه الخصوص في قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُو۟تُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ ۖ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ

وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ...﴾ (المائدة:٥)

ومن كلتا الآيتين اختلف أهل العلم في حكم التزوج بالكتابيات سواء كن في دار الإسلام أو كن في دار الكفر، فبعضهم رأوا أن حكمه الجواز، وهو رأي الجمهور. وبعضهم رأوا التحريم البات، وهو رأي ابن عمر ومن تابعه.

وقد استدل الجمهور لما ذهبوا إليه من الجواز بالكتاب والأثر والمعقول:

أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ ورأوا أن هذه الآية إما مخصصة لعموم قوله تعالى في سورة البقرة :﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ﴾، وإما ناسخة لها، لأن نزول سورة المائدة متأخر عن نزول سورة البقرة، وإما أن لفظ المشركين لا يتناول أهل الكتاب. (الشوكاني، ١٤٠٥هـ:٢/٢٥٣، وابن تيمية، ١٤٢٥هـ: ١٤/٩١-٩٣، الطبري، ١٤٠٥هـ:٢/٣٨٨، القرطبي، ١٣٧٢هـ:٣/٦٩)

وأما الأثر فما ورد في نكاح الصحابة الكتابيات من اليهوديات والنصرانيات، منهم طلحة بن عبيد الله، وحذيفة بن اليمان، وعثمان بن عفان ﷺ. (الطبري، ١٤٠٥هـ:٢/٣٨٨، الجصاص، ١٤٠٥هـ:٢/١٦)

وأما المعقول، فإن الكتابية — وقد آمنت -في الجملة- بالله وبعض كتبه واليوم الآخر - وبعض الرسل — قد تميل إلى الإسلام إذا عرفت حقيقته، فرجاء إسلامها أقرب من رجاء إسلام الوثنية، كما قال الكاساني: "إلا أنه يجوز نكاح الكتابية لرجاء إسلامها، لأنها آمنت بكتب الأنبياء والرسل في الجملة، وإنما نقضت الجملة بالتفصيل، بناء على أنها أخبرت عن الأمر على خلاف حقيقته. فالظاهر أنها متى نبهت على حقيقة الأمر تنبهت، وتأتي بالإيمان على التفصيل، على حسب ما كانت أتت به في الجملة، وهذا هو الظاهر من حال التي بُنِيَ أمرها على الدليل دون الهوى والطبع، والزوج يدعوها إلى الإسلام وينبهها على حقيقة الأمر، فكان في نكاح المسلم إياها رجاء إسلامها، فيجوز نكاحها لهذه العاقبة الحميدة، بخلاف المشركة، فإنها في اختيارها الشرك، ما ثبت أمرها على الحجة، بل على التقليد بوجود الآباء على ذلك..."(الكاساني، ١٩٨٢م:٢/٥٥٢)

Prince of Songkla University Pattani Campus

وجاء في مغني المحتاج للشربيني (١٤١٨هـ: ٢٤٩/٣): "وقد يقال باستحباب نكاحها، إذا رجي إسلامها، وقد روي أن عثمان ﷺ، تزوج نصرانية فأسلمت وحسن إسلامها، وقد ذكر القفال أن الحكمة في إباحة الكتابية ما يرجى من ميلها إلى دين زوجها، إذ الغالب على النساء الميل إلى أزواجهن وإيثارهم على الآباء والأمهات، ولهذا حرمت المسلمة على المشرك".

وأما تحريم التزوج بالكتابية فقد اشتهر عن الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضيَ الله عنهما. قال السرخسي رحمه الله (١٤٠٦هـ:٤١/٤): "ولا بأس أن يتزوج المسلم الحرة من أهل الكتاب، لقوله تعالى:﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ﴾ الآية (المائدة :٥). وكان ابن عمر لا يُجَوِّز ذلك، ويقول: الكتابية مشركة".

وقال ابن حزم رحمه الله (١٣٥٢هـ: ٤٤٥/٩) : "وروينا عن ابن عمر تحريم نساء أهل الكتاب جملة، – ثم ساق بسنده عن نافع – أن ابن عمر سئل عن نكاح اليهودية والنصرانية؟ فقال: إن الله تعالى حرم المشركات على المؤمنين، ولا أعلم من الإشراك شيئا أكثر من أن تقول المرأة: ربها عيسى، وهو عبد من عباد الله عز وجل"

ونقل ابن جرير (١٤٠٥هـ: ٣٨٨/٢) رحمه الله عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ، ما يدل على عدم صحة نكاح المسلم الكتابية، فقال: "وقد نكح طلحة بن عبيد الله يهودية، ونكح حذيفة بن اليمان نصرانية، فغضب عمر غضبا شديدا، حتى هم بأن يسطوَ عليهما، فقالا: نحن نُطَلِّق يا أمير المؤمنين ولا تغضب، فقال: لئن حل طلاقهن لقد حل نكاحهن، ولكن أنتزعهن منكم صغرة قماء "! (الطبراني، ١٩٨٣م:(١٣٠١٣) يعني صغارا وذلة أي أن عمر كان يرى تحريم نكاح الكتابية.

ثم رد ابن جرير الطبري رحمه الله (١٤٠٥هـ: ٣٨٨/٢) ما نقل عن عمر من التفريق بين طلحة وحذيفة وامرأتيهما بالإجماع على خلافه، وذكر أنه قد نقل عن عمر خلاف ذلك بإسناد أصح. وذكر أيضا رواية عن ابن عباس رضي الله عنهما، يفهم منها أنه يقول بالتحريم، وذكر بسنده عن ابن عباس يقول: نهى رسول الله ﷺ عن أصناف النساء، إلا ما كان من المؤمنات المهاجرات، وحرم كل ذات دين غير الإسلام، وقال الله تعالى: ﴿ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾. (المائدة :٥)

Prince of Songkla University Pattani Campus

وقد استدلوا بالآيتين الصريحتين-اللتين سبق ذكرهما- في النهي عن زواج المسلم المشركات، والكتابيات مشركات، والنهي عن إمساك المسلمين نساءهم الكوافر، وقد كان هذا مسكوتا عنه في أول الإسلام.

الآية الأولى: آية البقرة، وهي قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ ﴾ (البقرة :٢٢١) ووجه الدلالة من الآية أن الله تعالى نهى عن نكاح كل امرأة مشركة، وجعل غاية النهي عن ذلك إيمانهن، والدليل على أن الكتابيات مشركات، وصف الله تعالى أهل الكتاب بالشرك، كما في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (التوبة: ٣٠، ٣١) فقد وصف اليهود والنصارى بأنهم يشركون به تعالى. وعلى هذا القول تعتبر آية البقرة ناسخة لآية المائدة – على عكس ما ذهب إليه أهل المذهب الأول. (الشنقيطي، ١٤٠٣هـ:١/٢٠٤-٢٠٥)

وذكر ابن عطية وقال ابن عباس في بعض ما روي عنه : إن الآية عامة في الوثنيات والمجوسيات والكتابيات وكل من على غير الإسلام حرام، فعلى هذا هي ناسخة للآية التي في (المائدة) وينظر إلى هذا قول ابن عمر في الموطأ : ولا أعلم إشراكا أعظم من أن تقول المرأة ربها عيسى". (القرطبي، ١٣٧٢هـ:٣/٦٤، وراجع ابن حجر، ١٣٧٩هـ:٩/٤١٦-٤١٧)

ومعنى هذا أن سورة المائدة، وإن كانت من آخر سور القرآن نزولا، فلا يمنع ذلك من أن تكون بعض آياتها متقدمة على بعض آيات سور نزلت قبلها، ومنها سورة البقرة، إلا أنه يشكل على ذلك عمل عامة الصحابة والتابعين بعدهم بحكم آية المائدة، إذ لو كانت منسوخة لكان عمل عامة المسلمين على خلافها، وهذا بعيد.

ولهذا قال ابن حيان – بعد ذكره ما تقدم: "ويجوز نكاح الكتابيات، قاله جمهور الصحابة والتابعين: عمر وعثمان وجابر وطلحة وحذيفة، وعطاء وابن المسيب والحسن وطاووس وابن جبير والزهري، وبه قال الشافعي، وعامة أهل المدينة والكوفة. قيل أجمع علماء الأمصار على جواز تزويج الكتابيات، غير أن مالكا وابن حنبل كرها ذلك مع وجود المسلمات والقدرة على نكاحهن ..."

وأجيب عن دعوى نسخ الآية بآية البقرة بأمرين:

الجواب الأول: عدم وجود دليل على تأخر آية البقرة على آية المائدة، ودعوى نسخ آية البقرة بأية المائدة أولى، لأن سورة المائدة متأخرة عن سورة البقرة باتفاق بين العلماء. (ابن تيمية، ١٤٢٥هـ:١٤/١١٩-١٢٠، وما بعدها)

وعلى فرض عدم تأخر آية المائدة على آية البقرة، فإن الأولى المصير إلى الأمر الثاني الآتي.

الأمر الثاني: أن الجمع بين النصين – إذا أمكن – أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر، والجمع هنا ممكن، وهو ما ذهب إليه الجمهور من اعتبار آية البقرة عامة تشمل جميع المشركات، بما فيهن الكتابيات، وآية المائدة خاصة استثنت الكتابيات من النهي فبقين على الجواز.

الآية الثانية، وهي قوله تعالى:﴿ وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ ﴾(الممتحنة :١٠) لفظها عام يتناول كل كافرة، فلا تحل كافرة بوجه من الوجوه، ولا عبرة بخصوص سبب نزولها في نساء المسلمين من مشركات مكة، بل العبرة بعموم لفظها.

وأجيب عنها بما أجيب به عن سورة البقرة، بأن الكتابيات مستثنيات بأية المائدة، ودل على ذلك عمل الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ، والتابعين. (القرطبي، ١٣٧٢هـ:١٨/٦٥)

واستدلوا أيضا بما ورد من الآثار عن بعض الصحابةﷺ من النهي عن زواج المسلم بالكتابيات، كما مضى عن عمر وابنه عبد الله وابن عباس ﷺ. فقد نهى عمر ﷺ طلحة وحذيفة عن إمساك امرأتيهما الكتابيتين، وغضب غضبا شديدا عليهما بسبب ذلك الزواج، وهم أن يسطو عليهما، وعندما قالا له: نحن نطلق ولا تغضب، قال لهما: لئن حل طلاقهن لقد حل

Prince of Songkla University Pattani Campus

نكاحهن، ولكن أنتزعهن منكم صغرة قماء.(الطبراني، ١٩٨٣م:(١٣٠١٣) وهذا يدل على أن نكاح الكتابيات باطل من أصله عند عمر.

ونقل ابن جرير عن ابن عباس ما يدل على تحريم نكاح الكتابيات، كغيرهن من الوثنيات.

وأما ابن عمر فقد صرح بأنه لا يعلم شركا أعظم من قول النصرانية: ربها عيسى وهو عبد الله. فهذه الآثار واضحة في دلالتها على التحريم.

وأجاب الجمهور عن هذا الدليل، فقالوا: إن عمر ﷺ ، إنما كره زواج المسلم بالكتابية، و لم يحرمه، وقد صرح بعدم التحريم عندما أمر حذيفة أن يفارق امرأته اليهودية، فكتب إليه حذيفة: أحرام هي؟ فكتب إليه عمر: لا، ولكن أخاف أن تواقعوا المومسات منهن. (الجصاص، ١٤٠٥هـ:٢/١٦)

وذكر ابن جرير رحمه الله (١٤٠٥هـ:٤/٤٤٠) عن ابن عباس رواية أخرى، تدل على أنه يرى جواز نكاح المسلم الكتابية، فقد روى بسنده عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قوله: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ﴾ ثم استثنى أهل الكتاب فقال:﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ حل لكم ﴿إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ .

وذكر ابن جرير (الطبري، ١٤٠٥هـ:٢/٣٧٦-٣٧٨) كذلك عن عمر ﷺ القول بالجواز، فروى بسنده عن زيد ابن وهب، قال: قال عمرﷺ: المسلم يتزوج النصرانية، ولا يتزوج النصراني المسلمة. ثم قال – ابن جرير:" وإنما كره لطلحة وحذيفة - رحمة الله عليهم – نكاح اليهودية والنصرانية، حذرا من أن يقتدي بهما الناس في ذلك، فيزهدوا في المسلمات، أو لغير ذلك من المعاني، فأمرهما بتخليتهما.

ثم روى ابن جرير أيضا بسنده عن شقيق قال: تزوج حذيفة يهودية، فكتب إليه خل سبيلها، فكتب إليه: أتزعم أنها حرام فأخلي سبيلها؟ فقال: لا أزعم أنها حرام، ولكن أخاف أن تعاطوا المومسات منهن.

فهذه الروايات تدل على أن غاية ما قصده عمر وابن عباس، هي الكراهة، و لم يريدا التحريم، وبذلك يُجمَع بين الروايات عنهما.

وأما ابن عمر، فقد روي عنه الكراهة، كما روى عنه نافع أن كان لا يرى بأسا بطعام أهل الكتاب، وكره نكاح نسائهم، ولما سئل عن نكاح اليهودية والنصرانية، قال: إن الله

حرم المشركات على المسلمين قال: فلا أعلم من الشرك شيئا أكبر – أو قال –: أعظم من أن تقول ربها عيسى وهو عبد من عباد الله. (ابن كثير، ١٤٢٠هـ:٣/ ٤٢، الحديث رواه البخاري (٤٨٧٧)

قال الجصاص: بعد أن ساق الروايتين:" فكرهه في الحديث الأول و لم يذكر التحريم، وتلا في الحديث الثاني الآية و لم يقطع فيها بشيء، وإنما أخبر أن مذهب النصارى شرك، ثم ذَكَر عنه رواية أخرى استنبط منها أن ابن عمر رضي الله عنهما كان متوقفا في الحكم، فروى بسنده عن ميمون بن مهران قال: قلت لابن عمر: إنا بأرض قوم يخالطنا فيها أهل الكتاب، فننكح نساءهم ونأكل طعامهم، قال: فقرأ عليَّ آية التحليل وآية التحريم. قال: قلت: إني أقرأ ما تقرأ، فننكح نساءهم ونأكل طعامهم، فأعاد عليَّ آية التحليل وآية التحريم. ثم قال الجصاص: قال أبو بكر: عُدُولُه بالجواب بالإباحة والحظر إلى تلاوة الآية دليل على أنه كان واقفا في الحكم، غير قاطع فيه بشيء. وما ذكره عنه من الكراهة يدل على أنه ليس على وجه التحريم، كما يكره تزويج نساء أهل الحرب من الكتابيات. (الجصاص، ١٤٠٥هـ:٢/١٦)

تلك هي الآثار التي استدل بها القائلون بالتحريم، وهذه أجوبة من رأى الإباحة.

وبهذا يعلم أنه لم يوجد دليل يقوى على معارضة آية المائدة الدالة على الإباحة.

نريد أن نخلص من هذا التمهيد أن حكم التزوج بالكتابيات كما هو الراجح من أقوال الجمهور الإباحة بآية المائدة، و لم يصح أن الرسولﷺ نهى عنه، وقد صح كما سبق أن فعله بعض الصحابة. (لطفي، ١٤١٨هـ:١٦٣ وما بعدها)

والقضية التي نحن بصدده هي اجتهاد عمر في عهده على إنكار الزواج من الكتابية، وهو يقر بحله، على ماذا يدل هذا الاجتهاد، أهو اجتهاد في مقابل النص وتعطيل له، كما ادعى دعاة تعطيل النصوص باسم المصالح؟ أم هو اجتهاد في تحقيق المناط؟ واتباع العلة والحكمة؟

لقد مر بنا أن حذيفة تزوج يهودية بعد أن ولاه عمر بن الخطابﷺ على المدائن. فبعث إليه عمر كتابا بعد أن بلغه ذلك الخبر، قائلا: أعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا، حتى تخلي سبيلها، فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون، فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين". وفي رواية أخرى قال عمرﷺ: إنه بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن، من أهل الكتاب، فطلقها. فكتب إليه حذيفة، لا أفعل حتى تخبرني، أحلال أم

حرام؟ وما أردت بذلك؟ فكتب إليه عمر: لا، بل حلال، ولكن في نساء الأعاجم خلابة، فإذا أقبلتم عليهن غلبنكن على نسائكم؟ فقال حذيفة: الآن – أي اقتنعت – فطلقها. (الطبري، ١٤٠٧هـ:٢/٤٣٧)

وروي أن طلحة بن عبيد الله نكح بنت عظيم اليهود، قال فعزم عليه عمرﷺ إلا ما طلقها. (عبد الرزاق، ١٤٠٣هـ: (١٠٠٥٩)

وفي رواية أخرى عن علي ﷺ قال : تزوج طلحة يهودية قال وثنا سفيان ثنا الصلت بن بهرام، قال: سمعت أبا وائل يقول: تزوج حذيفة ﷺ يهودية، فكتب إليه عمرﷺ أن يفارقها، فقال: إني أخشى أن تدَعُوا المسلمات وتنكحوا المومسات، وهذا من عمرﷺ على طريق التنزيه والكراهة. ففي رواية أخرى أن حذيفة كتب إليه: أحرام هي؟ قال: لا، ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن"(البيهقي،١٤١٤هـ:(١٣٧٦٢)، العيني، دت،٢٠/٢٧٠)

مجموع هذه الروايات تؤكد أن عمر أنكر على الذين تزوجوا نساء الكتابيات، على وجه الكراهة لا التحريم.

ب– المصلحة من وراء إنكار عمر.

لم يكن اجتهاد عمر في مسألة التزوج بالكتابية اعتباطا أو عشوائيا بمجرد مصلحة لا تمت إلى اعتبار الشارع لها. بل من وراء ذلك حكمة بليغة تضمنت في الروايات السابقة.

وهي أولها: أنه رأى أن العرب المقيمين في البلاد المفتوحة سوف يقبلون على الزواج من غير العربيات لجمالهن، ولأن الزواج من الأجنبية في حد ذاته يحمل نوعا من السحر الغريب، مما يدفع كثيرا من المغتربين إلى التزوج منهن، ولو كان بين مواطنيه من تفضلها ويمكنه الزواج منها. وهذا ما ورد في قوله:" لكن في نساء الأعاجم خلابة".

وثانيها: عدم الاطمئنان إلى أخلاقيات الكتابيات اللاتي سوف يعاشرهن المسلمون، وخشي أن يتهاونوا شرط الإحصان الذي ورد في الآية التي نصت على جواز التزوج بالكتابيات، وهذا ما ورد في قوله:" ولكني أخاف أن تواقعوا المومسات منهن"، وخشي أن ينشأ أبناءهم تحت رعايتهن وتربيتهن.

وثالثها: أن الإقبال على التزوج بالكتابيات فتنة كبرى للمسلمات، قد تؤدي إلى نتائج نفسية وخلقية سيئة. (بلتاجي، ٢٠٠٣م:٢٦١)

وإذا نظرنا إلى هذا الاجتهاد فإنه أحرى أن يطبق في عصرنا الحاضر. لأن الأسباب التي ذكرها عمر بن الخطابﷺ ، واقعة أمام الناظرين، وخصوصا أن الوازع الديني لدى المسلمين اليوم ضعيف.

وهذه الأسباب التي تضمنت في سياق كلام عمرﷺ، هي في حالة الزواج في دولة الإسلام أي الزواج بالذمية الكتابية. فكيف إذا كانت الحالة في دولة الكفر ؟ (لطفي، ١٤١٨هـ: ١٧٣ وما بعدها)

وبدون إسهاب يمكن أن نجمل المفاسد المترتبة على الزواج بالكتابية في دولة الكفر بما يأتي:

المفسدة الأولى: إقامة المسلم في دولتها ومن ثم إعانتهم على المسلمين، لما يبذله من جهد وطاقة في تقويتهم بعمله معهم، سواء كان الجهد بدنياً في المصانع وغيرها، أو عقلياً في شتى العلوم المهمة، كالطب والهندسة والفلك وغيرها.

المفسدة الثانية: وهي الأخطر، تعرض المسلم لعادات أهل الكفر وأخلاقهم ومعاملاتهم التي يكون كثير منها محرماً في دينه.

المفسدة الثالثة: تأثير امرأته الكتابية عليه بعاداتها وأخلاقها، أكثر من تأثيره هو عليها، لأن المحيط الذي يعيش فيه هو محيطها والبيئة بيئتها.

المفسدة الرابعة: أنها قد تُنَشِّئ أولاده على الكفر وعادات الكفار وأخلاقهم، وتأخذهم معها إلى الكنيسة والمراقص والمسارح وأماكن اللهو، وتفسد قلوبهم، ولا يستطيع هو أن يحول بينها وبين ذلك، وقد اشترط ابن جرير رحمه الله في جواز الزواج بالكتابية "أن تكون بموضع لا يخاف الناكح فيه على ولده، أن يجبر على الكفر" (الطبري، ١٤٠٥هـ:٦/١٠٨) الذي قد يكون بالضغوط الاجتماعية والتعليمية والثقافية والسياسية وتشويه الإسلام.

المفسدة الخامسة: ترك المسلم التزوج بالمسلمة، وإيثار التزوج بالكتابية، وفي ترك التزوج بالمسلمة الموجودة في بلاد الكفر تعريض المسلمات للفتنة، إما بالزنا الصريح أو باستباحة زواجهن بالكفار الذين لا يحل لهم أن يتزوجوا المسلمات.

المفسدة السادسة: أن القانون الأسري في مصلحتها في بلادها، فلو أراد أن يطلقها فإن القانون يجبره على مغادرة مترله وتركه لها ولأولادها، ويحكم لها بالأولاد ما داموا دون سن معينة كالثامنة عشرة، فيخسر أولاده وتربيهم هي كما تريد.

Prince of Songkla University Pattani Campus

ومفاسد أخرى من الجانب السياسي كتعرض المسلم للتجسس. والتجنس بجنسية الكفار، وغيرها... (الصلابي، ١٤٢٣هـ:١٢٠) ولذا نرى أكثر العلماء مال إلى المنع بالزواج بالكتابيات في ديار الكفر. بسبب المفاسد التي أبديناها سابقا.[١]

ج- الرد على هذه الشبهة.

إذن بعد ما اتضح لنا أن فعل عمر في إنكاره على الزواج بالكتابية، ليس فيه ما يخالف النص، لأنه كان يتحرى مصلحة المجتمع الإسلامي، ورأى أن المفاسد التي رآها لا تنتج في الحال، وإنما يظهر أثره في المدى البعيد، وستشمل قطاع كبير من المجتمعات الإسلامية.

ولكي تندرئ هذه المخاطر المستقبلية رأى ﷺ أن التضحية ببعض الأهواء الفردية، خير من تعرض المجتمع والتمادي في مثل هذه الأخطار الجسيمة.

وهو بهذا الفعل لم يلغ النصوص، أو ينسخها، لكنه أوقف العمل بها فترة من الزمن، وفي حالات خاصة، تحقيقا للمصلحة العامة. فمتى ما زالت هذه العوارض تزول الحكم، ويرجع إلى ما كان عليه.

وكذلك نرى أن لولي الأمر الحق في التصرف فيما شأنه تؤدي إلى مفاسد كبيرة. ويسد الطريق أمامها، وله أن يمنع بعض المباحات. (القرضاوي، ١٩٩٨م:١٠٦) ويجتهد في القطعيات التي لها عدة أوجه في الدلالة، وقد رأى القرضاوي (١٩٩٨م: ٢٠٩-٢١٠) أن الآية الدالة على الزواج بالكتابية، يحتمل أن تكون لها عدة أوجه في الدلالة. لاختلاف الآراء التي سردناها سابقا.

ويقول بلتاجي (٢٠٠٣م: ٢٦٣):" كانت المصلحة العامة وسد الذرائع وراء أمر عمر هنا إذن، وهذه المصلحة هي التي تتحراها الدول الآن حين تمنع طوائف من مواطنيها- مثل رجال السلك الدبلوماسي ورجال الجيش وذوي المراكز الحساسة من الزواج من غير مواطناتهم. لأسباب تمس مصالح الدولة. وقد لايحدث ضرر بسبب بعض هذه الزيجات، إلا أن احتمال الضرر قائم. وهذا الاحتمال وحده يكفي للمنع المطلق، وقد ثبت بالتجارب العديدة أن سد باب الاحتمال هنا أفضل من متابعة الميول الفردية. (الصلابي، ١٤٢٣هـ:١٢٠)

---

(١) الأهدل د.عبد الله قادري ، حكم الزواج بالكتابية. محاضرة عامة ألقيت في قاعة المحاضرات العامة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في ١٤٠٧/٢/١٠هـ

Prince of Songkla University Pattani Campus

وهذا الاجتهاد يدخل في باب رعاية وتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.

٧. ١. ٣. ٢. طلاق الثلاث في كلمة واحدة.

أ- آراء الفقهاء.

اختلفت نظرات الفقهاء في حكم الطلاق الثلاث بكلمة واحدة مجتمعة في مجلس واحد، أيقع مرة واحدة أم يقع بينونة أي ثلاث طلقات مباشرة. وذلك بعد ما أوقع عمر بن الخطابﷺ في عهده الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ثلاث طلقات.

روى الإمام مسلم بسنده عن ابن عباس قال: « كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكرﷺ وسنتين من خلافة عمرﷺ طلاق الثلاث واحدة فقال عمرﷺ :"إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم ». (مسلم، ١٤١٧هـ: (١٤٧٢) وروى أيضا: « أن أبا الصهباء قال لابن عباس:" أتعلم أنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وثلاثا من إمارة عمر فقال ابن عباس نعم». (مسلم، ١٤١٧هـ:(١٤٧٢)

وأخرج سعيد بن منصور عن أنس قال:" لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره. قال: وكان عمر بن الخطابﷺ إذا أتى برجل طلق امرأته ثلاثا أوجع ظهره" (الطحاوي، ١٣٩٩هـ:(٤١٤٨)٣/٥٩)

وروى عبد الرزاق (١٤٠٣هـ:(١١٣٤٠) عن الثوري عن سلمة بن كهيل قال حدثنا زيد بن وهب قال لقي رجل رجلا لعابا بالمدينة فقال أطلقت امرأتك قال نعم قال كم ألفا قال فرفع إلى عمر قال فطلقت امرأتك قال إنما كنت ألعب فعلاه بالدرة وقال إنما يكفيك من ذلك ثلاثة". (البيهقي١٤١٤هـ:(١٤٧٣٤)

الروايات أو الآثار التي أوردناها تدل دلالة واضحة على أن عمر ﷺ أوقع الطلاق ثلاثة للطلاق الثلاث في كلمة واحدة. خلافا لحكم الأصل الذي كان مفرقا واحد تلو الآخر في عهد رسول اللهﷺ وأبي بكرﷺ وصدرا من خلافته نفسه. لقوله تعالى:﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـٔٗا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ

حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٢٩﴾ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٢٩-٢٣٠)

وقد وقف بعض أهل العلم مع اجتهاد عمر رضي الله عنه ، وأصبح حكما متبعا في بعض المذاهب، وبعضهم أعاد الحكم إلى أصله، وإليكم بعض الآراء في هذه المسألة:

أولا: ذهب فقهاء المذاهب الأربعة (ابن قدامة،١٤٠٥هـ:٧/٣٧٠، ابن رشد، ١٤١٥هـ:٢/٥٠-٥٢،ابن عابدين، دت:٣/٢٣٣،الشربيني، دت:٣/٢٩٤، والإمام ابن حزم (ابن حزم، ١٣٥٢هـ:١٠/١٧٠، الشوكاني، ١٩٧٣م:٧/١٦) إلى أن الطلاق الثلاث في كلمة واحدة لازم ويقع ثلاث تطليقات مثلما أمضاه عمر رضي الله عنه. وعلى هذا كان موقف بعض الصحابة منهم عائشة رضي الله عنها ، واستدلوا بما رواه الدار قطني عن عبد الله بن عمر أنه طلّق امرأته تطليقة وهي حائض، ثم أراد أن يتبعها بتطليقتين أُخْرَاوَيْن عند القرئين، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: « يا ابن عمر ما هكذا أمرك الله إنك قد أخطأت السنة، والسنة أن تستقبل الطهر، فيطلق لكل قروء ». قال: فأمرني رسول الله ﷺ فراجعتها، ثم قال:" إذا هي طهرت فطلق عند ذلك أو أمسك"، فقلت: يا رسول الله رأيت لو أني طلقتها ثلاثا أكان يحل لي أن أراجعها؟ قال:" لا كانت تبين منك وتكون معصية ». (الدارقطني، ١٤٢٤هـ: (٣٩٧٤)، مالك،١٤١٣هـ: (٥٥٢)

وروى أيضا الدارقطني بسنده «أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته تماضر بنت الأصبغ الكلبية وهي أم أبي سلمة ثلاث تطليقات في كلمة واحدة فلم يبلغنا أن أحدا من أصحابه عاب ذلك -إلى أن قال وحدثنا- سلمة بن أبي سلمة عن أبيه أن حفص بن المغيرة طلق امرأته فاطمة بنت قيس على عهد رسول الله ﷺ ثلاث تطليقات في كلمة واحدة فأبانها منه النبي ﷺ و لم يبلغنا أن النبي ﷺ عاب ذلك عليه ». (الدارقطني، ١٤٢٤هـ: (٣٩٢١) قال أبو محمد (ابن حزم. ١٣٥٢هـ:١٠/١٧٠):" لو كانت طلاق الثلاث مجموعة معصية لله تعالى لما سكت رسول الله ﷺ عن بيان ذلك فصح يقينا أنها سنة مباحة".

