



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الشهيد خبطة الحضر الوادي
كلية العلوم الإسلامية



نيابة العمادة لما بعد التدرج والبحث
العلمي والعلاقات الخارجية

قسم الشريعة

الجدل المقاصدي في الاجتهاد الفقهي المعاصر

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في العلوم الإسلامية - تخصص: الفقه وأصوله.

بإشراف

الأستاذ الدكتور: إبراهيم رحمان

إعداد

الطالبة: نوال قاووز

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة الانتماء	الصفة
حياة عبيد	أستاذ	جامعة الوادي	رئيسا
إبراهيم رحمان	أستاذ	جامعة الوادي	مشرفا ومقررا
ياسين باهي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة الوادي	مناقشا
ميلود ليفة	أستاذ محاضر "أ"	جامعة الوادي	مناقشا
مسعود فلوسي	أستاذ	جامعة باتنة 1	مناقشا
كمال العرفي	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	مناقشا

السنة الجامعية: 1445هـ / 2023-2024م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى كل الأرواح التي غادرتنا حسًا وذكرها خالدة تسكن في أعماقنا ولا تفارقنا _ أبي، عمي،
أختي، عمتي _ والقائمة طويلة.

إلى أمي الغالية أطل الله في عمرها وأمدّها بالصحة والعافية وحسن العمل وراحة البال، وأعاني
على برها على الوجه الذي يرضيه عني.

إلى زوجي شريك في الرحلة جزاه الله عني خير الجزاء، وأبنائي أحبائي عبد الرزاق، طه، هداية
الرحمن، وعلى رأسهم من شدّ الله بها أزرّي عزيزتي هبة الرحمن حفظهم الله جميعاً ورعاهم.

إلى أشقائي وشقيقتي الذين كانوا لي خير سند وعون في الحياة وجميع أبناء إخوتي، إلى عائلة
زوجي رعاهم الله جميعاً.

إلى كل النفوس الطيبة التي منّ الله عليّ بمعرفتها عبر محطات هذه الحياة المؤقتة؛ والذين لا يمكن
لهذه الورقة الصغيرة استيعاب أسمائهم ولله الحمد. أهدي هذا العمل المتواضع.

شكر وتقدير

الحمد لله جلّ ذكره، وأُثني عليه بما هو أهله، وأشكره على ما يسّر، وأعان على إتمام هذا العمل، فله الفضل والمنّة، ثم أُثني بالشكر الجزيل والثناء الجميل إلى الأستاذ الدكتور الفاضل: إبراهيم رحمان حفظه الله وبارك في عمره أن تفضل بالإشراف على هذه الأطروحة، وتكرم بتوجيهاته الصائبة، وإرشاداته الحكيمة حتى إتمامها على ما هي عليه بين أيديكم، على الرغم من مسؤولياته الكثيرة، وظروف عمله الصعب، فشكر الله له جهوده الطيبة وجزاه عني وعن خدمة الدين الإسلامي خير الجزاء.

وأشكر أعضاء لجنة المناقشة الكرام كل باسمه ومرتبته على تفضلهم بقبول مناقشة هذه الأطروحة جزاهم الله خيراً بكل حرف قرؤوه من هذا العمل، لهم مني فائق الشكر والاحترام والتقدير، ولهم أقول:

"لَا بُدَّ مِنْ عَيْبٍ فَإِنْ بَحَدْنَهُ فَمِجْنَةٌ فَسَامِعْ وَكُنْ بِالسُّتْرِ أَعْظَمَ مُفْضِلٍ فَمَنْ ذَا الَّذِي مَا سَاءَ قَطُّ وَمَنْ لَهُ
الْمَحَاسِنُ قَدْ تَمَّتْ سِوَى خَيْرٍ مُرْسَلٍ"

ورحم الله امرأً أهدي إليّ عيوي.

ثم لا يفوتني أن أتوجه بالشكر والعرفان الجميل لهذا الصرح العلمي الشامخ؛ كلية العلوم الإسلامية بجامعة الوادي، ولأهل الفضل من أساتذتي الكرام دون استثناء، وأخص بالذكر منهم؛ أ.د. خالد تواتي، د. أمير شريط، د. محمد العربي بيوش الذين قدموا لي يد المساعدة بخبرتهم وعلمهم في انجاز هذا العمل، فلهم مني أوفر الشكر وأوفاه.

والله أسأل أن يجعل هذا العمل مباركاً خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به كل من انتهى إليه، فإنه خير مسؤول وأكرم مأمول، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، أحمدده وأستعينه، وأستغفره وأتوب إليه، وأسأله سبحانه وتعالى العلم النافع، والرزق الطيب والعمل المتقبل، وأصلي وأسلم على الصادق الأمين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين، وبعد:

فإن من رحمة الله بالأمة الإسلامية -ليستقيم أمرها أمام ما تواجهه من أزمت وتحديات حضارية- أن هيأ لها في كل زمان ومكان وبتعاقب الأجيال علماء غيورين يعملون ويسعون جاهدين لتحكيم دين الله الحنيف ويدعون إليه، ويجددون ما اندثر منه؛ فيتم الآخر منهم ما بناه الأول؛ استعانة باجتهادات السلف وآرائهم، وإحاطة للنظائر والفروع بأصولها ذات العلل القياسية، أو ذات الكليات القطعية أو الظنية، دون إغفال لمركزية النظر المقاصدي والاعتبار المصلحي سواء على مستوى التنظير والتأصيل، أو على مستوى التفعيل والتنزيل.

إلا أن استثمار واستغلال هذه الموارد الشرعية الإسلامية نصا وروحا بما من شأنه أن يحقق المراد -وهو ما أطلق عليه اسم المقاصد الشرعية- عبارة عن عمل اجتهادي ناتج عن فتح لأبواب الفكر لمختلف الفهوم والمدارك والعقول؛ لذلك يقع فيه التباين والاختلاف، فيحتاج إلى إعادة النظر تحليلًا وتقويمًا وتجديدًا؛ وفي سبيل ذلك وسعيا من علمائنا المعاصرين لإثراء الدرس المقاصدي وتأهيله لتلبية حاجيات الأمة وقع جدل كبير بينهم في الكثير من المباحث؛ من حيث سياق التفعيل والمجالات وحدود هذا الفن ومدى إمكانيةه في مختلف المجالات.

في هذا السياق يأتي هذا العمل العلمي المتواضع الموسوم بـ: "الجدل المقاصدي في الاجتهاد الفقهي المعاصر" كمساهمة وجلب انتباه لما يعانيه ويكابد به الاجتهاد المعاصر من انشطار معرفي غربي وأفقد ثقة الكثيرين فيه، وإشارة لما من شأنه أن يوصل إلى اجتهاد رشيد متجدد يسائر متغيرات العصر.

أولا. أهمية الموضوع:

لما كانت وحدة الأمة وجمع كلمة المسلمين وتقليل أسباب النزاع بينهم مما تهدف الشريعة الإسلامية إلى تحقيقه؛ استنادا إلى قول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ

وَالرَّسُولُ ۖ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴿٥١﴾ [الأنفال، 51]، وقوله سبحانه:

﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...﴾ [آل عمران، 103]؛ فإن كثرة الجدل مظنة

تحقق الخصومات وتوسع النزاعات وتششت الكلمة.

وعلى هذا رأيت أن أتطرق في هذا العمل البحثي إلى موضوع الجدل في مقاصد الشريعة بين العلماء في اجتهاداتهم المعاصرة؛ لأجل الوقوف عند الضوابط التي توجه إلى حسن تدبير الاختلاف، والسعي إلى تثبيت معالم فقه الائتلاف بين المسلمين. خاصة أنه من غير المستبعد أن يرجع الجدل المذكور في الأساس إلى عدم الالتزام بالضوابط التي تحكم عملية الاجتهاد عند إعمال المقاصد، والتي يفرق من خلالها بين الإفراط والتفريط، وتذهب به مذهبا وسطا، يتكيف مع الظروف الراهنة ويستشرف لمستقبل أفضل، وتجعله ينصب على الكليات دون الجزئيات والقطعيات بدل الظنيات، ويتجاوز النظرة الفرعية الجزئية إلى النظرة الكلية العامة؛ فإعمال المقاصد بضوابطها يعتبر بمثابة تحديد للنظر الأصولي الذي يتماشى والشرع الحنيف، ويحقق الأهداف التي يستشرفها علماء مقاصد الشريعة الأوائل من القطعية والتجديد وتحقيق المصالح الكفيلة بإحداث النهضة الإسلامية.

ثانيا. إشكالية الموضوع:

ليس لأحد أن ينكر أن اعتبار المقاصد في الاجتهاد الفقهي المعاصر أعطى الفقه مرونة كبيرة في استيعاب النوازل والمستجدات؛ حتى إن كثيرا من الباحثين عدّها من العلوم المنقذة لما تعيشه الأمة من أزمات وتعقيدات على الكثير من الأصعدة، إلا أنه وبالرغم من ذلك فإن المقاصد لم تبلغ ما عُلق عليها من آمال في التجديد المنشود الذي أصل له الشاطبي، واقتفى ابن عاشور أثره فيه، وصولا إلى هذا الكم المعبر من الدراسات والبحوث والكتب والمقالات التي عنيت بهذا الفن، فما كان يُؤمل من أثر لاعتبار المقاصد في تقريب هوة الخلاف، إلى درجة المطالبة بفصلها عن علم الأصول، واعتبارها علما قائما بحد ذاته غير ما يبينه واقع الحال، إذ بقي الأمر على ما هو عليه وربما اشتد، وصارت المقاصد مطية لكثير الأقوال الفقهية المتباينة!

وهذا مما يجعل أسئلة كثيرة تتبادر إلى الذهن أهمها: ما الذي جعل آراء الباحثين المعاصرين متباينة في توظيف المقاصد في الاجتهاد؟ وهل كان غرض المؤسسين الأوائل لهذا الفن وما تكبدوه

لأجله هو إثارة الجدل وتعدد وجهات النظر فيه؟ أم أن مرادهم وكما صرّحوا بذلك كان لمّ الشمل ورأب الصدع وتقليل الخلاف؟ فلم حدث عكس المراد أو ما كان مرتقباً؟ وهل من سبيل إلى ضوابط من شأنها تقليص هوة هذا الجدل الحاصل بين المجتهدين؟

وقد اجتهدت في الإجابة عن تلك الأسئلة مع ملاحظة أنني حاولت التوفيق بين تيارين؛ الأصل فيهما أنهما من أهل الاجتهاد، وكلاهما يعترف بالمقاصد ويقرّ بإعمالها؛ مع تفاوت في ذلك مما شكّل عقبة أمام بلوغ المراد من هذا العلم.

أما من لا ينتسب للتيارين المذكورين كالاتجاه الحداثي المسرف في استعمال المقاصد في غير مواضعها ومن غير ضوابطها، فإن ذكرهم في أطروحتي سيكون مقتضياً في حدود ما تدعو إليه الحاجة؛ لأن هذا التيار قد عنيت به بعض الدراسات المنفردة في سبيل ردّ شبهاته، ثم إنّ أغلب المنتسبين له ثقافتهم ومكتسباتهم المعرفية غريبة لا تستند إلى أصول الشريعة الإسلامية؛ فكانت أغلب دراساتهم في الشأن المقاصدي مخافية للصواب؛ مما يجعل الفائدة المرجوة من مناقشة آرائهم في الوصول إلى ضوابط أو إلى منهج توظيفي صائب للمقاصد قليلة، وما لا يبنى عليه العمل فالخوض فيه عبث؛ هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن ذكر الاتجاه المحافظ في استعماله للمقاصد فيه إيماء للاتجاه المخالف له؛ باعتباره ردة فعل للتهيب من الإسراف في استعمال المقاصد الذي انتهجه الطرف الثالث، فأغلب ما ذكر بشأن التيار المحافظ يقابله النقيض تماماً من جهة المسرفين.

وقد اجتهدت في هذه الأطروحة التزام الموضوعية والأمانة العلمية ما استطعت، ومراعاة منهج وآداب المناظرة المبني على قاعدة "انتقاد الأفكار لا يعني الطعن في أصحابها". والله ولي التوفيق.

ثالثاً. أهداف الموضوع:

يسعى هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف؛ أهمها:

1- التأصيل لمفهوم الجدل المقاصدي بين العلماء المعاصرين، وأسبابه، للوصول إلى جملة من الضوابط في محاولة للتقليل منه.

2- محاولة تقريب علم أصول الفقه ونتائج مخاضه مقاصد الشريعة للأذهان، وتبسيطها للأفهام؛ بالربط بين الشق النظري للعلم والتطبيقي في عمل واحد، والربط بين الشقين عنصر في

غاية الأهمية لنقل ما هو نظري إلى الميدان العملي، وهو عمدة أعمال مقاصد الشريعة الإسلامية واستثمارها، وعليه مدار الأطروحة.

3- التقليل من الصراع الفكري الذي تعيشه الأمة وكسر حواجزه، للوصول إلى توطين الأذهان على نبذ التعصب المذموم، ومحاولة جمع شتات المسلمين في الاجتهاد والفتوى على حكم واحد ما أمكن إلى ذلك سييلا، وإلا إلى انشراح الصدور لاختلاف يرفد بالتنوع؛ القصد منه تكامل الرؤى، وتكاثف الجهود، والتعود على الحوار، وقبول ما عند الآخر للاستفادة منه، والخروج من حيز التنظير الذي طال، إلى حيز التفعيل والتوظيف المنتظر.

4- تروم الأطروحة تقديم دراسة نقدية للتوظيف المقاصدي في الاجتهاد المعاصر، خاصة أمام الثورة العلمية والمعرفية المشهوددة اليوم على مختلف الأصعدة، مما أسفر عن الكثير من النوازل والمستجدات، وأثار العديد من الإشكالات الفقهية في خصوص جملة من المسائل التي كان يُظن بأن الحديث فيها قد طوي وانتهى، غير أن تبدل المعطيات التي احتفت بهذه المسائل وتغيرها، ألزم المجتهد المعاصر تجديد الاجتهاد فيها، وإعادة النظر في حكمها وفق ما استجد من مصالح.

رابعاً. أسباب اختيار الموضوع:

أ. الأسباب الذاتية:

1- الرغبة الملحة في خوض مثل هذه البحوث الأصولية المقاصدية؛ لمدى أهميتها وأثرها في توسيع المعارف بالاطلاع على علماء الفن وكتاباتهم؛ ولئن كان العالم يكتب ليسد فراغات المنظومة المعرفية، فإن الطالب المبتدئ -وأرجو من الله أن أكون كذلك- يكتب لأن الكتابة أهم وسيلة لبناء الذات.

ب. الأسباب الموضوعية:

2- تميز موضوع الأطروحة بالمعاصرة، والارتباط بالواقع المعاش، وهو ما يجب أن تركز فيه الجهود، وتبذل في سبيله المهج، وتتوجه نحوه حركة البحث العلمي؛ مساهمة في بناء الواقع، ومعالجة لإشكالاته.

3- محاولة إسهام في إبراز الجانب المقاصدي في التشريع الإسلامي، وضوابط الاحتجاج به دون إفراط ولا تفرط، خاصة أمام واقع الاجتهاد في زماننا الذي تعددت مشاريعه، وكثر الوردون

على حياضه، واشتد الجدل فيه، وهذا مما يدفع إلى طرق أبواب معرفة المنهجية الشرعية الحاكمة للعملية الاجتهادية المعاصرة والسعي في تقليل الجدل الحاصل فيها.

4- إضافة عمل إسلامي في أصول الفقه ومقاصد الشريعة إلى المكتبة الإسلامية، محاولةً مني لخدمة ديني وأمتي؛ خاصة أن الحديث عن مقاصد الشريعة الإسلامية والجدل في توظيفها في الاجتهاد المعاصر هو جزء من الأهمية بمكان من أجزاء الحديث عن العلوم الشرعية الإسلامية، ولا شك أن هذا الموضوع من القضايا التي تحتاج الدراسة والبحث والتأصيل.

5- لم أعثر حسب حدود اطلاعي على تغطية وافية لتفاصيل ومباحث موضوع البحث، لذلك تأتي هذه الأطروحة كمساهمة علمية في الموضوع.

خامساً. الدراسات السابقة:

بعد التتبع لم أعلم أحداً - في حدود ما اطلعت عليه لحد الساعة - أفرد موضوع "الجدل المقاصدي في الاجتهاد الفقهي المعاصر" بمصنف خاص، أو دراسة مستفيضة، أو بحث مستقل، ولكنني وجدت إشارات نافعة متفرقة في مراجع عدة، أذكر منها:

1- كتاب بعنوان "راهنية التنظير المقاصدي وآفاقه الاجتهادية" للدكتور محمد شهيد، وهو مطبوع في (368) صفحة¹. القسم الأول فيه عنوانه بالتنظير المقاصدي: ضوابطه وامتداداته، والقسم الثاني عنوانه بآفاق التنظير المقاصدي الاجتهادية. الكتاب غاية في الجودة والإفادة، وقد تعرض لجزئيات متفرقة من موضوع أطروحتي، لكن لم يكن عرضها بطريقة جدلية تتطرق للرأي والرأي المخالف، مع تسجيل إغفال الجانب التطبيقي والتمثيل بنماذج عملية لنوازل فقهية وقع فيها جدل مقاصدي بين الفقهاء المعاصرين في الاجتهاد، وهو ما يهدف إليه عملي هذا، لأن هذا الكتاب ركز على التنظير دون التنزيل كما هو واضح من عنوانه.

2- كتاب بعنوان "الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر" للدكتور فهد بن محمد الخويطر، وهو في الأصل رسالة دكتوراه، طبعت في مجلد من (623) صفحة². الباب الأول في حقيقة الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، وتاريخه، والباب الثاني عالج مصادر الخطاب

¹ - ط 1، دار الكلمة، مصر - القاهرة، 2021م.

² - ط 1، تكون للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، 1439هـ - 2018م.

المقاصدي في الفكر العربي المعاصر وتطبيقاته، والباب الثالث لنقد الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر. الكتاب مفيد ونافع، تطرق فيه المؤلف لمختلف الاتجاهات المقاصدية في الفكر المعاصر، إلا أنه أشار إلى استثنائه للاتجاه العلمي الشرعي الذي يتناول المقاصد من الناحية الشرعية والأصولية في بحثه¹، وهو خلاف ما قصدته بأطروحتي تماماً.

3- كتاب بعنوان "التوجه المقاصدي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر" للباحث عارف بن مسفر بن مسفر المالكي، وهو في الأصل رسالة ماجستير، طبعت في مجلدين من (751) صفحة². قسمت الرسالة إلى تمهيد بنبذة تاريخية عن نشأة التوجه المقاصدي وتطوره، الباب الأول في اعتبار فكر المقاصد في الشرع، الباب الثاني في منهج الفهم والاستدلال في الفكر المقاصدي، الباب الثالث لمنهج الفكر المقاصدي في المسائل والأحكام، الباب الرابع في الفكر المقاصدي في العقائد. وقد تعرض الباحث لحزئيات متفرقة من موضوع أطروحتي، إلا أن معالجته لها كانت بطريقة مبالغة لما عليه بحثي باعتبار مراعاته لمجال تخصصه في العقيدة.

4- كتاب بعنوان "الخطاب المقاصدي المعاصر، مراجعة وتقييم" للدكتور الحسان شهيد، وهو مطبوع في (253) صفحة³. احتوى الكتاب ثلاثة أبواب: الأول في الخطاب المقاصدي المعاصر؛ مراجعة نقدية، والباب الثاني في دراسة مشاريع ورؤى تجديدية، والباب الثالث في التجديد التشغيلي: المقدمات والإمكانات. الكتاب من الجودة والرصانة بمكان، أراد به صاحبه وفقه الله مراجعة وتقييم ما هو موجود، خلافاً لما أردته ببحثي الذي التمسست فيه تتبع ما وقع من جدل بين الباحثين -وهو واحد منهم- في سبيل مراجعتهم لهذا الموجود، فأحسبه -والله أعلم- مرحلة متقدمة عن صنيعه. إضافة إلى خلوه من الجانب التطبيقي.

5- كتاب بعنوان "الفكر المقاصدي ومعالم التجديد عند أحمد الريسوني" للباحثين: عمر طاهري ورجاء بلقايد، وهو مطبوع في (104) صفحة⁴. قسم الكتاب إلى ثلاثة فصول؛ الأول للمفاهيم والمصطلحات، وبيان الفكر المقاصدي عموماً، والفكر المقاصدي عند الريسوني،

¹ - ينظر: ص 98.

² - د.ط، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، كلية الدعوة وأصول الدين - قسم العقيدة، المملكة العربية السعودية، 1435هـ.

³ - ط 1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت - لبنان، 2013م.

⁴ - ط 1، دار الكلمة، مصر - القاهرة، 2017م.

والفصل الثاني في بيان مظاهر التجديد عند أحمد الريسوني، والثالث لبعض الاستدراكات التي استدركها الريسوني على علماء المقاصد قديما وحديثا، والكتاب فيه اشارات مفيدة لبعض الجزئيات من أطروحتي إلا أن تناولها كان جد مقتضب، مع إغفال الجانب التطبيقي.

وبعد الاطلاع على ما سبق من الرسائل والبحوث المذكورة رأيت أنها لا تؤثر على بحثي؛ لأنَّ أغلبها لم يتعرَّض لجزئيات موضوعي، وبعضها تعرَّض لمسألة أو مطلبٍ بطريقةٍ مغايرة، وهذا رأيي كباحثة قد أصيب فيه وقد أخطئ.

سادسا. المنهج المتبع:

اتبعت جملة من المناهج الرئيسة في سبيل معالجة إشكالية الموضوع، أهمها:

المنهج الاستقرائي: ابتداءً باستقراء أهم الدراسات المتعلقة بموضوع الرسالة، إلى تتبع جزئيات الموضوع في العديد من الكتابات المقاصدية المعاصرة.

المنهج الاستنباطي: في استنباط الأحكام والتوصل إلى ضوابط من شأنها تقليل الجدل بين المجتهدين المعاصرين.

المنهج التحليلي النقدي: بتفكيك الإشكالات، وتحليل الأقوال وآراء المجتهدين المعاصرين فيها ومناقشتها.

المنهج المقارن: خاصة في النوازل المدروسة؛ من خلال دراسة أقوال الفقهاء وأدلتهم، ومقارنتها، ومناقشتها، للوصول إلى الحكم الشرعي، وإبراز سبب الجدل الحاصل وتباين وجهات النظر فيها.

إضافة إلى استخدام بعض من المناهج الخادمة للمناهج الرئيسية عندما يقتضي الأمر ذلك كالمنهج الوصفي والتاريخي.

سابعا. منهجية البحث:

أما منهجية البحث التي سلكتها في هذه المذكرة فتتلخص في الآتي:

- 1- الرجوع إلى المصادر الأصلية في البحث والنقل عن أصحابها مباشرة ما أمكن ذلك.
- 2- الالتزام بقواعد البحث العلمي المتعارف عليها في النقل والعزو والتوثيق والاقتباس ونحو ذلك.

3- عزو النصوص القرآنية إلى مواضعها في المصحف (السورة، ورقم الآية)، وهذا عقب ذكر النص مباشرة في المتن.

4- ذكر التخريج الموجز لنصوص الحديث الشريف، وبيان درجة الحديث من الصحة إن كان وارداً عند غير البخاري ومسلم.

5- تأجيل ذكر البيانات الكاملة لقائمة المصادر والمراجع إلى آخر البحث.

6- الإيجاز في تعريف الاصطلاحات التي ليست من صلب البحث، والاكتفاء في تعريفها بما يناسب المقام دون توسع يخرج عن المقصود.

7- الاختصار في الفصول التطبيقية من الأطروحة على بعض النوازل والمستجدات الفقهية التي لها علاقة بموضوع البحث.

8- تذييل البحث بفهارس تفصيلية تسهل الاستفادة من الدراسة، وقد شملت الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والآثار، والأعلام، والمصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

ثامناً. خطة البحث:

اقتضى موضوع البحث البناء الآتي: مقدمة، لما سبق وما نحن فيه، وأربعة فصول وخاتمة.

استهل البحث بفصل تأسيلي تناولت فيه: تعريف الجدل المقاصدي، وتحديد الدور الفقهي للدراسة، والتمثيل للجدل المقاصدي المراد في البحث بجملة من أنواعه تجليةً للغموض وبياناً للمراد، ثم الوصول بعد عرض هذه الأنواع لأسباب هذا الجدل بين المجتهدين، ومن ثم السعي في وضع ضوابط من شأنها تقييد وتقليل هذا الجدل.

ثم جاءت الفصول الثلاثة الأخرى تنويعاً لما جاء في الفصل التأسيلي، وتطبيقاً لما جاء فيه من أنواع للجدل المقاصدي الحادث بين المجتهدين المعاصرين؛ أين خصصت الفصل الثاني لذكر نوازل وقع فيها الجدل المقاصدي بين العلماء بسبب مدى حدود استثمار الباحثين للمقاصد في اجتهاداتهم، وكان الفصل الثاني لذكر مسائل وقع فيها الجدل بسبب التباين في تعيين العلل المقاصدية، ثم ذكرت في الفصل الثالث مسائل وقع فيها الجدل بين الباحثين المعاصرين بسبب اختلافهم في الترجيح بين العلل المقاصدية.

وفي الأخير جاءت الخاتمة التي أوجزت فيها أهم النتائج المتوصل إليها في كل فصل من فصول البحث، مشفوعة بآفاق وتوصيات موجهة لأهل الاختصاص من الباحثين والمؤسسات.

الفصل الأول

التأصيل للجدل المقاصدي في الاجتهاد الفقهي المعاصر

اختص الفصل الأول لهذه الدراسة بالتأصيل لموضوع الجدل المقاصدي في الاجتهاد الفقهي المعاصر، وذلك بتعريف الجدل المقاصدي، وتحديد الدور الفقهي للدراسة، والتمثيل لهذا الجدل المقاصدي بجملة من أنواعه لتجلية الغموض أكثر، ثم الوصول بعد عرض نماذج من أنواعه لمعرفة أسباب هذا الجدل بين الباحثين المعاصرين، ومن ثم السعي في وضع ضوابط من شأنها تقييد وتقليل هذا الجدل، وبيان ذلك وفق المباحث الآتية:

المبحث الأول: تعريف الجدل، والألفاظ ذات الصلة به، وآدابه، وثمراته

المبحث الثاني: تعريف الجدل المقاصدي، إطاره الزمني، وأنواعه

المبحث الثالث: أسباب الجدل المقاصدي، وضوابطه في الاجتهاد الفقهي المعاصر

المبحث الأول

تعريف الجدل، والألفاظ ذات الصلة به، وآدابه، وثمراته

تمهيدا للدخول في موضوع البحث أقدم في هذا المبحث بتعريف الجدل عند العلماء، وبعض المصطلحات التي لها صلة به، والآداب التي يجب على المتصدي له أن يتحلى بها، والثمرات المرجوة من الجدل عندما يكون ممدوحا، وذلك وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف الجدل لغة واصطلاحا

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بمصطلح الجدل

المطلب الثالث: آداب الجدل وثمراته

المطلب الأول

تعريف الجدل لغة واصطلاحاً

في هذا المطلب أبين تعريف مصطلح الجدل في اللغة والاصطلاح، ومدى ارتباط المعنى اللغوي بالاصطلاح، لأختمه بمفهوم الجدل المراد في هذه الأطروحة وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: الجدل لغة

الجدل في اللغة له عدة معانٍ؛ منها:

1- الجَدَل: مقابلة الحجّة بالحجة؛ والمجادلة: المناظرة والمخاصمة، ومراجعة الكلام. والجدل: اللدد في الخصومة والقدرة عليها، ومنه أخذ الجدل المنطقي: الذي هو القياس المؤلف من المشهورات أو المسلمات، والغرض منه إلزام الخصم وإفهام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان. وهو: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، وأصله: من جدلت الحبل: إذا أحكمت فتله، فكأن المتجادلين يفتل كل واحد الآخر عن رأيه¹.

2- الجدال: الصراع وإسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة وهي الأرض².

الفرع الثاني: الجدل اصطلاحاً

عُرِفَ الجدل عند الأصوليين بعدة تعريفات منها:

1- تعريف ابن حزم: "إخبار كل واحد من المختلفين بحجّته أو بما يُقدَّر أنه حجته وقد يكون كلاهما مبطلاً وقد يكون أحدهما محقاً والآخر مبطلاً، إما في لفظه وإما في مراده أو في كليهما ولا سبيل أن يكونا معاً محقين في ألفاظهما ومعانيهما"³.

الملاحظ على هذا التعريف أنه يعتبر أن الجدل مما لا يكون إلا بين طرفين؛ أين يكون أحدهما مخطئاً والآخر محقاً، أو كلاهما على خطأ، ولا يُتصور عند ابن حزم أن يكونا محقين معاً.

¹ - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص103-105، مادة (ج د ل). ابن فارس، مقاييس اللغة، ج1، ص433،

مادة (ج د ل). مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج28، ص194، مادة (ج د ل).

² - مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج28، ص194، مادة (ج د ل).

³ - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص45.

2- تعريف القاضي أبي يعلى الفراء: "تردد الكلام بين اثنين إذا قصد كل واحد منهما إحكام قوله ليدفع به قول صاحبه... ولا يصح الجدل إلا بين اثنين، ويصح النظر من واحد"¹.

بالإضافة إلى ما ورد في التعريف السابق يمكن ملاحظة أن هذا التعريف أضاف الفرق بين مصطلح النظر والجدل؛ فاعتبر الأول مما يصح من طرف واحد، بينما لا يصح الثاني إلا بين طرفين.

3- تعريف الجويني: "هو إظهار المتنازعين مقتضى نظرتها على التدافع والتنافي بالعبرة أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة"².

أما الإضافة في هذا التعريف؛ فإشارته إلى وسيلتين أخريين للجدل وهما: الإشارة والدلالة.

4- ونقل الطوفي عن الغزالي أنه عرّف: "الجدل: منازعة بين متفاوضين لتحقيق الحق وإبطال الباطل"³.

والملاحظ على هذا التعريف أنه بيّن ما ينبغي أن يكون الهدف الأساسي من وراء الجدل؛ وهو تحقيق الحق وإبطال الباطل، لا تحقيق قول وإن كان باطلا، أو السعي في إبطال قول الخصم وإن كان حقا كما أشارت إليه التعريفات السابقة.

5- تعريف الجرجاني: "الجدل: دفع المرء خصمه عن إفساد قوله: بحجة، أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه". وقال أيضاً: "الجدال: هو عبارة عن مرء يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها"⁴.

بالجمع بين التعريفين يمكن ملاحظة أن الجرجاني بيّن أن ما ينتج عن الجدل قد يكون حقا وقد يكون باطلا، وإن كان يُرجح أن يكون باطلا؛ لأنه سوى بينه وبين المرء في تقرير المذاهب، والمرء غالبا لا يراد به إلا الباطل والله أعلم.

ومما يلاحظ على جملة هذه التعريفات أنها مرتبطة بالمعنى اللغوي بصلة وثيقة في عدة أمور، منها:

¹ - أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، ج1، ص184.

² - الجويني، الكافية في الجدل، ص21.

³ - الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، ص4.

⁴ - الجرجاني، التعريفات، ص74-75.

1- أن المتجادلين يسعى كل واحد منهما أن يفتل مخالفه في الرأي عن رأيه.

2- أن كلا الخصمين يستدل بأدلة يراها محكمة وفيها قوة وشدة وصلابة.

3- أن غرض كل واحد من المتجادلين غالبا أن يصرع صاحبه ويسقطه.

في حين عرف عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني الجدل على أنه: حوار كلامي يتفهم فيه كل طرف من الفريقين المتحاورين وجهة نظر الطرف الآخر، ويعرض فيه كل طرف منهما أدلته التي رجحت لديه استمساكه بوجهة نظره، ثم يأخذ بتبصر الحقيقة من خلال الانتقادات التي يوجهها الطرف الآخر على أدلته، أو من خلال الأدلة التي ينير له بها بعض النقاط التي كانت غامضة عليه¹.

وهو المختار -في نظري-؛ لأن الجدل لا يقصد به دائما المخاصمة والصراع والمغالبة.

وقد كان هذا الفن عبارة عن أبحاث متفرقة غير منسقة ولا كاملة، بل كانت موزعة في كثير من العلوم كالمنطق والفلسفة وعلم الكلام وعلم أصول الفقه، وعلم الخلاف وغيرها، ثم جعل العلماء الجدل علما قائما بذاته له قواعده وشروطه.

وعُرف هذا العلم على أنه: "علم باحث عن الطرق التي يقتدر بها على إبرام أيّ وضع أريد، ونقض أيّ وضع كان"².

وبذلك أصبح الجدل قوانين فكرية ينضبط بها المتناظرون والمختلفون في أفكارهم حين يدافع كل منهم عن فكرته، خلافا لما كان يُعرف عنه كما في التعريفات السابقة من أنه سلوك عملي يجري بين المختلفين حين يدافع كل منهم عن رأيه أو فكرته³.

والجدل خَصَّه بعضهم بعلم أصول الفقه، والخلافات بفروعه، وخُصَّت آداب البحث بشروط المناظرة وقواعدها، ومن ثم جعلت هذه الأنواع الثلاثة مشمولة في لفظة جامعة هي لفظة النظر⁴.

واعتبارا لهذا التخصيص عُرف الجدل الأصولي على أنه: منهج في دراسة المسائل الأصولية

¹ - عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص 361.

² - محمد صديق خان، أبعاد العلوم، ص 355.

³ - مسعود فلوسي، الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق، ص 149.

⁴ - ينظر: محمد إبراهيم الشيباني، من مقدمة كتاب المعونة في الجدل، ص 7.

يقوم على الحوار الذي يديره الأصولي - شخصا كان أو مذهبا علميا- مع مخالف حقيقي أو مفترض، الغرض منه الدفاع عن المذهب الأصولي وإقناع المخالف به¹.

ولعل هذا هو سبب اختيار مصطلح الجدل في موضوع البحث بدلا من الخلاف؛ لأن تباين وجهات النظر في الموضوع ناتج عن توظيف المقاصد التي تعتبر وليدة علم أصول الفقه.

ويمثل الجدل المستوى الأخير في خطوات الاستدلال، حيث يتم وضع رأيين متعارضين في سياق انعقاد جلسة محاجة منضبطة، من أجل تحديد مصداقية أحدهما. والغرض من هذا إظهار الصواب وتقليص الاختلاف بين العلماء، بتبيان أن أحد هذين الرأيين هو أكثر قبولا أو أكثر صحة من الآخر، وإن تقليل اختلافات الرأي بشأن مسألة أصولية معينة هو أمر بالغ الأهمية، مما يعني ضمنا أن الحقيقة واحدة، وأنه بالنسبة إلى كل حالة لا يوجد إلا حل حقيقي واحد².

ونخلص من تتبع تعاريف العلماء لمصطلح الجدل إلى الآتي:

- الجدل تباين في وجهات النظر بين اثنين فأكثر.

- لا يتصور الجدل إلا بحضور الاختلاف بين المتجادلين، بغض النظر عن نوع هذا الاختلاف الذي قد يكون محمودا وقد يكون مذموما.

- باعتبار الجدل متعلق بعلم أصول الفقه، فالأصل أن لا تكون كل الأطراف على حق، إنما يكون الصواب واحدا.

- مما يبنى عليه الجدل: الحجج البينة التي يقدمها كل طرف لدفع الخصم إلى التسليم بالرأي الصواب.

ونستخلص مما سبق مفهوما للجدل المراد في هذه الدراسة؛ على أنه: تباين في وجهات النظر بين طرفين فأكثر في مسألة أصولية متنازع فيها، يقدم كل طرف منهم حججه البينة دفاعا عن رأيه أمام مخالفه.

¹ - مسعود فلوسي، الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق، ص151.

² - ينظر: نجم الدين الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، ص4. شهيد رحمان وآخرون، دراسة في الاستدلال الموازي في الفقه الإسلامي المعنى المعرفي والجدلي في نسق قياس العلة لأبي إسحاق الشيرازي، ص04.

المطلب الثاني

الألفاظ ذات الصلة بمصطلح الجدل

أعرض في هذا المطلب المصطلحات ذات الصلة بمصطلح الجدل، وذلك وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: النقد

أولاً/ النقد لغة

النون والقاف والدال أصلٌ صحيح يدلّ على إبراز الشيء وإبرازه، كالنقد في الحافر وهو تَقْشُرُهُ، وحافرٌ نقدٌ: مُتَقَشِّرٌ، والنقد في الضرس: تَكْشُرُهُ، وذلك يكون بتَكْشُفٍ لِيَطِّهَ¹ عنه. ومن الباب: نقد الدرهم، وذلك أن يكشف عن حاله في جودته أو غير ذلك².

والنقد: خلاف النسيئة. ونقد الضرس والقرن نقداً، فهو نقد: ائكل وتكسر³.

ونقد الكلام: ناقشه، وهو من نقدة الشعر ونقاده... وانتقد الشعر على قائله⁴.

ثانياً/ النقد اصطلاحاً

أما الدلالة الاصطلاحية لكلمة النقد فهي لا تنفك عن بعدها اللغوي.

فهو: عملية مركبة تبدأ بالملاحظة، ثم الفحص الدقيق لموضوع المناقشة، يتبعه تحليل وتفسير وتركيب، ثم تقييم لهذا الموضوع وصولاً إلى جوانب الخطأ والخلل فيه، ليتم الحكم عليه بطريقة منطقية سليمة⁵.

وبإضافة النقد إلى علم الأصول عرفه أحد المعاصرين بأنه: "عملية علمية تحقيقية للأدلة الأصولية وقواعدها من حيث قطعيتها وظنيتها، بغرض تقويم النظر الأصولي ليستقيم مع المقصد الاجتهادي للأصول"⁶.

¹ - اللَّيْطُ: القِشْر. ينظر: لسان العرب، ج7، ص397.

² - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص467، مادة (ن ق د).

³ - ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص425، مادة (ن ق د).

⁴ - مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج9، ص235، مادة (ن ق د).

⁵ - ينظر: صرصور رابع، منهج النقد في الفقه الإسلامي المذهب المالكي أنموذجاً - دراسة تحليلية-، ص33.

⁶ - شهيد الحسان، نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي، ص62.

وعليه فإن العملية النقدية التي تعتبر عملاً علمياً، وتناظراً معرفياً في مفاهيم ودلالات موضوعات علم ما بغرض تقويمه وتصحيحه؛ فإنها تشترك في بعض الجوانب الدلالية لمصطلح الجدل خاصة إذا حصر الجدل في النوع المحمود منه، أما إذا أطلق فإنه يفترق عنه من جهات:

- من جهة الأركان التي تكون طرفين فأكثر في الجدل، في حين يصح النقد من طرف واحد.
- ومن جهة الأسلوب يكون الجدل على شكل سؤال وجواب ثم تعقيب ورد، يطبعها إما التغليب والتعاند تارة، أو التفاهم والتدافع تارة أخرى، ويكون النقد بأسلوب هادئ يلتزم التحقيق الذكي في الآراء والمواضيع بعيداً عن الجلبة في التصحيح.

- ومن جهة المقصد: بخلاف الجدل الذي قد يقصد منه إفحام الخصم وإلزامه، والتغلب عليه في مقام الاستدلال، أو تقويم الأقوال وتصحيحها وبيان صوابها من خطئها، فإن النقد يهتم بالبحث عن الصحيح، وبلوغ الحق في المسائل، وتقويم الآراء، والتماس الصواب حيث وجد¹.

ونخلص مما سبق إلى القول: أن مصطلح الجدل المراد في موضوع هذه الأطروحة هو نظير مصطلح النقد، غير أنه خاص بالتوظيفات المقاصدية في الاجتهاد.

الفرع الثاني: المناظرة

أولاً/ المناظرة لغة

المناظرة مصدر على وزن "المفاعلة"، وفعله "ناظر"، و تعود لفظة المناظرة إلى أصل ثلاثي صحيح هو "النون والطاء والراء".

وباستقصاء المعاجم اللغوية العربية لاستجلاء المعاني التي تحيل إليها مادة (نظر) ومشتقاتها نجدها تدلّ على معنى النظر الحسّي والمعنوي كآلآتي:

- النظرُ: حس العين، نظره ينظره نظراً ومنظراً ومنظرة ونظر إليه... فإذا قيل: نظرت إليه لم يكن إلا بالعين. وإذا قيل: نظرت في الأمر احتمل أن يكون تفكراً فيه وتدبراً بالقلب².

¹ - شهيد الحسان، نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي، ص55.

² - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص215-217، مادة (ن ظ ر). الفراهيدي، العين، ج5، ص154، مادة (ن ظ ر).

- والنظر: تقليب البصر والبصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به التأمل والفحص، وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص، وهو الروية. يقال: نظرت فلم تنظر. أي: لم تتأمل ولم تترو، وقوله تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ﴾ [يونس، 101] أي: تأملوا. واستعمال النَّظَر في البصر أكثر عند العامة، وفي البصيرة أكثر عند الخاصة¹.

ويؤكد ابن الأثير فكرة أن: النظر يقع على الأجسام والمعاني، فيقول: "ما كان بالأبصار فهو للأجسام، وما كان بالبصائر كان للمعاني"².

وبالانتقال من الجذر الثلاثي لمادة "نظر" إلى مشتقاته سجد الفعل (نَظَرَ) فلانا صار نظيرا له وباحثه وباراه في المحاجة، ويدل على معاني التجاور والتقابل فالعرب تقول: ... دُورُنَا تناظر أي تقابل³. وتقول: وَحْيٌ حَلَالٌ نَظَرٌ: متجاورون ينظر بعضهم إلى بعض ويدل أيضا على معنى الانتظار: يقولون: نظرت؛ أي انتظرته⁴.

أما المناظرة: فأن تناظر أخاك في أمر إذا تباحثتما فيه معا كيف تأتيانه⁵.

ويلخص الشنقيطي جماع معنى المناظرة في اللغة بأنها: "المقابلة بين اثنين كل منهما ينظر إلى الآخر، أو كل منهما ينظر بمعنى يفكر والفكر هو المؤدي إلى علم أو غلبة ظن"⁶.

في حين فرق عدد من العلماء بين النظر والمناظرة وأنه: ليس كل ما عرفه الإنسان أمكنه تعريف غيره به، فلهذا كان النظر أوسع من المناظرة، فكل ما يمكن المناظرة به يمكن النظر فيه، وليس كل ما يمكن النظر فيه يمكن مناظرة كل أحد به⁷.

وقد ذهب ابن تيمية إلى تقسيم النظر إلى قسمين: طلبي، واستدلالي؛ فقال النظر "تجريد العقل من الغفلات، وقيل: هو تحديق العقل نحو المرئي. والأول هو النظر الطلبي، وهو طلب ما

¹ - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص812.

² - ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج5، ص77.

³ - إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج2، ص932، مادة (ن ظ ر).

⁴ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص444، مادة (ن ظ ر).

⁵ - ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج2، ص932، مادة (ن ظ ر).

⁶ - محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص1.

⁷ - ابن تيمية، درر تعارض العقل والنقل، ج7، ص171.

يدله على الحق، والثاني: النظر الاستدلالي، وهو النظر في الدليل الذي يوصله إلى الحق، وهذا الثاني هو الذي يوجب العلم"¹.

ثانيا/ المناظرة في الاصطلاح

1- عرفها الآمدي بأنها: "تردد الكلام بين الشخصين يقصد كل منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه ليظهر الحق"².

2- وعرفها الجرجاني بأنها: "النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب"³.

3- وقيل المناظرة: "المحاوره بين فريقين حول موضوع لكل واحد منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه، مع رغبته الصادقة بظهور الحق والاعتراف به لدى ظهوره"⁴.

والملاحظ على هذه التعريفات أنها تتفق على أن المناظرة يراد بها الوصول إلى الصواب في المسألة المدروسة بتكاثف جهود المتناظرين، وتبادل وجهات نظرهم فيها.

وفي الفرق بين مصطلح الجدل والمناظرة:

من العلماء من يستخدم لفظ المجادلة بمعنى المناظرة؛ ومن ماثلوا بينهما أبو الوليد الباجي في "المنهاج في ترتيب الحجاج"؛ حيث يقول: "أما بعد فإني لما رأيت بعض أهل عصرنا عن سبيل المناظرة ناكبين وعن سنن المجادلة عادلين، خائضين فيما لم يبلغهم علمه، ولم يحصل لهم فهمه... أزمعت على أن أجمع كتابا في الجدل يشمل على جمل أبوابه وفروع أقسامه وأقسام أسئلته"⁵.

ومنهم نجم الدين الطوفي، في كتابه "علم الجدل في علم الجدل" في أكثر من موضع؛ إذ يقول في تعريف الجدل اصطلاحا: "هو قانون صناعي يعرف أحوال المباحث عن الخطأ والصواب على

¹ - ابن تيمية، النبوات، ج2، ص657.

² - شرح الآمدي على الولدية في آداب البحث والمناظرة، ص27.

³ - الجرجاني، التعريفات، ص232.

⁴ - عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص371.

⁵ - أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ص7.

وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر الشك والارتياب"¹.

كما يذهب ابن خلدون أيضا إلى المماثلة بين الجدل والمناظرة؛ حيث أورد في مقدمته حول الجدل: "وأما الجدل وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم"².

والرأي نفسه يتبناه صديق حسن خان، إذ يقول: "ولا يبعد أن يقال: إن علم الجدل هو: علم المناظرة؛ لأن المآل منهما واحد"³.

وعرف عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني الجدل، ثم أردف مباشرة بذكر الهدف من المناظرة، وأنها تتم باستخدام الحوار البريء من التعصب، الخالي من العنف والانفعال، القائم على الأصول العامة للحوار الذي يهدف فيه كل من الفريقين المتحاورين أن يصل إلى الحقيقة⁴.

وهذه العبارات للعلماء يستفاد منها أن الجدل والمناظرة، وكذا الحوار كما عند عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني مصطلحات متماثلة.

في الاتجاه المقابل من العلماء من يرى عدم المماثلة بين المناظرة والجدل والتفريق بينهما، كما ورد عند القاضي أبي يعلى الفراء في تعريفه للجدل، وهو ما ذهب إليه محمد أبو زهرة في كتابه "تاريخ الجدل" أيضا؛ حيث يقول: "تدور على الألسنة عبارات المناظرة والجدل... وأحيانا تطلق إحداها في موضع الأخرى، وفي الحق أن بينهما اختلافا واضحا في الاصطلاح؛ فالمناظرة يكون الغرض منها الوصول إلى الصواب في الموضوع الذي اختلفت أنظار المناقشين فيه، والجدل يكون الغرض منه إلزام الخصم، والتغلب عليه في مقام الاستدلال"⁵.

ومن الفروق التي قد تسجل بين المصطلحين أيضا:

1- أن المناظرة كما تكون مع الغير، وذلك بالتواجه بينهما إظهارا للصواب، تكون أيضا ذاتية، وذلك بتوجه قلب الناظر نحو الأشياء ابتغاء العلم، وبإيراد ما يعارض اعتقاده بنفسه مما يرد

¹ - الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، ص3.

² - ابن خلدون، مقدمة، ص263.

³ - محمد صديق خان، أبعاد العلوم، ص355.

⁴ - ينظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص361-362.

⁵ - محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، ص5.

عليه من المعارضات التي ترد على ذهنه، ثم يقوم بردها وإبطالها¹. خلافا للجدل الذي لا يكون إلا بين طرفين. يقول الخطيب البغدادي: "ولا يصح الجدل إلا من اثنين، ويصح النظر من واحد"².

2- وأن الجدل يتم الاحتجاج فيه باللسان، أما النظر فيكون الفكر فيه بالقلب والعقل لا باللسان³.

ونخلص مما سبق إلى القول: أن الجدل إذا كان محمودا بحيث يراد به الوصول للصواب وكان بين طرفين فأكثر فهو عين المناظرة.

إضافة إلى أن الجدل المراد هنا هو ما يدور بين العلماء في توظيف المقاصد الشرعية خاصة.

الفرع الثالث: المحاجة

أولاً/ لغة

قيل: أصل المحاجة من الحج، يقول ابن منظور: حجج؛ الحج: القصْدُ. حج إلينا فلان أي: قدم؛ وحجّه يحجّه حجا: قصده. وحججت فلانا واعتمدته أي: قصدته. ورجل محجوج أي: مقصود. وقد حج بنو فلان فلانا إذا أطالوا الاختلاف إليه⁴. وقيل: الحجة: البرهان؛ وقيل: الحجة ما دافع به الخصم؛... وهو رجل محجاج أي: جدلٌ. والتجاج: التخاصم؛ وجمع الحجة: حجج وحجاجٌ. وحاجّه مُحاجَّةٌ وحجاجاً: نازعه الحجة. وحجّه يُحجُّه حجا: غلبه على حجته⁵.

ثانياً/ اصطلاحاً

الحجاج إجراء يستهدف من خلاله شخص ما حمل مخاطبه على تبني موقف معين عبر اللجوء إلى حجج تستهدف إبراز هذا الموقف أو صحة أسسه، فهو إذن عملية هدفها إقناع الآخر والتأثير عليه⁶.

¹ - ينظر: ساجقلي زاده، ترتيب العلوم، ص141. الأحمّد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ج2، ص262.

حمد بن إبراهيم عثمان، أصل الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، ص13.

² - الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ج1، ص551.

³ - ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج1، ص63.

⁴ - ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص226، مادة (ح ج).

⁵ - المصدر نفسه، ج2، ص228، مادة (ح ج).

⁶ - سعيد إيماني، دروس الحجاج الفلسفي، ص5.

وقد ذهب عدد من اللغويين في استعمالاتهم إلى جعل الجدل مرادفا للحجاج لغة، كما هو عند ابن منظور الذي يساوي بينهما في قوله: ... وهو رجل محجاج أي جدلٌ...¹.

ومن حيث الاصطلاح؛ سوى ابن حزم بين المصطلحين، عند تصنيفه الحجاج إلى صنفين محمود ومذموم².

واعتبرهما الزركشي في كتابه "البرهان في علوم القرآن"³، والسيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن" مترادفين⁴، إذ أطلقا على الفصل الذي عقده للجدل عنوان: جدل القرآن، مستخدمين مشتقات الحجاج على أنها مرادفة للجدل.

وفي الدراسات الحديثة أيضا نجد من يماثل بين المصطلحين في الاستعمال ويجعلهما مترادفين، من ذلك ما ذهب إليه الدكتور طه عبد الرحمن في تعريفه للحجاج، إذ يقول: "وحد الحجاج أنه فعالية تداولية جدلية"⁵.

وخلافا لمن تقدم من العلماء يشير محمد الطاهر بن عاشور إلى الفرق بين المعنيين؛ إذ يرى أن الجدل منه ما هو حق، ومنه ما هو باطل، لكنه -أي الحجاج- في الغالب قائم على الباطل، يقول: "ومن العجيب أن الحجة في كلام العرب البرهان المصدق للدعوى مع أن حاج لا يستعمل غالبا إلا في معنى المخاصمة... وأن الأغلب أنه يفيد الخصام بباطل"⁶.

مما سبق طرحه يتبين أن الحجاج قد يكون بمعنى الجدل:

- لأنهما يشتركان في التخاصم والمغالبة بين الطرفين.

- ولأنهما يشتركان أيضا في البرهان الذي يعد من معاني الحجة، وهو من مستلزمات الجدل الممدوح الذي لا يقوم إلا به.

بينما يختلفان في كون الحجاج في العادة يطلق على النزاع والخصام في الباطل، خلافا للجدل

¹ - ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص228، مادة (ح ج).

² - ينظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص19.

³ - ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص24-27.

⁴ - ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص60-62.

⁵ - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص65.

⁶ - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص32.

الذي يطلق على الجدال بالحق أو بالباطل.

وعليه فالجدل المراد في هذا البحث يباين الحجاج الذي يراد به الباطل؛ إلا إذا أريد بالحجاج الحجة والبرهان فهما واحد، كما أن الجدل في هذا البحث مخصص بما يكون في مجال توظيف المقاصد في الاجتهاد.

الفرع الرابع: المرء

أولا/ لغة

المرء: الجدل. والتماري والمماراة: المجادلة على مذهب الشك والريبة، ويقال للمناظرة: مماراة، وماريته أماريه مماراة ومرء: جادلته، ويقال: ماريته أيضا إذا طعنت في قوله تزييفا للقول وتصغيرا للقائل¹.

ثانيا/ المرء اصطلاحا

1- قال أبو حامد الغزالي: (المرء طعن في كلام الغير بإظهار خلل فيه، من غير أن يرتبط به غرض سوى تحقير الغير وإظهار مزية الكياسة)².

2- وقال ابن الأثير: (المرء: الجدل، والتماري والمماراة: المجادلة على مذهب الشك والريبة. ويقال للمناظرة: مماراة، لأن كل واحدٍ منهما يستخرج ما عند صاحبه ويمتريه، كما يمتري الحالب اللبن من الضرع)³.

الملاحظ على هذه التعريفات أنها بينت الهدف الأساسي من المرء؛ وأنه لا يراد به إلا الطعن والتحقير، وأنه يبنى على الشك والريبة لا على الحجج والبيانات.

ونستنتج مما سبق ذكره أن:

الجدال والمرء قد يكونان بمعنى واحد، غير أن المرء مذموم لأنه مخاصمة في الحق بعد ظهوره؛ فهو يستعمل غالبا في الجدل بالباطل، وليس كل الجدل باطلا. يقول أبو بكر العربي: "وأما المرء

¹ - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص278، مادة (م ر ء). الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج2، ص569، مادة (م ر ء).

² - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، ص118.

³ - ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج4، ص322.

فهي المجادلة فيما تعلم أنه باطل، أو على معنى البدعة"¹.

إضافة إلى أن المرء لا يكون إلا اعتراضاً، بخلاف الجدال، فإنه يكون ابتداءً واعتراضاً².

وعليه وبما أن المرء مجادلة على مذهب الشك والريبة المذمومين الذين مآلهما القول بالباطل؛ فإن الجدال المراد في هذا البحث يخالف في معناه مصطلح المرء.

الفرع الخامس: الحوار

أولاً/ لغة

يأتي بمعان عدة منها:

المحاورَةُ: مراجعة الكلام في المخاطبة، تقول: حاورته في المنطق، وأحررت له جواباً، وما أحرار بكلمة³. والمحاورَة والحوار: المراءاة في الكلام⁴. والمحاورَة: المجاورة، والتحاوَر التجاوب⁵. والحوَزُ: مصدر حار يحور حورا إذا رجع، والحوَزُ: هو الرجوع عن الشيء وإلى الشيء⁶. وهو: الرجوع من صلاح إلى فساد أو من زيادة إلى نقصان⁷.

ثانياً/ اصطلاحاً

عرف الحوار بعدة تعريفات منها:

1- الطريقة المستعملة مع الطرف الآخر في موضوع محدد بهدف الوصول إلى الحق من خلال إقناعه وتصحيح خطئه ما أمكن⁸.

2- مناقشة بين طرفين أو أطراف، يُقصد بها تصحيح كلام، وإظهار حجة، وإثبات حق،

¹ - أبو بكر بن العربي، قانون التأويل، ص675.

² - الفيومي، المصباح المنير، ج2، ص569، مادة (م ر ء).

³ - الهروي، تهذيب اللغة، ج5، ص146.

⁴ - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص262، مادة (ح و ر).

⁵ - ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص217، مادة (ح و ر).

⁶ - المصدر نفسه، ج4، ص218، مادة (ح و ر).

⁷ - محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، ج1، ص525، مادة (ح و ر).

⁸ - ينظر: عدنان بن سليمان بن مسعد الجابري، آداب الحوار من خلال سيرة مصعب بن عمير رضي الله عنه، ص6.

ودفع شبهة، وردُّ الفاسد من القول والرأي¹.

والفرق بين الجدل والحوار:

1- أن الحوار والجدال يكونان بمعنى واحد، إذا كان الجدل يراد به الحوار البناء الذي تتبادل فيه الآراء أخذًا وردًا بحثًا عن الحق والصواب.

2- ويختلفان إذا كان الجدل مظنة التعصب والإصرار على نصرته الرأي سواء أكان حقا أم باطلا؛ لأنه بذلك يكون من الجدل بالباطل.

وقد اجتمع اللفظان في قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة، 1].

وعليه: فإن الحوار الذي يراد به مراجعة الكلام بين طرفين أو أكثر مناشدة للحق دون وجود خصومة بينهم بالضرورة، هو عينه الجدل المراد في البحث.

الفرع السادس: الخلاف

أولا/ لغة

الخلاف: مصدر خالف يخالف مخالفة، بمعنى: أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، فقولنا: اختلف الناس، فهم على خلاف؛ لأن كل واحد منهم ينحي قول صاحبه، ويقيم نفسه مقام الذي نَحَاهُ². والاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كل واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو قوله، والخِلاف أعم من الضد؛ لأنَّ كلَّ ضدين مختلفان، وليس كلَّ مختلفين ضدين، ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع استعير ذلك للمنازعة والمجادلة³.

ثانيا/ اصطلاحا

1- الخلاف: منازعة تجري بين المتعارضين لإحقاق حقٍّ أو لإبطال باطل⁴.

¹ - صالح بن حميد، أصول الحوار وآدابه في الإسلام، ص1.

² - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2، ص213، مادة (خ ل ف).

³ - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص294، مادة (خ ل ف).

⁴ - الجرجاني، التعريفات، ص101.

2- وعلم الخلاف علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية أو التفصيلية الذاهب إلى كل منها طائفة من العلماء¹.

3- وهو علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية ودفع الشبه وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية؛ وهو الجدل الذي هو قسم من المنطق إلا أنه خص بالمقاصد الدينية².

4- وهو علم يتوصل به إلى حفظ الأحكام المستنبطة المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها لا إلى استنباطها، ومنه علم الجدل، فإنه علم بقواعد يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، أعم من أن يكون في الأحكام الشرعية أو غيرها، فنسبته إلى الفقه وغيره سواء، فإن الجدلي إما مجيب يحفظ وضعاً أو معترض يهدم وضعاً³.

يقول ابن خلدون في مقدمته مبينا خصائص علم الخلاف: اعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم، خلافاً لا بد من وقوعه، واتسع في الملة اتساعاً عظيماً، وكان للمقلدين أن يقلدوا من شاءوا. ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة، وكانوا بمكان من حسن الظن، اقتصر الناس على تقليدهم، فأقيمت هذه الأربعة أصولاً للملة، وأجري الخلاف بين المتمسكين بها، مجرى الخلاف في النصوص الشرعية، وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه، يجري على أصول صحيحة، يحتاج بها كل على صحة مذهبه، فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك، وأبو حنيفة يوافق أحدهما. وتارة بين غيرهم كذلك، وكان في هذه المناظرات بيان مأخذ هؤلاء، فيسمى: بالخلافيات. ولا بد لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام، كما يحتاج إليها المجتهد، إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلاف يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل من أن يهدمها المخالف بأدلتها، وهو علم جليل الفائدة⁴.

¹ - محمد صديق خان، أجد العلوم، ص 394.

² - حاجي خليفة، كشف الظنون، ج 1، ص 721.

³ - ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ج 1، ص 26.

⁴ - ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص 263.

ومن هنا فإن الفرق بين الجدل وبين علم الخلاف:

1- فرق في الموضوع، باعتبار أن الخلاف يتعلق بفروع الفقه¹، في حين يتعلق الجدل بعلم أصول الفقه، فيكون مثلاً في حجية الإجماع والقياس، وفي النسخ والمنسوخ، وفي الاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع وغيرها من مسائل علم الأصول التي يخاض ويجري فيها تباين في الآراء بين المجتهدين، ومن ذلك ما هو واقع اليوم في ساحة الاجتهاد عند توظيف المجتهدين للمقاصد.

2- أما في المنهج، فهما لا يختلفان؛ إذ منبعهما واحد، وكذلك دواعي نشأتهما وتطورهما، ويستخدمان الأدلة نفسها، وطريقتيهما واحدة في المناظرة والحجاج².

ونخلص من هذا إلى القول بأن منهج الجدل المراد بالبحث وعلم الخلاف واحد؛ إلا أنهما يختلفان في الموضوع المتمثل في مقاصد الشريعة الذي يعتبر خارجاً من رحم علم أصول الفقه، والذي لا يعد من الفروع التي تتعلق بها علم الخلاف.

وبعد ما عُرض نجد أن مصطلح الجدل المراد في هذه الأطروحة يرادف مصطلح المناظرة، والنقد، والحوار، والحجاج إن أريد به الحجة والبرهان، ويشارك علم الخلاف في المنهج ذاته؛ إلا أنه يخالف الحجاج، والمرء إذا ما أريد بهما الباطل.

¹ - ينظر: أبو الوليد الباجي، المنهاج في تقرير الحجاج، ص9.

² - ينظر: مسعود فلوسي، الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق، ص167.

المطلب الثالث

أنواع الجدل، وآدابه، وثمراته

أعرض في هذا المطلب آداب الجدل والثمرات المرجوة منه، بعد بيان أنه جاء في الشرع على معنيين؛ وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: أنواع الجدل

ينقسم الجدل باعتبار وصفه الشرعي إلى جدل محمود وآخر مذموم، كما يأتي:

أولاً/ الجدل المحمود

وهو ما قصد به تأييد الحق، أو إبطال الباطل، أو أفضى إلى ذلك بطريق صحيح؛ ويكون فرض عين إذا تعيّن على شخص ما القيام به؛ وقد يكون فرض كفاية لما يكون في الأمة من يقوم بذلك بالأسلوب السليم.

والأصل في هذا النوع قوله تعالى: ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران، 104]، وقوله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ [النحل، 125]. والمجادلة بالحق من سنن الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام مع أقوامهم عند دعوتهم إلى الحق؛ لأنّه لو قابلهم الأنبياء بغلظة في الأوامر لنفرت طباعهم وانصرفت عقولهم عن التدبّر لما قالوا، والتدبر لما جاءوا به من البينات، فلم تتضح لهم المحجّة ولم تقم عليهم المحجّة¹.

ثانياً/ الجدل المذموم

وهو ما يعتمد على سوء الأدب، أو الجهل، أو ما كان بالباطل، أو يستهدفه، أو يفضي إليه، أو كان القصد منه التعالي على الخصم والغلبة عليه، فهذا ممنوع شرعاً، ويتأكد تحرّمه إذا

1 - ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج2، ص948. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 176-468. عبد الرحمن السعدي، استخراج الجدل من القرآن الكريم، ص51-52.

قلب الباطل حقًا، أو الحقَّ باطلاً.

وقد يكون الجدل مكروها إذا كان القصد منه مجرد الظهور والغلبة في الخصومة.

وعلى ذلك فالنصوص الشرعية الآمرة بالجدل محمولة على النوع الأول كقوله تعالى:

﴿ وَجَدِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [التَّحْلُ، 125]. وأما النَّصوص الشرعية التي ذمت الجدل

فمحمولة على النوع الثاني كقوله تعالى: ﴿ وَتُجَدِّلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ

الْحَقَّ ﴾ [الكهف، 56]، وقوله تعالى: ﴿ مَا تُجَدِّلُ فِيَّ ءَايَتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا

يَغْرُرُكَ تَقْلُبُهُمْ فِي الْبَلَدِ ﴾ [غافر، 04].

فلا تعارض بين النَّصوص الواردة في النهي عن الجدل، والنصوص الواردة في الأمر به؛ لأننا نعلم يقينا أن الجدل الذي أمر الله به غير الجدل الذي نهى الله عنه¹.

يقول النووي: "الجدل والجدال والمجادلة مقابلة الحجة بالحجة، وتكون بحق وباطل؛ فإن كان

للقوف على الحق كان محمودًا. قال الله تعالى: ﴿ وَجَدِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ ﴾ أَحْسَنُ [التَّحْلُ،

125]، وإن كان في مرافعة أو كان جدالاً بغير علم كان مذموماً. قال الله تعالى: ﴿ مَا تُجَدِّلُ

فِيَّ ءَايَتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرُكَ تَقْلُبُهُمْ فِي الْبَلَدِ ﴾ [غافر، 04]. وأصله الخصومة

الشديدة وسمي جدلاً لأن كل واحد منهما يحكم خصومته وحجته إحكاماً بليغاً على قدر طاقته تشبهاً بجدل الحبل، وهو إحكام قتله"².

ويقول ابن تيمية: "أما جنس النظر والمناظرة فهذا لم ينه السلف عنه مطلقاً، بل هذا - إذا كان

حقاً - يكون مأموراً به تارة ومنهياً عنه أخرى، كغيره من أنواع الكلام الصدق، فقد ينهى عن

الكلام الذي لا يفهمه المستمع، أو الذي يضر المستمع، وعن المناظرات التي تورث شبهات

وأهواء، فلا تفيد علماً ولا ديناً"³.

¹ - الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويت، ج15، ص126.

² - النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ج3، ص48.

³ - ابن تيمية، درر تعارض العقل والنقل، ج7، ص184.

نستخلص من ذلك أن للجدل نوعين؛ ممدوحا: وهو ما بني على الإخلاص وأريد به الحق؛ ومذموما: وهو ما بني على التعالي؛ أو أريد به الباطل.

والجدل المراد في هذا البحث هو الجدل الممدوح، الذي ينطلق أطرافه إلى السعي في خدمة أمر دينهم والوصول إلى الحق فيه، وإن تباينت وجهات نظرهم واختلفت سبلهم في ذلك. أما ما كان على سبيل التشهي أو التعالي أو الانبهار بما عند الغير - وإن كان باطلا كما هو مسلك الحداثيين اليوم- فلا تشمله هذه الدراسة.

الفرع الثاني: آداب الجدل

للجدل آداب وشروط لابد من توفرها؛ أذكر بعضاً منها مما يتعلق بموضوع الجدل، وما يتعلق بالمتجادلين، وبيان ذلك في الآتي:

أولاً/ آداب موضوع الجدل

ومن أهم الآداب المتعلقة بموضوع الجدل الآتي:

1- الجدل يجب أن يكون حول ما ينبنى عليه عمل وفيما ترجى من ورائه مصلحة أو منفعة، أما عدا ذلك فالخوض فيه: خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي في الكتاب أو السنة أو عمل سلف الأمة.

2- الحذر من التشعبات بحصر موضوع النقاش وتحديد قضية معينة أو موضوع محدد، وألا تكون دعوى المناظر أو أدلته متعارضة، حتى يكون الجدل ناجحاً، ولا يضيع المقصود.

3- وجود مرجع عند الاختصام، والتزام الطرق المنطقية السليمة؛ والمقصود: أصول وضوابط يتم الرجوع إليها لكي يكون الجدل مجدياً.

4- أن يبنى الجدل والتناظر على عرف واحد، فإذا كان كلام أحد الطرفين مبني على عرف الفقهاء أو الأصوليين مثلاً، فليس لمحاورة أن يعترض عليه اعتماداً على عرف النحاة أو الفلاسفة مثلاً¹.

5- أن يكون هدف الجدل هو الاستفادة من الأفكار وليس تدمير الأشخاص، ولذلك؛ فإن

¹ - ينظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص375.

من أهم ضوابط الجدل: التركيز على فض الاشتباكات الفكرية دون التعرض السلبي للأشخاص بتشويهه أو تجهيل، فلا خلاف مطلقاً بين أشخاص المتجادلين، وإنما بين أفكارهم، والفكرة الحسنة تُمدح بغض النظر عن قائلها، والفكرة الخطأ تُراجع دون تسفيه قائلها أو التهكم منه، فالنظر دائماً إلى الآخر من خلال ما قيل، لا من قال، مع احترام أهل العلم، وحفظ مكانتهم ومراتبهم، فلا نؤثمهم مطلقاً ولا نعصمهم مطلقاً، ولا نقبل كل أقوالهم ولا نُهدرها كلها، وإنما ننتفع بأفكارهم ما دامت حقاً، ولا نعتقد فيهم العصمة من الخطأ، ونرى أن الآخر قد يمتلك الحق أو أنه يكون هو الراجح عنده، وأن ما عندنا يحتمل الخطأ¹.

يقول ابن تيمية: "...وقد كان العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم إذا تنازعوا في الأمر اتبعوا أمر الله تعالى في قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء، 59]، وكانوا يتناظرون في المسألة مناظرة مشاورة ومناصحة، وربما اختلف قولهم في المسألة العلمية والعملية، مع بقاء الألفة والعصمة وأخوة الدين².

ثانياً/ آداب المتجادلين

1- إخلاص القصد لله سبحانه وتعالى وإرادة إظهار الحق، فالجادل ينبغي له "أن يُقدم على جداله تقوى الله تعالى، ويخلص النية في جداله بأن يبتغي به وجه الله تعالى وليكن قصده في نظره إيضاح الحق وتثبيته دون المغالبة للخصم"³.

2- أن يكون المتجادلان على معرفة بما يُحتاج إليه من قوانين الجدل وقواعده، حول المسألة موضوع الجدل⁴.

¹ - ينظر: الباجي، المنهاج في تقريب الحجاج، ص10. شرح الآمدي على الولدية في آداب البحث والمناظرة، ص199. قطب مصطفى سانو، صناعة الفتوى المعاصرة قراءة هادئة في أدواتها وآدابها وضوابطها وتنظيمها في ضوء الواقع المعاصر، ص96-101. عمر بن محمد العمر، آداب الجدل والمناظرة، ص51 وما بعدها.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج24، ص172.

³ - ينظر: الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ج2، ص48.

⁴ - ينظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص375.

3- قبول الاختلاف، والصبر على فكرة المحاور حتى لو اعتقدنا خطأها منذ البداية، فالتحاور العلمي القائم على الجدلية غالباً ما يتوصل إلى نتيجة، لاقتناع المحاور بالحجج والبراهين، وإذا لم يقتنع فلا بد من إنهاء الحوار بهدوء.

4- الرجوع إلى الحق متى ما تبين، والانقياد له، والالتزام به، والفرح به، " فينبغي لمن لزمته الحجة، ووضحت له الدلالة أن ينقاد لها، ويصير إلى موجباتها؛ لأن المقصود من النظر والجدل طلب الحق واتباع تكاليف الشرع"¹.

5- حسن الصمت والإصغاء في الحوار²؛ لأن السماع الكامل للآخر يشعره باهتمامنا بما يقول، وتجنب عداوة المحاور أو التخفيف من حدتها، وألا يكون المجادل ذو هيبة فيخشى، ولا ضعيفا فيستهان به ابتداء؛ لأن الاستهانة تضعف الحجة وتثير الخصم، فالتماثل والتقارب بين المتجادلين مطلوب، مع الجدة في التحاور، والثقة في الوقت ذاته فيما عندنا، ولا ينبغي أن يكون المجادل معجبا بكلامه، مفتونا بجداله، فإن "الإعجاب ضد الصواب، ومنه تقع العصبية وهو رأس كل بلية"³.

6- أن "يكون كلامه يسيرا جامعا بليغاً، فإن التحفظ من الزلل مع الإقلال دون الإكثار، وفي الإكثار أيضا ما يخفي الفائدة، ويضيع المقصود ويورث الحاضرين الملل"⁴.

7- الموضوعية والبعد عن التعصب والتجرد من حظ النفس، فينبغي للمجادل أن يغلب متابعة الحق على حظ النفس والانتصار لها ولكبريائها⁵.

8- التحلي بالوقار والسكينة وأن يحترز عن الضحك ورفع الصوت والسفاهة، فإن الجهال يسترون بها جهلهم. يقول أبو الوليد الباجي: "ويتوقر في جلوسه، ولا ينزعج من مكانه فينسب إلى الركة والخرق، ولا يعبث بيده ولحيته، فإن ذلك يذهب بالوقار. .. ويقبل على خصمه فإنه

¹ - الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ج2، ص111.

² - ينظر: الجويني، الكافية في الجدل، ص533.

³ - الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ج2، ص57.

⁴ - المصدر نفسه، ج2، ص53.

⁵ - ينظر: عبد الرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص364.

أحسن في الأدب..."¹.

9- ألا يجادل وينظر حال الجوع والعطش، ولا في حال الخوف والغضب، ولا في حال يتغير فيها عن طبعه، ولا يتكلم في مجلس تأخذه فيه هيبة، ولا بحضرة من يزري بكلامه؛ لأن ذلك كله يشغل الخاطر.

10- قبل الدخول في الجدل لابد من علمٍ بالمسألة التي سيكون الجدل عنها، وتكون محوره، وإذا لم يكن الإنسان ذا علمٍ بما يحاور من أجله فلا يجوز أن يدخل في الجدل أصلاً.

وأخيراً أذكر ما رواه الأصفهاني عن شروط المناظرة في كتابه "محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء"؛ حيث قال: "اجتمع متكلمان، فقال أحدهما: هل لك في المناظرة؟ فقال: على شرائط أن لا تغضب، ولا تعجب، ولا تشغب، ولا تحكم، ولا تقبل على غيري وأنا أكلمك، ولا تجعل الدعوى دليلاً، ولا تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك إلا جوزت لي تأويل مثلها على مذهبي، وعلى أن تؤثر التصادق، وتنقاد للتعارف وعلى أن كلانا يبيّن مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته"².

الفرع الثالث: ثمرات الجدل الممدوح

من الفوائد التي يمكن أن يحصل عليها المناظر في حال كان الجدل ممدوحاً ما يلي³:

1- يعتبر الجدل الممدوح من أحسن وسائل الدعوة إلى الله على بصيرة؛ لأنه أداة لنشر الأفكار والإقناع بها⁴.

2- تحصيل ملكة الجدل والمناظرة والبحث والاستنباط والفهم والتعليل وتقوية الذهن وفتح نوافذ العقل في فهم المسائل. خاصة أن حاجتنا لعلم الجدل أصبحت واقعية ولها ضرورة حياتية بسبب هذا الكم الهائل من النظريات ودعاوى امتلاك الحقيقة⁵.

¹ - أبو الوليد الباجي، المنهاج في تقرير الحجاج، ص9.

² - الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، ج1، ص104.

³ - عثمان علي حسن، منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، ج1، ص40-42.

⁴ - ينظر: عبد الرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص363.

⁵ - مسفر بن علي القحطاني، التسخير الكوني للإنسان، ص93.

3- تبادل الفوائد ودقائق المسائل بين المتجادلين، وتعاون الفريقين على معرفة الحقيقة والتوصل إليها في المسائل العلمية والعملية، بتبصير كل فريق صاحبه بالأماكن المظلمة عليه¹. ورفع الإشكال واللبس والاشتباه الواقع في الأدلة عند المناظر أو الشبه التي يستدل بها المخالف. قال عمر ابن عبد العزيز: "ما رأيت رجلاً لاح الرجال إلا أخذ بجوامع الكلم"². وقال مجاهد: "لا يَتَعَلَّمُ الْعِلْمُ مُسْتَحْيٍ وَلَا مُسْتَكْبِرٍ"³، وقال الإمام المزني: "لا تعدو المناظرة إحدى ثلاث: إما تثبيت لما لديه، أو انتقال من خطأ كان عليه، أو ارتياب فلا يقدم من الدين على شك"⁴.

4- إبطال الباطل وبيان الخطأ من الأقوال والمرجوح منها.

يقول الجويني في بيان أهميته هذا العلم: "الجدال من أكد الواجبات، والنظر من أولى المهمات، وذلك يعم أحكام التوحيد والشرعة"⁵.

¹ - عبد الرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص 361.

² - ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج 2، ص 973.

³ - صحيح البخاري، كتاب العلم، باب الحياء في العلم، ج 1، ص 38.

⁴ - ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج 2، ص 968.

⁵ - الجويني، الكافية في الجدل، ص 24.

المبحث الثاني

تعريف الجدل المقاصدي، تحديد إطاره الزمني في ساحة الاجتهاد، وأنواعه

تطرق في هذا المبحث لنماذج من أنواع الجدل المقاصدي ليتضح المقصد، ولا أدعي حصرها جميعا باعتبار أن ذلك مما تضيق به دراسة واحدة، ومما يحتاج أيضا إلى تكاثف الجهود تنقيحا ونقدا وتقويما، وهذا بعد بيان المراد بالجدل المقاصدي في هذه الدراسة أولا، ثم المراد بالاجتهاد المعاصر ثانيا، وذلك وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف الجدل المقاصدي

المطلب الثاني: تحديد الإطار الزمني للجدل المقاصدي في ساحة الاجتهاد

المطلب الثالث: أنواع الجدل المقاصدي

المطلب الأول

تعريف الجدل المقاصدي

بعد بيان المعنى المراد بمصطلح الجدل في المطلب الأول، أتعرض في هذا المطلب لتعريف مصطلح المقاصد للوصول إلى تعريف الجدل المقاصدي كمركب وصفي؛ وذلك وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: تعريف المقاصد

أولاً/ لغة:

(قَصَدَ) القاف والصاد والذال أصول ثلاثة، يدل أحدها على إتيان شيء وأَمَّهُ، والآخر على اكتناز في الشيء. والأصل الثالث: الناقة القَصِيدُ: المكتَنَزَةُ الممتلئة لحما؛ ولذلك سميت القَصيدة من الشَّعرِ قصيدة لتقصيد أبياتها، ولا تكون أبياتها إلا تامة الأبنية¹.

والمقاصد من "القصد: استقامة الطريق. قَصَدَ يقصد قصداً، فهو قاصِد. وقوله تعالى:

﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل، 9]؛ أي على الله تبيين الطريق المستقيم، والدعاء

إليه بالحجج والبراهين الواضحة، وطريق قاصد: سهل مستقيم. وسفر قاصد: سهل قريب...والقصد: العدل"، والقصيد: العصا، سمي بذلك لأن بها يقصد الإنسان، وهي تهديه وتؤمّه².

وكذلك "القصد: الاعتماد، والأَمُّ، قَصَدَهُ، وله، وإليه، يقصده"³.

وأقصد السهم؛ أي: أصاب فقتل مكانه... والقَصْدُ: بين الإسراف والتقتير⁴.

قَصَدَتِ الشَّيْءَ وله وإليه قصداً من باب ضرب طلبته بعينه، وأما المَقْصِدُ فيجمع على مقاصد وقصد في الأمر قصداً تَوَسَّطَ وطلب الأسد ولم يجاوز الحد وهو على قصد؛ أي: رُشِدٍ

¹ - ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ج5، ص95-96، مادة (ق ص د).

² - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص353، مادة (ق ص د). مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج9، ص39-42، مادة (ق ص د).

³ - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص310، مادة (ق ص د).

⁴ - ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج2، ص525، مادة (ق ص د).

وطريق قَصْدٌ؛ أي: سهل وقصدت قصده أي نحوه¹.

والمعنى اللصيق بالمراد هو: التوجُّه والعزم والنهوض، يشهد لهذا قول لابن جني: أصل ق ص د ومواقعها في كلام العرب: "الاعتزام والتوجه والنهوض والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى؟ فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعاً"².

والنهوض هو النهوض، ويقال: النهوض قيامٌ عن قعود، أما النهوض فهو أعظم فهو نهوضٌ على كل حال³.

وعليه فإن المقاصد في عمومها تقول إلى العزم والتوجه والأَمَّ في طريق مستقيمة عدلٍ، لا إفراط فيها ولا تفريط.

ثانياً/ القصد في الاصطلاح

المقاصد في الاصطلاح لا يخرج معناها عن المعاني اللغوية السابقة.

إلا أنني لا أقصد في هذا المقام التطرق لتعريف المصطلح بالطريقة المألوفة في البحوث العلمية، إنما قصدت إيراد علاقة تعاريف هذا المصطلح بموضوع البحث -الجدل-؛ لأنه يُعدّ من أول المباحث التي تصوّر فيها الجدل بين المجتهدين المعاصرين بوضوح، وبيان ذلك في النقاط الآتية:

1- التباين في تبرير العزوف عن تعريف المقاصد عند العلماء القدامى

لم تُعن مصنفات أصول الفقه القديمة بوضع حد لمصطلح المقاصد، وجاءت كل تعبيرات المتقدمين عن المقاصد الشرعية، بالإشارة لبعض أنواعها وأقسامها، وبعض تعابيرها ومرادفاتها، وبإيراد بعض تطبيقاتها، ومدى حجيتها وحقيقتها...⁴، ولعل هذا يعود إلى عدم اعتنائهم بالتعريفات

¹ - ينظر: الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج2، ص504، مادة (ق ص د). الرازي، مختار الصحاح، ص254.

² - مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج9، ص37، مادة (ق ص د).

³ - ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص430، مادة (ق ص د). تاج العروس من جواهر القاموس، ج9، ص242، مادة (ق ص د).

⁴ - نور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص15.

والحدود¹. أو لكون الأمر لا يحتاج إلى توضيح؛ لأنه موجه إلى النخبة من الراسخين في العلم². ومن المعاصرين أيضا من أرجع الأمر في ذلك إلى: أن المقاصد لم تكن سوى مبحث أو باب صغير ضمن كتب أصول الفقه، فلم تُعر الاهتمام المطلوب واللازم، خاصة أن الفقهاء كانوا يعبرون عنها ويوظفونها بمصطلحات أخرى قريبة منها وواضحة عندهم لا تحتاج إلى بيان، كالمصلحة والحكمة والعلة... وغيرها³.

وبالرغم من تباين المجتهدين المعاصرين في تبرير هذا العزوف، إلا أنه يمكن القول أن قضية إغفال تعريف مصطلح المقاصد عند القدامى بقيت إشكالا مطروحا بدون حل مقنع إلى اليوم، حيث أنه من غير المنع القول بأن سبب ذلك هو أنها من علوم النخبة والفئة المتخصصة، كما لا يستقيم الادعاء بأن الدافع وراء هذا العزوف أن المقاصد لم تكن إلا جزئية بسيطة ضمن أبواب أصولية، كالعلة أو القياس أو الحكمة، وكذلك الزعم بأن سببه هو الاشتغال بمفاهيم ومصطلحات قريبة من المعنى الذي تشغله المقاصد الشرعية من حيث الدلالات الاصطلاحية، كمفهوم العلة والحكمة والمصلحة... كل ذلك أمر على ما يبدو بعيد عن الصواب⁴.

خاصة مع علمنا أن العلماء القدامى من المشتغلين بهذا الفن باستثناء الشاطبي الذي صرح بنفسه أنه غير معني بالتعريفات والحدود لطالما عُرِفُوا بالتدقيق والتفصيل في التعريفات⁵.

وقد يُضاف لما سبق من تبريرات كون المقاصد باعتبارها أسرار التشريع، فهي بمثابة لغز كامن في نصوص الوحي يصعب إدراك ماهيتها وضبطها في قوالب تدل على حقيقتها، وإن كانت مستحضرة في الذهن والتوظيف، ناهيك عن التعقيد والتأصيل لها، وهو ما جعل صنيع الشاطبي مبتكرا فريدا من نوعه بالرغم من محاولات وإشارات علماء من قبله، وإن في قوله: "ولما بدا من

¹ - الشاطبي، الموافقات، ج1، ص69. قطب الريسوني، ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في توجيه المعاملات المالية المعاصرة بما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية الغراء، ص13. حمزة بن حسين الشريف، ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في توجيه المعاملات المالية المعاصرة بما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية الغراء، ص61-62.

² - ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج1، ص124.

³ - ينظر: نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص25. محمد شهيد، راهنية التنظير المقاصدي وآفاقه الاجتهادية، ص35.

⁴ - ينظر: محمد شهيد، راهنية التنظير المقاصدي وآفاقه الاجتهادية، ص36.

⁵ - مثل الجويني، والغزالي، والقراي، والعز بن عبد السلام وغيرهم.

مكتون السر ما بدا...¹، وفي تنبيهه لتحقيق المناط الخاص وما وصف به المجتهد الذي هو أهل له، والعنوان الذي كان من المقرر أن يسم به موافقاته ثم عدل عنه، إشارات لطيفة لهذا المعنى - والله أعلم-، خاصة أنه يؤكد ذلك بتخوفه من أن يقابل ابتكاره وولوجه لهذا البحر العميق الغامض بالإنكار والتبديع². وهو عينه ما جعل الاختلاف شديدا اليوم في اعتبار المقاصد في الاجتهاد استنباطا أو توظيفا، فمراعاة معنى بهذه الدقة في الاجتهاد أمر ليس بالهين.

2- اختلاف العلماء المعاصرين في تعريف المقاصد بين موسع ومضيق

لعل الغموض المعبر عنه في النقطة الأولى كان دافعا للمعاصرين اليوم لخوض غمار البحث عن تعريف لمصطلح المقاصد:

1- ويمكن القول أن أول من سعى في وضع تعريف للمقاصد وكان مرجعا لمن بعده، محمد الطاهر بن عاشور الذي قسمها إلى مقاصد عامة ومقاصد خاصة، وعرف المقاصد العامة بقوله: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"، وعرف المقاصد الخاصة بقوله: "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة"³. وبالرغم من إشارة ابن عاشور إلى أن المقاصد منها العامة ومنها الخاصة، حيث يقول: "وإذا كانت المقاصد الأولى العامة تعتمد من جهة الفطرة، وتتولد عنها السماحة والمساواة والحرية وتمضي بنا إلى الغاية التي يصورها لنا المقصد العام من التشريع وهو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، والتصور الكامل للحقوق؛ فإن المقاصد الخاصة تشمل أحكام الأسرة، والتصرفات المالية، والأموال، والمعاملات المنعقدة على عمل الأبدان، وأحكام التبرعات... والمقصد الشرعي من العقوبات"⁴.

إلا أنه بعد ذكره لتعريف القسمين بيّن أن البحث عن المقاصد الخاصة كان هو الغرض من تأليفه لكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، حيث قال: "وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص

¹ - الشاطبي، الموافقات، ج1، ص9.

² - ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص12.

³ - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج2، ص121.

⁴ - المرجع نفسه، ج2، ص122.

البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها تختص باسم الشريعة، والتي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وتراجيحها"¹.

2- ثم جاء بعده علّال الفاسي فعرفها بـ: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"².

ليكون بذلك قد نحا أكثر إلى حصر مقاصد الشريعة في مقاصد الأحكام، وهو التضييق الذي شاع في مفهوم المقاصد فيما بعد عند غالب الكتّاب المعاصرين بعده³.

وهو ما أنتقدت به تعاريفهم، باعتبارها قيدت المقاصد بالأحكام الشرعية؛ مما جعلها تعاريف غير مطردة؛ لأن المقاصد أوسع من أن تحصر في الأحكام الشرعية فقط.

يقول عبد المجيد النجار: "مصطلح مقاصد الشريعة ظل يتجه في بادئ الرأي إلى مقاصد الأحكام المتعلقة بالسلوك، دون تلك المتعلقة بالإيمان باعتبار أنها عقيدة وليست شريعة، ولهذا السبب فإنه على ما نرى أن يكون مصطلح مقاصد الشريعة شاملاً لمقاصد الدين عقيدة وشريعة، وإن كانت هذه المقاصد في الأحكام الشرعية العملية أبين، والحاجة إلى العلم بهاؤكد، لدوران الاجتهاد عليها، وأما مجال العقائد فإن مجال الاجتهاد فيها مجال محدود ضيق"⁴.

ثم عرّف المقاصد بقوله: "المقصود بمقاصد الشريعة الإسلامية يمكن أن يتحدد بأنه هو الغاية التي من أجلها وضعت تلك الشريعة في كلياتها وجزئياتها، متحرية أن تجري حياة الإنسان المشرع له على ما فيه خيره وصلاحه"⁵.

وهو ما وافقه عليه أحمد الريسوني، حيث اعتبر:

"مقاصد الشريعة - أو مقاصد الشارع-: هي المعاني والغايات والآثار والنتائج، التي يتعلق بها

1 - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج1، ص418.

2 - علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص7.

3 - ينظر مثلاً: يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص20. وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، ص49. عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص47. بن زغبة عز الدين، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص45.

4 - عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص15.

5 - المرجع نفسه، ص18.

الخطاب الشرعي، ويريد من المكلفين السعي والوصول إليها"¹.

وفي هذه التعاريف -خلافًا لما سبق- توسيع لمجال مقاصد الشريعة؛ فالمقاصد عند أصحاب هذا الاتجاه شاملة لكل ما وضعت له الشريعة من غايات وآثار ونتائج، سواء تعلق الأمر بمقاصد الحكم الشرعي، أو مقاصد الخطاب الشرعي، أو مقاصد منهج الخطاب، أو مقاصد المكلف في علاقتها بمقاصد الشريعة، كلها على حد سواء؛ لأن العملية الاجتهادية واتفاق المجتهدين فيها مطلوب في كل أمور المسلمين، ولا ينحصر في الأحكام الفقهية فقط.

وإن كان كلا الاتجاهين؛ الموسع والمضيق قد انتقدا أيضا بأنهما وقعا في الدور؛ "لأن الجاهل بحقيقة المقاصد إذا قيل له: إنها المعاني أو الحكم أو الغاية أو السر، التبس عليه الأمر إذا كان جاهلا بحقائقها؛ فالمعاني قد يُوهم ذكرها بحصر المقاصد فيها، والمعلوم أن القصد يلتمس من الظاهر أو الباطن، والمعالج للمقاصد باعتبارها الحكم يستحضر القصور وعدم الانضباط والاطراد والوضوح في هذا المسمى، والأصل أن قصد المقاصد توقيت مصطلحات تفيد القطع والوضوح. وأما الأسرار، فإنها تعكس فقها توسميا لا يسعفه منهج التواتر. أما الغاية فهي مقصد من باب التجوز؛ لأن حقيقة المقاصد الوصول إلى الغاية، وفرق بينهما"².

لذلك ذهب عبد الله بن بيه إلى أن كلمة مقاصد تستعمل في ثلاثة معان بحسب ما أضيفت إليه³:

أولاً: إذا أضيفت إلى الشرع، فإنه يراد بها ما يهدف إليه الشارع من مصالح من وراء تشريع الأحكام. ومن هذا قول الغزالي (ت: 505هـ): "نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشارع"⁴.

ثانياً: إذا أضيفت إلى الأحكام، فإنه يراد بها الأحكام التي انطوت على المصالح جلباً أو المفاسد درءاً، فتكون حينئذ في مقابلة الأحكام التي هي بمثابة الوسائل التي لا تتضمن مصلحة في نفسها. ومن هذا قول القرابي (ت: 684هـ): "الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها. ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها"، ومثل للمقاصد بالحج وصلاة

¹ - أحمد الريسوني، مدخل إلى مقاصد الشريعة، ص 10.

² - ينظر: الأخضر الأخضر، أثر المقامات الكاشفة، ص 14-15.

³ - ابن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص 14-21.

⁴ - أبو حامد الغزالي، المستصفى، ص 174.

الجمعة، وللوسائل بالسفر إليه والسعي إليها¹.

ثالثاً: أما إذا أضيفت المقاصد إلى المكلفين، فالمراد بها نوايا المكلفين وإراداتهم، ومن هذا القبيل القاعدة المشهورة: الأمور بمقاصدها؛ أي أن تصرفات المكلفين وأفعالهم تابعة لنياتهم، فيكون الحكم عليها في الشرع بالنظر إلى ما يريدونه منها، وما ينوونه بفعلها².

ونخلص بعد عرض أهم ما ذكره كُتّاب المقاصد عن مفهومها الاصطلاحي، إلى أن الاختلاف بينهم في هذا المصطلح؛ يكمن في كون فئة منهم اقتصرت على اعتبار المقاصد حكماً وأسراراً وغايات للأحكام الشرعية فقط، وإن تطرقوا إلى أهميتها وأقسامها وطرق إثباتها، في حين لم تكتف فئة أخرى بذلك واعتبرتها شاملة للمقاصد كلها العامة والخاصة، ما تعلق منها بالخطاب الشرعي، والأحكام الشرعية، ومقاصد منهج الخطاب، ومقاصد المكلف، وعلاقة مقاصد المكلف بمقاصد الشارع، كلها على حد سواء، مراعية في ذلك ما يؤهل المقاصد للتفعيل والاحتكام إليها عند الاجتهاد والتشريع؛ باعتبار أن "المقاصد هي الثمرة، وأصول الفقه هي الثمرة لها، والمجتهد الذي يعمل على اكتشاف المقاصد من أصولها الكامنة فيها، هو المستثمر"³. دون إغفال لمعرفة أبعادها واعتبارها وكيفية تفعيلها وتطبيقها في كل ما يجري من قضايا ومشكلات الحياة الإنسانية تجسيدا لوظيفة عمارة الأرض عموماً.

يقول جمال الدين عطية: "لا تقتصر فائدة المقاصد على جانب الاجتهاد الفقهي، بل تمتد كذلك إلى جوانب أخرى عملية لعل من أهمها الجانب الفكري سواءً في محيط الأفراد أو الجماعة"⁴.

ويؤكد ذلك طه جابر العلواني فيقول: "لقد بلغ من اهتمام المعهد - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - في هذا المجال - المقاصد - أن أكد على اعتباره ركناً أساسياً في العملية المعرفية، بل لقد وجه الباحثين ودعاهم لاعتباره جزءاً من مدخل كل علم من العلوم عند محاولة أسلمتها"⁵.

¹ - القراني، الفروق، ج2، ص33.

² - محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقهية الكلية، ج1، ص125.

³ - أحمد الرزاق، التسيب في إعمال المقاصد، ص33.

⁴ - جمال الدين عطية، نحو تفعيل المقاصد، ص227.

⁵ - إسماعيل الحسني، مقدمة طه جابر العلواني لكتاب نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص2.

وبناءً على ما تقدم يمكن استخلاص تعريف للمقاصد الشرعية على أنها: ما عدّه المجتهدون من البواعث التي يسعى الشارع لتحقيقها.

الفرع الثاني: المدلول اللقبي للجدل المقاصدي

بناءً على التأسيس المفاهيمي السابق لأهم مصطلحات هذا التركيب الذي تحتل فيه المقاصد محل الصفة والجدل في محل الموصوف؛ فإننا لتعريف هذا المصطلح نضم تعريف الجدل إلى تعريف المقاصد، لنخلص إلى القول بأن الجدل المقاصدي المراد في هذا البحث باعتباره مقيدا بالاجتهاد الفقهي: هو علم يُعنى بدراسة تباين آراء المجتهدين في تنظيرهم وتطبيقهم للبواعث المعتبرة في التشريع مناشدة للصواب.

المجتهدين: فيه تقييد بأن المراعى في بحثي هذا هم أهل الصنعة ممن يملكون مؤهلات النظر. البواعث: باعتبار أن المقاصد داعية إلى تشريع الحكم بالنظر إلى ما يترتب عليه من جلب مصالح أو دفع مفسدات أو كلاهما.

مناشدة الصواب: فيه تقييد لنوع الجدل بالممدوح دون المذموم.

المطلب الثاني

تعريف الاجتهاد الفقهي المعاصر

ويحتوى هذا المطلب على: تعريف الاجتهاد الفقهي، وتحديد الإطار الزمني للدراسة، للوصول إلى حكم الاجتهاد الفقهي المعاصر وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: تعريف الاجتهاد

أولاً/ الاجتهاد لغة

أولاً: لغة: الجُهدُ والجُهدُ: الطَّاقَةُ، تقول: اجْهَدَ جَهْدَكَ؛ وقيل: الجُهدُ المشقة والجُهدُ الطَّاقَةُ. وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقَةُ¹. "والاجتهاد موضوع في أصل اللغة لبذل الجهود؛ ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر إذا بذل مجهوده فيه، ولا يقال اجتهدت في حمل النواة"².

ثانياً/ الاجتهاد اصطلاحاً

للاجتهاد معنى خاص في اصطلاح الأصوليين؛ إذ يعرفونه بـ: است فراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه³.

وهذا التعريف يُظهر الصلة الوثيقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي؛ حيث إن الاجتهاد لا يكون إلا بكلفة ومشقة وجهد كبير، "والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب"⁴. "والاجتهاد عموماً هو بذل غاية الجهد للوصول إلى المقصود، والذي غالباً ما يقصد به الحكم الشرعي"⁵. وإلا فإن الاجتهاد الإسلامي هو بذل غاية الوسع في كل مجالات المعرفة الإنسانية النظرية والتطبيقية⁶.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص133، مادة (ج ه د).

² - العسكري، الفروق اللغوية، ج1، ص78، مادة (ج ه د).

³ - الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص162.

⁴ - الغزالي، المستصفى، ص342.

⁵ - محمد شهيد، راهنية التنظير المقاصدي وآفاقه الاجتهادية، ص18.

⁶ - ينظر: جاسر عودة، المنهجية المقاصدية نحو إعادة صياغة معاصرة للاجتهاد الإسلامي، ص73. أحمد الريسوني،

الاجتهاد والمجتهدون بين فقهاء الجزئيات وفقهاء الكلّيات، مركز الشهود الحضاري للدراسات الشرعية والمستقبلية، 24

يونيو 2022م، أخذ بتاريخ: 24 جوان 2022م، 20:40، من موقع: <https://shuhoud.com/>

وذلك لا يتأتى إلا من ملك آلة الاجتهاد فالمخاطب بالاجتهاد أهله وهم العلماء دون العامة¹، "ولقد ظل الأصوليون -لعدة قرون- يسطرون شروط الاجتهاد وما ينبغي أن يحصله المجتهد من الدرجات العلمية، وبعضهم يزيد فيها، وبعضهم ينقص حتى جاء الشاطبي ليحصر درجة الاجتهاد في أمر جامع: "هو فهم مقاصد الشريعة على كمالها، وإلى حد التمكن من الاستنباط في ضوءها"².

وذلك لأن الاجتهاد قائم على تقدير المصالح وجلبها ومعرفة المفسد والسعي في دفعها فهو: بذل للجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة، لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصا وروحا، والتبصر بما عسى أن يسفر تطبيقه من نتائج على ضوء مناهج أصولية مشتقة من خصائص اللغة وقواعد الشرع، أو روحه العامة في التشريع³.

هذا، وإن الاجتهاد يكون على مرحلتين؛ مرحلة خاصة باستنباط الأحكام الشرعية وبيانها، وتليها مرحلة ثانية: خاصة بتطبيق هذه الأحكام؛ لأن المجتهد لا تنحصر وظيفته في درك الحكم من دليله فقط، بل تتعداها إلى تنزيل هذا الحكم على محاله في الواقع، وهذه المرحلة الثانية متفق عليها بين العلماء؛ لأنها مما لا يخلو منه عصر، فهي بمثابة تطبيق لما استنبط ليؤتي ثمره، وهو ما أطلق عليه العلماء مصطلح تحقيق المناط.

وفيما أوردت من تعريف للاجتهاد وشروطه زيادة بيان إلى أن المراد في أطروحتي هذه أهل الاجتهاد المتمكنين من آلاته لا غيرهم، وذلك من أجل تقييده وإخراج المفكرين الحداثيين من مستشرقين أو مستغربين قليلي الاطلاع على الإسلام وثقافته وعلومه وتاريخه، فهم غير معينين في هذا البحث.

الفرع الثاني: تحديد الإطار الزمني للدراسة

المعنى المراد بالإطار الزمني المعاصر في هذه الدراسة هو زمن ظهور التباين بين المجتهدين المعاصرين في مباحث المقاصد الشرعية تنظيرا أو تفعيلا وتنزيلا في ساحة الاجتهاد الفقهي في إطار استعادة الأمة لمكانتها وحضارتها التي فقدتها بعد ما عاشته من استعمار واستغلال؛ والذي يمكن

¹ - ينظر: السمعاني، قواطع الأدلة، ج2، ص302.

² - أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 353.

³ - الدريني، المناهج الأصولية، ص36.

إرجاعه إلى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث بدأ علماء ومفكرو الأمة يطرحون مشاريع فكرية جديدة للنهوض بها، والسعي في محاولات إلى إعادة قراءة الموروث الديني في سبيل استئناف حياة جديدة مستقلة في ظلال الشريعة والفقه الإسلامي.

وإذا كان القصد التقويمي لعلم أصول الفقه الذي تولدت من رحمها مقاصد الشريعة الإسلامية لطالما صاحب الفكر الاجتهادي على مدى التاريخ مع اختلاف صوره، ابتداء بالمرحلة البيانية التي تلت رسالة الإمام الشافعي في صورة النقد الجدلي المتأثر بالمناهج الكلامية، يليها المرحلة التنقيحية التي تلت كتاب المستصفي للغزالي في صورة النقد المنطقي، ثم التصور الإشكالي غير المسبوق عند الشاطبي في موافقاته بحثاً عن مناهج استدلال جديدة تغني عن القديمة، قطعية لا ظنية في إفادة معرفة أصولية علمية¹، مبنية على محاولة جادة لجعل النص "مفتوحاً" أبعد من بنيته اللغوية، "ومنفتحاً" على ما بعد صياغته الفقهية²، فإن هذا المنهج النقدي التجديدي الخاص والفريد قد انتهى عند الشاطبي وطواه النسيان بضعة قرون في الأمة الإسلامية، خلافاً لغيرها من الأمم الأوروبية التي أسست عليه نهضتها الفكرية والعملية بعد فترة يسيرة من زمن الشاطبي³، ولعل هذا مما يصدق عليه وصف مالك بن نبي في وصفه لابن خلدون من أن "أفكاره قد جاءت إما مبكرة أو متأخرة عن أوانها: فلم تستطع أن تنطبع في العقل المسلم الذي فقد مرونته الخاصة، ومقدرته على التقدم والتجدد"⁴.

هذا العقل الذي كان يعيش حالة انحطاط آنذاك لسببين⁵: أولهما؛ إبعاد وتهميش الفقه عن واقع الناس، وثانيهما: الفصل بين الفقه وأصوله، وبين الاثنين والمقاصد، ثم عاود الظهور في صورته الجدلية الحديثة في مطلع القرن الثالث عشر الهجري أين بدأت انطلاقة الفكر المقاصدي المعاصر، عند طبع كتاب "الموافقات للشاطبي" في تونس أولى طبعاته سنة 1302هـ/1884م، لتكون هذه هي الولادة الثانية للشاطبي وكتابه وفكره⁶.

1 - شهيد الحسان، نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي، ص22.

2 - محمد كمال الدين إمام، فكرة المقاصد في العبادات رؤية منهجية، ص338.

3 - ينظر: إعداد جماعي بإشراف د. أحمد الريسوني، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، ص57.

4 - ينظر: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ص31.

5 - ينظر: لشهب أبو بكر، مقاصد الشريعة تأهيل للمفتي وتصويب للفتوى، ص811.

6 - ينظر: أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، ص92.

في هذا الوقت زار محمد عبده تونس فتلقف موافقات الشاطبي، وصار يبحث على قراءته ونشره، فكان من أثر ذلك قيام تلميذه عبد الله دراز بنشر الكتاب في مصر، وقيام تلميذه الآخر محمد رشيد رضا بنشر كتاب "الاعتصام"، ومن مصر انتشر الكتابان وشاع تداولهما في عدد من الأقطار العربية، وفي تونس البلد الذي طبع فيها الكتاب أول مرة، كان التجاوب مع كتاب "الموافقات" كبيراً جداً عند علماء الزيتونة الذين درّسوه ودّرّسوه، وأخذوا منه الشيء الكثير، وكان أول من درّسه محمد الطاهر بن عاشور الذي لم يكن بعيداً عن التأثير بهذه الحركة الإصلاحية¹.

وقد كانت له إضافات واستدراكات وتتمات معتبرة لعمل الشاطبي، حتى وصفه محمد الطاهر الميساوي بأنه "المعلم الثاني"، وهكذا بدأ التأسيس لهذا الدور المعاصر الذي واصل ابن عاشور فيه الكلام عن أهمية المقاصد، ومدى احتياج الفقه والاجتهاد الفقهي إليها، إلا أنه حصر دراسته على الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات والآداب الاجتماعية لتكون هذه أول مخالفة للإمام الشاطبي الذي كانت المقاصد عنده شاملة لأحكام العبادات والمعاملات والعادات على حد سواء².

كما طالب من باب مناشدة القطع، وكسبيل لتقليل الخلاف بين المجتهدين إلى فصل المقاصد عن علم الأصول واعتبارها علماً مستقلاً بذاته، وكانت هذه محطة أخرى يثار حولها الجدل المقاصدي الذي ما لبث يزداد ويتوسع.

وبعد سنوات من صدور كتاب ابن عاشور، نجد علال الفاسي (ت: 1974م) في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، يخالف من سبقه حول مقاصد الشريعة، فهو لم يسلك فيه مسلك الحديث المفصّل عن مقاصد وأسرار تفاصيل الأحكام الشرعية الجزئية، كما أنه لم يسلك فيه مسلك البحث الأصولي كما هو الحال عند الشاطبي وابن عاشور، بل كان المحور الأساس لهذا الكتاب هو بيان سمو الشريعة الإسلامية، وتفوقها على التشريعات الإنسانية³.

ثم جاء الحبيب بن الخوجة الذي قام بتحقيق كتاب ابن عاشور، وبدأت المقاصد الشرعية تخرج من حيز النطاق الضيق الذي كانت تشغله، وتوسعت دائرة الاجتهاد فيها واتسع العلم المقاصدي وذاع بين طلاب العلم والمعرفة، حتى أضحت المقاصد اليوم تدرس كمادة مستقلة في

¹ - محمد كمال الدين إمام، فكرة المقاصد في العبادات رؤية منهجية، ص 340.

² - ينظر: نعمان جعيم، نشأة علم مقاصد الشريعة وتطوره، ص 46.

³ - ينظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 5.

أغلب الجامعات وتخصص في بعضها، وتُعقد لها الندوات والملتقيات بل وتخصص لها مراكز، وهكذا تعاقب العلماء والباحثون وطلاب العلم على تناول المقاصد بالدرس والبحث والتأليف، وتباينت آراؤهم في كثير من المسائل والمباحث مُشكِّلة ملامح عقل مقاصدي مجتهد ومحدد واضح للعيان.

إلا أن هذا النمو والتسارع في الوتيرة يجري بكثير من العفوية أو العشوائية؛ مما يؤكد الحاجة الملحة لكثير من التفكير والتخطيط والتوجيه، من أجل ترشيد البحث المقاصدي¹.

الفرع الثالث: حكم الاجتهاد المعاصر

الوظيفة الاجتهادية المعاصرة باعتبارها استفراغ الجهد وبذل وسع المجتهدين لاستنباط وتطبيق الأحكام الشرعية لما يستجد من نوازل، فإن تحصيلها واجب بالنسبة للأمة، وهي من فروض الكفايات التي يترتب على وجودها قيام مصالحها العامة.

