مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية مُحَكَّمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

السنة الحادية والثلاثون ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م العدد السابع والثلاثون

أبيض

مجلة المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية محكمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

المشرف العام
الأستاذ الدكتور
محمد بن عبد الكريم العيسى
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور
صالح بن زابن المرزوقي البقمي
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

أعضاء هيئة التحرير :
الأستاذ الدكتور
علي بن عباس الحكمي
الأستاذ الدكتور
عبد الله بن حمد الغطيمل
الأستاذ الدكتور
عبد الله بن مصلح الثمالي
الدكتور
أحمد بن عبد الله بن حميد
الدكتور
إبراهيم بن ناصر البشر

العدد ٣٧- السنة الحادية والثلاثون
١٤٣٩هـ-٢٠١٨م

المراسلات
باسم رئيس التحرير
ص.ب: ٥٣٧ مكة المكرمة
هاتف رقم: ٥٦٠١٢٧٦
فاكس رقم: ٥٦٠١٢٣٢
تويتر: @fiqhmwlorg
فيس بوك: @fiqhmwlorg

بريد إلكتروني
mwlfiqh@hotmail.com

البحوث المنشورة تعبر
عن رأي كاتبيها

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

أبيض

قال الله تعالى

وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون

سورة التوبة: ١٢٢

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين

متفق عليه

أبيض

قواعد النشر
في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي

١ - تعني المجلة ببحوث الفقه الإسلامي وما يتعلق به، من داخل المجمع وخارجه.
٢ - ألاَّ يكون البحث مستلاً من رسالة علمية، أو سبق نشره، أو قدم للنشر في جهة أخرى.
٣ - أن يكون البحث متسماً بالعمق والأصالة والجدة.
٤ - أن يكون البحث موثقاً.
٥ - أن يلتزم الباحث بقواعد ومواصفات منهج البحث العلمي.
٦ - أن يكون العزو إلى صفحات المصادر والمراجع في الحاشية لا في اللب، وأن ترقم حواشي كل صفحة على حدة.
٧ - بيان المراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كل بحث حسب الحروف الهجائية مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها.
٨ - أن يقدم البحث مخرجاً في صورته النهائية منسوخاً على أحد أنظمة الحاسب الآلي، مع إرفاق قرص مطبوع عليه البحث، وإرفاق نسخة مطبوعة منه. ويمكن الاستعاضة عن هذا بالإرسال عن طريق البريد الإلكتروني.
٩ - ألاَّ يزيد البحث عن خمسين صفحة، إلاَّ إذا أمكن تقسيمه علمياً لنشره في عددين.
١٠- أن يرفق الباحث ملخصاً لبحثه لا يتجاوز صفحة واحدة باللغة العربية، ويفضل ترجمته إلى الإنجليزية.
١١- يتم عرض الأبحاث على محكَّمين ممن تختارهم هيئة التحرير.
١٢- تقديم تعريف علمي بالباحث لا يتجاوز خمسة أسطر في صفحة مستقلة.
١٣- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة بإجازة بحوثهم للنشر.
١٤- يعتذر للباحثين الذين لم يوافق على نشر بحوثهم دون إبداء الأسباب، ودون الالتزام بإعادة البحث.
١٥- لا يحق للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد إرساله للتحكيم.
١٦- يعطى الباحث عشر نسخ من العدد الذي نشر فيه بحثه.

رقم الإيداع: ٢٧٣٩/ ٢١ تاريخ ١٨/ ٦/ ١٤٢١هـ - ردمد: ٩٧٨١-١٣١٩ :ISSN

أبيض

محتويات المجلة

■ كلمة رئيس تحرير المجلة:

فضيلة الأستاذ الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي ١٣

■ البحوث المحكمة:

١- صرف الزكاة للفقير في مشروعات تجارية -دراسة فقهية-
لفضيلة الدكتور فهد بن صالح الحمود..... ١٩
٢- عقد التطوع من المنظور الفقهي والقانوني
لفضيلة الدكتور أسامة عمر سليمان الأشقر ٧٣
٣- أحكام الغيبة في الفقه الإسلامي
لفضيلة الدكتور عبد المجيد بن محمد السبيل..... ١٣٥
٤- الأحكام الفقهية المعززة للهوية الإسلامية -دراسة فقهية تطبيقية-
لفضيلة الدكتور عبد الله بن أحمد الرميح ٢١٧
٥- الدماء الخارجة من المرأة والفرق بينها والأصول التي ترجع إليها
لسعادة الدكتورة تهاني بنت عبد الله الخنيني ٢٨٣

أبيض

كلمة التحرير

للأستاذ الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

تعيش الأمة الإسلامية في هذا العصر أحوالاً بالغة السوء؛ إذ تعصف بها الحروب والإرهاب والقلاقل، وإثارة الفتن والطائفية، وتدخل بعض الدول الخارجية في شؤونها، لنشر أفكارها المنحرفة، وتغلغلها في بعض دولها، كما تسلط الأعداء بوسائل شتى، إضافة إلى شيوع الظلم بجميع أنواعه؛ ومن ذلك جهل كثير من المسلمين بأمور دينهم، وخواء القلوب من الإيمان، وكثير من الشعوب الإسلامية تعيش في فقر شديد، يصل في بعضها إلى حد المجاعة المميتة، مع تفشي الأمراض الفتاكة.

وهذه المساحة لا تستوعب وصف ما تعيشه الأمة من جهل وفقر ومرض وذل. أما الإعراض عن دين الله، وارتكاب المحرمات، وانحلال الأخلاق، فهو شائع ذائع. بل إنه إعراض لم يحدث مثله في تاريخ الإسلام. لذا عجلت لهم العقوبات؛ التي ألمحنا إلى شيء منها، وهذا ما أوقعهم في ضنك العيش، وقد بين الله لنا في كتابه الكريم أوضح بيان نتائج الانحراف عن دين الله، وأسباب النجاة منها فقال تعالى: ﴿**وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا**﴾ (طه: ١٢٤) وقال تعالى: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ (النور:٦٣) وقال تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ**﴾ (هود: ١١٧) وقال تعالى: ﴿**ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾ (الروم: ٤١).

ولا يمكن للأمة الإسلامية أن تنهض من كبوتها إلا إذا عرفت سر عزها، وسلكت الطريق الموصلة إليه، وهو الكف عن المنهيات، وتنفيذ المأمورات، والرجوع إلى خالق البريات، واعتصامها بكتاب ربها وسنة رسولها ﷺ، وتحكيمها لشرعه القويم في جميع شؤونها، قال تعالى: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا**

تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران:١٠٣)، وقال تعالى:﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف: ٩٦)، وعلى الهيئات الشرعية، والوزارات المعنية، والعلماء والدعاة والمعلمين، أن يقوموا بواجبهم فيما يصلح شؤون الأمة، وعلى ولاة الأمر أن يدعموهم ويؤازروهم قال تعالى:﴿وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾(آل عمران: ١٨٧)، ويقتضي ذلك من المصلحين معرفة الأحوال، وأعراض المرض، وأسباب الخذلان، وأن يتوافر لدى دعاة الإصلاح من ربط أسباب النهوض والسقوط بالعقيدة والدين، ولنتذكر حال الأمة قبل الإسلام كيف كانت، وكيف تحولت عندما التزمت بشرع الله حتى أصبح المسلمون سادة العالم، فشيدوا حضارة سامقة، وأقاموا عدلاً لم يشهد له التاريخ مثيلاً، كان مثار إعجاب الأمم؛ إذ دخلت -بسببه- في دين الله أفواجا. قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه نحن قوم أعزنا الله بالإسلام فمهما ابتغينا العزة في غيره أذلنا الله.

ولتكن المبادرة، لنظهر للناس جميعاً، حسن ما نملك، وروعة ما خصنا الله به. ومن أهم تلك الوسائل النهوض بالتعليم، ولنتذكر أن أول آية نزلت على رسول الله ﷺ في غار حراء تأمر بالتعليم؛ إذ قال تعالى ﴿إقرأ﴾، وأنه ﷺ ألزم من لم يستطع الافتداء من أسرى بدر أن يعلم عشرة من صبيان المسلمين القراءة والكتابة.

أسأل الله أن يبصر المسلمين بسر عزهم، وأن يوفقهم للأخذ به.

أ.د.صالح بن زابن المرزوقي البقمي

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

رئيس تحرير المجلة

البحــوث المحكمــة

أبيض

صرف الزكاة للفقير في مشروعات تجارية
دراسة فقهية

إعـــداد

د. فهد بن صالح الحمود

الأستاذ المشارك بقسم الفقه -كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-

جامعة القصيم

أبيض

ملخص البحث

تعدُّ مشكلة الفقر في العالم من أعظم المشكلات... لذا تحرص المجتمعات على مكافحته، والحد منه، وفي شريعة الإسلام أحكام وحدود شُرعت من أجل تخفيف الفقر ومعالجته، والزّكاة أعظم هذه الشَّرائع، وأحد مصارفها المهمة: الفقراء والمساكين، إذ يعطون من الزّكاة كفايتهم، وهذه الكفاية محل نظر الفقهاء رحمهم الله؛ فمنهم مضيق لها، ومنهم موسع، حيث يرى تعميم الكفاية حتى يصل إلى توفير العمل المناسب له...

ومن هذا الباب يمكن دراسة تمويل الفقراء والمساكين في إنشاء مشروعات تجاريَّة تدر عليهم ما يكفيهم مدة حياتهم، وتنقلهم من الفقر إلى الاستغناء...

وقد تطرق البحث إلى هذه المسألة وأبان رأي الفقهاء وأدلتهم، وذكر صور هذه المشروعات التجاريّة، والشُّروط المرعيّة في حكم الإعطاء، وإمكانية ضمان مخاطر التمويل لهم.

أبيض

مقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

أمَّا بعد:

فإن الزَّكاة -وهي الركن الثالث من أركان الإسلام- شُرعت لمصالح جليلة، ومنافع عديدة، فهي عبادة لله تعالى، وضمان اجتماعي للفقراء، ورعاية ماليّة للمساكين، وتكاتف بين المسلمين...

إن معالجة الفقر يمكن أن تتم عن طريق الزَّكاة، وبها يُكفى النّاسُ حاجتهم على الدوام، ومن وسائل هذا تمويل مشروعاتهم الصغيرة، التي تنتشلهم من الفقر إلى الاستغناء بأنفسهم...

ولكن هذا يحتاج إلى نظر فقهي، يبحث في مدى استحقاق المشروعات التجاريَّة من الزَّكاة، وينعم النظر في أساليب تمويلها، ويثير الأسئلة الفقهيَّة عن الموضوع، ويحاول الإجابة عنها بحسب الدليل الشرعي والإرث الفقهي، وهذا ما يحاول البحث التطرق إليه.

أهداف البحث:

١- بيان أساليب تمويل المشروعات التجاريَّة من الزَّكاة.

٢- التعرف على الحكم الشَّرعي لتوظيف أموال الزَّكاة في المشروعات التجاريَّة.

سبب اختيار الموضوع:

يعتبر هذا الموضوع من القضايا المهمة التي يمكن الإفادة منها في تطوير نظام الزَّكاة، وتقليل الفقر في المجتمع المسلم.

مشكلة البحث:

تتلخص مشكلة البحث في التساؤل الرّئيس التالي:

ما حكم صرف الزَّكاة للفقراء في المشروعات التجاريَّة؟

ويتفرع عليه بعض الأسئلة التالية:

١ -ما المقدر الذي يعطاه الفقير والمسكين من الزَّكاة؟

٢- ما صور صرف الزَّكاة للفقير في المشروعات التجاريَّة؟

٣- ما شروط صرف الزَّكاة للفقير في المشروعات التجاريَّة؟

٤- هل يصح صرف الزَّكاة لضمان مخاطر الاستثمار من الفقير في المشروعات التجاريّة؟

الدراسات السابقة:

لم أجد حسب التتبع من بحث صرف أموال الزَّكاة في المشروعات التجاريَّة، إلا إشارات مقتضبة في بعض الكتابات الفقهيَّة، كبحث (أساليب التمويل الإسلاميَّة القائمة على البر والإحسان للمشروعات الصغيرة) للدكتور محمد عبد الحليم عمر.

منهج البحث:

سلكت في دراسة هذا البحث وكتابته المنهجَ المعتمد لدى الباحثين؛ من جمع المادة العلمية من مصادرها الأصلية، وصياغتها صياغة علمية، مع الاعتناء بتصويرها تصويرًا دقيقًا، وتحريرها خلافًا ودليلاً وترجيحًا.

وحاولت الاختصار في كتابة الموضوع، وتجنب الاستطراد والتطويل في زوايا لا تمتد لأصل البحث.

خطة البحث:

يتكون هذا البحث من مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وتفصيل ذلك على النحو التالي:

تمهيد: في التعريف بالفقير والمسكين، والمقاصد الشَّرعيَّة للزَّكاة.

المبحث الأول: صرف الزَّكاة للفقير في المشروعات التجاريَّة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: القدر الذي يعطاه الفقير والمسكين من الزَّكاة.

المطلب الثاني: حكم صرف الزَّكاة للفقير في المشروعات التجاريَّة.

المبحث الثاني: صور صرف الزَّكاة للفقير في المشروعات التجاريَّة.

المبحث الثالث: شروط صرف الزَّكاة للفقير في المشروعات التجاريَّة.

المبحث الرابع: حكم صرف الزَّكاة لضمان مخاطر الاستثمار من الفقير في المشروعات التجاريّة.

أسأل الله التوفيق والسداد، والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله وصحبه أجمعين.

وكتب فهد بن صالح الحمود

عنيزة ٣/ ٥/ ١٤٣٨هـ

أبيض

تمهيد:

في التعريف بالفقير والمسكين، والمقاصد الشَّرعيَّة للزَّكاة:

أولاً: التعريف بالفقير والمسكين:

(الْفَقِيرُ) فعيلٌ، بمعنى فاعل، يُقال: فَقِرَ يَفْقَرُ من باب تَعِبَ: إذا قلَّ ماله[١].

قال ابن فارس: «الفاء والقاف والرَّاء: أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على انفراج في شيءٍ، من عُضوٍ أو غير ذلك... وقال أهل اللغة: منه اشتق اسم الفقير، وكأنه مَكْسُورُ فَقَارِ الظَّهْرِ، من ذلَّته ومسكنته»[٢].

والمِسْكِينُ: مشتق من السّكُون، ومعناه في كلام العرب: الذي سكَّنه الفقر، أي قلل حركته. وهو الفقير، وقد يكون بمعنى الذلّة والضعف[٣]. قال ابن فارس: «السين والكاف والنون أصل واحد مطرد، يدل على خلاف الاضطراب والحركة. يقال: سكن الشيء يسكن سكونًا فهو ساكن»[٤].

اختلف الفقهاء واللغويون في فرق ما بين الفقير والمسكين، والأشبه كما قال ابن رشد: أن «هذا النظر هو لغوي، إن لم يكن له دلالة شرعيَّة»[٥]، وجملة الخلاف تعود إلى الأمور التاليَّة:

١- اختلف العلماء: هل هما اسمان لمسمى واحد، أو لمسميين مفترقين في المعنى؟ قولان عند المالكيَّة، والجمهور على أنهما مختلفان في المعنى؛ لأن الله ذكرهما بواو العطف، فلولا اختلاف معناهما لم يكن للتكرار معنى[٦].

---

(١) المصباح المنير (٢/ ٤٧٨)، القاموس المحيط (ص٤٥٧). مادة (ف ق ر).
(٢) مقاييس اللغة (٤/ ٤٤٣). مادة (ف ق ر).
(٣) انظر: الصحاح (٢/ ١٥٦٨) مادة (س ك ن)، الزاهر في معاني كلمات النَّاس (١/ ١٢٧).
(٤) مقاييس اللغة (٣/ ٨٨). وانظر: لسان العرب (١٣/ ٢١٤)، المصباح المنير (١/ ٢٨٣) مادة (س ك ن).
(٥) بداية المجتهد (٢/ ٣٩).
(٦) التنبيه على مبادئ التوجيه (٢/ ٨٤٦).

قال ابن حزم: «فإن قيل: لم فرقتم بين المسكين، والفقير؟ قلنا: لأن الله تعالى فرق بينهما، ولا يجوز أن يقال في شيئين فرق الله تعالى بينهما: إنهما شيء واحد، إلا بنص أو إجماع أو ضرورة حس»[١].

٢- ذكر جمهور العلماء أن الفقر والمسكنة اسمان يشتركان من وجهٍ ويفترقان من وجه، فأما الوجه الذي يشتركان فيه فهو (الضعف)، وأن كليهما يشعر بالحاجة والفاقة وعدم الغنى، وإن كل واحد منهما إذا أفرد بالذكر شاركه الآخر فيه، وهما صنفان في الزَّكاة، وصنف واحد في سائر الأحكام. وأمّا الوجه الذي يفترقان فيه فهو أنه إذا جمع بين الاسمين، وميز بين المسميين تمييزًا، فكل واحد منهما له معنى[٢].

قال الإمام الشَّافعي: «معنى الفقر معنى المسكنة، ومعنى المسكنة معنى الفقر؛ فإذا جمعا معًا، لم يجز إلا بأن يفرق بين حاليهما بأن يكون الفقير الذي بدئ به أشدهما، وكذلك هو في اللسان، والعرب تقول للرجل فقير مسكين ومسكين فقير، وإنما المسكنة والفقر لا يكونان بحرفة ولا مال»[٣].

وقال ابن رشد: «الأشبه عند استقراء اللغة: أن يكونا اسمين دالين على معنى واحد، يختلف بالأقل والأكثر في كل واحد منهما، لا أن هذا راتب من أحدهما على قدر غير القدر الذي الآخر راتب عليه»[٤].

وقال ابن تيميَّة: «اسم الفقير والمسكين إذا أفرد أحدهما تناول الآخر وإذا عطف أحدهما على الآخر فهما صنفان، كما في آية الصدقات»[٥].

٣- اختلف العلماء في تميزهما عند الاجتماع، هل يكون التمييز بينهما باختلافهما في الحاجة، أو باختلافهما في الصفة؟

---

(١) انظر: المحلى بالآثار (٤/ ٢٧٢).
(٢) انظر: الحاوي الكبير (٨/ ٤٨٧)، المغني (٦/ ٤٦٩).
(٣) الأم (٢/ ٨٩).
(٤) بداية المجتهد (٢/ ٣٩).
(٥) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٩).

ذهبت طائفة من العلماء إلى تميزهما بالاختلاف في (الصفة) مع تساويهما في الضعف والحاجة، ومن قال بهذا اختلفوا في الصفة التي بها وقع التمييز بينهما على أربعة أقاويل: أحدها: إن الفقير هو المحتاج المتعفف عن السؤال والمسكين هو المحتاج السائل، وهذا قول ابن عباس والحسن والزهري.

والثاني: إن الفقير هو ذو الزمانة، والمسكين هو الصحيح الجسم من أهل الحاجة، وهذا قول قتادة.

والثالث: إن الفقراء هم المهاجرون، والمساكين غير المهاجرين، وهذا قول الضحاك بن مزاحم وإبراهيم النخعي.

والرابع: إن الفقراء من المسلمين، والمساكين من أهل الكتاب، وهذا قول عكرمة[١].

وذهب جمهور الفقهاء إلى أن تمييزهما بالاختلاف في الضعف والحاجة، وإن تساويا في الصفة، وأن أحدهما أسوأ حالًا من الآخر، ثم اختلفوا في أيهما أسوأ حالًا الفقير أم المسكين؟ على قولين:

القول الأول:

الفقير من لا شيء له، أو له يسير من كفايته، والمسكين من له أكثر الكفايَة، وهذا مذهب الشَّافعيَّة[٢]، والحنابلة[٣]، وابن حزم[٤]، وعده ابن حجر قول جمهور أهل الحديث والفقه[٥]، واختاره من أهل اللغة الأصمعي[٦]، وابن الأنباري[٧].

---

(١) انظر: الإشراف لابن المنذر (٣/ ٨٩)، الحاوي الكبير (٨/ ٤٨٨)، بدائع الصنائع (٢/ ٤٣)، التنبيه على مبادئ التوجيه (٢/ ٨٤٦).

(٢) الحاوي الكبير (٨/ ٤٨٨).

(٣) انظر: المحرر (١/ ٢٢٣)، الكافي (١/ ٤٢٤)، الفروع (٤/ ٢٩٩)، المنور (ص٢٠٨)، شرح الزركشي على الخرقي (٤/ ٦١٧).

(٤) انظر: المحلى بالآثار (٤/ ٢٧٢).

(٥) انظر: فتح الباري (٣/ ٣٤٣).

(٦) المصباح المنير (١/ ٢٨٣) مادة (س ك ن). وانظر: القاموس المحيط (ص٤٥٧).

(٧) الزاهر في معاني كلمات النَّاس (١/ ١٢٨).

قال الإمام الشَّافعي رحمه الله: «الفقير -والله أعلم-: من لا مال لـه ولا حرفـة تقع منه موقعًا زمنًا كان أو غير زمن، سائلاً كان، أو متعففًا، والمسكين من له مـال أو حرفة لا تقع منه موقعًا ولا تغنيه سائلاً كان أو غير سائل»[١].

وقد استدلوا بأدلة كثيرة، أكتفي بثلاثة:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ**﴾ (التوبة: ٦٠).

وجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى بـدأ بـذوي الحاجـات الفقـراء، والبدايـة تكون بالأهم، فاقتضى أن يكون الفقر أسوأ حالاً.

الدليل الثاني: أن الله تعالى قـال: ﴿**أَمَّـا السَّـفِينَةُ فَكَانَـتْ لِمَسَـاكِينَ يَعْمَلُـونَ فِي الْبَحْرِ**﴾ (الكهـف: ٧٩). وجـه الدلالـة: أن الله سـماهم مسـاكين وأخـبر أن لهـم سفينة[٢].

ونوقش: بأنهم كانوا أجراء لا مالكين[٣].

الدليل الثالث: من الدلالة اللغوية لكلمة (فقير)؛ فإن الفقير مأخوذ مـن فقـار الظهر، ومعناه: أن تكسر فقاره، ومن وصل إلى تلك الحال فلا يحيا، ولا حال هـي أشد من هذه[٤].

القول الثاني:

المسكين أسوأ حالاً من الفقير، وهو الذي لا يملك شـيئًا، والفقـير هـو الـذي يجد الشيء اليسير الذي لا يكفيـه، وهـذا مـذهب الحنفيـة[٥]، وروايـة عـن الإمـام أحمـد[٦]، واختيـار القـاضي عبـد الوهـاب[٧]، واختـاره مـن أهـل اللغـة: الفـراء، وثعلب، وابن قتيبة[٨]، وابن السِّكِّيت، ويونس ابن حبيب[٩].

---

(١) الحاوي الكبير (٨/ ٤٨٨).
(٢) انظر: الحاوي الكبير (٨/ ٤٨٩)، الكافي (١/ ٤٢٤)، المغني (٦/ ٤٦٩)، شرح الزركشي على الخرقي (٤/ ٦١٤).
(٣) انظر: شرح مختصر الطحاوي (٢/ ٣٧٢)، التنبيه على مبادئ التوجيه (٢/ ٨٤٧).
(٤) انظر: التنبيه على مبادئ التوجيه (٢/ ٨٤٦)، الزاهر في معاني كلمات النَّاس (١/ ١٢٨).
(٥) انظر: شرح مختصر الطحاوي (٢/ ٣٧١)، بدائع الصنائع (٢/ ٤٣).
(٦) انظر: الفروع (٤/ ٢٩٩).
(٧) المعونة (١/ ٤٤١).
(٨) انظر: الحاوي الكبير (٨/ ٤٨٧)، الكافي (١/ ٤٢٤)، المغني (٦/ ٤٦٩)، التجريد للقدوري (٨/ ٤١٩٧).
(٩) انظر: الزاهر في معاني كلمات النَّاس (١/ ١٢٧)، المصباح المنير (١/ ٢٨٣) مادة (س ك ن).

وقد استدلوا بأدلة كثيرة، أكتفي بثلاثة:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿**أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ**﴾ (البلد: ١٦) أي: ملصقًا بالتراب لضره وعريه، وليس أحد أسوأ حالاً ممن هذه صفته، فدل على أن المسكين أسوأ حالاً من الفقير[١].

الدليل الثاني: حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**لَيْسَ المِسْكِينُ الَّذِي يَطُوفُ عَلَى النَّاسِ، تَرُدُّهُ اللُّقْمَةُ وَاللُّقْمَتَانِ، وَالتَّمْرَةُ وَالتَّمْرَتَانِ، وَلَكِنِ المِسْكِينُ الَّذِي لاَ يَجِدُ غِنًى يُغْنِيهِ، وَلاَ يُفْطَنُ بِهِ، فَيُتَصَدَّقُ عَلَيْهِ وَلاَ يَقُومُ فَيَسْأَلُ النَّاسَ**»[٢].

وجه الدلالة: نفى المبالغة في المسكين عمن ترده التمرة والتمرتان، وأثبتها لمن لا يجد ذلك، وسمَّاه مسكينًا[٣].

الدليل الثالث: من الدلالة اللغوية لكلمة (المسكين) من وجهين:

١-أن المسكين مأخوذ من سكون الحركة، وهذه الحال إنما تكون مع الموت[٤].

٢-المسكين أحوج من الفقير؛ لأن الاسمين مأخوذان من العُدم وانتفاء الأملاك، إلا أن المسكنة عبارة عما زاد على ذلك وهو شدة الحاجة التي تكسب صاحبها الخضوع والاستكانة[٥].

الترجيح:

يظهر-والله أعلم- أن الفقير من لا شيء له، أو له يسير من كفايته، والمسكين من له أكثر الكفايَة، فالفقير أشد حالاً من المسكين، وهذا في حال اجتماع

---

(١) انظر: شرح مختصر الطحاوي (٢/ ٣٧٢)، بدائع الصنائع (٢/ ٤٣)، التجريد للقدوري (٨/ ٤١٩٧)، المعونة (١/ ٤٤١).

(٢) أخرجه البخاري في الزكاة، باب قول الله تعالى: ﴿لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ (البقرة: ٢٧٣) وكم الغِنَى؟ (٢/ ٥٣٨ح١٤٠٩)، ومسلم في الزكاة، باب المسكين الذي لا يجد غنى، ولا يُفطن له فيُتصدَّق عليه (٢/ ٧١٩ح١٠٣٩).

(٣) شرح مختصر الطحاوي (٢/ ٣٧١)، وانظر: بدائع الصنائع (٢/ ٤٤).

(٤) التنبيه على مبادئ التوجيه (٢/ ٨٤٦).

(٥) المعونة (١/ ٤٤١).

الكلمتين، فإن ذُكر أحدهما دون الآخر فيشمل المعنيين، وهذا بدلالة تقديم الفقير على المسكين في آية الزَّكاة، فإن هذا التقديم له فائدة، ولا نعرف له فائدة إلا هذه.

ثانيًا: المقاصد الشَّرعيَّة للزَّكاة:

للزكاة مقاصد في الإسلام، من أهمها ما يلي:

١- مواساة الفقراء وإزالة حاجاتهم، وكشف كربتهم. قال الجويني: «مقصود الشّرع إزالة الحاجات بالزكوات»[١].

٢- التقرب إلى الله تعالى وطلب مرضاته بإيصال النفع إلى عباده المحتاجين. قال الله عز وجل: ﴿**وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ**﴾ (الروم: ٣٩).

٣- وقاية المال من الآفات، وإحلال البركة فيه، وتطهير النفس من الآثام، وتزكيتها من الشح والبخل[٢].

قال الكاساني: «الزكاة تطهر نفس المؤدي عن أنجاس الذنوب، وتزكي أخلاقه بتخلق الجود والكرم، وترك الشّح والضّن؛ إذ الأنفس مجبولة على الضّن بالمال، فتتعود السماحة، وترتاض لأداء الأمانات وإيصال الحقوق إلى مستحقيها، وقد تضمن ذلك كله قوله تعالى: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا**﴾ (التوبة: ١٠٣)»[٣].

٤- شكر الله عز وجل على نعمة المال الذي أنعم به على عبده، وفضله على غيره من الفقراء[٤].

---

(١) نهاية المطلب (١١/ ٥٤١).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١/ ٥٧٤)، التفسير الوسيط للواحدي (١/ ١٢٩)، مناهج التحصيل في شرح المدونة (٢/ ١٧٩)، شرح الزركشي على الخرقي (٢/ ٣٧٢)، كشاف القناع (٢/ ١٦٦).

(٣) بدائع الصنائع (٢/ ٣).

(٤) انظر: المجموع شرح المهذب (٥/ ٣٣٠).

المبحث الأول:

صرف الزَّكاة للفقير في المشروعات التجاريَّة:

المطلب الأول: القدر الذي يعطاه الفقير والمسكين من الزَّكاة:

صرف الزَّكاة في المشروعات التجاريَّة يتفرع عن مسألة أكبر، وهي ما القدر الذي يعطاه الفقير والمسكين من الزَّكاة؟ وهذا محل خلاف بين الفقهاء مع اتفاقهم على أن المعتبر أدنى ما يغنيهما[١]، ومجمل الخلاف على ثلاث اتجاهات:

الاتجاه الأول: أن الفقير يعطى كفاية العمر الغالب، وهو ما تحصل به الكفايَة على الدوام، سواء أكان بمتجر أو آلة صنعة، أو عقار، أو مال[٢]، وهذا المذهب الصَّحيح عند الشَّافعيَّة، وهو منصوص الشَّافعي[٣].

قال الجويني: «للمسكين أن يأخذ قدر كفايته بحيث يفي دخله بخرجه، ولا يتقدّر بمدة سنة؛ فإن الذي يملك عشرين دينارًا يتَّجر بها، ولا يفي دخله بخرجه مسكين في الحال، وإن كان ما في يده يكفيه لسنة، فالمعتبر أن يتموّل مالاً يحصل له منه دخل يفي بخرجه على ممرّ الزمان...»[٤].

وهذا رواية عن الإمام أحمد، وفي الإنصاف: «وعنه: يأخذ تمام كفايته دائمًا بمتجر أو آلة صنعة، ونحو ذلك، اختاره في الفائق، وهي قول في الرعاية»[٥].

---

(١) انظر: الحاوي الكبير (٨/ ٥١٩)، الأحكام السلطانية (ص٢٢١)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٢/ ٤٥٠).

(٢) قال الجويني في نهاية المطلب (١١/ ٥٤٥): «إن كان لا يحسن تصرفًا، فالأقرب فيه أن يملَّك ما يكفيه في العمر الغالب، وفيه نَبْوة؛ فإنه إذا كان ابنَ خمسَ عشرةَ سنة ويحتاج في السنة إلى عشرة، يؤدي إلى أن نجمع له مالاً جمًّا لا يليق بقواعد الكفايات في العادة». ومن أجل هذا فسر متأخرو الشافعية (المال) بأنه مقدار ما يكون ثمنًا، يكفيه دخله كالعقار، وليس المراد بإعطاء من لا يحسن ذلك إعطاء نقد يكفيه تلك المدة؛ لتعذره. انظر: تحفة المحتاج (٧/ ١٦٥)، حاشيتا قليوبي وعميرة (٣/ ٢٠١).

(٣) انظر: البيان للعمراني (٣/ ٤٠٩)، الحاوي الكبير (٨/ ٥١٩)، المجموع (٦/ ١٩٤)، تحفة المحتاج (٧/ ١٦٤).

(٤) نهاية المطلب في دراية المذهب (١١/ ٥٤٥).

(٥) الإنصاف (٣/ ٢٣٨). وانظر: الفروع (٤/ ٣٠٠).

قيل للإمام أحمد: الرَّجل يكون له الزَّرع القائم وليس عنده ما يحصده، أيأخذ من الزَّكاة؟ قال: نعم يأخذ. قال شيخ الإسلام ابن تيميَّة: وفي معناه ما يحتاج إليه لإقامة مؤنته، وإن لم ينفقه بعينه في المؤنة[١].

واستدلوا بدليلين:

أحدهما: حديث قَبِيصَةَ رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال له: «**يَا قَبِيصَةُ، إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِأَحَدِ ثَلَاثَةٍ: رَجُلٍ تَحَمَّلَ حَمَالَةً، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَهَا، ثُمَّ يُمْسِكُ، وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ اجْتَاحَتْ مَالَهُ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ -أَوْ قَالَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ- وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ فَاقَةٌ حَتَّى يَقُومَ ثَلَاثَةٌ مِنْ ذَوِي الْحِجَا مِنْ قَوْمِهِ: لَقَدْ أَصَابَتْ فُلَانًا فَاقَةٌ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ -أَوْ قَالَ: سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ- فَمَا سِوَاهُنَّ مِنَ الْمَسْأَلَةِ يَا قَبِيصَةُ سُحْتًا يَأْكُلُهَا صَاحِبُهَا سُحْتًا**»[٢].

وجه الدلالة: أجاز رسول الله ﷺ المسألة حتى يصيب ما يسد حاجته، فدل على أن العبرة بكفاية العمر الغالب[٣].

الدليل الثاني: أن القصد إغناء الفقير، ولا يحصل إلا بذلك[٤].

ويناقش: بأن إعطاء العمر الغالب يلزم عليه حرمان أكثر المستحقين؛ إذ الغالب أنه لا يوجد من الزَّكاة ما يكفي مستحقيها العمر الغالب[٥].

ويجاب من وجوه:

١ -أنه لا يُعطى -ولو اتسع المال- نقدًا، بل يشترى له به ما يفي دخله بخراجه، فإن قلَّ المال أعطي كل ما تيسر له[٦].

---

(١) الفتاوى الكبرى (٥/ ٣٧٤)، المستدرك على مجموع الفتاوى (٣/ ١٦٣). وانظر: الفروع (٤/ ٣٠٠)، الإنصاف (٣/ ٢٣٨ و٢٣٩).

(٢) أخرجه مسلم في الزكاة، باب من تحل له المسألة (٢/ ٧٢٢ح١٠٤٤).

(٣) المجموع (٦/ ١٩٤).

(٤) تحفة المحتاج (٧/ ١٦٤).

(٥) الفتاوى الفقهية الكبرى للهيتمي (٤/ ٨٠).

(٦) المصدر السابق.

٢-أن الواجب إغناء الفقير الذي بين يديه، ولا يُكلف بغيره؛ لأن هذا الإشكال يرد على جميع الأقوال، فإنه قد يلزم منها حرمان من هو أكثر حاجة وفقرًا.

٣-أن هذا في حال الإمكان يعطى ما يحصل منه كفايته، وإلاَّ يعطى كفاية سنة، وهذا غير متَّجه كما قال الرافعي[١].

الاتجاه الثاني: أن الفقير يعطى من الزَّكاة تمام كفايته سنة له ولمن يعوله، وإن كان يحصل له بعض الكفايَة أعطي تمام الكفايَة لعام، ولو كان أكثر من النصاب، وهذا مذهب المالكيَّة[٢]، ورواية عن الإمام أحمد هي المذهب عند المتأخرين[٣]، وقول عند الشَّافعيَّة[٤].

واستدلوا بدليلين:

أحدهما: أنه ﷺ كان يدخر لأهله قوت عام[٥]؛ كما في حديث عمر رضي الله عنه: «**أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَبِيعُ نَخْلَ بَنِي النَّضِيرِ، وَيَحْبِسُ لِأَهْلِهِ قُوتَ سَنَتِهِمْ**»[٦].

الدليل الثاني: أن الزَّكاة تجب في كل سنة، فاُعتبر كفايته بها[٧]، «فكما أن الحول هو تقدير الزمن الذي تجب فيه الزَّكاة، فكذلك ينبغي أن يكون الحول هو تقدير الزمن الذي تدفع فيه حاجة الفقراء والمساكين -الذين هم أهل الزَّكاة»[٨].

---

(١) العزيز شرح الوجيز (٧/ ٤٠٢).

(٢) انظر: شرح خليل للخرشي (٢/ ٢١٥)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير (١/ ٦٦٥)، وفي الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (١/ ٤٩٤): «ربما يؤخذ من هذا القيد: أنه إذا كانت الزَّكاة لا تفرق كل عام أنه يأخذ أكثر من كفاية سنة، وهو الظاهر»، وفي شرح الزرقاني على خليل (٢/ ٣١٣): «المراد بالسنة إعطاؤها قدرًا يغنيه إلى وقت يعطي فيه بعد ذلك».

(٣) انظر: الفروع (٤/ ٣٠٠)، الإنصاف (٣/ ٢٣٨)، المبدع (٢/ ٤٠٤)،كشاف القناع (٢/ ٢٧٢).

(٤) انظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي (٣/ ٤٠٩)، المجموع (٦/ ١٩٤)، تحفة المحتاج (٧/ ١٦٤).

(٥) كفاية النبيه في شرح التنبيه (٦/ ١٥٢).

(٦) أخرجه البخاري في النفقات، باب حبس نفقة الرجل قوت سنة على أهله، وكيف نفقات العيال (٥/ ٢٠٤٨ح٥٠٤٢)، ومسلم في الجهاد والسير، باب حكم الفيء (٣/ ١٣٧٩ح١٧٥٧).

(٧) انظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي (٣/ ٤٠٩)، المجموع شرح المهذب (٦/ ١٩٤).

(٨) فتاوى في أحكام الزَّكاة (ص٣٣١).

ونوقش من وجوه:

١- أن تقدير الحاجة بسنة -مع أنه قد يكون مالكًا للنصاب- ضعيف، إذ لا ضابط للحاجة ولم يرد به شرع، والنصاب ضابط شرعي؛ لأن الغني دافع لا آخذ[١].

٢- أن اعتبار السنة تحكم، وليس اعتبار بسنة أولى من اعتباره بأقل منه[٢].

٣- أن اعتبار كفاية السنة مجهول، فقد تنقص عن حاجته وقد تزيد عنها، وقد يستهلكها أول السنة، وقد تفيض عن حاجته.

الاتجاه الثالث: أن الفقير يعطى قدرًا من المال، واختلفوا في تحديد هذا القدر على قولين:

القول الأول: أن الفقير لا يعطى من الزَّكاة أكثر من خمسين درهمًا حتى تفرغ، ولو أخذها في السنة مرارًا، نص عليه الإمام أحمد، واختاره كثير من أصحابه[٣]، وهو قول سفيان الثوريّ، وابن المبارك وإسحاق بن رَاهَوَيْه[٤].