واستدلوا أيضا بأفعال الصحابة وأقوالهم رضوان الله عليهم، منهم عمر وابنه عبد الله، وعبد الله بن عباس. (الدارقطني، ١٤٢٤هـ:(٣٩٢٥) وغيرهم من الصحابة والتابعين.

وقال ابن حزم إن الآيات الواردة، في هذه المسألة يفهم منها العموم :" قال أبو محمد ثم وجدنا من حجة من قال إن الطلاق الثلاث مجموعة سنة لا بدعة، قول الله تعالى:﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ ﴾ (البقرة : ٢٣٠) فهذا يقع على الثلاث مجموعة

ومفرقة، ولا يجوز أن يخص بهذه الآية بعض ذلك دون بعض بغير نص، وكذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴾ (الأحزاب:٤٩) عموم لإباحة الثلاث والاثنين والواحدة وقوله تعالى: ﴿ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾. (البقرة : ٢٤١) فلم يخص سبحانه وتعالى مطلقة واحدة من طلقة اثنتين ومن مطلقة -ثلاثا. (ابن حزم، ١٣٥٢هـ:١٠/١٧٠)

ثانيا: وذهب مجموعة من الفقهاء أنه يقع واحدة، وهو مروي عن علي وابن عباس، وبعض أهل الظاهر، وشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم...وهو قول بعض أصحاب أحمد بن حنبل. (ابن تيمية، ١٤٢٥هـ:٨/٣٣، ابن حجر، ١٣٧٩هـ:٩/٣٦٢-٣٦٣)

وتمسك هذا المذهب بقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾... الآية، قالوا: "الله سبحانه وتعالى ذكر كلمة مرتان، أي مرة بعد مرة ، ولم يقل الله: (طلقتان). كما إذا قيل لرجل سبح مرتين، فلا بد له أن يكررهما مرتين حتى يستقيم المعنى...ولهذا من قال لامرأته أنت طالق اثنتين أو ثلاثا أو عشرا لم يكن قد طلقها إلا مرة واحدة. (ابن تيمية، ١٤٢٥هـ: ٨/٣٣)

وتمسكوا بما رواه مسلم بسنده عن ابن عباس: «كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر رضي الله عنه طلاق الثلاث واحدة فقال عمر بن الخطاب إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم». (مسلم، ١٤١٧هـ:(١٤٧٢)

وبما روى مسلم (١٤١٧هـ :١٤٧٢) أيضا: « أن أبا الصهباء قال لابن عباس:" أتعلم أنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وثلاثا من إمارة عمر فقال ابن عباس نعم» .

وهذا سند قوي يدل على أن الطلاق الثلاث في كلمة واحدة كانت تقع واحدة.

Prince of Songkla University Pattani Campus

وقد رد أصحاب المذهب الأول على هذه الحجج. (انظر ابن حجر، ١٣٧٩هـ: ٣٦٤/٩-٣٦٧) حتى أن ابن تيمية (١٤٢٥هـ:١٢/٣٣-١٣) أنكر وقوع الطلاق الثلاث في عهدهﷺ ، بل رد كل الأحاديث التي ذكرت المسألة، وضعفها، حتى قال أن بعضها موضوعة.

ثالثا: وذهب فريق من الفقهاء أن الطلاق لا يقع أصلا، باعتبار بدعيته ومخالفته للسنة، وأن طلاق البدعة غير واقع. وهذا قول بعض المعتزلة والشيعة وأهل الظاهر، ولا يعرف عن أحد من السلف. (ابن تيمية، ١٤٢٥هـ:٧/٣٣-٩) واستدلوا بما فهموا من أن الرسول ﷺ قد أبطل مثل هذا الطلاق واعتبره تلاعبا بكتاب الله. وذلك حين أخبر الرسول ﷺ عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعا، فقام غضبانا، وقال: « أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟ فقام رجل ، فقال: يا رسول الله ألا أقتله ؟» [1] (النسائي، ١٤٠٦هـ:(٣٤٠١)

رابعا: فريق آخر فرق بين حال المطلقة إن كانت مدخولا بها بانت، وإن كانت غير مدخول بها، وقع الطلاق مرة واحدة. واستدلوا بما رواه أبو داود في سننه أن رجلا يقال له أبو الصهباء، كان كثير السؤال لابن عباس قال: أما علمت أن الرجل كان إذا طلق امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله ﷺ، وأبي بكر، وصدرا من إمارة عمر ؟ قال ابن عباس: بلى، كان الرجل إذا طلق امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله ﷺ، وأبي بكر، وصدرا من إمارة عمر، فلما رأى الناس قد تتابعوا فيها، قال: أجيزوهن عليهم .(أبو داود، ١٤١٨هـ:(٢١٩٩)

ب- مناقشة ما جاء في الطلاق الثلاث.

وبعد هذا البيان من حكم الطلاق الثلاث في لفظ واحد، ومراد الفقهاء منه، يتبين أن المذهب الأول والثاني مستنداهما قوية، فالمذهب الأول تمسك به أئمة الفقهاء وعمل السلف من الصحابة الذين وافقوا عمرﷺ. والمذهب الثاني تمسك به عدد من الصحابة والتابعين ومن تبعهم من علماء الملة.

وأما المذهبان الآخران فأدلتهما لا تقويان على الاحتجاج في الموضوع.

فالمذهب الذي يقول أن الطلاق بدعة فلا يقع، فقد رد أن هذا الحديث الذي استدلوا به ليس فيه دلالة من الرسولﷺ على أن الطلاق وقع أم لا، أو أنهﷺ أبطل هذا النوع من

---

(١) (قال الألباني ١٤٠٨هـ:١٤٢/٦): ضعيف). قال الصنعاني: رَوَاهُ النسائي وَرُوَاتُهُ مُوَثَّقُون. (١٤١١هـ:٣/ ١٧٣)

Prince of Songkla University Pattani Campus

الطلاق. بل الذي يظهر من سياق الحديث أن الرسولﷺ حرمه. (ابن حجر، ١٣٧٩هـ: ٣٦٢/٩-٣٦٦)

وكذلك الحديث الذي استدل به أصحاب التفريق بين المدخول بها وغير المدخول بها، أجيب أن حديث ابن عباس هذا وغيره، أن طلاق الثلاث في كلمة واحدة، يقع ثلاثا سواء كانت المطلقة مدخولا بها أو غير مدخول بها وتحرم عليه، فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره. قال ابن قدامه:" وقيل معنى حديث ابن عباس، أن الناس كانوا يطلقون واحدة على عهد رسول اللهﷺ وأبي بكرﷺ، وإلا فلا يجوز أن يخالف عمرﷺ ما كان في عهد رسول اللهﷺ وأبي بكرﷺ، ولا يسوغ لابن عباس أن يروي هذا عن رسول اللهﷺ ويفتي بخلافه".(ابن قدامة، ١٤٠٥هـ:٢٤١/٨)

وقالت طائفة : فإنه مع وقوع هذا الطلاق ثلاثا يؤدب المطلق كذلك تعزيرا. (ابن حزم، ١٣٥٢هـ:١٦٧/١٠)

ج- الترجيح.

من خلال ما استعرضنا من أقوال الفقهاء وآرائهم حول مسألة الطلاق الثلاث في كلمة واحدة يتضح أن اجتهاد عمر ﷺ، كان له دلالته التشريعية السياسية التي اقتضت تغير الظروف ومحل إعمال الحكم الأصلي، وما ادعاه أصحاب تعطيل النصوص حق في أن عمر أوقف تنفيذ الحكم، ولكن ادعاؤهم مخالفته للنص وتركه بمجرد مصلحة رآها ليس بصواب وليس في محله.

فمتى ما تمعنا التفكير والجهد في اتباع علة الحكم الذي تمسك عمرﷺ برأيه ومن تبعهم من الصحابة، وجدنا أن الظروف المحيطة بهم في ذلك العهد قد تمادى كثير من الناس في التلفظ والتلاعب والاستعجال في أمر كان لهم أناة، المقرر في أمر الطلاق، فأمضاه عليهم عمر، ظنا منه ﷺ أنه يردعهم. قال بلتاجي (٢٠٠٣م:٢٦٥-٢٦٦):" ولو أن عمرﷺ رأى من يفعل هذا أفراد قليلو العدد، يفعلونه في حال غضبهم الشديد الذي يقرب بهم حالة فقدان الوعي الكامل لما أمضاه عليهم، لكنه رأى أن الناس تتابعوا في هذا الأمر حتى أصبح أمرا شائعا، فخاف أن يزداد شيوعه بينهم حتى يهملوا الطلاق المفرق، كما شرعه الله لهم في القرآن، ويلجأوا إلى جمع الثلاث وهم مطمئنون إلى وقوعها واحدة، فأراد عمرﷺ أن يعمهم بنوع من التعزير الجماعي يرجعهم إلى صورة الطلاق الشرعي، وكان عمرﷺ يعلم بمعرفته بالطبائع البشرية أن

بعض الرجال يؤثرون في مواقف الغضب والتراع مع زوجته أن ينطقوا بأغلظ الألفاظ وأفخمها، إظهارا للسلطات التي أعطاها الله لهم، وكأن هذا في حد ذاته نوع من استعراض مظاهر الرجولة وسطوتها وهم يعلمون في نفس الوقت أن الثلاث تقع واحدة. ومن ثم استعمل عمرﷺ الحق الذي أعطاه الله له بحكم خلافته ليرجع الناس إلى ما شرعه الله في القرآن، وليسد الباب أمام المستعرضين لمظاهر سطوتهم في مواقف التراع مع نسائهم، فقال في كلمة واحدة:" فلو أمضيناه عليهم؟ فأمضاه عليهم".

وقد رأى بعض العلماء المعاصرين أن اجتهاد عمرﷺ، كان في فهم النصوص وعلته، ورأى هذا الحكم، وخصوصا أن الحديث ليس بقطعي الثبوت والدلالة، قال القرضاوي (١٩٩٨م:٢١١):" إن النص الذي اجتهد فيه عمر ليس قطعي الثبوت، فليس هو قرآنا، ولا حديثا متواترا، حتى إن البخاري لم يخرجه. كما أنه ليس قطعي الدلالة، ففيه تأويلات كثيرة، يذكرها أتباع المذاهب وشراح الحديث...". كما رأينا خلال عرضنا لآراء الفقهاء حول الأدلة التي وردت في الموضوع لها تأويلات كثيرة، كل يفسر على ما يؤيد رأيه.

وعلى هذا نرى أن هذا الاجتهاد العمري، يرجع إلى التعزير كما ذهب إليه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وكثير من العلماء المعاصرين، في ترجيحاتهم للموضوع. وأنه آيل إلى أمر السلطان في سياسته الشرعية. بمعنى أن هذا الاجتهاد ليس له صفة الإلزام على مر العصور، بل إن مصالح الناس هي الحَكَم في ذلك. فإذا رأى ولي الأمر كما رأى عمرﷺ أن إيقاعها ثلاثا يحقق المصلحة أوقعها، وإن رأى عكس ذلك وأن المصلحة العامة في إيقاعها واحدة أوقعها واحدة. (أبو رخيه ١٤١٨هـ: ٢٠٤-٢٠٦)

وعلى هذا وفق ابن القيم (١٩٧٣م:٤٨/٣) حين أفتى في عصره أن الطلاق الثلاث في كلمة واحدة تقع واحدة، لانتشار التحليل الذي لعنه رسول الله ﷺ بين الناس، قال ابن القيم (ابن القيم، ١٩٧٣م:٤٩/٣-٥٠):" والحق موافقة جميع النصوص وأن لا يترك منها شيء، وتأمل كيف كان الأمر على عهد رسول الله ﷺ وعهد أبي بكر الصديقﷺ من كون الثلاث واحدة والتحليل ممنوع منه، ثم صار في بقية خلافة عمر ﷺ الثلاث ثلاثا، والتحليل ممنوع منه، وعمرﷺ من أشد الصحابة فيه، وكلهم على مثل قوله فيه، ثم صار في هذه الأزمنة التحليل كثيرا مشهورا والثلاث ثلاثا، وعلى هذا فيمتنع في هذه الأزمنة معاقبة الناس بما عاقبهم به عمر من وجهين:

أحدهما: أن أكثرهم لا يعلم أن جمع الثلاث حرام لا سيما وكثير من الفقهاء لا يرى تحريمه فكيف يعاقب من لم يرتكب محرما عند نفسه.

الثاني: أن عقوبتهم بذلك تفتح عليهم باب التحليل الذي كان مسدودا على عهد الصحابة، والعقوبة إذا تضمنت مفسدة أكثر من الفعل المعاقب عليه كان تركها أحب إلى الله ورسولهﷺ ، ولو فرضنا أن التحليل مما أباحته الشريعة – ومعاذ الله– لكان المنع منه إذا وصل إلى هذا الحد الذي قد تفاحش قبحه من باب سد الذرائع، وتعين على المفتين والقضاة المنع منه جملة، وإن فرض أن بعض أفراده جائز، إذ لا يستريب أحد في أن الرجوع إلى ما كان عليه الصحابة في عهد النبي ﷺ وأبي بكر الصديقرضي الله عنه وصدر من خلافة عمررضي الله عنه أولى من الرجوع إلى التحليل".

ولكن البوطي ذهب في كتابه المصلحة في الشريعة الإسلامية إلى أن الطلاق الثلاث في لفظ واحد. وارد وثابت من رسول اللهﷺ ، وقد استدل بقوله تعالى: الطلاق مرتان...) قال معقبا عليها:" ما يدل دلالة قاطعة ولا ظاهرة ظهورا جليا، أن المراد مرة بعد مرة، بحيث لو لم يقع كذلك لم يقع الطلاق أو لم يقع الثلاث. وإذا سلمنا أن فيه إشارة إلى ذلك، فإن مما يبطل هذه الإشارة ويلغيها دلائل كثيرة في كتاب الله تعالى وسنة رسوله". ومثل من كتاب الله بقوله تعالى: ﴿نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ (الأحزاب : ٣١) إذ لم يقل أحد من المفسرين أن معنى الآية : نؤتها الأجر مرة بعد أخرى بانفصال بينهما، وإنما المقصود — والله أعلم– بيان تعدد جهة الاستحقاق في المثوبة والأجر لزوجات الرسولﷺ إن استقمن على طريق الحق، ...ومثل من السنة: ما رواه أبو داود (١٤١٨هـ: ٢٢٠٧) والترمذي (دت: (١١٧٧) وابن ماجه (دت: ٢٠٥١) والدارقطني (١٤٢٤هـ: ٢٩٧٨)، أن ركانة طلق زوجته البتة، فقال له النبيﷺ: « آلله ما أردت إلا واحدة، قال: آلله ما أردت إلا واحدة، فردها إليه ». قال البوطي: فهذا دليل صريح على أنه لو أراد الثلاثة لوقعن، وإلا لم يكن لتحليفه معنى. (البوطي، ١٩٧٧م: ١٥٣-١٥٤) وقال : ومنها الأحاديث والآثار الكثيرة التي بلغت مبلغ التواتر المعنوي فيمن طلق ألفا أو مائة أو تسعا وتسعين فاستقر في حقهم الثلاث، منها ما كان مرويا عن الرسولﷺ أو عن الصحابة الفقهاء أو التابعين، وقال : وفي هذه الأحاديث التي ذكرناها إيضاح وتبيين للمراد بقوله تعالى: الطلاق مرتان) وإزالة الشبهة التي دخلت على بعضهم بسبب كلمة (مرتان).

وهو بهذا يرد حديث ابن عباس الذي رواه مسلم (١٤١٧هـ :(١٤٧٢): «كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب:" إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم» .

والظاهر أن البوطي لا يرى في الطلاق الثلاث بكلمة واحدة إلا وقوعها ثلاثا فقط، ولا يقر بالذي يقول أنه يقع واحدا. إذن هو لا يرى أن اجتهاد عمرﷺ متعلق بالسياسة الشرعية، للوالي له سلطة التصرف فيها متى ما اقتضته الظروف، كما ذهب إليه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، ومن المعاصرين القرضاوي في "السياسة الشرعية"، وبلتاجي في "منهج عمر بن الخطاب في التشريع"، والطريفي في "السياسة القضائية في عهد عمر بن الخطاب وصلتها بواقعنا المعاصر"، والأغبش في "القضاء في عهد عمر بن الخطاب". والصلابي في "فصل الخطاب في سيرة عمر بن الخطاب" ، وبدران في "أحكام الزواج والطلاق في الإسلام".

ولوضوح الأدلة التي تثبت أن اجتهاد عمرﷺ كان في معرض السياسة الشرعية، للحاكم سلطة التصرف إن رأى ما يلائم عصره، وهذا الحق الذي يراه الباحث. والله أعلم.

٧. ١. ٤. متفرقات

٧. ١. ٤. ١. جمع الناس في قيام رمضان

لقد رغب رسول الله ﷺ في رمضان صلاة قيام الليل أو صلاة التراويح، وأبان فضائلها، فقال:« من قام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه ». (البخاري، ١٤٠٧هـ:(٣٧)

وروى الترمذي عن أبي ذرﷺ قال: « صمنا مع رسول الله ﷺ ، فلم يصل بنا حتى بقي سبع من الشهر، فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل، ثم لم يقم بنا في السادسة، وقام بنا في الخامسة حتى ذهب شطر الليل، فقلنا له: يا رسول الله! لو نفلتنا بقية ليلتنا هذه ؟ فقال:" إنه من قام مع الإمام حتى ينصرف كتب له قيام ليلة"، ثم لم يصل بنا حتى بقي ثلاث من الشهر، وصلى بنا في الثالثة، ودعا أهله ونساءه، فقام بنا حتى تخوفنا الفلاح، قلت له: وما الفلاح ؟ قال:

Prince of Songkla University Pattani Campus

السحور ».[1] (الترمذي: (٨٠٦)، النسائي: (١٦٠٥)، ابن ماجة: (١٣٢٧)، ابن حبان: (٢٥٤٧)، ابن أبي شيبة، ١٤٠٩هـ: (٧٦٩٥)

وصلاها رسول اللهﷺ ثلاث ليال في مسجده، وتبعه أصحابه حتى اكتظ المسجد، وفي الليلة الرابعة لم يخرج رسول اللهﷺ إليهم مخافة أن يفرض عليهم فيعجزوا. روى البخاري (١٤٠٧هـ: (١٩٠٨) عن عائشةرضي الله عنها أنها قالت:" أن رسول الله ﷺ خرج ليلة من جوف الليل، فصلى في المسجد وصلى رجال بصلاته، فأصبح الناس فتحدثوا، فاجتمع أكثر منهم فصلوا معه، فأصبح الناس فتحدثوا، فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة، فخرج رسول الله ﷺ فصلى فصلوا بصلاته، فلما كانت الليلة الرابعة، عجز المسجد عن أهله، حتى خرج لصلاة الصبح، فلما قضى الفجر أقبل على الناس فتشهد، ثم قال:(أما بعد فإنه لم يخف علي مكانكم، ولكني خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها). فتوفي رسول الله ﷺ والأمر على ذلك". ثم كان الأمر على ذلك خلافة أبي بكر وصدرا من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنهما. (البيهقي، ١٤١٤هـ: (٤٣٧٨)

وأخرج أحمد، ١٤١٦هـ: (٢٦١٨٥) « عن عائشة قالت:" كان الناس يصلون في مسجد رسول الله ﷺ في رمضان بالليل أوزاعا، يكون مع الرجل شيء من القرآن فيكون معه النفر الخمسة أو الستة، أو أقل من ذلك أو أكثر، فيصلون بصلاته، قالت: فأمرني رسول الله ﷺ ليلة من ذلك أن أنصب له حصيرا على باب حجرتي، ففعلت، فخرج إليه رسول الله ﷺ بعد أن صلى العشاء الآخرة، قالت: فاجتمع إليه من في المسجد فصلى بهم رسول الله ﷺ ليلا طويلا، ثم انصرف رسول الله ﷺ فدخل وترك الحصير على حاله، فلما أصبح الناس تحدثوا بصلاة رسول الله ﷺ بمن كان معه في المسجد تلك الليلة، قالت: وأمسى المسجد راجا بالناس، فصلى بهم رسول الله ﷺ العشاء الآخرة، ثم دخل بيته وثبت الناس، قالت: فقال لي رسول الله ﷺ : ما شأن الناس يا عائشة ؟ قالت: فقلت له: يا رسول الله سمع الناس بصلاتك البارحة بمن كان في المسجد فحشدوا لذلك لتصلى بهم، قالت: فقال أطو عنا حصيرك يا عائشة، قالت: فعلت، وبات رسول الله ﷺ غير غافل وثبت الناس مكانهم، حتى خرج رسول الله ﷺ إلى الصبح، فقالت: فقال:" أيها الناس، أما والله ما بت والحمد لله ليلتي هذه غافلا، وما خفي علي مكانكم، ولكني تخوفت إن

---

(١) صحيح (الألباني١٤٢٠هـ:١/٤٢٢-٤٢٣)

يفترض عليكم، فاكلفوا من الأعمال ما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملوا، قال: وكانت عائشة تقول: إن أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل"».[1]

وروى البخاري (١٤٠٧هـ:(١٩٠٦) عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عبد الرحمن بن عبد القاري أنه قال: خرجت مع عمر بن الخطاب ﷺ ليلة في رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه، ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط، فقال: عمر إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل، ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب، ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم، قال : عمر نعم البدعة هذه، والتي ينامون عنها أفضل من التي يقومون، يريد آخر الليل وكان الناس يقومون أوله".

مجموع الأحاديث التي أوردناها تدل على أن صلاة التراويح أو قيام رمضان سنة سنها رسول اللهﷺ، بأقواله وأفعاله، وعلة عدم تتابعهﷺ في القيام جماعة خشية افتراضها على أمته، ولا يدل إمساكه عن ذلك امتناعه أو عدم سنيته. لأن زمانه كان زمان وحي وتشريع، فيمكن أن يوحى إليه إذا عمل به الناس بالإلزام. (الشاطبي، ١٤٠٨هـ:١/١٤٠)

وذكرنا أن الحال استمر حتى في خلافة أبي بكرﷺ ، وذلك لأحد أمرين : إما لأن أبا بكرﷺ رأى أن قيام الناس آخر الليل وما هم به عليه، كان أفضل عنده من جمعهم على إمام أول الليل، وإما لضيق زمانه ﷺ عن النظر في هذه الفروع مع شغله بأهل الردة، وغير ذلك مما هو أوكد من صلاة التراويح. (الشاطبي، ١٤٠٨هـ:١/١٤٠-١٤١)

ولكن الحال تغير في عهد عمر بن الخطابﷺ ، وذلك لما رأى الناس في المسجد أوزاعا-كما في رواية البخاري وغيره- قال : لو جمعت الناس على قارئ واحد لكان أمثل، فلما تم له ذلك نبه على أن قيامهم آخر الليل أفضل ثم اتفق السلف على صحة ذلك. (الشاطبي، ١٤٠٨هـ:١/١٤٠-١٤١)

فلما تم له ما عزم، كتب إلى الأمصار يأمر بذلك، وجعل للناس بالمدينة إمامين: أحدهما يصلي بالرجال وهو أبي بن كعبﷺ ، والآخر يصلي بالنساء وهو تميم الداريﷺ.(ابن حجر، ١٣٧٩هـ:٤/٢٥٣)

يستنتج أن جمع الناس في قيام رمضان ليس بخارج عن إطار السنة النبوية، بل الظاهر هنا أن صلاة التراويح كانت جماعية من بداية مشروعيتها، وقد بينا أن النبي ﷺ أمسك

---

(١) إسناده صحيح. (أحمد، ١٤١٦هـ: (٢٦١٨٥)

Prince of Songkla University Pattani Campus

عن الصلاة في جماعة بعد ثلاث ليال خشية الافتراض، وبينا أن سبب عدم الجمع في عهد أبي بكر إما بسبب انشغاله بأعمال أوكد من اهتمامه بصلاة التراويح كحرب الردة، وإما أنه رأى أن قيام الناس لآخر الليل أفضل عنده من جمعهم على إمام واحد في أول الليل.

إذن مشروعية صلاة الجماعة في قيام رمضان، شرع بفعل الرسولﷺ ولكن لم يداوم عليه خوف افتراضه على المسلمين، فلما زالت هذه العلة التشريعية بموت الرسول ﷺ وانقطاع الوحي رجع الأمر إلى أصله وهو الجواز، بدليل أن الرسولﷺ جمعهم على إمامته ثلاث ليال متواليات. (ابن حجر، ١٣٧٩هـ:٤/٢٥٣) وكان عمر مسددًا في عمله هذا، لما فيه من مظهر الوحدة، واجتماع الكلمة ولأن الاجتماع على واحد أنشط لكثير من المصلين، ولا سيما إذا كان حسن القراءة. (انظر: السرخسي، ١٤٠٦هـ:٢/١٤٥)

قال أبو حنيفة:" التراويح سنة مؤكدة و لم يتخرصه عمر من تلقاء نفسه و لم يكن فيه مبتدعا و لم يأمر به إلا عن أصل لديه وعهد من رسول الله ﷺ وهي سنة عين مؤكدة (على الرجال والنساء) ثبتت سنيتها بفعل النبي ﷺ وقوله " عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي " وقد واظب عليها عمر وعثمان وعلي ﷺ".(الطحطاوي، ١٣١٨هـ: ٢٧٠)

ولهذا ذهب الجمهور إلى سنية صلاة التراويح في الجماعة، بل ذهب الطحاوي من الحنفية إلى وجوبها على الكفاية. (ابن حجر، ١٣٧٩هـ:٤/٢٥٢)

وإذا ثبت أن التراويح في الجماعة سنة بعمل النبيﷺ بطل الادعاء بأن عمر استنها. وأعمل حرية تفكيره ولو كان في مجال العبادات. حاشا لعمر أن يفعل ذلك وهو الوقاف عند كتاب الله وسنة نبيهﷺ .

لقد ورد في قول عمرﷺ بعدما تم له ما عزم: نعم البدعة هذه، لماذا سمى عمر فعله هذا بدعة، على علمه أنه سبقه فيه رسول اللهﷺ ؟ وقد أجاب على هذا الشاطبي (١٤٠٨هـ: ١/١٤١) بقوله في الاعتصام:" إنما سماها بدعة باعتبار ظاهر الحال من حيث تركها رسول الله ﷺ واتفق أن لم تقع في زمان أبي بكر ﷺ لا أنها بدعة في المعنى، فمن سماها بدعة بهذا الاعتبار فلا مشاحة في الأسامي، وعند ذلك فلا يجوز أن يستدل بها على جواز الابتداع بالمعنى المتكلم فيه لأنه نوع من تحريف الكلم عن مواضعه". يقول ابن كثير (١٤٢٠هـ: ١/٣٩٨): (فإنّ كل محدثة بدعة ، والبدعة على قسمين: تارة تكون بدعة شرعية كقوله (فإنّ

كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة) وتارة تكون بدعة لغوية كقول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب عن جمعه إياهم على صلاة التراويح واستمرارهم نعمت البدعة)

وقال القرضاوي:" وقول عمر: نعمت البدعة هذه، لا يعني بها، البدعة الدينية، التي يراد بها استحداث أمر في الدين لا يندرج تحت أصل شرعي، إنما يراد بها المعنى اللغوي للبدعة، باعتبار أنها أمر لم يكن في عهده، ولا عهد أبي بكر من قبل[1].

وقال الألباني:" وقول عمر : " نعمت البدعة هذه " لم يقصد به البدعة بمعناها الشرعي الذي هو إحداث شيء في الدين على غير مثال سابق لما علمت إنه ﷺ لم يحدث شيئا بل أحيا أكثر من سنة نبوية كريمة، وإنما قصد البدعة بمعنى من معانيها اللغوية وهو الأمر الحديث الجديد، الذي لم يكن معروفا قبيل إيجاده، ومما لا شك فيه أن صلاة التراويح جماعة وراء إمام واحد لم يكن معهودا ولا معمولا زمن خلافة أبي بكر وشطرا من خلافة عمر – كما تقدم –، فهي بهذا الاعتبار حديثة، ولكن بالنظر إلى أنها موافقة لما فعله ﷺ فهي سنة، وليست بدعة وما وصفها بالحسن إلا لذلك". (الألباني، ١٤٢١هـ:٥٠)

قال ابن عبد البر (١٣٨٧هـ:١٠٨-١٠٩): لم يسن عمر من ذلك إلا ما سنه رسول الله ﷺ ويحبه ويرضاه ولم يمنع من المواظبة إلا خشية أن تفرض على أمته، وكان بالمؤمنين رؤوفا رحيما ﷺ فلما علم عمر ذلك من رسول الله ﷺ وعلم أن الفرائض لا يزاد فيها ولا ينقص منها بعد موته ﷺ أقامها للناس وأحياها وأمر بها، وذلك سنة أربعة عشرة من الهجرة، وذلك شيء ذخره الله له وفضله به، ولم يلهمه أبا بكر وإن كان أفضل وأشد سبقا إلى كل خير بالجملة، ولكل واحد منهما فضائل خص بها ليس لصاحبه".

هذا هو الثابت لدى العلماء أن الجماعة في التراويح ليست بدعة ابتدعها عمر رضي الله عنه.

وقد وقع الخلاف في الركعات التي أمر بها عمر رضي الله عنه إماميه في القيام بالناس جماعة، حتى وجدنا أن بعض الناس يتركون مسجدهم بحثا عن ضالته التي يريد، فالذي يرى أن عدد ركعاتها إحدى عشرة ركعة يغدو إلى مسجد الذي يقام فيه إحدى عشرة ركعة، والذي يرى أن عدد ركعاتها عشرون يبحث عن مسجد يقام فيه عشرون ركعة.