وقد ذهب جمع من العلماء إلى أنه لا يجوز خلو الزمان من مجتهد قائم بحجج الله، يبين للناس الأحكام الشرعية لكل ما يحل بهم²، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء، 59]، وفي هذا أمر من الله تعالى "بالتدبر والاستنباط والاعتبار، وليس خطابا مع العوام، فلم يبق مخاطب إلا العلماء"³. ومن ذلك أيضا ما صح عنه ﷺ من قوله: «لَا يَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ، حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ»⁴.

"فعلم الفقه علم مستمر على مر الدهور، وعلى تقلب الأحوال والأطوار بالخلق لا انقضاء وانقطاع له، وقد جعل الله تعالى اجتهاد الفقهاء في الحوادث في مدرج الوحي في زمان الرسل صلوات الله عليهم، فقد كان الوحي هو المطلوب في زمان الرسل عليهم السلام لبيان أحكام

¹ - أحمد الريسوني، البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله، ص221.

² - الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج2، ص211.

³ - الغزالي، المستصفى، ص370.

⁴ - البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تزال طائفة من أمتي

ظاهرين على الحق» يقاتلون وهم أهل العلم"، ج9، ص101.

الحوادث وحمل الخلق عليها، فحين انقطع الوحي وانقضى زمانه، وضع الله تبارك وتعالى الاجتهاد من الفقهاء في موضع الوحي، ليصدر منه بيان أحكام الله تعالى، ويحمل الخلق عليها قبولاً وعملاً¹.

وهذا ما جعل الاجتهاد في الإسلام أقوى دليل على أن ديننا الحنيف هو الدين الشامل الخالد الوحيد، الذي يسائر ركب الحضارة الإنسانية عبر العصور والأجيال، ويرحب بكل التغيرات الطارئة، والمشاكل الناجمة من تجدد الظروف والمصالح على اختلاف المجتمعات الإنسانية في مشارق الأرض ومغاربها، ويعرض لها حلولاً مناسبة في ضوء الأحكام الكلية والأصول الثابتة من الكتاب والسنة، خاصة أن مسائل العصر تتجدد ووقائع الوجود لا تنحصر، فكان الاجتهاد في الأمور المستحدثة حاجة إسلامية ملحة لمسيرة ركب الحياة الإنسانية؛ تلبية لهذه الحاجة وتحقيقاً للمنحة الربانية المستمرة في هذه الأمة².

وفي عصرنا الذي أصبحت تطوراتها متشعبة متسارعة الوتيرة متجددة متغيرة بتغير الزمان والمكان، بات الاجتهاد فيه ضرورة لا غنى عنها للحفاظ على هيمنة الشريعة الإسلامية على حياة المجتمعات الإسلامية، وغيرها من المجتمعات الغارقة في وحل التطبيقات العبثية لما يسمى بالحدثة وما بعد الحدثة وغيرها.

¹ - السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج1، ص17-18.

² - ينظر: الصنعاني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ص11.

المطلب الثالث

أنواع الجدل المقاصدي

اهتمام الفقهاء المعاصرين اليوم بمباحث المقاصد الشرعية زاد بقدر كبير، وهو ما جعلهم يسعون في التطوير والزيادة على ما أنتجه من قبلهم من المؤسسين؛ فاستأنفوا النظر والتنقيب بفهم معاصر لواقعهم وكثر بينهم الجدل وتباينت وجهات نظرهم؛ واتخذ ذلك مسارات متباينة في تفهم معاني المقاصد؛ ومجالاتها، وحدودها وإمكانية استثمارها وتوظيفها؛ وهو ما سأمثل لبعض منه في هذا المبحث من باب التنبيه بالأقل على ما هو أكثر، وذلك على مستويين: التنظير والتفعيل كما في الفروع الآتية:

الفرع الأول: الجدل المقاصدي في التنظير

ويبدأ الجدل في التنظير للمقاصد انطلاقاً من مفهومها بين موسع ومضيق كما أشرت عند التعرض لتعريف المقاصد، وما وقع من تباين في وجهات نظر الباحثين المعاصرين في سعيهم لوضع حد لهذا الفن خلافاً للمتقدمين الذين لم يعنوا بذلك؛ ولا شك أن ضبط المصطلح أول عتبة للفهم ولبنة لتضييق الخلاف بين العلماء، الذين ما لبث الجدل عندهم ينتقل إلى مجالات كثيرة أخرى، وليبيان ذلك أمثل بهذه الأنواع:

أولاً/ الجدل بشأن فصل المقاصد عن علم الأصول

شهدت العقود الأخيرة اهتماماً ملحوظاً بمبحث مقاصد الشريعة، وما إذا كان سيبقى مبحثاً ضمن علم أصول الفقه أو يحتاج إلى أن يتطور ليصبح علماً قائماً بذاته، وهو ما أعرب عنه ابن عاشور بوضوح في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية"؛ أين دعا إلى فصل دراسة المقاصد عن مباحث علم الأصول، باعتبار أن علم الأصول ظني أما علم المقاصد فهو علم قطعي¹، ومن ثم تباينت المواقف من تلك الدعوة إلى اتجاهات:

1- اتجاه جعل مقاصد الشريعة قسماً من أقسام علم الأصول

وهذا كان خيار الشاطبي؛ الذي رغم تنبيهه إلى أهمية المقاصد ودورها في تقويم وتسديد

¹ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3، ص22.

الوظيفة الاجتهادية، إلا أنه اكتفى فقط بتخصيص الجزء الثاني من كتابه "الموافقات" لها، وبسط في هذا الجزء القول عنها، وبيّن أنه لا بد من منهج جديد للاجتهاد يربط بين أصول الفقه والمقاصد، تُمثل فيه الأصول علم أسرار العربية، وتكون المقاصد فيه بمثابة فن يُعنى بمقاصد الشارع¹.

وهو ما ذهب إليه واختاره من الباحثين المعاصرين: ابن بيه²، وعبد الرحمن الكيلاني³، وجمال الدين عطية⁴، ونعمان جعيم⁵، والحسان شهيد⁶، وغيرهم.

ومن أهم مبررات أصحاب هذا الاتجاه ما يلي:

1- أن قارئ كتاب الموافقات المتأمل فيه بما في ذلك قسم المقاصد يجد أن الشاطبي لم يخرج عن مباحث أصول الفقه التي قرّرها السلف، وإنما أعاد عرضها ونظم سلوكها وضبط أصلها في ضوء مقاصد الشريعة؛ إذ كان همه التوفيق "بين مذهبي: ابن القاسم، وأبي حنيفة"، ويؤيد ذلك أن قصد الشاطبي في الموافقات أن يكون "عوناً في سلوك الطريق، وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق، لا ليكون" عمدة "في كل تحقق وتحقيق"، ولا مرجعاً "في جميع ما يعنّ لنا" من تصور وتصديق⁷.

2- أن علم أصول الفقه قد بقي ينقصه قسم عظيم من أقسامه، وأحد أهم ركنيه، وهو علم أسرار الشريعة ومقاصدها، يقول ابن بيه بعد أن استعرض المناحي التي يمكن فيها الاستنتاج بالمقاصد: "هذه المناحي التي تسجّل لأول مرة، لو أردنا نشرها لكانت جزءاً كبيراً، لكن مقصودنا من هذا هو الإشارة إلى أن المقاصد هي أصول الفقه بعينها، وهذه المناحي والمدارك أمثلة للوشائج الحميمة والتداخل والتواصل"⁸.

¹ - ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص11.

² - ينظر: ابن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص131.

³ - ينظر: عبد الرحمن الكيلاني، القواعد الأصولية والفقهية وعلاقتها بمقاصد الشريعة، ص259-260 وص265.

⁴ - ينظر: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص238.

⁵ - ينظر: الحسان شهيد، الخطاب المقاصدي المعاصر مراجعة وتقويم، ص69. الحسان شهيد، نشأة العلوم الإسلامية وتطورها: تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجاً، ص33-34.

⁶ - نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص40.

⁷ - عارف بن مسفر المالكي، التوجه المقاصدي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر، ج1، ص31.

⁸ - ابن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص131.

3- كما يرى عبد الرحمن الكيلاني أن من المباحث الأصولية التي تناولتها جل المصنفات الأصولية مبحث مسالك العلة، وأن جميع القواعد التي هي طرق للوصول إلى العلة، هي طرق أيضاً لتعيين المقاصد وتحديدتها وإدراكها والوصول إليها، والبحث فيها هو من صميم البحث في مقاصد الشريعة. والبحث في موضوع أدلة الأحكام يستدعي البحث في مقاصد الشريعة، لا سيما المصالح المرسلّة والاستحسان وسد الذرائع والعرف؛ فجميع هذه الأدلة وما يتفرع عنها من قواعد وأصول هي من ثمار النظر المقاصدي، وهناك العديد من المباحث الأصولية الأخرى التي بنيت على النظر المقاصدي، مثل مباحث المطلق والمقيد، والعام والخاص...¹.

4- وعارض جمال الدين عطية رأي ابن عاشور بفصل المقاصد عن علم الأصول، واعتبر أن ذلك سيلحق الضرر بالعلمين²؛ لأن المقاصد علم نشأ وترعرع بين أحضان فن أصول الفقه وفروعه التطبيقية، وهو ما يؤكد الترابط العلمي والشرعي بينهما³.

2- اتجاه سعى في تحقيق دعوى ابن عاشور بتأسيس علم جديد خاص بالمقاصد

أعرب ابن عاشور بوضوح عن دعوته إلى فصل المقاصد عن مباحث علم الأصول، حيث قال: "أن تكون ثلة من القواعد القطعية ملجأً نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة، وأن ما يحصل من تلك القواعد هو ما نسميه علم مقاصد الشريعة، وليس ذلك بعلم أصول الفقه"⁴.

وممن مال إلى هذا الرأي من الباحثين المعاصرين: أحمد الريسوني⁵، ومحمد بولوز⁶، وعمر طاهيري ورجاء بلقايد⁷، ورصاع موسى⁸، وغيرهم.

¹ - ينظر: عبد الرحمن الكيلاني، القواعد الأصولية والفقهية وعلاقتها بمقاصد الشريعة، ص 259-260 و ص 265.

² - جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 238.

³ - ينظر: عبد الحفيظ قطاش، الأصول الكبرى لنظرية المقاصد، ص 15.

⁴ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج 2، ص 22.

⁵ - ينظر: أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، ص 269-270.

⁶ - ينظر: محمد بولوز، كتاب بداية المجتهد وكفاية المقتصد لابن رشد ودوره في تربية ملكة الاجتهاد، ص 777-778.

⁷ - ينظر: عمر طاهيري ورجاء بلقايد، الفكر المقاصدي ومعالم التجديد عند أحمد الريسوني، ص 72.

⁸ - ينظر: رصاع موسى، تفعيل قواعد المقاصد في الفقه النوازلي زواج المسير أنموذجاً، ص 399.

ومن أهم مبررات أصحاب اتجاه تحقيق دعوى ابن عاشور الآتي:

1- أن انفصال المقاصد عن علم الأصول يحقق ثلاثة أمور؛ أحدها: أن تصبح قواعده "أدلة ضرورية، أو قريبة منها"؛ بمعنى أن تصبح قواعده ومسائله قطعية، أو قريبة من القطع، ومن ثم تحقيق الأمر الثاني؛ وهو أن تصبح تلك القواعد الفصيل الذي يفصل بين المذاهب عند اختلافها، أو على الأقل وسيلة إلى تقليل الاختلاف بين فقهاء الأمصار؛ أما الأمر الثالث الذي ينشده ابن عاشور من ذلك: فهو أن تكون نبراسا يهتدي به المتفقهون في الدين؛ بمعنى أنها تطلع المتفقه على فلسفة التشريع الإسلامي، بمعرفة مقاصده وغاياته¹.

2- أن علم المقاصد قطع أشواطاً وبلغ حداً لا رجعة فيه، فهو اليوم يدرس بصفة مستقلة في عدد كبير من الجامعات، ولو لم يكن إلا هذا وحده لكان كافياً للقول إن المسألة قد حسمت، فما بالك وقد أضيف إلى ذلك توالي وتكاثر التأليف والبحوث الجامعية وبعده لغات، وانبثقت قضايا جديدة وعولجت بشكل جديد، فجميع مواصفات التخصص والتميز العلمي قد تحققت أو بدأت تتحقق².

يقول محمد بولوز: "فهو على كل حال -علم المقاصد- قد نضج، ومعالمه وآفاقه بادية للعيان وحتى لو لم يعترف له البعض بالاستقلال التام، فقد حصل بكل تأكيد على استقلاله الذاتي داخل مملكة الأصول والخطوة الموالية مسألة وقت ليس إلا"³.

3- كما أنه من الثابت ومن الواضح أن للدراسات المقاصدية مجالات ووظائف وقواعد تختلف اختلافاً بيناً عما في أصول الفقه، وعما في غيره من العلوم الشرعية⁴.

مما نخلص إليه من عرض الأقوال في هذه الجزئية، وما تأيّد وبرر به أصحاب كل قول أن دعوى الفصل التي صوّرها ابن عاشور لا يمكن تصورها عملياً، وليست مما قد يحقق الغاية المنشودة أو المتصورة من هذا الفصل على أرض الواقع، خاصة أن هذه الدعوة تتعارض مع اعتبار سابق

¹ - ينظر: نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص 39-41.

² - ينظر: أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، ص 269-270.

³ - ينظر: محمد بولوز، كتاب بداية المجتهد وكفاية المقتصد لابن رشد ودوره في تربية ملك الاجتهاد، ص 777-778.

⁴ - ينظر: أحمد الريسوني، القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، ص 5. عمر طاهيري ورجاء بلقايد، الفكر المقاصدي ومعالم التجديد عند أحمد الريسوني، ص 72.

لعلم المقاصد عند ابن عاشور نفسه الذي يُقر أن "الحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علماً قطعياً أو قريباً من القطعي، وقد يكون ظناً"¹.

وفي الحقيقة أن إشكال العلاقة بين علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة يكتسي أهمية عظيمة لعدة أسباب²:

الأول: أن الصلة الوثيقة بين علم أصول الفقه والمقاصد، وتلازميتها المطلقة من حيث السياق التاريخي والمنهج التأسيسي والمعرفة العلمية يحُول دون البحث في تفكيكها؛ بالنظر إلى تداخل البُعدين الوظيفي والغائي لكل منهما.

الثاني: بُدُو لبس حاصل في النظر إلى سؤال الفصل أو الوصل بينها؛ ذلك أن الفصل بين علم أصول الفقه والمقاصد فصلٌ بين أبعاد روح تسري في أعضاء وأصول جسد، لا يُسَعَف إنجاز المطلوب منه على سبيل الانفصال.

الثالث: قصد تذليل سُبُل الاجتهاد، بمعنى أن مقاصد النظر الأصولي ابتداءً تروم تحقيق اجتهاد فقهيٍّ يُجيب عن أسئلة المكلف في مواقع الوجود، فهل مهمة الفصل تُحقق ذلك المبتغى أم تُوعِره؟

الرابع: أن الدعوة إلى إنشاء علم جديد دون استفراغ الوسع الاجتهادي في العلم القائم على سبيل الاستثمار والتوظيف والتفعيل، سيدفع بالتفكير في إنشاء علوم أخرى وإن لم تدع الضرورات إليها، وهذا ما سيؤثر في فاعلية العلوم³.

وعليه فإن غاية ما في هذا الأمر أنه يلحق ضرراً بعلم أصول الفقه الذي سيجرد من أجزاء مهمة تؤدي إلى حرمانه من التطور المنوط به منهجاً ومضموناً بعد فصل مباحث مقاصد الشريعة عنه، هذا من جهة. وهو سبيل أيضاً إلى إضعاف العلم دون بديل يسد مسده من جهة أخرى. وتجدُر الإشارة إلى أن ما حصل للمعرفة الأصولية من حيث إفرادها بالدراسة هو ما يحصل في

¹ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3، ص139.

² - ينظر: الحسان شهيد، الخطاب المقاصدي المعاصر مراجعة وتقويم، ص69. الحسان شهيد، نشأة العلوم الإسلامية وتطورها: تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجاً، ص33-34.

³ - ينظر: المراجع نفسها.

الآونة الأخيرة مع المعرفة المقاصدية، فكلاهما نشأ في رحم الفقه، إلا أن ما حدث من حصر المقاصد في فرع من فروع علم الأصول هو ما سبب في عدم منح العناية الكافية لها، باعتبار أنها كانت تشكل روحاً تسري في الآليات المنهجية المستثمرة، ومعنى مضمرًا في الخطاب الفقهي¹.

لذلك فإن السبيل إلى تحقيق الفائدة المرجوة من المعرفة المقاصدية وعلم الأصول معاً، هو الاستقلالية النسبية للمقاصد ولكن في إطار المباحث الأصولية، كما يقترح ذلك عدد من الباحثين².

ثانياً/ الجدل بشأن الاجتهاد في المصطلح المقاصدي

تعتبر المصطلحات المقاصدية نتاج ما أسسه الجيل الأول للتصنيف في المقاصد، في مرحلة ما بين القرن الخامس الهجري مع إمام الحرمين الجويني، والقرن الثامن الهجري مع الشاطبي باعتباره مؤصّل المقاصد بوصفها علماً قائماً بذاته، مروراً بالغزالي الذي يعد العمدة والمرجع في الكتابات الأصولية والمقاصدية، فابن عبد السلام وتلميذه القرافي، ثم ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، وغيرهم من أعلام هذا الفن سواء تعلق الأمر بالقسمة الثلاثية (الضروريات والحاجيات والتحسينيات)، أو القسمة الخماسية للكلّيات الخمس المعروفة، وبالرغم من هذه التراكمية في الحصر إلا أنه قد ظهر في ساحة الاجتهاد اليوم اتجاهان متباينان حول إمكانية الاجتهاد في تحديد المصطلح المقاصدي من عدمه، وفي النقطتين الآتيتين بسط رأي كل اتجاه ومبرراته:

1- اتجاه يرى الإبقاء على المصطلح المقاصدي القديم

وهو الاتجاه التقليدي أو المحافظ على ما أنتجه جيل المؤسسين اعتماداً على استقرار واستنطاق النصوص الشرعية من قرآن وسنة، ومن المؤيدين لهذا الاتجاه: قطب الريسوني³، أحمد الريسوني⁴، الحسان شهيد¹، سيف عبد الفتاح²، نعمان جعيم³، محمد شهيد⁴، فهد بن محمد

¹ - ينظر: الحسان شهيد، نشأة العلوم الإسلامية وتطورها: تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجاً، ص33.

² - ينظر: إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص433. نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص40. محمد شهيد، راهنية التنظير المقاصدي وآفاقه الاجتهادية، ص268. يوسف عطية، إشكالية المنهج في الدرس المقاصدي المعاصر، ص114.

³ - ينظر: قطب الريسوني، غمرات المقاصد ببحث في ترسيخ الوعي المقاصدي، ص260.

⁴ - ينظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص312.

الخويطر⁵، يوسف عطية⁶، وغيرهم.

من أهم مبررات أصحاب الاتجاه التقليدي الآتي:

1- أن بعض المصطلحات المقاصدية يضرب بعرق راسخ في صلب الصناعة؛ لأصالة منبته من جهة، وبعده الدلالي المركزي في المنظومة المصطلحية من جهة ثانية⁷، فصحيح أن التقسيمات التراثية لم تكن نصية، وكانت نتيجة بناء تراكمي لاجتهادات العلماء، إلا أنها ثبتت قطعيتها بأعلى الدرجات، وبشكل لا يرقى إليه جدل، خاصة أن أبرز أداة لحصرها وتصنيفها هي الاستقراء⁸. حتى قال بعض أهل العلم: إن هذه الكليات الخمس مراعاة في كل الملل⁹.

2- أن في ذلك حماية للمصطلح الإسلامي من المصطلحات غير الإسلامية بما تحمل من ظلالها وخلفياتها التاريخية الغريبة عن الإسلام، مع إمكانية إعادة تفسيرها تفسيرات معاصرة، فالأصوليون القدامى قد رسموا بمسالكهم العلمية خطوطا واضحة للكشف عن المقاصد تقف في وجه الفضول المعرفي للباحثين الجدد في رؤيتهم التجديدية للخطاب المقاصدي، فلا تقصيد إلا ما كان منصوبا عليه بصيغة مباشرة أو استقراء يفيدان القطع.

فمثلا: ذهب يوسف القرضاوي إلى الإبقاء على مصطلح حفظ العقل مع إعادة تفسيره تفسيراً يوافق هذا العصر؛ واعتبر أن من وسائل حفظه في الإسلام أمور كثيرة، منها: "...إنشاء العقلية العلمية التي تلتمس اليقين وترفض اتباع الظن أو اتباع الهوى، كما ترفض التقليد للآباء

1 - ينظر: الحسان شهيد، الدرس المقاصدي المعاصر إشكالاته وأفاقه، ص 27.

2 - ينظر: سيف عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، ص 130 - 163.

3 - ينظر: نعمان جعيم، ترتيب الكليات الشرعية الخمسة، ص 2.

4 - ينظر: محمد شهيد، راهنية التنظير المقاصدي وآفاقه الاجتهادية، ص 191.

5 - ينظر: فهد بن محمد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص 533.

6 - ينظر: يوسف عطية، إشكالية المنهج في الدرس المقاصدي المعاصر، ص 85.

7 - قطب الريسوني، غمرات المقاصد بحوث في ترسيخ الوعي المقاصدي، ص 260.

8 - ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 31. عمر طاهيري ورجاء بلقايد، الفكر المقاصدي ومعالجته التجديد عند أحمد الريسوني ص 312. فهد بن محمد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص 533. يوسف عطية، إشكالية المنهج في الدرس المقاصدي المعاصر، ص 85.

9 - ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 174. الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 20 و ص 43.

وللسادة الكبراء...¹، وهو ما ذهب إليه سيف عبد الفتاح أيضا؛ حيث يقول: "المقاصد عامة وكلية كما أجمع في وصفها، بينما تحليلات هذه المقاصد تتنوع ضمن المجالات المعرفية المتخصصة والمشتقة... فحفظ النفس والذي يرتبط في التعبير المعاصر بمعاني حقوق الحياة الكريمة... وحفظ النفس من حفظ الدين، وكذلك حفظ النسل، أي كل ما يقيم كيانا من العلاقات الاجتماعية المنظمة... وبما يؤدي إلى حفظ الكيان والوجود والاستمرار الفردي والجماعي"².

3- أن المصطلحات المقاصدية وأهمها الكليات الخمس انحصرت واستقرت على هذا النحو لتعليقين أحدهما: ما ذكره الآمدي من أنه نتيجة النظر إلى واقع الحياة؛ حيث إنها تغطي جميع جوانب الحياة الإنسانية، ولا يوجد شيء من ضرورات الحياة يخرج عنها، حيث يقول: "والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظرا إلى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة"³.

ويمكن القول إن هذه الخمسة تجمع الأصول التي تقوم عليها حياة الإنسان. فالدين يمثل الجانب الروحي للإنسان ومنهج الهداية الذي يحقق به الغاية من وجوده في هذا الكون، وحفظ النفس يمثل حفظ الجانب المادي للإنسان، وحفظ النسل يمثل جانب الاستمرار في حياة البشرية، وحفظ العقل يمثل حفظ أداة الإدراك وتصريف شؤون الحياة ومناطق التكليف، وحفظ المال يمثل حفظ المصدر المادي لحياة الإنسان. ولا تخرج الأمور الأخرى عن هذه الجوانب الأساسية في حياة الإنسان⁴.

4- أن الأوصاف الدقيقة الضابطة لا تتوافر فيما استحدثت من مقاصد جديدة، فهي أوصاف عامة وغير منضبطة ومتغيرة ونسبية. مما يجعلنا لا نطمئن إليها؛ لأنها ستكون عرضة للهوى والأمزجة مما يؤثر سلبا على الدلالات المقصودة من النصوص، ويكون سبيلا لرد الأحكام الشرعية وتفريغها من محتواها⁵.

¹ - يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص75.

² - ينظر: سيف عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، ص 130 - 163.

³ - الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص274.

⁴ - نعمان جعيم، ترتيب الكليات الشرعية الخمسة، ص2.

⁵ - ينظر: بوبكر كافي، التقصيد الجديد وأثره في قبول الرواية الحديثية وتأويلها، ص892.

2- في حين يرى اتجاه آخر التعديل والإضافة وإعادة نحت المصطلح

يرى هؤلاء إعادة نحت المصطلح، وفي ذلك تجاوز لظروف وعصر المصطلح القديم وفتح لباب مواجهة قضايا العصر من خلال المقاصد، بل والحوار مع الآخر الذي يستخدم هذه المصطلحات ومن أهم رواد هذا الاتجاه: جمال الدين عطية¹، طه جابر العلواني²، طه عبد الرحمن³، عبد المجيد النجار⁴، وغيرهم.

ومن أهم التوظيفات المقاصدية لأصحاب هذا الاتجاه الآتي:

1- مراعاة اختلاف الزمان والأحوال في قضايا العصر أمر بديهي تجب مراعاته، ومن الفقه المقاصدي التنزيلي: مراعاة تعيّر الواقع الذي نريد إصلاحه والتعامل معه، وتنزيل القيم الإسلامية عليه، خاصة مع تعدّد الفواعل المؤثرة فيه، وتقاطع المصالح وتداخل المعطيات وتشابك الأسباب معه.

ومثال ذلك مصطلح "الحرية" الذي أدخله محمد الطاهر بن عاشور وغيره من المعاصرين في مقاصد الشريعة العامة؛ وهو مصطلح نُحِت حديثاً؛ نظراً لأن "تشوف الشارع للحرية" الذي ذكره الفقهاء إنما ذكره في سياق الحرية بمعنى العتق، وليس بالمعنى المعاصر الذي كتب عنه ابن عاشور وضرب له مثالا "حريات الاعتقادات"⁵. ومثل ذلك مفهوم "حقوق الإنسان"⁶، ومصطلح "حفظ التكافل والعدل"⁷.

¹ - ينظر: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 171-172.

² - ينظر: السيد عمر، جامع فقه الأمة رحيق الحقيبة المعرفية للعلامة طه جابر العلواني، ص 540-545.

³ - ينظر: طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، ص 50-51. طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني، ص 415.

⁴ - ينظر: عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 8.

⁵ - ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج 1، ص 691. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 171-172. سيف عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، ص 161. عوض محمد عوض، مقصد العدل وصداه في التشريع الجنائي الإسلامي، ص 179. جاسر العودة، مدخل مقاصدي للاجتهاد، ص 34.

⁶ - جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 170.

⁷ - ينظر: طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، ص 50-51.

2- أن الحاصل بطريق الاستقراء (الكليات) يتقلب بتقلب الأطوار الإنسانية؛ بحيث قد يفضي تقلب هذه الأطوار إلى ظهور قيم ضرورية جديدة يجوز أن نجد لها أدلة في نصوص الشريعة لم نكن نلتفت إليها قبل حصول هذا التقلب¹.

وفي إطار ذلك قدم مثلاً كل من جمال الدين عطية في كتابه "نحو تفعيل مقاصد الشريعة" تقسيماً حوى أربعة وعشرين مقصداً موزعة على أربعة مجالات (الفرد والأسرة والأمة والإنسانية)، وعبد المجيد النجار في كتابه "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة" الذي أضاف فيه إلى الكليات الخمس المعروفة ثلاثة مقاصد أخرى وهي - حفظ إنسانية الإنسان، حفظ الكيان الاجتماعي، وحفظ البيئة-، وطه جابر العلواني في كتابه "الفكر المقاصدي من التعليل إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة" الذي رأى فيه أن المقاصد العليا الحاكمة-التوحيد، والتزكية، والعمران- هي البديل عن المقاصد الخمسة المشهورة، وطه عبد الرحمن في كتابه "التأسيس الائتماني لعلم المقاصد" الذي يرى أن التأسيس الائتماري المقاصدي ترتيب مقلوب يجب تصحيحه؛ بناءً على إخضاع الضروريات الغريزية (الكليات الخمس المعروفة) للقيم التي تتولد من الكليات الميثاقية².

وهذه الاجتهادات الجديدة والمختلفة عن المؤلف وفق ما يراها أصحابها مناسبة وموافقة للواقع المتغير عن واقع المصطلحات القديمة؛ خاصة وأنه حتى بالنظر في كلام الأصوليين القدامى عند تعليلهم لحصر الكليات الخمسة المعروفة مثلاً من بين الأمور التي يرجعون إليها ذلك النظر إلى الواقع³؛ ومما يدل أيضاً على أنها مما يمكن إعادة النظر فيه وتقويمه ما أورد عليها من اعتراضات حتى عند العلماء القدامى⁴.

وكإشارة وتنبية: فإن هذا الجدل الحاصل بين المعاصرين في الاجتهاد في المصطلح المقاصدي (الكليات أنموذجاً) كان من باب التمثيل، وإلا فإن الجدل تقريبا قد شمل جوانب كثيرة أخرى غيرها، من ذلك مثلاً مصطلح المصلحة المرسله الذي قد يكون له دلالة غير منضبطة عند عدد

¹ - طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، ص51.

² - ينظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص429.

³ - ينظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص274.

⁴ - ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج32، ص234. المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ج7، ص3383.

من القائلين به وعند معارضيهم¹.

أيضا ما شُغل به العقل المقاصدي المعاصر من مسألة النسق التقليدي لتصنيف المقاصد، والمتمثل في الضروريات والحاجيات والتحسينيات، التي اجتهد المقاصديون الأوائل في تنسيقها، في حين وقع بين المجتهدين المعاصرين اليوم جدل في هذا النسق، بين من يراه لا يتغير بتغير الزمان والمكان²، وبين من سعى في محاولات اجتهادية إلى تنسيقات جديدة³.

كذلك مسألة ترتيب الكليات الخمس وما لها من أهمية عند التوظيف⁴. وغير ذلك مما يحتاج إلى زيادة تنقيب وبحث للوصول إلى ما يُقبل منه وما يطرح ولا يقبل تفعيلا وتوظيفاً؛ لأنه وإن كان التجديد والاجتهاد من طبيعة العلوم ضمانا لفاعليتها ومواكبتها لما يستجد، إلا أن هذه المسائل من مثل زيادة عدد المقاصد أو إدماجها، أو الإضافة إليها أو اختزالها، أو إعادة ترتيبها وتبديل مكان بعضها ببعض، ليس من الأهمية بمكان بقدر السعي في تفعيلها وتوظيفها في الاجتهاد بعد إدراك حقيقتها ومكانتها وقيمتها، وهذا هو أهم ما عمل القدامى على التأصيل له ولفت وجلب الاهتمام له، فإن حصل بعد التوظيف الفاعل للموجود أن أحتجج إلى الزيادة ضمن الضوابط العلمية التي قررها العلماء، وفي سبيل معالجة الواقع وقضاياها في ظل أصول الشريعة الإسلامية وقيمها الكلية، فأفاق البحث أمام أهل التنظير المقاصدي لن تسد ما كانت في محلها وضمن شروطها وضوابطها.

ثالثا/ الجدل بشأن الدراسة المقاصدية لنصوص القرآن والسنة

لأن الحاجة إلى المقاصد في العملية الاجتهادية تكون في مجالي الاستنباط والتنزيل معا، وباعتبار أن مقاصد نصوص الوحي هي أصل مقاصد الشريعة وعليها تدور ومنها تستمد، فقد وقع جدل بين المجتهدين المعاصرين حول مسألة إعادة الاجتهاد في فهم نصوص الوحي بناء على

¹ - ينظر: أحمد الخليلشي، الاجتهاد تصورا وممارسة، ص 51-52.

² - ينظر: محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 258.

³ - ينظر: طه عبد الرحمن، مشروع تحديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، ص 52. جاسر العودة، مدخل مقاصدي للاجتهاد، ص 29-33.

⁴ - ينظر: أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، ص 120-121. جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 32- وما بعدها. نعمان جعيم، ترتيب الكليات الشرعية الخمسة، ص 9-12. محمد شهيد، راهنية التنظير المقاصدي وآفاقه الاجتهادية، ص 191.

المقاصد من جهة، واستخراجاً لأخرى جديدة من جهة أخرى على اتجاهين رئيسيين، وذلك على النحو التالي:

1- اتجاه تمثله مدرسة الاستنباط التقليدية

وهو اتجاه المحافظين ممن يرون أنه كلما استمسك العقل المقاصدي بفهم السلف كلما كان بعيداً عن الابتداع في الدين، وكلما تجنب الأفكار التي ليست من صميم الإسلام، وعلى اعتبار هذه الجهة يكون التأصيل أكثر عناية بالنصوص وأكثر حرصاً على أن يعطيها حقها، وهذا الاتباع هو ما من شأنه أن يحقق النصر الذي عاشه الرعيل الأول في عصرهم.

ومن أهم توظيفات أصحاب الاتجاه التقليدي الآتي:

1- المنحى المقاصدي في العملية الاجتهادية فيه تجاسر على النصوص تحت ستار المقاصد؛ وإن أخطر ما يؤدي إليه هذا المنحى أن تؤسس الأحكام على المقاصد، وهذا نتيجته الحتمية أن تتداخل منزلة الأحكام الشرعية ومقاصد الأحكام، في حين أن النظر المقاصدي إنما هو نظر متأخر عند المجتهد وليس سابقاً على الأدلة الشرعية، فنظرية المقاصد إنما وضعت في الأساس وضعاً تبريراً لما عليه أحكام الشريعة بإضفاء صيغة المقاصد والحكمة عليها، ولم توضع من أجل تأسيس الأحكام وبنائها¹. لاسيما أنه كلما ضاقت النصوص الجزئية التفصيلية بأهل الزبغ ذهبوا إلى المقاصد الكلية العليا ليتخلصوا من الجزئيات، لا ليجمعوا بينها وبين الكليات، فألبست كل الانحرافات الفكرية لبوس المقاصد².

2- أن هذا المنهج قد خدم الأمة الإسلامية في حل مشكلاتها الفقهية طيلة ثلاثة عشر قرناً مضت، وفي عصر الشاطبي وهو من أسس للتوجه المقاصدي بقي منهج الفهم للوحي منهجاً ثابتاً

¹ - ينظر: سعد مقبل العنزي، المقاصديون الجدد (مقال)، أخذ بتاريخ 19-03-2022م، الساعة: 19:44، من موقع: <http://www.saaaid.net/arabic/>. هيثم بن جواد الحداد، أين أخطأ المقاصديون الجدد في نظرتهم إلى مقاصد الشريعة؟ (مقال)، 25 رجب 1431هـ، أخذ بتاريخ: 19-03-2022م، الساعة: 20:32، من موقع: <https://dorar.net/article/526>.

² - ينظر: هند عدنان، التذرع بالمقاصد لتأويل النصوص الثابتة وتحريفها، 5 أغسطس 2021م، من موقع مركز الأمة للدراسات والتطوير: <https://alummacenter.com/?p>.

مستقرًا، فما الذي جدّ في القرن الرابع عشر مما يستلزم نقد المنهج القديم وإعادة صياغته¹؟!

3- أن عددا من الباحثين ممن يطالب بتجديد الخطاب المقاصدي مع كونه يعتقد مرجعية الإسلام له، فإنه وبالمقارنة مع الحدائين الذين يقتصرون -ولو ظاهريا- على المطالبة باستبدال المقاصد الشرعية بمنهجية أصول الفقه، يتجاوز ما طرحه هؤلاء إلى كونه لا يرتضي حتى المقاصد التي قررها السلف؛ بل يرى أنها لا تفي بمتطلبات العصر².

4- أن في ذلك مبالغة في فتح باب الاجتهاد وتوسيع لدائرة الاتهام بتهمة التقليد الأعمى والتعصب؛ مما جعل عددا من الباحثين المعاصرين يدخل اعتصام بعض أهل العلم بالنصوص الشرعية بطائفة المتعصبة³.

5- أن القول بالتمسك بفهم السلف لا يعني بحال أن الشريعة الإسلامية بمعزل عن مراعاة مستجدات الواقع ونوازلها؛ ذلك أن في علم أصول الفقه ما يغني عما يدعو إليه رواد الخطاب المقاصدي؛ كتحقيق المناط الذي يعد من أضرب الاجتهاد قطعا، وهو يمثل تحاوبا مع العلم بالواقع لكن دون تغير للحكم الشرعي أو لفهم النص، ومن ذلك أيضا: العمل بالمصلحة المرسلة والعادة واعتبارهما، ولا يخفى على أحد ارتباط الواقع بهما. ومن يجهل هذه التفاصيل الأصولية أو يعتمد إخفاءها يُصور أن المسلمين في مأزق مع فقه الواقع، وفي فقر في التعامل معه ما داموا منحسبين في أصول الفقه وفهم السلف للشريعة، ولا حل إلا بإعادة القراءة والفهم للنصوص الشرعية استجابة لمستجدات الواقع⁴.

وملخص القول أن أصحاب هذا الاتجاه يرون أن القول بإعادة الاجتهاد في فهم النصوص هو من قبيل المبالغة في فتح باب الاجتهاد باستغلال المنحى المقاصدي بما يحمل من تجاسر على فهم السلف الأكثر دراية بالمقاصد، وعناية بالنصوص، وحرصا على إعطائها حقها، لاسيما أن في

¹ - عارف المالكي، التوجه المقاصدي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر، ص303.

² - ينظر: فهد بن محمد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص189.

³ - المرجع نفسه، ص117.

⁴ - ينظر: الفريق العلمي لقسم الأحكام الشرعية، لماذا لا تُعاد قراءة وفهم النصوص والأحكام الشرعية وفقا لمعارفنا المستحدثة المتقدمة عن معارف السلف؟، 24 سبتمبر 2018م، أخذ بتاريخ: 14-04-2022م، الساعة: 20:23،

من موقع: <https://almohaweron.com>.

موروثنا من علم أصول الفقه بأدلته وقواعده ما يغني عن مثل هذه الادعاءات.

ثانيا/ الاتجاه التجديدي الإصلاحي¹ في فهم النصوص

يرى هؤلاء أنه لا سبيل لخروج هذه الأمة من محتتها ونحوضها من غفوتها واسترجاع مجدها إلا بتجديد فهمها لكتاب ربّها وفهم رسالته القرآنية على وجهها الصحيح الأكمل.

ومن أهم مبررات أصحاب الاتجاه التجديدي الإصلاحي في فهم النصوص:

1- بما أن الرهان الموضوع على عاتق المفسر في هذا العصر هو تحقيق العالمية والهيمنة التي جاء بها القرآن، وصلاحيته لكل زمان ومكان، فإن العقل الاستنباطي الذي يكون أسيرا للإثارات التاريخية فيه إجماع أو تسليم عملي بعدم صلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان، يقول ابن عاشور: "على أن من مقاصد القرآن أمرين آخرين: أحدهما كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين، حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين، وثانيهما تعويد حملة هذه الشريعة، وعلماء هذه الأمة، بالتنقيب، والبحث، واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، حتى تكون طبقات علماء الأمة صالحة- في كل زمان- لفهم تشريع الشارع ومقصده من التشريع، فيكونوا قادرين على استنباط الأحكام التشريعية، ولو صيغ لهم التشريع في أسلوب سهل التناول لاعتادوا العكوف على ما بين أنظارهم في المطالعة الواحدة. من أجل هذا كانت صلاحية عباراته لاختلاف منازع المجتهدين، قائمة مقام تلاحق المؤلفين في تدوين كتب العلوم، تبعا لاختلاف مراتب العصور"².

ويقول في موضع آخر: "جعلت حقا علي أن أبدي في تفسير القرآن نكتا لم أر من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها، فإن الاختصار على الحديث المعاد، تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاذ، ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر أخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون وفي تلك الحاليتين ضرر كثير، وهنالك حالة أخرى ينجر بها الجناح الكسير، وهي أن نعمل إلى ما أشاده الأقدمون فنهذه به ونزيده وحاشا أن ننقضه أو نبيده، علما بأن غمض فضلهم كفران

¹ - ابتداءً من عصر محمد عبده، ورشيد رضا، وانتهاءً بسيد قطب، وابن عاشور، وغيرهم ممن كتب في التفسير المعاصر.

² - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص158.

للنعمة، وجحد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأمة"¹.

2- أن الموقف المسبق الذي حصر آيات الأحكام في القرن السادس الهجري بألا تتجاوز عددها النيف والخمسمائة آية²، بجانب للصواب؛ لأنه لا يحق بحال لفقهاء خلوا أن يرسموا سقفا للاجتهاد وإطارا للآيات لا يجوز تخطيه، فالاستنباط صناعة مضبوطة القواعد والآليات، وإنما الخلل يعود إلى اهتمامات الفقيه نفسه وشمولية نظره، فالفقه ليس سوى مرآة تعكس صورة المجتهد ولا تعبر بالضرورة عن مكونات الكتاب والسنة، خاصة أن «أكثر ما روي في التفسير المأثور أو كثيره حجاب على القرآن وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية المزكية للأنفس، المنورة للعقول، فالمفضلون للتفسير المأثور لهم شاغل عن مقاصد القرآن بكثرة الروايات، التي لا قيمة لها سنداً ولا موضوعاً، فكانت الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن، على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح»³.

3- أن منطق الأمور يستلزم صياغة منهج جديد في قراءة القرآن الكريم لا يكتفي بالتفسير التجزيئي للآيات بل يتعداها ليس فقط إلى التفسير الموضوعي، وإنما إلى التفسير الكلي أو البنيوي، بمعنى استكناه الكليات الكبرى من الكتاب وشد بعضها إلى بعض في محاولة لصياغة رؤية كلية تسمح للفقيه بامتلاك منظومة معرفية وتشريعية متكاملة تؤهله النظر في مختلف القضايا من زوايا مختلفة⁴. يقول أحمد الريسوني: "ولقد أصبح الآن لزما التوجه إلى الدراسة المقاصدية المباشرة لنصوص القرآن والسنة؛ لأن مقاصد الشريعة -في البدء وفي النهاية- إنما هي مقاصد الكتاب والسنة لا أقل ولا أكثر، على أن مقاصد القرآن والسنة ليست محصورة في آيات الأحكام وأحاديث الأحكام، بل كل الآيات والأحاديث لها مقاصدها"⁵.

4- بالاجتهاد في فهم النصوص يتجاوز المفسر الحديث النظري التجزيئي والتقعيد العلمي إلى

¹ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص07.

² - محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، ص40.

³ - محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ج1، ص10.

⁴ - ينظر: حسن جابر، مدخل مقاصدي للتنمية، ص73-85.

⁵ - ينظر: أحمد الريسوني، البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله، ص222-223.

المجال التطبيقي الذي يتم فيه إعمال المقاصد العلمية واستثمارها في توجيه المعاني، وفي ذلك نتبين الخط الفاصل بين مقصد المفسر ومقصد النص المفسر، ونصل بذلك إلى مستوى آخر في هذه العملية ألا وهو التصحيح والترجيح بالمقاصد لعلم التفسير¹.

5- الدين قرآن وسنة صالح لكل زمان ومكان، في حين الفهم البشرية قد ينفعنا بعضها ونستفيد من تجاربهم، ولكنها ليست وحيا منزلا فالسلف فهموا السنة بعيون وعقول واقعهم، فإذا أردنا أن نفهم الوحي فهما سليما علينا أن نعيد قراءته قراءة مباشرة، كأن النبي ﷺ يخاطبنا نحن مباشرة، وهذا يقتضي منا التحرر من عقول غيرنا ولو كانت عقول السلف في الفهم (أي الاجتهاد البشري)، أما ما كان يعتمد على النقل فذاك أصل لا نعيد عنه².

والملاحظ أن ما بنى عليه أصحاب هذا الاتجاه رأيهم هو أن نصوص الوحي من كتاب وسنةصالحة لكل زمان ومكان، وهي مصدر المقاصد الذي لا ينضب والكفيل بمعالجة كل ما جد وسيستجد استنباطا وتنزيلا، خاصة أن التفسير التقليدي اعتمد في أكثره على الرؤية التجزيئية المحدودة بآيات وأحاديث الأحكام، في حين أن الأصح هو الاعتماد على التفسير الكلي ذو الرؤية البنيوية المتكاملة التي تسمح بامتلاك منظومة معرفية تشريعية كفيلة بأن تؤهل المتصدي للاجتهاد المعاصر من إيجاد الحلول لكل ما يستجد من قضايا، وفي ذلك سبيل إلى النهوض بهذه الأمة واسترجاع مجدها وهيمنتها ورسالتها العالمية المنوطة بها.

هذا وتجدر الإشارة في هذا المقام أيضا أن مما وقع فيه الجدل -بالإضافة إلى إعادة فهم النصوص كما تقدم-، مسألة تحكيم المقاصد في الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من عدمه عند الاستدلال بها، ومدى الحاجة إلى العلم بالمقاصد في التعامل مع أخبار الآحاد³، وغيرها.

كذلك مسألة علاقة المقاصد بالنسخ في القرآن والسنة وغيرها، يقول ابن حزم: "وهل يختلف الناس إلا في المنصوصات، والله العظيم قسما برا ما يختلف اثنان قط فصاعدا في شيء من الدين إلا في منصوص بين في القرآن والسنة؛ فمن قائل: ليس عليه العمل ومن قائل: هذا تلقى بخلاف ظاهره، ومن قائل: هذا خصوص، ومن قائل: هذا منسوخ، ومن قائل: هذا تأويل، وكل هذا منهم

¹ - عادل المعاشي، التفسير المقاصدي الأسس المنهجية للفهم السليم والتقصيد الحكيم، ص232.

² - ينظر: فتحة محمد بوشعالة، سبل تفعيل الفهم المقصدي للسنة النبوية في الواقع المعاصر، ص728-729.

³ - ينظر: نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص51-57.

بلا دليل في أكثر دعواهم"¹.

ونخلص في هذه الجزئية إلى القول: ليس لأحد أن ينكر الجهود القديمة التي بذلت في سبيل فهم النصوص الشرعية والكشف عن مقاصدها، وسلطت الضوء على أهميتها في البناء الحضاري للأمم، إلا أنه لا مناص أيضا من القول أنه ثمة حاجة لاستكشاف المزيد من هذه المقاصد، وتفعيلها في مختلف مجالات الواقع المعاصر، في سبيل تفحص طريق نخوض الأمة الإسلامية من جديد، طريق يجمع بين الأصالة وفق ما قرره السلف الصالح بفهمهم للنصوص، والمعاصرة وفق فهم المعاصرين المستفاد والمبني على فهم هؤلاء السلف²، "فالاتجاه في المنظومة التوحيدية يعني أن المفسر يعمل عقله ليسبر غور العلاقة المركبة بين الدال والمدلول، ويطرح معنى للنص؛ معنى ليس هو المعنى المطلق الحقيقي أو النهائي للنص، وإنما هو معنى يقارب الحقيقة، وقابل للاختبار من قبل قارئ آخر"³؛ لأن الوحي نزل بلغة الإنسان العربي وعلى مقتضى أساليبه في الخطاب، متخذا في شكل تبليغه وتحقيقه اللساني وضعا إنسانيا، وهو بذلك يخرج عن وضعه الإلهي الذي لا تحده لغة، إلى خطاب موجه للعربي خاصة والإنسان عامة⁴، إلا أن هذه المعرفة المقاصدية علم دقيق يبحث في مادة متغيرة جدا (المعنى)؛ لذلك فإنه لا بد من نموذج تفسيري منضبط يستند به هذا النظر المقاصدي⁵. خاصة وأنه قد ثبت أن رسول الله ﷺ قُبض ولم يفسر من القرآن إلا قليلا جدًا، ولو كان ﷺ قد فعل لجُمِد القرآن جمودًا تهممه عليه الأزمنة والعصور بآلاتها ووسائلها، فإن كلام الرسول نص قاطع، ولكنه ترك تاريخ الإنسان يفسر كتاب الإنسانية؛ فتأمل حكمة ذلك السكوت"⁶.

إلا أن من "الظاهر أنّ الاعتبار المقاصدي في التعامل مع النصوص الشرعية يحتاج تأهيل متخصصين وتدريب المتفقهين على استعمال المقاصد في حقول التعليم، وتحت الإشراف العلمي

¹ - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج7، ص126.

² - ينظر: مبروك بهي الدين رمضان الدعدر، وسطية مقاصد الشريعة في فهم الأحاديث النبوية وضرورته المعاصرة، ص151. كمال لدرع، الحاجة إلى مرجعية مقاصد السنة النبوية في تسديد الفهم وتقويم الالتزام (مقال)، ص6.

³ - عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص44.

⁴ - ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص197.

⁵ - ينظر: أحمد ديب، رهانات التجديد في علم المقاصد أسئلة التأصيل وآفاق التطوير (مقال)، ص423.

⁶ - ينظر: مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج2، ص9.

المتزن، فإنه سيعين على تجنب كثير من مشكلات التفعيل المقاصدي؛ وتحصيل ملكة التعامل مع هذا العلم والتي تتطلب قدرا معتبرا من الخبرة والنضوج حتى يمتلك الفقيه ناصيتها"¹.

الفرع الثاني: الجدل المقاصدي في التفعيل والتنزيل

إذا كان التنظير لمقاصد الشريعة الإسلامية مما وقع فيه جدل كبير كما تبين في الفرع السابق، فإن تفعيلها وتوظيفها على أرض الواقع مع أهميته - وكنتيجه لما سبق - تحقيقا للمناط، ومراعاة لمآلات الأحكام، ووفق موازنات صحيحة؛ الجدل فيه أكبر حدة وأكثر تعقيدا كما سيتضح في الآتي:

أولا/ الجدل بشأن حدود استثمار المقاصد في الاجتهاد

مقاصد الشريعة الإسلامية قد غدت مطلب أغلب التوجهات في الاجتهاد المعاصر، إلا أن كيفية تفعيلها، من الأمور التي وقع فيها جدل كبير بين المجتهدين المعاصرين، بين متحمس يراها عبارة عن مصدر من مصادر التشريع، يُحتكم إليها فهما واستنباطا واستخراجا وتفعيلا، وتوسم فيها ملاذاً وأساساً للإصلاح والإنقاذ، وقبل ذلك قاعدة منهجية للمراجعة والنقد وإعادة التأسيس²، وبين متهيب يراها من المعاني والقيم التي يستأنس بها في التوجيه والترجيح ولا يتعدى الأمر ذلك؛ ويبيان ذلك في النقاط الآتية:

1- اتجاه رفض المقاصد جملة وتفصيلا

يرى صاحب هذا الاتجاه أنه لا يمكن اعتماد المقاصد أصلا للتشريع؛ لأنها نظرية غير مشروعة لا عقلا ولا نقلا، وهي ضارة عقلا ونقلا، وفيما يأتي بسط لأهم مبرراته³.

من أهم مبررات صاحب هذا الاتجاه الآتي:

1- أن تحديد المقاصد أمر ممتنع عن البشر الذين لا يستطيعون الإحاطة بها باعتبارها رسالة الله لكل البشر، فهي متعددة لزمان أو مكان معينين، لذلك ليس لبشر في فترة أو ظروف معينة تحديد مقاصد الله والإحاطة بها؛ لأن تحديد المقاصد الشرعية بهذا الاعتبار ادعاء للعلم بمقاصد

¹ - إبراهيم رحمان، ضوابط الاعتبار المقاصدي في إعمال النص الشرعي، سلسلة الأبحاث الفقهية والأصولية، ص31.

² - عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص447.

³ - ينظر: أبو يعقوب المرزوقي وسعيد رمضان البوطي، إشكالية تحديد أصول الفقه، ص49-95.

الله، وهذا ممتنع من دون علم محيط؛ لذلك فإن ما لم يعلل من الأحكام لا يمكن تعليله، وما علة لا يمكن تجاوز التعليل الصريح بتعميمه إلى المقصد المظنون من ورائه¹.

2- أن الفقه المقاصدي ما هو إلا غطاء نصي غائم -هو مقاصد الشريعة- يؤول في الغاية إلى ما يشبه فقه التحسين والتفبيح العقليين فيما لا نص فيه².

3- كما أنه وإن سلمنا أن الأحكام في صلتها بالمقاصد هي الغاية الطبيعية لعلم أصول الفقه، فهل يقبل هذا التصور التعاكس؟ بمعنى هل يمكن استنتاج الأحكام انطلاقاً من مقاصدها؟ وبما أن ذلك لا يصح إلا إذا كانت العلاقة بينهما علاقة طردية عكسية، وهذا الأمر إن لم نقل أنه معدوم فهو من الأمور النادرة؛ لأن المقصد يمكن تحقيقه بما لا يتناهى من الطرق والوسائل، ولكون الخيار بينهما محكوماً بالنجاعة في حدود ما يتوفر من وسائل، فبات بذلك هذا القول مردوداً منافياً للأخلاق، كونه موقف في آخر المطاف ينتهي إلى مبدأ الغاية التي تبرر الوسيلة، خاصة أن قمة هرم المقاصد وأساسها هي الضرورات التي قد يؤدي التشريع بسببها إلى اللجوء إلى إباحة المحظورات بسبب الضرورات فتحة للذرائع عند غلبة القوم، أو إلى التحسينات التي تمنع المباحات سدا للذرائع بالنسبة إلى العامة³.

2- اتجاه حصر دور المقاصد في الاستئناس بها في التوجيه والترجيح عند الحاجة فقط

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن هذا هو الأصح في النظر الفقهي والأحوط؛ فهم لا يرفضون المقاصد في حد ذاتها وإنما يرفضون جعلها محورا للاجتهاد.

وبرر أصحاب هذا الاتجاه بمبررات، من أهمها:

1- أن النظر المقاصدي نظر متأخر عند المجتهد وليس سابقاً على الأدلة الشرعية، ونظرية المقاصد إنما وضعت في الأساس وضعاً تبريرياً لما عليه أحكام الشريعة، بإضفاء صيغة المقاصد

¹ - ينظر: أبو يعقوب المرزوقي وسعيد رمضان البوطي، إشكالية تحديد أصول الفقه، ص 92-95.

² - المرجع نفسه، ص 49.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 70-93.

والحكمة عليها، ولم توضع من أجل تأسيس الأحكام وبنائها¹.

2- أن منشأ الكلام حول المقاصد هو محاولة تجاوز النصوص الجزئية، بدعوى التفاعل مع معطيات العصر بمرونة تبقي روح الشريعة دون التفاصيل والتقييدات التي حصلت في السابق².

3- أن المقاصد اتخذت كغطاء يستتر به لتمرير أفكار وأطروحات فيها ما يتجاوز أحكام الشريعة وثوابتها³.

4- وخوفا من اتخاذ أئمة الجور هذا المسلك حجة لاتباع أهوائهم وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم؛ فالأسلم اتقاء ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة الخفية⁴.

5- صحيح أن التوجه للمقاصد من أحد المنهجيات الصحيحة ولا شك، ولكنه يعد استثناءً لا أصلاً، فهو لا يكون على حساب النص، أو ما عقل منه من الأوصاف المناسبة التي لا يصح التعليل بها، والقياس بناءً عليها، كما أن ما حصل من تقديم للمقاصد على النص عند أهل العلم المتمكنين لم يكن إلا في نطاق ضيق مقتصر على النازلة محل الفتوى وبشروط كثيرة، مع خلاف بينهم في القول به، فمن التطبيقات الصحيحة: الأخذ بالقول المرجوح أو الضعيف لحاجة أو ضرورة وليس لأمر تحسيني؛ لأن فيه تقديماً لمقصد حاجي أو ضروري على قول راجح⁵.

3- اتجاه الاعتماد على مقاصد الشريعة مباشرة في الاستنباط والتفعيل

ويرى أصحاب هذا الاتجاه إمكانية استقلال المقاصد الشرعية بتقرير الأحكام.

ومن مبررات أصحاب هذا الاتجاه الآتي:

1- ضرورة تفعيل مقاصد الشريعة -جنباً إلى جنب مع النص الشرعي- وتنزيلها في الحوادث

¹ - ينظر: سعد مقبل العنزي، المقاصديون الجدد (مقال)، 19-03-2022م، 19:44. من موقع:

<http://www.saaaid.net/arabic/81.htm>. أين أخطأ المقاصديون الجدد في نظرتهم إلى مقاصد الشريعة؟ (مقال)،

هيثم بن جواد الحداد، 25 رجب 1431، 19-03-2022م، 20:32، <https://dorar.net/article/526>.

² - ينظر: فهد بن محمد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص160.

³ - ينظر: يوسف عطية، إشكالية المنهج في الدرس المقاصدي المعاصر، ص11.

⁴ - ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج7، ص165.

⁵ - ينظر: فهد بن محمد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص518.

والمستجدات، وقد يتوجس بعض الناس خيفة من هذا المسعى؛ إذ كيف يصير لها هذه المنزلة بجانب النص؟ ولا ضير في ذلك ما دام أن مقاصد الشريعة - كما هو معلوم - مستفادة من النصوص الشرعية¹.

2- أن المقاربة المقاصدية اليوم لم تعد مهمة فقط بل أصبحت أمراً حتمياً في التجديد المعاصر المنشود، وذلك لأسباب كثيرة تعود في مجملها إلى أن المقاربة المقاصدية -منهجاً- مقارنة مستقبلية ونقدية وشاملة، وما أحوج الأمة الإسلامية لهذه النقالات المنهجية².

3- التعليل بالمقاصد إضافة إلى التعليل بالعلل وتوسيع لدائرة القياس، لأن إناطة الأحكام بمقاصدها الشرعية ودورانها معها وجوداً وعدمياً يساهم في الحفاظ على مرونة الفقه الإسلامي وقدرته على استيعاب تغير الأحوال وتبدل الأعصار، يقول الريسوني: "فرعاية المصلحة -إذا كانت مصلحة حقيقية ملائمة لمقاصد الشارع- أصلٌ مقطوعٌ به، فلا بُد من تحكيمه والبناء عليه، وليس تحكيم القياس بأولى من تحكيم هذا النوع من المصالح"³. ويقول في موضع آخر: "المقاصد ليست فحسب أداة لإنضاج الاجتهاد وتقويمه، ولكنها أيضاً أداة لتوسيعه وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها"⁴.

4- أن المقاصد قد تكون هي المصدر المباشر لعدد من الأحكام، وأنه في جميع الحالات، فإن المجتهد لا يستغني في مسأله الاجتهادية عن الاهتداء بالمقاصد، والاستمداد منها، وأن طريق أعمال المقاصد بأن تعتبر مبدأً كلياً حاكماً على مفردات منهج الاجتهاد ومسالكه ومعاييره، وبأن تجعل مرحلة من مراحل صياغة الفتوى والحكم، بحيث تعرض الأدلة الجزئية على مقاصد الشريعة العامة والخاصة، ولا تقبل إلا إذا انسجمت معها، وتكون هي عمدة المجتهد في المسائل المستجدة التي لا نص فيها، ولا نظير لها تقاس عليه⁵.

5- أن واقع الحياة المادية اليوم أصبح أكثر كثافة، والعلاقات الإنسانية أكثر تداخلاً

¹ - رصاع موسى، تفعيل قواعد المقاصد في الفقه النوازلي زواج المسير أنموذجاً (مقال)، ص412.

² - جاسر عودة، المنهجية المقاصدية نحو إعادة صياغة معاصرة للاجتهاد الإسلامي، ص32.

³ - أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص376.

⁴ - المرجع نفسه، ص360.

⁵ - ينظر: إعداد جماعي بإشراف د. أحمد الريسوني، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، ص725.

وتشابكاً، والمشكلات الاجتماعية والسياسية أكثر تنوعاً وتعقيداً، وكل ذلك يمثل أوضاعاً جديدة لا تستوعبها اجتهادات فقهاءنا السالفين، بل لا تكفي للتشريع لها وتكييفها مناهج الأصوليين وأساليبهم في الاستنباط والتقنين¹. ومن ذلك ما اقترحه حسن الترابي وسماه: "القياس الواسع"²، وطه جابر العلواني لما سماه بفقهِ المقاصد³.

6- أن ابن عاشور قد أكد أن الإمام مالكا -رحمه الله- قد أثبت حجية المصالح المرسلة من هذا النحو، وفي هذا النوع كذلك هرع أهل الرأي إلى إعمال الرأي والاستحسان⁴.
وأخيراً يمكن القول:

بعد عرض أقوال الباحثين في هذه المسألة وما استندوا إليه من مبررات نخلص إلى أن تردد كثير من أهل العلم في القول باستقلال المقاصد بإنشاء الأحكام، يرجع إلى أن عدداً منهم اعتبروه من باب التشريع بمحض الرأي والتشهي، وأنه لا بد في الاجتهاد من أن يستند إلى دليل أصولي معين يضبطه. في حين ادعى عدد آخر أن المقاصد وسيلة فعالة لاستبدال فقه جديد بفقهِ قديم عفا عليه الزمن، والظاهر -والله أعلم- أن هذا تماماً هو مغزى الخلاف المعروف قديماً؛ في هل يمكن اعتبار المصالح المرسلة أصلاً مستقلاً بنفسه، أم أنها ترجع إلى الأصول الاجتهادية الأخرى المتفق عليها⁵؟ كذلك الخلاف حول أصل الاستحسان بين جمهور القائلين به والإمام الشافعي الذي ينكره⁶!

وما يمكن قوله في هذا المقام أن التعليل بالمقاصد لا يعد بديلاً عن القياس الأصولي بعلمه الظاهرة، فالشارع الحكيم قد أناط كثيراً من أحكامه بعلم منضبطة ظاهرة، لعلمه سبحانه وتعالى

¹ - حسن الترابي، قضايا التجديد، ص15.

² - المرجع نفسه، ص206.

³ - طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص124.

⁴ - ينظر: رصاع موسى، تفعيل قواعد المقاصد في الفقه النوازي زواج المسيار أنموذجاً، ص586-587.

⁵ - ينظر: الغزالي، المستصفى، ص179. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص160. ابن قدامة، روضة الناظر، ج1، ص478. الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص608. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص398(الهامش).

⁶ - ينظر: الشافعي، الرسالة، ج1، ص507. ابن قدامة، روضة الناظر، ج1، ص477. الزركشي، البحر المحيط، ج8، ص98. الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص639. عبد الله الجديع، تيسيرُ علم أصول الفقه، ج1، ص195.

عدم ظهور المقاصد أحيانا وصعوبة القياس عليها في حق الكثير من المكلفين، خاصة أن المقاصد تعد من أسرار التشريع، وهي كاللغز الكامن في نصوص الوحي يصعب إدراك ماهيتها وضبطها كلها في قوالب تدل على حقيقتها، وإن كانت مستحضرة في الذهن، ناهيك عن اعتبارها في الاجتهاد استنباطا أو توظيفاً، فأن يراعى معنى بهذه الدقة في الاجتهاد أمر ليس بالهين!

"ولكن سعة الإسلام وشموله لبُعدي الزمان والمكان وعقلانية منهجه التشريعي تلزمنا أن نوسع دائرة القياس لتشمل التعليل بالمقصد إذا غلب على الظن أنه هو المصلحة التي شرع من أجلها الحكم"¹. وهو مما له تكأة متينة في الكتاب والسنة، وكلام المحددين من علماء هذه الأمة كابن تيمية وابن القيم والشاطبي وابن عاشور وغيرهم، مما يجعل الحجر عليه اجتزاء بما هو مسطور في كتب الأصول، وتقليدا لرأي السواد الأعظم، وحجر على رافد من روافد الخير في مضمار الاجتهاد الفقهي². يقول الشاطبي: "على أن في أثناء الكتاب رموزا مشيرة، وأشعة توضح من شمسها المنيرة، فمن تهدي إليها رجا بحول الله الوصول، ومن لا؛ فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول؛ ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علم يذهب به مذاهب السلف، ويفقه على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف"³.

ويبقى الإشكال المطروح في هذا المقام هو أن علم أصول الفقه لا يزال يفتقر إلى قواعد ضابطة راشدة لهذا القياس الواسع المتصور، وهو ما يحتاج الكثير من العناية وبذل الجهد.

ثانيا/ الجدل بشأن تعيين العلل المقاصدية للنوازل المعاصرة

شأن كل العلوم التعقيدية المرتبطة بمجالاتها التطبيقية فإن الجدل الحاصل في البنية المقاصدية نتج عنه جدل في الفروع، "وإن كان ذلك رحمة، فالرحمة العظمى أن يجمع الشمل وتوحد الكلمة"⁴؛ خاصة إذا علمنا أن الشريعة كلها ترجع في فروعها، وفي أصولها إلى قول واحد وإن كثر الخلاف؛ ولا يصلح فيها غير ذلك⁵.

¹ - جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ص82.

² - قطب الريسوني، حول ترشيد الفقه المقاصدي، ص31-32.

³ - الشاطبي، الموافقات، ج5، ص423.

⁴ - الأخضر الأخضر، أثر المقامات الكاشفة عن المقاصد وتطبيقاتها، ص58.

⁵ - ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج5، ص59.

ومدار الجدل بين العلماء في تعيين العلل المقاصدية للنوازل مبني على الاختلاف في تقدير المصالح والمفاسد، ولعل ذلك يرجع إلى عدة أسباب أهمها¹:

أولاً: الخفاء الناشئ من نفس الواقعة المعروضة؛ إذ تقع حوادث جديدة تستقل بأسماء خاصة لم تكن معروفة من قبل، فينشأ عنها غموض في معرفة مناط الحكم فيها، ولا يزول هذا الخفاء إلا بالاجتهاد والطلب، كما في زواج المصلحة ومدى تضمنه مناط عقد الزواج الصحيح، والموت الدماغي ومدى تحقق معنى الموت الحقيقي فيه، وغيرها من القضايا الجديدة التي تتطلب فهما دقيقاً، وتصوراً صحيحاً، ومعرفة لحقيقتها معرفة تامة، وفي هذا تختلف المدارك العقلية والخبرات العملية؛ لأن "الناس متفاوتة الأقدام في فهم المعاني واستنباط الحقائق المحتجبة واستكشاف الأسرار المرموزة، فمن قصر فهمه عن إدراك حقائق الآيات ودقائق الأحاديث ينبغي أن لا ينكر على من رزق فهمها وألهم تحقيقها"².

لاسيما أن تحقيق المناط ليس على وزن واحد؛ بل منه العام الذي يقول عنه الشاطبي: "نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما"، ومنه الخاص وهو أعلى من العام وأدق كونه "نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية". وهو ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال، 29] ³.

وتعيين المناط ومن ثم تحقيقه سواء في مستواه العام أو الخاص يتطلب من المجتهد قدراً كبيراً من الخبرة والمران الواسع بفقهاء الواقعة محل البحث، والواقع المحيط بها، ومآلات الأفعال وتغير الزمان والمكان والأحوال، وكل هذا بدوره يتطلب الوعي بخطاب التكليف المحاط بخطاب الوضع أسباباً وشروطاً وموانع؛ حتى يتمكن المجتهد من تنزيل الحكم على الواقعة تنزيلاً صحيحاً، وكذا الحال بالنسبة لإيقاف تنزيل الحكم أو تأجيله أو استبداله بغيره، أو حتى التدرج به ⁴.

¹ - ينظر: عبد الرحمن الكيلاني، أثر الاختلاف في تحقيق المناط في اختلاف المجتهدين نماذج دالة قديمة وحديثة، ص 6. عبد الرزاق ووريقية (مقال)، المناط المقاصدي والعلوم الإنسانية. فريد شكري، الاجتهاد الفقهي من الاستنباط إلى التنزيل-فقهاء تحقيق المناط نموذجاً-، ص 172.

² - فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، ج 5، ص 65.

³ - الشاطبي، الموافقات، ج 5، ص 23.

⁴ - ينظر: زينب عبد السلام أبو الفضل، في تحديد الفكر الفقهي، ص 60.

ثانياً: تردد بعض الوقائع والجزئيات بين أكثر من أصل شرعي؛ بحيث يظهر للمجتهد أن الواقعة أو القضية محل النظر تتنازعها عدة قواعد وأحكام كلية وأصول عامة، وأنها لم يتمحض كونها جزئية لأصل واحد فقط، بسبب تحقق مناطات وأوصاف مختلفة فيها. وفي هذه الحالة يمكن أن تختلف أنظار المجتهدين وتقديراتهم؛ إذ يطبق بعضهم عليها أصلاً عاماً، ويطبق آخرون أصلاً آخر يجدونه أقرب، وأكثر اتصالاً والتصاقاً بالواقعة محل النظر¹.

يقول الشاطبي: "لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك؛ أخطأ في عدم اعتبار المناط المسؤول عن حكمه، لأنه سئل عن مناط معين؛ فأجاب عن مناط غير معين. لا يقال: إن المعين يتناوله المناط غير المعين لأنه فرد من أفراد عام، أو مقيد من مطلق؛ لأننا نقول: ليس الفرض هكذا، وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام لطروء عوارض كما تقدم تمثيله، فإن فرض عدم اختلافهما؛ فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص"².

ثالثاً: شخصية الباحث؛ وقد تنبه العلماء قديماً عند حديثهم عن محقق المناط إلى تحديد جملة من الشروط التي تحمي من الوقوع في اتباع الهوى والأغراض الذاتية أو الرضوخ لإكراهات الواقع. ويمكن حصر هذه الشروط في ثلاثة أقسام:

أولها: أن يكون متخصصاً في موضوع التحقيق، ويثبت هذا التخصص بشتى أنواع الإثبات، كالشهادات العلمية والشهود والاستفاضة وما إلى ذلك.

ثانيها: أن يكون عالماً بالموضوع على ما هو عليه³، ولا يشترط فيه بلوغ درجة الاجتهاد الشرعي إلا إذا كان الموضوع المحقق شرعياً كصاحب المناط الخاص الدقيق، قال الشاطبي: "فإن المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتاً بدليل شرعي فقط، بل يثبت بدليل غير شرعي أو بغير دليل فلا

¹ - ينظر: عبد الرحمن الكيلاني، أثر الاختلاف في تحقيق المناط في اختلاف المجتهدين نماذج دالة قديمة وحديثة، ص5-10.

² - الشاطبي، الموافقات، ج3، ص301.

³ - القرافي، الذخيرة، ج1، ص141-142. وقال كذلك في ضرورة الاختصاص: "يقلد الملاح في القبله إذا خفيت أدلتها وكان عدلاً دريئاً بالسير في البحر".

يشترط فيه بلوغ درجة الاجتهاد بل لا يشترط فيه العلم فضلاً عن درجة الاجتهاد¹، والعلم المقصود هنا هو العلم الشرعي.

ثالثها: الشروط الخلقية الدينية: وهي متمثلة في وصف العدالة، فقد اشترط مالك العدالة في القائف الجائز تقليده²، وعليه يقاس أغلب محققي المناط من أهل العلوم المعاصرة؛ لأن العدالة وصف به تجتنب جميع أنواع التدليسات والكذب وما إلى ذلك من طرق قلب الحقائق، فهي وصف واق لعملية التحقيق من دخول الأهواء؛ ولذلك اشترطت الشريعة العدالة في كثير من الوظائف لتوقف مصالح كبرى عليها.

ثالثاً/ الجدل بشأن الترجيح بين العلل المقاصدية (فقه الموازنات وبالتالي فقه الأولويات)

إذا كان الجدل بين العلماء فيما سبق في تعيين المقصد مناط الحكم، فإن الجدل هنا يباين الأول من حيث اتفاق المجتهدين في المقاصد المراد تحقيقها في النازلة مع اختلافهم في الترجيح والموازنة بينها أيها الراجح وأيها المرجوح؟ فكثير من الأحكام التي وردت في النصوص الشرعية قد يفضي العمل بها في بعض الحالات إلى مضرة عاجلة أو آجلة، فيطراً تغيير على ما أفادته من حكم فقهي؛ لظهور مصلحة معتبرة عند التنزيل على واقع المكلف، فتستدعى عند ذلك نصوص أخرى، ويوازن بينها لبيان أيها أرجح، وضابط ذلك هو الموازنة بين ما تضمنته يحمل تلك النصوص من مصالح مجتلبة ومفاسد مستدفة؛ حيث يُراعى في ذلك مراتبها وأولاهها بالتقدم³.

يقول العز بن عبد السلام مبينا دلالة الترتيب والمفاضلة بين المصالح من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ سئل أي العمل أفضل؟ فقال: «إِيمَانٌ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ». قيل: ثم ماذا؟ قال: «الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» قيل: ثم ماذا؟ قال: «حَجٌّ مَبْرُورٌ»⁴؛ "جعل الإيمان أفضل الأعمال لجلبه لأحسن المصالح، ودرئه لأقبح المفاسد، مع شرفه في نفسه وشرف متعلقه... وجعل الجهاد تلو الإيمان؛ لأنه ليس بشريف في نفسه، وإنما وجب وجوب الوسائل... وجعل الحج في الرتبة

¹ - الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص161.

² - القرائي، الذخيرة، ج1، ص141.

³ - ينظر: أمير شريط، الوظيفة المقاصدية ومسالكها في فهم السنة النبوية (مقال)، ص120.

⁴ - صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: من قال إن الإيمان هو العمل، الرقم: 26، ج1، ص14.

الثالثة لاختطاط مصالحه عن مصالح الجهاد وهو أيضا يجلب المصالح ويدرأ المفاسد"¹.

ولابد أن القدرات ووجهات النظر تتباين في الترجيح بين المصالح والمفاسد عند التعارض بقصد التطبيق والتنزيل على واقع نسبي متغير، مثال ذلك المصالح الناتجة عن تشريع الفعل، والمفاسد الناتجة عن إيقاعه وهو ما يسمى باعتبار المآل عند العلماء، هذا المآل الذي له علاقة "عضوية بالمقاصد، حتى إنه من الممكن اعتباره أحد أصولها المستعملة لتركيب التصور الاجتهادي"².

واعتبار المآل بنيت عليه قواعد ذكر منها الشاطبي³:

1- سد الذرائع؛ اعتبارا لدرء المفاسد كسياسة وقائية إجرائية مراعية لقصد المكلف؛ يقول ابن القيم في ذلك: "فإن فساد القصد يتعلق بالغايات والوسائل، فمن طلب غاية منقطعة مضمحلة فانية، وتوصل إليها بأنواع الوسائل الموصلة إليها كان كلا نوعي قصده فاسدا... وكذلك من طلب الغاية العليا والمطلب الأسمى، ولكن لم يتوصل إليه بالوسيلة الموصلة له وإليه، بل توصل إليه بوسيلة ظنها موصلة إليه، وهي من أعظم القواطع عنه، فحاله أيضا كحال هذا، وكلاهما فاسد القصد"⁴.

2- قاعدة الاستحسان؛ وهو حالات الاستثناء بنصوص خاصة أو التخصيص بالمصلحة أو بالعرف أو بالضرورة مثلما عرف عند الإمامين أبو حنيفة ومالك بن أنس رحمهما الله⁵.

3- قاعدة الحيل؛ باعتبارها تقديم لعمل ظاهره الجواز بقصد إبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر⁶. فهي توصل بما هو مشروع، إلى غرض محرم شرعا.

4- قاعدة مراعاة الخلاف؛ والتي تكون باستعمال دليل المخالف لمصلحة راجحة، فيكون إعماله لهذا الدليل من باب ضمان حفظ المصلحة المرجوة.

¹ - ينظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، ج1، ص54-55.

² - فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، ص430.

³ - ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج5، ص188.

⁴ - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ص76-77.

⁵ - ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج5، ص199.

⁶ - ينظر: المصدر نفسه، ج5، ص187.

ومن ذلك أيضا قاعدة رفع الحرج والانتقال بالواقعة من دليل إلى دليل آخر اعتبارا للمآل في تحصيل مصلحة أو درء مفسدة على الخصوص، لتدخل في الرخصة سواء كانت خاصة أو عامة مطردة أو عامة مؤقتة¹.

وهذه قاعدة كبرى وضابط عظيم لتنزيل جميع أحكام الشريعة، فمراعاة مآل هذه الأحكام عند التطبيق من أحد ركائز الاجتهاد التنزيلي؛ وذلك أن الاعتناء بالثمرة المقصدية هو الذي توجهت إليه أنظار المجتهدين "فالمجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"²، والفعل وإن استجمع الأسباب والشرائط وانتفاء الموانع فهو معلق حتى يتحقق في مآله وقصد المكلف فيه. وهي "أخطر لبنة وأهمها فيما يتعلق بالاجتهاد التنزيلي، تحقيقا للمناط، وإصدارا للفتوى، وتطبيقا للأحكام الشرعية"³.

وبهذا يكون المجتهد أمام مجال واسع وميدان منتشر لكثرة النوازل والوسائل وتنوعها وتجددها عبر العصور، ويحدث حينئذ عند البعض وفي بعض الأحيان "أن يغفل العقل البشري عن هذه الحيشة إذ غالبا ما يكون مستهوى تحت تأثير المنافع العاجلة الموقوتة، غير متبصر بمآلاتها"⁴، فتتزاحم عنده المصالح والمفاسد ويذهل في المفاضلة بينهما، وهذه "الصناعة لا تتأتى إلا لرجل ريان من مقاصد الشريعة، خبير بالواقع والواجب فيه، محيط بقواعد الموازنة وأطوارها"⁵.

يقول ابن تيمية: "وهذا باب التعارض باب واسع جدا، لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة، فإن هذه المسائل تكثر فيها وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل، ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة، فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب، وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات، فيرجحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة"⁶.

¹ - ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج2، ص567.

² - الشاطبي، الموافقات، ج4، ص152.

³ - فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، ص427.

⁴ - فتحى الدريني، مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، 201.

⁵ - قطب الريسوني، غمرات المقاصد، ص200.

⁶ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج20، ص57-58.

المبحث الثالث

أسباب الجدل المقاصدي وضوابطه في الاجتهاد الفقهي المعاصر

خصصت هذا المبحث لذكر أهم أسباب هذا الجدل المقاصدي عند المجتهدين المعاصرين بعد التمثيل له ببعض أنواعه كما سبق، ولأخلص إلى جملة من الضوابط التي من شأنها التخفيف من حدته، وذلك وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: أسباب الجدل المقاصدي

المطلب الثاني: ضوابط الجدل المقاصدي

المطلب الأول

أسباب الجدل المقاصدي

بعد التمثيل بأنواع من الجدل المقاصدي الحاصل بين المجتهدين المعاصرين يمكن تتبع أسباب الجدل الحادث لإيرادها في الفروع الآتية:

الفرع الأول: تباين المنطلقات العقدية والمرجعيات المذهبية

إن التوقع والتعصب لآراء تحتمل المخالفة سواء كانت عقدية أو مذهبية أو حتى فكرية والنظر إليها نظرة ضيقة، والحكم على المخالف وفقها، كان له الأثر البالغ في الجدل الحاصل بين العلماء المعاصرين، ولعل من تجليات ذلك:

أولاً/ تباين المنطلقات العقدية واختلافهم في علاقة العقل بالنص ومنزلته منه؛ ومدار الجدل هل المصالح والمفاسد تقرر بالشرع وحده، أم تقرر بالشرع وكذلك بالعقل فيما لم ينص عليه؟ فالمصالح منها ما قد تدل النصوص على ضرورة تحصيله دلالة قطعية، مثلما أن منها ما يقوم دليل العقل على ضرورة جلبه، وكذلك فإن منها ما تكون دلالة النص أو العقل عليه ظنية¹. وهذا مقام مرتبك "فيه تتفاوت مدارك العقلاء اهتداءً وغفلة، وقبولاً وإعراضاً"².

والواقع أنه لا فرق في المحصلة؛ لأن الدين من مكونات العقل ومن عوامل إنضاجه، فالمفترض في المسلم أن تصبح ثقافته إسلامية وعقله عقلاً مسلماً، فحين يصدر من منطلق العقل يكون في نفس الوقت في إطار الشرع³.

ذلك أن الرب الخالق والله الشارع إله واحد⁴، يقول ابن تيمية: "العقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال وبه يكمل العلم والعمل؛ لكنه ليس مستقلاً بذلك؛ بل هو غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين؛ فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين

¹ - ينظر: الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3، ص255-257.

² - المرجع نفسه، ج3، ص258.

³ - ينظر: نعمان جعيم، مراجعة كتاب المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، ص269.

⁴ - أبو يعقوب المرزوقي وسعيد رمضان البوطي، إشكالية تحديد أصول الفقه، ص56.

إذا اتصل به نور الشمس والنار. وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها¹.

والظاهر أن هذا امتداد للنزعة الكلامية التي امتزجت بعلم أصول الفقه حول مسألة تعليل أفعال الله تعالى ومسألة التحسين والتقييح بين المعتزلة والأشاعرة، والتي شهد الفكر الأصولي بسببها اتجاهات متباينة في تعليل أحكام الشريعة بين مؤيد ومعارض، وكان ذلك من تجليات جدلية النقل والعقل²؛ بين القائلين بأن جميع أحكام العبادات والمعاملات معللة، ومن قصر التعليل على أحكام المعاملات، يقول الإمام ابن عاشور: "فكانت الأحكام عندهم قسمين: معلل، وتعبدي. وقد تفاوت المجتهدون في إثبات هذا النوع الأخير، غير أننا وجدنا الفقهاء الذين خاضوا في التعليل والقياس قد أوشكوا أن يجعلوا تقسيم أحكام الشريعة بحسب تعليلها ثلاثة أقسام:

1 - قسم معلل لا محالة. وهو ما كانت علته منصوبة أو مومناً إليها، أو نحو ذلك.

2 - وقسم تعبدي محض. وهو ما لا يُهتدى إلى حكمته.

3 - وقسم متوسط بين القسمين. وهو ما كانت علته خفية، واستنبط له الفقهاء علّة، واختلفوا فيه"³.

وهذا ما سبب جدلاً كبيراً في بعض المسائل عند المعاصرين؛ بين من يعدل إلى الأوصاف الظاهرة احتياطاً وتعبداً، ولا يتوسع في التعليل ولا القياس تورعاً، يقول ابن عاشور: "ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوكل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يقلّبه ويحلّله ويأمل أن يستخرج لُبّه، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحفّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق، وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع"⁴. وبين من يعللون الأحكام إلى حيث انتهت مدارك عقولهم، فإن قصرت عقولهم عن إدراك علة الحكم ردوا الأمر إلى الله تعالى واعتبروا المقصود منها الاتباع والتعبد، فهم يرون أن فرض المجتهد إذا جاء حكم

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج3، ص339.

² - ينظر: الحسان شهيد، نظرية التجديد الأصولي، ص44.

³ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3، ص150.

⁴ - المرجع نفسه، ج3، ص81.

وعرضت نازلة أن يلحظ سبيل التعليل ويدخلها في محك السير والتقسيم، فإن انقذح له معنى مخيل أو ظهر له لامع من تعليل فينبغي له أن يجعله مناط حكمه، ويشد عليه نطاق علمه فإن أبهمت الطريق ولم يتضح له سبيل ولا اتفق، ترك الحكم على حاله وتحقق عدم نظرائه وأشكاله¹.

ولعل الإشكال في هذه المسألة بالأساس يعود إلى عدم وجود منهجية ثابتة للتفريق بين النصوص المتعلقة بالثوابت التي لا بد فيها من الوقوف عند دلالات النص، وبين المتغيرات من الفروع القابلة للاجتهاد والتي تدور مع عللها وغاياتها ومقاصدها، وتتبدل بتبدل الزمان والمكان، وتطور الأعراف. أو التفريق بين الأحكام التي قصد بها التعبد المحض، والأحكام التي يجوز فيها اعتبار المعنى، فالكثير من أحكام الشريعة مشكل لا نستطيع القطع إذا كان الأصل فيه الاتباع المحض، أو التعليل بالعلل أو المقاصد، يقول الشاطبي: "التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حده لا يتعدى... وأيضاً؛ فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عند ما حده الشارع، فيكفي في ذلك عدم تحقيق البراءة منه، وعدم تحقق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق، لا بفعل غير مطابق"².

ولعل هذا مما يشير إلى أن جهلنا بالعلة، وعدم معقولية المعنى الذي يقاس عليه، وعدم التعلق بحق العباد، هو الذي يرشدنا إلى العبادات المحضة³.

ثانياً/ المرجعية والانتماء المذهبي: والمقصود بذلك حالة التعصب والجمود اللذين ميزا مرحلة التراجع التي شهدتها التفكير الإسلامي بعد العصور الأولى التي كان فيها في أوج قوته، ومن ثم ابتعد المجتهدون عن الرؤية العلمية والموضوعية المطلوبة، وعمت حالة فقد الثقة التي جعلت المجددين ينحسرون ولا ينطلقون إلا من قوالب جاهزة ثابتة غير قابلة للنقد ولا للمراجعة، وإما نظراً إلى شروط الاجتهاد الصعبة التي زادت الطين بلة، "حتى غدا الاجتهاد الذي هو الأصل فرعاً، والتقليد الذي هو الفرع أصلاً"⁴، وحل بدل الإبداع والتجديد، التقليد والاتباع درجة فدرجة عند

¹ - الحصول في أصول الفقه، أبو بكر بن العربي، ص 132.

² - الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 539-540.

³ - ينظر: جاسر عودة، مقاصد الأحكام الشرعية وعللها، ص 299.

⁴ - سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد وأصول الفقه في فكرنا المعاصر - الاجتهاد الجماعي نموذجاً -، ص 14.

الفقهاء؛ "الذين رأوا أن الكفاية قد حصلت، وأن مؤهلات الاجتهاد المطلق قد أصبحت نادرة، فيخشى أن يضعف تمييز جمهور الأمة وإدراكها لمؤهلات الاجتهاد الحقيقية، فيقدم على ادعاء الاجتهاد من ينخدع به الناس وليس بأهل، فيفسد على الناس دينهم"¹.

يقول العز بن عبد السلام: "ومن العجب العجائب أن الفقهاء المقلّدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعا وهو مع ذلك يقلده.... بل يتحيل لدفع ظاهر الكتاب والسنة ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالا عن مقلده"².

ولئن كان تعطل الاجتهاد المطلق فيما قبل القرن الثالث عشر رغم كونه نقصا علميا، لم يترتب عليه خلل اجتماعي، بسبب أن أوضاع الحياة الفردية والاجتماعية قد استمر استصحابها، متحدة أو متقاربة جدا في معظم مقوماتها، فإن الأوضاع في القرنين الأخيرين انقلبت انقلابا تاما، بحيث أصبحت المسائل المدونة في كتب الفقه قليلة النظائر في الحياة العملية الحاضرة، وذلك هو الذي جعل مشكلة الاجتهاد مصورة في يومنا الحاضر بما لم تتصور به في القرون الغابرة³. خاصة أنه حتى من دعا إلى الاجتهاد ونبذ التقليد من رواد النهضة، كانت دعوتهم دون أفكار عملية، عمن ينجز الاجتهاد؟ وعن إجراءاته التطبيقية؟ واكتفوا بشعارات عامة في مضامينها، مع معاداة جميع ما تصدره الدولة من تشريع "القانون الوضعي"، ومناهضته واعتباره انحرافا عن الشريعة الإسلامية يجب نبذه والتراجع عنه إلى الأحكام الشرعية⁴، مما جعل الإنسان المسلم اليوم في مشقة وحرَج للتوفيق بين الولائين المتعارضين (الشرعي والوضعي) في معاملاته⁵.

وبهذا ظهرت الخلافات الفقهية المذهبية، ثم تحولت هذه الخلافات عند المتأخرين من الفروع إلى جدل أصولي نظري، يضبط توجهات الفقيه ويحدد اختياراته، كما تحول العمل الفقهي من مرحلة التلقائية والعفوية والانطلاق إلى مرحلة التنظيم والتقييد.

¹ - مسعود فلوسي، مستقبل الاجتهاد الفقهي في ضوء التاريخ والواقع، ص248.

² - ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص99.

³ - ينظر: إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد الريسوني، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، ص676.

⁴ - ينظر: أحمد الخليلي، الاجتهاد تصورا وممارسة، ص88-105.

⁵ - ينظر: صبحي ريان، مقاصد الشريعة الإسلامية وتحديات العصر، ص139-143.

الفرع الثاني: تباين المعارف العلمية الدقيقة وتكاملها

من ذلك لغة القرآن التي تتميز بالقابلية لتنوع المعاني والدلالات، فالقرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتوكيد، والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلا الفطن سريع الفهم، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي¹.

وهذا مما تسبب في تفاوت المدارك وتباينها في الظفر بأسرار التشريع وحكمه، ونتج عن ذلك غموض في العدة الاصطلاحية والتنظيرية لمقاصد الشريعة الإسلامية، ناهيك عن المنهج المتبع والتهيب من إعمالها بسبب انحراف استخدامها بلا قيود ولا ضوابط، حيث تحولت عند البعض إلى أداة مرنة قابلة للتشكل وفق الأهواء ووفق إرغاصات الواقع المتغير دون ضبط للطريق الذي تستمد منه وتسير عليه وتستعمل فيه.

ولعل هذا ناتج عن "الافتقار إلى تأصيل منهجي نظري، فلم يحدث تاريخياً أن قدمت المقاصد الشرعية كأصول قطعية تتفرع عنها وتخدمها أحكام الفقه التفصيلية"².

وإن خير دليل على هذا الغموض عدم الاهتمام بالتمييز بين الكليات الثلاثة - ضروريات، حاجيات، تحسينيات - عند العلماء الذين كانوا يستخدمون مصطلح الضرورة بمعنى الحاجة ويستخدمون العكس أيضاً، وما ذلك إلا لأنهم لم يكونوا يعتمدون عليها في استنباط الأحكام الشرعية أو الاستدلال بها وإن كانت حاضرة في أذهانهم ويستعملون قوتها³. واكتفي في علم الأصول عند القدامى بنسبة كبيرة وبشكل مركزي على المباحث اللغوية دون ربطها بالمقاصد الشرعية، قال الشاطبي: "وغالب ما صنف في أصول الفقه من الفنون إنما هو المطالب العربية التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها"⁴.

وهو ما جعل أثر ضوابط التفسير الأصولية محدوداً في بعض الحالات؛ فمما لا جدال فيه أن معرفة هذه الضوابط لا يمكن الاستغناء عنه للباحث عن الأحكام الشرعية، لكن ما لا يمكن

¹ - ينظر: ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، ص58.

² - ينظر: جاسر عودة، مقاصد الأحكام الشرعية وعملها، ص287.

³ - ينظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، ص36.

⁴ - الشاطبي، الموافقات، ج5، ص57.

إغفاله أيضا أن هذه الضوابط مرنة في دلالتها، متداخلة في معانيها، وهذا يجعلها تساعد على التفسير حقيقة لكنها ليست حاسمة فيه¹. خاصة إذا تعلق الأمر بمجالات الحياة العامة التي تكون النصوص الشرعية فيها أقل عددا ولكنها أوسع مرونة.

ومما يُثبت هذا عمليا تعدد الآراء في تفسير مختلف النصوص موضوع الاجتهاد ذات الدلالة الظنية²، لذلك يقول الشاطبي: "إن في القرآن ما يعرفه الجمهور، وفيه ما لا يعرفه إلا العرب، وفيه ما لا يعرفه إلا العلماء بالشرعية، وفيه ما لا يعلمه إلا الله"³.

ولعل هذا ما أدى إلى ظهور العديد من الاجتهادات المعاصرة المشوهة التي فهمت النصوص الشرعية فهما غير صحيح؛ لأنها احتكمت إلى محض القواعد اللغوية دون أن تقرن ذلك بالنظر إلى مقاصد الشريعة وقيمها العليا.

ضف إلى ذلك التعامل الانتقائي الجزئي الذي توخاه عدد من الباحثين مع الآثار، وعدم الرؤية المنظومية للتشريع، في حين أن الأصل أن لكل لفظ من الآية معنى غير سائر ألفاظها وليس لأحد الاختصار على بعض الآيات والإضراب عن سائرهما، لما في ذلك من تمويه وتدليس في دين الله⁴. و"الموضع وإن كان قد جيء به مضمنا في الكلام العربي؛ فله مقاصد تختص به يدل عليها المساق الحكمي أيضا، وهذا المساق يختص بمعرفة العارفون بمقاصد الشارع، كما أن الأول يختص بمعرفة العارفون بمقاصد العرب"⁵.

يقول محمد الغزالي: "إن الرؤية القرآنية لا يمكن إلا أن تكون حضارة كاملة... فأخذه على أنه مجموعة قصص مثلا ودراسة فن القصة على أساس أن القرآن كله قصص لا يمكن أن يكون تصويرا صحيحا للقرآن.. وكذلك الأحكام الفقهية التشريعية، والمعتقدات الإلهية، والآيات التي تأمر بالنظر في الكون، وآيات التربية، وما إلى ذلك من تعاليم إسلامية.. هي متماسكة في عصارة

¹ - ينظر: أحمد الخليلي، الاجتهاد تصورا وممارسة، ص41.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص42-43. إعداد جماعي بإشراف د. أحمد الريسوني، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، ص548.

³ - الشاطبي، الموافقات، ج3، ص210.

⁴ - ينظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج7، ص58.

⁵ - الشاطبي، الموافقات، ج4، ص27.

واحدة تجمعها من أولها لآخرها، ومن المستحيل أن أنظر إلى القرآن النظرة الجزئية التي تجعلني أعيش في جانب منه وأنسى الجانب الآخر"¹.

وخير دليل على ذلك أن المتتبع للآيات القرآنية، ومن خلال قراءة متدبرة، يخرج دون شك بثلاث ملاحظات عامة²:

1- عدم تخصيص القرآن الكريم لجزء مستقل يتناول مباحث الأحكام، كسورة محددة منه، أو مجموعة سور تقف من خلالها على مجمل الأحكام.

2- عدم تناول الموضوع الواحد كاملا في موضع بعينه، بحيث يأخذ القارئ الموضوع وحدة متكاملة، من خلال آية، أو جملة آيات متجاورة؛ إنما على الباحث أن يجتهد من خلال تتبع دقيق لنصوص الوحي في جمع آيات الموضوع الواحد مراعي السياق العام لورودها.

3- غلبة ورود التكرار لنصوص تتناول حكما بعينه، في مواضع متعددة من النظم الكريم؛ فنجد للحكم الواحد مثلا ذكرا في سور مختلفة، أو في مواضع مختلفة في السورة الواحدة، وبألفاظ وعبارات متنوعة؛ ليخرج المعنى بأساليب مختلفة تفصيلا وإجمالا، ويتحقق الإلزام بالشرعية التي فيه. ولا بد أيضا من التنبيه إلى مسألة نسخ النصوص القائمة بدعوى التعارض، والتي طالما كانت سببا في تضارب الآراء قديما وحديثا؛ وسبب ذلك أن القول بالنسخ في الحقيقة غالبا ناتج عن اجتهاد بشري جراء تعارض ظاهري لاح في فهم العلماء، مع أن الأصل أن النسخ دليله النص والنص فقط، ولا يعرف إلا بالوحي، أما النسخ بالرأي المجرد فلا نزاع في عدم حجتيته³.

هذا ويجدر التنبيه أيضا إلى أن "الحكم إنما يزول بزوال علته في محاله وموارده، وأما زوال الحكم نفسه الذي هو النسخ فلا يزول إلا بالشرع، وفرق بين ارتفاع المحل المحكوم فيه مع بقاء الحكم وبين زوال نفس الحكم، ومن سلك هذا المسلك أزال ما شرعه الله برأيه، وأثبت ما لم يشرعه الله برأيه، وهذا هو تبديل الشرائع"⁴.

¹ - محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، ط7، نخصة مصر، يوليو 2005م، ص72.

² - ينظر: إبراهيم رحمان، النظم القرآني وأثره في أحكام التشريع، ص226-240.

³ - ينظر: محمد كمال الدين إمام، مدخل أصولي للمقاصد الشرعية، ص15.

⁴ - آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، ص200.

كما لا يخفى أيضا ما للتفريق بين المقصود لذاته والمقصود لغيره من تباين في وجهات النظر؛ حيث يحدث أن يعتبر البعض الوسيلة مقصدا فيتعصب لذلك ويتشدد، في حين يعتبرها غيره وسيلة فيتساهل عكس الأول، وهذا ما يحتاج إلى مزيد من بذل جهد واجتهاد صوب التفريق بينهما، لتكون أكثر فاعلية وتفعيلا. فالمقاصد وإن كانت تمثل عناصر استقرار الدين، فهي في الوقت نفسه تسمح بالمرونة والتغيير والتجدد والتطور في الوسائل الموصلة إليها¹.

ومما تتفاوت فيه النزعات الشخصية المختلفة بين أذهان المجتهدين ومداركهم أيضا، التعارض الشكلي بين الأدلة الاجتهادية، مما يقتضي عملية الترجيح، "حيث يحكم مجتهد بحكم ما مراعاة لمقصد معين، ويفتي آخر بخلاف ما أفتى به الأول لترجح مقصد آخر عنده"².

أما من حيث تداخل العلوم وتكاملها؛ فإن النظرة الضيقة أضحت مما يهدد التنظير المقاصدي، حيث كل طرف يزعم أنه صاحب السبق في المقاصد والتنظير لها قبل غيره، فأهل التصوف والأخلاق والعرفان يرون أنهم المقاصديون الأول، في حين يرى الفلاسفة أنهم أصحاب هذه الميزة، ومن جهة أخرى يذهب أهل الفقه وضروبه من العلوم أنهم هم المقاصديون دون غيرهم... وهكذا دون مراعاة للنظرة المتكاملة التي تحيل إلى أن المقاصد والتنظير لها وليد الرؤية القرآنية المتكاملة³ التي تنص على أن العلوم الكونية برمتها لا الشرعية فقط تمثل وحدة لا تتجزأ، وأن كل ما من شأنه أي يخدم البشرية فهو علم شرعي مطلوب، فالعلم لا يطلب لذاته، وليس مقصودا لنفسه من حيث النظر الشرعي، وإنما هو وسيلة إلى العمل⁴ المحقق للعبادة بمعناها الشامل، والذي يعني حسن عمارة الأرض على جميع الأصعدة.

وهكذا تتفاوت المعارف العلمية وتباين ولا يراعى فيها التداخل والتكامل؛ مما يسبب جدلا على مستوى التنظير يظهر أثره عند التفعيل والتطبيق، وإن كان الأصل أن هذا التفاوت مدعاة للتعاون والألفة فهوذا بمهمة الخلافة في الأرض المنوطة بأمة الرسالة الإنسانية العالمية.

¹ - ينظر: عمر طاهيري ورجاء بلقايد، الفكر المقاصدي ومعالج التجديد عند أحمد الريسوني، ص 65.

² - محمد الفاضل بن عاشور، محاضرات، ص 62.

³ - ينظر: محمد شهيد، راهنية التنظير المقاصدي وآفاقه الاجتهادية، ص 245.

⁴ - الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 83.

الفرع الثالث: تباين الملكات التنزيلية

وهذا السبب يتداخل مع ما قبله إلا أنه يتعلق بالبعد التطبيقي أكثر منه في السابق، فبعد أن يستعمل المجتهد معارفه العلمية في إيجاد الحكم ينتقل إلى تنزيل هذا الحكم على أرض الواقع بمراعاة خصوصياته وملابساته فتتباين الملكات في تحقيق المناط الذي تتفاوت مراتبه ودرجاته بتفاوت العقول والقرائح والملكات على قدر كل مجتهد، "وإذا كان الخطأ في الفهم يؤثر في نتائج العمل، فكذلك يفضي تنزيل الحكم على صور من الأفعال لم تستجمع شروط التنزيل إلى عواقب وخيمة من الإضرار بالخلق ومناقضة مقاصد الشريعة"¹.

ولعل مما يدخل في هذا تباين الآراء في تصور المسألة واعتبار أحوالها وخصوصياتها وملابساتها على أرض الواقع، والتي لا غنى عنها لكل مجتهد؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وأعتقد أن الخلاف بين أعضاء المجامع الفقهية في جملة من المسائل يرجع إلى تفاوت بين الباحثين في قضية التشخيص أكثر مما يرجع إلى اختلاف في فهم النصوص، خاصة مع اختلاف مذاهب العلماء الذين ينضون تحت لواء المجمع واختلاف أعراف وعوائد البلدان التي ينتمون إليها².

هذا بالنسبة للجدل في تعيين المقصد وتحقيقه بسبب الاختلاف في تصور المسألة بأحوالها العامة والخاصة على أرض الواقع - وإن كان إمعان النظر في معاني التنقيح والتحقيق يكشف عن وجود تلازم بينهما يجعل مجتهد التنزيل ينظر في آن واحد بعين إلى الوحي تنقيحاً للمناط الأصلي، وبأخرى إلى الوقائع تحقيقاً للمناطات في آحاد الصور المعروضة عليه، موازناً بين هذه وتلك بقصد الوصل بينهما على وفق المقصود الشرعي من المكلف³، وأحياناً ينشأ الجدل بسبب تباين الآراء في الموازنة والترجيح بين المقاصد والمصالح المتعارضة، وإن وقع الاتفاق في التصور، لأن المناطات قد تتعدد فتتناظر أو تتعارض أحياناً، مما يفرض معرفة قواعد الترجيح والموازنة باعتبارها منهجاً عملياً تنزيلياً للأحكام والمقاصد على أفعال المكلفين⁴. خاصة مع اختلال الموازين والأولويات بسبب

¹ - عبد الحلیم آیت أجوض، فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته، ص 177.

² - ينظر: إعداد جماعي بإشراف د. أحمد الريسوني، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، ص 746-753.

³ - ينظر: عبد الحلیم آیت أجوض، فقه التنزيل وقواعده وتنزيلاته، ص 353.

⁴ - حميتو، تكوين الملكة المقاصدية، ص 119.

القضايا المستحدثة التي نتجت عما يسمى بالعلمانية والحداثة وما بعد الحداثة، وهو ما أوقع العقل المسلم في أزمة أجبر فيها على الاحتكاك بالغرب الذي سيطرت حضارته وهيمنت على العالم، ومعلوم أن دائرة العمل الاجتهادي الفقهي والأصولي تتسع كلما تواردت عليها المشكلات والنوازل الجديدة¹، فاليوم بعد هذا الاحتكاك والتهديدات التي تجاوزت الحدود والفواصل أصبح المجتهدون مطالبون بالإجابة على أسئلة غريبة عن البيئة الإسلامية، فتباينت وجهات نظرهم في ذلك، لاسيما "أمام ما يشاهد من ممارسات اجتهادية تتخذ فيها المقاصد مطية إلى الإسراف في التأويل، والتقصي من ظواهر النصوص من غير حجة وبرهان"²؛ كما هو الحال في الكثير من الفتاوى العشوائية المنتشرة على الشبكات العنكبوتية، ووسائل التواصل الاجتماعي، وما تثيره من جدل خاصة مع غياب الشورى التي كانت تجمع بين السابقين³؛ بل وفي ظل مشكلة البدء من الصفر التي أصبحت تمثل عائقا حتى أمام تنزيل ما أُنتج وتُوصل إليه سابقا، ومعلوم أن البحث العلمي عندما يفقد لمبدأ التراكمية والبناء، ويسير في اتجاه انعزال الباحث وانطلاقه من لا شيء، دون اعتبار لما أسس وسُجل واستخلص -جاء غياب التخطيط الناظم لمشاريع الباحثين، وضعف التنسيق بينهم، والافتقار إلى مؤسسات جامعية من شأنها توحيد جهودهم في مجال استثمار ما أُنتج وتُوصل إليه تنزيلا وتطبيقا-؛ فإن ذلك من شأنه تعطيل العطاء الحضاري للبحث العلمي عموما بما في ذلك البحث في مجال مقاصد الشريعة الإسلامية، ويؤخر نتائجه، هذا إن لم نقل: يقضي عليه بشكل نهائي، ويقابل ذلك مشكلة الحرث على المحرث والنسج على المنسوج، أين تجد الالتفاف حول المفاهيم والشخصيات المرتبطة بموضوع المقاصد وإعادة بحثها بنفس المنطلقات والنتائج أكثر من التركيز على تحليل الأفكار وطرح البدائل⁴.

ولا يخفى أيضا في هذا المقام التنبيه إلى ما لاعتبار المآل من عدمه من علاقة كبيرة لما يقع من تباين في الآراء والتنزيلات في ساحة الاجتهاد المعاصر، فمن المعلوم أن الشارع الحكيم يراعي المآل في تقرير الأحكام ابتداء وفي تنزيلها وتطبيقها انتهاء، بأن يكون الشيء مباحا فيمنع لما يترتب عليه من مفسدة، أو يكون الشيء ممنوعا فيباح لما يترتب عليه من مصلحة، "فالمقاصد تغير

¹ - ينظر: سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد وأصول الفقه في فكرنا المعاصر، ص15.

² - قطب الريسوني، غمرات المقاصد، ص198.

³ - ينظر: حسن الترابي، قضايا التجديد نحو منهج أصولي، ص193. أحمد الخليلي، الاجتهاد تصورا وممارسة، ص167.

⁴ - ينظر: يوسف عطية، إشكالية المنهج في الدرس المقاصدي المعاصر، ص82-83.

أحكام التصرفات"¹، وهذا أصل دقيق في الاستعمال، وعمر في المسلك، عرضة لأن تزل فيه الأقدام؛ وإنما هو كذلك لأن مرمى النظر فيه بعيد، يمتد إلى مآل الفعل الذي قد يتبين بيسر، وقد لا يبدو إلا بمشقة بالغة تتباين فيها الأنظار بين من يبالغ في الاحتياط بسد الذرائع، ومن يتساهل فيعطل الشريعة باستحسان مبني على الأهواء أو فتح ذرائع التميع².

ولعل أهم ما يظهر فيه اعتبار هذا الأصل قاعدة الاستصلاح، وسد الذرائع، والاستحسان، والحيل، ومعروف الخلاف فيها عند المتقدمين واستمراره إلى اليوم عند المعاصرين.

هذا من جهة مراعاة مآلات الأفعال عند التنزيل في النوازل الواقعة-فقه الواقع-، ولا يخفى أيضا ما لمراعاة المآل واعتباره من عدمه من أثر في الخلاف بين من يراه من الأهمية بمكان في التنزيل حال الافتراض والتوقع -الذي أصبح اليوم ضروريا لما يبنى عليه من دراسات مستقبلية من شأنها التعجل في طلب الحكم الشرعي لما يستدعي تأهبا، ويقظة ونظرا ماليا مبني على التقدير والافتراض- وبين من يراه غير ذي نفع كبير؛ لكونه لا يعفي من بذل الوسع في النظر الشرعي المتجدد المرتبط بخصوصيات الواقعة وأحوال المكلفين الخاصة والعامة مما يصعب الوقوف عليه افتراضا³.