واستدلوا بحديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يُغْنِيهِ جَاءَ يَوْمَ القِيَامَةِ وَمَسْأَلَتُهُ فِي وَجْهِهِ خُمُوشٌ، أَوْ خُدُوشٌ، أَوْ كُدُوحٌ**»، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ، وَمَا يُغْنِيهِ؟ قَالَ: «**خَمْسُونَ دِرْهَمًا، أَوْ قِيمَتُهَا مِنَ الذَّهَبِ**» رواه الخمسة[٥].

---

(١) البناية شرح الهداية (٣/ ٤٦٤).

(٢) الحاوي الكبير (٨/ ٥٢٠).

(٣) انظر: مسائل أحمد رواية صالح (١/ ٢٨٥)، رواية أبي داود (ص١١٨)، الإرشاد (ص٤٠٦)، الإنصاف (٣/ ٢٢١)، شرح الزركشي (٢/ ٤٥١)، المبدع (٢/ ٤٠٤).

(٤) انظر: الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر (٣/ ١٠١)، معالم السنن (٢/ ٥٦)، التمهيد (٤/ ١٠١).

(٥) أخرجه أبو داود في الزكاة، باب من يعطي من الصدقة، وحد الغنى (٢/ ١١٦ح١٦٢٦)، والترمذي في الزكاة، باب من تحل له الزكاة (٣/ ٣١ح٦٥٠)، والنسائي في الزكاة، باب حد الغنى (٥/ ٩٧ح٢٥٩٢)، وابن ماجه في الزكاة، باب من سأل عن ظهر غنى (١/ ٥٨٩ح١٨٤٠)، وأحمد (٦/ ١٩٤ح ٣٦٧ ط الرسالة). قال ابن عبد البر في التمهيد (٤/ ١٠٢): «هذا الحديث إنما يدور على حكيم بن جبير وهو متروك الحديث»، وقال ابن حزم في المحلى (٤/ ٢٧٨): «حكيم بن جبير ساقط، ولم يسنده زبيد، ولا حجة في مرسل». وقال ابن حجر في الفتح (٣/ ٣٤١):=

وجه الدلالة: أن في الحديث تحديد الغنى الذي يحرم معه الصدقة بخمسين درهمًا، ويفهم منه تحديد أكثر ما يعطى حتى لا يكون غنيًا بها[١].

وأجيب بأمور:

١- ضعف الخبر.

٢- محمول على المسألة، فتحرم المسألة، ولا يحرم الأخذ. قال الجصاص: «وقد ذهب إلى كل مقدار روي في هذه الأخبار قوم، وليس في شيء منها دلالة على إثبات من يحل له أخذ الصدقة الواجبة؛ لأن أكثر ما فيها كراهية المسألة، ونحن نكرهها أيضًا، ولا نكره له أخذها بغير مسألة»[٢].

٣-يُحمل في وقت كانت الكفايَة الغالبة فيه بخمسين[٣]. قال البيهقي: «ليس شيء من هذه الأحاديث يختلف، وكأن النبي ﷺ علم ما يغني كل واحد منهم فجعل غناه به، وذلك لأن النَّاس يختلفون في قدر كفايتهم؛ فمنهم: من يغنيه خمسون درهمًا، لا يغنيه أقل، ومنهم: من يغنيه أربعون درهمًا، لا يغنيه أقل منها، ومنهم: من له كسب يدر عليه كل يوم ما يغديه ويعشيه، ولا عيال له فهو مستغن به...»[٤].

القول الثاني: يعطى من الزَّكاة أقل من مائتي درهم، ويكره أكثر من ذلك، ما لم يكن له عيال، فإن كان له عيال فلكل منهم مائتا درهم، وهذا على قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن. وقال زفر: لا يجوز تمام المائتين أو أكثر[٥].

= «وفي إسناده حكيم بن جبير وهو ضعيف، وقد تكلم فيه شعبة من أجل هذا الحديث، وحدث به سفيان الثوري عن حكيم، فقيل له: إن شعبة لا يحدث عنه، قال: لقد حدثني به زبيد.... ونص أحمد في علل الخلال وغيرها على أن رواية زبيد موقوفة».

(١) انظر: معالم السنن (٢/ ٥٦)، الفروع (٤/ ٣١٠).

(٢) شرح مختصر الطحاوي (٢/ ٣٩١).

(٣) انظر: المبدع (٢/ ٤٠٥).

(٤) مختصر خلافيات البيهقي (٤/ ٩٢).

(٥) انظر: بدائع الصنائع (٢/ ٤٨)، الجوهرة النيرة على مختصر القدوري (١/ ١٣١)، البناية شرح الهداية (٣/ ٤٧٨)، المحيط البرهاني (٢/ ٢٨٥)، الدر المختار (٢/ ٣٥٣).

ودليلهم:

حديث ابن عباس رضي الله عنهما في بعث النبي ﷺ معاذًا رضي الله عنه إلى اليمن وفيه قول النبي ﷺ: «**فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ**»(١).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ جعل النَّاس صنفين: أحدهما أغنياء مأخوذ منهم، والآخر فقراء مردود عليهم، ومن ملك أقل من مائتي درهم، فلا زكاة عليه بالاتفاق، فدل أنه في حيز الفقراء(٢)، ولأن نصاب الزَّكاة مائتا درهم، وهو الحد الفاصل بين الغني والفقير(٣).

ونوقش دليلهم من وجوه:

١ – أنهم يقولون بالزَّكاة على من أصاب سنبلة فما فوقها، أو من له خمس من الإبل؛ أو أربعون شاة، فمن أين وقع لهم أن يجعلوا حد الغنى مائتي درهم؟ دون السنبلة؛ أو دون خمس من الإبل، أو دون أربعين شاة، وكل ذلك تجب فيه الزَّكاة.

٢ – أنه يلزمهم أن من له الدور العظيمة، والجوهر ولا يملك مائتي درهم أن يكون فقيرًا يحل له أخذ الصدقة(٤).

المطلب الثاني: حكم صرف الزَّكاة للفقير في المشروعات التجاريَّة:

هذه المسألة متصلة بالمسألة السَّابقة، والقول فيها فرع عنها، وبالنظر إلى نصوص الفقهاء وما سبق من تقريراتهم نستنتج أن لهم فيها قولين:

القول الأول: منع صرف الزكاة للفقير في المشروعات التجاريَّة مطلقًا، وهذا مفهوم مذهب جمهور الفقهاء من الحنفيّة والمالكيّة والحنابلة –ومع أنهم لم يتطرقوا

(١) أخرجه البخاري في الزكاة، باب وجوب الزكاة (٢/ ٥٠٥ح١٣٣١)، ومسلم في الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام (١/ ٥٠ح٢٩).

(٢) انظر: شرح مختصر الطحاوي (٢/ ٣٩٢).

(٣) انظر: الجوهرة النيرة (١/ ١٣١)، البناية شرح الهداية (٣/ ٤٧٨)، المحيط البرهاني (٢/ ٢٨٥)، الدر المختار (٢/ ٣٥٣).

(٤) انظر: المحلى بالآثار (٤/ ٢٧٩).

إليها بشيء، لكن صنيعهم يقتضي المنع- فإنهم -كما تقدم- قالوا: إنما يعطى كفاية سنة، وبعضهم قال: يعطى مبلغاً محددًا من المال.

وعلى هذا فأدلتهم المسوقة سابقًا هي نفسها في هذه المسألة.

القول الثاني: جواز صرف الزَّكاة لمن كان عادته الاحتراف والصنعة، وهذا مذهب الشّافعيّة[١]، والإمام أحمد في رواية[٢].

واستدلوا بما سبق من أدلة تجيز صرف الزَّكاة في آلات الاحتراف والصنعة.

ومرجع الخلاف في ظني يعود إلى أحد أمرين:

الأمر الأول: الخلاف في المعتبر في (الكفايَة)، هل كفايته سنة، أو كفايته مدة حياته؟

إذا دفعنا له الآلة ورأس مال التجارة وثمن الضيعة كفيناه مؤنة عمره؛ لأن ما يحصل من ذلك وإن كان شيئًا فشيئًا يكفيه عند حاجته إليه[٣]، وإذا قلنا المعتبر كفايته عامًا فإنه لا يعطى للتجارة شيئًا، وإنما يعطى بقدر السنة أو مبلغًا محددًا؛ لأن هذا ما يكفيه لسنة وما وراء ذلك فلا نُكلف به، وقد يقال اعتبار كفاية العمر -وهو ظاهر كلام أحمد كما قال الزركشي- وكفاية العمر تحصل بذلك، إذ في كل سنة يدفع إليه، فتحصل له الكفايَة الأبدية[٤].

الأمر الثاني: الخلاف في دفع الزَّكاة للقادر على الاكتساب، ومذهب الجمهور أن من يقدر على اكتساب ما يكفيه لنفسه ولعياله، فلا يصرف إليه من سهم الفقر والمسكنة شيء، وهذا مذهب الشَّافعيَّة[٥]، والحنابلة[٦]. قال ابن رجب: «القوي

(١) المجموع شرح المهذب (٦/ ١٩٤).
(٢) انظر: شرح الزركشي (٢/ ٤٥٠)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (٢/ ١٣٦).
(٣) كفاية النبيه في شرح التنبيه (٦/ ١٥٢).
(٤) شرح الزركشي (٢/ ٤٥٠).
(٥) انظر: الأم للشافعي (٢/ ٧٧)، البيان في مذهب الإمام الشافعي (٣/ ٤١١)، كفاية النبيه في شرح التنبيه (٦/ ١٥٢).
(٦) انظر: المغني (٦/ ٤٧٢)، الفروع (٤/ ٣٠٢)، كشاف القناع (٢/ ٢٨٦).

المكتسب لا يباح له أخذ الزَّكاة بجهة الفقر؛ فإنه غني بالاكتساب»[١]. ولأنه قادر على كفايته على الدوام، فأشبه الغني بالمال[٢].

وذهب الحنفية إلى جواز دفع الزَّكاة وإن كان يكتسب بعمله إذا لم يملك نصابًا زكويًّا؛ لأنه فقير، والفقراء هم المصارف[٣]، لأن النصوص كما في قوله تعالى: ﴿**لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ (البقرة: ٢٧٣)، وقول النبي ﷺ: «**تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ**» لم تفرق بين القوي في بدنه والضعيف منهم، وقد كانت الصدقات تحمل إلى النبي ﷺ فيعطيها أهل الصفة، وهم أقوياء يحضرون المغازي مع رسول الله ﷺ، ويقاتلون فيها[٤].

ومذهب المالكيَّة جواز دفعها للقادر على الكسب ولو تركه اختيارًا، إذا كان فقيرًا، لا يملك قوت عامه[٥].

والذي يظهر أن القادر على الكسب إذا كان كسبه يغنيه لا تحل له الزَّكاة، ولو تركه مفرطًا، فلا يعطى من الزَّكاة؛ لحديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول اللهَّ ﷺ: «**لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ، وَلَا لِذِي مِرَّةٍ سَوِيٍّ**»[٦]، ولأنه قادر على كفايته على الدوام، فأشبه الغنى بالمال[٧].

---

(١) تقرير القواعد وتحرير الفوائد لابن رجب (٣/ ١١).

(٢) انظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي (٣/ ٤١١).

(٣) انظر: شرح مختصر الطحاوي (٢/ ٣٩٢)، بدائع الصنائع (٢/ ٤٨)، التجريد للقدوري (٨/ ٤٢٠٦)، البناية شرح الهداية (٣/ ٤٧٨).

(٤) انظر: شرح مختصر الطحاوي (٢/ ٣٩٣).

(٥) انظر: شرح الزرقاني على خليل (٢/ ٣١٣)، التبصرة للخمي (٣/ ٩٦٧)، التوضيح لخليل (٢/ ٣٤٧)، شرح خليل للخرشي (٢/ ٢١٣).

(٦) أخرجه النسائي في الزكاة، باب إذا لم يكن له دراهم وكان له عدلها (٥/ ٩٩ح٢٥٩٧)، وأحمد (١٥/ ٢٦ح٩٠٦١ ط الرسالة)، وابن ماجه في الزكاة، باب من سأل عن ظهر غنى (١/ ٥٨٩ح١٨٣٩)، وابن خزيمة (٢/ ١١٤٩ح٢٣٨٧). وأخرجه أبو داود في الزكاة، باب من يعطي من الصدقة، وحد الغنى (٣/ ٧٦)، والترمذي في الزكاة، باب من لا تحل له الصدقة (٣/ ٣٣ح٦٥٢)، وأحمد (١١/ ٨٤ ح٦٥٣٠) عن عبد الله بن عمرو. قال النووي في المجموع (٦/ ٢٢٨): هذا الحديث صحيح.

(٧) انظر: شرح الزرقاني على خليل (٢/ ٣١٣)، التبصرة للخمي (٣/ ٩٦٧)، التنبيه على مبادئ التوجيه (٢/ ٨٤٧)، التوضيح لخليل (٢/ ٣٤٧)، شرح خليل للخرشي (٢/ ٢١٣).

قال الرُّوْياني: «مذهب الشَّافعي: أن الغنى غير معتبر بالمال، وإنما هو القدرة على الكفايَة الدائمة لنفسه، ولمن تلزمه نفقته؛ إما بضاعة، أو تجارة، أو زراعة»[١].

والذي يظهر جواز دفع الزَّكاة للفقراء في المشروعات التجارية من حيث الأصل، للأدلة التي ذكرها فقهاء الشَّافعيَّة، ولما يلي:

أولاً: أن إعطاء الفقير والمسكين جاء مطلقًا، غير مقيد، ويقصد منه إغناؤه سواء بالمال، أو بالكسب «لا حد في ذلك، إذ لم يوجب الحد في ذلك قرآن ولا سنة»، كما قال ابن حزم[٢].

وقال أبو عبيد القاسم بن سلَّام: «كل هذه الآثار: دليل على أن مبلغ ما يُعْطَاهُ أهل الحاجة من الزَّكاة ليس له وقت محظور على المسلمين أن لا يعدوه إلى غيره، وإن لم يكن المعطى غارمًا، بل فيه المحبة والفضل، إذا كان ذلك على جهة النظر من المعطي، بلا محاباة ولا إيثار هوى، كرجل رأى أهل بيت من صالح المسلمين أهل فقر ومسكنة، وهو ذو مال كثير، ولا منزل لهؤلاء يؤويهم ويستر خلتهم، فاشترى من زكاة ماله مسكنًا يكنهم من كَلَبِ الشتاء وحرّ الشّمس، أو كانوا عراة لا كسوة لهم، فكساهم ما يستر عوراتهم في صلاتهم، ويقيهم من الحر والبرد، أو رأى مملوكًا عند مليك سوء قد اضطهده وأساء ملكته، فاستنقذه من رقه بأن يشتريه فيعتقه، أو مر به ابن سبيل بعيد الشُّقة، نائي الدار، قد انقطع به، فحمله إلى وطنه وأهله بكراء أو شراء. هذه الخلال وما أشبهها التي لا تنال إلا بالأموال الكثيرة، فلم تسمح نفس الفاعل أن يجعلها نافلة، فجعلها من زكاة ماله، أمَا يكون هذا مؤديًا للفرض؟ بلى، ثم يكون إن شاء محسنًا. وإني لخائف على من صد مثله عن فعله؛ لأنه لا يجود بالتطوع، وهذا يمنعه بفتياه من الفريضة، فتضيع الحقوق، ويعطب أهلها»[٣].

---

(١) بحر المذهب (٦/ ٣٥٤).
(٢) المحلى بالآثار (٤/ ٢٨٠).
(٣) الأموال (ص٦٧٨).

ثانيًا: أن الفقير من كان فيه أحد وصفين: الوصف الأول: من لا مال له. الوصف الثاني: من لا كسب له أو حرفة. قال الشَّافعي رحمه الله: «الفقير -والله أعلم-: من لا مال له ولا حرفة تقع منه موقعًا زمنًا كان أو غير زمن، سائلاً كان، أو متعففًا، والمسكين من له مال أو حرفة لا تقع منه موقعًا ولا تغنيه سائلاً كان أو غير سائل»[١]. وقال ابن قدامة في ضابط الغنى: «وفي ضابطه روايتان: إحداهما: أنه الكفايَة على الدوام، إما بصناعة أو مكسب أو أجرة أو نحوها. اختارها أبو الخطاب وابن شهاب...والثانية: أنه الكفايَة، أو ملك خمسين درهماً أو قيمتها من الذهب»[٢].

وإذا كان هذان الوصفان صحيحين، فإن مراعاتهما في صرف الزَّكاة معتبرة، فكما نعطيه لسد حاجته ماليًّا فكذا نعطيه لمساعدته على الاكتساب.

ويناقش: بأن الغنى في باب الزَّكاة نوعان: نوع يوجبها، ونوع يمنعها، فلا يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر[٣].

ثالثًا: (الكفايَة) هي: للمطعم، والمشرب، والمسكن، وسائر ما لا بد منه، على ما يليق بالحال من غير إسراف ولا تقتير، للشخص نفسه، ولمن هو في نفقته[٤]، وقد يقال تفقهًا إن من جملة الكفايَة (العمل)، خاصّة في هذا الزمن الذي تعقدت فيه الحياة، وقياسًا على ما أجازه بعض الفقهاء -ومنهم ابن تيمية- من أخذ الزَّكاة لشراء ما يحتاج إليه من كتب العلم التي لا بد لمصلحة دينه ودنياه منها[٥]. قال البهوتي: لأن ذلك من جملة ما يحتاجه طالب العلم، فهو كنفقته[٦].

---

(١) الحاوي الكبير (٨/ ٤٨٨).
(٢) الكافي (١/ ٤٢٩). وانظر: شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٢/ ٤٤٣).
(٣) المغني (٢/ ٤٩٦)، كشاف القناع (٢/ ٢٧٢). وانظر: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (١/ ٢٢٣).
(٤) انظر: روضة الطالبين (٢/ ٣١١)، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار (ص١٩١).
(٥) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/ ٣٧٤)، المستدرك على مجموع الفتاوى (٣/ ١٦٣).
(٦) انظر: كشاف القناع (٢/ ٢٧١)، مطالب أولي النهى (٢/ ١٣٤). نص متأخرو المالكية على أن الزَّكاة لا تدفع لشراء كتب علم. انظر: حاشية الصاوي على الشرح الصغير (١/ ٦٦٤)، الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية (ص١٧٩).

رابعًا: أن اعتبار الكفايَة على الدوام بتجارة أو صناعة معتبر عند الفقهاء في بعض الواجبات الشَّرعيَّة، وهذا يستأنس به بالقول في الزَّكاة، ومن ذلك ما ذكره فقهاء الحنابلة أن شرط الاستطاعة المالية الموجبة للحج: أن يكون له كفاية دائمة[١]. قال المرداوي: «اعلم أنه يعتبر كفايته وكفاية عياله إلى أن يعود، بلا خلاف، والصحيح من المذهب: أنه يعتبر أن يكون له إذا رجع ما يقوم بكفايته وكفاية عياله على الدوام، من عقار أو بضاعة أو صناعة، وعليه أكثر الأصحاب»[٢].

وكذلك ذكروا أن صدقة التطوع تسن بفاضل عن كفاية دائمة بمتجر أو غلة أو صنعة[٣].

خامسًا: تحقيق مقاصد الشّريعة في الزَّكاة، وهذا من جهتين:

١- تقليل نسبة الفقر والمسكنة لدى المسلمين، ونقلهم إلى الاستغناء بأنفسهم، وهذا مطلب شرعي، ومن أجل هذا شرعت الزَّكاة والصدقات والكفارات وغيرها. قال الجويني: «مقصود الشرع إزالة الحاجات بالزكوات»[٤].

وهذا قد نجح عمليًّا في بعض الدول الإسلاميَّة، فمثلاً أفلحت المشروعات الإنتاجيَّة التي ملَّكَها ديوان الزَّكاة بالسودان للشرائح الضعيفة في تحويلها إلى عناصر منتجة، وكان نجاح المشروعات قد بلغ ٨٧٪ في العام ٢٠١٥م، وأظهرت المتابعة الميدانية نجاح المستفيدين في تطوير تلك المشروعات[٥].

٢- أن الفقر حالة ماديّة ومعنويّة، تلم بالفقير وتكبل حياته، وبإعانته على العمل علاج له وانتشال من وهدة الفقر والمسكنة، فهو أولى بالقبول من الدفع

---

(١) انظر: الفروع (٥/ ٢٣٦)، العدة شرح العمدة (ص١٧٩)، المبدع (٣/ ٨٩).
(٢) الإنصاف (٣/ ٤٠٣).
(٣) دقائق أولي النهى شرح منتهى الإرادات (١/ ٤٦٥).
(٤) نهاية المطلب (١١/ ٥٤١).
(٥) انظر: موقع كيم الإلكتروني: (http://khartoumcenter.com/news.php?action=show&id=٣١٨٤٩).

المالي المؤقت الذي ينقضي في مدة معينة، وقد يكون مدعاة للركون إليه، والاكتفاء به، دون السعي للعمل، وممارسة الحياة بجهد وعمل يده.

سادسًا: قياس العمل على الزواج؛ وذلك أن كفاية الفقير والمسكين العمل في هذا الزمان خاصّة، هي أولى من كفايته في الزواج؛ لأن الحياة تعقدت وسبل العيش تعسرت، وقد صرح فقهاء المالكيَّة وغيرهم بأن مال الزَّكاة إن كان فيه سعة يجوز الإعانة به لمن أراد الزواج[1].

وتيسير أبواب الرزق هي إقامة لحياة الفرد كاملة، وبناء للبيت الأسري كله، فهو أولى بالاعتبار.

(١) انظر: منح الجليل شرح مختصر خليل (٢/ ٨٦)، الشرح الممتع على زاد المستقنع (١٣/ ٥١١).

المبحث الثاني:

صور دفع الزَّكاة للفقير في المشروعات التجاريَّة:

حقيقة هذه المسألة: أن يعطى الفقير من الزَّكاة، لشراء الأدوات اللازمة للعمل إذا كان من عادته الاحتراف[1]، أو لتأسيس رأس مال لتجارة إذا كان يحسنها، أو شراء عقار يكفيه غلته على الدوام، فهذا الاكتساب دائر بين أمور ثلاثة: إمّا ربح تجارة، أو كسب صناعة، أو استغلال عقار[2].

إن إنشاء المشروعات التجاريَّة للفقراء والمساكين من الجهة الاقتصاديَّة والتنمويَّة عمل حميد، ومطلب رشيد، يعمل على محاربة الفقر وتقليل المساكين، إلا أن جمهور الفقهاء -كما تقدم- لا يرون دفع الزَّكاة في المشروعات التجاريَّة للفقراء والمساكين، بينما ذهب الشَّافعيَّة إلى جواز ذلك، وتبعهم الحنابلة في رواية في بعض الصُّور.

وعلى هذا الرَّأي الفقهيّ يمكن أن يؤسس لصور دفع الزَّكاة في المشروعات التجاريَّة، ومن ذلك:

الصُّورة الأولى: صرف الزَّكاة لشراء أدوات الحرفة وآلات الصناعة:

يمكن دفع الزَّكاة في شراء ما يلزم الفقير من أدوات الاحتراف وآلات الصناعة أو عدة الإنتاج؛ تدر عليه عائدًا ماديًّا يخرجه من الفقر؛ فيعطى الخياط مثلاً أدوات الحياكة، ويعطى الحداد أدوات الحدادة، وقل مثل ذلك في الحرف كلها. وإن كان «ذا جلد يكتسب بصناعته قدر كفايته، فلا يجوز أن يُعطى وإن كان لا يملك درهمًا»[3].

---

(١) الاحتراف: من الحِرْفة، وهو الاكتساب بالصناعة والتجارة. انظر: البحر الرائق (٣/ ١٤٣).
(٢) انظر: الحاوي الكبير (١٠/ ٤٩٨).
(٣) الأحكام السلطانية للماوردي (ص٢٢١).

هذه الصُّورة أكثر قبولاً من الناحيَّة الفقهيَّة، فقد أجازها الشَّافعيَّة والحنابلة في رواية. قال الجويني: «إن كان محترفاً بحرفةٍ تحتاج إلى آلات وهو لا يملكها، وإذا ملكها ردَّت عليه كفافه، فله الأخذ إلى أن يُحَصِّل آلة الصنعة»[١]. وقال النووي: «فإن كان عادته الاحتراف: أُعطي ما يشتري به حرفته، أو آلات حرفته قلت قيمة ذلك أم كثرت»[٢]، وقال الزركشي الحنبلي: «إن كان المدفوع إليه ذا حرفة، واحتاج إلى ما يعمل به من عُدَّةٍ[٣] ونحو ذلك، دفع إليه ما يحصل ذلك»[٤].

ومن الفقهاء من جعلها من صور الكفايَة السنويّة –قال العلامة الشيخ محمد العثيمين رحمه الله: «نعطي الفقير والمسكين ما يكفيه وعائلته لمدة عام كامل، سواء أعطيناه أعيانًا من أطعمة وألبسة، أو أعطيناه نقودًا يشتري بها هو ما يناسبه، أو أعطيناه صنعة؛ أي آلة يصنع بها إذا كان يحسن الصنعة: كخياط، أو نجار، أو حداد، ونحوهم»[٥].

الصُّورة الثانية: صرف الزَّكاة في استغلال العقار:

يشترى للفقير من الزَّكاة مُسْتَغَلّ[٦] يحصل منه نفقته، مثل: العقار، بحسب حال الفقير وقدرته، حيث يستغله ويكتفي به عن الزَّكاة، ويملكه ويورث عنه.

واستغلال العقار قد يكون تارة أرضًا تزرع، وتارة شجرًا تستثمر، وتارة أبنية تؤجّر، ومثله أن يكون ماشية تحتلب[٧].

---

(١) نهاية المطلب (١١/ ٥٤١).
(٢) المجموع شرح المهذب (٦/ ١٩٤).
(٣) الْعُدَّةُ: مَا أَعْدَدْتُهُ من مالٍ، أو سِلاحٍ، أو غير ذلك، والجمع: عُدَدٌ، مثل: غُرْفَةٍ، وَغُرَفٍ. المصباح (٢/ ٣٩٦).
(٤) شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٢/ ٤٥٠). وانظر: مطالب أولي النهى (٢/ ١٣٦).
(٥) فتاوى في أحكام الزَّكاة (ص٣٣٢).
(٦) المُسْتَغَل جمعه مُسْتَغَلَّات: وهي كل ما يؤتي غَلَّة، أي دَخْلاً،كالحقل والدار والحانوت. انظر: تكملة المعاجم العربية (٧/ ٤٢٠)، المغرب في ترتيب المعرب (ص٣٤٤)، القاموس المحيط (ص١٠٤٠)، التوقيف على مهمات التعاريف (ص٢٥٣).
(٧) انظر: الحاوي الكبير (١٠/ ٤٩٨).

وهذا ما أجازه الشَّافعيَّة وحدهم؛ للمصلحة العائدة على الفقير والمسكين[١].

«قال المتولي وغيره: يعطى ما يشتري به عقارًا يستغل منه كفايته»[٢].

ونص بعض متأخري المالكيَّة على أن الزَّكاة لا تدفع لشراء ضيعة؛ لتوقف على الفقراء[٣].

ولم يذكر الحنابلة في روايتهم غير الحرفة، ومنع الشَّيخ محمد العثيمين رحمه الله هذه الصُّورة في معرض جوابه على سؤال دفع الزَّكاة لفقير، ليكون شريكًا مع آخر في بقالة، أو أي عمل تجاري آخر، ليكون مصدرًا لرزقه؟ فقال: «لا يدفع لهم من الزَّكاة لهذا الغرض؛ لأن الزَّكاة مؤقتة، فهو ما دام محتاجًا يعطى من الزَّكاة ما يسد حاجته، وكلما نفد أُعطي مرة ثانية، وهلم جرًّا..»[٤].

الصُّورة الثالثة: صرف الزَّكاة للاتجار:

يمكن صرف الزَّكاة للفقير لتأسيس عمل تجاري يديره بنفسه، كالمتاجر التي تعرض البضائع والسِّلع، وتكون باختلاف رغبة الفقير وقدرته على التجارة فيها، وقد نص الشَّافعيَّة في كتبهم على جوازه، قال الجويني: «وكذلك لو كان يكتسب بالتجارة ولا يتأتى منه الاتجار إلا بألفٍ، فله أخذ الألف من الزَّكاة»[٥]. وفي نهاية المحتاج: «يعطى ثمن آلة حرفته وإن كثرت، أو تجارة؛ فيعطى رأس مال يكفيه لذلك ربحه غالبًا، باعتبار عادة بلده فيما يظهر، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص والنواحي...»[٦].

وثمة نوع آخر ذكره الجويني دون غيره، وهو صرف الزَّكاة لمن يعمل فيها. قال الإمام الجويني: «وإن لم يحسن التجارة، فقد نقيم له قائمًا يتَّجر له»[٧].

---

(١) انظر: الغرر البهية في شرح البهجة الوردية (٤/ ٧١)، أسنى المطالب (١/ ٣٩٤)، تحفة المحتاج (٧/ ١٦٥).
(٢) المجموع شرح المهذب (٦/ ١٩٤).
(٣) انظر: حاشية الصاوي على الشرح الصغير (١/ ٦٦٤)، الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية (ص١٧٩).
(٤) فتاوى في أحكام الزَّكاة (ص٣٤١).
(٥) نهاية المطلب (١١/ ٥٤١).
(٦) نهاية المحتاج (٦/ ١٦٢). وانظر: نهاية المطلب (١١/ ٥٤٥).
(٧) نهاية المطلب (١١/ ٥٤٥).

وقد تقدم آنفًا أن الشيخ العثيمين رحمه الله يمنع هذه الصُّورة.

الصُّورة الرابعة: دفع الزَّكاة في تعليم صنعة أو حرفة:

نص فقهاء الشَّافعيَّة على جواز دفع الزَّكاة في شراء آلة الحرفة أو الاتجار، لكنهم لم يذكروا جواز دفع الزَّكاة في تعلم حرفة أو صنعة، وقد يكون مرد هذا -والله أعلم- إلى أن التعليم المجرد ليس موجودًا في وقتهم، فالحرف والصناعات تؤخذ من أصحابها عن طريق المصاحبة والخدمة في العمل، ولم يكن التعليم والتمهير للحرف يتطلب نقودًا، وإنما قد يستجلب أموالاً حينما يكون صبيًّا يتعلم عن أصحاب الحرف، ومع هذا فإن تعلم صنعة معتبر عند الفقهاء في مسائل كثيرة، كالزيادة التي تحدث في المبيع، أو ما كان شرطًا في البيع، وغير ذلك[1].

وهذه الصُّورة لم أجد للفقهاء نصًّا في حكمها، وتنزيلاً على كلامهم المتناثر يحتمل أحد أمرين:

أحدهما: أن الزَّكاة لا يصحّ أن تصرف في تعليم الصناعات والحرف؛ لعدة اعتبارات، منها:

١- أن الزَّكاة تمليك والتعليم لا يتأتى فيه التمليك، فلا يصح صرف الزَّكاة فيه.

٢- أن القدرة على الاكتساب عند بعض الفقهاء ليست شرطًا في الغني، فقد يتعلم الاكتساب ثم لا يعمل، ولأن له عند هؤلاء أخذ الزَّكاة، فيكون صرف الزَّكاة في التعليم إضاعة لها، كذلك قد يتعلم صنعة ثم ينساها، فلا يستفيد منها شيئًا.

٣- يظهر أن الفقهاء لا يرون دفع الزَّكاة في التعليم، لأنهم أجازوا للفقير المشتغل بالعلم الشرعي أخذ الزَّكاة -والعلم الشَّرعي هو الكتاب والسُّنة، وما

(١) انظر: الكافي (٢/ ١٠٢)، المغني لابن قدامة (٤/ ١٣٧).

يؤخذ منهما؛ كالفقه، والتفسير، وعلوم الحديث، وعلوم الآلة، كالنحو والصرف[١]- وهذا نص الحنفية[٢]، والشَّافعيَّة[٣]، والحنابلة[٤]؛ لاشتغاله عن الكسب بالعلم؛ لأن تحصيل العلم فرض كفاية.

وأجاز ابن تيميَّة وبعض الفقهاء أخذ الزَّكاة لشراء ما يحتاج إليه من كتب العلم؛ لأن ذلك من جملة ما يحتاجه طالب العلم، فهو كنفقته[٥].

وهم قد خصوا العلم الشّرعي دون غيره، وهذا مشعر بالمنع من أخذ الزَّكاة لتعلم العلم الدنيوي[٦].

الثاني: جواز دفع الزَّكاة في تعلم الصنعة أو الحرفة، بشرط أن يكون التعلم مؤديًا للعمل غالبًا، فلا يكون محض تدريب، لا يقود إلى عمل يستفيد منه الفقير مالاً؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإذا أجزنا دفع الزَّكاة في شراء آلة الصناعة فإن دفع الزَّكاة فيما يكون سببًا لوجود العمل أولى.

وقد رجّح بعض المعاصرين أن التعليم الدنيوي من الحاجات المهمة في الحياة، لما فيه من تحقيق مصالح كثيرة للفقير والمجتمع[٧].

الصُّورة الخامسة: دفع الزَّكاة في إنشاء مشروعات مشتركة:

يمكن من خلال الزَّكاة إنشاء مشروعات مشتركة بين الفقراء، أو بين الفقراء وغيرهم، أو شراء أسهم في شركات وتمليكها للفقراء، والاستفادة من عوائدها.

---

(١) انظر: النفحات المكية في الفوائد الفقهية (١/ ٤٣٤).

(٢) انظر: البحر الرائق (٢/ ٢٦٠)، درر الحكام شرح غرر الأحكام (١/ ١٩٣)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (٢/ ٣٤٠).

(٣) انظر: المجموع شرح المهذب (٦/ ١٩٠)، حاشيتا قليوبي وعميرة (٣/ ١٩٧).

(٤) انظر: الإنصاف (٣/ ٢١٩)، كشاف القناع (٢/ ٢٧١).

(٥) انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/ ٣٧٤)، المستدرك على مجموع الفتاوى (٣/ ١٦٣)، كشاف القناع (٢/ ٢٧١)، مطالب أولي النهى (٢/ ١٣٤). نص متأخرو المالكية على أن الزَّكاة لا تدفع لشراء كتب علم. انظر: حاشية الصاوي على الشرح الصغير (١/ ٦٦٤)، الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية (ص١٧٩).

(٦) وهذا رأي الشيخ ابن عثيمين كما في فتاوى في أحكام الزَّكاة (ص٤١٠).

(٧) انظر: نوازل الزَّكاة للغفيلي (ص٣٦٣)، مجلة المجمع الفقهي الدورة الثالثة (١/ ٤٠٤). وهذا رأي الشيخ الزرقا.

وهذه الصُّورة لم يذكرها الفقهاء السّابقون، ولكنها تشبه العقار الذي أجازه فقهاء الشَّافعيَّة، وقد تقدم. وقد أجاز بعض المعاصرين هذه الصُّورة، وإنما اختلفوا في اشتراط التمليك من عدمه وسيأتي بحثه في الشروط. وفي قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي: «يجوز من حيث المبدأ: توظيف أموال الزَّكاة في مشاريع استثماريَّة، تنتهي بتمليك أصحاب الاستحقاق للزكاة، أو تكون تابعة للجهة الشرعيَّة المسؤولة عن جمع الزَّكاة وتوزيعها، على أن تكون بعد تلبية الحاجة الماسة الفورية للمستحقين، وتوافر الضمانات الكافيَة للبعد عن الخسائر»[1]. وقد قال أحد الباحثين: «للدولة المسلمة أن تنشئ من سهم الفقراء والمساكين: مشاريع ومصانع وعقارات ونحوها من المشاريع الإنمائية، ثم تملِّك تلك المشاريع للفقراء والمساكين لتدر لهم دخلاً يقوم بكفايتهم كاملة»[2].

(١) قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم (٣) د ٣/ ٠٧/ ٨٦ في الدورة الثالثة بشأن: توظيف الزَّكاة في مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحق، صفر ١٤٠٧هـ. انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (١/ ٤٢١).

(٢) توظيف الزَّكاة في مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحق، لآدم شيخ عبد الله، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة (١/ ٣٥٢).

المبحث الثالث:

شروط دفع الزَّكاة للفقير في المشروعات التجاريَّة:

ذكر الفقهاء شروطًا متعددة للمشروعات الصغيرة، وبعضها محل اتفاق وبعضها محل نقاش، وهي ما يلي:

الشَّرط الأول: أن يكون صاحب المشروع فقيرًا أو مسكينًا:

الزَّكاة لا تحل لغني، وهذا عند الفقهاء كافة[1]، فلا يجوز أن يكون مدير المشروع التجاري غنيًّا، ولا يمكن إطلاق القول بجواز صرف الزَّكاة في المشروعات الصغيرة دون النظر إلى من يقوم بها، فإن القيم على هذه المشروعات قد يكون فقيرًا أو مسكينًا، فيكون من مستحقي الزَّكاة، وقد يكون لديه كفاية فلا يعطى منها، وإن كانت المشروعات الصغيرة غالب من يحترفها الفقراء والمساكين.

الشَّرط الثاني:

أن لا يكون المشروع في عمل غير مباح، وهو «ما كانت الحرفة فيه ممنوعة، أو تجر إلى أمر ممنوع شرعًا؛ لجامع ما بينهما من ارتكاب المعصية»[2].

فلا يجوز دفع الزَّكاة في إنشاء مشروعات محرمة في ذاتها كبيع الخمر، أو تعليم صنعة التصاوير المحرمة[3]، أو ما فيه إعانة على المحرم، كصالات اللهو، وكذلك لا يجوز شراء أدوات لعمل محرم، كأدوات موسيقى، أو دفع أجرة تعليم غناء ورقص للاسترزاق بها.

---

(١) انظر: المبسوط (٢/ ١٦٠)، تبيين الحقائق (١/ ٢٩٨)، التاج والإكليل (٣/ ٢٤٧)، المجموع (٦/ ٢٢٨)، المغني (٦/ ٤٧١)، المبدع (٢/ ٤١٦).

(٢) فتح الباري لابن حجر (٤/ ٤٦٠).