---

(١) القرضاوي، كتاب الصيام، على موقع القرضاوي.نت ، تاريخ النشر السبت ٢٤ ديسمبر٢٠٠٤م
www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3622&version=1&template_id=219&parent

Prince of Songkla University Pattani Campus

وذلك لأن المرويات التي ذكرناها لم تذكر عدد الركعات التي كان يصلى بها أبي بن كعب، وقد اختلف في ذلك ما بين إحدى عشرة، وثلاث عشرة، وإحدى وعشرين .أي مع الوتر قال الحافظ (ابن حجر، ١٣٧٩هـ:٤/٢٥٣) : ويحتمل أن يكون ذلك الاختلاف بحسب تطويل القراءة وتخفيفها فحيث يطيل القراءة تقل الركعات وبالعكس. وبعد التحقيق نرى أن رواية الإمام مالك في أنها إحدى عشرة ركعة هو المختار لمطابقته هدى رسول الله ﷺ، فقد قالت عائشة رضي الله عنها:" ما كان النبي ﷺ يزيد في رمضان، ولا في غيره، على إحدى عشرة ركعة ".(البخاري١٤٠٧هـ: (١٠٩٦) وعن جابر رضي الله عنه: « أنه عليه الصلاة والسلام - صلى بهم ثماني ركعات، ثم أوتر أي بثلاث».

قال بلتاجي (٢٠٠٣م:٢٩٥) :" لكن يبدو أن الناس كانوا يزيدون على الإحدى عشرة التي أمر بها عمر، فيقومون بعشرين، أو إحدى وعشرين، أو ثلاث وعشرين... وكان هذا تطوعا منهم، ولم يكن بأمر عمر".

وهذه الزيادة في الركعات راجع إلى اختلاف الفهم والتفسير في معنى القيام الذي ندب إليه الرسول ﷺ في رمضان.

ولهذا ورد أنهم كانوا يقرأون بالسور الطوال، ويقومون على العصي من طول القيام.

وكانوا يقومون -في إمارة عمر بن عبد العزيز بالمدينة- بست وثلاثين ركعة ويوترون بثلاث. قال مالك : وهو الأمر القديم عندنا. (ابن رشد ١٤١٥هـ:١/١٦٨)

وقال الشافعي: (ابن حجر، ١٣٧٩هـ:٤/٢٥٣):" رأيت الناس يقومون بالمدينة بتسع وثلاثين، وفي مكة بثلاث وعشرين، وليس في شيء من ذلك ضيق. وقال أيضا: إن أطالوا القيام وأقلوا السجود (أي عدد الركعات) فحسن، وإن أكثروا السجود وأخفوا القراءة، فحسن، والأول أحب إليّ".

وخلاصة القول أن التراويح أو قيام رمضان سنة مؤكدة، واظب عليه النبي ﷺ وأصحابه، وأداءها جماعة سنة سنها النبي ﷺ ، وليست بدعة ابتدعها عمر رضي الله عنه .

وأن عدد ركعاتها المختار عندنا هو إحدى عشرة ركعة، ولا ننكر على الذين يزيدون عليها، تمسكا بقول الشافعي:" وليس في شيء من ذلك ضيق". (ابن حجر،

Prince of Songkla University Pattani Campus

١٣٧٩هـ:٤/٢٥٣) لأن من صلى بثلاث وعشرين، فله أسوة بما كان في عهد عمر، كما رواه غير واحد، وقد أمرنا باتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين.

ومن صلى بتسع وثلاثين أو إحدى وأربعين، فله أسوة بما كان عليه العمل في المدينة في خير قرون الأمة، وقد شاهده إمام دار الهجرة، وقال": وعلى هذا العمل من بضع ومائة سنة.

فلا معني لإنكار بعض العلماء المعاصرين على من صلى عشرين بأنه خالف السنة، والهدي النبوي، (انظر، الألباني، ١٤٢١هـ: ٨٦) أو من صلى ثماني أنه خالف المأثور عن سلف الأمة وخلفها. لأنه لم يرد تحديد العدد في رمضان ، ولا في غيره بمقدار معين.

قال القرضاوي[1]:" والذي يجب إنكاره من الجميع تلك الصلاة التي تُؤدَّى في بعض مساجد المسلمين وكأنما يلهب ظهورهم سوط يسوقهم إلى الفراغ منها وهى ٢٠ ركعة في أقل من ثلث ساعة!! والله تعالى يقول: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ﴾. (المؤمنون: ١-٢)

وعلى هذا ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية (١٤٢٥هـ:٢٢/٢٧٢)، حيث قال بعد أن سرد كلام أهل العلم في عدد ركعاتها :" والصواب أن ذلك جميعه حسن، كما نصَّ على ذلك الإمام أحمد، وأنه لا يوقت في قيام رمضان عدد، فإن النبي ﷺ لم يوقت فيه عددًا، وحينئذ فيكون تكثير الركعات وتقليلها بحسب طول القيام وقصره، فإن النبي ﷺ ، كان يطيل القيام بالليل، حتى قد ثبت عنه في الصحيح من حديث حذيفة :أنه كان يقرأ في الركعة بالبقرة والنساء وآل عمران، فكان طول القيام يغني عن تكثير الركعات.

وأبي بن كعب لما قام بهم وهم جماعة واحدة، لم يمكن أن يطيل بهم القيام فكثر الركعات، ليكون ذلك عوضًا عن طول القيام، وجعلوا ذلك ضعف عدد ركعاته فإنه كان يقوم بالليل إحدى عشرة ركعة أو ثلاث عشرة ركعة، ثم بعد ذلك كان الناس بالمدينة ضعفوا عن طول القيام، فكثروا الركعات، حتى بلغت تسعًا وثلاثين ...

والأفضل يختلف باختلاف أحوال المصلين، فإن كان فيهم احتمال لطول القيام بعشر ركعات وثلاث بعدها، كما كان النبي ﷺ يصلي لنفسه في رمضان وغيره، فهو الأفضل،

---

(١) (القرضاوي، الصيام، المرجع السابق)

Prince of Songkla University Pattani Campus

وإن كانوا لا يحتملونه فالقيام بعشرين أفضل فهو الذي يعمل به أكثر المسلمين، فإنه وسط بين العشرين وبين الأربعين، وإن قام بأربعين وغيرها جاز ذلك، ولا يكره شيء من ذلك، وقد نص على ذلك غير واحد من الأئمة كأحمد وغيره، ومن ظن أن قيام رمضان فيه عدد مؤقت عن النبي ﷺ ، لا يزاد ولا ينقص منه فقد أخطأ.

٧. ١. ٤. ٢. إجلاء الكفار من شبه الجزيرة العربية.

كانت اليهود والنصارى في عهد النبيﷺ وأبي بكرﷺ، وفترة من خلافة عمرﷺ متواجدون في الجزيرة العربية، وحول الدولة الإسلامية الوليدة الحديثة الوجود.

وقد صالحهم الرسولﷺ ، وبقوا على هذا الصلح في عهد أبي بكر، وجزء من خلافة عمر، ثم أن حدث أن أجلاهم وطردهم ليس من المدينة المنورة عاصمة الخلافة في عهده فحسب، بل أجلاهم من جزيرة العرب.

فهل خالف عمر ﷺ النبيﷺ الذي صالحهم وعقد معهم اتفاقات بموجبه أصبحوا تحت ذمة الدولة الإسلامية، ما داموا على عهدهم؟

وهذا حساسة للغاية وخصوصا في هذه الفترة العصيبة التي تصيب الأمة الإسلامية الخذلان والمهانة من أعدائهم من كل صوب وحدب.

والجزيرة العربية أصبحت المركز الأساس للدول الكبرى لاستغلال مكانتها الاستراتيجية التي يمكن أن تهيمن على العالم بأسره، بل هذا هو الواقع.

وستكون دراستنا محصورة في نطاق أفعال عمر ﷺ بدون الخوض في تفاصيل الواقع الحالي.

وبعد أن تتبعنا الروايات والأحاديث المتعلقة بالموضوع وجدنا أن ليس هناك أي مخالفة للشرع من عمل عمرﷺ في إجلاء اليهود والنصارى من الجزيرة. فهنالك نصوص واضحة الدلالة تؤيد عمرﷺ .

وكان من سياسة الرسولﷺ قبل وفاته تخليص الجزيرة العربية من اليهود والنصارى الذين يضمرون الحقد والضغائن والمكائد للإسلام والمسلمين في ذلك العهد، الذي ما زال العرب القاطنون في الجزيرة حديثو عهد بالإسلام، يتوجب أن يخلو أي عنصر من عناصر الإفساد والتشويه الفكري بجوارهم، قد يفتنهم عن الإسلام، لعدم تمكنهم بعد من أصوله الصحيحة.

Prince of Songkla University Pattani Campus

ولكن هذه الخطة المستهدفة لم يتم إنجازها، فقد إلتحق الرسولﷺ بالرفيق الأعلى، وهو عازم على تنفيذها، ثم لما عهد الأمر إلى أبي بكر، كان الأمر على حاله، لقصر فترة خلافته، وانشغاله بما هو أهم من ذلك من محاربة مانعي الزكاة وغيرها...حتى جاء عهد عمرﷺ، والإسلام قد تمهد وتوسعت سيطرته، فرأى عمر إجلاء اليهود والنصارى من الجزيرة العربية، وكان له ذلك بعد أن خالف اليهود العهد الذي كان بينهم وبين رسول اللهﷺ. باعتداء قوم منهم على عبد الله بن عمر رضي الله عنهما وبعض الأنصار (أحمد، ١٤١٦هـ: (٩٠) وأكلهم الربا وتعاملوا به، وهاتان مخالفتان للعهد الذي عاهدوا رسول اللهﷺ .

إذن هناك سببان أضافهما عمر إلى قول الرسولﷺ الآمر بإخراج اليهود من الجزيرة، كما سيتضح من مضامين النصوص الآتية.

فمن تلك النصوص :

ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ أوصى عند موته بثلاث :«أخرجوا المشركين من جزيرة العرب ، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم ، ونسيت الثالثة». (البخاري١٤٠٧هـ: (٣٠٥٣) ، ومسلم، ١٤١٧هـ: (١٦٣٧)

وفي صحيح مسلم (١٤١٧هـ: (١٧٦٧) من طريق أبي الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: أخبرني عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : «لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أدع فيها إلا مسلماً » .

ومنها ما رواه الإمام أحمد في مسنده من طريق محمد بن إسحاق قال: حدثني صالح بن كيسان عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن عائشة قالت : " كان آخر ما عهد به رسول الله ﷺ أنه قال : « لا يترك بجزيرة العرب دينان ».(أحمد، ١٤١٦هـ: (٢٦٢٣٠)

ومنها ما روى مالك عن إسماعيل بن أبي حكيم أنه سمع عمر بن عبد العزيز يقول:كان آخر ما تكلم به رسول الله ﷺ أن قال : « قاتل الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد، لا يبقين دينان بأرض العرب ». ورواه أيضا عن ابن شهاب أن رسول الله ﷺ قال: « لا يجتمع دينان في جزيرة العرب، فأجلى يهود خيبر». (مالك،١٤٢٥هـ: (٣٣٢٣)

ومنها ما روى البخاري (١٤٠٧هـ: (٢٩٩٦) ، ومسلم (١٤١٧هـ: (١٧٦٥) من حديث أبي هريرة ﷺ قال: « بينما نحن في المسجد إذ خرج علينا رسول الله ﷺ

فقال : " انطلقوا إلى يهود فخرجنا معه حتى جئنا بيت المدراس فقام النبي ﷺ فناداهم : يا معشر يهود أسلموا تسلموا ، فقالوا : قد بلغت يا أبا القاسم، فقال : ذلك أريد، ثم قالها الثانية، فقالوا : قد بلغت يا أبا القاسم، ثم قال في الثالثة فقال: اعلموا أن الأرض لله ورسوله، وإني أريد أن أجليكم فمن وجد منكم بماله شيئاً فليبعه وإلا فاعلموا أنما الأرض لله ورسوله ».

هذه النصوص وغيرها مما لم أورده تدل دلالة قاطعة على أنه لا يجوز لليهود والنصارى وغيرهم من الكفار أن يبقوا في جزيرة العرب، وهي كما ترى في مكان من حيث الصحة والصراحة ووضوح المعنى والإحكام، بحيث لا يمكن الطعن فيها بالتضعيف أو التأويل أو دعوى النسخ، وذلك أنها مخرجة في الصحيحين وبعضها في المسند، وبعضها في السنن. لكونها محكمة وغير قابلة للنسخ فلأجل أن النبي ﷺ أمر وأوصى بإخراجهم من جزيرة العرب في آخر حياته، كما روى الإمام أحمد عن عائشة أنها قالت : « كان آخر ما عهد به رسول الله ﷺ أنه قال: لا يترك بجزيرة العرب دينان ». (أحمد، ١٤١٦هـ: (٢٦٢٣٠)

وقد صح عن عمر رضي الله عنه أنه أخرج اليهود من الجزيرة العربية، وذلك لما لمسه من وصية الرسول ﷺ في الروايات السابقة، ولنقضهم العهود والشروط التي أبرموها مع رسول الله ﷺ ، وجددوها مع الصديق رضي الله عنه ، كما ذكرنا من اعتدائهم على عبد الله بن عمر وأكلهم الربا. فقد كانت مقرات يهود خيبر ونصارى نجران أوكاراً للدسائس والمكر فكان لا بد من إزالة تلك القلاع الشيطانية، وإضعاف قواهم، أما بقية النصارى واليهود، كأفراد فقد عاشوا في المجتمع المدني يتمتعون بكافة حقوقهم.

فقد جاء روايات تدل على أن عمر أجلاهم، وبأحسن معاملة وبعدل الإسلام.

منها: ما جاء في الصحيحين : « أن عمر بن الخطاب أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز ». (البخاري١٤٠٧هـ: (٢٢١٣)

ومنها ما رواه الإمام أحمد (١٤١٦هـ: (٢١٥)، والترمذي: (١٦٠٦): عن جابر عن عمر رضي الله عنه قال: "لئن عشت إن شاء الله لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب".

وروى البخاري (١٤٠٧هـ: (٢٥٨٠) رحمه الله في صحيحه عن ابن عمر رضي الله عنهما قال:" لما فدع أهل خيبر عبد الله بن عمر قام عمر خطيباً فقال: إن رسول الله ﷺ كان عامل يهود خيبر على أموالهم وقال: نقركم ما أقركم الله وإن عبد الله بن عمر خرج إلى ماله هناك فَعُدِي عليه من الليل، فَفُدِعَتْ يداه ورجلاه، وليس لنا هناك عدو غيرهم، هم

عدونا وتهمتنا، وقد رأيت إجلاءهم، فلما أجمع عمر على ذلك أتاه أحد بني أبي الحقيق فقال: يا أمير المؤمنين أتخرجنا وقد أقرنا محمد ﷺ، وعامَلنا على الأموال وشرط ذلك لنا ؟ فقال عمر: أظننت أني نسيت قول رسول الله ﷺ: كيف بك إذا أخرجت من خيبر تعدو بك قلوصك ليلةً بعد ليلةٍ ؟ فقال: كانت هذه هُزَيْله من أبي القاسم . فقال: كذبت يا عدو الله، فأجلاهم عمر وأعطاهم قيمة ما كان لهم من الثمر مالاً وإبلاً وعُرُوضاً من أقتاب وحبال وغير ذلك".

هذا هو ما فعل عمر بن الخطاب، اجتهاد في اتباع السنة، وإحيائها، تنفيذا لوصية رسول الله ﷺ ، كما هو واضح في رواية أحمد عن عائشة والأخرى عن ابن عباس.

فقد أجلى عمر يهود خيبر، ويهود فدك، (أبو داود، ١٤١٨هـ:(٣٠٣٤) إلى تيماء وأريحا، ونصارى نجران، إلى العراق.

فأما يهود فدك فكان لهم نصف الثمر ونصف الأرض، لأن الرسول ﷺ كان قد صالحهم على ذلك، فقوم عمر نصف الأرض ونصف الثمر بقيمته من ذهب وورق وإبل وحبال وأقتاب، ثم أعطاهم القيمة وأجلاهم. (مالك، ١٤٢٥هـ: (٣٣٢٤)

وأما يهود خيبر فلم يكن لهم حظ من الأرض أو الثمر، لأنها أخذت منهم عنوة، وكان الرسول ﷺ قد أعطاهم إياها على سبيل المزارعة. (مالك،١٤١٣هـ: (٨٢٩)٣/٢٦٠)

وأما أهل نجران فقدم وفد منهم إلى رسول الله ﷺ ، فدعاهم إلى الإسلام أو المباهلة، فرفضوا فصالحهم على الجزية وأنه: « لنجران وحاشيتها ذمة الله وذمة رسوله على دمائهم وأموالهم وملتهم، وبيعتهم ورهبانيتهم وأساقفتهم، وشاهدهم وغائبهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، وعلى ألا يغيروا أسقفا من سقيفاه، ولا واقها من وقيهاه، ولا راهبا من رهبانيته، وعلى ألا يحشروا، ولا يعشروا، ولا يطأ أرضهم جيش، ومن سأل منهم حقا فالنصف — القضاء — منهم بنجران، على ألا يأكلوا الربا، فمن أكل الربا من ذي قبل — من الذين قبلوا العهد- فذمة محمد ﷺ منهم بريئة، وعليهم الجهد والنصح فيما استقبلوا، غير مظلومين ولا معنوف عليهم ».(أبو عبيد، ١٤٠٩هـ:٢٨١) ويقول أبو عبيد (١٤٠٩هـ:٢٨١) :" إن شرط عدم أكل الربا، لئلا يبايعوا المسلمين به، فيأكل المسلمون الربا، وإنما أجلاهم عمر- مع عهدهم المؤكد مع رسول الله ﷺ – لأنهم خالفوا شرطه في أكل الربا . (أبو داود، ١٤١٨هـ: (٣٠٤١)

جاء في مصنف ابن أبي شيبة، ١٤٠٩هـ: (٢٢٠٠٦): عن عامر قال:" قرأت كتاب أهل نجران، فوجدت فيه إن أكلتم الربا فلا صلح بيننا وبينكم، وكان النبي ﷺ لا يصالح من يأكل الربا".

وروى الإمام أحمد: عن أبي عبيدة قال: آخر ما تكلم به النبي ﷺ أخرجوا يهود أهل الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب، واعلموا أن شرار الناس الذين اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد".(أحمد، ١٤١٦هـ: (١٦٩١)، (١٦٩٩)

قال ابن سعد (١٩٦٨م:١/٣٥٨):" وأقام أهل نجران على ما كتب لهم به النبي ﷺ حتى قبضه الله صلوات الله عليه ورحمته ورضوانه وسلامه، ثم ولي أبو بكر الصديق، فكتب بالوصاة بهم عند وفاته، ثم أصابوا ربا، فأخرجهم عمر بن الخطاب من أرضهم، وكتب لهم" هذا ما كتب عمر أمير المؤمنين، لنجران من سار منهم أنه آمن بأمان الله لا يضرهم أحد من المسلمين وفاء لهم بما كتب لهم رسول الله ﷺ وأبو بكر. أما بعد: فمن وقعوا به من أمراء الشام وأمراء العراق فليوسعهم من جريب الأرض، فما اعتملوا من ذلك فهو لهم صدقة وعقبة لهم بمكان أرضهم، لا سبيل عليهم فيه لأحد ولا مغرم. أما بعد،، فمن حضرهم من رجل مسلم فلينصرهم على من ظلمهم، فإنهم أقوام لهم الذمة، وجزيتهم عنهم متروكة أربعة وعشرين شهرا بعد أن تقدموا، ولا يكلفوا إلا من ضيعتهم التي اعتملوا، غير مظلومين ولا معنوف عليهم". شهد عثمان بن عفان ومعيقب بن أبي فاطمة فوقع ناس منهم بالعراق فنزلوا النجرانية التي بناحية الكوفة.

فإذا كان الأمر كذلك فدعوى النسخ الذي ردده بعض أهل العلم غير واردة لمعرفة تأخر تأريخ تكلمهﷺ بذلك، وأيضاً فعمل عمر بن الخطاب ﷺ من إجلاء اليهود من خيبر، والنصارى من نجران، بعد وفاة النبي ﷺ، دليل على ذلك، فلو كان أمره ﷺ بإخراجهم من الجزيرة منسوخاً لم يجلهم عمر، ولا يقال يمكن أن يخفى على عمر ﷺ النسخ.

قال الإمام ابن القيم رحمه الله : " قال الإمام مالك أرى أن يجلو من أرض العرب كلها لأن رسول الله ﷺ قال: « لا يجتمع دينان في جزيرة العرب ». ويقول : « لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أدع فيها إلا مسلماً ». (ابن القيم، ١٤١٨هـ:١/٣٩٢)

وقال ابن تيمية رحمه الله (١٤٢٥هـ:٢٨/٦٣٠):"وقد أمر النبي ﷺ في مرض موته أن تخرج اليهود والنصارى من جزيرة العرب، فأخرجهم عمر ﷺ من المدينة وخيبر وينبع

واليمامة ومخاليف هذه البلد، ولم يخرجهم من الشام، بل لما فتح الشام أقر اليهود والنصارى بالأردن وفلسطين وغيرهما كما أقرهم بدمشق وغيرها " .

وقال أيضاً رحمه الله فيما نقله عنه الإمام ابن القيم : " وأيضاً فإن النبي ﷺ لم يضرب جزية راتبة على من حاربه من اليهود، لا بني قينقاع، ولا النضير، ولا قريظة، ولا خيبر ، بل نفى بني قينقاع إلى أذرعات، وأجلى النضير إلى خيبر، وقتل قريظة، وقاتل أهل خيبر، فأقرهم فلاّحين ما شاء الله وأمر بإخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب . (ابن القيم، ١٤١٨هـ: ١/ ١٦٧)

وقال الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ رحمه الله في كتاب الجهاد من الفتاوى ما نصه : " الوثنية المحضة لا تقر بحال لا في مشارق الأرض ولا في مغاربها والمرتدون أغلظ وأغلظ واليهود والنصارى يقرون بالجزية لكن لا في جزيرة العرب " لا يجتمع دينان في جزيرة العرب." وإقرار النبي ﷺ لليهود في خيبر بالجزية لإصلاح ما يصلحون منسوخ بما أوصى به عند موته ".(فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم ٦/٢٣٠)

ونورد هنا طرفا من أقوال أئمة المذاهب حول الموضوع بإيجاز:

يرى الجمهور: منع المشركين من سكنى الجزيرة وهي" مكة والمدينة وما والاها".ويرى الحنفية: جواز السكنى فيها مطلقاً إلا المسجد.

ويرى مالك: جواز دخولهم الحرم للتجارة.

ويرى الشافعي : أنه لا يدخل الحرم أصلاً، إلا بإذن الإمام لمصلحة المسلمين خاصة. (ابن حجر ، ١٣٧٩هـ:٦/١٧١)

فالحاصل: أن السماح للكافر في العيش في جزيرة العرب إنما ذلك راجع لتقدير ولي الأمر المسلم للمصلحة، وبشرط، ولفترة من الزمن دون تمكينهم من السكنى فيها مطلقاً، كما وجدنا في ميثاق الذي أخذه النبيﷺ مع أهل خيبر. أخرج البخاري (١٤٠٧هـ: (٢٢١٣)، مسلم، ١٤١٧هـ: (١٥٥١) من حديث ابن عمر – رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ لما ظهر على خيبر أراد إخراج اليهود منها، وكانت الأرض حين ظهر عليها لله ولرسوله ﷺ وللمسلمين، وأراد إخراج اليهود منها فسألت اليهود رسول الله ﷺ ليقرهم بها أن يكفوا عملها ولهم نصف الثمر، فقال لهم رسول الله ﷺ: « نقركم بها على ذلك ما شئنا » فقروا بها حتى

أجلاهم عمر إلى تيماء وأريحاء .. وقولهﷺ (ما شئنا) يدل على التوقيت الزمني غير مسمى الأجل.

قال ابن حجر في الفتح (١٣٧٩هـ: ٤٩٨/٧): وقد اشتملت قصة خيبر على أحكام كثيرة، ومنها جواز إجلاء أهل الذمة إذا استغنى عنهم.

بمعنى أنه يجوز للحاكم إبقاؤهم فيها ما رأى ذلك مصلحة للمسلمين ، والله أعلم.

وحقيقة أن هذا الموضوع له خطورته وخصوصا فيما نحن الآن، حتى انقسم المسلمون إلى جماعات وفئات كبيرة، ومنهم المسلحون المعلنون علنا ظاهرا رافعا راية الجهاد، ضد حكومات الجزيرة العربية، التي سمح للمشركين من وطئها مع ما لهم من عتاد وحاميات جوية وبرية، بأحدث تكنولوجيا الحرب من وسائل الكيد والخداع.

ومنهم من جمع أقوال الفقهاء التي أوردناها سابقا، وتأولوا أن بقاء هؤلاء على وجه المصلحة التي يراها الإمام وبمدة محددة للضرورة ...

ونخلص إلى القول بأن اجتهاد عمرﷺ ليس معارضا للنص، وإنما كان إحياء للنص، وتنفيذا لوصية الرسولﷺ، وكان إجلاؤهم كما قلنا بأحسن معاملة وبعدل الإسلام، بخلاف ما فعله النصارى في إجلاء المسلمين من الأندلس، من الوحشية واللاإنسانية. وكانت هذه سياسة حكيمة ورشيدة من قبل عمرﷺ لحفظ الوحدة الإسلامية، وإبعاد الخطورة النفاقية والتجسس من قبل أحفاد اليهود والنصارى. وكما سبق أن ذكرنا أن ديارهم أصبحت أوكارا للدسائس، ومقرات للتجسس.

وقد زكى علي بن أبي طالبﷺ عمل عمرﷺ حينما طلب منه اليهود إعادتهم إلى مقراتهم. روى ابن أبي شيبة (١٤٠٩هـ: (٣٢٠٠٤) قال: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن سالم قال جاء أهل نجران إلى علي فقالوا يا أمير المؤمنين: كتابك بيدك وشفاعتك بلسانك، أخرجنا عمر من أرضنا، فارددنا إليها، فقال لهم علي :" ويحكم إن عمر كان رشيد الأمر ولا أغير صنعة عمر". قال الأعمش فكانوا يقولون: لو كان في نفسه على عمر شيء لاغتنم هذا علي".

٧. ١. ٤. ٣. متعة الحج.

لهذا الاجتهاد ردود ونقاش مستفيض بين أهل العلم من لدن الصحابة الكرام إلى أئمة المذاهب، وكأن المسألة منسوخ بنهي عمر عنه. حتى أجاب ابن عمر في رجل حاججه وهو يرى رأي عمر، وعبد الله يخالفه، وقال لابن عمر: أتخالف أباك ؟ قال ابن عمر: "أقول قال رسول الله ﷺ وتقول قال عمر". وقبل أن نبين الأسباب التي تمسك بها عمر في اجتهاده، ونورد الروايات التي تدل على صحة نسبة القول إلى عمر رضي الله عنه .

روى البخاري عن عمران رضي الله عنه قال: تمتعنا على عهد رسول الله ﷺ فنزل القرآن قال رجل برأيه ما شاء"...وأول من نهى عن المتعة عمر رضي الله عنه وتابعه عثمان رضي الله عنه في ذلك وغرضهم منه الحث على تحصيل فضيلة الإفراد على أنه هو الأفضل. (البخاري١٤٠٧هـ: (١٤٩٦)

روى مسلم (١٤١٧هـ: (١٤٠٥) عن أبي نضرة قال:" كنت عند جابر بن عبد الله فأتاه آت، فقال ابن عباس وابن الزبير اختلفا في المتعتين"، فقال جابر:" فعلناهما مع رسول الله ﷺ ثم نهانا عنهما عمر فلم نعد لهما".