وعليه فإن الاجتهاد التنزيلي الذي يُعدّ قسيما لنظيره في الاستنباط يرتبط ارتباطا وثيقا بتصوير المسألة وفقه واقعها الذي يراد تنزيل الحكم الشرعي عليه، ويتم من خلال أعمال أصل تحقيق المناط من ذي ملكة راسخة متخصصة، وبمراعاة النظر إلى ما يؤول إليه هذا التطبيق في الواقع والمتوقع.

¹ - ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3، ص81.

² - ينظر: عبد الحليم آيت أجوض، فقه التنزيل قواعده وتطبيقاته، ص532-533.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص237. بشير بن مولود جحيش، فقه التنزيل - مفاهيم ومقاربات -، ص9.

المطلب الثاني

ضوابط الجدل المقاصدي

إن ما يعيشه الباحثون اليوم من فوضى الاجتهاد في مباحث المقاصد سواء من حيث تنافر الآراء في التنظير أو العجز عن التنزيل بحاجة ملحة إلى وضع ضوابط من شأنها توجيه هذا الاجتهاد؛ سواء تعلق الأمر بشخص المجتهد أو بالعملية الاجتهادية، أو بالواقع المعالج؛ بما يحقق الثمرات المرجوة من هذا الاجتهاد، وهذا ما أعرضه في الفروع الآتية:

الفرع الأول: ضوابط تتعلق بالمجتهدين

أولاً/ الإخلاص والالتجاء إلى الله _ عز وجل _ وسؤاله الإعانة والتوفيق؛ إخلاص العمل لله تعالى يُخَلِّصه من كل الشوائب، ويحميه من كل رياء أو انقياد لضغوطات الواقع أو اتباع للهوى، ومن ثم يكون المطلب الوحيد لكل طرف من أطراف الجدل مناشدة الصواب باجتهاده توكلًا على الله واستعانة به واحتسابًا للأجر والثواب، لا انتصارًا للرأي أو تباهاً به أو تبريراً للواقع أو بياناً للفضل والمزية.

ثانياً/ أهلية المتصدي للاجتهاد المقاصدي؛ وذلك بأن يكون المتصدي للتنظير أو لإعمال المقاصد من الأمناء الصادقين من أبناء الأمة¹، ومن أهل الارتياض على أصول الاجتهاد؛ متمرساً متمكناً من تحديد المقاصد الشرعية ووسائلها وتدرجها؛ مميزاً بين توابعها من أصلي ومكمل له، قادر على تتبع أثرها ومآلها من حيث شمولها، ومن حيث عمومها، ومن حيث آثارها الحالة الناجزة، وآثارها المؤجلة التي يمكن بلوغها فيما بعد²؛ "شديد العارضة، ذا قدرة على البحث والدراسة، أحوزياً حذقاً، متمكناً من العلوم الشرعية لا يشذ عليه منها في مجال تخصصه إلا اليسير"³، وأن يكون أول من يُستثمر فيه علم المقاصد؛ فيكون موصوفاً بها —أي مجتهداً مقاصدياً؛ وما طبيعة الاجتهاد إلا عقل متفهم ذو ملكة مقتدرة متخصصة، ونص تشريعي مقدس يتضمن حكماً ومعنى يستوجبه، أو مقصدٍ يستشرف إليه، وتطبيق على موضوع النص أو متعلق الحكم،

¹ - ينظر: محماد بن محمد رفيع، النظر المقاصدي رؤية تنزيلية، ص25. داير يوسف صديقي الصديقي، المستجدات الفقهية في العلاقات الدولية، ص174.

² - سيف الدين عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، ص386.

³ - مولاي المصطفى الهند، التطور المنهجي لنسق الاجتهاد المقاصدي في تاريخ الفكر الإسلامي، ص27.

ونتيجة متوخاة من هذا التطبيق¹؛ فإن تحقق ذلك لا يضير بعده تعثر الخطوات عند الانطلاق، إذ لا يلبث سير العلماء أن يستقيم بل ويشتد عند التحدي².

وهذا الضابط فيه بيان أن المعارف العلمية تتفاوت وتباين، ولا بد فيها من التداخل والتكامل، لذا كان لزاما على من يروم الاجتهاد أن يكون متضلعا بالشريعة وعلومها، وإلا لا اعتبار لأقواله وخلافه، وبذلك تضيق دائرة الجدل في الاجتهاد عندما لا يُقدم عليه إلا أهله وخاصته.

ثالثا/ نبذ التعصّب والتقليد؛ المقصود بهذا الضابط ترك الانتقائية والعدوانية والاعتصام بالقديم والانتصار للمذهب ولو على حساب الحق؛ إذ لطالما "وئدت كثير من حركات التجديد لأنها اصطدمت بطبقة الشيوخ التقليديين الذين كانوا يمثلون الشرعية الدينية لدى السواد الأعظم من المسلمين بثقافتهم وهيئتهم وسمعتهم الخاصة"³؛ إنما المطلوب الاستفادة من جميع المذاهب الفقهية الإسلامية المختلفة وفق عقلية جامعة تعتبر الموروث كله وحدة متكاملة، ذات مجال واسع وطريق رحب، ومن المعروف "أننا إذا أغفلنا المذهب الظاهري الذى أغرق في تمسكه بالنصوص وظاهرها، فإن كل فقهاء مذاهب السنة الآخرين أخذوا بالمقاصد الشرعية، وإن كان ذلك بمقادير مختلفة، ومقاصد الشريعة تأبى التمذهب والتأطير؛ لأنها إسلامية عامة تعود بجذورها إلى القيم الفطرية التي يتساوى فيها الناس جميعا"⁴.

وهذا الضابط فيه بيان أن الاستفادة من الموروث الفقهي الذي خلفته المذاهب الفقهية المتعددة على كثرتها وتنوعها، ونبذ الجمود والتعصّب، هو سبيل من سبل تقليل الجدل بين الباحثين؛ وذلك بالسعي في تسهيل حياة المسلمين بجلب المصالح والمنافع لهم، ودفع المضار والمفاسد عنهم، والعمل على إعادة تلاحم أحكام الشريعة الإسلامية بسائر مجالات حياتهم بغض النظر عن الانتماء المذهبي، وفي ذلك حماية للأمة من سيطرة التشريع الأجنبي وغيبة الفقه الإسلامي وإبعاده عن التطبيق.

¹ - الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص12.

² - ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص37.

³ - حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص92.

⁴ - حسن محمد جابر، المقاصد في المدرسة الشيعية إشكالية التسمية والتمذهب، ص334.

الفرع الثاني: ضوابط تتعلق بالعملية الاجتهادية

أولاً/ أن يبنى الاجتهاد على الجرأة العلمية؛ لأنه لا سبيل للوصول إلى الإبداع والإضافة إلا وفق نظرة نقدية شجاعة، وشاملة لمن يخالفنا في الدين أكثر منه ممن يخالفنا في المذهب فقط، فالناقد والمخالف للبعيد يكون في حالة من التأهب تدفعه للاستفادة من كل ما عنده، وربما حتى مما عند المخالف القريب، فالإمام الشافعي يقول: "جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة، وجميع السنة شرح للقرآن"¹.

على أن يتم هذا التجديد وفق عمل علمي دقيق ومضبوط، له أصوله ومسالكه وقواعده، ويعتمد على منهجية فكرية شاملة متكاملة منضبطة، تجمع بين الإيمان والأخلاق والعبادات والمعاملات وكتاب الله المسطور وكتابه المنظور، في مزيج واحد منسجم متماسك لا يمكن تجزئة محتواه ولا الاكتفاء بجزء منه عما سواه، منهجية تستخدم المعاصرة بمعنى العودة إلى عصر النص حتى يصح فهمه؛ ربطاً بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، "اعتماداً على التواتر الاستقرائي الذي انتخب في الموافقات وغيرها من قبل ومن بعد"²، وتعني من جهة أخرى المعاشة الكاملة لزمن المكلف بكل تعقيداته وتشعباته؛ "إذ التفهم للنص التشريعي يبقى في حيز النظر، ولا تتم سلامة تطبيقه إلا إذا كان ثمة تفهم واع للوقائع بمكوناتها وظروفها، وتبصر بما عسى أن يسفر عنه التطبيق من نتائج؛ لأنها الثمرة العملية المتوخاة من الاجتهاد التشريعي كله"³.

وليس لأحد أن ينكر صعوبة هذه المهمة، خاصة أنه ليس في الأدب الأصولي الفقهي من بيان واف لقواعد تُعرّف بالمصير الواقعي لعلاقة الأحكام بمقاصدها، أمام ما استوفى من تعقيد نظري في بيان مسالك الكشف عن المقاصد وفائدتها وتاريخها...، ولعل هذا من الثغرات المسببة للكثير من المزالق والخلافات في الاجتهادات الفقهية القديمة والمعاصرة⁴.

¹ - الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ج4، ص28.

² - ينظر: الأخضر الأضرعي، أثر المقامات الكاشفة عن المقاصد وتطبيقاتها، ص426. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ص348. عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص398.

³ - الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص13.

⁴ - ينظر: عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلاً، ص140.

لذلك فإن "الملفات البحثية في المقاصد اليوم بحاجة إلى نظريات تجديدية في المنهج، أكثر من نظريات جزئية، وأحكام متشعبة؛ فالمنهج هو الذي يضمن لنا التصحيح الحقيقي للعلوم، ويمنع من عشوائية الجهود المبذولة أو تعارضها"¹؛ هذا ومن الباحثين من اعتبر المقاصد في حد ذاتها "منهجية علمية ومعرفية، تشكل باطرادها، وثباتها، وشمولها، وبعديها المآلي والاستشراقي، طريقا ونهجاً لبلوغ الغايات والأهداف في مجال العلم والمعرفة"²، بمعنى أنها مؤطرة بمنهج أصولي في غاية الدقة والإتقان، مما يجعلها ضد كل ما هو عشوائي أو ارتجالي، وهي تنظيم وتقنين واضح، وليست دعوى بل هي برهان وحجة واستدلال³.

وما كان وضع الشاطبي لموافقاته إلا تأسيساً لمنظومة منهجية جديدة تجديدية وإصلاحية لما أصاب العملية الاجتهادية من حيف وميل عن جادة الطريق في عصره، وأتصور أنه بالرغم مما نعيشه من جدل في عدد من مباحث المقاصد الشرعية استنباطاً وتفعيلاً كما سبق ذكره، فإنه لو امتلكننا منهجاً رصيناً في أعمال ما اتفقنا عليه لقل الخلاف ولكان الوضع أحسن مما هو عليه على أقل تقدير.

ثانياً/ اتخاذ الوسطية منهجاً؛ والمقصود بها جعل النصوص سياج حماية وإطار يرسم معالم بناء وتوليد المقاصد الشرعية؛ التي ليست سوى مقاصد نصوص الكتاب والسنة وفق منهج معتدل بلا إفراط ولا تفريط، منهج قائم على "دراسة تامة مجتمعة؛ دراسة ظاهرية وباطنية معاً، دراسة لفظية وقصدية معاً، دراسة كلية وجزئية معاً"⁴، يراعي فيها الواقع ويسبر أغواره تأثيراً فيه وتأثراً به؛ حيث تقدر فيه المصالح والمفاسد المتغيرة بتغير الزمان والمكان، لكن دون مساس بحزمة الثوابت من الدين، والحذر كل الحذر من خطر "النسبية والشك بالثوابت والمرجعيات الإنسانية، مروراً بتعدد المعاني والحقائق والتحرر من القيود الاجتماعية، والالتزام الديني، وصولاً إلى اللا معنى والعدمية"⁵، وهو ما يوهم بمصالح مزعومة وقيم ترويجية منزوعة الروح، ويعمل على تجميع القيم والمعاني والحقائق

¹ - أحمد ديب، رهانات التجديد في علم المقاصد أسئلة التأصيل وآفاق التطوير (مقال)، ص 423.

² - أحمد ديب، الاستنجااد بالمقاصد وطرق استثمارها قراءة في كتاب "مشاهد من المقاصد" للدكتور عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه (مقال)، ص 31.

³ - ينظر: أحمد الرزاق، التسبب في أعمال المقاصد، ص 36-37.

⁴ - أحمد الريسوني، مقاصد المقاصد، ص 7.

⁵ - ريان صبحي، مقاصد الشريعة الإسلامية وتحديات العصر، ص 149.

الشرعية ومحورها.

وسبيل الوسط هو ما كان بين العسر واليسر والرفق بالناس ومراعاة تنوعهم، والتدرج في الأخذ بالأحكام وتطبيقها عليهم، وفي ترتيب ما يجب تغييره وإصلاحه باعتدال لا إفراط فيه ولا تنطع، وهو ما يفضي إلى ميزة التجديد المستمر المسائر لأطوار الحياة الدنيا ومنح الوهب الإلهي وتجلياتها في الكسب البشري¹؛ فالشريعة عالمية باعتبار المكان خالدة باعتبار الزمان، شاملة للناس جميعا، قصد الشارع الحكيم سبحانه وتعالى منها أن تتنوع أشكال وصور الأحكام من أجل استيعاب ذلك التنوع في الناس بيئاتهم وأزمانهم، بل وقدراهم البشرية بما لا يؤدي إلى الانقطاع والانتكاس². وهذا المبدأ علاج تربوي حكيم في معالجة الفساد الاجتماعي، وفي الحديث: «فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيسَّرِينَ، وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسَّرِينَ»³، يقول الإمام القرافي: "المندوبات والمكروهات يدخلها الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر على سبيل الإرشاد للورع، ولما هو أولى من غير تعنيف، ولا توبيخ بل يكون ذلك من باب التعاون على البر والتقوى"⁴؛ خاصة أننا اليوم في خضوع تام شئنا أو أبينا لنظام الدولة الحديثة.

وخلاصة الأمر أن الوسطية المطلوبة لا تكون إلا وفق ما أقرته الشريعة بطبيعتها، ولا تطبق في الواقع إلا بما ارتضته؛ ذلك أن لكل فعل ردة فعل لا بد أن تراعى، وقد وجد في عصر سابق من توسع في الترغيب والحث على فضائل الأعمال، فأدخل الحديث الموضوع من هذا الباب، لتكون ردة الفعل في عصرنا بأن جعل الموضوع والضعيف سيان، يقول الإمام ابن عاشور أن الشريعة استخدمت في تحصيل نفوذها: "مسلك التيسير والرحمة، بقدر لا يفضي إلى انحراف مقاصد الشريعة"⁵. إنما بالقدر الذي يجعل "المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة"⁶، ويهدف تخليص النفس الإنسانية من آفاتهما، وتطهيرها من الذاتية المفرطة، التي لا تنتهي إلا بناءً على نظام شرعي

¹ - ينظر: عبد الحليم آيت أمجوض، فقه التنزيل قواعده وتطبيقاته، ص 197.

² - ينظر: جاسر العودة، مدخل مقاصدي للاجتهاد، ص 58.

³ - البخاري، صحيح البخاري، كتاب: الوضوء، باب: صب الماء على البول في المسجد، ج 1، ص 54.

⁴ - القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، ج 4، ص 257.

⁵ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج 2، ص 103.

⁶ - الشاطبي، الموافقات، ج 3، ص 57.

ثابت، وقائم على أن التصرف في هذه الدنيا محكوم ومكبوح بالحياة في الدار الآخرة¹.

وهذا الضابط فيه بيان أن الوسطية باعتبارها من خصائص الشريعة الإسلامية وأسمى مقاصدها، والتي تعني الاعتدال في الاختيارات؛ فإن اتباعها والسعي لتحقيقها لا محالة سبيل لتقييد الجدل بين الباحثين المعاصرين؛ "فالخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق؛ أما في طرف التشديد؛ فلأنه مهلكة، وأما في طرف الانحلال؛ فكذلك أيضا؛ لأن المستفتي إذا ذهب به مذهب العنت والخرج بغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد؛ وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة، والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى، واتباع الهوى مهلك، والأدلة كثيرة"².

ثالثا/ اعتماد الاجتهاد الجماعي؛ الواقع اليوم تطوّر وتشعبت أحداثه وتعددت تخصّصاته، فبات تلاقح أفكار الخبراء والمختصين في زماننا أمر من الأهمية بمكان لتحقيق اجتهاد أقرب ما يكون إلى الصواب، اجتهاد يتفادى النظر الفردي في قضايا الأمة كونه لا يثبت معه حكم حسب ما نراه اليوم في الواقع؛ حيث كلما صدر حكم عن فرد ممن ينتسب إلى العلم تداعت عليه الأصوات والآراء مخالفة وموافقة، ودخل الجميع في الرد والرد على الرد وفي تسلسل ودور لا ينتج عنه ثمرة ولا فائدة³.

ولا سبيل إلى اجتهاد جماعي إلا بالعمل في إطار مؤسسي منظم وحيادي مستقل عن كل الجهات، تتوزع فيه المهام، وتحترم فيه التخصصات والمعارف والخبرات، لتتلاقح فيه الأفكار تحت غطاء جماعي لإنتاج الحكم الشرعي الأنسب والأوفق، تعاوننا وتشاورنا وإخلاصا؛ خاصة أن "الخبرة بما يُحكم به شرط في سائر الأحكام"⁴. وهو ما يطلق عليه اليوم اسم الاجتهاد التخصصي أو تجزؤ الاجتهاد.

وهذا الضابط فيه بيان أن الجهود متى تكاثفت وتضافرت وتلاقحت لأجل اجتهاد يخدم مصالح الأمة ويقودها إلى بر الأمان، ويجسد أحكام الشريعة الإسلامية بمقاصدها على أرض الواقع

¹ - ينظر: صبحي ريان، مقاصد الشريعة الإسلامية وتحديات العصر، ص 110-112.

² - ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج 5، ص 277.

³ - ينظر: يوسف بن عبد الله حميتو، تكوين الملكة المقاصدية دراسة نظرية لتكوين العقل المقاصدي، 2013، ص 50.

⁴ - ابن قدامة، المغني، ج 3، ص 539.

كانت أبعد من أن تتجادل وتختلف وأقرب لأن تتآلف وتتفق.

الفرع الثالث: ضوابط تتعلق بالواقع المجتهد فيه

أولاً/ بناء العقل المقاصدي الجماعي؛ المقصود بهذا الضابط تشكيل أرضية صالحة للاجتهاد المنشود؛ وذلك بأن يتحمل كل مسلم قادر على العطاء مسؤوليته من أجل أن تصحو الأمة من سباتها العميق، تحت مفهوم رباني تذوب دونه الخلافات بين الكل، وبين المجتهدين من باب أولى، ويكون فيه التفكير والنظر موجه لإصلاح واقع الأمة والخروج بها من الأزمة، لا التفكير والنظر الموجه للانتصار للطائفة أو الجماعة أو الحزب¹، ثم تبقى قيمة كل تفكير أو رأي مرتبطة بمدى قوة مبرراته نظرياً وتطبيقاً²، "وقد أظهرت التجربة التاريخية أن النهوض بالشعوب يستدعي أول ما يستدعي المراهنة على القوى المعنوية وإشراك جميع الناس في المسؤولية، وفي صياغة المستقبل وتحديد الغايات"³؛ مفتاح القضية إذن في روح الأمة لا في مكان آخر⁴، وهو من التوجيهات القرآنية المباركة الداعية إلى حسن توزيع القوى والطاقات الإنسانية على المواقع المختلفة، والميادين المتنوعة، والاختصاصات المتعددة⁵؛ فالتجديد إذا لم يكن مسبوقاً بقراءة الواقع والكون، وحال الأمة وتربية الأفراد على الثقافة السليمة، وتوعيتهم بالوعي الحضاري اللازم الذي يفقهون به الوضع الإنساني، حتى نصل إلى المستوى المطلوب من المسير، وإلاّ استهلكنا الوقت في النظر التجديدي دون جدوى، ودون ملاءمة مع الثقافة المجتمعية التي قد تستوعب ذلك التجديد، أو قد لا تستوعبه؛ لأنها في غيبوبة حضارية عن ذلك التجديد⁶، بما تعانيه من ضعف، وجهل، وتخلف، وفرقة، وفقر، واستعباد نتج عنه انبهار وهزيمة نفسية اتجاه ما عند الغير.

وبهذا الضابط وبوعي الأمة دورها، وإدراكها لهدفها المرجو من صلاح وإصلاح ومواكبة للركب الحضاري يُساهم ويتفانى كل ذي مسؤولية في أداء مسؤولياته بإخلاص وجد يذوب دونه كل جدل وخلاف، ويثمر بالضرورة ازدهاراً على مستوى الحياة الفكرية العامة.

¹ - ينظر: يوسف عطية، إشكالية المنهج في الدرس المقاصدي المعاصر، ص75.

² - ينظر: أحمد الخليلشي، الاجتهاد تصوراً وممارسة، ص166.

³ - سعيد شبار، مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ص94.

⁴ - مالك بن نبي، مشكلات الحضارة شروط النهضة، ص33.

⁵ - يوسف القرضاوي، بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص39.

⁶ - الحسان شهيد، نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرير، ص19.

الفرع الرابع: ثمرات العمل بضوابط الجدل المقاصدي في الاجتهاد

لعل للتقيد بالضوابط سאלفة الذكر جملة من الثمرات والفوائد، ومن بينها¹:

1- إحياء الفكر التجديدي الإصلاحي الذي يجعل مقاصد الشريعة جوهر التجديد وأساس الاجتهاد ومعيار أهليته، وغايته: تحديد النظر في نصوص الشرع، ومقاصده وما نسج من أفهام واجتهادات حول تلك النصوص والمقاصد، ومن ثم آليات جديدة للاجتهاد الفقهي، وتنزيل متجدد للأحكام على الوقائع في ضوء ما يستجد في حياة الناس من قضايا ومسائل، ونتيجته: إثبات صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

2- دعوة العقل للبحث والنظر واستحثائه للانطلاق وتشجيع له على البحث والنظر، وبهذا يقوم مع النص في بيان مراد الله، ويمثل هذا التوجه مدرسة الرأي والأثر في خطهما المعتدل الذي يجمع بين صحيح النقل وصريح العقل.

3- الإيمان بتعليل الشريعة الإسلامية وحكمتها وسموها، وأنها تتضمن كل ما يحتاج إليه الناس، وما ينفعه في عاجلهم وآجلهم، كما أنها تتضمن الأحكام التي تنطوي الرحمة بهم، والتيسير عليهم، والتخفيف عنهم، وليس فيها ما يشق عليهم ويعنتهم. ولهذا على الفقيه معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها من وراء ما شرع من أحكام. ومراعاة ذلك في الحكم على القضايا المستجدة.

4- التقليل من الخلاف الفقهي والتعصب المذهبي والترجيح بين الآراء الفقهية المختلفة.

5- تبني خط التيسير في إفتاء الناس، والتخفيف عليهم بناء على قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة، 185]، ولما بعث الرسول صلى الله عليه وسلم أبا موسى ومعاذاً إلى اليمن قال لهما: «يَسْرًا وَلَا تُعْسرًا، وَبَشْرًا وَلَا تُنْفِرًا، وَتَطَاوَعًا وَلَا تَخْتِلَفًا»².

6- إن هذا المنهج المقاصدي بقواعده المحكمة وضوابطه الشرعية يحقق الوسطية التي تأخذ

¹ - ينظر: القرضاوي، دراسة في فقه المقاصد، ص 147 وما بعدها. القرضاوي، السياسة الشرعية، ص 262 وما بعدها. محمد طاهر حكيم، منهج الجمع بين المقاصد والنصوص، ص 602-604.

² - صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب: في الأمر بالتيسير وترك التنفير، رقم: 1733، ج 3، ص 1359.

بالعزائم دون التحافي عن الرخص في مواطنها، وتطبق الثوابت دون إهمال للمتغيرات، ويقام وزن للزمان والمكان دون تحكيمهما في كل الأحيان، ويتعامل مع تحقيق المناط مع الأشخاص والأنواع، وتضبط قواعد الأعمال للحاجات والمصالح وعموم البلوى وعسر الاحتراز، ويتم بموجبه الربط الواجب بين النصوص كوحدة واحدة وبين متغيرات المصالح في الفتاوى والاجتهاد فلا شطط ولا وكس¹.

وهكذا كان الكلام في هذا الفصل عن الناحية التأصيلية للجدل المقاصدي في الاجتهاد الفقهي المعاصر؛ وذلك بتعريفه، والتمثيل بجملة من أنواعه، وأسبابه، وصولاً إلى ضوابط من شأنها التخفيف من حدته، وفي الفصول الموالية أحاول تناول الجانب التطبيقي للموضوع، إلا أن سعة المساحة الفقهية وتنوعها، يجعل حصر مسأله عملاً صعباً وشاقاً ويستدعي جهداً وزمناً لا يمكن أن يستوعبه مثل هذا العمل المحدود، لذلك اكتفيت بدراسة أمثلة متنوعة ولكنها أساسية في توضيح المراد؛ وذلك بذكر بعض المستجدات والنوازل الفقهية، وربط الاجتهاد فيها بالجانب التأصيلي-الجدل المقاصدي-؛ لأن المقصود من التأصيل بناء التطبيقات عليه، وهو أمرٌ بالغ الأهمية، خاصة إذا كانت هذه التطبيقات الفقهية متعلقة إما بوقائع جديدة لم ترد في الفقه الإسلامي الموروث، ومن الصعوبة أن يُظفر بنص مباشر متصل بها، أو أنها تندرج تحت مسمى الاجتهاد الانتقائي من تراثنا الفقهي بما يحقق مصالح الخلق وألحق بظروف العصر الحاضر المغاير لما سبقه²، ومن ثم كان المنهج الصحيح في دراستها عند المجتهدين المعاصرين يكمن في اللجوء إلى التوظيف المقاصدي القادر على التدخل في إيجاد وضبط الحكم الشرعي لها، وكل هذا مما تمسُّ حاجة الناس إليه في هذا العصر، ويكثر السؤال عن أحكامه؛ لذا أحاول إيراد نماذج من هذه المسائل مبينة كيف تباينت التوظيفات المقاصدية للمعاصرين فيها، وسبب ذلك، والقول الراجح حسب نظري، وذلك وفق الفصول الموالية.

¹ - ينظر: حسن عبد الله عبيد العصيمي، المنهج المقاصدي، ص 1088.

² - ينظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد والتجديد، كتاب الأمة، ص 163.

الفصل الثاني

الجدل بشأن حدود استثمار المقاصد في الاجتهاد

ليس لأحد أن يجادل على أهمية مقاصد الشريعة الإسلامية، وأنها ذروة العلوم المؤهلة لدرجة الاجتهاد، إلا أن هذه الأخيرة قد نالها ما نال أصلها -وأعني بذلك علم أصول الفقه- من نقص واضطراب في التفعيل والتطبيق، فصحيح أن التفريط في اعتبار المقاصد الشرعية في الاجتهاد يعكس صورة من صور إهمال المشروع المقاصدي للإمامين الشاطبي وابن عاشور، إلا أن تفعيل ذلك على أرض الواقع يحتاج إلى ضوابط كثيرة، على رأسها كما اتضح في الضوابط سابقة الذكر الحماية من الوقوع في مطبات الاستدلال بالمقاصد في مقابل النصوص الصريحة؛ أمثل لذلك في هذه المباحث بمسائل قد يبدو للوهلة الأولى أنها ليست من نوازل العصر، إلا أن إيرادها في هذا المقام يرجع لأمرين هامين؛ الأول: أنها من القضايا البارزة التي لا تزال حية وموضع نقاش فقهي حتى اليوم، والتأصيل فيها مستمر إلى زماننا ولم يحسم الأمر فيها بين العلماء بعد، والثاني: أنها تمثل نماذج جيدة للكشف عن معنى الجدل المقاصدي بين المجتهدين المعاصرين بسبب تباينهم في حدود استثمار مقاصد الشريعة الإسلامية في الاجتهاد، وبيان ذلك وفق المباحث الآتية:

المبحث الأول: حد الردة

المبحث الثاني: تعدد الزوجات

المبحث الثالث: اعتماد الحساب الفلكي في إثبات دخول الشهر

المبحث الرابع: الترحم على غير المسلمين

المبحث الأول

حد الردة

من المسائل التي جدد الفقهاء فيها النظر استثمارا للمقاصد مسألة حد الردة؛ فلطالما نقل عدد من العلماء إجماع الأمة على أن الدخول في الإسلام لا يُقبل من الإنسان حتى يَسْتَعِدَّ للالتزام بأركانه، ويقتنع به وبأحكامه، فإذا ألزم الإنسان نفسه بذلك وأسلم وخالطت بشاشة الإيمان قلبه فلا يمكن له أن يرتد بعد ذلك، وإن فعل فإنه يستتاب فإن رجع وإلا قُتل، يقول ابن قدامة: "وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد"¹؛ إلا أن من الباحثين في هذا العصر من لم يسايروا الفقهاء القدامى في قولهم بحد الردة، ولم يعتبروا قتل المرتد ضمن الحدود الشرعية، واعتبروا أن هذا من الإكراه الذي تعارضه كليات وأصول الشريعة الإسلامية ومقاصدها؛ أبين ذلك وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: تصوير مسألة حد الردة، وتحرير محل النزاع فيها

المطلب الثاني: أقوال العلماء في مسألة حد الردة، وتوظيفاتهم المقاصدية مع مناقشتها

المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في مسألة حد الردة والقول الراجح فيها

¹ - ابن قدامة، المغني، ج9، ص3.

المطلب الأول

تصوير مسألة حد الردة، وتحرير محل النزاع فيها

الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وتحرير محل النزاع في المسألة لا يكون إلا بعد تصوير المسألة، وهذا ما أعرضه في الفروع الآتية:

الفرع الأول: تصوير مسألة حد الردة

الردة: الرجوع عن دين الإسلام إلى الكفر، سواء بالنية أو بالفعل المكفر أو بالقول، وسواء قاله استهزاءً أو عناداً أو اعتقاداً¹.

وعلى هذا فالمرتد: هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر، مثل من أنكر وجود الصانع الخالق، أو نفى الرسل، أو كذب رسولاً، أو حلل حراماً بالإجماع كالزنا واللواط وشرب الخمر والظلم، أو حرم حلالاً بالإجماع كالبيع والنكاح، أو نفى وجوب مجمع عليه، كأن نفى ركعة من الصلوات الخمس المفروضة، أو اعتقد وجوب ما ليس بواجب بالإجماع، كزيادة ركعة من الصلوات المفروضة، أو وجوب صوم شيء من شوال، أو عزم على الكفر غداً، أو تردد فيه، ومثال الفعل المكفر: إلقاء مصحف أو كتاب حديث نبوي على قاذورة، وسجود لصنم أو شمس².

الفرع الثاني: تحرير محل النزاع في مسألة حد الردة

اتفق العلماء على أنه لا عبرة ولا حد على المجنون ولا الصبي بارتدادهما؛ لأنهما غير مكلفين، يقول النبي ﷺ: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْغُلَامِ حَتَّى يَحْتَلِمَ،

¹ - وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج7، ص501.

² - ينظر: ابن الهمام، فتح القدير، ج6، ص68. الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج4، ص309. الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج5، ص428 وما بعدها. الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، ج3، ص256. ابن قدامة، المغني، ج8، ص530. مرعي الكرمي، غاية المنتهى في جمع الإقناع والمنتهى، ج2، ص498.

وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ»¹، وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: تصح ردة الصبي إذا عقل وميز، غير أنه لا يقتل بها². كما اتفقوا على أن الإكراه على التلفظ بكلمة الكفر لا يخرج المسلم عن دينه، ولا يقام عليه الحد بذلك ما دام قلبه مطمئناً بالإيمان، لقوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل، 106].

لكن إذا رجع المسلم، العاقل البالغ، عن الإسلام إلى الكفر باختياره دون إكراه من أحد، ثم لم يتب من رده وأصر عليها، وقد ثبتت رده بإقرار أو شهادة، فهل يقام عليه الحد ويقتل؟ أم أن هذا من الإكراه المنفي بنص الآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة، 156]؟

¹ - صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، كتاب الإيمان، باب التكليف: ذكر الإخبار عن العلة التي من أجلها إذا عدت رفعت الأقلام عن الناس في كتبه الشيء عليهم، رقم 142، ج 1، ص 355. قال عنه شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح على شرط مسلم".

² - لأن الردة موجودة حقيقة، ولا مرد للحقيقة، إلا أنه يجبر على الإسلام لما فيه من النفع له، ولا يقتل، لأنه عقوبة، والعقوبات موضوعة عن الصبيان مرحمة عليهم، وهذا في الصبي الذي يعقل، ومن لا يعقل من الصبيان لا يصح ارتداده، لأن إقراره لا يدل على تغير العقيدة، وكذا المجنون والسكران الذي لا يعقل. ينظر: المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، ج 2، ص 170.

المطلب الثاني

أقوال العلماء في مسألة حد الردة، وتوظيفاتهم المقاصدية مع مناقشتها

اختلف العلماء في المسألة على قولين، لكل منهما توظيفاته المقاصدية الخاصة، وهو ما أبينه في الفروع الآتية:

الفرع الأول: أقوال العلماء في مسألة حد الردة

تباينت أقوالهم في المسألة كالآتي:

القول الأول: أن حد الردة ينافي مقصد الحرية الدينية التي يؤكد عليها الشرع في آيات قطعية، وأنه لا بد من التمييز بين الردة التي تكون سببا في الخروج ضد الإسلام وتشكل خطراً على الأمة، وبين المرتد الذي يترك الإسلام بهدوء وبصفة شخصية فقط؛ بسبب شبهات وأفكار وآراء تحتاج إلى الحوار وإزالة الشبهات، ومن ذهب إلى هذا القول: محمد رشيد رضا¹، عبد المتعال الصعيدي²، علال الفاسي³، يوسف القرضاوي⁴، ابن بيه⁵، حسن الترابي⁶، طه جابر العلواني⁷، أحمد الريسوني⁸، محمد سليم العوا⁹.

القول الثاني: وهو قول جمهور الفقهاء قديماً وحديثاً¹⁰؛ ممن يرون أن هذا المسلك الاجتهادي والنظر المقاصدي ناسف لأحاديث ثابتة صحيحة، مثل حديث عبد الله بن مسعود: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا يَأْخُذَ ثَلَاثَ: النَّفْسُ

¹ - محمد رشيد رضا، مجلة المنار، ج9، ص515. ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص284.

² - عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، ص3-4.

³ - علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص254.

⁴ - يوسف القرضاوي، في فقه الأولويات، ص113.

⁵ - ابن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، ص407-408.

⁶ - حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص80. حسن الترابي، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن

الواقع، ص78، مكتبة ملتقى البحرين، <http://www.bahrainonline.org>.

⁷ - طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين، ص94-95.

⁸ - ينظر: أحمد الريسوني، الكليات الأساسية، ص127.

⁹ - ينظر: محمد سليم العوا، في أصول النظام الإسلامي الجنائي، ص187.

¹⁰ - ومن ذهب إلى هذا القول من المعاصرين: سيد سابق، محمد رفيع، علي بن نايف الشحوذ، خالد المصلح، وغيرهم.

بِالنَّفْسِ، وَالتَّيِّبُ الزَّانِي، وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ»¹، وحديث عبد الله بن عمر: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ»²، وحديث ابن عباس: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»³.

الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية في مسألة حد الردة ومناقشتها

وظَّف أصحاب كل قول في هذه المسألة المقاصد بطريقته الخاصة، وبيان ذلك كالاتي:

أولاً/ التوظيف المقاصدي لأصحاب القول الأول ومناقشته

1- أن هذا الحكم مناقض لنص القرآن، لأن آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة، 156] من الكليات الشرعية الأساسية، التي لا يجوز القول بنسخها خلافا لما ذهب إليه بعض المفسرين، فهي قضية كلية محكمة، عامة تامة، سارية على أول الزمان وآخره، سارية على المشترك والكتابي، سارية على الرجال والنساء، سارية قبل الدخول في الإسلام وبعده، أي: سارية في الابتداء وفي الإبقاء، لذلك فإن الدين لا يكون بالإكراه ابتداءً، كما لا يكون بالإكراه إبقاءً⁴.

نوقش ذلك من أوجه:

أ- جميع القوانين الدولية تجيز قتل من يعارض المصالح الكبرى للأمة، أو يتعدى فساد، مثل من يتجسس عليهم أو يريد إشاعة الفوضى وإظهار الفساد في المجتمع، كما أن الذي يرتد عن

¹ - صحيح البخاري، كتاب الديات، باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَاللِّسْنَ بِاللِّسَنِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة، 45]، رقم: 6878، ج 9، ص 5.

² - المصدر نفسه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل من أبى قبول الفرائض، وما نسبوا إلى الردة، رقم 6924، ج 9، ص 15.

³ - المصدر نفسه، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم 3017، ج 4، ص 61.

⁴ - ينظر: عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، ص 66. أحمد الريسوني، الكليات الأساسية، ص 127. محمد سليم العوا، في أصول النظام الإسلامي الجنائي، ص 202.

الإسلام كان يعلم قبل إسلامه أن عقوبة المرتد هي القتل، فلماذا يغامر ويدخل في دين يعلم أن عاقبة الارتداد عنه القتل؟ إنه حين يفعل ذلك فسيتهم بأنه لم يغامر ويعزم أنه سيرتد إلا لمكيدة سابقة دبرها للإسلام، أو تم استتجاره لذلك¹.

ب- أن نص الآية عام يشمل الكافر الأصلي الذي لم يسبق له الدخول في الإسلام، ويشمل من دخل في الإسلام ثم خرج منه إلى أي دين غيره، والقاعدة الأصولية أن النص الخاص يُخرج ما دل عليه من النص العام، ويبقى العام دالا ما عدا ما أخرج النص الخاص، وعلى هذا يكون عدم الإكراه مقصورا على من لم يدخل الإسلام أصلا، ويخص بالقتل من خرج من الإسلام من المسلمين، عملا بالأدلة من الأحاديث الصحيحة والعمل بها في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، ومن تبعهم، وما قام على العمل بها من إجماع الأمة².

ج- أن الآية ليست على إطلاقها؛ فالأهم الأخرى غير الإسلامية لم يتبين لها الرشد من الغي، وبالتالي فإن النصراني إذا أسلم وأكره زوجته أو ولده على الإسلام فالإكراه محمود هنا لأن المكروه لم يتبين له الرشد من الغي³.

2- من مقاصد الشريعة الإسلامية الحرية ونفي الإكراه؛ وهذه حقيقة يقينية لا تخفى على أحد، فالدين إيمان، والإيمان اعتقاد إرادي طوعي، يأتي عن تصديق واقتناع واطمئنان يستقر في العقل والقلب، وهذا مما لا مدخل للإكراه فيه وفي إنشائه، والله عز وجل لم يكره الناس على الإيمان به، وهو الذي يملك ذلك ظاهرا وباطنا، وكذلك لم يأذن بشيء منه لرسوله ﷺ، فكيف يأذن بل يأمر ولاية المسلمين بإكراه أحد على البقاء في الإسلام، أو الرجوع إليه بعدما خرج منه، تحت طائلة القتل⁴؟ وإذا كان الإكراه باطلا حتى في التصرفات والمعاملات والحقوق المادية والدينية، حيث إنه لا يصح معه زواج ولا طلاق، ولا بيع، ولا بيعه، فكيف يمكنه أن ينشئ دينا وعقيدة وإيمانا وإسلاما⁵!

¹ - ناصر بن عبد الكريم العقل، إسلامية لا وهابية، ص424.

² - عبد الله قادري الأهدل، قتل المرتد إذا لم يتب، ص11. صلاح عبد الفتاح الخالدي، القرآن ونقض مطاعن الرهبان، ج1، ص438.

³ - أبو علي، أرشيف ملتقى أهل التفسير4، ص1136.

⁴ - ينظر: أحمد الريسوني، الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، 74.

⁵ - أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة، ص127.

نوقش ذلك من أوجه:

أ- هذا الحكم ليس بقادح في أصل حرية الاعتقاد؛ لأن الداخل في الإسلام قد كان على حريته في اعتقاده قبل دخوله فيه، فلما دخل في الإسلام صار غير حرّ في خروجه منه لقيام معارض الحرية؛ لأن الارتداد يؤذّن بسوء طوية المرتد من قبل، فإنه لا يتصور أن يجد بعد إيمانه دينًا آخر أنفذ إلى القلب من الإيمان؛ فتعين أن يكون دخوله في الإيمان لقصد التجسس، أو لقصد التشويه للدين في نظر من لم يؤمنوا به ليوهمهم أنه دين لا يستقرّ متبعه عليه بعد أن يعرفه؛ لأن معظم الناس أغرّاء تغرهم الظواهر ولا يغوصون إلى الحقائق¹.

ب- أن مسألة قتل المرتد ليست إكراها له على الرجوع إلى الإسلام، وإنما عقوبة له على خروجه منه؛ فهو من باب منع الضرر، وأنت قد تمنع الإنسان من الضرر بأنواع من المنع الذي يحصل به انتفاعه هو أو انتفاع غيره، وبمنعنا المرتد عن رده فإننا نحفظه بذلك ونعينه على نفسه بالرجوع، فإذا لم ينتفع فإننا نحفظ كيان الأمة ومجموعها، وليس في ذلك إكراه؛ لأن هذه العقوبة ليست ابتدائية، إنما هذه العقوبة فيمن دخل إلى هذا الدين وذاق طعمه ثم خرج منه². ثم إن الإسلام كفّل للناس الحرية؛ فهم أحرار فيما يملكون وأحرار في اختيار ما يقتنعون به من آراء مبنية على دليل صحيح، أما أن يكونوا أحراراً في اختيار الكفر على الإسلام، فهذا مما لم يقل به أحد من أهل العلم المعتمدين³.

ج- ليس من الحرية في شيء أن يمكن شخص من الخروج من دين المجتمع وينبذ قواعده ويستتهزئ بشعائره ومقدساته ويشاق أبناءه، فإن ذلك يعد خيانة للدين والوطن⁴. ثم إن الحرية الدينية يجب أن تقيد بما قيدته به الشريعة، والشريعة قيدت هذه الحرية بمن لم يدخل في الإسلام أصلاً، أما المسلم أصلاً، أو من دخل فيه مختاراً عالماً بحقيقته وما تترتب عليه من أحكام، ومنها حكم المرتد الذي بينته الأدلة، فليس له نصيب من هذه الحرية؛ لأنه دخل في الإسلام مختاراً عالماً

¹ - ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص336. محمد الطاهر الميساوي، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ج2، ص694. صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، الملخص الفقهي، ج2، ص570.

² - خالد المصلح، مكتبة دروس الأكاديمية - الدروس المفرغة - الفقه، ج18، ص10. موقع الأكاديمية:

www.islamacademy.net.

³ - رابع بلخير، توظيف المقاصد في التعامل مع السنة النبوية قراءة نقدية في موقف المعاصرين، ص820.

⁴ - ناصر بن عبد الكريم العقل، إسلامية لا وهابية، ص424.

أنه لا يجوز له الخروج منه، وأنه يترتب على خروجه منه قتله إن لم يرجع إليه، وأن الإنسان ليس حراً فيما يضر به نفسه ولو لم يضر غيره بذلك، لأن نفسه ليست ملكاً له يتصرف فيها كما يشاء¹.

د- أليس في أحكام القصاص وحكم الحراة التي فيها التنكيل بالفاعلين كما في نص المائدة، إراقة للدماء، وعدم حفظ للنفوس؟ ثم لا بأس أن نتحاكم إلى التاريخ، كم هي الأنفس التي أزهقت بسبب الردة؟ وكأنها بلغت مئات الآلاف في كل تاريخ الأمة، والذي تدل عليه كتب التاريخ أن عدداً قليلاً فقط تم قتله بسبب الزندقة².

3- أن الفهم الأصح والأسلم لقضية حكم الردة والمرد المنسجم مع روح التشريع ونصوصه، ومع السيرة العملية للنبي ﷺ، أن المقصود بقتل المرد هو الخائن للجماعة، المفشي لأسرارها، والمستقوي عليها بخصومها، أي ما يعادل الخيانة العظمى في القوانين الدولية، لا المرد بينه وبين نفسه³.

ونوقش ذلك:

أن السؤال الذي يرد على هذا الكلام، من الذي سيطلع على قلب هذا المرد ويعلم أن فيه شبهات ثم يحاكمه عليها؟ إننا لا نعلم إلا إذا صرح قولاً أو فعلاً، وعندها تحاكمه الدولة الإسلامية على رده سواء وجد منه معنى الحراة أم لم يوجد⁴.

4- أن عقوبة المرد عقوبة تعزيرية وليست حداً، استدعتها الظروف السياسية آنذاك - زمن النبي ﷺ، وأن ما صدر من النبي ﷺ بشأن الردة كان باعتبار ولايته السياسية ولم يكن تشريعاً، وأن قتل المرد كان يُعدُّ خروجاً بالقوة على نظام الدولة ومحاولة لزعزعته، لذلك يجوز استبداله

¹ - عبد الله قادري الأهمل، قتل المرد إذا لم يتب، د.ط، د.ت، ص 11. من موقع الشاملة.

² - ينظر: رابح بلخير، توظيف المقاصد في التعامل مع السنة النبوية قراءة نقدية في موقف المعاصرين، ص 826.

³ - ينظر: عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، ص 66. محمد سليم العوا، في أصول النظام الإسلامي الجنائي، ص 187. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، ج 5، ص 2234. عبد العظيم

إبراهيم محمد المطعني، عقوبة الارتداد عن الدين بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين، ص 39.

⁴ - عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، ص 525.

بالحبس مثلاً¹. وأن عدم قتل المرتد هو من باب سد الذريعة المفضية للدكتاتورية، ودرء لمفسدة إزهاق أرواح الأبرياء بحجة تطبيق حد الردة، كما فعل الفاروق عندما أوقف حد السرقة في عام الرمادة، فالردة حد سياسي وتطبيقاته خطيرة جداً وستتيح للحاكم في الدولة الإسلامية قتل كل من يعارضه بحجة الردة عن دين الله².

5- لا فائدة للإسلام ممن أضله الله بعد إذ هداه، ولا خير للإسلام فيمن أبطن الكفر وأظهر الإسلام تقية مخافة العقاب؛ فمثل هذا ضرره أكبر من نفعه، وإن الإسلام لا يعنيه الاستكثار من المنافقين، وإنما ينتصر فحسب بالمؤمنين الصادقين، وإذا كان الإسلام يذم النفاق ويحذر المؤمنين من كيد المنافقين، فكيف يصح لنا أن نصنع بأيدينا وأن نقيم بين أظهرنا فئة من المنافقين³.

نوقشت هذه التوظيفات:

أنها دعاوى ليست مبنية على أي دليل، وظاهر فيها ربح الحضارة الغربية للتننة؛ فكل هذه المحاولات اليائسة هي لإثبات أن الإسلام يقرر حرية العقيدة، وأن حق الإنسان محترم ومحفوظ في تغيير عقيدته⁴.

ثانياً/ التوظيف المقاصدي لأصحاب القول الثاني ومناقشته

1- سر التشديد في مواجهة الردة أن الجناية على الدين من كبرى الجرائم في نظر الإسلام؛ لأنها خطر على شخصية المجتمع وكيانه المعنوي، وخطر على الكلية الأولى من الضروريات الخمس التي حرص الإسلام على صيانتها عبر كل نسقه التشريعي والأخلاقي؛ فالردة تناقض المصلحة الكلية المرعية في نصب الدين، وبعثة الرسل، والمجتمع المسلم يقوم أول ما يقوم على العقيدة والإيمان؛ فالعقيدة أساس هويته ومحور حياته وروح وجوده، ولهذا لا يسمح لأحد أن ينال من هذا

¹ - راشد الغنوشي، الحريات العامة في الشريعة الإسلامية، ص37. محمد سليم العوا، في أصول النظام الإسلامي الجنائي، ص191. أبو التراب سيد بن حسين بن عبد الله العفاني، وإمامه {إِنَّ شَأْنَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ}، ج2، ص511.

² - ينظر: وائل علي نصر الدين، فتاوى حسن الترابي: عرض ونقد (1/ 2)، 21-03-2016م، أخذ بتاريخ: 21-11-2022م، من موقع إضاءات: <https://www.ida2at.com/fataawa-al-turabi-view-and-critique-12>

³ - محمد سليم العوا، في أصول النظام الإسلامي الجنائي، ص204.

⁴ - مقدمة الموافقات، ص45.

الأساس أو يمس هذه الهوية، ومن جهة أخرى؛ فهي اعتداء على حرية الدين والاعتقاد، لانتفاء الإكراه على اعتناق الإسلام، وبطلان التقليد في العقيدة والإيمان، واعتماد العقل والتفكير في ذلك، وعليه يكون المرتد إما أنه دخل الإسلام نفاقاً ورياء، ولمصلحة خسيصة، أو يتلاعب في العقيدة والمقدسات ونظام الأمة، فيستحق القتل لهذه الجريمة، وإما أنه خرج من الإسلام لوسوسة وشبهات، فيستتاب، وتكشف له الحقائق، فإن أصر على الباطل فإنه يقتل لجريمة العبث بالمقدسات، وخروجه عن النظام العام¹.

نوقش ذلك من وجهين:

أ- أن قتل المرتد لمجرد ترك العقيدة مما يخالف القرآن الكريم، لأنه لم يرد أمر بذكر عقوبة دنيوية للمرتد مع أن الردة ذكرت في عدة مواضع من القرآن الكريم، فلا يجوز لنا قتله لمجرد الارتداد، بل الإنسان حر في أن يعتقد ما شاء، يقول تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ^ط فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ^ع﴾ [الكهف، 29]. وأما ما حصل من ذلك في صدر الإسلام فقد كان لضعف المسلمين وقلة عددهم بالنسبة لأعدائهم، والخوف من إفشاء أسرارهم وإعانة العدو عليهم، وتمكينه منهم، وتشكيك ضعاف المسلمين في دينهم؛ فقد كان ذلك بمثابة أسلوب تلاعب أو حرب نفسية ضد الدعوة الإسلامية الفتية، أو لأن المرتد كان ممن آذاهم وأبيح لهم دمه، فلمّا تظاهر بالإسلام كفوا أيديهم عنه، ثم لما عاد عادوا إليه فهذه أسباب قتل المرتد في العصر الأول، وإلا كيف لم ينص الشارع على عقوبة الردة وقد نص على سائر عقوبات الجنايات الأقل منها خطراً كالسرقة والزنى؟ لذا إن وُجدت الآن ظروف مثل التي وجدت في العصر الأول، وحصل مثل ما كان يحصل جاز لنا قتله؛ لأنه صار ممن حارب الله ورسوله، وسعى في الأرض بالفساد، وإلا تركنا عقوبته للآخرة كما قررته النصوص².

ب- أن الردة نوعان: الردة المركبة؛ المصحوبة بالتمرد والحرب على المسلمين، وعقوبتها لا ينبغي أن تكون من باب الحدود، بل هي من باب التعزيز والسياسة الشرعية، ومن باب التصرف

¹ - ينظر: محماد بن محمد رفيع، النظر المقاصدي رؤية تنزيلية، ص144. صلاح عبد الفتاح الخالدي، القرآن ونقض مطاعن الرهبان، ج1، ص438.

² - ينظر: محمد توفيق أفندي الطبيب، الإسلام هو القرآن وحده آراء وأفكار، مجلة المنار، ج9، ص515. أحمد الريسوني، الفكر الإسلامي وقضايا السياسة المعاصرة، ص71.

بالإمامة، وقد تُطبق فيها عقوبة الحرابة، وكل هذه الأحكام تقدر تبعا لظروف الدولة، وتبعا للأفعال المصاحبة للردة، والمخاطر والأضرار الناجمة عن هذه الردة أو الخيانة. وردة بسيطة؛ وهي رجوع المسلم عن الدين مع نفسه ومع فكره، سواء أسرها أو جهر بها، وهذه الردة غير مشمولة بما ورد من عقوبات، بل هي مشمولة بالنصوص والأدلة النافية للإكراه في الدين¹.

وأجيب عن ذلك من أوجه:

أ- أن الأمر بقتل المرتد ثابت بالسنة المتواترة، وهو معلوم من الدين بالضرورة، لم يختلف فيه العلماء؛ فهم لم يختلفوا في أن "المرتد يقتل"، والقول بأن المرتد الذي يقتل هو المحارب للدين فقط مخالف لنص الأحاديث، وقد جعل النبي ﷺ السبب في قتله هو رده لا محاربه للدين، ولو كان يجب ضم معنى آخر إلى معنى الردة، لنص عليه الرسول ﷺ، ولم يرتب الحكم الذي تزهق به الأرواح على معنى ناقص، يتنزه عنه شرع الله، ولا شك أن بعض أنواع الردة أقبح من بعض، وأن ردة المحارب أقبح من ردة غيره، ولذلك فرّق بعض العلماء بينهما، فلم يوجب استتابة المحارب ولا قبول توبته، بل يقتل ولو تاب، وأما غير المحارب فتقبل توبته ولا يقتل².

ب- كيف لا تمثل ردة الأفراد تهديداً للأمة أو لكيان الدين، ونحن نرى تهديد الأمة وكيان الدين من قوم بين أظهرنا، لا يزالون يدعون الإسلام، ويقفون في صف من يحاربون تطبيق الإسلام من أعداء الإسلام، باسم الحداثة والحرية وحقوق الإنسان؟ هل المرتد عن الإسلام سيحمي الإسلام، أو سيقف محايدا لا ينصر أعداء الإسلام؟ وهل سيترك الدعوة إلى دينه الجديد سرا أو جهرا، وبخاصة في هذا العصر الذي يدعم أعداء الإسلام أي فرد أو جماعة تعارض هذا الدين أو شيئا منه، حتى يصح القول: فيخرج من الإسلام في هدوء وفردية، وأن فاعل ذلك لا يكون مصيره القتل، بل له حرية ذلك طالما بقي خروجه ليس فيه تهديد لأمن الأمة!³.

¹ - ينظر: أحمد الريسوني، الفكر الإسلامي وقضايا السياسة المعاصرة، ص73.

² - ينظر: أحمد محمد شاكر، جمهرة مقالات العلامة الشيخ أحمد محمد شاكر - مع أهم تعقبات الشيخ على دائرة المعارف الإسلامية، ج1، ص346. علي بن نايف الشحود، المفصل في شرح آية لا إكراه في الدين، ج1، ص357. من موقع الشاملة. عبد الله قادري الأهدل، قتل المرتد إذا لم يتب، ص12.

³ - عبد الله قادري الأهدل، قتل المرتد إذا لم يتب، ص12.

وأجيب عن ذلك:

أن حديث: "من بدل دينه فاقتلوه"، حديث آحاد، لا يقوى على معارضة نص قرآني قطعي الثبوت، ويحتمل أن يكون هذا الحديث جزءاً من الحديث: "لا يحل دم امرئ مسلم،..."، لأن ابن عباس كان في معرض الحديث عن قتل الزنادقة، لذلك لم يُورد حالي "النفس بالنفس، والشيب الزاني"، وأورد الجزء محل الشاهد، وهو "المارق من الدين، التارك للجماعة"، ورواه بالمعنى، فأداه بلفظ: "من بدل دينه فاقتلوه". كما أن الحديث رواه ابن عباس وتفرّد بلفظه، ولم يروه غيره، وابن عباس لا يرى تنزيل الحديث الذي رواه على النساء، رغم أنه بلفظه عام يشملهن¹، وهذا من فهمه للحديث الذي رواه، ولو كان الحديث نصّاً في الحدّ الشرعي، لكان تطبيقه على النساء والرجال على السواء، فدل ذلك على أنه نصٌّ في الردّة المصحوبة بالخيانة والتآمر والانضمام إلى الأعداء، التي غالباً ما تصدر عن الرجال دون النساء².

2- أن قتل المرتد حسم لمفسدة تذبذب ضعاف الإيمان، ويجعلهم يظهرون لأمتهم ولغيرها الثبات على مبدأ الإسلام العظيم، وإن الثبات على المبدأ والصبر عليه، يجعل غير أهله يفكرون في شأنه ويبحثون عن سبب الثبات عليه، ويغريهم ذلك بالدخول فيه، وعلى علماء المسلمين تقع المسؤولية العظمى في الثبات على المبدأ وتثبيت أهله عليه، بعدم التنازل عن ثوابته في تعليمهم وإفتائهم وقضائهم ونصحهم لمن بيدهم الأمر في مراعاة أحكام الإسلام وتنفيذها، ففي الثبات على المبدأ والصبر عليه وتثبيت أمته عليه يكمن بقاء هذه الأمة وفلاحها ونجاتها من اللاحق والذوبان³. وهو ما فعله أبو بكر الصديق رضي الله عنه في قتاله للمرتدين.

¹ - ابن بطال، شرح صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، ج8، ص573.

² - ينظر: عبد الله جباري، مظاهر الإبداع والتجديد في الفكر المقاصدي عند الدكتور أحمد الريسوني، 14 مايو 2019م، أخذ بتاريخ: 02-11-2022م، من الموقع الرسمي للأستاذ أحمد الريسوني: <https://raissouni.net>.

³ - ينظر: عبد الله قادري الأهدل، قتل المرتد إذا لم يتب، ص1 و21. عبد الله بن جارالله بن إبراهيم آل جارالله، كمال الدين الإسلامي، ص54.

نوقش ذلك:

أن عمل أبي بكر مع المرتدين هو عمل عسكري انفصالي منظم، قاده مجموعة من العرب، فواجههم أبو بكر الصديق بعمل عسكري مثله، ولا يمكن إدراجه في سلك الحدود الشرعية، ومما يرجح هذا ويؤيده، أن أبا بكر لما أراد محاربة المرتدين، عارضه أغلب الصحابة، ولو كان حداً شرعياً منصوصاً عليه، لَمَا عارضوه¹.

وأجيب عن ذلك:

أن هذا التفسير تأباه حقائق التاريخ؛ حيث أن صنفاً من المرتدين كانت مشكلتهم الوحيدة تتمثل في عدم دفعهم للزكاة وإنكارهم لمشروعيتها؛ قال أبو بكر رضي الله عنه: « وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَّا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنَعِهَا، قَالَ عُمَرُ: "فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ أَنْ قَدْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ" ². وهذا نص صريح في أن الردة عن الإسلام بحد ذاتها توجب العقاب وتبيح دم صاحبها، وليس الخروج المسلح على نظام الدولة³.

3- أن المفسدة التي تترتب على ردة المسلم عن دينه أعظم بكثير من مفسدة بقاء الكافر الأصلي على كفره⁴. وقد لفت القرآن الحكيم أنظار المسلمين في عدة آيات إلى أن ارتداد المسلمين عن دينهم هدف أصيل لأعداء الإسلام، وأمل يداعب أنفسهم في كل وقت، وكسب قد يخوضون المعارك الضارية ضد المسلمين طمعاً في الحصول عليه؟!⁵.

4- من دخل الإسلام وعرف حقيقته، وذاق حلاوته، ثم خرج منه وارتد عنه بعد دخوله فيه وإدراكه له، كان في الواقع خارجاً على الحق والمنطق ومنكراً للدليل والبرهان وحائداً عن الحق السليم والفترة المستقيمة، والإنسان حين يصل إلى هذا المستوى، يكون قد ارتد إلى أقصى دركات

¹ - ينظر: عبد الله جباري، مظاهر الإبداع والتجديد في الفكر المقاصدي عند الدكتور أحمد الريسوني، 14 مايو 2019م،

أخذ بتاريخ: 02-11-2022م، من الموقع الرسمي للأستاذ أحمد الريسوني: <https://raissouni.net>.

² - صحيح البخاري، كتاب الديات، باب قتل من أبي قبول الفرائض، وما نسبوا إلى الردة، رقم 6925، ج 9، ص 15.

³ - ينظر: عدنان محمد أمانة، التجديد في الفكر الإسلامي، ص 525.

⁴ - علي بن نايف الشحود، الفصل في شرح آية لا إكراه في الدين، ج 1، ص 287.

⁵ - عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، عقوبة الارتداد عن الدين بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين، ص 93.

الانحطاط، ومثل هذا الإنسان لا ينبغي الحفاظ على حياته، ولا الحرص على بقائه؛ لأن حياته ليست لها غاية كريمة ولا مقصد نبيل¹.

5- العقوبة بالقتل توجد في كثير من التشريعات المعاصرة على أمور دون هذا، فمثلا الدول تعاقب على الخيانة بإفشاء أسرار الدولة، وإخبار العدو بأنواع من الأمور التي تترتب عليها مفسد للأمة واضطراب لنظام الناس وحياتهم، وهذه العقوبات شديدة، وهي في أفعال محددة، هذه العقوبات حقيقتها حفظ كيان الأمة، فإذا كان حفظ كيان الأمة في مصالحها الدنيوية يعاقب عليه بالقتل، ألا يسوغ ويُقبل أن تُحفظ هذه الأمة وأن يُحفظ كيانها ونظامها بمنع من يسعى إلى الإخلال بدينها وعقيدتها².

6- أن إباحة دم المرتد وقتله سد للذريعة، وزجر لمن يريد الدخول في هذا الدين نفاقاً وإرصاداً، وباعثاً له على الثبوت في أمره، فلا يعتنقه إلا على بصيرة وسلطان بَيِّن، فلديه تكاليف وشعائر يتعسر الاستمرار عليها من قبل المفسدين أصحاب الضمائر الفاسدة وأصحاب المآرب المدخولة³.

ونوقش ذلك:

إذا قلتُم إنه من باب سد الذريعة، واستئصال جذور الفتنة أفلا يصدق ذلك على الفلاسفة والعلماء الأحرار الأفكار الذين قد يكتشفون نظريات علمية تخالف ظاهر الدين؟ وإذا كان لا يصدق، أفلا يُعَدُّ -على كل حال- عملاً منافياً لحرية الاعتقاد، وماساً بمبدأ التسامح، والتساهل الذي امتاز به الإسلام⁴.

¹ - سيد سابق، فقه السنة، ج2، ص457. محمد بن إبراهيم بن عبد الله التوجيهي، مختصر الفقه الإسلامي في ضوء القرآن والسنة، ص987.

² - خالد المصلح، مكتبة دروس الأكاديمية، ج18، ص11.

³ - ينظر: ناصر بن عبد الكريم العقل، إسلامية لا وهابية، ص424.

⁴ - محمد رشيد رضا، مجلة المنار، ج23، ص185.

المطلب الثالث

سبب الجدل المقاصدي في مسألة حد الردة والقول الراجح فيها

بعد عرض أقوال الباحثين المعاصرين في مسألة حد الردة ومناقشتها، أبين في هذا المطلب سبب الجدل المقاصدي الواقع بينهم، والقول الراجح من أقوالهم فيها وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة

هذه المسألة من أهم المسائل التي أُعيد النظر فيها بناءً على التوظيف المقاصدي، والجدل فيها -حسب ما عُرض- حول حدود استثمار المقاصد في الاجتهاد، وقد كثر حولها الحديث عند المقاصدين المعاصرين؛ بين الذين بنوا اجتهادهم هذا المخالف لما أقره الأغلبية على القول بمقصد الحرية ونفي الإكراه في الدين؛ الذي يعتبر مقصداً كلياً ثبت بأدلة قطعية بلغت حد التواتر، ومن ثم ذهبوا إلى تأويل باقي نصوص السنة الواردة في المسألة بما يوافق هذه الكلية، في حين ذهب المخالفون لهم في القول إلى اعتبار حكم قتل المرتد منصوص عليه بنصوص صريحة صحيحة؛ وأن موافقة مقاصد الشريعة الإسلامية يكون بالتقيّد بهذه النصوص وتطبيقها، أما ما عدا ذلك فهو تحريف للنصوص لا مصلحة ولا مقصد فيه.

الفرع الثاني: الترجيح

الذي يظهر لي - والله أعلم - اعتباراً بأن الاجتهاد المخالف للنص باطل، ولا قيمة له؛ لأنه يعارض نصاً صحيحاً واضح الدلالة، كما هو الحال في موضوعنا هذا الذي استفاضت فيه الأحاديث الصحيحة الصريحة في قتل المرتد دون ذكر لقيّد تهديد أمن الأمة، وتم العمل بها في عهد الرسول ﷺ، وعهد خلفائه الراشدين، وعهوداً أخرى تلت ذلك، ومع ما نقل من انعقاد إجماع الأمة على العمل بها¹، فإنه من الأهمية بمكان التنبيه إلى وجوب أن يكون المجتهد المعاصر على حذر كامل من الوقوع في فخ استثمار المقاصد والعمل بها وإن خالف ذلك نصاً شرعياً صريح الدلالة؛ وما ذلك إلا في سبيل مسايرة مفاهيم مخترعة متداولة عند الحضارة الغربية دون

¹ - ينظر: محمد بن المنذر، الإجماع، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم، 1425 هـ - 2004 م، ص 128. ابن عبد البر، التمهيد، ج 5، ص 306. الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 136. ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 16. بهاء الدين المقدسي، العدة شرح العمدة، ص 616.

وعمي، وقبل فحصها وتخرجها على الأدلة والقواعد الشرعية، خاصة إذا تعلق الأمر بتطويع النصوص وليّ عنقها أو التناول في تأويلها بغرض استخراج مصالح منها لا وجود لها ولو بالقهر والعنوة، وهو ما نلمسه اليوم من عدد من الباحثين الأفاضل ممن دفعتهم الهجمات الشديدة التي تشن ضد النصوص والأحكام الشرعية واتهامها بالتناقض والتعارض، فسعوا ردا عن هذه الشبهات إلى آراء تحيد عن الصواب -مثل إبطالهم لحد الردة- دون تثبيت واستنادٍ إلى أدلة صريحة يُعتمد عليها، خاصة مع وضوح ما سبق من كثير المفاصد المترتبة على ارتداد المسلمين، وعلى رأسها التأثير الخطير على الأمة وحفظ دينها، وفي الحديث أن الرسول ﷺ قال: «أَيُّهَا النَّاسُ، قَدْ آَنَ لَكُمْ أَنْ تَنْتَهُوا عَنْ حُدُودِ اللَّهِ، فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ هَذِهِ الْقَاذُورَاتِ شَيْءٌ فَلْيَسْتَرْ بِسِتْرِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ مَنْ يُبْدَ لَنَا صَفْحَتَهُ نُقِمَ عَلَيْهِ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»¹، وإذا كان الاستدلال بأصل نفي الإكراه هو ما اعتمد عليه القائلون بإبطال حكم الردة، فإن من خالفهم في الرأي بنى على أن الردة تتعلق بالكلي الأول من الضروريات الخمس؛ وهو الدين، الذي تهون كل الابتلاءات دون الابتلاء فيه، ومعروف أن التشريع الجنائي في ديننا الحنيف يتميز بتحقيق مبدأ المساواة بين الجريمة والعقوبة، يقول ابن القيم: "فلما تفاوتت مراتب الجنايات لم يكن بد من تفاوت مراتب العقوبات، وكان من المعلوم أن الناس لو وكلوا إلى عقولهم في معرفة ذلك وترتيب كل عقوبة على ما يناسبها من الجناية جنسا ووصفا وقدرًا لذهبت بهم الآراء كل مذهب، وتشعبت بهم الطرق كل مشعب، ولعظم الاختلاف واشتد الخطب، فكفاهم أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين مؤنة ذلك، وأزال عنهم كلفته، وتولى بحكمته وعلمه ورحمته تقديره نوعا وقدرًا، ورتب على كل جناية ما يناسبها من العقوبة ويليق بها من النكال"². لذا كانت من حكمة التشريع الإسلامي القضاء على المرتد بالقتل اتقاءً لشره، وقطعاً لفساده وإفساده؛ يقول الطاهر بن عاشور في تفسيره لآية: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [البقرة، 217]، "فيمت بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أن الموت يعقب الارتداد وقد علم كل أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حينئذ أن المرتد

¹ - موطأ الإمام مالك، كتاب الحدود والسرقات، باب الإقرار بالزنا، رقم 698، ج 2، ص 825.

² - ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 2، ص 73.

يعاقب بالموت عقوبة شرعية، فتكون الآية دليلاً على وجوب قتل المرتد¹.

ولعل مسألة قتل المرتد لا يكمن الإشكال فيها في الحكم أو الحد الذي دلت عليه أدلة صريحة لا مرأى فيها، بقدر ما هو إشكال في واقع الخطاب الديني اليوم، وكيفية عرضه للأحكام بقلب عصري معقول يجعله مستساغاً في وقتنا الحاضر، فعقوبة المرتد لو عرضت على أنها خروج عن نظام الدولة العام أو ما يسمى اليوم بالخيانة العظمى، الذي يعتبر خطأ أحمرًا تقره جميع قوانين الدول الحديثة لكانت منسجمة مع الواقع ولم تبدُ بدعا من الأمر، خاصة إذا كان النظام عندهم يرقى إلى فرض غرامات مالية لأجل عدم مراعاة نظافة المدينة فكيف بالخيانة العظمى؟².

هذا مع التنبيه إلى نقطتين من الأهمية بمكان، وهما:

1- حكم الردّة من صلاحيّات الرّاسخين في العلم، وهم القضاة في المحاكم الشرعيّة، والتنفيذ لا يكون إلا لولاة أمور المسلمين، أما غيرهم من المسلمين فما عليهم إلا الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، يقول الشيخ الفوزان: "الحاصل أن إقامة الحدود من صلاحيات السلطان، وإذا لم يكن هناك في المسلمين سلطان؛ فإنه يُكتفى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الله عز وجل بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، ولا يجوز للأفراد أن تقيم الحدود؛ لأن هذا يلزم منه الفوضى ويلزم منه حدوث الثّارات والفتن، وفيه مفسدة أعظم مما فيه من المصلحة، ومن القواعد الشرعيّة المسلّم بها أنّ درء المفسد مقدّم على جلب المصلح"³.

2- حكم الردة لا يثبت إلا بدليل ساطع وبرهان أوضح من شمس النهار لا يتطرق إليه شك ولا طعن ولا تأويل؛ فالإسلام لا يتشوف إلى إخراج الناس من النور إلى الظلمات، ولو صدر من المكلف قول يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر، وهذا من الأصول المقررة عند علماء الإسلام⁴، وقد ثبت في الأحاديث

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص335.

² - ينظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، ص130.

³ - المنتقى من فتاوى الفوزان، ج9، ص1.

⁴ - لطف الله حوجة، حد الكفر والتكفير، مؤتمر ظاهرة التكفير.. الأسباب والآثار والعلاج، جائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية، ص766.

الصحيحة أن: « إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهِ أَحَدُهُمَا »¹، وهذا من أعظم الزواجر عن التسرع في التكفير وقد قال الله عز وجل: ﴿ وَلَٰكِن مِّن شَرَحٍ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [النحل، 106]، فلا بد من شرح الصدر بالكفر وطمأنينة القلب به وسكون النفس إليه، ولا اعتبار بما يقع من طوارق عقائد الشر لا سيما مع الجهل بمخالفتها لطريقة الإسلام، ولا اعتبار بلفظ تلفظ به المسلم يدل على الكفر وهو لا يعتقد معناه، فإن الإقدام على ما فيه بعض البأس لا يفعله من يشح على دينه ولا يسمح به فيما لا فائدة فيه ولا عائدة فكيف إذا كان يخشى على نفسه إذا أخطأ أن يكون في عداد من سماه رسول الله ﷺ كافرا فهذا يقود إليه العقل فضلا عن الشرع².

¹ - صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، رقم 6103، ج8، ص26.

² - ينظر: الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حقائق الأزهار، ص978.

المبحث الثاني

تعدد الزوجات

مسألة تعدد الزوجات من المسائل المثيرة للجدل التي أخذت حيزا وافرا من النقاش، فهي ظاهرة اجتماعية تباينت حولها الآراء، بين مبيح للرجل أن يتزوج من النساء ما أباحت له الشريعة الغراء؛ استجابة وإذعانا لأمر الله عز وجل الذي أنزل نصوصا قطعية لتنظيم هذا الجانب من الحياة، ومحافظة على أحد الكليات الخمس المتمثلة في حفظ النسل، وبين مانع يستنكر التعدد ويراه منافيا لمقاصد الشريعة الإسلامية؛ لأنه جاء مشروطا بوقوع العدل، الذي أسفر الواقع المعاش على الإقرار بصعوبته؛ لذلك فإنه خلاف الأصل، ولا يجوز إلا للضرورة، وهو ما أبينه وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: أقوال العلماء في مسألة، وتوظيفاتهم المقاصدية مع مناقشتها

المطلب الثاني: ضوابط التعدد وشروطه

المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها

المطلب الأول

أقوال العلماء في مسألة تعدد الزوجات، وتوظيفاتهم المقاصدية مع مناقشتها

أعرض في هذا المطلب أقوال الباحثين المعاصرين في مسألة حكم تعدد الزوجات، وتوظيفاتهم المقاصدية فيها مع مناقشتها وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: أقوال العلماء في المسألة

تباينت أقوال الباحثين المعاصرين في هذه المسألة كالاتي:

القول الأول: إباحة تعدد الزوجات

وعلى هذا القول جمهور الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين، القائلين بأن الشريعة الإسلامية أباحت التعدد عموماً، على ألا يتجاوز أربع زوجات في آن واحد، وذلك بنص القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلثَ وَرُبْعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء، 3]؛ فالتأمل في الآية الكريمة، يجدها قد أتاحت التعدد، لكن بشرط عدم تجاوز أربع زوجات، وبشرط العدل بين الزوجات، وإلا فالإقتصار على الزوجة الواحدة أفضل¹.

القول الثاني: تضيق تعدد الزوجات

ومن اعتمد هذا القول؛ محمد عبده، وتلميذه محمد رشيد رضا²، والطاهر بن عاشور³، وعلال الفاسي⁴.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن تعدد الزوجات إنما أبيع للضرورة مع اشتراط عدم الجور والظلم؛ لأنه من ضرورات الاجتماع، خلافاً للأصل الطبيعي في الزوجية، فالأصل أن يكون للرجل

¹ - سعيد خنوش، تعدد الزوجات بين الضوابط الشرعية والقيود القانونية دراسة مقارنة، ص468.

² - ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج4، ص286. أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ج4، ص181. سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية - نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة (رسالة دكتوراة)، ص640.

³ - ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص222.

⁴ - علال الفاسي، النقد الذاتي، ص275.

امراة واحدة يكون بها كما تكون به زوجاً ولكنه ضرورة تعرض للاجتماع ولا سيما في الأمم الحربية كالأمة الإسلامية¹، وطالب أصحاب هذا القول بإصدار قانون يمنع بموجبه تعدد الزوجات². يقول علال الفاسي: "لكن التجربة التي لاحظنا طول التاريخ الإسلامي تدل على أنه باستثناء العصور الأولى فإن أغلبية المسلمين استعملوا التعدد في غير موضعه الشرعي... ولذلك أرى أن تعدد الزوجات يجب أن يمنع في العصر الحاضر منعاً باتاً عن طريق الحكومة"³.

الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لكل قول في مسألة تعدد الزوجات ومناقشتها

كما تباينت أقوال الباحثين في المسألة تباينت أيضاً توظيفاتهم المقاصدية:

أولاً/ التوظيف المقاصدي للقائلين بالجواز ومناقشته

1- للتعدد مصالح كثيرة تعود على الإنسان بالنفع العميم والخير الكثير، فهو إعفاف للرجال والنساء عن الحرام وقضاء على الفساد، ودفع للشور والآثام، وتكثير للنسل، وطاقات المجتمع البشرية التي يحتاج إليها للبناء والتنمية، حتى إن بعض العلماء لا يرى أن تعدد الزوجات مجرد إباحة، وإنما هو مندوب إليه ومرغب فيه شرعاً⁴.

ونوقش ذلك:

أن الأسباب التي تبيح تعدد الزوجات هي ضرورات تتقدر بقدرها، وذلك لأن الرجال إنما يندفعون إلى هذا الأمر في الغالب إرضاء للشهوة لا عملاً بالمصلحة، ولما كان الكمال الذي هو الأصل المطلوب عدم التعدد جعل التعدد في الإسلام رخصة لا واجباً، ولا مندوباً لذاته، وقيد بالشرط الذي نطقت به الآية الكريمة، وأكدته تأكيداً مكرراً وهو العدل⁵.

2- أن الدين الإسلامي وهو يبيح للمسلم أن يتزوج بأربع زوجات كحد أعلى لم يكن هدفه إشباع الرغبة الجنسية لدى الرجل فحسب، وإنما هناك مصالح ومبررات كثيرة قد تحمل الرجل على

¹ - ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج4، ص294.

² - المرجع نفسه، ج4، ص287.

³ - علال الفاسي، النقد الذاتي، ص274-275.

⁴ - ينظر: محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج3، ص24. ناصر بن عقيل الطريفي، تعدد الزوجات وأهميته للمجتمع المسلم، ج25، ص179.

⁵ - ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج4، ص285.

أن يتزوج بأكثر من امرأة، ولعل على رأسها الاقتداء برسول الله ﷺ، الذي يعتبر - بلا شك - أسوة وقدوة للمسلم في كل شيء إلا ما خُصَّ به من أمور. ومن هذا المنطلق يجب على كل مسلم ومسلمة الاعتقاد بإباحة التعدد سمعاً وطاعة لله ولرسوله؛ لأن إنكار هذه الإباحة يؤدي إلى الكفر والعياذ بالله¹.

3- أن الناظر بعين البحث المجردة يتبين له أن لتعدد الزوجات منافع وفوائد عدة تعود على الفرد والأمة، فإن الأمة قد يتعرض لها نقص في رجالها كما يحدث في أعقاب الحروب وبسبب الحوادث وكثرة الوفيات، فإذا لم ييح للرجل التعدد بقي عدد هائل من النساء بدون عائل يقوم بشؤونهن، وأصبحت الأمة تعاني نقصاً في الرجال وزيادة في النساء يهدد التوازن الحياتي الذي تتطلبه المجتمعات، ولنا في رسول الله أسوة حسنة، فأكثر الأمهات المؤمنين من أرامل الشهداء، لذلك فإن نظام تعدد الزوجات يتيح فرص الزواج أمام كثير من العانسات والأرامل والمطلقات، وعيش بعض النساء بدون زواج أشد ضرراً من عيش بعضهن بنصف أو ثلث أو ربع زوج، والله لا يُشرِّع لعباده إلا ما فيه مصلحتهم².

ونوقش ذلك:

أنه يمكن للقانون إذاً أن يمنع التعدد على الأقل في أيام السلم احتراماً للمرأة ومشاعرها³.

وأجيب عنه من وجوه:

أ- أن الشريعة جعلت التعدد والطلاق إلى تقدير الرجل تديناً بين العبد وربه، ولم توجهه قضاء، والأصل عدم سلبه ذلك الحق لأنه مناف للنصوص الشرعية الواردة في السياق، والخطاب فيه لنفس الراغب في الزواج، لا لأحد سواه، من قاض أو غيره، لأن القاضي لا يشرف على

¹ - ينظر: محمد بن مسفر الطويل الزهراني، تعدد الزوجات في الإسلام، ص45.

² - ينظر: محمد الأمين الشنقيطي، العذب النмир من مجالس الشنقيطي في التفسير، ج3، ص326. سدينة إدريس عبد الكريم الزوى، تعدد الزوجات، ص18. محمود محمد غريب، تعدد الزوجات بين حقائق التنزيل وافتراءات التضليل، ص9.

³ - محمود محمد غريب، تعدد الزوجات بين حقائق التنزيل وافتراءات التضليل، ص8.

الأمر الشخصية لعدم اطلاعه على الأسباب الحقيقية¹.

ب- أن الواقع يبين أنه لا يوجد قانون بلد شذ في التشريع ومنع تعدد الزوجات، ثم استطاع في نفس الوقت منع تعدد الخليلات، وارتكاب الفواحش، والمعاشرات، والمعاشات المثلية، وكل صنوف الوصال الطليق، لذلك فالأولى بالقانون الذي أباح ما يستهجنه كثيرون من أصحاب الفطر السليمة حتى من غير المسلمين، أن يبيح تعدد الزوجات لأنه أولى وأطهر².

ج- أن عالمية الشريعة الإسلامية تفرض صلاحيتها لكل الظروف، في السلم والحرب. والإسلام لم يفرض تعدد الزوجات، ولكنه أباحه، كما أنه لم يبتدع تعدد الزوجات، لأنه سابق عليه في الأديان السماوية وفي الجزيرة العربية، لكنه حدده بأربع زوجات، واشترط قدرة الرجل على العدل وإن كان نسبياً، وقدرته على الإنفاق، وجعل للزوجة الأولى أن تجعل من شروط زوجها ألا يتزوج عليها، فإن خالف الشرط فلها أن تطلب الطلاق، فأى مشكلة والأمر في البقاء والطلاق بيدها³!

4- ما يفهم من أسلوب آية التعدد أن الأصل في المؤمن العدل، وبه يكون الأصل التعدد، وأن الجور شيء يطرأ على المؤمن فيخافه، وبه يوجد ما يوجب عليه أن يقتصر على الواحدة، وهو ليس مما يلجأ إليه عند الضرورة، وليس مقيداً بأعذار - كما يقال - وإنما هو مباح من الأصل؛ فللمسلم أن يتزوج اثنين أو ثلاثاً أو أربعاً ما دام يرى في نفسه القدرة على الإنفاق على زوجاته والعدل بينهن، ولو كان الأمر غير ذلك لما أهمل هذا من المصادر التشريعية الأولى الأصلية⁴.

ونوقش ذلك:

أن مجرد توقع الإنسان عدم العدل من نفسه كاف في المنع من التعدد، ولا يكاد يوجد أحد

¹ - ينظر: علي بن نايف الشحود، المفصل في الرد على شبهات أعداء الإسلام، ج2، ص131. المحمود خالد البشارات وإقبال محمد الوفيد، تعدد الزوجات في الفقه الإسلامي وانعكاساته على المجتمع منطقة الجوف أمودجا (دراسة ميدانية)، ص59.

² - ينظر: محمد بن عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص715. ناصر الدين الأسد، الإسلام في مواجهة الحداثة الشاملة، ج11، ص675. ناصر بن عقيل الطريفي، تعدد الزوجات وأهميته للمجتمع المسلم، ج25، ص182. محمود محمد غريب، تعدد الزوجات بين حقائق التنزيل وافتراءات التضليل، ص11.

³ - ينظر: محمود محمد غريب، تعدد الزوجات بين حقائق التنزيل وافتراءات التضليل، ص21.

⁴ - محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص186-187.

يتزوج بثانية لغير حاجة وغرض صحيح يأمن الجور؛ لذلك كان لنا أن نحكم بأن الذواقين الذين يتزوجون كثيراً لمجرد التنقل في التمتع يوطنون أنفسهم على ظلم الأولى، ومنهم من يتزوج لأجل أن يغيظها، ويهينها، ولا شك أن هذا محرم في الإسلام لما فيه من الظلم الذي هو خراب البيوت، بل وخراب الأمم، والناس عنه غافلون باتباع أهوائهم¹.

5- أن تحريم التعدد فيه مفسد كثيرة، فهو يكره المرأة على البقاء بلا زوج، وهو أمر غير طبيعي، وضد الفطرة التي فطر الله الناس عليها، فالمرأة لا يمكن أن تستغني عن الرجل، والعمل والكسب لن يعوضا المرأة عن حاجتها الفطرية إلى الحياة الطبيعية، سواءً في ذلك مطالب الجسد والغريزة أو مطالب الروح والعقل من السكن والأنس بالعشير. كما أنه سبب في الفساد الخلقي الذي يؤدي إلى انتشار البغاء وكثرة اللقطاء وانتشار الإصابات بالأمراض التناسلية التي تنتشر الآن على نطاق واسع كالزهري ومرض انعدام المناعة وغيرها، والحل الأمثل الملائم الذي يختاره الإسلام لمواجهة هذا هو أن يتزوج الصالحون - كلهم أو بعضهم - أكثر من امرأة واحدة زوجاً شرعياً في وضوح النهار بدلاً من العشيقة أو البغي التي يعاشرها حراماً بعيداً عن أعين الناس².

7- من المعروف أن الرجل يكون مستعداً لوظيفة النسل من البلوغ إلى نهاية العمر الطبيعي، وأن فترة الإخصاب عند المرأة تقف عند سن اليأس، ويكون الفارق هنا قرابة ثلاثين سنة بين فترتي الإخصاب عند الرجل والمرأة، ومن الطبيعي أن يستفاد من هذا الفرق في الإخصاب لعمران الأرض بالتكاثر والتناسل الذي يعتبر المقصد الأصلي من الزواج³.

ثانياً/ التوظيف المقاصدي للقائلين بالتضييق ومناقشته

1- أن إباحة تعدد الزوجات في الإسلام أمر مضيق فيه أشدّ التضييق؛ لأنه ضرورة من الضرورات التي تباح لمحتاجها بشرط الثقة بإقامة العدل، والأمن من الجور، وإذا تأمل المتأمل مع هذا التضييق ما يترتب على التعدد في هذا الزمان من المفساد، جزم بأنه لا يمكن لأحد أن يربي أمة فشا فيها تعدد الزوجات، فإن البيت الذي فيه زوجتان لزوج واحد لا تستقيم له حال، ولا

¹ - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج4، ص284-285.

² - ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج2، ص46. محمد الأمين الشنقيطي، العذب النмир من مجالس الشنقيطي في التفسير، ج3، ص328. محمد بن مسفر الطويل، تعدد الزوجات في الإسلام، ص62.

³ - ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج2، ص46.

يقوم فيه نظام، بل يتعاون الرجل مع زوجاته على إفساد البيت كأن كل واحد منهم عدو للآخر، ثم يجيء الأولاد بعضهم لبعض عدو، فمفسدة تعدد الزوجات تنتقل من الأفراد إلى البيوت، ومن البيوت إلى الأمة¹.

2- أن الدين أنزل لمصلحة الناس، وخيرهم، وأن من أصوله منع الضرر والضرار، فإذا ترتب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله، فلا شك في وجوب تغير الحكم، وتطبيقه على الحال الحاضرة؛ يعني على قاعدة (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح)، وبهذا يعلم أن تعدد الزوجات محرم قطعاً عند الخوف من عدم العدل، فقد كان للتعدد في صدر الإسلام فوائد أهمها صلة النسب، والصهر الذي تقوى به العصبية، ولم يكن له من الضرر مثل ما له الآن؛ لأن الدين كان متمكناً في نفوس النساء، والرجال، وكان أذى الضرة لا يتجاوز ضررتها. أما اليوم فإن الضرر ينتقل من كل ضرة إلى ولدها إلى والده إلى سائر أقاربه... ولو شئت تفصيل الرزايا والمصائب المتولدة من تعدد الزوجات لأتيت بما تقشعر منه جلود المؤمنين... أما والأمر على ما نرى، ونسمع فلا سبيل إلى تربية الأمة مع فشو تعدد الزوجات فيها².

3- أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وعليه فإنه يجب على رجال القضاء والفتيا الذين يعلمون أن من أصول الدين منع الضرر والضرار، أن ينظروا إلى علاج لهذه الحال ويضعوا من التشريع ما يكفل منع هذه المفاسد على قدر المستطاع³.

ونوقش ذلك من أوجه:

أ- لا ريب أننا ينبغي أن نعترف بمساوئ التعدد، كالغيرة والمنافسة الحاقدة التي يثيرها، لا بين الزوجات فحسب، بل بين الأولاد من زيجات متعددة، ولكن، أليس هذا الدليل مما ينبغي أن يثار أيضاً ضد التعدد غير المشروع؟ ثم هل صاحب الزوجة الواحدة يخلو من المشكلات والمنغصات؟! وهل الأولاد إذا كانوا من زوجة واحدة وأب واحد لا يوجد بينهم منافسات ومشكلات؟! الحق أن هذه العيوب كلها ذات طابع عاطفي، وبوسع التربية والتأديب أن يعالجها إلى حد ما، وهي

¹ - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج4، ص286.

² - ينظر: المرجع نفسه، ج4، ص287.

³ - ينظر: أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ج4، ص181. محمد محمود الحجازي، التفسير الواضح، ج1، ص336.

عيوب غاية في التفاهة، إذا ما قيسست بالعفونات الأخرى التي تشقي المجتمعات الحديثة، فالحياة الدنيا حياة ملؤها المشكلات والمنغصات والهموم والكبد، ولكن على الإنسان أن يصبر ويرضى بحكمة ربنا وقدره، ويستشعر أن هذه الحياة ما هي إلا وسيلة إلى الحياة الحقيقية، الحياة الآخرة التي لا فناء بعدها، وهو موضوع يدعو المصلحين إلى التفكير¹.

ب- أن نظام تعدد الزوجات -كأي نظام اجتماعي صالح- له بلا شك سلبياته، وبعض هذه السلبيات راجع إلى طبيعته، ولكنها حينئذ لا توجب إلغائه، إلا لو كانت ترجح على إيجابياته، وهذا غير واقع، وبعضها راجع إلى إساءة في استعمال البشر فليس الحل بأن يلغى هذا النظام أو يضيق، ذلك أنه لو ألغى كل أمر أساء الناس استعماله وتطبيقه لصار الناس في حرج كبير، إنما الواجب والحال هذه أن نعالج الخلل ونبين الخطأ في التطبيق، وذلك بتوعية الناس بشروط التعدد والواجبات التي تقع على كاهل المعدد، فالإسلام أوجب على الرجل المعدد حقوقاً تنظم الأسرة في المبيت والنفقة، بل حتى الكلمة ينطق بها الرجل والابتسامة يتسمها، اشترط فيها العدل النسبي بين الزوجات، أما التضيق والإلغاء فهو مما لا موجب له، خاصة أن عدد الذين يعددون في وقتنا الحالي، فضلاً عن الذين يسيئون في تطبيقه، ليس بالعدد الكبير².

ج- صحيح أن الغيرة عند بعض النساء تكون قوية جداً لدرجة أنها تسيطر على كل تصرفاتها، وتكون أشد ما تكون عند اقتران زوجها بامرأة أخرى، والغيرة أمر عاطفي بحت، يظهر منها ثلاثة مشاعر مختلفة هي حب المرأة لزوجها، وأنانيتها المفرطة في الاستئثار به دون غيرها من النساء، ثم خوف المرأة على مستقبلها. والعاطفة لا تقدم إطلاقاً على الشرع في أي أمر من الأمور، وكما أن تعدد الزوجات يبعث الألم والغيرة في نفس الزوجة الأولى فإنه يبعث الأمل في نفس الزوجة الجديدة، ويتيح لها أن تحيا حياة زوجية آمنة. زد على ذلك أنه ليس كل النساء هن المتزوجات فقط، فالتشريع جاء لكل النساء المتزوجات وغير المتزوجات، فإذا وفق بعضهن في الحصول على أزواج فما هو ذنب الأخريات - وهن بلا شك كثيرات - أن يبقين بدون زواج وقد

¹ - ينظر: محمد بن عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص182. محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، ج7، ص3800.

² - ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ج19، ص12409. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج9، ص6675. صالح بن عبد الرحمن الحصين، تعدد الزوجات وحقوق الإنسان، ج66، ص379. سدينة إدريس عبد الكريم الزوى، تعدد الزوجات، ص18. محمود محمد غريب، تعدد الزوجات بين حقائق التنزيل واقتراءات التضييل، ص19.

جعل لمن الإسلام الحق كل الحق في الزواج والعيش في بيت وأسرة تماماً مثل المتزوجات¹؟

4- أن القول بالمنع ليس اجتهداً على مبدأ المصلحة وملاحظة ما يجري في الواقع فحسب، وإنما يقوم أيضاً على فهم لغوي للأمر القرآني في الآية: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء، 3-4] الذي مقتضاه أنه أمر إرشاد لا وجوب، يحق للأمة تطبيقه بحسب الزمان والمكان².

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- أن منع أو تقييد تعدد الزوجات بحال الضرورة بدعة دينية لم تقع في عصر النبي ﷺ، ولا في عصر الصحابة، ولا من بعدهم³.

ب- أن المصلحة العظمى يقدم جلبها على دفع المفسدة الصغرى كما هو معروف في الأصول؛ فلو فرضنا أن المشاغبة المزعومة في تعدد الزوجات مفسدة، أو أن إيلاام قلب الزوجة الأولى بالضرة مفسدة، إلا أنه أمرٌ عادي ليس له كبير شأن، وهو في جنب المصالح العظيمة التي ذكرت في تعدد الزوجات من صيانة النساء، وتيسير التزويج لجميعهن، وكثرة عدد الأمة لتقوم بعددها الكثير في أوجه أعداء الإسلام، مصالح مقدمة على تلك المفاسد المرجوحة⁴.

5- أن الأصل في الإسلام الزواج بواحدة، والتعدد هو الاستثناء، ولا يعمل بالاستثناء إلا عند الضرورة، فالمعْدُّ مطالب بالقسط والعدل، وهو غير مضمون التحقق، وعلى ذلك يكون الأصل في الإسلام هو وحدانية الزوج، ولكن هناك حالات تكون فيها الوحدانية ظلماً لا عدالة فيه، وعند ذلك يلجأ إلى تشريع الضرورة، الذي يكون التعدد فيه ضربة لازب لا غنى عنه، ليتقضى ضرر أكبر بضرر أخف، فالمرأة لولا أنها تجد في هذا الاشتراك ضرراً أخف من بقائها عاطلة بلا رجل ما

¹ - محمد بن مسفر الطويل الزهراني، تعدد الزوجات في الإسلام، ص20.

² - ينظر: علال الفاسي، النقد الذاتي، ص275.

³ - ينظر: محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشرعية، ص187.

⁴ - ينظر: أبو محمد المصري، أرشيف ملتقى أهل التفسير 4، ص3837، من موقع: www.aldahereyah.net.

قبلت الإقدام على ما فيه من منغصات¹.

نوقش ذلك:

أن هذا الكلام غير صحيح؛ فالآيتان الكريمتان اللتان جاء فيهما تشريع التعدد وهما الآية (3) والآية (129) من سورة النساء لم يظهر فيهما ما يفيد أن الزواج بواحدة هو الأصل، وأن التعدد هو الاستثناء والعكس - في نظرنا - هو الصحيح، فقد بدأت الآية الكريمة (3) بالتعدد وهو الأصل، ثم ذكرت الزواج بواحدة، وهو الاستثناء والأصل دائماً يقدم على الاستثناء².

6- أن قاعدة اليسر في الأمور، ورفع الحرج من القواعد الأساسية لبناء الإسلام، ولا يصح أن يبنى على هذه القاعدة تحريم أمر تلجئ إليه الضرورة، أو تدعو إليه المصلحة العامة، أو الخاصة، وهو مما يشق امتثاله دفعة واحدة لاسيما على من اعتادوا المبالغة فيه كتعدد الزوجات، كذلك لا يصح السكوت عنه وترك الناس وشأنهم فيه على ما فيه من المفساد، فلم يبق إلا أن يقلل العدد، ويقيد بقيد ثقيل، وهو اشتراط انتفاء الخوف من عدم العدل بين الزوجات، وهو شرط يعز تحققه، ومن فقهاء، واختبر حال الذين يتزوجون بأكثر من واحدة يتجلى له أن أكثرهم لم يلتزم الشرط، ومن لم يلتزمه فزواجه غير إسلامي³.

7- أن مسألة التعدد من المسائل التي يشكك ويطعن ويعترض بها على الإسلام، وما ذلك إلا بسبب عدم التزام المسلمين بهدي الدين الإسلامي فيها، فصاروا حجة على دينهم، ونحن أحوج إلى الرد عليهم، والعناية بإرجاعهم إلى الحق منا إلى إقناع غير المسلمين بفضل الإسلام، مع بقاء أهله على هذه المخازي، والآثام، إذ لو رجعوا إليه لما كان لأحد أن يعترض عليه⁴.

8- التعدد غير ممنوع في الإسلام لذاته، ولكنه ممنوع بما زاد على الأربع من أجل الظلم المحقق فيه، والذي لا يمكن ألا يقع، وأما بما دون الأربع، فيجب أن يكون مباحاً في المجتمع القائم على

¹ - ينظر: أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ج4، ص181-184. وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج4، ص242. علي بن نايف الشحود، الفصل في الرد على شبهات أعداء الإسلام، ج3، ص92-93.

² - محمد بن مسفر الطويل، تعدد الزوجات في الإسلام، ص17.

³ - ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج4، ص285.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ج4، ص285. علال الفاسي، النقد الذاتي، ص276.

جهاز نظامي يمنع من كلّ ظلم واعتداء. أمّا في كلّ مجتمع يتحقّق أو يخاف فيه من العبث بالحقوق الخاصّة للعائلة أو العامّة من أجل إرضاء الشّهوة، فيجب سدّ الدّريّة فيه بمنع التعدّد ودرء مفسدته¹.

9- أن الربط بين أوّل آيات سورة النساء المتعلقة باليتامى وأموال اليتامى والأيتامى وبين آخر الآية المتعلقة بتعدد الزوجات، وربط ذلك بالظروف السياسية والاجتماعية وخاصة أن هذه الآية نزلت بعد معركة أحد التي قُتل فيها من المسلمين عدد كثير، وترمّل على أثرها العديد من النساء، نتوصل إلى أن التعدد ضرورة اقتضتها ظروف الحياة، بمعنى أن فترة التعدد في حياة النبي ﷺ هي فترة الكفاح المسلح، حيث كثر عدد الشهداء واختلت الميزانية العددية للرجال ولعل هذا هو التفسير الزمني لتعدد الزوجات².

10- أن العدل نفسه يتطور بحسب الزمان والمكان، والمدار فيه على العرف، فما كان يدل عليه في العهود الماضية أقل بكثير مما يدل عليه اليوم، وقد أصبح العدل في مسألة الزوجية اليوم متسع المدلول، حتى أضحي الكثير من العرب والمسلمين قبل الشيوعيين يعتبرون تعدد الزوجات ظلم للمرأة، وحيث أن القاعدة الأصولية تنص على أن المعروف بين الناس كالمشروط بينهم، فإنه لا مانع ديني من اعتبار هذه النظرية في تطبيق التشريع الإسلامي، لأنها أصبحت بمثابة العرف الذي لا يمكن إنكاره، ولأنها لا تتنافى ومقاصد الإسلام في تكوين الطمأنينة البيئية³.

¹ - علال الفاسي، النقد الذاتي، ص276.

² - ينظر: محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، ص139. أبو محمد المصري، أرشيف ملتقى أهل التفسير9، ص1032.

محمود محمد غريب، سلسلة حتى لا نخطئ فهم القرآن، ص43.

³ - علال الفاسي، النقد الذاتي، ص277.

المطلب الثاني

ضوابط التعدد وشروطه

الأحرى قبل الوصول إلى القول الراجح في المسألة ذكر ما اتفق الفقهاء عليه من شروط لا بد من تحققها لإباحة التعدد، وهذه الشروط هي:

الفرع الأول: شرط عدم الزيادة على أربع

قال صاحب الفواكه الدواني: "ويجوز للحر والعبد المسلمين نكاح أربع حرائر مسلمات أو كتابيات... وتحرم الزيادة على الأربع بإجماع أهل السنة"¹.

الفرع الثاني: شرط العدل بين الزوجات

والعدل المشروط لإباحة تعدد الزوجات في الآية الكريمة يعني أمرين:

1- وجود العزم على التسوية في المعاملة بين الزوجات، ووجود الظن الغالب بقدرة الزوج على ذلك.

2- وجود العزم على الوفاء بما لكل من الزوجات من حقوق الزوجية، ووجود الظن الغالب لدى الزوج بقدرته على ذلك².

على أن المقصود بالعدل في التعدد هو ما يستطيعه الإنسان ويقدر على تحقيقه، وهو التسوية بين الزوجات في المأكل والمشرب والملبس والمسكن والمبيت والمعاملة بما يليق بكل واحدة منهن، وهو من أهم ميادين العدل الذي أوجبه الله تعالى طلباً للأمن النفسي، وهو غاية من غايات الزواج، بل من أهمها، أما العدل فيما لا يستطيعه الإنسان، ولا يقدر عليه مثل الميل القلبي والمحبة، فالزواج ليس مطالباً به لأنه خارج عن إرادته، ولا يندرج تحت اختياره³.

الفرع الثالث: شرط النفقة

فالرجل الذي لا يستطيع أن ينفق على أكثر من زوجة واحدة، فإنه لا يحل له شرعاً أن يتزوج

¹ - النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ج2، ص21.

² - صالح بن عبد الرحمن الحصين، تعدد الزوجات وحقوق الإنسان، ج66، ص380.

³ - ينظر: محمد بن مسفر الطويل، تعدد الزوجات في الإسلام (نسخة وورد)، ص9. محمود محمد غريب، تعدد الزوجات بين حقائق التنزيل وافتراءات التضليل، ص13-16.

بأخرى، لأن النفقة على الزوجة أو الزوجات واجبة بلا خلاف بين الفقهاء¹.

الفرع الرابع: شرط تحريم الجمع بين المحارم

وهذا من أجل الحفاظ على صلات المودة والرحمة بين أفراد الأسرة المسلمة، والمعروف أن الزوجة تكره أن يعطي زوجها لضررتها مثل ما يعطيها، ولهذا الاحتمال حرم الله على الرجل أن يجمع في عصمته بين امرأتين بينهما رحم محرمة، وذلك حتى لا تسعى الواحدة منهما إلى حرمان الأخرى من خير زوجها، فيكون ذلك سبباً في العداوة وقطع صلات الرحمة والمودة والقرابة بينهما، أو على الأقل تفتت بينهما هذه العلاقات بسبب الغيرة والنزاع حول الزوج².

الفرع الخامس³: شرط أن يأمن على نفسه الافتتان بهن وتضييع حقوق الله بسببهن

فقد قال سبحانه: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنِّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَدِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ﴾ [التغابن، 14].

الشرط السادس: أن يكون عنده القدرة على إعفافهن وتحصينهن

حتى لا يجلب إليهن الشر والفساد، فالله لا يحب الفساد، وقد قال النبي ﷺ: «يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ»⁴.

¹ - ينظر: محمد بن مسفر الطويل، تعدد الزوجات في الإسلام، ص32.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص43.

³ - كمال بن السيد سالم مع تعليقات فقهية معاصرة: للشيخ: ناصر الدين الألباني والشيخ: عبد العزيز بن باز والشيخ: محمد بن صالح العثيمين، صحيح فقه السنة وأدلته وتوضيح مذاهب الأئمة، ج3، ص216.

⁴ - صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: "من استطاع منكم الباءة فليتزوج، لأنه أغض للبصر وأحصن للفرج" وهل يتزوج من لا أرب له في النكاح، رقم 5065، ج7، ص3.

المطلب الثالث

سبب الجدل المقاصدي في مسألة تعدد الزوجات والقول الراجح فيها

بعد عرض أقوال الباحثين المعاصرين في مسألة حكم تعدد الزوجات ومناقشتها، أبين في هذا المطلب سبب الجدل المقاصدي الواقع بينهم، والقول الراجح من أقوالهم فيها وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة

هذه المسألة أيضا من المسائل التي أُعيد النظر فيها بناءً على النظر المقاصدي، والجدل فيها - حسب ما اتضح - حول حدود استثمار المقاصد في الاجتهاد عند المقاصدين المعاصرين؛ بين من يرى أن الواقع قد بين أن حكم التعدد قد جُسد تجسيدا سيئا ينافي مقاصد الشريعة الإسلامية في تقرير الأحكام، فذهب إلى القول بتقييد الحكم إلا في حدود الضرورة، وهو ما من شأنه أن يوافق سماحة الدين ويظهره في أحسن حلة، وبين من يرى أن الحكم ثابت بنص الآية الكريمة القاطعة الثبوت والدلالة، وأن استثمار مقاصد الشريعة في هذا المقام يكون بالامتثال لنص الآية وتطبيق حكمها لا بمنعه وتعطيله.

الفرع الثاني: الترجيح

الصحيح أن التعدد مسموح به ومباح إلى قيام الساعة، وهو من أحكام الله الثابتة بدليل قطعي لا يجوز جحده أو التضييق فيه أو تقيده؛ لأن كل ما ذكر من نقائص حسب ظني -والله أعلم- ناتج عن الممارسة السلبية والتعسف في استخدام هذا الحق في الزمن الحاضر، وعلاجه إنما يكون في طريقة تنزيل الحكم على أرض الواقع بحسب مقتضيات الظروف والأحوال المعتبرة في تنزيل الأحكام، وبما يحقق مقاصد الشريعة الإسلامية أثناء التطبيق، وعلى رأس ذلك اعتبار المآل عند تنزيل الأحكام على الواقع، وليس الإشكال إشكال تقرير وتأسيس يلزم عنه الغاء التعدد باعتباره قد سبب مفساد، خاصة أن مما يلاحظ في الواقع أن تعدد الزوجات لا يعدو أن يكون نسبته ضئيلة جدا، وبمحض الاختيار دون منع أو تقييد، وهو ما يعني أن الأمر يتعلق بوضع قيود كفيلة بتفادي سوء استغلال مشروعية هذا الحكم والعبث به، لا منعه أو التقليل منه وتقييده بحال الضرورة، حتى إذا ما تحققت الحاجة إليه اتخذ كصمام أمان يكفل لنا الوصول إلى مجتمع طاهر لا تشيع فيه الفاحشة؛ فالإسلام نظام واقعي "لا يقوم على الحذقة الجوفاء؛ ولا على التطرف المائع؛

ولا على «المثالية» الفارغة؛ ولا على الأمنيات الحاملة، التي تصطدم بفطرة الإنسان وواقعه وملايسات حياته، ثم تتبخر في الهواء! وهو نظام يرمى خلق الإنسان، ونظافة المجتمع، فلا يسمح بإنشاء واقع مادي، من شأنه انحلال الخلق، وتلوّث المجتمع، تحت مطارق الضرورة التي تصطدم بذلك الواقع. بل يتوخى دائماً أن ينشئ واقعاً يساعد على صيانة الخلق، ونظافة المجتمع، مع أيسر جهد يبذله الفرد ويبذله المجتمع¹.

والحقيقة أن هذه القضية كغيرها ترتبط في الأساس بما آلت إليه الأمة من تبعية ثقافية واجتماعية؛ يقول الدكتور مصطفى السباعي أن القائلين بهذه الدعوى الباطلة عبارة عن فريقين؛ الأول منهما: "مخلص حسن النية رأى شدة هجوم الغربيين على نظام التعدد في الاسلام، فظن أنه يمثل هذا القول يخلص الاسلام مما يتهمون به، ومثل هذا ضعيف الايمان، ضعيف الشخصية، لا يثق بما عنده، ويخشى ما عند أعدائه، فينهزم أمامهم لأول حملة مصطنعة... وبين آخر سيء النية يريد أن يخدع المسلمين عن دينهم، فيزين لهم التبرؤ مما فعله رسولهم وصحابته وجماهير الملايين المسلمين أربعة عشر قرناً، بحجة أنهم لم يفهموا القرآن كما ينبغي"².