(٣) انظر: المغني (٧/ ٢٨٢).

الشَّرط الثالث:

أن يكون صرف الزّكاة في المشروعات التجاريَّة بعد تلبية الحاجة الفوريّة للمستحقين، وهذا رأي مجمع الفقه الإسلامي الدُّولي[١].

وهذا الشَّرط قد يمنع تطبيق أصل المسألة -وهي صرف الزَّكاة في المشاريع التجاريَّة- إذ من البعيد جدًا أن تغطي الزَّكاة السنويّة حاجة الفقراء كلهم، ولكن هنا النظر إلى الحاجات الماسّة الفوريّة، دون غيرها من الحاجات التي لا تنتهي، ثم إن صرف الزَّكاة في المشاريع التجاريَّة الصغيرة جدًا قد تكون قريبة من ما يدفع نقدًا للفقراء، كذلك هذا الشَّرط أيضًا يشكل حتى رأي جمهور الفقهاء الذي يحدد الكفاية بسنة، فإنه قد يؤثر على الحاجات الضروريّة اليوميّة.

الشَّرط الرابع:

أن يكون المشروع ملكًا للفقير؛ لأن صرف الزَّكاة عند الفقهاء يقصد منه (التمليك) ابتداءً، وليس مجرد الانتفاع أو العاريّة، ومن أجل هذا يشترط قبض الفقير للزكاة، وهذا نص الحنفية[٢]، والحنابلة[٣]. قال الكاساني: «ركن الزَّكاة هو إخراج جزء من النصاب إلى الله تعالى، وتسليم ذلك إليه يقطع المالك يده عنه بتمليكه من الفقير وتسليمه إليه أو إلى يد من هو نائب عنه وهو المُصَّدق، والملك للفقير يثبت من الله تعالى وصاحب المال نائب عن الله تعالى في التمليك والتسليم إلى الفقير...»[٤].

أما في مسألتنا هذه فقد نص الشَّافعيَّة على أن الفقير إذا دفع له العقار، أنه يملكه ويورث عنه[٥].

---

(١) قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم (٣) د ٣/ ٠٧/ ٨٦ في الدورة الثالثة بشأن: توظيف الزَّكاة في مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحق، صفر ١٤٠٧هـ. انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (١/ ٤٢١).

(٢) انظر: البحر الرائق (٢/ ٢١٧)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (٢/ ٢٥٦).

(٣) انظر: المغني (٢/ ٥٠٠)، الإنصاف (٣/ ٢٣٩)،كشاف القناع (٣/ ٢٣).

(٤) بدائع الصنائع (٢/ ٣٩).

(٥) انظر: تحفة المحتاج (٧/ ١٦٥)، نهاية المحتاج (٦/ ١٦٢)، حاشيتا قليوبي وعميرة (٣/ ٢٠١).

ويجوز لولي الأمر للمصلحة شراء العقار، وتقييد تصرف الفقير بعدم نقل ملكه عنه، ومع هذا التقييد فإن ملكه تام وينتقل للورثة. وفي نهاية المحتاج: «الأقرب -كما بحثه الزركشي- أن للإمام دون المالك شراءه له، نظير ما يأتي في الغازي، وله إلزامه بالشراء وعدم إخراجه عن ملكه، وحينئذ ليس له إخراجه، فلا يحل، ولا يصح فيما يظهر»[١]. وجاء في حاشية الجمل: «الأقرب: أن للإمام أن يلزمه بالشراء، وعدم إخراجه عن ملكه؛ لما في ذلك من المصلحة العامة... مفهومه: أنه لو لم يلزمه بعدم الإخراج حل وصح الإخراج، وإن تكرر ذلك منه ...وصريحه: أن مجرد الأمر بالشراء لا يقتضي المنع من الإخراج، وقد يتوقف فيه فيقال: مجرد الأمر بالشراء منزل منزلة الإلزام»[٢].

واختلف المعاصرون في حكم إنشاء مشاريع من أموال الزَّكاة، وإعطاء الفقراء من غلتها، دون تمليك لها، على قولين:

القول الأول: لا يجوز صرف الزَّكاة في إنشاء مشروعات للفقراء لا تكون ملكًا لهم؛ لعدم حصول التمليك للمستحق ابتداءً ولا مآلاً، وإنما هذه صورة الوقف، وهناك فرق بين أموال الوقف، وأموال الزَّكاة[٣]، وقد نص بعض متأخري المالكيَّة على أن الزَّكاة لا تدفع لشراء ضيعة؛ لتوقف على الفقراء[٤].

ولأن هذا بعيد عما ذكره الفقهاء من اشتراط التمليك للفقراء، وتقدم بيانه، ولأن هذه الأعمال تعرض المال للخسارة، وقد يترتب عليها ضياع أموال الزَّكاة، ويؤدي إلى تأخير تسليم أموال الزَّكاة لمستحقيها بدون سبب شرعي[٥].

---

(١) نهاية المحتاج (٦/ ١٦٢). وانظر: شرح المقدمة الحضرمية (ص٥٣٠)، حاشيتا قليوبي وعميرة (٣/ ٢٠١).

(٢) حاشية الجمل على شرح المنهج (٤/ ١٠٤).

(٣) موقع الإسلام سؤال وجواب (https://islamqa.info/ar/٢١٥٠٥١)، وهذا رأي تجاني صابون محمد في بحثه توظيف الزَّكاة في مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحق، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة (١/ ٣٣٥).

(٤) انظر: حاشية الصاوي على الشرح الصغير (١/ ٦٦٤)، الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية (ص١٧٩).

(٥) توظيف الزَّكاة في مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحق، لآدم شيخ عبد الله علي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة (١/ ٣٥٢).

وقد جاء في فتوى اللجنة الدائمة بالسعودية: «...لا يجوز لجمعية البر الخيرية أن تعمر بيوتًا أو نحوها بما جمعت من أموال الزَّكاة؛ لتملكها وتنفع بها المحتاجين بسكناها أو بأجرتها؛ لما في ذلك من تملك الزَّكاة من لا حق له في تملكها، مع أن ذلك قد يفضي إلى ضياع أصلها على جهة الاستحقاق، ولما فيه من تخصيص نوع النفع وتأخير وصوله إلى المستحق، ولما فيه من التحكم في مصالح تلك المصارف، وقد جرب ذلك في الجملة ففشل، ولأنه مخالف للنص دون مسوغ شرعي»[١].

القول الثاني: جواز إنشاء مشاريع تدر ريعًا على المستحقين للزكاة في شكل جماعي، وتكون وقفًا على الفقراء، وهذا يكون تمليكًا جماعيًّا. وقد ذهب إلى هذا القول بعض المعاصرين[٢].

وفي قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي: «يجوز من حيث المبدأ: توظيف أموال الزَّكاة في مشاريع استثماريَّة، تنتهي بتمليك أصحاب الاستحقاق للزكاة، أو تكون تابعة للجهة الشرعية المسؤولة عن جمع الزَّكاة وتوزيعها، على أن تكون بعد تلبية الحاجة الماسة الفورية للمستحقين، وتوافر الضمانات الكافيَة للبعد عن الخسائر»[٣]. وقال أحد الباحثين: «تستطيع الدولة المسلمة بناء على هذا الرّأي: أن تنشئ من أموال الزَّكاة مصانع وعقارات ومؤسسات تجارية ونحوها، وتملكها للفقراء كلها أو بعضها؛ لتدر عليهم دخلاً يقوم بكفايتهم، ولا تجعل لهم الحق في بيعها، ونقل ملكيتها؛ لتظل شبه موقوفة عليهم»[٤].

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة (٩/ ٤٥١رقم٥١٦٢) باسم المشايخ عبد الله بن قعود، وعبد الله بن غديان، وعبد الرزاق عفيفي، وعبد العزيز بن باز رحمهم الله. وهذا رأي الشيخ بكر أبو زيد في تعليقه على البحوث في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة (١/ ٤١٨).

(٢) وهذا رأي د. الخياط في ورقته: رأي في توظيف الزَّكاة واستثمارها، مجلة مجمع الفقه الإسلامي (١/ ٣٧١)، ورأي حسن عبد الله الأمين في بحثه توظيف الزَّكاة في مشاريع ذات ريع دون تمليك فردي للمستحق، مجلة مجمع الفقه الإسلامي (١/ ٣٦٦).

(٣) قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم (٣) د٣/ ٠٧/ ٨٦ في الدورة الثالثة بشأن: توظيف الزَّكاة في مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحق، صفر ١٤٠٧هـ. انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (١/ ٤٢١).

(٤) فقه الزَّكاة د. يوسف القرضاوي (٢/ ٢٦).

وكون الزَّكاة تمليكًا ليس فيه ما تقوم به الحجة، بل هو في نفسه عليل[١].

والأرجح ما ذكره الشَّافعيَّة من جواز تقييد تصرف الفقير في حياته، بحيث لا ينقل ملكيتها عن الفقير في حياته أبدًا، إلا بإذن ولي الأمر، ولكنه يبقى ملكًا له، وهذا يشبه الحجر على السفيه للمصلحة، فهذا المصلحة فيه هي جعل الفقير يستغني بنفسه عن غيره.

الشَّرط الخامس:

أن يحقق المشروع الكفايَة الماليَّة للفقير والمسكين، وهذا يحدد سلفًا بحسب النظر الاقتصادي ودراسة الجدوى للمشروع.

والكفايَة المعتبرة عند الجمهور هي: للمطعم، والمشرب، والمسكن، وسائر ما لا بد منه، على ما يليق بالحال من غير إسراف ولا تقتير، للشخص نفسه، ولمن هو في نفقته[٢].

قال الجويني: «القريبُ من الفقه: إن كان يحسن التجارة، ملكناه مالاً يردُّ عليه التصرفُ فيه ما يكفيه، ولا يحطّه من الكفايَة شيئًا، بل يكتفي بما هو أدنى درجات الكفايَة»[٣].

وقد نص الشَّافعيَّة على تقدير ما يدفع له، فقال النووي: «قال أصحابنا: فإن كان عادته الاحتراف أعطي ما يشتري به حرفته، أو آلات حرفته، قلت قيمة ذلك أم كثرت، ويكون قدره بحيث يحصل له من ربحه ما يفي بكفايته غالبًا تقريبًا»[٤].

وفي نهاية المحتاج: «أما من يحسن حرفة تكفيه لائقة -كما مر أول الباب- فيعطى ثمن آلة حرفته وإن كثرت، أو تجارة؛ فيعطى رأس مال يكفيه لذلك ربحه غالبًا، باعتبار عادة بلده فيما يظهر، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص والنواحي،

(١) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار (١/ ٢٦٤).
(٢) انظر: روضة الطالبين (٢/ ٣١١)، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار (ص١٩١).
(٣) نهاية المطلب في دراية المذهب (١١/ ٥٤٥).
(٤) المجموع شرح المهذب (٦/ ١٩٤). وانظر: تحفة المحتاج (٧/ ١٦٥).

وتقديرهم ذلك: في أرباب المتاجر باعتبار تعارفهم، وأما في زمننا: فالأوجه الضبط فيه بما مر»[١].

ومن أجل هذا فلا يجوز دفع الزَّكاة ابتداء في عمل يعود على الفقير أكثر من كفايته، فإن حصل له بعد العمل وزيادة الإنتاج: زيادة في الربح فلا بأس؛ لأن هذه الزيادة إنما نشأت بعد تملك الفقير، كمن اشتُري له عقار وكان متوقع العائد يغطي كفايته وبعد فترة زاد العائد لظروف اقتصادية فلا إشكال فيه، لكن لو نقص فيعطى تمام كفايته.

«ولو أحسن أكثر من حرفة والكل يكفيه: أعطي ثمن أو رأس مال الأدنى، وإن كفاه بعضها فقط أعطي له، وإن لم تكفه واحدة منها أعطي لواحدة، وزيد له شراء عقار يتم دخله بقية كفايته فيما يظهر...ولو ملك هذا دون كفاية العمر الغالب كمل له من الزَّكاة كفايته»[٢].

الشَّرط السَّادس:

أن يقبض المستحق الزَّكاة قبل الشّراء، ويكون ولي الأمر نائبًا عنه في القبض، وأما المالك فليس له أن يشتري به قبل أن بقبضه المستحق. وفي حاشية البجيرمي: «إن لم يقبض المستحق الزَّكاة، ويكون الإمام نائبًا عنه في القبض، وتبرأ به ذمة المالك، وأمَّا المالك فليس له أن يشتري به قبل أن يقبضه المستحق»[٣].

والجمعيات الخيرية المعتبرة نائبة عن ولي الأمر في القبض، فإذا قبضت الجمعية المال من المزكي فهو كقبض المستحق، فهي وكيلة عنه.

الشَّرط السّابع:

أن يستطيع الفقير إدارة المشروع، ولديه تأهيل كافٍ، يجعله قادرًا على تثمير المشروع، وهذا يختلف بحسب العمل الذي سيقوم به، وإن كان عمله بالسيارة

(١) نهاية المحتاج (٦/ ١٦٢).
(٢) المصدر السابق. وانظر: حاشية الجمل على شرح المنهج (٤/ ١٠٤).
(٣) حاشية البجيرمي على شرح المنهج (٣/ ٣١٤) . وانظر: حاشية الجمل على شرح المنهج (٤/ ١٠٤).

لنقل النَّاس، أو نقل البضائع، فهذا يشترط أن يكون عالمًا بالقيادة، ولديه رخصة تؤهله لذلك.

فإن كان لا يقدر على الكسب لخرقه، وعدم معرفته حرفة يكتسب منها، فلا يعطى؛ لأن دفع الزَّكاة فيمن لا يستطيع العمل إضاعة لفريضة الزَّكاة، وتضييع للمال.

وعلى هذا فتكون القدرة على العمل شرطًا في الفقير، وهذا شرط صرح به الشَّافعيَّة -كما في المجموع-: «إن كان عادته الاحتراف أعطي ما يشتري به حرفته، أو آلات حرفته»[1].

الشَّرط الثامن:

تحديد سقف للمشروعات لا تتعداه، وهذا محل تأمل، فإن فقهاء الشَّافعيَّة لم يحددوا سقفًا محددًا، وإنما ردوه إلى العرف وبحسب العمل الذي يقوم به، فقالوا: «يعطى ما يشتري به حرفته، أو آلات حرفته قلت قيمة ذلك أم كثرت، ويختلف ذلك باختلاف الحرف والبلاد والأزمان والأشخاص»، وقرب بعض الشَّافعيَّة ذلك بالمثال فقال: «من يبيع البقل يعطى خمسة دراهم، أو عشرة، ومن حرفته بيع الجوهر يعطى عشرة آلاف درهم مثلاً إذا لم يتأت له الكفايَة بأقل منها، ومن كان تاجرًا أو خبازًا أو عطارًا أو صرافًا أعطي بنسبة ذلك، ومن كان خياطًا أو نجارًا أو قصارًا أو قصابًا أو غيرهم من أهل الصنائع أعطي ما يشتري به الآلات التي تصلح لمثله، وإن كان من أهل الضياع يعطى ما يشتري به ضيعة أو حصة في ضيعة تكفيه غلتها على الدوام»[2].

وشرط بعض الباحثين أن تكون المشروعات صغيرة أو متناهية الصغير؛ لأن الزَّكاة تمويل مجاني لا يرد ولا يحمل بأية تكاليف[3].

---

(١) المجموع شرح المهذب (٦/ ١٩٤). وانظر: تحفة المحتاج (٧/ ١٦٥).

(٢) انظر: المجموع (٦/ ١٩٤)، كفاية النبيه في شرح التنبيه (٦/ ١٥٢)، تحفة المحتاج (٧/ ١٦٥).

(٣) انظر: أساليب التمويل الإسلامية القائمة على البر والإحسان للمشروعات الصغيرة د. محمد عبد الحليم عمر (ص١١).

وقد يقال من باب السِّياسة الشرعيَّة نحدد سقفًا أعلى للمشروعات، لا يزاد عليه؛ كي لا نعطل مصارف الزَّكاة الأخرى، ويبدأ بالحرف والصناعات الصغيرة، وتقديم الزَّكاة في مشروع كبير «يؤدي إلى أن نجمع له مالاً جمّاً لا يليق بقواعد الكفايات في العادة»[١]. وقد يصار إلى المشروعات الكبيرة إذا كان في الزَّكاة سعة في المال؛ لأن«الدافع -إمامًا كان أو مالكًا- إنما يعمل بالنصح لعامة المسلمين، وهو أمين للنظر في مصالح الجملة، والتخصيص بلا مصلحة راجحة ممنوع في جميع تصرفاته»[٢].

الشَّرط التّاسع:

يشترط في شراء المُسْتَغَل،كالعقار أو الماشية أن يكون الفقير «لا يحسن الكسب بحرفة ولا تجارة» وقد نص على ذلك الشَّافعيَّة[٣]، فإن كان يحسن التجارة أو الحرفة فإنه لا يعطى من الزَّكاة لشراء عقار، وسبب ذلك: أن الاحتراف والعمل أكثر نفعًا للفقير، وأقل نفقة، والمُسْتَغَلَّات لا يكون فيها عمل للفقير، وتتطلب أموالاً أكثر، ومن باب أولى يقال في شراء الأسهم فإنها مرتبة متأخرة عن باقي الصُّور السَّابقة إذا وجدت فهي أولى منها.

الشَّرط العاشر:

أن يأذن الإمام أو نائبه في شراء العقار، وقد ذكر هذا بعض الفقهاء. وفي نهاية المحتاج: «الأقرب-كما بحثه الزركشي- أن للإمام دون المالك شراءه له، نظير ما يأتي في الغازي، وله إلزامه بالشراء وعدم إخراجه عن ملكه»[٤].

الشَّرط الحادي عاشر:

ألا تكون المشاريع التجاريَّة ذات مخاطر عالية، كالأسهم، والعملات؛ لأنها هذه مخاطرة قد تذهب بالأموال الموصدة للفقراء.

---

(١) المنار في المختار (١/ ٣٢١).

(٢) المصدر السابق.

(٣) حاشية البجيرمي على الخطيب (٢/ ٣٦٤). وانظر: نهاية المحتاج (٦/ ١٦٢).

(٤) نهاية المحتاج (٦/ ١٦٢). وانظر: حاشية البجيرمي على شرح المنهج التجريد لنفع العبيد (٣/ ٣١٤).

ويمكن أن تكون الأسهم ابتداء استثمارًا، وليست مضاربة، فإن ملكها الفقير وحولها مضاربة فهذا شأنه وهذا ماله، وهذا رأي من باب السّياسة الشرعيّة؛ لأن المضاربة عرضة للخسارة، والاستثمار محافظة على الأصول وإن كان الرّبح فيه أقل.

أبيض

المبحث الرابع:
دفع الزَّكاة لضمان مخاطر الاستثمار من الفقير في المشروعات التجاريّة:

إذا دفعنا الزَّكاة في المشروعات التجاريّة، فقد يحصل في تجارة الفقير أو حرفته، مخاطر وكوارث وخسائر تذهب بمشروعه الاستثماري، وقد تحمله ديونًا ومصاريف لا يستطيع تسديدها، وهذا يتطلب أن يكون لهذه المشاريع الصغيرة ضمان لمخاطر الاستثمار، والمصرف الوحيد الذي يمكن أن يكون طريقًا لهذا هو مصرف (الغارمين).

والغارمون عند الفقهاء صنفان: أحدهما: الغارم لمصلحة غيره، والثاني: الغارم لمصلحة نفسه، والذي يعنينا الثاني، وهو عند جمهور الفقهاء: من عليه الدين من أي جهة كان، ولا يجد قضاء، وهذا نص الحنفية[1]، بينما المالكيَّة أكثر تقييدًا للغارمين فقالوا: هم الذين أدانوا في غير سفه، ولا فساد، ولا يجدون وفاء ولا قضاء، أو يكون معهم أموال بإزاء ديونهم[2].

قال الإمام الشَّافعي: «والغارمون صنفان: صنف أدانوا في مصلحتهم أو معروف وغير معصية ثم عجزوا عن أداء ذلك في العرض والنقد فيعطون في غرمهم لعجزهم...»[3].

والغارم عند الحنابلة: من استدان لنفسه في شيء مباح، فإنه يعطى وفاء دينه، لاندفاع حاجته به[4].

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (٢/ ٤٥)، مجمع الأنهر (١/ ٢٢١)، حاشية ابن عابدين (٢/ ٣٤٣).
(٢) انظر: الجامع لمسائل المدونة (٤/ ١٦٥)، التبصرة للخمي (٣/ ٩٧٨)، بداية المجتهد (٢/ ٣٩).
(٣) الأم (٢/ ٧٨). وانظر: الأحكام السلطانية (ص٢٢٢)، نهاية المطلب (١١/ ٥٥٤)، البيان (٣/ ٤٢٣).
(٤) دقائق أولي النهى شرح منتهى الإرادات (١/ ٤٥٧).

وكان مجاهد يقول: إذا ذهب بمال الرجال السيل، أو أدان على عياله، أو احترق ماله هو من الغارمين[١].

وعند الشَّافعيَّة: لا يجوز لرب المال أن يصرف من زكاته إلى واحدٍ من سهمين بأن يكون غارمًا ومسكينًا، هذا ظاهر مذهب الشَّافعيَّة؛ لاعتناء الشَّارع ببث الصدقات على الأشخاص، فلا بد من رعاية ذلك، كما لا يجوز أن يرث الإنسان بقرابتين اجتمعتا فيه، وإن لم تحجب إحداهما الأخرى.

وقيل: يجوز الصّرف إلى واحدٍ من سهمين، بسبب الاستحقاق للصفات، وقد تجمعت. وقيل: يجوز الجمع بين سهم المسكنة وسهم الغرم لإصلاح ذات البين، وإن كان لمصلحة نفسه، لأنهما جميعًا يرجعان إلى الكفايَة[٢].

وقد ذكر بعض الباحثين إمكانية «أن تستخدم الزَّكاة من سهم الغارمين في ضمان المخاطر التي يتعرض لها أصحاب المشروعات الصغيرة، سواء كانت مخاطر طبيعية من حريق وغيره، أو مخاطر تجارية وسوقية من ديون ركبته بسبب نشاطه»[٣].

وهذا في رأي القاصر يترجح بشروط، وهي:

١- أن يكون الدّين في أمر ضروري أو حاجي، لا سرف فيه، ولا يكون هذا مدعاة لتساهله بالدَّين واستخفافه به. «قال أبو الوليد: ويجب أن يكون الغارم بحيث ينجبر حاله بأخذ الزَّكاة، ويفسد بتركها؛ بأن تكون له أصول يستغلها، فيلجئه الدين إلى بيعها فيفسد حاله، فيؤدي ذلك من الزَّكاة، وأما إن كان يتدين أموال النَّاس ليكون غارمًا فلا؛ لأن الدفع يديمه على عادته الردية، والمنع يردعه»[٤].

(١) الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر (٣/ ٩٢).
(٢) نهاية المطلب (١١/ ٥٤٥).
(٣) أساليب التمويل الإسلامية القائمة على البر والإحسان للمشروعات الصغيرة د. محمد عبد الحليم عمر (ص١١).
(٤) الذخيرة (٣/ ١٤٨)، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة (١/ ٢٤٥).

٢- أن لا يكون في ماله وفاء لدينه[1]، فإن كان فإنه لا يعطى من مصرف الغارمين.

٣- أن يصرف المال في قضاء الدين، ولا يصح أن يصرفه في غيره. والله أعلم.

(١) المحلى بالآثار (٤/ ٢٧٤).

أبيض

الخاتمة:

تطرق البحث إلى مسألة بالغة الأهمية، وهي صرف الزَّكاة في مشروعات تجاريَّة للفقير، وقد ظهر لي من خلال البحث أن جمهور الفقهاء من الحنفيَّة والمالكيَّة والحنابلة يمنع صرف الزَّكاة في العمل والتجارة، نظرًا لأنهم يجعلون الزَّكاة أداة لعلاج مشكلة الفقير الآنية، وليس شأنها المعالجة الشاملة، ولذا كان رأي بعضهم: أن صرف الزَّكاة للفقير يكون بمبلغ محدد، لا يزيد عليه، لاعتبارات مختلفة، سبق ذكرها، وذهب أكثر الجمهور: إلى أن المعتبر كفاية الفقير ومن يعوله لسنة واحدة، بينما ذهب الشَّافعيَّة، والحنابلة في رواية: إلى أن المعتبر في صرف الزَّكاة الكفايَة الدائمة التي تكون عن طريق الاحتراف والعمل والاتجار ونحو ذلك، وهذا نظرٌ ينقل الفقير إلى الاستغناء كليًّا.

وهذا الرَّأي يمكن أن يؤسس صور صرف الزَّكاة في المشروعات التجاريَّة والشُّروط التي يجب مراعاتها فيها، وقد أبان البحث هذه الصّور وهذه الشُّروط بشكل مفصل، من خلال كلام الفقهاء رحمهم الله...

والباحث يرى أن صرف الزَّكاة في المشروعات التجاريَّة رأي فقهي معتبر، له أدلته وحججه، إلا أن الأخذ بمطلقه قد يؤدي إلى التوسع في صرف الزَّكاة في جوانب غيرها أولى منها، أو التساهل في إنفاقها بدون رقيب، ولذا فإن السّياسة الشّرعية تقتضي أن يقصر هذا الرّأي في المشروعات الصغيرة، التي تراعي الجوانب الحرفية والمهنية للفقراء، والتي تؤدي إلى نقلهم من الفقر إلى الاستغناء، بأقل التكاليف وأيسر السُّبل، وفق الله الجميع لما يحبه ويرضاه.

وأوصي في نهاية البحث بأمرين:

الأول: ربط الهيئات المخولة بتفريق الزَّكاة بنظام واحد للمدفوعات؛ لكي لا يأخذ الفقير الواحد أكثر من كفايته، أو ينقص عن كفايته الشّرعية، وهذا من أجل تحقيق الرّؤية الفقهيّة في تحديد الكفاية.

الثاني: إنشاء جمعية تقوم برعاية الفقراء، وتوفير الحرف والصناعات اليدوية لهم، ومتابعة أعمالهم الصغيرة بالمراقبة والاستشارة والدعم الفني.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

١- الأحكام السلطانية والولايات الدينيَّة، تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي (٣٧٠-٤٥٠هـ)، خرّج أحاديثه وعلق عليه خالد عبد اللطيف السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢- أساليب التمويل الإسلامية القائمة على البر والإحسان للمشروعات الصغيرة د. محمد عبد الحليم عمر، ضمن أبحاث ندوة أساليب التمويل الإسلامية للمشروعات الصغيرة، ٢٣/ ١٢/ ١٤٢٤هـ عام ٢٠٠٤م، جامعة الأزهر، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي.

٣- أسنى المطالب شرح روض الطالب، للقاضي أبي يحيى الأنصاري الشَّافعي (ت٩٢٦هـ)، ومعه حاشية الشيخ أبي العباس أحمد الرملي الكبير (ت ٩٥٧هـ)، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.

٤- الإشراف على مذاهب العلماء، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت ٣١٩هـ)، تحقيق صغير أحمد الأنصاري، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ -٢٠٠٤ م، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الإمارات العربية المتحدة.

٥- الأم، للإمام محمد بن إدريس الشَّافعي (ت ٢٠٤هـ)، عام ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، دار المعرفة، بيروت.

٦- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد، لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي (٨١٧-٨٨٥هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، عام ١٣٧٧هـ ١٩٥٨م، أعادت طبعه دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٧- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين ابن إبراهيم ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ)، تحقيق زكريا عميرات، ومعه حاشية منحة الخالق حاشية على البحر الرائق، لابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، الطبعة الأولى، عام ١٤١٨هـ ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٨- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر مسعود بن أحمد الكاساني (ت٥٨٧هـ)، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩- بداية المجتهد ونهاية المقتصد؛ لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ)، عام ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م، دار الحديث، القاهرة.

١٠- البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (ت ٥٥٨هـ)، تحقيق قاسم محمد النوري، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ- ٢٠٠٠م، دار المنهاج، جدة.

١١- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لعثمان بن علي الزيلعي، الطبعة الثانية عن الطبعة الأولى بالمطبعة الكبرى ببولاق بمصر، عام ١٣١٣هـ، تصوير دار المعرفة، بيروت.

١٢- التجريد، لأحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبي الحسين القدوري (ت ٤٢٨ هـ)، تحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية. د.محمد أحمد سراج د.علي جمعة محمد، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م، دار السلام، القاهرة.

١٣- تحفة المحتاج شرح المنهاج، لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، دار صادر، بيروت.

١٤- تقرير القواعد وتحرير الفوائد (قواعد ابن رجب)، تصنيف زين الدين عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب الحنبلي(٧٣٦-٧٩٥هـ)، تحقيق مشهور سلمان، الطبعة الأولى، عام ١٤١٩هـ ١٩٩٨م، دار ابن عفان، الخبر.

١٥- التنبيه على مبادئ التوجيه (قسم العبادات)؛ لأبي الطاهر إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير(ت بعد ٥٣٦هـ)، تحقيق الدكتور محمد بلحسان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

١٦- توظيف الزَّكاة في مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحق، للشيخ آدم شيخ عبد الله، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، جدة، الدورة الثالثة، ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م.

١٧- توظيف الزَّكاة في مشاريع ذات ريع دون تمليك فردي للمستحق، لفضيلة الشيخ حسن عبد الله الأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م.

١٨- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للشيخ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت ١٢٣٠هـ)، دار الفكر، بيروت.

١٩- حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج، للشيخ زكريا الأنصاري، دار الفكر، بيروت.

٢٠- حاشيتا شهاب الدين أحمد بن سلامة القليوبي(ت ١٠٦٩هـ) وشهاب الدين أحمد البرلسي الملقب بعميرة (ت٩٥٧هـ) على كنز الراغبين شرح منهاج الطالبين، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م دار الفكر، بيروت.

٢١- الحاوي الكبير، الماوردي، علي بن محمد (٣٦٤-٤٥٠هـ)، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، الطبعة الأولى بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ ١٩٩٩م.

٢٢- دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، لمنصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١هـ)، الطبعة الأولى، عام ١٤١٤هـ ١٩٩٣م، عالم الكتب، بيروت.

٢٣- الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤ هـ)، تحقيق سعيد أعراب، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٤م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٢٤- رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، لمحمد بن أمين الشهير بابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م، دار الفكر، بيروت.

٢٥- روضة الطالبين وعمدة المفتين، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق زهير الشاويش، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ -١٩٩١م، المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٦- الزاهر في معاني كلمات النَّاس، لأبي بكر الأنباري، محمد بن القاسم (ت: ٣٢٨هـ)، تحقيق د. حاتم الضامن، الطبعة الأولى، ١٤١٢-١٩٩٢، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٧- شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل، لعبد الباقي الزرقاني، دار الفكر، بيروت.

٢٨- شرح الزركشي على مختصر الخرقي، لشمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٧٢هـ)، تحقيق الشيخ عبد الله الجبرين، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، مكتبة العبيكان، الرياض.

٢٩- الشرح الصغير على أقرب المسالك، لأبي البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير (ت ١٢٠١هـ) مع حاشية أحمد بن محمد الصاوي(ت ١٢٤١هـ)، تحقيق د. مصطفى كمال وصفي، دار المعارف، مصر.

٣٠- شرح مختصر خليل، لمحمد بن عبد الله الخرشي(ت ١١٠١هـ)، دار صادر، بيروت.

٣١- شرح مختصر الطحاوي، للإمام أبي بكر الرّازي الجصّاص(٣٠٥- ٣٧٠)، تحقيق د.زينب فلاتة، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ ٢٠١٠، دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٣٢- الصحاح المسمى تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري المتوفى في حدود سنة ٤٠٠هـ، تحقيق شهاب الدين أبو عمرو، الطبعة الأولى، عام ١٤١٨هـ ١٩٩٨م، دار الفكر، بيروت.

٣٣- صحيح البخاري، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، الطبعة الخامسة، عام ١٤١٤هـ ١٩٩٣م، دار ابن كثير واليمامة، دمشق.

٣٤- صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، عام ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء، السعودية.

٣٥- العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير تأليف الإمام أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني الشَّافعي(ت ٦٢٣هـ) تحقيق وتعليق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الطبعة الأولى، عام ١٤١٧هـ ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦- الفتاوى الفقهية الكبرى؛ لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري (ت ٩٧٤هـ)، جمعها الشيخ عبد القادر بن أحمد الفاكهي المكي، المكتبة الإسلامية.

٣٧- فتاوى في أحكام الزَّكاة، لفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ)، جمع وترتيب فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣-٢٠٠٣م، دار الثريا، الرياض.

٣٨- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الإدارة العامة للطبع، الرياض.

٣٩- فتاوى في أحكام الزَّكاة، لفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ)، جمع فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣-٢٠٠٣م، دار الثريا، الرياض.

٤٠- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢ هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، نشر رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.

٤١- الفروع، لمحمد بن مفلح المقدسي (ت ٧٦٣هـ)، تحقيق عبد الستار أحمد خراج، الطبعة الرابعة ، عام ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م دار عالم الكتب، بيروت.

٤٢- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للشيخ أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي (ت ١١٢٦هـ)، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٣- القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٤٤- الكافي في فقه الإمام أحمد؛ لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٥- كتاب الأموال؛ لأبي عُبيد القاسم بن سلّام بن عبد الله الهروي البغدادي (ت: ٢٢٤هـ)، تحقيق الشيخ خليل محمد هراس، دار الفكر، بيروت.
٤٦- كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن إدريس البهوتي (ت ١٠٥١هـ)، تحقيق هلال مصيلحي مصطفى، عام ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م، دار الفكر، بيروت.
٤٧- كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار؛ لأبي بكر بن محمد بن عبد المؤمن الحسيني الحصني، تقي الدين الشَّافعي (ت ٨٢٩ هـ)، تحقيق علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، دار الخير، دمشق.
٤٨- كفاية النبيه في شرح التنبيه، للشيخ أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، أبي العباس، نجم الدين، المعروف بابن الرفعة (ت ٧١٠هـ)، تحقيق مجدي محمد سرور باسلوم، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٩، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٩- المبدع في شرح المقنع، لبرهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح (ت ٨٨٤هـ)، عام ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م، المكتب الإسلامي، بيروت.
٥٠- المبسوط، لمحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت ٤٩٠هـ)، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت.
٥١- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميَّة (ت ٧٢٨هـ)، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، عام ١٤١٦هـ ١٩٩٥م، طبع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة.
٥٢- المجموع، للحافظ يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار الفكر، بيروت.
٥٣- المحلى بالآثار، للإمام علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، دار الفكر، بيروت.
٥٤- مختصر خلافيات البيهقي، لأحمد بن فَرح بن أحمد بن محمد بن فرح اللَّخمي الإشبيلي (ت ٦٩٩هـ)، تحقيق د. ذياب عبد الكريم ذياب عقل، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، مكتبة الرشد، الرياض.

٥٥- مختصر فتاوى ابن تيمية (مختصر الفتاوى المصرية)، تأليف الشيخ بدر الدين أبي عبد الله محمد الحنبلي البعلي (ت ٧٧٧هـ)، تصحيح الشيخ عبد المجيد سليم، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٦- المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، جمعه ورتبه وطبعه على نفقته محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٥٧- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير؛ لأحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي، أبي العباس (ت: نحو ٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية، بيروت.

٥٨- المعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي عبد الوهاب البغدادي (ت ٤٢٢هـ)، تحقيق حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مكة.

٥٩- المغني، لموفق الدين أبي محمد عبد الله أحمد ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، عام ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، مكتبة القاهرة، القاهرة.

٦٠- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، للشيخ محمد الشربيني الخطيب (ت ٩٧٧هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٦١- مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، عام ١٣٩٩هـ ١٩٧٩هـ، دار الفكر، بيروت.

٦٢- المنار في المختار من جواهر البحر الزخّار، تأليف العلامة صالح بن مهدي المقبلي (ت ١١٠٨)، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٦٣- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن محمد الحطَّاب (٩٠٢-٩٥٤هـ)، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م، دار الفكر، بيروت.

٦٤- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لمحمد شهاب الدين الرملي (ت ١٠٠٤هـ)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

٦٥- نهاية المطلب في دراية المذهب؛ لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجوينيّ (٤١٩-٤٧٨)، حققه د. عبد العظيم الدّيب، الطبعة الثانية، ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م، دار المنهاج، جدة.

٦٦- نوازل الزَّكاة دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزَّكاة، الدكتور عبد الله بن منصور الغفيلي، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م، بنك البلاد، دار الميمان، الرياض.

عقد التطوع من المنظور الفقهي والقانوني

إعـــداد
د. أسامة عمر سليمان الأشقر
الأستاذ المشارك بقسم الفقه وأصوله بجامعة أم القرى

أبيض

الملخص

هذا البحث يقوم بدراسة أحد أنواع العقود المستجدة وهو(عقد التطوع)، إذ تهتم الدراسة بتعريف العقد وبيان تكييفه الفقهي والالتزامات الناشئة عنه، كما أن لهذا الموضوع (عقد التطوع) وجه شبه كبير بعقد الوقف وهو ما استلزم بيان أوجه الشبه بين العقدين، ومدى اندراج (عقد التطوع) تحت تكييف (الوقف) أو تكييف فقهي آخر.

إن التفرد والاختلاف في طبيعة الالتزامات الناتجة عن (عقد التطوع) هو مما يؤكد أهمية نقاش هذا الموضوع داخل إطار مباحث (الالتزام والعقد)، وذلك لدراسة تكييف مثل هذه العقود، وبيان حكم الالتزامات الناشئة عنها.

أيضا مما يؤكد أهمية هذا الموضوع أن بعض قوانين الدول العربية والغربية أولت عناية خاصة بهذا النوع من التعاقدات، فنصت على اعتباره، والاعتراف بالالتزامات الناشئة عنه، إذ تقدر تلك الدول القيمة الاقتصادية لحجم (تعاقدات العمل التطوعي) بمليارات الدولارات، بالإضافة إلى القيم الاجتماعية التي يبثها وينشرها العمل التطوعي التعاقدي على وجه الخصوص.