روى الإمام أحمد في مسنده عن جابر بن عبد الله الأنصاري – قال :" تمتعنا على عهد النبي ﷺ الحج والنساء فلما كان عمر نهانا عنهما فانتهينا". (أحمد، ١٤١٦هـ: (١٤٨٥٣)[1]

روى عن عمر أنه قال : " متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما: متعة الحج ومتعة النساء" . (ابن حزم، ١٣٥٢هـ:١٠٧/٧)

مجموع الروايات السابقة تبين لنا أن عمر نهى عن متعتين، متعة النساء ومتعة الحج، ويعاقب عليهما، وما يخصنا هو متعة الحج. وبإذن الله سيتبين لنا في هذا البحث الأسباب التي ساق عمر إلى اتخاذ هذا الحكم:

السبب الأول : أن أكثر الناس –في عهده– مالوا إلى أداء الحج متمتعا ليسارته وخفته فخشي أن يضيع الإفراد والقران وهما سنتان للنبي ﷺ . (القرطبي، ١٣٧٢هـ:٣٨٤/٢)

السبب الثاني : التمتع في نظر عمر رضي الله عنه ليس هو الصورة المثالية لأداء الحج، لأنه لا يتم إلا بهدي، أو ما يقوم مقامه، ولذا قال: أن تفرقوا بين الحج والعمرة فتجعلوا العمرة في غير أشهر الحج، أتمُّ لحج أحدكم، وأتم لعمرته". (مالك، ١٤٢٥هـ:(١٢٩٥)، مسلم، ١٤١٧هـ:

---

(١) إسناده حسن. (أحمد، ١٤١٦هـ: (١٤٨٥٣)

(١٢١٧)، ابن حجر، ١٣٧٩هـ: ٤٢٨/٣) وقرأ قوله تعالى:﴿ وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (البقرة:١٩٦) وقوله: ﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ﴾ (البقرة : ١٩٧) فأخلصوا أشهر الحج للحج واعتمروا فيما سواه من الشهور. (الجصاص، ١٤٠٥هـ:٣٥٥/١)

السبب الثالث: أراد أن يثبت الوقار الواجب والخشية لمن حضر لأداء مناسك الحج في أشهر الحج، إذ التمتع يفقد ذلك، ويفقد فضائل هذه الشهور التي خصها الله تعالى لعبادته. لأن التمتع يبيح كل ما كان محظورا، فقد روي أنه قال عن المتعة: هي سنة رسول اللهﷺ، ولكني أخشى أن يعرسوا بهن تحت الأراك ثم يروحوا بهن حجاجا".(أحمد، ١٤١٦هـ: (٣٤٢)، أبو نعيم الأصبهاني، ١٤٠٥هـ:٢٠٥/٥، ابن ماجة: (٢٩٧٩)، البيهقي١٤١٤هـ: (٨٦٥٤)

السبب الرابع : رعاية لمصلحة البيت الحرام وأهله، من قلة الزوار في غير أشهر الحج، ومن ثم تقل عمارته. وأما مصلحة أهله فإنه أراد إدخال الرفق على أهل الحرم بدخول الناس تحقيقا لدعوة إبراهيم : ﴿ فَٱجْعَلْ أَفْـِٔدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِىٓ إِلَيْهِمْ ﴾ (إبراهيم : ٣٧) ولذا أراد عمر أن يزار البيت في العام مرتين (مرة) للحج ومرة للعمرة. (ابن عبد البر، ١٣٨٧هـ: ٣٥٣/٨، القرطبي، ١٣٧٢هـ:٣٨٤/٢)

هذه هي الأسباب التي ساق عمر إلى هذا الاجتهاد، الذي نلاحظ من خلالها أن عمر كان يقصد من كل ذلك أن يختار الأفضل من صورة الحج الثلاث، الذي هو في رأيه الإفراد.

وإليكم بعض أقوال أهل العلم، الدالة على أن فعل عمر ﷺ لم يكن لينسخ سنة من سنن الرسول ﷺ ، و لم يكن يلزمهم على قوله وأن يتركوا سنة نبيهﷺ .

قال ابن تيمية :" وقد ثبت عن عمر أيضا أنه قال: لو حججت لتمتعت، ولو حججت لتمتعت". وإنما كان مراد عمر ﷺ أن يأمرهم بما هو الأفضل، وكان الناس لسهولة المتعة تركوا الاعتمار في غير أشهر الحج، فأراد ألا يعرى البيت طول السنة فإذا أفردوا الحج، اعتمروا في سائر السنة، والاعتمار في غير أشهر الحج مع الحج في أشهر الحج، أفضل من المتعة، باتفاق الفقهاء الأربعة وغيرهم".(ابن تيمية ، ١٤٠٦هـ:١٨٥/٤) ...فكان نهيه عن المتعة على وجه الاختيار لا على وجه التحريم وهو لم يقل وأنا أحرمهما ...بل قال أنهى عنهما ثم كان نهيه

عن متعة الحج على وجه الاختيار للأفضل لا على وجه التحريم. (ابن تيمية، ١٤٠٦هـ: ١٨٦/٤)

قال البيهقي (١٤١٤هـ: (١٣٩٤٨):" ولم نجده ﷺ نهى عن متعة الحج في رواية صحيحة عنه. ووجدنا في قول عمر ﷺ ما دل على أنه أحب أن يفصل بين الحج والعمرة، ليكون أتم لهما، فحملنا نهيه عن متعة الحج عن التنزيه وعلى اختيار الإفراد على غيره، لا على التحريم ". (ابن عبد البر، ١٣٨٧هـ: ٢٩١/٢٢، النووي، ١٣٩٢هـ: ٤٢٨/٨)

قال ابن عبد البر": وأما نهي عمر بن الخطاب عن التمتع فإنما هو عندي نهي أدب لا نهي تحريم، لأنه كان يعلم أن التمتع مباح، وأن القِران مباح، وأن الإفراد مباح، فلما صحت عنده الإباحة والتخيير في ذلك كله، اختار الإفراد، فكان يحض على ما هو المختار عنده، ولهذا كان يقول:" أفصلوا بين حجكم وعمرتكم، فإنه أتم لحج أحدكم، وأتم لعمرته أن يعتمر في غير أشهر الحج".(ابن عبد البر. ١٤١٢هـ:٩٤/٤، ابن حجر، ١٣٧٩هـ:٤١٨/٣-٤١٩)

وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: سمعت عمر يقول :"لو اعتمرت ثم اعتمرت ثم حججت فتمتعت". (ابن أبي شيبة، ١٤٠٩هـ: (١٣٧٠٠)، ابن القيم، ١٤٠٧هـ: ١٩٠/٢) قال الجصاص (١٤٠٥هـ: ٣٥٦/١) معقبا على ذلك:" ففي هذا الخبر اختياره للمتعة فثبت بذلك أنه لم يكن ما كان منه في أمر المتعة على وجه اختيار المصلحة لأهل البلد تارة ولعمارة البيت أخرى".

روى الطحاوي في شرح معاني الآثار عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : يقولون إن عمر ﷺ نهى عن المتعة، قال عمر ﷺ :" لو اعتمرت في عام مرتين ثم حججت لجعلتها مع حجتي".(الطحاوي، ١٣٩٩هـ: (٣٤١٧) ١٤٧/٢)

وعن نافع بن جبير عن أبيه قال :" ما حج عمر قط حتى توفاه الله إلا تمتع فيها". (ابن تيمية، ١٤١٣هـ:٥٢٧/٢)

هذه الآثار تفيد أن عمر نهى عن متعة الحج، نهيا مؤقتا، لا ينسخ أو يلغى أصل المتعة، وذلك واضح من تعليل العلماء لفعله ﷺ، على أنه كان اختيارا منه للناس في عهده، ولم يقصد به منع جميع الناس منها، وإنما إقلالهم منها، كما هو ظاهر في السبب الأول الذي ذكرناه أن جمهور المسلمين قد مالوا إلى التمتع...

وأما عن العقاب الوارد في بعض الروايات، فقد قال فيه بلتاجي (٢٠٠٣م: ٢٩١-٢٩٢):" فإنما هو طريقة عمرية هدفها تحقيق مصلحة الناس، وقد يعيننا على تفهمها قول عمر لعمران بن سوادة الذي كلمه في مسائل منها نهيه عن العمرة في أشهر الحج، ثم قال لعمر أيضا: تشكو منك نهر الرعية، وعنف السياق، فشرع عمر الدرة. ثم مسحها حتى أتي على آخرها، ثم قال: أنا زميل محمد- وكان زامله في غزوة قرقرة الكدر- فوالله إني لأرتع فأشبع، وأسقي فأروى، وأنهر اللفوف، وأزجر العروض، وأذب قدري، وأسوق خطوي، وأضم العنود، وألحق القطوف، وأكثر الزجر، وأقل الضرب، وأشهر العصا، وأدفع باليد، لولا ذلك لأعذرت.[1] فلما بلغ ذلك معاوية قال: كان والله عالما برعيتهم. (الطبري، ١٤٠٧هـ:٢/٥٧٩) وأضاف بلتاجي:" ثم أننا لم نطلع على أن عمر عاقب أحدا تمتع بالعمرة إلى الحج في خلافته.

وخلاصة القول أن عمر لم يخالف أي نص من نصوص الكتاب أو السنة، وإنما كان اجتهاده إحصار الناس على الإفراد والقران وهما سنتان للنبيﷺ. وليس هناك نسخ أو إلغاء للنص في عمل عمر في هذا الموضوع. كما يدعيه أصحاب الأهواء الذين ينطلقون من القرآن والسنة ثم أقوال الصحابة وأفعالهم. ويقدمون ما هو أصلح للواقع من أقوالهم وأفعالهم دون النظر إلى مضامين النص وما آل إليه الاجتهاد. وإنما همهم الأكبر الاستطلاع على الرأي بدون التحقق، ثم الاشهار بها. فهذه المسألة اجتهاد عمري في مصلحة معتبرة، وتعتبر من السياسات الجزئية التي تختلف المصلحة فيها باختلاف الظروف، وقد كان مجتهدا في تعرف المصلحة والمجتهد دائر بين الأجر والأجرين، كما هو معروف.

٧. ٢. اجتهادات عمرؓ فيما ليس فيه نصوص

٧. ٢. ١. السياسة ونظام الحكم

٧. ٢. ١. ١ : اختيار الإمام خليفة له

أ- في عهد أبي بكر الصديق ؓ . عندما توفي رسول اللهﷺ لم يكن للمسلمين نظام ولوائح مكتوبة في شأن الحكم، ولم يبين الرسولﷺ عنه شيئا، بل توفيﷺ دون

---

(١) اللفوت: الناقة الضجور التي تلتفت إلى حالبها لتعضه والمقصود هما: كثير التلفت دون داع. العنود: المائل عن الصفوف. القطوف: الدابة البطيئة السير. العصا: أي أرفعها مرهبا بها. أعذرت: أي قصرت.

Prince of Songkla University Pattani Campus

أن يعهد أو يوصي لمن سيكون خليفته في تدبير شؤون المسلمين. ولذا على إثر ثبوت وفاته ﷺ تنادى عدد من زعماء الأنصار إلى اللقاء في سقيفة بني ساعدة للتداول في أمر خلافة النبيﷺ في مقامه السياسي، والتحق بهم عدد من زعماء المهاجرين، منهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة.

وكان اجتماعا تاريخيا حاسما، تأسس بعده دولة خلافة النبوة في مهامها السياسية والحضارية.

ولم يزعم أحد خلال ذلك اللقاء التاريخي أنه يملك حجة دينية تحجب منصب الخلافة عن غيره وتجعله قصرا عليه، فلم يستظهر أحد بوصية من النبيﷺ أو بآي من كتاب الله تشهد لحقه، مما جعل الجميع يقفون على مستوى واحد من الحق والشرعية، فما بقيت من لغة تحسم الأمر غير لغة السياسة وتلك هي التي سادت الاجتماع وحسم بها الأمر. والدليل على ذلك أنهم اجتمعوا يتشاورون فتوزعت الآراء حول من يكون الخليفة، أمن المهاجرين أم من الأنصار؟ وهل يكون واحداً أم متعدداً ؟

ولم يطرح أحد سؤالاً حول نظام الدولة، هل ينبغي أن يستمر أم ينتهي بانتهاء النبي ﷺ .

لقد تمحور الحديث حول مواصفات القيادة أيكون من الأنصار أم من المهاجرين. وبعد تداول طويل حسم الأمر بحجة ذات طبيعة اجتماعية سياسية وليس بحجة دينية.

ذلك كما قلنا أن الأمر كان اجتهاديا من الصحابة، ولم يكن لهم نص ثابت على هذه النازلة.

فكان هذا الاجتهاد فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة.

ولهذا كان الصحابة في ذلك اللقاء يتداولون فيمن هو الأصلح والأنسب لقيادة مسيرة الأمة الإسلامية، الذي يملك المؤهلات الكافية تجعل أكبر قدر من الناس يطيعها. مع الحذر من فكرة الوراثة الدينية والقبلية التي كانت سائدة في موضوع القيادة حينذاك، ولذا لم يقع الاختيار على الأقرب نسبا إلى النبي ﷺ ، وإنما وقع الاختيار للأقرب إليه فكرة وروحا وصحبة، مع مراعاة مقتضيات الدين الجديد والعرف السائد، وما تحتاجه طبيعة الحكم الاستناد إلى الأغلبية ليستقر ويحكم بأدنى مؤونة.

وكان الاختيار لأبي بكر الصديق رضي الله عنه، لما له من أوليات كثيرة عند رسول اللهﷺ، لفضل كثرة صحبته لهﷺ .

Prince of Songkla University Pattani Campus

ومن الأحاديث التي جاءت التنبيه فيها على أولية أبي بكرﷺ على غيره في أمر الخلافة:

ما رواه البخاري ومسلم: عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال: « أتت امرأة النبي ﷺ فأمرها أن ترجع إليه. قالت: أرأيت إن جئت و لم أجدك ؟ كأنها تقول الموت قال ﷺ :" إن لم تجديني فأتي أبا بكر ». (البخاري١٤٠٧هـ:(٣٤٥٩) ، مسلم، ١٤١٧هـ:(٢٣٨٦)

وروى البخاري عن الأسود: «كنا عند عائشة ﷺ، فذكرنا المواظبة على الصلاة والتعظيم لها، قالت:" لما مرض رسول الله ﷺ مرضه الذي مات فيه، فحضرت الصلاة فأذن، فقال: (مروا أبا بكر فليصل بالناس) . فقيل له: إن أبا بكر رجل أسيف إذا قام في مقامك لم يستطع أن يصلي بالناس، وأعاد فأعادوا له فأعاد الثالثة فقال:" إنكن صواحب يوسف، مروا أبا بكر فليصل بالناس". فخرج أبو بكر فصلى، فوجد النبي ﷺ من نفسه خفة فخرج يتهادى بين رجلين، كأني أنظر رجليه تخطان من الوجع، فأراد أبو بكر أن يتأخر، فأومأ إليه النبي ﷺ أن مكانك، ثم أتي به حتى جلس إلى جنبه. قيل للأعمش وكان النبي ﷺ يصلي، وأبو بكر يصلي بصلاته، والناس يصلون بصلاة أبي بكر؟ فقال برأسه: نعم». (البخاري١٤٠٧هـ: (٦٣٣)، مسلم، ١٤١٧هـ: (٤١٨)، الترمذي: (٣٦٧٢)

وروي عن حذيفة قال: «كنا جلوسا عند النبي ﷺ فقال إني لا أدري ما قدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي وأشار إلى أبي بكر و عمر واهتدوا بهدي عمار وما حدثكم ابن مسعود فصدقوه ».(الترمذي: (٣٧٩٩)، ابن ماجة:(٩٧)، أحمد، ١٤١٦هـ: (٢٣١٦٩)

وروى الإمام أحمد والحاكم عن عبد الله[1] قال: لما قبض رسول الله ﷺ قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير. قال: فأتاهم عمر فقال: يا معشر الأنصار ألستم تعلمون أن رسول الله ﷺ أمر أبا بكر أن يؤم بالناس فأيكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر؟ فقالوا نعوذ بالله أن نتقدم أبا بكر". (أحمد، ١٤١٦هـ: (٣٧٦٥)، الحاكم:(٤٤٢٣)

و أخرج ابن سعد عن الحسن قال : قال علي :"لما قبض رسول الله ﷺ نظرنا في أمرنا فوجدنا النبي ﷺ قد قدم أبا بكر في الصلاة فرضينا لدنيانا عمن رضي رسول الله ﷺ عنه

---

(١) هو عبد الله بن مسعود. (البيهقي ١٤١٤هـ: (١٦٣٦٣)

Prince of Songkla University Pattani Campus

لديننا فقدمنا أبا بكر". (ابن سعد، ١٩٦٨م:٣/١٨٣، السيوطي، ١٩٥٢هـ:١/١٤، ابن عبد البر، ١٣٨٧هـ:٢٢/١٢٩)

نكتفي بهذه الروايات التي تدل على أحقية أبو بكر في الخلافة من غيره.

وبعد أن عقد الإجماع على صحة بيعة أبي بكر ﷺ، تولى مهامه بأحسن ما يكون. (الصلابي، ٢٠٠٠م: ١٤٢)

ثم لما أحس أبو بكر ﷺ بقرب أجله استشار الصحابة فيمن يولي أمر الخلافة بعده، وكان الاختيار وقع على عمر بن الخطاب ﷺ .[1]

ب- في عهد عمر بن الخطاب ﷺ .اتضح فيما سبق من أن الخلافة لم تكن منصوصة في الكتاب ولا في السنة، إنما كان اجتهاد من الصحابة في اجتماع السقيفة ثم أقرها الأمة، بعد ذلك.

ولما تولى عمر أحكم الدولة الإسلامية إحكاما لا مثيل له في نظام الحكم القائم وقتذاك.

وعندما طعن ﷺ وقد تيقن أنه لا محالة ذاهب إلى حيث ما صار إليه صاحباه محمد ﷺ وأبو بكرﷺ. كان همه الأكبر وحدة الأمة ونضارة مستقبلها. ولهذا على الرغم مما يعانيه من آلام جراحاته البالغة، وهو ينتظر قضاء الله وقدره، طلب منه بعض الصحابة أن يستخلف من يتولى مهام تدبير شؤون الدولة بعده. قيل له: لو استخلفت ؟ قال: من أستخلف ؟ لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيا استخلفته، فإن سألني ربي قلت: سمعت نبيك يقول:" إنه أمين هذه الأمة"، ولو كان سالم مولى أبي حذيفة حيا استخلفته، فإن سألني ربي قلت: سمعت نبيك يقول:" إن سالما شديد الحب لله". فقال له رجل: أدلك عليه ؟ عبد الله بن عمر. قال: قاتلك الله، والله ما أردت الله بهذا ويحك! كيف أستخلف رجلا عجز عن طلاق امرأته ؟ لا أرب لنا في أموركم. ما حمدتها لأرغب فيها لأحد من أهل بيتي، إن كان خيرا فقد أصبنا منه، وإن كان شرا فشرعنا آل عمر، بحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد، ويسأل عن أمر أمة محمد. أما لقد جهدت نفسي وحرمت أهلي، وإن نجوت كفافا لا وزر ولا أجر إني لسعيد. وانظر فإن

---

(١) كما سبق أن تحدثنا عنه في استخلاف عمر ، ص ٤٣

Prince of Songkla University Pattani Campus

استخلفت فقد أستخلف من هو خير مني، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني، ولن يضيع الله دينه. (الطبري، ١٤٠٧هـ: ٢/٥٨٠)

ثم إن عمر في فترة خلافته كان عالما بأمور رعيته، وكان يجتهد بأقصى جهده لتوحيدهم، فكان ما أراد، كما أنه لم يكن يريد أن يذهب هذا الجهد سدى، بعد رحيله.

وبعد طول تفكير في هذا الشأن الذي طرحه بعض أصحابه، اهتدى إلى طريقة جديدة لم يسبق إليها في اختيار الخليفة الجديد، قال الصلابي (١٤٢٣هـ:٥٨٨-٥٩١) :" وكان هذا دليلا ملموسا، ومعلما واضحا على فقهه في سياسة الدولة الإسلامية، لقد مضى قبله الرسولﷺ ولم يستخلف بعده أحدا بنص صريح، ولقد مضى أبو بكر الصديق واستخلف الفاروق بعد مشاورة كبار الصحابة، ولما طلب من الفاروق أن يستخلف وهو على فراش الموت، فكر في الأمر مليا وقرر أن يسلك مسلكا آخر يتناسب مع المقام...وأما طريقة انتخاب الخليفة الجديد فتعتمد الخطوات التالية:

١- الشورى : فقد جعلها في عدد محصور، فهو ستة من الصحابة وهم؛ علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله ﷺ جميعاً. وترك سعيد بن زيد بن نفيل وهو من العشرة المبشرين بالجنة ولعله تركه لأنه من قبيلته بني عدي . (ابن كثير، ١٤٠٨هـ: ٧/ ١٦٣، البخاري١٤٠٧هـ: (٣٤٩٧)

٢- طريقة انتخاب الخليفة: الاجتماع مع وجود مستشار خاص ومراقب. ليس لهم حق التصويت. فقد أمرهم عمرﷺ أن يجتمعوا في بيت أحدهم ويتشاوروا وفيهم عبد الله بن عمر يحضرهم مشيراً فقط وليس له من الأمر شيء، ويصلي بالناس أثناء التشاور صهيب الرومي وأمر المقداد بن الأسود وأبا طلحة الأنصاري أن يرقبا سير الانتخابات.

٣- تحديد فترة الانتخابات أو المشاورة: فقد حددها الفاروق ﷺ بثلاثة أيام وهي فترة كافية وإن زادوا عليها فمعنى ذلك أن شقة الخلاف ستتسع ولذلك قال لهم: لا يأتي اليوم الرابع إلا وعليكم أمير. (ابن سعد،١٩٦٨م: ٣/٣٦٤، الطبري، ١٤٠٧هـ: ٢/٥٨١)

٤- عدد الأصوات الكافية لاختيار الخليفة: لقد أمرهم بالاجتماع والتشاور وحدّد لهم أنه إذا اجتمع خمسة منهم على رجل وأبى أحدهم فليضرب رأسه بالسيف وإن اجتمع أربعة وفرضوا رجلاً منهم وأبى اثنان فاضرب رؤوسهما. (الطبري، ١٤٠٧هـ:٢/٥٨١)

Patan Campus

٥- الحكم في حال الاختلاف: لقد أوصى بأن يحضر عبد الله بن عمر معهم في المجلس وأن ليس له من الأمر شيء، ولكن قال لهم: فإن رضي ثلاثة رجلاً منهم وثلاثة رجلاً منهم فحكّموا عبد الله بن عمر فأي الفريقين حكم له، فليختاروا رجلاً منهم، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، ووصف عبد الرحمن بن عوف بأنه مسدد رشيد فقال عنه: ونعم ذو الرأي عبد الرحمن بن عوف مسدد رشيد له من الله حافظ فاسمعوا منه. (الطبري، ١٤٠٧هـ:٢/٥٨١)

٦- مراقبة سير الانتخابات: طلب عمر أبا طلحة الأنصاري وقال له: يا أبا طلحة إن الله عز وجل أعز الإسلام بكم فاختر خمسين رجلاً من الأنصار فاستحث هؤلاء الرهط حتى يختاروا رجلاً منهم، وقال للمقداد بن الأسود: إذا وضعتموني في حفرتي فاجمع هؤلاء الرهط في بيت حتى يختاروا رجلاً منهم . (الطبري، ١٤٠٧هـ:٢/٥٨١)

ونختار بعض الروايات التي تدل على ما سقنا في النقاط السابقة:

ذكر الطبري أن عمر بن الخطّابﷺ كان يسأل وهو صحيح أن يستخلف فيأبى، ثم صعد المنبر يوماً فتكلّم بكلمات وقال" :إن مِتُ فأمركم إلى هؤلاء الستة الذين ما فارقوا رسول الله ﷺ وهو عنهم راض وذكرهم، وهم : علي، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله، وسعد بن أبي وقاص .

فلما طعنه العبد أبو لؤلؤة بخنجره المسموم أواخر شهر ذي الحجة في السنة الثالثة والعشرين من الهجرة وأيقن هو ومن حوله بالموت، طلب إليه أن يعهد لمن يراه خيراً للإسلام والمسلمين، فقال فيما قال:" إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني يريد أبا بكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني يريد الرسول ﷺ ولن يضيع الله دينه."

ثم قال:" ما أريد أن أتحملها حياً وميتاً، عليكم بهؤلاء الرهط الذين قال رسول الله ﷺ إنهم من أهل الجنة، سعيد بن عمرو بن نفيل منهم ولست مدخله، ولكن الستة : علي وعثمان ابنا عبد مناف، وعبد الرحمن وسعد خالا رسول الله ﷺ، والزبير حواري رسول الله وابن عمته، وطلحة الخير بن عبيد الله، فليختاروا منهم رجلاً، فإذا ولوا والياً فأحسنوا مؤازرته وأعينوه ."كما أمر أن يحضرهم عبد الله في الاجتماع للتشاور على ألا يكون له من الأمر شيء.

فلما أصبح دعا الخمسة الأولين إذ كان طلحة غائباً وقال لهم:" إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم، لا يكون هذا الأمر إلاَّ فيكم وقد قُبِض رسول الله ﷺ وهو عنكم راضٍ، إني لا أخاف الناس عليكم إن استقمتم، ولكني أخاف عليكم اختلافكم فيما بينكم فيختلف الناس، انهضوا إلى حجرة عائشة بإذن منها فتشاوروا واختاروا رجلاً منكم .ثم قال:" لا تدخلوا حجرة عائشة، ولكن كونوا قريباً منها ." ووضع رأسه وقد نزفه الدم، فدخلوا فتناجوا." (الطبري، ١٤٠٧هـ:٢/٥٨٠)

روى ابن سعد (١٩٦٨م:٢/٦١) أن سيدنا عمر دعا أصحاب الشورى وقال لهم:" تشاوروا في أمركم فإن كان اثنان واثنان فارجعوا في الشورى، وإن كان أربعة واثنان فخذوا طفَّ جانب الأكثر، وإن اجتمع رأي ثلاث وثلاثة فاتبعوا طف عبد الرحمن بن عوف واسمعوا وأطيعوا.

وكذلك روى أيضاً بعد هذا أنه ﷺ لما طُعِن قال:" ليصل لكم صهيب ثلاثاً وتشاوروا في أمركم، والأمر إلى هؤلاء الستة فمن بخل أمركم أي خالفكم فاضربوا عنقه. (ابن سعد، ١٩٦٨م:٢/٦١)

ثم أرسل إلى أبي طلحة قبل أن يموت بساعة فقال:" يا أبا طلحة كن في خمسين من قومك من الأنصار مع هؤلاء النفر أصحاب الشورى، فلا تتركهم يمضي اليوم الثالث حتى يؤمروا أحدهم، اللهم أنت خليفتي عليهم". (ابن سعد، ١٩٦٨م:٢/٦١)

كما ذكر المؤرخون أيضاً ما كان منهم حين اجتمعوا حتى انتهوا إلى اختيار سيدنا عثمان وبيعته.

ذكر الإمام البخاري في صحيحه (رقم:٦٧٨١) بسنده:" أن المسور بن مخرمة أخبره أن الرهط الذين ولاهم عمر اجتمعوا فتشاوروا، فقال لهم عبد الرحمن بن عوف:" لستُ بالذي أنافسكم في هذا الأمر، ولكنكم إن شئتم اخترتُ لكم منكم. فجعلوا ذلك إلى عبد الرحمن، وحينئذ مال الناس عليه يشاورونه.

فلما كانت الليلة الثالثة التي بويع عثمان صباحها قال المسور:" طرقني عبد الرحمن بعد هجع من الليل فضرب الباب حتى استيقظت، فقال: أراك نائماً، فوالله ما اكتحلت هذه الثلاث بكثير نوم، انطلق فادع لي الزبير وسعداً، فدعوتهما له .

Prince of Songkla University Pattani Campus

ثم دعاني فقال:" أدع لي علياً، فدعوته فناجاه حتى إبهار الليل، ثم قام علي من عنده وهو على طمع، وقد كان عبد الرحمن يخشى من علي شيئاً، ثم قال: ادع لي عثمان، فدعوته فناجاه حتى فرق بينهما المؤذن بالصبح.

فلما صلّى الصبح واجتمع بأولئك الرهط عند المنبر ، أرسل إلى من كان حاضراً من المهاجرين والأنصار، وأرسل إلى أمراء الأجناد وكانوا قد وافوا تلك الحجة مع عمر، فلما اجتمعوا تشهد عبد الرحمن ثم قال :أما بعد، يا علي إني قد نظرت في أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان، فلا تجعلن على نفسك سبيلاً، وقال لعثمان :أبايعك على سنَّة الله ورسوله والخليفتين من بعده، فبايعه عبد الرحمن وبايعه الناس المهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون.

هكذا روى البخاري قصة أهل الشورى والعقد والحل، باختصار.

وهكذا حفظ عمر وحدة الأمة بابتكاره هذا الأسلوب المتميز، وهو بهذا أرسى نظاماً صالحاً للشورى لم يسبقه إليه أحد، لما يعلم أن أصل الشورى مقرر في القرآن والسنة القولية والفعلية، وقد عمل بها رسول الله ﷺ ، وأبو بكر رضي الله عنه. ولما يعلم أن اجتهاده هذا لم يكن ليخالفه أحد لأنه مستند إلى الشورى وإلى كبار الصحابة الذين تم تعيينه من قبله.

إذن لم يكن عمر مبتدعاً بالنسبة للأصل – وهو الشورى – ولكن الذي عمله عمر هو تعيين الطريقة التي يختار بها الخليفة، وحصر عدد معين جعلها فيهم، وهذا لم يفعله الرسول ﷺ ولا الصديق رضي الله عنه بل أول من فعل ذلك عمر رضي الله عنه، ونعم ما فعل، فقد كانت أفضل الطرق المناسبة لحال الصحابة في ذلك الوقت. (الصلابي، ١٤٢٣هـ: ٥٩١) [1]

وهذا هو عين المصلحة المرسلة، لأن عمل عمر ليس له مثال في الكتاب ولا في السنة ولا سبقه أحد من الصحابة. وهذا العمل كما هو ظاهر من نتائجه الحسنة، من إبعاد التيارات الخفية فرصة العمل والتدبير في الخفاء، بما يتضمنه من إمكانيات الصراع والفرقة والاختلاف.

---

(١) نقله من (أوليّات الفاروق السياسة ص١٢٧). انظر مبيض ١٤٢١هـ: ٢٦٦٧/٥-٢٦٧٠)

Prince of Songkla University Pattani Campus

وكان هذا الاجتهاد اختيار منه في الوسائل التي تناسب ظروف الناس، وحال المجتمع، فهو كما قلنا عالما بها، وكان أكثر معرفة وخبرة بالتيارات التي تسري داخل هذه الجماعة الصغيرة المختارة للشورى، وبولاء الرجال أنفسهم.

وهذا التدبير المحكم من قبل عمر يعتبر من الاجتهادات في إطار مقاصد الشرع.

٧. ٢. ١. ٢. مشاطرة عمر ﷺ من يتهمه من الولاة ماله.