¹ - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج2، ص45.

² - مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص82.

المبحث الثالث

اعتماد الحساب الفلكي في إثبات دخول الشهر

نازلة رؤية الهلال ليست مجرد مسألة علمية فلكية بالنسبة لنا كمسلمين، إنما تعلقها بالعديد من الأحكام الشرعية يجعلها مناسبة دينية شرعية، يُرجع فيها إلى ما قرره الشريعة الإسلامية، إلا أن التطور الكبير لعلم الفلك الذي له علاقة وثيقة بهذا الموضوع، جعل هذه النازلة في كل عام وكلما قرب شهر رمضان، يكثر الجدل والخلاف حولها، ومدار الخلاف فيها هو: هل يكتفى في إثبات دخول شهر رمضان وغيره من الشهور القمرية برؤية الهلال فقط كما أمر الله ورسوله ﷺ؟ أم أنه يجوز اعتماد الحساب الفلكي أيضا في إثباتها؟

أبين المطلوب وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: تصوير المسألة، وتحرير محل النزاع فيها

المطلب الثاني: أقوال العلماء في المسألة، وتوظيفاتهم المقاصدية مع مناقشتها

المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها

المطلب الأول

تصوير مسألة اعتماد الحساب الفلكي في إثبات دخول الشهر، وتحرير محل النزاع فيها

في هذا المطلب أصور مسألة اعتماد الحساب الفلكي في إثبات دخول الشهر، وأحرر محل النزاع فيها وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: تصوير المسألة

المراد بالحساب الفلكي: معرفة البروج والمنازل، وتقدير سير كل من الشمس والقمر وتحديد الأوقات بذلك؛ كوقت طلوع الشمس ودلوها وغروبها، واجتماع الشمس والقمر وافتراقهما، وكسوف كل منهما، وهذا هو ما يعرف بحساب التسيير، وليس المراد بالحساب هنا الاستدلال بالأحوال الفلكية على وقوع الحوادث الأرضية؛ من ولادة عظيم أو موته، ومن شدة وبلاء، أو سعادة ورخاء، وأمثال ذلك مما فيه ربط الأحداث بأحوال الأفلاك علما بميقاتها، أو تأثيرا في وقوعها من الغيبات التي لا يعلمها إلا الله¹.

الفرع الثاني: تحرير محل النزاع

- اتفقوا على أن الطريق الحسي الضروري الذي لا خلاف في العمل به هو رؤية الهلال بالبصر رؤية لا ريبة فيها.

- كما أنه لا خلاف بين العلماء على الحكم ببداية الشهر بمرور ثلاثين ليلة من وقت استهلاك الهلال الذي سبقه، وهذا الطريق قطعي تجريبي.

- واتفقوا على أنه لا يصح التعويل في إثبات الشهور على قواعد الفلكيين القدامى فيما قبل عصر النهضة الإسلامية في العصر العباسي لأنها قواعد تقريبية غير متيقنة ولا منضبطة، كما لا يصح التعويل على الجداول الفلكية التي تجعل بعض الشهور ثلاثين يوماً أبداً، وبعضها تسعة وعشرون يوماً أبداً، فقد تبين خطؤها وأنه قد تتوالى أشهر كلها ثلاثون وأشهر كلها تسعة وعشرون².

¹ - هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، أبحاث هيئة كبار العلماء، ج، ص 36.

² - محمد علي السائيس، توحيد بداية الشهور القمرية، العدد 2، ج 3، ص 439.

- ثم حصر فقهاء الشريعة الإسلامية مع الفلكيين علماء الرصد والهيئة صفات القمر ليلة
الثلاثين من الشهر الهلالي في ثلاث حالات¹:

أولها: تقطع فيها بوجود القمر فوق الأفق الغربي بعد غروب الشمس عقب الاجتماع مع
القطع بامتناع رؤيته، وهنا يرد القاضي شهادة الرؤية.

ثانيها: يقطع فيها بوجود القمر كذلك مع جواز رؤيته، وهنا يقبل القاضي شهادة الرؤية.

ثالثها: يقطع فيها بوجوده كذلك ورؤيته معاً؛ بأن يبين الحساب الفلكي أن الهلال واضح
وضّاء، وهنا محل خلاف العلماء في اعتماد الحساب مناطاً لإثبات الشهر عند الإغمام.

¹ - ينظر: محمد علي السائيس، توحيد بداية الشهور القمرية، ج3، ص428.

المطلب الثاني

أقوال العلماء في مسألة اعتماد الحساب الفلكي، وتوظيفاتهم المقاصدية مع مناقشتها

أعرض في هذا المطلب أقوال الباحثين المعاصرين في مسألة اعتماد الحساب الفلكي في إثبات دخول الشهر، وتوظيفاتهم المقاصدية في المسألة مع مناقشتها وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: أقوال العلماء في المسألة

تباينت أقوال العلماء المعاصرين في هذه المسألة تبايناً كبيراً وانقسموا فيها إلى فريقين:

الفريق الأول: يقول بعدم جواز اعتماد الحساب الفلكي في إثبات دخول الشهور القمرية، لأنها من المسائل التعبدية المنصوص عليها؛ وهو قول جمهور العلماء القدامى¹، وأكثر المتأخرين².

الفريق الثاني: يقول بجواز اعتماد الحساب الفلكي في إثبات الشهور القمرية؛ لأنه لا يوجد في الأدلة الشرعية ما يمنع ذلك، لا سيما بعد أن تقدّم علم الفلك، وعظم شأنه؛ ومن ذهب إلى ذلك: محمد رشيد رضا³، وأحمد محمد شاكر⁴، ومصطفى الزرقا⁵، ومحمد نجيت المطيعي⁶، ويوسف القرضاوي⁷، وعلي أحمد السالوس¹، ومحمد المختار السلامي²، ومحمد عبد اللطيف الفرفور³.

¹ - ينظر: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج2، ص387. الخطاب الرعيني، مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، ج3، ص290. الإسنوي، المهمات في شرح الروضة والرافعي، ج4، ص49. ابن مفلح، الفروع، ج4، ص412.

² - وهو قرار أكثر أعضاء مجلس المجمع الفقهي الإسلامي مثل: الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، الشيخ عبد الله بن بيه، الشيخ وهبة الزحيلي، الشيخ علي التسخيري، الخليلي، أحمد البازيع ياسين، رجب التميمي، عبد السلام العبادي، آدم شيخ عبد الله، وغيرهم. ينظر: بيان الدورة السادسة للجنة التقويم الهجري الموحد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، يوم 14/4/1406هـ - 26/12/1985م، ج2، ص793-850. المناقشة توحيد بدايات الشهور القمرية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، ج3، ص520. وهو ما قرره هيئة كبار العلماء بالسعودية في ختام بحثها الخاص بإثبات الأهلة قرار رقم (2).

³ - ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج2، ص149.

⁴ - ينظر: أحمد محمد شاكر، جمهرة مقالات العلامة الشيخ أحمد محمد شاكر - مع أهم تعقبات الشيخ على دائرة المعارف الإسلامية، ج1، ص99. محمود محمد الطناحي، مقالات الطناحي، ج1، ص66.

⁵ - ينظر: مصطفى أحمد الزرقاء، حول اعتماد الحساب الفلكي لتحديد بداية الشهور القمرية هل يجوز شرعاً أو لا يجوز؟، ج2، ص741.

⁶ - محمد نجيت المطيعي، إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة، ص262.

⁷ - ينظر: يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص181.

ومحمد علي السائيس⁴، وعبد العزيز الخياط⁵، وغيرهم⁶.

يقول الدكتور مصطفى أحمد الزرقا: "لا أجد في اختلاف علماء الشريعة المعاصرين اختلافاً يدعو إلى الاستغراب بل إلى الدهشة أكثر من اختلافهم من جواز الاعتماد شرعاً على الحساب الفلكي في تحديد أوائل الشهور القمرية في عصر ارتاد علماءه أجزاء من الفضاء الكوني وأصبح من أصغر إنجازاتهم النزول على القمر"⁷.

الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لكل قول في مسألة اعتماد الحساب الفلكي ومناقشتها

تباينت التوظيفات المقاصدية للباحثين المعاصرين في هذه المسألة كالاتي:

أولاً/ التوظيف المقاصدي للقائلين بعدم الجواز ومناقشته

1- أن أعظم مقاصد القرآن الكريم والشرع الحكيم في التوقيت بالأهلة هو اتفاق الأمة في عباداتهم من صيامهم وحجهم وأعيادهم ما أمكن الاتفاق، إذ هذا من السهل الميسر، متى سلكوا مسالكه وأخذوا بعزائمهم، لذلك فإنه لا يجوز الاعتماد على الحساب؛ لكونه مبنيًا على الظن والتخمين لا على العلم واليقين، فهم في إجراء عملية الحساب يجعلون شهراً كاملاً وشهراً ناقصاً إلى نهاية السنة، ومن المعلوم أن تمام الشهر ثلاثين قد يتوالى في شهرين وثلاثة والنقص في الشهر وكونه تسعاً وعشرين قد يتوالى في شهرين وثلاثة فينتقض بذلك نظام حسابهم، أما التوقيت بالأهلة فهو مما يسهل على جميع الناس معرفته، العالم بالحساب والجاهل به والبدوي والحضري والكاتب والأمي، لكون الهلال أمراً مشهوراً مشهوداً به مرئياً بالأبصار وأجلى الحقائق ما شُهد بالعيان، إذ ليس المخبر كالمعائن، ولهذا سمي "هلالاً" لاستهلال الأصوات برؤيته، كما سمي شهراً

¹ - ينظر: علي أحمد السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، ص767.

² - ينظر: محمد المختار السلاوي، توحيد بدايات الشهور العربية، ج2، ص688.

³ - ينظر: محمد عبد اللطيف الفرفور، رسالة بلغة المطالع في بيان الحساب والمطالع، ج2، ص719.

⁴ - محمد علي السائيس، توحيد بداية الشهور القمرية، ج3، ص440.

⁵ - ينظر: عبد العزيز الخياط، المناقشة توحيد بدايات الشهور القمرية، ج3، ص492.

⁶ - ينظر: المناقشة توحيد بدايات الشهور القمرية، ج3، ص522.

⁷ - مصطفى أحمد الزرقاء، حول اعتماد الحساب الفلكي لتحديد بداية الشهور القمرية، ج2، ص741.

لشهرته؛ إذ رؤية الهلال، واشتهاره بمثابة الفجر وانتشاره، وقصد الشارع الحكيم من هذا كله هو شهرة العلم بدخوله وخروجه؛ إذ هو بمثابة الصوى والمنار الذي يعرف به، لقصد التعبد بالوظائف الواجبة فيه حتى لا يزداد فيها ولا ينقص منها، بخلاف الشهور الشمسية، فإنه لا يعرفها إلا الحاسب أو الكاتب ويجهلها أكثر الأميين من الحضر وكل البوادي ولا يترتب عليها شيء من التعبدات أبداً¹.

ونوقش ذلك من وجوه:

أ- أننا صرنا قادرين على الحساب وهو أحد وجهي إثبات ولادة الهلال ودخول الشهر، ولم يعد الحساب في زماننا ضمن التنجيم؛ ولكنه يناط به عند الشرق والغرب أخطر القضايا ولا تقل عندهم أهميته عن تعبدنا بإثبات الهلال، وصار من البديهيّات المعروفة أن حساباتهم الفلكية يكاد ينعدم منها الخطأ إطلاقاً، وأن معلوماتنا تؤكد بأن أوجه الخلاف بين أهل العلم قاطبة في هذا المجال جزء من ألف الثانية، وهذا لا يؤثر في ولادة اليوم، ومما هو مسلم أن الأرقام الحسابية أدق حتى من الرؤية، وإلى ذلك أشار غير واحد من العلماء المسلمين من السلف والخلف بما فيهم علماء المنطق لأن الحواس التي تعتمد عليها قد تخطئ، وخاصة في مثل هذا المجال²؛ ثم أين نذهب بالقطع العلمي اليقيني بأن الهلال لم يكن متولداً وقت الرؤية، وكيف نترك أمر ديننا لشهادة اثنين أو ثلاثة مع احتمال أن يكون قد وقع في شهادتهم نوع من اللبس أو الوهم أو الغموض أو غير ذلك³.

ب- لا شك أنه ليس مطلوباً من جماهير الأمة أن تتعلم الحساب الذي يثبت الشهر إذا كان القصد هو رفع المشقة، إنما يتولى ذلك فئة من المختصين سواء كانوا واحداً في المائة أو واحداً في الألف أو واحداً في المليون يكفيننا القدر الكافي في هذا، لأن الحساب أيسر حقيقة الآن من الرؤية وفتح أبواب المحاكم للترائي والشهود⁴. وهذا أمر لا تختلف فيه الرؤية عن الحساب، فكما أن الهلال

¹ - ينظر: عبد الله بن زيد آل محمود، اجتماع أهل الإسلام على عيد واحد كل عام وبيان أمر الهلال وما يترتب عليه من الأحكام، ج2، ص753-754.

² - فخر الدين الكراي، توحيد بدايات الشهور القمرية (الشمس والقمر بحسبان)، ج3، ص382.

³ - عبد السلام العبادي، المناقشة توحيد بدايات الشهور القمرية، ج3، ص467.

⁴ - ينظر: يوسف القرضاوي، المناقشة توحيد بدايات الشهور القمرية، ج3، ص487. مصطفى التارزي، المناقشة توحيد بدايات الشهور القمرية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بمكة، ج3، ص487.

في أول ليلة دقيق لا يتمكن من رؤيته إلا من كان حاد البصر بموقعه لا يتيه بصره في السماء، فكذلك الحساب لا يقوم به إلا العالم، ولا فرق بين النقص الخلقى والعلمى، وقد رأينا أن معظم فقهاء الإسلام يرون في شهادة عدلين برؤية الهلال ما يكفي لثبوت دخول الشهر، وشمول هذا الحكم لما لم يبعد جدًّا، على معنى أن الذين يلزمون بالصوم هم عشرات الملايين من المؤمنين والمؤمنين، وأن طريقة الثبوت لم تبلغ إلا من عدد محدود فأى فرق بين هذا وذاك¹.

ج- الملاحظ أن أهل الشرع من الفقهاء وغيرهم يقدمون على استخدام جميع وسائل ومخترعات ومكتشفات العلم الحديث بدون أي خشية أو تحفظ من أن هذه الوسائل والمخترعات قد تكون خاطئة في المهام الحياتية التي تستخدم لأجلها، فما الذي يمنع من استخدام الحساب الفلكي في إثبات هلالى رمضان وشوال وغيرهما من الأشهر²؟

2- - موضوع رؤية الهلال عبادي وتعبدى، عبادي يتعلق بالعبادة، وتعبدى بمعنى أنه لا ينبغي أن يكون معللاً لأن التعبدى في اصطلاح الفقهاء هو ما ليس معللاً لأنه وضع من الشارع³؛ وعدم قبول الاعتماد على الحساب الفلكي في تحديد أوائل الشهور القمرية لىبنى عليه ما يتعلق بها من عبادات في الإسلام ليس سببه الشك في صحة الحساب الفلكي ودقته، وإنما سببه أن الشريعة الإسلامية، بلسان رسولها ﷺ قد ربطت ميلاد الأهلة وحلول الشهور القمرية بالرؤية البصرية... وعندما تمتنع الرؤية البصرية لعارض يحجبها من غيم أو ضباب أو مانع آخر معناه إكمال الشهر القائم - شعبان أو رمضان - ثلاثين يوماً، فلا يحكم بأنه تسع وعشرون إلا بالرؤية وهذا من شؤون العبادات التي تبنى فيها الأحكام على النص تعبدًا دون نظر إلى العلل، ولا إعمال للأقيسة⁴.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- أن الأحاديث الشريفة أشارت إلى مقصد، وعينت وسيلة؛ أما المقصد فواضح بيّن؛ وهو صوم رمضان كله، ولا يكون ذلك إلا بإثبات دخول الشهر وخروجه بوسيلة ممكنة مقدورة لجمهور

¹ - محمد المختار السلامي، توحيد بدايات الشهور العربية، ج2، ص682.

² - ينظر: محمد بخيت المطيعي، إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة، ص259.

³ - عبد الله بن بيه، المناقشة توحيد بدايات الشهور القمرية، ج3، ص498.

⁴ - مصطفى أحمد الزرقاء، حول اعتماد الحساب الفلكي لتحديد بداية الشهور القمرية، ج2، ص742.

الناس بلا عنت ولا حرج في دينهم، وكانت الرؤية بالأبصار هي الوسيلة السهلة المقدور عليها لعامة الناس في ذلك العصر، فلماذا نحمد عليها والوسيلة ليست مقصودة لذاتها، ونغفل المقصد إذا وجدت وسيلة أخرى أقدر على تحقيقه، وأبعد عن احتمال الخطأ والوهم والكذب¹.

ب- لا يصحّ من الناحية الأصولية أن نقول: إنّ رؤية هلال رمضان هي سبب وجوب صيامه، فإن لم ير الهلال فإنّ إكمال العدّة هي السبب، فمثل هذا التخيير ليس له مثل في الأسباب، والصحيح أنّ يقال: إنّ دخول شهر رمضان هو سبب وجوب الصيام، ويعرف دخوله برؤية هلاله، وإلا فإكمال العدّة. فالسبب لا يتغير،... أمّا الوسيلة المستعملة للتحقق من وجود السبب فقد تكون قابلة للتغيير، وهي وسيلة تبقى مطلوبة بمقدار تحقيقها للهدف، لأنّ تحقيق المقاصد والأهداف الشرعية هو المطلوب².

وأجيب عن ذلك:

أن الصحيح خلاف ذلك؛ فإن النص على الوسيلة -وهي الرؤية- كان أمراً مقصوداً بذاته، والدليل على ذلك كما يقول ابن تيمية: " قوله ﷺ: « إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ، لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ، الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا »³؛ هو خبر تضمن نهيًا. فإنه أخبر أن الأمة التي اتبعته هي الأمة الوسط؛ أمة لا تكتب ولا تحسب، فمن كتب أو حسب لم يكن من هذه الأمة في هذا الحكم"⁴، وهي مسألة منهجية في الاجتهاد المقاصدي، فلا يستعجل بالحكم على وسيلة ما أنها اجتهادية، وهي في حقيقة الأمر تشكل جزءاً من المقصد الشرعي في الحكم؛ فضلاً عن كون هذه الوسيلة قد يكون لها حكمة معينة⁵.

3- الحساب الفلكي وسيلة بديلة منهية عنها معروفة منذ القدم، وإن لم تكن بهذا القدر من التطور، وإلا لما نص النبي ﷺ على عدم الحساب؛ إذ لو لم يكن الحساب الفلكي ممكناً معروفاً لما

¹ - ينظر: يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص181. مصطفى أحمد الزرقاء، حول اعتماد الحساب الفلكي لتحديد بداية الشهور القمرية، ج2، ص744.

² - ينظر: فيصل مولوي، السبب الشرعي لوجوب صيام رمضان هل هو دخول الشهر أم رؤية الهلال، ص29.

³ - صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب قَوْل النَّبِيِّ ﷺ: "لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ"، رقم 1913، ج3، ص27.

⁴ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج25، ص165.

⁵ - فهد بن محمد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص580.

نهي عنه¹.

نوقش ذلك من وجهين:

أ- أن الفقهاء الأوائل الذين نفوا جواز الاعتماد على الحساب الفلكي بنوا على حالة الحساب الذي كان في زمانهم، وهو المسمى عندهم حساب التسيير القائم على قانون التعديل وهو ظني مبني على الحدس والتخمين، لا على رصد دقيق بوسائل محكمة كما هو اليوم، وعلى الرغم من ذلك نجد بعضهم كالإمام النووي صرح بجواز اعتماد حسابهم لتحديد جهة القبلة ومواقيت الصلاة دون الصوم، مع أن الصلاة في حكم الإسلام أعظم خطورة من الصوم بإجماع الفقهاء وأشد وجوباً وتأكيذاً، هذا إضافة إلى أن الفقهاء الأوائل واجهوا أيضاً مشكلة خطيرة في عصرهم وهي الارتباط الوثيق حينئذ بين العرافة والتنجيم والكهانة والسحر من جهة وبين حساب النجوم (بمعنى علم الفلك) من جهة أخرى، وهذه المفسدة الثانية هي التفسير لهذا النكير الشديد الذي أطلقه ابن تيمية على من يلجئون إلى الحساب في إهلال الأهلة بدلا من الرؤية واعتبارهم من قبيل العرافين².

ب- أن من ينكر الحساب ويجعله من التخمين والظن فهو مخطئ ومردود عليه بنصوص القرآن التي أتت متظافرة تخبرنا بأهمية علم الحساب وبأنه ليس من ضروب الظن والتخمين؛ قال تعالى: ﴿الْشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [الرحمن، 5]، أي بحساب له قواعده وأصوله يقف عليها من درسها وتمكن منها، قال الشوكاني: "أي يجريان بحساب ومنازل لا يعدوانها ولا يحيدان عنها"³.

وفي قوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾ [يس، 39]؛ يقول الشوكاني: "قدر مسيره في منازل، أو قدره ذا منازل، والضمير راجع إلى القمر، ومنازل القمر: هي المسافة التي يقطعها في يوم وليلة بحركته الخاصة به... ثم ذكر بعض المنافع المتعلقة بهذا التقدير، فقال: لتعلموا عدد السنين والحساب فإن في العلم بعدد السنين من المصالح الدينية والدنيوية ما لا يحصى، وفي العلم بحساب الأشهر والأيام والليالي من ذلك ما لا يخفى، ولولا هذا التقدير الذي قدره الله سبحانه لم يعلم

¹ - ينظر: فهد بن محمد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص580.

² - ينظر: مصطفى أحمد الزرقاء، حول اعتماد الحساب الفلكي لتحديد بداية الشهور القمرية، ج2، ص749-750.

³ - الشوكاني، فتح القدير، ج5، ص158.

الناس بذلك ولا عرفوا ما يتعلق به كثير من مصالحهم¹.

ومنها قوله سبحانه: الَّذِي ﴿ جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لَتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ﴾ [يونس، 5].

وقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ ۚ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ۚ وَكُلُّ شَيْءٍ فَصْلَانَهُ تَفْصِيلًا ﴾ [الإسراء، 12].

وقوله سبحانه: ﴿ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾ [الأنعام، 96].

فمجموع هذه الآيات الكريمة وغيرها تدل على وجوب تعلم الحساب، لاعتماده والاستفادة منه كغيره من العلوم.

ثانياً/ التوظيف المقاصدي للقائلين بالجواز ومناقشته

1- أن العلة السببية في أمر الرسول ﷺ بأن يعتمد المسلمون في بداية الشهر ونهايته رؤية الهلال بالبصر لبداية شهر الصوم ونهايته هي كونهم أمة أمية لا تكتب ولا تحسب، وهذا يدل بمفهومه أنه لو توافر العلم بالنظام الفلكي المحكم الذي أقامه الله تعالى، وأصبح هذا العلم يوصلنا إلى معرفة يقينية بمواعيد ميلاد الهلال في كل شهر، وفي أي وقت يمكن رؤيته بالعين الباصرة إذا انتفت العوارض الجوية التي قد تحجب الرؤية؛ فحينئذ لا يوجد مانع شرعي من اعتماد هذا الحساب والخروج بالمسلمين من مشكلة إثبات الهلال، ومن الحالات التي أصبحت مخجلة بل مذهلة حيث يبلغ فرق الإثبات للصوم والإفطار بين مختلف الأقطار الإسلامية ثلاثة أيام². خاصة بعد أن استطاع العقل البشري، وما تقوم به الحاسبات الإلكترونية من أن يتخلص بمعداته من

¹ - الشوكاني، فتح القدير، ج2، ص484.

² - ينظر: مصطفى أحمد الزرقاء، حول اعتماد الحساب الفلكي لتحديد بداية الشهور القمرية هل يجوز شرعاً أو لا يجوز؟، ج2، ص748.

جاذبية الأرض وأن يتجاوزها إلى مسابح الكواكب وأعيانها؛ فإن مكان القمر في كل لحظاته من بين المجموعة الشمسية أصبح اليوم يقيناً إلى درجة قدرت بجزء من ثلاثين ألفاً من الثانية¹. ولو كان حسابهم مبنياً على التقريب لضاع المسبار في فضاء الله ولا أمل في رجوعه².

نوقش ذلك من وجهين:

أ- أن التعبير بالأمة الأمية هو خبر منه ﷺ يتضمن نهيًا عن الاعتماد على الحساب في أمر الهلال، وفطم للأمة عن الاعتماد عليه، إذ أغناهم بنصب الرؤية أو الإكمال دليلًا على أوائل الشهور، وهذا الظاهر في خبرية النص هو الذي يتفق مع الحقائق الشرعية والدلائل النصية من الأحاديث، إذًا يتعين إبقاء النص على ظاهره في الخبرية، ولا يصرف عنها إلى العلية إلا بدليل وصرفه يؤدي إلى تعارض النصوص كما هو بيّن³.

ب- صحيح أن بعض العلماء نصوا على أن الحساب قطعي عندهم، لا يرتابون فيه ولا يمارون، وأن الأمية كان النبي ﷺ يزيلها عن هذه الأمة، ومع ذلك بقي الحكم ثابتاً على ما كان عليه لم يتغير، حتى أن القراني ذكر فرقا بين ما يعمل فيه بالحساب وما لا يعمل فيه بالحساب، وذكر أن الصوم مما لا يعمل فيه بالحساب للدليل نص الشارع⁴.

¹ - ينظر: محمد المختار السلامي، توحيد بدايات الشهور العربية، ج2، ص683.

² - المرجع نفسه، ج2، ص686.

³ - ينظر: بكر بن عبد الله أبو زيد، حكم إثبات أول الشهر القمري وتوحيد الرؤية، ج3، ص344.

⁴ - ينظر: عبد الله بن بيه، بيان الدورة السادسة للجنة التقويم الهجري الموحد، ج2، ص809.

وأجيب عن ذلك:

أ- أن الاستدلال بالحديث « إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ، لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ »¹ لو صح على نفي العمل بالحساب لكان الحديث يدل على نفي الكتابة وإسقاط اعتبارها فقد تضمن الحديث أمرين دلل بهما على أهمية الأمة وهما الكتابة والحساب؛ ولم يقل أحد بدم الكتابة قديماً ولا حديثاً بل دل القرآن والسنة والإجماع على أهمية الكتابة وضرورتها.

2- أن الأخذ بالحساب القطعي اليوم وسيلة لإثبات الشهور يجب أن يقبل من باب "قياس الأولى"؛ بمعنى أن السنة التي شرعت لنا الأخذ بوسيلة أدنى، لما يحيط بها من الشك والاحتمال - وهي الرؤية- لا ترفض وسيلة أعلى وأكمل وأوفى بتحقيق المقصود²، ووسيلة معرفة دخول الشهر هي كوسيلة بلوغ البيت الحرام لأداء فريضة الحج؛ فبالرغم من أن نص القرآن حصر الأمر في المشي على الأقدام، أو الركوب على الدواب المهيأة للبلاغ، إلا أنه لا يقبل من أي فقيه أن يقول أن الحج بالطائرة أو الباخرة أو الصاروخ حج لاغ لأن الله حدد الوسيلة³؛ كذلك وسيلة الرؤية فهي ليست أمراً تعبدياً كما يحاول أن يقول به بعضهم، إنما كانت الرؤية هي الوسيلة الممكنة في زمن البعثة لمعرفة بداية الشهور ونهايتها⁴. والشارع بنى أحكامه فيها على ما هو غالب ولكنه في نفس الوقت لم يهمل ما هو بيان حكم غير الغالب، لتكون العلامات التي يتعرف بها على أوقات العبادات ظاهرة للعوام والخواص في غالب المعمورة، لا لأن العبادات تسقط إذا لم توجد تلك العلامات، ولا لأن الشارع يمنع الاعتماد على العلامات الأخرى التي تدل على تلك الأوقات أيضاً⁵.

¹ - صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، والفطر لرؤية الهلال، وأنه إذا غم في أوله أو آخره أكملت عدّة الشهر ثلاثين يوماً، رقم 15، ج2، ص716.

² - يوسف القرضاوي، الحساب الفلكي وإثبات أوائل الشهور، أخذ بتاريخ: 28-10-2022م، من موقع:

[/https://islamonline.net/archive](https://islamonline.net/archive)

³ - ينظر: محمد المختار السلامي، توحيد بدايات الشهور العربية، ج2، ص683.

⁴ - ينظر: مصطفى كمال التازي، نظرات إسلامية في توحيد بداية الشهور القمرية، ج3، ص356.

⁵ - ينظر: محمد نجيت المطيعي، إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة، ص272.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- الحساب الفلكي في شريعة الإسلام مرفوض بإجماع المسلمين¹، فلا عبرة بالحساب، ولا يقام عليه وزن، وهذا أمر أجمع المسلمون عليه، لأنه مخالف للشرع، ونحن قد هُدينا إلى سبيل يسير جلي واضح وهو الرؤية البصرية، أما الحسابات الفلكية ففيها من التناقض والاختلاف والاضطراب وصعوبتها، وعدم تمكن الكثير من فهمها ما يجعلها أمراً مرفوضاً².

ب- أن للعبادة أسراراً وإن اتباع الشارع هو الطريق إلى الوصول إلى هذه الأسرار، ولا يجوز لنا أن نزيد ولا ننقص، وهذه ملاحظة عامة؛ لأننا إذا استمررنا هكذا في مسابقة كل شيء وبالتخلص من كل قيد، فستخلص من التكاليف، والتكليف ما هو؟ هو إلزام لما يشق؛ التكليف له أحكامه وله أصوله يجب علينا أن نتقيد بهذه الأحكام وبهذه الأصول، ولا شناعة في ذلك ولا غرابة إذا قام المسلم في أي رقعة من الأرض ينظر إلى السماء؛ ينظر إلى آفاق السماء ليرى سبب وجود الصوم فإنه شيء حسن جداً ومقبول³.

وأجيب عن ذلك من وجهين:

أ- ليس في المسألة إجماع بالمعنى الأصولي الذي يصبح معه الحكم قطعياً لا تصح مخالفته، فأكثر فقهاء الحديث يذكرون الخلاف في المسألة عند تفسير قوله ﷺ: «فَاقْدِرُوا لَهُ»⁴، ويذكرون أقوالاً لمُطَرِّف بن عبد الله الشَّخِير من التابعين، وأبي العباس بن سريج من الشافعية، وابن قتيبة، وكذلك يفعل فقهاء المذاهب، إذ يبحثون مسألة (جواز اعتماد الحساب في إثبات الأهلة) بشكل عام وليس فقط في حالة الغيم، لذلك فإن الموضوع قابل للبحث والمناقشة والاجتهاد، خاصة بعد تطور علم الفلك في عصرنا إلى القدر العظيم من الدقة الذي نشاهده ونعيشه كل يوم، والعلوم الشرعية ليست مطلوبة إلا من جهة ما يتوسل بها إليه، وهو العمل، فكيف يصح للمسلم أن

¹ - ينظر: الصنعاني، سبل السلام، ج1، ص559. ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص47. ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج2، ص464. القراني، الفروق، ج2، ص183.

² - الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية، ج58، ص72.

³ - عبد الله بن بيه، بيان الدورة السادسة للجنة التقويم الهجري الموحد، ج2، ص811.

⁴ - صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، والفطر لرؤية الهلال، وأنه إذا غم في أوله أو آخره أكملت عدة الشهر ثلاثين يوماً، رقم3، ج2، ص759.

يطلب علم الحساب، والفقهاء يعتبرونه فرض كفاية، ثم لا ينتفع به ويعمل بخلافه¹؟

ب- أن الفقهاء الأوائل ما رفضوا اعتماد الحساب لمعرفة دخول رمضان إلا لاختلاطه عندهم مع التنجيم المنهي عنه، والذي يستغلّ لادعاء الغيب، وهو مما يناقض عقيدة التوحيد².

3- أن الحساب وسيلة ثانية من وسائل الإثبات فتكون عند المسلمين وسيلتان لا وسيلة واحدة؛ الرؤية والحساب³؛ فالقول بجواز اعتماد الحساب لا يعني أن الرؤية لا يجب أن تعتمد بحال، لأن الشرع الإسلامي الأخير الخالد لا يمكن أن يربط حكماً شرعياً بأمور تتوقف على علم قد يوجد وقد لا يوجد وقد تفقد قواعده وعلماءه بعد الوجود، فهذا لا يقوله مؤمن، ومن يتصور هذا التصور يكون من أجهل الجاهلين بخطة الإسلام ونهجه في بناء الأحكام، ولكن الرؤية البصرية وسيلة إثبات لها حظها من الصحة ليست يقينية، ونحن مطالبون بالعمل بالظن كلما تعذر اليقين؛ فإن الظن لا يغني من الحق شيئاً... والحساب اليوم هو غير التنجيم وهو يقيني لا مجال للخطأ فيه إلا أن الحساب يجب أن يضبط بما جاء في الحديث الشريف وهو الرؤية فلا يثبت دخول الشهر انفلات القمر بعد الاقتران، وإنما يثبت دخول الشهر إذا بلغ الهلال بعد خروجه درجة تمكن رؤيته فيها، وهي ثمان درجات حسبما يؤكد علماء الفلك والبصر⁴.

4- أن اعتماد الرؤية كانت آثاره غير معقولة؛ فقد تبين بالتجربة الطويلة أن اعتمادها تسبب عنه اختلاف الأمة الإسلامية في مواعيد أعيادها ثم تعدى الخلاف إلى أهل البلد الواحد ثم استفحل الأمر أكثر فبلغ الشقاق أعضاء الأسرة الواحدة، وإذا كان الأمر يسع أهل العصور السابقة فهو لا يقبل منا اليوم لأن وسائل الاتصال زادت سرعتها فوحدت العالم كله في العلم بالأخبار⁵.

¹ - ينظر: فيصل مولوي، السبب الشرعي لوجوب صيام رمضان هل هو دخول الشهر أم رؤية الهلال، ص 5-9.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 15.

³ - مصطفى كمال التارزي، نظرات إسلامية في توحيد بداية الشهور القمرية، ج 3، ص 365.

⁴ - ينظر: مصطفى أحمد الزرقاء، حول اعتماد الحساب الفلكي لتحديد بداية الشهور القمرية، ج 2، ص 751. محمد المختار السلامي، توحيد بدايات الشهور العربية، ج 2، ص 687. عبد الحليم الجندي، بيان الدورة السادسة للجنة التقويم الهجري الموحد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بمكة، العدد 2، ج 2، ص 816.

⁵ - ينظر: محمد المختار السلامي، توحيد بدايات الشهور العربية، ج 2، ص 687.

ونوقش ذلك:

أن الاختلاف بين المسلمين في الصوم وفي العيد لا يزال واقعا ومستمرا دائما، وذلك لاختلاف الأفهام في تطبيق النظام على العمل بصحيح الأحكام، لهذا فإن من الحزم وفعل أولي العزم تعيين "لجنة استهلالية" تشتهر بهذا الاسم أو باسم "لجنة مراصد الأهلة" أو غير ذلك من الأسماء اللائقة بعملها وتكون هذه اللجنة من العدول الثقات المعروفين بالدين والعقل وقوة النظر ولا يقلون عن عشرين شخصا، يتفرقون في الجهات كل فرقة منهم قدر خمسة أشخاص ليقوي بعضهم بعضا بالنظر، وإنما قلنا بتفريقهم في الجهات خشية أن يخيم الغيم على جهة فيتوصلون على الصحو في الجهة الأخرى فيتم المقصود بذلك، فهؤلاء يرصدون الهلال وقت التحري لطلوعه¹.

5- الحساب الفلكي لا شك أوثق وأضبط في إثبات رؤية الهلال من الاعتماد على شاهدين ليسا معصومين من الوهم وخداع البصر ولا من الكذب لغرض أو مصلحة شخصية مستورة مهما تحرينا للتحقق من عدالتهما الظاهرة التي توحى بصدقهما، وكذلك هو أوثق وأضبط من الاعتماد على شاهد واحد حينما يكون الجو غير صاح والرؤية عسيرة كما عليه بعض المذاهب في هذه الحال².

ونوقش ذلك:

أن الحساب أيضا يعتريه الخطأ، كما يعتريه الصواب، ذلك أننا إذا قلنا أن الحساب منبثق من محاسبين، فالمحاسب أيضا يعتريه ما يعتري الشاهد، وإذا قلنا أن في الشهود قد يكون هناك مدلسين أو مزورين، إنما قد يكون في الحساب محاسبين نفس الشيء³.

6- أن من مقاصد الشارع اتفاق الأمة في عبادتها ما أمكن الاتفاق وسيلة ومقصدا، فإما أن نعمل بالرؤية في جميع مواقيت العبادة أخذًا بظواهر النصوص، وحسبانها تعبدية، وحينئذ يجب على كل مؤذن ألا يؤذن حتى يرى نور الفجر الصادق مستطرا منتشرا في الأفق، وحتى يرى الزوال

¹ - عبد الله بن زيد آل محمود، اجتماع أهل الإسلام على عيد واحد كل عام وبيان أمر الهلال وما يترتب عليه من الأحكام، ج2، ص778-779.

² - مصطفى أحمد الزرقاء، حول اعتماد الحساب الفلكي لتحديد بداية الشهور القمرية، ج2، ص744.

³ - أحمد البازيع ياسين، بيان الدورة السادسة للجنة التقويم الهجري الموحد، ج2، ص836.

والغروب، وإما أن نعمل بالحساب المقطوع به لأنه أقرب إلى مقصد الشارع، وهو العلم القطعي بالمواقيت وعدم الاختلاف فيها¹.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- أن إلزام الناس بالأخذ بالحساب الفلكي أو فتح هذا الباب تكليف للناس أو تكليف لعامة الناس بما يجهلون؛ فما ذكر من أن الناس أصبحوا الآن يعتمدون على الساعة مثلاً في فهم مواقيت الصلاة مع أن الصلاة أهم ركن في الإسلام بعد العقيدة؛ فهذا قياس مع الفارق لأن الساعة يضبطها الفاهم وغير الفاهم الشاب والعجوز، العالم الكبير والجاهل الغبي، كل منهم يستطيع أن يضبط الساعة، أما الحساب الفلكي فضبطه لا يتيسر إلا للقلة النادرة. ومن هنا فإن إلزام الناس أو إصدار فتوى بالأخذ بالحساب الفلكي إخراج للناس².

ب- أن هناك فرق بين أوقات الصلاة وشهر رمضان فأوقات الصلاة إنما هي ظرف لها، أما شهر رمضان فهو معيار للصوم، ومعنى ذلك أن أوقات الصلاة تسعها وتزيد فيتبقى وقت زائد إذا صلى الإنسان على الطريقة المسنونة في وقتها، فمن الممكن دائماً الاحتراز عن الخطأ الذي يحدث بسبب تعيين وقت الصلاة بالطريقة الحسابية بأن يؤخر أداء الصلاة قليلاً عن أول وقتها المعين بالحساب، أما شهر رمضان فلا يمكن أن يقدم عليه الصوم أو يؤخر عنه يوماً لأنه يستلزم ترك فريضة أو إتيان حرام، ومن ثم فلا يصح قياس أوقات الصلاة على دخول رمضان وخروجه³.

¹ - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج2، ص150.

² - ينظر: الخليلي، بيان الدورة السادسة للجنة التقويم الهجري الموحد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، العدد2، ج2، ص832.

³ - عبد الحق حميش، قضايا فقهية معاصرة، ص32.

المطلب الثالث

سبب الجدل المقاصدي في مسألة اعتماد الحساب الفلكي والقول الراجح فيها

أبين في هذا المطلب سبب الجدل المقاصدي بين الباحثين المعاصرين في هذه المسألة بعد أن عرضت توظيفاتهم المقاصدية فيها ومناقشتها؛ للوصول إلى القول الراجح فيها وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة

يظهر -والله أعلم- بعد تتبع التوظيفات المقاصدية للعلماء في هذه المسألة أن سبب جدلهم فيها يرجع إلى حدود استثمارهم للمقاصد في اجتهادهم هذا؛ حيث انقسمت آراءهم بحسب المنهج المتبع في فهم نصوص الشريعة، ففريق انتهجوا منهج الأخذ بظاهر النص ورعا واحتياطاً، واعتبروا المسألة تعبدية لا مجال لإعمال الرأي فيها، ويرون أن المخالفين لهم في الرأي قد ردوا النص الشرعي الذي يُعتبر المقصد الأعظم؛ وأن هذا من انتهاك حرمة النصوص وعدم مراعاة عظمتها. في حين انتهج الفريق الثاني نهج البحث عما أراد الشارع من الأدلة الواردة في المسألة، فأخرجوها من دائرة التعبد، واعتبروا أن مقصود الشارع في ذلك هو أن يتثبت الناس من دخول الشهر، وأن الرؤية لا تعدو إلا أن تكون وسيلة فقط، فإذا استطاع الناس معرفة دخول الشهر بأي وسيلة علمية صحيحة أخرى فثمَّ مقصود الشارع، ويرون مخالفينهم قد كانوا مقلدين جمدوا على قول القدامى في فهم دلالة النص بما لا يتوافق ومقاصد الشريعة الإسلامية.

الفرع الثاني: الترجيح

رغم أن الجدل في هذه المسألة طالت مدته، إلا أنه لم يُتوصل فيه إلى عصرنا هذا إلى نتائج حاسمة تقرب بين المتباينين في الرأي؛ مع أن الفرق جليّ واضح بين الحساب المحرم الذي كان يسمى "التنجيم" عند المتقدمين، والذي رُدَّ لأنه كان غير قطعي، ومبني على مجرد الحدس والتخمين، وهو الذي كان يدعي أصحابه أنهم يعرفون به بعض الأمور الغيبية عن طريق النجوم؛ لذلك كانت الرؤية البصرية في زمنهم هي الأسلوب المناسب لإثبات الهلال، وبين الحساب الفلكي في هذا العصر الذي أصبح علماً قائماً بذاته؛ تغيرت آلياته وتطورت أدواته، وأصبحت نسبة الخطأ فيه قليلة جداً حسب ما يؤكداه أهل الاختصاص فيه؛ فكان من المفترض والحال هذه ألا نقف عند حرفية النصوص، وألاً يُسار إلى تقليد التراث في هذا المقام؛ لأن التراث الذي تبرز

فيه روح التسليم والاتباع، وغياب القدرة على النظر والابداع والاجتهاد المسابير والمواكب لروح العصر بعلومه المستحدثة مردود، وهو مما قد يوهم بوجود تعارض بين الإسلام والعلم، مع أن الأمر خلاف ذلك تماماً؛ فديننا الحنيف بما حباه الله سبحانه من مرونة وسعة وتيسير وعناصر تطور في داخله، لم ينزل لتأسيس حياة جديدة من فراغ، إنما نزل لإصلاح وتقويم الخلل والخطأ الذي كان موجوداً في الأمم السابقة، وما كان متعارفاً بينهم ولا يعارض مقاصد الشريعة الإسلامية أقره وقبله؛ وهذا أكبر دليل على أنه راعى واقعهم فنزل على وفقه من جهة، ومن جهة أخرى هو بيان على أنه دين يحث على العلم ويشجعه ويأخذ به في بناء الأحكام الشرعية عندما يستدعي الأمر ذلك، ولا يعارض أي كسب بشري رصين يخدم قطعاً أو ظناً مصالح الإنسان، ولا يتناقض ومقاصد التشريع الإلهي، بل على العكس فإن الأصل أن المسلم أولى بما قد يستجد من تقدم وتطور علمي في كافة المجالات.

أما نصوص السنة النبوية في المسألة فهي لا تدل بأي وجه من وجوه الدلالة على إبطال الحساب، إنما غاية ما يفهم منها إناطة الحكم بوسيلة الرؤية البصرية التي تبقى مجرد وسيلة تتعلق بها أمر تعبدي وهو الصيام، وليست مقصودة لذاتها، إنما المقصود اعتبار ما يناسب واقع الأمة التي متى ما امتلكت ناصية العلم، وأمكنها أن تثبت رؤية الهلال بدليل يقيني آخر، فلا يجوز لها آنذاك أن تبقى تحت وطأة الظن بحجة أنها أمة أمية، بل على العكس من ذلك فإن "الأخذ بالحساب القطعي اليوم وسيلة لإثبات الشهور: يجب أن يقبل من باب "قياس الأولى"، بمعنى أن السنة التي شرعت لنا الأخذ بوسيلة أدنى، لما يحيط بها من الشك والاحتمال -وهي الرؤية- لا ترفض وسيلة أعلى وأكمل وأوفى بتحقيق المقصود"¹.

هذا وإن القول باعتماد علم الحساب الفلكي على صورته التي بلغت اليوم من الدقة مبلغ القطع واليقين لا يعني الاستغناء عن الأساس والأصل وهو الرؤية؛ لأنه يوجد إلى اليوم من دول العالم من هم ليسوا على دراية بعلم الحساب ولا تصل إليهم الأخبار، كما يوجد أيضاً من تكون الأجواء عندهم غائمة على طول السنة فيتعذر الاعتماد على الرؤية البصرية عندهم، ومن ثم يكون

¹ - يوسف القرضاوي، الحساب الفلكي وإثبات أوائل الشهور، موقع:

عند المسلمين وسيلتان لا وسيلة واحدة لجمعهم وتوحيد أعيادهم ومواسمهم.

المبحث الرابع

الترحم على غير المسلم ووصفه بالشهيد

من المسائل التي برزت مجددا مسألة الترحم على غير المسلمين ووصفه بالشهيد، وتعتبر هذه المسألة من الأمور التي وقع فيها جدل كبير بين الباحثين المعاصرين؛ أعالج ذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: تصوير المسألة، وتحرير محل النزاع فيها

المطلب الثاني: أقوال العلماء في المسألة، وتوظيفاتهم المقاصدية مع مناقشتها

المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها

المطلب الأول

تصوير مسألة الترحم على غير المسلمين، وتحرير محل النزاع فيها

الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وهو ما أبينه في الفرع الأول من هذا المطلب، لأردفه بفرع ثاني في تحرير محل النزاع كالآتي:

الفرع الأول: تصوير المسألة

ما أن يموت أحد المشاهير من غير المسلمين ممن عرف بمناقبه ومحاسنه في الدنيا، وله منزلته في الأعمال الإنسانية الخيرة، إلا وتختلف الآراء وتتعدد الأقوال حول كيفية التعامل مع وفاته بطريقة شرعية؛ وهذا ما ظهر جلياً بعد اغتيال الصحفية المسيحية المخضمة (شيرين أبو عاقلة)، التي لطالما عُرفت بتغطيتها للممارسات اللاإنسانية للقوات الإسرائيلية على الشعب الفلسطيني؛ ولأن هذا يتكرر في الواقع مع كل حادثة وفاة أمثال هؤلاء فإن الأمر أصبح يستوجب زيادة نظر وتحقيق حول مدى جواز الترحم على غير المسلم بعد موته ووصفه بالشهادة من عدم جوازه؟

الفرع الثاني: تحرير محل النزاع

أجمع العلماء على تحريم الدعاء لغير المسلم بعد موته إذا أريد به مغفرة الشرك الأكبر؛ لأنه خلاف النص القرآني الصريح في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء، 48]. وقد ذكر ذلك جمع من فقهاء المذاهب الأربعة¹.

كما اتفقوا على جواز الدعاء لغير المسلم بالهداية والرحمة وبصحة البدن وكثرة المال في حياته²؛ وقد دعا النبي ﷺ لدوس وكانوا كفاراً، فقال: «اللَّهُمَّ اهْدِ دَوْسًا وَأَتِ بِهِمْ»³.

واختلفوا في هل يجوز الدعاء بالرحمة التي يُراد بها التخفيف من العذاب لغير المسلم بعد موته

¹ - ينظر: ابن مازة، المحیط البرهانی فی الفقہ النعمانی فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، ج2، ص184. النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ج2، ص291. النووي، المجموع، ج5، ص144. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، ص489.

² - ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج8، ص274. النووي، الأذكار، ص317. المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج1، ص345.

³ - صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء للمشركين بالهدى ليتألفهم، رقم 2937، ج4، ص44.

أم لا، خاصة إذا كان ممن عمل صالحا في حياته؟

المطلب الثاني

أقوال العلماء في مسألة الترحم على غير المسلمين، وتوظيفاتهم المقاصدية مع مناقشتها

تباينت أقوال الباحثين المعاصرين في هذه المسألة، وكانت لأصحاب كل قول منهم توظيفاته المقاصدية الخاصة، التي قوبلت بالمناقشة من الطرف الآخر، وهو ما أبينه في الفروع الآتية:

الفرع الأول: أقوال العلماء في المسألة

اختلفت آراء الباحثين في مسألة الترحم على غير المسلمين كالآتي:

القول الأول: أن الترحم على غير المسلم لا يجوز؛ لأنه يناقض العقيدة، ويصادم آيات القرآن، وهو قول هيئة الشام الإسلامية¹، وابن باز²، وصالح الفوزان³، ومحمد بن صالح العثيمين، والألباني، ومحمد صالح المنجد، والجويني⁴، ومحمد الحسن الددو⁵، وغيرهم.

القول الثاني: جواز الترحم على غير المسلمين؛ إظهاراً لرحمة الدين الإسلامي دين الإنسانية، وممن ذهب إلى هذا القول: يوسف القرضاوي⁶، وعلي القره داغي⁷، وأحمد الغامدي¹، أحمد

¹ - ينظر: المكتب العلمي، هيئة الشام الإسلامية، حكم تعزية غير المسلم والترحم عليه وتسميته بالشهيد، الفتوى رقم: 17، 24 يونيو 2012م، أخذ بتاريخ: 23-02-2023م، من موقع:

<https://islamicsham.org/fatawa/354>

² - ينظر: الموقع الرسمي للشيخ ابن باز، نور على الدرب، حكم الدعاء لتاركي الصلاة والكفرة والاستغفار لهم، <https://binbaz.org.sa/fatwas/7373>

³ - ينظر: صالح الفوزان، هل يجوز الترحم على الكافر والاستغفار له؟ 13-11-2013م، أخذ بتاريخ: 23-02-2023م،

<https://www.youtube.com/>

⁴ - ينظر: مجموعة من العلماء، جواز الترحم على غير المسلمين (الكفار)، 03-01-2021م، <https://www.youtube.com/watch?v>

⁵ - ينظر: القول النهائي في مسألة الترحم على أهل الكتاب، فتاوى فضيلة الشيخ محمد الحسن الددو، 25-05-2022م،

<https://www.youtube.com/watch?v>

⁶ - ينظر: القرضاوي يترحم على بابا... الفاتيكان، أخذ: 22-02-2023م، من برنامج الشريعة والحياة: <https://www.youtube.com/watch?v>

⁷ - ينظر موقعه على تويتر، بتاريخ: 14 ماي 2022م: https://twitter.com/ali_alqaradaghi

الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لكل قول والردود عليها

وقد كانت لأصحاب كل قول في هذه المسألة توظيفاته المقاصدية الخاصة، بيان ذلك كالاتي:

أولاً/ التوظيف المقاصدي للمانعين والردود عليه

1- لا أرحم بعباد الله من الله ﷻ، فهل نُعَلِّمُ الله الرحمة! وقد حجبها عَمَّن لا يستحقُّها³؟! فالله وهو أرحم الراحمين قد نهي نبيه والمؤمنين من بعده أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى، وهذا غير الدعاء للكافرين بالهداية حال حياتهم رغبةً في إسلامهم⁴.

2- أن ما قدم غير المسلم من مصالح للإنسانية لا ينفعه، وليس بمصوغ للترحم عليه؛ لأن الشرك محبط للعمل؛ فعن عائشة رضي الله عنها قالت قلت: "يا رسول الله، ابن جدعان كان في الجاهلية يصل الرحم، ويطعم المسكين، فهل ذاك نافعه؟ قال: « لَا يَنْفَعُهُ، إِنَّهُ لَمْ يَقُلْ يَوْمًا: رَبِّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ »⁵؛ وإنما يجزون بأعمالهم الحسنة في الدنيا⁶؛ فعن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مُؤْمِنًا حَسَنَةً، يُعْطَى بِهَا فِي الدُّنْيَا وَيُجْزَى بِهَا فِي الْآخِرَةِ، وَأَمَّا الْكَافِرُ فَيُطْعَمُ بِحَسَنَاتٍ مَا عَمِلَ بِهَا لِلَّهِ فِي الدُّنْيَا، حَتَّى إِذَا

¹ - ينظر: موقع الشيخ أحمد الغامدي على تويتر، بتاريخ: 30 يونيو 2021م،

<https://twitter.com/DAhmadq84>

² - ينظر: الإفتاء: الترحم على غير المسلم جائز بشرط، دنيا ودين، 14 أغسطس 2022م، من موقع الوفد:

<https://alwafd.news>

³ - تيار الإصلاح، حكم الترحم على أموات غير المسلمين، 1443هـ - 2021م، أخذ بتاريخ: 22-02-2023م، من موقع تيار التناصح:

<https://www.noslih.com/article/>.

⁴ - إسلام ويب، الترحم على أموات غير المسلمين من الاعتداء في الدعاء، الفتوى رقم: 240895، 18-2-2014م، أخذ بتاريخ: 23-02-2023م، من موقع إسلام ويب:

<https://islamweb.net/>.

⁵ - صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على الكفر لا ينفعه عمل، رقم 365، ج1، ص196.

⁶ - عبد الرحمن بن صالح السديس، حكم الترحم على موتى الكفار والاستغفار لهم، أخذ بتاريخ: 20-12-2022م، من موقع صيد الفوائد:

<http://www.saaaid.net/Doat/sudies/72>.

أَفْضَى إِلَى الْآخِرَةِ، لَمْ تَكُنْ لَهُ حَسَنَةٌ يُجْزَى بِهَا»¹.

3- أن النهي عن الاستغفار للكفار صريح صحيح -والترحم يقاس على الاستغفار-؛ قال الله تعالى: مَا ﴿كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [التوبة، 113]؛ هذه الآية نزلت في نهي النبي ﷺ أن يستغفر لعمه الذي رباه صغيراً، وكفله يتيماً واعتنى به شاباً، فكان في مقام أبيه، واستمر هذا البر من أبي طالب حتى بعد بعثته، ومع كل هذا لما مات كافراً نجاه الله ﷻ أن يطلب له المغفرة والرحمة، فكيف بمن هو دونه من عامة غير المسلمين²، كذلك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «اسْتَأْذَنْتُ رَبِّي أَنْ أَسْتَغْفِرَ لِأُمَّي فَلَمْ يَأْذَنْ لِي، وَاسْتَأْذَنْتُهُ أَنْ أَزُورَ قَبْرَهَا فَأَذِنَ لِي»³، فهذا رسول الله ﷺ أكرم الخلق على الله، منعه ربه من الاستغفار لأمه مع أنها ماتت قبل بعثته؛ فلا يمنع رسول الله ﷺ من الاستغفار لأمه، ويؤذن لآحاد المسلمين أن يستغفروا لمن جاء بعد بعثته⁴. بل إن عدداً من العلماء بالغ فقال: "إن الاستغفار للكافر يقتضي كفر من فعله، لأن فيه تكديماً للنصوص الواردة التي تدل على أن الله تعالى لا يغفر أن يشرك به، وأن من مات على كفره فهو من أهل النار"⁵.

نوقش ذلك من وجوه:

أ- أن الأدلة واضحة البيان في النهي عن الاستغفار لهم، والترحم غير الاستغفار حتى العامي في عصرنا يفرق بينهما؛ فترى الجاني أو المحامي يطلب الرحمة من القضاة في تخفيف الحكم عليه

¹ - صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب جزاء المؤمن بحسناته في الدنيا والآخرة وتعجيل حسنات الكافر في الدنيا، رقم 56، ج4، ص2162.

² - ينظر: أنس محمد الغنام، الأدلة على عدم جواز الترحم على غير المسلم بعد موته، مع رد شبهات المجيزين، أخذ بتاريخ: 20-12-2022م، من موقع صيد الفوائد:

<http://www.saaaid.net/arabic/882>.

³ - صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي صلى الله عليه وسلم ربه عز وجل في زيارة قبر أمه، رقم 105، ج2، ص671.

⁴ - عبد الرحمن بن صالح السديس، حكم الترحم على موتى الكفار والاستغفار لهم.

⁵ - ينظر: القرابي، الفروق، ج4، ص260. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج4، ص43.

بخلاف طلب الغفران له بالصفح عنه، وعدم إنزال أي عقوبة في حقه¹.

ب- أن النصوص التي ظاهرها منع الاستغفار للمشرّكين معناها النهي عن الدعاء بمغفرة الشرك تحديداً، وهو المنصوص عليه قطعاً في النص القرآني، لا مطلق الدعاء للمشرّك الذي يشمل طلب التخفيف عنه فقط، ولا يقال إن الدعاء بتخفيف العذاب لا معنى له، لأنه نوع من المواساة، وإلا لما كان لشفاعة النبي ﷺ في أبي طالب معنى².

ج- أن في قوله تعالى: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء، 24]، دليلاً على جواز الترحم على غير المسلم؛ فالآية أمرت الأبناء على وجه العموم بالدعاء بالرحمة للوالدين، ولم يقيدهما بالإسلام، أو عدمه، بل ربط أمر الدعاء لهما بالرحمة لتربيتهما إياه منذ الصغر- وهذا الأمر يحسنه كل أب مسلماً كان أو كافراً- وليس بسبب تنشئتهما له على الإيمان، مع التنبيه أن وقت نزول الآية كان هناك الكثير من الصحابة لم يدخل آباؤهم في الإسلام. والقاعدة الأصولية الشهيرة تقول: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة³.

وأجيب عن ذلك من وجهين:

أ- أن قياس الرحمة الأخروية بالرحمة الدنيوية، وقياس الوقوف أمام الله تعالى بالوقوف أمام القاضي قياساً مع الفارق؛ فيه خلطٌ باستجلاب أحكام الدنيا إلى أحكام الآخرة، ونحن نعلم أن الآخرة لها أحكامها وميزانها وحسابها ورحمتها وغضبها وموضع الرحمة وموضع الغضب⁴.

¹ - عمار بن عبد الله ناصح علوان، الترحم على غير المسلم مسألة فقهية أدرجت في الولاء والبراء، 15 مايو 2022م، أخذ بتاريخ: 21-02-2023م، من موقع رسالة بوست:

[/https://resalapost.com/2022/05/15](https://resalapost.com/2022/05/15)

² - ينظر: معتر الخطيب، معركة الترحم على غير المسلم ومنهجية الاجتهاد، 18-5-2022م، أخذ بتاريخ: 22-02-2023م، من موقع الجزيرة:

<https://www.aljazeera.net/opinions/>

³ - عمار بن عبد الله ناصح علوان، الترحم على غير المسلم مسألة فقهية أدرجت في الولاء والبراء، من موقع رسالة بوست: [/https://resalapost.com/2022/05/15](https://resalapost.com/2022/05/15)

⁴ - ينظر: خباب بن مروان الحمد، الإعلام بحكم الترحم والاستغفار لمن مات على غير دين الإسلام، شبكة الألوكة، شوال 1443هـ، ص22.

ب- أن آية الدعاء للوالدين وآية تحريم الدعاء لهم بالرحمة بينهما عموم وخصوص من وجه، فهي قطعية في الوالدين المسلمين، وفي غير المسلمين نقدم النص الحاضر على المبيح كما هو معلوم في أصول الفقه، فالآية الصريحة في الوالدين الكافرين اكتفت بمصاحبتها في الدنيا معروفاً، ولم تنص على الدعاء لهم، وغاية ما تدل عليه الآية هو جواز الدعاء لهم بالرحمة حال الحياة¹.

4- لا يمكن لأي كافر أن يبذل إحساناً للمسلمين وقصده إحساناً للمسلمين أبداً، لأن الله بين أن الكفار أعداء فقال: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ [الإسراء، 1]، وقال تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، 98]. فلا يمكن أن يعمل كافر إحساناً في بلاد الإسلام يريد به الخير أبداً، إنما يريد أن يقول الناس: هذا رجل أو امرأة نصراني يحسن للناس، يرحم الضعفاء، ويعين الفقراء وما أشبه ذلك، دعوة للنصرانية؛ لكن أحياناً تكون دعوة واضحة وأحياناً دعوة مبطننة، وليس هذا من الخير أبداً².

5- أن الترحم على غير المسلم مناقضة لحكم الله تعالى، ومن التعدي في الدعاء؛ لقوله تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [الأعراف، 55]؛ فهو من سؤال العبد ما لم يكن الرب ليفعله³، مثل: "أن يسأله منازل الأنبياء وليس منهم، أو المغفرة للمشركين ونحو ذلك"⁴.

6- أن تحريم الاستغفار والترحم على الميت الكافر مسألة قطعية في الشريعة الإسلامية، والنصوص فيها صريحة، والإجماع منعقد عليها، وليست المسألة من موارد الاجتهاد⁵؛ لأن الله قد

¹ - إبراهيم عبد الله سلقيني، فصل الخطاب في حكم الترحم على أهل الكتاب، 15 مايو 2022م، أخذ بتاريخ: 26-03-2023م، من موقع:

<https://www.isalkini.com/16702>.

² - ابن عثيمين، الشرح المختصر على بلوغ المرام، ج4، ص34.

³ - ينظر: إسلام ويب، الترحم على أموات غير المسلمين من الاعتداء في الدعاء، موقع إسلام ويب:

<https://islamweb.net>.

⁴ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج1، ص130.

⁵ - إسلام ويب، حكم من يقول بجواز الترحم والاستغفار للكافر الميت، الفتوى رقم: 285976، 17-2-2015م، أخذ بتاريخ: 23-02-2023م، من موقع:

<https://www.islamweb.org/ar>

حكم بأن الجنة حرام على الكفار¹؛ قال الله تعالى: إِنَّهُ ﴿مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ [المائدة، 72]، وقد أياس الكافرين من رحمته²، فقال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِمْ أُولَئِكَ يَكُونُونَ مِنْ رَحْمَتِي وَأُولَئِكَ هُمْ عَذَابُ أَلِيمٌ﴾ [العنكبوت: 23]، وعن ابن مسعود: قال: خطبنا رسول الله ﷺ، فقال: «أَلَا لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ، اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ؟ اللَّهُمَّ اشْهَدْ»³.

ونوقش ذلك:

أن المسألة فقهية خلافية، لا تتعلق بقطعيات العقيدة ولا بأصولها، وأدلتها متعارضة مثل العديد من المسائل الخلافية، التي تتعاور فيها الأدلة، ولكل مجتهد فيها نصيب⁴.

ثانيا/ التوظيف المقاصدي لأصحاب القول الثاني والردود عليه

1- فقه الميزان؛ وفقه الميزان هنا هو أن ميزان التعامل مع غير المسلمين الذين هم مواطنون ومشاركون معنا في قضايا، بل يحاربون معنا ضد المحتلين هو ميزان البر والقسط بنص القرآن الكريم، وهذا البر لا ينقطع بالموت، فليس من البر أن نسيء إلى الميت غير المسلم الذي شارك معنا في حربنا ضد المحتلين، أو نهمله بمجرد الموت؛ قال تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾ [الرحمن، 60]⁵.

¹ - ينظر: عبد الرحمن بن صالح السديس، حكم الترحم على موتى الكفار والاستغفار لهم، موقع صيد الفوائد:

<http://www.saaaid.net/Doat/sudies/72>

² - إسلام ويب، الترحم على النصارى، الفتوى رقم: 445474، 12-8-2021 م، أخذ بتاريخ: 23-02-2023م، من موقع إسلام ويب:

<https://islamweb.org/>

³ - صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب كون هذه الأمة نصف أهل الجنة، رقم 378، ج1، ص201.

⁴ - علي زواري أحمد، اختلاف المعاصرين في مسألة الترحم على من مات من غير المسلمين "دراسة فقهية مقارنة"، ص450.

⁵ - ينظر موقع د. علي القرعة داغي على تويتر، بتاريخ: 14 ماي 2022م:

https://twitter.com/ali_alqaradaghi؟

نوقش ذلك:

أن الجميع متفقون على هذا الميزان، ولكننا نتساءل: هل القول بجرمة الترحم على غير المسلم بعد وفاته إساءة له؟ وما دخل تقرير هذا الحكم بمشاركته معنا حربنا ضد المحتلين؟ هل المطلوب منا أن نبذل أحكام الشريعة كي نرضي من شاركنا هذه الحرب؟ وهل أحدٌ من القائلين بجرمة الترحم أهمل المتوفى غير المسلم بمجرد موته¹؟

2- الإسلام دين الرحمة؛ والله سبحانه قال: ﴿وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف، 156]، والكافر شيء من الأشياء إذا ستسعه رحمة الله، فلماذا تحجرون واسعا، وتمنعون رحمة الله من الكافر في الآخرة؟².

نوقش ذلك من وجوه:

أ- أن الآية دليل عليهم لا لهم؛ ذلك أن تكملتها: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف، 156-157]³. فالآية تقرر نقيض ما ذهبوا إليه، بل تعد الآية دليلا قويا جدا على أن الكافر لا تناله رحمة الله يوم القيامة، والحديث الصحيح: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيٍّ، وَلَا نَصْرَانِيٍّ، ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ، إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ»⁴ يؤكد هذا المعنى.

¹ - ينظر: وائل البتيري، ملاحظات على فتوى فضيلة الدكتور علي القره داغي حول الترحم على غير المسلم، أخذ بتاريخ: 20-12-2022م، من موقع صيد الفوائد:

<http://www.saaaid.net/bahoth/336>.

² - ينظر: أنس محمد الغنام، الأدلة على عدم جواز الترحم على غير المسلم بعد موته، موقع صيد الفوائد: <http://www.saaaid.net/arabic/882>

³ - ينظر: خباب بن مروان الحمد، الإعلام بحكم الترحم والاستغفار لمن مات على غير دين الإسلام، ص15.
⁴ - صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس، ونسخ الملل بملته، رقم 240، ج1، ص134.

ب- أن الله تعالى لعن الكافرين في غير موضع من كتابه، منها قوله تعالى: ﴿فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، 89]، وقوله: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [هود، 18]، واللعن هو الطرد والإبعاد من رحمته؛ فكيف يدعى لهم بالرحمة، مع تحقق لعنة الله عليهم؟! وهل هذا إلا مناقضة لمعاد الله¹.

ج- أن اليهود كانوا يتعاطسون عند النبي رجاء أن يقول لهم: يرحمكم الله؛ فكان يشمتهم بقوله: «يَهْدِيكُمْ اللَّهُ، وَيُصْلِحُ بِالْكُفْرِ» وكان لا يترحم عليهم، بل يدعى لهم بالهداية، وصلاح البال²؛ فتفادي التلفظ بالترحم حال الحياة -مع ما فيه من احتمال إسلامهم- يقتضي حرمة حال موتهم بقياس الأولى، وهذا يدل على تحريم استعمال لفظ الترحم بأصله، لا بوصفه من المعاني المختلفة التي يتأولها المعاصرون؛ وعليه فحكم التحريم لا يتغير بتغير المقصود من اللفظ³.

د- أنه على فرض بقاء رحمة الله على عمومها لجميع الخلائق، وهذا حاصل بالضرورة، كما ورد في حديث: «لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا من شربة ماء»⁴؛ فالله جل جلاله يتكلم عن نفسه، فليس في هذا أي دلالة على جواز ترحمك أنت المكلف على من سيدخل النار⁵.

¹ - تيار الإصلاح، حكم الترحم على أموات غير المسلمين، موقع تيار التناصح:

[./https://www.noslih.com/article](https://www.noslih.com/article)

² - مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث أبي موسى الأشعري، رقم: 19684، ج32، ص463. الجامع الصحيح سنن الترمذي، كتاب الأدب، باب ما جاء كيف تشميت العاطس، رقم 2739، ج5، ص82. قال عنه الألباني: "صحيح".

³ - إبراهيم عبد الله سلقيني، فصل الخطاب في حكم الترحم على أهل الكتاب، من موقع: <https://www.isalkini.com/16702>. ينظر: خباب بن مروان الحمد، الإعلام بحكم الترحم والاستغفار لمن مات

على غير دين الإسلام، ص13.

⁴ - الجامع الصحيح سنن الترمذي، كتاب الزهد، باب 13 ما جاء في هوان الدنيا على الله عز وجل، رقم 2320، ج4، ص560.

⁵ - إبراهيم عبد الله سلقيني، فصل الخطاب في حكم الترحم على أهل الكتاب، من موقع: <https://www.isalkini.com/16702>. خباب بن مروان الحمد، الإعلام بحكم الترحم والاستغفار لمن مات على

غير دين الإسلام، ص13.

وأجيب عن ذلك:

أن قصر رحمة الله تعالى على المسلمين فقط يخالف مفهوم الآية نفسها، ويناقضها إذ عذاب الله تعالى يصيب به بعض عباده بخلاف رحمته التي وسعت كل شيء من خلقه، وهذه هي الرحمة العامة، أما قوله تعالى: ﴿..فَسَأَكْتُمُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِعَاقِبَتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ فهي رحمته الخاصة بهم دون سواهم مصداقا لقوله تعالى: هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴿[الأحزاب، 43]، وفي الحديث: « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الرَّحْمَةَ يَوْمَ خَلَقَهَا مِائَةً رَّحْمَةً، فَأَمْسَكَ عَنْدَهُ تِسْعًا وَتِسْعِينَ رَّحْمَةً، وَأَرْسَلَ فِي خَلْقِهِ كُلِّهِمْ رَّحْمَةً وَاحِدَةً، فَلَوْ يَعْلَمُ الْكَافِرُ بِكُلِّ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الرَّحْمَةِ لَمْ يَيْئَسْ مِنَ الْجَنَّةِ، وَلَوْ يَعْلَمُ الْمُؤْمِنُ بِكُلِّ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الْعَذَابِ لَمْ يَأْمَنْ مِنَ النَّارِ»¹؛ تأمل لفظة «كُلِّهِمْ»، وتأمل -أيضا- الجزء الأخير من الحديث: « فَلَوْ يَعْلَمُ الْكَافِرُ بِكُلِّ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الرَّحْمَةِ لَمْ يَيْئَسْ مِنَ الْجَنَّةِ»؛ فرحمة الله تعالى ليس لها حدود، ورحمته سبحانه وسعت كل شيء.

3- أن الرحمة غير المغفرة، والمنهي عنه تصريحاً في الآية هو عدم طلب المغفرة لغير المسلم، بمعنى مغفرة ذنب الكفر الذي اقترفه، أما الرحمة فتجوز؛ لأن الله - عز وجل - قد يرحمه بتخفيف العذاب عنه يوم القيامة، حتى ولو لم يخرج من النار.²

نوقش ذلك من ثلاثة أوجه³:

أ- أن سبب نزول الآية ينقض كل التأويلات والشبهات التي يقولها أتباع شبهة التمييز بين الترحم والاستغفار، فقد روى الطبري بسنده عن ابن عباس وقتادة وابن جريج: "عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء"، فقال إبليس: أنا من ذلك "الشيء"! فأنزل الله: "فسأكتبها

¹ - صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب الرجاء مع الخوف، رقم 6469، ج8، ص99.

² - ينظر: أنس محمد الغنام، الأدلة على عدم جواز الترحم على غير المسلم بعد موته، موقع صيد الفوائد:

<http://www.saaaid.net/arabic/882>

³ - ينظر: المرجع نفسه. إسلام ويب، حكم من يقول بجواز الترحم والاستغفار للكافر الميت، من موقع:

<https://www.islamweb.org/ar>

للذين يتقون" معاصي الله "والذين هم بآياتنا يؤمنون"، فتمنتها اليهود والنصارى، فأنزل الله شرطاً وثيقاً بيننا، فقال: "الذين يتبعون الرسول النبي الأمي"، فهو نبيكم؛ كان أمياً لا يكتب ﷺ¹.

ب- أن الله ﷻ حكم بعدم تخفيف العذاب عن الكافرين، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [البقرة، 161].

ج- أن استعمال الرحمة والمغفرة في لغة القرآن الكريم غالباً ما يكون بمعنى واحد وهو النجاة من العذاب؛ لذلك يجعل الله أحياناً الرحمة في مقابل العذاب، مثل قوله تعالى: ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ^ط إِنْ يَشَأْ يُرْحَمْكُمْ أَوْ إِنْ يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ^ع وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾ [الإسراء، 54] وقوله: ﴿يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ^ط وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ﴾ [العنكبوت، 21]، وأحياناً يجعل المغفرة مقابل العذاب مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ^ع يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ^ع وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران، 129]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ^ط مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ^ط وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة، 40]، إذا الرحمة والمغفرة في غالب استعمالات القرآن الكريم بمعنى واحد، وهو النجاة التي تقابل العذاب.

د- أن القول بتحريم الترحم على الكافر بلسان المكلف المسلم لا يعني أن الله لا يخفف العذاب عمن شاء من الكفار، فهو الخالق، ولا نتحكم على مشيئة الله ولا نتألى على الله، بل غاية ما يفيد تحريم الترحم أننا لا نتألى على الله بالجزم بوقوع رحمته كما أننا لا نتألى على الله بالجزم بوقوع العذاب؛ لذلك فإن تعزيتهم وجبر خواطرهم وتسكين قلوبهم بما لا يتضمن معاني شرعية كقولنا: جعله الله في خير مقام أهل ملته، وما شابه ذلك أمر جائز.. وهذا لا يغضب الكتابي إذا دعوت له بأن يكون في أعلى مقامات أهل ملته، فالملت من أهل ملته، ولو كان

¹ - الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج13، ص157. السيوطي، الدر المنثور، ج3، ص572.

مسلماً سرّاً فهذا دعاء عظيم له¹.

4- لو كانت المغفرة والرحمة غير جائزة للكافر لما جعلها عيسى عليه السلام احتمالاً يجوز وقوعه من الله وَعَلَيْكَ؛ يقول تعالى على لسان عيسى عليه السلام: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ^ط وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة، 118]².

نوقش ذلك من وجهين:

أ- أن عيسى عليه السلام لم يكن في مقام طلب الرحمة لهم والاعتذار عن كفرهم، ولو كان الأمر كذلك لختم الآية بقوله: وإن تغفر لهم فإنك أنت الغفور الرحيم، ولكن المقام مقام إظهار هيمنة الله وَعَلَيْكَ على خلقه، وملكيته التامة لهم يوم القيامة، وأنه القادر عليهم فلا يعجزه شيء من أمرهم، فعيسى عليه السلام يعلن تبرؤهم من كفرهم، ثم بعد ذلك يعلن مدى قوة الله وقدرته التامة على كل شيء، وأنه نافذ التصرف في عبادته، إما بتعذيبهم أو برحمتهم ومغفرة ذنوبهم؛ لذلك ختم الآية بقوله: ﴿فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

ب- ذهب بعض العلماء إلى أن الحوار الذي دار بين الله وَعَلَيْكَ وعيسى عليه السلام كان في الدنيا وليس يوم القيامة؛ فعيسى في السماء بعدما رفعه الله إليه، ولا مانع من أن تكون هذه المحاورة قبل يوم القيامة، وعلى هذا تكون احتمالية مغفرة الله لهم الواردة في الآية، مقصود بها أن يتوبوا من كفرهم، فيتوب الله وَعَلَيْكَ عليهم، ويغفر لهم، ومن ذهب إلى هذا الطبري³، وعلى هذا فلا دليل لهم في هذه الآية على جواز الترحم على غير المسلم بعد موته، لتطرق الاحتمال أنها في الدنيا، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال كما هو معروف⁴.

¹ - إبراهيم عبد الله سلقيني، فصل الخطاب في حكم الترحم على أهل الكتاب، من موقع:

<https://www.isalkini.com/16702>

² - ينظر: أنس محمد الغنام، الأدلة على عدم جواز الترحم على غير المسلم بعد موته، موقع صيد الفوائد:

<http://www.saaaid.net/arabic/882>

³ - الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج6، ص581.

⁴ - أنس محمد الغنام، الأدلة على عدم جواز الترحم على غير المسلم بعد موته، موقع صيد الفوائد:

<http://www.saaaid.net/arabic/882>

5- أن النهى الصريح عن طلب المغفرة لغير المسلم خاص بالمشركين؛ فأبو طالب عم النبي ﷺ، وأبو إبراهيم التيمي، وابن نوح عليه السلام كلهم كانوا مشركين بالله عابدين للأصنام، ولو سلمنا بعدم جواز الترحم عليهم، لم نسلم في عدم جوازه لأهل الكتاب؛ لذلك لا مانع من الترحم على أهل الكتاب؛ خاصة وأن الله - عز وجل - أباح التزوج منهم، فكيف يحرم على المسلم أن يترحم على زوجته الكتابية، وهي زوجته أم أولاده، ورفيقة حياته¹؟

ونوقش ذلك:

أن القرآن الكريم جعل المشركين وأهل الكتاب كفارا ومخلدين في نار جهنم يوم القيامة، ولم يفرق بينهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة، 6]².

6- وتجاوز أحد الباحثين المعاصرين الترحم وذهب حتى إلى جواز إطلاق مصطلح شهيد على غير المسلم إذا مات دفاعا عن عرضه وأرضه؛ لأن لفظ "شهيد" ومشتقاته في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية الشريفة لا تجد فيه إطلاقه على من يقتل في سبيل الله تعالى بالمعنى الاصطلاحي اليوم، بل يطلق على معان كثيرة يجمعها: (الإخبار والحضور وإدلاء الشهادة) ولم يستعمل بمعنى (القتل) في القرآن الكريم، وإنما استعمل في السنة بمعنى واسع يشمل المقتول في سبيل الله، أو في الدفاع عن نفسه وعرضه، والميت ببعض الأمراض والأوبئة ويشمل غيره³.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ - ما الحكمة الشرعية أو المقصد الشرعي من كل هذا التكلف في تأويل معاني النصوص بما لا تحتل؛ فلو كانت اللغة تحتل كل هذه التأويلات المتكلفة لما عجز عن قولها نبينا محمد ﷺ - وهو المشرع الذي نشأ في مهد الفصاحة - لأمه أو أبيه أو عمه أو جاره اليهودي أو أي إنسان

¹ - أنس محمد الغنام، الأدلة على عدم جواز الترحم على غير المسلم بعد موته، موقع صيد الفوائد:

<http://www.saaaid.net/arabic/882>

² - ينظر: خباب بن مروان الحمد، الإعلام بحكم الترحم والاستغفار لمن مات على غير دين الإسلام، ص 13.

³ - ينظر موقع د. على القره داغي على تويتر، بتاريخ: 14 ماي 2022م:

https://twitter.com/ali_alqaradaghi

كانت له سابقة معروف للإسلام ومات على الكفر، ومعلوم أن أمه كانت من أهل الفترة!! فهل غفل نبينا ﷺ وجميع الصحابة والتابعون والعلماء والمفسرون والفقهاء إلى زماننا عن هذه اللفتة اللغوية الغريبة العجيبة¹!!

ب- جمهور العلماء على أن لفظ "الشهيد" بمعنى من يُقتل في سبيل الله؛ وهو واردٌ في كتاب الله تعالى، يقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء، 69]. قال الإمام الطبري: "والشهداء، وهم جمع شهيد، وهو المقتول في سبيل الله، سُمي بذلك لقيامه بشهادة الحق في جنب الله حتى قُتل"². وقال البغوي: "والشهداء قيل: هم الذين استشهدوا في يوم أحد، وقيل: الذين استشهدوا في سبيل الله"³. وقال ابن عاشور: "وأما الشهداء؛ فهم من قُتلوا في سبيل إعلاء كلمة الله"⁴.

7- أن المحققين من العلماء - مثل الإمام النووي - قسموا الشهداء إلى ثلاثة أقسام: شهيد في الدنيا والآخرة، وشهيد في الآخرة دون أحكام الدنيا، وشهيد في الدنيا دون الآخرة، وهو من غل (أي سرق) أو قتل فاراً ومدبراً، فإطلاق العلماء لفظ الشهيد على من غل وسرق وأدبر دليل على جواز إطلاقه على شهداء الدنيا مثل شهيد الوطن، وشهيد القضية، أو الكلمة⁵.

ونوقش ذلك:

أن الذين عُلم أنهم سرقوا من غنيمة الحرب، أو قُتلوا وهم فازون مدبرون، أو قاتلوا سمعة أو رياء؛ فهم في حقيقة الأمر ليسوا شهداء، ولا يجوز إطلاق وصف الشهيد عليهم في حال عُلم مسلكهم أو مقصدُهم الفاسدُ من القتال، وأما إذا لم نعلم ذلك؛ فنطلق عليهم وصف الشهيد

¹ - إبراهيم عبد الله سلقيني، فصل الخطاب في حكم الترحم على أهل الكتاب، من موقع:

<https://www.isalkini.com/16702>

² - الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج8، ص532.

³ - البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ت: عبد الرزاق المهدي، ج1، ص659.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص116.

⁵ - ينظر موقع د. علي القرة داغي على تويتر، بتاريخ: 14 ماي 2022م:

https://twitter.com/ali_alqaradaghi

عملاً بالظاهر، ونكلُ سرائرهم إلى الله تعالى¹. وأما جعلُ الإمام النووي لهم قسماً ثالثاً، فبقصد الإشارة إلى أن أحكام الشهداء تجري عليهم في الدنيا، فلا يغسلون ولا يصلّي عليهم، لا أنهم يستحقون وصف الشهادة، أو ثوابها الكامل². وعليه فإن هذا القياس فاسدٌ من هذه الجهة، وهو فاسدٌ أيضاً من جهة أن العلماء يطلقون هذا الوصف على المؤمن الموحّد لا على الكافر، ويقصدون به معنى شرعياً محدداً له تعلقٌ بالآخرة³.

¹ - وائل البتيري، ملاحظات على فتوى فضيلة الدكتور علي القره داغي حول الترحم على غير المسلم، من موقع صيد الفوائد:

<http://www.saaaid.net/bahoth/336>

² - النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج1، ص262.

³ - وائل البتيري، ملاحظات على فتوى فضيلة الدكتور علي القره داغي حول الترحم على غير المسلم، من موقع صيد الفوائد:

<http://www.saaaid.net/bahoth/336>

المطلب الثالث

سبب الجدل المقاصدي في مسألة الترحم على غير المسلمين والقول الراجح فيها

قبل الوصول إلى الراجح من الأقوال في هذه المسألة، أبين سبب ما وقع من جدل مقاصدي بين الباحثين المعاصرين فيها وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة

أتصور -والله أعلم- أن سبب الجدل في هذه المسألة راجع إلى حدود استثمار المقاصد في اجتهادات العلماء؛ ففي حين رفض فريق الترحم على غير المسلمين أخذاً بما دلت عليه النصوص الصريحة الصحيحة من كتاب وسنة؛ القاضية بأن الترحم ينافي ويعارض مشيئة الله، وهو بمثابة تمني لتغيير قضاء الله تعالى وهو أرحم الراحمين، خالفهم الفريق الآخر الذي يرى أن الترحم غير الاستغفار، ومنعه على غير المسلم إذا كان ممن يتميز بسمعته الحسنة وأخلاقه الحميدة لا يوافق مقاصد الشريعة الإسلامية لدين البشرية دين الرحمة والإحسان ومكارم الأخلاق.

الفرع الثاني: الترجيح

الحقيقة أن مصطلح الرحمة أو الشهادة مصطلحات لها حقيقتها الشرعية وفق ما أقره الشرع وأدركه العلماء، وهي مقدمة على الحقيقة اللغوية أو العرفية التي توهمها الباحثون المعاصرون؛ كما أن محاولة استثمارهم للمقاصد الشرعية وسعيهم في تقديم قراءة جديدة للنصوص الشرعية في المسألة لا يكون بالانتقادية في الاستدلال، واقتطاع الآيات من سياقها كما فعلوا، أو بالنظرة الجزئية للنصوص دون الرجوع إلى الآيات المحكمة والصريحة التي توضح وتفصل تحريم الترحم والاستغفار للكفار؛ فالظاهر أنه لا مساغ لا عقلا ولا نقلا للدعاء بالرحمة لمن مات على الكفر¹، والنار الثابتة في حق الكافرين محل عدل الله ﷻ؛ ينال فيها كل كافر قسطه ونصيبه من العذاب الذي قدره الله له، فهل تخفيف العذاب -كما يدعي المجيزون- الذي سيصلاه غير المسلمين في نار جهنم فيه من الرحمة شيء؟ وهل هذا ما يتصوره أو يرجوه من يدعو بالرحمة لمن مات!

كما أنه لو فرضنا فرضاً جدلياً بحتاً، أن الترحم على غير المسلم شبهة -وإن كانت ليست كذلك لثبوت نصوص صريحة في المسألة -، وأن من العلماء من ينازع في ذلك، فإن الواجب في

¹ - الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج8، ص418.

حق المسلم أن يتقي الشبهات، ويأخذ بالأحوط والأولى في مثل هذا الأمر الخطير، وأن يترك الترحم تغليبا لجانب الحرمة؛ طالما أن الأمر دائر بين حل وحرمة في مصلحة موهومة لكافر في الآخرة قد تتحقق وقد لا تتحقق.

هذا وإن أكثر ما يخاف من هذا التكلف الزائد في تأويل النصوص أن يكون مآله التمهيد لقبول الناس واستساغتهم للدين الإبراهيمي الجديد؟! أو مدعاة لزهد غير المسلمين في الدين الإسلامي بحجة أن الترحم ثابت لهم في جميع الأحوال سواء أسلموا أو لم يفعلوا.

أما القول إن عدم جواز الترحم على غير المسلم من التحجير أو التأيي على الله؛ فهو بجانب للصواب؛ إذ الحكم يتعلق بظاهر الناس وما عُرفوا به في الدنيا، أما البواطن والخفايا فيبقى علمها عند الله ﷻ؛ ليس لأحد أن يشهد على غيره، ولا أن يتدخل في أمر غيبي بين العبد وربّه الذي بيده مقاليد الأمور.

كما أن هذا الحكم لا يعني عدم جواز التعزية أو الحزن على موت غير المسلم ومواساة أهله وذويه، بل والبرّ بهم، والعطف عليهم، وغيرها كثير من الأحكام التي تُجلب سماحة ديننا وكمال تشريعنا، خاصة إذا كان الميت ممن اشتهر بمناقبه ومحاسنه، أو ممن لهم نكاية في عدونا أو نكاية في الظالمين عموما، بل هو جائز وثابت بنصوص شرعية ملؤها الرحمة والعدل والإحسان، وغاية ما في الأمر أنه يشترط في ذلك ألا يكون بعبارات الترحم والاستغفار الخاصة بالمسلمين.

الفصل الثالث

الجدل بشأن تعيين العلل المقاصدية للنوازل المعاصرة

تعيين المناط للنوازل هو الشق الثاني في العملية الاجتهادية، إذ به يتم تنزيل النصوص الشرعية من أفقها التنظيري إلى واقعها التطبيقي، وتكون فائدة العلم بالمقاصد في هذا المقام إلحاق الوقائع بالمناطات التي لا تخرجها عن مقصود الشارع الحكيم؛ مراعاة لفقه الواقع، ولتغير الأحوال والزمان والمكان والظروف الخاصة التي تحيط ببعض الوقائع والجزئيات دون بعض، إلا أن الأنظار تتباين في تقرير هذه المناطات وتقديرها وتتنازع؛ لأن قطعية القواعد المقاصدية لا ترفع الخلاف فيما يندرج تحتها من فروع في جميع الحالات، وهذا ما أبينه من خلال دراسة جملة من المسائل الفقهية التي تُبَيِّنُ الجدل الحاصل بين الباحثين المعاصرين بسبب اختلافهم في تحقيق المناط وفق المباحث الآتية:

المبحث الأول: النقود الافتراضية (البتكوين Bitcoin)

المبحث الثاني: زواج المسيار

المبحث الثالث: تشريح جثة المسلم

المبحث الرابع: الوصية الواجبة

المبحث الأول

النقود الافتراضية (البتكوين Bitcoin)

من المستجدات غير المعهودة من قبل، الناتجة عن التطور المذهل لوسائل التكنولوجيا الحديثة والمتعلقة بمقصد حفظ المال، ما يسمى بالنقود الافتراضية؛ التي انتشرت انتشارا واسعا على مستوى العالم دون ضوابط تحكمها، لتكون بذلك محل جدل كبير بين الفقهاء المعاصرين بين مجيز للتعامل بها ومانع ومتوقف بناء على المعلومات الحالية المتوفرة عنده؛ أبين ذلك وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: حقيقة المسألة وأقوال الباحثين المعاصرين فيها

المطلب الثاني: التوظيفات المقاصدية لكل قول والردود عليها

المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها

المطلب الأول

حقيقة مسألة النقود الافتراضية وأقوال الباحثين المعاصرين فيها

أبين في هذا المطلب حقيقة النقود الافتراضية، وتباين أقوال الباحثين المعاصرين فيها وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: حقيقة النقود الافتراضية

النقود الافتراضية هي وحدات التبادل التجاري التي لا تتواجد إلا بالهيئة الإلكترونية، وهي مشفرة، غير مركزية، تعمل بنظام الند للند (Peer to Peer)؛ يتم إدارتها بالكامل من قبل مستخدميها دون أي سلطة مركزية أو وسطاء، وتتم عبر الوسائط الإلكترونية فقط؛ مثل: الكمبيوترات، والأجهزة الذكية - كالجوال والتابلت ونحوها-، وتستعمل لشراء سلع عينية أو منافع مختلفة، ولعل أشهر عملة إلكترونية تم إنتاجها بهذه الطريقة في العصر الحاضر ما يسمى بـ: "بتكوين"¹.

والتعاملات المباشرة بهذه العملة والتي تتم دون الاستعانة بطرف وسيط؛ كالبنوك والمؤسسات المالية يجعلها في منأى عن رسوم تحويل الأموال، ومبتعدة في نفس الوقت عن مركزية البنوك الكبرى، فمعاملاتها خفية لا يمكن لأي جهة مراقبتها أو الاطلاع عليها².

وقد تم الإعلان عن الموقع الرسمي لهذه العملة في عام 2008م، وفي عام 2009م أنتج خمسين بتكويناً من خلال ما يسمى بـ: "التعدين"³، وفي عام 2010م تم إنشاء أول سوق إلكتروني

¹ - ينظر: موقع <https://www.techopedia.com/definition/6702/digital-currency>، وموقع:

<https://bitcoin.org/ar/faq#general>

² - ينظر: عبد الله بن سليمان الباحث، النقود الافتراضية مفهومها وأنواعها وآثارها الاقتصادية، القاهرة، 2017م، ص22.

³ - التعدين في العملة الإلكترونية: هو عملية استخدام قدرة الكمبيوتر لإنشاء عملات بتكوين جديدة، وهو يتطلب برنامج تشغيل يتم تنزيله مجاناً على أجهزة متخصصة ذات مواصفات عالية، ويقوم البرنامج بالتنقيب عن البتكوين عن طريق برجة معينة تعتمد على قوة الحاسوب المعالج، وتتطلب حلّ الكثير من الألغاز والمعادلات لكشف سلسلة طويلة من الأرقام والحروف لإصدار البتكوين، وكلما زادت عمليات التنقيب كلما أصبحت الألغاز أصعب. ينظر: حمزة عدنان مشوقة، النقود الرقمية من منظور اقتصادي إسلامي، من موقع الإفتاء الأردني: https://www.aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId=231#_edn31. وعلى موقع:

لعملية صرف البتكوين مقابل العملات العالمية كالدولار وغيره، ثم كانت أول عملية شراء لقطعة بيتزا مقابل عشرة آلاف بتكوين، ثم تالت بعد ذلك التعاملات¹.

وفي عام 2012 قام الاتحاد الأوروبي بالموافقة على منح رخصة بنك لأول مؤسسة صرف أوروبية لعملة البتكوين، وأصدر القضاء في ولاية تكساس الأمريكية عام 2013م حكماً باعتبار "بتكوين" شكل من أشكال الأموال التي يمكن استخدامها والاستثمار فيها، كما اعترفت وزارة المالية في نفس العام بعملة "البتكوين" واعتبرتها نوعاً من أنواع المال الخاص، وفرضت الضرائب على حيازتها، وتم إنشاء أول جهاز صرف في ولاية سانديغو الأمريكية لشراء عملة "البتكوين"، وتم صرفها بالدولار، ولا زالت العملة إلى يومنا الحاضر في تداول مستمر².

الفرع الثاني: أقوال الباحثين المعاصرين في مسألة النقود الافتراضية

اختلف الفقهاء المعاصرين اختلافاً كبيراً حول الحكم الشرعي للتعامل بالنقود الافتراضية على النحو الآتي:

القول الأول: حرمة التعامل بالنقود الافتراضية

وهو ما صدرت به فتوى رئاسة الشؤون الدينية التركية³، وفتوى دار الإفتاء الفلسطينية⁴، والهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف في دولة الإمارات العربية المتحدة⁵، وفتوى دار الإفتاء

<https://bitcoinnewsarabia.com/what-is-bitcoin-mining-part-1/>

¹ - ينظر: موقع <https://www.bitcoinblockhalf.com>.

² - ينظر: عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب العليل، الأحكام الفقهية المتعلقة بالعملات الإلكترونية، وحدة البحوث والدراسات العلمية، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، عمادة البحث العلمي (32)، المملكة العربية السعودية، د.ت، ص13.

³ - ينظر: دار الإفتاء التركية تحرم التعامل بعملة "البيتكوين"، 28 نوفمبر 2017، 1:07م، أخذ بتاريخ: 01-09-2022م، من موقع مرآة سوريا الإخبارية:

<https://syrian-mirror.net/>.

⁴ - دار الإفتاء، فلسطين، قرار 1/158، رقم 16/2017/297، بتاريخ 25 ربيع الأول 1439هـ الموافق 14 كانون الأول 2017، على الموقع:

<http://staff.ppu.edu/jawad/files/316> .

⁵ - الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف، حكم التعامل بالبتكوين، فتوى رقم (89043)، 30-يناير-2018م، على الموقع: <https://www.awqaf.gov.ae/ar/Pages/FatwaDetail.aspx?did=89043>

المصرية¹، وهو رأي كثير من الفقهاء المعاصرين منهم؛ أحمد الحجي الكردي²، وعبد الله المطلق³، ومرجان محمد⁴، ومحمد مطلق عساف⁵، وغيرهم.

القول الثاني: جواز التعامل بالنقد الافتراضية

ومن صرح بهذا الرأي من الباحثين المعاصرين: نايف العجمي⁶، وعبد الله العقيل⁷، وعبد الله السلمي⁸، وعبد الرحمن بن ناصر البراك⁹، وموسى آدم، ومنير الشاطر، وبلال الملا¹⁰، وإرشاد أحمد إعجاز¹¹، وغيرهم.

¹ - دار الإفتاء المصرية، مفتي الجمهورية يبين حكم التعامل بالعملة الإلكترونية (البتكوين)، 1-1-2018م، على الموقع: <https://goo.gl/aAx528>. مصر...فتوى حول امتلاك عملة "بيتكوين"، 04-03-2022م، على موقع: <https://arabic.rt.com/business/1208538>.

² - أحمد عبد الله، فتوى كويتية بتحريم البتكوين، صحيفة الرأي، الكويت، 16 يناير 2018، الساعة 12 صباحاً، على الموقع:

<https://www.alraimedia.com/article/795185>.

³ - عبد الحكيم شار، صحيفة سبق الإلكترونية، المطلق يحذر من التعامل بالبتكوين والعملات الرقمية، بتاريخ 28 ربيع الآخر 1439هـ الموافق 15 يناير 2018م، على موقع:

<https://sabq.org/saudia>

⁴ - ينظر: منير الشاطر، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، بيان حول البتكوين - منتدى الاقتصاد الإسلامي على الواتساب (ملف رقم 20)، 23-01-2018م، ص 39. أخذ من موقع: موسوعة الاقتصاد والتمويل الإسلامي <https://iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2018/01>.

⁵ - محمد مطلق عساف، العملات المشفرة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية (عملة Bitcoin أنموذجاً)، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد 36، العدد 2، من ص 21-48، جامعة قطر، 1440هـ-2019م.

⁶ - نايف العجمي، فتوى التكييف الفقهي والحكم الشرعي للعملات الرقمية المشفرة، 18-يناير-2018م، على موقع: <https://www.youtube.com/watch?v=UiZx0R-K7fE>

⁷ - ينظر: عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب العقيل، الأحكام الفقهية المتعلقة بالعملات الإلكترونية، ص 53.

⁸ - ينظر: عبد الله السلمي، حكم التعامل بالعملات الإلكترونية الرقمية، 24-01-2020م، على موقع:

<https://www.youtube.com/watch?v=MRWq-dVmX9Q>.

⁹ - ينظر: الموقع الرسمي للشيخ عبد الرحمن البراك، حكم التعامل بالبتكوين وحكم الزكاة فيها، 15 شعبان 1441هـ، أخذ بتاريخ: 07-09-2022م، من موقع:

<https://sh-albarrak.com/article/17887>.

¹⁰ - ينظر: بلال الملا، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص 14.

¹¹ - ينظر: إرشاد أحمد إعجاز، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص 33.

القول الثالث: التوقف

وهو رأي عدد من الباحثين المعاصرين منهم؛ أحمد الحداد¹، ويوسف الشبيلي²، صالح العلي³. ممن يرون أن تقرير حكم الجواز سابق لأوانه، والتريث في الفتوى هو المرجح؛ لأن موضوع النقود الافتراضية يعتمد على التقنية ولا تزال هذه النقود يحفها كثير من الغموض من حيث الحصول عليها وتداولها، ولم يثبت شيء يمكن أن يستند إليه كآلية عمل واضحة بحيث يتأكد منها انتفاء الغرر، أو نفي التحريم، إلا أنهم يرون من جهة أخرى أن إمرار تعاملات الناس الحالية بالبتكوين على أحكام النقود والربا هو ما يجب بصرف النظر عن الفتوى النهائية في حكمها⁴.

¹ - الإمارات اليوم، أحمد عبد العزيز الحداد، العملات الرقمية والأخطار المحدقة، 9-2-2018م، على الموقع:

[/https://www.emaratalyoum.com](https://www.emaratalyoum.com)

² - يوسف الشبيلي، فتوى التداول بالعملات الإلكترونية الرقمية "البتكوين"، على الموقع:

[.https://www.youtube.com/watch?v=KxikLcHuVt0](https://www.youtube.com/watch?v=KxikLcHuVt0)

³ - ينظر: محمد الطبطبائي وصالح العلي، ندوة حكم التعامل في العملات الرقمية (البتكوين)، من موقع:

[.https://www.youtube.com/watch?v=Kq0j0KEVILQ](https://www.youtube.com/watch?v=Kq0j0KEVILQ)

⁴ - ينظر: عبد الباري مشعل، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص35.

المطلب الثاني

التوظيفات المقاصدية لكل قول في مسألة النقود الافتراضية ومناقشتها

جرباً على ما سرت عليه في معالجة نوازل الفصل السابق، فإنني لن أناقش المسألة من الناحية الفقهية بنصوصها وأدلتها؛ لأن ذلك معلوم، له مواضعه، ولكني أبحث في التوظيفات المقاصدية لكل قول في المسألة المدروسة مع مناقشتها، وتوضيح تباين الفقهاء المعاصرين فيها، للوصول إلى سبب الجدل المقاصدي بينهم، والراجح من أقوالهم، وهذا وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: التوظيفات المقاصدية للقائلين بالمنع ومناقشتها

1- بناء على المصلحة والمقاصد الشرعية المحققة للعدل المطلوب في المعاملات؛ فإن النقد الشرعي لا بد أن يكون صادراً عن سلطة معلومة لا مجهولة¹، وأن يتوفر على الشروط والضوابط الشرعية اللازمة في اعتبار العملة وتداولها؛ ككونها مقياساً عاماً للسلع والخدمات، وأداة للادخار، ووسيلة لحفظ القيمة، وأن تتميز بالاستقرار النسبي واطمئنان عامة الناس إليها؛ يقول البهوتي: "ينبغي للسلطان أن يضرب لهم -أي الرعايا- فلوساً تكون بقيمة العدل في معاملاتهم من غير ظلم لهم تسهيلاً عليهم، وتيسيراً"²، وهو ما لم يتحقق في هذه العمل الافتراضية، ويظهر ذلك في التذبذبات المستمرة في قيمتها، وعدم قدرتها على المحافظة على قدرتها الشرائية، يقول ابن القيم: "إن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثلث هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض؛ إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسبع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع، وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة، وذلك لا يكون إلا بثلث تقوم به الأشياء، ويستمر على حالة واحدة"³.

¹ - ينظر: أشرف إبراهيم، "العملة المظلمة" .. لماذا ينبغي عليك عدم الاستثمار في "البتكوين"؟، غازي الجبور، العملة الافتراضية بتكوين "Bitcoin"، 000007-01-2018م،

[./https://alrai.com/article/10420097](https://alrai.com/article/10420097)

² - البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، د.ط، دار الكتب العلمية، د.ت، ج2، ص232.

³ - ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج2، ص105.

ونوقش ذلك:

أن العملات الورقية أيضا تتذبذب أسعارها، ولم يقل أحد بجرمة التعامل بها لتذبذبها، فالاستقرار النسبي يعد شرط كفاءة وليس شرط اعتبار، وهذا ما عليه أكثر الاقتصاديين، وإن إلقاء نظرة سريعة على نقود دول عربية كثيرة كفيل بإبطال شرط الاستقرار النسبي، كما أن هناك العديد من الدول الغربية التي شهدت عملاتها تقلبات عنيفة جدا؛ منها الدولار في السبعينات، ولم يقل أحد بعدم ثمنيتها لكونها لا تحمل صفة الاستقرار النسبي؛ لذا من المهم جدا ضبط وتحرير مصطلح "الاستقرار النسبي" كمعيار لقبول ثمنية النقود عند بعض الشرعيين، وإن التخبط في إطلاق الوصف "استقرار" كشرط اعتبار (فرضا)، يؤدي إلى اضطراب في الفقه وغلط في القياس من الناحية الشرعية، ولا حاجة إلى جلب أرقام اضطرابات نقدية لعملي سيادية فاقت التقلبات فيها 100% على مر أيام أو أشهر وسنوات! ومع ذلك نستصحب حكم الجامع الفقهية بثمانيتها¹.

وأجيب عن ذلك:

أنه يمكن التفريق بين ما صار التذبذب صفة لازمة له كالبتكوين، وبين ما أصابه التذبذب لعوارض طارئة؛ وأنه حتى العملات العادية إذا وصل بها التذبذب إلى درجة فقد السيطرة عليها فإنه يرفع عنها الغطاء القانوني كعملة².

2- أن الجهالة تحيط بالبتكوين من كل الجهات: فهي تعتمد على مبادئ التشفير في جميع جوانبها، ولا يتضمن قانون التعامل بها أية معلومات عن الشخص أو بياناته؛ فالجهالة ترافقها بدءاً من اكتسابها واستعمالها، ولذا فإن كل النشاطات غير القانونية وجدت أرضية خصبة للدخول فيها: كغسيل الأموال وتجارة السلاح، والمافيات والجنس والعصابات والتجارة بالبشر... إلخ³، وكل هذا يؤدي إلى الغرر والغش المنهي عنهما في الشريعة الإسلامية.

¹ - ينظر: محمد مطلق عساف، العملات المشفرة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية (عملة Bitcoin أنموذجا)، ص12.

² - ينظر: عبد الرزاق كابا، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص192.

³ - نافذ نزال، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص49. صبري هلال، البيتكوين فقاعة مثالية.. و«بلوك تشين» حلٌّ رائع!، من موقع ساسة بوست:

ونوقش ذلك:

أن هذه الجهالة غير مؤثرة في الحكم الكلي، كما أن عدم إمكانية التحكم والتلاعب بالنظام لكون العملة مشفرة بإمكانه تعويض هذه الجهالة؛ فاختراق محافظها الإلكترونية وسرقة محتوياتها يكاد يكون شبه مستحيل، وهذا يجعلها تتميز بخاصية الأمان¹. ومن المهم عدم الخلط بين سوء استخدام البتكوين (المقامرة مثلا وغسل الأموال) وبين أهميتها في إحداث نقلة نوعية في عالم النقود والنظرية النقدية؛ فقد يتغير العالم كله من خلالها².

ويجاب عنه ذلك:

وهل يمكن الثقة بجهة تدعي هذا الكلام وهي جهة مجهولة؟ وما الذي يمنع هذه الجهة من اختراق المحافظ الإلكترونية، وسرقتها ما دامت مجهولة الهوية؟

3- أنها تشتمل على الغرر الفاحش، وتتضمن معنى المقامرة؛ لأن الذي يستطيع التعدين هو شخص واحد كل 10 دقائق، ويفشل الباقيون في ذات الوقت، فهذا يعني خسارتهم للجهد والمال³.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- أنه يمكن تكييف عملية التعدين بعقد الجعالة، فلا يشترط في الجعالة كون العمل معلوما، وكون العامل معينا⁴.

ب- أن وصف الغرر في البتكوين بالفاحش محل نظر، لأنه من الغرر اليسير غير المؤثر، والذي لا يستطاع الاحتراز منه في المعاملات إلا بمشقة، فكان محل تجاوز غالبا عند المتعاملين به، وغير مفض للنزاع بينهم⁵.

¹ - غسان الشيخ، التأصيل الفقهي للعمالات الرقمية - البتكوين نموذجا -، العملات الافتراضية في الميزان، جامعة الشارقة، 16 و17 إبريل 2019م، ص32.

² - محمد نوري، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص25.

³ - ينظر: معتز أبو جيب، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص58.

⁴ - ينظر: محمد الطبطبائي وصالح العلي، ندوة حكم التعامل في العملات - الرقمية (البتكوين)، 01-07-2022م، أخذ بتاريخ: 05-09-2022، من موقع:

<https://www.youtube.com/watch?v=Kq0j0KEVILQ>

⁵ - ينظر: نايف العجمي، فتوى التكييف الفقهي والحكم الشرعي للعمالات الرقمية المشفرة، ص129.

ويجاب عنه:

أنه على فرض صحة تكييفها بأنها عقد جعالة، فإن ذلك منقوض بجهالة الجعل.