أبيض

Abstract

This study deals with one of new contracts which is (Volunteerism), where the study is interested in the definition of contract and the statement of the obligations arising from it. The subject (Volunteerism) almost similar to the contract of (Waqf) so It required a statement of similarities between the two contracts.

The uniqueness and difference in the nature of the obligations resulting from this contract confirms the importance of discussing this subject. Also some laws of the Arab and Western countries have paid special attention to this type of contracting. It is worth noting that these countries value the economic results of voluntary contracts by multi-billion dollar, in addition to the social values that they broadcast.

أبيض

المقدمة

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، وأصلي وأسلم على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

اعتنى فقهاء المسلمين كثيراً بمباحث (العقود)، فلا تجد كتاباً فقهياً يخلو من نقاش التعاقدات التي تتم بين البشر سواء أكانت في المجال المالي أم الأسري. هذه العناية من فقهائنا هي نتاج حرصهم على بيان حكم الشرع بطرق صياغة العقود، والأحكام المتعلقة بها، وبيان الآثار التي تبنى عليها، كما أن هذه العناية ناتجة من فهم الفقهاء لمقاصد الشارع في حثه على حفظ الحقوق والالتزامات، وحماية الملكيات من وجوه الفساد المختلفة.

في هذا الإطار يأتي هذا البحث يدرس أحد أنواع العقود المستجدة وهو (عقد التطوع)، فتهتم الدراسة بتعريفه وبيان تكييفه الفقهي والالتزامات الناشئة عنه، كما أن لهذه الجزئية (عقد التطوع) وجه شبه كبير بموضوع (وقف الوقت) مما استلزم بيان أوجه الشبه بين العقدين، ومدى اندراج (عقد التطوع) تحت تكييف (الوقف) أو تكييف فقهي آخر.

أهمية الدراسة:

إن التفرد والاختلاف في طبيعة الالتزامات الناتجة عن (عقد التطوع) هو مما يؤكد أهمية نقاش هذا الموضوع داخل إطار مباحث (الالتزام والعقد)، وذلك لدراسة تكييف مثل هذه العقود، وبيان حكم الالتزامات الناشئة عنها.

لقد تأكد لي هذه الأهمية عندما لاحظت أن القوانين في عدد من الدول أولت عناية خاصة بهذا النوع من التعاقدات، فنصت على اعتباره، والاعتراف بالالتزامات الناشئة عنه، فعلى سبيل المثال نص القانون التونسي الخاص بالتطوع على أن العمل التطوعي يمكن صياغته على شكل تعاقد، أما مشروع قانون (التطوع التعاقدي) المغربي فقد خصص مواده للحديث عن التعاقدات في مجال

العمل التطوعي، بالنظر إلى أهميتها، ولا يعني ذلك بحال إلغاء الأشكال التطوعية غير التعاقدية.

إن الدول المتقدمة تقدر القيمة الاقتصادية لحجم (تعاقدات العمل التطوعي) بمليارات الدولارات، بالإضافة إلى القيم الاجتماعية التي يبثها وينشرها العمل التطوعي التعاقدي على وجه الخصوص.

الدراسات السابقة:

من الباحثين من تناول موضوع (العمل التطوعي) برؤية فقهية فركز على المعنى العام له وبين مشروعيته وضوابطه ومجالاته، لكنه في ذات الوقت أهمل الحديث عن العمل التطوعي التعاقدي وما ينتج عنه من أحكام والتزامات بين الأطراف، وقد أثبتّ في قائمة المصادر عدداً من هذه الدراسات.

أيضاً هناك من الباحثين من تناول موضوع (وقف الوقت) أو (وقف العمل) -وهما لصيقا الصلة بموضوعنا- دون النظر للالتزامات الناشئة عن مثل هذه التعاقدات، ولينظر في هذا الشأن لبحث (وقف العمل المؤقت) للدكتور سمير الرفاعي، وبحث (وقف الوقت) للدكتور محسن القزويني.

كما أن هناك مجموعة من المقالات الصحفية التي تصدت لموضوع (وقف الوقت) في إطار التشجيع على مبادرات (وقف الوقت) ولم يكن في إطار الدراسة الشرعية.

حدود البحث:

بناءً على ما سبق ذكره، حاولت التركيز في هذا البحث على النقاط التي تجاوزها الآخرون، فناقشت وبينت الطبيعة التعاقدية (لعقد التطوع)، تكييفه الفقهي، وبيان الالتزامات المتقابلة، أطراف التعاقد، كذلك مدى التشابه بين (وقف الوقت) و(عقد التطوع)، كما تجاوزت نقاش ما ركز عليه الآخرون وأشبعوه بحثاً، مثل استقراء نصوص الكتاب والسنّة، كذلك بيان ضوابطه

الفقهية، فتجاوزت مثل هذه النقاط وركز البحث على ما يمكن أن يقدم إضافة علمية متواضعة في مثل هذا الموضوع.

والله أسأل أن ينفع بهذا البحث مؤسسات العمل الخيري والوقفي لتطوير مفهوم العمل التطوعي ليكون عملاً مؤسسياً فاعلاً وقوياً ومتفوقا على سائر الأمم، كما كانت أمتنا سباقة دوماً في مجالات التطوع وأعمال الخير.

والله من وراء القصد.

أبيض

المبحث الأول
أشكال العمل التطوعي ووقف الوقت

مفهوم العمل التطوعي (وقف الوقت) هو مفهوم واسع، ويتناول الكثير من الأشكال والأنماط باعتبارات مختلفة، كما أن هذه الأشكال قد تختلف من دولة لأخرى نتيجة لعوامل تتعلق بالمستوى الحضاري والاجتماعي والاقتصادي لكل مجتمع، كذلك يتعلق هذا الأمر بسقف الحريات الاجتماعية والسياسية[١].

ويمكن لنا بيان أنواع العمل التطوعي على النحو التالي:

١- من حيث المعنى العام للتطوع فقد تندرج معاني التعاون والتعاضد المشترك في المجالات الاقتصادية والاجتماعية تحت مفهوم العمل التطوعي، وعليه فقد يكون حفر بئر ماء أو بناء مدرسة بحيث يكون المستفيد هو المتطوع نفسه داخلاً ضمن هذا الإطار والمعنى العام للتطوع.

لكن في العقود الأخيرة ينظر للعمل التطوعي على أنه نمط يهتم بتقديم الخدمات بشكل خيري لطرف خارجي آخر، دون انتظار مقابل أو عائد مالي[٢].

٢- من حيث التطوع داخل مؤسسة أو التطوع بشكل فردي:

فمعظم الدول المتقدمة تعتبر أن العمل التطوعي داخل مؤسسة خيرية هو الشكل الرسمي المعتبر والمعترف به ضمن إحصاءات تلك الدول[٣] بالنظر إلى أهمية هذا النوع من التطوع (كما سيأتي بيانه)، ثم بالنظر إلى قدرة الدولة على مراقبته والإشراف عليه وتطويره قانونياً.

---

(١) Volunteerism and legislation, p.٧, Volunteer in Australia, p. ٢-٣

(٢) Volunteerism and legalization, p.٧-٨

(٣) قوانين التطوع في معظم الدول أشارت إلى أن العمل التطوعي الرسمي هو الذي يتم من خلال عمل جماعي مؤسسي، انظر مثلاً: قانون التطوع التونسي، ومشروع قانون التطوع التعاقدي المغربي.

انظر أيضاً مصادر أشارت إلى هذا الفرق:

National report, Belgium, p.٢.
Valuing the Voluntary activity in the Uk, P.٢.
Volunteering in the United States, ٢٠١٤, p.٦.

٣- من حيث الانخراط في العمل المدني وتقديم الاستشارات والنصح للبرامج والسياسات الحكومية:

فيعد ذلك شكلاً من أشكال العمل التطوعي، خاصة إذا صاحبه ذلك الانضواء في عضوية هبات وجماعات الضغط التي تعتني بتغيير سياسات الدول في قضايا في مجالات الصحة والبيئة والتعليم[١].

٤- من حيث الموطن:

هناك تطوع داخل حدود الإقليم أو الوطن بمفهومه الحديث، وهناك تطوع يجري خارج الحدود، وتسري على كل نوع قوانين واتفاقيات خاصة [٢].

٥- من حيث التوقيت:

هناك متطوع شبه دائم يقدم خدماته لسنين عديدة، وهناك متطوعون بحدوث طارئ أو كارثة معينة.

هذه بعض الأنماط والأشكال التي أحببت أن أذكرها في هذا المبحث على وجه السرعة؛ لأن هذه المعلومات ستساعدنا لاحقاً في تحرير محل النزاع وفي بيان نوع التطوع المقصود.

---

(١) Volunteerism and Legalization, p.٧-٨

(٢) Volunteer and the law, p.٥٦

المبحث الثاني
التعريف بمصطلح (عقد التطوع)

التطوع لغة التبرع بالشيء، والمطوعة هم الذين يتطوعون بالجهاد، ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ﴾ (التوبة:٧٩)، و(المطاوعة) تعني الموافقة[١]، يقول الفيروز آبادي: الطوع الانقياد وضد الكره، وهو متطوع بكذا متبرع متنقل[٢]. أما العمل لغة فهو المهنة والفعل، والجمع أعمال، والأعمال افتعال من العمل[٣] أي أنهم يقومون بما يحتاج إليه من عمارة وزراعة وحراسة. قال الجرجاني: «التطوع اسم لما شرع زيادة على الفرض والواجبات»[٤].

وقد عرف الشربيني التطوع في سياق حديثه حول صلاة النفل بقوله: «صلاة النفل وَهو لُغَةً: الزيادة، وَاصْطِلَاحا: مَا عَدَا الْفَرَائِض، سمِيَ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ زَائدٌ عَلَى مَا فرَضَهُ اللهُ تَعَالَى، وَيرادِفُ النفل والمندوب والمستحب وَالْمُرَغَّبُ فِيهِ وَالحسن، هَذَا هُوَ الْمشهور. وقالَ الْقاضِي وَغَيرُهُ: غير الْفَرْضِ ثَلَاثَةٌ: تَطَوُّعٌ، وَهُوَ مَا لَمْ يَرِدْ فِيهِ نَقْل بِخصوصه، بَلْ ينشِئه الْإِنْسان ابْتداءً، وَسُنّة وَهِيَ مَا واظب عَلَيْهِ -ﷺ- وَمُسْتَحَبٌّ وَهُوَ مَا فعلَهُ أَحيَانًا، أَوْ أَمَرَ بِهِ وَلَمْ يَفْعَلْهُ»[٥]

أما تعريف العمل اصطلاحاً فهو «كل مجهود بدني أو ذهني مقصود ومنظم يبذله الإنسان لإيجاد أو زيادة منفعة مقبولة شرعاً»[٦]، والعمل في الإسلام مفهوم واسع فهو يتضمن أداء الشعائر وغيرها من التصرفات، لكن في علم الاقتصاد

(١) انظر: الرازي: مختار الصحاح، ص٣٨٠، الفيومي:المصباح المنير، ص٤٠٠.
(٢) الفيروز آبادي: بصائر ذوي التمييز، ج٣، ص٥١٩.
(٣) الرازي: مختار الصحاح، ص٤٥٥.
(٤) الجرجاني: كتاب التعريفات، ص٦٣.
(٥) الشربيني: مغني المحتاج، ج١، ص٤٤٩.
(٦) مرطان: مدخل للفكر الاقتصادي الإسلامي، ص٨٠.

يتعلق هذا المصطلح بالجهد المبذول لإنتاج السلع والخدمات المقبولة شرعاً كالاشتغال في الصناعة والزراعة والتطبيب والتعليم[١].

أما مصطلح (العمل التطوعي) باعتباره لقباً، فقد تناوله أكثر الباحثين من خلال بيان المعنى العام للتطوع، والذي هو بمعنى «الزيادة على الفرض والواجبات»، وهكذا فقد جاءت كتابتهم لتناقش مفهوم العمل التطوعي ومجالاته بشكل واسع ليدخل ضمن هذا الإطار قضايا مثل العبادات والهبات والصدقة ضمن مفاهيم العمل التطوعي، وهذا كله غير مراد عند أهل التخصص، حيث إن تعريف مصطلح (العمل التطوعي) لدى منظري العلوم التربوية ولدى أهل القانون له معنى خاص، وأنقل هنا بعض تلك التعريفات لمصطلح (العمل التطوعي)[٢]:

- قيام الفرد بعمل من تلقاء نفسه، دون أن يكون هناك توقع لجزاء مادي أو دنيوي، وإنما طمعاً في نيل رضا الله[٣].
- كل عمل جماعي يهدف إلى تحقيق منفعة عامة، وينفّذ في إطار منظم وفق عقد تطوع يلتزم بمقتضاه المتطوع بصورة شخصية وتلقائية بإنجاز ما يوكل إليه من نشاط دون أجر، وبكامل الأمانة[٤]، وهذا هو ما ذهب إليه قانون التطوع التونسي.

---

(١) المصري: أصول الاقتصاد الإسلامي، ص٨٧، مرطان: مدخل للفكر الاقتصادي الإسلامي، ص٨٠.

(٢) بناءً على تعريف «التطوع في اصطلاح الفقهاء» تأسست أكثر الدراسات الفقهية والشرعية، انظر على سبيل المثال لا الحصر: الشطي، خالد:دراسة توثيقية للعمل التطوعي، منشورات الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ٢٠٠٧م، محمود: التطوع في القرآن، مجلة علوم الشريعة والقانون دراسات، مجلد (٤١)، ملحق (١)، ٢٠١٤، ص٣٦٩-٣٧٩. أيضاً: الحولي: العمل التطوعي رؤية أصولية، أعمال المؤتمر الدولي لشؤون الطلاب، ٢٠١٣، ص١٣٩-١٥٠. أيضاً: المباركي: العمل التطوعي نظرة تأصيلية فقهية، حولية كلية دار العلوم، عدد ٣٥، ص٦١٧-٦٥٠.

(٣) لافي: العمل التطوعي من منظور التربية الإسلامية، ص١٨.

(٤) قانون التطوع التونسي لعام ٢٠١٠، فصل ٤.

- أي نشاط طوعي إنساني غير ربحي تقوم به أي منظمة طوعية أو خيرية، وطنية أو أجنبية في السودان بهدف تقديم المساعدات الإنسانية والإنمائية[1]، وهذا ما ذهب إليه قانون التطوع السوداني.
- التطوع التعاقدي هو تعاقد والتزام تضامني لفترة محددة من أجل إنجاز مشروع ذي منفعة داخل جمعية أو مؤسسة عمومية بمقابل أن يستفيد المتطوع من مصاريف السكن والأكل والنقل أثناء إنجاز مهمته، وهذا ما ذهب إليه مشروع العقد التطوعي المغربي[2].

هذه بعض التعريفات لمصطلح(العمل التطوعي) وقد اطلعت على غيرها الكثير وأغلبها يتشابه مع ما سبق من تعريفات، لكنني في سياق موضوعنا سأختار من التعاريف السابقة القيود والسمات التي لها علاقة بموضوع بحثنا ذي الصلة بقضايا (العقد والالتزام)، ولذا أجدني أميل إلى الأخذ بتعريفي قانون التطوع التونسي ومشروع قانون التطوع التعاقدي المغربي للأسباب التالية:

١ – علاقة مثل هذه التعريفات بصياغة (العمل التطوعي) ضمن عقود تبين الحقوق والالتزامات الناشئة المتبادلة بين الأطراف.

٢ – صياغة عقود (العمل التطوعي) تتم في إطار مؤسسي وجماعي، وهذا كله يعمق العمل الاجتماعي المؤسسي الفاعل لحل الإشكالات المعقدة للمجتمعات والتي لا يصلح معها التطوع الفردي.

٣– اتفاق هذه التعريفات مع غيرها في توصيف طبيعة المقابل والعوض المالي على أنه عمل غير مدفوع الأجر. فالمتطوع لا يتوقع أن ينال مقابلاً مالياً، وإن حصل ذلك فقد يكون على سبيل التعويض أو التكريم على ما سيأتي معنا.

٤ – اتفاق معظم التعريفات على أن العمل التطوعي يتم بشكل طوعي دون إكراه أو إجبار، لكن إن دخل المتطوع في التزام وتعاقد بكل حرية، فعليه واجب الوفاء بما تعاقد عليه.

---

(١) قانون التطوع السوداني لعام٢٠٠٥.

(٢) مشروع العقد التطوعي المغربي، بند التعريف.

أبيض

المبحث الثالث
أهمية(التطوع التعاقدي) وأثره.

تحدث الكثيرون عن أهمية العمل التطوعي، لكنني هنا سأخصص الحديث حول العمل التطوعي المؤسسي، ذلك أن الدول المعاصرة تعتبر التطوع التعاقدي عبر مؤسسة أو مجموعة هو أجدى بالاعتراف والتقنين والحماية بالنظر إلى أهميته.

إن تأطير العمل التطوعي من خلال منظمات وهيئات تنبع أهميته في قدرته على علاج الإشكالات الاجتماعية والاقتصادية الكبيرة والمعقدة، كما أن العمل التطوعي المؤسسي هو وليد التطور الاقتصادي والاجتماعي، ذلك أن المؤسسة الاجتماعية في نظر علماء الاجتماع تمثل السلوك المهذب الذي يتميز بالرقي والسيادة ويتسم بالديمومة والوعي العقلي، كما أنه يختلف عن السلوك التقليدي (الشعبي) الذي يبتعد عن المبررات العقلية، ولا يتميز بالديمومة، فهو غير ثابت وتسيطر عليه العاطفة[١].

النقاط التالية فيها مزيد توضيح لأهمية العمل التطوعي المؤسسي:

١ – من الضرورة بمكان نقاش طبيعة (عقد التطوع) ومحله في الفقه الإسلامي والقوانين المعاصرة، ومن ثم النظر في مدى اعتباره عقداً يصح اعتماده على أرض الواقع في تعاملات البشر، أم اعتباره عملاً ممنوعاً وربما مجرماً في بعض المجتمعات[٢].

في تركيا على سبيل المثال تم تغريم بعض المؤسسات الخيرية لعدم التزامها بالتأمينات الاجتماعية للمتطوعين، على اعتبار أن المتطوع يقع ضمن فئة (العمال)

---

(١) انظر: أفكار مقتبسة بتصرف: عصام عبدالشافي: العمل التطوعي دراسة في الأبعاد الفكرية والحضارية، مجلة أوقاف عدد (٢٢)، ٢٠١٢، ص٩٦. إدارة العمل التطوعي ومعوقاته، مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات، عدد (٦)، ١٩٩٥، ص٣٣-٣٤.

(٢) فكرة مقتبسة، انظر: Voulenteerism and legalislation, p.١٠.

وتسري عليهم قوانين (العمل)، الأمر ذاته حصل في ألبانيا، مما يدل على أهمية معرفة موقع (عقد التطوع) فقهياً وقانونياً[١].

٢- من الأهمية بمكان محاولة التعرف على موقع هذا العقد ضمن منظومة العقود في الفقه الإسلامي، سواء أكان عقداً من عقود المعاوضات أم عقداً من عقود التبرعات، لأنه سيأخذ حكم هذه الفئة من التعاقدات، وسيجري عليه أحكامها.

٣- مهمة الفقيه أن يبين للناس الحقوق والالتزامات الناشئة عن تعاقداتهم سواءً كانت تلك الحقوق والالتزامات مما نص عليه الشارع، أو هي مما يحتاج لإعمال نظر ودارسة، والناظر لكتب الفقه يجد كماً كبيراً من الحديث عن الالتزامات الناشئة عن التعاقدات في مثل عقود البيع والإجارة والهبة والإعارة والوقف وغير ذلك من العقود.

٤- نتيجة لتطور المجتمعات وتعقد الإشكالات وكثرة الحروب والكوارث، بات لمفهوم التطوع المؤسسي أهمية أكبر من المبادرات الفردية، فظهرت ضرورة العمل من خلال منظمات وهيئات وجمعيات تمنح العمل التطوعي بُعداً أقوى[٢].

٥- نظرا لاعتبارات ظهور مفهوم الدولة الحديثة، وطبيعة النمو الاقتصادي، وظهور المجتمعات المحلية نتيجة للانتقال الجغرافي للمدن، وتمركز الكثير فيها،كل ذلك أدى لضعف التماسك السكاني، وضعف العلاقات، وزيادة المشكلات الاجتماعية، عليه فقد ظهرت أدبيات لتطوير العمل الاجتماعي المؤسسي بهدف توحيد جهود أعضاء تلك المجتمعات، ودفعهم للتخطيط والعمل من أجل تحسين أحوال مجتمعاتهم[٣].

---

(١) Volunteering: European Practice of Regulation, p.٣

(٢) مقالة لياسمين أبو فخر، ثقافة العمل التطوعي، موقع دلتا نور الإلكتروني، عدد ٣، ٢٠١٥م.

(٣) إدارة العمل التطوعي ومعوقاته، مجلة الكلمة – منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، لبنان، عدد (٦)، ١٩٩٥، ص٣٣.

٦- يزيد من أهمية العمل التطوعي المؤسسي، في المرحلة الراهنة عدم قدرة الدولة على الاستجابة لكل الحاجات المجتمعية، وذلك للعديد من الأسباب، منها: أسباب مالية (من حيث عدم القدرة على توفير المصادر المالية الكافية لسد حاجات أفراد المجتمع) وأسباب تنظيمية (عدم قدرة أجهزة ومؤسسات الدولة على معرفة الاحتياجات الضرورية في بعض المناطق النائية)، وأسباب سياسية (كوجود لاجئين ونازحين على الحدود)، وأسباب دينية وثقافية (كوجود أقليات تعاني من القهر والحرمان في عدد من الدول) ومن هنا تبرز أهمية القطاع التطوعي، حيث يستطيع توفير الخدمات التي لا توفرها الحكومة، في ظل ما تتمتع به مؤسسات العمل التطوعي من مرونة وقدرة على الحركة السريعة[١].

٧- بات العمل التطوعي التعاقدي يحظى بالاهتمام المتزايد من حيث الاهتمام بالقوانين المنظمة له، كما تجري مداولات دولية ووطنية للبحث عن أفضل السبل لتطويره[٢].

٨- كما أن منظمات العمل التطوعي والأهلي أصبحت أحد مظاهر التقدم في الدول المعاصرة، حيث تفتخر كل دولة بعدد المؤسسات التطوعية وأعداد المنضوين تحتها.

٩- معظم المؤسسات الخيرية والوقفية العاملة على أرض الواقع هي من الحجم الصغير من حيث الممتلكات أو من حيث عدد الموظفين، ومن هنا تأتي ضرورة (التطوع التعاقدي)، لتحقق هذه المؤسسات أهدافها وغاياتها بأقل التكاليف[٣]، كما أن (التطوع التعاقدي المنظم) يمكّن المؤسسة الخيرية من بناء خطط مستقبلية لتوسيع العمل الخيري على مستوى المؤسسة، وهو ما سينعكس خيراً على مجمل العمل الخيري على مستوى الدولة.

---

(١) عصام عبدالشافي، العمل التطوعي دراسة في الأبعاد الحضارية والفكرية، مجلة أوقاف، عدد (٢٢)، ٢٠١٢م، ص٩٥.

(٢) القصاص: حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، ص١٤.
also: Volunteerism and legalizations, p.١٠

(٣) Valuing the voluntary sector, p.٩

٦- من حيث القيمة الاجتماعية: العمل التطوعي المؤسسي يشكل شبكة علاقات بين أفراد المجتمع بكافة أصولهم وانتماءاتهم، كما أنه عامل فاعل يقوي علاقة الفرد بمفاهيم المواطنة والمساواة وتعزيز قيم الشراكة وتوزيع المسؤوليات، مما يسهم في استثمار الطاقات البشرية في عملية التنمية، أضف إلى ذلك دور جمعيات العمل التطوعي في تكوين جماعات ضغط للتأثير على سياسات الحكومة في مجالات الصحة والبيئة، كل ذلك مما يعزز لدى المتطوع أهميته ودوره في المجتمع، وقد أشارت كثير من الدراسات والإحصاءات إلى القيمة الاجتماعية التي يوفرها العمل التطوعي للمتطوع نفسه من حيث توفير الراحة النفسية ومعالجة عدد من الأمراض النفسية الناتجة عن الانعزال والاكتئاب[١].

إننا في العالم العربي بحاجة ماسة لتنظيم العمل التطوعي المؤسسي في ظل ظهور تحركات مجتمعية فوضوية عنيفة ناقمة عن الإقصاء والتهميش وإبعادها عن أي دور في المجتمع[٢].

٧- من حيث التعليم والتدريب: التطوع المؤسسي فرصة لتأهيل الشباب وتدريبهم وإكسابهم مهارات إدارية وحرفية، وقد ينعكس ذلك على إدماجهم داخل سوق العمل والحصول على حياة كريمة نتيجة للخبرات التي اكتسبها هؤلاء المتطوعون، وكل ذلك عموماً يوسع من نطاق القوى العاملة على مستوى الدولة[٣].

٨- من حيث القيمة الاقتصادية للتطوع المؤسسي:

يعتبر العمل التطوعي اقتصاداً موازياً للقطاع الحكومي والخاص بالشراكة مع القطاع الخيري، لذا فإن كثيراً من الدول تسعى إلى تقنين هذا القطاع وتطويره،

---

(١) Volunteering Australia, p.١١.
CAB volunteering how everyone benefits, p.٢-٩
(٢) مقالة لياسين أبو فخر، ثقافة العمل التطوعي موقع دلتا، عدد (٣)، ٢٠١٥.
(٣) قيمة المتطوعين، تقرير صادر عن جمعية الهلال الأحمر، ٢٠١١، ص٢٣.

وجزء من ذلك التطوير القيام بإحصاءات تبين حجم التطوع الذي يتم داخل المؤسسات الخيرية، وذلك للوقوف على واقع العمل التطوعي التعاقدي في مثل هذه الدول.

هنا سأضع بين أيديكم بعض تلك الإحصاءات:

أولاً: القيمة الاقتصادية للتطوع التعاقدي على مستوى المنظمة أو المنشأة التطوعية:

على سبيل المثال: جمعية الهلال والصليب الأحمر نصت في تقريرها عام (٢٠١٠م) أنها لم تكن لتقدم خدماتها العالمية من دون الدعم الذي حصلت عليه من قبل المتطوعين، فمقابل كل موظف يتلاقى أجراً هناك (٢٠) موظفاً متطوعاً، وقد قدرت الجمعية عدد الساعات التي قدمها هؤلاء المتطوعون بـ (٦) مليارات دولار[١].

ثانياً: القيمة الاقتصادية للتطوع على مستوى مدينة:

قامت مدينة (Sussex) في بريطانيا بنشر تقرير حول العمل التطوعي لعام (٢٠١١م)، وقد أظهرت النتائج أن المتطوعين قدموا (٨٨٩ , ١٣٣) ساعة عمل لصالح مؤسسات خيرية، وهذا العدد من الساعات يشكل ما مقداره (١٣٠ , ٦٠) موظفاً وبما يعادل (١٢٪) من حجم التوظيف الكلي على مستوى المدينة، وقد قدر التقرير القيمة المالية لعدد ساعات العمل التطوعية بـ (٨٠) مليون باوند[٢].

ثالثاً: القيمة الاقتصادية للتطوع التعاقدي على مستوى الدول:

١ – الولايات المتحدة الأمريكية:

في عام(٢٠١٥م) بلغ عدد المتطوعين في الولايات المتحدة الأمريكية حوالي (٦ , ٦٢) مليون مشارك من خلال مؤسسة، كما بلغت نسبة المتطوعين في المجتمع (٩ , ٢٤)٪بالنسبة إلى غير المتطوعين[٣].

---

(١) قيمة المتطوعين، تقرير صادر عن جمعية الهلال الأحمر، العام ٢٠١١، ص٢٣.

(٢) Valuing the Voluntary Sector, The economic impact of voluntary, p.٤

(٣) Volunteering in the united States, ٢٠١٤, by BLS, p.١

٢- استراليا:

نسبة التطوع المؤسسي بلغت (٣٦٪) وفق إحصائية لعام(٢٠١٠م) ، وفي عام ٢٠٠٦ قدم (٦ , ٤) مليون شخص ما مقداره (٦٢٣) مليون ساعة عمل أي بحجم عمل (٣١٧) ألف موظف، حيث تقدر القيمة الاقتصادية لعدد ساعات العمل بـ (٢٥) مليار دولار[١].

٣- بريطانيا:

أظهرت إحصائيات رسمية عدد ساعات التطوع في بريطانيا (٢٩ , ٢) مليار ساعة عمل، وبما مقداره (٦ , ٢٥) مليار باوند، كما أن حجم الإضافة للدخل القومي البريطاني قدرت بـ (٥ , ١٪)[٢].

٤- كندا:

قام (٣ , ١٣) مليون كندي بالقيام بـ (٠٧ , ٢) مليار ساعة عمل في العام ٢٠١٠[٣].

٥- بلجيكا:

يشكل العمل التطوعي (١٠٪) من حجم القوى العاملة بما حجمه (٨٧٨ , ٣٣٣) موظف[٤].

أما على الصعيد العالمي ومن حيث ترتيب الدول الأكثر تطوعاً، نلاحظ هنا مدى تأخر الدول العربية، حيث يرد اسم أول دولة عربية بترتيب رقم (٥٨) عالمياً وهي السودان، هذا بحسب إحصائيات العام (٢٠١٤م).

---

(١) Volunteering Australia, p.٢

(٢) National report, UK,P ٢٩. Valuing Voluntary activity in the UK,P ٥

(٣) Volunteering in Canada, p.٣٧

(٤) National Report, Belgium, p.٢٩

المبحث الرابع
التكييف الفقهي (لعقد التطوع)

المطلب الأول:

أهمية التمييز بين عقود المعاوضات وعقود التبرعات:

عقود المعاوضات ما كان التمليك فيها بمقابل سواء كان هذا المقابل مالاً ونحوه مثل عقود البيع والإجارة والخلع، ونقيضه عقود التبرعات: ما كان التمليك بها من غير مقابل كالهبة والصدقة، وتتفق التبرعات مع المعاوضات في كونها تفيد شيئاً واحداً وهو التمليك[١].

هذا من حيث التمييز بين عقود المعاوضات وعقود التبرعات، أما أهمية هذا التقسيم فتنبع مما يلي[٢]:

١- التبرعات تقوم على أساس المسامحة، فإذا كانت المعاوضات تفسد بكل من الغرر الكبير والجهالة الفاحشة فإن التبرعات لا تفسد بها. كذلك شروط المتبرع له مخففة أو منعدمة بخلاف المعاوضات.

٢- التبرع لا يوجب ضماناً على المتبرع للمتبرع له، بخلاف المعاوض فيجب أن يضمن ما يعاوض به.

٣- عقود التبرع تكون عادة أعمالاً مدنية فقط ولا تكون تجارية، بينما عقود المعاوضات قد تكون تجارية بحسب الأحوال.

٤- قد يكون التبرع تصرفاً بالإرادة المتفردة (الإيجاب)، أما المعاوضة عقد تبادلي بين طرفين.

٥- تختلف الأهلية اللازمة لإبرام العقد بحسب إذا ما كان تبرعاً أو معاوضة، فيتشدد الفقه والقانون في أهلية المتبرع.

---

(١) انظر: شبير: المدخل إلى فقه المعاملات، ص٤٦، القره داغي، المقدمة في المال والملكية والعقد، ص٣٠٠.

(٢) انظر: سماحي: النظرية العامة لعقود التبرعات، ص٢٩-٣١. شبير: المدخل إلى فقه المعاملات، ص٤٧. أبو السعود: مبادئ الالتزام، ص٤١.

المطلب الثاني:

تكييف (عقد التطوع) باعتباره أحد عقود المعاوضات:

في هذه الحالة نتصور أن المتطوع لم يدخل هذا التعاقد إلا وعينه على المزايا المالية المقدمة في صلب التعاقد، كالنفقات اليومية ووجبات الطعام ونفقات السفر والتأمينات الاجتماعية، وبالتالي سيكون هذا العقد من عقود المعاوضة على شكل عقد إجارة فلا يمكن أن نتصور إدراجه تحت عقود تحت البيع أو الشركة أو غير ذلك من عقود المعاوضات.

ويمكن لنا أن نفصل عقد الإجارة هنا بحسب حالتين:

الأولى: عقد (إجارة عمل):

ويمكن أن نبحثه في صورتين:

الأولى: ما إذا طلب من موظف الشركة القيام بعمل إضافي، بالنظر لشراكة المؤسسة التي يعمل بها في أعمال اجتماعية.

الثانية: التزام شخص بالعمل داخل مؤسسة وقفية أو خيرية التزاماً مالياً بعوض وأجرة كاملة.

والصورتان خارجتان عن مجال البحث، فالمتطوع لا يتلقى مقابلاً مالياً في صورة أجرة، وإن كان يتحصل على بعض المزايا.

الثانية: عقد (إجارة عمل) يشترط فيه التبرع:

في هذه الصورة يلتزم المتطوع الأجير في صلب هذا العقد أن يتبرع بعائد عمله وأجرته المستحقة، وهنا تبرز بعض الإشكالات الشرعية والقانونية من أهمها:

١ – هل يجوز اشتراط التبرع في عقد معاوضة أو عقد إجارة؟

ممن تعرّض لنقاش هذه المسألة الحنفية، فقالوا بفساد عقد البيع الذي شرط فيه الهدية، فلا يجوز عندهم هذا الشرط، ثم إن اشتراط عقد تبرع في عقد معاوضة يخرج عقد المعاوضة عن مقصوده فلا يبقى عقد معاوضة حينئذ بل يكون عقد تبرع[1].

(١) العمراني: العقود المركبة، ص٩٨.

يقول المرغيناني في سياق تمثيله للعقود الفاسدة: «وكذلك لو باع عبداً على أن يستخدمه البائع شهراً أو داراً على أن يسكنها، أو على أن يقرضه المشتري درهماً، أو على أن يهدي له هدية»[١].

أيضا من الحنابلة من ناقش هذه المسألة قال ابن تيمية رحمه الله: «فنهَى -ﷺ- عَنْ أَنْ يجمع بين بيع وسلف، فَإِذَا جمع بين بيع وسلف فَهُوَ جمع بين بيع وسلف، أَوْ مِثْلُهُ، وَكُلُّ تبرع يجمع إلى البيع والإجارة، مِثْلُ: الهبة والعارية والعرية، والمحاباة في المساقاة والمزارعة وَالْمُبَايَعَةِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ: هِيَ مثل القرض.فَجِمَاعُ معنى الحديث: أن لا يجمع بين معاوضة وتبرع؛ لِأَنَّ التبرع كان لأجل المعاوضة، لَا تبرعا مطلقا، فَيَصِيرُ جُزْءًا مِنَ الْعوض»[٢]

٢- هل يجوز إسقاط تحديد مبلغ (الأجرة) في عقد الإجارة؟

إذا قام المتطوع بعمله ثم ثبتت الأجرة وقام لاحقاً بالإبراء عن حقه فلا مانع من ذلك بعد ثبوت الأجرة، لكن لا أعتقد أن أحداً من المؤسسات الخيرية سيقدم على مثل هذا التعاقد، ففيه خطر أن المتطوع قد يطالبهم بالأجرة ومن ثم قد يتراجع عن تطوعه.

٣- هل يجوز إسقاط (الأجرة) في عقد الإجارة عند بداية التعاقد؟

في إجارة الأشخاص تكون الأجرة هي العوض الذي يعطى مقابل منفعة الغير أو منفعة الآدمي، وقد تكون دراهم أو دنانير أو عين أو منفعة أو خدمة، وقد اتفق العلماء على أن الأجرة لكي تكون عوضاً في عقد الإجارة فلا بد أن تكون معلومة[٣]، لحديث النبي ﷺ: «من استأجر أجيراً فليعلمه أجره»، وقد أورد

(١) المرغيناني: الهداية شرح البداية، ج٣، ص ٤٩.
(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج٢٩، ص٦٢.
(٣) ابن رشد: بداية المجتهد، ج٤، ص١٣٤٩، الشربيني: مغني المحتاج، ج٢، ص٣٣٤، الكاساني: بدائع الصنائع، ج٤، ص٢٩٥، ابن قدامة: المغني، ج١، ص١٢٥١.

الحديث البيهقي في كتاب الإجارة، باب لا تجوز حتى تكون معلومة[١].

وقد يستأنس بعضهم بمسألة إجارة الظئر[٢] للتدليل على جواز إسقاط الأجرة في عقد الإجارة لكن يرد عليهم بأن الفقهاء يشترطون في استئجار الظئر شروطا هي: العلم بمدة الرضاع، ومعرفة الطفل، وموضع الرَّضاع، ومقدار العِوَض، والطعام والكسوة فهذا أقرب لانتفاء جهالة الأجرة.

ولو كانت هناك جهالة مفضية للنزاع فسد العقد، فإن استوفيت المنفعة وجب أجر المثل، وهو ما يقدره أهل الخبرة، ففي مجلة الأحكام العدلية: «لو خدم أحد آخر بناء على طلبه من دون مقاولة على أجرة فله أجرة المثل»[٣].

كما نصت عدد من القوانين المعاصرة على وجوب تحديد الأجر في (عقد العمل) ففي المادة (٤٥) من قانون العمل الأردني: «يحدد مقدار الأجر في العقد وإذا لم ينص عقد العمل عليه فيأخذ العامل الأجر المقدر لعمل من نفس النوع إن وجد، وإلا قدر»، كما أن المادة (٤٧) منعت حسم أو إسقاط أي مبلغ مالي إلا في ظروف محددة[٤].

٤- ما هي طبيعة العلاقة الناشئة بين المؤسسة الخيرية والمتطوع إذا كان (أجيراً بالمعنى المعاصر).

قامت الدول المعاصرة بسن قوانين تحمي من خلالها مصالح الموظفين والعمال[٥] في القطاع الحكومي والخاص، والالتزام بمثل هذه القوانين في عصرنا

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الإجارة، حديث رقم (١١٦٥١)، ج٦، ص١٩٨.

(٢) أجاز الحنابلة والحنفية والمالكية قضية إجارة الظئر بشروط ، ينظر: المبسوط ، ج١٥، ص ١١٩ ،طبعة دار المعارف، ابن قدامة: المغني، ج٥، ص٣٦٧، طبعة مكتبة القاهرة، الدسوقي: حاشية الدسوقي، ج ٤، ص١٣.