علمنا فيما سبق أن سيدنا عمر ﷺ كان شديد الحرص على إقامة العدل بين الرعية، وكان يرى أن العدل لم يبلغ مداه وغايته الأسمى إلا بالتقوى والأمانة، ولا يشك أن وظيفته كخليفة أمانة ومسؤولية، وكان شديدا حتى على نفسه وأهله وعماله، كما سبق أن ذكرنا.

فحينما اتسعت الدولة الإسلامية في عهده احتاج إلى إحكامها وتنظيم إدارتها، ورأى أن يجعل من ينوب عنه في كل إقليم من الأقاليم التي افتتحها المسلمون واستمكنوا فيها.

فبدأ بإرسال عماله إليها، وكما قلنا أنه كان شديد الحرص على إقامة العدل، فعماله نوابه، إن أخطأوا وقع عليه ذلك الخطأ، ومن أجل ذلك وضع شروطا وضوابط لاختيار ولاته الذين ينوبون عنه.

وكان شعاره (إن الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم وهداتهم، فإذا رتع الإمام رتعوا). (ابن سعد، ١٩٦٨م:٢٩٢/٣) وكل هذا التشديد لأنه يعلم – وهو مجرب– أن الاتصال بالسلطان فتنة للناس، لا يعصمون منها إلا برادع قوي، داخلي يمثله الضمير، أو خارجي يمثله الخوف من العقاب. ولم يكن يطمئن أن يكلهم إلى ضمائرهم وحدها، ومن ثم وضع أمامهم رادعا قويا من العقاب الحاسم الذي لا يرتفع أحد فوقه.

وكان يراقب عماله بكل حذر، وعين مراقبا خاصا لهذا الأمر، بعد أن يأخذ موثقا من الولاة المعينين علنا أمام الناس كشهداء على موافقتهم على شروطه وهي:" ألا يركب برذونا، ولا يلبس ثوبا رقيقا، ولا يغلق بابا دون حوائج الناس، ولا يتخذ حاجبا، ولا يقبل هدية. فإذا قبل الرجل هذه الشروط كتب ما له وما يملكه. (أبو يوسف، ١٣٨٢هـ: ١١٦)

وكان يقول لعماله:" ألا وإني والله ما أبعث عمالي ليضربوا أبشاركم ويأخذوا أموالكم ولكني أبعثهم ليعلموكم دينكم وسنتَكم ويعدلوا بينكم، و يقسموا فيكم فيئكم، ألا من فُعِلَ به شيء من ذلك فليراجعه إلي، والذي نفس عمر بيده لأقصنَّهُ منه، فوثب عمرو بن العاص

Prince of Songkla University Pattani Campus

ﷺ فقال : يا أمير المؤمنين أرأيت لو أن رجلا من المسلمين كان على رعية فأدب بعض رعيته أنك لُمْتَصُّه منه، قال: ومالي لا أقصه وقد رأيت رسول الله ﷺ يُقِصُّ من نفسه. ألا لا تضربوهم فتذلوهم، ولا تمنعوهم حقهم فتكفروهم، ولا تجبروهم فتفتنوهم، ولا تنزلوهم الغياض فتضيعوهم".[1] (الحاكم: (٨٣٥٦)، أحمد، ١٤١٦هـ:(٢٨٦)

وكان حقا على وعده ووعيده لعماله. فمنهم من عزله وأقام عليه الحد. ومنهم من عزلهم وشاطر أموالهم، لمخالفتهم الشروط والبنود التي استوثقوها من الأمة، قبل ولايتهم الأمر.

وهذا الاجتهاد الجديد من عمر ﷺ صدر بعد أن رأى اتخاذ بعض الولاة منصبهم سبيلا لجمع الأموال التي كان يعتبر غلولا. وقد نهى عنه الرسولﷺ. روى الإمام أحمد عن عبد الرحمن بن جبير : أنه كان في مجلس فيه المستورد بن شداد وعمرو بن غيلان بن سلمة فسمع المستورد يقول: «سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَنْ وَلِيَ لَنَا عَمَلاً وَلَيْسَ لَهُ مَنْزِلٌ فَلْيَتَّخِذْ مَنْزِلاً، أَوْ لَيْسَتْ لَهُ زَوْجَةٌ فَلْيَتَزَوَّجْ، أَوْ لَيْسَ لَهُ خَادِمٌ فَلْيَتَّخِذْ خَادِمًا، أَوْ لَيْسَتْ لَهُ دَابَّةٌ فَلْيَتَّخِذْ دَابَّةً، وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا سِوَى ذَلِكَ فَهُوَ غَالٌّ ».(أحمد، ١٤٢٠هـ: (١٧٩٣٨)[2]

وفي رواية أبي عبيد قال: قال رسول الله ﷺ : « من ولي لنا شيئا فلم تكن له امرأة فليتزوج امرأة، ومن لم يكن له مسكن فليتخذ مسكنا، ومن لم يكن له مركب فليتخذ مركبا، ومن لم يكن له خادم فليتخذ خادما. فمن اتخذ سوى ذلك كنزا أو إبلا جاء به يوم القيامة غالا أو سارقا». (أبو عبيد، ١٤٠٩هـ:٣٥٧، الطبراني، ١٩٨٣م: (٢٢٩)

وجاء في صحيح البخاري (:٦٥٧٨) في قصة ابن اللتبية[3]، أنه لما رجع من مهمته، حاسبه الرسولﷺ، فقال: هذا مالكم وهذه هدية. فقال له رسول الله ﷺ: « فهلا جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقا ». ثم خطبنا فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد فإني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله، فيأتي فيقول: هذا مالكم وهذا هدية أهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته، والله لا يأخذ أحد منكم شيئا

---

(١) تعليق شعيب الأرنؤوط : أبو فراس وهو النهدي لم يرو عنه غير أبي نضرة المنذر بن مالك و لم يوثقه غير ابن حبان وقال أبو زرعة : لا أعرفه وباقي رجاله ثقات رجال الشيخين. (أحمد، ١٤٢٠هـ: ٢٨٦)

(٢) إسناده حسن. (أحمد، ١٤٢٠هـ: (١٧٩٣٨)

(٣) استعمله الرسولﷺ على صدقات بني سليم.

بغير حقه إلا لقي الله يحمله يوم القيامة، فلأعرفن أحدا منكم لقي الله يحمل بعيرا له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر".

بالاستناد إلى الحديث السابق فإنه —كما قال بلتاجي (٢٠٠٣م: ٣٤٥) — لعمر ولغيره من ولاة الأمور أن يستحدثوا من القوانين ما يحول دون ذلك، ولو لم ترد بهذه القوانين والتشريعات نصوص خاصة من القرآن والسنة.

وكان أول تطبيق على الواقع لوعد عمر وقع على واليه سعد بن أبي وقاصﷺ ، حين اتخذ قصرا بالكوفة، وأغلق بابه دون الناس، أرسل إليه عمر محمد بن مسلمة- الذي عينه عمر كمراقب إداري- فأحرق باب قصره، ودفع إليه كتاب عمر، وكان فيه:" بلغني أنك بنيت قصرا اتخذته حصنا، ويسمى (قصر سعد)، وجعلت بينك وبين الناس بابا، فليس بقصرك ولكنه قصر الخبال، أنزل منه منزلا مما يلي بيوت الأموال وأغلقه، ولا تجعل على القصر بابا تمنع الناس من دخولهم وتنفيههم به عن حقوقهم، ليوافقوا مجلسك ومخرجك من دارك إذا خرجت. (الطبري، ١٤٠٧هـ:٤٨١/٢، ابن عساكر، دت: ٢٨١/٥٥)

لم يكتف عمر بما فعل في استيثاق خبر سعد، بل أرسل محققين يجوبون الكوفة مساجدها ومجتمعاتها يسأل عن حال سعد السياسي والاجتماعي، وماذا يشتكى منه الرعية؟ فكانت الإجابة خيرا.

وحدث لعمرو بن العاص (البلاذري، ١٤٠٣هـ:٢٢١، اليعقوبي، دت: ٢٢٢/٢) وخالد بن الوليد وأبي هريرة مثل ما حدث لسعد بن أبي وقاص. (البلاذري، ١٤٠٣هـ:٢٢٠-٢٢١)

وهذا الاجتهاد اختلف الفقهاء حول علته أهو عقاب بالمال على بعض الجنايات، الذي عد بعض الفقهاء أنه من المصالح المرسلة، كما قال بعضهم أن هذا من قول الإمام مالك.

قال الشاطبي في الإعتصام (١٤٠٨هـ :٣٥٩/٢ -٣٦٠):" إن الإمام لو أراد أن يعاقب بأخذ المال على بعض الجنايات فاختلف العلماء في ذلك حسبما ذكره الغزالي، على أن الطحاوي حكى أن ذلك كان في أول الإسلام ثم نسخ، فأجمع العلماء على منعه.

فأما الغزالي فزعم أن ذلك من قبيل الغريب الذي لا عهد به في الإسلام، ولا يلائم تصرفات الشرع مع هذه العقوبة الخاصة لم تتعين لشرعية العقوبات البدنية بالسجن والضرب وغيرهما - قال- فإن قيل : فقد روي أن عمر بن الخطاب ﷺ شاطر خالد بن الوليد

Prince of Songkla University Pattani Campus

في ماله حتى أخذ رسوله فرد نعله وشطر عمامته قلنا : المظنون من عمر أنه لم يبتدع العقاب بأخذ المال على خلاف المألوف من الشرع وإنما ذلك لعلم عمر باختلاط ماله بالمال المستفاد من الولاية وإحاطته بتوسعته فلعله ضمن المال فرآى شطر ماله من فوائد الولاية فيكون استرجاعا للحق لا عقوبة في المال لأن هذا من الغريب الذي لا يلائم قواعد الشرع هذا ما قال ولما فعل عمر وجه آخر غير هذا ولكنه لا دليل فيه على العقوبة بالمال كما قال الغزالي".(الشاطبي، ١٤٠٨هـ:٢/٣٦٠)

إن يكن ذلك عقوبة مالية على الجنايات بإطلاق فهذا مخالف لمقصود الشرع ولا يلائم تصرفاته في التشريع. لأن الشرع وضع عقوبات محددة معلومة منها السجن والضرب والقطع وغير ذلك. (الواعي، ١٩٨٤م: ٣٣٣)

ولكن –نرى– أن تعليل الشاطبي فعل عمر بأنه محاولة لاسترجاع الحق بقدر المستطاع، هو الصحيح، لأنه يتعذر إلى حد كبير الفصل الدقيق بين الأموال التي جمعها الوالي عن طريق ادخار جزء من عطائه المشروع. والأموال التي جمعها مستغلا سلطاته.

وهذا يرجع إلى مقصود الشرع بعموم الأدلة التي وردت فيما يتصل بالديات وأنواعها المتعددة، ومن ذلك ما فعله عمر ﷺ في إراقة اللبن المغشوش بالماء. (عليش، ١٤٠٩هـ: ٤/٥٣٣) وحكمه على حاطب بن أبي بلتعة بدفع ضعف ثمن الناقة التي سرقها غلمانه وأكلوها لجوعهم.[1]

وقد علق ابن تيمية في السياسة الشرعية (١٤٠٣هـ:٤٠) على فعل عمر ﷺ بقوله:" وكذلك محاباة الولاة في المعاملة من المبايعة، والمؤاجرة والمضاربة، والمساقاة والمزارعة، ونحو ذلك هو من نوع الهدية، ولهذا شاطر عمر بن الخطاب ﷺ عماله من كان له فضل ودين، لا يتهم بخيانة وإنما شاطرهم لما كانوا خصوا به لأجل الولاية من محاباة وغيرها، وكان الأمر يقتضي ذلك، لأنه إمام عدل، يقسم بالسوية. (وانظر ابن تيمية، ١٤٢٥هـ: ٢٨/٢٨١)

ويرى الصلابي (١٤٢٣هـ: ٣٩٠) أن تطبيق هذا النظام كان أمرا احتياطيا في زمن عمر بن الخطاب ﷺ، حيث شعر عمر ﷺ بنمو الأموال لدى بعض الولاة فخشي أن يكون الولاة قد اكتسبوا شيئاً من هذه الأموال بسبب ولايتهم".

---

(١) راجع ص ٢١٠.

وخلاصة القول: نقول أن عمال عمر ﷺ أكثرهم من أصحاب النبي ﷺ وكلهم عدول، وما كان عمر ليأخذ أموالهم بغير وجه الحق، غير أنه ﷺ لما رأى نمو أموالهم بعد توليهم منصب الوالي، ورأى فاضلا على ما رزقوه، فأشكل عليه أن يكون مكتسبا بالجاه وغيره. ومن علة شدة نهي الرسولﷺ عن استغلال الوالي لولايته في جمع المال، يسوغ بنا أن نؤيد ما استحدثه عمر من تشريع مصادرة أو مشاطرة أموال ولاته، في حالة ثبوت استغلالهم المنصب في جمعها.

وعلمنا أن اجتهاد عمر المصلحي لا يقصد إلا نفع العامة وابتغاء مقاصد التشريع الإسلامي ومقرراته، وما تدل عليه نصوصه العامة والخاصة.

وهنا كان يبتغي مصلحة رعيته وتقويم أمور ولاتهم. حتى يتحقق شعاره الذي رفع لهذا الشأن.

وبهذا نرى أن هذا الاجتهاد ليس بخارج عن مقاصد الشرع. وأنه ليست بعقوبة مالية في الجنايات التي رفضها الجمهور باعتبار أنها لا يلائم تصرفات الشرع.

٧. ٢. ١. ٣. استحداث نظم إدارية ووظائف مختلفة.

وقد تحددت معالم أسس إدارة الدولة الإسلامية في عهد عمر ﷺ بعد أن اتسعت رقعة الدولة حتى شملت معظم مناطق العالم المتحضر وقتئذ، وكان الخليفة هو المسئول الأول في شؤون الدولة، فيما يشبه الحكم الرئاسي المعاصر، ومما يوضح ذلك ما ورد عن عمرﷺ:" ما كان بحضرتنا باشرناه بأنفسنا، وما غاب عنا ولينا فيه أهل القوة والأمانة".(ابن سعد، ١٩٦٨م:٣/٢٧٤، ابن عساكر، دت:٤٤/٢٦٣)

ويعتبر عهد عمر بن الخطابﷺ أزهى عصر بعد عصر الرسالة، ليس فقط من الناحية الدينية، بل شملت النواحي الاجتماعية والإدارية والسياسية، لقد اجتهد عمرﷺ وبذل أقصى جهده في تحمل المسؤولية التي على عاتقه، وقد من الله عليه ورزقه حسن التدبير. وكان يقتبس من كل ما هو نفع للمسلمين ولإدارته، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها.

وبالنظر إلى ما قدم عمر ﷺ في المجالات الإدارية، نجد أنه كان بحق المؤسس الحقيقي للإدارة السياسية الإسلامية بعد عصر الرسالة.

وكان لا يتوانى في الاجتهاد في أي جديد من الأمور الواقعة أمامه، وقد تحدثنا عن اجتهاده في تحقيق مناط الحكم، وفي النصوص ذوات الدلالات الظنية التي تحتمل أكثر من

معنى، فكيف إذا كان الأمر في مجال لا نص له لا في الكتاب ولا في السنة، فإنه الأجدر والأحق في الاجتهاد فيه.

ولذا استحدث عدة وظائف إدارية تساعده في إدارة أمور الدولة التي اتسعت رقعتها، وكثرت رعيتها، بحيث يستحيل عليه متابعتهم. فاستحدث نظير ذلك نظام الولاية أو الإمارات.

فقد قسّم عمر الدولة الإسلامية إدارياً إلى ثماني ولايات هي: مكة، والمدينة، والشام كلها، والجزيرة أي بلاد ما بين نهري دجلة والفرات، والبصرة، والكوفة، ومصر، وفلسطين، وأبقى على الأقسام الإدارية التي كانت قائمة في عهد الدولة الفارسية وهي مقاطعات: فارس وكرمان وخراسان ومكران وسجستان وأذربيجان.وعين لكل ولاية واليا ومقرا دائما للحكومة يسمى بدار الإمارة، ولكل مقاطعة حاكم يسمى بالعامل، وقاض يبت في أقضية المقاطعة. (الطبري، ١٤٠٧هـ: ٣/٢، بلتاجي، ٢٠٠٣م: ٣٥١-٣٥٢، حسن، ١٩٦٤م: ٤٥٢/١- ٤٥٣)

واستحدث الدواوين (البيهقي، ١٤١٤هـ: (١٦١٥٩) - ديوان الأموال والقضاء (النجار، دت:٤٧١)، والإحصاء، والمحاسبة وذلك في قول عمر:" أرأيتم إن استعملت عليكم خير من أعلم، ثم أمرته بالعدل، أكنت قضيت ما علي؟ قالوا: نعم، قال: لا حتى أنظر في عمله، أعمل بما أمرته أم لا". (البيهقي، ١٤١٤هـ: (١٦٤٣٢). وديوان الخراج وهو ديوان المستخدمين على الارتزاق واستعمل عليه عثمان بن حنيف، وديوان النفقات وهو ديوان المصروف على المقاتلة والذرية الذي يشبه في هذه الأوقات ديوان الحبس والثبوتات ونحو ذلك، واستعمل عليه زيد بن ثابت، فكان عمر يستنيب زيد بن ثابت بالمدينة على القضاء والديوان، وكان بالكوفة قد استعمل عمار بن ياسر على الصلاة والحرب مثل : نائب السلطان والخطيب، فإن السنة كانت أنه يصلي بالناس أمير حربهم. واستعمل عبد الله بن مسعود على القضاء وبيت المال. (ابن تيمية، ١٤٢٥هـ:٢٨٣/٤) وديوان الجند (حسن، ١٩٦٤م:٤٧٧/١)، للإشراف عليهم، بتقييد أسمائهم وأوصافهم ومقدار أرزاقهم وإحصاء أعمالهم.

وهذه النظم والدواوين أبقى على حسب لغات أهلها. واستعمل عليها ذوي الخبرة والأكفاء من أهل البلد. وأوجد في البلاد المفتوحة وظائف تتطلب وجود المسلمين بها مثل وظيفة إمام الصلاة، والقضاء وغيرهما من أمور الدين. (حسن، ١٩٦٤م:٤٥٨/١)

Prince of Songkla University Pattani Campus

واستحدث عمر أيضا وظيفة العامل على أرض الحمى، (أبو عبيد، ١٤٠٩هـ: ٣٨٩، مالك، ١٤٢٥هـ:(٣٦٧٣)، أبو يوسف، ١٣٨٢هـ:١٠٥) ووظيفة العاشر الذي يأخذ عشور التجارة، (أبو عبيد، ١٤٠٩هـ: ٦٣٣) ووظيفة خازن بيت المال، (حسن، ١٩٦٤م: ٤٧٢/١) ووظيفة عامل عمر ورسوله إلى الولاة (المفتش العام) (الصلابي، ١٤٢٣هـ: ٣٧٨) وقد تولاه محمد بن مسلمة، ووظيفة العامل على البحر، (أبو يوسف، ١٣٨٢هـ:٧٠) ووظيفة الأقباض الذين كان يصحب الجيوش الإسلامية، ويقبض المغانم، ويسجلها. (ابن الأثير، ١٤١٥هـ:٤٤١/٣) ووظيفة واعظ الجيش، وكان من القراء، يقوي الروح المعنوية بقراءة آيات الجهاد وما يتصل بها. (الطبري، ١٤٠٧هـ:٤١٠/٢)

واتخذ عمر السجن، (البخاري، ١٤٠٧هـ:٨٥٣/٢، عبد الرزاق، ١٤٠٣هـ: (٩٢١٣)، البيهقي، ١٤١٤هـ: (١٠٩٦٢) ودار الضيفان للمغتربين القادمين من الآفاق. (البلاذري، ١٤٠٣هـ: ٢٧٧، الطبري، ١٤٠٧هـ:٢/ ٦٠٩) ودار الدقيق، جعل فيها الدقيق والسويق والتمر والزبيب وما يحتاج إليه ، يعين به المنقطع والضيف، ووضع في طريق المسافرين ما بين مكة والمدينة ما يصلح من ينقطع به، ويحمل من ماء إلى ماء. (ابن سعد، ١٩٦٨م: ٢٨٣/٣)

وإذا نظرنا إلى هذه الأعمال الجليلة التي أحدثها عمر ﷺ ، فإنها تخدم مصالح الرعية وشؤون الدولة. وهي من الضروريات التي لا تستغنى عنها أي نظام إداري.

وهذا الاجتهاد ولو لم يكن له أصل معين، له من عموم الأدلة الشرعية جنس يمكن الاعتبار بها، وهو فعل الرسول ﷺ عندما قام بالحكم وقام بالإدارة في آن واحد، ذلك أن الرسول ﷺ كرسول كان مبلغاً عن ربه لرسالة الإسلام، ولكنه في نفس الوقت بوصفه حاكما منفذاً لشريعة الإسلام التي كان يبلغها للناس، وهذا عمل في إقامة الإدارة، فهو ﷺ الذي بلغ ما جاء به الوحي، وهو الذي أمر بجمع الصدقات مثلاً وهو الذي عين كاتباً لهذه الصدقات يدير معه القيام بهذا الأمر، وكان ﷺ يحدد لمدير العمل أو الكاتب العمل الذي عينه ليقوم به، ولكن دون أن يحدد له الأعمال الفرعية التي تلزم لإنجاز هذا العمل، فيترك له اختيار أي أسلوب يوصل إلى القيام بأعباء العمل الذي كلف به بأيسر سبيل.

ومهمة القيام برعاية شؤون الرعية هو من قضاء المصالح التي على الحاكم أن يتولاها، أي أن له أن يأخذ بالأسلوب الإداري الذي يراه محققاً رعاية الشؤون بأفضل سبيل، وأن على الرعية الطاعة والتنفيذ لأنه إلزام بتوابع حكم القيام بالإدارة لرعاية شؤون الرعية، ولأن

Prince of Songkla University Pattani Campus

الصلاحية والمسؤولية التي أنيطت بالحاكم يدخل بالتبـــع والضرورة ضمنها صلاحيته ومسئوليته في الأخذ بما يوصل إلى القيام بها.[1]

وبلا شك أن هذه الأمور كلها مما لا نص فيه من كتاب أو سنة، ولم يكن لها أدلة معينة، فهي إذن من الاجتهادات الفقهية في أصل المصالح المرسلة.

٧. ٢. ٢. الأموال

٧. ٢. ٢. ١ : ديوان الأموال

من أوليات عمر بن الخطاب ﷺ إنشاء ديوان الأموال، والديوان كلمة فارسية الأصل معناها السجل أو الدفتر. (ابن خلدون ، ١٩٨٤م:١/٢٤٤) فكان يمثل سجل ضبط وترتيب المسلمين بهدف توزيع العطاء عليهم. قال ابن سعد": هو- عمر - أول من دون الديوان، وكتب الناس على قبائلهم وفرض لهم الأعطية من واردات الفيء، وقسم القسوم في الناس، وفرض لأهل بدر وفضلهم على غيرهم، وفرض للمسلمين على أقدارهم وتقدمهم في الإسلام".(ابن سعد، ١٩٦٨م:٣/٢٨٢، الطبري، ١٤٠٧هـــ:٢/٥٧٠)

ثم تطور المعنى ليعبر عن أجهزة أنشئت كما يقول الماوردي في "الأحكام السلطانية" ":الديوان موضع لحفظ كل ما يتعلق بحقوق الحكومة من الأعمال والأموال، ومن يقوم بها من الموظفين والعمال".(الماوردي ، ١٤٠٩هـــ:٣٩٥)

والديوان يقابله في العصر الحاضر الوزارة أو المصلحة العامة.

والذي دعا أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ لاتخاذ الديوان، كما يقول ابن تيمية في السياسة الشرعية (١٤٠٣هـــ: ٣٧):" فلما كان زمن عمر بن الخطاب ﷺ كثر المال واتسعت البلاد وكثر الناس فجعل ديوان العطاء للمقاتلة وغيرهم" فكان ديوان العطاء هو أول ديوان وضع للمسلمين في الدولة الإسلامية.

وما يذكر عن سبب وضع الديوان أن أحد المسلمين طلب من عمرﷺ ذلك، بعد أن أحضر أبو هريرة ﷺ مالاً كثيراً من البحرين. (ابن سعد، ١٩٦٨م:٣/٣٠٠، ابن عساكر، دت:٤٤/٣٤٢) ويذكر سبب آخر، ذلك أن عمر ﷺ استشار المسلمين في تدوين الديوان فلم يوافق على ذلك علي بن أبي طالب ﷺ، وأشار بتوزيع الأموال كلما وجدت، كما

---

(١) http://www.alokab.com/forums/index.php?showtopic=3707

Prince of Songkla University Pattani Campus

كان يفعل الرسول ﷺ وخليفته الأول أبو بكر ﷺ، ولكن عثمان بن عفان وخالد بن الوليد رضي الله عنهما رأيا تدوين الديوان، فأخذ عمر برأيهما وكلف مسلم بن عقيل مع مجموعة من شباب المسلمين بتنظيم الديوان. (ابن سعد، ١٩٦٨م: ٢٩٥/٣، السيوطي، ١٩٥٢م: ١٢٤) وروي أنه استشار الناس في كيفية تقسيم الأموال على الناس ؟ فقال له رجل: قد رأيت الأعاجم يدونون ديوانا لهم، فدون أنت لنا ديوانا. (ابن سعد، ١٩٦٨م: ٣٠٠/٣) وكان هذا في سنة ١٥ هـ، وقيل سنة ٢٠هـ. (البلاذري، ١٤٠٣هـ: ٤٣٦)

و أول ما وضع كان على أساس النسب والقربى من الرسول ﷺ، روي أن عمر ﷺ لما دون الدواوين، قال:" بمن ترون أن أبدأ؟ فقيل له: ابدأ بالأقرب فالأقرب بك، قال: بل أبدأ بالأقرب فالأقرب برسول الله ﷺ . (الشافعي، دت: (١٥١٩) ٣٢٦)

وقد بدئ بوضع الديوان بالعربية في المدينة. لأن أصله كان على اللغتين الفارسية والرومية. (حسن، ١٩٦٤م: ٤٤٨)

وكان مما جرى بين أبي بكر وعمر في توزيع العطاء أن اعترض عمر على التسوية وقال لأبي بكر: أتسوي بين من هاجر الهجرتين وصلى إلى القبلتين وبين من أسلم عام الفتح خوف السيف! وكان رد أبي بكرﷺ: إنما عملوا لله وإنما أجورهم على الله، وإنما الدنيا دار بلاغ للراكب. وأصر عمر على رأيه وقال: لا أجعل من قاتل رسول الله ﷺ كمن قاتل معه. وهكذا عندما أصبح خليفة طبق كما أشار على أبي بكرﷺ. (ابن سعد، ١٩٦٨م: ٢٩٦/٣)

وقد تحدثنا عن الدواوين التي أنشئت في عهد عمرﷺ وكان ديوان الأموال واحدا منها، وأنها مقتبس من نظامين الفرس والروم.

وهنا يمكن القول أن السياسة الشرعية منها ما هو متروك لولي الأمر في التصرف في فروعها ما لم يعارض النصوص، ونحن نرى في الموضوع أن عمر ﷺ قلد الفرس والروم في اتخاذ الديوان، وقد خدم النظام الإسلامي، ولهذا نرى أن تطوير الوسائل الموصلة إلى تحقيق المصالح في الأمور السياسية الشرعية تنطبق عليها الأحكام التكليفية الخمسة : الواجب، والسنة، والمكروه، والمباح، والحرام. على حسب أولويات المصالح وتقدمها في الاحتياج.

٧. ٢. ٢. ٢. ضريبة عشور التجارة.

و لم تكن عشور التجارة من الموارد التي ذكرها القرآن الكريم ولكنها أحدثت في عهد عمر بن الخطاب ﷺ ، وسبب ذلك أن أبا موسى الأشعري كتب إليه أن تجاراً من قبلنا من

المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر - ويعني أرض الحرب كل أرض أهلها غير مسلمين - فكتب إليهم عمر: وخذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين. (ابن آدم، ١٩٨٧م:١٧٣)

وروي أن أهل مدينة (مبنج) وكانوا نصارى في شمال الجزيرة كتبوا إلى عمر بن الخطاب يقولون: دعنا ندخل أرضك تجاراً وتعشرنا, فشاور عمر الصحابة في ذلك فوافقوا فأصبحت سنة ماضية. (أبو يوسف، ١٣٨٢هـ: ١٣٥)

جاء في مصنف عبد الرزاق (١٤٠٣هـ: (١٩٢٨٠) قال: أن أهل منبج ومن وراء بحر عدن كتب إلى عمر بن الخطابﷺ يعرضون عليه أن يدخلوا بتجارتهم ارض العرب وله منها العشور فسأل عمر أصحاب النبي ﷺ فأجمعوا على ذلك فهو أول من أخذ منهم العشور".

وحول الروايات السابقة وقع بين الفقهاء خلاف في مشروعية تعشير تجار المسلمين. لأن واقع المعاملات الجمركية اليوم تختلف تمامًا عن صورة العشور المفروضة في عهد عمر، وقد استند الذين لا يرون تعشير تجار المسلمين بما روى عبد الرزاق (١٤٠٣هـ: (٧٢٤٨) عن ابن جريج قال: أخبرني عمرو بن دينار قال: أخبرني مسلم بن سكرة، أنه سأل ابن عمر، أعلمت عمر أخذ من المسلمين العشور ؟ قال: لم أعلمه لم أعلمه".