4- مفسدة المخاطرة؛ فالتكوين وحدات افتراضية غير مغطاة بأصول ملموسة، وخارجة عن رقابة الجهات المسؤولة سواء اعتبرناها عملة أو سلعة، ومن المعروف أن هذه العملات المشفرة التي ليست تحت سلطة مركزية، ولا تقع تحت ضمانات الدولة، يمكن استعمالها في عمليات المضاربة وغسيل الأموال، فمن يشتري البتكوين يشتريه بغرض استبداله بعملة معينة؛ فهو حالياً ليس أداة دفع لتحقيق صفقات تجارية وإنما يستعمل للمضاربة على العملة وخصوصاً من طرف بعض المستثمرين الذين يرغبون في ركوب المخاطرة أو تحقيق المصالح وتسهيل أعمالهم، ويبحثون عن الربح السريع دون إدراك المخاطر التي تحف بهذه العملة الافتراضية، في حين أن الأصل أن النقود لا يجوز أن تُجعل متجراً في ذاتها وإنما هي وسيلة وواسطة¹، يقول ابن تيمية: "وأما الدرهم والدينار فما يُعرف له حد طبيعي ولا شرعي بل مرجعه إلى العادة والاصطلاح؛ وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به؛ بل الغرض أن يكون معياراً لما يتعاملون²"، وهذا مما يجعل من غير المناسب التعامل بهذه النقود الافتراضية، وقد ذهب جمهور الفقهاء من المالكية³، والشافعية⁴، والحنابلة⁵، وأبو يوسف من الحنفية⁶، إلى أن ضرب النقود وإصدارها من السياسات المالية الخاصة بالدولة، كما اعتبر ابن خلدون النظر في النقود المتعامل بها بين الناس وحفظها مما يداخلها من الغش - وظيفة ضرورية للملوك والسلطين-؛ إذ بها يتميز النقد الخالص من المغشوش بين الناس في النقود عند المعاملات، ويتقون في سلامتها الغش بحتم السلطان عليها بتلك النقوش الخاصة الدالة على جودته⁷.

¹ - ينظر: فتحي بن عبد الموصلي، حكم العملات الرقمية، 05-07-2022م، أخذ بتاريخ: 05-09-2022، من موقع:

<https://www.youtube.com/watch?v=37ulPB5JN4A>.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج19، ص251.

³ - الخطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، ج4، ص342.

⁴ - النووي، المجموع شرح المذهب - مع تكملة، ج6، ص11.

⁵ - المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ج1، ص285.

⁶ - أحمد البلاذري، فتوح البلدان، ص452.

⁷ - ابن خلدون، المقدمة، ص118.

ونوقش ذلك من عدة وجوه:

أ- أن المالية التي اكتسبتها البتكوين ناتجة من قبول العملة في المبادلات كما هو الحال في النقود الورقية الخالية عن الغطاء المعدني، وهذا القبول يمنحها بالتبعية القيام بدور النقود كمخزن للقيمة والمدفوعات الآجلة. أما عن الضمانات؛ فهل هناك أي ضمانات للدولار الأمريكي¹؟

ب- أن إصدار النقود الافتراضية من قبل جهات غير حكومية لا يعني تحريم التعامل بها، فقد كانت النقود تصلك من غير جهة الحاكم قبل 72هـ، وتأتي من فارس والروم ولم ينكر أحد من علماء المسلمين ذلك حتى جرى بها التعامل (أي ثبتت شرعيتها)، ولماذا لا تمنع السلطات النقدية البنوك التجارية من الإسراف وتجاوز الحد في خلق النقود، وقد علم ما في هذا من الافتتاحات على الهيئة الاجتماعية؟ وما وجه الفرق في سماح المقتدرين من الرأسماليين بخلق وتوليد النقود ومنع ذلك غيرهم من الجهات، سواء كانت أفراداً أم شركات محلية أو أجنبية²؟ ثم إذا كان في ذلك مصلحة للناس، وكانت السياسة النقدية للدولة لا تنتج إلا تضخماً أو انكماشاً لماذا لا تنافسها مثل هذه المبادرات للوصول للتوازن والاستقرار³؟ ثم إن النقود من الناحية القانونية تنقسم إلى نقود حكومية ونقود خاصة؛ فالحكومية تلك النقود التي تصدرها الدولة سواء كانت ورقية أو إلكترونية، والدولة هي التي تسيطر عليها، والنقود الخاصة هي النقود التي تصدرها جهات غير حكومية؛ ومن أمثلتها نقود الألعاب في الشبكة العنكبوتية؛ والتي يمكن أن تستخدم لشراء بعض الامتيازات في تلك الألعاب، وكذلك من أمثلتها كيشيك في المصارف وبعض المحلات التجارية، والعملات المشفرة مثل البتكوين تدخل في هذا القسم⁴.

ج- أن النقود المتداولة اليوم اصطلاحية تقوم على عنصر واحد هو أساس تداولها وهو الثقة، ثم يليها عنصر الإلزام من قبل الدولة لتوفية الالتزامات، وحينما تنهار الثقة لا تجدي سلطة الدولة في فرض نقدية النقود⁵.

¹ - رسلان صبري زيانوف، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص 46.

² - منير الشاطر، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص 18.

³ - محمد نوري، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص 27.

⁴ - ينظر: بولاط، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص 36.

⁵ - موسى آدم، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص 111.

وأجيب عن ذلك من وجهين:

أ- أن الدولار الأمريكي له أهم ضمان في العالم؛ وهو أن أسعار الطاقة والذهب به¹، وله ضمان؛ لأنه يتمثل في أكبر اقتصاد في العالم، وأكبر قوة عسكرية، وأكبر آلة إعلامية، وأكبر مسيطر على التقنية وهلم جرا².

ب- أن الجرائم الحاصلة باستعمال النقود الافتراضية لا يمكن معرفة المجرم، ولا معاقبته، على عكس المجرم في غيرها من العملات يمكن معرفته، ومعاقبته من قبل الدولة³.

5- أن للبتكوين خطر على الاقتصاد العالمي؛ ومخاطره تزيد على الاقتصاد العالمي بسبب انفصالها عن أية سياسة نقدية رشيدة، مما يضرّ بقدرة الدول على تحقيق مصالح المجتمع، ويرسخ فلسفة سوء توزيع الثروات في العالم، والفلسفة الأساسية التي يقوم عليها البتكوين، وهي تحديد كمية المعروض من المال مسبقاً دون النظر إلى دورة الأعمال أو حالة الاقتصاد أو العملية السياسية، ترسخ وتؤكد على عدم المساواة في الثروة، كما تعمل زيادة المضاربات الوهمية عليها بشكل كبير مقارنة بحجم التبادلات الإلكترونية الحقيقية انفصلاً عميقاً بين الاقتصاد الحقيقي والوهمي⁴.

6- ما يغفل عنه الكثير هو التكاليف الكهربائية للبتكوين؛ فقد أصبح يستهلك من الطاقة أكثر مما تستهلكه كثير من الدول النامية⁵؛ ذلك أن من الأنظمة المتعلقة بهذه العملة: أن الشبكة ستوقف نهائياً عن منح المكافآت عندما يصل عدد وحدات البتكوين إلى 21 مليون؛ لذلك تم وضع كود للعملة؛ بحيث تزداد صعوبة تعدينها بتعقيد الخوارزميات المطلوب حلها مع مرور الزمن، ومن ثم أصبحت بحاجة إلى موارد ضخمة لا يقدر معظم الأفراد على تحمل نفقاتها، بل إن مجتمعات التعدين التي يقل تَوَصُّلُ الأجهزة المرتبطة بها لحلول صحيحة، تقع في خسائر كبيرة لأن

¹ - رقية العاني، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص 46.

² - عبد الكريم قندوز، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص 46.

³ - المرجع نفسه، ص 40.

⁴ - ينظر: صبري هلال، البتكوين فقاعة مثالية.. و«بلوك تشين» حلٌّ رائع!، من موقع ساسة بوست:

<https://www.sasapost.com/translation/yanis>.

⁵ - ينظر: عبد الرزاق كابا، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص 37.

المكافآت التي تحصل عليها لا تغطي تكاليف الكهرباء والصيانة ونحو ذلك¹.

نوقش ذلك:

أن ذلك لا ينفي ما لهذه العملة من مصالح عدّة؛ كالتكلفة المنخفضة جداً أو المعدومة نهائياً عند تحويل الأموال لهذه العملة، والأمان والتحكم الكامل الذي يمتلكه مستخدميها في معاملاتهم، وسهولة الشراء والتعامل بها من أو إلى أي مكان في العالم وفي أي وقت، صف إلى الشفافية والحيادية، وميزة العالمية التي تحظى بها فتجعلها مما ليس له وطن أو هوية معينة ولا تحدّها حدود².

الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية للقائلين بالجواز ومناقشتها

1- أن الأصل في المعاملات الإباحة، والناس يختارون ما ينفعهم في المعاملات شرط ألا يتعارض اختيارهم مع المصلحة العامة.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- أن إباحة التعامل بالنقود الافتراضية يتعارض مع المصلحة العامة، خاصة أن التحكم بها قانوناً يعني اختفاؤها وانتهاءها؛ لأن هذه العملة عالمية متخطية للحدود، وليست محلية وقد وجدت بقوانينها الأبدية التي لا يمكن تقنينها أو التحكم فيها، وبروتوكولاتها مكتملة تقنياً³.

ب- أن هذه العملة تعييبها التقلبات الكبيرة في أسعارها؛ وهذا الأمر يدفع المحتالين إلى ترويع المتعاملين من خلال شن هجومات إلكترونية تؤثر على قيمة العملة سلباً، فيشترونها بسعر منخفض، فإذا عادت قيمتها إلى الارتفاع يقومون ببيعها، فيتسببون في خسارة المتداول لأمواله دون أن يكون له حق في الشكوى أو الاعتراض، وتشكل التقلبات الكبيرة في سعر البتكوين في

¹ - ينظر: دار الإفتاء، فلسطين، قرار 1/158.

² - ينظر: عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب العليل، الأحكام الفقهية المتعلقة بالعملة الإلكترونية، ص 22-23. الموقع الرسمي للبتكوين:

<https://bitcoin.org/ar/faq#general>.

³ - ينظر: عبد الباري مشعل، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص 171.

قيمتها عائقاً كبيراً أمام انتشارها ورواجها¹.

2- أن البتكوين تتمتع بالقبول العام وإبراء الذمم وتقوم بوساطة التبادل؛ لذلك فهي تعد نقوداً وعملة²؛ وقد روي عن الإمام مالك أنه يعتبر النقود نقوداً بالعرف ولو كانت جلوداً؛ حيث قال: "لو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى تكون لها سكة وعين [أي تكون هي العملة التي يتعاملون بها]؛ لكرهتها أن تباع بالذهب والورق [أي: الفضة] نظرة [أي مؤجلة]"³؛ وهو رأي يُتوقف عنده لما فيه من نظر إلى ما آلت إليه أحوال العملات المستحدثة في التبادل التجاري، ومنها البتكوين باعتبارها عملة كباقي العملات وتأخذ أحكام المال؛ فالمبدأ عند الإمام هو إجازة الناس لها.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- على فرض أن الناس أجازوها، وأن لها مالية؛ لكنها قد تكون مثل الخمر والميسر والأزلام والأنصاب، وهذا ما يدعو للتروي والتأني في سبر أغوارها وكشف أسرارها قبل إطلاق الأحكام في أصل ماليتها⁴.

ب- أن الاستئناس بالجلود غير منتج هنا؛ لأنها مال متقوم في ذاته، غير أن الإمام مالك يجري عليها أحكام الربا في حال استعملت نقوداً، وليس في اعتبار تقومها⁵.

وأجيب عن ذلك:

أنها ليست كالخمر والخنزير والأنصاب والأزلام؛ فهذه حرمتها في ذاتها، أما البتكوين فمن يروم تحريمها فعليه البحث في أمر خارج عنها؛ كالربا والغرر، وهذا مما لا ينطبق عليها⁶.

3- أن هذا النظام يتمتع بحماية كبيرة حسب خبراء التقنية، وإن كان هذا لا يجعل أمر

¹ - ينظر: أشرف إبراهيم، "العملة المظلمة" .. لماذا ينبغي عليك عدم الاستثمار في "البتكوين"؟، 13-10-2017، على موقع الجزيرة: <https://www.aljazeera.net/midan/reality/economy/2017>. "بتكوين" دون 13 ألف دولار وتتحجه لأسوأ أسبوع منذ 2013، الخميس 4 صفر 1444هـ - 01 سبتمبر 2022، على موقع العربية:

<https://www.alarabiya.net/aswaq/financial-markets>

² - ينظر: موسى آدم، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص111.

³ - مالك بن أنس، المدونة، ج3، ص5.

⁴ - ينظر: عبد الباري مشعل، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص164.

⁵ - المرجع نفسه، ص34.

⁶ - ينظر: موسى آدم، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص164.

اختراقه مستحيلا، فهو في ذلك مثله مثل أي عملة أخرى¹.

ونوقش ذلك من وجوه:

أ- أن كسر تقنيات هذه العملة واختراقها في الوقت الحالي غير وارد صحيح، غير أننا في جانب التكنولوجيا وخاصة في ظل التطور المتسارع على هذا الصعيد، لا نستطيع حسم المستقبل؛ فاحتمال حدوث انهيار تقني أو ظهور عملات منافسة أو مشاكل سياسية أمر متوقع ومحتمل، وهذا من المخاطر المستقبلية التي تواجه العملة الرقمية لأنها قائمة على التكنولوجيا المتجددة في تطورها².

ب- أن مسألة الاختراق لا تتعلق بتقنية البلوك-تشين، إنما واقع الحال أنها تكون لمنصة أو محفظة طرف ثالث، تماما كمن يسرق معلومات بطاقة الائتمان لشخص ما، فإنه لا يعتبر بذلك قد اخترق البنك³.

ج- أن من المخاطر التي تم توصيفها إيجابياً وفي نفس الوقت يمكن أن ينظر إليها من زاوية سلبية، أن من يفقد مفاتيح الدخول لمحفظة البتكوين الخاصة به فإنه لا سبيل لاسترجاع المفقود؛ وكأن النقود المفقودة خرجت من التداول، أو أن عرض النقود نقص بمقدارها، ومن ثم لا يتم التعويض عن العرض الناقص إلا بارتفاع قيمة الكمية الموجودة؛ وهذا السلبي، وأما الإيجابي؛ فهو أنه لا سبيل لاستغلاله من طرف آخر⁴.

4- أنه لو قلنا بأنها ليست نقوداً أو أبطلنا ثمنيتها لاختلت الأحكام الشرعية المتعلقة بها من زكاة وصرف وربما وغير ذلك؛ ومن عنده الجرأة لقول هذا⁵؟

ونوقش ذلك:

أن الأحكام الشرعية لا تجري عليها؛ لأن الأحكام الشرعية تجري بدون سلطة فقط في أصول الأئمان؛ وهي النقود، أما ما يتخذ ثمناً فلا تجري عليه الأحكام الشرعية إلا بقرار من السلطة؛

¹ - ينظر: موسى آدم، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص111.

² - ينظر: عبد الباري مشعل، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص54 وص63.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص171.

⁴ - المرجع نفسه، ص63.

⁵ - منير الشاطر، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص83.

لأنها وسائل تبادل بين الناس في مجتمع منظم يُدار من طرف السلطة، وهي تشبه العقد الموقوف لا بد من إجازته من ولي الأمر لتحديث الآثار، والقاعدة تقول المعدوم شرعا كالمعدوم حسا¹.

¹ - ينظر: محمد قراط، حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، ص 118-119.

المطلب الثالث

سبب الجدل المقاصدي في مسألة النقود الافتراضية والقول الراجع فيها

بعد أن ذكرت أقوال الباحثين المعاصرين في هذه المسألة، وتوظيفاتهم المقاصدية فيها مع مناقشتها، أصل في هذا المطلب إلى سبب الجدل المقاصدي الواقع بينهم فيها، والقول الراجع من أقوالهم وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة

بعد عرض التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول في هذه المسألة يظهر -والله أعلم- أن سبب الجدل المقاصدي في اجتهادهم فيها يرجع إلى تحقيق مناط النقدية في العملة الافتراضية المسماة بالبتكوين؛ بين من يراها قد تحقق فيها هذا الوصف؛ لأنه ليس للنقود شكل معين في الإسلام، إنما الأصل فيها يعود إلى تمتعها بالقبول العام وإبراء الذمم والقيام بوساطة التبادل وقد تحقق هذا في عملة البتكوين فذهب إلى جوازها، وبين من يرى الوصف غير متحقق؛ كون هذه العملة لا ضامن لها، ويعتريها من القمار والغرر والجهالة في أموال الناس ما لا يغتفر فمنعها، ومن لم تتضح عنده الرؤية جيداً؛ لأن البتكوين لم تزل في طورها الأولي فذهب إلى تأجيل القول في المسألة إلى حين توفر معلومات أكثر تحلي الغموض.

الفرع الثاني: الترجيح

الظاهر -والله أعلم- أن مناط النقدية في عملة البتكوين على ما هي اليوم غير متحقق؛ فهذه العملة لم تتوفر بعد على صفات النقد الشرعي؛ لما يعتريها من منافاة للأصول العامة في المعاملات؛ مثل: تحريم الغرر والجهالة والمقامرة، وغيرها من مفسدات العقود التي تجعل كل عقد يتضمنها حرام من الجانب الشرعي، وهي لا تصلح أن تكون وسيطاً في تبادل السلع والخدمات لأن المفاسد المترتبة على التعامل بها أكبر من المصالح المرجوة منها؛ فهي لا تحقق الحفاظ على الاستقرار النقدي في الدولة؛ لخروجها عن سيطرة الحكومات وتعرضها لتذبذبات حادة غير مبررة في أسعارها، ولكونها مما يُستغل في المضاربة وتمويل العمليات المشبوهة؛ فهي من العمل المشفرة واللامركزية التي يصعب تتبعها أو التعرف على مستخدميها، ضف إلى كونها مدعاة للبطالة والخمول والركون للربح السريع دون بذل أي جهد، وهي مما لا تتوفر فيه الضوابط الشرعية التي

تجعل منها سلعة قابلة للمقايضة بها مع سلع أخرى، وتقتصر فقط على من يقبل التعامل بها، ولا تتمتع بالقبول العام؛ لاعتمادها على تكنولوجيا جد متغيرة، وعمليات تنقيب تتطلب استهلاك كبير للطاقة الكهربائية وقدرات حاسوبية مكلفة، وهذا ما يؤكد تقرير بنك التسويات الدولي؛ حيث يرى هذا الأخير أن مشكلة العملات الرقمية الافتراضية ليست في التكنولوجيا من ناحية الأمان أو سهولة الاختراق فقط، ولكنها مشكلة بنيوية بالأساس يصعب حلها بإخضاعها للقواعد أو التنظيم¹.

وفي هذا القول حفاظ على المصالح الاقتصادية للمتعاملين، والأسواق المالية والمجتمع بأكمله، وبه تتحقق المقاصد الشرعية المتعلقة بحفظ المال من رواج وتداول، وتيسر التعامل به واستثماره، ووضوح الأموال، ومقصد ثبات الأموال، العدل فيها وفق المستطاع.

¹ - ينظر: تقرير دولي ينسف وهم العملات الرقمية الافتراضية، 18 يونيو 2018 - 12:56 بتوقيت أبوظبي، على موقع سكاى نيوز عربية:

<https://www.skynewsarabia.com/business/1057597>

المبحث الثاني

زواج المسيار

من المسائل المستجدة في هذا العصر "زواج المسيار" الذي انتشر في عدد من البلدان الإسلامية، ونظرا لتعلق هذا النوع من النوازل بأحكام الأسرة والأحوال الشخصية التي لها مكانتها الكبيرة في ديننا الحنيف، فقد قام جدل كبير بين الفقهاء المعاصرين الذين أولوا اهتماما كبيرا بتحرير هذه المسألة وبيان حكمها الشرعي، بما يحقق مقاصد الشريعة الإسلامية؛ أبين ذلك وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: حقيقة زواج المسيار

المطلب الثاني: الفرق بين زواج المسيار وبعض الأنكحة الأخرى

المطلب الثالث: أقوال الباحثين المعاصرين في المسألة وتوظيفات المقاصدية فيها

المطلب الرابع: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها

المطلب الأول

حقيقة زواج المسيار

أتعرض في هذا المطلب إلى تعريف زواج المسيار، ونشأته، وأسباب ظهوره وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: تعريفه

أولاً/ المسيار في اللغة: -على وزن مفعال- صيغة مبالغة يوصف بها الرجل الكثير السير، تقول العرب: سار الرجل يسير سيراً ومسيراً إذا ذهب، وسار القوم يسرون سيراً ومسيراً إذا امتد بهم السير في جهة توجهوا إليها¹.

ويذهب البعض إلى أن تسمية هذا الزواج "بالمسيار" من باب كلام العامية الدارجة، تمييزاً له عما تعارف عليه الناس في الزواج العادي، ويستعمل في إقليم نجد من المملكة العربية السعودية بمعنى الزيارة النهارية؛ لأن الرجل يذهب إلى زوجته غالباً في زيارات نهارية، شبيهة بما يكون من زيارات الجيران، في أوقات متفرقة ولا يستقر عندها طويلاً². ثم اشتهر بعد اقترانه بالزواج، فأصبح هذا المركب الإضافي اسماً على نوع من أنواع الزواج³.

ثانياً/ في الاصطلاح:

هذا الزواج بهذه الصورة حديث عهد بالمجتمع، فلم يظهر إلا منذ سنوات، لذا حاول المعاصرون وضع تعريف له وتعددت تعريفاتهم؛ ومنها:

- هو الزواج الذي يتم بين رجل وامرأة بإيجاب وقبول وشهادة شهود، وحضور ولي، على أن تتنازل المرأة عن حقوقها المادية من مسكن ونفقة لها ولأولادها إن ولدت، وعن بعض حقوقها الأدبية مثل القسم في المبيت بينها وبين زوجها، وتكتفي بأن يتردد عليها الرجل أحياناً⁴.

- هو "زواج شرعي يتميز عن الزواج العادي بتنازل الزوجة فيه عن بعض حقوقها على الزوج:

¹ - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص389. مادة (س ا ر)

² - ينظر: أسامة الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص162. عبد الملك بن يوسف المطلق، زواج المسيار دراسة فقهية واجتماعية نقدية، ج4، ص302. يوسف القرضاوي، زواج المسيار حقيقته وحكمه، ص6.

³ - رائد عبد الله بدير، زواج المسيار تسميته وتعريفه، موقع شرعي، موقع الأحكام الشرعية لدى المحاكم الشرعية:

<http://scharee.com/?p=5146>

⁴ - وهبة مصطفى الزحيلي، عقود الزواج المستحدثة وحكمها في الشريعة، ص8.

مثل ألا تطالبه بالنفقة، والمبيت الليلي إن كان متزوجاً، وفي الغالب يكون زواج المسيار هو الزواج الثاني أو الثالث، وهو نوع من تعدد الزوجات، وأبرز ما في هذا الزواج أن المرأة تتنازل فيه بإرادة تامة واختيار ورضا عن بعض حقوقها"¹.

- "نكاح المسيار هو نكاح صحيح، وهو يكون بولي، وشاهدي عدل، ومهر، ورضا الزوجة، لكن الزوجة تسقط حقها، كأن تكون محتاجة إلى أن تبقى عند أهلها، فتقول: أسقطت الليلة، وتتفق مع زوجها أن يأتي متى ما شاء: في الأسبوع مرة أو في الأسبوع مرتين، وبعضهن تسقط النفقة أيضاً، كأن تكون مدرسة أو تكون موظفة، وهذا لا بأس به، وهو نكاح صحيح، وتقول: اجلس عند زوجتك وأولادك وأنا أنام عند أهلي"².

ومما يلاحظ من هذه التعاريف أنها اتفقت على أن زواج المسيار زواج مستكمل الأركان والشروط ظاهرياً، وأنه قد يكون نوعاً من أنواع تعدد الزوجات، إذ غالباً ما تكون الزوجة في هذا العقد الثانية أو الثالثة أو الرابعة، وفيه اتفاق بين الزوجين على تنازل الزوجة على حقها في المبيت أو القسم مع باقي الزوجات، وإنما يكون الأمر في ذلك راجع للزوج متى رغب زيارتها في أي وقت فعل، كما أن هذه الزوجة ليس لها حق المطالبة بالنفقة لأنها في الغالب تكون مطلقة أو أرملة، فيستغل الرجل مثل هذه الظروف الخاصة، ويلجأ إلى هذا الزواج المخفف.

والذي يبدو أن اختلاف الفقهاء حول تعريفهم لهذا النوع من الزواج يرجع إلى أمرين:
الأمر الأول: أن مصطلح المسيار جديد يفسره السائل للفقيه بأكثر من تصور فتكون الفتوى مختلفة.

الأمر الثاني: اختلاف الفقهاء في أثر مآل الأفعال على الحكم للواقعة محل السؤال³.

¹ - ينظر: موقف الشرع من زواج المسيار بين الإباحة والتحریم في حوار أحمد منصور مع د. القرضاوي، حلقة " الشريعة والحياة"، بتاريخ: 03-05-1998م، على موقع: <https://www.youtube.com/watch?v=>

² - عبد العزيز الراجحي، شرح كتاب السنة للبرهاري، ج13، ص14، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية: <http://www.islamweb.net>

³ - السيد أبو عيطة، النكاح المسيار، مجلة الحياة، 13 نوفمبر 2019م، أخذ بتاريخ: 05-10-2022م، من موقع: <https://www.se7al7ya.com/2019/11>

الفرع الثاني: نشأة زواج المسيار

ظهر هذا النوع من الزواج منذ عدة سنوات، في منطقة الخليج، وبالتحديد في السعودية؛ حيث بدأ هناك في منطقة القصيم على يد وسيط زواج يُدعى: "فهد الغنيم".

و"المسيار" له صور مشابهة في الماضي، فقد كان يسمى بالزواج السري أو الخفي، ويسمى كذلك "زواج الخميس"؛ حيث يذهب الزوج إلى هذه الزوجة في وقت الخميس، وبقية الأيام يقضيها عند زوجته الأولى، كما كان يسمى بزواج "الملفا"؛ حيث كان التجار يلجؤون إليه في أيام الترحال والسفر، فكان التاجر يتزوج وعند رحيله يترك زوجته عند أهلها ينفقون عليها، ولا يحدد لهم موعد الرجوع، وربما يرزق أولادًا منها.¹ وقد بدأ هذا الزواج ينتشر في القاهرة والإسكندرية والدقهلية، وبدأ ينتشر في الجامعات على وجه الخصوص.²

وهذا الزواج وإن لم يكن معروفًا عند الفقهاء المتقدمين بصيغته الحالية وبمسماه الحالي، إلا أنهم بحثوا مسائل مشابهة له وإن من وجوه بسيطة، كما في قولهم (نكاح النهاريات والليليات)، وهو أن يتزوج رجل من امرأة تعمل خارج منزلها، وترجع إلى زوجها نهارًا، أو العكس: تعمل نهارًا وترجع إلى منزل زوجها ليلاً، يقول ابن قدامة: "شرط عليها أن يبيت عندها في كل جمعة ليلة، ثم رجعت وقالت: لا أرضى إلا ليلة وليلة فقال: لها أن تنزل بطيب نفس منها، فإن ذلك جائز، وإن قالت: لا أرضى إلا بالمقاسمة كان ذلك حقا لها، تطالبه إن شاءت، ونقل عنه الأثر في الرجل يتزوج المرأة ويشترط عليها أن يأتيها في الأيام يجوز الشرط، فإن شاءت رجعت، وقال في الرجل يتزوج المرأة على أن تنفق عليه في كل شهر خمسة دراهم، أو عشرة دراهم النكاح جائز ولها أن ترجع في هذا الشرط".³

ولنكاح المسيار في عصرنا الحاضر صورتان⁴: الأولى: أن يتم عقد الزواج بين الزوجين مستوفيًا

¹ - سحر فؤاد أحمد، "زواج المسيار" ومثلث الرعب، المقالة رقم: 1766، 1429هـ، مقالات موقع الألوكة:

<http://www.alukah.net>

² - أبو إسحاق الحويني، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، ج75، ص14،

<http://www.islamweb.net>

³ - ابن قدامة، المغني، ج7، ص94-95.

⁴ - عبد الله بن محمد الطيار وعبد الله بن محمد المطلق ومحمد بن إبراهيم الموسى، الفقه الميسر، ج11، ص49. عبد الله الفقيه، زواج المسيار، الفتوى رقم: 3329، 15 شوال 1421هـ.

جميع الأركان والشروط المطلوبة في العقد من وجود المهر والولي وشاهدي عدل، إلا أن الزوج يشترط في العقد إسقاط النفقة أو المسكن، بحيث تسكن هي في مسكنها ويأتي الزوج إليها في مسكن مخصص لها، فيكون الزوج غير مكلف بالسكنى والنفقة عليها، هذه صورة.

والصورة الثانية: ألا يشترط الزوج إسقاط النفقة، لكن يشترط عدم الالتزام بالقسم في المبيت، وهو الأكثر؛ لأن الحامل على مثل هذا الزواج هو رغبة الزوج في إخفاء أمر هذا الزواج عن أهله وأولاده؛ درءًا للمشاكل المحتملة منهم إذا علموا بذلك، والأول قد يكون الحامل عليه رغبة الزوجة التي لم يتيسر لها زوج ترضى به، في أن ترزق بذرية وأن تحمي نفسها من الوقوع في الحرام.

واجتماع صور هذا النكاح، وبهذا الاعتبار لم يكن موجودًا من قبل، ولذا اعتبر نازلة تحتاج إلى نظر، وإلى دراسة من فقهاء العصر.

الفرع الثالث: أسباب ظهور زواج المسيار¹:

أولاً/ أسباب تتعلق بالنساء ومنها:

1- عنوسة المرأة أو طلاقها أو ترملها؛ بحيث وجد عدد كبير من النساء في المجتمعات الإسلامية بلغن سن الزواج ولم يتزوجن بعد، أو تزوجن وفارقن الأزواج لموت أو طلاق ونحو ذلك، والنفس البشرية يساورها القلق عندما تمكث المرأة من دون زواج، مما يدفع المرأة أو وليها إلى تقديم تنازلات من أجل الحصول على زوج يعف المرأة ويكون لها منه الولد تستأنس به بإذن الله.

كما لا ينبغي أن ننسى أيضا أن العنوسة قد تصبح في مرحلة متقدمة "عنوسة مختارة"؛ وذلك عندما يصل قسم كبير من الفتيات العاملات إلى مرحلة يرفضن فيها الارتباط الزوجي خوفا من أن يتحكم بهن الرجال، وهؤلاء في الغالب هن ممن يملكن دخلا كافيا يجعلهن في غنى عن مسؤوليات الزواج، فيعزفن عن الزواج بإرادتهن، أو يمكن ان يلجأن إلى أنواع أخرى من الزواج مثل الزواج العرفي أو زواج المسيار عند أهل السنة أو إلى زواج المتعة عند الشيعة، وذلك بهدف إشباع

¹ - عبد الملك بن يوسف المطلق، زواج المسيار دراسة فقهية واجتماعية نقدية، ص 81-85. أسامة الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص 167-170. عبد الله بن محمد الطيار وعبد الله بن محمد المطلق ومحمد بن إبراهيم الموسى، الفقه الميسر، ج 11، ص 50.

غرائزهن من دون تحمل أي مسؤولية¹.

2- رفض كثير من النساء لفكرة التعدد؛ حيث إن كثيراً من النساء لا يقبلن بالتعدد، مع تسليمهن بأن هذا هو شرع الله ﷻ إلا أمر الغيرة الطبيعية لدى المرأة تجعلها لا تقبل به كواقع عملي، وهذا الرفض أدى إلى زيادة نسبة العنوسة، وكذلك أدى هذا الرفض إلى لجوء الرجال إلى الزواج عن طريق الميسار بدافع الحرص على عدم علم الزوجة الأولى، وكذلك الخوف على كيان أسرته من الاهتزاز.

3- حاجة بعض النساء إلى المكث في بيت أهلها لرعاية أبويها؛ فربما لا يوجد عائل لهما إلا هي أو يكون عندها بعض الإعاقة التي تمنعها من تحمل مسؤولية البيت، ويرغب أولياؤها في إعفافها والحصول على الذرية ولا يكلفون الزوج شيئاً.

ثانياً/ أسباب تتعلق بالرجال

1- رغبة بعض الرجال في المتعة: يرغب بعض الرجال في التعدد من أجل المتعة التي ربما لا يجدها مع زوجته الأولى وهذا حق مشروع ولكن خوفهم من علمها، وحرصاً على شعورها وعلى كيان الأسرة، أدى إلى ظهور هذا النوع من الزواج.

2- عدم رغبة الرجال في تحمل المزيد من الأعباء؛ خصوصاً في الوقت الحاضر والتكلفة الباهظة في الزوجات، وقد تكون زوجته ترفض زواجه من أخرى.

3- عدم استقرار الرجل بسبب العمل أو الدراسة؛ إذا كانت أعماله تلزمه بقضاء وقته في بلدين، فيتخذ في كل بلد أهلاً وداراً.

ثالثاً: أسباب تتعلق بالمجتمع:

1- غلاء المهور وارتفاع تكاليف الزواج.

2- نظرة المجتمع بشيء من الازدراء للرجل الذي يرغب في التعدد².

¹ - نهي عدنان قاطرجي، العنوسة معاناة إنسانية تحدد البناء الاجتماعي، ص18.

² - عبد الملك بن يوسف المطلق، زواج الميسار دراسة فقهية واجتماعية نقدية، ص81-85. أسامة الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص167-170. عبد الله بن محمد الطيار وعبد الله بن محمد المطلق ومحمد بن إبراهيم الموسى، الفقه الميسر، ج11، ص50.

المطلب الثاني

الفرق بين زواج الميسار وبعض الأنكحة الأخرى

من الأنكحة ما يشبه زواج المسار في صورته، إلا أن بينهما فروق تميز كل واحد منهما عن الآخر، وهو ما أبينه في الفروع الآتية:

الفرع الأول: الفرق بين زواج الميسار وبين الزواج المعتاد

بناءً على تعريفنا السابق لنكاح الميسار نتبين أن الفرق بينه وبين الزواج الشرعي هو وجود شرط يقتضي إسقاط حق النفقة والسكن للزوجة، بحيث تكون الزوجة في بيتها إن كان لها بيت، أو في بيت أهلها ويأتيها الزوج فيه، وذكر بعضهم سقوط المهر، ولعله أراد ألا يكون مثل مهر الزواج المعتاد.

وزواج الميسار إعلانه يكون بطريقة خاصة غالباً، بحيث لا تعلم الزوجة الأولى، أو أهل الزوج بزواجه، كما أن طبيعته تقتضي بعدم وجود قوامة من الزوج على المرأة: فهي تتصرف في حياتها إقامة في منزلها وخروجاً منه وفق رأيها¹.

الفرع الثاني: الفرق بين زواج الميسار وزواج السر

نكاح السر نوعان: نوع باطل بإجماع الأمة، وهو النكاح الذي لا شهود فيه ولا إعلان، والنوع الثاني هو الذي فيه إيجاب وقبول ويشهد عليه شاهدان، وقد يكون فيه ولي، ولكن يتوأسى الزوجان والولي والشهود على كتمانهم وعدم إعلانه ويثبت في هذا النوع من الزواج حقي النفقة والمبيت، ولا يسقطا كما هو الحال في زواج الميسار، وهذا الزواج مختلف فيه.

فإن كان زواج الميسار من النوع الأول فهو باطل جزمًا، وإن كان من النوع الثاني فإنه يضاف إلى العيوب التي يتصف بها، عيب آخر وهو السرية والكتمان².

¹ - ينظر: وهبة مصطفى الزحيلي، عقود الزواج المستحدثة وحكمها في الشريعة، ص9. عبد الملك بن يوسف المطلق، زواج الميسار دراسة فقهية واجتماعية نقدية، ص88. النجيمي، عقود الزواج المستحدثة، ص11. السهلي، عقود الزواج المستحدثة، ص18.

² - أسامة الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص166.

الفرع الثالث: الفرق بين زواج المسيار والزواج العرفي

الزواج العرفي هو زواج متكامل ومحقق لكل أركانه وشروطه ومقاصده الشرعية، إلا أنه يفتقر إلى التوثيق أو التسجيل في سجلات الحكومات الرسمية، وتكون مصالح المرأة بسبب ذلك مهددة بالضياع.

أما زواج المسيار فقد يشترك مع الزواج العرفي في عدم التوثيق، وقد يوثق إذا توافرت الجراء من الزوجين، وحرصت الزوجة على حماية مصالحها وسلامة سمعتها في المستقبل¹.

الفرع الرابع: الفرق بين زواج المسيار ونكاح المتعة

نكاح المتعة هو: أن يتزوج الرجل المرأة إلى مدة (أجل)، لا ميراث فيه، والفرقة تقع عند انقضاء الأجل من غير طلاق².

ونكاح المتعة محرم بالكتاب والسنة، والإجماع والمعقول، وإباحته منسوخة بالإجماع، ومن تزوج متعة فإنه زان والعياذ بالله³.

أما زواج المسيار فليس كذلك: فهو غير مؤقت إلى أمد، ولم يرد فيه نص بالتحليل أو التحريم.

الفرع الخامس: الفرق بين زواج المسيار وزواج التفويض

زواج التفويض: هو العقد بلا تحديد مهر للمرأة، ولا إسقاطه.

وزواج المسيار لا يكون تفويضا إلا إذا اشتمل على عدم تحديد المهر؛ والتفويض للفقهاء فيه اتجاهان⁴:

¹ - وهبة مصطفى الزحيلي، عقود الزواج المستحدثة وحكمها في الشريعة، ص9.

² - ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص132. المرداوي، الفروع، ج8، ص264. الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، ج1، ص393.

³ - ينظر: عبد الملك بن يوسف المطلق، زواج المسيار دراسة فقهية واجتماعية نقدية، ص95. عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن الراجحي، شرح كتاب الإيمان لأبي عبيد، ج9، ص15، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، <http://www.islamweb.net>

⁴ - ينظر: ابن الهمام، فتح القدير، ج3، ص337. ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج3، ص110. الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج2، ص313-314. الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج4، ص379. ابن قدامة، المغني، ج7، ص238.

الاتجاه الأول: ذهب المالكية إلى أنه عقد جائز إذا كان العقد مسكوتا فيه عن المهر، أما لو تزوجها وتراضيا على الزواج من دون مهر، أو اشترطا عدم المهر، أو سميا شيئا لا يصلح مهرا كالخمر والخنزير، فلا يصح الزواج، ويجب فسخه قبل الدخول، وإن دخل الرجل بالمرأة، ثبت العقد، ووجب للزوجة مهر المثل.

أي إن حدث الدخول على إسقاط المهر فليس من التفويض، بل هو نكاح فاسد.

الاتجاه الثاني: ذهب الجمهور إلى أنه لا يفسد العقد بالزواج بدون مهر، أو باشتراط عدم المهر، أو بتسمية شيء لا يصلح مهرا، لأن المهر ليس ركنا في العقد ولا شرطا له، بل هو حكم (أثر) من أحكامه، فالخلل فيه لا تأثير له على العقد، إذ لو كان المهر شرطا في العقد، لوجب ذكره حين العقد، وهو لا يجب أن يذكر حين العقد، فيجب لها مهر المثل بالدخول أو الموت، لأن هذا الاتفاق باطل، واشتراط نفي المهر فاسد، والشرط الفاسد لا يفسد الزواج عند الجمهور غير المالكية، لكن يجب لها بالدخول: مهر المثل¹.

الفرع السادس: الفرق بين زواج المسيار وزواج النهاريات والليليات

زواج النهاريات والليليات: نكاح على شرط ألا تأتيه أو يأتيها إلا نهارا أو ليلا أو بعض ذلك².

وهو عقد صحيح، وإن كان الشرط فيه مناف لمقتضى العقد لا يجب الوفاء به³.

أما الفرق بين هذين النكاحين فهو: أن الزوجات المسميات بالنهاريات أو الليليات كن يأوين إلى منازل أزواجهن، وليس لهن منازل غيرها، والمشكلة فيهن أنهن كن يخرجن من بيوت أزواجهن للعمل في الليل أو النهار، وطبيعة الزواج في الإسلام أن المرأة لا تخرج من بيت الزوجية للعمل إلا بإذن الزوج، لأن الزوجة ملزمة بالبقاء في بيت الزوجية، وفي مقابل ذلك على الزوج أن يكفيها نفقتها. ووضع النهاريات والليليات قديما مماثل لدور المرأة العاملة اليوم، التي يكون دوامها في الليل أو النهار، أما الزوجة في نكاح المسيار فلا تأوي إلى بيت الزوجية، ولا ينفق عليها زوجها، والزوج

¹ - وهبة مصطفى الزحيلي، عقود الزواج المستحدثة وحكمها في الشريعة، ص 10-11.

² - الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 2، ص 237.

³ - ينظر: سيد سابق، فقه السنة، ج 2، ص 51.

هو الذي يمر عليها متى شاء، فالزوجات في المسيار أقل درجة بكثير مما عرف بالنهاريات أو اللياليات¹.

الفرع السابع: الفرق بين زواج المسيار وبين زواج بوي فريند

زواج بوي فريند أو زواج الأصدقاء: هو عقد صحيح ومعلن عنه وبحضور الولي والشهود، لكن العريس في بيت أهله والعروس في بيت والدها، ويكفي أن يكون اللقاء لوقت محدود في أي مكان ويعود كل منهما إلى منزل أبويه بعد اللقاء الحميم. وهذا الزواج حَكَم معظم العلماء بحرمته إلا ما اشتهر به الشيخ عبد المجيد الزنداني بتجويزه².

وزواج الأصدقاء يشبه كثيرا زواج المسيار من حيث عدم لزوم النفقة وعدم اشتراط السكنى والقسم، ويختلف عنه في كون المسيار يعلن عنه بصورة محدودة، خلافا لزواج الأصدقاء الإعلان عنه يكون مطلقا³.

¹ - ينظر: أسامة الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص174.

² - ينظر: علي بن نايف الشحود، الخلاصة في فقه الأقليات، ج1، ص276.

³ - ينظر: سمير جاب الله، زواج المسيار بين القبول والرفض، مجلة المعيار، ج1، الحجم 11، العدد 22، الصفحات 1011-1029، 19-05-2010م، ص1016.

المطلب الثالث

أقوال الباحثين المعاصرين في مسألة زواج المسيار وتوظيفاتهم المقاصدية فيها

تباينت أقوال الباحثين المعاصرين في هذه المسألة، وتباينت وفقها توظيفاتهم المقاصدية، وهو ما أبينه في هذه الفروع:

الفرع الأول: أقوال الباحثين المعاصرين في زواج المسيار

اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم هذا النوع من الزواج، ويمكن حصر أقوالهم في ثلاثة أقوال:

القول الأول: القائلون بالإباحة أو الإباحة مع الكراهة ومنهم:

عبد العزيز بن باز، وعبد العزيز آل الشيخ¹، ويوسف القرضاوي²، وعبد الكريم الخضير³، وخالد عبد المنعم الرفاعي⁴، ومحمد صالح المنجد⁵، وعبد الله المطلق⁶، وعلي أبو البصل⁷، وعبد العزيز الراجحي⁸، ومصطفى بن العدوي⁹، ونايف بن أحمد الحمد¹، وعبد الله الطيار²، وأحمد

¹ - ينظر: الإسلام سؤال وجواب، زواج المسيار، تعريفه، وحكمه، 31-01-2008م، على موقع:

[/https://islamqa.info/ar/answers/82390](https://islamqa.info/ar/answers/82390)

² - يوسف القرضاوي، زواج المسيار حقيقته وحكمه، ص24. من موقع الشيخ:

[./https://www.al-qaradawi.net/sites](https://www.al-qaradawi.net/sites)

³ - عبد الكريم الخضير، شرح بلوغ المرام، دروس مفرغة من موقع الشيخ الخضير، ج42، ص25.

⁴ - خالد عبد المنعم الرفاعي، زواج المسيار، الفتوى رقم: 2551، 1429هـ، فتاوى موقع الألوكة:

<http://www.alukah.net>

⁵ - محمد صالح المنجد، ج150، ص2، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية:

<http://www.islamweb.net>

⁶ - عبد الملك بن يوسف المطلق، زواج المسيار دراسة فقهية واجتماعية نقدية، ص140.

⁷ - علي أبو البصل، نشأة زواج المسيار والفرق بينه وبين الزواج العربي، نشر بتاريخ: 04-06-2015م، أخذ بتاريخ:

27-09-2022م، من موقع الألوكة: <https://www.alukah.net/web/abulbasl/0/87434>

⁸ - عبد العزيز الراجحي، شرح كتاب الإيمان لأبي عبيد، ج9، ص15.

⁹ - مصطفى بن العدوي، سلسلة التفسير لمصطفى العدوي، ج43، ص22، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة

الإسلامية:

<http://www.islamweb.net>

موسى السهلي³، وسمير جاب الله⁴، وهو اختيار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي⁵.

القول الثاني: القائلون بالمنع وعدم الإباحة ومنهم:

محمد بن ناصر الدين الألباني⁶، ووهبة مصطفى الزحيلي⁷، وعلي القرّة داغي، وإبراهيم فاضل الدبو، وجبر الفضيلات، وعمر سليمان الأشقر⁸، ومحمد الزحيلي، وعبدالله الجبوري، وعبد العزيز المسند⁹، ونصر سلمان¹⁰.

القول الثالث: المتوقفون

توقف بعض أهل العلم في الحكم على هذا النوع من الزواج، وتوقفهم هذا يدل على أن حكمه لم يظهر لهم، فهم يحتاجون إلى مزيد من النظر والتأمل.
من هؤلاء محمد صالح بن عثيمين¹¹، وعمر بن سعود العيد الذي ذكر شيئاً من مساوئه،

¹ - نايف بن أحمد الحمد، الميراث في زواج المسيار، فتاوى واستشارات موقع الإسلام اليوم، 9-4-1424هـ، ج11، ص96.

www.islamtoday.net

² - عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، وبل الغمامة في شرح عمدة الفقه لابن قدامة، ج6، ص174.

³ - أحمد موسى السهلي، أبحاث الدورة الثامنة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة في مكة المكرمة، مج03، ص239.

⁴ - ينظر: سمير جاب الله، زواج المسيار بين القبول والرفض، ص1026.

⁵ - قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة قرار رقم: 106 (5/ 18): بشأن عقود النكاح المستحدثة.

⁶ - ينظر: الإسلام سؤال وجواب، زواج المسيار، تعريفه، وحكمه، 31-01-2008م، على موقع:

<https://islamqa.info/ar/answers/82390>

⁷ - ووهبة مصطفى الزحيلي، عقود الزواج المستحدثة وحكمها في الشريعة، ص11.

⁸ - أسامة عمر سليمان الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص201.

⁹ - ينظر: المرجع نفسه، ص179.

¹⁰ - ينظر: نصر سلمان، زواج المسيار في ميزان الكتاب والسنة، ص166.

¹¹ - ينظر: الإسلام سؤال وجواب، زواج المسيار، تعريفه، وحكمه، 31-01-2008م، على موقع:

<https://islamqa.info/ar/answers/82390>. أحمد بن عبد الرحمن القاضي، ثمرات التدوين من مسائل ابن

عثيمين، ص109.

وأورد بعض أدلة المجيزين باختصار، كما ذكر أن عدداً من كبار العلماء توقف في جوازه، ودعا في الختام إلى دراسة هذا الزواج دراسة تفصيلية دقيقة؛ لأن محاذيره كثيرة، وقد يكون ظاهرة مرضية، ولم يعطِ حكماً يبنياً فيه مما يدل على توقفه في الحكم عليه¹.

الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول في مسألة زواج المسير ومناقشتها

وقد تباينت التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول في المسألة كالاتي:

أولاً/ التوظيفات المقاصدية للقائلين بالإباحة ومناقشتها

1- أن المبيت والنفقة من حقوق الزوجة ومصلحتها، ولها أن تهب هذه المصالح التي جعلها الشارع لها²؛ لأنه ثبت في السنة أن أم المؤمنين سودة رضي الله عنها وهبت يومها من رسول الله ﷺ إلى ضربتها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها؛ عن عائشة: « قَالَتْ: مَا رَأَيْتُ امْرَأَةً أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ أَكُونَ فِي مَسْلَاحِهَا مِنْ سَوْدَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ، مِنْ امْرَأَةٍ فِيهَا حَدَّةٌ، قَالَتْ: فَلَمَّا كَبِرْتُ، جَعَلْتُ يَوْمَهَا مِنْ ﷺ لِعَائِشَةَ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَدْ جَعَلْتُ يَوْمِي مِنْكَ لِعَائِشَةَ، "فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، يَقْسِمُ لِعَائِشَةَ يَوْمَيْنِ، يَوْمَهَا وَيَوْمَ سَوْدَةَ»³.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- أن الحديث لا حجة لهم فيه، لأن حق المبيت ملكته سودة، وكان الرسول ﷺ يقسم لها حقها، ولم يشترط عليها إسقاطه قبل الزواج ولا مع العقد، فلما كانت مالكة له جاز لها هبته، مثله مثل المهر، الذي إذا ملكته الزوجة جاز لها هبته للزوج أو جزء منه⁴. أما الحقوق التي لم تثبت بعد كحقها في المبيت أو النفقة المستقبلية فإنها لا تقبل الإسقاط⁵.

¹ - ينظر: أسامة الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص183.

² - ينظر: عبد الملك بن يوسف المطلق، زواج المسير دراسة فقهية واجتماعية نقدية، ص141. عبد العزيز الراجحي، شرح كتاب الإيمان لأبي عبيد، ج9، ص15. كمال بن السيد سالم، صحيح فقه السنة وأدلته وتوضيح مذاهب الأئمة، ج3، ص159.

³ - صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب جواز هبتها نوبتها لضرتها، رقم: 1463، ج2، ص1085.

⁴ - أسامة الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص194.

⁵ - ينظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج10، ص7363.

ب- أن سودة رضي الله عنها تنازلت عن ليلتها بعدما كبرت ولم يكن لها حاجة في الرجال؛ فأرادت المحافظة على أمومتها للمؤمنين، ولو كانت شابة لما وهبت ليلتها¹.

وأجيب عن ذلك:

أنه عقد صحيح، ولا يعكر عليه إسقاط أحد الزوجين بعض حقوقه، إذا كان فعل ذلك راضياً مختاراً مقدماً مصلحة أعلى بالنسبة له، سواء كان ذلك أثناء العقد أو بعد تمامه².

2- نكاح المسيار نكاح صحيح مستكمل لأركانه وشرائطه؛ لكن الزوجة تخفف عن زوجها وتتنازل عن بعض حقوقها، خاصة ما يتعلق بحقوقها في البيت؛ مراعاةً لظروف زوجها الخاصة، نظرًا لكونه يرتبط بأكثر من زوجة، ويكثر السفر والترحال³. فهو حقيقة لا يحقق كل الأهداف المنشودة من الزواج إلا المتعة والأنس، ولكن عدم تحقق هذه الأهداف لا يلغي العقد، ولا يبطل الزواج، وإنما لا يحقق بعض مقاصده، وهو بذلك لا شبهة حرام فيه⁴.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- نسلم لكم باستكمالها للشروط والأركان، ولكنه اقترن ببعض الشروط التي تخالف مقتضى العقد؛ كاشتراط الزوج على زوجته ألا تُنجب، أو تشترط هي أن لها الخيار في النكاح أو لهما، كما أن العقد يشتمل على بعض الشروط الباطلة وإن كانت لا تخل بالمقصود الأصلي من النكاح⁵.

ب- أنه لما تتوافر شروط العقد مع عدم تحقق المصلحة المرجوة منه، ولا المقصد الشرعي فيه، يألف الناس تخطي مقاصد أحكام الشريعة ويولوا وجهة البحث في تحقيق المقاصد الذاتية من العقد، ويصل الأمر إلى التسامح في بعض المخالفات الشرعية كغياب بعض الشروط والضوابط،

¹ - يوسف القرضاوي، زواج المسيار، ص8.

² - عبد الله الفقيه، زواج المسيار، الفتوى رقم: 3329، 15 شوال 1421هـ. فتاوى الشبكة الإسلامية.

³ - ينظر: ابن باز، لا حرج في زواج المسيار بشروطه الشرعية، ص451. علي أبو البصل، نشأة زواج المسيار والفرق بينه وبين الزواج العربي، نشر بتاريخ: 04-06-2015م، أخذ بتاريخ: 27-09-2022م، من موقع الألوكة:

[./https://www.alukah.net/web/abulbasl/0/87434](https://www.alukah.net/web/abulbasl/0/87434)

⁴ - عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، وبل الغمامة في شرح عمدة الفقه لابن قدامة، ج6، ص174.

⁵ - محمد يحي النجيمي، عقود الزواج المستحدثة وحكمها في الشريعة، ص30-31.

وهذا قد يولد إشكالات فقهية عميقة، بين عقود تعتبر مجرد أشكال صورية تمرر لأجل تهدئة الضمائر من شبهة التأثم، أو تحاشي المأزق الاجتماعي عند التطبيق مما يدفع إلى إماتة الضمير بدل إحيائه¹.

3- قاعدة "درء المفسد أولي من جلب المنافع"؛ وجه الاستشهاد بهذه القاعدة: أننا إن منعنا هذا الزواج، فقد يترتب على ذلك مفسدة عظيمة، وهي الزنا، ولا شك أن مفسدة الزنا مفسدة عامة على المجتمع بأكمله، ودروها أولى من جلب منفعة شخصية، وهي تنازل المرأة عن جزء من حقها في النفقة والسكنى².

4- أن في هذا النوع من النكاح مصالح كثيرة، فهو يشبع غريزة الفطرة عند المرأة، وقد كف من تزوجن عن الفاحشة، وقد ترزق المرأة منه بالولد، وهو بدون شك يقلل من العوانس اللاتي فاتهن قطار الزواج³.

نوقش ذلك من وجهين:

أ- أن حصر مقصد الزواج في العلاقة الجنسية، وتناسي في الوقت نفسه المقاصد الأخرى من الزواج كالسكن مثلاً يجعل الحكم المستفاد غير متوازن ولا منضبط⁴.

ب- أن هذا التوظيف فيه نظر، فكم نسبة العوانس الغنيات اللواتي يستطعن أن ينفقن على أنفسهن من غير حاجة نفقة الزوج، إن هذه النسبة قليلة، وإذا عاجلنا مشكلة العدد القليل من العوانس علاجاً جزئياً مبتوراً، فمن للعدد الأكبر من العوانس اللاتي لا يجدن المال!!

وإذا كان في هذا النوع من الزواج هذه المصالح، فما بال المفسدات الكثيرة التي تترتب على هذا النوع من الزواج، ومنها فتح باب شرّ لفريق من أصحاب النفوس الضعيفة من الرجال والنساء الذين يريدون اللعب بالزواج كيف تشاء أهواؤهم بعيداً عن الرقابة الشرعية⁵.

5- قاعدة "الضرر الأشد يزال بالأخف"؛ فعدم زواج المرأة بالكلية ضرر كبير، وزواجها مع

¹ - ينظر: إبراهيم رحامي، ضوابط الاعتبار المقاصدي في إعمال النص الشرعي، ص132.

² - عرابي محمد، المقاصد الشرعية في بعض نوازل الحياة الزوجية، ص179.

³ - أسامة الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص178 - 179.

⁴ - إبراهيم رحامي، ضوابط الاعتبار المقاصدي في إعمال النص الشرعي، ص132.

⁵ - أسامة الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص195.

عدم تمتعها بكامل حقوقها ضرر أقل من الضرر الأول، فيصار عند ذلك إلى زواج الميسار؛ لأنه أقل ضرراً من عدم زواجها بالكلية¹.

6- قياس زواج الميسار على غيره من أنواع الزواج المشابهة له، كزواج النهاريات والليليات، وقد ذهب عدد من الفقهاء إلى جوازه فكذاك الميسار².

ونوقش ذلك:

أن الاستدلال بجواز نكاح النهاريات والليليات لا نسلم لكم به؛ لأنه مما اختلف فيه العلماء بين مجيز ومانع، فلا يصح الاستدلال به؛ لأنه ليس محل اتفاق³.

وأجيب عن ذلك:

أننا نسلم لكم بأنه محل خلاف، وكما يؤخذ بالاعتبار القول بعدم الإباحة، فيجب أن يؤخذ بالاعتبار أيضاً قول من قال بالإباحة؛ لأنها مسألة اجتهادية⁴.

ثانياً: التوظيفات المقاصدية للقائلين بالمنع ومناقشتها

1- أن هذا الزواج ينافي مقاصد الزواج الاجتماعية والنفسية والشرعية؛ من المودة والرحمة والسكن وحفظ النوع الإنساني، وتعهده على أكمل وجه، ورعاية الحقوق والواجبات التي يولدها عقد الزواج الصحيح، والعبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني⁵، لذلك فإن هذا النوع من النكاح لا يجوز قياساً على بيع السلاح في وقت الفتنة⁶.

ونوقش هذا من وجهين:

أ- مع فرض التسليم- ونحن لا نسلم لكم- فإنه يحصل به الإعفاف للزوجة بإشباع غريزة

1 - عرابي محمد، المقاصد الشرعية في بعض نوازل الحياة الزوجية، ص 180.

2 - موقف الشرع من زواج الميسار بين الإباحة والتحریم في حوار أحمد منصور مع د. القرضاوي، حلقة " الشريعة والحياة"، بتاريخ: 03-05-1998م، على موقع:

<https://www.youtube.com/watch?v> .

3 - محمد يحي النجيمي، عقود الزواج المستحدثة وحكمها في الشريعة، ص 30.

4 - المرجع نفسه، ص 34.

5 - كمال بن السيد سالم، صحيح فقه السنة وأدلته وتوضيح مذاهب الأئمة، ج3، ص 159.

6 - محمد يحي النجيمي، عقود الزواج المستحدثة، ص 35.

الفطرة عندها وكفُّ لها عن الفاحشة وقد ترزق فيه بالولد¹.

ب- أما القاعدة فنسلم لكم بها، ولكن لا نسلم تطبيقها على الميسار، وأن تطبيقكم لها على الميسار غير دقيق؛ لأنه زواج شرعي غير أن الميسار خالفه في إسقاط بعض الحقوق، وسبق الإشارة إلى ذلك، وأما قياسه على بيع السلاح وقت الفتنة فغير مسلم له، فهو قياس مع الفارق؛ لأن الأضرار والمفاسد المترتبة على بيع السلاح وقت الفتنة كثيرة وظاهرة وعامة، والميسار إن وُجدت به أضرارٌ فمحدودة وخاصة، وتكون برضا مَنْ وقَّعت عليه، وهي الزوجة، ويقابلها مصالح قد تكون أكثر وأهم، لذا قال بإباحته جماعة من المعاصرين؛ فلا يصح القياس².

2- أن مقصد حفظ النسل من إنجاب الذرية في مثل المسألة التي بين أيدينا سيحوطه كثير من الصعوبات، من حيث رعاية الأولاد بعد إنجابهم؛ فالنسل أحد مقاصد الزواج، وليس إنجاب الأبناء هو المقصد في ذاته، فهناك مقصد أعلى منه، وهو التربية الصالحة لهذا النشء والمحافظة على فطرته، وهذا لا يتم في غالب الأحوال إلا مع توفر المسكن ووسائل الحياة الطبيعية المستقرة³.

3- أن من مفاسد زواج الميسار أنه إهانة واستغلال للمرأة، فلو كانت هذه المرأة زوجة رابعة لكان أشرف لها؛ لأنها زوجة، والرجل متكفل بنفقتها وأولادها، ويقسم لها مع سائر زوجاته، ويقوم برعاية أولادها ورعايتها⁴؛ فهو غشٌّ للمرأة الحاملة بالبيت الهانئ المستقر، في ظل الزواج الشرعي الصحيح، استغلال بشعٍّ أناني للمرأة الغافلة العفيفة، التي لا تدري بأن هذا الزوج ما هو إلا ذئبٌ جاء لينهش لحمها ثم يرميها هيكلاً محطماً ليعدو على أخرى، فتغير رأيها خاصة بعد أن تدرك أسرار الحياة الزوجية، وتتعرف من الشرع والواقع والناس على الحقوق التي تتمتع بها الزوجة عادة فتهدد بالطلاق⁵.

¹ - كمال بن السيد سالم، صحيح فقه السنة وأدلته وتوضيح مذاهب الأئمة، ج3، ص159.

² - عبد العزيز الحجيلان، المختار في زواج الميسار، ص206.

³ - إبراهيم رحمان، ضوابط الاعتبار المقاصدي في إعمال النص الشرعي، ص132.

⁴ - ينظر: أبو المجد عرابي محمد، المقاصد الشرعية في بعض نوازل الحياة الزوجية، ص181. أبو إسحاق الحويني، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، ج75، ص14،

<http://www.islamweb.net>

⁵ - ينظر: نور الدين بولحية، عقد الزواج وشروطه برؤية مقاصدية، 31-03-2019م، من موقع الدكتور:

<https://aboulahia.com/wp/2019/03/31>

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- أن هدف الإمتاع والإحصان ليس هدفا هينا، ولا مهينا كما تتصَوِّرون وتُصَوِّرون، بل هو أول أهداف الزواج، ولهذا لا يجوز التنازل عنه في العقد، والعفة والإحصان قيمة كبيرة من قيمنا الإسلامية، ولا بد من تسهيل الطرق الشرعية إليها حتى لا يضطر الناس إلى ركوب الحرام¹.

ب- نسلم لكم أن فيه نوعاً من الإهانة، وهو مجرب ومحسوس، وأما تهديدها بالطلاق إذا طلبت المساواة فهي التي رضيت وألزمت نفسها من البداية، وأما الاستغلال ليس على إطلاقه؛ فمن النساء من تريد المسير لظروفها، وبعضهن لا يريده ولكنهن لا يذكرن الحب والمودة والتفاهم فأين الاستغلال²؟

4- أن زواج المسير تنطوي تحته محاذير كثيرة، فقد تتخذ بعض النساء وسيلة لارتكاب الفاحشة؛ بدعوى أنها متزوجة مسياراً، لذا يجب منعه ولو استكمل الأركان والشروط³.

ونوقش ذلك:

أن استغلال زواج المسير من النساء أو الرجال لارتكاب الزنى لا يقتضي تحريره بطلانه، فالفساد من الرجال أو النساء يستطيع تحقيق ما يريد بأي وسيلة دون النظر إلى المسير، ثم المسير ليس كلمة تقال، بل هو عقد مكتمل، وبشهود وولي وتوثيق⁴.

5- أن العقد يقترن به بعض الشروط التي تخالف مقتضاه، وتنافي مقاصد الشريعة في الزواج من السكن والمودة، ورعاية الزوجة أولاً، والأسرة ثانياً، والإنجاب، وتربية الأولاد، ووجوب العدل بين الزوجات، فالعدل مقصد أساسي للشريعة في كل شيء، بل عليه قامت السماوات والأرض، وقام التشريع الإسلامي، ولذلك فحكم الله تعالى واضح فيمن لا يستطيع العدل بين الزوجتين أن

¹ - ينظر: يوسف القرضاوي، زواج المسير، ص13-14.

² - عبد الملك بن يوسف المطلق، زواج المسير دراسة فقهية واجتماعية نقدية، ص142.

³ - محمد صالح المنجد، ج150، ص2، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية:

<http://www.islamweb.net>

⁴ - عبد العزيز الحجيلان، المختار في زواج المسير، ص203.

يكتفي بواحدة¹.

نوقش هذا من وجوه:

أ- أن العلماء قالوا بصحة العقد إذا تنازلت المرأة عن بعض حقوقها، مثل الوطاء، ومن ثم فالنفقة من باب أولى².

ب- أن الذي ذهب إليه الحنابلة وهو اختيار ابن تيمية خلافاً لجمهور الفقهاء أن العقد صحيح والشرط صحيح، لكن لو أن الزوجة بعد ما دخل الزوج عليها رغبت في العدل، قالت أريد أن تعدل بيني وبين زوجتك الأولى، فلا يقول الرجل لا... أنا سوف أستمّر، وقد تزوجتك على هذا الشرع، لأن: هذا حق للمرأة، فالزوج إما أن يعدل وإما أن يطلق، ولا يجوز له أن يبقى مع الزوجة الثانية بالشرط، بناء على أنه دخل بالشرط؛ لأن هذا حق للمرأة يجوز أن تنازل عنه، لكنه لا يسقط؛ لأنه حق ثابت شرعاً³.

ج- أن الشروط هذه فاسدة غير مفسدة للعقد، لأن للمرأة الحق في المبيت والنفقة، فإذا سكنت عن هذه المطالبة فالعقد صحيح باقٍ على صحته، وإذا طالبت بحقها في المبيت والنفقة فلها ذلك، وكان الشرط الذي اشترطه عليها في العقد باطلاً وفاسداً غير مفسد، فإذا أعطها حقوقها فالحمد لله، وإن أبي فإنه يجبر على الطلاق⁴.

5- هذا النوع من الزواج سيكون مدخلاً للفساد والإفساد، فإنه يتساهل فيه تقدير المهر، ولا يتحمل الزوج مسؤولية الأسرة، وإذا سهل عليه أن يتزوج سهل عليه أن يطلق، هذا إن لم نقل أنه مبني على الطلاق فهو مآله المعلوم، فهؤلاء القوم لم يتزوجوا إلا ليدوقوا عسائل النساء، فهو استخدام غير شرعي للطلاق، وقد يعقد سراً، وقد يكون بغير ولي، وكل هذا يجعل الزواج لعبة في

¹ - ينظر: نور الدين بولحية، عقد الزواج وشروطه برؤية مقاصدية. أسامة عمر سليمان الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص181.

² - الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص325. الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج2، ص215. النووي، روضة الطالبين، ج7، ص127. ابن قدامة، الشرح الكبير، ج7، ص540.

³ - عبد الله بن ناصر السلمي، الفقه [كتاب النكاح]، ج6، ص15، مكتبة الأكاديمية - مكتبة دروس الأكاديمية - الدروس المفرغة - الفقه المستوى: السادس، موقع الأكاديمية www.islamacademy.net.

⁴ - محمد صالح المنجد، ج150، ص2، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية:

أيدي أصحاب الأهواء¹.

ونوقش ذلك:

أما من حيث أن فيه تهديدا لمستقبل المرأة بالطلاق فإن المرأة هي التي ألزمت نفسها بهذه الشروط ورضيت بها، فعليها أن تتحمل ما التزمت به، ثم إن هذا أمر محتمل وقد لا يحدث إذا وقع بينهما توافق وتآلف، أما عن السرية فإن زواج المسيار زواج صحيح منعقد، ولا يعتبر سرا، ووصفه بالسرية من باب التجاوز ومقارنته بالزواج المتعارف عليه بين الناس².

6- زواج المسيار يتخذ ضعاف النفوس ذريعة إلى الفساد والإفساد، فمن الممكن أن تقول المرأة: إن هذا الرجل الذي يطرق بابي هو زوجي مسياراً، وهو ليس كذلك، فيُغلق هذا الباب سداً للذريعة³.

ومناقشة ذلك:

لا يُسلم لكم بهذا؛ لأن الزوجة لها وليٌّ، وعندها عقد زواج يمنع المفساد ويقللها، والتي يمكن أن تترتب على هذا النوع من الزواج، وهذه المفساد ليست مقتصرة على هذا النوع من الزواج، بل قد تدخل على غيره وعلى الزواج المعتاد⁴.

7- قد يقدر للزوج أولاد من هذه المرأة، وبسبب البعد عنها وقلة مجيئه إليها سينعكس ذلك سلباً على أولاده في تربيتهم وخلقهم.

8- قياس زواج المسيار على زواج المتعة، فكما أن زواج المتعة المؤقت بميقات لا يصح، فكذلك زواج المسيار لا يصح، والعلة الجامعة في ذلك وجود التوقيت في كلٍّ، حيث إن زواج المتعة له ميقات ينتهي إليه، فكذلك زواج المسيار - خصوصاً - حين يشترط الرجل على المرأة إسقاط حقها في القسمة وفي المبيت، فيكون الزواج واقعاً في أوقات دون أوقات أخرى، وبذلك

¹ - ينظر: نور الدين بولحية، عقد الزواج وشروطه برؤية مقاصدية. أسامة الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص181.

² - ينظر: عبد الملك بن يوسف المطلق، زواج المسيار دراسة فقهية واجتماعية نقدية، ص139-142.

³ - المرجع نفسه، ص121.

⁴ - محمد يحي النجيمي، عقود الزواج المستحدثة وحكمها في الشريعة، ص36.

يقع زواج الميسار على شاكلة زواج المتعة، والأخير باطل، فيكون زواج الميسار باطلاً¹.

ونوقش هذا:

أنه قياس غير صحيح؛ فزواج المتعة مؤقت بزمان معين متفق عليه مقابل مهر وأجر معين، وينتهي تلقائياً بانتهاء المدة، ولا يحتاج إلى طلاق أو فسخ، وكل هذا غير موجود في زواج الميسار فلا يصح القياس².

ثالثاً: التوظيفات المقاصدية للقائلين بالتوقف ومناقشتها

1- أن بعض الناس تجاوزوا في هذا النوع من الزواج الحدَّ الشرعي، وتم استغلاله من بعض ضعاف النفوس، وتبنته مكاتب، وحددت أسعار عمولة له، مما يدعو إلى التوقف عن القول بإباحته³.

ونوقش ذلك:

أن الأدلة واضحة في جواز زواج الميسار، أما الذين لا يخافون الله فلا يردعهم إلا العقاب والتأديب؛ وذلك بسنّ قوانين في الأحوال الشخصية تنص على عقوبة مثل هذه الأفعال، سواء كان في الميسار أو العرفي أو بنية الطلاق⁴.

¹ - عرابي محمد، المقاصد الشرعية في بعض نوازل الحياة الزوجية، ص 181.

² - ينظر: عبد العزيز الحجيلان، المختار في زواج الميسار، ص 204.

³ - محمد يحي النجيمي، عقود الزواج المستحدثة وحكمها في الشريعة، ص 37. عبد الملك بن يوسف المطلق، زواج الميسار دراسة فقهية واجتماعية نقدية، ص 124.

⁴ - محمد يحي النجيمي، عقود الزواج المستحدثة وحكمها في الشريعة، ص 37.

المطلب الرابع

سبب الجدل المقاصدي في مسألة نكاح المسيار والقول الراجع فيها

لأبَيِّن القول الراجع في هذه المسألة، أتطرق ابتداءً إلى سبب الجدل المقاصدي بين الباحثين المعاصرين فيها ليتضح الراجع من أقولهم وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة

الظاهر -والله أعلم- أن سبب الجدل المقاصدي الحاصل بين العلماء في هذه المسألة يرجع إلى مدى تحقيقه لمقاصد الشريعة الإسلامية في النكاح؛ فمن رأى فيه صورة العقد الشرعي المستوفي لأركانه وشروطه، المحقق لبعض المقاصد الشرعية من النكاح قال بالجواز، ومن يرى فيه مناقضة لمقصود الشارع في النكاح، قال بالمنع درءً لما يترتب عليه من مضار ومفاسد عملاً بقاعدة "درء المفسدة مقدم على جلب المنافع"، في حين ذهب فريق ثالث من باب الاحتياط وسد ذريعة الاستغلال من طرف ضعاف النفوس لمثل هذه العقود إلى القول بالتوقف عن إجازة هذا النكاح وعدم التوسع في الأخذ به.

الفرع الثاني: الترجيح

عند النظر إلى ما يحققه زواج المسيار من مصالح عقد النكاح الشرعي نجده يحقق عدداً منها للمرأة والرجل على حد سواء؛ فهو يساهم في حل مشكلات بعض العوانس والمطلقات والأرامل ممن لديهن ظروف خاصة، ويحل مشكلة الشباب الذين يرغبون في الزواج وليس لديهم القدرة المادية الكافية لنفقاته؛ لذلك يعتبر سبيلاً من سبل إعفاف المرأة والرجل على حد سواء. أما ما فيه من مفاسد؛ فنكاح المسيار إجحاف للمرأة؛ لمصادمته لمقصد الشارع في تحقيق السكن، وظلم للأبناء الذين لا يتحمل والدهم مسؤولية تربيتهم وتأديبهم، ولا ينعمون بحقهم في الدفء الأسري، وهو تضييع للقوامة التي تعدُّ من المعاني التي تقوم عليها الحياة الزوجية، كما قد تتخذ بعض النسوة وسيلة لارتكاب الفاحشة، وقد يستخدمه عدد من الرجال من أجل المتعة، أو سبيلاً للاستيلاء على أموال عدد من العفيفات.

وبناء على ذلك فإن زواج المسيار وإن كان في ظاهره عقد مستوفي الأركان والشروط، وقد يحقق عدداً من المصالح في بعض الحالات، إلا أنه يتنافى وجملة أساسية من مقاصد الشريعة في

الزواج؛ كالسكن والمودة وتربية الذرية الصالحة، والقوامة على الأسرة؛ لذلك واستثمارا لهذا الاختلاف بين العلماء؛ فإنه يمكن القول أن هذا النكاح صحيح لاستيفائه أركان وشروط العقد الصحيح، إلا أنه لا يصلح إلا لأصنافٍ معينة من الرجال والنساء؛ أي أن الأخذ به يكون على مستوى الأفراد جائز لمن اضطرته لذلك ظروفه وواقعه المعيشي، أما تعميمه على مستوى المجموع فمكروه تجنباً لمضاره التي بينها العلماء.

المبحث الثالث

التشريح

الطب من العلوم الدقيقة التي لا يُكتفى فيها بالدراسة النظرية فقط، إنما يحتاج إلى تدريبات وتجارب ميدانية عملية؛ من أجل استيفاء وامتلاك المهارات العلمية المؤهلة لمثل هذه المهمة النبيلة؛ من أجل ذلك يعتبر الأطباء اليوم تشريح جثث الموتى من أسس الطب الحديث وسبل تقدمه، في المقابل فإن العبث وتقطيع جثث الموتى غير جائز في الشريعة الإسلامية، وهذا ما سبب جدلا كبيرا بين المجتهدين المعاصرين فيما إذا كان تشريح جثث الموتى تمثيلًا بها أم لا؟ والجواب على هذا السؤال سيكون في المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف التشريح وأغراضه

المطلب الثاني: أقوال الباحثين المعاصرين في المسألة وتوظيفاتهم المقاصدية فيها

المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها

المطلب الأول

تعريف التشريح وأغراضه

للتشريح عدة أغراض أبينها بعد بيان مفهومه وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: تعريف التشريح

التشريح في اللغة: التقطيع، فيقال: شَرَحَ اللحم شرحاً، أي: قطعه قطعاً طَوَّالاً رفاقاً، وشَرَّحَ الشَّيْءَ، أي: بَسَطَهُ ووسَّعَهُ، وتشريح الجثة في اصطلاح الأطباء هو فصل بعضها عن بعض للفحص العلمي¹، ووجه تعلقه بالمعنى اللغوي ظاهر؛ لأن الفصل لا يكون إلا بالتقطيع، ولكن هذا التقطيع مبني على علم سابق بينان الجسم وعلاقة أعضائه وأجزائه بعضها البعض، وهو ما اصطلح عليه بـ"علم التشريح" (Anatomy)²، فهو علم يدرس تركيب أجسام المخلوقات الحية عامة، من نبات أو حيوان أو إنسان، ويشرح جسم الإنسان الحي عادة بعد الوفاة (Autopsy)³.

الفرع الثاني: أغراض التشريح

باعتبار أغراض التشريح يمكن حصر أقسامه في ثلاثة⁴:

القسم الأول: التشريح الجنائي؛ أو ما يطلق عليه اسم الطب الشرعي، وله مصالح معتبرة من أهمها ردع المجرمين وإظهار براءة المتهم، ومعرفة سبب الوفاة في حوادث القتل، وفي حالات الوفاة المجهولة السبب، ومعرفة مدة الجريمة، وتحديد عمر المجني عليه وجنسه من خلال جمع الأعضاء، وغيرها.

والظاهر أن هذا القسم من أقسام التشريح مرتبط بالمسائل الجنائية والقضايا القانونية.

القسم الثاني: التشريح المرضي؛ والغرض منه معرفة الأمراض وتأثيرها والتعرف على المرض

1 - ينظر: إبراهيم مصطفى . أحمد الزيات وآخرون، المعجم الوسيط، ج، ص477. مادة (ش ر ح)

2 - مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة (القضايا المعاصرة في الفقه الطبي)، ص357.

3 - أحمد محمد كنعان، الموسوعة الطبية الفقهية، ص199.

4 - ينظر: حيدرة محمد، تشريح الجثث والانتفاع بأعضاء الميت في الشريعة الإسلامية والقانون الطبي الجزائري (مقال)، ص58.

وعلاجه، ومعرفة ما إذا كان هناك وباء فينتقى شره بوسائل الوقاية المناسبة.

القسم الثالث: التشريح التعليمي؛ وهو ما يسمى بالجراحة التشريحية، وأهم أغراض هذا القسم: معرفة الأعضاء ووظائفها لإخراج الأطباء المهرة؛ فالأطباء أثناء تعلمهم للجراحة الطبية في حاجة إلى تدريب عملي، عن طريق تشريحهم لجثث الموتى، ابتداء بتقطيع أجزاء الجثة، ثم يقوم المشرح بعد ذلك بدراستها، وفحصها، وقد تمتد تلك الدراسة إلى فحص الأنسجة.

ومسألة التشريح وإن كانت بصورتها الحاضرة اليوم من النوازل، إلا أن أئمتنا الأعلام تحدثوا عن نظائرها أو ما يجري مجراها، ويدخل في مناطاتها، من الأحكام الجزئية المختلفة، وهذه جملة من النصوص الفقهية الدالة على ذلك:

1- جاء في كتاب "رد المختار": "حامل ماتت وولدها حي يضطرب (شق بطنها) من الأيسر (ويخرج ولدها) ولو بالعكس وخيف على الأم قطع وأخرج ولو ميتا، وإلا لا كما في كراهة الاختيار. ولو بلع مال غيره ومات هل يشق قولان، والأولى نعم فتح" ¹.

2- وجاء في "مختصر خليل" قوله: "وبقر عن مال كثر ولو بشاهد ويمين لا عن جنين، وتؤولت أيضا على البقر إن رجي وإن قدر على إخراجها من محله فعل" ².

3 - وجاء في "المهذب" قوله: "وإن بلع الميت جوهرة لغيره ومات وطالب صاحبها شق جوفه وردت الجوهرة، وإن كانت الجوهرة له، ففيه وجهان: أحدهما يشق لأنها صارت للورثة فهي كجوهرة الأجنبي، والثاني لا يجب لأنه استهلكها في حياته فلم يتعلق بها حق الورثة، وإن ماتت امرأة وفي جوفها جنين حي شق جوفها؛ لأنه استبقاء حي بإتلاف جزء من الميت فأشبهه إذا اضطر إلى أكل جزء من الميت" ³.

4 - وقال صاحب "المغني": "وإن بلع الميت مالا، لم يخل من أن يكون له أو لغيره، فإن كان له لم يشق بطنه؛ لأنه استهلكه في حياته، ويحتمل أنه إن كان يسيرا ترك، وإن كثرت قيمته، شق بطنه وأخرج؛ لأن فيه حفظ المال عن الضياع" ⁴.

1- ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، ج2، ص238.

2- مختصر خليل، ص52.

3- الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، ج1، ص257.

4- ابن قدامة، المغني، ج2، ص411.

المطلب الثاني

أقوال الباحثين المعاصرين في حكم التشريع وتوظيفاتهم المقاصدية فيه

تباينت أقوال الباحثين المعاصرين في هذه المسألة، وتباينت وفقها توظيفاتهم المقاصدية، وهو ما أبينه في الفروع الآتية:

الفرع الأول: أقوال الباحثين المعاصرين في حكم التشريع

تباينت أنظار الفقهاء المعاصرين في هذه المسألة على اختلاف دواعي التشريع وأغراضه، وذلك على النحو الآتي:

أولاً/ التشريع الذي يهدف إلى معرفة أسباب الوفاة؛ كمرتكب الجريمة لصيانة الدماء من عبث العابثين، وفي الحالات التي يشتبه فيها بوقوع جريمة القتل، وعند تحديد الوسيلة أو الآلة التي تم بها القتل خنقاً كانت أو سماً أو نحو ذلك.

وهذا النوع من التشريع يطلق عليه الفقه المعاصر: "التشريع الجنائي والشرعي"، وهو من الأنواع التي لم يختلف الفقهاء في القول بجوازه؛ لما يترتب عنه من المصالح المعتبرة شرعاً، والتي منها¹:

1 - صون المجتمع من عبث العابثين، والحدّ من الجريمة بمعرفة مرتكبها الذي غالباً ما يتفنن في إخفاء جنائته، ومن ثمّ إنزال العقوبة عليه.

2 - إزالة الشكوك وتبديد الظنون عن الأبرياء سواء في الحالات التي يعمد فيها الجاني إلى ترك بعض الآثار الموهمة وراءه لدفع التهمة عن نفسه ومحاولة إلصاقها بغيره، أو في الحالات التي يُشكّ في كونها جريمة، ثم يتضح بطريق التشريع أن الأمر بخلافه.

ومثل هذه المصالح ترتقي إلى رتبة الضروري، ويكون التشريع الجنائي وسيلة وطريقاً للوصول إليها وحفظها، والوسائل تأخذ حكم المقاصد، وبالمقارنة مع مصلحة تكريم الميت بعدم امتهان جثته والتي تعتبر من المصالح الجزئية التحسينية، ومن المعلوم أنه إذا تعارض الضروري مع التحسيني يترجح الضروري قطعاً، إضافة إلى أن الإسلام قد أمر بالالتزام بالعدل ودرء الحدود بالشبهات،

1 - بكر بن عبد الله أبو زيد، فقه النوازل، ج2، ص46.

ونهى عن اعتماد الظن في الحكم؛ فإذا حقق التشريح الجنائي مثل هذه المصلحة، فهو مقدم على مفسدة انتهاك حرمة الميت، وجائز الإقدام عليه¹.

ثانياً/ التشريح بغرض معرفة أنواع الأمراض الوبائية ومضاعفاتها وخطورتها، والتشريح للتعليم والتعليم؛ وهذان القسمان هما محل التجاذب بين المجتهدين، حيث انقسموا فيهما على قولين:

القول الأول: جواز تشريح الجثث لهذه الأغراض، وهو ما أفتت به "لجنة الإفتاء بالأزهر" بمصر في تاريخ 1971/2/29م، و"مجمع الفقه الإسلامي" بمكة في الدورة العاشرة في صفر عام 1408هـ، و"هيئة كبار العلماء" في قرارها رقم 47 وتاريخه 1396\8\20هـ، إلا أنهم قيدوا ذلك بشروط، من أهمها²:

- ضرورة التحقق من موت صاحب الجثة.
- موافقة الميت قبل موته وإجازة ذوي الشأن في ذلك، فيما عدا التشريح الجنائي فلا حاجة لرضا الميت وأهله.
- أن لا يتم التشريح إلا وفقاً للحاجة والأغراض المبينة في ذكر أغراض التشريح.
- أن لا يتجاوز العمل في التشريح حدود الحاجة الشرعية اللازمة.
- أن يتم وفقاً لأخلاقيات المهنة الطبية بمراعاة آداب التعامل مع الميت وعدم إهانة جثته وعدم الاعتداء عليها.

القول الثاني: حرمة تشريح جثة الميت، وهو ما ذهب إليه ابن باز³، وهو قول الفوزان⁴، وابن عثيمين⁵، وعبد الرحمن الناصر السعدي⁶، محمد بخيت⁷.

¹ - ينظر: فتاوى الشيخ أحمد حماني، ج2، ص437-438.

² - جملة الرفاعي، حكم التصرف في جثة الميت في ضوء الاستحسان والذرائع -دراسة تطبيقية-، ص39.

³ - عبد العزيز بن عبد الله بن باز، فتاوى إسلامية، ج2، ص61-62.

⁴ - المنتقى من فتاوى الفوزان، المجلد4، كتاب الطهارة، العدد64، ص5.

⁵ - فتاوى نور على الدرب، محمد بن صالح العثيمين، ص96.

⁶ - الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، مجلة البحوث الإسلامية، ج4، ص75.

⁷ - موقع وزارة الأوقاف المصرية، ج8، ص301، <http://www.islamic-council.com>

الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول في مسألة التشريع ومناقشتها

وقد تباينت التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول في هذه المسألة كالاتي:

أولاً/ التوظيفات المقاصدية للقائلين بالجواز مع مناقشتها

من أهم التوظيفات المقاصدية لأصحاب هذا القول¹:

1- تقديم المصلحة الراجحة على المفسدة المرجوحة؛ فالتشريع العلمي من العلوم التي تنتفع بها الإنسانية كلها وينقذ كثيرا ممن أشرف على الهلكة أو أحاطت به الآلام، كما يُمكنُ من معرفة إذا ما كان هناك وباء وما نوعه فيُتَقى شرُّه، ومن نظر إلى ذلك الإجمال وما يتبعه من التفصيل لم يسعه إلا أن يفتي بالجواز.

2- الحاجة تنزل منزل الضرورة عامة كانت أو خاصة؛ ولا شك أن حاجة الأحياء إلى العلاج ودفع ضرر الأمراض وخطرها بمنزلة الضرورة التي يباح من أجلها ما هو محظور شرعا.

3- إذا تعارضت مفسدتان تُدرأُ أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما ضررا، ولا شك أن الإضرار بالميت أخف من الإضرار بالحَي.

4- المصلحة لأجل هذه الأغراض تعتبر مصلحة عامة راجعة إلى الجماعة، وذلك لما يترتب عليها من حصول السلامة، ودفع ضرر الأسقام والأمراض على المجتمع، أما الامتناع عن تشريع الميت لحرمته فمصلحته خاصة بالميت وحده، ولا شك أن المصلحة العامة الكلية القطعية مقدمة على المصلحة الفردية المرجوحة².

5- مما قرره الفقهاء في كتبهم: جواز شق بطن الميتة لإنقاذ جنينها الحي، وأن الميت إذا ابتلع جوهرة فإنه يشرع شَقُّ بطنه لإخراج الجوهرة منه، ومعلوم أن الحق الذي يتعلق بجثة الميت لاستخراج الجنين أو لاستخراج الجوهرة الثمينة، إنما هو حق خاص عائد إلى شخص بعينه، فإذا كانت رعاية الحق الخاص تستدعي إخضاع جسم الميت للتبضع والتمزيق، فلأن يكون تشريع الجثة مثل هذه الأغراض النبيلة التي يترتب عليها إنقاذ حياة الناس في المستقبل أولى بالمشروعية من

1 - ينظر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية، ج4، ص35-84.

2 - ينظر: محمد بن محمد المختار الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص173.

باب القياس الأولي¹.

ونوقش ذلك من وجوه:

أ- هذه الأمور مختلف فيها، فمصلحة الجنين وسلامته مثلاً من المشكوك فيه، فلا تنتهك حرمة الحامل الميتة لأجله².

ب- شق بطن الحامل الميتة لاستخراج جنينها الحي يطابق وظيفة الأم الطبيعية، وقد توصل الطب الحديث إلى عمله في المرأة الحية، إذا تعسرت ولادتها، فهو عملية مجردة في محل واحد، هو: "الميت متصل به حي أو حي متصل به ميت أو حي، ولا سبيل إلى الإنقاذ للحي إلا بحتك حرمة وعائه" الحي المتلبس به "بخلاف تمزيق جثة الميت كاملة فلا مماسة، فافتراقاً فبطل إذا: التنظير والقياس³.

ج- أن جواز تشريح المجني عليه الذي مات قبل إثبات الجريمة لأجل إثبات الجريمة المتنازع عليها، ورأي الفقه في ذلك ظاهر؛ لأنه تعلق بحق الغير، أو إثبات حق الغير بذات شخص معين وكان ميتاً فانتهك حرمة لأجل هذا، وأما انتهاك حرمة بتمزيق جثته أو قطع بعض أعضائه لجعلها قطع غيار لغيره فليس من قبيل ذلك، ولا وجه لإباحة ذلك مطلقاً، لا بوصيته حال حياته، ولا بإذن أقاربه بعد موته، وقياس الاضطرار بالمرض على الاضطرار بالجوع غير صحيح؛ لوجود الفرق بينهما، فالله سبحانه وتعالى قيد الاضطرار الذي أبيض لأجله للمضطر أكل الميتة بالكيف، وهو المحمصة، قال سبحانه: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة، 3]، وأما الاضطرار بالمرض فليس هذا بالاضطرار⁴.

6- التشريع يدخل في جملة الأمثلة الكثيرة للفروض الكفائية، وبيان ذلك أن توفير القدر الضروري من الأطباء في المجتمع الإسلامي فرض على مجموع المسلمين بالاتفاق، بحيث لو أنهم

¹ - ينظر: محمد سعيد رمضان البوطي، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، ج4، ص140.

² - ينظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج4، ص204.

³ - ينظر: بكر بن عبد الله أبو زيد، التشريع الجنائي والنقل والتعويض الإنساني، ج4، ص103.

⁴ - ينظر: آدم عبد الله علي، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، ج4، ص287. محمد عبد الرحمن، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، ج4، ص330.

أعرضوا عن النهوض بهذا الواجب أثموا جميعاً، ومن المعلوم أن كل ما يتوقف عليه تحقيق الواجب يندرج معه في حكم الوجوب، فيصبح هو الآخر واجباً، تطبيقاً لقاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب¹.

7- تكريم الإنسان حياً وميتاً أمر مطلوب في الإسلام لذاته، ومن وسائل تكريمه منع المثلة في جسمه بعد الموت، فالمثلة حرام لأجل التكريم، أي: حرام لغيره، والحرام لغيره قد يباح للحاجة إليه، وحاجة الأمة إلى الطب ثابتة، فكل ما يؤدي إلى إتقان التطبب يكون من الأمور الحاجية للأمة، فيباح التشريح إذن على أن يكون في أضيق دائرة للطب².

8- أن إهانة الميت بتشريح جثته رخص فيه استناداً إلى ما قرره عدد من الفقهاء المتقدمين - رحمهم الله - من جواز نبش قبر الميت، وأخذ كفنه المسروق أو المغصوب، ففاسوا إهانتته بالتشريح على إهانتته بنبش كفنه، وكشف عورته بجامع تحصيل مصلحة الحي المحتاج إليها³.

ونوقش ذلك:

أن هذا من القياس الفاسد المردود لوجود الفارق، فالأصل المقيس عليه فيه مساس بالجسد بخلاف الفرع، وجاز فعل النبش لمكان الحق المغصوب، فكان الميت متسبباً في أذية نفسه بخلاف الفرع الذي لا علاقة للميت بمصلحته، ولم يتسبب فيما يوجبها بأي وجه من الوجوه، ثم إن نبش قبره لذلك الغرض لا يستغرق إلا زمناً يسيراً ثم يعاد إلى القبر الذي سيواري الجثة بدلاً عن الكفن، بخلاف التشريح الذي يستغرق الساعات، بل والأيام العديدة!!!⁴.

9- فتح الذرائع؛ ومن هذا القبيل: نبش الأموات إذا دفنوا بغير غسل، أو وجهوا إلى غير القبلة؛ لأن مصلحة غسلهم وتوجيههم إلى القبلة أعظم من توقيهم بترك دفنهم، وكذلك شق جوف المرأة على الجنين المرجو حياته لأن حفظ حياته أعظم مصلحة من مفسدة انتهاك حرمة أمه، ويمكن أن يقاس على ذلك تشريح جثث الموتى للمصلحة العامة، فهنا نجد أن الفعل الممنوع في الأصل لما فيه من المفسدة، ولكنه ذريعة إلى مصلحة، تزيد على مفسدته، فجاز ذلك (فتحا

¹ - محمد سعيد رمضان البوطي، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، ج4، ص141.

² - فتاوى الشيخ محمد أبو زهرة، ص816.

³ - محمد بن محمد المختار الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص172.

⁴ - المرجع نفسه، ص179.

للذريعة¹.

10- مسألة تشريح جثث الموتى ليست ترديداً بين مصلحتين متساويتين للميت والمجتمع وإنما هي ترديد بين مصلحة تحسينية للميت ومصلحة ضرورية لعموم المجتمع.²

ثانياً/ التوظيفات المقاصدية للقائلين بالمنع ومناقشتها

ومن أهم ما استدل به أصحاب هذا القول³:

1- أن تشريح الجثة فيه مخالفة لمقصود الباري من تكريمه للآدميين وتفضيله لهم، لما فيه من تقطيع لأجزائه وبقر لبطنه وغير ذلك من الصور المؤذية، وهذا يتنافى مع ما تقرر في قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء، 70]، وقول النبي ﷺ: «كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكْسْرِ حَيًّا»⁴.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- أن التشريح المنافي لكرامة الميت والمهين له هو ما كان فيه معنى التشفي والانتقام والتنكيل، لما يقصد منه من الإيذاء والمثلة، أما ما كانت غايته مصلحة جائزة شرعاً كسد حاجة الأمة إلى هذه العلوم النافعة التي يترتب عليها حفظ الأنفس عن طريق معرفة العلل والأدواء، فلا مانع منه ولا محذور فيه⁵.

ب- أن موضوع التشريح كان له صداه قديماً باقتصار البعض على التمسك بمبدأ تكريم بني آدم، وتحريم المثلة دون مراعاة المقاصد الأخرى من حفظ النفس بشق الوسائل المؤدية لحفظها، كما

¹ - علي داود جفال، سد الذرائع، ج9، ص1506.

² - محمد سعيد رمضان البوطي، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، ج4، ص141.

³ - ينظر: محمد بن محمد المختار الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص174. تشريح الجثث والانتفاع بأعضاء الميت في الشريعة الإسلامية والقانون الطبي الجزائري (مقال)، حيدرة محمد، ص58-59.

⁴ - سنن ابن ماجه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، ج1، ص516. صححه الألباني (ينظر: صحيح وضعيف سنن ابن ماجه، ج4، ص116).

⁵ - ينظر: إلياس دردور، الاستحسان وصلته بالاجتهاد المقاصدي دراسة وتطبيقاً، ص591.

أن مما يتبع مسألة التشريح قضية الاستفادة من أعضاء الموتى لتعويض نقص أو تلف في الأحياء، وهي مسألة مركبة من نواح متعددة، ولا تخرج عن نصوص الأمر بالتعاون وقاعدة ارتكاب أهون الضررين¹.

2- الضرر لا يزال بالضرر؛ ومفسدة الضرر ينبغي ألا تزال بمثلها، والتشريح فيه إزالة ضرر بمثله، وذلك لأن التعلم بواسطته موجب لإزالة ضرر الأسقام والأمراض بتعلم طرق مداواتها، ولكن هذه الإزالة يترتب عليها ضرر آخر يتعلق بالميت الذي شرحت جثته، وحينئذ يكون من باب إزالة الضرر بمثله، وهو الذي دلت القاعدة على عدم جوازه².

3- أن الشارع نهي عن المثل في قول النبي ﷺ: « **وَلَا تُمَثِّلُوا** »³، ووجه الدلالة: أن المسلم لا يجوز أن يُتلاعب بجثته ولا أن تشرح بل يجب دفنه واحترامه كما يحترم حياً⁴.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- نعم إن الدين الإسلامي حرم العبث بجثث الموتى والتمثيل بها، وصحيح أن إجراءات التشريح والتمثيل واحدة شكلاً، وهي قطع أعضاء الجثة، إلا أن الغاية والنتيجة المرجوة مختلفة، لذلك فإن الشريعة أجازت تشريح جثث الموتى عندما يكون ذلك وسيلة ضرورية لغرض نبيل كالـتعليم، وإتقان مهنة الطب لتأهيل أطباء أكفاء يفيدون المجتمع الإسلامي، بل أجازت تشريح الجثث في الطب الشرعي لتحديد سبب الوفاة في الأمور الجنائية، وذلك لأنه بعكس التمثيل بالجثة، الذي يهدف إلى قطع أعضاء وأجزاء الإنسان لتشويه الجثة وللانتقام وإخماد الغضب وللسخرية والاستهزاء⁵، والأمور بمقاصدها.

ب- أن التشريح لا يقصد به الإهانة، وإنما يقصد به إنقاذ حياة مجتمع أو سلامته من

¹ - أحمد رجائي الجندي، سر المهنة الطبية بين الكتمان والعلانية، ج8، ص1247.

² - ينظر: محمد بن محمد المختار الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص176.

³ - رواه مسلم، كتاب: الجهاد والسير، باب: باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، ووصيته إياهم بأداب الغزو وغيرها، رقم: 1731، ج3، ص135.

⁴ - ينظر: الشَّيرَازِيُّ، المفاتيح في شرح المصابيح، ج2، ص453، ج4، ص394. المنتقى من فتاوى الفوزان، مج4، ص5.

⁵ - ينظر: محمد أئمن صافي، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً غرس الأعضاء في جسم الإنسان مشاكله الاجتماعية وقضاياها الفقهية، ج4، ص60.

الأضرار والأوبئة، وهذا المقصود يحمل معنى تكريم الإنسان، لا إهانته، وبهذا الفهم الواعي أجاز العلماء السابقون تشريح جثة الميت لغرض مشروع؛ كإخراج مال ابتلعه الميت أو إخراج مولود حي من جوف امرأة ماتت¹.

4- أن تشريح جثة المسلم يعطل عن فعل كثير من الفروض المتعلقة بها بعد الوفاة، من تغسيلها وتكفينها، والصلاة عليها، ودفنها، وهو مخالف لما ثبتت به السنة من الأمر بالمبادرة بالجنازة والإسراع بها، فلا يجوز تعطيل جثة المسلم وتأخير هذه المصالح المطلوب فعلها بعد الوفاة مباشرة لمصلحة لا تتعلق بالميت، ولم يتسبب في موجبها، وإنما هي من المصالح غير المنفكة عنه².

5- أن تشريح الحيوان يغني عن تشريح جثة الإنسان؛ لذا فلا داعي لتمزيق جثة الميت وانتهاك حرمة.

6- إذا كان الجلوس على القبر لا يجوز، لأن صاحب القبر يتأذى بذلك³، مع أن الجلوس على القبر ليس فيه مساس بجسد صاحبه، فلأن لا يجوز تقطيع أجزائه، وبقر بطنه الذي هو أشد انتهاكاً لحرمة من باب أولى وأحرى.

7- أن من العلماء من نص على حرمة شق بطن المرأة الحامل الميتة لإنقاذ جنينها الذي رجيت حياته مع أن في ذلك مصلحة ضرورية، فلأن لا يجوز التشريح المشتمل على الشق وزيادة أولى وأحرى⁴.

8- من القواعد الفقهية المقررة أنه " لا ضرر ولا ضرار"، وتشريح الجثة محرم لما فيه من الإضرار بالميت فلا يجوز فعله⁵.

ونوقش ذلك:

أن الاستدلال بهذه القواعد غير مسلم؛ ذلك أن التقصير في ضمان صحة أفضل، ووقاية أكمل للأحياء، أشد ضرراً من التشريح، وما دام غير متساويين، فلا مجال للاستدلال بهذه

¹ - ينظر: عبد السلام داود العبادي، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، ج4، ص278.

² - محمد بن محمد المختار الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص179.

³ - قال عليه الصلاة والسلام: "لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها" رواه مسلم 2/384، 385.

⁴ - فتوى الشيخ محمد بن محمد بن نجيح المطيعي، مجلة الأزهر، مج 6، ج1، ص628.

⁵ - ينظر: محمد بن محمد المختار الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص177.

القاعدة؛ بل الأولى إعمال قاعدة "الضرر الخاص يتحمل لدفع الضرر العام"، كما "يتحمل الضرر الأخف لإزالة الضرر الأشد"¹.

9- لا ضرورة تلجئ إلى تشريح جثث الموتى لهذه الأغراض، لأن هناك بدائل من الوسائل الحديثة مما يشبه أعضاء الجسم من البلاستيك وغيرها يمكن بها الاستغناء عن تشريح جثث الموتى، وفي ذلك جمع بين مصلحة موتى الآدميين ومصلحة الخدمات الطبية والتعليمية².

ونوقش ذلك:

أن أهل الخبرة قد قطعوا أنه لا البدائل الصناعية ولا تشريح الحيوانات التي فيها شبه بالإنسان تغني عن تشريح جثث الموتى، لأن دراسة الطب تتطلب معرفة تفصيلية دقيقة لأعضاء الإنسان، وغير جثث الآدميين لا يعطي صورة صادقة ولا يفيد في أحوال كثيرة، بل قد يزرع في أذهان الأطباء صورة غير صادقة عن تركيب الجسم البشري تكون سببا في ارتكاب الأطباء للأخطاء الفنية³.

10- سد الذرائع؛ فقد رأينا لما أفتى بعض المفتين بجواز التشريح لجثث الموتى كيف اجترأ الناس على جثث الناس في المقابر وصاروا يشترونها بأبخس الأثمان ويسلقونها بالماء الساخن بالنار حتى ينبكت الجلد ويبقى العظم ثم يبيعونها بأعلى الأثمان وصار لها سوق سوداء ووسطاء وسماسرة، وصارت تجارة رائجة وحرفة، وأصل الأمر غير ذلك وأبعد من ذلك بكثير⁴.

¹ - حيدرة محمد، تشريح الجثث والانتفاع بأعضاء الميت في الشريعة الإسلامية والقانون الطبي الجزائري، ص57.

² - ينظر: إلياس دردور، الاستحسان وصلته بالاجتهاد المقاصدي دراسة وتطبيقا، ص595.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص595.

⁴ - محمد عبد اللطيف صالح الفرفور، زراعة خلايا الجهاز العصبي وبخاصة المخ، ج6، ص1297.

المطلب الثالث

سبب الجدل المقاصدي في مسألة التشريع والقول الراجح فيها

أبين في هذا المطلب سبب الجدل المقاصدي بين الباحثين في هذه المسألة، والراجح من أقوالهم وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة

المسألة موضوع النزاع هذه لا نص صريح قطعي الدلالة فيها، كما أن ما استعمله كل فريق من قياس فيها قد كان على مسائل مختلف فيها أصلاً، لذا فإن الظاهر - والله أعلم - أن سبب الجدل في هذه المسألة الطبية المعاصرة يرجع أساساً إلى الاختلاف في تحقيق المناط؛ فهذه المسألة تنازعها أصلاً كبيران هما:

الأصل الأول: تحقق المصلحة العامة (مصلحة الأحياء) ورجحانها على المصلحة الخاصة (مصلحة الأموات) عند القائلين بالجواز، في حين خالفهم في ذلك القائلون بالمنع ممن راعى مصلحة الأموات وما جاء من التشديد في احترامها وتقديرها، ورجحها على مصلحة الأحياء التي قد تتحقق بتشريع الحيوانات أو ببدائل صناعية.

الأصل الثاني: وهو المثلة التي رآها بعض العلماء المعاصرين قد تحققت في مسألة التشريع فقال بالمنع، ولم تتحقق عند البعض الآخر ممن يرون أن الأمور بمقاصدها، وأن التمثيل المحرم هو المبني على التشفي والحقد والانتقام والإيذاء، وهو منتف في عملية التشريع، فقال بالجواز.

الفرع الثاني: الترجيح

الذي أرى أنه الراجح - والله أعلم - هو القول بجواز تشريع جثث آدميين لأجل الأغراض المرضية والتعليمية؛ فإن كان الأصل العام يقضي بجرمة جثة الميت وعصمتها ووجوب حفظها من كل امتهان أو مثلة، إلا أن الكثير من الأحكام الشرعية تتغير بتغير الأزمان والأحوال والتطورات وخصوصاً الأمور التي يُرجع فيها إلى المصالح والمفاسد، ومن المعلوم أن الطب اليوم قد ترقى وأصبح له أثره الأكبر في هذه الأحكام كما هو مشاهد، ومما أولى له الطب الحديث اهتمامه الكبير البحث عن قراءة عميقة لجسم الإنسان؛ بحيث يقرأ كل جزئياته وجيناته؛ لذلك تعيّن أنه من التداوي الذي أمر الشارع به خصوصاً وعموماً، وإذا تحققت به حصول المنفعة، فهو إذا داخل

فيما أباحه الشارع واستثناه للحاجة إليه وللمصالح المترتبة عليه، والتي تظهر في المنافع الشرعية المشار إليها فيما ذكر من توظيفات مقاصدية، فوقع بذلك الجواز استحسانا في هذه المسألة بوجوه متعددة منها:

الوجه الأول: استحسان المصلحة من خلال معرفة أسباب الأمراض وتعليم الطلبة وتدريبهم في مجال تشريح الجسد، وهي مصلحة عامة لا يمكن التفريط فيها، وهي هنا مقدمة على المفسدة وهذا فيما يخص القسم الأول وهو التشريح الطبي (التعليمي)، الذي لا يجوز أن تحجم عنه جماعة في الأمة الإسلامية، مما يسبب تأخرها في هذا المجال، وبقائها عالة على الأمم في الجراحة وغيرها، هذا ناهيك عن كون التشريح عبادة تؤهل صاحبه لوصف الداعية إلى الله على بصيرة؛ فالطبيب المشرح في منزلة مدرسي العلوم كلها، لما يفقه في الدين، ويعرف بعظمة الله تعالى وآثار عظمتة في مخلوقاته¹.

الوجه الثاني: استحسان الضرورة، ويتجلى ذلك في الضرورة الواقعة في معرفة أسباب الأوبئة الفتاكة التي قد تؤدي بحياة كثير من الناس دون الوصول إلى العلاج؛ فضرورة حفظ نفس الحي مقدمة على انتهاك حرمة الميت².

(1) - ينظر: فتاوى الشيخ أحمد حماني، ج2، ص437-438.

(2) - جميلة الرفاعي، حكم التصرف في جثة الميت في ضوء الاستحسان والذرائع، ص40-41.