(٣) مادة (٥٦٣)، مجلة الأحكام العدلية، ص٦٧.

(٤) قانون العمل الأردني وتعديلاته، رقم (٨)، لسنة ١٩٩٦.

(٥) تفرق القوانين المعاصرة بين كل من مصطلح (الموظف) و(العامل)، حيث تطبق على الموظف قانون الخدمة المدني باعتباره عاملاً لدى الدولة، أما (العامل) فتجري عليه قوانين العمل باعتباره عاملاً في القطاع الخاص، انظر التعريفات في عقد العمل الأردني وتعديلاته، رقم (٨) لعام ١٩٩٩، كذلك نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لعام ٢٠١٣، بند تعريف الوظيفة.

الحاضر يندرج ضمن الأخذ بالمصالح المرسلة التي لا تخالف نصاً شرعياً، وهي في جلها تلزم أرباب العمل بمجموعه من الإجراءات لضمان حقوقهم[١]، خاصة في ظل كثرة الخلافات العمالية والتظلمات الواقعة على العمال.

لكن التساؤل الأهم هنا هل ستطبق قوانين العمل أو الخدمة المدنية على المتطوع (العامل) داخل المؤسسة الخيرية بصفته أجيرا ؟!

هذا التساؤل حاز على كثير من النقاشات لدى القانونيين في الدول الغربية، إذ إنه سبب مجموعة من الإشكالات عند التطبيق أو التقاضي، خاصة تلك الدول التي ليس لديها قانون خاص بالتطوع كبريطانيا مثلاً. فهل هذا الأجير (العامل المتطوع) موظف حكومي أو عامل في القطاع الخاص؟ هل تندرج عليه قوانين الخدمة المدنية لموظفي الدولة أو تنطبق عليه قوانين العمل والعمال في القطاع الخاص؟ أم أنه لا تنطبق عليه سائر تلك القوانين.

وأياً ما يكن من أمر سواء كان المتطوع (موظفاً) أو (عاملاً) فستنطبق عليه مجموعة من القوانين الحمائية التي تتعلق بحماية الأجور، والحد الأدنى للأجور، وقوانين التأمينات الصحية والاجتماعية، كذلك تنظيم الإجازات وعدد ساعات العمل، إلى غير ذلك من التقنينات[٢] التي إن طبقت على أرض الواقع ستجد المؤسسات الخيرية نفسها أمام التزامات مالية ثقيلة، وبالتالي لن تقدم على مثل هذا النوع من التعاقدات.

من حيث التطبيق فإن الدول الغربية التي ليس لديها قانون خاص بالتطوع تقوم بتقدير حالة كل تعاقد عندما يرفع للقضاء، ويترك الأمر للقاضي تقدير إذا كان العقد يأخذ أحكام (العامل) فتنطبق عليه أحكام قوانين العمل، أو تقدير أية

(١) عويضات: أحكام الرواتب، ص١٩٥.

(٢) انظر الخلاف القانوني حول مجمل تلك المسائل:
Volunteers and the law, p.٦-٦١. law and the volunteers, p.٢٣-٢٧. Volunteerism and legislation, p.٧-٢٢.

مزايا مالية أخرى مقابل تطوعه[١]. لكن الدول التي لديها قانون خاص بالتطوع أنهت النقاش الدائر حول هذه القضية عندما أخرجت مثل تلك التعاقدات من نطاق قوانين العمل إدراكا منها لحجم الإشكالات في حال لو طبقت مثل تلك القوانين على حالة (عقد التطوع).

قانون التطوع التونسي ينص على سبيل المثال: «لا تخضع علاقة التطوع في تكوينها وتنفيذها وإنهائها وقطعها على أحكام التشريع المنظم لعلاقات الشغل»[٢].

ما يمكن إثباته هنا أن جلَّ القوانين الخاصة بالتطوع ألزمت المؤسسات الخيرية بمجموعة من الالتزامات المالية الواردة في قوانين العمل لكن في الحد الأدنى منها، خاصة تلك المتعلقة بالتأمينات الصحية والاجتماعية على ما سيأتي معنا لاحقاً.

المطلب الثالث:

تكييف (عقد التطوع) باعتباره ضمن فئة عقود التبرعات:

الأصل في عقود التبرعات أن يقدم الشخص التزاماً خالياً من توقع أي عوض، فهذا من خصائص عقود التبرع كما أسلفنا، فإذا افترضنا جدلاً أن (عقد التطوع) يقع ضمن عقود التبرعات فسنلاحظ وجود بعض المزايا المالية (وإن كانت محدودة) لصالح المتطوع، وهذا يطرح تساؤلاً حول حكم هذه الاشتراطات في (عقد التطوع)، وهل مثل هذه المزايا المالية تُخرج مثل هذه الشروط عن كونه عقد تبرع لتجعله ضمن فئة عقود المعاوضة؟!

إن ألصق تطبيق فقهي يمكن قياس مسألتنا عليه ما أطلق عليه الفقهاء (هبة الثواب)، وهي هبة يُشترط فيها العوض لصالح المتبرع لقاء تبرعه، وقد

(١) Volunteers and the law, England, p.٨-١٤.

(٢) قانون العمل التطوعي التونسي، فصل (٧).

أجاز جمهور العلماء اشتراط العوض في الهبة، وقالوا بصحة هذا الشرط لأنه لا ينافي مقتضى العقد، ولأن العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني دون الألفاظ والمباني[١]، لكن الفقهاء اختلفوا في مسألة أخرى مهمة في نقاش مسألتنا هذه، فهل الهبة بشرط العوض تبقى هبة وبالتالي تنطبق عليها أحكام التبرعات، أم أنها تصبح عقد بيع فتصبح ضمن عقود المعاوضات؟!

اختلف العلماء في تكييف الهبة بشرط الثواب على أقوال:

القول الأول: أن الهبة بشرط العوض تجري عليها أحكام البيع، خاصة أن معنى البيع موجود في هذا العقد وقد ذهب لهذا المالكية وهو قول عند الشافعية والحنابلة وزفر من الحنفية[٢].

القول الثاني: يرى هذا الفريق أن الهبة بشرط العوض عقد هبة ابتداء بيع انتهاء إذا حصل التقابض، ولذا فتجري عليه أحكام البيع والهبة قدر الإمكان، وهذا قول أبي حنيفة[٣]، وهو قول عند الشافعية[٤] والحنابلة[٥].

أما بالنسبة للقوانين فقد أدرجت عدة دول عربية المواد القانونية المتعلقة بالهبة بشرط الثواب ضمن عقد الهبة، إلا أنها في ذات الوقت اعتبرت العوض المشترط التزاماً يقع على الموهوب له، والهبة على هذا النحو تخضع لقواعد الهبة الشكلية والموضوعية، لكن يجوز للواهب أن يفسخ العقد لعدم أداء العوض، وهذا التوجه هو أقرب فقهياً للقول الثاني.

بناءً على ما سبق لا يمكننا إدراج (الهبة بشرط العوض) ضمن عقود التبرعات

---

(١) الدسوقي: حاشية الدسوقي، ج٤، ص١١٤، ابن قدامة: المغني، ج١، ص١٣٤٧،الشيرازي: المهذب، ج٣، ص٦٩٨، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٥، ص٧٠١.

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد، ج٤، ص١٥٣٩، الدسوقي: حاشية الدسوقي، ج٤، ص١١٤، ابن قدامة: المغني، ج١، ص١٣٤٧. ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٥، ص٧٠٥.

(٣) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٥، ص٧٠٥، الكاساني: بدائع الصنائع، ج٦، ص٢٠٧.

(٤) الشيرازي: المهذب، ج٣، ص٦٩٨، المجموع، ج١٥، ٣٨٦.

(٥) ابن قدامة: المغني، ج١، ص١٣٤٧، البهوتي: كشاف القناع، ج٤، ص٣٠٠.

نظراً لوجود شبه ولو نسبي بعقد البيع على قول بعض العلماء، بل إن جمهور العلماء يرونه عقد بيع محض ولا عبرة باختلاف الألفاظ والمصطلحات.

أيضا من التكييفات الفقهية التي يمكن قياس قضيتنا عليها مسألة (من أنفق من ماله بنية الرجوع) فهل نية الرجوع تؤثر؟

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين، الأول: أن ينفق عليه متبرعا فلا رجوع له، لأنه لو رجع لرجع في هبته وهو ممنوع، الثاني: أن ينوي الرجوع عليه ولا ينوي التبرع وهذا محل الخلاف فيما إذا كان بإذن المالك أو بغير إذنه[1].

وفي حالتنا هذه المتطوع متبرع بوقته ابتداء فلا رجوع له، ويبقى التساؤل والإشكال حول حكم الالتزامات المالية التي تقدمها المؤسسة الخيرية لم يحل.

المطلب الرابع:

تكييف (عقد التطوع) باعتباره عقدا مستحدثا وجديدا:

الأصل في العقود المالية الإباحة والصحة على قول جمهور العلماء[2]، ومن ثم فما ذكره الفقهاء من عقود بعينها إنما هي العقود التي يغلب أن يقع بها التعامل في زمنهم، فإذا استحدثت الحضارة عقوداً أخرى وتوافرت فيها الشروط المقررة فقهاً كانت عقوداً مشروعة[3].

وهكذا يمكن لنا أن نفترض أن (عقد التطوع) نظراً لطبيعة الالتزامات الناشئة عنه، ونظراً لاختلافها عن الالتزامات في العقود الأخرى، كل ذلك هو مما يصعب معه تكييف (عقد التطوع) على أساس فقهي قريب ، ولذا فإن (عقد التطوع) قد يكون عقدا مستحدثا.

---

(١) مذهب الحنفية والشافعية والحنابلة عدم الرجوع بما أنفق دون إذن المالك، انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٥٦٠، طبعة مكتبة القاهرة، الشربيني: مغني المحتاج، ج٣، ص٥٤، السرخسي: المبسوط، ج٢١، ص٧٨.

(٢) انظر خلاف العلماء في مسألة (الأصل في العقود المالية)، العمراني: العقود المركبة، ص٦٩.

(٣) انظر: السنهوري: مصادر الحق، ص٨١، شبير: المدخل إلى فقه المعاملات المالية، ص٢٠٦.

إن اعتبار (عقد التطوع) عقداً مستحدثاً هو ما سارت عليه عدد من القوانين، لكن منها ما ترك للقاضي مهمة تفسير هذا العقد في ضوء النظرية العامة للعقد، وهذا هو المعمول به في بريطانيا[١]. أما في فرنسا تم تنظيم التصرفات المتعلقة بالعمل التطوعي في إطار قانون خاص، فالمتطوع بمثل هذه الأعمال له وضع قانوني خاص بمرتبة بين العامل الأجير وبين المتبرع المحض، وبالتالي له حقوق وواجبات معروفة بنص القانون[٢]، وهذا التوجه هو ما سار عليه القانون التونسي للعمل التطوعي[٣]، وكذلك مشروع قانون (التطوع التعاقدي) المغربي[٤].

قانونياً قد يكون (التبرع في الاشتراط لمصلحة الغير)[٥] من العقود المستحدثة القريبة ولو نسبياً[٦] لعقد (التطوع)، وقد تعاملت المحاكم مع هذا العقد بعدة اعتبارات تجعله أحياناً ضمن عقود المعاوضة وتارة أخرى ضمن عقود التبرع[٧]، وهذا ينبئك عن وجه الشبه بين هذين العقدين فهما يقعان في دائرة التبرع من حيث الشكل لكن عند التطبيق قد تجد للعقد صلة بخصائص عقود المعاوضات.

من المنظور الفقهي أجاز فقهاء المالكية تنظيم وصياغة التبرع في إطار عقود مخصوصة، وقد أطلقوا على ذلك مصطلح (الالتزام بالتبرع)[٨]، وعلى هذا الرأي

---

(١) Volunteers and the law, p.٦-١٤

(٢) سماحي: النظرية العامة للتبرعات، ص٢٦٠، ٣٠٦.

(٣) قانون التطوع التونسي، عدد (٢٦) لسنة ٢٠١٠.

(٤) مشروع قانون التطوع التعاقدي بالمغرب، بند تنظيم عقود التطوع التعاقدي.

(٥) يعرف الاشتراط لمصلحة الغير على أنه: تعاقد يتم بين شخصين أحدهما يسمى المشترط، وآخر يسمى المتعهد وبموجب هذا التعاقد يشترط الأول على الثاني أن يلتزم الخير في مواجهة شخص ثالث أجنبي عن التعاقد يسمى (المنتفع)، انظر: كلوب: الاشتراط لمصلحة الغير، ص٧.

(٦) يفترق هذا العقد عن (عقد التطوع) أن العلاقة ثلاثية بين أشخاص معينين، كما أن جانب المعاوضة فيه أعلى أيضاً فإن الإلزام فيه أشد وله أحكام خاصة في حال الإخلال والرجوع، والتفاصيل القانونية مختلفة تماماً.

(٧) انظر: كلوب: الاشتراط لمصلحة الغير، ص٧٠-٧١.

(٨) أكثر من أفاض الحديث حول مبدأ (الالتزام بالتبرع) ابن الخطاب المالكي في كتابه: تحرير الكلام في مسائل الالتزام، يقول ابن الخطاب عن الالتزام في عرف الفقهاء: «إلزام الشخص نفسه شيئاً من المعروف مطلقاً أو معلقاً»، ابن الخطاب: تحرير الكلام، ص٦٨.

يكون (عقد التطوع) عقداً مستحدثاً لكن في إطار عقود التبرع فحسب ، لكن قد يرد بعضهم على هذه الفرضية أن تنظيم وصياغة عقد جديد من خلال مبدأ الالتزام بالتبرعات لا ينطبق على (عقد التطوع)، ذلك أن هناك التزامات مالية تجعل من العقد عقد معاوضة لا تبرع وهذا الأمر سنتناوله ونعالجه لاحقا.

الترجيح بين التكييفات الفقهية:

إذا قسنا مسألتنا (عقد التطوع) والاشتراطات المضمنة على شكل مزايا والتزامات مالية، فمثل هذه الاشتراطات ستُخرج (عقد التطوع) من دائرة عقود التبرعات.

لكنني أرى –والله أعلم– أن هناك فروقاً جوهرية بين المسألتين تمنعنا من إجراء هذا القياس، وهذه الفروق هي:

١– النية وإرادة التطوع هي الخاصية الأهم في عقد التبرع، وهي المعيار الأهم في التفرقة بين عقود التبرعات والمعاوضات[١]، وقد صرح المتطوع في العقد أنه لا يتوقع جزاءً أو مقابلاً مالياً وهذا أصرح من مجرد النية.

ثم إن وجود مزايا مالية لا يعني ذلك أن نية التبرع غير متحصلة، حيث إن وجود التفاوت المادي بين الأداءات لا يمكن أن يبرر إلا بنية التبرع، ويستدل لذلك ما يحصل في العقود الصورية حيث يكون الثمن زهيداً وأحياناً يذكر الثمن دون دفعه، ومع ذلك يكيف العقد على أنه تبرع وليس بيعاً[٢].

٢– هناك اتجاه قانوني حديث يرى أن معيار التفريق بين عقود المعاوضات وعقود التبرعات على أساس وجود (المقابل) أو (الأجر) معيار غير دقيق، إذ العبرة هي بحقيقة قصد المتعاقدين فإن كانت الإرادة متجهة إلى مبادلة المنافع ولم تصدر عن نية الإحسان فالتصرف من المعاوضات وإن لم يكن ثمة مقابل مادي.

(١) أبو السعود: مبادئ الالتزام، ص٤٠، سماحي: نظرية عقود التبرعات، ص٢٩.
(٢) عسالي: التوازن العقدي عند نشأة العقد، ص٢٢.

وعلى العكس من ذلك: يعتبر التصرف من التبرعات إن كان الدافع هو نية خالصة في معنى التبرع وإن كان ثمة مقابل[١].

٣- الالتزامات المالية في صلب عقد التطوع تنقسم إلى نوعين:

أ- النوع الأول: مصاريف السفر والوجبات والنفقات المالية، وهذه يتحصل عليها المتطوع على أساس مبدأ فقهي يحمل نفقات التبرع على المتبرع له، وهذا الحكم مطبق في أحكام الهبة والعارية[٢]، وقد نصت كثير من القوانين على أن نفقات الهبة على الموهوب له[٣].

ب- النوع الثاني: التأمينات الاجتماعية كالتأمين الصحي والاجتماعي، فهذه المزايا ثمرة التزام يفرضه القانون على رب العمل لصالح الموظف، ولا يخضع في فرضها ولا صفتها إلى إرادة طرفي العقد ولا لأحدهما. وعليه فإنه لا يمكن تكييف مثل هذه التأمينات على أساس (الأجر) أو المقابل المالي، وإنما تكيف على أساس التضامن المجتمعي أو على أساس التكريم والحماية من المخاطر[٤]. وقد تخرج مثل هذه التأمينات فقهيا من باب تقييد المباحات وسلطة ولي الأمر في ذلك[٥].

٤- الاشتراطات التي في صلب العقد لا يطلبها المتطوع، ولا ينظر لها كثير من المتطوعين على أنها مقابل مساوي لعملهم، بل قد لا ينتبه لها أكثرهم بالنظر إلى طبيعتها الحمائية فحسب.

وعليه فإن الاشتراطات التي في صلب عقد التطوع لا يمكن قياسها على اشتراطات في عقد (الهبة بعوض) للفروقات التي أشرنا إليها، وبالتالي (عقد التطوع) يقع ضمن عقود التبرعات.

---

(١) أبو السعود: مبادئ الالتزام، ص٤٠.

(٢) مجلة الأحكام العدلية، ص١٠٨، الزحيلي: العقود المسماة، ص١٥٣.

(٣) انظر مادة (٥٧٥) قانون مدني أردني، واستثنى القانون بقوله: «إلا إذا اتفق على غير ذلك».

(٤) انظر: عويضات: أحكام الرواتب، ص٢٢٨، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٤٨، ٢٥٦، ٢٥٨.

(٥) بحث لأحمد الطحان بعنوان فقه تقييد المباح، منشور على شبكة الألوكة الإلكترونية، ص٦.

أما القول الذي يرى أن (عقد التطوع) يمكن تكييفه على عقد الإجارة فقد بينا مجموعة من الإشكالات الفقهية والقانونية التي تمنع ذلك. فيتبقى وجهة النظر القائلة بأنه عقد مستحدث وجديد، والحق أنه رأي له وجاهته ويمكن الأخذ به خاصة في إطار الاتجاه الذي يرى أنه عقد مستحدث ضمن عقود التبرعات.

فقد تحدثنا سابقاً عن إمكانية اعتبار (عقد التطوع) عقداً مستحدثاً في إطار عقود التبرعات، ولا يقال أن هناك التزامات مالية قد تُخرج العقد عن طبيعته كتبرع، فقد بينا آنفاً أن هذه الالتزامات لا يقصد بها طبيعة (المقابل المالي)، بل هي ناتجة عن قوانين حمائية وضعتها الدول لا أطراف التعاقد.

لكن قبل أن نستقر على هذا القول لا بد لنا أن نستقرأ (عقود التبرع) لنرى مدى إمكانية تشابه (عقد التطوع) مع أحدها، فنكيفه على أساس فقهي معتبر، وليأخذ أحكامه، فهذا أولى من إحداث قول جديد.

المطلب الخامس:

تكييف (عقد التطوع) باعتباره أحد عقود التبرعات:

إننا إذا أردنا استقراء (عقود التبرع) لنرى مدى إمكانية تشابه أحدها مع (عقد التطوع)، فإن مكان البحث سيتركز حول التطبيقات الفقهية التي تحتوي على تأقيت في ملكية المنفعة، حيث إن (عقد التطوع) هو تعاقد على منفعة مؤقتة، وهي منفعة العمل، وقد اعتبر العلماء (منافع العامل) أموالاً تجوز الإجارة عليها[1]، لكن هل يجوز هبتها أو وقفها بشكل مؤقت؟!

من أقرب الصور الفقهية لصيقة الصلة بتأقيت ملكية المنفعة في عقود التبرعات ما أطلق عليه الفقهاء مصطلح (العمرى)[2]. وأكثر من توسع في إجازته هم فقهاء المالكية[3]، كما أن جمهور العلماء أجازوا صورة (العمرى) إذا كان بصيغة

(١) انظر: الشيرازي: المهذب، ج٣، ص٥٣١، القرطبي: الكافي، ج٢، ص٧٤٦، ابن مفلح: الفروع، ج٤، ص٤٢١.
(٢) وهي أن يقول مالك الرقبة: أعمرتك هذه الدار مدة حياتك. انظر: ابن رشد: بداية المجتهد، ج٤، ص١٥٤١.
(٣) الشيخ خليل: مختصر خليل، ص٢٨٩، ابن رشد: بداية المجتهد، ج٤، ص١٥٤١.

(الإسكان) أو صيغة (الإخدام)، وهذه الصيغة الأخيرة لصيقة الصلة بجواز التبرع بوقت وعمل الإنسان، مثل أن يقول الشخص: أخدمتك عبدي هذا مدة حياتك[١].

لقد لاحظت أن المالكية عندما ناقشوا قضية (العمرى) بعضهم ناقشها في حديثه عن (عقد الهبة)، فصرحوا بناءً عليه بجواز تأقيت هبة المنافع[٢]، لكنني أيضاً لاحظت أن عدداً من علماء المالكية ناقش هذا الموضوع في إطار الوقف والحبس[٣].

أيضاً وجدت في إطار مباحث الوقف نصوصاً صريحة لدى المالكية في جواز وقف عمل الإنسان، ففي مختصر خليل: «صح وقف مملوك وإن بأجرة، ولو حيواناً ورقيقاً، كعبد على مرضى لم يقصد ضرره»[٤]، وهذا التوجه في إجازة مثل هذه الصور الوقفية يعود أصله عند المالكية إلى قولهم بجواز وقف المنافع[٥] على الرغم من أن ملكية المنافع غير مؤبدة.

ودليل المالكية في هذا حرية البشر فيما يشترطونه في أموالهم وفيما يعطونه من تبرعات، وقد سأل القاسم بن محمد المالكي عن العمرى فقال: «ما أدركت الناس إلا على شروطهم في أموالهم وما أعطوا»[٦]، وقال إبراهيم بن إسحاق الحربي عن ابن الأعرابي: «لم يختلف العرب في العمرى والرقبى، والإفقار، والإخدام،

(١) انظر: خلاف العلماء وحكم العمرى:ابن قدامة: المغني، ج١، ص١٣٥٠، الجويني: نهاية المطلب، ج٨، ص٤٢٠، ابن رشد: بداية المجتهد، ج٤، ص١٥٤١.
(٢) انظر من ناقش موضوع (العمرى) ضمن الهبة: الإمام مالك: المدونة، ج٤، ص٣٩٣، ابن رشد: بداية المجتهد، ج٤، ص١٥٤١، خليل: مختصر خليل، ص٢٨٥، الدسوقي: حاشية الدسوقي، ج٤، ص٧٧، الأزهري: جواهر الإكليل، ج٢، ص٢٠٥، القرطبي: الكافي، ج٢، ص١٠٢١.
(٣) وممن ناقش موضوع (العمرى) في مباحث الوقف: القاضي عبدالوهاب: المعونة، ج٣، ص١٦٠٥، القرطبي: الكافي، ج٢، ص١٠٢١.
(٤) الشيخ خليل: مختصر خليل، ص٢٨٥، انظر أيضا: الأزهري: جواهر الإكليل، ج ٢، ص٢٠٥.
(٥) الدسوقي: حاشية الدسوقي، ج٤، ص٧٧.
(٦) ابن قدامة: المغني، ج١، ص١٣٤٩.

والمنحة،... إنها على ملك أربابها ومنافعها لمن جعلت له»[١].

أيضاً من المرتكزات التي يمكن بموجبها إقرار صيغة وقف الجهد البشري الرأي الفقهي الذي يجيز وقف المنافع، حيث يمكن قياس صور من المنافع المستحدثة على الصور الوقفية القديمة، على اعتبار أن الفقه الإسلامي المعاصر أقر بمالية منافع ليست أعياناً كالأعمال الابتكارية وحق التأليف، فهذه الصور أولى بالجواز من الصور القديمة من حيث جواز وقفها، ثم إن وقف مثل هذه الصور لم يكن ليشكل حاجة مهمة في العصور السابقة ولو فطن لها علماء المسلمين لأجازوها[٢].

لقد رأينا في المبحث الثالث القيمة الاقتصادية لتبرع البشر بعوائد أعمالهم حيث تقدر بعض الدول تلك القيمة بعشرات المليارات، وهذه القيم قد تكون أثمن من بعض الصور الوقفية العينية، لذا فجواز وقف مثل هذه الصور المستجدة أولى، ثم كيف لنا أن نجيز إجارة الأعمال، أو بيع الأعمال الابتكارية وحقوق التأليف، وفي المقابل نمنع وقفها ولو مؤقتاً لصالح مجتمعات المسلمين، فهذا تناقض وتحكم.

وقد يردُّ بعضهم على قولنا بجواز (وقف الوقت) بما صرح به بعض العلماء الأقدمين[٣] ورفضهم لوقف الحر نفسه، ففي متن المنهاج ورد قول النووي: «ولا وقف حر نفسه»[٤]، وفي الروض المربع: «ولا يصح وقف المنفعة كخدمة عبد موصى بها»[٥].

---

(١) ابن قدامة: المغني، ج١، ص١٣٤٩. وقد نقلت نصوص المالكية هذه عن ابن قدامة لأني لم أجدها لدى المالكية.
(٢) قام د.سمير الرفاعي في بحث له بعنوان (وقف العمل المؤقت) بالتركيز على مسألة قياس صورة (وقف العمل أو الجهد البشري) على صورة (وقف المنافع المؤقت)، وقد استطرد في ذلك فيمكن الرجوع لبحثه، كما أن الفقرة مستقاة وبتصرف من بحثه، انظر: الرفاعي: وقف العمل المؤقت، بحث مقدم لمؤتمر الأوقاف الثاني، ص٩-١٦.
(٣) وهذا ما نقله د. الرفاعي في بحثه (وقف العمل المؤقت)، ص١٢.
(٤) النووي: متن المنهاج مع مغني المحتاج، ج، ٢، ص ٣٨٧.
(٥) البهوتي:الروض المربع، ص٤٥٤.

لكننا إذا نظرنا لسبب اعتراض بعض العلماء على هذه الصيغة لاحظنا أمرين:

الأول: اعتراضهم على جواز وقف المنافع وهذه مسألة خلافية، يقول الشيخ ابن عثيمين تعليقاً على نص الروض المربع: «وكذا منفعة العين المستأجرة، قال في شرح الإقناع بعد ذكر عدم صحة وقف المنفعة: «ومال الشيخ تقي الدين إلى صحته»[١].

الثاني: اعتراضهم على وقف الإنسان نفسه لأنه لا يملك رقبته، ولا يصح له هبتها فكيف يصح له أن يقفها، وهذا الاعتراض صحيح، لكن لا علاقة له بحالتنا، فالمتبرع به هو عائد العمل وليس رقبة الإنسان، ولذلك رأينا آنفاً نصوصاً عند المالكية تجيز وقف المملوك لخدمة المرضى، فهذا يدلك أن الاعتراض منصب على قضية ملك الرقبة لا التطوع بالوقت، يقول الشربيني معلقاً على متن المنهاج في قول النووي «ولا وقف حر نفسه» ؛ «لأن رقبته غير مملوكة»[٢].

وعليه فلا يصح القول إن علماءنا الأقدمين قد صرحوا برفض صيغة (وقف الوقت أو العمل)، كما أنه لا يصح أيضا القول إن صيغة (وقف الوقت) لم تكن معهودة لديهم فقد ذكر بعض المؤرخين صوراً لصيغ وقفية مشابهة لصيغة (وقف الوقت)، مثل وقف قارئ البيمارستان في العهد المملوكي، حيث تم تخصيص قارئ للقرآن في المستشفيات بهدف رفع معنويات المرضى، وهذا ما طبق في البيمارستان الصلاحي في القدس، أيضاً خصصت مستشفيات أخرى أصحاب الصوت الجميل لتسلية المرضى المصابين بالألم والأرق[٣].

أيضاً نلاحظ أن كثيراً من الفقهاء أجازوا صوراً وقفية أقل قيمة وتأثيراً من صيغة (وقف الوقت) مثل وقف الخيل والأواني النحاسية والثياب والفراش والأدوية كذلك وقف البذور على أن تستوفى من المحاصيل لاحقاً[٤]، وكل هذا

(١) حاشية ابن عثيمين: الروض المربع، ص٤٥٤.
(٢) الشربيني: مغني المحتاج، ج٢، ص٣٧٨.
(٣) الخطيب: الأوقاف الإسلامية في فلسطين في العهد المملوكي، ص١٨٧، ١٩٠.
(٤) أفندي: ترتيب الصنوف، ص١٢٠، ١٢٢.

يؤكد أهمية العرف في تحديد الصيغ الوقفية الجائزة، وفي كتاب تيسير الصنوف: «وبه يعلم صحة وقف طاووس للأنس بلونه.....وقيل لنحو قتال مباح، وقرد لحراسة، وهرة أهلية لدفع نحو فأر وما أشبهه»[١].

الترجيح بين التكييفات الفقهية:

بناءً على ما سبق يمكن تأطير (عقد التطوع) ضمن منظومة (عقد الوقف) بالنظر لعدة اعتبارات هي:

أولاً: ما صرح به العلماء من اعتبار صور وقفية لصيقة الصلة بوقف الوقت.

ثانياً: إقرار المالكية بجواز وقف المنافع وبالتالي يجوز القياس عليها صوراً من المنافع المستحدثة مثل مسألتنا هذه.

ثالثاً: إقرار المالكية بمبدأ (الالتزام بالتبرع) والذي يمكن على أساسه تطوير وتشكيل صيغ خيرية مبتكرة سواءً أكانت مستجدة أم كانت ضمن عقود معلومة كعقد الوقف.

رابعاً: تشابه عقد الوقف وعقد التطوع من حيث (الالتزام) ولزوم العقد[٢]، فعقد الوقف هو عقد معتبر به فقهياً وقانونياً، ولذلك يصلح أن يكون أساساً للعلاقات المتبادلة بين الطرفين (المتطوع) و(المتطوع له)، ولا يضر اشتراط بعض الالتزامات المالية في عقد (وقف الوقت) لأن تلك المزايا المالية لا ترقى لأن تكون عوضاً على الحقيقة.

لكن عقدي التطوع والوقف وإن كانا يلزمان بالتعاقد، لكن لا يمكن أن يقعا

---

(١) تيسير الوقوف، ص٤٦.

(٢) اتفق الفقهاء على أن الوقف على جهة عامة يلزم بمجرد الإيقاع (الإيجاب)، أما إذا كان على جهة خاصة فاشترط بعضهم ضرورة توافق الإرادتين (تعاقد)، وسواءً تم الوقف بإرادة منفردة أو بإرادتين فإن عقد الوقف يصبح عقداً لازماً، لكن في حالتنا هذه لا ينطبق عليها إلا صورة الوقف بتوافق الإرادتين (تعاقد)، انظر خلاف العلماء في مسألة هل يلزم بالإيقاع أم بالتعاقد، انظر: الشربيني: مغني المحتاج، ج٢، ص٣٨١، ابن قدامة: المغني، ج٢، ص١٣١٤، الدردير: الشرح الصغير،ج٤، ١٠٣.

بحال في دائرة الفرض والإلزام، فالإنسان حر طليق في الالتزام من عدمه، لكن عندما يتم التعاقد فلا بد من الوفاء.

وقد خلط بعض من تكلم حول (العمل التطوعي) حين ربط العمل التطوعي بالواجب والفرض في بعض الأحيان، واعتبروا ذلك جزءاً من منظومة الفكر الإسلامي، ومخالفاً للفكر المدني العلماني الذي لا يجبر على التطوع بحال[١].

إن كلامهم هذا قد يستقيم إذا فسرنا العمل التطوعي على أنه التطوع بالمعنى الفقهي العام، وبخاصة إذا تعلق التطوع بفرض من فروض الكفاية، لكن هذا الكلام لا يستقيم بمعناه الذي استقر عليه لدى أهل التخصص، فلا يمكن أن يتصل (عقد التطوع) أو (وقف الوقت) بعنصر الإجبار.

أضف إلى ذلك أن التعريف اللغوي والاصطلاحي لمصطلح التطوع قائم على الانقياد والموافقة وعدم الإلزام، كما لاحظنا سابقاً. أما (وقف الوقت)، فإنه عقد غير لازم إلا بعد إيقاعه أو التعاقد عليه، وبالتالي فإنه يحق لكامل الأطراف حرية التعاقد من عدمه، ولا إجبار على الالتزام.

خامسا: هل يمكن (لوقف الوقت) أن يصاغ ضمن إطار مؤسسي أو اجتماعي كما هو الأمر في (عقد التطوع)؟

ليس هناك ما يمنع ذلك، بل هذا هو الذي دعا له من أسس مشروع (وقف الوقت)[٢]، كما أن أغلب الكتابات المعاصرة في الوقت تدعو لمؤسسة العمل الوقفي.

سادسا: العمل التطوعي يمكن صياغته ضمن تعاقد، وكذلك الأمر في (وقف الوقت) كما لاحظنا سابقا، فالوقف عقد فقهي معتبر.

---

(١) انظر مثلاً: القصاص: حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، عدد (٣٣)، ٢٠١٣، رسالة عدد ٣٧٨، ص١٤، العمل التطوعي رؤية أصولية فقهية، المؤتمر الدولي الأول لعمادة شؤون الطلاب، ٢٠١٣، ص١٤٩-١٥٠.

(٢) نص مشروع وقف الوقت للأمانة العامة للأوقاف، الكويت: «إنه إسهام وقفي اتخذ من الجماعية في القيادة شعاراً له وترجمها من خلال هيكله التنظيمي مما زاد من ثقة الآخرين بالمشروع الوقفي».

سابعا: يمكن أن نلاحظ مدى تشابه مصطلحي عقد التطوع ووقف العمل أو الوقت من حيث محل التبرع وهو ذاته العمل أو الوقت.

ثامناً: ليس هناك ما يمنع من إفراد (وقف الوقت أو العمل) بلوائح وقوانين خاصة لتمييزه عن (وقف الأعيان)، كذلك مراعاة للاشتراطات والالتزامات المتقابلة.

المطلب السادس:

مشروعية إطلاق مصطلح (وقف الوقت):

من حيث التعريف (بوقف الوقت) باعتباره لقباً، فإن أول من أطلق مصطلح (وقف الوقت) -فيما اطلعت عليه- هي الأمانة العامة للأوقاف في الكويت، ومعظم من كتب حول هذا الموضوع أشار لهذه الأسبقية[١]. لقد أطلقت الأمانة العامة للأوقاف في الكويت مشروعاً متكاملاً (لوقف الوقت)، حيث أشارت في مسودة المشروع إلى أن هذا المصطلح هو المسمى الإعلامي لمشروع رعاية العمل التطوعي، ضمن إطار الوقف[٢].

وقد ذكرت الأمانة العامة للأوقاف أن هذا الاسم هو (إسلامي المرجعية يتحول بمرور الوقت[٣] إلى رأس مال اجتماعي تزداد قيمته) بمرور الوقت، وهذا فيه إشارة إلى أن (وقف الوقت) هو المصطلح الشرعي الألصق بمفهوم (العمل التطوعي)، مع تفهمي لتحفظ الأمانة بقولها: (مسمى إعلامي)، لكن هذا المسمى سرى لبعض الكتابات دون تحفظ[٤]، وكأن هذا المصطلح أصبح مسلماً به.

---

(١) انظر: السدحان: رؤية مستقبلية لدور الوقف في الاستفادة من الشباب (وقف الوقت نموذجاً)، مجلة أوقاف، سنة (٨)، عدد (١٥)، ٢٠٠٨، ص١٠٤-١٤١. كذلك انظر مقالة: الإعلان عن مبادرة الوقف في المغرب، هسبرس، مجلة إلكترونية مغربية، السبت، ١٦/ ٤/ ٢٠١٦.

(٢) انظر: موقع الأمانة العامة للأوقاف الكويت، صفحة مشروع (وقف الوقت).

(٣) المرجع السابق.

(٤) سرى هذا المصطلح لعدد من الأبحاث والمقالات الصحفية، انظر مثلاً: السدحان: رؤية مستقبلية لدور الوقت في الاستفادة من الشباب (وقف الوقت نموذجاً)، كذلك: مقالة الإعلان عن مبادرة الوقت في المغرب، مجلة=

في المقابل هناك من الباحثين من استخدم مصطلح (وقف العمل المؤقت)[١]، ولم يتطرق من قريب أو بعيد لمصطلح (وقف الوقت)[٢]، ومع أنني لم أقف على السبب الذي دعاهم للانصراف عن مصطلح (وقف الوقت) إلا أنه يفهم دلالة اعتراضهم على هذا الإطلاق، ذلك أن المصطلح غير مراد على حقيقته في نظر بعض من أطلقه[٣]، فالذي يتم وقفه هنا ليس الوقت، وإنما جهد الإنسان البدني المؤدي إلى إيجاد خدمة لها منفعة مقبولة من الناحية الشرعية، أو جهد الإنسان الذهني كعمل الطبيب والمدرس.

إن هذا التوجه يقود لتساؤل يتعلق بمدى جواز اعتبار (الوقت) مجرداً منفعة مالية؟

لقد ناقش فقهاؤنا أثر الأجل في العقود المالية كعقد التقسيط أو عقد السلم، كما بين علماؤنا الكرام أهمية الوقت في حياة المسلم وضرورة استغلاله[٤]، لكن التصور الفقهي يرفض مالية الوقت المجرد ولو في صورة محدودة، لأن ذلك قد يجر لإشكالات على مستوى أحكام فقهية أخرى.

ثم إن الزمن ليس من الموارد الاقتصادية المستقلة، فلا يباع منفصلاً، ولكن إذا تجسد في عمل أو مال أو حق أو دين كان له أثر في زيادة الإنتاج، وكانت له حصة إضافية من الربح[٥]، وبالتالي فالوقت لا يمكن التعامل معه مجرداً.