والصحيح أن عمر كان يفرض عليهم كما هو الظاهر في الروايات التالية التي تدل على ذلك: روى عبد الرزاق (١٤٠٣هـ: (٧٠٧٢) عن هشام بن حسان عن ابن سيرين قال : بعثني أنس بن مالك على الأيلة فأخرج لي كتابا من عمر : يؤخذ من المسلمين من كل أربعين درهما درهم[1]، ومن أهل الذمة من كل عشرين درهما درهم، ومن لا ذمة له من كل عشرة دراهم درهم. (ابن القيم، ١٤١٨هـ:٣٤٢/١) وروى أبو الحسن القدوري " أن عمر نصب العشار وقال لهم : خذوا من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر وكان هذا بمحضر من الصحابة فكان إجماعا سكوتيا. (مالك، ١٤١٣هـ:(٣٣٠)، العظيم آبادي، ١٤١٥هـ:٢٠٩/٨) وروى أبو يوسف (١٣٨٢هـ: ١٣٥) - بلفظ آخر- عن أنس

(١) قَالَ أبو يوسف (١٣٨٢هـ): وإذا مر التاجر عَلَى العاشر بمال أو بمتاع وقَالَ: قد أديت زكاته، وحلف عَلَى ذلك، فإن ذلك يقبل منه ويكف عنه...وقال (١٣٨٢هـ: ١٣٤):" وكل ما أخذ من المسلمين من العشور فسبيله سبيل الصدقة وسبيل ما يؤخذ من أهل الذمة جميعا وأهل الحرب سبيل الخراج . (وانظر ابن زنجويه دت: ١٥٦ وما بعدها)

Prince of Songkla University Pattani Campus

بن مالك قَالَ:" بعثني عمر بن الخطاب ﷺ عَلَى العشور، وكتب لي عهدا أن آخذ من المسلمين مما اختلفوا فِي تجاراتهم ربع العشر، ومن أهل الذمة نصف العشر، ومن أهل الحرب العشر".

وسمى الفقهاء العامل الذي يقوم بأخذ العشور: العاشر، لأن ما يأخذه يدور على العشر، فإنه من المسلم ربع العشر، ومن الذمي نصف العشر، ومن الحربي العشر .

وإذا نظرنا إلى هذا التشريع فإن أساسها تبادل المعاملة بالمثل على عروض التجارة الواردة إليها، والصادرة منها، بين البلاد الإسلامية وغيرها من البلدان. وهو من المسلم زكاة ومن الذمي جزية، ومن الحربي جزاء الحماية.

والمقصود العام من تشريع عمر لهذه الضريبة مراعاة الظروف الاقتصادية في عهده، وكان حريصا على الاستقامة والعدل فيها. وهي مفروضة مرة واحدة فقط في السنة كالزكاة لأن تكرارها قد يضر بالتجار، وقد يذهب بأكثر من ربحهم. روي أن زياد بن حدير قال : كنت أعشر بني تغلب كلما أقبلوا وأدبروا، فانطلق شيخ منهم إلى عمر فقال: إن زيادا يعشرنا كلما أقبلنا أو أدبرنا، فقال: تكفى ذلك، ثم أتاه الشيخ بعد ذلك، وعمر ﷺ في جماعة، فقال: يا أمير المؤمنين أنا الشيخ النصراني، فقال عمر ﷺ: وأنا الشيخ الحنيف، قد كفيت، قال: وكتب إلي أن لا تعشرهم في السنة إلا مرة".(البيهقي، ١٤١٤هـ: (١٨٥٥٤) وفي رواية أبي يوسف (١٣٨٢هـ: ١٣٦) أن عمر ﷺ كتب إلى زياد أن:" من مر عليك فأخذت منه صدقة فلا تأخذ منه شيئا إِلَى مثل ذلك اليوم من قابل، إلا أن تجد فضلا..."

وكان عمال عمر في العاشر يعطون للتجار (حجة) أو جوازا أو ما يسمى حاليا فاتورة أو سند السداد- بما دفعوه من حقوق أموالهم، ليكون حجة لهم حين تنقلهم ومرورهم على العمال الآخرين، تعفيهم من تكرار دفع العشور. (ابن قدامة ، ١٤٠٥هـ:١٠/٥٨٩، بلتاجي، ٢٠٠٣م:٣٢٢)

وهذا الاجتهاد الذي طبقه عمرﷺ بالعدل الإسلامي ، من الاجتهادات فيما ليس له حكم خاص. ولكن فيه رعاية للمصالح الاقتصادية للدولة الإسلامية، والمعاملة بالمثل، فقد روي عن إعفاء عمر بعض التجارات من هذه الضريبة مقابل إعفاء تجارة المسلمين الصادرة إلى غير البلاد الإسلامية. (انظر ابن قدامة، ١٤٠٥هـ:١٠/٥٩٢)

Prince of Songkla University Pattani Campus

٧. ٢. ٢. ٣. المفاضلة في العطاء.

لم يكن هناك في حياة النبي ﷺ مرتبات معينة للمسلمين، باعتبار أن الجميع كانوا جنودًا يأخذون من أربعة أخماس الغنائم والخراج، ولما ولي أبو بكر ساوى بين الناس في الأعطيات ولما كلمه بعض الصحابة في أن يفاضل بينهم قال :" أما ما ذكرتم من السوابق والقدم والفضل فما أعرفني بذلك، وإنما ذلك شيء ثوابه على الله جل ثناؤه، وهذا معاش، فالأسوة فيه خير من الأثرة" (أبو يوسف، ١٣٨٢هـ: ٤٢). وقد ناظره الفاروق عمرﷺ في ذلك فقال": أتسوي بين من هاجر الهجرتين وصلى إلى القبلتين، وبين من أسلم عام الفتح ؟ فقال أبو بكر: إنما عملوا لله، وإنما أجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ للراكب".(الماوردي،١٤٠٩هـ: ٢٦٢، الصلابي، ٢٠٠٠م: ١٥٧) وفي رواية أنه قال:" إن فضائل الناس عند الله، فأما هذا المعاش فالتسوية فيه خير".(ابن سعد، ١٩٦٨م: ٢١٣/٣) وفي رواية أنه قال:" هم إخوة أبوهم الإسلام، فهم في هذا الفيء أسوة، وأجور أهل السوابق على الله".(السهيلي، دت:٤٣٣/١) وقد ساوى بين الحر والمملوك، والمرأة والرجل، والصغير والكبير فيه سواء. (ابن سعد، ١٩٦٨م: ٢١٣/٣)

فلما جاء عمر بن الخطابﷺ قسم العطاء مفضلاً الأسبق فالأسبق، روي أن عمر ﷺ لما دون الدواوين، قال:" بمن ترون أن أبدأ؟ فقيل له: ابدأ بالأقرب فالأقرب بك، قال: بل أبدأ بالأقرب فالأقرب برسول الله ﷺ . (الشافعي ، دت: (١٥١٩) ٣٢٦) وروي أن عمر أتى من جلولاء بسبعة آلاف ألف، ففرض العطاء، فاستشار في ذلك عبد الرحمن بن عوف، فقال عبد الرحمن بن عوف: ابدأ بنفسك فأنت أحق بذلك، قال: لا بل أبدأ بالأقرب من رسول الله ﷺ ممن شهد بدرا حتى ينتهي ذلك إلي. قال: فبدأ ففرض لعلي في خمسة آلاف ثم لبني هاشم ممن شهد بدرا ثم لمواليهم ثم لحلفائهم ثم الأقرب فالأقرب حتى ينتهي ذلك إلي". (ابن أبي شيبة، ١٤٠٩هـ: (٣٢٨٩٩)

وعلى هذا سار عمر ﷺ في تقسيم الأرزاق، وبذلك أصبح في مقدمة أصحاب المعاشات آل بيت رسول الله ﷺ، وهم بنو هاشم وكان العباس يتسلمها ويوزعها عليهم، ثم زوجات النبي ﷺ وتختص كل واحدة بمعاش مستقل عن آل البيت، أما بقية المسلمين فقد قسموا إلى طبقات حسب ترتيب اشتراكهم في الجهاد في سبيل الله، فبدأ بأهل بدر، ثم من حاربوا بعد بدر إلى الحديبية، ثم من حاربوا من الحديبية إلى آخر حروب الردة، ثم من تلاهم من شهد

القادسية واليرموك وهكذا، كما أنه جعل مخصصات لزوجات المحاربين وأطفالهم منذ الولادة و لم يغفل أمر الغلمان واللقطاء، بل خصص لهم أعطيات سنوية، أدناها مائة درهم، تتزايد عند بلوغهم. (ابن سعد،١٩٦٨م: ٣٠١/٣)، كما فرض للموالي من ألفين إلى ألف. (اليعقوبي، دت:١٥٣/٢-١٥٤)

وعلى هذه القاعدة كانت المرتبات كالآتي: (الصلابي، ١٤٢٣هـ:٣٠٠)

١٢٠٠٠ درهم لأزواج النبي ﷺ ولعمه العباس.

٥٠٠٠ درهم لأهل بدر وألحق بهم الحسن والحسين.

٤٠٠٠ درهم لمن كان إسلامه كأهل بدر ولكن لم يشهدها وألحق بهم أسامة بن زيد.

٣٠٠٠ درهم لعبد الله بن عمر وبعض أبناء المهاجرين والأنصار كعمر بن أبي سلمة.

٢٠٠٠ درهم لأبناء المهاجرين والأنصار.

٨٠٠ درهم لأهل مكة.

٤٠٠- ٣٠٠ درهم لسائر الناس.

٦٠٠ -٢٠٠ درهم لنساء المهاجرين والأنصار.

٩٠٠٠ درهم لأمراء الجيوش والقراء.

١٠٠ درهم لكل مولود، خوفا من تعجيل فطامه.

بالإضافة إلى العطاء السنوي فإن عمرﷺكان يوزع عطايا متفرقة. (العمري، ١٤١٤هـ:٤١٢)

وهكذا سار عمرﷺ في توزيع العطاء على أساس أن لكل مسلم حقا في مال المسلمين منذ أن يولد إلى أن يموت، مع مراعاة فكرة الحاجة والعوز فيها، فقدم ذوو الحاجة الشديدة على غيرهم. (أبو يوسف، ١٣٨٢هـ: ٢٦) وكان يقول: "والله لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه في المال وهو مكانه". (ابن سعد، ١٩٦٨م: ٢٩٩/٣، ونظيره في المعنى: الطبري، ١٤٠٧هـ:٥٧١/٢، ابن القيم،١٤١٨هـ: ١/ ١١٣) وفي رواية:" لئن عشت ليأتين الراعي بسرو حمير نصيبه منها لم يعرق فيها جبينه".(عبد الرزاق، ١٤٠٣هـ: (٢٠٠٤٠)، الشافعي، دت: (١٥١٧).[1]

(١) حديث صحيح. (الألباني ، ١٤٠٥هـ: ٨٣/٥)

Prince of Songkla University Pattani Campus

وقال ﷺ في عطاء الجند:" لئن كثر المال لأفرضن لكل رجل أربعة آلاف درهم: ألف لسفره، وألف لسلاحه، وألف لأهله، وألف لفرسه ونعله".(ابن سعد، ١٩٦٨م: ٢٩٧/٣) وكان عطاؤهم أربع أخماس الغنيمة.

ويجب أن نعلم أن المفاضلة هنا إيثار فئة دون أخرى، ولكن حينما أمن عمر الحاجات الضرورية لرعيته في كل الطبقات، وما زالت الأموال تأتي بكثرة رأى أن يوسع مجال العيش لرعيته، بخلاف الحال في عهد أبي بكرﷺ الذي كان قصيرا، والأموال كانت قليلة مقارنة بعهد عمرﷺ .

وهذه السياسة – المفاضلة في العطاء– من حيث تحقيق المقاصد والمصالح للدولة والمجتمع تبدو في الحفاظ على وحدتهم وتقوية نفوذهم في المجتمع، مما يعينهم على القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحفاظ على كيان الدولة التي ما قامت إلا على أكتافهم، وما حازت تلك الأموال إلا بجهدهم. ولما لهم القدوة والمعلم البازر للإسلام.

ومعروف لدينا أن هموم عمر ﷺ ترتكز على مصلحة المجتمع الإسلامي، وتقارب أفراده، وتماسكهم، وإشاعة روح العدل والمساواة بينهم، وكان يجتهد في تحقيق ما هو صالح لمجتمعه في الأمور التي لا تتعارض نصوص الشارع. ولعل من الملاحظ أن سياسة المفاضلة في آخر عهد خلافته أدت إلى إغداق الأموال على فئة دون فئة، لما رأى كثرة أموال الدولة التي ستضاعف أضعاف الأنصبة التي حددها عمر لكل الفئات. (بلتاجي ، ٢٠٠٣م: ٣٣٣) مما يجعل نسبة الفرق بين الفئات كبيرة متى ما زاد عمر الأنصبة بنفس النسبة، مما يؤدي إلى نشوء الطبقة البالغة الثراء أمرا محتما.

ولذا وجدنا روايات تصرح على لسانهﷺ أنه كان عازما على تعديل سياسته هذه إلى ما كان عليه صاحبه أبو بكرﷺ . فقد قال:" لئن بقيت إلى قابل لألحقن آخر الناس بأولهم ولأجعلنهم بيانا واحدا – أي سواء –.(أبو يوسف، ١٣٨٢هـ:٢٤، العمري، ١٤١٤هـ: ٢١٦، ابن أبي شيبة، ١٤٠٩هـ: (٣٢٨٧٤)، ابن سعد، ١٩٦٨م: ٣٠٢/٣) قال أبو عبيد (١٤٠٩هـ:٣٥٥):" وقد كان رأي عمر الأول التفضيل على السوابق والغناء في

الإسلام، وهذا هو المشهور من رأيه، وكان رأي أبي بكر التسوية، ثم قد جاء عن عمر شيء شبيه بالرجوع إلى رأي أبي بكر". (١)

ولا يشك أحد أن هذا الاجتهاد من قبيل ما لا نص فيه، وهو متروك لاجتهاد ولي الأمر.

وقد سار عثمانﷺ على خطى عمرﷺ ، وسار علي بن أبي طالبﷺ على خطى أبي بكرﷺ . وكل يجتهد على حسب ما تراءى له من المصالح الملائمة لعصره، المتوافق مع مقاصد الشارع.

٧. ٢. ٢. ٤. التزام الدولة بأرزاق الناس.

كما عرفنا أن عمرﷺ لا يؤثر نفسه وأهله على رعيته، وكان لا يرى لنفسه وأهله إلا ما بقي من أفضال الرعية.

وسبق أن تكلمنا عن الدواوين منها ديوان الأموال وكيف كان عمر يقسمها بين رعيته برعاية الأسبقية والأقدم. على الرغم مما أتاح له أصحابه الكرام بأن يبدأ بنفسه، ولكنه آثر غيره على نفسه.

وكان عمر يرى أن أرزاق الشعب أو الرعية من مسؤوليات الدولة، ولذا حينما رأى الأموال تأتي إليه قال :" والله الذي لا إله إلا هو ما أحد إلا وله في هذا المال حق أعطيه أو أمنعه، وما أحد أحق به من أحد إلا عبد مملوك , وما أنا فيه إلا كأحدكم، ولكنا على منازلنا من كتاب الله عز وجل وقسمنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم. فالرجل وبلاؤه في الإسلام، والرجل وقدمه في الإسلام، والرجل وغناه في الإسلام، والرجل وحاجته في الإسلام. والله لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو مكانه قبل أن يحمر وجهه يعني في طلبه .

---

(١) وقد انتقد بعض الكتاب سياسة التسوية في التوزيع معللا أن الإسلام جاء لمحو الإقطاعيات أو نظام الطبقات، وأن الإسلام لم يصنف الإنسان على درجات وإنما أفضلهم عند الله أتقاهم.

والحقيقة في هذا الأمر أن توزيع عمر لواردات الفيء بمقادير متفاوتة لا علاقة له بتفريق الناس طوائف، لأنه عمل تصنيفا متدرجا على أساس السبق إلى الدخول وخدمة الدين، وأيضا هذه النقطة أمر مختلف تماما عن مسألة التقوى، ففي القرآن الكريم مثلا جاءت هذه الآية: ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ الحديد: ١٠. لتؤكد هذا الأمر بوضوح وتجعله أمرا طبيعيا. (فايدة، ١٤١٨هـ: ٧٣-٧٤)

(أبو يوسف، ١٣٨٢هـ: ٤٦) فقد قال أيضا:" إن سلمني الله لأدعن أرامل العراق وهن لا يحتجن إلى أحد غيري.

وقد كتب إلى حذيفة عامله: أن أعط الناس أعطيتهم وأرزاقهم، فكتب إليه حذيفة: إنا قد فعلنا وبقي شيء كثير، كتب إليه عمر: أنه فيئهم الذي أفاء الله عليهم، ليس هو لعمر، ولا لآل عمر. اقسمه بينهم. (ابن سعد، ١٩٦٨م: ٢٩٩/٣)

وقال في خطبة له ": ولكم عليّ ألا أجتبي شيئاً من خراجكم ولا مما أفاء الله عليكم إلا من وجهه، ولكم عليّ إذا وقع في يدي ألا يخرج مني إلا في حقه، ولكم عليّ أن أزيد أعطياتكم وأرزاقكم إن شاء الله". (الصلابي، ١٤٢٣هـ: ٣٧١)

هذا هو عمر ﷺ ، يشعر أن كفالة الرعية وتأمين حاجة حياتهم تقع على كاهل الدولة.

وكان خطته التوزيعية للعطاء منتظما دوريا، بحيث يضمن عدم الانقطاع، والشعور بالإحوجاج من الرعية، ولو كان في أقصى البلاد وأدناها. وكان يشرف على التوزيع، يطوف في القرى والأرياف القريبة من المدينة، ويدفع الأعطيات بنفسه.

فهو ﷺ لا يكتفي بكفالتهم ليضمن لهم الحياة العادية، بل إنه عمل على تأمين الطعام، وذلك حينما زار الشام، وأخبره بلال بن رباح بأن أمراء أجناده بالشام لا يأكلون إلا لحوم الطير والخبز النقي, وما يجد ذلك عامة المسلمين، فخاطبهم عمر: ما يقول بلال؟ فقال له يزيد بن أبي سفيان: يا أمير المؤمنين إن سعر بلادنا رخيص، وإنا نصيب هذا الذي ذكر بلال هنا بمثل ما كنا نقوت عيالاتنا بالحجاز فقال عمرﷺ: لا والله لا أبرح حتى تضمنوا لي أرزاق المسلمين في كل شهر. ثم قال انظروا كم يكفي الرجل ما يشتهيه؟ قالوا جريبين مع ما يصلحه من الزيت والخل عند رأس كل هلال، فضمنوا له ذلك. ثم قال: يا معشر المسلمين هذا لكم سوى أعطياتكم، فإن وفّى لكم أمراؤكم بهذا الذي فرضت لكم عليهم، وأعطوكموه في كل شهر، فذلك أحب، وإن هم لم يفعلوا فأعلموني حتى أعزلهم وأولي غيرهم. (الواقدي، دت: ٢٥٧)

وكان الأرزاق مكفولة كما سبق أن ذكرنا حتى على المولود من يوم ولادته. ولا يفرق بين المواليد الشرعيين وبين اللقطاء، وكان يفرض لهم ١٠٠ مائة درهم، ومتى أصبح صبيا يزاد عطاءهم إلى مائتي درهم. وإذا بلغ يفرض لهم خمسمائة درهم. جاء في الأحكام السلطانية "

أنه لا يفرض لمولود شيئاً حتى يفطم إلى أن سمع امرأة ذات ليلة وهي تكره ولدها على الفطام وهو يبكي فسألها عنه، فقال: إن عمر لا يفرض للمولود حتى يفطم، فأنا أكرهه على الفطام حتى يفرض له، فقال: يا ويل عمر! كم احتقب من وزر وهو لا يعلم، ثم أمر عمر مناديه فنادى: لا تعجلوا أولادكم بالفطام، فإنا نفرض لكل مولود في الإسلام. (الماوردي، ١٤٠٩هـ:٢٦٣)

و لم يقتصر عمر على إنفاقهم نقدا، بل كان يعولهم بالطعام، روي أنه أمر بجريب من الطعام فطحن ثم خبز ثم ثرد ثم دعا ثلاثين فأكلوا منه غداهم حتى أصدرهم، ثم فعل العشاء مثل ذلك فقال يكفي الرجل جريبان في كل شهر، وكان يرزق الرجل والمرأة والمملوكة جريبين في كل شهر، كان إذا أراد الرجل أن يدعو على صاحبه قال له قطع الله عنك جريبك. (الماوردي، ١٤٠٩هـ:٢٦٤)

ولم يفرق عمر الوضع الإجتماعي في تقديم الكفالة، الحر والعبيد والمملوك والذكر والأنثى، العربي والعجمي، أي لم يجعل له الحدود الجغرافي أو الجنس أو اللون. (أبو عبيد، ١٤٠٩هـ: ٣٥٤، البلاذري، ١٤٠٣هـ: ٤٣١، ابن سعد، ١٩٦٨م: ٢٩٨/٣، التيمي، ١٩٩٩م: ١٣٤)

وهل فرق عمر في العقيدة ؟ يروي أبو يوسف (١٣٨٢هـ:١٢٦) عن أبي بكر العبسي قال: مر عمر بن الخطاب ﷺ بباب قوم وعليه سائل يسأل ، شيخ كبير ضرير البصر ، فضرب عضده من خلفه وقال : من أي أهل الكتاب أنت ؟ فقال : يهودي . قال : فما ألجأك إلى ما أرى ؟ قال : أسأل الجزية والحاجة والسن. قال : فأخذ عمر بيده وذهب به إلى منزله فرضخ له بشيء من المنزل. ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال : انظر هذا وضرباءه ، فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ ﴾ (التوبة: ٦٠) والفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه.[1] قال: قال أبو بكر-العبسي-[2]: أنا شهدت ذلك من عمر ورأيت ذلك الشيخ. ويروي البلاذري (١٤٠٣هـ: ١٣٥): أن عمر بن الخطاب عند مقدمه الجابية من أرض دمشق مر بقوم مجذومين من النصارى، فأمر أن يعطوا من الصدقات، وأن يجرى عليهم القوت". يظهر أن المساكين في فقه

---

(١) ابن زنجويه، دت:١٦٣/١ انظر، كتاب فقه المعاملات المالية مع أهل الذمة. (فياض، ١٤٢٠هـ: ١٣٠)

(٢) ابن زنجويه، دت:١٦٣/١

عمرﷺ هو الذي لا يقدر على الكسب. لا فرق بين مسلم وغيره. (الجصاص، ١٤٠٥هـ: ٣٢٤/٤، أيوب، ١٤٢٣هـ: ٩٩)

وإذا كان عمر يشعر بالمسؤولية تجاه بغلة عثرت أو جمل مات بشط الفرات ضياعا، فكيف لا يكون مسؤولا عن إنسان من رعيته ؟ أليس الإسلام قد حض على مطلق الإنفاق على الناس بدون النظر عن عقائدهم !

ونخلص إلى أن عمر لم يترك أحدا من الناس إلا وله نصيب من أعطياته أو نفقته النقدية والعينية.

يقول بلتاجي (٢٠٠٣هـ:٤٣٢): هل بقيت فئة من الناس لم تلتزم الدولة الإسلامية في خلافة عمر بأرزاقها؟ اللقطاء، والأرقاء، والمواليد، والغلمان، والموالي، وأهل الذمة من اليهود والنصارى، وأهل العوالي من الرجال والنساء. بعد هذا كله نستطيع أن نقول إن الدولة الإسلامية عرفت في خلافة عمر بن الخطاب نوعا من الكفالة والضمان والأمان والكفاية لم تعرفه البشرية في غيرها.

فهذا النظام المتميز والمنظم لا مثيل له في الحضارة الإنسانية إلا بعد بزوغ الإسلام. بدأه الرسولﷺ ، وطوره الخلفاء الراشدون، وأبرزهم عمر بن الخطابﷺ .

٧. ٢. ٣. متفرقات.

٧. ٢. ٣. ١. جمع القرآن.

توفي النبي ﷺ والقرآن الكريم لم يُجمع في مصحف واحد مكتوب، وإنما كان متفرقاً في الصدور والألواح ونحوها من وسائل الكتابة، حيث لم تكن ثمة دواع في حياته ﷺ استدعت جمع القرآن في مصحف واحد .

وبعد أن تولى أبو بكر ﷺ الخلافة كان هناك من الأسباب والبواعث، التي دفعت الصحابة ﷺ إلى القيام بجمع القرآن في الصحف .

وكان من أولى تلك الدوافع لحوق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى، الذي ترتب عليه انقطاع الوحي، فكان ذاك المصاب الجَلَل من البواعث المهمة التي دفعت الصحابة لجمع القرآن. ثم كانت واقعة اليمامة التي قُتل فيها عدد كبير من الصحابة، وكان من بينهم عدد كبير من القراء، مما دفع عمر ﷺ إلى أن يذهب إلى أبي بكر ويطلب منه الإسراع في جمع القرآن وتدوينه، حتى لا يذهب القرآن بذهاب حفاظه. وهذا الذي فعله أبو بكر ﷺ، بعد أن تردد في البداية في

Prince of Songkla University Pattani Campus

أن يعمل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ. ولا شك أن واقعة اليمامة كانت من أهم الأحداث التي حملت الصحابة على تدوين القرآن، وحفظه في المصاحف .

وقد دلت عامة الروايات على أن أول من أمر بجمع القرآن من الصحابة، أبو بكر ﷺ عن مشورة من عمر بن الخطاب ﷺ، وأن الذي قام بهذا الجمع زيد بن ثابت ﷺ، روى البخاري في صحيحه عن زيد بن ثابت، قال: أرسل إلى أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، فقال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر بيوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف نفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ، فقال عمر: والله إن هذا خير. فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، وقد رأيت في ذلك الذي رأى عمر، قال زيد: وقال: أبو بكر إنك رجل شاب عاقل لا أتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن واجمعه، قال زيد: فو الله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان بأثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ، فقال: هو والله خير. فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر. فتتبعت القرآن أجمعه من العسب[1]، واللخاف[2]، وصدور الرجال، حتى وجدت آخر التوبة، (لقد جاءكم) مع أبي خزيمة الأنصاري الذي جعل النبي ﷺ شهادته بشهادة رجلين لم أجدها مع أحد غيره فألحقتها في سورتها فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله ثم عند عمر حتى قبض ثم عند حفصة بنت عمر". (البخاري١٤٠٧هـ: (٤٤٠٢)

وفى رواية ابن شهاب عن خارجة بن زيد أنه سمع زيد بن ثابت يقول:" فقدت آية من الأحزاب حين نسخنا المصحف قد كنت أسمع رسول الله ﷺ يقرأ بها لم أجدها مع أحد إلا مع خزيمة الأنصاري (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) فألحقناها في سورتها، وخزيمة الأنصاري شهادته بشهادتين.

وقول زيد لم أجدها إلا مع خزيمة ليس فيه إثبات القرآن بخبر الواحد لأن زيدا كان قد سمعها وعلم موضعها في سورة الأحزاب بتعليم النبي ﷺ وكذلك غيره من الصحابة ثم

---

(١) العسب: جمع عسيب: وهو جريد النخل يكشطون الخواص ويكتبون في الطرف العريض.

(٢) واللخاف: جمع لخفة: وهي الحجارة الرقاق أو صحائف الحجارة.

نسيها، فلما سمع ذكره، وتتبعه للرجال كان للاستظهار لا لاستحداث العلم. (الزركشي، ١٣٩١هـ:١/٢٣٤)

وبدأ زيد في جمع القرآن المكتوب على العسب واللخاف والرقاع والأكتاف وقطع الأديم والإضلاع والأقتاب، وفي صدور الرجال. وكان لا يقبل من أحد شيئا مما يلقى منهم إلا بشهادة شاهدين، وكان لا يكتفي بمجرد ما وجد مكتوبا حتى يشهد من تلقاه سماعا، وذلك مبالغة في الاحتياط. (السيوطي، دت:١/١٦٢)

وإن قيل أن زيد كان يأخذ بخبر الواحد بدون شهادة كما ورد في الرواية السالفة أنه وجد آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري فقط. يجاب بأن أبا خزيمة هو الرجل الذي زكاه الرسولﷺ بأن شهادته بشهادة رجلين، وهو الظاهر في تلك الرواية، وكذلك كان زيد من الحفاظ ، وأنه قد حفظ هذه الآية إلا أنه لم يتذكرها إلا بعد أن ذكره أبو خزيمة، ويكون زيد هو الشاهد الثاني.

وقد حاول الذين لا يريدون للإسلام خيرا، من المستشرقين والشيعة إثارة شبهات حول إجراءات جمع القرآن.

أما المستشرقون فقد رأوا أن القرآن لم يدون في مصحف واحد إلا في عهد الخليفة عثمانﷺ. هذا القول غير منصف لأنه لا يفرق بين جمع القرآن في عهد أبي بكرﷺ في مصحف واحد، وبين جمع عثمانﷺ الناس على مصحف واحد، حين اختلف الناس في قراءة بعض الآيات اختلافا خشي أن يزداد بمرور الزمان، فيحدث انشقاقا كبيرا. (بلتاجي، ٢٠٠٣م: ٣١٣)

أما الشيعة فقد اتهم الخلفاء غير عليﷺ، بحذف بعض آياتها وسورها التي تتعلق بعليﷺ. (القطان، ١٤١٧هـ: ١٣٥-١٣٨)

وهذا الاجتهاد العمري الذي أشار لأبي بكر بأن ينفذه كان بسبب الحاجة والمصلحة، لولا ذلك لاختلف المسلمون. وتفرقوا شراذم، وليس أدل على ذلك جمع عثمان ﷺ المسلمين على مصحف واحد لاختلاف القرءات فيما بينهم. هذا والمصحف قد دون وجمع في كتاب واحد، وكانت القراءة مختلفة على حسب لهجات العرب في ذلك العهد.