المبحث الرابع

الوصية الواجبة

للميراث أهمية كبيرة في الدين الإسلامي؛ فقد حرص الشارع الحكيم على تحديد الورثة، ومن له الحق في تركة الميت، ومن ليس له الحق، وكل ذي حق قَدَّر له نصيبه؛ كما أنه اعتبر الوصية لون من ألوان التكافل الأسري والاجتماعي وندب إليها؛ إلا أن ما استجد من فساد الزمان وتغير أحوال الناس، جعل القانون يستحدث أمر الوصية الواجبة للأحفاد من تركة جدهم الذي توفي والدهم قبله أو معه ولو حكماً كالغرقى والحرقي، والوصية الواجبة بوضعها الجديد هذا اجتهد ممن قال بها ليس له نظير من قبل؛ والأصل فيها بهذه الصورة أن تكون عقداً غير جائز، لأن الموت يقطع حق الموصي في حيازة ماله أو الانتفاع به أو التصرف فيه، إلا أن معظم التشريعات العربية اليوم قد ذهبت إلى وجوبها، وهو رأى عدد من العلماء أيضاً باعتبار ما تحقق من مصلحة؛ وهو ما أبينه وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: تصوير المسألة وتحرير محل النزاع فيها

المطلب الثاني: أقوال الباحثين المعاصرين في المسألة وتوظيفاتهم المقاصدية فيها

المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها

المطلب الأول

تصوير مسألة الوصية الواجبة وتحرير محل النزاع فيها

أتعرض في هذا المطلب إلى تصوير مسألة الوصية الواجبة، وتحرير محل النزاع فيها وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: تصوير المسألة

عرف محمد الزحيلي الوصية الواجبة بأنها: "جزء من التركة يستحقه أولاد الابن المتوفى قبل أصله، أو معه، بأن لم يكونوا وارثين، وذلك بمقدار وشروط خاصة يأخذونه وصية لا ميراثاً"¹ يلاحظ على هذا التعريف أنه جعل الوصية الواجبة خاصة بأولاد الابن دون أولاد البنت، وأنه اعتبرها وصية لا ميراثاً؛ لأن الوصية الواجبة وإن وردت ضمن أحكام الميراث إلا أنها ذات طبيعة مستقلة عنه.

ولعل التعريف المختار للوصية الواجبة هو أنها: "حق مالي أوجبه القانون وصية للأسباط والأحفاد في تركة الأجداد بالشروط التي يحددها"².

ما يستخلص من هذا التعريف أن الوصية الواجبة تكون بحكم القانون لا الديانة كما هو الحال في الوصية الاختيارية؛ لأنها إذا أوصى بها الموصي لمستحقيها نفذت وصيته، وإن لم يوص بها أنشأها القانون في مال المتوفى لهؤلاء المستحقين، كما أنه في حال أوصى لبعض المستحقين دون البعض الآخر، أنشأ القانون وصية لمن لم يوص له.

كما أن لفظ وصية في التعريف يستفاد منه تميزها عن الإرث؛ لأنها تأخذ أحكام الوصية بخصوص النصاب بدلاً من الترتيب.

ويشمل التعريف أيضاً الأشخاص المخاطبين بأحكام هذه الوصية وهم الأسباط أولاد البنت والأحفاد أولاد الابن؛ ثم يحدد التعريف أن محل الوصية الواجبة يكون تركة الأجداد، ويشير أخيراً إلى قيد الشروط ليشمل ما يقرره القانون من شروط تنظم أحكام هذه الوصية حسب تغيير

¹ - ينظر: محمد الزحيلي، الفرائض والموارث والوصايا، ص 585.

² - حسن منصف، الوصية الواجبة علماً وعملاً وفي تراجمها مع باقي الوصايا، أخذ بتاريخ: 01-04-2023م، من موقع

المكتبة القانونية العربية: <https://www.bibliotdroit.com/2016/10>.

الأحوال.

وبذلك فإن الوصية الواجبة تتميز عن الاختيارية؛ بكون مصدر إجباها القانون لا إرادة الموصي، وأنها مقدمة على الميراث وسائر الوصايا الاختيارية، وأن نصاها يتحدد مبدئيا في المقدار الذي كان سيرته مورث الأحفاد أو الأسباط عن أصله المتوفى على أن لا يتجاوز الثلث، وأنها لا تصح إلا لأبناء الابن وأبناء البنت حصرا عكس الوصية الاختيارية التي تصح للقريب والبعيد ولمن يوجد ولمن سيولد، وتقسم قسمة الميراث وإن اشترط الموصي غير ذلك، وتتميز أخيرا بأنها لا تحتاج إلى قبول، وتثبت لمستحقيها بمجرد الوفاة، ولا ترتد بالرد¹.

وبما أن هذه الوصية لا تتوافر لها مقومات الوصية الاختيارية لعدم الإيجاب من الموصي والقبول من الموصى له، فهي أشبه بالميراث، إذ يسلك فيها مسلك الميراث، فيجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، ويحجب الأصل فرعه، ويأخذ كل فرع نصيب أصله فقط².

الفرع الثاني: تحرير محل النزاع في مسألة الوصية الواجبة

لا إشكال في تقسيم التركة في حال مات أحد الوالدين قبل أولاده، إنما الإشكال يكون في بعض الحالات التي يموت فيها الولد في حياة أبويه أو أحدهما حقيقة أو حكما كالمفقود، أو يموت معهم في وقت واحد ولو حكما، كالغرقى والهدمى والحرقى، ويترك وراءه أولادًا؛ فإذا توفي هذا الجد بعد ذلك يكون له ورثة من أبنائه الأصليين - أعمام وعمات هؤلاء الأولاد-، وبذلك يصبح أبناء من توفي قبل والده لا شيء لهم من ناحية الميراث؛ لأن مما تقرره قواعد الميراث أن الأقرب درجة يُحجب الأبعد درجة، وهذا هو الصحيح من حيث قواعد الميراث، إلا أن الكثير من التشريعات العربية اليوم ذهبت إلى القول بمبدأ الوصية الواجبة كمنخرج فقهي تقتضيه مصلحة الأحفاد في هذه الحالة، في حين خالف عدد آخر من الفقهاء ومنع ذلك، فما مدى شرعية وجوب الوصية للأحفاد الذين توفي أبوهم قبل جدهم في الفقه الإسلامي والتشريعات العربية؟ وما الدليل على أنهم يأخذون نصيب الآباء فرضا وجبرا؟

¹ - ينظر: مصطفى شليبي، أحكام الوصايا والأوقاف، ص 137-139.

² - وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي المعاصر، ج 10، ص 7565.

المطلب الثاني

أقوال الباحثين المعاصرين في مسألة الوصية الواجبة وتوظيفاتهم المقاصدية فيها

اختلفت أقوال الباحثين المعاصرين في هذه المسألة، وكذلك توظيفاتهم المقاصدية، وهو ما أبينه في الفروع الآتية:

الفرع الأول: أقوال الباحثين المعاصرين في حكم الوصية الواجبة

اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم الوصية الواجبة على قولين:

القول الأول: عدم مشروعية الأخذ بالوصية الواجبة؛ وبه قال: وهبة الزحيلي¹، ومصطفى شلبي²، وعلي بن عبد الرحمن الربيع³، وابن باز⁴، وعبد المحسن بن حمد العباد⁵، ومحمد صالح المنجد⁶، ومحمد الأمين الشنقيطي، وتقي الدين الهلالي، وعبد القادر شيبه الحمد⁷، ومحمد علي فركوس⁸، وغيرهم.

القول الثاني: الإباحة؛ وحاصل هذا القول أن الوصية تجب لأهل الطبقة الأولى من أولاد البنات، ولأولاد الأبناء من أولاد الظهور وإن نزلت طبقاتهم، بمثل ما كان يستحقه أبوهم ميراثاً في تركة أبيه لو كان حياً عند موت الجد، على ألا يزيد على الثلث، بشرط أن يكون الحفيد غير وارث، وألا يكون الجد الميت قد أعطاه بغير عوض عن طريق تصرف آخر قدر ما يجب له.

¹ - وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج10، ص 7443.

² - ينظر: مصطفى شلبي، أحكام الوصايا والأوقاف، ص230.

³ - ينظر: علي بن عبد الرحمن الربيع، أحكام الوصايا في الفقه الإسلامي "دراسة مقارنة" (رسالة دكتوراه)، ص484.

⁴ - ينظر: الموقع الرسمي للشيخ، هل الوصية واجبة وما نصها الشرعي، الإثنين 03 / شوال / 1444هـ،

[/https://binbaz.org.sa/fatwas/1304](https://binbaz.org.sa/fatwas/1304)

⁵ - ينظر: موقع طريق الإسلام، حكم ما يسمى: "الوصية الواجبة"، 06-02-2009،

[/https://ar.islamway.net/fatwa/29250](https://ar.islamway.net/fatwa/29250)

⁶ - ينظر: موقع الإسلام سؤال وجواب، حكم ما يسمى بـ "الوصية الواجبة"، الفتوى رقم: 98018، 06-03-2007م،

[/https://islamqa.info/ar/answers/98018](https://islamqa.info/ar/answers/98018)

⁷ - ينظر: موقع إسلام ويب، نظرة شرعية لقانون الوصية الواجبة في الموارث، الفتوى رقم: 169383، الأربعاء 19 محرم

1433هـ - 14-12-2011م، [.https://www.islamweb.net/ar/fatwa/169383](https://www.islamweb.net/ar/fatwa/169383)

⁸ - ينظر: الموقع الرسمي للشيخ، في الوصية الإجبارية (مسألة التّنزيل)، الفتوى رقم: 407، أفريل 2006م،

<https://ferkous.com/home/?q=fatwa-407>

وهذا القول الثاني لسيد سابق¹، ومحمد أبو زهرة²، وجاد الحق³، ومحمد الزحيلي⁴، وهو ما تنص عليه أكثر التشريعات العربية⁵.

الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية في مسألة الوصية الواجبة ومناقشتها

وقد تباينت التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول في هذه المسألة كالاتي:

أولاً: التوظيفات المقاصدية للقائلين بعدم المشروعية ومناقشتها

1- أن في إيجاب الوصية للأحفاد مصلحة ضرورية لحفظ نفوسهم، لكنها تتعارض مع مصلحة حفظ الدين بإدخال ما ليس منه فيه، وحفظ الدين مقدم على حفظ النفس⁶.

2- أن العدل والإنصاف لا يكون بتوريث من لا ميراث له، وإنما يكون بتطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي الذي يفرض على الأعمام النفقة عليهم، وإن كان الأعمام فقراء فيتكفل

¹ - سيد سابق، فقه السنة، ج3، ص662.

² - ينظر: محمد أبو زهرة، شرح قانون الوصية، ص225.

³ - ينظر: جاد الحق على جاد الحق، الوصية واجبة، ج2، ص333.

⁴ - ينظر: محمد الزحيلي، الفرائض والموارث والوصايا، ص593.

⁵ - ينظر: المادتان 184-185 من القانون رقم 84-11 المؤرخ في 09 رمضان 1404هـ، الموافق لـ 09 يونيو 1984م،

والمضمن قانون الأسرة الجزائري؛ المعدل والمتمم بالأمر رقم 05-02 المؤرخ في 18 محرم 1426هـ، الموافق لـ 27 فبراير

2005م، والمنشور في الجريدة الرسمية (ع15)، والموافق بالقانون رقم 05-09 المؤرخ في 25 ربيع الأول 1426هـ،

الموافق لـ 04 مايو 2005م، والمنشور في الجريدة الرسمية (ع43) بتاريخ 22 يونيو 2005م. تنص المادة 37 من قانون

الوصية المصري رقم 71 لسنة 1946 في الفصل الثاني منه "الوصية للوارث وبما زاد عن الثلث" على الآتي: "تصح

الوصية للوارث وغيره وتنفذ من غير إجازة الورثة ولا تصح بما زاد عن الثلث ولا تنفذ في الزيادة إلا إذا أجازها الورثة".

قانون عدد 77 لسنة 1959 مؤرخ في 19 جوان 1959م، يتعلق بالوصية، مجلة الأحوال الشخصية، دار إسهامات في

أدبيات المؤسسة، 2008م، تونس، ص34. تنص المادة 1108 من القانون المدني العراقي النافذ رقم 40 لسنة

1951م على الآتي: "يجوز الوصية للوارث وغير الوارث في ثلث التركة ولا تنفذ فيما جاوز الثلث إلا بإجازة الورثة".

قانون رقم 36 لعام 2010م يتضمن قانون الأحوال الشخصية الأردني، منشور في الجريدة الرسمية رقم 5061

تاريخ 17-09-2011م، تاريخ النشر في الموقع 17-10-2010م،

<http://www.farrajlawyer.com/viewTopic.php?topicId=153>. جمعة محمود الزريقي، تعليق على

القانون الليبي- رقم (12) لسنة 2015م بإلغاء الوصية الواجبة، منشور بتاريخ 12-12-2015م،

<https://www.libya-al-mostakbal.org/news/clicked/86330>

⁶ - ينظر: حسين صفية، فقه الموازنات وتطبيقه في الاجتهاد القضائي المعاصر - الوصية الواجبة انموذجا- (مقال)، ص314.

بيت المال بالإئناق عليهم وهذا واجب الدولة¹.

ونوقش ذلك:

نتساءل عن مدى وجود النظام الاقتصاد الإسلامي في عصرنا هذا ومدى تطبيقه، وأين الأعمام الذين يتكفلون بالإئناق على أولاد الإخوة، لكي نذكره كاعتبار ومبرر لعدم تطبيق هذه الوصية. أما اعتبار وجود بيت مال المسلمين للإئناق على الأحفاد اليتامى أمر بعيد عن واقعنا².

3- النسخ؛ فجمهور العلماء على أن حكم الوصية الوارد ذكرها في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة، 180] هو النذب وليس الوجوب؛ لأن هذه الآية منسوخة، قال ابن عباس: نسخها قوله سبحانه: ﴿نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء، 07] وقال ابن عمر: نسختها آية الميراث، وبه قال عكرمة ومجاهد ومالك والشافعي³، وذهب طائفة من العلماء - ممن يرى نسخ القرآن بالسنة - إلى أنها نُسخَت بقول النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى لِكُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ»⁴.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- أن جمعا من التابعين ومن بعدهم قالوا إن المنسوخ هو وجوب الوصية للوارث من الأقربين فقط، وليس للأقربين مطلقا؛ فهذه الآية أوجبت الوصية للوالدين والأقربين غير الورثة، وآيات الموارث أوجبت الميراث للأقارب الورثة، ولا نسخ بين الآيتين؛ لأن النسخ لا يكون إلا إذا تعذر

¹ - دليلة تركي وآيت شائوش، الوصية الواجبة في التشريعات العربية وضرورة تعديل المادة 169 من تقنين الأسرة الجزائري، المجلة النقدية للقانون والعلوم السياسية، ص79.

² - المرجع نفسه، ص80.

³ - ينظر: ابن قدامة، المغني، ج6، ص138. وهبة الزحيلي، التفسير المنير، ج3، ص122-123.

⁴ - سنن الترمذي، كتاب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث، رقم: 2120، ج4، ص433.

الجمع بين الآيات¹.

ب- أن الوصية الواجبة تستند فعلا إلى أقوال عدد من الصحابة والتابعين، ومذهب الظاهرية، وقول ابن حزم، وهذا القول ضعيف عمليا مقابل أقوال المذاهب الأربعة والجمهور، ولكن القانون أخذ في عدة أمور بالأقوال الضعيفة والشاذة، وتبناها لما تحقق من مصلحة عامة، ومراعاة للظروف².

وأجيب عن ذلك:

أ- من القواعد الأصولية المقررة أن ما تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال، والآية لو قلنا بأن العلماء مختلفون فيها هل هي منسوخة أو غير منسوخة، فعلى الأصل الفقهي يسقط بها الاستدلال ونرجع إلى قواعد الميراث الواضحة أن الأحفاد لا يرثون لأنهم ليسوا من أهل الفروض³.

ب- أنه على فرض التسليم بوجوب الوصية على رأي ابن حزم وغيره فإنهم لا يحصرونها في طائفة معينة أو فريق من الأقارب، وإنما يجعلونها عامة لقوله تعالى: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَلَدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة، 180]، ولفظ "الأقربين" عام فيبقى على عمومته، ما لم يرد مخصص، وقصر الوجوب على الذين يموت أبوهم قبل جدهم من باب التخصيص بدون مخصص⁴.

ج- أن من شروط استحقاق الحفدة للوصية الواجبة؛ انتفاء موانع الميراث بالنسبة لأصلهم في تركة المورث، وهو شرط يخرجها من الحكمة من تشريعها لأنها تعالج وضع القريب الذي لا يرث لأي سبب كان، سواء كان من المحجوبين أو كان من غير الورثة أصلا، فكيف نحرّم أبناء القاتل من الوصية الواجبة لجرم لم يرتكبه. كما يطرح التساؤل حول الحفيد الذي يختلف في الدين مع

¹ - ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص102. الجصاص، أحكام القرآن، ج1، ص202. ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج3، ص389. ابن حزم، المحلى، ج8، ص353. ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج4، ص106. الصابوني، نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام، ص216.

² - ينظر: محمد الزحيلي، الفرائض والموارث والوصايا، ص594.

³ - عبد الله بن محمد الغليفي، حكم الوصية الواجبة، ص8.

⁴ - ينظر: محمد الزحيلي، الفرائض والموارث والوصايا، ص595. علي بن عبد الرحمن الربيع، أحكام الوصايا في الفقه الإسلامي "دراسة مقارنة"، ص492.

الجد أو الجدة أو مع الأصل فهذا أمر سكت عنه المشرع¹.

4- أنه لم يثبت عن الرسول ﷺ أن أوصى بوصية واجبة، ولا أصحابه رضي الله عنهم فعلوا، ولو كانت واجبة لما تركوها².

5- أن القول بالوصية الواجبة اجتهد في مقابل النص؛ فهي توريث لمن لا ميراث له؛ ذلك أن من له حق الإيصاء قد مات، وماله يتحول من لحظة موته إلى ملك الورثة حسب الشرع، وأي تصرف في مال التركة واقتطاع جزء منها تحت أي مسمى هو تصرف في مال الورثة بغير حق³. وهو اعتراض على حكم الله تعالى وتغيير له.

ونوقش ذلك:

أن آيات المواريث قد نزلت بعد نزول آيات الوصية، وحددت فيها أنصبة معينة للورثة، وجعل الوالدان وارثين في جميع الحالات، ومن ثم لم تعد لهما وصية؛ لأنه لا وصية لوارث، أما الأقربون فقد بقي النص بالقياس إليهم على عمومهم، فمن ورثته آيات الميراث فلا وصية له، ومن لم يرث بقي نص الوصية يشملهم. وحكمة الوصية لغير الورثة تتضح في الحالات التي توجب فيها صلة القرابة البر ببعض الأقارب على حين لا تورثهم آيات الميراث لأن غيرهم يحجبهم، وهي لون من ألوان التكافل العائلي العام في خارج حدود الورثة. ومن ثم ذكر المعروف وذكر التقوى، (بالمعروف حقا على المتقين)، فلا يظلم فيها الورثة ولا يهمل فيها غير الورثة⁴.

6- درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، والمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة؛ ومصلحة الأحفاد مصلحة خاصة، وهي مفسدة بالمقارنة مع مصلحة عدم الإنقاص من حق الورثة التي تعتبر مصلحة عامة⁵.

¹ - ينظر: دليلة تركي وآيت شاوش، الوصية الواجبة في التشريعات العربية وضرورة تعديل المادة 169 من تقنين الأسرة الجزائري، ص 82.

² - ينظر: مصطفى شلي، أحكام الوصايا والأوقاف، ص 227-228.

³ - حسين صفية، فقه الموازنات وتطبيقه في الاجتهاد القضائي المعاصر - الوصية الواجبة أنموذجا - (مقال)، ص 311.

⁴ - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 1، ص 379.

⁵ - ينظر: حسين صفية، فقه الموازنات وتطبيقه في الاجتهاد القضائي المعاصر - الوصية الواجبة أنموذجا - (مقال)، ص 314.

ثانياً: التوظيفات المقاصدية للقائين بالإباحة ومناقشتها

استند أصحاب هذا القول إلى مجموعة من النصوص استدّلوا بها على وجوب الوصية ومن أبرزها آيات الوصية، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ¹ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة، 180]؛ وأنه قول عدد من التابعين وغيرهم من الأئمة كسعيد بن المسيب، والحسن البصري، وطاووس، وعطاء، والزهري، ومسروق، وقتادة، وحكي عن أحمد بن حنبل وداود الظاهري وابن حزم وابن جرير الطبري وغيرهم¹، وكانت توظيفاتهم المقاصدية كالآتي:

1- أن الحكمة من تشريع نظام الوصية الواجبة هو الحفاظ على الأسرة موحدة ومتماسكة وأن فيها إقامة للعدل ومعالجة مظاهر الظلم وما ينتج عنها من بؤس وحرمان وفقر؛ فالشرع الشريف عالج هذه المسألة بأن أعطى حقاً للجد أن يوصي لأولاد ابنه المتوفى في حياته بشيء من ماله، حتى يكتفيهم متطلبات الحياة، ويُبْعِدْهُمْ عن سؤال الناس أو سلوك الوسائل الْمُحَرِّمة لِجُمْع المال؛ لأنه ليس من الحكمة أن يترك أولاد ذلك الولد يُقاسون الفقر والحاجة بعد أن قاسوا أَلَمَ الْيَتَمِ لِفَقْدِ الْعَائِلِ الَّذِي لَوْ قُدِّرَ لَهُ أَنْ يَعِيشَ إِلَى مَوْتِ أَبَوَيْهِ لَوَرِثَ كَمَا وَرِثَ إِخْوَتَهُ، لِهَذَا جَعَلَ اللَّهُ لَهُوَءَ الْأَوْلَادِ حَقًّا فِي التَّرَكَةِ الَّتِي خَلَفَهَا جَدُّهُمْ أَوْ جَدَّتُهُمْ عَنْ طَرِيقِ الْوَصِيَّةِ الْوَاجِبَةِ².

ونوقش ذلك:

أنه قد يوجد من الأقارب غير الوارثين من لا يقل حاجة عن الأحفاد، وهؤلاء لم يعتبرهم القانون المذكور. ومن ذلك ما إذا مات الرجل عن أم وإخوة لأم، وأم لأب، فإن الجدة أم الأب

¹ - ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج2، ص259-260. محمد بن حيان، البحر المحيط في التفسير، ج2، ص158. ابن قدامة، المغني، ج6، ص444. ابن حزم، المحلى، ج8، ص353. وهبة الزحيلي، التفسير المنير، ج2، ص122. مصطفى شلي، أحكام الوصايا والأوقاف، ص225.

² - ينظر: على جمعة، أحكام الوصية الواجبة في الشريعة الإسلامية ومدى مشروعيتها، 16 ديسمبر 2017م، أخذ بتاريخ: 24-04-2023م، من موقع استشارات قانونية مجانية: <https://www.mohamah.net/law>.

في هذا المثال محجوبة بالأم، وقد تكون، محرومة لا عائل لها¹.

2- أن هذا القانون يترتب على تطبيقه وجود حالات شاذة لا يمكن قبولها، ومن ذلك²:

أ- أن بنت البنت قد تأخذ أكثر مما ترثه بنت الابن، فلو مات شخص عن بنت، وبنت بنت، وبنت ابن، وترك 30 فداناً فإن مقدار الوصية الواجبة لبنت البنت هنا هو ثلث التركة وهو 10 أفدنة نصيب أمها لو كانت حية، وتأخذ البنت وبنت الابن الباقي فرضاً ورداً بنسبة 1:3، فيكون نصيب بنت الابن خمسة أفدنة أي نصف ما أخذت بنت البنت.

ب - أن تأخذ بنت الابن أكثر من البنت، وذلك فيما إذا مات شخص عن بنتين، وبنت ابن، وأخت شقيقة، وترك 18 فداناً فإن مقدار الوصية لبنت الابن ثلث التركة وهو 6 أفدنة، أما الباقي فيقسم بين البنتين والأخت الشقيقة، فتأخذ البنتان الثلثين 8 أفدنة، لكل منهما 4 أفدنة، وتأخذ الأخت الشقيقة الباقي وهي 4 أفدنة.

ج- أن الوصية الواجبة تعطي حقاً للأحفاد بعد موت أبيهم في ميراث جدهم حتى لو كان لهم ابن عمهم من العصب يحجبهم، وهو الأمر المخالف للشرع، وهي بهذا الشكل تثير الكثير من المشاكل والضعف في المجتمع، فالورثة الشرعيون لن ينصاعوا برضا للعمل بها فهي خروج عن شرع الله إلى شرع العباد، والأحفاد لن يترددوا في اللجوء إلى القضاء الذي سيحكم لهم، وهو الأمر الذي سيترتب عليه التناحر والضعف والفرقة بين الأهل جميعاً، رغم أن هذه المشاكل لم تكن موجودة، لأن الجميع كان يعرف أن الحجب هو في النهاية من حكم الله وله السمع والطاعة³.

وهذا الشذوذ والاختلاف دليل على نقص البشر، وتصديق لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ

عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء، 82].

¹ - عبد الله بن محمد الغليفي، حكم الوصية الواجبة، ص 9-12. إسلام ويب، أقوال العلماء في حكم الوصية، ومتى تكون واجبة، الفتوى رقم: 22734، نشرت: الإثنين 18 ذو الحجة 1424هـ - 9-2-2004م، من موقع:

<https://www.islamweb.net/ar/fatwa/22734>

² - ينظر: مصطفى شليبي، أحكام الوصايا والأوقاف، ص 253.

³ - عبد الله بن محمد الغليفي، حكم الوصية الواجبة، ص 17.

وأجيب عن ذلك من وجهين:

أ- أن القانون الليبي قد شرع شرطاً لمعالجة هذه النتائج الغريبة؛ حيث نص على ألا يتجاوز نصيب أحد المستحقين لهذه الوصية الواجبة نصيباً لوارث أعلى منه من فروع ذلك المتوفى، فإن تجاوز ردت الزيادة إلى أصل التركة¹.

ب- أن القانون اقتصر في الوصية الواجبة على الوصية للأحفاد دون بقية الأقارب؛ لأن المشكلة تتضاعف وتتركز في أولاد المرحوم، أما بقية الأقارب كالوالدين غير الوارثين، وأبناء الأخوة وغيرهم، فلا يشاركون الأحفاد في معظم جوانب المشكلة، ولم يمنع القانون -أصلاً- الوصية الاختيارية لهم مع وجود الوصية الواجبة².

2- أن الطبري قال في تفسير الآية: "فإن قال قائل: أو فرض على الرجل ذي المال أن يوصي لوالديه وأقربيه الذين لا يرثونه؟ قيل: نعم. فإن قال: فإن هو فرط في ذلك فلم يوص لهم، أيكون مضيئاً فرضاً يخرج بتضييعه؟ قيل: نعم. فإن قال: وما الدلالة على ذلك؟ قيل: قول الله تعالى ذكره: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة، 180]، فاعلم أنه قد كتبه علينا وفرضه، كما قال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: 183]، ولا خلاف بين الجميع أن تارك الصيام وهو عليه قادر مضيع بتركه فرضاً لله عليه. فكذلك هو بترك الوصية لوالديه وأقربيه وله ما يوصي لهم فيه، مضيع فرض الله عز وجل³.

ونوقش ذلك:

أ- أن الوجوب نسخ في الآية؛ نسخ بآيات الموارث، وتوزيع المال على الورثة يكون كما بينه الله تعالى، وأن الحق تحول من الإيصاء إلى الميراث⁴.

¹ - ينظر: جمعة محمود الزريقي، تعليق على القانون -الليبي- رقم (12) لسنة 2015م بإلغاء الوصية الواجبة، منشور بتاريخ 12-12-2015م، <https://www.libya-al-mostakbal.org/news/clicked/86330>.

² - محمد الزحيلي، الفرائض والموارث والوصايا، ص595.

³ - ينظر: الطبري، جامع البيان، ج3، ص384-385. محمد أبو زهرة، شرح قانون الوصية، +ص221.

⁴ - الطبري، جامع البيان، ج3، ص389. الجصاص، أحكام القرآن، ج1، ص202.

3- قاعدة: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة؛ لأن هذه الوصية لو أوصى بها الميت اختياراً فلا يمانع بذلك أحد من الفقهاء، وهي جائزة باتفاق العلماء، بل هي مندوبة، أو مباحة على الأقل، ويمدح فاعلها في الدنيا، ويثاب عليها في الآخرة، والوصية الواجبة قانوناً لا زيادة فيها إلا المشرع أوجب المندوب أو المباح، وهذا لا يمانع فيه أحد من الفقهاء، فولي الأمر إذا أمر بالمباح أو المندوب صار واجباً¹.

ونوقش ذلك²:

أن القول أن الإمام له أن يأمر وينظم الأمور المباحة على أصلها مسلم به، أما أمور الميراث فهي منظمة ومنصوص عليها، ولا يملك الإمام ولا المسلمون جميعاً أن يضيفوا إليها شيئاً أو ينقصوا، كما لا يملك الإمام ولا غيره أخذ مال أحد وإعطاءه لغيره إلا بوجه حق، فهذا الأمر ليس بالمباح حتى ينظمه الإمام.

4- أن من البواعث على تشريع الوصية الواجبة غياب بيت المال الذي كان يراعي الأيتام والفقراء عامة، وانتشار الأنانية اليوم، والجشع المادي، والحرص على التركة، وغياب الوازع الديني، والتربية الإسلامية في رعاية الأيتام، وكفالة الفقراء، وهو ما كان يتم بدرجات مثلى في المجتمع الإسلامي السابق، مما يضعف وجود هذه المشكلة أو يلغيها تماماً عند الالتزام بشرع الله ودينه بشكل كامل.

ونوقش ذلك:

أن إيجاب الوصية نظراً لفساد الذمم وفساد الزمان، لا يكون إلا في ظروف خاصة وحالات خاصة مراعاة للمصلحة، فإذا زال السبب الموجب للوصية بأن كان الأحفاد أغنياء، أو قادرين على التكسب، ولا يخشى عليهم من الضياع والفاقة؛ فلا يجوز إيجاب الوصية لهم، والقول بعدم وجوب الوصية لا يتنافى مع استحبابها لهم بما لا يزيد عن ثلث التركة³.

¹ - محمد الزحيلي، الفرائض والموارث والوصايا، ص 593.

² - حسين صفيّة، فقه الموازنات وتطبيقه في الاجتهاد القضائي المعاصر - الوصية الواجبة أمودجاً -، ص 312.

³ - المرجع نفسه.

وأجيب عن ذلك من وجهين:

أ- كون الأولاد قد يكونون أغنياء فلا ضير في ذلك؛ لأن الوصية المندوبة والمباحة تجوز للأغنياء، وفي هذه الحالة تحقق الوصية هدفها الثاني، وهو التواد والتآلف بين أفراد الأسرة، وصلة الأرحام؛ ثم إن هذا الاحتمال قليل في العادة، والغالب أنهم فقراء، والعبرة في الأحكام للغالب الشائع لا للنادر¹.

ب- أن إمكانية كون الأحفاد أغنياء أكثر من الأعمام قد يتحقق استثناء، لأنهم في هذه الحالة قد تلقوا وصية أو هبة من المورث وهو الجد، أو ميراث سواء كان من الأب أو الأم، وفي كل هذه الحالات لن يستفيدوا من الوصية الواجبة، وهذا ما تنص عليه التشريعات العربية².

¹ - محمد الزحيلي، الفرائض والموارث والوصايا، ص594.

² - دليلة تركي وآيت شاوش، الوصية الواجبة في التشريعات العربية وضرورة تعديل المادة 169 من تقنين الأسرة الجزائري، ص80.

المطلب الثالث

سبب الجدل المقاصدي في مسألة الوصية الواجبة والقول الراجح فيها

أعرض في هذا المطلب سبب ما وقع من جدل مقاصدي بين الباحثين المعاصرين، والراجح من أقوالهم وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة

بعد عرض التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول في المسألة يظهر -والله أعلم- أن سبب الجدل المقاصدي بينهم فيها يرجع إلى تحقيق مناط قاعدة المصلحة المفوضة لولي الأمر؛ بين من يرى وجوب الوصية من باب مراعاة مصلحة الأحماد اليتامى، وحفظاً لهم من الضياع، ودرأً للظلم عنهم، وحتى لا يجتمع عليهم اليتيم والحرمان من الميراث، خاصة في زمن قلّ فيه الوازع الديني والتكافل الأسري والاجتماعي، وبين من يرى منعها من باب مراعاة المصلحة أيضاً، ولكن مصلحة الورثة أصحاب الحقوق الذين اقتطع جزء من نصيبهم بإدخال وارث جديد عليهم قد يكون في بعض الحالات أغنى منهم، وأن مصلحة الأحماد ليست بأولى من مصلحة الورثة حتى تقدم عليها، بل إن في ذلك مخالفة لقواعد الميراث الخاصة بالحجب؛ وأن هذا مما لا يجوز.

الفرع الثاني: الترجيح

الأصل أن الوصية للأقارب مستحبة؛ لأن ذلك من الإحسان لهم، والله يوصي بإطعامهم وكسوة من حضر القسمة منهم في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [النساء، 8]، وهو من المقاصد الجلييلة في الحفاظ على أوصل القرى، خاصة إذا كانوا من اليتامى والمساكين، ومن هذا الباب قد يرجح قول ابن حزم لفساد الذمم في هذا الزمان، إلا أنه يشترط في ذلك أن يكون الباعث على التشريع هو الحاجة والفقر، لا أن يشمل التنزيل جميع الأحماد بصرف النظر عن كونهم محتاجين أو أغنياء؛ فلا يعقل أن يحرم الوارث الشرعي من جزء من ميراثه وجوباً ودون طيب خاطر لمن هو أغنى منه.

كما أن تحديد ما يعطى من التركة للأقارب الفقراء المحجوبين يترك لتقدير القاضي أو الحاكم

الذي يختار من الآراء الفقهية ما يحقق المصلحة؛ وهذا من شأنه إزاحة المفاصد والحالات الشاذة المترتبة عن تطبيق الوصية الواجبة من جهة، وهو تحقيق لمضمونها بطريقة شرعية مقبولة من جميع الأطراف من جهة أخرى؛ فحكم الحاكم يرفع الخلاف، وهو أيضا من باب اعتبار المصلحة المرسل؛ التي تعتبر طريقا مهما لمسيرة الحياة لتنظيم مصالح الناس المستجدة ومطالبها المتجددة، وحاجاتها المتعددة.

على أنه يشترط لإيجاب الوصية الشروط الآتية¹:

أ- الوصية الواجبة لهؤلاء الأحماد تكون بمقدار حصتهم مما يرثه أبوهم عن أصله المتوفى على فرض موت أبيهم إثر وفاة أصله المذكور، على ألا يتجاوز ذلك ثلث التركة.

ب- لا يستحق هؤلاء الأحماد وصية إن كانوا وارثين لأصل أبيهم جدا كان أو جدة، أو كان قد أوصى لهم أو أعطاهم في حياته بلا عوض مقدار ما يستحقونه بهذه الوصية الواجبة، فإن أوصى لهم بأقل من ذلك وجبت تكملته، وإن أوصى بأكثر كان الزائد وصية اختيارية، وإن أوصى لبعضهم فقط وجبت الوصية للآخر بقدر نصيبه.

ج- تكون هذه الوصية لأولاد الابن، ولأولاد ابن الابن وإن نزل، واحدا كانوا أو أكثر، للذكر مثل حظ الأنثيين، يحجب فيها كل أصل فرعه دون غيره، ويأخذ كل فرع نصيب أصله فقط.

د- هذه الوصية الواجبة مقدمة على الوصايا الاختيارية في الاستيفاء من ثلث التركة.

¹ - ينظر: مصطفى شلي، أحكام الوصايا والأوقاف، ص 250.

الفصل الرابع

الجدل بشأن الترجيح بين العلل المقاصدية

(فقه الموازنات وبالتالي فقه الأولويات)

يعتبر فقه الموازنات من اللبئات الأساسية في البناء المنهجي الذي يتأسس عليه الاجتهاد التنزيلي، ومن الضوابط المهمة في تحقيق الانسجام بين الفهم والتنزيل عند معالجة الوقائع والنوازل المستجدة بعيدا عن الآلية في التطبيق التي من شأنها أن تفضي إلى سوء العواقب والنتائج، إلا أن الملكات تتفاوت ووجهات النظر تتباين في معرفة ما حقه التقديم وما حقه التأخير، وما يلزم أن يُبدأ به وما من شأنه أن يرجح من مصالح ويدفع من مفسد قد تتزاحم فتحتاج إلى ترجيح بعضها على حساب البعض الآخر للوصول إلى الحكم الشرعي المحقق لمقاصد الشريعة الإسلامية، وهذا ما أبينه من خلال دراسة جملة من المسائل الفقهية التي تُبَيِّن الجدل الحاصل بين الباحثين المعاصرين بسبب اختلافهم في الترجيح بين العلل المقاصدية وفق المباحث الآتية:

المبحث الأول: الاستفادة من الأجنة الفائضة عن الحاجة.

المبحث الثاني: امتلاك واستعمال أسلحة الدمار الشامل.

المبحث الثالث: أثر إسلام المرأة دون زوجها على عقد النكاح بينهما.

المبحث الرابع: إلحاق ولد الزنا بأبيه الزاني.

المبحث الأول

الاستفادة من الأجنة الفائضة عن الحاجة

نظرا لوجود كثير من الأمراض المجهولة والمرضى المحتاجين للأعضاء، مقابل الكمية القليلة التي تؤمّن لهم عن طريق الموتى أو المتبرعين من الأحياء، اتجه بعض الأطباء المعاصرين اليوم إلى الاستفادة من أنسجة الأجنة الفائضة عن عملية التلقيح الصناعي الخارجي أو ما يسمى بأطفال الأنابيب، وذلك عن طريق تنميتها ومن ثم استخدامها كميدان للتجارب العلمية لمعرفة الأمراض الوراثية المختلفة، أو اللجوء إليها كمصدر غني للأعضاء التي لا يُبدي جسم المستقبل اتجاهها أي نوع من المقاومة، ولا يحدث أي رفض منها مطلقاً.

وقد اشتد الجدل في هذه النازلة التي تعتبر من المسائل المستحدثة في القرن العشرين، والتي لم يتناولها نص مباشر ولا قول إمام من علماء الإسلام سابقا، وقد انعقدت لأجلها عدة مؤتمرات فمنهم من جاز استخدامها، ومنهم من منع وأصر على تركها حتى تموت ثم تستخدم أنسجتها الحية لأغراض البحث العلمي وزرع الأعضاء؛ "لأن وفاة الجنين لا تعني بالضرورة وفاة الأنسجة، فإن ذلك يسمح للأطباء والعلماء بإجراء أبحاثهم في فترة زمنية محدودة هي الفارق الزمني بين وفاة الجنين وموت الأنسجة"¹، وهذا ما أبينه في المطالب الآتية:

المطلب الأول: حقيقة المسألة وأقوال الباحثين المعاصرين فيها

المطلب الثاني: التوظيفات المقاصدية لكل قول والردود عليها

المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجع فيها

¹ - محمد علي البار، إجراء التجارب على الأجنة المجهضة والأجنة المستنبطة، ج06، ص1340.

المطلب الأول

حقيقة مسألة الأجنة الفائضة وأقوال الباحثين المعاصرين فيها

باعتبار أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، استلزم الأمر بيان معنى الأجنة الفائضة عن الحاجة في عمليات أطفال الأنابيب كما بين ذلك الأطباء المختصون، ومدى صحة إطلاق مسمى الجنين عليها؟ وإذا كانت كذلك فهل هي في نظر الشرع آدمي من أول لحظة تكونها أم لا؟ وهو ما أبينه في الفروع الآتية:

الفرع الأول: حقيقة الأجنة الفائضة

هي الأجنة التي تم الحصول عليها بالتلقيح الاصطناعي خارج الرحم، فعملية أطفال الأنابيب تتطلب استخراج عدد من البويضات من مبيض المرأة، وتلقيحها خارج الرحم بالحيوانات المنوية وتتراوح في العادة من 4-8 بويضات وقد تتجاوز ذلك، ثم يقوم الأطباء بنقل ثلاثة من هذه اللقائح إلى الرحم بعد أن تبدأ في النمو، وأما الفائض فيحتفظ به بعد تبريده وتجميده انتظاراً لنتيجة الزرع في الرحم: هل ستنجح أم لا؟ فإذا لم تنجح تكرر العملية، وبعد ذلك وفي العادة تظل هذه الأجنة مجمدة أو تتلف¹.

وقد اهتمدى الأطباء المعاصرون اليوم إلى فكرة استنبات وتنمية هذه الأجنة الفائضة عن الحاجة في المختبرات إلى اليوم الرابع عشر الذي يظهر فيه الشريط الأولي (Prinitive Streak)، والذي يعتبر البداية الأولية للجهاز العصبي، ومن ثم إجراء التجارب عليها أو استخدامها كمصدر للأعضاء المزروعة بشرط أن يوافق الأبوان على ذلك²، خاصة أن الاحتفاظ بهذه الأجنة المجمدة مما يمكن لمدة عشر سنوات أو أكثر³.

الفرع الثاني: مسمى الجنين

من الإشكاليات المتعلقة بهذه المسألة إشكالية إطلاق مسمى الجنين على البويضة الملقحة هل يكون بمجرد تخصيب؟ أم أنه لا يطلق عليها هذا الاسم إلا بعد العلق في الرحم؟ حيث لو

¹ - عبد السلام داود العبادي، حكم الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة، ج6، ص1360.

² - ينظر: محمد علي البار، إجراء التجارب على الأجنة المجهضة والأجنة المستنبطة، ج6، ص1343.

³ - ينظر: محمد علي البار، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، ج4، ص42.

فُرض وأن تنازل الزوجان عن البيضة في عملية تلقيح صناعي خارجي، وبعد أن تم التلقيح بين الحيوان المنوي (النطفة) لهذا الزوج وبويضة زوجته، ولم يبق إلا الغرس في رحمها، هل يكون للجنين الناتج حرمة وبذلك يجب إكمال عملية غرسه ويجرم الاعتداء عليه بإجراء التجارب أو نزع أعضائه؟ أم أنه لا حرمة له باعتباره مازال في أنبوب الاختبار وبالتالي لا حرج في جعل جسمه حقلاً للتجارب والتقطيع؟

وقد اختلف المجتهدون المعاصرون في هذه المسألة على قولين:

أولاً/ القائلون بأن الخلايا الجنينية الناتجة من الإخصاب الخارجي تعد جنيناً؛ وأن الإنسانية متحققة فيها وإن لم تنقل إلى رحم المرأة، وبالتالي فإنه تسري على هذه الخلايا كل الأحكام المتعلقة بالأجنة المتكونة داخل الرحم¹.

ويرى أصحاب هذا القول أن الاعتداء على الجنين المتكون في أنبوبة الاختبار في حكم الإجهاض من جهة حرمة، وهو في معنى قول الإمام الغزالي: «وليس هذا - رأي العزل- كالإجهاض والوآء؛ لأن ذلك جناية على موجود حاصل، والوجود له مراتب، وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة، وتستعد لقبول الحياة، وإفساد ذلك جناية، فإن صارت نطفة فعلاقة كانت الجناية أفحش، وأن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشاً... ومنتهى التفاحش في الجناية هي بعد الانفصال حياً»². وأن الشيء الجديد الذي حدث الآن بعد ظهور طفل الأنبوب هو أن أول مراتب الوجود أن تلقح البيضة بماء الرجل في طبق (أنبوب) وليس كما ذكر الإمام الغزالي أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة³.

¹ - ينظر مثلاً: البيان الختامي والتوصيات الندوة الفقهية الطبية الخامسة المنعقدة بالتعاون بين مجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في 23 - 26 أكتوبر 1989م بالكويت. محمد المختار السلاوي، متى تنتهي الحياة، ج4، ص249. زياد أحمد سلامة، أطفال الأنابيب بين العلم والشرعية، ص82. نقله عن كتاب حكم العقم لعبد العزيز الحياض وهو من قدم لكتابه.

2- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص51.

3- محمد علي البار، التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، عدد2، ص175.

ثانيا/ القائلون أن الخلايا الناتجة من الإخصاب الخارجي لا تسري عليها أحكام الجنين المتكون في الرحم؛ وليس لها حرمة شرعية من أي نوع، ولا احترام لها قبل انغراسها في جدار الرحم¹.

ويرى أصحاب هذا القول أن هذه الخلايا الناشئة من بويضات مخصبة خارج الرحم، لا يصدق عليها مسمى الجنين شرعاً أو لغة، إذ قال الحق سبحانه: ﴿الَّذِينَ تَحْتَبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ [النجم، 32]، فلا يطلق مسمى الجنين شرعاً إلا على ما تكون في رحم المرأة، وحتى من حيث اللغة، فإن الجنين من الاجتنان، وهو الاستتار، يقال: جُنَّ الشيء يجنُّه جنّاً: إذا ستره، وسمي الجنين جنيناً: لاستتاره في بطن أمه، ومن ثم فإن الجنين هو ما يكون في رحم الأم².

ثالثا/ سبب الخلاف في المسألة: الظاهر أن سبب خلاف الفقهاء المعاصرين في هذه المسألة راجع إلى اختلافهم في توظيف المقاصد في قراءة نصوص الوحي؛ حيث توقف أصحاب القول الثاني عند ظاهر الآية، واعتبروا أن البيضة لا تتصف بوصف الإنسانية ولا يتحقق فيها مسمى الجنين إلا إذا كانت مستترة داخل الرحم، خلافاً لأصحاب القول الأول الذين اعتبروا أن مسمى الجنين متحقق في البيضة الملقحة بغض النظر عن كونها داخل الرحم أو خارجه، وأن لها حرمتها، ووجودها داخل الرحم أو خارجه لا يؤثر في الحكم، لأن التفريق بين ما يكون في الرحم وما يكون خارجه إناطة للأحكام بأوصاف ظاهرية غير مؤثرة، وهو الأصح -والله أعلم- لأننا وإن فرضنا أن هذه الخلايا الجنينية ليست كالمكونة داخل الرحم، وأن من العلماء من ينازع في ذلك؛ فالأمر فيها إذن يحتمل حِلِّيَّةً إتلافها وإعدامها وفقاً لما يقوله بعض العلماء، كما يحتمل حرمة ذلك وفقاً لما يقوله البعض الآخر، وإذا دار الأمر بين حل وحرمة، فالأولى تغليب جانب

¹ - وهو قول أكثر المشاركين في "الندوة الفقهية الطبية" الخامسة المنعقدة بالتعاون بين "مجمع الفقه الإسلامي" و"المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية" في: 23 - 26 أكتوبر 1989م بالكويت بخصوص التوصيتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة المتخذتين في الندوة الثالثة التي عقدتها "المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية" في الكويت في الفترة 20 - 23 شعبان 1470 هـ/18-21 أبريل 1987م.

2- عبد الله بن زيد آل محمود، الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي، عدد: 2، ص 214.

الحرمة؛ أخذًا بالأحوط في مثل هذا الأمر الخطير، الذي يتعلق بجزء مهم من أجزاء الإنسان، وإعمالًا للقاعدة الفقهية: «إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام»¹.

وإذا علم ذلك اتضح أن الأصل في إتلاف هذه اللقيحة أو تركها حتى تفسد هو التحريم، إذا افترضنا عدم وجود مانع واقعي أو شرعي يمنع من غرسها في الرحم لتواصل تطورها، ولكن إذا رخص ذوو اللقيحة في التبرع بها لغرض زراعة الأعضاء أو التجارب العلمية عليها، فما الحكم الشرعي في ذلك؟

الفرع الثالث: أقوال العلماء المتقدمين في موضوع إتلاف الأجنة في مراحلها الأولى

إذا اعتبرنا أن الأجنة الفائضة يصدق عليها مسمى الجنين كما اتضح في المطلب السابق، فهل يعتبر هذا الجنين في نظر الشرع آدميًا من أول لحظة يتكون فيها؟ أم أنه ليس كذلك؟

والإجابة على هذا السؤال تقتضي الرجوع إلى أقوال العلماء في موضوع إتلاف الأجنة في مراحلها الأولى أو ما عولج قديمًا بمسمى حكم إجهاض الجنين قبل نفخ الروح فيه، والذي تعرض له العلماء قديمًا واختلفوا فيه على عدة أقوال يمكن إجمالها واختصارها في اتجاهين:

أولاً/ اتجاه المجيزين؛ وانقسموا على قولين:

القول الأول: إباحة الإجهاض في أي وقت قبل نفخ الروح؛ وقد قال بهذا القول معظم فقهاء الحنفية وجمهور الشافعية وابن عقيل من الحنابلة².

القول الثاني: إباحة الإجهاض في مرحلتي النطفة والعلقة؛ أي في الأيام الثمانين الأولى من عمر الجنين، وتحريمه في مرحلة المضغة، أي في الأيام الأربعين السابقة لنفخ الروح، وهو قول بعض الشافعية³.

¹ - ينظر: محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ج2، ص695.

² - ينظر: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير، ج3، ص401. ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، ج1، ص302. شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج2، ص496. سليمان بن عمر بن منصور العجلي، حاشية الجمل، ج5، ص491. المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ج2، ص479.

³ - سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، ج4، ص83.

ومن أهم ما احتج به أصحاب هذا الاتجاه:

أن الجنين قبل نفخ الروح لا يكون آدمياً¹، وأن هذا النفخ لا يقع إلا بعد مائة وعشرين يوماً من تكون الجنين، وإنما استثنى أصحاب القول الثاني الأربعين الأخيرة منها احتياطاً لما قد يقع من الخطأ في تحديد عمر الجنين، فجعلها حراماً للروح².

ثانياً/ اتجاه المانعين؛ وانقسموا أيضاً على قولين:

القول الأول: تحريم الإجهاض في مرحلتي العلقه والمضغة، وإباحته في مرحلة النطفة فقط؛ أي في الأيام الأربعين الأولى، وهو قول معظم فقهاء الحنابلة واللمحي من فقهاء المالكية³.

القول الثاني: تحريم الإجهاض في جميع مراحل الجنين قبل نفخ الروح؛ وهو قول معظم فقهاء المالكية، وعدد من فقهاء الحنفية والغزالي من فقهاء الشافعية وعدد من فقهاء الحنابلة⁴. وقد صرح هؤلاء أن التحريم مقيد بعدم وجود العذر، فإن وجد عذر أبيض الإجهاض⁵.

ومن أهم ما احتج به أصحاب هذا الاتجاه:

أن الجنين قبل نفخ الروح مخلوق فيه قابلية لأن يصبح آدمياً وأنه أصل للآدمي، فيحرم إتلافه، كالحرم لا يحل له أن يكسر بيض الصيد؛ لأن البيض أصل الصيد، فكذلك لا يحل إتلاف أصل الأدمي⁶.

وأما أصحاب القول الأول من هذا الاتجاه فيظهر أنهم إنما قصرُوا الإباحة على الأربعين لأنهم

¹ - ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، ج1، ص302.

² - الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج2، ص496.

³ - ينظر: محمد بن أحمد بن محمد عlish، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، ج1، ص399. المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ج2، ص479. الراميني، الفروع، ج1، ص393.

⁴ - ينظر: ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، ج6، ص591. الدردير، الشرح الكبير، ج2، ص267. الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، ج3، ص399. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص51. المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ج2، ص479.

⁵ - ينظر: ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، ج6، ص591. عlish، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، ج1، ص399.

⁶ - ينظر: ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، ج6، ص591. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص51.

كانوا يظنون أن الجنين لا ينعقد قبل ذلك¹.

وإذا كانت هذه أقوال العلماء قديما في موضوع إتلاف الأجنة في مراحلها الأولى، فما أقوال العلماء المعاصرين اليوم في مسألة استعمال الأجنة الفائضة باعتباره في الأخير بمثابة إتلاف لها؟

الفرع الرابع: أقوال الباحثين المعاصرين في حكم استعمال الأجنة الفائضة

اختلف الفقهاء المعاصرون حول الحكم الشرعي لاستعمال الأجنة الفائضة في التجارب العلمية والاستفادة من أعضائها على النحو الآتي:

القول الأول: منع استعمال الأجنة الفائضة في التجارب العلمية ونقل الأعضاء

وممن صرح بهذا الرأي مجمع الفقه الإسلامي بمجدة²، ومن الباحثين المعاصرين: محمد مختار السلامي³، عبد السلام داود العبادي⁴، محمد عبد اللطيف صالح الفرفور⁵، عبد الله حسين باسلامة⁶، حسان حتوت⁷، وغيرهم.

القول الثاني: جواز استعمال الأجنة الفائضة في التجارب العلمية ونقل الأعضاء

وهو ما ذهب إليه المجمع الفقهي الإسلامي المنبثق عن رابطة العالم الإسلامي⁸، وقول أكثر

¹ - ينظر: ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ج1، ص157.

² - ينظر: قرار رقم (57/ 6 / 6) بشأن "البيضات الملقحة الزائدة عن الحاجة"، مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السادس بمجدة في المملكة العربية السعودية من 17 إلى 23 شعبان 1410 هـ الموافق 14 - 20 آذار (مارس) مارس. مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بمجدة، عدد03، ج06، ص1759.

³ - ينظر: محمد المختار السلامي، زراعة خلايا الجهاز العصبي وخاصة المخ، ج06، ص1302.

⁴ - ينظر: عبد السلام داود العبادي، حكم الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة، ج06، ص1368.

⁵ - ينظر: محمد عبد اللطيف صالح الفرفور، زراعة خلايا الجهاز العصبي وبخاصة المخ، ج06، ص1296.

⁶ - ينظر: عبد الله حسين باسلامة، الاستفادة من الأجنة المجهضة والفائضة في زراعة الأعضاء وإجراء التجارب، ج06، ص1374.

⁷ - ينظر: حسان حتوت، استخدام الأجنة في البحث والعلاج، ج06، ص1379.

⁸ - قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من: 19-23/10/1424 هـ الموافق لـ 13-17/12/2003 م، رقم: 99(3/17)، بشأن موضوع "الخلايا الجذعية".

أعضاء المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت¹، وهو رأي عدد من العلماء المعاصرين منهم؛ عبد الرحمن زيد الكيلاني²، ومحمد علي البار³، وعمر سليمان الأشقر⁴، و محمد أيمن صافي⁵، ومحمد عبده عمر⁶، ومأمون الحاج علي إبراهيم⁷، ومحمد نعيم ياسين⁸، وغيرهم.

¹ - ينظر: الندوة الفقهية الطبية السادسة المنعقدة في الكويت من 23 إلى 26 ربيع الأول 1410 هـ الموافق 23 - 26/10/1990م، بالتعاون بين مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة وبين المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.

² - ينظر: عبد الرحمن زيد الكيلاني، الاستحسان وتطبيقاته في بعض القضايا الطبية المعاصرة، مؤنة للبحوث والدراسات، ص171.

³ - ينظر: محمد علي البار، إجراء التجارب على الأجنة المجهضة والأجنة المستنبطة، ج6، ص1343.

⁴ - ينظر: عمر سليمان الأشقر، بحث الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء، ج1، ص 308-309.

⁵ - ينظر: محمد أيمن صافي، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً غرس الأعضاء في جسم الإنسان مشاكله الاجتماعية وقضاياها الفقهية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، العدد3، ج4، ص76.

⁶ - ينظر: محمد عبده عمر، زراعة الأعضاء من الأجنة المجهضة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، عدد03، ج6، ص1470.

⁷ - ينظر: مأمون الحاج علي إبراهيم، الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، عدد03، ج06، ص1356.

⁸ - ينظر: محمد نعيم ياسين، حقيقة الجنين وحكم الانتفاع به في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، العدد03، ج6، ص1418.

المطلب الثاني

التوظيفات المقاصدية في مسألة الاستفادة بالأجنة المجهضة والردود عليها

وفق ما سرت عليه في معالجة نوازل الفصول السابقة، أقوم بذكر التوظيفات المقاصدية لكل قول في المسألة المدروسة مع مناقشتها، وتوضيح تباين الفقهاء المعاصرين فيها، للوصول إلى سبب الجدل المقاصدي بينهم، والراجح من أقوالهم كالاتي:

الفرع الأول: التوظيفات المقاصدية للقائلين بالمنع ومناقشتها

1- عملية الإجهاض الآن عملية نعاني منها معاناة كبيرة، وأيضاً تسبب مفسد ومحاذير كثيرة، فإذا أجزنا عملية قتل الأجنة في هذه الحالة بعد أن نأخذ منها واحداً (أو أكثر) وتتم عملية الولادة فإننا يجب أن نأخذ هذا المنحى أيضاً في موضوع الإجهاض، ونبيح عملية قتل الأجنة في المراحل الأولى، وهو ما يتحفظ بعض العلماء عليه كثيراً في هذه الأيام¹.

2- إذا أمكن منع هذه الظاهرة أصلاً فهذا أولى وأجدر بحيث لا تكون أجنة زائدة عن الحاجة إبقاءً لاحترام الحياة الإنسانية ومنعاً للأطباء الذين لا يلتزمون بالمبادئ والقيم الدينية والخلقية من العبث في هذه الحياة. ولكن إذا وجدت هذه الأجنة الزائدة عن الحاجة لسبب أو لآخر، فيجب أن يكون طريقها ما خلقت له وهو العلوق في رحم أمها إذا فشلت عملية الزرع الأولى، وإذا نجحت فليتم زرع جديد في الوقت المناسب، ولكن لا يجوز قتلها ولا الاستفادة منها ما دامت أنها ستكون إنساناً كاملاً ولو احتمالاً؛ فهذه الأجنة مستقبلة للحياة ومستعدة لها بخلاف الأجنة المجهضة إذا قطع باستحالة حياتها².

ونوقش ذلك من وجوه:

أ- أن الشرع قد لا يسمح بوضع الجنين في الظرف الذي يمكنه من التطور؛ ويكون ذلك إذا استحال من الناحية الواقعية غرسها في رحم الزوجة صاحبة البضة، كما لو توفيت بعد تلقيح بيضتها في المختبر بمنوي زوجها، أو خيف عليها الهلاك من الحمل ونحو ذلك، ولا يجوز شرعاً غرس تلك اللقائح في رحم امرأة أخرى، وإذا اجتمع هذا مع عجز الطب عن توفير الرحم

¹ - ينظر: وثائق مقدمة للمجمع، الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي وما يسمى بشتل الجنين، ج2، ص244.

² - عبد السلام داود العبادي، حكم الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة، ج6، ص1368.

الصناعي الذي يمكن أن توضع فيه اللقيحة لتواصل تطورها، اعتبرت في حكم الفاسدة ولا يعتبر التصرف فيها إفساداً لها¹.

ب- الجنين في هذه الحالة في وضع لو ترك فيه لتوقف عن النمو والتطور وفقد الحياة التي تسبب ذلك فيه؛ ويكون هذا عندما يكون الجنين خارج بطن الأم، ولا يمكن في الواقع أو في الشرع أن يجعل في وضع يتمكن فيه من النمو والتطور ليتأهل لنفخ الروح. ويقصد بعدم الإمكان في الواقع أن يكون أهل الصنعة عاجزين عن توفير الوضع الذي يجعل ذلك الجنين يواصل مسيرته التطورية، بحيث تستيقن أنه سيفقد الحياة التي تمكنه من النمو والتخلق قبل أن تنفخ فيه الروح، ففي هذه الحالة يعتبر الجنين فاسداً حكماً. وإذا كان كذلك فإن ما يقع عليه من أخذ بعض أجزائه، أو إجراء التجارب عليه لا تعد إفساداً له².

ج- أن هناك ضرورة داعية لإنشاء مثل هذه التجارب؛ ألا وهي إنقاذ أناس آخرين سواء بمعرفة أسقامهم أو إيجاد علاج لهم، وليس المقصود بهذه التجارب التمثيل ولا امتهان كرامة الآدمي³.

3- الحياة لا يملكها الإنسان، لأن الله تعالى هو المالك للنفس الإنسانية عبودية، والإنسان هو المالك لها استمتاعاً فقط، لذلك لا يجوز لأحد أن يتنازل عن حياته لغيره ولا عن بعضها⁴.

4- هناك مجال جديد في زرع الأعضاء له مخاطره المستقبلية، فقد بدأ بالفعل زرع خلايا من الجهاز العصبي من الأجنة وزرعها لمعالجة بعض أمراض الجهاز العصبي. كما تم بالفعل أخذ خلايا الغدة الكظرية (فوق الكلية) وزرعت في الدماغ لمعالجة مرض الشلل الرعاش (مرض باركنسون). وإذا تطور هذا المجال فيمكن غرس خلايا عصبية في الجهاز العصبي والدماغ. وذلك قد يؤثر على شخصية المتلقي. إذ إن التفكير والعاطفة والإرادة... إلخ، مركزها في الدماغ. أو هكذا يبدو للعلم

¹ - ينظر: محمد نعيم ياسين، حقيقة الجنين وحكم الانتفاع به في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية، ج6، ص1428.

² - ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص1427.

³ - نور الإيمان سوفي، الاستفادة من الأجنة المجهضة والزائدة عن الحاجة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء (ماستر)، ص76.

⁴ - محمد عبد اللطيف صالح الفرفور، زراعة خلايا الجهاز العصبي وبخاصة المخ، ج06، ص1296.

التجربي في الوقت الراهن على الأقل. فهل تتأثر شخصية المتلقي بهذا الغرس¹؟

5- أن القول بالجواز سيؤدي حتما إلى إيجاد اللقائح الفائضة لهذا الغرض، وهذا يوجب القول بالمنع سدا للذريعة؛ لأنه احترام البيضة الملقحة احتراما كاملاً بعدم التعرض لها، ومعاملتها معاملة الجنين أو معاملة الإنسان الكامل أمر واجب؛ وذلك خوفاً من تدرج هذه المواضع من نقطة إلى نقطة ثم ينتقل الاعتداء إلى الإنسان نفسه وهو خليفة الله في الأرض، ولأنه قد يؤدي بالأطباء غير الملتزمين بأحكام الشرع والقيم الدينية إلى التلاعب بالخلية، وقد دخلت في الغرب إلى ميدان الاتجار بها، وخرج بذلك التلقيح الصناعي عن هدفه في معالجة مشاكل العقم، وتحقيق أمل الإنجاب².

نوقش ذلك من وجهين:

أ- أن باب سد الذريعة باب مرن، يضيق ويتسع حسب الموازنة بين النفع والضرر، فإذا أمكننا أن نضبط الأمور، فلا نسد الباب في وجه الاستفادة من هذه البيضات الملقحة تحقيقاً لفائدتها³.

ب- وأن الذرائع القليلة والبعيدة لا تسد، والمخاطر القليلة جداً لا تعتبر أصلاً⁴.

6- الضرر لا يزال بضرر مثله؛ ذلك أن في ترك الاستفادة من البيضات الملقحة الفائضة ضرر على نقل الأعضاء -بحرمان المرضى من الاستفادة من الأعضاء أو الأنسجة الموجودة في تلك البيضات الملقحة-، ولكن هذا الضرر الواقع لا يزال بإلحاق الضرر على جنين حي⁵.

7- درء المفاسد أولى من جلب المصالح؛ والمصالح المرجوة من إجراء الدراسات والبحوث ونقل الأعضاء من البيضات الملقحة الفائضة لا تقدم على المفاسد المترتبة على ذلك، والتي على

¹ - محمد علي البار، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، ج4، ص57.

² - ينظر: جمال مهدي محمود الأكشه، مدى مشروعية الاستفادة من البيضات الملقحة في غرس الأعضاء البشرية والتجارب الطبية-دراسة فقهية مقارنة-، ص1019. نور الإيمان سوفي، الاستفادة من الأجنة المجهضة والزائدة عن الحاجة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء، ص115.

³ - إسماعيل مرجبا، البنوك الطبية البشرية وأحكامها الفقهية، ص556.

⁴ - ينظر: محمد المختار السلامي، البيان الختامي والتوصيات للندوة الفقهية الطبية الخامسة المنعقدة بالتعاون بين مجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في 23 - 26 أكتوبر 1989م بالكويت، ج6، ص1741.

⁵ - ينظر: إسماعيل مرجبا، البنوك الطبية البشرية وأحكامها الفقهية، ص557. نقلاً عن: رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص253-254.

رأسها قتل الأرواح البشرية وغيرها من المفسد¹.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- الأجنة الفائضة وإن اتصفت بوصف الإنسانية، إلا أنها لا ترقى أن تكون آدمياً بعد، لذلك فإن الاستفادة منها في هذه المرحلة وإن كان بمثابة إتلاف لمخلوق نافع، لكنه لا يعتبر قتلاً لآدمي، وإفساد ما ليس بآدمي من الأشياء النافعة قد ينتقل إلى دائرة الإباحة إذا غلب على الظن تحقيق مصالح أعلى من المصالح التي تفوت بإتلافه، أو دفع مفسد أعظم من المفسد التي تقع بإتلافه².

ب- أما باقي المفسد كمفسدة فتح الباب أمام الاستغلال وإساءة التصرف في أجزاء الأجنة، فهذا أمر لا ينشأ عن ذات التصرف محل البحث، وإنما عن الانحراف في ممارسته، وكل مباح يمكن أن يساء استعماله، فلا يكون ذلك سبباً في التحريم، وإنما يكون حافزاً على أخذ الاحتياطات العملية عند التنفيذ، فإن أحداً لا يستطيع أن يزعم بأن الأعمال الطبية، وهي أعمال موضوعها الجسد الإنساني، كلها محرمة، مع أنها في معظمها يمكن أن يساء استعمالها³.

وقد بحث هذا الموضوع في الندوة الثالثة التي عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت في الفترة من 20 إلى 23 شعبان 1407هـ الموافق 18 إلى 21 أبريل 1987م، ونصها: مصير البويضات الملقحة: إن الوضع الأمثل في موضوع مصير البويضات الملقحة هو ألا يكون هناك فائض منها، وذلك بأن يستمر العلماء في أبحاثهم، قصد الاحتفاظ بالبويضات غير الملقحة، مع إيجاد الأسلوب الذي يحفظ لها القدرة على التلقيح السوي فيما بعد. وتوصي الندوة ألا يعرض العلماء إلى التلقيح إلا العدد الذي لا يسبب فائضاً، فإذا روعي ذلك لم يحتج إلى البحث في مصير البويضات الملقحة الزائدة. أما إذا حصل فائض فترى الأكثرية أن البويضات الملقحة ليس لها حرمة شرعية من أي نوع ولا احترام لها قبل أن تنغرس في جدار الرحم، وأنه لذلك

¹ - ينظر: إسماعيل مرجب، البنوك الطبية البشرية وأحكامها الفقهية، ص557. نقلاً عن: رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص421.

² - ينظر: محمد نعيم ياسين، حقيقة الجنين وحكم الانتفاع به في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية، العدد03، ج6، ص1433.

³ - المرجع نفسه، ج6، ص1437.

لا يمتنع إعدامها بأي وسيلة. ويرى البعض أن هذه البويضة الملقحة هي أول أدوار الإنسان الذي كرمه الله تعالى، وفيما بين إعدامها أو استعمالها في البحث العلمي أو تركها لشأنها للموت الطبيعي، ويبدو أن الاختيار الأخير أخفها حرمة إذ ليس فيه عدوان إيجابي على الحياة.

الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية للقائلين بالجواز والردود عليها.

1- تأسيساً على القواعد الأصولية والفقهية المترابطة والآخذة بعضها بحجز البعض الآخر، والتي يدور محورها على مقصد الشرع في ضرورة حفظ النفس، وبما أن أوسع هذه القواعد شمولاً وأرسخها في البنيان الفقهي الإسلامي هي قاعدة المقاصد الخمس والترتيب الذي صنف من حيث الأمة على وفقه، وهي: مقاصد: الدين، فالحياة، فالعقل، فالنسل، فالمال. وبما أن ما وصل إليه الطب في عالم اليوم يرقى إلى درجة استعادة مقومات الحياة بعد فقدانها أو بعد الإشراف على فقدانها، فإن جواز العلاج بالأجنة المجهضة أو الفائضة عن الحاجة بشروطها الشرعية يدخل في دائرة الجواز في إنجاز أهم المقومات الضرورية لمصلحة الحياة، ويدخل حكمها في دائرة القاعدة الأولى من القواعد أو الكليات الخمس الضرورية، وهي: الحياة: أي الكلية الثانية إذا ما أخذ الترتيب بعين الاعتبار، وهي: الدين، الحياة، العقل، النسل، المال¹.

2- جاء في توصيات ندوة الرؤيا الإسلامية لبعض الممارسات الطبية أن البييضات الملقحة ليس لها حرمة شرعية من أي نوع ولا احترام لها من قبل أن تنغرس في جدار الرحم، وأنه لذلك لا يمنع إعدامها بأي وسيلة، وبناء على هذه التوصية نقوم الآن بإعدام هذه البييضات الملقحة الزائدة عن الحاجة أو الفاسدة، ونعتقد أن هنالك ضرورة لإجراء البحث العلمي عليها بدلاً من إعدامها ورميها لأن الضرورة في النهاية ضرورة علاجية، ولأن البحث العلمي والعلاج أمران متلازمان ولا بد أن يسبق البحث العلاج لتحديد نوع هذا العلاج ومدى الاستفادة منه وعدم الضرر من تناوله².

نوقش ذلك من وجهين:

أ- أن أهل العلم قرروا حرمة الاعتداء على الجنين بعد استقراره في رحم المرأة، وأخذ دوره

¹ - محمد عبده عمر، زراعة الأعضاء من الأجنة المجهضة، ج6، ص1470.

² - مأمون الحاج علي إبراهيم، الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء، ج06، ص1353.

التكويني سواء كان في طوره الأول النطفة أو الثاني العلقة أو الثالث المضغة، وقبل نفخ الروح فيه، فلا يباح إسقاطه إلا إذا دعت الضرورة إليه، وهذا ما يفضي بجرمة البويضة واحترامها¹.

ب- أن هناك مجالات فسيحة لإجراء التجارب والأبحاث على غير الإنسان، كإجرائها على حيوانات التجارب².

وأجيب عن ذلك:

أ- أما مفسدة المساس بكرامة الآدمي مبالغ فيها؛ لأن الجنين في هذه المرحلة ليس آدمياً ولا جزءاً من آدمي، وأصل كرامة الآدمي ما نفخ فيه من روح، هي الذات الحية العاقلة التي تمنحه جميع خصائصه المتميزة، مما جعل مكانته في قمة مراتب المخلوقات. ومن جهة أخرى فإن معنى المساس بالكرامة الآدمية يتوقف وجوده على القصد من الأفعال التي فعل بالآدمي؛ فإن كان قصده التمثيل والتشنيع والإهانة كان عملاً مسيئاً للكرامة الآدمية، وإن تجرد قصده عن ذلك، واتجه إلى تحقيق مصالح معتبرة لبني آدم لم يكن في ذلك إساءة للكرامة الإنسانية³.

ب- أن الأبحاث على الحيوانات لا تعطي نتائج مثالية، لوجود الكثير من الأمور التي يختلف فيها الإنسان عن الحيوان⁴.

3- نعلم أن الفتوى الشرعية أجازت نقل أعضاء الميت إلى الحي وفي هذا إبقاء لها في استدامة الحياة لحي، وحيث إن الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف فالأولى الأخذ من الأجنة الفائضة، وهذا ضرر أخف، لأن خلايا الجنين في الأطوار الأولى لا ترفضها الأجسام وبالتالي يمكن أخذها بعد مرور أسبوعين أو ثلاث من إخصابها ونقلها إلى أطفال أو كبار يشكون من عاهات في أجسامهم لتصبح جسراً يسد تلك الفجوة أو الثغرة. ومجالات الاستفادة من الأبحاث على الأجنة

¹ - ينظر: إبراهيم فاضل الدبو، تنظيم النسل وتحديدده، ج5، ص137.

² - ينظر: البيان الختامي والتوصيات للندوة الفقهية الطبية الخامسة المنعقدة بالتعاون بين مجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في 23 - 26 أكتوبر 1989م بالكويت، ج6، ص1674.

³ - ينظر: محمد نعيم ياسين، حقيقة الجنين وحكم الانتفاع به في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية، ج6، ص1437. نور الإيمان سوني، الاستفادة من الأجنة المجهضة والزائدة عن الحاجة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء، ص109.

⁴ - البيان الختامي والتوصيات للندوة الفقهية الطبية الخامسة المنعقدة بالتعاون بين مجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في 23 - 26 أكتوبر 1989م بالكويت، ج6، ص1684.

الفائضة كثيرة والفائدة العلاجية المرجوة منها كبيرة، ولا يبدو أن فيها حرمة شرعية أو طبية أو عقلية تمنع مثل هذه الأبحاث، بل إنه من الواجب تشجيع مثل هذه الأبحاث والحث عليها وذلك لفائدتها الطبية¹.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- أن دعوى المصالح المرجوة من إجراء الأبحاث والتجارب الطبية على البيضة الملقحة لا تكفي للقول بجواز إتلاف ما كان هو أصل بداية الإنسان، ومآله الحياة؛ والبيوضات لها حكم الحياة باعتبار المآل².

ب- قياس البويضات الملقحة على الموتى قياس فاسد من وجهين³:

- الميت عبارة عن جسد حلت فيه الروح ثم فارقت، أما البويضات الملقحة فهي أهل لنفخ الروح فيها بعد أربعة أشهر من غرسها في الرحم.
- اللقيحة فيها نوع من الحياة تؤول إلى تكوين إنسان، خلافا للميت الذي لا توجد فيه حياة.

4- أن البيضة الملقحة في هذه الفترة لا يوجد لديها خلايا عصبية بالمعنى المعروف؛ فالإحساس بالألم والشعور مفقود تماما لديها في هذه المرحلة؛ لذلك فإن الأبحاث والتجارب الطبية التي تجري عليها تجري على مجموعة خلايا أكثر منها على كائن بشري⁴.

ونوقش ذلك:

أن البويضة الملقحة يجب حمايتها منذ اللحظة الأولى للحمل؛ لأنها تعتبر نواة لكائن بشري محتمل بصرف النظر عن لحظة شعورها أو إحساسها بالألم أو غيره⁵.

¹ - ينظر: مأمون الحاج علي إبراهيم، الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء، ص 1356.

² - ينظر: سعد بن عبد العزيز الشويخ، أحكام الهندسة الوراثية، ص 508.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 504.

⁴ - ينظر: محمد المرسي زهرة، الإنجاب الصناعي أحكامه القانونية وحدوده الشرعية دراسة مقارنة، ص 126.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، ص 128.

المطلب الثالث

سبب الجدل المقاصدي في مسألة الاستفادة بالأجنة المجهضة والقول الراجح فيها

أبين في هذا المطلب سبب الجدل المقاصدي الواقع بين العلماء في هذه المسألة، والراجح من أقوالهم فيها وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة

بالنظر إلى ما تم عرضه في المطالب السابقة يتضح أن الجدل المقاصدي الحاصل في هذه المسألة يرجع إلى الموازنة بين المصالح والمفاسد، والمنافع والمضار المترتبة عن عملية الاستفادة من الأجنة المجمدة في التجارب العلمية ونقل الأعضاء، بين من يرى أن هذه الأجنة قد باتت متحققاً فيها معنى الإنسانية وأضحت تتدرج في مدارج التأهيل لاستقبال الروح واكتساب الهوية الآدمية في مرحلة معينة، وبين من يراها ليس لها أي حرمة شرعية ولا احترام لها من قبل أن تنغرس في جدار الرحم.

الفرع الثاني: الترجيح

تبعاً لما عرض، ووفق ما توصل إليه من سبب الجدل المقاصدي في المسألة، أحاول عرض أهم المصالح والمفاسد التي يمكن أن تشكل معينا بعد الترجيح بينها على استخلاص الحكم الشرعي في النازلة وفق الآتي:

أولاً/ مصالح استعمال الأجنة الفائضة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء:

يذكر الأطباء مصالح كثيرة تترتب على زراعة أعضاء الأجنة، وإجراء التجارب عليها، يعود معظمها إلى علاج أمراض مستعصية، أو الوقاية منها، ومما ذكره الأطباء من المنافع التي يمكن تحصيلها في هذا المجال الآتي¹:

¹ - ينظر: محمد علي البار، إجراء التجارب على الأجنة المجهضة والأجنة المستتبنة، العدد 03، ج 6، ص 1343 وما بعدها. مأمون الحاج علي إبراهيم، الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء، ص 1355 وما بعدها. محمد علي البار، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، ج 4، ص 36 وما بعدها. محمد أيمن صافي، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً غرس الأعضاء في جسم الإنسان مشاكلكه الاجتماعية وقضاياها الفقهية، ج 4، ص 70.

1- أن في ذلك معرفة للأمراض المختلفة مثل علم الفيروسات وعلم المناعة وعلم الغدد الصماء وعلم البيولوجيا الجزيئية وعلم الجينات (المورثات)... إلخ، كما يمكن أن توفر أنسجة الجنين مصدراً غنياً ثرياً للأعضاء، لأن أنسجة الجنين قابلة للنمو والانقسام وربما تكون أفضل من الناحية الوظيفية من الأعضاء التي تؤخذ من الموتى أو الأحياء المتبرعين.

2 - معالجة بعض الأنواع من الأمراض العصبية الخطيرة، وبعض أمراض المناعة، وبعض الأنواع من مرض السكري، وبعض أنواع العقم عند الرجال، وبعض أنواع الحروق. خاصة بوجود المماثلة والتطابق بين الأنسجة تماماً حيث لا يحدث أي رفض مطلقاً.

3 - الوقاية من الإجهاض التلقائي، ومن بعض العيوب والأمراض الوراثية.

4 - استخراج أنواع من العقاقير والأدوية واللقاحات المفيدة في العلاج والوقاية.

5 - أبحاث متعلقة بنمو الأجنة وتركيبها ومعرفة وظائفها: وهذه تجرى من أجل العلم ومعرفة تركيب جسم الإنسان ووظائفه العديدة.

6- ندرة المشاكل التي تقوم بين المتبرع والمتلقي.

ثانياً/ مفاسد استعمال الأجنة الفائضة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء:

1 - أول مفسدة قد تترتب عن استخدام الأجنة في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية هي مفسدة إتلاف الجنين؛ بمعنى أن ذلك يمنع من تمام إعداده ليكون مركباً صالحاً للروح.

2 - والمفسدة الثانية هي المعاناة التي تصيب الوالدين من جراء فقدتهما لجنينهما في حال لم يكن ذلك بموافقتهم.

4 - والمفسدة الثالثة هي المساس بكرامة الآدمي؛ وذلك من جهتين:

الأولى: جعل مادة جسده محلاً للقطع والتشريح والتجارب.

والثانية: المشاكل الأخلاقية التي يمكن أن تنشأ عن سوء استخدام الأجنة، فالبعض قد يلجأ إلى مثل هذه الطرق بغية استخدام الجنين للاستفادة منه في علاجه أو علاج بعض أقاربه... وقد تجبر بعض النسوة على ذلك من قبل أزواجهن كما هو الحال في تأجير الأرحام التي انتشرت في المجتمعات الغربية ووصل الأمر... أو سيصل إلى إنتاج الأجنة في الأرحام المستأجرة.. وإضافة إلى

كونها ظاهرة اجتماعية وأخلاقية كبيرة الخطورة فإنها بالوقت نفسه تشكل خطراً لانتشار أمراض خطيرة كمرض الإيدز¹.

ثالثاً/ إذا أردنا الموازنة بين المصالح والمفاسد، والمنافع والمضار المذكورة سابقاً، فإنه يظهر -والله أعلم- أن المصالح المعتبرة لبني آدم جميعاً أعظم من مفسدة انتهاك حرمة الأجنة الفائضة إذا تطوع بها أولي الأمر، ومعروف أن المصلحة من التصرف إذا كانت راجحة فإنها لا تمنع بمجرد وقوع المفسدة المرجوحة، يقول العز بن عبد السلام: "ربما كانت أسباب المصالح مفاسد فيؤمر بها لا لكونها مفاسد بل لكونها مؤدية إلى المصالح المحققة، والشرعية الإسلامية إنما تهدف بالجملة إلى تحقيق المصالح ودرء المفاسد، وحيثما تكون المصلحة راجحة"²، ويقول أيضاً: "وأما ما لا يمكن تحصيل مصلحته إلا بإفساد بعضه فكقطع اليد المتأكلة حفظاً للروح، إذا كان الغالب السلامة فإنه يجوز قطعها، وإن كان إفساداً لها لما فيه من تحصيل المصلحة الراجحة وهو حفظ الروح"³، وإتلاف الأجنة الفائضة كما هو الحال في هذه النازلة لا ينطوي على إزهاق روح، لأنه في هذه المرحلة لا روح فيه، ولا على إفساد جزء من جسد تستخدمه روح آدمية، لأنه لا يعتبر آدمياً؛ لذلك فإن هذه المسألة ليس فيها تفويت لمصلحة ضرورية ولا حاجة تخص الجنين أو والديه إذا تم الأمر بموافقتهم، وفي مقابل ذلك فإن علاج بعض الأمراض المستعصية الخطيرة جراء استخدام هذا النوع من الأجنة... وهي مما لا يستبعد أن تصل في خطورتها إلى مرتبة الضروريات، ولا نظن أنها تتداني عن مرتبة الحاجيات⁴. إضافة إلى الاحتياج الكبير للمرضى للأعضاء مع قلة المتبرعين بما يجعل التغطية جد قليلة، ويدفع إلى استيراد هذه الأعضاء من الخارج، إلا أن الأعضاء المستوردة تشكل خطراً كبيراً لنقل بعض الأمراض الخطيرة كمرض الإيدز⁵.

¹ - ينظر: محمد أيمن صافي، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً غرس الأعضاء في جسم الإنسان مشاكله الاجتماعية وقضاياها الفقهية، ج4، ص71-72.

² - العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، ج1، ص14.

³ - المصدر نفسه، ج1، ص92.

⁴ - ينظر: محمد نعيم ياسين، حقيقة الجنين وحكم الانتفاع به في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية - حكم زراعة خلايا الدماغ والجهاز العصبي، ج6، ص1385.

⁵ - ينظر: محمد أيمن صافي، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً غرس الأعضاء في جسم الإنسان مشاكله الاجتماعية وقضاياها الفقهية، ج4، ص76.

والأمر ذاته يستفاد مما يذكره الأطباء من أنواع المعارف التي يحصلون عليها من إجراء التجارب على الأجنة، وما يمكن تحصيله من عقاقير ولقاحات ومضادات مفيدة في العلاج والوقاية من أمراض تنتشر بين الناس، تنغص عليهم حياتهم، وهذه المعارف المحصلة من الاستفادة بالأجنة الفائضة لا تقل عن مرتبة الحاجيات وقد تنزل منزلة الضروريات بسبب اتصافها بصفة الشمول، وعموم نفعها على جنس الإنسان. خاصة فيما لا يرجى الوقاية منه بغير ذلك، وبناء عليه فقد أصبح التبرع بالأجنة الفائضة اليوم مطلوباً من أجل تشجيع البحوث والتطور العلمي.

وأما مفسدة فتح الباب أمام الاستغلال وإساءة التصرف في أجزاء الأجنة، فهذا أمر لا ينشأ عن ذات التصرف وإنما عن الانحراف في ممارسته، فلا يكون سبباً في التحريم، وإنما يكون حافزاً على أخذ الاحتياطات العملية عند التنفيذ¹.

خلاصة الأمر أن الحكم الأصلي في استعمال الأجنة الفائضة في التجارب العلمية هو التحريم باعتبار أنها مما يصدق عليه مسمى الجنين كما تبين في المطلب الأول، إلا أن هذا التحريم غير مطلق، لأنه مما يخضع لقاعدة الضرورات، وفقه الموازنات بين المصالح والمفاسد، فالأجنة الفائضة وإن اتصفت بوصف الإنسانية، إلا أنها لا ترقى أن تكون آدمياً بعد، لذلك فإن الاستفادة منها في هذه المرحلة وإن كان بمثابة إتلاف لمخلوق نافع، لكنه لا يعتبر قتلاً لآدمي، وإفساد ما ليس بآدمي من الأشياء النافعة قد ينتقل إلى دائرة الإباحة إذا غلب على الظن تحقيق مصالح أعلى من المصالح التي تفوت بإتلافه، أو دفع مفاسد أعظم من المفاسد التي تقع بإتلافه².

وإذا نظرنا إلى ما قد يترتب من مصالح ومفاسد من جراء استخدام الأجنة الفائضة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء فإنه يمكن القول أن حكم التصرف في هذه الأخيرة لمثل هذا الغرض هو الجواز، ما دامت المصالح التي يراد تحصيلها من مرتبة الضروريات والحاجيات الراجعة إلى حفظ النفس من غوائل الأمراض الخطيرة، ومآلها مد هذه الحياة الإنسانية بأسباب البقاء والاستمرار والدوام، وهي مصالح تربو على المصلحة التحسينية التي تكمن وراء منع المساس بالأجنة الفائضة التي مآلها التحلل والفساد، وذلك طبعاً مع مراعاة القيود والشروط التي وضعها

¹ - ينظر: محمد نعيم ياسين، حقيقة الجنين وحكم الانتفاع به في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية - حكم زراعة خلايا الدماغ والجهاز العصبي، ج6، ص1437.

² - ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص1433.

العلماء لجواز هذه الاستفادة¹، والتي متى فقد واحد منها فقدت الصفة الشرعية؛ ومنها²:

1- تحقق قيام الضرورة بطريق اليقين، بأي دلالة يقوم بها اليقين كإخبار طبيب حاذق، والابتعاد عن استغلال العلم للشر والفساد والتخريب.

2- تحقق انحصار التداوي بهذه الوسيلة، لعدم وجود بديل لها يقوم مقامها، ويؤدي وظيفتها بكفاءة.

3- أن تكون العملية بواسطة طبيب ماهر لا متعلم.

4- غلبة الظن على نجاحها في المنقول إليه.

5- عدم تجاوز القدر المضطر إليه.

6- تحقق الموازنة بتقدير ظهور مصلحة المضطر المنقول إليه على المفسدة اللاحقة بالمنقول منه.

7- تحقق توفر شرط الرضا في المنقول إليه وإذن ولي المنقول منه؛ لأن اقتطاع عضو من الجنين، أو تعريضه للتجارب العلمية مخل بكرامته من حيث هو مادة للإنسان، وهذا الحق يؤول إلى أصحاب الأجنة الفائضة، فإن شاؤوا منعوا وجوه الانتفاع تلك، وإن شاؤوا تجاوزوا حقهم، وسمحوا بذلك تحقيقاً للمصالح الكبيرة المرجوة³.

9- عدم جواز المتاجرة بأنسجة وأعضاء الإنسان، والبعد عن كل ما يؤدي إلى التشويه والمثلة.

10- التأكيد على أن أعضاء الإنسان تختلف في وظائفها الفسيولوجية، فمثلاً: الخصية والمبيض تتدخلان في الأنساب، كما أن الدماغ يتدخل في وظائف حيوية تسيطر على شخصية الإنسان وتصرفاته وسلوكه، فلا بد من وجود ضوابط شرعية لكل عضو على حدة ولا بد عند وضع هذه الضوابط أن تناقش الأعضاء المختلفة على أنها حالات فردية، لكل عضو خواصه ووظائفه المختلفة عن الآخر، ولا بد من الرجوع إلى الأخصائيين في كل عضو من الأعضاء لوضع

¹ - ينظر: عبد الرحمن زيد الكيلاني، الاستحسان وتطبيقاته في بعض القضايا الطبية المعاصرة، ص171.

² - بكر بن عبد الله أبو زيد، التشريح الجشامي والنقل والتعويض الإنساني، ج4، ص118.

³ - ينظر: عبد الرحمن زيد الكيلاني، الاستحسان وتطبيقاته في بعض القضايا الطبية المعاصرة، ص170.

دراسة متكاملة عن غرس هذا العضو من جميع النواحي التي تهم الفقيه¹.

11- إجراء فحوصات كشف فيروسات الإيدز وأضدادها على الأولياء المتبرعين بالأجنة، فقد ثبت علمياً انتقال فيروس الإيدز من الأم إلى الجنين، وهذا يشكل خطورة كبيرة على من تنقل إليهم الأنسجة الجنينية، كما يشكل خطراً حتى على المباشر للتجارب العلمية على هذه الأجنة، وقد جاءت توصية من منظمة الصحة العالمية بضرورة إجراء فحوصات كشف فيروس الإيدز في المتبرعين بالدم والسائل المنوي والأعضاء والأنسجة ويجب استبعاد المتبرعين من مجموعات خطر الإيدز².

¹ - ينظر: محمد أيمن صافي، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً غرس الأعضاء في جسم الإنسان مشاكله الاجتماعية وقضاياها الفقهية، ج4، ص80.

² - المرجع نفسه، ج4، ص74.

المبحث الثاني

امتلاك واستعمال أسلحة الدمار الشامل

تشهد البشرية اليوم جراء التطور التكنولوجي الكبير تقدما هائلا في شتى مجالات الحياة، على رأسها مجال التسليح العسكري، الذي كان قديما محدودا من حيث قدرة الأسلحة على القتل ومن حيث امتداد تأثيرها بعد استخدامها، خلافا للعصر الراهن الذي جدت فيه أسلحة شديدة الدمار والفتك، تتنافس عليها الدول، وتسعى لتحصيلها، بحجة الردع تارة، ولأجل الدفاع عن النفس تارة أخرى، حتى باتت اليوم من وسائل الضغط وابتزاز الدول الضعيفة المغلوبة على أمرها؛ ولأن هذه الأخيرة مما استحدثت في هذا العصر، ولم تكن معروفة عند علمائنا السابقين، كان لازماً على المعاصرين منهم اليوم الاجتهاد في معرفة حكمها الشرعي حتى تكون الأمة على بصيرة من أمرها في هذه النازلة، وهو ما أبينه وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف أسلحة الدمار الشامل

المطلب الثاني: أقوال الباحثين المعاصرين في المسألة وتوظيفاتهم المقاصدية فيها

المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها

المطلب الأول

تعريف أسلحة الدمار الشامل

يستعمل هذا المصطلح لوصف أسلحة غير تقليدية تشكّل أقوى وأخطر الأسلحة على وجه الكرة الأرضية حالياً، وهي الأسلحة التي لا يمكن التحكم باستعمالها؛ لأن آثارها تمتد عبر المكان، وأحياناً عبر الزمان؛ أي أنها تؤثر في غير الأمكنة التي وجهت إليها، والأزمنة التي استخدمت فيها، كما أنها تقضي غالباً على مظاهر الحياة ضمن مساحة شاسعة، وتقود إلى الموت البطيء لمن لم تقتلهم مباشرة¹، وهي اليوم أنواع مختلفة؛ منها²:

الفرع الأول: الأسلحة النووية

وهي قنابل شديدة الانفجار؛ انشطارية (القنبلة الذرية)، اندماجية (القنبلة الهيدروجينية أو النووية الحرارية)، نووية تجميعية (القنابل ذو الانشطار المصوب)، داريولوجية (القنبلة الإشعاعية "القدرة"). وقد كانت أمريكا أسبق الدول إلى استعمال هذا النوع من السلاح، عندما أسقطوا قنبلتين نوويتين فوق مدينتي هيروشيما وناجازاكي، حصدت بسببها عشرات الآلاف من الأرواح بلا أدنى تفريق بين مدني وعسكري، أو رجل وامرأة وطفل³.

ومن ذلك أيضاً التجارب النووية في منطقة رقان بالصحراء الجزائرية أثناء الحقبة الاستعمارية⁴. ولعل أخطر آثار الحرب النووية وأكثرها إثارة للجدل هو المتعلق بالبيئة وتغيرات الطقس، نتيجة تدمير طبقة الأوزون الجوي التي تمثل غطاء يقي الإنسان والحيوان والنبات وسائر الكائنات الحية من التأثيرات الضارة للأشعة فوق البنفسجية، واختلاط كميات ضخمة من الغبار الذري

¹ - ينظر: حاج عبد الله ماهوشيزا، مدى مشروعية أسلحة الدمار الشامل في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية (رسالة ماجستير)، ص13.

² - ينظر: محمد بن شاعر الشريف، أسلحة الدمار الشامل بين المنع والوجوب، أخذ بتاريخ: 08-12-2022م، من موقع صيد الفوائد: <http://www.saaid.net/Doat/alsharef/57.htm>. محمد عثمان، أسلحة الدمار الشامل، ص7-8.

³ - ينظر: عبد الكريم بكار، بين المفكر والمختص، مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، ج37، ص32. حاج عبد الله ماهوشيزا، مدى مشروعية أسلحة الدمار الشامل في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، ص197.

⁴ - ينظر: راجعي عبد العزيز ونوي بن مبروك، التجارب النووية الفرنسية بالصحراء الجزائرية في ميزان القانون الدولي الإنساني 1960-1966م، ص1002.

معلقة بطبقة الستراتوسفير الجوي حاجبة ضوء الشمس عن الأرض، ومسببة هبوطاً شديداً في درجات الحرارة، فيما يعرف بالشتاء النووي، والمقدر أن يستمر عدة شهور تتجمد فيها المياه، وتتوقف عملية التمثيل الضوئي أو الكلوروفيلي في النبات، كما تتوقف كافة أشكال الحياة البيولوجية على الأرض، وعندها يحسد الناجون من الانفجار النووي قتلاهم على الموت كما يقول الزعيم السوفيتي نيكيتا خروشوف¹.

الفرع الثاني: السلاح الكيميائي².

تعتمد هذه الأسلحة على استخدام الغازات السامة بمختلف أنواعها، أو الغازات التي تسبب الاختناق وتمنع وصول الهواء إلى الرئتين، ومن تلك الأسلحة الكيميائية غاز VX وهو غاز الأعصاب، وغاز الخردل، وغاز الفوسجين، وغاز الكلور، وغاز السارين وغاز السيانيد، والجمرة الخبيثة، والفوسفور.

ويبدأ التاريخ الحديث لاستخدام الأسلحة الكيميائية منذ الحرب العالمية الأولى، عندما استخدم الفرنسيون في حربهم ضد الألمان قنابل مليئة بمادة مثيرة للعيون هي بروم استرا الخل. وفي عام 1915م رد الجيش الألماني استخدام قنابل غاز الكلور لإخراج الجنود الفرنسيين من حصونهم، وفي يوليو من نفس العام لجأ الجيش الإنجليزي لاستخدام الغازات السامة ضد الجيش الألماني ثم تبعه الجيش الفرنسي في فبراير عام 1916م.

كما لجأت قوات الاستعمار الفرنسي إلى استخدام الغازات السامة ضد قوات الأمير عبد الكريم الخطابي في حرب الريف بالمغرب العربي، واشتهرت القوات الإيطالية باستخدام هذه الغازات السامة في قمع قوات المناضل عمر المختار في ليبيا، وكذلك الثوار الوطنيين في الحبشة خلال العامين 1935م - 1936م.

الفرع الثالث: السلاح البيولوجي

ويسمى أيضاً بالسلاح الجرثومي، والبكتيريولوجي، نسبة للجراثيم والبيكتيريا؛ فهي تكون إما بكتيريا أو فيروسات أو خمائر، وتعتمد هذه الأسلحة على نشر الأمراض الفتاكة كأمراض

¹ - ينظر: حاج عبد الله ماهوشيزا، مدى مشروعية أسلحة الدمار الشامل في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، ص 49.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 56-57.

الطاعون والجذري والكوليرا وغير ذلك، ونشر الفيروسات والبكتريا في التجمعات عن طريق وضعها في الأطعمة أو مياه الشرب أو الأغذية التي يستعملها الناس ونشرها على أوسع نطاق بوسائل متعددة كاستخدام الحيوانات والحشرات الحية والنافقة التي تنقل العدوى كالفئران والبراغيث الحاملة للطاعون والكوليرا، وقد صارت كل هذه الأوبئة تعد وتجمع فيما يعرف بالقنبلة البيولوجية ثم تلقى على الأعداء لنشر الأوبئة والأمراض.

ولعل أوضح مثال على هذا النوع ما عانى منه العالم مؤخرا جراء انتشار جائحة كورونا.

وقد عرفت الأسلحة البيولوجية والكيميائية بأسلحة الفقراء للدمار الشامل، لأن انتاجها رخيص نسبيا وتتطلب معدات ومواد يمكن الحصول عليها بسهولة، كما أنها لا تحتاج خبرات نادرة أو تقنيات متقدمة، بالمقارنة مع الأسلحة الحديثة الأخرى للحرب كالقنابل الذرية، والطائرات المقاتلة الأسرع من الصوت، والغواصات الذرية وغيرها¹.

وأسلحة الدمار الشامل لا تقتصر على هذه الأنواع الثلاثة فقط، وإنما هناك أنواع أخرى تستحدث غيرها، مثل: ما يعرف اليوم بالتوظيف العدواني للهندسة الوراثية، ومن ذلك ما تقوم به إسرائيل من أبحاث من أجل التوصل إلى إنتاج أسلحة بيولوجية تحمل فيروسات تصيب الإنسان العربي فقط، دون الإسرائيلي، وغيرها².

¹ - ينظر: حاج عبد الله ماهوشيزا، مدى مشروعية أسلحة الدمار الشامل في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، ص 91.

² - ينظر: عبد الهادي مصباح، الأسلحة البيولوجية والكيميائية بين الحرب المخابر والإرهاب، ص 186-191.

المطلب الثاني

الحكم الشرعي لاقتناء أسلحة الدمار الشامل واستعمالها

اختلفت أقوال الباحثين المعاصرين في هذه المسألة، كما اختلفت توظيفاتهم المقاصدية فيها، وهو ما أبينه في الفروع الآتية:

الفرع الأول: أقوال الباحثين المعاصرين في المسألة

اختلف الباحثون في حكم اقتناء واستخدام أسلحة الدمار الشامل تبعاً للاختلافات القديمة في استخدام النار والسم ضد العدو، فمنهم من قال بالجواز من باب المعاملة بالمثل، ومنهم من يرى المنع وعدم الجواز نظراً لما تسبب هذه الأسلحة من خطر التدمير الشامل الذي لا مثيل له فيما عرفه السابقون، ومجمل أقوالهم كالآتي:

القول الأول: القائلون بالجواز؛ لأن أسلحة الدمار الشامل اليوم من القوة الواجبة، التي أمرنا الشارع بإعدادها لمواجهة الأعداء، وهو ما ذهبت إليه لجنة الفتوى بالأزهر الشريف¹، ومحمد سعيد رمضان البوطي²، ويوسف القرضاوي³، وعطية صقر⁴، وناصر بن حمد الفهد⁵، ومحمد بن ناصر الجعوان⁶، ومحمد خير هيكل⁷، وغيرهم.

القول الثاني: القائلون بعدم الجواز، ومن ذهب إلى هذا القول: عبد الله بن محمد الطيّار، وعبد الله بن محمد المطلق، ومحمد بن إبراهيم الموسى⁸، وحيدر حب الله⁹، ومحمد نعيم محمد هاني

¹ - ينظر: ملتقى الأزهر يدعو الدول الإسلامية لامتناع السلاح النووي، 2009/07/02م، من موقع:

<https://www.islamstory.com>

² - محمد سعيد البوطي، الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟، ص316-317.

³ - يوسف القرضاوي، مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال، ص36.

⁴ - فتوى عطية صقر، أسلحة الدمار الشامل، مايو 1997م، من موقع: وزارة الأوقاف المصرية.

⁵ - ناصر بن حمد الفهد، حكم استخدام أسلحة الدمار الشامل ضد الكفار، ص2.

⁶ - ينظر: محمد بن ناصر الجعوان، القتال في الإسلام أحكامه وتشريعاته، ص30-31.

⁷ - محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، ص1067-1070.

⁸ - ينظر: عبد الله بن محمد الطيّار وعبد الله بن محمد المطلق ومحمد بن إبراهيم الموسى، الفقه الميسر، ج13، ص84.

⁹ - ينظر: حيدر حب الله، فقه البيئة وأسلحة الدمار الشامل -مدخل لمقاربة فقهية أولية-، نشر: 12-05-2014م،

أخذ بتاريخ: 08-12-2022م، من الموقع الرسمي لحيدر حب الله: <https://hobbollah.com/articles>

ساعي¹، وغيرهم.

الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية في مسألة أسلحة الدمار الشامل ومناقشتها

وقد تباينت التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول في هذه المسألة كالآتي:

أولاً/ التوظيفات المقاصدية للقائين بالجواز ومناقشتها

1- قاعدة للوسائل حكم المقاصد؛ فاستمرار الأعداء في امتلاك الأسلحة الرادعة والتي لها قدرة بإذن الله على حسم المعارك العسكرية، جعلهم يتجبرون ويتغطسون ويعملون على إفساد عقائدنا وثقافتنا وديننا، ويستولون على خيراتنا وثرواتنا وديننا يوجب علينا أن نعد لأعدائنا ما استطعنا من قوة، فلذلك وجب علينا أن نسعى لامتلاك الأسلحة الرادعة لكي نحمي بها أمننا وديننا ونقيم العدل وندفع الظلم عن البشرية². فهو من قبيل المعاملة بالمثل؛ لأن استعماله ضرورة حتى إذا فكر العدو باستعماله مع المسلمين وجد الردع الكافي والزاجر³.

2- التهيؤ للدفاع وإرهاب وردع أعداء الإسلام؛ وحيث أن الحكم يدور مع علته، فإذا كان هناك شيء آخر موجود أكثر إرهاباً من الاستعداد بالمراكب المحتاج إليها عند القتال، الدال عليها قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال، 60]، ... كانت مأموراً بالاستعداد بها، والسعي لتحصيلها، حتى إنها إذا لم توجد إلا بتعلم الصناعة، وجب ذلك، لأن ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب⁴. وهذا ما يعرف بالسلم المسلح، وهو أن الأمة إذا كانت مسلحة قادرة على القتال يرهبها أعداؤها فلا يحاربونها، وإن رأوها لا عدة لها ولا عتاد ولا

¹ - ينظر: محمد نعيم محمد هاني ساعي، موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي، ج2، ص903.

² - ينظر: علي محمد الصلابي، عمر بن عبد العزيز، معالم التجديد والإصلاح الراشدي على منهاج النبوة، ج1، ص414، موقع الشيخ على الإنترنت:

<http://www.slaaby.com>.

³ - ينظر: مرعي بن عبد الله بن مرعي الشهري، أحكام المجاهد بالنفس في سبيل الله عز وجل في الفقه الإسلامي، ج2، ص53.

⁴ - عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص324.

قدرة على رد أعدائها أغراهم ذلك بقتالها فقاتلوها¹.

3- الاحتياط؛ فمن ينظر في أحوال الأمم في هذا الزمن، يرى قيمة امتلاك مثل هذه الأسلحة في إحداث الرعب في مجتمع العدو، وكسر شوكته ودفع عدوانه قبل أن يقع، لخوف كل طرف من أن يستعمل الطرف الآخر تلك الأسلحة المدمرة، وهذا واضح ومطابق للمقصد الشرعي².

4- كثيرا من الفقهاء صرحوا بجواز استخدام هذه الأسلحة، حيث قالوا بجواز محاربة الكفار بالدخان، والحيات والعقارب والنفط والنار؛ فالدخان كأنه قول بجواز الغازات السامة، وقطع الماء عليهم وإفساده ونشر الحشرات السامة في وسطهم، كأنه قول بجواز الحرب البيولوجية لما فيه من انتشار الأوبئة، كذلك القول بجواز التحريق والتغريق والتخريب، فهو إباحة للأسلحة النووية باعتبارها نتائج القنابل الذرية³.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- مما عنت به الشريعة الإسلامية حفظ الأنفس المعصومة - الأطفال والنساء-، وذلك بتحريم الاعتداء عليها مباشرة أو تسبياً، وتجنب كل ما من شأنه إيقاع الضرر بها؛ لأن حق الحياة - في الإسلام- هبة من الله تعالى، ولا يجوز المساس به، بل ولقد دعا الشارع أولي الأمر إلى رعاية الأنفس وصيانتها وتوفير البيئة الصحية الملائمة⁴. واستعمال أسلحة الدمار الشامل ينافي ذلك.

ب- أن هناك بونا شاسعا بين تأثير العقارب، والحيات أو الرمي بنبال أو رماح مسمومة أو غيرها مما عرف قديما، والذي يقتصر أثرها على عدد محدود من جنود الأعداء، ويمكن السيطرة على ذلك بقتل هذه الحشرات وبين ما تخلفه الأسلحة الكيميائية والجرثومية من دمار شامل على مساحات واسعة يقتل الإنسان دون تمييز بين عسكري ومدني، ويهلك الحيوان، والنبات، وأضراره

¹ - جابر أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، ج2، ص323.

² - ينظر: خير الدين مبارك عوير، أسلحة الدمار الشامل وحكمها في الفقه الإسلامي، ص10.

³ - ينظر: حاج عبد الله ماهوشيزا، مدى مشروعية أسلحة الدمار الشامل في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، ص157.

⁴ - محمد المهدي بكرابي، حماية البيئة أثناء النزاعات المسلحة دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام (رسالة ماجستير)، ص101.

تبقى أجيالا عديدة¹.

وأجيب عن ذلك:

أن الفقهاء قد صرحوا بجواز قتال الكفار بكل ما يعمهم بالهلاك، وهذا يشمل ما عرفوه من وسائل في عصورهم وما لم يعرفوه واخترع بعد عهدهم، وهذا شامل لكل أنواع الأسلحة المضادة للإنسان والحيوان والأشجار².

5- قاعدة الضرورات تبيح المحظورات؛ فمع التسليم أن هذه الأسلحة لا يجوز استعمالها شرعا، إلا أن كون المحرم يباح عند الضرورة، يجعلها جائزة إذا كان لا سبيل لاندفاع العدو إلا بها، على أن تقدر الضرورة بقدرها، ويتجنب رمي من ليس أهلا للقتال، لأن التخريب والإفساد في الأرض لا يجوز إلا لضرورة حربية³.

ثانيا/ التوظيفات المقاصدية للقائلين بالمنع ومناقشتها

1- مبادئ الإسلام تدعو إلى نشر السلم والعدل وأداء الحقوق؛ ولهذا فإنه يمكن القول إن صناعة تلك الأسلحة واقتناءها ومن ثم استعمالها لا يجوز لما تحدثه من ضرر على البشر والشجر والحيوان وغيرها⁴.

2- حفظ النفس؛ فالإنسان مأمور بحفظ نفسه من المهالك، وأسلحة الدمار الشامل تتسبب في درجات عالية من التلوث البيئي، فهي بمثابة حكم على الناس بالموت التدريجي⁵.

3- الضرر على المستوى الفردي والجماعي، وعلى مستوى الجيل الحاضر والأجيال اللاحقة؛ فالإضرار لا يشترط فيه وجود المتضرر لحظة صدور الفعل من الضار، بل يكفي صدق صدوره من

¹ - ينظر: مرعي بن عبد الله بن مرعي الشهري، أحكام المجاهد بالنفس في سبيل الله عز وجل في الفقه الإسلامي، ج2، ص53.

² - ينظر: حاج عبد الله ماهوشيزا، مدى مشروعية أسلحة الدمار الشامل في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، ص158.

³ - ينظر: خير الدين مبارك عوير، أسلحة الدمار الشامل وحكمها في الفقه الإسلامي، ص12.

⁴ - عبد الله بن محمد الطيار وعبد الله بن محمد المطلق ومحمد بن إبراهيم الموسى، الفقه الميسر، ج13، ص84.