=هسبريس، ١٦/ ٤/ ٢٠١٦، مقالة في مجلة (فوربس) الشرق الأوسط بعنوان (وقف الوقت)، ٢٥/ ١٢/ ١٠١٣. مقالة لعمر حمري بعنوان (وقت الوقت)، موقع دنيا الوطن، ٢٧/ ٦/ ٢٠٠٩، مقالة لخالد المهيدب بعنوان (وقف الوقت)، جريدة الرياض، الجمعة ٢٠ شوال ١٤٣٨هـ.

(١) وقد عرف أحد الباحثين (وقف العمل المؤقت) على أنه: «حبس مؤقت لجهد الإنسان اليدوي أو العقلي؛ المؤدي إلى إيجاد منفعة شرعية، والذي يظهر بشكل انفرادي أو من خلال مشروع، على جهات البر»، الرفاعي: وقف العمل المؤقت، بحث مقدم لمؤتمر الأوقاف الثاني في مكة المكرمة، ص١١.

(٢) الرفاعي: (وقف العمل المؤقت)، بحث مقدم لمؤتمر الأوقاف الثاني في مكة المكرمة، ٢٠٠٦م، ص١١.

(٣) لم يبين كل من تناول (مصطلح وقف الوقت) هل أراده على حقيقته من حيث مدى جواز (وقف الوقت) أم قصده مجازاً واختصاراً.

(٤) د. القزويني في بحثه (وقف الوقت) أشار إلى أهمية الوقت في حياة المسلم، كذلك أهمية الوقت في العقود المالية وكأني به يريد أن يجيز استخدام مصطلح وقف الوقت، انظر: القزويني: وقف الوقت، ص٨.

(٥) المصري: أصول الاقتصاد الإسلامي، ص٩٩.

لكن ما أثار استغرابي أنني وقفت على بعض المصادر عرفت (العمل التطوعي) على أنه قد يكون تبرعاً (بوقت) أو (عمل)[1]، ولم أقف حقيقة على وجه هذا التفريق، فهل يمكن أن يتبرع الإنسان بوقته دون عمل، ولو افترضنا أن التبرع تم من خلال مراقبة أو حراسة، فهذا أيضاً تبرع بعمل وليس بوقت مجرد.

على أنه ليس هناك ما يمنع من استخدام مصطلح (وقف الوقت) اختصاراً كمسمى إعلامي كمبادرة لتأطير العمل التطوعي داخل إطار المفاهيم الشرعية، مع ضرورة نشر الوعي الشرعي خاصة لدى المختصين وأهل العلم بالتحفظ على هذا المصطلح، كذلك على الالتزامات التي ينشئها مثل هذا التعاقد على أرض الواقع.

(١) انظر مثلاً: Volunteering in Canada, p.٢

المبحث الخامس
الالتزامات الناشئة عن العقد

المطلب الأول:

الالتزامات من قبل الواقف أو المتطوع:

أولاً: إنجاز العمل:

ناقش المبحث الثالث الأهمية الاقتصادية والاجتماعية للعمل التطوعي، وهذه الأهمية لن تظهر سوى بإنجاز الأعمال، وأن يلتزم المتطوع بما تم التعاقد عليه.

كما سبق تكييف (عقد التطوع) على أنه (وقف منافع مؤقت)، وهذا التكييف الفقهي يتيح لنا إلزام المتطوع بالأعمال الموكلة إليه بالنظر إلى لزوم عقد الوقف، كما أنه يتيح في ذات الوقت إمكانية التراجع أو الإقالة من قبل الطرفين، أو تحديد مدة زمنية للتعاقد بالنظر إلى أنه عقد وقف مؤقت.

الدول التي لديها قوانين تطوع نصت على ضرورة أن ينجز المتطوع ما التزمه بكامل الأمانة والنزاهة وفق ما تقتضيه قواعد العمل داخل المنظمة وأهدافها[١].

كذلك نظمت هذه القوانين طرق إنهاء هذا التعاقد بحسب حالتين:

١- حلول أجل نهاية مدة العقد.

٢- الإقالة باتفاق الأطراف قبل حلول نهاية العقد بشرط التنبيه المسبق.

كما قام القانون المقدوني للتطوع بإيراد تفصيل واسع لتنظيم طرق إنهاء التعاقد ضمن البندين السابقين[٢].

---

(١) انظر: قانون التطوع التونسي، مادة (١٣)، مشروع التطوع التعاقدي المغربي، مادة التزامات المتطوع،القانون المقدوني للتطوع، مادة ١١.

(٢) انظر: قانون التطوع التونسي، مادة (١٨). القانون المقدوني للتطوع، مادة (١٦).

ثانياً: التزامات أخرى[١]:

١- احترام مبدأ عدم إفشاء الأسرار والمعطيات التي تتعلق بعمل المؤسسة أو الأشخاص الذين عمل معهم.

٢- إبلاغ المؤسسة عن أي مرض أو ظرف يمنعه من القيام بالعمل المكلف به.

٣- الإبلاغ عن أي إشكالات تظهر أثناء العمل مما قد يضر بالمؤسسة.

٤- الانخراط في التدريب لرفع كفاءة وسوية العمل بشكل احترافي.

المطلب الثاني:

الالتزامات من قبل المؤسسة الخيرية أو الوقفية:

أولاً: تعويض الواقف أو المتطوع عن المصاريف التي أنفقها أثناء التطوع[٢]:

من تلك النفقات على سبيل المثال لا الحصر: مصاريف السفر، وجبات الطعام، مصاريف الاتصالات، العناية بالأبناء وحضانتهم أثناء العمل التطوعي، تكاليف الأجهزة والملابس الخاصة التي تتطلبها بعض الأعمال التطوعية، ونفقات خاصة ببعض المتطوعين كقائدي المركبات وتعويضهم عن مصاريف البنزين والزيت[٣].

وقد أسلفنا الحديث فقهياً عن هذه النقطة فالمتبرع لا يلتزم بنفقات التبرع زيادة عن التبرع الذي قام به، كما أنه ليس هناك ما يمنع من توصيف مثل هذه المبالغ كتعويضات وديون، ومن ثم جواز استرجاع المتطوع للمصاريف التي

---

(١) انظر: مشروع قانون التطوع التعاقدي المغربي، بند التزامات المتطوع قانون التطوع المقدوني، مادة (١١)، قانون التطوع التونسي، مادة (١٧). Also: Voulenteerism and legalislation, p.٢١

(٢) بحث لندى يوسف: النظام القانوني للتطوع، مجلة العلوم القانونية، كلية الحقوق، (عين شمس)، عدد (١)، ٢٠١٠، ص٥٤٧.

(٣) Volunteers and the law, p.١٨

أنفقها[١]. كما يمكن تخريج هذه النفقات فقهيا على ما نص عليه الفقهاء من تحميل مؤونة ونفقة رد الوديعة على المودع لا المستودع.[٢]

وقد نصت القوانين المعاصرة على اعتبار هذه المبالغ (تعويضاً) عما أنفقه المتطوع أثناء عمله، ولا تحتسب تلك التعويضات ضمن بند الأجور، وعليه فهي لا تؤثر على المزايا المالية الأخرى التي تقدمها بعض الدول دعماً لبعض فئات المجتمع، مثل الدعم الموجه للباحثين عن عمل، أو لذوي الدخل المحدود، أو المرضى غير القادرين على العمل، فلا تتأثر هذه الفئات بما يدفع للمتطوع من مبالغ مالية ما دامت في حدود التعويضات المقبولة، فإذا زادت عن الحد المعقول فيجري احتسابها[٣]، وهذا الأمر سرى أيضا في كيفية التعامل الضريبي وإعفاء تلك المبالغ ضريبيا، مع ضرورة إثبات أن مثل هذه المبالغ (تعويضات)، وقد يُطلب من المتطوعين تقديم إيصالات مالية.

في بريطانيا تقدم مصلحة الضرائب خصماً ضريبياً للمتطوعين الذين يستخدمون سياراتهم وتحتسب على أساس الأميال، وهناك طريقة خاصة تنظمها مصلحة الضرائب[٤].

ثانياً: الالتزام بأنظمة التأمينات الصحية والاجتماعية[٥]:

لا توجب قوانين العمل المعاصرة تقديم الرعاية الصحية لجميع (العمال) على مستوى الدول، لكن ذلك لا يعني تعريض المتطوعين وكشفهم للأخطار دون تقديم رعاية صحية مناسبة، خاصة أن بعض الأعمال التطوعية من النوع الخطر،

---

(١) Volunteers and the law, p.١٨

(٢) ابن قدامة : المغني، ج ٦، ٤٤٥، طبعة مكتبة القاهرة، مجلة الأحكام العدلية، مادة ٧٩٤، النووي: روضة الطالبين، ج٦، ص٣٤٤.

(٣) National Report, UK, p.٢٥-٢٦. Volunteer and the law, p.١٩-٢٤.

(٤) Volunteer and the Law, p.٢٥

(٥) Law and the Volunteer, the Uncertain employment, p.٢٣-٢٧. National Report, UK, p.٢٥. Volunteerism and legalizations, p.١٢. Volunteers and law, p.١٨.

كما أن المتطوعين يتطوعون داخل دول فيها حروب وثورات وخلافات[١]، فالمصلحة إذن أن يُلتزم بمثل هذه التأمينات وهذا أيضاً من باب درء المفاسد المحتملة.

قانون التطوع التونسي والمقدوني نصا على ضرورة وجود تأمين صحي للحماية من الأخطار الصحية أو الإصابات، كذلك نصت هذه القوانين على أن تدرج هذه المؤسسات أسماء المتطوعين ضمن أنظمة الضمان الاجتماعي[٢].

ثالثاً: صياغة عقد وقف أو تطوع يبين سائر الحقوق والواجبات:

وقد كان مشروع القانون المغربي الخاص بالتطوع التعاقدي واضحاً في هذه القضية، وذلك عندما نص على ضرورة صياغة عقد تراعى فيه النواحي القانونية والشكلية، وأن يوضع أنموذج محدد يصادق عليه من دائرة رسمية على أن يتضمن ما يلي:

أ- طبيعة العمل التطوعي ومكانته والطرق والأطراف الساهرة على تنفيذه.

ب- مدة العقد وطرق إنهائه وشروط تجديده.

ج- التزامات أطراف العقد وحقوق وواجبات كل منهما من حيث التأمين والتكفل وأداء المهمة.

د- آليات وطرق حل النزاعات بين المتعاقدين[٣].

إن صياغة العقود على شكل وثائق وتنظيم هذا التوثيق وفق نماذج من شأنه أن يقلل من الخلاف والنزاع والخصومة ويحفظ الحقوق، بل إن التوثيق والكتابة هو أمر ندب إليه الشارع في كتابة، وهو حجة في حفظ الحقوق[٤].

---

(١) ندى يوسف: النظام القانوني للتطوع، مجلة العلوم القانونية، عدد (١)، ٢٠١٠، ص٥٤٧.

(٢) انظر: قانون التطوع التونسي، فصل (١٢)، قانون التطوع المقدوني، بند (١٣).

(٣) مشروع قانون التطوع التعاقدي المغربي، مادة تنظيم العقود.

(٤) انظر مقصد وضوح المال حيث ناقش د.عز الدين زغيبة ضمن هذا المقصد قضية الكتابة والتوثيق، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، ص١٨٥.

رابعاً: التزامات أخرى:

أبين هنا بعض الالتزامات الأخرى بحق المؤسسة الخيرية أو الوقفية:

١- الحفاظ على سرية معلومات المتطوع أو الواقف، مثل أصوله الإثنية وآراؤه السياسية ومعتقداته الدينية، لكن ذلك لا يعني عدم جواز الاحتفاظ بسجلات الأعمال التطوعية للشخص بل هذا مطلب قانوني لدى بعض الدول[١].

إن إفشاء الآراء السياسية (المعتدلة) للمتطوع وتداولها مع جهات داخلية وخارجية بقصد الإضرار بالمتطوع قد يكون له تأثير سلبي على مجمل العمل التطوعي وحجم إقدام الشباب عليه، وقد يعرض المتطوع لاضطهاد وتعذيب ظالم ومحرم شرعاً، وذلك من قبل بعض الدول التي تضيق ذرعاً بالرأي الآخر[٢].

٢- الحفاظ على حقوق الملكية الفكرية، فإذا قام المتطوع باختراع أو تأليف عمل مميز، فمثل هذا العمل يملك الشخص كامل حقوقه، ولا تملك المؤسسة التعامل به إلا وفق رخصة من مالكه[٣]، وإلا اعتبر ذلك تعدي محرم شرعاً على ملك خاص.

٣- عدم التمييز أو الإساءة في تعامل المؤسسة بسبب لون أو جنس أو عرق المتطوع، كذلك عدم التمييز بين الموظف والمتطوع من حيث كفاية الحصول على المعلومات المتعلقة بالعمل التطوعي، أو تقديم الدعم الفني والمادي لكل منهما بتساوي وبما يحقق نجاح العمل[٤].

٤- ضرورة أن تقوم المؤسسة بمراعاة المتطوعين من الفئات الضعيفة مثل المعاقين أو الصغار خاصة أن لهذه الفئات قوانين خاصة، ولذا تقوم بعض الدول

---

(١) Volunteer and the law, p.٤٥

(٢) انظر: فكرة مستقاة: ندى يوسف: النظام القانوني للتطوع، ص٥٤٧.

(٣) Volunteer and the law, p.٥٠

(٤) Volunteers and legalizations, p.١٤. Volunteer and the law, p.٥١

الغربية باشتراط تقديم بيانات لجهات مخصوصة إذا كان المتطوع يقع ضمن هذه الفئة[١].

٥- تقديم التدريب للمتطوع بما يكفل حسن أدائهم للخدمة وعدم ارتكابهم للأخطاء التي توقعهم في أي حرج أو مساءلة قانونية[٢].

(١) Voulanteer and law, p.٥٤

(٢) قانون التطوع التونسي، فصل (١١).

المبحث السادس
أطراف التعاقد

في هذا المبحث أتطرق لبعض الأحكام الخاصة بأطراف التعاقد مما هو وثيق الصلة (بعقد التطوع) أو (وقف الوقت).

أولاً: تطوع الأطفال:

بينت عدة دراسات أهمية انخراط الأطفال في العمل التطوعي منذ الصغر، فهذا مما ينمي لديهم القيم الأخلاقية الحميدة والتنافس في عمل الخير لصالح المجتمع والتضحية ومساعدة الآخرين، وهذا بلا شك سينعكس إيجاباً عندما يصبح هؤلاء الأطفال كباراً منخرطين في خدمة مجتمعاتهم بالجهد والوقت والمال[١].

الإحصائيات في الولايات المتحدة الأمريكية للعام (٢٠٠٥م) تشير إلى أن الأطفال دون سن (١٨) قدموا ما مقدراه (١,٣) مليار ساعة لصالح المجتمع، إذ قدر عدد المتطوعين بـ (١٥) مليون متطوع في الفئة العمرية (١٢-١٨)، وهذا يشكل (٥٠٪) من فئة الشباب في الولايات المتحدة الأمريكية[٢].

أشارت الدراسات أيضاً أن (٣٩٪) من هؤلاء المتطوعين هم متطوعون دائمون طوال أشهر السنة، كما أن أعلى نسب لتلك المؤسسات التي يتطوع فيها الأطفال هي المؤسسات الدينية (٣٩٪)، ثم الأعمال التطوعية المدرسية (١٨٪)[٣].

أما فقهياً فمن المقرر أنه يشترط في المتبرع أن يكون له أهلية أداء كاملة بأن يكون بالغاً عاقلاً راشداً[٤]، وبالتالي لا تجوز الهبة ولا الوقف ولا الصدقة من

---

(١) انظر: طرق إدماج الأطفال في العمل التطوعي، لافي: العمل التطوعي، ص٨٢-٩٧.

(٢) Youth helping America, Teen Volunteering, p.I

(٣) Youth helping America, Teen Volunteering, p.I

(٤) الكاساني: بدائع الصنائع، ج٦، ص١٨٤، ٣٤٧، ابن قدامة: المغني، ج٢، ص١٣٣٩، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٥، ص٦٨٧. الشربيني: مغني المحتاج، ج٢، ص٣٧٧.

الصبي، وهذا هو ذاته ما قررته القوانين في الدول العربية، فعلى سبيل المثال أشارت مدونة الوقف المغربية: «يجب أن يكون الواقف متمتعاً بأهلية المتبرع...»[١].

وقد أشارت قوانين التطوع لمثل هذه الاشتراطات فمثلاً مشروع القانون المغربي اشترط أن يكون المتطوع قد أتم (١٨) سنة، لكنه في ذات الوقت أجاز لمن بلغ (١٣) سنة المشاركة في أعمال تطوعية شريطة أن تكون ذا وظائف تربوية[٢].

القانون التونسي ذهب بعيداً أكثر من ذلك عندما أجاز لمن بلغ (١٣) سنة إبرام (عقد تطوع) لكن بترخيص كتابي من وليه أو وصيه وفي إطار أنشطة تربوية وفي ظل عناية خاصة بالأطفال، وأن تمتنع المؤسسة عن تكليفهم بالأعمال التي تضر بصحتهم ونموهم أو التي تشغلهم عن دروسهم[٣].

إن توجه القانون التونسي قد يكون له أصل في القانون الفرنسي، والذي فرق بين نوعين من عقود التبرعات، الأول: عقود الهبات التي يُخرج فيها الشخص ملكية عينية عن أملاكه، الثاني: عقود التفضل والتي تقوم على أساس تقديم فائدة أو خدمة، فالنوع الثاني تساهل في اشتراطاته القانون الفرنسي[٤].

وقد يكون لهذه التفرقة بين عقود التبرع أصل في الفقه الإسلامي عندما أجاز بعض الفقهاء للصبي المميز ممارسة بعض أنواع التبرعات كالإعارة[٥] مثلاً، يقول الكاساني: «لا تصح الإعارة من المجنون والصبي الذي لا يعقل، وأما البلوغ فليس بشرط عندنا حتى تصح الإعارة من الصبي المأذون له لأنها من توابع التجارة»[٦].

---

(١) مدونة الأوقاف المغربية، مادة رقم (٥)، للعام ٢٠١٠.
(٢) انظر: مشروع قانون التعاقد التطوعي المغربي، بند (تنظيم العمل التطوعي للأطفال).
(٣) انظر: قانون التطوع التونسي، فصل (٨).
(٤) انظر: من نقل التفرقة بين العقود: أبو السعود: مبادئ الالتزام، ص٤١. سماحي: نظرية عقود التبرعات، ص٤٥.
(٥) انظر خلاف العلماء في إعارة الصبي: ابن قدامة: المغني، ج٢، ص١١٥٨، ابن رشد: بداية المجتهد، ج٤، ص١٥٠٥، الشربيني: مغني المحتاج، ج٢، ص٢٦٤.
(٦) الكاساني: بدائع الصنائع، ج٦، ص٣٣٩.

لكن عموماً فإن الشيء المتبرع به في (عقد التطوع) هو عمل أو خدمة وليس مالاً حتى تنطبق عليه شروط الفقهاء في أهلية التبرع، والحق أن توجه القانون الفرنسي في التفريق بين عقود التبرعات قد يكون منطقه سديداً.

ثانياً: تطوع المحجور عليه:

قد يكون الحجر لأسباب تتعلق بوجود عارض من عوارض الأهلية كالجنون والعته، وهذا لا يحق له مطلقاً تكوين علاقة تعاقدية فهو ممنوع شرعاً من ذلك[١]، لكن قد يحجر على الإنسان في ماله لسفه، فهذا لا يحجر عليه في تطوعه بوقته، لأن الحجر أقرَّ لمنعه من تضييع المال[٢]، أما تطوعه بالوقت فهو أمر يشكر عليه ويشجع، بل هو دلالة على بداية حسن تصرف السفيه والاهتمام بقضايا المجتمع، يقول النووي: «والأصح أن صرفه في الصدقة ووجوه الخير والمطاعم والملابس التي لا تليق بحاله ليس بتبذير»[٣].

ثالثاً: تطوع المسلمين خارج الدول الإسلامية والعكس:

تنص اتفاقيات التطوع الدولية على أهمية فتح قنوات التطوع بين الدول ودون تمييز عرقي أو ديني، خاصة في ظل حاجة بعض الدول لاختصاصات معينة في ظل الكوارث والحروب[٤].

لكن بعض قوانين الدول نظمت تطوع الأجانب فذكرت قيود منها:

١- أن يكون الشخص مقيماً داخل الدولة.

٢- أن يتم تبليغ سلطات الدولة بتطوع هذا الشخص[٥].

---

(١) انظر: الشربيني: مغني المحتاج، ج٢، ص١٦٥، ابن رشد: بداية المجتهد، ج٤، ص١٤٤٥، ابن مفلح: الفروع، ج٤، ص٣١١، الكاساني: بدائع الصنائع، ج٧، ص٣٧٢.

(٢) اختلف العلماء في معنى الرشد والسفه هل هو يتعلق بصلاح الدين والمال أم الصلاح في المال. انظر: الشربيني: مغني المحتاج، ج٢، ص١٦٨، ابن رشد: بداية المجتهد، ج٤، ص١٤٤٧، ابن مفلح: الفروع، ج٤، ص٣١٤، الكاساني: بدائع الصنائع، ج٧، ص٣٧٣.

(٣) النووي: متن المنهاج، ج٢، ص١٦٨.

(٤) انظر مثلاً: الاتفاقية الأوربية الخاصة لتشجيع العمل التطوعي للعام ٢٠٠٠م.

(٥) انظر مثلاً: قانون التطوع المقدوني، بند (٨).

والأمر قد يحتاج لتقييد في دول العالم الإسلامي في ظل وجود برامج وأجندات لبعض الحملات التبشيرية أو السياسية المغرضة من قبل جهات خارجية.

كذلك نظمت بعض قوانين الدول العربية العمل التطوعي خارج إطار الدولة وفق برامج تعاون دولية، وبشرط إبلاغ الدولة التي يخرج منها المتطوع[1].

(١) انظر مثلاً: قانون التطوع التونسي، فصل (١٩).

المبحث السابع

توجهات الدول في تنظيم قوانين العمل التطوعي

إلى هذه اللحظة لا وجود لقوانين نظمت التطوع بالوقت في إطار مفهوم الوقف[١]، كما تعددت واختلفت مناهج الدول المعاصرة في تقنين العمل التطوعي فبعض الدول لم تتطرق لهذا الأمر من قريب أو بعيد من باب الإهمال وعدم الاعتبار[٢]، وهناك دول شكلت قوانين أو لوائح هي أقرب لأن تكون مبادرات وبرامج لدفع العمل التطوعي أو تأسيس كيانات للإشراف على العمل التطوعي، لكن خلت هذه القوانين من أي تفاصيل حول (عقد التطوع)[٣].

هناك دول أخرى لم تتطرق مطلقاً لعقد العمل التطوعي في قوانينها، حيث يطبق على العمل التطوعي المنظومة القانونية العامة في الدولة، وهذا التوجه اتبعته بريطانيا والسويد، ففي نظر تلك الدول ليس هناك حاجة لتنظيم شؤون (العمل التطوعي)، بالنظر إلى الاحترام الكبير والنظرة الإيجابية له على جميع المستويات، ثم بالنظر إلى ترك الناس أحراراً في تنظيم العلاقات التعاقدية وبما يتناسب مع واقع الحال في الشأن التطوعي[٤].

شكل آخر من التنظيم القانوني اتبعته دول مثل فرنسا وبلغاريا من خلال النص على حقوق المتطوع وواجباته، لكن ستجد تلك المواد في عدد من القوانين على مستوى الدولة، حيث تجد حقوق المتطوع في قوانين الشباب والأطفال

---

(١) معظم الدول المعاصرة تطلق عليه مصطلح (قانون العمل التطوعي) وليس هناك دولة واحدة تطلق عليه (قانون وقف الوقت).

(٢) لم أجد لكثير من الدول العربية أية قوانين أو لوائح حول التطوع، أيضاً المحاولات القانونية العربية في مجال التطوع حديثة النشأة وربما أكثرها نشأ في العقد الأخير، وبعضها ما زال مشاريع حبيسة الأدراج مثل مشروع التعاقد التطوعي المغربي الذي يعد في نظري الأفضل عربياً.

(٣) انظر مثلاً: مشروع قانون التطوع الكويتي، نشر في جريدة الرأي الكويتية، عدد (١٠٦٠١)، بعنوان تطبيق الشريعة تطلق قانون تنظيم العمل التطوعي. مشروع قانون التطوع العراقي، نشره موقع (NRT) الالكتروني.

(٤) Volunteering: European Practice of Regulation, p.٥-٦. National report, p.٢٣

والقوانين الضريبية والقوانين المتعلقة بالتأمينات الاجتماعية، وهذا النمط يمّكن تلك الدول من الاستجابة للحاجات القانونية المتجددة وفق مقتضيات الواقع، كما أنه يضع مؤسسات الدولة أمام مسؤوليتها لتطبيق ما يختص بشؤون (العمل التطوعي)[١].

النمط الأخير هو النمط الذي اهتم بإنشاء قانون خاص بالعمل التطوعي، والذي دعا لمثل هذا الأمر الحاجة لدفع عجلة (العمل التطوعي) داخل تلك الدول، كذلك وجود إشكالات وعوائق يجب إزالتها من طريق العاملين في هذا المجال، وقد اتبعت كل من تونس والمغرب هذا النمط[٢].

وأنا أوصي بالنمط الأخير لكي يتم اتباعه في الدول العربية، فمعظم الدول العربية إما أنه لا يوجد لديها قوانين خاصة بالتطوع، أو توجد لديها مبادرات وبرامج عامة، كما أن الاعتراف (بالعمل التطوعي) واعتباره هو أمر حديث النشأة في الدول العربية، وربما يعود ذلك لضعف الإرادة السياسية في بعض البلدان وتخوفها من عنصر التطوع كسائر التخوفات التي تحيط بالعمل الخيري، لكن كل ذلك دافع لمزيد من التقنين والاهتمام لا الإقصاء والإبعاد، أيضاً الدول الإسلامية مطالبة بتفعيل الاتفاقيات الدولية لحماية المتطوعين (المسلمين) خارج دولهم وحمايتهم من التعدي على حياتهم وأموالهم[٣].

(١) Volunteering: European Practice of Regulation, p.٩-١٠
(٢) انظر: قانون التطوع التونسي علام ٢٠١٠، مشروع قانون التطوع التعاقدي المغربي.
(٣) فكرة مستقاة، انظر: ندى يوسف: النظام القانوني للتطوع، ص٥٤٩.

الخاتمة

١ – إن التفرد والاختلاف في طبيعة الالتزامات الناتجة عن عقد (العمل التطوعي) هو مما يؤكد أهمية نقاش هذا الموضوع داخل إطار مباحث (الالتزام والعقد).

٢ – من الضرورة بمكان نقاش طبيعة (عقد التطوع) ومحله في الفقه الإسلامي والقوانين المعاصرة، ومن ثم النظر في مدى اعتباره عقداً يصح اعتماده على أرض الواقع في تعاملات البشر.

٣ – نتيجة لتطور المجتمعات وتعقد الإشكالات وكثرة الحروب والكوارث، بات لمفهوم التطوع المؤسسي أهمية أكثر من المبادرات الفردية، فظهرت ضرورة العمل من خلال منظمات وهيئات وجمعيات تمنح العمل التطوعي بُعداً أقوى.

٤ – يزيد من أهمية العمل التطوعي المؤسسي، في المرحلة الراهنة عدم قدرة الدولة على الاستجابة لكل الحاجات المجتمعية.

٥ – العمل التطوعي المؤسسي يشكل جسوراً وعلاقات بين أفراد المجتمع بكافة أصولهم وانتماءاتهم، كما أنه عامل فاعل يقوي علاقة الفرد بمفاهيم المواطن والمساواة وتعزيز قيم الشراكة وتوزيع المسؤوليات، مما يسهم في استثمار الطاقات البشرية في عملية التنمية.

٦ – التطوع المؤسسي فرصة لتأهيل الشباب وتدريبهم وإكسابهم مهارات إدارية وحرفية، وقد ينعكس ذلك على إدماجهم داخل سوق العمل والحصول على حياة كريمة نتيجة للخبرات التي اكتسبها هؤلاء المتطوعين، وكل ذلك عموماً يوسع من نطاق القوى العاملة على مستوى الدولة.

٧- يعتبر العمل التطوعي اقتصادا موازيا للقطاع الحكومي والخاص بالشراكة مع القطاع الخيري، لذا فإن كثيراً من الدول تسعى إلى تقنين هذا القطاع وتطويره.

٨- (عقد التطوع) من المنظور الفقهي يعتبر من عقود التبرعات، ولا تضر الاشتراطات التي في صلب عقد التطوع لأنها ليست من قبيل الجزاء المالي.

٩- تكييف عقد التطوع على أنه عقد إجارة يصطدم بمجموعة من الإشكالات الفقهية والقانونية التي تمنع ذلك.

١٠- يمكن تكييف (عقد التطوع) على أساس عقد الوقف وذلك بالنظر إلى ما صرح به العلماء من اعتبار صور وقفية لصيقة الصلة بوقف الوقت. كما أن الحكم بجواز وقف المنافع يمكن القياس عليه لصور من المنافع المستحدثة مثل مسألة (عقد التطوع).

١١- ينتج عن (عقد التطوع) مجموعة من الالتزامات والواجبات المتقابلة، وعلى الفقهاء والقانونيين تبيانها للناس على شكل عقود منظمة، أو على شكل قوانين تنظم الحقوق والواجبات لكل طرف.

١٢- إنشاء قانون خاص بالعمل التطوعي هو النمط القانوني الأنسب لرفع سوية العمل التطوعي في العالم العربي.

١٣- تطوع الأطفال مطلب شرعي واجتماعي، لكن ضمن اشتراطات وأبعاد تربوية ودون إلحاق الضرر الصحي والنفسي بهم. وليس هناك ما يمنع من وضع اشتراطات قانونية تضمن عدم الإساءة لهم.

مراجع البحث

أولا: الكتب باللغة العربية:

١- ابن الحطاب: تحرير الكلام في مسائل الالتزام، تحقيق: عبد السلام الشريف، (بيروت: دار الغرب)، ط١، ١٤٠٤هـ.
٢- ابن رشد، القرطبي: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: ماجد الحموي، (بيروت: ابن جرير)، ط١، ١٤١٦هـ.
٣- ابن عابدين: حاشية رد المحتار، طبعة البابي الحلبي، ط٢، ١٣٨٦هـ.
٤- ابن قدامة: المغني، بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤م.
٥- ابن مفلح، شمس الدين: الفروع، راجعه عبد الستار فراج، (بيروت: عالم الكتب)، ١٩٦٧م.
٦- ابن منظور: لسان العرب، (بيروت: دار لسان العرب).
٧- أبو السعود، رمضان: مبادئ الالتزام في القانون المصري واللبناني، الدار الجامعية، ١٩٨٦م.
٨- الأزهري، صالح: جواهر الإكليل شرح مختصر الشيخ خليل، مطبعة البابي الحلبي.
٩- أفندي، علي: أحكام الوقوف، ترجمة: أكرم عبد الجبار، مؤسسة الريان.
١٠- الإمام مالك: المدونة الكبرى ويليها مقدمات ابن رشد، تحقيق: أحمد عبد السلام، (بيروت: دار الكتب).
١١- البهوتي: الروض المربع شرح زاد المستقنع، تحقيق: عبد الرحمن السعدي، (بيروت: دار الرسالة)، ط١، ١٤١٧هـ.
١٢- الجرجاني: كتاب التعريفات، (بيروت: مكتبة لبنان)، ١٩٨٥م.
١٣- الجويني، عبد الملك: نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: د. عبد العظيم ذيب، (دار المنهاج: جدة)، ط٣، ١٤٣٢هـ.
١٤- الخطيب: الأوقاف الإسلامية في فلسطين في العصر المملوكي، دار الكتاب الثقافي.
١٥- خليل، أبو إسحق: مختصر خليل، صححه طاهر الزاوي، مطبعة البابي الحلبي.
١٦- الدردير، أبو البركات: الشرح الصغير على أقرب المسالك، (مصر: دار المعارف)، ١٩٧٤م.

١٧- الدسوقي، شمس الدين: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مطبعة البابي الحلبي.
١٨- الرازي: مختار الصحاح، (مصر: دارالمعارف)، عني بترتيبه: محمود خاطر.
١٩- الزحيلي، وهبة: العقود المسماة في قانون المعاملات الإماراتي، (بيروت: دار الفكر)، ١٤٢٣هـ.
٢٠- سلطان، أنور: مصادر الالتزام، منشورات الجامعة الأردنية، ط١، ١٩٨٧م.
٢١- سماحي، خالد: النظرية العامة لعقود التبرعات، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة تلمسان، ٢٠١٣م.
٢٢- السنهوري، عبد الرزاق: مصادر الحق، (بيروت: دار إحياء التراث)، ١٩٥٣م.
٢٣- شبير، محمد: المدخل إلى فقه المعاملات المالية، (عمان: دار النفائس)، ط٢، ١٤٣٠هـ.
٢٤- الشربيني، محمد: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٧٧هـ.
٢٥- الشيرازي، أبو إسحاق: المهذب في فقه الإمام الشافعي، (٤٧٩هـ)، تحقيق: محمد الزحيلي، (بيروت: دار القلم)، ط١، ١٤١٧هـ.
٢٦- عبد الوهاب، البغدادي: المعونة على مذهب الإمام مالك، تحقيق: حميش عبد الحق، (بيروت: دار الفكر)، ١٤١٥هـ.
٢٧- العمراني، عبد الله: العقود المالية المركبة، (السعودية: كنوز اشبيليا)، ط١، ٢٠٠٦م.
٢٨- عويضات، نزار: أحكام الرواتب ومعاشات التقاعد، (عمان: دار النفائس)، ط١، ١٤٣٧هـ.
٢٩- الفيروز آبادي: بصائر ذوي التمييز، تحقيق: محمد النجار، القاهرة، ١٣٨٧هـ، لجنة إحياء التراث، الإمارات.
٣٠- الفيومي، أحمد: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف.
٣١- القره داغي، علي: المقدمة في المال والملكية والعقد، (بيروت: دار البشائر)، ط١، ١٤٢٧هـ.
٣٢- القرطبي، شيخ الإسلام ابن عمر: الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد الموريتاني، (الرياض: مكتبة الرياض)، ط٢، ١٤٠٠هـ.

٣٣- القونوي، قاسم: أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ، تحقيق: أحمد الكبيسي، (جدة: دار الوفاء).

٣٤- الكاساني، علاء الدين: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: محمد طعمة، (بيروت: دار المعرفة)، ط١، ١٤٢٠هـ.

٣٥- لافي، إحسان: العمل التطوعي من منظور التربية الإسلامية، (عمان: دار النفائس)، ط١، ١٤٢٩هـ.

٣٦- مجلة الأحكام العدلية، سلسلة الكتب القانونية، (عمان: الأردن)، ١٩٩٨م.

٣٧- مرطان، سعيد: مدخل للفكر الاقتصادي الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ط١، ١٤٠٦هـ.

٣٨- المرغيناني، علي (ت٥٩٣): الهداية في شرح بداية المبتدئ، تحقيق: طلال يوسف، (بيروت: دار إحياء التراث).

٣٩- المصري: أصول الاقتصاد الإسلامي، (بيروت: دار القلم)، ط٣، ١٩٩٩م.

ثانيا: البحوث باللغة العربية:

١- الحولي: العمل التطوعي رؤية احتوائية، أعمال المؤتمر الدولي لشؤون الطلاب، ٢٠١٣.

٢- الرفاعي: (وقف العمل المؤقت)، بحث مقدم لمؤتمر الأوقاف الثاني في مكة المكرمة، ٢٠٠٦م.

٣- السدحان: رؤية مستقبلية لدور الوقف في الاستفادة من الشباب (وقف الوقت نموذجاً)، مجلة أوقاف، سنة (٨)، عدد (١٥)، ٢٠٠٨، ص١٠٤-١٤١.

٤- عسالي: التوازن العقدي عند نشأة العقد، رسالة دكتوراة، جامعة الجزائر، كلية الحقوق ٢٠١٥م.

٥- عصام عبدالشافي: العمل التطوعي دراسة في الأبعاد الفكرية والحضارية، مجلة أوقاف عدد (٢٢)، ٢٠١٢م، ص٩٦.

٦- العمل التطوعي رؤية أصولية فقهية، المؤتمر الدولي الأول لعمادة شؤون الطلاب، ٢٠١٣م، ص١٤٩-١٥٠.

٧- القزويني: وقف الوقت والعمل التطوعي، بحث وجدته على الشبكة الإلكترونية على شكل ملف دون موقع.

٨- القصاص: حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، عدد (٣٣)، ٢٠١٣، رسالة عدد ٣٧٨، ص١٤.
٩- قيمة المتطوعين، تقرير صادر عن جمعية الهلال الأحمر، العام ٢٠١١.
١٠- كلوب، إياد: الاشتراط لمصلحة الغير، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، كلية الحقوق، غزة، ٢٠١٤م.
١١- المباركي: العمل التطوعي نظرة تأصيلية فقهية، دولية كلية دار العلوم، عدد ٣٥، ص٦١٧-٦٥٠.
١٢- محمود: التطوع في القرآن، مجلة علوم الشريعة والقانون دراسات، مجلد (٤١)، ملحق (١)، ٢٠١٤م، ص٣٦٩-٣٧٩.
١٣- ندى يوسف: النظام القانون للتطوع، مجلة العلوم القانونية كلية الحقوق، (عين شمس)، عدد (١)، ٢٠١٠م، ص٥٤٧.
١٤- إدارة العمل التطوعي ومعوقاته، مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات، عدد (٦)، ١٩٩٤م.

ثالثا: المقالات باللغة العربية:

١- مقالة الإعلان عن مبادرة وقف الوقت في المغرب، مجلة هسبريس، ١٦/ ٤/ ٢٠١٦
٢- مقالة في مجلة (فوربس) الشرق الأوسط بعنوان (وقف الوقت)، ٢٥/ ١٢/ ١٠١٣.
٣- مقالة لعمر حيمري بعنوان (وقت الوقت)، موقع دنيا الوطن، ٢٧/ ٦/ ٢٠٠٩.
٤- مقالة لخالد المهيدب بعنوان (وقف الوقت)، جريدة الرياض، الجمعة ٢٠ شوال ١٤٣٨هـ.
٥- الإعلان عن مبادرة الوقف في المغرب، هسبرس، مجلة إلكترونية، السبت، ١٦/ ٤/ ٢٠١٦.
٦- مقالة لياسمين أبو فخر، ثقافة العمل التطوعي، موقع دلتا نور الإلكتروني، عدد ٣، ٢٠١٥م.