قال الشاطبي في الاعتصام (١٤٠٨هـ:٢/٣٥٥) بعد أن عرض الروايات المتعلقة بجمع القرآن: فهذا عمل لم ينقل فيه خلاف عن أحد من الصحابة. و لم يرد نص عن النبي ﷺ بما

صنعوا من ذلك ولكنهم رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعا فإن ذلك راجع إلى حفظ الشريعة والأمر بحفظها معلوم وإلى منع الذريعة للاختلاف في أصلها الذي هو القرآن وقد علم النهي عن الاختلاف في ذلك بما لا مزيد عليه.

وقال أيضا (١٤٠٨هـ:٣٥٦/٢): وإذا استقام هذا الأصل فاحمل عليه كتب العلم من السنن وغيرها إذا خيف عليها الاندراس، زيادة على ما جاء في الأحاديث من الأمر بكتب العلم.

٧. ٢. ٣. ٢. التاريخ الهجري.

كان العرب قبل الإسلام يؤرخون من وقت وقوع الحادثة المشهورة عندهم. قال الطبري في تاريخه (١٤٠٧هـ:٥/٢): لم يكونوا يؤرخون على أمر معروف يعمل به عامتهم وإنما كان المؤرخ منهم يؤرخ بزمان قحمة كانت في ناحية من نواحي بلادهم ولزبة أصابتهم أو بالعامل كان يكون عليهم أو الأمر الحادث فيهم ينتشر خبره عندهم يدل على ذلك اختلاف شعرائهم في تأريخاتهم ولو كان لهم تأريخ على أمر معروف وأصل معمول عليه لم يختلف ذلك منهم. كتاريخ ميلاد الرسولﷺ بعام الفيل.

وفي خلافة عمر ﷺ وضع التأريخ الهجري الإسلامي. وكان ذلك في السنة السادسة عشر (الطبري، ١٤٠٧هـ: ٥٦٩/٢) وقيل السابعة عشر من خلافته. (ابن حجر، ١٣٧٩هـ: ٢٦٨/٧)

وقد اختلف الصحابة بأي يوم أو شهر أو واقعة يبدأون تأريخهم. فقد أخرج البخاري عن سهل بن سعد قال: ما عدوا من مبعث النبي ﷺ ولا من وفاته، ما عدوا إلا من مقدمه المدينة. (ابن حجر، ١٣٧٩هـ: ٣١٤/٧)

وأفاد السهيلي في الروض الأنف (دت: ٢٥٥/٤) "أن الصحابة أخذوا التأريخ بالهجرة من قوله تعالى ﴿لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِۚ﴾ (التوبة : ١٠٨) لأنه من المعلوم أنه ليس أول الأيام مطلقاً ، فتعين أنه أضيف إلى شيء مضمر، وهو أول الزمن الذي عز فيه الإسلام، وعبد فيه النبي ﷺ ربه آمناً، وابتداء المسجد، فوافق رأي الصحابة ابتداء التاريخ من ذلك اليوم.

وقد أبدى بعضهم للبدء بالتأريخ بالهجرة مناسبة فقال: كانت القضايا التي اتفقت له ويمكن أن يؤرخ بها أربعة: مولده ومبعثه و هجرته ووفاته، فرجح عندهم جعلها من

Prince of Songkla University Pattani Campus

الهجرة؛ لأن المولد والمبعث لا يخلو واحد منهما من النزاع في تعيين السنة، وأما وقت الوفاة فأعرضوا عنه لما توقع بذكره من الأسف عليه، فانحصر في الهجرة، وإنما أخروه من ربيع الأول إلى المحرم لأن ابتداء العزم على الهجرة كان في المحرم، إذ البيعة وقعت في أثناء ذي الحجة وهي مقدمة الهجرة، فكان أول هلالاً استهل بعد البيعة والعزم على الهجرة هلال المحرم، فناسب أن يجعل مبتدأ، وهذا أقوى ما وقفت عليه من مناسبة الابتداء بالمحرم".

و ذكروا في سبب عمل عمر ﷺ التاريخ أشياء. والروايات التالية توضح لنا ذلك:

أخرج أبو نعيم الفضل بن دكين في تاريخه ومن طريق الحاكم من طريق الشعبي (أن أبا موسى كتب إلى عمر أنه يأتينا منك كتب ليس لها تاريخ، فجمع عمر الناس، فقال بعضهم: أرخ بالمبعث، وبعضهم أرخ بالهجرة، فقال عمر: الهجرة فرقت بين الحق والباطل، فأرخوا بها، وذلك سنة سبع عشرة، فلما اتفقوا قال بعضهم: ابدءوا برمضان، فقال عمر: بل بالمحرم فإنه منصرف الناس من حجهم، فاتفقوا عليه . (ابن حجر، ١٣٧٩هـ: ٢٦٨/٧)

وروي أنه: رفع لعمر صك محله شعبان، فقال: أي شعبان، الماضي أو الذي نحن فيه، أو الآتي؟ ضعوا للناس شيئاً يعرفون فيه حلول ديونهم، فيقال إنهم أراد بعضهم أن يؤرخوا كما تؤرخ الفرس بملوكهم، كلما هلك ملك أرخوا من تاريخ ولاية الذي بعده، فكرهوا ذلك، ومنهم من قال: أرخوا بتاريخ الروم من زمان الإسكندر، فكرهوا ذلك، وقال قائلون: أرخوا من مولد رسول الله ﷺ، وقال آخرون من مبعثه عليه السلام، وأشار علي بن أبي طالب وآخرون أن يؤرخ من هجرته من مكة إلى المدينة لظهوره لكل أحد فإنه أظهر من المولد والمبعث. فاستحسن ذلك عمر والصحابة، فأمر عمر أن يؤرخ من هجرة الرسول ﷺ وأرخوا من أول تلك السنة من محرمها. (ابن حجر، ١٣٧٩هـ: ٢٦٨/٧-٢٦٩، المناوي، ١٤١٥هـ: ١٣٣/١).

وروى ابن أبي خيثمة من طريق ابن سيرين قال: قدم رجل من اليمن فقال: رأيت باليمن شيئاً يسمونه التاريخ يكتبونه من عام كذا و شهر كذا، فقال عمر: هذا حسن فأرخوا، فلما أجمع على ذلك قال قوم: أرخوا للمولد، وقال قائل: للمبعث، وقال قائل: من حين خرج مهاجراً، وقال قائل من حين توفي، فقال عمر : أرخوا من خروجه من مكة إلى المدينة، ثم قال: بأي شهر نبدأ ؟ فقال قوم: من رجب، وقال قائل: من رمضان، فقال عثمان: أرخوا من

المحرم فإنه شهر حرام وهو أول السنة ومنصرف الناس من الحج ، قال: وكان ذلك سنة سبع عشرة و قيل سنة ست عشرة في ربيع الأول . (ابن حجر، ١٣٧٩هـ: ٢٦٩/٧)

وعن سعيد بن المسيب قال :" جمع عمر الناس فسألهم عن أول يوم يكتب التاريخ؟ فقال علي:" من يوم هاجر رسول اللهﷺ، وترك أرض الشرك، ففعله عمر". (الحاكم، ١٤١١هـ: (٤٢٥٤)

فاستفدنا من مجموع هذه الآثار أن الذي أشار بالمحرم عمر وعثمان وعليﷺ، وأن عليا ﷺ أشار بالتأريخ من الهجرة.

وهكذا فض عمرﷺ اجتماعه وقرر بأن التأريخ يبدأ من هجرة المصطفى ﷺ إلى المدينة المنورة، وقرر بأن الشهور تبدأ من شهر محرم. وعلى هذا جرى العمل حتى يومنا هذا.

ويظهر أن التأريخ الهجري له أبعاده البعيدة في تحقيق وحدة المسلمين، لأن العبادات والمعاملات الإسلامية كثيرة منها مرتبطة بالوقت والتاريخ، كهلال رمضان، وأشهر الحج، ومواقيت صيام التطوع، وتواريخ المعاملات في البيوع والقروض والرهان، كلها تتعامل بالوقت والتاريخ.

والتأريخ الهجري وسيلة من إحدى الوسائل المهمة في إظهار تماسك وحدة الأمة الإسلامية.

يقول بلتاجي (٢٠٠٣م: ٣٢٠):" ومما لاشك فيه أن التأريخ الهجري مظهر مهم من مظاهر وحدة المسلمين وتميزهم وارتباطهم بتراثهم وأمجادهم، ومن ثم يجب على الدول الإسلامية أن تتمسك به وتتعامل على أساسه وتنشره بين مواطنيها، كخطوة من خطوات كثيرة لربط المسلمين بقيمهم الإسلامية الخالصة، وتميزهم، ووحدتهم.

٧. ٢. ٣. ٣. نفي من تفتتن به النساء.

روى ابن سعد عن عبد الله بن بريدة الأسلمي قال بينما عمر ﷺ يعس ذات ليلة إذا امرأة تقول:

هل من سبيل إلى خمر فأشربها أم هل سبيل إلى نصر بن حجاج

فلما أصبح سأل عنه، فإذا هو من بني سليم فأرسل إليه فأتاه، فإذا هو من أحسن الناس شعرا، وأصبحهم وجها، فأمره عمر أن يطم شعره، ففعل فخرجت جبهته فازداد حسنا،

Prince of Songkla University Pattani Campus

فأمره عمر أن يعتم ففعل فازداد حسنا، فقال عمر: لا والذي نفسي بيده، لا تجامعني بأرض أنا بها، فأمر له بما يصلحه وسيره إلى البصرة.

وروى أيضا عن عبد الله بن بريدة الأسلمي، قال: خرج عمر بن الخطاب يعس ذات ليلة، فإذا هو بنسوة يتحدثن، فإذا هن يقلن أي أهل المدينة أصبح ؟ فقالت امرأة منهن: أبو ذئب، فلما أصبح سأل عنه، فإذا هو من بني سليم، فلما نظر إليه عمر إذا هو من أجمل الناس فقال: له عمر، أنت والله ذئبهن مرتين أو ثلاثا، والذي نفسي بيده لا تجامعني بأرض أنا بها، قال: فإن كنت لا بد مسيرني، فسيرني حيث سيرت ابن عمي،- يعني نصر بن حجاج السلمي- فأمر له بما يصلحه وسيره إلى البصرة.

وروي أيضا عن محمد أن بريدا قدم على عمر فنثر كنانته فبدرت صحيفة فأخذها (ابن سعد، ١٩٦٨م: ٢٨٥/٣، أبو نعيم الأصبهاني، ١٤٠٥هـ: ٣٢١/٤-٣٢٢، ابن عساكر، دت: ٢٧٥/٤٠) فقرأها فإذا فيها :

ألا أبلغ أبا حفص رسولا	فدى لك من أخي ثقة إزاري
قلائصنا هداك الله إنا	شغلنا عنكم زمن الحصار
فما قلص وجدن معقلات	قفا سلع بمختلف البحار
قلائص من بني سعد بن بكر	وأسلم أو جهينة أو غفار
يعقلهن جعدة من سليم	معيدا يبتغي سقط العذار .

فقال: ادعوا لي جعدة من سليم، قال: فدعوا به فجلده مائة معقولا، ونهاه أن يدخل على امرأة مغيبة. (ابن سعد، ١٩٦٨م: ٢٨٦/٣)

من وضوح الروايات لا نحتاج إلى بيان، ولكن لماذا فعل عمرﷺ ذلك، بنصر وأبي ذئب لأن الروايات لم تصرح الأخطاء أو المعصية أو الجريمة التي ارتكبا. أما جلد جعدة فالمسألة واضحة لأنه كان يدخل على هؤلاء النسوة في غياب أزواجهن ويتحدث إليهن.

إذا نظرنا وتأملنا الروايات التي وردت في الموضوع لا نجد أنها صرحت بأن هذه العقوبة على جريمة أو معصية أو أخطاء محددة. ولهذا اختلف أهل العلم حول مغزى فعل عمرﷺ .

Prince of Songkla University Pattani Campus

وقد علل إلى احتمال أن لنصر منحى ما يدعو إلى الافتتان به من أفعال إرادية، كميله إلى التظرف في القول أو في الحركة أو في اللباس أو نحو ذلك، مما أدى عمر معه أن يؤدبه بنفيه ليمتنع عن ذلك، وعلى هذا الفرض يكون النفي قد وقع تعزيرا على معصية.

وقد رفض بلتاجي (٢٠٠٣م:٣٢٤-٣٤٢٥) هذا الاحتمال لعدم تصريح الروايات على أن لهم ذنبا يعاقب عليه.

وإذا قيل يحتمل أن عمر اقتدى بفعل الرسول ﷺ في نفى المخنثين من المدينة، وأن نصر وأبا ذئب مخنثين. نقول أن الروايات أيضا لم تصرح بذلك، وكذلك أن طبيعة النساء لا تتحبب إلى المخنثين، ولا نحسب أنهن يفتتن بأحدهم.

ولذا نرى أن اجتهاد عمر في هذه المسألة محض مصلحة رآه، وأنه من المصلحة العامة، التي يحق لولي الأمر الاجتهاد فيها متى رأى أنها تناسب الوضع من إجراء الحق في محله لجلب نفع أو دفع مفسدة.

وعلى هذا راعى المصلحة العامة على المصلحة الفردية.

وقد صرح السرخسي في المبسوط (١٤٠٦هـ: ٤٥/٩):" إن عمر فعل ذلك بطريق المصلحة لا بطريق الحد أو العقاب" وقال:" الجمال لا يوجب النفي، ولكن فعل عمر ذلك للمصلحة". وذلك لأن نصر قال له:" وما ذنبي يا أمير المؤمنين ؟ قال: لا ذنب لك، وإنما الذنب لي، حيث لا أطهر دار الهجرة منك".

وكذلك قال الألوسي (دت: ٨١/١٨):" وقد يغرب الإمام لمصلحة يراها في غير ما ذكر كما صح أن عمر بن الخطاب ﷺ غرب نصر بن حجاج إلى البصرة، بسبب أنه لجماله افتتن بعض النساء به.

وكذلك قال ابن تيمية (١٤٢٥هـ: ١٠٩/٢٨):" ومن أنواع التعزير النفى والتغريب كما كان عمر بن الخطاب يعزر بالنفى فى شرب الخمر الى خيبر، وكما نفى صبيغ بن عسل الى البصرة، وأخرج نصر بن حجاج الى البصرة لما افتتن به النساء. ذلك أن المرأة إذا أمرت بالاحتجاب وترك التبرج وغير ذلك مما هو من أسباب الفتنة بها ولها، فإذا كان في الرجال من قد صار فتنة للنساء أمر أيضا بمباعدة سبب الفتنة، إما بتغيير هيئته، وإما بالانتقال عن المكان الذي تحصل به الفتنة فيه، لأنه بهذا يحصن دينه ويحصن النساء دينهن". (ابن تيمية، ١٤٠٣هـ:٣٦٢/١)

Private of Songkla University Pattani Campus

وعلى هذا وافق عبد العزيز عامر في افتراض فعل عمرﷺ على أنه لمصلحة عامة قول السرخسي، حين قال:" وإذا افترضنا أن نصر بن حجاج لم يكن منه ما يستوجب تأديبه، وإن فعل عمر كان لمجرد تطهير مدينة الرسولﷺ من دواعي فتنة النساء بنفي نصر، مع أنه لم يرتكب جرما، حتى لا يفتتن به أحد، فإن عمر يكون قد قصد بذلك حماية مصلحة عامة، وغلب هذه المصلحة على مصلحة نصر، الذي لم يرتكب جرما، ولم يكن ذنب في افتتان النساء به، والمصلحة العامة فوق كل اعتبار... (بلتاجي، ٢٠٠٣م: ٣٢٥)

وافترض بلتاجي (٢٠٠٣م: ٣٢٥) احتمالات أخرى منها:

- أن هذا الفعل كان سدا لذريعة الوقوع في المفاسد بسبب افتتان النساء بهذا الجمال الخارق.
- أن فعل عمرﷺ كان تحذيرا للشباب الذين يتخلفون عن الجهاد، خشية أو يؤدي إلى افتتان اللاتي غاب عنهن أزواجهن في الحرب، لأنه حدث أن اشتكى بعض المجاهدين من هذا الوضع كما ورد في بعض الروايات.

وخلاصة لهذا الموضوع نرى أن هذا الاجتهاد كان لمصلحة عامة وسد لذريعة الفساد، وأنه اجتهاد في السياسة التدبيرية التي رأينا نظيراتها فيما سبق، وأنه اجتهاد يهدف إلى تحقيق مقصد بعيد المدى.

وعمر في اجتهاداته التي مرت إن كان في مجال النصوص، فكان فيما إذا كان النص يحتمل أكثر من معنى، وإذا كان النص لا يحتمل إلا معنى واحدا، فإنه يقف معه، ويدافع عنه.

فالاجتهادات في الوقائع أو المسائل التي لا نص فيها كانت من قبيل العمل بالمصالح المرسلة. لعدم ورود نصوص خاصة حول الموضوع ، إلا مجموعة من الأدلة أو جنسها على وجه العموم.

Prince of Songkla University Pattani Campus

الباب الثامن

الخـــاتمة

٨. ١. ملخص البحث

إن موضوع المصلحة من المواضيع الآخذة في الظهور والاهتمام البـــالغ مـــن العلماء المعاصرين. المنصفون منهم يتناولونها على وجه الحق ويحتاطون خشية التفريط أو الإفراط فيها. ولكن المغالين المعطلين لمقاصد الشريعة ومصالحها النبيلة، يتخذونها مطية لهم في اســـتنباط الأحكام على ما تهديه عقولهم وعلى ما تستهويه رغباتهم لغاية مقصودة بمبررات واهيـــة تبعـــد الشريعة والفقه الإسلامي عن مراميها.

وهذا البحث يهدف إلى دراسة أصل المصالح المرسلة التي اختلف العلماء حـــول كونها أصلا من الأصول الاستنباطية، وحول كونها حجة فيما إذا كانت أصلا للاستنباط، مـــن لدن بدوها عند الإمام مالك ﷺ إلى عصرنا هذا. ودراسة مدى مشروعية هذا الأصل وأهميتـــه في الاستنباط في النوازل والوقائع المستجدة في هذا العصر الذي لا يكاد يخفى على كل عـــالم. وذلك من خلال دراسة أقوال الفقهاء ومناقشتها مناقشة ترجيحية، ومقارنة تطبيقية على ضـــوء فقه عمر بن الخطاب ﷺ الذي عرضنا بعضا من فتاويه في هذا البحث بوصفها أخـــصب فقـــه صحابي يستدل به أصحاب المصالح المطلقة الذين لا يراعون المقاصد المعتبرة في فقـــه اســـتنباط الأحكام فيما لا نص فيه، بحجة الاقتداء بمنهج عمر ﷺ في الاجتهاد.

وبعد الدراسة تبين أن المصالح المرسلة مصدر مهم من مصادر استنباط الأحكام فيما يسمى بمنطقة الفراغ التشريعي. وقد اعتمدها الفقهاء في فتاواهم باختلاف في المـــسميات والمصطلحات والكيفية. وأظهرت خطأ دعاوى الذين يعتقدون أن ثمة تشابه أو تطابق بين المصالح المرسلة -التي لا تدخل في العبادة – والبدعة التي مجال إعمالها العبادات والمعاملات على السواء.

كما يؤكد هذا البحث أن عمر ﷺ كان وقافا عند النصوص ومراعيا لها، و لم يخالف صريح الكتاب والسنة، وذلك ظاهر بيِّن في منهج اجتهاده المتمثل في :

١- فهم النصوص في إطار مقاصد الشريعة.

٢- فهم النصوص في إطار المصلحة.

٣- فهم النصوص في ضوء التطورات الزمانية والمكانية.

Prince of Songkla University Pattani Campus

٨. ٢. المناقشة والاستنتاج

بعد رحلة دامت عدة سنوات أتجول بين جنبات مباحث هذه الرسالة، وبتوفيق من الله تعالى استطعت أن أرسي رحلتي حيث انتهى بي هذا البحث وتمت فصوله، مستخلصا منه أهم النتائج والفوائد التي وقفت عليها، وهي بالنظر إلى كثرة مباحثه، كثرت تبعا لذلك فوائده، ولذا رأيت أن أجعلها على قسمين:

القسم الأول: نتائج عامة ، مستخرجة من إيحاءات مباحث هذا البحث.

القسم الثاني: نتائج خاصة تتعلق أولا بالرد على مزاعم أصحاب تعطيل النصوص. وثانيا تتعلق بحجية المصلحة المرسلة بالنظر إلى اجتهاد عمر بن الخطابﷺ الذي سبق التعرض له.

أولا: نتائج عامة.

١- تسهيل طرق ووسائل تلقي العلوم الدينية:

لما في كتب ومؤلفات الأولين من تعقيدات في التراكيب وصعوبة الرجوع والتصفح، مما ينتج من صعوبة في الفهم وانعدام الرغبة في الاطلاع.

٢- التجديد في الفقه وأصوله :

يجب أن يفهم أنه في أمور الدين وليس في الدين. وأنه ممكن لا إشكال فيه بشروطه وضوابطه التي حددها العلماء، كيلا يصبح تبديدا وليس تجديدا. بحيث يكون مفهومه: "إحياء وبعث المعالم العلمية والعملية، التي أبانتها نصوص الكتاب والسنة وفهم السلف". أي الرد إلى الأصل الأول، وليس تصرفا في الأصل.

٣- النصوص ومجالات الاجتهاد فيها:

أن النصوص منها قطعية الثبوت والدلالة معا، ومنها قطعية الثبوت وظنية الدلالة، وكذلك العكس. وأن النصوص المسموحة لها بالاجتهاد هي فيما تحتمل أكثر من تأويل. بحيث يمكن استخراج العلة ومناط الحكم منها.

أ- النصوص مع عمر بن الخطاب ﷺ :

بعد تتبع اجتهادات عمرﷺ وجدت أن له في الاستنباط طرق

واضحة، ولا يجد الباحث في فتاواه إلا وهو يعلل بالمصلحة، واستخدام سلطته التشريعية كولي أمر في تدبير السياسة الشرعية، الذي له أن يوقف بعض الأحكام لزوال عللها، أو لفقدان بعض شرائطها من حيث التطبيق على الواقع. وذلك واضح في بحثنا في اجتهاداته مع وجود النص، كسياسته في الأرض المفتوحة وإسقاط حد السرقة عام المجاعة وغيرها...

ب- النصوص والعقل والرأي:

رأينا في مباحثنا السابقة أن للرأي والعقل عند عمر رضي الله عنه مجال في الاجتهاد، وخصوصا في استنباط الأحكام، سواء كان فيما له نصوص وفيما ليس له نصوص أصلا. ونجد أن الرأي له دور في الاجتهاد، وليس كل الرأي مذموم، كما هو وارد في بعض تصريحات عمر رضي الله عنه نفسه، ولقد رأينا في اجتهاداته أنه كان يستخدم الرأي. وذلك واضح في رسالته إلى أبي موسى وإلى قضاته، حينما أمرهم أن يجتهدوا بالرأي (فإن شئت أن تجتهد رأيك)، وقوله " ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد إلى أحبها إلى الله، وأشبهها بالحق". وهذا كلام صريح منه بأنه كان يستخدم الرأي والقياس في الاجتهاد. وقد ذكرنا في حيثيات بحثنا أنه قال لرجل طلب منه أن ينتصر لرأيه على غيره: "إنما أردك إلى الرأي والرأي مشترك". وكذلك حينما غضب على كاتبه الذي كتب:" هذا رأي الله ورأي عمر". ورد عليه بقوله:" هذا رأي عمر، فإن يكن صوابا فمن الله، وأن يكن خطأ فمن عمر". وعلى هذا فإن للرأي والعقل مجالا في التفكير الاجتهادي المصلحي والمقاصدي.

٤- إلزامية الاجتهاد ومرونته:

خلال دراستنا وجدنا أن الاجتهاد الذي تصدى عمر رضي الله عنه في الوقائع التي لا نص، والتي لها نص فيها. دلالتان من حيث الإلزامية والأبدية.

أ- **إلزامية أحكام الاجتهادات المستنبطة من النصوص** (الكتاب والسنة) قطعية الدلالة والثبوت. مثل توريث الزوج نصف ما تركت زوجه إن يكن له ولد.

ب- **عدم إلزامية أحكام الاجتهادات التي كانت في النوازل التي لا نص لها.** ويفسر هذا أن النوازل تختلف، من حيث المكان والزمان، وهي لولي الأمر والعلماء التصرف فيها فيما يرضي الله، وفق الضوابط والشروط التي ينبغي على العالم التقيد بها.

٥- عدم التعسف في الاجتهاد والقضاء:

علمنا أن عمر ﷺ يملك فؤادا عبقريا، ويتجلى ذلك في اجتهاداته في الأمور الجديدة التي لا عهد بها للناس، والتي تحتاج إلى عقلية مستبصرة ورؤية مستنيرة، وبداهة حاضرة، وجرأة وثقة. ولكن رغم ذلك كله كان يفوت منه ويغيب عنه بعض العلم وبعض الأحكام الشرعية. لأنه كما نعلم إنسان بشر كأي إنسان ينسى حينا ويخطئ حينا آخر ويصيب أحيانا كثيرة، على حسب مقدرته العلمية...

ولذا وجدناه يتنازل أو يتراجع عن بعض من اجتهاداته وأقضيته، دون تأثير للحكم السابق أو ينقض القضاء المبرم بالقضاء اللاحق، متى ما لاح له حكم آخر صحيح يعضده النصوص. كما رأيناه في حكم دية الأصابع، والمسألة المشتركة في الميراث. وقال :" تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضي اليوم". ويعنى كما هو واضح أن كلا الحكمين نافذ لأنه مبني على اجتهاد صحيح. وقد تحدث الأصوليون حول الموضوع في باب نقض حكم الحاكم، سواء من نفسه أو من غيره، قال الزركشي (١٤٠٥هـ: ٩٣/١) في المنثور :"الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد لأنه لو نقض به لنقض النقض أيضا أنه ما من اجتهاد إلا ويجوز أن يتغير ويتسلسل فيؤدي إلى أنه لا تستقر الأحكام ومن ثم اتفق العلماء على أنه لا ينقض حكم الحاكم في المسائل المجتهد فيها، وإن قلنا المصيب واحد، لأنه غير متعين، ولو حكم القاضي باجتهاده، ثم تغير باجتهاد آخر، لا ينقض الأول، وإن كان الثاني أقوى منه، غير أنه إذا تحدد له لا يعمل إلا بالثاني، بخلاف ما لو بان له الخطأ باليقين فإنه ينقض، واتفقوا على أن حكم الحاكم لا يجوز نقضه في المسائل الاجتهادية لمصلحة الحكم، فإنه لو جاز نقض حكمه، إما بتغير اجتهاده أو بحكم حاكم آخر، لأمكن نقض الحكم بالنقض، ونقض نقض النقض إلى غير النهاية، ويلزم من ذلك اضطراب الأحكام، وعدم الوثوق بحكم الحاكم، وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها. ولكن يمكن نقضه في حالة كون حكمه مخالفا لدليل قاطع من نص أو إجماع أو قياس جلي، وهو ما كانت العلة فيه منصوصة أو كان قد قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع". (الآمدي، ١٤٠٤هـ:

٢٠٩/٤. الغزالي، دت: ١٢٣/٤-١٢٤) ويدخل في هذا الموضوع كلام الأصوليين في نقض اجتهاد الصادر من مجتهد. (السيد، ١٩٨٣م:١/٧٦-٧٨)

٦- الشورى وإرساء مبدأ الاجتهاد الجماعي:

حينما نزلت بالأمة نازلة أو حادثة جديدة، لم يتأخر عمر ﷺ في إيجاد الحلول المناسبة لها، فإن كان الأمر خطيرا، وليس باستطاعته الاجتهاد وإصدار الحكم، جمع أعضاء مجلس شوراه، المكون من أعيان كبار الصحابة القراء والشباب بغية صفاء ذهنهم في بذل الجهد والوسع في البحث عن الحكم للواقعة الجديدة. وكان هذا بمثابة مبدأ جديد من مبادئ الاجتهاد على شكل جماعي. وكان يوصي عماله باتباع هذا المنهج. وهذا الأسلوب جدير أن يطبق في عصرنا الحاضر لكثرة النوازل وتشعب الحوادث وتعقد المسائل.

٧- تصرفات النبيﷺ بين التشريع والسياسة الشرعية:

هذه القاعدة الفريدة في السياسة الشرعية وتدبير الرعية، التي استنبطها الفقهاء من تصرفات الرسولﷺ خلال فترة حكمه للدولة الإسلامية. من القواعد الأساسية بل الأولية لولي الأمر في الاعتماد عليها، وتفهم غاياتها ومراميها. وقد أنكر بعض العلماء هذا التقسيم، لأنه يؤدي إلى المروق عن حكم الله ﷻ ورسولهﷺ ، ومحاولة الانفلات من الشريعة وربقة الإسلام. ولكن الحقيقة التي ارتأينا في بحثنا أن هذا التقسيم وجيه، ويحتاج إلى مزيد دراسة والتعمق في التفريق بينهما ليكون الأمر واضحا، وليس على كل واحد أن يقول، (هذا يمكن الاجتهاد فيه لأنه من التصرفات في مجال السياسة الشرعية، المؤدي إلى رعاية مصالح العباد) بدون بصيرة وعلم نافذ. وهذا ظاهر بين في اجتهاد عمر ﷺ الذي استطاع هو بفضل ما أوتي من علم وحكمة أن يفرق بينهما حينا، ويوفق بينهما حينا آخر، مراعاة لحدود الموازنة والتوسط في الحكم بحيث لا يؤدي إلى إفراط ولا تفريط.