⁵ - ينظر: علي ناصر، إنتاج أسلحة الدمار الشامل من منظور فقهي إسلامي القواعد الفقهية والدليل العقلي نموذجاً، السنة الثالثة عشر. العدد 144، 1435 هـ - 2013 م، أخذ بتاريخ: 07-12-2022م، من موقع:

<https://www.wahdaislamyia.org/issues/144>

الضارّ في الآن بحيث يُعلم بلحوق الضرر في المستقبل بالمتضرّر، ومعلوم أن ضرر أسلحة الدمار الشامل لا يختص بالأفراد ولا بمن هم أحياء اليوم فقط، بل يتعداه إلى الأجيال اللاحقة، لأن في إنتاجها ضرر كبير يلحق بالبيئة العامة للأرض، التي لا تعد ملكا شخصيا، ومن ذلك مشكلة النفايات السامة التي تنتجها معامل هذه الأسلحة يوميا، وتؤدي ولو تدريجياً إلى إلحاق الضرر بالناس حالا ومآلاً¹.

4- أن الإسلام دين الرحمة، وإحسان القتلّة والتعفف فيها حتى مع الحيوان؛ والإنسان في ذلك أولى بالرحمة والرأفة، واستعمال هذه الأسلحة ليس من الرحمة والإحسان المأمور بهما شرعا في شيء².

ونوقش ذلك:

أن الإسلام دين الرحمة قد منع من التعذيب بالنار كما كان يفعل الظالمون والجبارون من الملوك بأعدائهم، كأصحاب الأخدود الملعونين في سورة البروج، ولكن من الجهل والغباوة أن يعد حرب الأسلحة النارية للأعداء الذين يحاربوننا بها من هذا القبيل بأن يقال: إن ديننا دين الرحمة يأمرنا أن نحتمل قتلهم إيانا بهذه المدافع، وألا نقاتلهم بها رحمة بهم، مع العلم بأن الله تعالى أباح لنا في التعامل فيما بيننا أن نجزي على السيئة بمثلها عملا بالعدل، وجعل العفو فضيلة لا فريضة فقال: وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل³.

5- من المقاصد الشرعية النهي عن المثلة بالمقتول؛ والقتل بهذه الأسلحة فيه تمثيل بالقتلى⁴.

ونوقش ذلك:

أن وقوع المثلة وقتل الضعفاء وغيرها يقع على سبيل التبع، وليس أصلا، ومما قرره عند العلماء

¹ - ينظر: حيدر حب الله، فقه البيئة وأسلحة الدمار الشامل - مدخل لمقاربة فقهية أوليّة - من الموقع الرسمي لحيدر حب الله:

[./https://hobbollah.com/articles](https://hobbollah.com/articles)

² - محمد نعيم محمد هاني ساعي، موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي، ج2، ص903.

³ - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج10، ص54.

⁴ - ينظر: حيدر حب الله، فقه البيئة وأسلحة الدمار الشامل - مدخل لمقاربة فقهية أوليّة، من الموقع الرسمي لحيدر حب الله:

[./https://hobbollah.com/articles](https://hobbollah.com/articles)

قاعدة: أنه يثبت تبعا ما لا يثبت استقلالا¹.

6- سد الذريعة؛ واستعمال هذه الأسلحة ذريعة لقتل النساء والأطفال والشيوخ والضعفاء عموما من حرث ونسل، ولا يقتصر على من هو من أهل القتال، والسلاح الذي يعم ضرره بحيث يصيب من هو من أهل القتال ومن ليس من أهله لا يجوز استعماله².

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- أن قطع الشجر والتحريق والتخريب إن كان فيه مصلحة للمسلمين المجاهدين فلا مانع منه، ومن المصلحة إزالة حواجز تمنع القتال، وإضعاف شوكة العدو ليكف عن القتال، والمقابلة بالمثل إذا فعلوا بنا ذلك. وأسلحة الدمار الشامل تأتي على الأشخاص والثروات والأموال، وفي الأشخاص كثيرون لا يباشرون القتال ولا يتميزون عنهم ولا يُقصدون بأعيانهم فيجوز قتلهم، وفي الثروات والأموال لا بأس من تخريبها للمصلحة العائدة على المجاهدين، ومنها النكاية بالعدو وإضعافه ليقف عن الحرب³.

ب- في ظل هذا الواقع الرهيب، هل يملك المالكون لأزمة الآلة العسكرية في بلاد الغرب أو الشرق الأوسط أو الأدنى أو الأقصى، هل يملكون عصمة تمنعهم من فتح أبواب الجحيم النووي ولو على سبيل الخطأ؟! إن من سوء حظ البشرية تحت القيادة الغربية، أن الشواهد كلها تدل على أن السيطرة الكاملة على التين النووي ذي الرؤوس الذرية - إلى ما لا نهاية - أمر مستحيل؛ نحن أمام حقيقة تقول: إما أن تُفني البشرية هذا الخطر أو يفنيها، إلا أن يشاء الله - تعالى - الرحيم بعباده شيئا آخر ينقذ به الإنسانية من الشر الكامن فيها؛ وإلا إفناء البشرية لترسانات الدمار الشامل يحتاج إلى قوة رشيدة عاقلة ذات دين⁴.

7- من مقاصد الشرع النهى عن القتل باستعمال النار وإلقاء السم، ومن أسلحة الدمار الشامل ما يحرق كما تحرق النار، بل هي أشد إحراقا، يصدق عليه أنه سم، فيكون تحريمها من

¹ - ينظر: ابن رجب، تقرير القواعد وتحريم الفوائد، ج3، ص15.

² - ينظر: محمد بن شاكر الشريف، أسلحة الدمار الشامل بين المنع والوجوب، من موقع صيد الفوائد:

<http://www.saaaid.net/Doat/alsharef/57.htm>

³ - عطية صقر، أسلحة الدمار الشامل، مايو 1997م، ج10، ص415، موقع وزارة الأوقاف المصرية:

<http://www.islamic-council.com>

⁴ - عبد العزيز كامل، الألفية الثالثة ... وهواجس الحرب الثالثة، مجلة البيان، ج139، ص112.

باب أولى، لأنها تحدث في البلاد والعباد أكثر مما يحدث الحرق والسّم بمئات المرات؟!¹.
ونوقش ذلك:

أن هذا النهى ليس على التحريم بل على سبيل التواضع، ويدل على جواز التحريق فعل الصحابة، وقد سَمَّل النبي ﷺ أعين العرنيين بالحديد، وقد أحرق أبو بكر بالنار في حضرة الصحابة، وحرق خالد بن الوليد ناسا من أهل الردة، وكذلك حرق علي رضي الله عنه جميعاً².

8- درء المفاسد أولى من جلب المصالح؛ فإنّ إنتاج أسلحة الدمار الشامل تشوبها مفسد عظيمة على البشرية جمعاء، وعلى البيئة عموماً التي أصبح بقاؤها محفوفاً بمخاطر كبيرة، كذلك أمر تخزينها أيضاً ليس بالأمر الهين، ولو اتَّخذت الدول المصنّعة الاحتياطات اللازمة؛ ذلك أن احتمال تسرب بعض من هذه الإشعاعات السامة يسبب حوادث وكوارث خطيرة، وأمراضاً جد مستعصية³.

ونوقش ذلك:

هذه الأسلحة ليست شراً محضاً، بل لها استعمالات أخرى غير الدمار والقتال، ومن الاستعمالات المفيدة لها استغلالها في نواحي أخرى، كالزراعة، وتوليد الطاقة، ومحاربة الأمراض والأوبئة، وغيرها من المباحات التي تقوم عليها الحياة⁴.

¹ - ينظر: حيدر حب الله، فقه البيئة وأسلحة الدمار الشامل - مدخل لمقاربة فقهية أولية، من الموقع الرسمي لحيدر حب الله:

[./https://hobbollah.com/articles](https://hobbollah.com/articles)

² - عطية صقر، أسلحة الدمار الشامل، ج10، ص415.

³ - ينظر: علي ناصر، أسلحة الدمار الشامل من منظور فقهي إسلامي، مركز البحوث العلمية، بيروت، 06 فبراير 2016م، أخذ بتاريخ: 07-12-2022م، من موقع: <http://ijtihadnet.net>.

⁴ - ينظر: خير الدين مبارك عوير، أسلحة الدمار الشامل وحكمها في الفقه الإسلامي، ص15.

المطلب الثالث

سبب الجدل المقاصدي في مسألة أسلحة الدمار الشامل والقول الراجع فيها

أبين في هذا المطلب سبب ما وقع من جدل مقاصدي بين الباحثين المعاصرين في هذه المسألة، والراجع من أقوالهم فيها وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي

تتبع التوظيفات المقاصدية لكل قول في هذه النازلة يتبين أن سبب الجدل المقاصدي الحادث بين المجتهدين فيها راجع إلى: التزاحم بين مصلحة وجوب الإعداد، وفرض الردّ بالمثل، الذي يفضي إلى إيقاع رهبة العدو وردعه، وبين مفسدة حرمة الإضرار بالغير، وإهلاك الحرث والنسل من جهة أخرى، فتطبّق قواعد الموازنة لتقدم الأهم على المهم.

الفرع الثاني: الترجيح

الظاهر أن القول المختار في المسألة هو القول القاضي بالجواز -والله أعلم-، فهذه الأسلحة مدمرة بدرجة كبيرة وفي زمن وجيز إن لم نقل قياسي للقضاء على جم غفير من البشر والحيوانات والهواء والماء والشجر وبأقل مجهود، وليس لها ما قد يبطل تأثيرها الفتاك على البيئة العامة، أو يقلل من حدته على أقل تقدير، لا على المدى القريب ولا البعيد، لذلك لا يجوز للمسلمين الامتناع عن امتلاك مثل هذه الأسلحة أو انتاجها وتصنيعها، ما دامت تملكها دول العالم الغربي، كما لا يجوز التوقيع على المعاهدات القاضية بحظر المسلمين من تملك هذا النوع من السلاح الذي من شأنه أن يردع العدو ويرهبه منهم، ما دام أن هناك من يملك هذه الأسلحة وينتجها، لأن الدخول في مثل هذه المعاهدات المجحفة خلاف مقصود النصوص الشرعية¹؛ ولأن ذلك مما يزيد في جعل دول العالم الإسلامي في موضع ضعف، غير قادرة على التصدي للدول المالكة لهذه الأسلحة، ويعرضها للابتزاز والاستغلال، وفي ذلك مخالفة للأمر الشرعي بإعداد غاية ما يستطيع من القوة.

على أن جواز اتخاذ مثل هذه الأسلحة يكون مع حرمة استخدامها إلا إذا هُدد المسلمون بمثلها، ولا بد من ملاحظة جوانب الضرر وتفاديتها، وهو ما يعني أن الحكم بالجواز ليس على إطلاقه، وإنما مقيد بضوابط توافق تحقق مقاصد الشريعة الإسلامية؛ وتراعي ما ورد في القول الثاني؛

¹ - ينظر: فضل بن عبد الله مراد، المقدمة في فقه العصر، ج1، ص293.

ومنها:

الأول: ألا توجد وسيلة أخرى أخف من شأنها دفع العدو وتفادي شره؛ فلو فرض أن دول العالم اتفقت على نزع مثل هذه الأسلحة تجنباً لمخاطرها، وضمنت الدولة الإسلامية عدم خرقها لهذا الاتفاق بحيث أخرج هذا السلاح بالمرّة من حيّز الخدمة العسكرية والتوظيف السياسي، كان من الواجب على دولة المسلمين المشاركة في هذا الاتفاق دفعاً للضرر بحيث لا تسعى لامتلاك هذه الأسلحة¹.

الثاني: ألا يتسبب استعمالها في ضرر أشد على المسلمين أو من استثنى الشريعة من الكفار؛ لأن دفع المفساد أولى من جلب المصالح.

الثالث: أن يكون استعمالها بقدر الحاجة، وعلى سبيل المعاقبة بالمثل؛ إذ الغاية من امتلاك مثل هذه الأسلحة هو الردع، فيكتفى منه بما يحقق المقصد، ولأنه لا مصلحة ترجى بهلاك جميع أهل المصر، خاصة من نساء وأطفال.

الرابع: المسألة تدخل في باب السياسة الشرعية، لذلك فإن البت فيها مخول إلى نظر الحاكم، أو من ينوب مقامه.

¹ - ينظر: حيدر حب الله، فقه البيئة وأسلحة الدمار الشامل - مدخل لمقاربة فقهية أولية، من الموقع الرسمي لحيدر حب الله:

[./https://hobbollah.com/articles](https://hobbollah.com/articles)

المبحث الثالث

أثر إسلام المرأة دون زوجها على عقد النكاح بينهما

الاختلاف في الديانة بين الزوجين مما تحكمه ضوابط وقواعد شرعية خاصة، لأن الرابطة الزوجية من أقدس الروابط التي اهتم بها الإسلام وجعلها متميزة عن سائر عقود المعاملات، واليوم في عصر العولمة والفيض المعرفي العلمي، الذي أتاح لغير المسلمين التعرف على الدين الإسلامي والرغبة في اعتناقه، ظهر إشكال جديد بين أوساط الأقلية المسلمة في بلاد الغرب يحتاج إلى نظر مقاصدي عميق، ألا وهو إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه وأثر ذلك على عقد الزوجية بينهما؛ أبين ذلك وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: تحرير محل النزاع في المسألة وأقوال العلماء فيها

المطلب الثاني: التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول في المسألة ومناقشتها

المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها

المطلب الأول

تحرير محل النزاع في مسألة إسلام المرأة دون زوجها وأقوال العلماء فيها

أتعرض في هذا المطلب إلى تحرير محل النزاع بين الباحثين المعاصرين في هذه المسألة، وأقوالهم المتباينة فيها وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: تحرير محل النزاع في المسألة

اتفق العلماء على أن المرأة المسلمة لا يجوز لها أن تتزوج غير مسلم ابتداءً، وإذا وقع مثل هذا الزواج فهو باطل¹، واتفقوا أن الزوجين إذا أسلما معا فهما على نكاحهما، سواء كان ذلك قبل الدخول أم بعده ما لم يكن بينهما نسب ولا رضاع²، وقد نقل ابن عبد البر إجماع العلماء على ذلك، وأنه من الأمور التوقيفية³، وكذلك ابن المنذر⁴، وإن لم يكن بينهما سبب من أسباب التحريم وكانت الزوجة كتابية فهما على نكاحهما، لأنه يصح النكاح بينهما ابتداءً فاستدامته أولى⁵، ثم وقع جدل كبير بين الفقهاء في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية حول المرأة المتزوجة التي أنعم الله عليها بالدخول في الإسلام قبل زوجها، أو دونه، وفي نفس الوقت تكون العلاقة بينها وبينه علاقة عشرة طويلة طيبة، بل ربما يكون بينهما أولاد أيضاً؛ فماذا تفعل المرأة إذا لم تكن ممن يحرم عليها الارتباط بهذا الزوج ابتداءً كالحرمه بسبب رضاع أو نسب في هذه الحال؛ أين تكون حريصة على إسلامها من جهة، وحريصة على زوجها وأولادها وبيتها من جهة أخرى، هل يجب عليها فسخ عقد نكاحها مع زوجها غير المسلم فور إسلامها، أم أنها تستطيع انتظار إسلامه، وإذا كان بإمكانها ذلك فما هي المدة التي يمكنها أن تنتظره فيها؟

¹ - ينظر: البيان الختامي للدورة العادية الثامنة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث المنعقدة في المركز الثقافي الإسلامي بمدينة بلنسية في إسبانيا في الفترة 26 ربيع الآخر - 1 جمادى الأولى 1422 هـ الموافق 18-22 يوليو 2001م، القرار 8/3: إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه.

² - ينظر: ابن قدامة، المغني، ج7، ص151.

³ - ينظر: ابن عبد البر، التمهيد، ج12، ص23. ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، ج5، ص250.

⁴ - ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، ج5، ص250.

⁵ - ينظر: ابن همام، فتح القدير، ج3، ص418. الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ج4، ص320.

الفرع الثاني: أقوال العلماء في مسألة إسلام المرأة دون زوجها

هذه المسألة وإن كانت بما هي عليه من صورة اليوم من المستجدات نظرا لارتباطها بالأقليات في المجتمعات التي لا تدين بالإسلام، إلا أن لها جذورا تاريخية قديمة؛ وقد اختلفت الاجتهادات في استنباط الحكم الشرعي المناسب لها.

وليكون الحكم فيها أقرب إلى الصواب، ومحققا لمقاصد الشريعة الإسلامية، فإنه لا بدّ من معرفة أقوال العلماء قديما في نظيرتها في زمانهم.

أولا/ أقوال العلماء قديما في المسألة: ويمكن حصرها في أربعة أقوال على النحو الآتي:

القول الأول: يرى أنه أيما امرأة أسلمت ولها زوج كافر ذمي، أو حربي فحين إسلامها انفسخ نكاحها منه - سواء أسلم بعدها بطرفة عين، أو أكثر أو لم يسلم - لا سبيل له عليها إلا بابتداء نكاح برضاها وإلا فلا¹.

ومن أهم ما استدل به أصحاب هذا القول:

قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴾ [المتحنة، 10]، إلى قوله: ﴿ ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [المتحنة، 10].

وجه الدلالة من الآيات: أن هذا حكم الله الذي لا يحل لأحد أن يخرج عنه، فقد حرم الله تعالى رجوع المؤمنة إلى الكافر، وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: « الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ »²، فكل من أسلم فقد هجر الكفر الذي قد نهي عنه فهو مهاجر.

وصح أن الذي يسلم مأمور بأن لا يمسك عصمة كافرة، فصح أن ساعة يقع الإسلام، أو الردة، فقد انقطعت عصمة المسلمة من الكافر، وعصمة الكافرة من المسلم - سواء أسلم أحدهما وكانا كافرين، أو ارتد أحدهما وكانا مسلمين - والفرق بين ذلك تخليط، وقول في الدين بلا

¹ - ينظر: ابن حزم، المحلى بالآثار، ج5، ص368. ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج2، ص642.

² - صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، رقم10، ج1، ص11.

برهان¹.

وقد رد ابن القيم بردود كثيرة على هذا القول؛ فقال: "فأما أصحاب القول الأول - وهم الذين يوقعون الفرقة بمجرد الإسلام - فلا نعلم أحدا من الصحابة قال به البتة"²، ثم ذكر العديد من الأدلة على مخالفة هذا القول للسنة، ولقضاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومن ذلك ما رواه مالك، «عن ابن شهاب أنه قال: كان بين إسلام صفوان وبين إسلام امرأته نحو من شهر قال بن شهاب ولم يبلغنا أن امرأة هاجرت إلى الله ورسوله وزوجها كافر مقيم بدار الكفر إلا فرقت هجرتها بينها وبين زوجها إلا أن يقدم زوجها مهاجرا قبل أن تنقضي عدتها»، قال ابن عبد البر: وشهرة هذا الحديث أقوى من إسناده³.

القول الثاني: يرى عدم التفريق بين الزوجين فورا، وأن على الزوجة بعد إسلامها أن تترص حتى تنتهي عدتها ثم تفارق زوجها إذا لم يسلم⁴.

ومن أهم ما استدل به أصحاب هذا القول ما يلي:

1- قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة، 10].

ووجه الدلالة من الآية: أنها نصت على عدم إرجاع المؤمنات المهاجرات إلى الكفار، وحرمت بقاء المؤمنات زوجات للكافرين، وأمرت كل مؤمن تزوج كافرة أن يفارقها، وأنه إذا اختلف دين الزوجين بحيث لا يحل للزوج جماع زوجته؛ فقد انقطعت العصمة بينهما إن جاءت عليها مدة، ولم يسلم المتخلف عن الإسلام منهما⁵.

ونوقشت دلالة هذه الآية: بأن الآية لا تدل على بطلان عقد النكاح، وإنما تدل على النهي

¹ - ابن حزم، المحلى بالآثار، ج5، ص374.

² - ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج2، ص648.

³ - المصدر نفسه، ج2، ص651-652.

⁴ - ينظر: النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ج2، ص26. الشافعي، الأم، ج4، ص206. ابن قدامة، المغني، ج6، ص370.

⁵ - ينظر: الشافعي، تفسير الإمام الشافعي، ج3، ص1345. الشوكاني، فتح القدير، ج5، ص256.

عن رد النساء المهاجرات إلى الله ورسوله إلى الكفار، فأين ما يقتضي في هذا أنها لا تنتظر زوجها حتى يصير مسلماً مهاجراً إلى الله ورسوله، ثم ترد إليه¹.

2- ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه: « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَدَّ ابْنَتَهُ زَيْنَبَ عَلَى أَبِي الْعَاصِ بْنِ الرَّبِيعِ، وَكَانَ إِسْلَامُهَا قَبْلَ إِسْلَامِهِ بِسِتِّ سِنِينَ عَلَى النَّكَاحِ الْأَوَّلِ، وَلَمْ يُحْدِثْ شَهَادَةً وَلَا صَدَاقًا²، وقد روي هذا الحديث بروايات كثيرة، دلت جميعها على عدم تعجل الفرقة عند إسلام الزوجة بعد الدخول، وإلا لما رد رسول الله ﷺ ابنته على زوجها بعد مضي زمن كبير بدون تجديد العقد بينهما³.

قال ابن عبد البر في وجه دلالة هذا الحديث: ولا خلاف بين العلماء في الكافرة تسلم ويأبى زوجها من الإسلام حتى تنقضي عدتها أنه لا سبيل له عليها إلا بنكاح جديد، وهذا كله يبين به أن قول ابن عباس رد رسول الله ﷺ ابنته زينب إلى أبي العاص على النكاح الأول أنه أراد به على مثل الصداق الأول إن صح، وحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ رد ابنته زينب - رضي الله عنها - إلى أبي العاص بن الربيع بنكاح جديد عندنا صحيح والله أعلم⁴.

وأهم ما نوقش وجه الاستدلال هذا بما يلي:

1- أن قوله: وقد روى عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أنه ردها بنكاح جديد؛ لو وصل إلى عمرو لكان حجة، فإننا لا ندفع حديث عمرو بن شعيب، ولكن دون الوصول إليه مفاوز مجدبة معطشة لا تسلك، فلا يعارض بحديثه الحديث الذي شهد الأئمة بصحته⁵.

القول الثالث: يرى التفريق بين دار الحرب ودار الإسلام:

1- في دار الإسلام: إذا أسلمت الزوجة والزوج من أهل الكتاب أو من غير أهل الكتاب يُعرض عليه الإسلام، فإن أسلم بقيا على نكاحهما وإلا فَرَّقَ القاضي بينهما، لا فرق بين

¹ - ينظر: ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج2، ص687.

² - مسند أحمد، مُسنَدُ عبد الله بن العباس بن عبد المطلب عن النبي ﷺ، رقم2366، ج4، ص195. وقال عنه الألباني في إرواء الغليل، ج6، ص341: "حديث صحيح".

³ - ينظر: مالك، المدونة، ج2، ص213. القاضي عبد الوهاب، المعونة، ص805. النووي، المجموع، ج16، ص296.

⁴ - ابن عبد البر، الاستدكار، ج5، ص520-521.

⁵ - ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج2، ص677-682.

المدخول بها وغير المدخول.

2- إذا كان إسلامها في دار الحرب فتتوقف الفرقة بينهما على انقضاء ثلاث حيضات إن كانت ممن تحيض، أو تمضي ثلاثة أشهر، فإذا أسلم الزوج خلال هذه المدة فالنكاح باقٍ، وإلا وقعت الفرقة، وهذه المدة ليست عدة؛ لأنها تشمل غير المدخول بها.

3- إذا كان الزوجان من أهل دار الحرب، وأسلم أحدهما، وخرج إلى دار الإسلام تقع الفرقة؛ لاختلاف الدارين¹.

واستدلوا على ذلك بالآتي²:

الحالة الأولى: بما روي أن رجلاً من بني تَغْلِب أسلمت امرأته، فعرض عمر رضي الله عنه عليه الإسلام، فامتنع، ففرّق بينهما، وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم، ولو وقعت الفرقة بنفس الإسلام لما وقعت الحاجة إلى التفريق، كما أن الإسلام لا يجوز أن يكون مبطلاً للنكاح؛ لأنه عُرفَ عاصماً للأُملاك، فكيف يكون مبطلاً لها، ولا يجوز أن يبطل بالكفر أيضاً؛ لأن الكفر كان موجوداً منهما، ولم يمنع ابتداء النكاح، فلأن لا يمنع البقاء أسهل وأولى، وكذلك اختلاف الدّين فإنه بعينه ليس بسبب لإبطال النكاح، كما لو كان الزوج مسلماً والمرأة كاتبة، إلا أنا لو أبقينا النكاح بينهما لا تحصل المقاصد؛ لأن مقاصد النكاح لا تحصل إلا بالاستفراش، والكافر لا يمكن من استفراش المسلمة، والمسلم لا يحل له استفراش المشركة والمجوسية؛ لخبثهما، فلم يكن في بقاء هذا النكاح فائدة، إذن فتفريق القاضي بينهما يكون عند إباء الإسلام، وهذا هو السبب الموجب للفرقة³.

الحالة الثانية: بأن مجرد إسلام أحدهما غير موجب للفرقة، ولا كفر من أصر منهما على الكفر، ولا اختلاف الدّين كما مرّ، إلا أن في دار الإسلام يمكن تقرير سبب الفرقة بعرض القاضي الإسلام على الآخر منهما حتى إذا أبى فرّق بينهما، وفي دار الحرب لا يتأتى ذلك؛ لفقد الولي الذي يعرض عليه الإسلام، فتقام ثلاث حيضات مقام ثلاث عرضات من القاضي في تقرر

¹ - الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج2، ص338.

² - ينظر: دار الإفتاء المصرية، إسلام الزوجة وبقاء زوجها على غير الإسلام، رقم الفتوى: 269، بتاريخ: 04 نوفمبر 2015م.

³ - ينظر: السرخسي، المبسوط، ج5، ص45. الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج2، ص337.

الحالة الثالثة: بقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴾ [الممتحنة، 10]؛ في هذه الآية ضروب من الدلالة على وقوع الفرقة باختلاف الدارين بين الزوجين هي قوله: ﴿ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ﴾، ولو كانت الزوجية باقية لكان الزوج أولى بها بأن تكون معه حيث أراد. وقوله: ﴿ وَعَاتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا ﴾؛ لأنه أمر برد مهرها على الزوج، ولو كانت الزوجية باقية لما استحق الزوج رد المهر؛ لأنه لا يجوز أن يستحق البضع وبذله، وقوله: ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ ﴾، ولو كان النكاح الأول باقياً لما جاز لها أن تتزوج، ويدل عليه قوله: ﴿ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ ﴾ [الممتحنة، 10]، والعصمة المنع، فنهانا أن نمتنع من تزويجها لأجل زوجها الحربي².

ونوقش أصحاب هذا القول:

أ- أن ما استلوا به من روايات ضعيفة، وما روي عن عمر رضي الله عنه من الآثار ما يعارضه ويخالفه، وعلى تسليم صحة هذه الآثار، فالمسألة مختلف فيها فيما بينهم، فلا يعدو الاحتجاج بتلك الآثار عن قولها قول صحابي ليس بحجة.

ب- بأن الإسلام لا يجوز أن يكون مبطلاً للنكاح، وكذلك الكفر كما قالوا؛ لكن لا يلزم بالضرورة من عدم كون النكاح باطلاً أن يكون لازماً؛ لأن النكاح في الإسلام له ثلاث أحوال: حال لزوم، وحال تحريم وفسخ؛ كمن أسلم وتحتته من لا يجوز ابتداء العقد عليها. وحال جواز ووقف، وهي مرتبة بين المرتبتين لا يحكم فيها بلزوم النكاح، ولا بانقطاعه بالكلية، وفي هذه الحال تكون الزوجة بائنة من وجه دون وجه؛ "فلما قدم أبو العاص بن الربيع المدينة في زمن الهدنة، وهو مشرك، سألت امرأته زينب بنت رسول الله ﷺ: هل ينزل في دارها؟ فقال: إنه زوجك، ولكن لا

¹ - ينظر: السرخسي، المبسوط، ج5، ص45. الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج2، ص337.

² - الجصاص، أحكام القرآن، ج3، ص585.

يصل إليك" ¹.

ج- أما إعطاء الزوج ما أنفق فقد تنازع الناس فيه فقالت طائفة: هذا منسوخ وإنما كان ذلك في الوقت الذي كان يجب فيه رد المهر إلى الزوج الكافر إذا أسلمت امرأته، وأما من لم يره منسوخاً فلم يجب عنده رد المهر لاختلاف الدارين، بل لاختلاف الدين ورغبة المرأة عن التربص بإسلامه، فإنها إذا حاضت حيضة ملكت نفسها، فإن شاءت تزوجت، وحينئذ ترد عليه مهره، وإن شاءت أقامت، وانتظرت إسلامه ².

د- وأما قوله: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوا هُنَّ إِذَا أَتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾ [الممتحنة، 10]، فهذا خطاب للمسلمين ورفع للحرَج عنهم أن ينكحوا المؤمنات المهاجرات إذا برَّ من أزواجهن وتخلين عنهم، وهذا إنما يكون بعد انقضاء عدة المرأة واختيارها لنفسها، ولا ريب أن المرأة إذا انقضت عدتها تحير بين أن تتزوج من شاءت وبين أن تقيم حتى يسلم زوجها، فترجع إليه إما بالعقد الأول، وإما بعقد جديد على قول من يرى انفساخ النكاح بمجرد انقضاء العدة. فلو أنا قلنا: إن المرأة تبقى محبوسة على الزوج، لا نمكنها أن تتزوج بعد انقضاء العدة، شاءت أم أبت، لكان في الآية حجة علينا، ونحن لم نقل ذلك ولا غيرنا من أهل الإسلام، بل هي أحق بنفسها إن شاءت تزوجت، وإن شاءت تربصت ³.

القول الرابع: يرى أنها تربص وتنتظر حتى يسلم زوجها وإن انقضت عدتها، ولا يبطل العقد بينهما إلا إن اختارت هي ذلك؛ فإذا أسلمت المرأة وبقي زوجها على دينه، فإن كان إسلامها قبل الدخول فتتعجل الفرقة؛ لأن هذا هو الأصل، ولا تظهر هنا مصلحة راجحة تصرف عنه، وإن كان إسلامها بعد الدخول؛ فإن إسلام الزوجة يوقف الحياة الزوجية، ويمنع العشرة بينهما منذ إسلامها، ويبقى النكاح موقوفاً حتى يسلم الزوج ولو طال مدة إسلامه، وتجاوزت العدة، وللزوجة المسلمة أن تتزوج بغيره بعد انقضاء عدتها، كما لها أن تنتظره حتى يسلم وإن طال المدة، فإن أسلم حل النكاح بينهما؛ أي: الاستماع بالوطء وغيره دون الحاجة لتجديد عقد النكاح ودون

¹ - ينظر: ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج2، ص650.

² - ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص732.

³ - المصدر نفسه، ج2، ص687.

مهر، والعدة هنا لحفظ ماء الزوج، ولا فرق في الحكم بين دار الحرب أو دار الإسلام¹.

ومن أهم ما استدلل به أصحاب هذا القول:

1- عن ابن عباس، قال: «ردَّ رسولُ الله - ﷺ - ابنته زينبَ على أبي العاصِ بالنكاحِ الأول، لم يحدثُ شيئاً»².

وجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ رد ابنته على أبي العاص، وهو إنما أسلم بعد الحديبية قبيل الفتح، وهي أسلمت من أول البعثة، وقد حكى ابن حزم الإجماع على ذلك³، ولم تهاجر إلى المدينة مع أبيها ﷺ، بل بقيت بمكة مع زوجها أبي العاص، وهاجرت بعد غزوة بدر بقليل، في السنة الثانية بعد الهجرة، ولم ينزل تحريم المسلمات على الكفار إلا بعد الحديبية، سنة ست من الهجرة، عندما مضت بعض النساء المسلمات مهاجرات، وطلبت قريش إرجاعهن إليها عملاً بصلح الحديبية، فنزلت آية الممتحنة، وأسلم أبو العاص بعد الحديبية بستين. أي: في السنة الثامنة للهجرة، أي أن بين إسلامهما أكثر من ثماني عشرة سنة، وأما ما جاء في رواية للحديث: وكان إسلامها قبل إسلامه بست سنين فوهم من الراوي، إنما أراد بين هجرتهما وإسلامه⁴.

وتكلم العلماء عن درجة هذا الحديث، فقال الخطابي عن هذا الحديث: هو أصح من حديث عمرو بن شعيب⁵، وكذا قال البخاري⁶، وقال عنه ابن كثير: هو حديث جيد قوي⁷. يقول ابن القيم تعليقا على هذا النص وغيره مما حشد في هذا الباب: "قال شيخ الإسلام: هذا هو الثابت عند أهل العلم بالحديث، والذي روى أنه جدد النكاح ضعيف. قال: "وكذلك كانت المرأة تسلم، ثم يسلم زوجها بعدها، والنكاح بحاله، مثل أم الفضل امرأة العباس بن عبد المطلب،

¹ - ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 32، ص 337. ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج 2، ص 652. الشوكاني، نيل الأوطار، ج 6، ص 194. السيرة النبوية، ابن كثير، ج 2، ص 522.

² - سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب إلى متى تُردُّ عليه امرأته إذا أسلم بعدها؟، رقم 2240، ج 3، ص 554. قال عنه الأرناؤوط: "إسناده حسن".

³ - ابن حزم، المحلى، ج 5، ص 373.

⁴ - ينظر: ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج 2، ص 664. ابن القيم، زاد المعاد، ج 5، ص 124.

⁵ - ينظر: الخطابي، معالم السنن، ج 3، ص 259.

⁶ - ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج 9، ص 423.

⁷ - المباركفوري، تحفة الأحوذى، ج 4، ص 249. الشوكاني، نيل الأوطار، ج 6، ص 193.

فإنها أسلمت قبل العباس بمدة. قال عبد الله بن عباس: كنت أنا وأمي ممن عذر الله بقوله: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 98].

ولما فتح النبي ﷺ مكة أسلم نساء الطلقاء، وتأخر إسلام جماعة منهم مثل صفوان بن أمية وعكرمة بن أبي جهل، وغيرهما، الشهرين والثلاثة وأكثر، ولم يذكر النبي ﷺ فرقا بين ما قبل انقضاء العدة وما بعدها، وقد أفتى علي بن أبي طالب رضي الله عنه بأنها ترد إليه، وإن طال الزمان¹.

لذلك فإن المرأة إذا أسلمت وامتنع زوجها من الإسلام فلها أن تترخص، وتنتظر إسلامه وإن انقضت عدتها، والذي دلّ عليه حكمه ﷺ أنّ النكاح موقوف، لا يمكنه من وطئها، ولا حكم له عليها، ولا نفقة، ولا قسم، والأمر في ذلك إليها لا إليه، فليس هو في هذه الحال زوجا مالكا لعصمتها من كل وجه، فإن أسلم قبل انقضاء عدتها فهي زوجته، وإن انقضت عدتها فلها أن تنكح من شاءت، وإن أحببت انتظرت، فإن أسلم كانت زوجته من غير حاجة إلى تجديد عقد يحتاج فيه إلى ولي وشهود ومهر وعقد، بل إسلامه بمنزلة قبوله للنكاح، وانتظارها بمنزلة الإيجاب، وهو ما كان النساء يفعلنه في عهد النبي ﷺ كزينب ابنته وغيرها².

وفي حال كان النصراني يؤذيها في دينها، أو يحاول إجبارها على ترك دينها؛ هنا تكون المصلحة تقتضي مفارقتها، طلبا لسلامة دينها؛ لأن درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، ولأن مصلحة ترغيبه في الإسلام لا تثبت أمام مفسدة سعيه في فتنها عن الإسلام وردّها عنه، ويؤكد هذا فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مثل هذه الحالة، يقول ابن القيم: "وأما الغيار - اللباس وما شابه ذلك من أجل تمييز أهل الذمة عن المسلمين - فلم يلزموا به في عهد النبي ﷺ وإنما اتبع فيه أمر عمر رضي الله عنه، وكان بدء أمره أن خالد بن عرفطة أمير الكوفة جاءت إليه امرأة نصرانية وأسلمت، فذكرت أن زوجها يضربها على النصرانية، وأقامت على ذلك بينة، فضربه خالد وحلقه، وفرق بينه وبينها فشكاه النصراني إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه فأشخصه وسأله عن ذلك، فقص عليه القصة فقال: الحكم ما حكمت به، وكتب إلى الأمصار أن يجزوا نواصبيهم،

¹ - ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج2، ص659-661.

² - ينظر: ابن قيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج5، ص125.

ولا يلبسوا لبسة المسلمين حتى يعرفوا من بينهم"¹.

أما ما شذ من رواية نسبت إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام من القول بجواز استمرار عقد الزوجية بصفة عادية إذا كان الزوج ذمياً، وروي عن عمر ما يفيد جواز ذلك، ثم لم يروِ مثل هذا القول من التابعين إلا الشعبي والنخعي، ولم يُفْتِ به أحد من العلماء إلا حماد بن أبي سليمان، ولم يروِ بعد ذلك عن أحد من العلماء، فرأي يخالف صراحة النصوص القرآنية كما فهمها الجمهور الغالب من العلماء في عصر الصحابة والتابعين، وجميع العلماء والمذاهب بعد عصر التابعين إلى يومنا هذا².

ثانياً/ أقوال الفقهاء المعاصرين في المسألة

وقد تباينت أقوال المعاصرين في هذه المسألة كالاتي:

القول الأول: انتقال العقد إلى عقد جائز يبيح للزوجة المفارقة، أو المكث كزوجة يباح معه الوطء؛ وهو قول يوسف القرضاوي³، والجديع⁴، والعلواني⁵، وجاسر عودة⁶، وفضل مراد⁷.

القول الثاني: وجوب فسخ العقد بعد انتهاء العدة إذا أسلمت الزوجة دون زوجها؛ وهو اختيار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي⁸، وهو قول: علي أحمد السالوس⁹،

¹ - ينظر: الصنعاني، سبل السلام، ج2، ص196. الشوكاني، نيل الأوطار، ج6، ص194. ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج1، ص491. سيد سابق، فقه السنة، ج2، ص240.

² - ينظر: فيصل مولوي، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، بحث مقدم للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، ص277، أخذ بتاريخ: 10-09-2022م، من موقع:

<https://www.e-cfr.org/blog/2014/01/31>

³ - ينظر: يوسف القرضاوي، إسلام المرأة دون زوجها هل يفرق بينهما؟، ص440.

⁴ - عبد الله الجديع، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص184.

⁵ - ينظر: الموقع الرسمي لأكاديمية طه العلواني، فتوى: حكم استمرار زواج من أسلمت ولم يسلم زوجها، آب/ أغسطس، 2001م، <https://alwani.org/?p=6839>

⁶ - ينظر: جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ص111.

⁷ - ينظر: فضل بن عبد الله مراد، استدامة نكاح من أسلمت ولم يسلم زوجها، ص16.

⁸ - مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، العدد: 02، ج3، 11 صفر 1407هـ-14 أكتوبر 1986م، ص1233-1234.

⁹ - ينظر: علي أحمد السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، ص762.

وفیصل مولوي¹، وعبد الله الزبير عبد الرحمان صالح²، ومحمد عبد القادر أبو فارس³، ونهات عبد القدوس⁴، وعز الدين عبد الدائم⁵، وغيرهم.

ويرى أصحاب هذا القول أن المرأة إذا أسلمت وبقي زوجها على دينه، يحرم عليها الوطء فوراً، ويجوز لها بعد انتهاء عدتها أن تنكح زوجاً غيره، وأنه يجب عليها أن تطلب فسخ العقد بعد انتهاء عدتها إذا لم يسلم.

¹ - ينظر: فيصل مولوي، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص246.

² - ينظر: عبد الله الزبير عبد الرحمن صالح، حكم بقاء من أسلمت مع زوجها الذي لم يسلم في ضوء الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والعلماء، ص226.

³ - ينظر: محمد عبد القادر أبو فارس، أثر إسلام أحد الزوجين في النكاح، ص319.

⁴ - ينظر: نهات عبد القدوس، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء، ص420.

⁵ - ينظر: عز الدين عبد الدائم، أثر إسلام الزوجة دون زوجها على عقد الزوجية (مقال)، ص433.

المطلب الثاني

التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول في مسألة إسلام المرأة دون زوجها ومناقشتها

كما تباينت أقوال الباحثين المعاصرين في هذه المسألة تباينت توظيفاتهم المقاصدية أيضا، وهو ما أبينه وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: التوظيفات المقاصدية للقائلين باستمرار العلاقة الزوجية ومناقشتها

1- أن هذا القول فيه إعمال لجميع الأدلة، أما القول المخالف ففيه إعمال لأحد الدليلين، وإبطال للآخر، كما أنه فيه إبطال لأصل استصحاب صحة عقود النكاح قبل الإسلام¹.

ونوقش ذلك:

أن الأصل في هذه المسألة عدم التناكح والتزواج بين المسلمين وغيرهم، لذلك فإن أي فتوى أو ترجيح صحة أو فساد أو رد أو قبول للروايات المختلف في صحتها واعتبارها، فإنه يجب أن يتوجه نحو تحقيق هذا الأصل، فالأصول في الشريعة ترد إلى الفروع، وما خالف الأصل يرد ولا يعتمد عليه إلا في حدود المستثنيات والخصوصيات².

2- التفريق بمجرد أنه لا يحقق مصلحة، بل هو مفسدة؛ فهو تعسير لا تيسير، وتنفير لا تبشير فيه وما يناسب الدين الإسلامي، خلافا لما لو ترك الأمر لمن أسلم من الزوجين، فإنه يدرك المصلحة في المكث مع الآخر دون ضرر في دينه، أو يختار تركه، خاصة أن المسألة مما ليس فيه نص قطعي ولا إجماع، وليست على وفاق الاستصحاب³.

ونوقش ذلك:

أن في المسألة نصان واضحان كلّ الوضوح وهما: آية البقرة وآية الممتحنة وإن حاول البعض

¹ - ينظر: عبد الله الجديع، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص 85.

² - ينظر: عبد الله الزبير عبد الرحمن صالح، حكم بقاء من أسلمت مع زوجها الذي لم يسلم في ضوء الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والعلماء، ص 233.

³ - ينظر: عبد الله الجديع، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص 184. فضل بن عبد الله مراد، استدامة نكاح من أسلمت ولم يسلم زوجها، ص 24.

إخراج المسألة المطروحة من حكم هذين النصين بالتأويل¹. وبالنسبة للإجماع فهو منعقد على تحريم زواج المسلمة من غير المسلم ابتداءً، أمّا من أسلمت وزوجها غير مسلم وبقي على دينه فلم ينعقد على وجوب التفريق في وقت محدّد إجماع بالمعنى الأصولي، لكن في الحقيقة أن رأي الأكثرية الساحقة من العلماء استقر على مبدأ التفريق الحسي، وبقي الخلاف حول إبطال العقد فوراً أو بعد العدة، مباشرة أو بقرار من السلطان². أما عن شرع من قبلنا فليس هناك شكّ عند أحد من أهل العلم أنّ النسخ قد صحّ بآية البقرة الواضحة القاطعة، ثمّ أجمع عليه المسلمون بعد ذلك³.

وأجيب عن ذلك من وجوه:

أ- أن حالة استمرار العقد الواقع قبل الإسلام على الصّحة، لم تشملها آية البقرة بحكم إبطال، إنّما دلّت على إبطال الشروع في النكاح على تلك الصفة المذكورة فيها، لذلك رأينا أكثر من تعرض للقضية من السلف والخلف لا يكادون يتعلّقون بآية البقرة فيها إلا قليلاً⁴. أما عن التفريق الحسي؛ فظاهر مذهبي عمر وعلي رضي الله عنهما أن الزوجة إذا اختارت المكث مع زوجها الكافر غير المحارب، فجائز أن لا تمنعه نفسها، إذ هذا مقتضى أن يكون لها خيرة في القرار عنده في قول عمر، ومقتضى أحقيته ببضعها في قول علي⁵، ودعوى الإجماع لا يجوز إرسالها بناء على ما بلغ العالم من أقاويل، أو بناء على ما استنبطه بنفسه من تلك الأقاويل، خاصة أنه حتى من كان يرى من العلماء بتحريم الجماع، لم يُعدّ ذلك بمنزلة الزنا الذي يوجب حداً، بل وأكثر من ذلك؛ أجاز من قال يمهّل الزوج مدة علّه يُسلم، أن يمكننا جميعاً تحت سقف واحد في هذه المدة، يخلو بها وتخلو به، إنّما الحرمة عندهم للجماع فقط!، فكيف لهذا أن يتأتى على مقاييس الشريعة، التي منعت الخلوة بأجنبية برهة يسيرة من الوقت سداً لذريعة الزنا، ثم يقر الزوج الكافر مع زوجته مع

¹ - فيصل مولوي، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص249. عبد الله الزبير عبد الرحمن صالح، حكم بقاء من أسلمت مع زوجها الذي لم يسلم في ضوء الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والعلماء، ص211-215. محمد عبد القادر أبو فارس، أثر إسلام أحد الزوجين في النكاح، ص395.

² - ينظر: فيصل مولوي، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص265. عبد الله الزبير عبد الرحمن صالح، حكم بقاء من أسلمت مع زوجها الذي لم يسلم في ضوء الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والعلماء، ص226. محمد عبد القادر أبو فارس، أثر إسلام أحد الزوجين في النكاح، ص396-400.

³ - ينظر: فيصل مولوي، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص282.

⁴ - ينظر: عبد الله الجديع، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص100.

⁵ - المرجع نفسه، ص116.

حادثة عهدها بالإسلام، والتي ألفها وألفته لا محذور بينهما في شيء غير الجماع؟ ثم ألا يفترض أن تحسم الشريعة هذا الأمر لو كان بهذا القدر من الخطورة وهي التي سدت ذريعة ما هو أهون منه!¹

ب- أن التعلق بآية الممتحنة في إبطال العلاقة الزوجية باختلاف الدين ليس صواباً، إنما الآية أشعرت أن في المؤمنات المهاجرات من كانت ذات زوج في أرض الحرب، فتركته وهربت منه، كذلك شملت بعمومها من لم تنكح أصلاً، ومن ذلك قطعاً: أن كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط، وكانت يومئذ شابة لم تنكح بعد فأريدت بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾، ولهذا رفض الرسول ﷺ تسليمها إلى من جاء يطلبها من أهلها؛ وبذلك فإن من نكحت ومن لم تنكح سواء في منع تمكين الكفار المحاربين منهن، بجامع الضعف في جميعهن.²

ج- أن القول بمنع الوطء ضعيف؛ لأننا وجدنا الأدلة تبيح لمن تسلم وزوجها كافر أن تمكث معه إن شاءت ما لم يكن محارباً لدينها، ترجو أن يسلم، وذلك المكث مبيح بالتبع أن يتعاشرا بالمعروف، الذي من حقوقه الوطء؛ وهو ما جرى عليه العمل في زمن النبوة، وهو المستفاد من إباحة نكاح الكتابية مع اختلافها في الدين، وإباحة وطء الأمة المشتركة بملك اليمين على راجح المذهبين؛ ولئن كان في الحالتين الأخيرتين استباحة البضع كان ابتداءً، فأن يكون اختلاف الدين عارضا على عقد صحيح أصلاً من باب أولى، وهو ألصق بمقاصد الشريعة، وأعظم في تحقيق المصلحة بتأليف القلوب على الإسلام.³

وأجيب عن ذلك من وجوه:

أ- أن لفظ النكاح الوارد في آية البقرة لغة يعني العقد ويعني الوطء، كما جاء في لسان العرب، وقد وردت لفظة النكاح في المصطلح الشرعي بالمعنيين أيضاً، فالآية الكريمة عندما تمنع

¹ - ينظر: عبد الله الجديع، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص189.

² - ينظر: فضل بن عبد الله مراد، استدامة نكاح من أسلمت ولم يسلم زوجها، ص24. عبد الله الجديع، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص35.

³ - ينظر: عبد الله الجديع، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص193-194.

نكاح المسلمة من غير المسلم، تمنع العقد والوطء معاً¹.

ب- أن خبر التخيير عن عمر عليه السلام كان بسبب إصرار المرأة التي أسلمت على البقاء مع زوجها، لدرجة أنها رحلت تطلب منه عدم التفريق، فرأى عمر أن التفريق في أول إسلامها سيوقع الفتنة في دينها، ويقذف بالكراهة والبغض للإسلام في قلب أبنائها وزوجها، فأعطاهما الخيار ارتكاباً لأخف الضررين، وأهون الشرين، وليس في هذا الجواز المطلق، إنما نظر آني وقتي، وهو ما ينبغي لكل فقيه ينظر مقتضى الحال². أما ما روي عن علي عليه السلام فلا يسنده دليل معين من نص الكتاب أو السنة أو القياس، إلا أن يُخرج على أنه أراد بدار الهجرة مكة³.

ج- أن الاتفاق بين العلماء حاصل بعد نزول آية الممتحنة على أن بإسلام أحد الزوجين وبقاء الآخر على كفره، تتوقف الحياة الزوجية بينهما، فلا جماع، ولا انكشاف، ولا إنجاب ولا أي شيء⁴. وحتى تحقيق الشيخ الجديع، لقوله عليه السلام لابنته زينب: "أي بُنيَّة، أكرمي مثواه، ولا يخلصن إليك، فإنك لا تحلين له". على أنها رواية ضعيفة، فلم يوفق فيه لأن الرواية لم تنشئ حكماً جديداً حتى نحتاج إلى توثيقها، بل هي تأكيد للحكم الثابت بالنص: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة، 10]؛ ولأنه حتى ولو لم ترد هذه الرواية أصلاً فإن مفارقة زينب لزوجها بعد بدر وانقطاع الحياة الزوجية بينهما فعلاً ونزول آيتي البقرة، والممتحنة قبل ذلك يجعل التفريق بين زينب وأبي العاص أمراً ظاهراً، وإن لم يتم بعد فسخ العقد نهائياً، وعلى من يريد القول بأن جوار زينب لأبي العاص وإطلاق أسرهِ أدَّى إلى عودة العلاقة الزوجية بينهما أثناء وجوده في المدينة وهو على كفره أن يثبت ذلك؛ لأنه ادّعاء خلاف الظاهر⁵.

وأجيب عن ذلك من وجهين:

أ- أن الاعتبار في الألفاظ الشرعية إنما هو لاستعمال الشارع، وليس كل تفسير ساغ في اللغة

¹ - ينظر: فيصل مولوي، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص 263.

² - ينظر: عبد الله الزبير عبد الرحمن صالح، حكم بقاء من أسلمت مع زوجها الذي لم يسلم في ضوء الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والعلماء، ص 229.

³ - المرجع نفسه، ص 238.

⁴ - ينظر: محمد عبد القادر أبو فارس، أثر إسلام أحد الزوجين في النكاح، ص 327.

⁵ - محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة «تأصيلاً وتطبيقاً»، ج 2، ص 1035.

يجري على مراد الشارع، ولفظ النكاح في نصوص القرآن والسنة لا يراد به الوطاء، إنما يراد به الزواج فيما يدل عليه الاستقراء لدلالة النصوص¹.

ب- وأما اشتراط عدم المسيس فلم يأت به نص عن رسول الله ﷺ في كل الحوادث البالغة حد القطع، فكيف جعلتم ذلك؟ إن قلتم من الكتاب فالجواب أن السنة المتواترة بينت الكتاب ولم تمنع ذلك²!

3- حين التأمل في آيات الممتحنة المتعلقة بهذه القضية، نجد أن الفقه فيها كان كالفقه في آيات الغنائم، والخمس لآل البيت، وما أشبه ذلك من آيات الأحكام، فهناك فقه النزول وفقه التنزيل، وفقه النزول يقوم على فهم النص النازل بمقتضى قواعد اللغة والسياق ومراتب الدلالة وما إلى ذلك. أما فقه التنزيل فيعتمد أساساً بالإضافة إلى فقه النزول على فقه الواقع،... حيث أن فقه التنزيل في عصر نزول القرآن كان قائماً على تحقق إكراه المرأة على العودة عن دينها حتى يبلغ مستوى التعذيب حتى الموت، أما بالنسبة للأزواج فقد كانوا يتعسفون في استعمال حقوقهم لتحقيق أغراضهم الشخصية في إجبارها على الشرك. وفي مثل هذه الحالة تصبح عملية الإكراه غير مسموح بها، ولكن إذا تم التأكد من أن المرأة المسلمة التي دخلت الإسلام بعد الاقتران بزوجه غير المسلم لن تكره على تغيير دينها ولن تضار من قبل زوجها، ولن تتعرض إلى الإساءة لهذا السبب، فتكون الظروف والشروط في تنزيل النص على تلك الواقعة غير متوافرة، ولا يكون القول في مسألة بقاء الزوجة مع الزوج المسلم المحترم لها ولدينها مظنة ضرر يقتضي التفريق، كما حدث في واقعة زينب بنت النبي ﷺ والمسلمات اللاتي لم يتعرضن إلى الضرر والإضرار³.

4- بمراجعة نتائج هذه الفتوى بعد عقدين من الزمن، وخاصة بعد تبني بعض أئمة المساجد لهذا الرأي، وجد أن هذه الحالات آلت إما إلى إسلام الزوج بعد مدة من الزمن، وإما إلى ترك الزوجة زوجها مختارة غير مرغمة بعد أن نظمت أمور حياتها على نحو إيجابي؛ فعندما لاحظت النسوة المسلمات دون أزواجهن عدم تجاوب الأزواج، طلبن الفراق بالحسنى وانتهت العلاقة

¹ - ينظر: عبد الله الجديع، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص 99.

² - فضل بن عبد الله مراد، استدامة نكاح من أسلمت ولم يسلم زوجها، ص 35.

³ - زينب العلواني، الأسرة في مقاصد الشريعة قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا، ص 258.

سلمياً¹.

5- كيف تُوصف علاقة النساء المسلمات المستضعفات اللواتي تعذّر عليهنّ الهجرة من مكّة، وبقين مع أزواجهنّ الكفار؟ وقد استمر رجال مع نسائهم، ونساء مع رجالهن على تلك الحال بمكة إلى أن فتحها الله، ولم يفرق بينهما اختلاف الدين أو اختلاف الدار، وذلك بعد نزول آية المتحنة².

نوقش ذلك:

أ- أُنهنّ معذورات لأُنهنّ مستضعفات كما وصفهنّ الله في سورة النساء، وقد عذرهنّ بنصّ الآية الكريمة: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ ﴿١٨﴾ فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا ﴿١٩﴾ [النساء، 99]. ومن المعروف عند الفقهاء أنّ (الضرورات تبيح المحظورات)، وهل يُعقل أن نقول: طالما أنّ العلاقة الزوجية بالنسبة للنساء المستضعفات مع أزواجهنّ الكفار كانت مباحة لأُنهنّ مضطّرات، فلنجعل الإباحة حكماً دائماً حتى في غير ضرورة؟ هل يمكن أن يصبح الحكم الاستثنائي قاعدة أصلية يُقاس عليها؟³.

6- نحن منهّيون ابتداءً أن نزوّج المرأة المسلمة لكافر، وهذا ممّا لا يجوز التهاون فيه، ولكن نحن هنا لم نزوّجها بل وجدناها متزوّجة قبل أن تدخل في ديننا ويحكم عليها شرعنا، وهنا يختلف الأمر في البقاء عنه في الابتداء، إذ من المقرّر المعلوم: أنّه يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء، وهذه قاعدة فقهية مقرّرة، ولها تطبيقات فروعية كثيرة⁴.

ونوقش ذلك:

أن التحريم يعني منع القيام بعمل في المستقبل. أمّا ما وقع المسلم فيه من حرام قبل ورود التحريم، أو قبل إسلام المسلم فهو معفو عنه، لكن إذا كان الحرام السابق من الأعمال أو العقود

¹ - زينب العلواني، الأسرة في مقاصد الشريعة قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا، ص258.

² - عبد الله الجديع، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص45.

³ - ينظر: فيصل مولوي، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص250.

⁴ - ينظر: يوسف القرضاوي، إسلام المرأة دون زوجها هل يفرق بينهم؟ ص440.

المستمرة، فالظاهر القاطع أنّ التحريم والمنع يتناول المستقبل بلا جدال. ومقتضى ذلك أيضاً أنّه يشمل ما يقع في المستقبل ولو كان استمراراً لعمل أو عقد سابق، لأنّ إباحة الاستمرار تعني هنا مناقضة النصّ¹. خاصة أن سبب فساد العقد هنا يرجع إلى حرمة المحلّ، والذي يؤدّي إلى إبطال العقد، ولم يتعلق الأمر بالأسباب التي يمكن استدراكها، كأن يتعلق الأمر بالشهود أو الحصول على موافقة الولي، ففي مثل هذه الحالات تعتبر عقود الكفار صحيحة، بناءً على أصل الاستصحاب. أي أنّها كانت تُعتبر صحيحة عندما كانوا كفّاراً ولو أنّها عُقدت مع بعض المخالفات الشرعية، لأنّهم غير مخاطبين بفروع الشريعة، فلمّا أسلموا أو أسلم أحدهم، أخضعنا هذه العقود لحكم الشريعة، فوجدنا أنّ هذه المخالفات ليست سبب فساد وأنّه لا حاجة لتجديدها وذلك محافظة على استقرار العلاقة الزوجيّة، وهنا فقط يمكن الاستدلال بالقاعدة الفقهية (البقاء أسهل من الابتداء)².

7- أن النظر في هذه المسألة نظر مصلحي محض، أما التفريق بمجرّده فلا مصلحة فيه، ولا يحقق مقصد تأليف القلوب، بل هو مفسدة، فالله تعالى يعتبر التفريق بين المرء وزوجه من أخلاق الشياطين والسحرة؛ ذلك أنه إذا كان بين الزوجين حبّ ووثام وحسن عشرة قبل الإسلام، ثمّ أسلم أحدهما وألزمناه بمفارقة زوجته، فكيف سيكون ظنّه بدين جديد يفرّق بينه وبين من يحبّ؟ وكيف إذا كانت بينهما ذريّة، فيجد الجميع أنّ الإسلام فرّق أسرهم؟³.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- أنه اتفق جمهور العلماء على أنّ الشرع إذا أمر بشيء فهو مصلحة، وإذا نهى عن شيء فهو مفسدة، ولو لم يدرك ذلك الناس بعقولهم، لأنّ المصلحة أو المفسدة تتبع النصّ الشرعي إن وُجد. وإذا ظنّ الناس وجود مصلحة في مخالفة النصّ فهي مصلحة مُتَوَهَّمة، وليست حقيقة. كما اتفقوا أنّ البحث في وجوه المصلحة أو المفسدة، لا يكون إلّا في الأمور غير المنصوص عليها، والتي يكون حكمها الشرعي الاجتهادي متأثراً بما فيها من مصالح أو مفاسد، حسب تقديرات

¹ - ينظر: فيصل مولوي، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص251.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص283.

³ - ينظر: عبد الله الجديع، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص16. فضل بن عبد الله مراد، استدامة نكاح من أسلمت

ولم يسلم زوجها، ص24-25.

ب- الإسلام يحرص على جمع الأسرة لتقييم حدود الله، وإذا كان اجتماعها لمعصية الله فهو غير مطلوب؛ هذا من البدهيات التي أشارت إليها كثير من النصوص الشرعية. والأسرة يجب أن تقوم أولاً وفق أحكام الشريعة، لتستطيع بعدها إقامة هذه الأحكام. كما أن مسؤولية الزوجة تجاه أولادها ليست فقط الاعتناء بأمورهم المادية، ولكن أيضاً وقايتهم من النار وهذا لا يتم إلا بالإيمان والطاعة، وهو لا يقوم في بيت يكون الأب فيه غير مؤمن أصلاً، والتفريق يساعد الأبناء على التعرف على الإسلام ليس فقط من خلال انفصال الأبوين، وإنما أيضاً من خلال اختلاف كلٍّ منهما، ومن خلال التساؤل عن العقيدة التي كانت سبب التفريق، وإشعارهم أنّ عقيدة الإنسان هي أهم شيء في حياته على الإطلاق، ولا يمكن قياس هذا التفريق بسبب اختلاف الدين، على تفريق السحرة والشياطين، الذي ليس له هدف إلاّ تهديم العائلات، أمّا التفريق بالإسلام فهدفه الأصلي بناء العائلة على أسس متينة، وأول هذه الأسس وحدة الدين².

الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية للقائلين بالتفريق بين الزوجين ومناقشتها

1- أنّ اعتبار (عدم الحلية بين المسلمة وغير المسلم) هي علة المنع من إرجاعهنّ إلى الكفار إذا خرجن مهاجرات إلى بلاد المسلمين، وهي علة ظاهرة منضبطة، أو هي سبب هذا المنع، خلافاً للخوف الذي يعتبر حكمة من حكم الله وهو وصف غير منضبط وليس علة، لا يصحّ أن يكون موضع خلاف، لأنّ من له أدنى إلمام بالعربية يفهم هذا الأمر من النصّ، وقصة زينب ومثيلاًتها أحكام منسوخة كانت من سبيل التدرج في التشريع، بعد أن كان الحكم مسكوتاً عنه³.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- أن سبب المنع عن إرجاع المهاجرات إلى الكفار هو ما في ذلك من إبطال لهجرتهم، وقد أتى هاربات خوفاً على دينهن، وتمكين للعدوّ المحارب منهن، إذ سينلن منهم ما لا يطقنه، ممّا قد يصير بهن إلى الفتنة في دينهن، فكان من المتعذّر أن تستمرّ بينهم وبينهن علاقة زوجية مع هذا

¹ - ينظر: فيصل مولوي، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص290. محمد عبد القادر أبو فارس، أثر إسلام أحد الزوجين في النكاح، ص347.

² - فيصل مولوي، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص292.

³ - ينظر: محمد عبد القادر أبو فارس، أثر إسلام أحد الزوجين في النكاح، ص352-356.

الاعتبار¹، وإباحة نكاح المهاجرة التي لها زوج في أرض الشرك كان على سبيل الرخصة، دفعا للضرر عنها بالصبر على العزوبة².

ب- النسخ هنا مما لا يحسن إيراده أصلا، لأن قصة زينب دلت على أن ما جرى قبل الهجرة من التصحيح لأنكحة الجاهلية، وعدم التفريق بين الزوجين بمجرد إسلام أحدهما، بقي مستصحباً لم ينسخ ولم يبدل، حتى بعد نزول آية الممتحنة، وحتى لو افترضنا نزول الآية بعد القصة، فإنه ليس بين الآية ودلالة القصة وما جرى عليه العمل من قبل من استصحاب أصل صحة العقد تعارض، إنما التعارض وارد عند من أثبت من آية الممتحنة مقدمة تقضي بفسخ عقد النكاح بمجرد الإسلام، أو اختلاف الدار³.

وأجيب عن ذلك:

أن هذا الكلام وإن كان واقعاً لكنّه لا يمكن أن يكون سبب المنع في إرجاع المهاجرات إلى الكفار؛ لأنّه إذا أخذنا بهذا التفسير أصبح قوله تعالى: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة، 10]؛ زيادة لا فائدة منها ولا معنى لها -تعالى الله عن ذلك-، ومن المعروف عند الأصوليين أنّ علّة الحكم الشرعي إذا كانت ثابتة بالنصّ فإنّه لا يصحّ استنباطها بالقرائن⁴.

2- أن في ذلك مراعاة لمصلحة المرأة المسلمة نفسها إذ أنّها لو انتظرت إسلام زوجها سنوات، ثمّ قطعت الأمل من ذلك وأرادت الزواج بغيره، وأرادت أن تبدأ إجراءات فسخ العقد بعد ذلك، فإنّ هذا التأخّر يزيد فترة بقائها غير ذات زوج سنوات أخرى. هذا الضرر عليها قد لا تنتبه له عند إسلامها، لأنّها تكون قادرة على انتظار زوجها حتّى يُسلم، ثمّ تنتبه له بعد انتظار سنوات⁵.

3- أنّ علّة التحريم لنكاح المسلمة بغير المسلم هي اختلاف الدين بدليل قوله تعالى:

﴿أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾^ط، وهذه العلّة المشار إليها في آخر الآية، موجودة في عقود

¹ - ينظر: عبد الله الجديع، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص 45.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 85.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 82.

⁴ - ينظر: فيصل مولوي، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص 262.

⁵ - المرجع نفسه، ص 303.

الزواج السابقة إذا أسلمت المرأة وبقي زوجها على دينه. والحكم كما هو معروف، يدور مع علته وجوداً وعدمًا، فيقتضي لذلك إبطال العقود السابقة لهذا السبب، كما يجب منع العقود الجديدة¹.

ونوقش ذلك:

أنّ لفظ ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ لا يصحّ حمله على إطلاقه بل لا بدّ من تقييده بالكافر المحارب؛ والحجّة في ذلك: اعتبار الوحدة الموضوعية في السورة ومراعاة الترابط في السياق، فالآيتان السابقتان لهذه الآية ميّزت بين الكفار المحاربين فمنعت توليهم، وبين الكفار غير المحاربين فأمرت برّهم والإقسط إليهم، ولذلك كان يقتضي في هذه الآية أيضاً إخراج الزوج الكافر أو الزوجة الكافرة غير المحاربين من أن يكونا مُرادَيْن بهذه الآية².

وأجيب عن ذلك:

أنّ لفظ الكفار لم يرد تقييده بالنصّ، ولا يصحّ الاستدلال على تقييده بالنصّ السابق له؛ فالآيتان السابقتان تتناولان العلاقات الاجتماعية العامّة بين الناس فتميّز بين الكافر المحارب فتنهى عن تولّيه، وبين الكافر غير المحارب فتسمح برّّه والإقسط إليه؛ أمّا الآية الثالثة فتتناول العلاقات الزوجية، والفرق كبير في الأحكام الشرعية بين العلاقات الاجتماعية الإنسانية والتي تُبنى في الأصل على التعارف والتعايش والتسامح والقسط كما تؤكد ذلك كثير من الآيات، وبين العلاقات الزوجية التي تُبنى في الأصل على منع التزاوج مع الاختلاف في الدين إلّاّ زواج المسلم من الكتابية، فقد أُبيح استثناء من الأصل المقرّر لأنّ تأثيره في مناقضة مقاصد الزواج أقلّ، وربّما أدّى إلى دخول الكتابيات في الإسلام عن طريق هذا الزواج³.

4- أن من الأمور اليقينية التي لا يجوز الاختلاف فيها: أنّ مقاصد الشريعة من إباحة الاجتماع الإنساني في صوره المختلفة، ومن تشريع العلاقات الإنسانية رغم اختلاف الدين، ومن إباحة اللقاء والتزاوج، والأمر بالحوار، وإباحة التعاون والمتاجرة وغير ذلك. كلّ ذلك يختلف تماماً

¹ - فيصل مولوي، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص252.

² - ينظر: عبد الله الجديع، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص91.

³ - فيصل مولوي، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص258.

عن مقاصد الشريعة في الزواج، وهي كما نعلم التناسل والتكاثر وإقامة الأحكام الشرعية في البيت، وتربية الأولاد على ذلك، وهذه لا تتحقق بشكل معقول إلا أن يختار الزوج شريك حياته على أساس الالتزام الحقيقي بالإسلام، وليس مجرد الانتماء الاسمي، وهذا ما أكد عليه رسول الله ﷺ عندما أمر الرجل بالزواج بذات الدين وأمر المرأة وأهلها أن يقبلوا صاحب الدين¹.

¹ - فيصل مولوي، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص 259.

المطلب الثالث

سبب الجدل المقاصدي في مسألة إسلام المرأة دون زوجها والقول الراجح فيها

أبين في هذا المطلب سبب ما وقع من جدل مقاصدي بين الباحثين المعاصرين في هذه المسألة، والراجح من أقوالهم وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة

اضطربت أقوال العلماء المعاصرين في هذه المسألة اضطرابا كبيرا لعدة أسباب؛ أهمها: اختلافهم في الموازنة بين المصالح والمفاسد المترتبة على القول بالفرقة بين الزوجين، واعتبار مآلات الأفعال في ذلك؛ بين من يرى أن المجتمعات التي يعم فيها الجهل بالإسلام وأحكامه، لا تعامل معاملة المجتمعات المسلمة، ولا تنزل الأحكام على أهلها ضربة لازب، إنما يخبرون بما عليهم بحسب ترتيب الأولويات، لعدم قدرتهم على الامتثال كليا ودفعة واحدة بمجرد إسلامهم، خاصة أن النتائج التي أسفر عليها تطبيق هذا القول على أرض الواقع آلت بعد مدة إما إلى إسلام الزوج بعد زمن من إسلام زوجته، وإما إلى ترك الزوجة زوجها مختارة غير مرغمة بعد أن تنظم أمورها وتعلم عدم جدوى انتظار زوجها ليسلم، كما يرى أصحاب هذا الرأي أن المصالح المتحققة من بقاء الزوجة مع زوجها الكافر رجاء إسلامه أعظم من المصالح المترتبة على القول بالفرقة بينهما، وكذلك مفاسد الفراق أعظم من المفاسد المترتبة على القول باستمرار الرابطة الزوجية، من حيث الحضانة، والنفقة، ورعاية الأبناء وغيرها، وبين من يرى أن من أهم مقاصد الشريعة في الزواج التناسل والتكاثر وإقامة الأحكام الشرعية في البيوت، وتربية الأولاد على ذلك، وهذا لا يتحقق إلا أن يختار كل طرف شريك حياته على أساس الالتزام الحقيقي بالإسلام، وهو ما لا يتحقق في أسرة يكون الزوج فيها غير مسلم، وأن المصلحة أو المفسدة تتبع النصّ الشرعي إن وُجد؛ وهو موجود في هذه المسألة، وإن ظنّ الناس وجود مصلحة في مخالفة النصّ فهي مصلحة مُتَوَهِّمة، وليست بالحقيقيّة.

الفرع الثاني: الترجيح

الظاهر -والله أعلم- أن أقرب الأقوال للصواب في هذه المسألة هو ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، ومن أخذ برأيهما من الباحثين المعاصرين، وهو القول بعدم

وقوع الفرقة بمجرد إسلام الزوجة، إنما يبقى النكاح قائماً حتى مع انقضاء العدة بعقد موقوف تكون فيه الرابطة الزوجية قائمة كعقد فقط شرط ألا يكون للزوج غير المسلم حق الوطاء لزوجته المسلمة من أول إسلامها¹، فإن حدث وأسلم زوجها في العدة فهما باقيان على نكاحهما بعقدهما الأول، وفي حال لم يسلم حتى انقضاء عدتها فهي في هذه الحالة مخيرة بين أن تقيم معه متربصة لإسلامه على أن لا تمكنه من نفسها؛ لأن العقد بينهما موقوف، وبين اختيار الفرقة بعد انقضاء العدة، لتتزوج غيره، أو تبقى من غير وطء، وهذا القول هو الأكثر مراعاة لمآلات الأفعال، وتربو مصالحه على مفاسده، ويتوافق مع مقاصد الشريعة الإسلامية، على رأسها حفظ الدين الذي يعتبر أول الكليات الشرعية؛ فالمسلمة الجديدة بصنيعها هذا قد تؤثر على زوجها فيدخل في دين الله بعد أن تصبر عليه وتعرض عليه دينها، كما أنها تعطي نظرة إنسانية لغير المسلمين ترغبهم في هذا الدين، وتشجعهم على الدخول فيه، مجسدة بذلك معنى من معاني الاستخلاف المنوط بكل مكلف، ومحقة مقاصد الشارع في النكاح من تحقيق الألفة، والمحبة، والسكن، والمودة، والاستقرار، خلافاً للتفريق الذي قد يكون مدعاة إلى التنفير والفتنة لمن تريد اعتناق الإسلام، خاصة لمن خشيت بفرار زوجها أن يفارقها أبنائها ويكون مصيرهم التشريد والضياع، وهي التي الأصل أن يراعى حداثة عهدها بالدين، فيرفق بها حتى يحسن أمر دينها لتقدم على تطبيق أحكام الشريعة عن طيب خاطر مقتنعة مطمئنة، يقول ابن تيمية: "وأما القول بأنه بمجرد إسلام أحد الزوجين المشركين تحصل الفرقة قبل الدخول، أو بعده،... فإن في هذا تنفيراً عن الإسلام، فإن المرأة إذا علمت أو الزوج أنه بمجرد الإسلام يزول النكاح، ويفارق من يحب، ولم يبق له عليها سبيل إلا برضاها ورضا وليها، ومهر جديد، نفر عن الدخول في الإسلام، بخلاف ما إذا علم كل منهما أنه متى أسلم فالنكاح بحاله، ولا فراق بينهما إلا أن يختار هو المفارقة، كان في ذلك من الترغيب في الإسلام، ومحبه ما هو أدعى إلى الدخول فيه"². كما أنه خلاف فقه الواقع في هذا العصر؛ فالواقع اليوم تغير والحال تبدل على ما كان عليه سابقاً، وأصبح أبناء الدول غير المسلمة بإمكانهم الدخول في الإسلام في أوطانهم من غير أي ضغوط أو تضيق مبالغ فيه يجبرهم على الارتداد عن معتقدتهم الجديد.

¹ - ينظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج5، ص467.

² - ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج1، ص694.

يقول ابن القيم: "فبقاء مجرد العقد جائزا غير لازم من غير تمكين من الوطء خير محض ومصلحة بلا مفسدة، فإن المفسدة إما بابتداء استيلاء الكافر على المسلمة، فهذا لا يجوز كابتداء نكاحه للمسلمة، وإن لم يكن فيه وطء، كما لا يجوز استيلاؤه بالاسترقاق، وإما بالوطء بعد إسلامها، وهذا لا يجوز أيضا، فصار إبقاء النكاح جائزا فيه مصلحة راجحة للزوجين في الدين، والدنيا من غير مفسدة، وما كان هكذا فإن الشريعة لا تأتي بتحريمه"¹.

هذا ويجدر التنبيه إلى أن فسخ العقد في هذه النازلة لا يقع إلا باتفاق الزوجين واختيارهما لذلك، أو بقرار من القاضي؛ لأن عقد الزواج اتفاق بين رجل وامرأة بالتراضي الكامل على الحياة الزوجية المشتركة ابتداءً، أما بعد حصوله فيصبح خاضعا لقوانين الأحوال الشخصية النافذة في كل دولة، وفسخه لا يمكن أن يتم إلا بموجب هذا القانون، والمرأة المسلمة الغربية بحكم جنسيتها فإنها تكون خاضعة للقانون المدني السائد في بلدها من جهة، كما تكون خاضعة بحكم إسلامها إلى الأحكام الشرعية من جهة أخرى. ولا حلّ أمامها في هذا الحال إلا بالتوفيق بينهما.

كما أنه لا بد من التنبيه على أن العقد الموقوف عقد صحيح عند جمهور الفقهاء²؛ لذلك فإن الفترة الممتدة بين إسلام الزوجة وإسلام زوجها، أو بين إسلامها وبين صدور الحكم القضائي بالتفريق عنه إن اختارت ذلك قد تطول في بلاد الغرب، وقد يتعذر عليها الاستقلال في بيت خاص بها وهو المطلوب، فإنها مطالبة إن أقامت مع زوجها غير المسلم في بيت واحد أن تتحرز من الانكشاف أمامه، وألا تقدم على زواج آخر قبل فسخ الأول رسميا؛ لأن ذلك يعرضها إلى مشاكل قانونية كثيرة. وفي حال وجد من النساء من لا تستطع الصبر على الانتظار، وربما تتعرض بذلك للوقوع في الحرام، فإنها إن اضطرت إلى معاشرته زوجها غير المسلم في هذه الفترة جاز لها ذلك من قبيل الضرورة، ولا يعد ذلك من الزنا؛ لأن العقد بينهما عقد جائز موقوف، فهو باق على نفاذه، مع مراعاة أن هذه الفتوى فردية لظروف يقدّرها المفتي، ولا يمكن أن تكون حكماً عاماً، إنما هو من باب مراعاة خصوصية الأقليات المسلمة الذي يعتبر من الخطأ تجاهله في التنزيل

¹ - ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج2، ص695.

² - ينظر: السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج2، ص35. الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج2، ص235. المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، ج5، ص65. موسوعة الفقه الإسلامي، موقع وزارة الأوقاف المصرية (المكتبة الشاملة)، ص70.

الفقهي. يقول الإمام الشافعي: (ولو أسلم الرجل ولم تسلم امرأته في العدة، فأصابها، كانت الإصابة محرمة عليه لاختلاف الدينين... لأننا علمنا أنه أصابها وهي امرأته، وإن كان جماعها محرماً... وهكذا لو كانت هي المسلمة وهو الثابت على الكفر...)¹.

وهذا القول هو ما أفتى به المجلس الأوروبي ورجحه من بين الأقوال السابقة².

¹ - الشافعي، الأم، ج5، ص49.

² - القرار 8/3 للدورة العادية الثامنة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المنعقدة في المركز الثقافي الإسلامي بمدينة بلنسية في إسبانيا، 1422هـ-2001م.

المبحث الرابع

إلحاق ولد الزنا بأبيه الزاني

هذه المسألة تعد من النوازل التي ثار حولها الجدل ليس من باب حداثة عهدها فقط، وإنما من جهة اشتهاار القول بعدم إلحاق ابن الزاني بوالده ما دام أنّه لم يكن ثم نكاح شرعي صحيح، وإن قام برهانٌ يقطع بأنّ المستلحق والد المستلحق كذلك؛ ولطالما اعتبر هذا الرأي مما لا محيد عنه، ثم ظهرت اليوم اجتهادات جديدة ترجح رأي الأقلية من المجتهدين في العصور السابقة؛ ويعتبر أصحاب هذا القول أن رأي الأغلبية لا يحقق العدل والمصلحة المرجوة، ولا يوافق سماعة ومقاصد الشريعة الإسلامية في أمر ذو شأن عظيم ومطلب شرعي جلل، ألا وهو حفظ النسل؛ أبين ذلك وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: تحرير محل النزاع في المسألة وأقوال العلماء فيها

المطلب الثاني: التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول والردود عليها

المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجع فيها

المطلب الأول

تحرير محل النزاع في مسألة إلحاق ولد الزنا بأبيه الزاني وأقوال العلماء فيها

أتعرض في هذا المطلب إلى تحرير محل النزاع بين الباحثين المعاصرين في هذه المسألة، وأقوالهم فيها وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: تحرير محل النزاع في المسألة

ولد الزنى هو الذي ولد من امرأة في غير نكاح صحيح، ولا وطء شبهة، ولم تكن مملوكةً لسيّد؛ فإذا حملت المرأة عن طريق غير ما تقدّم اعتبر ما تلده ابن زنى¹.

ولا خلاف بين العلماء في أنّ الولد ينسب لأُمّه إذا لم يكن هناك زواج ولم يعلم حال أبيه، وإن كان ابن الزنى من امرأة متزوجة ذات فراش، وأتت به بعد ستة أشهر من زواجها، ففي هذه الحال ينسب الولد إلى الزوج، ولا ينتفي عنه إلا بملاعنته لزوجته، يقول ابن عبد البر: "... وأجمعت الأمة على ذلك نقلاً عن نبيّها ﷺ، وجعل رسول الله ﷺ كلّ ولد يولد على فراش لرجل لاحقاً به على كلّ حال إلا أن ينفيه بلعان على حكم اللعان..."²، ولو ادعى رجل آخر أنه زنى بهذه المرأة وأن هذا ابنه من الزنا، لم يلتفت إليه بالإجماع، وذلك لقول النبي ﷺ: «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ»³. قال ابن قدامة: "وأجمعوا على أنه إذا ولد على فراش رجل، فادعاه آخر، أنه لا يلحقه"⁴.

كذلك إذا كان الولد ابن زنى، ونسبته أمه إلى رجل، دون أن يدعيه، فقد استقر عمل الفقه في هذه المسألة على عدم نسبته إلى ذلك الرجل، وقد أشار الماوردي إلى "إجماعهم على نفيه عنه مع اعترافه بالزنا"⁵.

وإذا ادعاه ولم يُصرّح بأنه ابنه من الزنى، وكانت أم الولد غير متزوجة، فإنه يحمل على سبب

¹ - ينظر: عبد العزيز الفوزان، حكم نسبة المولود إلى أبيه من المدخول بها قبل العقد، ص11.

² - ابن عبد البر، التمهيد، ج8، ص189.

³ - صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات، رقم2053، ج3، ص54.

⁴ - ابن قدامة، المغني، ج6، ص345.

⁵ - الماوردي، الحاوي الكبير، ج8، ص162.

شرعي حملا ولو لم يبين سببا شرعيا من زواج ونحوه، أي: يفترض افتراضا أنه ابنه بسبب شرعي كزواج غير مشهور أو وطء بشبهة؛ وذلك بشرط أن يكون الولد مجهول النسب، (أي: ليس له نسب ثابت قبلا من رجل معروف بأنه أبوه) وأن يكون المدعى بالنسب أو المقر به لم يعطف البنوة على الزنى، فإذا تحققت هذه الشروط ثبت نسبه منه، حملاً على الصلاح وعملاً بالظاهر، وإذا مات أحدهما ورثه الآخر¹.

ثم وقع الخلاف بين العلماء في حال كان ولد الزنى من امرأة ليست ذات فراش، ونسبه الزاني إليه، وأقر بأبوته له، وأنه عن زنى، فهل يثبت له النسب بذلك أم لا يثبت؟

الفرع الثاني: أقوال العلماء في مسألة إلحاق ولد الزنا بأبيه الزاني

وقد اختلفت أقوالهم في ذلك كالاتي:

القول الأول: ابن الزنى لا ينسب إلى الزاني ولو ادعاه واستلحقه به وإنما ينسب إلى أمه؛ وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء قديماً²، وهو قول اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء³، ومحمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا⁴، وابن جبرين⁵، ومحمد متولي الشعراوي⁶، وعبد العزيز بن باز⁷، وغيرهم من المعاصرين.

القول الثاني: إلحاق ولد الزنا بأبيه الزاني

وذهب إلى هذا القول ثلة من أهل العلم، منهم عروة بن الزبير وسليمان بن يسار والحسن البصري وابن سيرين وإبراهيم النخعي وإسحاق بن راهويه⁸، وابن تيمية¹، ورجحه ابن القيم²،

¹ - ينظر: مجد أحمد مكي، فتاوى مصطفى الزرقا، ص224. أبو مالك كمال بن السيد سالم، صحيح فقه السنة وأدلته وتوضيح مذاهب الأئمة، ج3، ص459.

² - ينظر: مالك بن أنس، المدونة، ج2، ص556. ابن حزم، المحلى بالآثار، ج10، ص142. ابن عبد البر، الاستدكار، ج7، ص164.

³ - ينظر: قول اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ج20، ص387.

⁴ - ينظر: تحقيقهما لكتاب الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ج3، ص103.

⁵ - ينظر: ابن جبرين، أرشيف ملتقى أهل الحديث، ص8954.

⁶ - ينظر: محمد متولي الشعراوي، فتاوى النساء للشيخ الشعراوي، ص145.

⁷ - ينظر: عبد العزيز بن باز، مجموع فتاوى ابن باز، ج21، ص46.

⁸ - ابن قدامة، المغني، ج6، ص345.

وانتصر له من المعاصرين محمد رشيد رضا³، وعبد العزيز بن الصديق الغماري⁴، وأحمد الريسوني⁵،
ومحمد علي فركوس⁶، وابن عثيمين⁷، وعبد العزيز الفوزان⁸، وغيرهم.

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج31، ص374.

² - ينظر: ابن القيم، زاد المعاد، ج5، ص348.

³ - ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج4، ص382.

⁴ - ينظر: عبد اللطيف بن عبد الغني جسوس، نجم من أعلام علماء السلف في علماء الخلف، ص169.

⁵ - ينظر: أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، ص457.

⁶ - ينظر: الموقع الرسمي للشيخ: الفتوى رقم: 1221، في الاعتراض على حكم استلحاق ولد الزنا بأبيه، الجزائر في: 04
رمضان 1440هـ- 09 ماي 2019م، أخذ بتاريخ: 01-11-2022م،

<https://ferkous.com/home/?q=fatwa-1221>

⁷ - محمد بن العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، ج13، ص308.

⁸ - عبد العزيز الفوزان، حكم نسبة المولود إلى أبيه من المدخول بها قبل العقد، ص19.

المطلب الثاني

التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول في مسألة إلحاق ولد الزنا بأبيه الزاني ومناقشتها

وفقاً لتباين أقوالهم، تباينت التوظيفات المقاصدية للباحثين المعاصرين في هذه المسألة كالاتي:

الفرع الأول: التوظيفات المقاصدية للقائلين بالمنع ومناقشتها

1- النص قد حصر النسب بالفراش الشرعي أو ما يلحق به، فلا يثبت بغيره، والزنى لا يعد طريقاً لإثبات النسب¹.

نوقش ذلك من وجهين:

أ- أن البنوة حقيقة وليست حكماً، والحكم إنما يأتي لإثبات هذه الحقيقة، وأحكام الشريعة تبني على الأمارات والدلائل الظاهرة؛ واستلحاق الزاني لابنه من الزنى دلالة ظاهرة على حقيقة البنوة فيعمل بها؛ إذا لم تعارض بدليل أقوى منها².

ب- أن الشارع متشوف لإلحاق الأنساب وإنما نفى التحاق الولد بالزاني عند وجود صاحب الفراش غير المنكر له؛ لأن الفراش أقوى من الزنا فهو ظاهر وهو الأصل ومصلحة الولد، أما عند عدم ذلك فإنه لا شيء ينافي إلحاقه بالزاني؛ فيكون الإلحاق أولى من ترك الولد بلا أب ولا نسب؛ فيكون هو مصلحته هنا³.

أجيب عن ذلك من وجهين⁴:

أ- أن هذا الاستدلال بالمفهوم ضعيف يخالف منطوق الحديث "الولد للفراش".

ب- بقية الحديث "وللعاهر الحجر" وهو الزاني ليس له إلا الحجر، ولا ينسب إليه ولده من الزنى حسب منطوق هذا الحديث، وهو يصدق على الكل؛ سواء كانت المزني بها ذات فراش أو لم تكن.

¹ - محمد سعيد متولي الرهوان، وسائل إثبات ونفي النسب في الشريعة الإسلامية، ص 17.

² - ينظر: مازن إسماعيل هنية، إثبات نسب ولد الزنى بالبصمة الوراثية، ص 19.

³ - إبراهيم بن عبد الله بن صالح القصير، أحكام ولد الزنا (ماجستير)، ص 102.

⁴ - عدنان بن محمد الدقيان، نسب ولد الزنى، ص 127-128.

2- أن إثبات النسب بالزنا فيه تسهيل لأمر الزنا، وإشاعة للفاحشة بين المؤمنين¹، وقطعه شرعاً لمعنى الزجر عن الزنا، والرجل إذا علم أن مائه يضيع بالزنا فإنه سيتحرز².

نوقش ذلك:

أن عدم إثبات النسب بالزنا في حال انعدام الفراش، فيه إضرار ظاهر بولد الزنا، حيث يبقى لا أب له ينتسب إليه، ويُعنى به ويقوم عليه³.

3- أن نفي النسب عن الزاني عقوبة له؛ لعدم احترام مائه، ولممارسته الفحشاء، ولما كان إثبات النسب من الزاني مكافأة له، ومكافأة العاصي ممتنع شرعاً؛ لم يصح إثبات نسب ولد الزني للزاني⁴.

4- أنه لا يكفي كون الولد تخلق من ماء الواطئ سبباً للنسب، بل السبب المعتبر شرعاً هو أن يولد على فراش شرعي للواطئ، بدليل عدم اعتبار مجرد التخلق من الماء في حالة الفراش، بخلاف الأم فإن الولد ينسب إليها بسبب الولادة مطلقاً بالإجماع⁵.

5- أن أدلة نفي حقوق النسب بالزاني عامة في حالة الفراش وغيرها، ولا دليل على التخصيص، ثم إن النسب أمر شرعي يستفاد من قول الشارع لا من سكوته؛ فليس شرط إلحاق النسب هو عدم المنازع فحسب، بل هو وجود دليل اعتبار سبب الإلحاق، فكيف وقد ورد إلغاء ذلك السبب⁶.

6- هذا الاقرار مآله في النهاية إلى مزاحمة ذوي النسب الشرعي في حقوقهم الأسرية والمالية، وفي نصوص الشريعة تحذير شديد من ذلك، ووعيد لفاعله⁷.

¹ - ينظر: عمر بن إسحق بن أحمد الهندي الغزنوي، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، ص141.

² - فهد بن سعد الجهني، استلحاق مجهول النسب ونسب المنبوذ، 27-08-2014م، 18:42، أخذ بتاريخ: 03-11-2022م، من موقع مرك الوفاق الإنمائي للدراسات والبحوث والتدريب: [/https://wafaqdev.net](https://wafaqdev.net)

³ - عبد العزيز الفوزان، حكم نسبة المولود إلى أبيه من المدخول بها قبل العقد، ص18.

⁴ - مازن إسماعيل هنية، إثبات نسب ولد الزني بالبصمة الوراثية، ص16.

⁵ - إبراهيم بن عبد الله بن صالح القصير، أحكام ولد الزنا، ص106.

⁶ - ينظر: مازن إسماعيل هنية، إثبات نسب ولد الزني بالبصمة الوراثية، ص16. إبراهيم بن عبد الله بن صالح القصير، أحكام ولد الزنا، ص106.

⁷ - مجد أحمد مكّي، فتاوى مصطفى الزرقا، ص227.

الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية للقائلين بالجواز والردود عليها

1- أنك لو أرجعت البصر كراتٍ ومراتٍ لن تجد في كتاب الله ولا في سنة نبيه محمد ﷺ ما يدل على أن تحریم الولد البريء من الانتساب إلى أبيه عقاب للزاني¹.

2- أن حفظ النسل من الضروريات كما هو معلوم، وجاءت العناية بالأنساب وبشرعيتها وسلامتها خادمة لحفظ النسل، فإذا تعارض حرصنا على سلامة النسب وشرعيته، مع الأصل الضروري الذي هو حفظ النسل، فإن ما به حفظ الضروري، يقدم على ما به حفظ الحاجي، الذي ليس سوى مكمل للضروري².

3- أن الشارع يتشوف لحفظ الأنساب ورعاية الأولاد، والقيام عليهم بحسن التربية والإعداد، وحمايتهم من التشرذ والضياع، وفي نسبة ولد الزنا إلى أبيه تحقيق لهذه المصلحة، خصوصاً أن الولد لا ذنب له، ولا جناية حصلت منه، ولو نشأ من دون أب ينسب إليه ويعني بتربيته والإنفاق عليه لأدى ذلك في الغالب إلى تشرده وضياعه وانحرافه وفساده، وربما نشأ حاقداً على مجتمعه، مؤذياً له بأنواع الإجرام والعدوان³.

نوقش ذلك:

أن النسب محفوظ شرعاً بموجب طرق وأدلة حددها الشارع الحكيم وليس منها الزنى المحرم⁴.

4- هذا الولد لا شك أنه خلق من ماء الزاني فهو ولده قدراً، ولم يكن له أب شرعي ينازعه وعلى هذا فيلحق به، وهذا أولى من ضياع نسب هذا الولد لأنه إذا لم يكن له أب ضاع نسبه وصار يُنسب إلى أمه⁵.

5- هذا الإلحاق تترتب عنه جملة من المصالح، منها؛ تمتيع الولد بالنسب، ولو كان فيه ما فيه

¹ - دوكوري عبد الصمد، منير علي عبد الرّب القباطي، نسب ولد الزنا دراسة فقهية في ضوء مقصد حفظ النسل، ص132.

² - أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغليب، ص349.

³ - ينظر: عبد الكريم بن محمد الاحم، المطلاع على دقائق زاد المستقنع «فقه الأسرة»، ج4، ص344. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج3، ص71.

⁴ - عدنان بن محمد الدقيان، نسب ولد الزنى، ص135.

⁵ - محمد بن العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، ج13، ص308.

من لوثة الزنى، وتمتيع الولد بأب يرتبط به، ويستفيد منه في كفالتة ورعايته ونفقته. وهذه المصالح كما لا يخفى دائرة بين الضروريات والحاجيات الملحة في حفظ النسل، كما لا ينبغي إغفال الآثار النفسية والمعنوية للمسألة¹.

نوقش ذلك:

أن الشارع جاء بتحصيل المصالح، ولا عبرة لمصلحة تعارض النص « الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ »².

6- أن مقصد حفظ النسل يوجب على ولاية الأمور إلحاق أولاد الزنا بآبائهم الحقيقيين الذين استلحقوهم، وهذا تقتضيه المصلحة التي لم يثبت من الشارع إلغاؤها، ولم تخالف مقصدًا أكبر منها، كما أن في ذلك حفاظًا على مقاصد الشارع الحكيم المنشودة في حفظ النفس البشرية؛ من إيقاف التخلّص من أولاد الزنا، سواء عن طريق الإجهاض مدّة الحمل، أم قتله بعد الوضع، هروبًا من المفاسد الاجتماعية، التي تنشأ من عدم اعتراف الدولة بالولد، لأنّه من الزنى³.

نوقش ذلك:

أن النسب منوط بالنكاح لا بالسفاح؛ فالشريعة أقرت مسلكا واحدا ووحيدا في التواصل الجنسي بين الرجل والمرأة، وهو الزواج، وهو المحدد لمفهوم الأبوة، فلا أبوة خارج الزواج، فالحديث الصحيح الشهير الذي أخرجه الشيخان وأصحاب السنن: " الولد للفراش وللعاهر الحجر " حسم موضوع النسب أنه لا يكون إلا في إطار الزواج، وأن دعوى النسب البيولوجي من أمر الجاهلية الذي ألغته الشريعة تماما، وذلك واضح من سياق ورود الحديث الذي فيه أن رجلا حاول أن يحتج أمام النبي ﷺ بالأبوة البيولوجية في نسبة ولد الزنى له، حين قال: " يا رسول الله إن فلانا ابني عاهرت بأمه في الجاهلية "، فكان الجواب النبوي: " لا دعوة في الإسلام، ذهب أمر الجاهلية، الولد

¹ - ينظر: أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغليب، ص346-347.

² - عدنان بن محمد الدقيان، نسب ولد الزنى، ص137.

³ - دوكورى عبد الصمد، منير علي عبد الرّب القباطي، نسب ولد الزنا دراسة فقهية في ضوء مقصد حفظ النسل، ص134.

للفراش وللعاهر الحجر"¹.

7- أن أدلة إثبات النسب أدلة معللة وليست تعبدية، وكل ما يمكننا الاستفادة منه في الوقت الحاضر من وسائل علمية، أو مكتشفات طبية في مجال إثبات النسب لا يعد خروجاً عن نصوص الشريعة أو معانيها؛ بل هو دائر في فلك تلك النصوص ومستند إليها².

نوقش ذلك:

أنه إذا اعتبرنا أن الخبرة وسيلة إثبات مستقلة يلحق بها النسب، فإن ذلك يقتضي إلحاق أبناء الزنا بأبائهم، وفي ذلك نسف للحديث الشريف: (الولد للفراش وللعاهر الحجر)³.

وأجيب عن ذلك:

الحقيقة أن القول بالاستلحاق ليس نسفاً للحديث، وإنما هو نسف لما فهم من الحديث، بمعنى أن الحديث نصٌ ودليلٌ حاسم في حالة وجود نزاع بين مدعي وصاحب فراش، أما إذا لم ينازع المدعي منازعاً، فالحديث ليس نصاً في المسألة، وهذا الاجتهاد ليس نسفاً له⁴.

8- المستغرب في هذا الباب، أن كثيراً من الفقهاء تعاملوا بنوع من المرونة في إلحاق الولد بأبيه، فقالوا بأن المطلقة رجعيًا إذا لم تقر بانقضاء عدتها، وولدت بعد سنتين أو عدة سنين من تاريخ طالقها، يثبت نسب ولدها من مطلقها⁵، وقالوا بإلحاق الابن بأبيه بناءً على القرعة أو القافة، وهذه إثباتات واهية وضعيفة جداً، وفي المقابل تشددوا كثيراً في منع نسبة ابن الزنى إلى أبيه، ولو أقر به، واعترف بينوته⁶.

9- الاعتماد على القرائن والوسائل العصريّة؛ إذ يجب على كلّ عصر العمل بما تقتضيه قرائن

¹ - ينظر: موقع د. محمد رفيع على الفيسبوك، نشر 25 نوفمبر 2022م، الساعة 10:38، أخذ بتاريخ: 22-12-2022م.

² - سفيان بن عمر بورقة، النسب ومدى تأثير المستجدات العلمية في إثباته دراسة فقهية تحليلية، ج4، 169.

³ - سعيد صولة وعبد اللطيف المركزي، ثبوت النسب بين النص والتطبيق، المعهد العالي للقضاء، ص76.

⁴ - ينظر: عبد الله جباري، مظاهر الإبداع والتجديد في الفكر المقاصدي عند الدكتور أحمد الريسوني، 14 مايو 2019م، أخذ بتاريخ: 02-11-2022م، من الموقع الرسمي للأستاذ أحمد الريسوني: <https://raissouni.net>.

⁵ - ينظر: عبد الوهاب خلاف، أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، ص192.

⁶ - عبد الله الجباري، حول شرعية نسب ابن الزنى وتوريثه، ص196.

عصره، ما دامت توصله إلى حكم الشارع، وتحقق المقصد الشرعي، لا الجمود على قرائن القرون السابقة التي لو نظر إليها ناظر بعين الدقة وجدها في حد ذاتها مجرد انطلاق من واقعهم الذي استخدمت فيه، وأتى الحكم الشرعي مثبتاً لها؛ لأنها ما خالفت مقصداً من مقاصد الشارع الحكيم القديمة الأزلية، اللهم إلا إذا وجدت قرينة تكون في حد ذاتها تعبدية، أو قصرت الفهم عن إدراك المعنى الذي أنيطت به، فالطاعة الطاعة حتى ولو كان الظاهر فيها معارضة المصلحة، إذ التّقصير بلا شك في إدراك المعنى لا في المعنى ذاته¹.

ونوقش ذلك من وجهين:

أ- لا أثر للقرائن في إلحاق ولد الزنا بالزاني، فحتى لو أثبت أن هذا الولد متخلف من ماء هذا الزاني بقول قائف أو بإحدى الوسائل الطبية الحديثة فإنه لا عبرة بهذا الإثبات؛ لأن النسب لم ينف عن الزاني لعدم التيقن بكونه منه، بل لأن الزنا لا يصلح طريقاً للنسب شرعاً، ولأن الزاني لا يستحق الإنعام عليه بإثبات أبوته للولد، إذ ليس له إلا الحجر أي الخيبة والخسارة².

ب- أن النسب يثبت بالإقرار أو بالدعوى، بأن يدعي بأن هذا الولد ولده أو أن يقر بذلك، أما إذا قال هو ابني من الزنى، فإنه لا عبرة عندئذ لدعواه أو إقراره؛ لأن الزنى ليس سبباً للنسب ولا يثبت به ولو حصل التحقق بأن هذا الحمل من هذا الزنى، وإن ثبوت النسب بالدعوى أو الإقرار دون بيان سبب شرعي هو حكم القضاء الذي يبنى على الظاهر إذا وقعت أمامه الدعوى أو الإقرار، وليس معناه حلّ هذا الادعاء أو الإقرار ديانة، فإذا كان الرجل يعلم أن الولد ليس ابناً شرعياً منه، لا يحل له ديانة ادعاء نسبه أو الإقرار به؛ لأنه بذلك يثبت به حقوقاً غير شرعية في الواقع تزاحم ذوي الحقوق الشرعية من مالية وغير مالية³.

11- الفقهاء يلحقون الولد ويورثونه رغم أنه ليس ابناً، ولا يورثونه إلا بسبب عبارة قالها الرجل، وهي: "هو ابني"⁴، فلماذا لا يورثون ابنه من الزنى إن قال عنه نفس العبارة إقراراً واعترافاً؟

¹ - دوكوري عبد الصمد، منير علي عبد الرّب القباطي، نسب ولد الزنا دراسة فقهية في ضوء مقصد حفظ النسل، ص113.

² - إبراهيم بن عبد الله بن صالح القصير، أحكام ولد الزنا، ص110.

³ - ينظر: مجد أحمد مكي، فتاوى مصطفى الزرقا، ص224.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج21، ص264.

ولا دليل لهم في الرفض سوى حديث "الولد للفراش وللعاهر الحجر"، وهو دليل في محل النزاع والخصام بين مدعي وبين صاحب فراش، وأنه ليس دليلاً في موضوعنا¹.

12- أن في هذا القول سترًا للزانيين، وتشجيعًا لهما على التوبة والاستقامة، وحثًا للزاني على نكاح من زنا بها وإعفافها، وستر أهلها وولدها، وفيه حل لمشكلة هؤلاء الأولاد الناتجين من الزنا، فلا يشعرون بأنهم ولدوا في الحرام والظلام، ولا يحسون بالقهر والظلم إثر ما وقع عليهم، فينشأون مع إخوانهم من النكاح الصحيح نشأة صالحة، وينتسبون إلى أسرة يهتمهم سمعتها، والمحافظة على شرفها وكرامتها².

ونوقش ذلك:

أن ادعاء النسب أو إنكاره كبيرة من الكبائر أحاطها الشارع بكبير العناية، ولا سبيل للترخص فيه والتساهل، فالولد إما أن ينسب لأبيه الشرعي الذي ولد له في بيت الزوجية، أو هو أخ في الدين، وليس ولد الشارع، أو الولد المتخلى عنه أو المشرّد أو غيرها من مسميات وتصنيفات البؤس والظلم والحرمان التي نسمعها اليوم للأسف، نتيجة تخلي الدولة عن مسؤوليتها في رعاية مواطنيها، فالله تعالى يقول: ﴿أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ [الأحزاب، 05]³.

13- في تنسيب ولد الزنا للزاني إذا طلب استلحاقه، تحقيق لمبدأ عظيم وأصل أصيل من مبادئ الشرع وأصوله وهو «مبدأ العدل» الذي أمر الله به ونهى عن ضده وهو الظلم⁴، قال الله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل، 90]. وحرّم الظلم فقال في الحديث القدسي: «يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَىٰ نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا...»

¹ - عبد الله الجباري، حول شرعية نسب ابن الزنى وتوريثه، ص197.

² - عبد العزيز الفوزان، حكم نسبة المولود إلى أبيه من المدخول بها قبل العقد، ص19.

³ - موقع د. محمد رفيع على الفيسبوك، نشر 25 نوفمبر 2022م، الساعة 10:38، أخذ بتاريخ: 22-12-2022م.

⁴ - فهد بن سعد الجهني، استلحاق مجهول النسب ونسب المنبوذ، 27-08-2014م، 18:42، أخذ بتاريخ: 03-11-2022م، من موقع مركز الوفاق الإنمائي للدراسات والبحوث والتدريب: <https://wafaqdev.net>.

«¹. ومن العدل الذي جاءت به شريعة الله أنه ﴿لَا تَرْزُقُ وَارِثَةً وَارِثَةً أُخْرَى﴾ [الإسراء، 15]. و﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم، 39].

ونوقش ذلك:

أنه يجب التمييز بين مسؤولية الزانيين عن جريمة الزنى التي اقترفاها، وبين ما نتج عن تلك الجريمة من مولود بريء تجب رعايته واحتضانه وتمتيعه بكل حقوقه من قبل الدولة، فقد أرجأ النبي ﷺ إقامة الحد على المرأة الحامل من سفاح، إلى ما بعد الوضع والפطام رعاية لحقوق الطفل، بل إن الولد الذي وضعته زوجة هلال ابن أمية، التي قذفها بشريك بن سمحاء، ونزلت في قصتهما آية اللعان، حظي هذا الولد بكل رعاية حتى صار أميراً على مصر، وما كان ينسب إلا لأمه، رغم معرفة أبيه البيولوجي، وهو شريك بن سمحاء، كما في روى أبو داود في سننه².

14- أن في ذلك تحقيق لمقصد تخفيف الشر: فإن في استلحاق ولد الزنا تخفيف لآثار الجريمة التي وقع فيها الزاني، فالزنا فاحشة محرمة وتزداد فحشاً وقبحاً كلما تعدى أثرها إلى غير الزاني والزانية؛ فالزنا بالمتزوجة أو بحليلة الجار أشد قبحاً من الزنا بغيرها، والزنا الذي يترتب عليه حمل أعظم خطراً من الذي لا ينتج عنه حمل؛ ومن ترميم بعض آثار الزنا استلحاق ولد الزنا³.

15- أن هذه المشكلة موجودة بكثرة بين المسلمين الجدد، فيسلم أحدهم مع خليلته وهي حامل منه من الزنا، وهو يرغب نكاحها واستلحاق ولده منها، وقد يكون له علاقة محرمة بزوجه قبل أن يتزوجها، وله أولاد منها من الزنا، وأولاد آخرون بعد نكاحها، فيقع في ورطة لا يحلها إلا الستر عليه، وإلحاق أولاده من الزنا به، كما إن في هذا القول ترغيباً لمن يريد الدخول في الإسلام ممن ابتلي بهذه البلية، ولو قيل لأحدهم: إن أولادك من الزنا الذين يعيشون في كنفك وينتسبون إليك لا يلحقون بك شرعاً - لربما صده ذلك عن الدخول في الإسلام⁴.

¹ - صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم 55، ج 4، ص 1994.

² - موقع د. محمد رفيع على الفيسبوك، نشره في 25 نوفمبر 2022م، الساعة 10:38، أخذ بتاريخ: 22-12-2022م.

³ - محمد صالح المنجد، تفصيل خلاف العلماء في حكم استلحاق ابن الزنا، 22-05-2015م، أخذ: 03-11-2022م، من موقع الإسلام سؤال وجواب: <https://islamqa.info/ar/answers/192131>.

⁴ - عبد العزيز الفوزان، حكم نسبة المولود إلى أبيه من المدخول بها قبل العقد، ص 20.