رابعا: القوانين:

١- مشروع التطوع التعاقدي المغربي.

٢- مشروع قانون التطوع الكويتي، نشر في جريدة الرأي الكويتية، عدد (١٠٦٠١)، بعنوان تطبيق الشريعة تطلق قانون تنظيم العمل التطوعي.

٣- مشروع قانون التطوع العراقي، نشره موقع (NRT) الالكتروني.

٤- عقد العمل الأردني وتعديلاته، رقم (٨) لعام ١٩٩٩

٥- قانون رقم (٢٦) التطوع التونسي العام٢٠١٠.

٦- قانون العمل الأردني وتعديلاته، رقم (٨)، لسنة ١٩٩٦.

٧- القانون المقدوني للتطوع.

٨- الاتفاقية الأوربية الخاصة لتشجيع العمل التطوعي للعام ٢٠٠٠م.

٩- مدونة الأوقاف المغربية، مادة رقم (٥)، للعام ٢٠١٠.

١٠- نظام الخدمة المدنية الأردني رقم (٨٢) لعام ٢٠١٣.

خامسا: المصادر باللغة الانجليزية:

CAF world Giving Index ٢٠١٥, a global view of giving trends.

Law and the Volunteer, the uncertain employment,nonprofit policy form,٢٠١٦, ٧.

National Report, Belgium, study on volunteering in the European Union. Country report.

National Report, UK, study on volunteering in the European Union, Country report.

Valuing the Voluntary Sector, The economic impact of voluntary, Eva report, ٢٠١١.

Valuing Voluntary activity in the UK, Office for National Statistics, ٢٠١٣.

Volunteer and the law, by Sandy Adirandact (Axiom Partner, LONDON),٢٠٠٥.

Volunteering Australia, Information sheet,٢٠١٥.

Volunteering in Canada, by Mirelle Cromton, Canadian social trends,٢٠١٢.

Volunteering in the United States, ٢٠١٤, by BLS.

Volunteering: European Practice of Regulation, European Center for nonprofit law,٢٠١٤.

Volunteerism and legalization, joint project, Inter Parliament Union.

Youth helping America, Teen Volunteering, Issue briefing National community service ,٢٠٠٥.

أبيض

أحكام الغيبة في الفقه الإسلامي

إعـــداد
د. عبد المجيد بن محمد السبيل
الأستاذ المشارك بجامعة أم القرى -قسم الدراسات القضائية-

أبيض

ملخص البحث

الحمد لله، وبعد:

موضوع البحث:

هذا بحث عنوانه: «أحكام الغيبة في الفقه الإسلامي»، تناول فيه الباحث حقيقة الغيبة، وحكمها والنصوص الواردة فيها، وخلاف العلماء في اعتبارها كبيرة، وبيان ما يحل من الغيبة، وما يحرم منها، وكفارتها، وغير ذلك.

أهداف البحث:

ويهدف هذا البحث إلى جملة من الأمور، منها:

١- تذكير الناس وتنبيههم لخطورة الغيبة، وأثرها على المسلم في الدنيا والآخرة.

٢- حث الناس على التحلي بمكارم الأخلاق والآداب، والحذر من مساويها، صيانة للفرد والمجتمع، وسعيا في رفعته، وإصلاحه.

٣- بيان حقيقة الغيبة ومعناها في اللغة والشريعة.

٤- بيان الأحكام الفقهية المتعلقة بالغيبة.

منهج البحث وإجراءاته:

سار الباحث في دراسته على المنهج الوصفي التحليلي. واتخذ في بحثه الإجراءات التالية:

١- عزو الآيات القرآنية إلى سورها، بذكر اسم السورة، ورقم الآية.

٢- تخريج الأحاديث النبوية والآثار، وبيان حكم أهل العلم عليها، سوى ما ورد في الصحيحين، فإني أكتفي بتخريجه منهما دون الحكم عليه.

٣- الرجوع إلى المصادر والمراجع المعتمدة والمتنوعة التي تناولت هذا الموضوع.

٤- توثيق الأحكام والمسائل والنقول من مصادرها المعتبرة.

٥- بيان معاني المصطلحات، والألفاظ الغريبة التى تحتاج لذلك، وغير ذلك مما هو معلوم عند أهل الشأن.

أهم النتائج:

اشتمل البحث على عدد من النتائج، منها:

١- أن معنى الغيبة في الشرع هي: ذكر المسلم أخاه الغائب بما يكره مما هو فيه.

٢- أن الغيبة ثبت تحريمها بنص الكتاب والسنة والإجماع.

٣- أن الراجح من أقوال أهل العلم أن الغيبة كبيرة من كبائر الذنوب، لما ورد فيها من نصوص الوعيد.

٤- أن سماع الغيبة محرم شرعا، وأن الواجب على من ذكرت عنده الغيبة أن ينكر على المتكلم إن استطاع، وإلا ترك المكان.

٥- أن الأدلة الشرعية دلت على إباحة الغيبة في مواطن متعددة؛ لمصالح شرعية معتبرة، أهمها عشرة مواطن، جرى في بعضها اتفاق، وفي البعض الآخر خلاف.

٦- أن التوبة من الغيبة واجبة على كل مسلم، واختلف العلماء في اشتراط طلب المتكلم البراءة ممن اغتابه، والراجح أنها لاتشترط إذا خشى مفسدة عظمى بسبب ذلك، وعليه بالدعاء لمن اغتابه، والثناء عليه.

كما توصلت من خلال هذا البحث إلى عدد من التوصيات، أهمها:

١- الحاجة لوضع الأنظمة الكفيلة بردع الناس عن الوقوع في أعراض المسلمين، صيانة للمجتمع، وحفظا لحقوق الخلق.

٢- حث الخطباء والدعاة على التحذير من هذا المنكر العظيم، الذي يلحق الضرر بالمتكلم، والمتكلم فيه، وينشر البغي والفساد في الأرض.

٣- أن تولي الجهات التربوية والتعليمية تدريس الآداب الشرعية، والسعي في جعلها واقعا ملموسا في حياة الفرد والمجتمع.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الكلمات المفتاحية:

الغيبة/ الكبائر/ المنهيات/ مايباح من الغيبة/ الأخلاق/ الآداب الشرعية.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان، علمه البيان، جعل له عينين، ولسانًا وشفتين، وهداه النجدين، أحمده سبحانه وأشكره، وأشهد أن لا إله غيره، ولا رب سواه، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، أحسن الخلق خلقًا وخلقا، وأعظمهم عند الله منزلة وزلفى، اللهم صل وسلم على عبدك ورسولك نبينا محمد، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن الله جل وعلا امتن على عباده بالنبي الكريم، صاحب الخلق العظيم، محمد ﷺ، أرسله بالهدى ودين الحق، مبشرًا ونذيرًا، وسراجًا منيرًا، فأكمل به الدين، وأتم به النعمة. أمرنا سبحانه بالتأسي به، والتخلق بأخلاقه، والتأدب بآدابه.

وكان مما بعث به ﷺ الأخلاق الكريمة، والآداب الرفيعة، فجاءت النصوص الشرعية دالة عليها، ومرغبة فيها، كما جاءت النصوص الأخرى في بيان الأخلاق المذمومة، والأفعال القبيحة، محذرة منها، ومبينة الوعيد فيها.

موضوع البحث:

وكان من أعظم ما حذرت منه الشريعة ونهت عنه في هذا الباب: غيبة الناس، والكلام في أعراضهم، والتعدي عليهم، بالقدح فيهم، وذكر عيوبهم ومساوئهم، يقول المولى جل شأنه: ﴿**وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللهَ**﴾[1]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه». رواه مسلم[2].

---

(١) سورة الحجرات:١٢.

(٢) في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم، رقم ٢٥٦٤.

ولما رأيت من نفسي، وعند كثير من الناس تساهلا وتفريطًا في هذا الباب، أردت أن أكتب بحثًا في موضوع الغيبة، يكون موعظة وتذكرة لي ولإخواني، جعلت عنوانه: (أحكام الغيبة في الفقه الإسلامي).

وقد حملني على الكتابة في هذا الموضوع أسباب عديدة ، أبرزها:

١ – أهمية هذا الموضوع: فقد جاءت النصوص الشرعية، من الكتاب والسنة، في الحديث عن هذا الأمر، وبينت أحكامه، وخطر الوقوع فيه، وأثره على المسلم في الدنيا والآخرة، وهو أمر دال على حاجة المسلم لمعرفة هذا الموضوع، والعلم بأحكامه.

٢ – أن هذا الموضوع مع أهميته، وورد النصوص الشرعية فيه إلا أن كثيرا من الفقهاء لم يفردوا الكلام عليه في كتبهم، أو يفصلوا القول فيه على ما قد يظنه المرء، بل إن مذهب المالكية مثلا كان كلامهم في كونها كبيرة أم لا نادرا حتى قال ابن عاشور: «وهي عند المالكية من الكبائر، وقل من صرح بذلك»[1].

٣– أن الغيبة إحدى أكثر الخصال الذميمة انتشارًا بين الخلق، وزادت اليوم بسبب وسائل الاتصال الحديثة، وأصبح الواحد منا يقع في الغيبة، ولو كان وحده، وأصبحت غيبته تشيع عند آلاف الخلق في ساعة واحدة، والمظلوم غافل عن هذا كله، دون وازع أو رادع من إيمان، بل ربما سابق غيره؛ ليفوز بالدلالة على الشر والسوء، وليبوء بوزره، ووزر من عمل بعمله، نسأل الله العافية.

٤ – إظهار مزايا الشريعة، وشمول أحكامها، وعظيم مبادئها، وحرصها على الأخلاق الكريمة، والمعاني السامية الرفيعة، صيانة للمجتمع، ورفعة له، ورقيا بأخلاق اتباع هذا الدين العظيم.

مشكلة البحث:

موضوع الغيبة له في الفقه الإسلامي جملة من المسائل والأحكام، ويمكن القول أن مشكلة البحث هنا تكمن في السؤال التالي: ما أحكام الغيبة في الفقه

(١) التحرير والتنوير، ٢٦/ ٢٥٦.

الإسلامي، وأحوالها، ومسائلها؟ وقد جاء البحث مجيبًا عن هذا التساؤل، وموضحًا حكم ذلك من المنظور الشرعي.

الدراسات السابقة:

بعد البحث في الدراسات السابقة في هذا الباب، وجدت عددًا من الرسائل والكتب العلمية، والدعوية، التي تناولت هذا الموضوع، من أهمها:

١- مسألة في الغيبة، لشيخ الإسلام ابن تيمية.

٢- بذل الهمة في طلب براءة الذمة، جلال الدين السيوطي.

٣- رفع الريبة عما يجوز من الغيبة وما لا يجوز، للشوكاني[١].

٤- تطهير العيبة من دنس الغيبة، لابن حجر المكي الهيتمي[٢].

ومع أهمية هذه الكتب العلمية وغيرها من كتب دعوية إلا أنها تناولت بعض الجوانب في موضوع الغيبة، وتركت جوانب أخرى، لعلها لم تكن مقصودة للمصنف، أو لم ير الحاجة داعية للكلام عليها أو غير ذلك، وكثير منها رسائل مختصرة، بعضها يقع في بضع صفحات فقط.

لذا رأيت الحاجة داعية لجمع ما تفرق في هذه الرسائل، وبحث الموضوع بجوانبه الفقهية المتعددة، ومناقشة تلك الأقوال، وتفصيل القول في جوانب مهمة منه، كتحرير معنى الغيبة لغة وشرعا، وتفصيل الخلاف في كون الغيبة من الكبائر أم لا، وما يباح من الغيبة، وكيفية التوبة منها، وغير ذلك من مسائل هذا البحث.

أهداف البحث:

يهدف البحث تحقيق عدد من الأمور، أهمها:

١- تذكير الناس وتنبيههم لخطورة الغيبة، وأثرها على المسلم في الدنيا والآخرة.

---

(١) وقد طبعت رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية، والسيوطي، والشوكاني في مجلد واحد بعنوان: (ثلاث رسائل في الغيبة)، تحقيق: حماد سلامة، عمان: مكتبة المنار.

(٢) مطبوعة في مكتبة القرآن بمصر، تحقيق: مجدي السيد إبراهيم.

٢- حث المسلم على التحلي بمكارم الأخلاق والآداب، والحذر من مساويها، صيانة للفرد والمجتمع، وسعيا في رفعته، وإصلاحه.

٣- بيان حقيقة الغيبة في اللغة والشرع.

٤- بيان الأحكام الفقهية المتعلقة بالغيبة.

خطة البحث:

قسمت هذا البحث إلى: مقدمة، وستة مباحث، وخاتمة ثم الفهرس.

أما المقدمة فتشتمل على: التعريف بموضوع البحث، وأسباب اختياره، ومشكلة البحث، والدراسات السابقة، وأهداف البحث، وحدوده، ومنهج البحث وإجراءاته، وخطة البحث.

وأما المباحث فهي على النحو التالي:

المبحث الأول: حقيقة الغيبة.

المبحث الثاني: حكم الغيبة، والنصوص الواردة فيها.

المبحث الثالث: الخلاف في كون الغيبة من الكبائر.

المبحث الرابع: حكم سماع الغيبة.

المبحث الخامس: ما يباح من الغيبة.

المبحث السادس: كفارة الغيبة.

ثم الخاتمة: وتشتمل على أهم نتائج البحث . وتليها الفهارس.

حدود البحث:

البحث يشمل المسائل المتعلقة بالغيبة من حيث حقيقتها، وحكمها، وأسبابها، وما يباح منها.

منهج البحث وإجراءاته:

سرت في هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي، وقد التزمت فيه بعدد من الإجراءات، أهمها:

١- عزو الآيات القرآنية إلى سورها، بذكر اسم السورة، ورقم الآية.

٢- خَرَّجت الأحاديث النبوية والآثار، واجتهدت في بيان حكم أهل العلم عليها، سوى ما ورد في الصحيحين، فإني أكتفي بتخريجه منهما دون الحكم عليه.

٣- الرجوع إلى المصادر والمراجع المعتمدة والمتنوعة في هذا الموضوع.

٤- توثيق النصوص والأقوال والنقول من مصادرها المعتمدة.

٥- بيان معاني المصطلحات، والألفاظ الغريبة التي تحتاج لذلك، وغير ذلك مما هو معلوم عند أهل الشأن.

هذا، وأسأل الله تعالى أن ينفع بهذا البحث، ويجعله وافيًا بالمقصود، محققًا المطلوب، واعظًا وزاجرًا لكاتبه، نافعًا لقارئه، خالصًا لوجهه الكريم، والحمد لله رب العالمين.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه.

أبيض

المبحث الأول
حقيقة الغيبة

تعريف الغيبة لغة:

الغيبة بالكسر: هي أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمه لو سمعه. والغيبة من غابه إذا عابه، وذكره بما فيه من السوء كاغتابه[١].

واغتاب الرجل صاحبه اغتيابًا: إذا وقع فيه، وهو أن يتكلم خلف إنسان مستور بسوء، أو بما يغمه لو سمعه، وإن كان فيه، فإن كان صدقًا فهو غيبة [٢] .

وأضاف الأصفهاني لمعنى الغيبة: أن يكون القادح لم يحوج إلى الذم، قال: «الغيبة أن يذكر الإنسان غيره بما فيه من عيب من غير أن أحوج إلى ذكره»[٣]. ولم أجد هذا القيد عند غيره من أهل اللغة، لكن لعله أراد الغيبة بمعناها الشرعي، وهذا سائغ عند بعض الفقهاء كما سيأتي إن شاء الله.

ولا يسمى عند أهل اللغة الذم غيبة إلا إذا كان المذموم غائبًا، وإلا فليست غيبة، وقد نص على هذا ابن فارس وغيره، فقال: «غيب: الغين والياء والباء أصل صحيح يدل على تستر الشيء عن العيون...والغيبة: الوقيعة في الناس من هذا، لأنها لا تقال إلا في غيبة»[٤].

وعلى هذا يمكن تعريف الغيبة بالمعنى اللغوي بأنها:

ذكر المتكلم لغائب بما فيه مما يسوؤه.

تعريف الغيبة شرعًا:

بين النبي ﷺ معنى الغيبة لأصحابه رضي الله عنهم، في الحديث الذي رواه

---

(١) القاموس المحيط، ص ١٥٦، وينظر: لسان العرب، ١/ ١٤٨(الغيب).

(٢) لسان العرب ١/ ١٤٩، وينظر: مختار الصحاح، ص ٤٣٥، المصباح المنير، ص١٧٤(غيب).

(٣) المفردات، ص٣٦٧ (غيب).

(٤) مقاييس اللغة، ص٧٧٩ وبمثل هذا المعنى جاء في: لسان العرب، ١/ ١٤٩، مختار الصحاح ص٤٣٥.

مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره. قيل: أفرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه فقد بهته»[١].

ومن هذا الحديث يعلم أن الغيبة شرعًا هي: **ذكر المسلم أخاه بما يكره مما هو فيه.**

وقد عرف علماء الإسلام الغيبة بتعريفات متعددة أخذًا من هذا الحديث وغيره فجاءت تعريفاتهم متقاربة، ومنها:

١- أن يذكر الإنسان غيره بما فيه من عيب من غير محوج إلى ذكره[٢].

٢- أن تذكر الإنسان بما لا يرضى استماعه وإن كان فيه[٣].

٣- ذكر الإنسان بما فيه مما يكره، سواء ذكره بلفظة، أو كتابة، أو إشارة إليه بعينه أو يده أو رأسه[٤].

وبالنظر إلى معنى الغيبة الوارد في الحديث الشريف، وما استنبطه العلماء من تعريفات مأخوذة منه، يمكن القول بأن الغيبة هي ما اشتملت على الأمور التالية:

١- القدح في الغير بما يكرهه، سواء أكان ذلك باللفظ أم الإشارة أم غيرها[٥].

٢- أن يكون المذموم مسلمًا، لأن لفظ الحديث جاء فيه ذكر الأخ، والمقصود أخوة الإسلام، فاختص بها المسلم[٦].

---

(١) رواه في صحيحه في كتاب البر، باب تحريم الغيبة، رقم ٢٥٨٩.

(٢) المفردات، ص٣٦٧. ويدل هذا التعريف على أن المتكلم بسوء عن أخيه الغائب لا يعد غيبة إذا كان ثمة محوج معتبر شرعا. والظاهر -والعلم عند الله- أنه يسمى غيبة شرعا لعموم الحديث، لكن لا يلحقه الوعيد لقيام العذر المعتبر شرعا كما سيأتي بيانه مما يباح من الغيبة.

(٣) الزواجر، ٢/ ١٤.

(٤) الأذكار، ٣٧٠؛ حاشية الروض المربع، ابن قاسم، ٣/ ٤٢٧ قال: (وضابطها: كل ما أفهم به غيره نقصان مسلم).

(٥) أما إن كان لا يكرهه كأن يقال: فلان الطويل، أو الأعمش، أو ذو اليدين ونحوه إذا كان لا يكرهه صاحبه فلا بأس. ينظر: الفواكه الدواني، ٢/ ٢٧٨.

(٦) سبل السلام، ٤/ ٣٥٠.

٣- أن يكون القادح صادقًا في قوله، وإلا كان قوله بهتانًا .

٤- أن يكون المذكور بالغيبة شخصا معينا باسمه، أو وصف يعرف به، كقول بعضهم: فعل بعض الناس كذا، والسامع يفهم المقصود بعينه، والمتكلم يعلم ذلك، فهذا من الغيبة؛ لحصول التفهيم بالوصف لا بالاسم، فصار التعريض كالتصريح فيحرم[١].

فأما إن كان مجهولا فلا حرج، إذ لا غيبة لمجهول، وإنما الغيبة للمعين باسمه أو وصفه أو أي أمر يعرف به كما تقدم، ولهذا جاز ذم غير المعين كالفاسق والكافر والظالم والسارق ونحوهم وليس ذلك من الغيبة المحرمة [٢].

وقد كان النبي ﷺ إذا رأى أو سمع من بعض أصحابه ما يكره، يقول: (ما بال أقوام يقولون كذا وكذا...) ولا يصرح ﷺ بأسمائهم، كما جاء في حديث جابر رضي الله عنه في حجة النبي ﷺ لما بلغته ﷺ مقالة لبعض أصحابه، فقام خطيبا، فقال:«بلغني أن أقواما يقولون كذا وكذا، والله لأنا أبر وأتقى لله منهم...) الحديث[٣].

بقي أمر خامس لم يرد ذكره فيما سبق ألا وهو: كون المذموم غائبًا، وهو قيد مهم دلت عليه اللغة كما تقدم.

لكن يشكل عليه: أنه لم يذكر في الحديث الشريف، ولو كان قيدًا في معناها لجاء بيانه؛ لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة .

والجواب عليه -والعلم عند الله- أن يقال: إن الحديث جاء لبيان المعنى الأعظم في الغيبة ألا وهو القدح في الغير، والذي ربما ظن البعض الترخيص فيه،

---

(١) إحياء علوم الدين، ص١٠٧٧؛ الأذكار، ص٣٧٣.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيمية، ٥ / ١٠٥.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الشركة ، باب الاشتراك في الهدي، رقم٢٥٠٥. و عن عائشة رضي الله عنها، قالت: كان النبي -ﷺ- إذا بلغه عن الرجل الشيء لم يقل: ما بال فلان يقول؟ ولكن يقول: ما بال أقوام يقولون كذا وكذا؟» رواه أبوداود. وقال النووي في شرح مسلم- في كلامه على حديث أم زرع-: قال القاضي عياض: إذا كان مجهولا عند السامع ومن يبلغه الحديث عنه، لم يكن غيبة؛ لأنه لا يتأذى إلا بتعيينه. قال: وقد قال إبراهيم: لا يكون غيبة ما لم يسم صاحبها باسمه، أو ينبه عليه بما يفهم به عنه. اهـ.

إذا كان القول حقًا، ألا ترى أن الصحابة رضي الله عنهم قالوا للنبي ﷺ: «أرأيت إن كان في أخي ما أقول...» الحديث، وهو مشعر بأنهم ربما ظنوا أن هذا سائغ، فبين لهم النبي ﷺ أنه المراد بالغيبة.

ولعل الحديث لم يتناول هذا القيد أيضا لأنه معلوم بدلالة اللفظ عليه، إذ الدلالة اللغوية للفظ تقتضي هذا القيد، فلم يحتج إلى ذكره. وقد روي في بعض الأحاديث هذا المعنى، منها: «المؤمن حرام من المؤمن كحرمة هذا اليوم، لحمه عليه حرام أن يأكله، ويغتابه بالغيب» الحديث[١].

وقد قال ابن جرير رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾ قال: «لا يقل بعضكم في بعض بظهر الغيب ما يكره المقول فيه ذلك أن يقال في وجهه»[٢].

وقد أورد هذا القيد في تعريف الغيبة طائفة من الفقهاء، أورد فيما يأتي جملة من تعريفاتهم:

١- الغيبة هي ذكر المرء بما يكرهه بظهر الغيب[٣].

٢- هي أن تتكلم خلف الإنسان بما يكرهه لو سمعه وكان صدقًا[٤].

٣- هي أن تذكر أخاك بما يكرهه ولو بلغه سواء ذكرته بنقص في بدنه أو نسبه أو في خلقه أو في فعله أو في قوله أو في دينه أو دنياه حتى في ثوبه وداره ودابته[٥].

٤- هي أن يذكر الإنسان في غيبته بسوء وإن كان فيه [٦].

٥- هي ذكرك الشخص في غيبته بما يكره[٧].

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير، رقم (٣٤٤٤)، وقال في مجمع الزوائد، رقم ٥٦٤٢: (رواه الطبراني في الكبير، وفيه كرامة بنت الحسين، ولم أجد من ذكرها). وانظر: حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤١٠.

(٢) تفسير ابن جرير، ٢٢ / ٣٠٣ وانظر: تفسير ابن عطية، ٥/ ١٥١.

(٣) بهذا عرفه ابن التين كما في فتح الباري، ١٠/ ٥٧٥، وفي سبل السلام (٤/ ٣٥٠) نقل عن بعضهم قوله: (ذكر العيب بظهر الغيب).

(٤) بهذا عرفه الكرماني كما في فتح الباري، ١٠/ ٥٧٥.

(٥) إحياء علوم الدين، ص ١٠٧٥، وينظر: الأذكار للنووي، ص٣٧٠.

(٦) النهاية، ٣/ ٣٩٩.

(٧) معجم لغة الفقهاء، ص٣٠٤.

وقد بين ابن حجر العسقلاني-رحمه الله- إلى أن الأرجح في معنى الغيبة اختصاصها بالغيبة مراعاة لاشتقاقها، وبذلك جزم أهل اللغة، وبين أيضا أن كلام من أطلق محمول على المقيد في ذلك[١].

وأما ذكر المسلم أخاه بعيبه في وجهه فهو محرم أيضا؛ لما فيه من الأذى، لكنه ليس من الغيبة[٢].

وبهذا يمكن تعريف الغيبة بأنها:

ذكر المسلم أخاه المعين الغائب بما يكره مما هو فيه.

وهذا التعريف يجمع القيود السابقة مع مقاربة اللفظ النبوي الشريف، وبالله التوفيق.

ويفهم من هذا التعريف أن كل تنقص للغير بكلام أو إشارة أو كتابة أو إيماء أو غير ذلك يعد غيبة محرمة. ولا يختص التحريم بالكلام بل يشمل كل ما سبق [٣].

ومما يحسن بيانه هنا: التفريق بين الغيبة والبهتان والإفك، وقد جاء بيان الفرق بين الغيبة والبهتان في الحديث النبوي السابق.

وأما الإفك فيقول الحسن البصري رحمه الله في بيان معناه:«الإفك أن تقول ما بلغك»[٤].

وأما ذكر المسلم أخاه بعيبه في وجهه فهو محرم أيضا؛ لما فيه من الأذى، لكنه ليس من الغيبة[٥].

---

(١) فتح الباري، ١٠/ ٥٧٦، وانظر: الزواجر، ٢/ ١٧ حيث ذكر فيه خلافا.
(٢) سبل السلام، ٤/ ٣٥٠؛ حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤١٠.
(٣) إحياء علوم الدين، ١٠٧٧ ، ودليل ذلك حديث عائشة رضي الله عنها: أنها ذكرت امرأة وقالت: إنها قصيرة، فقال ﷺ: «اغتبتها ما أحب أني حكيت أحدا، وأن لي كذا وكذا» رواه أحمد في مسنده، رقم ٢٥٧٠٨، وانظر:الأذكار، النووي، ص٣٧٣ ؛ فتح الباري، ١٠/ ٥٧٥؛ تحفة الأبرار، القرشي، ص٣١.
(٤) إحياء علوم الدين، ص١٠٧٦؛ الجامع لأحكام القرآن، ٨/ ٣٣٥.
(٥) سبل السلام ، ٤/ ٣٥٠ ؛ حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤١٠.

أبيض

المبحث الثاني
حكم الغيبة والنصوص الواردة فيها

دل الكتاب والسنة والإجماع على أن الغيبة محرمة [١]، وقد جاءت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في التحذير منها، وبيان الوعيد في حق المغتاب.

ومن هذه النصوص والأدلة:

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿**وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ**﴾[٢].

ففي الآية نهى سبحانه عن الغيبة، ووصف المغتاب بآكل لحم أخيه ميتًا. وقد ذكر العلماء من السلف والخلف أقوالا في معناه، ومن تلك الأقوال:

قال ابن عباس رضي الله عنهما: «إنما ضرب الله هذا المثل للغيبة؛ لأن أكل لحم الميت حرام مستقذر، وكذا الغيبة حرام في الدين، وقبيح في النفوس».

وقال قتادة: «كما يمتنع أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتًا ، فكذلك يجب أن يمتنع من غيبته حيًا»[٣].

وقال آخرون: تأويله: «إن ذكرك من لم يحضرك بسوء بمنزلة أكل لحمه وهو ميت؛ لأنه لا يحس بذلك، ولا يعلم به. وفيه إشارة إلى أن عرض الإنسان كلحمه ودمه؛ لأن الإنسان يتألم قلبه إذا ذكر بسوء، كما يتألم جسده إذا قطع لحمه؛ لأن عرض العاقل عنده أشرف من لحمه ودمه»[٤].

---

(١) ينظر: تفسير ابن جرير،٢٢/ ٣٠٣ إحياء علوم الدين، ص١٠٧ إعلام الموقعين ١/ ٢٠٣، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٤/ ٢٢٥ الزواجر، ٢/ ٩.

(٢) سورة الحجرات: ١٢.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، ٨/ ٣٣٤، وينظر: تفسير ابن جرير،٢٢/ ٣٠٣، إعلام الموقعين ١/ ٢٠٣، رفع الريبة، الشوكاني، ص١٢.

(٤) لباب التأويل٤/ ١٨٣؛ الزواجر، ٢/ ٨؛ فتح القدير، الشوكاني،٥/ ٦٥.

وقال السهيلي: «ضرب المثل لأخذه العرض بأكل اللحم، لأن اللحم ستر على العظم، والشاتم لأخيه كأنه يقشر ويكشف ما عليه من ستر. وقال تعالى: (ميتا) لأن الميت لا يحس، وكذلك الغائب لا يسمع ما يقوله المغتاب، ثم هو في التحريم كأكل لحم الميت»[١].

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ﴾[٢].

قال بعض المفسرين في معنى الآية:

الهمزة: الطعان في الناس، يهمزه في وجهه. واللمزة: المغتاب له من خلفه، الذي يأكل لحوم الناس[٣].

وقال قتادة: الهمزة واللمزة: لسانه وعينه، ويأكل لحوم الناس، ويطعن عليهم[٤].

الدليل الثالث:

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: «كنا مع رسول الله ﷺ فأتى على قبرين يعذب صاحباهما، فقال: «إنهما لا يعذبان في كبير، وبلى، أما أحدهما: فكان يغتاب الناس، وأما الآخر: فكان لا يتأذى من البول. فدعا بجريدة رطبة، أو بجريدتين، فكسرهما، ثم أمر بكل كسرة فغرست على قبر، فقال رسول الله ﷺ: «أما إنه سيهون من عذابهما ما كانتا رطبتين، أو ما لم تيبسا» رواه البخاري في الأدب المفرد[٥].

---

(١) البحر المحيط، ٩/ ٥٢٠.

(٢) سورة الهمزة: ١.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، ٢٠/ ١٨٢ الزواجر، ٢/ ٦.

(٤) تفسير القرآن العظيم، ٤/ ٥٨٣.

(٥) باب الغيبة للميت، حديث رقم ٧٣٥، ١/ ٣٨٨ وصححه الألباني في صحيح الأدب المفرد، ص٢٧٢ وقال ابن حجر في الفتح ١٠/ ٤٧١: ولأحمد والطبراني أيضًا من حديث أبي يعلى بسند رواته موثقون، ونحوه في: عمدة القاري ٢٢/ ١٢٨، وقال في إتحاف المهرة، ١/ ٢٨٠: الحديث حسن صحيح.

الدليل الرابع:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : « لما عرج بي ربي، مررت بقوم لهم أظفار من نحاس، يخمشون وجوههم وصدورهم، فقلت: من هؤلاء يا جبريل؟ قال: هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس ، ويقعون في أعراضهم» رواه أحمد وغيره[(١)].

الدليل الخامس:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخوانًا، المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يخذله، ولا يحقره، التقوى ههنا، ويشير إلى صدره ثلاث مرات، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه» رواه مسلم[(٢)].

الدليل السادس:

عن سعيد بن زيد عن النبي ﷺ قال:«إن من أربى الربا الاستطالة في عرض المسلم بغير حق» رواه أحمد وأبو داود واللفظ له[(٣)].

فهذه الأحاديث الصحيحة كلها تدل على الوعيد الوارد في حق المغتاب، وهذا الوعيد كما ترى متنوع، فمنه-عياذا بالله-: عذاب في القبر، ومنه: عذاب في النار، وفي الدليل الخامس قرن ذكر التعدي على العرض بالتعدي على النفس والمال وهما كبيرة من الكبائر، ثم جاء مصرحًا بذلك في الدليل السادس، بل عده ﷺ من أربى الربا.

---

(١) رواه أحمد في مسنده، ٢١/ ٥٣ (الرسالة) وقال محققه: إسناده صحيح على شرط مسلم؛ ورواه أبو داود في سننه، باب في الغيبة، وصححه الألباني، رقم ٤٨٧٨.

(٢) كتاب الآداب، باب كل المسلم على المسلم حرام، حديث رقم ٦٦٣٣.

(٣) رواه أحمد في مسنده، حديث رقم ١٦٥١ (الرسالة)، ٣/ ١٩٠ وقال محققه: إسناده صحيح؛ ورواه أبو داود في سننه، باب في الغيبة، حديث رقم ٤٨٧٦ وصححه الألباني؛ ورواه البيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم ٢١٦٥٧.

وبهذه الأدلة ونحوها استدل جمهور أهل العلم على أن الغيبة من كبائر الذنوب.

وجاءت أدلة أخرى في التحذير من الغيبة، وبيان تحريمها ومعناها في الإسلام، ومن هذه الأحاديث:

الدليل السابع:

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال:«أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره، قيل: أفرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه فقد بهته» رواه مسلم[(١)].

الدليل الثامن:

عن أبي برزة الأسلمي قال: قال رسول الله ﷺ:«يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه، لا تغتابوا المسلمين، ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من اتبع عوراتهم، يتبع الله عورته، ومن يتبع الله عورته، يفضحه في بيته» رواه أبو داود وأحمد وغيرهما[(٢)].

الدليل التاسع:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت للنبي ﷺ: حسبك من صفية كذا وكذا -قال غير مُسَدَّد: تعني قصيرة- فقال:«لقد قلت كلمة لو مزجت بماء البحر لمزجته» قالت: وحكيت له إنسانًا، فقال:«ما أحب أني حكيت إنسانًا، وإن لي كذا وكذا» رواه أبو داود[(٣)].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب البر، باب تحريم الغيبة، رقم ٢٥٨٩.

(٢) رواه أبو داود في سننه، باب الغيبة، حديث رقم ٤٨٨٠، قال محققه(الأرناؤوط): صحيح لغيره. ورواه أحمد في مسنده، رقم ١٩٧٧٦(طبعة الرسالة)، قال محققه: صحيح لغيره.

(٣) رواه أبو داود في سننه، باب الغيبة، حديث رقم٤٨٧٥، وصححه الألباني. فيض القدير: ٥/ ٤١١رقم ٧٧٨٦:
قال الطيبي: أكثر ما تستعمل المحاكاة في القبيح. قال النووي: من الغيبة المحرمة: المحاكاة بأن يمشي متعارجًا أو مطاطيًا رأسه أو غير ذلك من الهيئات.

وقوله ﷺ:«لو مزجت بماء البحر لمزجته»: أي خالطته مخالطة يتغير بها البحر طعمه ولونه وريحه؛ لشدة نتنها وقبحها[١].

قال النووي:«هذا الحديث من أعظم الزواجر عن الغيبة أو أعظمها، وما أعلم شيئًا من الأحاديث بلغ في ذمها هذا المبلغ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾[٢].

فهذه الأحاديث كلها تدل على تحريم الغيبة، والتحذير منها، والوعيد في حق مرتكبها إن لم يتب من معصيته، وقد وردت أحاديث أخرى تركتها لأنها في معنى ما سبق، أو لكونها لا تدخل في معنى الغيبة على ما تقرر سابقا في معناها، أو لعدم دلالتها على التحريم، أو لعدم صحتها، وفيما ذكر غنية وذكرى لأولي الألباب.

ومن الأدلة: إجماع العلماء على أن الغيبة محرمة[٣]، ولم يخالف أحد في تحريمها إلا مسائل ورد الدليل بإباحة الغيبة فيها[٤].

فهذه الأدلة كلها دالة على تحريم الغيبة والتحذير منها، وبيان الوعيد الوارد في حق مرتكبها مالم يتوبوا، والله المستعان.

---

(١) الأذكار، ص٣٧٢.

(٢) الأذكار، ص٣٧٢، وانظر: لباب التأويل ٤/ ١٨٣.

(٣) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٤ / ٢٢٥ وسيأتي في المبحث التالي الخلاف في كون الغيبة من الكبائر، والمذاهب والأقوال والأدلة في ذلك.

(٤) سيأتي بيان ذلك مفصلا في المبحث الخامس.

أبيض

المبحث الثالث
الخلاف في كون الغيبة من الكبائر

دلت الأدلة الكثيرة من الكتاب، والسنة، وإجماع علماء الأمة، على أن الغيبة محرمة، كما مر في المبحث السابق.

واختلف العلماء في كون الغيبة كبيرة من كبائر الذنوب، أو اعتبارها صغيرة من الصغائر، ولم أجد التصريح بذلك إلا في قليل من كتب الفقه، مع تفاوت بين أهل المذاهب في التصريح بذلك، ووجدت لهم في المسألة ثلاثة أقوال[١]:

القول الأول:

أن الغيبة كبيرة من الكبائر، وقد نص على ذلك عدد من الأئمة، بل حكى بعضهم الإجماع عليه[٢].

فمن المذهب الحنفي:

قال في الجوهرة النيرة:«ومن الكبائر...الغيبة، والنميمة، والكذب...»[٣].

ومن المذهب المالكي:

قال القرطبي:«لا خلاف أن الغيبة من الكبائر»[٤]، ومراده: عدم الخلاف في المذهب المالكي كما في الفواكه الدواني، قال:«ذهب القرطبي من المالكية إلى أنها كبيرة، وحكى عليه اتفاق أهل المذهب»[٥].

وقال ابن عاشور:«وهي عند المالكية من الكبائر، وقل من صرح بذلك»[٦].

---

(١) انظر الخلاف في: إرشاد الساري، ٩/ ٤٠؛ الزواجر، ٢ / ١٢، فتح الباري، ١٠/ ٥٧٦ ، حاشية العطار، ٢/ ١٨٢.

(٢) تطهير الغيبة، ص٤٥.

(٣) الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، ٢/ ٢٣١.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، ٨/ ٣٣٧.