قال الدكتور العتيبي في حديثه عن السياسة الشرعية أن :" من القواعد التي قد تخفى مع أهميتها في مباحث السياسة الشرعية، النظر في نوع التصرف النبوي؛ لأنَّ النبي ﷺ يتصرف بصفات عدَّة؛ إذ هو الرسول، وهو المفتي، وهو الإمام، وهو الحاكم؛ ولكلٍّ صفة منها

خصائص استنباطية؛ وعليه فلا بد من مراعاة معرفة نوع التصرف النبوي الذي يراد الاستنباط منه.

هل صدر من النبي ﷺ بوصفه مُبَلِّغاً عن الله تعالى، الذي هو مقتضى الرسالة ؟

أو صدرت منه ﷺ بوصفه مفتياً، يخبر بالحكم الذي فهمه عن الله عز وجل؟

أو صدرت منه ﷺ بصفته إماماً أعظم، يسوس الأمَّة؛ " لأنَّ الإمام هو الذي فُوِّضت إليه السياسة العامّة في الخلائق، وضبط معاقد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد، إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس"...

أو صدرت منه ﷺ بصفته حاكماً، يصدر أحكاماً قضائية؟

وقال:" هذه أسئلة ينبغي على الفقيه بعامة، والفقيه السياسي بخاصة، أن يراعيها عند نظره في الدليل الشرعي من تصرفات النبي ﷺ ".[1]

ثانيا : نتائج خاصة

أ – الرد على مزاعم أصحاب التعطيل والمصالح المطلقة:

كان الغرض الثاني من هذا البحث هو الرد على هؤلاء الذين يزعمون أن الشريعة مرنة، فحيث يوجد مصلحة فثم شرع الله. ويستندون إلى فتاوى واجتهادات عمر رضي الله عنه مع وجود النص سواء من الكتاب أو السنة.

وخاضوا مع ميولهم والدفاع عن مبادئهم في النصوص القرآنية والنبوية، ويقتبسون منهما ما يعلل اجتهاداتهم، حتى يعطوا لها الصبغة القرآنية والصفة النبوية. بحيث لا يتردد القارئ من تناولها سائغة مرضية قانعة بأفكارهم الخبيثة.

وقد أفردنا مبحثا خاصا تناولنا فيه عن اجتهادات عمر رضي الله عنه في النصوص، وقد بان لنا أن كل ما يتأوله هؤلاء ليس في موقعه. وأن سندهم ينعكس عليهم، لأن الحقيقة التي توصلنا من اجتهادات عمر رضي الله عنه أنه كان مع النص وملتزما به، بروحه ومعانيه ومقاصده.

---

(١) العتيبي، سعد بن مطر. أسس السياسة الشرعية(١١) مراعاة نوع التصرف النبوي. منشور على موقع المسلم بتاريخ ١٤٢٧/١٢/١٥هـ http://www.almoslim.net/rokn_elmy/show_articles_main.cfm?id=1923

Prince of Songkla University Pattani Campus

وقد اتخذ بعضهم هذه الاجتهادات دلائل أولية وسوابق قضائية لا تنفك عنها أي مجتهد يتصدى للاجتهاد المعاصر بصرف النظر عن تعلقها واشتمالها مقاصد الشرع، ومصالحها الملائمة لاعتبارات الشارع.

وقد بلغ من هوسهم ومدى تلاعبهم بالنصوص ومبدأ الاجتهاد تتبعهم الأحكام الاجتهادية التي قد يرى من تعليلها مخالفة للنصوص، كما هو في اجتهادات عمرﷺ في تقسيم الأرض المفتوحة، وإسقاط حد السرقة والزنا، وجلد ثمانين في الخمر، وغيرها...

ب/١: المصلحة المرسلة.

- **التعريف بالمصالح المرسلة :**

الحكم بمقتضى المصلحة التي لا يشهد لها دليل خاص بالإلغاء أو الإثبات، ولا تتعارض مع مقاصد الشرع.

وقد اقتضى بروز هذا الأصل تطور الحياة وتوسع النشاط البشري الذي بطبيعة الحال والفطرة تستحدث وتستجد الأمور في العادات والمعاملات، وتتغير الظروف والبيئات، كما هو ظاهر من أحوالنا اليوم، جيل سابق يختلف عن جيل لاحق. وهذا التطور والتوسع مما يوجب التوسع في أصول الاستنباط، وكما رأينا في البحث أنه قبل استحداث المصالح المرسلة نازع الفقهاء أبا حنيفة رحمه الله عندما استحدث أصل الاستحسان، وكان ذلك بسبب تطور الحياة وظهور مسائل تختلف عما ألفوه من قبل. وكذلك الحال مع المصالح المرسلة، وقد استخدم الإمام مالك الاستحسان، واشتهر أنه قال:" الاستحسان تسعة أعشار العلم". وقد علق عليه بعض أهل العلم أن مقصود الإمام هو الاستحسان والمصالح المرسلة، لأنه إذا عاينا عن كثب أن مسائل الاستحسان قليلة، وأكثرها مندرجة تحت أصل المصالح المرسلة. ولذا رأى البعض أن المصالح المرسلة مرت قبل تكوينها بالاستحسان عند الإمام مالك، فلما رأى أن الاستحسان لا يفي بمتطلبات الأمور والنوازل الجديدة استحدث هذا الأصل، لاستدراك ما لم يرد فيه نص وليس له نظير يقاس عليه.

إلا أن هذه المصلحة ليست سائبة أو مائعة أو خاضعة لمقاييس غامضة، ولذا حددها أهل الأصول بروابط وشروط لا بد منها.

Prince of Songkla University Pattani Campus

فإننا في بحثنا لم نقر المصالح التي لا تستند إلى أصل عام من أصول التشريع الإسلامي وغير مندرجة في مقاصد عامة من مقصد الشارع الحكيم.

فالمصلحة المعتبرة شرعا لدى الفقهاء ترجع إلى خمسة أمور يجب حفظها، وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال . وهذه الخمسة تنقسم إلى ما هو ضروري لابد منه للحياة الصالحة وإلى ما هو حاجي يتعلق بالأعمال والتصرفات التي تتطلبها الحاجة إلى التوسعة ورفع الحرج ، وإلى ما هو تكميلي أو تحسيني ، يتعلق بما لا تتحرج الحياة بتركه، ولكن مراعاته من مكارم الأخلاق أو محاسن العادات والطيبات. وكل ما يؤيد هذه الضروريات وتوابعها الحاجية والتكميلية، يعد من المصالح المرسلة وإنها على درجات من الأهمية، وكل ما ينافيها فهو مفسدة.

وأهل العلم في أمرها منقسمون إلى ثلاث طوائف :

طائفة التزموا النص ، فلا يعرفون المصلحة إلا من خلال النصوص ، فإن بينت النصوص مصلحة تشريع ما عرفوه ، وإن سكت النص لم يلتمسوا طريقا آخر، وفي مقدمة هؤلاء فقهاء المذهب الظاهري الذين وقفوا من القياس موقفا سلبيا.

وطائفة التمسوا المصالح من العلل المنصوص عليها، فإن كان للمصلحة شاهد من دليل خاص أخذوا به، ولا اعتبار عندهم لغير ذلك؛ وهذا الموقف منهم احتياط من الوقوع في الهوى الموهم للمصلحة.

وطائفة ثالثة يأخذون بكل ما يلائم المقاصد في حفظ الضرورات وتوابعها، مما لم يشهد لـــه الشرع بالاعتبار أو الإلغـــاء.

– تلازم المصالح مع المقاصد العامة للشريعة.

علم المقاصد من العلوم ذوات الأهمية الكبيرة في الاستفادة في الاجتهاد المعاصر. وقد كانت بدايته بين ثنايا باب المصالح، حتى ظهر كعلم مستقل، لا يستغني عنه أي اجتهاد فيما له نص وفيما ليس له نص. لأن للشارع مقاصد في تشريع الأحكام، وأن أفعاله معللة بالحكمة والمصلحة سواء علمنا تلك المقاصد والحكم أم خفيت علينا، وهنا تظهر علاقتها بالمصالح التي ما أثبتها الشارع إلا لأن الأحكام كلها مصالح اتحدت كلياتها وجزئياتها على جلبها وتكثيرها، ودفع المفاسد وتقليلها، ولا يعرف هذه المصالح والمفاسد إلا بميزان المقاصد، فإن كانت مندرجة ضمن المقاصد المعتبرة أي ملاءمة لمقاصد الشريعة، المنقسمة إلى مراتب ثلاثة التي ذكرنا آنفا، كانت المصالح معتبرة، يمكن الرجوع إليها. واستصدار الأحكام منها.

Prince of Songkla University Pattani Campus

- **المصالح المرسلة والاستحسان**

الاستحسان، هو في أكثر الأحوال الالتفات إلى المصلحة والعدل. وقيل هو إيثار ترك الدليل والترخيص بمخالفته لمعارضة دليل آخر في بعض مقتضياته، وأن هذا الترك يكون للعرف كما يكون للإجماع والمصلحة والتيسير ودفع المشقة. وقيل هوالعدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر أقوى يقتضي هذا العدول.

وذكرنا أن لها عدة صور ويعنينا من تلك الصور هو استحسان الضرورة أو المصلحة، لأنه ضرب من إنشاء الأحكام والقواعد بدون الرجوع إلى دليل أصلي. وهو يعتمد على المصلحة المعتبرة.

وبرزت أهمية المصالح والاستحسان عندما ظهر مصطلح " السياسة الشرعية" الذي يشمل مفهوم الاستحسان والاستصلاح في نطاق الحقوق والعقوبات التعزيرية والأحكام السلطانية، لا سيما عند ابن تيمية وابن القيم. كما هو واضح من كثرة رجوعنا إلى كتبهما في الفتاوى الشرعية والطرق الحكمية والسياسة الشرعية.

- **المصالح المرسلة وسد الذرائع**

تبين فيما سبق أن الذين يعتبرون سد الذرائع مصدرا من مصادر التشريع أو استنباط الأحكام، يعتبرون بالمصالح المرسلة كذلك كمصدر للأحكام، وظهر عند استدلالنا عن الحنابلة والمصالح المرسلة اعتبارهم لسد الذرائع، لأن أكثر أمثلتها تشابه أمثلة المصالح المرسلة، وقد أنكر بعض أهل العلم هذا، ووصف أنه لا يعقل أن تكون لمسألة واحدة عدة اعتبارات من أصول الاستنباط. تكون أحيانا باعتبار مصلحة وأخرى سدا للذريعة.

والحقيقة أن سد الذرائع وثيق الصلة بالمصالح المرسلة، كمسألة قتل الجماعة بالواحد، فإن الحكم فيه جاء عن طريق المصالح المرسلة باعتبار عدم ورود دليل خاص للمسألة، وكذلك يمكن إعمال المسألة على أصل سد الذريعة. وهي سد ذريعة القتل وصيانة النفس، فإنه إن لم يقم الحد، فإنه ذريعة إلى الاشتراك الجنائي، لإبعاد الحكم الأصلي وهو الحد.

وسد الذرائع مقصده دفع المفاسد ومنع الوسائل المؤدية إليها، وعلمنا أن دفع المفسدة نوع من المصالح المرسلة، التي هي جلب المنافع. ولذا فإن سد الذرائع لا ينفك عن المصالح المرسلة بل راجعة إليها ومنبثق منها.

Prince of Songkla University Pattani Campus

– المصالح المرسلة عند الأئمة

١– الإمام مالك : فقد جعل المصالح المرسلة أصلا مستقلا من أصول استنباط الأحكام. وقيدها بثلاثة شروط هي : أن تكون معقولة تقرها العقول السوية، وأن يكون في الأخذ بها رفع لحرج لازم ، وأن تلائم مقاصد الشرع. وما ادعاه أصحاب العولمة العلمانيين أنه قدم المصلحة على النص وخالف نصوصا، ادعاء باطل، فإنه بعد الرجوع إلى المصادر وجدنا أن بعضها منسوبة إليه، وبعضها بالتحليل والرجوع إلى معين أقوال الفقهاء أنه لم يخالف نصا من نصوص الشريعة.

٢– الإمام أحمد: أما الاجتهاد الحنبلي فقد سار على نهج المالكية في الأخذ بالمصلحة المرسلة ، على الرغم من عدم إلحاقه لها من الأصول الاستنباطية المعتمدة لديه وأتباعه فيما بعد. قال ابن القيم (دت: ١٩) (فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه) . ثم بلغ الأخذ بالمصلحة عند أحد أئمة الحنابلة حد التسيب وإهدار النصوص القطعية وتعطيلها بمحض العقل، مما فتح الباب للفوضى التشريعية وتحكم الأهواء، كما هو الحال لدى نجم الدين سليمان الطوفي الحنبلي، الذي اشتهر بين الأصوليين أنه أول من وضع لبنة تقديم المصلحة على النصوص بصريح الكلام عند شرحه لحديث:"لا ضرر ولا ضرار".

٣– الإمام الشافعي: على رغم إبطاله لمبدأ الاستحسان ، فإن من بعده من تلامذته وأتباعه ميزوا بين الاستحسان المبني على مصلحة حقيقية، وبين المبني على مصلحة موهومة ليس لها شاهد من الشرع؛ كما شرح ذلك الإمام الغزالي؛ وكما ذهب إليه العز بن عبد السلام بما سماه" الاستدلال الصحيح" (ابن عبد السلام، ١٤٢١هـ:١/١٣)، وعده خامس الأدلة بعد الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وكما هو واضح بين عند عرضنا لقول الجويني في البرهان عن مذهب الشافعي والشافعية في الاعتماد على المصالح المرسلة.

٤– الإمام أبو حنيفة: فهو إمام الاستحسان، وقد وضحنا آنفا أن للاستحسان صورا منها استحسان الضرورة القائم على رعاية المصالح ورفع الحرج. وكان الإمام يعمل بها في اجتهاده الاستحسانية.

Prince of Songkla University Pattani Campus

– المصلحة عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه

١. الاجتهاد في النصوص

رأينا في مباحث الفصل الخامس أن اجتهادات وفتاوى عمر رضي الله عنه قد راعت المصلحة في كل جوانبها، حتى في النصوص، فقد كان يتحرى المصلحة فيها ما أمكن ذلك، ولكن ليس كما يراه العلمانيون بأن النظر المصلحي ممكن في كل النصوص، وعلى ما يراه العقل مناسبا لها.

وعمر حيال النصوص يجتهد في كيفية الالتزام بها على نحو يحقق المصلحة ولا يهملها، لأن ولي الأمر إذا عمل بمجرد ما يراه مصلحة، ويخالف مقصود النص عمدا، لم يعتبر اجتهاده. وذلك أن تصرفات ولي الأمر ليس متروكا نافذا في كل شيء وكل ما يراه صحيحا أن له هذا الحق، ولكن متى ما تمسك بالنصوص وأعملها في اجتهاده، وإلا فاجتهاده باطل.

وقد رأينا في بحثنا أن عمر كان ملتزما بالنصوص، و لم يخالفها بالهوى أو الرأي المجرد. فقد كان يجمع بين النص والواقع والمصلحة في كل اجتهاداته، ثم يعطي رأيه بعد أن يديره في نفسه، وأحيانا قد يصبر عليه طويلا حتى يصهره وينضجه كما رأينا في قضية تقسيم الأرض المفتوحة. ورأينا أن كل الأحكام الاجتهادية الصادرة منه مستمدة علل حكمها من المقررات التشريعية العامة التي يمكن أن يجعل الحكم داخلا في مقاصد الشارع.

٢. الاجتهاد فيما ليس له نصوص:

هذا شأن اجتهاداته فيما له نصوص، وهو كذلك فيما ليس له نصوص، لا يصدر حكمه عن مجرد الرأي والاجتهاد في تعرف المصلحة فقط، وإنما كان يرجع إلى المقررات التشريعية الاجتهادية الأخرى، أي يجتهد في تحرير وتحليل المصلحة على وفق ما نهجه في اجتهاداته مع وجود النص، ثم يقايس المسألة أو الأمور النازلة بما جاءت به النصوص في مسائل أخرى وعموم المقاصد والاعتبارات الشرعية وجنسها.

وهذا يفيدنا أن أصل المصلحة جاءت مع وضع الشريعة، لأنه كما قررنا أن الشريعة كلها مصالح.

ولذا لم يقف الشارع موقفا محايدا من التشريع فيما يمكن أن يحدث أو يطرأ من تغيرات في المجتمع البشري، يوضح لنا ذلك نزول التشريع مجملا وليس مفصلا.

Prince of Songkla University Pattani Campus

وكذلك أن الله جعل بعض الأمور خالية من الحكم وهو ما اصطلح عليها بعض الفقهاء بمنطقة العفو، وقد بينا أنها متروكة قصدا من الشارع العليم بأحوال عباده، توسعة ورحمة بهم، ودفعا للحرج والمشقة، وقد جعل حكمها في متناول المجتهدين من العلماء والحكام العدول.

واجتهادات عمر في مجال الوقائع التي لا نص لها اجتهادات في المصالح المرسلة، جلبا للمنافع، وسدا لذريعة الفساد.

ولعل من يقرأ هذا يقول أو يظن أن هذا الكلام وهذا الانفتاح على الشريعة سيؤدي إلى التساهل والتلاعب في النصوص. نقول : إن تحري المصلحة ليس متروكا لمن هب ودب من الناس. بل يحتاج إلى جهد بشري وطاقة خاصة أي المؤهلون من العلماء المعتبرين الذين لهم أهلية النظر والتفكر والمشورة والرأي).

٣. المصلحة العامة والمصلحة الخاصة

مما أفادنا بحثنا في اجتهاد عمر أنه كان يقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، متى ما تعارضتا.

فإنه ﷺ لا يتردد من إهمال المصلحة الخاصة مقابل المصلحة العامة، ولكن ليس إهمالا كليا بحيث يضيق عليه ويوقعه في حرج ومشقة لا تطاق، بل له وسائل وأسلوب بديل وكفيل صالح للفرد. كما في حادثة المرأة المجذومة التي كانت تطوف بالبيت، ومنعها عمر وكبت حريتها بإلزامها السكون في البيت، وذلك لما رأى أن مرضها تؤذي الناس، وتقشعر مشاعرهم. ويحتمل أن فعل عمر ذلك بسبب خوف تعدي مرضها للآخرين، أثناء تزاحمها واختلاطها معهم، لأن من المعروف والمعلوم أن الجذام مرض معدي.

وكذلك في حادثة نفي نصر بن حجاج وأبي ذئب، فقد راعى مصلحة الجماعة على مصلحتهما من الإقامة مع الأهل والسكن في البلدة. وذلك أن افتتان النساء بهما سبب أو وسيلة يؤدي إلى وقوع الفتنة لاحقا أو على المدى البعيد.

وكما قلنا أن عمر على الرغم من إيثاره المصلحة العامة على الخاصة فإنه كان يعين المسلمين ويصلح حالهم، فقد كان يجزل العطاء على المجذومين من النصارى، فكيف بمجذومة مسلمة ؟ ورد في رواية أنه بعد وفاة عمرﷺ قيل للمجذومة:" لك حرية التصرف، لأن الذي منعك قد مات"، أجابت المرأة:" أطعته في حياته فكيف أعصيه بعد مماته!". وهذا يدل على

Prince of Songkla University Pattani Campus

أن حياتها في سعة، ولو كانت لها حاجة معيشية لانطلقت وراءها؟. وكذلك نصر فإنه قبل نفيه أمر عمر ﷺ بإعداد ما يصلحه لحياته في الغربة، وكذلك أنه لم ينفه بدون وصية لعماله بشأنه.

– المصالح المرسلة والبدعة:

هذه من المسائل الخطيرة والشائكة في الدين، فإننا في بحثنا وفي اعتبارنا بالمصالح المرسلة استبعدنا منها المعتقدات والعبادات. بمعنى أنها لا تدخل في هذين المجالين مهما رؤي لهما عقلانيا من مصالح، فإنها ليست بمصالح راجية. لأن الحقيقة التي تدركها العقول السليمة أن مصالح العباد في الاعتقاد والعبادات التسليم بما جاء في الكتاب والسنة، كما يشمل العزائم منها والرخص التي منحها الله تعالى دفعا للحرج الذي قد يقع على عباده في بعض الحالات.

وأما البدع فإنها لا تفرق بين العادات والعبادات، فكل الحسنات في كليهما تعتبر مصالح، وسموها بدعة حسنة. وتكون تشريعا من التشريعات المحدثة في العبادات، ولها حكم الوجوب والندب والإباحة والكراهة والحرمة.

وقد أفزعني قراءة كتاب (البدعة الحسنة أصل من أصول التشريع) فقد جعل مؤلفه مباحث الكتاب كمباحث المصالح المرسلة والمقاصد الشرعية. وأن لها مراتب خمسة كمراتب المصالح والمقاصد. وأورد أمثلة البدعة الحسنة بكل البدع المستحدثة اليوم، أولاها بدعة المولد.

والحقيقة أن الفرق بينهما (المصالح المرسلة والبدعة) بين كما أوضحنا في مباحثنا.

ومن الأدلة القوية التي يستند إليها أهل البدع على تأصيل وأسلمة البدع الحسنة، قول عمر بشأن صلاة التراويح " نعمت البدعة هذه". وقد فسروها تفسيرا مغايرا لمراد عمر ﷺ . وكيف يسوغ لعمر ﷺ أن يبتدع في الدين، وهو يعلم أنها ضلالة. وقد أوضحنا أن مقصود البدعة هنا لغوي. وأن المراد منها إحياء عمل الرسول ﷺ الذي استمر عليها عدة ليال خشية الافتراض. وأن الخشية المتوقعة قد زالت، ولذا سوغ لعمر أن يجمع الناس على إمام واحد، وهو يعلم أنه لا فروض ولا واجبات بعض انقطاع الوحي.

Prince of Songkla University Pattani Campus

قال الحميري (ص ٥) في مقدمة كتابه استدلالا على أصل البدعة الحسنة[١]:"

فيمتدح النبي ﷺ تلك البدعة الحسنة ويسميها سنة حسنة تأصيلا منه لقاعد القياس، وبيانًا منه أن ما يحدث في عهده سنة تقريرية إن أقرَّها أو أقرَّها سنته من بعده، ويوضح الفاروقﷺ ذلك المفهوم بقوله فيما أُحدث على مثال سبق "نعم البدعة هذه"، وبناء على ما تقرر تبين فحش وغلط من فسّر قول عمر بالبدعة بالمعنى اللغوي، حيث إنه اتهم الفاروق والصحابة أجمعين بأنهم يُحْدِثون ما ليس على مثال سبق، وقابل فعلهم بعد التنزيل بفعلهم وقت التنزيل، وأنزلهم منزلة النبيﷺ في المصدرين الأساسيين للتشريع وكأن الوحي لم ينقطع، وهذا المفهوم ابتليت به خوارج هذه الأمة منذ ميلاد الرسالة، وكمن ذلك البلاء في أفراخهم إلى يومنا هذا بتلك الركاكة في الفهم، حتى ضللوا جميع من خالفهم وسرى ذلك الضلال على رأيهم في علماء الأمة حتى شمل بعض الصادقين من أبناء هذه الأمة دون أن يلقوا لتلك المقولة بالا، وأول من ضرب على ذلك الوتر بعد ذي الخويصرة ابن تيمية الحرّاني ومن لفَّ لفه، ومن المؤسف أن يتبعه بعض الفضلاء كفضيلة الشيخ المختار الشنقيطي والشيخ نجيب المطيعي، وما أعظمها من زلة وما أقساه من اتهام، أبرئ منه عمرﷺ وإخوانه أصحاب رسولﷺ، في أنزه رجال مع أكرم رجل ﷺ، وكلمة الفاروق ﷺ دقيقة المعنى واضحة الفحوى كما قد بيّنا ". هذا الكلام الصريح الواضح المعنى يخالف ما قررنا في مباحثنا. ونؤكد أن فتح الباب لمثل هذا الكتاب يؤدي إلى تشريع البدعة وتأصيلها، وتنمحي بسببها السنن. والأمر جد خطير ، فمن له المقدرة من أهل الاختصاص عليه الرد عليه.

ب/٢: حجية المصلحة المرسلة

بعد هذه الدراسات مقارنة تطبيقية باجتهادات عمرﷺ تبين لي أن أصل المصالح المرسلة مقرر لدى جميع المذاهب مع الاختلاف في تسميتها ومصطلاحاتها، وكما قيل لا مشاحة في اختلاف المصطلحات ما دام يؤدي إلى نفس الغرض، ولا مندوحة فيها ولا سبيل إلى المخالفة والانكار، وخصوصا دلائل تقرير الأصل في مثل عصرنا واضحة، لكثرة النوازل والوقائع الجديدة التي لا مفر للمسلم من أن يعايشها بعد استفسار أحكامها، ولا يجد المجتهد أو المفتي الذي يتصدى للاجتهاد أوالفتيا فيما ليس له نص أو حكم سابق يقاس عليه إلا هذا الأصل، وحاجتنا

---

(١) كتاب "البدعة الحسنة أصل من أصول التشريع" ، تم تحميله من موقع المكتبة الالكترونية المجانية www.fiseb.com

إلى إعماله ملحة، وقد بينا أن المستجدات في حياتنا المعاصرة كثيرة، فكم من قضايا أو مسائل في المجالات الاجتماعية والمعاملات الاقتصادية والتجارية والمصاريف البنكية، وفي المجالات الطبية والسياسية والتكنولوجية، وغيرها من الوقائع التي تحتاج إلى دراسة عميقة ابتغاء حكم تدور علته مع اعتبارات المصالح والمقاصد العامة للشريعة.

وبناء على هذا فإنما تحقق لي خلال هذا البحث أن اعتبار المصالح المرسلة ترجع إلى:

١- الواقع العملي للصحابة الكرام وبالأخص عمر بن الخطاب ﷺ .

٢- الحاجة الملحة إلى الأحكام للوقائع والنوازل الحديثة التي لا نص فيها، حيث جعل أصل المصالح المرسلة يندرج تحت قاعدة " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

وقد أقر الفقهاء المعاصرون بأن أصل المصالح المرسلة من أخصب الوسائل والطرق التشريعية فيما لا نص فيه، وأكثرها أهمية، إذ فيه المتسع لاستنباط الأحكام التي تقتضيها تطورات الخلق، وفيه الغناء لما يحقق مصالحهم وحاجاتهم. (خلاف، ١٤١٤هـ: ٨٥)

وكما قلنا أن في العصر الحديث من اتخذ رعاية المصلحة الموهومة، مطية مموهة بفقه المقاصد من قبل مرضى القلوب والمنافقين ومن أصحاب الاتجاهات الشيوعية والعلمانية، ليموهوا مبادءهم ويجعلوها مصبوغة بصبغة شرعية ومقررة في الأصول الإسلامية، مما أعرض كثير من العلماء الاعتراف بهذا الأصل، خشية الوقوع في مثل هذه التهافتات الخطيرة. وكما سلف أن قلنا أن الأمر (المصالح المرسلة) لا بد من تأصيلها لحاجة العصر إليها. ولذلك على الصادقين من الفقهاء والعلماء مسؤولية سد هذه الذريعة المؤدية إلى التحلل وإهدار نصوص الكتاب والسنة .

ولهذا لا أشك أبدا بعد يقيني خلال بحثي هذا أن المصلحة المرسلة المنضبطة بشروطها باب من أبواب الاجتهاد الفقهي غير السائب في ميدان الأحكام الشرعية العملية، على اختلاف مواقف الفقهاء اعتدالا وتشددا، ولئن كانت كذلك فإن اتخاذها مصدرا لمعالجة القضايا الدنيوية التي سكت عنها الشرع وفوض أمرها للأمة من باب أولى . لأنها من أهم طرق إنشاء القواعد والقوانين والنظم في مجال التشريع، سواء كانت بطريقة الشورى أو الاجتهاد الجماعي، الذي أرسى مبادءها عمر بن الخطاب ﷺ .

وعلى هذا نقرر أن أصل المصالح المرسلة حجة، يجب اتخاذها كمصدر من مصادر الاجتهاد والتشريع . وأوضح دليل هو اجتهادات عمرﷺ في الوقائع التي لا نص حكم لها، كما هو مبين في الفصل الأخير من بحثنا.

وبهذا وصلت بفضل من الله تعالى وتوفيقه إلى نهاية البحث، الذي وظفت كل ما وسع من جهدي لإتمامه. ولله الحمد والمنة.

٨. ٣. المقترحات

بعد هذه الدراسة أرى أن أضع هنا بعض الإقتراحات التي هي جديرة بالدراسة والمناقشة من قبل العلماء في جميع تخصصاتهم العلمية، وهي :

١- توحيد الجهود في تأصيل هذا الأصل، ووضع إطار ومعالم تطبيقه بضوابط وقيود محكمة تزيل اختلافات العلماء حول الموضوع.

٢- إفراد الدراسة حول النوازل والمستجدات المعاصرة التي استنبطت إعتمادا على أصل المصالح المرسلة.

٣- إفراد الدراسة حول العبادات التي بنيت على البدعة وبيان الفروق بينها وبين أصل المصالح المرسلة.

٤- دراسة فتاوى العلماء – وبالأخص الصحابة – التي بنيت على المصلحة، التي يمكن أن يتخذ كسلاح ذي حدين.

٥- وتكون الدراسة ميدانية على مستوى العالم الإسلامي، بلغات أهل البلد.

Prince of Songkla University Pattani Campus