المطلب الثالث

سبب الجدل المقاصدي في مسألة إلحاق ولد الزنا بأبيه الزاني والقول الراجح فيها

سبب ما وقع من جدل مقاصدي بين الباحثين في هذه المسألة، والراجح من أقوالهم أبيه في الفروع الآتية:

الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة

المتتبع لأقوال الفريقين في المسألة يجد أن سبب الجدل الحاصل بينهم يرجع إلى قاعدة اعتبار المال عند تحقيق مناط حديث "الولد للفراش"؛ فهو أصح الأحاديث المروية في المسألة محل الدراسة، وهو معتمد كلا الفريقين؛ حيث ذهب فريق إلى أن المقصود بنص الحديث حصر النسب بالفراش الشرعي أو ما يلحق به، فلا يثبت بغيره، لذلك لا يعد الزنى طريقاً لإثبات النسب، وفريق يرى أن ترك أولاد الزنا بحجة أنه ليس هناك فراش لا يمكن أبداً أن يكون مقصوداً للشارع الحكيم، وأن ما يستفاد من نص الحديث هو إثبات النسب للفراش حال قيامه، وهو لا ينفيه عن الزاني حال عدم وجود الفراش، فإذا وُلِدَ الولد للزاني ولا فراش يعارضه أصلاً لم يتناوله الحديث، ويلحق هذا الأخير بوالده البيولوجي وإن كان عن زنى؛ لأن المصالح الكثيرة التي تتحقق بالإلحاق حالاً ومآلاً راجحة على المفاسد المترتبة على عدم الإلحاق.

الفرع الثاني: الترجيح

الراجح - والله أعلم - أن القول بإلحاق أولاد الزنا بأبائهم إذا أقروا بذلك، هو الموافق لمقاصد الشريعة الإسلامية، والأكثر تحقيقاً لكلي حفظ النسل، الذي هو من الضروريات الخمس كما هو معلوم، يقول التفتازاني: "بخلاف زنا الرجل فإنه بمنزلة القتل؛ لأنه قطع النسب.."¹؛ ونسبة الولد لأبيه حفظاً له من مفسدات كثيرة؛ لأنه إن خرج إلى هذه الحياة وحيداً فاقداً لأب ينتسب إليه، فإنه لن يجد سنداً ولا حماية ولا من ينفق عليه ويرعاه، في مجتمع لم يعد يسوده تراحم ولا تعاطف، وهو مما قد يؤدي به حتى إلى هلاك نفسه، يقول الإمام الغزالي: (.. فإن نصب القوام على الطفل، لحضائنه وصيائنه، وإنفاق ماله عليه، وشراء الطعام له، واستئجار من يقوم بمصلحته، واقع في محل الضرورة، لأن الحاجة إلى النفقة والحضانة طبيعة جبلية في حال الصغر، وفي الإعراض عنها سعي

¹ - التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ج2، ص403.

في هلاك الصبيان كلهم، وفيه هلاكُ النفوس وانقطاع الجنس، فهذا يقع موقع الضرورة..¹؛ هذا على أن يتم ذلك باستخدام الوسائل العلميّة الحديثة، كتحليل الحمض النووي ADN مثلاً؛ لأن المتتبع للأحاديث الواردة في المسألة يتّضح له أن العلّة عند العلماء قديماً في القول بعدم إلحاق الولد بوالده الزّاني كانت متمثلة في الجهالة، فمتى ما زالت هذه الأخيرة حُكِم بإلحاقه به، كما ثبت بينه وبين الأمّ، ولعل هذا ما أشار إليه ابن القيم في قوله: "...مع كونها زنت به، وقد وُجد الولد من ماء الزّانيين، وقد اشتركا فيه، واتّفقا على أنّه ابنهما، فما المانع من لحوقه بالأب إذا لم يدّعِه غيره؟"²

مع مراعاة أن الفقهاء أجازوا هذا الاستلحاق بشروط، وهي³:

الشّرط الأوّل: ألاّ يكذّبه الحسّ، فيكون ما يدّعيه ممكناً؛ مثل: ما إذا قدمت امرأة من بلاد الكفر معها صبيّ وادّعى هذا الصبيّ مسلمٌ لحقه؛ لأنّه احتمال أنّه خرج إليها أو أنّها قدمت إليه قبل ذلك، وإلاّ لم يلحق، أما لو كان الولد المستلحق في سنّ لا يمكن أن يكون ولدًا للمستلحق، أي لصغر الأب المستلحق مع كون الولد المستلحق بالفتح كبيراً فإن ذلك يحيله العقل لما فيه من تقدم المعلول على علته، أو كاستلحاق من علم أنّه لم يقع منه نكاح ولا تسر أصلاً فإن العادة لا العقل تحيل أن يكون له ولد، فهذا كله لا اعتبار بإقراره بنسبه.

الشّرط الثّاني: أن يكون هذا الولد مجهول النّسب؛ فإن كان معروف النّسب لم يصحّ الاستلحاق؛ لأنّه بهذا يقطع نسبه الثابت من غيره.

الشّرط الثّالث: ألاّ ينازعه فيه منازع؛ لأنّه إذا نازعه فيه غيره تعارضاً، فلم يكن إلحاقه بأحدهما أولى من الآخر إلاّ بيّنة.

الشّرط الرّابع: أن يكون المستلحق (بالفتح) ممّن لا قول له كالصّغير والمجنون، أو يصدّقه المقرّ إن كان ذا قولٍ وهو المكلف؛ فإن كان غير مكلف لم يعتبر تصديقه، فإن كبر وعقل فأنكر لم

¹ - أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، ص166.

² - ابن القيم، زاد المعاد، ج5، ص382.

³ - ينظر: المرغيناني، الهداية، ج3، ص178. العيني، البناية شرح الهداية، ج9، ص418. الدردير، الشرح الكبير، ج3، ص412. الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك، ج3، ص541. الرملي، نهاية المحتاج، ج5، ص108. ابن قدامة، المغني، ج6، ص345.

يسمع إنكاره لأنَّ نسبه ثابتٌ¹.

¹ - ينظر: المرغيناني، الهداية، ج3، ص178. العيني، البناية شرح الهداية، ج9، ص418. الدردير، الشرح الكبير، ج3، ص412. الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك، ج3، ص541. الرملي، نهاية المحتاج، ج5، ص108. ابن قدامة، المغني، ج6، ص345.

الخاتمة

في الختام أحمد الله تعالى حمدا كثيرا على توفيقه، وأسأله جلَّ وعلا كما أعاني على إتمام هذا العمل أن يتقبله وينفع به إنه ولي ذلك والقادر عليه؛ وبعد هذه الجولة الأصولية المقاصدية الماتعة، يطيب لي أن أسجل أبرز ما توصلت إليه من نتائج وتوصيات، وهي كما يلي:

أولا/ النتائج:

- 1-** الجدل المقاصدي المراد في هذا البحث هو علم يُعنى بدراسة تباينات آراء المجتهدين في تنظيرهم وفي تطبيقهم للبواعث المعتمدة على التشريع مناشدة للصواب.
- 2-** المراد بالدور الفقهي المعاصر في هذه الدراسة هو زمن ظهور التباين بين المجتهدين المعاصرين في مباحث المقاصد الشرعية تنظيرا أو تفعيلا وتنزيلا في ساحة الاجتهاد الفقهي، والذي يمكن إرجاعه إلى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.
- 3-** الاجتهاد المعاصر باعتباره استفراغ الجهد وبذل وسع المجتهدين لاستنباط وتطبيق الأحكام الشرعية لما يستجد من نوازل، فإن تحصيله واجب بالنسبة للأمة، وهو من فروض الكفايات التي يترتب على وجودها قيام مصالحها العامة.
- 4-** سعيًا في تطوير مباحث المقاصد الشرعية والزيادة على ما انتجه جيل المؤسسين وقع جدل كبير بين العلماء المعاصرين اتخذ مسارات متعددة ومتباينة سواء على مستوى التنظير والتأصيل أو على مستوى التفعيل والتنزيل.
- 5-** يبدأ الجدل في التنظير للمقاصد انطلاقا من مفهومها بين موسع ومضيق، إلى مدى إمكانية فصلها عن علم أصول الفقه، إلى إمكانية الاجتهاد في تحديد مصطلحاتها من عدمه، إلى مسألة إعادة الاجتهاد في فهم نصوص الوحي بناء عليها بين مؤيد ومعارض.
- 6-** الجدل عند توظيف المقاصد واستثمارها على أرض الواقع يكون في عدة مجالات، منها: حدود تفعيلها بين متحمس يتوسم فيها المنقذ والمنفذ، ومتهيب يراها مما يستأنس بها في التوجيه والترجيح ولا يتعدى الأمر ذلك، والجدل بين الباحثين في تعيين العلل المقاصدية للنوازل، وجدل عند الترجيح بين العلل المقاصدية وهو ما يسمى بفقه الموازنات.

7- من الأسباب التي أدت إلى حدوث الجدل المقاصدي بين العلماء المعاصرين في الاجتهاد: تباين المنطلقات العقدية والمرجعيات المذهبية، وكذا تباين المعارف العلمية الدقيقة وتكاملها، وتباين الملكات التنزيلية.

8- من الضوابط التي توجه الاجتهاد المقاصدي ليحقق أكبر قدر من التوافق ابتداء من التنظير والتأصيل إلى حسن التنزيل والتفعيل: الإخلاص والالتجاء إلى الله -عز وجل- وسؤاله الإعانة والتوفيق ابتداءً، ثم أهلية المتصدي لهذه العملية؛ بأن يكون متضلّعاً بالشرعية وعلومها، له نظرة نقدية شجاعة، يروم الاستفادة من جميع المذاهب الفقهية الإسلامية المختلفة وفق عقلية جامعة تعتبر الموروث كله وحدة متكاملة، وتجعل نصوص الوحي سياج حماية وإطاراً يرسم معالم بناء وتوليد المقاصد الشرعية، وتراعي الواقع وتسير أغواره تأثيراً فيه وتأثراً به، وفق عمل مؤسساتي متخصص تتلاقح فيه المعارف والخبرات، في سبيل معالجة حال أمة تستوعب دورها وتدرك أن هدفها المنشود مواكبة الركب الحضاري المنوط بها.

9- العمل بضوابط تخفيف الجدل المقاصدي في الاجتهاد سبيل إلى إحياء الفكر التجديدي الإصلاحية، ودعوة للبحث والنظر، وترسيخ لعقيدة الإيمان بتعليل الشريعة الإسلامية، وحكمتها وسموها، وسعي إلى التقليل من الخلاف الفقهي والتعصب المذهبي والترجيح بين الآراء الفقهية المختلفة، وتبني خط التيسير في إفتاء الناس، وتحقيق للوسطية المطلوبة شرعاً.

10- يمكن القول بأن المقاصد التي طالما كانت الأمل في تقليل حدة الخلاف وجمع العلماء والمجتهدين على كلمة واحدة، باتت اليوم سبباً آخر يضاف إلى ما عرف مسبقاً من أسباب الخلاف بينهم، وفي تصوري أن السبب وراء ذلك أن المقاصد في الأول والأخير يمكن اعتبارها بمثابة فتوحات ربانية يفتح بها الله على الربانيين من عباده ولكل نصيبه منها.

11- اعتبار المقاصد في الاجتهاد المعاصر، خاصة إذا ارتبط الأمر بفقه النوازل -كما اتضح في الفصول التطبيقية- يعد من أولويات المجتهد، وصورة من صور تحديد علم أصول الفقه الإسلامي، وأداة لتوسيعه وتمكينه من استيعاب ما يستجد جراء تسارع وتيرة العصر وتطوره، إلا أن الأمر دقيق يحتاج إلى منهج وسطي دون إفراط ولا تفريط.

ثانياً/ التوصيات:

1- أوصي الباحثين بالاهتمام بمقاييس أصول الفقه ومقاصد الشريعة، وتحرير بحوث معمقة فيهما، وبما تعلق بهما من مصطلحات كثيرة تحتاج إلى تأصيل، لما لذلك من أهمية بالغة في إثراء المكتبة الأصولية المقاصدية، ومواكبة مستجدات العصر، وفي مراجعة الموروث الفقهي أيضاً.

2- أوصي بإنجاز مؤلفات في نقد ومراجعة علم أصول الفقه وتقويمه، تجمع أشتات ما ورد من دراسات أصولية ومقاصدية مع تنظيمها وتصنيفها، وإدخال ذلك في المقررات الجامعية للكليات ومعاهد تكوين العلماء بما يسهم في تخريج علماء مؤهلين للاجتihad.

3- عقد دورات علمية خاصة بمقاصد الشريعة الإسلامية للدعاة والأئمة والوعاظ حتى يرتقي خطابهم إلى اعتبارها ومعالجة ظواهر الواقع وفقها.

4- ضرورة توجيه جهود المجتهدين وبحوث الباحثين نحو الاجتهاد التطبيقي، والعناية الفائقة والمتواصلة بما يستجد من نوازل وحصرها والتواصل بشأنها بين الخبراء المتخصصين وعلماء الشريعة لدفع الحرج عن الأمة.

5- الإسهام في رسم منهجية علمية للنظر في القضايا المعاصرة تقوم على ملاحظة الأدلة الشرعية، والقواعد المرعية لضبط سيرها على منهج الشرع الحكيم ودفع الاضطراب والوقوع في الجدل والخلافات.

تساؤلات بريئة: هل ظهور المقاصد بما هي عليه اليوم من قوة هو بمثابة ردة فعل للتجسيد السلبي لروح الحادثة (الحادثة الغريبة)؟!

إن كانت الإجابة نعم هل معنى ذلك أن النموذج الأول لتطبيق روح الحادثة كان إسلامياً - عصر الشاطبي - باعتبار أن أول من تحدث عن المقاصد هم المسلمون؟ أم أن الجويني قد تنبأ بما سمي اليوم بالحادثة منذ القرن الرابع (أي دراسة تميز بها الرجل!!!)؟

وختاماً أسأل الله تعالى أن يهدينا لما اختلف فيه من الحق بإذنه، مكررة كامل شكري لكل معين لي في هذا العمل بأفكاره أو توجيهاته العلمية فيما يخدم موضوع البحث، وصلى الله وسلم على نبينا محمدٍ وعلى آله وصحبه.

الفهارس العلمية

وفيه النقاط الآتية:

1. فهرس الآيات القرآنية
2. فهرس الأحاديث النبوية والآثار
3. قائمة المصادر والمراجع
4. فهرس الموضوعات

1. فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	الصفحة
﴿ فَلَعَنَ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾	[البقرة، 89]	165
﴿ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ ﴾	[البقرة، 98]	163
﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾	[البقرة، 156]	-107 109
﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾	[البقرة، 161]	167
﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۚ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾	[البقرة، 180]	-235 -236 -238 240
﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾	[البقرة، 183]	240
﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾	[البقرة، 185]	101
﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ۖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۚ ﴾	[البقرة، 217]	121
﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا... ﴾	[آل عمران، 103]	6
﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾	[آل عمران، 104]	31
﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۚ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾	[آل عمران، 129]	167

-125 132	[النساء، 03]	﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلثَ وَرُبْعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾
235	[النساء، 07]	﴿ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴾
243	[النساء، 08]	﴿ وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقَرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾
158	[النساء، 48]	﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾
51-34	[النساء، 59]	﴿ يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾
170	[النساء، 69]	﴿ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ ۚ وَالصَّالِحِينَ ۖ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ﴾
240	[النساء، 82]	﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾
-289 297	[النساء، 98-99]	19- ﴿ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٢٨٩﴾ فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾
222	[المائدة، 03]	﴿ فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ۖ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾
167	[المائدة، 40]	﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ ﴾

		تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴿
171	[التوبة، 160]	﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴾
148	[يونس، 05]	﴿ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ۚ ﴾
21	[يونس، 101]	﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ ﴾
165	[هود، 18]	﴿ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾
39	[النحل، 09]	﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ﴾
317	[النحل، 90]	﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَنِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾
-106 122	[النحل، 106]	﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ ۖ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا ۖ فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾
32-31	[النحل-125]	﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۚ وَجِدِلْهُمْ بِآيَاتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾
163	[الإسراء، 1]	﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ﴾

148	[الإسراء، 12]	﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا ۝ ﴾
317	[الإسراء، 15]	﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ﴾
261	[الإسراء، 24]	﴿ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ۝ ﴾
167	[الإسراء، 54]	﴿ رَبِّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ ۖ إِن يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ أَوْ إِن يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ ۚ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا ۝ ﴾
224	[الإسراء، 70]	﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۝ ﴾
114	[الكهف، 29]	﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۚ ﴾
32	[الكهف، 56]	﴿ وَتُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخِذُوا ءَايَتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا ۝ ﴾
167	[العنكبوت، 21]	﴿ مَن يَشَأْ وَيَرْحَمْ مَن يَشَأْ ۖ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ ۝ ﴾
163	[العنكبوت: 23]	﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِعَايَةِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَٰئِكَ يَئِسُوا مِن رَّحْمَتِي وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝ ﴾
316	[الأحزاب، 05]	﴿ أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ ۖ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا ءَابَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ ۚ ﴾
166	[الأحزاب، 43]	﴿ هُوَ الَّذِي يُصَلِّيٰ عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَىٰ ۝ ﴾

		النُّورَ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴿
147	[يس، 39]	﴿ وَالْقَمَرَ قَدَرْتَهُ مَنَازِلَ ﴾
32	[غافر، 04]	﴿ مَا تُجَادِلُ فِي ءَايَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرُكَ تَقْلُبُهُمْ فِي الْبِلَدِ ﴾
249	[النجم، 32]	﴿ الَّذِينَ تَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى ﴾
317	[النجم، 39]	﴿ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴾
147	[الرحمن، 05]	﴿ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ مُحْسَبَانِ ﴾
164	[الرحمن، 60]	﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ ﴾
28	[المجادلة، 01]	﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ خَوَاوِرُكُمْ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾
-282 -383 -386 -387 -388 300	[المتحنة، 10]	﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴾
136	[التغابن، 14]	﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ ﴾
169	[البينة، 06]	﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ

		خَلْدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ ﴿
--	--	--

2

2. فهرس الأحاديث النبوية والآثار

الصفحة	الحديث أو الأثر
164	« أَلَا لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ ... »
284	« أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَدَّ ابْنَتَهُ ... »
121	« أَيُّهَا النَّاسُ، قَدْ آنَ لَكُمْ ... »
109	« أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ ... »
122	« إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ ... »
166	« إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الرَّحْمَةَ يَوْمَ خَلَقَهَا ... »
235	« إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى ... »
160	« إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مُؤْمِنًا حَسَنَةً ... »
-146 150	« إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ ... »
78	« إِيْمَانٌ بِاللَّهِ ... »
161	« اسْتَأْذَنْتُ رَبِّي أَنْ أَسْتَغْفِرَ لِأُمَّي ... »
158	« اللَّهُمَّ اهْدِ دَوْسًا ... »
282	« الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ ... »
308	« الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ ... »
288	« رَدَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - ابْنَتَهُ زَيْنَبَ ... »
106	« رَفَعَ الْقَلَمَ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ ... »
151	« فَاقْدِرُوا ... »
98	« فَإِنَّمَا بَعَثْتُمْ ... »
283	« كَانَ بَيْنَ إِسْلَامِ صَفْوَانَ ... »
224	« كَسَرُ عِظَامِ الْمَيِّتِ ... »
108	« لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ ... »
51	« لَا يَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ ... »
160	« لَا يَنْفَعُهُ، إِنَّهُ لَمْ يَقُلْ يَوْمًا: رَبِّ اغْفِرْ لِي ... »
166	« لَوْ كَانَتِ الدُّنْيَا تَعْدِلُ عِنْدَ اللَّهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ ... »

205	« مَا رَأَيْتُ امْرَأَةً أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ أَكُونَ فِي مَسْلَاحِهَا ... »
165	« وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ ... »
118	« وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ ... »
225	« وَلَا تُمَثِّلُوا »
317	« يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي ... »
136	« يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ ... »
101	« يَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا ... »
165	« يَهْدِيكُمُ اللَّهُ ... »

3. قائمة المصادر والمراجع

أولاً - القرآن وعلومه:

• القرآن الكريم.

1. البغوي، الحسين بن مسعود: معالم التنزيل في تفسير القرآن، ت: عبد الرزاق المهدي، ط1، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1420هـ.
2. الجزائري، جابر أبو بكر: أيسر التفاسير لكلام علي الكبير، ط5، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1424هـ-2003م.
3. الجصاص، أحمد بن علي الرازي: أحكام القرآن، عبد السلام محمد علي شاهين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1415هـ-1994م.
4. الحجازي، محمد محمود: التفسير الواضح، ط10، دار الجيل الجديد - بيروت، 1413هـ.
5. ابن حيان، محمد: البحر المحيط في التفسير، ت: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
6. الخالدي، صلاح عبد الفتاح: القرآن ونقض مطاعن الرهبان، دار القلم - دمشق، 1428هـ - 2007م.
7. الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ت: إبراهيم شمس الدين، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت.
8. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، ت: صفوان عدنان الداودي، ط1، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، 1412هـ.
9. رشيد رضا، محمد: تفسير المنار، د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
10. الزحيلي، وهبة مصطفى: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ط1، دار الفكر المعاصر - دمشق، 1418هـ.
11. الزركشي، محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1376هـ-1957م.
12. أبو زهرة، محمد: زهرة التفاسير، د.ط، دار الفكر العربي، د.ت.
13. السعدي، عبد الرحمن: استخراج الجدل من القرآن الكريم، ت: زاهر بن عواض الألمعي، ط2، مطابع الفرزدق التجارية، 1401هـ.
14. سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي: في ظلال القرآن، ت: علي بن نايف الشحود، د.ط، د.ت.
15. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: الإتيان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ-1974م.
16. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: الدر المنثور في التفسير المنثور، د.ط، دار الفكر، بيروت، د.ت.
17. الشافعي، محمد بن إدريس: تفسير الإمام الشافعي، ت: أحمد بن مصطفى الفرّان، ط1، دار التدمرية، المملكة العربية السعودية، 1427هـ-2006م.

18. الشحود، علي بن نايف: المفصل في شرح آية لا إكراه في الدين، د.ط، د.ت.
19. الشنقيطي، محمد الأمين: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، د.ط، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت - لبنان، 1415 هـ - 1995 م.
20. الشنقيطي، محمد الأمين: العذب النмир من مجالس الشنقيطي في التفسير، ت: خالد بن عثمان السبت، ط2، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، 1426 هـ.
21. الصابوني، محمد علي: صفوة التفاسير، ط1، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1417 هـ - 1997 م.
22. الطاهر بن عاشور، محمد: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 هـ.
23. الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن، ط1، أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، 1420 هـ - 2000 م.
24. ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر: قانون التأويل، ت: محمد السليمان، ط1، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، 1406 هـ - 1986 م.
25. غريب، محمود محمد: سلسلة حتى لا نخطئ فهم القرآن، جامعة القاهرة، أعدده للشاملة: أبو إبراهيم حسانين.
26. الغزالي، محمد: كيف نتعامل مع القرآن، ط7، نهضة مصر، يوليو 2005 م.
27. متولي الشعراوي، محمد: تفسير الشعراوي، د.ط، مطابع أخبار اليوم، 1997 م.
28. المراغي، أحمد بن مصطفى: تفسير المراغي، ط1، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1365 هـ - 1946 م.

ثانياً- السنة وشروحها:

29. ابن الأثير، المبارك الجزري: النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، د.ط، المكتبة العلمية، بيروت، 1399 هـ - 1979 م.
30. ابن أنس، مالك: الموطأ، د.ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 1406 هـ - 1985 م.
31. البخاري، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة، 1422 هـ.
32. ابن بطال، علي: شرح صحيح البخاري، ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط2، مكتبة الرشد، الرياض، 1423 هـ - 2003 م.
33. الترمذي، محمد بن عيسى: الجامع الصحيح سنن الترمذي، ت: أحمد محمد شاكر وآخرون، د.ط، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ت.
34. ابن حبان، محمد: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، ت: شعيب الأرناؤوط، ط2، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1414 - 1993 م.
35. ابن حنبل، أحمد: مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة، 1421 هـ - 2001 م.
36. الخضير، عبد الكريم: شرح بلوغ المرام، دروس مفرغة من موقع الشيخ الخضير.

37. الخطابي، أبو سليمان حمد بن الخطاب: معالم السنن، ط1، المطبعة العلمية - حلب، 1351هـ - 1932م.
38. الشَّيرازيُّ، الحسين بن محمود بن الحسن: المفاتيح في شرح المصاييح، ت: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، ط1، دار النوادر، الكويت، 1433هـ - 2012م.
39. الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير: سبل السلام، د.ط، دار الحديث، د.ت.
40. ابن ماجه، محمد بن يزيد: سنن ابن ماجه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت.
41. مسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشيري: صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ت.
42. المناوي، محمد عبد الرؤوف: فيض القدير شرح الجامع الصغير، ط1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ.

ثالثاً- كتب العقيدة:

43. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم: النبوات، ت: عبد العزيز بن صالح الطويان، ط1، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1420هـ-2000م.
44. حسن، عثمان علي: منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، ط1، دار اشبيليا، الرياض، 1420هـ- 1999م.
45. الشاطبي، إبراهيم بن موسى: الاعتصام، د.ط، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د.ت.

رابعاً- المعاجم:

46. الأحمـد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت، 1421هـ - 2000م.
47. الأنصاري، زكريا: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ت: مازن المبارك، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1411هـ.
48. الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، ت: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1403هـ -1983م.
49. ابن دريد، محمد بن الحسن: جمهرة اللغة، ت: رمزي منير بعلبكي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
50. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر: مختار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد، ط5، المكتبة العصرية، بيروت، 1420هـ-1999م.
51. الزَّبيدي، مرتضى: تاج العروس من جواهر القاموس، ت: مجموعة من المحققين، د.ط، دار الهداية، د.ت.
52. الفارابي، إسماعيل بن حماد الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1407هـ.

53. ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، د.ط، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

54. الفراهيدي، الخليل بن أحمد: العين، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، د.ط، د.ت.

55. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، د.ط، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.

56. مصطفى، إبراهيم. الزيات، أحمد وآخرين: المعجم الوسيط، ت: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، د.ط، دار الدعوة، د.ت.

57. ابن منظور، جمال الدين: لسان العرب، ط3، دار صادر - بيروت، 1414هـ.

58. النووي، محيي الدين يحيى بن شرف: تهذيب الأسماء واللغات، ت: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت.

59. الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري: تهذيب اللغة، ت: محمد عوض مرعب، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.

خامسا- التراجم والفهارس:

60. البلاذري، أحمد: فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988م.

61. جسوس، عبد اللطيف بن عبد الغني: نجم من أعلام علماء السلف في علماء الخلف، ط1، سليكي أخوين، طنجة، يوليو 2014م.

62. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، د.ط، مكتبة المثنى - بغداد، 1941م.

63. ساجقلي زاده، محمد بن أبي بكر المرعشي: ترتيب العلوم، ت: محمد بن إسماعيل السيد أحمد، ط1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1408هـ - 1988م.

64. صديق خان، أبو الطيب محمد: أجد العلوم، ط1، دار ابن حزم، 1423هـ - 2002م.

سادسا- أصول وقواعد الفقه:

65. الأخضري، الأخضر: أثر المقامات الكاشفة عن المقاصد وتطبيقاتها، ط1، دار الوعي، الجزائر، 1439هـ - 2018م.

66. ابن أمير الحاج، محمد: التقرير والتحبير، ط2، دار الكتب العلمية، 1403هـ - 1983م.

67. آيت أجحوض، عبد الحليم: فقه التنزيل وقواعده وتطبيقاته، ط1، دار الفقيه، 1435هـ - 2014م.

68. الباجي، سليمان أبو الوليد: المنهاج في تقريب الحجاج، ت: عبد المجيد تركي، د.ط، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، د.ت.

69. آل بورنو، محمد صدقي: الوجيز في إيضاح قواعد الفقهية الكلية، ط4، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1416هـ - 1996م.

70. البوطي، محمد سعيد رمضان: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د.ط، مؤسسة الرسالة، 1393هـ-1973م.
71. ابن بيه، عبد الله: علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه مركز دراسات مقاصد الشريعة، مطابع المدني، القاهرة، 1427هـ.
72. الترابي، حسن: قضايا التجديد نحو منهج أصولي، تقديم: محمد الهاشمي الحامدي - محمد الطاهر الميساوي، د.ط، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، د.ت.
73. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر: شرح التلويح على التوضيح، د.ط، مكتبة صبيح، مصر، د.ت.
74. آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط، دار الكتاب العربي، د.ت.
75. جابر، حسن محمد: المقاصد في المدرسة الشيعية إشكالية التسمية والتمذهب، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013م.
76. الجديع، عبد الله: تيسير علم أصول الفقه، ط1، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1418هـ - 1997م.
77. جعيم، نعمان: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ط1، دار النفائس، الأردن، 1422هـ-2002م.
78. جعيم، نعمان: مراجعة كتاب المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، د.ط، جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية، بروناي دار السلام، 20مارس 2020م.
79. جفال، علي داود: سد الذرائع، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، العدد 05، ج9.
80. الجويني، أبو المعالي: الكافية في الجدل، ت: فوية حسين محمود، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1399هـ، 1979م.
81. حبنكة الميداني، عبد الرحمن حسن: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط4، دار القلم، دمشق، 1414هـ-1993م.
82. ابن حزم، أبو محمد علي: الإحكام في أصول الأحكام، ت: الشيخ أحمد محمد شاكر، د.ط، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.
83. الحسان، شهيد: نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، 1432هـ - 2011م.
84. حكيم، محمد طاهر: منهج الجمع بين المقاصد والنصوص، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، الرياض، 1431هـ-2010م.
85. الخادمي، نور الدين: علم المقاصد الشرعية، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1421هـ-2001م.
86. الخطيب، أحمد بن علي: الفقيه و المتفقه، ت: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، ط2، دار ابن الجوزي - السعودية، 1421هـ.
87. الخميليشي، أحمد: الاجتهاد تصورا وممارسة، ط1، دار الكلمة، مصر-المنصورة، 2011م.

88. دردور، إلياس: الاستحسان وصلته بالاجتهاد المقاصدي دراسة وتطبيقاً، ط1، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، 1435هـ-2014م.
89. الدهلوي، شاه ولي الله: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، دار النفائس، بيروت، 1404هـ.
90. الدهلوي، شاه ولي الله: حجة الله البالغة، ت: السيد سابق، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1426 هـ - 2005م.
91. ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد: تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1419هـ.
92. رحمان، إبراهيم: النظم القرآني وأثره في أحكام التشريع، ط1، دار البشائر الإسلامية، بيروت- لبنان، 1431هـ-2010م.
93. ابن رشد، محمد بن أحمد: الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، ت: جمال الدين العلوي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت -لبنان، 1994م.
94. رفيع، محمد بن محمد: النظر المقاصدي رؤية تنزيلية، ط1، دار السلام، مصر، 1431هـ-2010م.
95. الريسوني، أحمد: البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله، ط1، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، مطابع المدني، السعودية، 2006.
96. الريسوني، أحمد: مدخل إلى مقاصد الشريعة، ط1، دار الكلمة، 1434هـ-2013م.
97. الريسوني، أحمد: مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013م.
98. الريسوني، أحمد: نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، ط1، دار الكلمة، مصر، 1418هـ-1997م.
99. الريسوني، أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1415هـ - 1995م، هيرندن-فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.
100. الريسوني، قطب: غمرات المقاصد بحوث في ترسيخ الوعي المقاصدي، ط1، دار الميمان، الرياض، 1440هـ-2019م.
101. الزركشي، محمد بن عبد الله: البحر المحيط في أصول الفقه، ط1، دار الكتيبي، 1414هـ- 1994م.
102. أبو زهرة، محمد: تاريخ الجدل، ط1، دار الفكر العربي، 1934م.
103. سانو، قطب مصطفى: صناعة الفتوى المعاصرة قراءة هادئة في أدواتها وآدابها وضوابطها وتنظيمها في ضوء الواقع المعاصر، ط1، موقع جنة السنة، 1434هـ-2013م.
104. الشاطبي، إبراهيم بن موسى: الموافقات، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، د.ط، دار ابن عفان، د.ت.
105. شبار، سعيد: مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1437هـ -2016م.

106. شهيد، الحسان: نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرير، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2012م.
107. الشيرازي، إبراهيم بن علي: المعونة في الجدل، ت: علي بن عبد العزيز العميريني، الكويت، مركز المخطوطات والتراث، ط1، 1407هـ - 1987م.
108. صبحي ريان، مقاصد الشريعة الإسلامية وتحديات العصر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2021م.
109. الصغير، عبد المجيد: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ط1، دار المنتخب العربي، 1415هـ - 1994م.
110. الصنعاني، محمد بن إسماعيل: إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ت: صلاح الدين مقبول أحمد، ط1، الدار السلفية، الكويت، 1405هـ.
111. الطوفي، نجم الدين: علم الجدل في علم الجدل، ت: قولفهارت هاينريشس، فرانز شتاينر بريسبادن، 1408هـ - 1987م.
112. ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الحبيب ابن الخوجة، د.ط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ - 2004م.
113. عبد الرحمن، طه، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ط1، مركز نخوض للدراسات والأبحاث، بيروت - لبنان، 2022م.
114. عرابي، محمد: المقاصد الشرعية في بعض نوازل الحياة الزوجية، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، قنا، 1441هـ - 2019م.
115. ابن العربي، محمد أبو بكر: المحصول في أصول الفقه، ت: حسين علي اليدري - سعيد فودة، ط1، دار البيارق، عمان، 1420هـ - 1999م.
116. العصيمي، حسن عبد الله عبيد: المنهج المقاصدي، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، الرياض، 1431هـ - 2010م.
117. العلواني، زينب: الأسرة في مقاصد الشريعة قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند-فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1434هـ - 2013م.
118. عودة، جاسر: مدخل مقاصدي للاجتهاد، ط2، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1438هـ - 2017م.
119. عودة، جاسر: المنهجية المقاصدية نحو إعادة صياغة معاصرة للاجتهاد الإسلامي، ط1، دار المقاصد، 1442هـ - 2021م.
120. عودة، جاسر: مقاصد الأحكام الشرعية وعللها، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013م.
121. الغزالي، محمد أبو حامد: المستصفى، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، 1413هـ - 1993م.
122. الفاسي، علال: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1993م.

123. ابن الفراء، محمد: العدة في أصول الفقه، ت: أحمد بن علي بن سير المبركي، ط2، د.ن، 1410 هـ - 1990م.
124. فلوسي، مسعود: الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق، ط1، مكتبة الرشد ناشرون، المملكة العربية السعودية، 1424هـ - 2003م.
125. فلوسي، مسعود: مستقبل الاجتهاد الفقهي في ضوء التاريخ والواقع، مجلة الحضارة الإسلامية، 1999م.
126. القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن: الفروق، د.ط، عالم الكتب، د.ت.
127. القرضاوي، يوسف: الاجتهاد والتجديد، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، د.ت.
128. القرضاوي، يوسف: بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ط1، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، مطابع المدني، السعودية، 2006م.
129. القرضاوي، يوسف: مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال، بحث مقدم للدورة الثامنة عشرة للمجلس - دبلن، جمادى الثانية/ رجب 1429هـ - يوليو 2008م، فتاوى و بحوث وبيانات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.
130. النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد: المذهب في علم أصول الفقه المقارن، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1420هـ - 1999م.

سابعا- كتب الفقه:

أ- كتب الفقه المذهبي والعام:

131. الأشقر، عمر سليمان: بحث الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء، من كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، ط1، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، 1421هـ-2001م.
132. إبراهيم، محمد يسري: فقه النوازل للأقليات المسلمة «تأصيلاً وتطبيقاً»، ط1، دار اليسر، القاهرة - جمهورية مصر العربية، 1434هـ - 2013م.
133. ابن إسحاق، خليل: مختصر خليل، ت: أحمد جاد، ط1، دار الحديث، القاهرة، 1426هـ - 2005م.
134. الإسنوي، عبد الرحيم: المهمات في شرح الروضة والرافعي، ط1، دار ابن حزم - بيروت - لبنان، 1430هـ - 2009م.
135. إمام، محمد كمال الدين: فكرة المقاصد في العبادات رؤية منهجية، ط1، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، مطابع المدني، السعودية، 2006م.
136. الباحوث، عبد الله بن سليمان: النقود الافتراضية مفهومها وأنواعها وآثارها الاقتصادية، القاهرة، 2017م.
137. البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر: تحفة الحبيب على شرح الخطيب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1417هـ - 1996م.
138. البشارات المحمود خالد وإقبال محمد الوفيد، تعدد الزوجات في الفقه الإسلامي وانعكاساته على المجتمع منطقة الجوف أنموذجاً (دراسة ميدانية)، جامعة الجوف، السعودية، د.ت.

139. بورقعة، سفيان بن عمر: النسب ومدى تأثير المستجدات العلمية في إثباته دراسة فقهية تحليلية، ط1، كنوز إشبيليا - الرياض، 1428هـ. من كتاب نتائج البحوث وخواتيم الكتب، من موقع الشاملة.
140. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس: كشف القناع عن متن الإقناع، د.ط، دار الكتب العلمية، د.ت.
141. التويجري، محمد بن إبراهيم بن عبد الله: مختصر الفقه الإسلامي في ضوء القرآن والسنة، ط11، دار أصداء المجتمع، المملكة العربية السعودية، 1431هـ - 2010م.
142. الحجيلان، عبد العزيز: المختار في زواج المسيار، ط1، الدار المتخصصة، الرياض، 1430هـ-2009م.
143. الخطاب الرعيني، أبو عبد الله محمد: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ت: زكريا عميرات، ط.خ، دار عالم الكتب، 1423هـ - 2003م.
144. الخطاب، محمد بن محمد: مواهب الجليل شرح مختصر خليل، ط3، دار الفكر، 1992م.
145. حميش، عبد الحق: قضايا فقهية معاصرة، د.ط، د.ت.
146. خطيب الشريبي، محمد بن أحمد: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط1، دار الكتب العلمية، 1415هـ - 1994م.
147. خلاف، عبد الوهاب: أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، ط2، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1357هـ-1938م.
148. الدسوقي، محمد بن أحمد: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، د.ط، دار الفكر، د.ت، ج4، ص309.
149. الرامني، محمد بن مفلح: الفروع، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، 1424هـ - 2003م.
150. الرملي، شهاب الدين: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ط أخيرة، دار الفكر، بيروت، 1404هـ-1984م.
151. الزحيلي، محمد: الفرائض والموارث والوصايا، ط1، دار الكلم الطيب، دمشق- بيروت، 1422هـ-2001م.
152. الزحيلي، وهبة مصطفى: عقود الزواج المستحدثة وحكمها في الشريعة، د.ط، د.ت.
153. الزرقاني، محمد بن عبد الباقي: شرح الزرقاني على مختصر خليل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1422هـ - 2002م.
154. أبو زيد، بكر بن عبد الله: فقه النوازل، ط1، مؤسسة الرسالة، د.م، 1416 هـ ، 1996م.
155. أبو زهرة، محمد: شرح قانون الوصية، ط2، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1369هـ-1950م.
156. زهرة، محمد المرسي: الانجاب الصناعي أحكامه القانونية وحدوده الشرعية دراسة مقارنة، د.ط، الكويت، 1992-1993.
157. ساعي، محمد نعيم محمد هاني: موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي، ط2، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، 1428هـ - 2007م.

158. السالوس، علي أحمد: موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، ط7، دار القرآن، مصر، 1423هـ-2002م.
159. السمرقندي، علاء الدين: تحفة الفقهاء، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1414هـ - 1994م.
160. سيد سابق، إبراهيم حسين الشاربي: فقه السنة، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، 1397هـ - 1977م.
161. ابن السيد سالم، كمال: مع تعليقات فقهية معاصرة: للشيخ: ناصر الدين الألباني والشيخ: عبد العزيز بن باز والشيخ: محمد بن صالح العثيمين، صحيح فقه السنة وأدلته وتوضيح مذاهب الأئمة، المكتبة التوفيقية، القاهرة - مصر، 2003م.
162. السيواسي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد: شرح فتح القدير، د.ط، دار الفكر، بيروت، د.ت.
163. الشحود، علي بن نايف: الخلاصة في فقه الأقليات، د.ط، د.ت. طبعة المكتبة الشاملة.
164. شلي، مصطفى: أحكام الوصايا والأوقاف، ط4، الدار الجامعية، بيروت، 1402هـ-1982م.
165. الشنقيطي، محمد بن محمد المختار: أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ط2، مكتبة الصحابة، جدة، 1415هـ - 1994م.
166. الشهري، مرعي بن عبد الله بن مرعي: أحكام المجاهد بالنفس في سبيل الله عز وجل في الفقه الإسلامي، د.ط، مكتبة العلوم والحكم، د.ت.
167. الشوكاني، محمد بن علي: فتح القدير، ط1، دار ابن كثير - دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، 1414هـ.
168. الشويخ، سعد بن عبد العزيز: أحكام الهندسة الوراثية، د.ط، كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، 1428هـ.
169. الشيرازي، إبراهيم بن علي: المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، د.م، د.ت.
170. الصعدي، عبد المتعال: الحرية الدينية في الإسلام، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1433هـ - 2012م.
171. صولة سعيد وعبد اللطيف المزكي، ثبوت النسب بين النص والتطبيق، المعهد العالي للقضاء، الرباط - المغرب، 2007-2009م.
172. الطيار، عبد الله بن محمد بن أحمد: وبل الغمامة في شرح عمدة الفقه لابن قدامة، ط1، دار الوطن للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1429هـ - 1432هـ.
173. ابن عابدين، محمد أمين: رد المختار على الدر المختار، ط2، دار الفكر، بيروت، 1412هـ - 1992م.
174. عبد الوهاب، أبو محمد بن علي، المعونة، ت: حميش عبد الحق، د.ط، المكتبة التجارية-مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة، د.ت.
175. عثمان، محمد: أسلحة الدمار الشامل، د.ط، نخضة مصر، 2007م.
176. ابن عثيمين، محمد بن صالح: الشرح المتمتع على زاد المستقنع، ط1، دار ابن الجوزي، 1422 - 1428هـ.

177. العجيلي، سليمان بن عمر بن منصور: حاشية الجمل، د.ط، دار الفكر، د.ت.
178. العلواني، طه جابر: لا إكراه في الدين، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، نوفمبر. 2006
179. عليش، محمد بن أحمد بن محمد: فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، د.ط، دار المعرفة، د.ت.
180. عليش، محمد بن أحمد بن محمد: منح الجليل شرح مختصر خليل، د.ط، دار الفكر، بيروت، 1409هـ - 1989م.
181. عوير، خير الدين مبارك: أسلحة الدمار الشامل وحكمها في الفقه الإسلامي، د.ط، 1430هـ.
182. العيني، در الدين: البناية شرح الهداية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1420هـ - 2000م.
183. غريب، محمود محمد: تعدد الزوجات بين حقائق التنزيل وافتراءات التضليل، ط2، دار القلم للتراث - القاهرة، 1423هـ - 2004م.
184. الغزنوي، عمر بن إسحق بن أحمد الهندي: الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، ط1، مؤسسة الكتب الثقافية، 1406-1986هـ.
185. الغليفي، عبد الله بن محمد: حكم الوصية الواجبة، دار القرآن، مكة المكرمة، د.ت.
186. أبو الفضل، زينب عبد السلام: في تجديد الفكر الفقهي، ط1، دار الكلمة، مصر - القاهرة، 1442هـ - 2021م.
187. الفهد، ناصر بن حمد: حكم استخدام أسلحة الدمار الشامل ضد الكفار، د.ط، د.م، ربيع الأول 1424هـ.
188. الفوزان، صالح بن فوزان بن عبد الله: الملخص الفقهي، ط1، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1423هـ.
189. ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد: الشرح الكبير، د.ط، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، د.ت.
190. ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد: المغني، ط1، دار الفكر، بيروت، 1405 هـ.
191. القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن: الذخيرة، ت: محمد حجي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.
192. القرضاوي، يوسف: إسلام المرأة دون زوجها هل يفرق بينهما؟، د.ط، د.م.
193. القرضاوي، يوسف: في فقه الأولويات، د.ط، الدوحة، سبتمبر. 1994
194. ابن قيم، محمد: أحكام أهل الذمة، ت: يوسف بن أحمد البكري - شاعر بن توفيق العاروري، ط1، رمادي للنشر، الدمام، 1418هـ - 1997م.
195. ابن الكرمي، مرعي بن يوسف: غاية المنتهى في جمع الإقناع والمنتهى، ط1، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع والدعاية والإعلان، الكويت، 1428هـ - 2007م.
196. اللاحم، عبد الكريم بن محمد: المطالع على دقائق زاد المستقنع «فقه الأسرة»، ط1، دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1431هـ - 2010م.

197. ابن مازة، برهان الدين: المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، ت: عبد الكريم سامي الجندي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1424هـ - 2004م.
198. الماوردي، أبو الحسن علي: الحاوي الكبير، ت: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1419هـ - 1999م.
199. مراد، فضل بن عبد الله: المقدمة في فقه العصر، ط2، الجيل الجديد ناشرون، صنعاء، 1437هـ - 2016م.
200. مرحبا، إسماعيل: البنوك الطبية البشرية وأحكامها الفقهية، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، شوال 1429هـ.
201. المرادوي، علي بن سليمان: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط1، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، مصر، 1415هـ - 1995م.
202. المرغاني، علي بن أبي بكر: الهداية في شرح بداية المبتدي، د.ط، المكتبة الإسلامية، د.ت.
203. المطعني، عبد العظيم إبراهيم محمد: عقوبة الارتداد عن الدين بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين، ط1، مكتبة وهبة، 1414هـ - 1993م.
204. المطلق، عبد الملك بن يوسف: زواج المسيار دراسة فقهية واجتماعية نقدية، د.ط، دار ابن لعبون - الرياض، د.ت.
205. المطيعي، محمد بخيت: إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلّة، د.ط، كردستان العلمية، مصر، 1329هـ.
206. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم: الإجماع، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم، 1425هـ - 2004م.
207. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم: الإشراف على مذاهب العلماء، ت: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، ط1، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة، 1425هـ - 2004م.
208. مولوي، فيصل: السبب الشرعي لوجوب صيام رمضان هل هو دخول الشهر أم رؤية الهلال، د.ط، د.ت.
209. النفراوي، أحمد بن غنيم: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، د.ط، دار الفكر، 1415هـ - 1995م.
210. النووي، أبو زكريا محيي الدين: المجموع، طبعة كاملة معها تكملة السبكي والمطيعي، دار الفكر، د.ت.
211. ابن الهمام، الكمال: فتح القدير، د.ط، دار الفكر، د.ت.
212. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط2، دار السلاسل، الكويت، د.ت.

ب- كتب السياسة الشرعية:

213. البوطي، محمد سعيد رمضان: الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟، ط1، دار الفكر، دمشق - سوريا، 1414هـ - 1992م.
214. الجعوان، محمد بن ناصر: القتال في الإسلام أحكامه وتشريعاته، ط2، د.م، 1403هـ - 1983م.

215. الجويني، أبو المعالي: غياث الأمم في التياث الظلم، ت: عبد العظيم الديب، ط2، مكتبة إمام الحرمين، 1401هـ.
216. الريسوني، أحمد: الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، دار الكلمة، ط، مصر- القاهرة1، 1434هـ-2013م.
217. الصابوني، عبد الرحمن: نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، 2001م.
218. الصديقي، داير يوسف صديقي: المستجدات الفقهية في العلاقات الدولية، ط1، دار النفائس، عمان، 1433هـ-2012م.
219. العوا، محمد سليم: في أصول النظام الإسلامي الجنائي، ط1، نخضة مصر، 2006م، ص187.
220. الغنوشي، راشد: الحريات العامة في الشريعة الإسلامية، د.ط، لندن، أكتوبر2006م.
221. القرضاوي، يوسف: السياسة الشرعية، ط4، مكتبة وهبة، القاهرة، 1432هـ-2011م.
222. هيكل، محمد خير: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د.ط، دار البيارق، د.ت.
- ثامنا- كتب مختلفة:**
223. أمانة، عدنان محمد، التجديد في الفكر الإسلامي، ط1، دار ابن الجوزي، السعودية، رجب 1424هـ.
224. الآمدي، عبد الوهاب: شرح الآمدي على الولدية في آداب البحث والمناظرة، ت: عبد الحميد هاشم العيساوي، ط1، دار النور المبين، الأردن، 2014م.
225. باشا، أحمد فؤاد: رؤى إسلامية في فلسفة العلم والتنمية الحضارية، دار روابط للنشر وتقنية المعلومات ودار الشقري للنشر، 01-05-2018م.
226. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: درء تعارض العقل والنقل، ت: محمد رشاد سالم، ط2، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1411هـ - 1991م.
227. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: الرد على المنطقيين، د.ط، دار المعرفة، بيروت- لبنان، د.ت.
228. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله: جامع بيان العلم وفضله، ت: أبي الأشبال الزهيري، باب: إثبات المناظرة والمجادلة وإقامة الحجة، رقم1855، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1414هـ - 1994م.
229. الجابري، عدنان بن سليمان بن مسعود: آداب الحوار من خلال سيرة مصعب بن عمير رضي الله عنه، ت: عبد الحق بن حمادي الهواس، ط1، دار الأوراق الثقافية، 1435هـ.
230. ابن حميد، صالح: أصول الحوار وآدابه في الإسلام، د.ط، د.ت.
231. حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1986م.
232. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون، موقع الوراق، د.ت.
233. دراز، محمد بن عبد الله: دستور الأخلاق في القرآن، ط10، مؤسسة الرسالة، 1418هـ-1998م.
234. الرافعي، مصطفى صادق: تاريخ آداب العرب، ط3، مكتبة الإيمان، المنصورة، 1359هـ-1940م.
235. أبو الزهراء، محمد: دروس الحجاج الفلسفي، مجلة الشبكة التربوية الشاملة، 2008.

236. شاکر، أحمد محمد: جمهرة مقالات العلامة الشيخ أحمد محمد شاکر - مع أهم تعقبات الشيخ على دائرة المعارف الإسلامية، ط1، دار الرياض، 1426هـ - 2005م.
237. شلتوت، محمود: الإسلام عقيدة وشریعة، ط18، دار الشروق، القاهرة- مصر، 1421هـ-2001م.
238. الشنقيطي، محمد الأمين: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي، د.ط، د.ت.
239. ابن عاشور، محمد الطاهر: أليس الصبح بقريب، ط1، دار السلام، 1427هـ-2006م.
240. الطناحي، محمود محمد: مقالات الطناحي، ط1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1422هـ.
241. عبد الرحمن، طه: تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.
242. عبد الرحمن، طه: روح الحداثة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، 2006م.
243. العفاني، سيد بن حسين بن عبد الله: {إِنَّ شَأْنَكَ هُوَ الْأَثَرُ}، ط1، دار العفاني، مصر، 1427هـ - 2006م.
244. العقل، ناصر بن عبد الكريم: إسلامية لا وهابية، د.ط، دار كنوز أشبيلية للنشر، 1425هـ.
245. الغزالي، محمد أبو حامد: إحياء علوم الدين، د.ط، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
246. الفاسي، علال: النقد الذاتي، ط1، المطبعة العالمية، القاهرة، 1999م.
247. قاطرجي، نهي عدنان: العنوسة معاناة إنسانية تهدد البناء الاجتماعي. طبعة المكتبة الشاملة.
248. القحطاني، مسفر بن علي: التسخير الكوني للإنسان، ط1، دار المشرق، القاهرة، 2018م.
249. ابن قيم، محمد: زاد المعاد في هدي خير العباد، ط27، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1415هـ-1994م.
250. ابن كثير، إسماعيل: السيرة النبوية، ت: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 1395هـ-1976م.
251. المسيري عبد الوهاب وفتح التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، ط4، دار الفكر، دمشق، 1441هـ-2022م.
252. مصباح، عبد الهادي: الأسلحة البيولوجية والكيميائية بين الحرب المخابر والإرهاب، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، رجب 1421هـ، أكتوبر 2000م.
253. الميساوي، محمد الطاهر: جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ط1، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، 1436هـ - 2015م.
254. ابن نبي، مالك: مشكلات الحضارة شروط النهضة، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1433هـ-2012م.
255. ابن نبي، مالك: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، د.ط، دار الفكر، دمشق-سوريا، 1423هـ-2002م.
256. النجار، عبد المجيد: في فقه التدين فهما وتنزيلا، د.ط، د.ت.
257. النشار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، د.ط، دار النهضة العربية، بيروت، 1404هـ -1984م.
258. النووي، أبو زكريا محيي الدين: الأذكار، ت: عبد القادر الأرئوط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1414هـ - 1994م.

تاسعا- الرسائل العلمية:

259. بكرابي، محمد المهدي: حماية البيئة أثناء النزاعات المسلحة دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام (ماجستير)، إشراف: أ.د سعيد فكرة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010م/2009م - 1431هـ/ 1430هـ.
260. الحوالي، سفر بن عبد الرحمن: العلمانية - نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة (دكتوراه)، د.ط، دار المحجرة، د.ت.
261. الربيعة، علي بن عبد الرحمن: أحكام الوصايا في الفقه الإسلامي "دراسة مقارنة" (دكتوراه)، إشراف: بدران أبو العينين بدران، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الدراسات العليا، المعهد العالي للقضاء، المملكة العربية السعودية، 1983-1984م.
262. الزوى، سدينة إدريس عبد الكريم: تعدد الزوجات (ماجستير)، تحت إشراف د: غيث محمود الفاخري، رئيس جامعة اجدابيا وأستاذ الشريعة بجامعة قارون، 1425 - 1426هـ.
263. سوفي، نور الإيمان: الاستفادة من الأجنة المجهضة والزائدة عن الحاجة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء (ماستر)، إشراف: إبراهيم رحمان، ط1، إصدارات مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، جامعة الوادي، الجزائر، 1441هـ-2019م.
264. القصير، إبراهيم بن عبد الله بن صالح: أحكام ولد الزنا (ماجستير)، المعهد العالي للقضاء قسم الفقه المقارن، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1423-1424هـ.
265. المالكي، عارف بن مسفر: التوجه المقاصدي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر (ماجستير)، إشراف: عبد الله الدميحي، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، 1435هـ.
266. ماهوشيزا، حاج عبد الله: مدى مشروعية أسلحة الدمار الشامل في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية (ماجستير)، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، السعودية، 2004م.
- ## عاشرا- البحوث والمقالات:
267. الأسد، ناصر الدين: الإسلام في مواجهة الحداثة الشاملة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، العدد 07، ج11.
268. الأكشه، جمال مهدي محمود: مدى مشروعية الاستفادة من البويضات الملقحة في غرس الأعضاء البشرية والتجارب الطبية-دراسة فقهية مقارنة-، العدد 37، الجزء الأول 3/2، 2022م.
269. البار، محمد علي: إجراء التجارب على الأجنة المجهضة والأجنة المستنبطة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، عدد 03، ج06.
270. باسلامة، عبد الله حسين: الاستفادة من الأجنة المجهضة والفائضة في زراعة الأعضاء وإجراء التجارب، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، عدد 03، ج06.
271. بكار، عبد الكريم: بين المفكر والمختص، مجلة البيان، المنتدى الإسلامي.

271. بلخير، رابع: توظيف المقاصد في التعامل مع السنة النبوية قراءة نقدية في موقف المعاصرين، عدد خاص بالمؤتمر الدولي حول: "الفهم المقاصدي للسنة النبوية: أهميته، ضوابطه، إشكالاته"، المعيار، المجلد 25، العدد 57، قسنطينة- الجزائر، 1442هـ-2021م، الصفحات: 805-825.
272. بوشعالة، فتيحة محمد: سبل تفعيل الفهم المقاصدي للسنة النبوية في الواقع المعاصر، عدد خاص بالمؤتمر الدولي حول: "الفهم المقاصدي للسنة النبوية: أهميته، ضوابطه، إشكالاته"، المعيار، المجلد 25، العدد 57، قسنطينة- الجزائر، 1442هـ-2021م، من 725-736.
273. البوطي، محمد سعيد رمضان: انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، العدد 03.
274. التازري، مصطفى كمال: نظرات إسلامية في توحيد بداية الشهور القمرية، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة.
275. تركي دليلة وآيت شاوش: الوصية الواجبة في التشريعات العربية وضرورة تعديل المادة 169 من تقنين الأسرة الجزائري، المجلة النقدية للقانون والعلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة تيزي وزو، المجلد 16، العدد 04، 2021م، الصفحات: ص 73-92.
276. جاب الله، سمير: زواج المسير بين القبول والرفض، مجلة المعيار، ج 1، الحجم 11، العدد 22، 19-05-2010م، الصفحات: 1011-1029.
277. آل جارالله، عبد الله بن جارالله بن إبراهيم: كمال الدين الإسلامي، ط 1، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، 1418هـ.
278. الجباري، عبد الله: حول شرعية نسب ابن الزني وتوريثه، مجلة متون، مولاي الطاهر سعيدة، المغرب، المجلد 14، العدد 2، 14-05-2021م.
279. جحيش، بشير بن مولود: فقه التنزيل - مفاهيم ومقاربات -، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر، كلية أصول الدين، عدد 2، جوان 2017م.
280. الجديع، عبد الله: إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد: 02، دبلن-أيرلندا، 1423هـ-2003م.
281. الجندي، أحمد رجائي: سر المهنة الطبية بين الكتمان والعلانية، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، ج 8.
282. الحاج علي إبراهيم، مأمون: الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، عدد 03، ج 06.
283. حتوت، حسان: استخدام الأجنة في البحث والعلاج، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، عدد 03، ج 06.
284. الحمد، خباب بن مروان: الإعلام بحكم الترحم والاستغفار لمن مات على غير دين الإسلام، شبكة الألوكة، شوال 1443هـ.
285. الحوسني، إبراهيم محمد حسن: تعدد المقاصد الجزئية للحكم الشرعي الواحد: مفهومه، صورته، وأغراضه، مجلة جامعة الشارقة، المجلد 18، العدد 1، ذو القعدة 1443هـ/ يونيو 2021م.

286. حيدرة، محمد: تشريح الجثث والانتفاع بأعضاء الميت في الشريعة الإسلامية والقانون الطبي الجزائري (مقال)، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة مستغانم، 6-2011م، الصفحات: ص 57-64.
287. خنوش، سعيد: تعدد الزوجات بين الضوابط الشرعية والقيود القانونية دراسة مقارنة، حوليات، جامعة الجزائر 1، المجلد 34، العدد 01، 2020م، الصفحات: 465-478.
288. الخياط، عبد العزيز: المناقشة توحيد بدايات الشهور القمرية، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة.
289. الديوب، إبراهيم فاضل: تنظيم النسل وتحديده، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، العدد 02، ج. 5.
290. الدعدر، مبروك يحيى الدين رمضان: وسطية مقاصد الشريعة في فهم الأحاديث النبوية وضرورته المعاصرة، عدد خاص بالمؤتمر الدولي حول: "الفهم المقاصدي للسنة النبوية: أهميته، ضوابطه، إشكالاته"، المعيار، المجلد 25، العدد 57، قسنطينة-الجزائر، 1442هـ-2021م، الصفحات: 145-167.
291. الدقيلان، عدنان بن محمد: نسب ولد الزنى، مجلة العدل، العدد 22، ربيع الآخر 1425هـ.
292. دوكرى، عبد الصمد: منير علي عبد الرّب القباطي، نسب ولد الزنا دراسة فقهية في ضوء مقصد حفظ النسل، مجلة العلوم الإسلامية الدولية، جامعة المدينة العالمية، المجلد 1، العدد 2، سبتمبر 2017م.
293. ديب، أحمد: رهانات التجديد في علم المقاصد أسئلة التأصيل وآفاق التطوير (مقال)، مجلة المعيار، مج: 25، ع: 60، 2021م.
294. راجعي عبد العزيز ونوي بن مبروك: التجارب النووية الفرنسية بالصحراء الجزائرية في ميزان القانون الدولي الإنساني 1960-1966م، مجلة الأستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، المجلد 05، العدد 01، جامعة المسيلة، الجزائر، 2020م، الصفحات: 1002-1025.
295. الربابعة، أحمد حسن: الرؤية المقاصدية للعقود الذكية، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي 2019م، الدورة الرابعة والعشرون - دبي.
296. رحمان شهيد وآخرون: دراسة في الاستدلال الموازي في الفقه الاسلامي المعنى المعرفي والجدلي في نسق قياس العلة لأبي اسحاق الشيرازي، جامعة ليل، م. ب. ع. و، وحدة البحوث المشتركة 8163 - معارف، نصوص، لغة، ف - 59000، مجلة كامبريج للعلوم والفلسفة العربية (ASP)، المجلد 28، ليل، فرنسا، 2018م.
297. رحمان، إبراهيم: ضوابط الاعتبار المقاصدي في أعمال النص الشرعي، سلسلة الأبحاث الفقهية والأصولية، إصدارات مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، جامعة الوادي، الجزائر، نوفمبر 2019م.
298. رصاع، موسى: تفعيل قواعد المقاصد في الفقه النوازي زواج المسير أمودجا، مجلة حوليات جامعة الجزائر 1، العدد 33، ج 1، 31-03-2019م، الصفحات: 397-415.
299. الرفاعي، جميلة: حكم التصرف في جثة الميت في ضوء الاستحسان والذرائع (دراسة تطبيقية)، المجلة الأردنية في الدراسة الإسلامية، المجلد 12، العدد 1، 1437هـ-2016م.
300. الرهوان، محمد سعيد متولي: وسائل إثبات ونفي النسب في الشريعة الإسلامية، مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا- المؤتمر الدولي الثامن بدولة الكويت، 2011م.

301. الريسوني، قطب: ضوابط أعمال مقاصد الشريعة في توجيه المعاملات المالية المعاصرة بما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية الغراء، الدورة الخامسة والعشرون، مؤتمر مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، شعبان 1444هـ - فبراير 2023م.
302. الزرقاء، مصطفى أحمد: حول اعتماد الحساب الفلكي لتحديد بداية الشهور القمرية هل يجوز شرعاً أو لا يجوز؟، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.
303. زواري أحمد، علي: اختلاف المعاصرين في مسألة الترحم على من مات من غير المسلمين "دراسة فقهية مقارنة"، مجلة الشهاب، المجلد 08، العدد 02، جامعة الوادي، 2022م، الصفحات: 435-460.
304. سانو، قطب مصطفى: العقود الذكية في ضوء الأصول والمقاصد والمآلات رؤية تحليلية، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي 2019م، الدورة الرابعة والعشرون - دبي.
305. السائس، محمد علي: توحيد بداية الشهور القمرية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.
306. السلامي، محمد المختار: توحيد بدايات الشهور العربية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.
307. السلامي، محمد المختار: زراعة خلايا الجهاز العصبي وخاصة المخ، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، عدد 03، ج. 06.
308. سلمان، نصر: زواج المسير في ميزان الكتاب والسنة، مجلة الصراط، المجلد 14، العدد 1، 15-01-2012م، الصفحات 153-194.
309. سوداني، كريمة: أعمال المقاصد في السنة النبوية: أصالة شرعية وضرورة عصرية، عدد خاص بالمؤتمر الدولي حول: "الفهم المقاصدي للسنة النبوية: أهميته، ضوابطه، إشكالاته"، المعيار، المجلد 25، العدد 57، قسنطينة - الجزائر، 1442هـ - 2021م، من ص 127-144.
310. شريط، أمير: الوظيفة المقاصدية ومسالكها في فهم السنة النبوية، عدد خاص بالمؤتمر الدولي حول: "الفهم المقاصدي للسنة النبوية: أهميته، ضوابطه، إشكالاته"، المعيار، المجلد 25، العدد 57، قسنطينة - الجزائر، 1442هـ - 2021م، من ص 101-126.
311. الشريف، حمزة بن حسين: ضوابط أعمال مقاصد الشريعة في توجيه المعاملات المالية المعاصرة بما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية الغراء، الدورة الخامسة والعشرون، مؤتمر مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، شعبان 1444هـ - فبراير 2023م.
312. شكري، فريد: الاجتهاد الفقهي من الاستنباط إلى التنزيل - فقه تحقيق المناط نموذجاً -، العددان 30-31، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، ذوالقعدة 1430هـ - نوفمبر 2009م.
313. الشيخ، غسان: التأصيل الفقهي للعمالات الرقمية - البتكوين نموذجاً -، العملات الافتراضية في الميزان، جامعة الشارقة، 16 و 17 إبريل 2019م.
314. صافي، محمد أيمن: انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً غرس الأعضاء في جسم الإنسان مشاكله الاجتماعية وقضاياها الفقهية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، العدد 3، ج. 4.
315. صالح، عبد الله الزبير عبد الرحمن: حكم بقاء من أسلمت مع زوجها الذي لم يسلم في ضوء الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والعلماء، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد: 02، دبلن - أيرلندا، 1423هـ - 2003م.

316. صفية، حسين: فقه الموازنات وتطبيقه في الاجتهاد القضائي المعاصر - الوصية الواجبة انموذجا-، مجلة بحوث، جامعة الجزائر، العدد 12، ج 1، 2018م، من ص 298-325.
317. الطريفي، ناصر بن عقيل: تعدد الزوجات وأهميته للمجتمع المسلم، مجلة البحوث الإسلامية، مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
318. العبادي، عبد السلام داود: انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، العدد 03، ج 4.
319. العبادي، عبد السلام داود: حكم الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، عدد 03، ج 06.
320. عبد الرحمن، محمد: انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، العدد 03، ج 4.
321. عبد الفتاح، عالية حسن: التحديات المستقبلية للثورة الصناعية الرابعة من منظور إسلامي الجينوم البشري والهندسة الحيوية المستقبلية، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي 2019م، الدورة الرابعة والعشرون - دبي.
322. عز الدين عبد الدائم، أثر إسلام الزوجة دون زوجها على عقد الزوجية، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، المجلد: 11، العدد: 02، 20-04-2022م.
323. عساف، محمد مطلق: العملات المشفرة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية (عملة Bitcoin أنموذجا)، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد 36، العدد 2، جامعة قطر، 1440هـ-2019م.
324. العقيل، عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب: الأحكام الفقهية المتعلقة بالعملات الإلكترونية، وحدة البحوث والدراسات العلمية، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، عمادة البحث العلمي (32)، المملكة العربية السعودية، د.ت.
325. علي، آدم عبد الله: انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، العدد 03، ج 4.
326. العمر، عمر بن محمد: آداب الجدل والمناظرة، حولية كلية أصول الدين والدعوة بالمنوقية، العدد: 36، جامعة المجمعة، دار الأندلس للطباعة، 1438هـ-2017م.
327. عمر، محمد عبده: زراعة الأعضاء من الأجنة المجهضة، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، عدد 03، ج 6.
328. الفرفور، محمد عبد اللطيف صالح: رسالة بلغة المطالع في بيان الحساب و المطالع، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة.
329. الفرفور، محمد عبد اللطيف صالح: زراعة خلايا الجهاز العصبي وبخاصة المخ، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، عدد 03، ج 06.
330. كافي، بوبكر: التقصيد الجديد وأثره في قبول الرواية الحديثة وتأويلها، عدد خاص بالمؤتمر الدولي حول: "الفهم المقاصدي للسنة النبوية: أهميته، ضوابطه، إشكالاته"، المعيار، المجلد 25، العدد 57، قسنطينة - الجزائر، 1442هـ-2021م، من 876-887.
331. الكراي، فخر الدين: توحيد بدايات الشهور القمرية (الشمس والقمر بحسبان)، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة.

- 332.** الكيلاني، عبد الرحمن: أثر الاختلاف في تحقيق المناط في اختلاف المجتهدين نماذج دالة قديمة وحديثة، ورقة مقدمة لندوة مستجدات الفكر الإسلامي الحادية عشرة-المنعقدة بالكويت في الفترة 18-20/2/2013-بعنوان: الاجتهاد بتحقيق المناط فقه الواقع والمتوقع.
- 333.** الكيلاني، عبد الرحمن: الاستحسان وتطبيقاته في بعض القضايا الطبية المعاصرة، مؤتة للبحوث والدراسات، المجلد 16، العدد 1، 2001م.
- 334.** لدرع، كمال: الحاجة إلى مرجعية مقاصد السنة النبوية في تسديد الفهم وتقويم الالتزام، عدد خاص بالمؤتمر الدولي حول: "الفهم المقاصدي للسنة النبوية: أهميته، ضوابطه، إشكالاته"، المعيار، المجلد 25، العدد 57، قسنطينة- الجزائر، 1442هـ-2021م، من ص 1-27.
- 335.** لشهب، أبو بكر: مقاصد الشريعة تأهيل للمفتي وتصويب للفتوى، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية، المجلد 08، العدد 1، 2015م، من ص 809-829.
- 336.** مراد، فضل بن عبد الله: استدامة نكاح من أسلمت ولم يسلم زوجها، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، قطر، المجلد: 05، العدد: 01، 2020م.
- 337.** المنتار، محمد: الاستنجاح بالمقاصد وطرق استثمارها قراءة في كتاب "مشاهد من المقاصد" للدكتور عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية، مجلة الإحياء، ع: 36، جمادى الثانية 1432هـ -ماي 2012م.
- 338.** هزاع ماجدة محمود وعبد الفتاح محمود إدريس: التحديات المستقبلية للثورة الصناعية الرابعة من منظور إسلامي الجينوم البشري والهندسة الحيوية المستقبلية، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي 2019م، الدورة الرابعة والعشرون- دبي.
- 339.** هنية، مازن إسماعيل: إثبات نسب ولد الزنى بالبصمة الوراثية، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد 17، العدد 01، يناير 2009م.
- 340.** ووريقية، عبد الرزاق: المناط المقاصدي والعلوم الإنسانية، العدد 118، مجلة المسلم المعاصر، لبنان، الأربعاء 21 كانون 1/ديسمبر 2005م، 08:19.
- 341.** ياسين، محمد نعيم: حقيقة الجنين وحكم الانتفاع به في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية، مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، العدد 03، ج 6.
- الحادية عشر - الفتاوى:**
- 342.** الأهدل، عبد الله قادري: قتل المرتد إذا لم يتب، د.ط، د.ت. من موقع الشاملة.
- 343.** ابن باز، عبد العزيز: فتاوى إسلامية، ط 1، دار الوطن للنشر، الرياض، 1413 هـ.
- 344.** ابن باز، عبد العزيز: لا حرج في زواج المسيار بشروطه الشرعية، فتاوي علماء البلد الحرام، ط 1، اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء، المملكة العربية السعودية، 1420هـ-1999م.
- 345.** جاد الحق، على جاد الحق: الوصية واجبة، فتاوى الأزهر، رجب 1400 هـ - 3 يونيو 1980م.
- 346.** ابن عثيمين، محمد بن صالح: فتاوى نور على الدرب، ط 1، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين الخيرية، د.م، 1427هـ-2006م.
- 347.** فتاوى الشيخ أحمد حماني، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، د.ط، 1993.
- 348.** فتوى عطية صقر، فتوى أسلحة الدمار الشامل، مايو 1997م، من موقع: موقع وزارة الأوقاف المصرية.

349. الفقيه، عبد الله: زواج المسيار، الفتوى رقم: 3329، 15 شوال 1421هـ. فتاوى الشبكة الإسلامية.
350. مكّي، مجد أحمد: فتاوى مصطفى الزرقا، د.ط، دار القلم، دمشق، 15 رمضان 1390هـ - 16-11-1970م.

الثانية عشر _ المواقع:

351. ابن أحمد الحمد، نايف: الميراث في زواج المسيار، فتاوى واستشارات موقع الإسلام اليوم، 9-4-1424هـ، www.islamtoday.net.
352. أحمد، سحر فؤاد: "زواج المسيار" ومثلث الرعب، المقالة رقم: 1766، 1429هـ، مقالات موقع الألوكة: <http://www.alukah.net>
353. إبراهيم، أشرف: "العملة المظلمة".. لماذا ينبغي عليك عدم الاستثمار في "البتكوين"؟، 13-10-2017، على موقع الجزيرة: [/https://www.aljazeera.net/midan/reality/economy/2017](https://www.aljazeera.net/midan/reality/economy/2017)
354. الإسلام سؤال وجواب، حكم ما يسمى بـ "الوصية الواجبة"، الفتوى رقم: 98018، 06-03-2007م، <https://islamqa.info/ar/answers/98018/>.
355. الإسلام سؤال وجواب، زواج المسيار، تعريفه، وحكمه، 31-01-2008م، على موقع: <https://islamqa.info/ar/answers/82390/>.
356. إسلام ويب، أقوال العلماء في حكم الوصية، ومتى تكون واجبة، الفتوى رقم: 22734، نشرت: الإثنين 18 ذو الحجة 1424هـ - 9-2-2004م، من موقع: <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/22734/>.
357. إسلام ويب، الترحم على أموات غير المسلمين من الاعتداء في الدعاء، الفتوى رقم: 240895، 18-2-2014م، أخذ بتاريخ: 23-02-2023م، من موقع إسلام ويب: <https://islamweb.net/>.
358. إسلام ويب، الترحم على النصارى، الفتوى رقم: 445474، 12-8-2021م، أخذ بتاريخ: 23-02-2023م، من موقع إسلام ويب: <https://islamweb.org/>.
359. إسلام ويب، حكم من يقول بجواز الترحم والاستغفار للكافر الميت، الفتوى رقم: 285976، 17-2-2015م، أخذ بتاريخ: 23-02-2023م، من موقع: <https://www.islamweb.org/ar>.
360. إسلام ويب، نظرة شرعية لقانون الوصية الواجبة في الموارث، الفتوى رقم: 169383، الأربعاء 19 محرم 1433هـ - 14-12-2011، من موقع:

[/https://www.islamweb.net/ar/fatwa/169383](https://www.islamweb.net/ar/fatwa/169383)

361. الإفتاء: الترحم على غير المسلم جائز بشرط، دنيا ودين، 14 أغسطس 2022م، من موقع الوفد: <https://alwafd.news/> .

362. الإمارات اليوم، أحمد عبد العزيز الحداد، العملات الرقمية والأخطار المحدقة، 9-2-2018م، على الموقع: <https://www.emaratalyoun.com/>

363. "بتكوين" دون 13 ألف دولار وتتحجه لأسوأ أسبوع منذ 2013، الخميس 4 صفر 1444هـ - 01 سبتمبر 2022، على موقع العربية: [/https://www.alarabiya.net/aswaq/financial-markets](https://www.alarabiya.net/aswaq/financial-markets)

364. البتيري، وائل: ملاحظات على فتوى فضيلة الدكتور علي القره داغي حول الترحم على غير المسلم، أخذ بتاريخ: 20-12-2022م، من موقع صيد الفوائد: <http://www.saaidd.net/bahoth/336>.

365. بدير، رائد عبد الله: زواج المسيار تسميته وتعريفه، موقع شرعي، موقع الأحكام الشرعية لدى المحاكم الشرعية: <http://scharee.com/?p=5146> .

366. أبو البصل، علي: نشأة زواج المسيار والفرق بينه وبين الزواج العربي، نشر بتاريخ: 04-06-2015م، أخذ بتاريخ: 27-09-2022م، من موقع الألوكة: [/https://www.alukah.net/web/abulbasl/0/87434](https://www.alukah.net/web/abulbasl/0/87434)

367. بولحية، نور الدين: عقد الزواج وشروطه وبرؤية مقاصدية، 31-03-2019م، من موقع الدكتور: <https://aboulahia.com/wp/2019/03/31> .

368. تقرير دولي ينسف وهم العملات الرقمية الافتراضية، 18 يونيو 2018 - 12:56 بتوقيت أبوظبي، على موقع سكاي نيوز عربية: <https://www.skynewsarabia.com/business/1057597>

369. تيار الإصلاح، حكم الترحم على أموات غير المسلمين، 1443هـ - 2021م، أخذ بتاريخ: 22-02-2023م، من موقع تيار التناصح: <https://www.noslih.com/article/>.

370. الجباري، عبد الله: مظاهر الإبداع والتجديد في الفكر المقاصدي عند الدكتور أحمد الريسوني، 14 مايو 2019م، أخذ بتاريخ: 02-11-2022م، من الموقع الرسمي للأستاذ أحمد الريسوني: [/https://raissouni.net](https://raissouni.net)

371. الجبور، غازي: العملة الافتراضية بتكوين "Bitcoin"، 01-01-2018، 000007، من موقع الرأي:

[/https://alrai.com/article/10420097](https://alrai.com/article/10420097)

372. جمعة، علي: أحكام الوصية الواجبة في الشريعة الإسلامية ومدى مشروعيتها، 16 ديسمبر 2017م، أخذ بتاريخ: 24-04-2023م، من موقع استشارات قانونية مجانية:

<https://www.mohamah.net/law/>.

373. جمعة، محمود الزريقي: تعليق على القانون - الليبي - رقم (12) لسنة 2015م بإلغاء الوصية الواجبة، منشور بتاريخ: 12-12-2015م، على موقع:

<https://www.libya-al-mostakbal.org/news/clicked/86330>

374. الجهني، فهد بن سعد: استلحاق مجهول النسب ونسب المنبوذ، 27-08-2014م، 18:42، أخذ بتاريخ: 03-11-2022م، من موقع مرك الوفاق الإنمائي للدراسات والبحوث والتدريب:

<https://wefaqdev.net/> .

375. حب الله، حيدر: فقه البيئة وأسلحة الدمار الشامل -مدخل لمقاربة فقهية أولية-، نشر: 12-05-2014م، أخذ بتاريخ: 08-12-2022م، من الموقع الرسمي لحيدر حب الله:

<https://hobbollah.com/articles> .

376. حجازي محمد يوسف شريف أبو إسحاق الحويني، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، <http://www.islamweb.net>.

377. الحداد، هيثم بن جواد: أين أخطأ المقاصديون الجدد في نظرهم إلى مقاصد الشريعة؟ (مقال)، 25 رجب 1431هـ، أخذ بتاريخ: 19-03-2022م، الساعة: 20:32، من موقع:

<https://dorar.net/article/526> .

378. الخطيب، معتز: معركة الترحم على غير المسلم ومنهجية الاجتهاد، 18-05-2022م، أخذ بتاريخ: 22-02-2023م، من موقع الجزيرة:

<https://www.aljazeera.net/opinions/>.

379. دار الإفتاء التركية تحرم التعامل بعملة "البيتكوين"، 28 نوفمبر 2017، 1:07م، أخذ بتاريخ: 01-09-2022م، من موقع مرآة سوريا الإخبارية:

<https://syrian-mirror.net/> .

380. دار الإفتاء، فلسطين، قرار 1/158، رقم 16/2017/297، بتاريخ 25 ربيع الأول 1439هـ الموافق 14 كانون الأول 2017، على الموقع:

<http://staff.ppu.edu/jawad/files/316>.

381. الددو، محمد الحسن: القول النهائي في مسألة الترحم على أهل الكتاب، 25-05-2022م،

<https://www.youtube.com/watch?v> .

382. الراجحي، عبد العزيز: شرح كتاب الإيمان لأبي عبيد، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية،
<http://www.islamweb.net> .

383. الراجحي، عبد العزيز: شرح كتاب السنة للبرهاري، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية:
<http://www.islamweb.net>

384. الرفاعي، خالد عبد المنعم: زواج المسيار، الفتوى رقم: 2551، 1429هـ، فتاوى موقع الألوكة:
<http://www.alukah.net> .

385. الريسوني، أحمد: الاجتهاد والمجتهدون بين فقهاء الجزئيات وفقهاء الكليات، مركز الشهود الحضاري للدراسات الشرعية والمستقبلية، 24 يونيو 2022م، أخذ بتاريخ: 24 جوان 2022م، 20:40، من موقع:
<https://shuhoud.com/>

386. السديس، عبد الرحمن بن صالح: حكم الترحم على موتى الكفار والاستغفار لهم، أخذ بتاريخ: 20-12-2022م، من موقع صيد الفوائد:
<http://www.saaaid.net/Doat/sudies/72>

387. سلقيني، إبراهيم عبد الله: فصل الخطاب في حكم الترحم على أهل الكتاب، 15 مايو 2022م، أخذ بتاريخ: 26-03-2023م، من موقع:
<https://www.isalkini.com/16702>.

388. السلمي، عبد الله بن ناصر: الفقه [كتاب النكاح]، مكتبة الأكاديمية - مكتبة دروس الأكاديمية - الدروس المفرغة - الفقه المستوى: السادس، موقع الأكاديمية:
www.islamacademy.net.

389. السلمي، عبد الله بن ناصر: حكم التعامل بالعملات الالكترونية الرقمية، 24-01-2020م، على موقع:
<https://www.youtube.com/watch?v=MRWq-dVmX9Q>

390. شار، عبد الحكيم: صحيفة سبق الإلكترونية، المطلق يحذر من التعامل بالبتكوين والعملات الرقمية، بتاريخ 28 ربيع الآخر 1439هـ الموافق 15 يناير 2018م، على موقع:
<https://sabq.org/saudia> .

391. الشاطر، منير: حوار منضبط ومحدود حول البتكوين، بيان حول البتكوين - منتدى الاقتصاد الإسلامي على الواتساب (ملف رقم 20)، 23-01-2018م. أخذ من موقع: موسوعة الاقتصاد والتمويل الإسلامي:
<https://iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2018/01>.

392. ابن شاعر الشريف، محمد: أسلحة الدمار الشامل بين المنع والوجوب، أخذ بتاريخ: 08-12-2022م، من موقع صيد الفوائد:

<http://www.saaaid.net/Doat/alsharef/57.htm>.

393. الشيبلي، يوسف: فتوى التداول بالعملات الإلكترونية الرقمية "البتكوين"، على الموقع:
<https://www.youtube.com/watch?v=KxikLcHuVt0> .

394. صقر، عطية: أسلحة الدمار الشامل، مايو 1997م، ج10، ص415، موقع وزارة الأوقاف المصرية:
<http://www.islamic-council.com> .

395. الصلابي، علي محمد: عمر بن عبد العزيز، معالم التجديد والإصلاح الراشدي على منهاج النبوة، موقع الشيخ على الإنترنت:
<http://www.slaaby.com> .

396. الطبطبائي محمد وصالح العلي: ندوة حكم التعامل في #العملات الرقمية (#البتكوين)، 01-07-2022م،
أخذ بتاريخ: 05-09-2022، من موقع:
<https://www.youtube.com/watch?v=Kq0j0KEVILQ>.

397. عبد الله، أحمد: فتوى كويتية بتحريم البتكوين، صحيفة الرأي، الكويت، 16 يناير 2018، الساعة 12 صباحاً، على
الموقع:
<https://www.alraimedia.com/article/795185>.

398. ابن عبد الموصلي، فتحي: حكم العملات الرقمية، 05-07-2022م، أخذ بتاريخ: 05-09-2022، من
موقع:
<https://www.youtube.com/watch?v=37ulPB5JN4A>.

399. العجمي، نايف: فتوى التكييف الفقهي والحكم الشرعي للعملات الرقمية المشفرة، 18-يناير-2018م، على موقع:
<https://www.youtube.com/watch?v=UiZx0R-K7fE> .

400. عدنان، هند: التذرع بالمقاصد لتأويل النصوص الثابتة وتحريفها، 5 أغسطس 2021م، من موقع مركز الأمة للدراسات
والتطوير:
<https://alummcenter.com/?p> .

401. ابن العدوي، مصطفى: سلسلة التفسير لمصطفى العدوي، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية:
<http://www.islamweb.net> .

402. علوان، عمار بن عبد الله ناصح: الترحم على غير المسلم مسألة فقهية أدرجت في الولاء والبراء، 15 مايو 2022م،
أخذ بتاريخ: 21-02-2023م، من موقع رسالة بوست:
<https://resalapost.com/2022/05/15/> .

403. العنزي، سعد مقبل: المقاصديون الجدد (مقال)، أخذ بتاريخ 19-03-2022م، الساعة: 19:44، من موقع:

<http://www.saaaid.net/arabic/81>

404. أبو عيطه، السيد: النكاح الميسار، مجلة الحياة، 13 نوفمبر 2019م، أخذ بتاريخ: 05-10-2022م، من موقع:

<https://www.se7ral7ya.com/2019/11/> .

405. الغنام، أنس محمد: الأدلة على عدم جواز الترحم على غير المسلم بعد موته، مع رد شبهات المجيزين، أخذ بتاريخ: 20-12-2022م، من موقع صيد الفوائد:

<http://www.saaaid.net/arabic/882>.

406. الفريق العلمي لقسم الأحكام الشرعية، لماذا لا تُعاد قراءة وفهم النصوص والأحكام الشرعية وفقاً لمعارفنا المستحدثة المتقدمة عن معارف السلف؟، 24 سبتمبر 2018م، أخذ بتاريخ: 14-04-2022م، الساعة: 20:23،

<https://almohaweron.com/>.

407. الفوزان، صالح: هل يجوز الترحم على الكافر والاستغفار له؟ 13-11-2013م، أخذ بتاريخ: 23-02-2023م،

[/https://www.youtube.com](https://www.youtube.com)

408. القرضاوي يترحم على بابا... الفاتيكان، أخذ: 22-02-2023م، من برنامج الشريعة والحياة: <https://www.youtube.com/watch?v> .

409. القرضاوي، يوسف: الحساب الفلكي وإثبات أوائل الشهور، أخذ بتاريخ: 28-10-2022م، من موقع: <https://islamonline.net/archive/> .

410. القرضاوي، يوسف: زواج الميسار حقيقته وحكمه، من موقع الشيخ: <https://www.al-qaradawi.net/sites/>

411. مجموعة من العلماء، جواز الترحم على غير المسلمين (الكفار)، 03-01-2021م، <https://www.youtube.com/watch?v> .

412. مشوقة، حمزة عدنان: النقود الرقمية من منظور اقتصادي إسلامي، مجلة الفتوى والدراسات الإسلامية، دائرة الإفتاء العام، المجلد الأول، العدد الأول، 1440هـ-2019م، أضيف على الموقع بتاريخ: 06-07-2021، أخذ بتاريخ: 06-09-2022م، على موقع الإفتاء الأردني

https://www.aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId=231#_edn31.

413. المكتب العلمي، هيئة الشام الإسلامية، حكم تعزية غير المسلم والترحم عليه وتسميته بالشهيد، الفتوى رقم: 17، 24 يونيو 2012م، أخذ بتاريخ: 23-02-2023م، من موقع: <https://islamicsham.org/fatawa/354> .

414. ملتقى الأزهر يدعو الدول الإسلامية لامتلاك السلاح النووي، 02/07/2009م، من موقع: [/https://www.islamstory.com](https://www.islamstory.com)

415. المنجد، محمد صالح: تفصيل خلاف العلماء في حكم استلحاق ابن الزنا، 22-05-2015م، أخذ: 03-11-2022م، من موقع الإسلام سؤال وجواب: <https://islamqa.info/ar/answers/192131/> .

416. المنجد، محمد صالح: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية: <http://www.islamweb.net> .

417. منصف، حسن: الوصية الواجبة علما وعملا وفي تراجمها مع باقي الوصايا، أخذ بتاريخ: 01-04-2023م، من موقع المكتبة القانونية العربية: <https://www.bibliotdroit.com/2016/10/> .

418. موقع: <https://bitcoinnewsarabia.com/what-is-bitcoin-mining-part-1/n> .

419. موقع: <https://www.bitcoinblockhalf.com/>.

420. موقع: <https://www.techopedia.com/definition/6702/digital-currency>.

421. موقع: <https://bitcoin.org/ar/faq#general>.

422. موقع د. محمد رفيع على الفيسبوك، نشر 25 نوفمبر 2022م، الساعة 10:38، أخذ بتاريخ: 22-12-2022م.

423. الموقع الرسمي لأكاديمية طه العلواني، فتوى: حكم استمرار زواج من أسلمت ولم يسلم زوجها، آب/ أغسطس، 2001م، <https://alwani.org/?p=6839> .

424. الموقع الرسمي للشيخ عبد الرحمن البراك ، حكم التعامل بالبتكوين وحكم الزكاة فيها، 15 شعبان 1441هـ، أخذ بتاريخ: 07-09-2022م، من موقع:

<https://sh-albarrak.com/article/17887> .

425. الموقع الرسمي للشيخ ابن باز، هل الوصية واجبة وما نصها الشرعي، الإثنين 03 / شوال / 1444هـ،
<https://binbaz.org.sa/fatwas/1304/> .

426. الموقع الرسمي للشيخ ابن باز، نور على الدرب، حكم الدعاء لتاركي الصلاة والكفرة والاستغفار لهم،
<https://binbaz.org.sa/fatwas/7373/> .

427. الموقع الرسمي للشيخ فركوس: الفتوى رقم: 1221، في الاعتراض على حكم استلحاق ولد الزنا بأبيه، الجزائر في: 04 رمضان 1440هـ - 09 ماي 2019م، أخذ بتاريخ: 01-11-2022م،
<https://ferkous.com/home/?q=fatwa-1221>.

428. الموقع الرسمي للشيخ فركوس، في الوصية الإجبارية (مسألة التّنزيل)، الفتوى رقم: 407، أبريل 2006م،
<https://ferkous.com/home/?q=fatwa-407>

429. موقع الشيخ أحمد الغامدي على تويتر، بتاريخ: 30 يونيو 2021م،
<https://twitter.com/DAhmadq84/> .

430. موقع الشيخ علي القره داغي على تويتر، بتاريخ: 14 ماي 2022م:
https://twitter.com/ali_alqaradaghi .

431. موقع طريق الإسلام، حكم ما يسمى: "الوصية الواجبة"، 06-02-2009،
<https://ar.islamway.net/fatwa/29250/>.

432. موقع وزارة الأوقاف المصرية:
<http://www.islamic-council.com> .

433. موقف الشرع من زواج المسيار بين الإباحة والتحریم في حوار أحمد منصور مع د. القرضاوي، حلقة " الشريعة والحياة"، بتاريخ: 03-05-1998م، على موقع:
<https://www.youtube.com/watch?v> .

434. مولوي، فيصل: إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، بحث مقدم للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ص 277،
أخذ بتاريخ: 10-09-2022م، من موقع:
<https://www.e-cfr.org/blog/2014/01/31> .

435. ناصر، علي: أسلحة الدمار الشامل من منظور فقهي إسلامي، مركز البحوث العلمية، بيروت، 06 فبراير 2016م، أخذ بتاريخ: 07-12-2022م، من موقع:

<http://ijtihadnet.net/>.

436. ناصر، علي: إنتاج أسلحة الدمار الشامل من منظور فقهي إسلامي القواعد الفقهية والدليل العقلي نموذجاً، السنة الثالثة عشر. العدد 144، 1435 هـ - 2013 م، أخذ بتاريخ: 07-12-2022م، من موقع:

<https://www.wahdaislamyia.org/issues/144/> .

437. نصر الدين، وائل علي: فتاوى حسن الترابي: عرض ونقد (1/ 2)، 21-03-2016م، أخذ بتاريخ: 21-11-2022م، من موقع إضاءات:

[/https://www.ida2at.com/fataawa-al-turabi-view-and-critique-12](https://www.ida2at.com/fataawa-al-turabi-view-and-critique-12)

438. هلال، صبري: البيتكوين فقاعة مثالية.. و«بلوك تشين» حلّ رائع!، على موقع ساسة بوست:

<https://www.sasapost.com/translation/yanis->

439. الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف، حكم التعامل بالبتكوين، فتوى رقم (89043)، 30-يناير-2018م، على الموقع:

<https://www.awqaf.gov.ae/ar/Pages/FatwaDetail.aspx?did=89043>.

الثالثة عشر_الندوات:

440. "الندوة الفقهية الطبية" الخامسة المنعقدة بالتعاون بين "مجمع الفقه الإسلامي" و"المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية" في: 23 - 26 أكتوبر 1989م بالكويت بخصوص التوصيتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة المتخذتين في الندوة الثالثة التي عقدتها "المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية" في الكويت في الفترة 20 - 23 شعبان 1470 هـ/18-21 أبريل 1987م.

441. الندوة الفقهية الطبية السادسة المنعقدة في الكويت من 23 إلى 26 ربيع الأول 1410 هـ الموافق 23 - 26/10/1990م، بالتعاون بين مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة وبين المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.

الرابعة عشر - البيانات والقرارات:

442. البيان الختامي للدورة العادية الثامنة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث المنعقدة في المركز الثقافي الإسلامي بمدينة بلنسية في أسبانيا في الفترة 26 ربيع الآخر - 1 جمادى الأولى 1422 هـ الموافق 18-22 يوليو 2001م، القرار 8/3: إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه.

443. قرار رقم (8/3) للدورة العادية الثامنة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المنعقدة في المركز الثقافي الإسلامي بمدينة بلنسية في أسبانيا، 1422 هـ - 2001م.

444. قرار رقم 57(6/6) بشأن "البيضات الملقحة الزائدة عن الحاجة"، مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السادس بجدة في المملكة العربية السعودية من 17 إلى 23 شعبان 1410 هـ الموافق 14 - 20 آذار (مارس) مارس.

445. قرار رقم: 99(3/17)، بشأن موضوع "الخلايا الجذعية"، مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من: 19-23/10/1424 هـ الموافق لـ 13-17/12/2003 م.

446. قرار رقم: 106 (5/18): بشأن عقود النكاح المستحدثة، المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.

4. فهرس الموضوعات

الصفحة	العنوان
05	مقدمة
14	الفصل الأول: التأصيل للجدل المقاصدي في الاجتهاد الفقهي المعاصر
15	المبحث الأول: تعريف الجدل، والألفاظ ذات الصلة به، وآدابه، وثمراته
16	المطلب الأول: تعريف الجدل لغة واصطلاحاً
16	الفرع الأول: الجدل لغة
16	الفرع الثاني: الجدل اصطلاحاً
20	المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بمصطلح الجدل
20	الفرع الأول: النقد
21	الفرع الثاني: المناظرة
25	الفرع الثالث: المحاجة
27	الفرع الرابع: المراء
28	الفرع الخامس: الحوار
29	الفرع السادس: الخلاف
32	المطلب الثالث: آداب الجدل وثمراته
32	الفرع الأول: أنواع الجدل
34	الفرع الثاني: آداب الجدل
37	الفرع الثالث: ثمرات الجدل الممدوح
39	المبحث الثاني: تعريف الجدل المقاصدي، إطاره الزمني في ساحة الاجتهاد، وأنواعه
40	المطلب الأول: تعريف الجدل المقاصدي
40	الفرع الأول: تعريف المقاصد

47	الفرع الثاني: المدلول اللقي للجدل المقاصدي
48	المطلب الثاني: تحديد الإطار الزمني للجدل المقاصدي في ساحة الاجتهاد
48	الفرع الأول: تعريف الاجتهاد
49	الفرع الثاني: تحديد الإطار الزمني للدراسة
52	الفرع الثالث: حكم الاجتهاد المعاصر
54	المطلب الثالث: أنواع الجدل المقاصدي
54	الفرع الأول: الجدل في التنظير
71	الفرع الثاني: الجدل في التفعيل والتنزيل
82	المبحث الثالث: أسباب الجدل المقاصدي في الاجتهاد الفقهي المعاصر وضوابطه
83	المطلب الأول: أسباب الجدل المقاصدي في الاجتهاد الفقهي المعاصر
83	الفرع الأول: تباين المنطلقات العقدية والمرجعيات المذهبية
87	الفرع الثاني: تباين المعارف العلمية الدقيقة وتكاملها
91	الفرع الثالث: تباين الملكات التنزيلية
95	المطلب الثاني: ضوابط الجدل المقاصدي في الاجتهاد الفقهي المعاصر
95	الفرع الأول: ضوابط تتعلق بالمجتهدين
96	الفرع الثاني: ضوابط تتعلق بالعملية الاجتهادية
101	الفرع الثالث: ضوابط تتعلق بالواقع المجتهد فيه
102	الفرع الرابع: ثمرات العمل بضوابط الجدل المقاصدي في الاجتهاد
104	الفصل الثاني: الجدل بشأن حدود استثمار المقاصد في الاجتهاد
105	المبحث الأول: حد الردة
106	المطلب الأول: تصوير المسألة، وتحرير محل النزاع فيها
106	الفرع الأول: تصوير المسألة
107	الفرع الثاني: تحرير محل النزاع

109	المطلب الثاني: أقوال العلماء في المسألة، وتوظيفاتهم المقاصدية مع مناقشتها
109	الفرع الأول: أقوال العلماء في المسألة
110	الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لكل قول ومناقشتها
121	المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها
121	الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة
121	الفرع الثاني: القول الراجح فيها
125	المبحث الثاني: حكم تعدد الزوجات
126	المطلب الأول: أقوال العلماء في المسألة، وتوظيفاتهم المقاصدية مع مناقشتها
126	الفرع الأول: أقوال العلماء في المسألة
127	الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لكل قول ومناقشتها
136	المطلب الثاني: ضوابط التعدد وشروطه
136	الفرع الأول: شرط عدم الزيادة على أربع
136	الفرع الثاني: شرط العدل بين الزوجات
137	الفرع الثالث: شرط النفقة
137	الفرع الرابع: شرط تحريم الجمع بين المحارم
137	الفرع الخامس: شرط أن يأمن على نفسه الافتتان بهن وتضييع حقوق الله بسببهن
138	المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها
138	الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة
138	الفرع الثاني: القول الراجح فيها
140	المبحث الثالث: اعتماد الحساب الفلكي في إثبات دخول الشهر
141	المطلب الأول: تصوير المسألة، وتحرير محل النزاع فيها
141	الفرع الأول: تصوير المسألة

141	الفرع الثاني: تحرير محل النزاع
143	المطلب الثاني: أقوال العلماء في المسألة، وتوظيفاتهم المقاصدية مع مناقشتها
143	الفرع الأول: أقوال العلماء في المسألة
144	الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لكل قول مع مناقشتها
156	المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها
156	الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة
156	الفرع الثاني: القول الراجح فيها
158	المبحث الرابع: الترحم على غير المسلم
159	المطلب الأول: تصوير المسألة، وتحرير محل النزاع فيها
159	الفرع الأول: تصوير المسألة
159	الفرع الثاني: تحرير محل النزاع فيها
160	المطلب الثاني: أقوال العلماء في المسألة، وتوظيفاتهم المقاصدية مع مناقشتها
161	الفرع الأول: أقوال العلماء في المسألة
162	الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لكل قول ومناقشتها
173	المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها
173	الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة
173	الفرع الثاني: القول الراجح فيها
175	الفصل الثالث: الجدل بشأن تعيين العلل المقاصدية للنوازل المعاصرة
176	المبحث الأول: النقود الافتراضية (البتكوين Bitcoin)
177	المطلب الأول: حقيقة المسألة وأقوال الباحثين المعاصرين فيها
177	الفرع الأول: حقيقة النقود الافتراضية
178	الفرع الثاني: أقوال الباحثين المعاصرين في المسألة

181	المطلب الثاني: التوظيفات المقاصدية لكل قول ومناقشتها
181	الفرع الأول: التوظيفات المقاصدية لأصحاب القول الأول ومناقشتها
187	الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لأصحاب القول الثاني والردود عليها
191	المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجع فيها
191	الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة
191	الفرع الثاني: القول الراجع فيها
193	المبحث الثاني: زواج الميسار
194	المطلب الأول: حقيقة زواج الميسار
194	الفرع الأول: تعريف زواج الميسار
196	الفرع الثاني: نشأة زواج الميسار
197	الفرع الثالث: أسباب ظهور زواج الميسار
200	المطلب الثاني: الفرق بين زواج الميسار وبعض الأنكحة الأخرى
200	الفرع الأول: الفرق بين زواج الميسار والزواج المعتاد
200	الفرع الثاني: الفرق بين زواج الميسار وزواج السر
201	الفرع الثالث: الفرق بين زواج الميسار والزواج العرفي
201	الفرع الرابع: الفرق بين زواج الميسار ونكاح المتعة
201	الفرع الخامس: الفرق بين زواج الميسار وزواج التفويض
202	الفرع السادس: الفرق بين زواج الميسار وزواج النهاريات والليليات
203	الفرع السابع: الفرق بين زواج الميسار وبين زواج بوي فريند
204	المطلب الثالث: أقوال الباحثين المعاصرين في المسألة وتوظيفات المقاصدية فيها
204	الفرع الأول: أقوال الباحثين المعاصرين في زواج الميسار
206	الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول ومناقشتها
215	المطلب الرابع: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجع فيها

215	الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة
215	الفرع الثاني: القول الراجح فيها
217	المبحث الثالث: التشريع
218	المطلب الأول: تعريف التشريع وأغراضه
218	الفرع الأول: تعريف التشريع
218	الفرع الثاني: أغراض التشريع
220	المطلب الثاني: أقوال الباحثين المعاصرين في المسألة وتوظيفاتهم المقاصدية فيها
220	الفرع الأول: أقوال الباحثين المعاصرين في حكم التشريع
221	الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول ومناقشتها
229	المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها
229	الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة
229	الفرع الثاني: القول الراجح فيها
231	المبحث الرابع: الوصية الواجبة
232	المطلب الأول: تصوير المسألة وتحرير محل النزاع فيها
232	الفرع الأول: تصوير المسألة
233	الفرع الثاني: تحرير محل النزاع في المسألة
234	المطلب الثاني: أقوال الباحثين المعاصرين في المسألة وتوظيفاتهم المقاصدية فيها
234	الفرع الأول: أقوال الباحثين المعاصرين في حكم الوصية الواجبة
235	الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول ومناقشتها
244	المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها
244	الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة
244	الفرع الثاني: القول الراجح فيها

246	الفصل الرابع: الجدل بشأن الترحيح بين العلل المقاصدية (فقه الموازنات)
247	المبحث الأول: الاستفادة من الأجنة الفائضة عن الحاجة
248	المطلب الأول: حقيقة المسألة وأقوال الباحثين المعاصرين فيها
248	الفرع الأول: حقيقة الأجنة الفائضة
248	الفرع الثاني: مسمى الجنين وخلاف الباحثين المعاصرين في ذلك
251	الفرع الثالث: أقوال العلماء المتقدمين في موضوع إتلاف الأجنة في مراحلها الأولى
253	الفرع الرابع: أقوال الباحثين المعاصرين في حكم استعمال الأجنة الفائضة
255	المطلب الثاني: التوظيفات المقاصدية لكل قول ومناقشتها
255	الفرع الأول: التوظيفات المقاصدية لأصحاب القول الأول ومناقشتها
259	الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لأصحاب القول الثاني ومناقشتها
262	المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها
262	الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة
262	الفرع الثاني: القول الراجح فيها
268	المبحث الثاني: امتلاك واستعمال أسلحة الدمار الشامل
269	المطلب الأول: تعريف أسلحة الدمار الشامل
269	الفرع الأول: الأسلحة النووية
270	الفرع الثاني: السلاح الكيميائي
270	الفرع الثالث: السلاح البيولوجي
272	المطلب الثاني: أقوال الباحثين المعاصرين في المسألة وتوظيفاتهم المقاصدية فيها
272	الفرع الأول: أقوال الباحثين المعاصرين في المسألة
273	الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لكل قول ومناقشتها
279	المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها
279	الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة

279	الفرع الثاني: القول الراجح فيها
281	المبحث الثالث: أثر إسلام المرأة دون زوجها على عقد النكاح بينهما
282	المطلب الأول: تحرير محل النزاع في المسألة وأقوال العلماء فيها
282	الفرع الأول: تحرير محل النزاع في المسألة
282	الفرع الثاني: أقوال العلماء في المسألة
293	المطلب الثاني: التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول من الباحثين ومناقشتها
293	الفرع الأول: التوظيفات المقاصدية لأصحاب القول الأول ومناقشتها
300	الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لأصحاب القول الثاني ومناقشتها
304	المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها
304	الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة
304	الفرع الثاني: القول الراجح فيها
308	المبحث الرابع: إلحاق ولد الزنا بأبيه الزاني
309	المطلب الأول: تحرير محل النزاع في المسألة وأقوال العلماء فيها
309	الفرع الأول: تحرير محل النزاع في المسألة
310	الفرع الثاني: أقوال العلماء في المسألة
312	المطلب الثاني: التوظيفات المقاصدية لأصحاب كل قول ومناقشتها
312	الفرع الأول: التوظيفات المقاصدية لأصحاب القول الأول ومناقشتها
314	الفرع الثاني: التوظيفات المقاصدية لأصحاب القول الثاني ومناقشتها
321	المطلب الثالث: سبب الجدل المقاصدي في المسألة والقول الراجح فيها
321	الفرع الأول: سبب الجدل المقاصدي في المسألة
321	الفرع الثاني: القول الراجح فيها
323	الخاتمة

325	الفهارس العلمية
-----	-----------------

ملخص الأطروحة

في سبيل التأسيس والتفعيل للبواعث المعتبرة على التشريع في الاجتهاد الفقهي المعاصر مناشدة للصواب، وقع جدل كبير بين المجتهدين المعاصرين، يرجع بالأساس إلى تباين منطلقاتهم العقدية ومرجعياتهم المذهبية، وإلى تباين المعارف العلمية الدقيقة ومدى تكاملها بينهم، إضافة إلى تباينهم في الملكات التنزيلية أيضا. وقد خلص البحث من خلال معالجة جملة من المسائل الفقهية المعاصرة إلى أنه لا بد من ضوابط من شأنها تحقيق أكبر قدر من التوافق بين المقاصدين المعاصرين أهمها: الإخلاص والالتجاء إلى الله - عز وجل - وسؤاله الإعانة والتوفيق ابتداءً، ثم أهلية المتصدي للعملية الاجتهادية؛ بأن يكون متضلعا بالشريعة وعلومها، له نظرة نقدية شجاعة، يروم الاستفادة من جميع المذاهب الفقهية الإسلامية المختلفة، ويراعي الواقع ويسبر أغواره ضمن عمل مؤسساتي متخصص تتلاقح فيه المعارف والخبرات.

Summary Research:

In the pursuit of elucidating and activating the influential factors in contemporary jurisprudential ijihad, a significant debate has arisen among modern jurists. This debate is primarily attributable to the divergence of their religious foundations and jurisprudential references, as well as variations in their precise scholarly knowledge and the degree of integration among them. Additionally, their interpretations of divine texts differ. The research has concluded that there is a necessity for guidelines aimed at achieving a greater level of consensus among them. The most important of these guidelines include sincerity and turning to Allah - the Most High - and seeking His assistance and guidance from the outset. Furthermore, the competence of those undertaking this process is essential; they should possess a profound understanding of Islamic jurisprudence and its sciences, exhibit a fearless critical perspective, aspire to benefit from various Islamic jurisprudential schools of thought, and take into consideration the realities of the contemporary world, delving into them within specialized institutional frameworks that facilitate the exchange of knowledge and experiences.