(٥) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ٢/ ٢٧٨.

(٦) التحرير والتنوير، ٢٦ / ٢٥٦.

ومن المذهب الشافعي:

نص الإمام الشافعي في القديم على أنها كبيرة، نقل ذلك ابن حجر الهيتمي وقال:«عد الغيبة المحرمة كبيرة هو ما جرى عليه كثيرون...الصواب أنها كبيرة، وقد نص عليه الشافعي رضي الله عنه فيما نقله الكرابيسي في كتابه المعروف بأدب القضاء من القديم.....والقرآن والأحاديث متظافرة على ذلك، أي كونها كبيرة مطلقا» ونقل عن بعض الشافعية قوله:«من تتبع الأحاديث فيها علم أنها من الكبائر، ولم أر من صرح بأنها من الصغائر غير الغزالي وصاحب العدة»[١].

والمعتمد عند الشافعية تفصيل القول في حكمها كما سيأتي في القول الثالث.

وعند الحنابلة:

نص الحجاوي في«الإقناع»[٢] على أنها كبيرة، وقال ابن عبد القوي في منظومته[٣]:

وقد قيل: صغرى غيبة، ونميمة وكلتاهما كبرى على نص أحمد

الأدلة:

استدل أصحاب هذا القول بأن النصوص قد جاءت بالوعيد في حق المغتاب، فإذا كان الوعيد واردا فيها فهي كبيرة، إذ المقرر عند كثير من أهل العلم في تعريف الكبيرة أنها: ما فيه حد في الدنيا، أو وعيد في الآخرة ، أو غضب ، أو لعن، أو نفي إيمان[٤].

ومن الوعيد الوارد فيها:

---

(١) الزواجر، ٢/ ١٢.

(٢) الإقناع، ٤/ ٥٠٤.

(٣) غذاء الألباب، ١/ ٨٩، وقال السفاريني: «وقد علمت أنها من الكبائر ، وجزم بذلك في الإقناع» وينظر: الآداب الشرعية، ١/ ٣٢، المبدع، ١٠/ ٢٢١.

(٤) ينظر في معنى الكبيرة والخلاف فيه: الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، ٥/ ١٣٠؛ الكبائر، الذهبي، ص٧؛ الفروع، ٦/ ٥٦٤؛ فتح الباري، ١٠/ ٥٧٦، ١٢/ ٢٢٤؛ تبيين الحقائق، ٤/ ٢٢٢؛ فتح القدير، ٧/ ٤١١؛ الإنصاف، ٢٩/ ٣٤٢؛ المبدع، ١٠/ ٢٢١، الإقناع، الحجاوي، ٤/ ٥٠٤؛ الزواجر، ١/ ٥، سبل السلام، ٤/ ٣٥١.

الدليل الأول:

حديث أنس رضي الله عنه، وفيه: أن النبي ﷺ لما عرج به إلى السماء «مر بقوم لهم أظفار من نحاس، يخمشون وجوههم وصدورهم»[١].

الدليل الثاني:

أن الغيبة قد جاء ذكرها مع محرمين في حديث أبي هريرة: «كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه» رواه مسلم[٢]، والغصب والقتل كبيرتان إجماعا، فكذا القدح في العرض[٣]، فحكم الثلاثة واحد، وقد عهد في الشريعة الجمع بين المتماثلات.

الدليل الثالث:

جاء في بعض الأحاديث: أنها من أربى الربا، وغير ذلك مما تقدم في النصوص السابقة من الوعيد الوارد في حق المغتاب[٤].

نوقش:

أن النصوص الواردة في الغيبة جاءت لتحريمها، وليس فيها وعيد، فالآية جاء فيها تشبيه الغيبة بكراهية أكل لحم الميتة، فكذا يكره المسلم أكل لحم أخيه بالغيبة.

وأما حديث أنس ونحوه فهو دال على تحريم الغيبة والتنفير عنها، لا على أنها كبيرة من الكبائر[٥].

وأجيب:

أن أكل الميتة محرم، ومعدود عند بعضهم من الكبائر، فكذا غيبة المسلم أولى، وأما الأحاديث فقد جاء الوعيد فيها صريحا كما تقدم في الأدلة، والعجب ممن ينكر ذلك ويرده[٦].

---

(١) رواه أحمد في مسنده، ٢١/ ٥٣ (الرسالة) وقال محققه : إسناده صحيح على شرط مسلم؛ ورواه أبو داود في سننه، باب في الغيبة، وصححه الألباني، رقم ٤٨٧٨.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم، وخذله.....، رقم (٢٥٦٤).

(٣) الزواجر، ٢/ ١٥.

(٤) تقدم ذكرها في المبحث السابق.

(٥) نقله ابن حجر عن البلقيني في: الزواجر، ٢/ ١٤.

(٦) الزواجر ، ٢/ ١٤.

القول الثاني:

أن الغيبة صغيرة من صغائر الذنوب، ومرادهم: إذا لم يصر عليها.

وذهب إلى هذا القول: أبو حامد الغزالي، وتبعه الرافعي والنووي من الشافعية[١].

وقال به: صاحب«الفصول» و «الغنية» و «المستوعب» من الحنابلة[٢].

قال تقي الدين السبكي: «هي من الصغائر لعموم البلوى بها. يريد إذا وقعت فلتة؛ لأن ذلك لا يخلو عنه الصالحون، وإلا فالتمادي عليها كبيرة كسائر الصغائر»[٣].

هؤلاء من أشهر من قال بهذا القول، وممن انتصر لهذا القول جلال الدين البلقيني[٤].

الأدلة:

استدل بعضهم لهذا القول بعدم ورود وعيد في حق مرتكبها، وإنما ورد التنفير والنهي عنها في القرآن الكريم، دون ذكر وعيد ونحوه كما تقدم.

ولأن الغيبة مما عمت بها البلوى، والقول بأنها كبيرة، تترتب عليه مفاسد عظيمة، كرد شهادته، ونحوها مما تشترط فيه العدالة. وقد جرى عمل بعض القضاة على قبول شهادة المغتاب؛ لأنها عندهم صغيرة، وإلا لردوها، كما قال بعضهم:

ولا تجرح شاهدا بالغيبه لأنها عمت بها المصيبه[٥]

---

(١) الشرح الكبير، الرافعي، ١٣/ ٨؛ روضة الطالبين، ١١/ ٢٢٤، وتعقب الغزالي جماعة، وعدوه قولاً ضعيفًا أو باطلاً، ينظر: فتح الباري، ١١/ ٥٧٦؛ الزواجر، ٢/ ١٣.

(٢) كتاب الفصول لابن عقيل؛ الغنية، الجيلاني، ص ٢١٣؛ المستوعب، السامري، ٢ / ٦٣٠. وينظر: الفروع، ٦/ ٥٦٤؛ الإنصاف، ٢٩/ ٣٤٢؛ المبدع، ١٠/ ٢٢١.

(٣) شرح زروق على الرسالة للقيرواني، ٢ / ٩٩٤. وقال ابن عاشور في تفسيره، ٢٦ / ٢٥٦:(جعلها الشافعية من الصغائر لأن الكبيرة في اصطلاحهم فعل يؤذن بقلة اكتراث فاعله بالدين ورقة الديانة، كذا حدها إمام الحرمين).

(٤) الزواجر، ٢/ ١٤.

(٥) التحرير والتنوير، ٢٦ / ٢٥٧.

نوقش:

قولهم: لا وعيد فيه، تقدم الجواب عليه، ثم نفيهم العلم بالوعيد ليس علما بعدمه، بل هو ثابت كما تقدم، والمقرر في قواعد الفقه وأصوله: أن الإثبات مقدم على النفي، فإن المثبت معه زيادة علم، فيقدم قوله[1].

نعم، النافي لكونها كبيرة متمسك بالأصل، وهو حجة، لكن قد علمت الانتقال عنه بالأدلة المتقدمة في إثبات الوعيد في حق المغتاب، فلا يصح اعتبارها صغيرة.

وأما قولهم: إنه مما عمت به البلوى، فجوابه: ما ذكره ابن عاشور رحمه الله بقوله:

«وأما عموم البلوى فلا يوجب اغتفار ما عمت به إلا عند الضرورة، والتعذر، كما ذكر ذلك عن أبي محمد بن أبي زيد، وعندي: أن ضابط ذلك: أن يكثر في الناس كثرة بحيث يصير غير دال على استخفاف بالوازع الديني فحينئذ يفارقها معنى ضعف الديانة الذي جعله الشافعية جزءا من ماهية الغيبة»[2].

ويمكن القول أيضا: أن قبول شهادة المغتاب إنما صحت وقبلت، لا لأن الغيبة صغيرة، فلا تقدح في العدالة، وإنما صحت لأن وصف العدالة في حال الضرورة يختلف عنه في غيرها، إذ العدل في كل زمان بحسبه، وفي هذا درء لأعظم المفسدتين، وإلا لضاعت الحقوق، وتعطلت المصالح، وعظمت المفاسد.

القول الثالث:

أن الغيبة إن كانت في أهل الشريعة، وحملة القرآن، فهي كبيرة من كبائر الذنوب، وإلا فهي صغيرة من الصغائر، وهو مذهب الشافعية.

قال الشربيني الشافعي:«وأما الغيبة: فإن كانت في أهل العلم، وحملة القرآن، فهي كبيرة، كما جرى عليه ابن المقري، وإلا فصغيرة»[3].

---

(١) القواعد، المقري، ١/ ٢٣٩؛ المنثور، ١/ ٩.

(٢) التحرير والتنوير، ٢٦ / ٢٥٧.

(٣) مغني المحتاج، ٦/ ٣٤٦، وينظر: العزيز شرح الوجيز، ١٣/ ٧.

الأدلة:

يمكن أن يستدل لأصحاب هذا القول على أن الغيبة صغيرة في غير حملة الشريعة بأدلة القول الثاني، ويستدل على أنها كبيرة إذا كانت في أهل العلم بأن الغيبة فيها استهزاء وسخرية بالمغتاب، وقد جاء الوعيد صريحا في حق المستهزئين بالدين وحملته، ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ(٦٥) لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ**﴾[١].

نوقش:

يمكن أن يناقش أصحاب هذا القول بأن نصوص الوعيد الواردة في الغيبة جاءت عامة فلم تفرق بين العالم والعامي، وإنما كان المعول عليه كونه مسلما.

لكن يمكن التسليم لأصحاب هذا القول بأن غيبة أهل العلم، وحملة القران، أشد من غيبة غيرهم، مع كونها كبيرة في حق الجميع، إذ الكبائر تتفاوت، فمنها أكبر الكبائر، ومنها دون ذلك مع كونها كبيرة، وربما قام في الكبيرة وصف زاد في إثمها، وجرمها، كما في تحريم الزنا، فقد جاء تحريمه صريحا في القرآن فقال سبحانه: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا**﴾[٢]، وقال سبحانه عن نكاح زوجة الأب: ﴿**إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا**﴾[٣]، فزاد وصف المقت، وفي الحديث: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم -قال أبو معاوية: ولا ينظر إليهم- ولهم عذاب أليم: شيخ زان، وملك كذاب، وعائل مستكبر»[٤].

فجعل الزنا من الشيخ الكبير، والكذب من الملك، والكبر من العائل أقبح، وعقوبته أشد.

---

(١) سورة التوبة: ٦٥-٦٦.

(٢) سورة الإسراء: ٣٢.

(٣) سورة النساء: ٢٢.

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم إسبال الإزار، رقم١٧٢.

وقد شاع عند أهل العلم وغيرهم: أن لحوم العلماء مسمومة، ولا يصح أن يفهم من هذا أن لحوم غيرهم طيبة أو مباحة، فليس هذا مراداً عند أحد من أهل العلم، وإنما المراد أن الوقيعة فيهم أشد من الوقيعة في غيرهم لما يحملونه من علم الشريعة، ولما يخشى على المتكلم من أن يكون في كلامه تنقص للشريعة وأحكامها، كما أن الظن بحملة الشريعة الصلاح والتقوى، فهم أولياء الله، وقد جاء الوعيد في حق من آذي أو عادى وليا من أولياء الله، كما جاء في الحديث القدسي:«من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب»[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية-رحمه الله-«فجعل (يعني الشارع) جهة التحريم كونه أخًا، أخو الإيمان، ولذلك تغلظت الغيبة بحسب حال المؤمن، فكلما كان أعظم إيمانًا كان اغتيابه أشد»[٢].

الترجيح:

الظاهر-والله أعلم- أن الراجح من هذه الأقوال هو أن الغيبة كبيرة من كبائر الذنوب لنصوص الوعيد الواردة فيها، وهو مذهب جمهور أهل العلم، وقد نص عليه الحنفية، واتفق عليه المالكية، ونص عليه الشافعي في القديم، واختاره جماعة من أئمة مذهبه، ونص عليه الإمام أحمد.

قال ابن حجر العسقلاني:«الوعيد في هذه الأحاديث يدل على أن الغيبة من الكبائر»[٣]، وقال ابن حجر الهيتمي: «الذي دلت عليه الدلائل الكثيرة الصحيحة الظاهرة: أنها كبيرة، لكنها تختلف عظمًا وضده بحسب اختلاف مفسدتها»[٤].

والظاهر أنها تكون كذلك إذا كان المتكلم قاصدا للغيبة، مريدا مختارا لها، وليس فيها مصلحة معتبرة شرعا، وأما من وقع في الغيبة سهوا، أو جهلا، أو زل

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب التواضع، رقم ٦٥٠٢.
(٢) مجموعة الرسائل والمسائل، ٥/ ١٠٦ وانظر: الكبائر، الذهبي، ص ٨.
(٣) فتح الباري، ١٠/ ٥٧٦.
(٤) الزواجر، ٢/ ١٥.

به لسانه، من غير قصد، فالظاهر من عموم أدلة الشرع أنه لا يدخل في الوعيد الوارد في حق المغتاب؛ لعدم القصد منه، وإنما الأعمال بالنيات، وقد دلت أدلة الكتاب والسنة على عدم المؤاخذة بالخطأ، والنسيان، فلا يعد ذلك منه كبيرة، والله أعلم بالصواب.

المبحث الرابع
حكم سماع الغيبة

لما كانت الغيبة محرمة، كان سماعها وإقرارها محرماً أيضاً، وقد نهى الله عز وجل عن سماع اللغو، ومنكر القول، فقال سبحانه: ﴿**وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ**﴾ [١]، وقال جل وعلا: ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ**﴾[٢]، وقال سبحانه لنبيه ﷺ: ﴿**وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلاَ تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾[٣].

والواجب على من سمع شخصا يبتدئ بغيبة محرمة أن ينكر عليه إن لم يخف ضررا ظاهرا، فإن خافه أنكر بقلبه، ولزمه أن يفارق المجلس إن قدر على ذلك، فإن لم يقدر قطع الكلام بكلام آخر، فإن عجز عنه أيضا أعرض عن سماعهم واشتغل بالذكر بلسانه وقلبه، أو بقلبه، وصرف فكره لأمر آخر فلا يكون مستمعا ولا مصغيا[٤].

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن المستمع للغيبة إذا سكت عن الإنكار مع القدرة عليه أنه واقع في كبيرة أيضا، إذ يلزمه الإنكار أو مفارقة المغتاب[٥].

وقد جاء التوجيه النبوي في أحاديث عديدة ببيان فضل ذب المسلم عن عرض أخيه في أحاديث، منها:

١ - أن النبي ﷺ قال: «ما من امرئ يخذل امرءا مسلما في موطن تنتهك فيه حرمته، وينتقص فيه من عرضه إلا خذله الله عز وجل في موطن يحب فيه نصرته» رواه أبوداود[٦].

---

(١) سورة القصص:٥٥
(٢) سورة المؤمنون:٣.
(٣) سورة الإنعام:٦٨.
(٤) الأذكار، ص٣٧٤ ، وانظر: الزواجر، ٢/ ١٢، ١٩؛ حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤١٠.
(٥) الزواجر، ٢/ ١٢.
(٦) في سننه، كتاب الأدب ، باب من رد عن مسلم غيبة، رقم٤٨٨٤.

٢- وعن أبي الدرداء رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، قال: «من رد عن عرض أخيه، رد الله عن وجهه النار يوم القيامة» قال الترمذي: حديثٌ حسن[١].

٣- حديث عتبان رضي الله عنه، في حديثه الطويل المشهور، قال: قام النبيّ ﷺ يُصلي، فقالوا: أين مالك بن الدخمش؟ فقال رجل: ذلك منافق لا يحب الله ورسوله؛ فقال النبيّ ﷺ: «لا تقل ذلك، ألا تراه قد قال: لا إله إلا الله، يريد بذلك وجه الله»؟ رواه البخاري ومسلم[٢].

٤- وعن الحسن البصري رحمه الله، أن عائذ بن عمرو رضي الله عنه، وكان من أصحاب رسول الله ﷺ، دخل على عُبيد الله بن زياد، فقال: أي بنيّ! إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنّ شرّ الرّعاء الحطمة» فإيّاك أنْ تكون منهم، فقال له: اجلسْ، فإنما أنت من نخالة أصحابِ محمدٍ ﷺ، فقال: وهل كانتْ لهم نخالة؟ إنما كانت النخالة بعدهم، وفي غيرهم. رواه مسلم[٣].

٥- وعن كعب بن مالك رضي الله عنه في حديثه الطويل في قصة توبته، قال: قال النبيّ ﷺ، وهو جالس في القوم بتبوك: «ما فعل كعب بن مالك»؟ فقال رجل من بني سلمة: يا رسول الله! حبسه برداه، والنظر في عطفيه؛ فقال له معاذُ بن جبل رضي الله عنه: بئس ما قلت، والله يا رسول الله ما علمنا عليهِ إلا خيرا؛ فسكت رسول الله ﷺ) رواه البخاري ومسلم[٤].

قال النووي: «عطفاهُ: جانباهُ، وهو إشارة إلى إعجابه بنفسه»[٥].

---

(١) في سننه، أبواب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الذب عن عرض المسلم، رقم ١٩٣١.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب المساجد في البيوت، رقم ٤٢٥؛ ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الرخصة في التخلف عن الجماعة بعذر، رقم ٣٣.

(٣) في صحيحه، كتاب الإمارة ، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر ...، رقم١٨٣٠.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، وقول الله عز وجل: ﴿**وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا**﴾(التوبة: ١١٨)، رقم ٤٤١٨؛ ومسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، رقم ٢٧٦٩.

(٥) الأذكار، ص٣٧٨.

٦- وعن جابر بن عبد الله، وأبي طلحة رضي الله عنهم، قالا: قال رسول الله ﷺ: «ما من امرئ يخذل امرأ مسلما في موضع تنتهك فيه حرمته، وينتقص فيه من عرضه، إلا خذله الله في موطن يحب فيه نصرته، وما من امرئ ينصر مسلما في موضع ينتقص فيه من عرضه، وينتهك فيه من حرمته إلا نصره الله عز وجل في موطن يحب فيه نصرته» رواه أبو داود[١].

٧- وعن معاذ بن أنسٍ، عن النبي ﷺ، قال:«من حمى مؤمنا من منافق، أراه قال: بعث الله ملكا يحمي لحمه يوم القيامة من نار جهنم، ومن رمى مسلما بشيء يريد شينه به، حبسه الله على جسر جهنم حتى يخرج مما قال»رواه أبو داود[٢].

والمستمع شريك القائل، وهو أحد المغتابين، لأن السامع رضي بالمنكر، وسكت عنه، بل ربما شارك في الغيبة، فكان إثمه أعظم[٣]، والله المستعان.

(١) في سننه، كتاب الأدب، باب من رد عن مسلم غيبة، رقم ٤٨٨٤.
(٢) في سننه، كتاب الأدب، باب من رد عن مسلم غيبة، رقم٤٨٨٣.
(٣) بهجة المجالس، ١/ ٨٧؛ الزواجر، ٢ / ١٩.

أبيض

المبحث الخامس
ما يباح من الغيبة

تقدم حكاية الإجماع على تحريم الغيبة، فلا يباح منها شيء إلا ما دل الدليل على إباحته، وقد نص العلماء والأئمة على إباحة الغيبة في مواطن؛ لورود الدليل المبيح، مراعاة للمصالح الشرعية، وتحقيقًا لمقاصد الشريعة في حفظ الحقوق لأصحابها، وصيانة المجتمع من أهل الزيغ والفساد.

قال النووي رحمه الله:

«اعلم أن الغيبة وإن كانت محرمة فإنها تباح في أحوال للمصلحة، والمجوز لها غرض صحيح شرعي، لا يمكن الوصول إليه إلا بها»[١].

وهذه الإباحة إنما هي كإباحة الميتة للمضطر، وتكون بالقدر الذي تدفع به تلك الضرورة، فاحذر من التساهل فيها، فإن الأصل المقطوع به تحريمها، وهو أصل مطرد، وقاعدة عامة لا يخرج عنها إلا بمعارض راجح، دليله متحقق منه[٢].

قال الشوكاني رحمه الله:

«تحريم الغيبة ثابت بالكتاب، والسنة، والإجماع، والصيغة الواردة في الكتاب، والثابتة في السنة، عامة عمومًا شموليًا، يقتضي تحريم الغيبة من كل فرد من أفراد المسلمين، لكل فرد من أفرادهم.

ولا يجوز القول بتحليل ذلك في موضع من المواضع لفرد، أو أفراد، إلا بدليل يخصص هذا العموم، فإن قام الدليل على ذلك فبها ونعمت، وإن لم يقم، فهو من التقول على الله بما لم يقل، ومن تحليل ما حرم الله بغير برهان من الله عز وجل»[٣].

---

(١) الأذكار، ص٣٧٥ وانظر: إحياء علوم الدين، ص١٠٨٥؛ فتح الباري، ١٠/ ٥٧٨؛ الزواجر، ٢/ ١٦. وقال أبو الليث السمرقندي، في كتابه: تنبيه الغافلين، ص١٢٦ :(الغيبة على أربعة أوجه، وهي: كفر، ونفاق، ومعصية، ومباح).

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، ص١٠٨٦؛ الأذكار، ص٣٧٦؛ الزواجر، ٢/ ٨ ؛ التحرير والتنوير، ٢٦/ ٢٥٧.

(٣) رفع الريبة، ص١٤.

وقد نص العلماء كالغزالي والنووي وابن عطية وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن كثير وابن حجر العسقلاني والهيتمي وغيرهم على إباحة الغيبة في مواطن، منها ما هو محل اتفاق بينهم، ومنها ما هو محل خلاف[١] .

قال ابن حجر العسقلاني رحمه الله:

(قال العلماء: تباح الغيبة في كل غرض صحيح شرعاً، حيث يتعين طريقاً إلى الوصول إليه بها: كالتظلم، والاستعانة على تغيير المنكر، والاستفتاء، والمحاكمة، والتحذير من الشر، ويدخل فيه: تجريح الرواة والشهود، وإعلام من له ولاية عامة بسيرة من هو تحت يده، وجواب الاستشارة في نكاح أو عقد من العقود، وكذا من رأى متفقهاً يتردد على مبتدع أو فاسق، ويخاف عليه الاقتداء به.

وممن تجوز غيبتهم: من يتجاهر بالفسق، أو الظلم، أو البدعة»[٢].

وسأذكر في هذا المبحث أهم المسائل المستثناة من تحريم الغيبة، وخلاف العلماء فيما وجدت فيه الخلاف، وجعلت كل مسألة في مطلب كما سيأتي.

وقد اختلف الفقهاء في عدد هذه المستثنيات، فذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله نوعين تجوز فيهما الغيبة بلا نزاع بين العلماء[٣]، وحصرها الشوكاني في ثلاثة، وجعلها كثير من الفقهاء ستة، منهم الغزالي والنووي وغيرهما، ونظمها بعضهم، فقال[٤]:

الْقَدْحُ لَيْسَ بِغِيبَةٍ فِي سِتَّةٍ ... مُتَظَلِّمٍ، وَمُعَرِّفٍ، وَمُحَذِّرِ

---

(١) ينظر: الغيبة، ابن أبي الدنيا، ص٨٦؛ الصمت وآداب اللسان، ابن أبي الدنيا، ص١٤٠؛ إحياء علوم الدين ص ١٠٨٥؛ الأذكار، ص٣٧٦؛ شرح مسلم، ١٦/ ١١٧؛ تفسير ابن عطية، ٥ / ١٥١ ؛ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٢٨ / ٢١٩؛ تفسير القرآن، ابن كثير، ٤/ ٢٢٥؛ تحفة الأبرار، القرشي،ص٤٧؛ فتح الباري، ١٠/ ٥٧٨؛تطهير الغيبة، ابن حجر، ص٤١؛ الزواجر، ٢/ ١٥؛ الذخيرة، القرافي، ١٣/ ٢٤٠؛ مواهب الجليل، ٣/ ٤١٨؛ الموسوعة الفقهية/ ٣٣٥؛ اللجنة الدائمة، فتوى رقم ١٨٥٨٦.

(٢) فتح الباري، ١٠/ ٥٧٨.

(٣) مجموع الفتاوى، ٢٨/ ٢١٩ ، ٢٢٩.

(٤) نظمها الكمال كما في تهذيب الفروق والقواعد السنية، ٤/ ٢٣٠ ؛ تحفة المحتاج، ٧/ ٢١٣؛ نهاية المحتاج، ٦ / ٢٠٥؛ غذاء الألباب، ١/ ٨٥.

وَلِمُظْهِرٍ فِسْقًا، وَمُسْتَفْتٍ، وَمَنْ طَلَبَ الْإِعَانَةَ فِي إِزَالَةِ مُنْكَرِ

وقال آخر[١]:

تظلم، واستعن، واستفت، حذر وعرف، واذكرن فسق المجاهر

وقد نظم ابن عابدين في حاشيته أحد عشر سببا مبيحا للغيبة، فقال[٢]:

بِمَا يَكْرَهُ الإِنْسَانُ يَحْرُمُ ذِكْرُهُ سِوَى عَشْرَةٍ حَلَّتْ أَتَتْ تِلْوَ وَاحِدِ

تَظَلَّمْ، وَشِرْ، وَاجْرَحْ، وَبَيِّنْ مُجَاهِرًا بِفِسْقٍ، وَمَجْهُولا، وَغِشًّا لِقَاصِدِ

وَعَرِّفْ، كَذَا اسْتَفْتِ، اسْتَعِنْ عِنْدَ زَاجِرٍ كَذَاكَ اهْتَمِمْ، حَذِّرْ فُجُورَ مُعَانِدِ

بل أوصلها ابن الحاج في مدخله إلى خمسة عشر سببا[٣].

وهذا الاختلاف فيما يباح من الغيبة عائد لاختلافهم في فهم النصوص الشرعية، والاجتهاد في استنباط الأحكام منها، وهي في ذلك كباقي المسائل الخلافية.

وقد يقال إن هذه المستثنيات لا تدخل في مسمى الغيبة أصلا، ولا مشاحة في الاصطلاح، إذ المقصود ذكر جواز ذلك في أحوال خاصة دل عليها الدليل الشرعي، وقد بين ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية عند ذكره إباحة غيبة الفاسق المجاهر بمعصيته، فقال:

«قد يقال: هذا لم يدخل في حديث الغيبة لفظًا ومعنى، وقد يقال: دخل في

(١) حاشية الروض المربع، ابن قاسم، ٣/ ٤٢٧.

(٢) حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤٠٩.

(٣) وعددها ابن الحاج رحمه الله في: المدخل، ١/ ٢٠٢، فقال: (غيبة الفاسق المعلن بفسقه، وصاحب بدعة يخفيها، فإذا ظفر بأحد ألقاها إليه، والغيبة عند الحاكم لخصمه، وإذا سأل الحاكم عن أحد فغيبته جائزة، وعند العالم للفتوى، وعند من يرجى تغيير ذلك على يديه، وعند الخطبة، وعند المرافقة في السفر، وكذلك في التجارة للشركة، وكذلك فيمن يشتري دارا فسأل عن جارها أو دكانا، والتجريح عند الحاكم، والمشورة في أمر ما من أمور المخالطة، أو المجاورة، أو المصاهرة، وتجريح المحدثين للرواة، وذكر الرجل باسم قبيح يشتهر به كالأعمش والأعرج والأخفش، فهذه المواضع المستثناة. ومن ذلك: أصحاب المكوس، والظلمة، وغيرهم من المتصبين لظلم العباد، وأذيتهم في العرض أو المال أو البدن، ولا يعين بعض هؤلاء بالذكر إذا خشي الفتنة، فإن أمن عين، وإن لم يرجع المذكور، لأن في ذلك منفعة للمسلمين فيحذرونه، ويهجرونه ولا يتعاطون مثل فعله) وبعض ما ذكر يدخل في بعض.

ذلك الذين خص منه كما يخص العموم اللفظي والعموم المعنوي، وسواء زال الحكم لزوال سببه، أو لوجود مانعه، فالحكم واحد، والنزاع في ذلك يؤول إلى اللفظ، إذ العلة قد يعنى بها التامة، وقد يعنى بها المقتضية، والله أعلم وأحكم»[١].

واعلم أن هذا الباب مزلق خطير، ربما أوقع صاحبه في مرتع وخيم، فهو إما جهاد عظيم، ونصح للمسلمين، وبيان للحق والدين، وإما باب شهرة وتصدر، واتباع للهوى وحظوظ النفس.

فليحذر المسلم من ذلك غاية الحذر، ولا يقتحم شيئا من هذه الأبواب إلا بحجة ظاهرة، ومصلحة راجحة، والله المستعان.

المطلب الأول:

غيبة الكافر:

اختلف العلماء في إباحة غيبة الكافر على قولين[٢]:

القول الأول:

تباح غيبة الكافر؛ لأن حرمته ليست كحرمة المسلم.

واستدلوا على ذلك بآية وحديث:

أما الآية: فقوله تعالى: ﴿**وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا**﴾[٣]، والخطاب موجه للمؤمنين، والكافر ليس منهم، فمفهوم الآية: جواز غيبتهم[٤].

وأما الحديث فقوله ﷺ في معنى الغيبة: «ذكرك أخاك بما يكره»[٥]، والكافر ليس بأخ للمسلم.

---

(١) مجموع الفتاوى، ٢٨ / ٢٣٦.

(٢) تطهير الغيبة، ابن حجر، ص٤١؛ الزواجر، ٢/ ١٨؛ حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤١٠.

(٣) سورة الحجرات: ١٢

(٤) انظر: الزواجر، ٢/ ١٨؛ حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤١٠.

(٥) تقدم تخريجه.

القول الثاني:

تحرم غيبة الكافر الذمي؛ لأن الشرع عصم دمه وماله وعرضه، فدخل في ذلك تحريم غيبته. وأما الكافر الحربي فهو مباح الدم والمال، فغيبته كذلك مباحة.

واستدلوا على تحريم غيبة الذمي: بما روى ابن حبان في صحيحه أن النبي ﷺ قال:«من سمَّع يهوديًا أو نصرانيًا فله النار»[١]. ومعنى«سمَّع» أي: أسمعه ما يؤذيه[٢].

ولعل الراجح-والعلم عند الله- القول الثاني؛ لأن دليلهم صريح في الدلالة على تحريم عرضه ومن ذلك الغيبة، وبالله التوفيق.

المطلب الثاني:

غيبة غير المكلف:

رخص بعض العلماء في غيبة غير المكلف كالصبي والمجنون معللين ذلك بأن غيبتهم لا توجب اعتذارًا، فهي جائزة.

ولم أجد لهذا القول دليلا سوى قولهم: إنه لا يوجب التحلل منه والاعتذار؛ لعدم تكليفه[٣]. لكن عموم الأدلة دال على تحريمهما في حق الجميع.

وقد رد ابن حجر الهيتمي هذا القول، وبين أنه لا تلازم بين عدم وجوب الاعتذار، وجواز الغيبة، فإن الغيبة تبقى محرمة في حقهما، وغيبتهما تؤذي الولي وقرابتهما، ولو عقل ما قيل في حقه لكره ذلك، فدخلت في المنهي عنه، والله أعلم.

وأما الاعتذار إليهما لأجل التوبة من ذنب الغيبة فشأن آخر لا يدل على المسألة[٤].

---

(١) رواه ابن حبان في صحيحه، رقم(٤٨٨٠)، وقال الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرطهما.
(٢) الزواجر، ٢/ ٢٧.
(٣) الزواجر، ٢/ ١٥. وانظر: حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤١٠.
(٤) المرجع السابق.

المطلب الثالث:

غيبة المظلوم لمن ظلمه:

اختلف العلماء في إباحة غيبة المظلوم لمن ظلمه، ولهم في المسألة قولان[١]:

القول الأول:

يجوز للمظلوم غيبة من ظلمه، وقال به جمع من أهل العلم، منهم الغزالي والنووي وابن حجر العسقلاني وابن عابدين وغيرهم كثير[٢].

واستدلوا بأدلة، منها:

أ- قوله تعالى: ﴿**لَا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ**﴾[٣] قال مجاهد: «هو أن يخبر المظلوم بظلم من ظلمه»[٤].

ب- حديث عمرو بن الشريد عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «لي الواجد يحل عرضه وعقوبته» قال وكيع: «عرضه»: شكايته، و«عقوبته»: حبسه[٥].

وغيبة المظلوم لمن ظلمه إنما تكون للسلطان والقاضي ونحوهما ممن له ولاية أو قدرة على إنصافه ممن ظلمه، فيقول: ظلمني فلان، أو فعل بي فلان كذا، ونحو ذلك[٦].

---

(١) شرح صحيح مسلم، النووي، ١٦/ ١١٧؛ الزواجر ٢/ ١٥؛ تحفة الأبرار، القرشي، ص،٤٧؛ حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤٠٩.

(٢) إحياء علوم الدين، ص ١٠٨٥؛ الأذكار، ص ٣٧٥؛ فتح الباري، ١٠/ ٥٧٨؛ حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤١٠ وانظر: الفروق والقواعد السنية، ٤/ ٢٣٠؛ مواهب الجليل، ٣/ ٤١٨؛ تحفة المحتاج، ٧/ ٢١٣؛ نهاية المحتاج، ٦/ ٢٠٥؛ غذاء الألباب، ١/ ٨٥؛ حاشية الروض المربع، ابن قاسم، ٣/ ٤٢٧.

(٣) سورة النساء: ١٤٨.

(٤) ينظر: الآداب الشرعية، ١/ ٢٦٤.

(٥) رواه أبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب في الحبس في الدين وغيره، رقم ٣٦٢٨؛ والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب مطل الغني، رقم ٤٦٩٠؛ وابن ماجه في سننه، كتاب الصدقات، باب الحبس في الدين والملازمة، رقم ٢٤٢٧، وأحمد في مسنده، رقم ١٧٩٤٦، وأورده البخاري في صحيحه معلقًا، وقال ابن حجر: «إسناده حسن» فتح الباري، ٥/ ٧٩، حديث رقم٢٤٠١.

(٦) إحياء علوم الدين، ص ١٠٨٥، شرح مسلم، ١٦/ ١١٧، شرح حديث رقم ٢٥٨٩. وقال العلامة ابن عثيمين رحمه الله في تفسير الآية: (لا يجوز أن تجهر بالسوء إلا إذا ظلمت، فتجهر في مظلمتك في الشكاية، حتى تزال =

القول الثاني:

لا يجوز للمظلوم غيبة الظالم، وقال به الشوكاني رحمه الله[١]. واستدل بعموم الأدلة الواردة في تحريم الغيبة، وأجاب عن أدلة الفريق الأول: بأن ما يذكره المظلوم عند السلطان أو القاضي ليس من الغيبة؛ لأنه يذكر ذلك بحضرة الظالم فلا تكون غيبة، وأما إن ذكره في غيبته فهي غيبة محرمة، ولأن أدلة التحريم أقوى لعمومها وكثرتها[٢].

والراجح -والعلم عند الله-:

جواز غيبة الظالم إذا كانت الغيبة من المظلوم، أو من ينوب عنه، ويشترط أن تكون الغيبة عند من يملك دفع الظلم عنه، وأن تكون في الشأن الذي ظلم فيه، وأن لا يقول المغتاب إلا حقًا، فيقول: ظلمني بأخذ مالي، أو ضربني، أو امتنع عن أداء حقي ونحو ذلك[٣].

وما سوى ذلك فإنه يبقى على التحريم، فلا يحل له أن يستبيح عرضه بكل شيء، أو أن يتكلم في عرضه بما لا شأن له بمظلمته.

ويدل على ذلك: قصة هند بنت عتبة لما جاءت تشتكي زوجها أبا سفيان وقولها للنبي ﷺ: «إن أبا سفيان رجل شحيح» رواه البخاري ومسلم[٤]. ولم ينكر عليها النبي ﷺ قولها مع أن أبا سفيان لم يكن حاضرًا. والله أعلم.

= مظلمتك، فهذا معنى الآية، يعني: إذا ظلمني شخص فهو عاصٍ أذهب إلى أي شخص وأقول: فلان ظلمني واعتدى عليَّ فلا بأس بذلك؛﴿إِلَّا مَنْ ظُلِمَ﴾ ولم يقل: إلا للظالم حتى نقول إنه عام، (إلا من ظلم) فله أن يجهر بالسوء من القول فيمن ظلمه؛ لأنه من طبيعة الإنسان، أنه يتكلم مع صديقه، فيما جرى له، من ظلم إنسانٍ عليه؛ لأن في هذا تفريجاً عنه، وإزالة غم، ولا حرج في هذا). انتهى مختصرا. لقاء الباب المفتوح،٦٤/ ٩ .

(١) رفع الريبة، ص١٦.

(٢) المرجع السابق ص١٦، ص٢١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ٢٨/ ٢٣٠.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل، رقم ٥٣٦٤؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب فضيلة هند، رقم ١٧١٤، واللفظ للبخاري.

المطلب الرابع:

الغيبة من المستفتي:

اختلف العلماء في إباحة الغيبة للمستفتي على قولين:

القول الأول:

يجوز للمستفتي ذكر الغير بذم، أو قدح، كقول المرأة عن زوجها: إنه بخيل لا ينفق عليها، أو ظالم يعتدي عليها ونحو ذلك[١]، وقال به جمع من أهل العلم، منهم الغزالي والنووي وابن حجر العسقلاني وابن عابدين وغيرهم كثير[٢].

وذهب النووي إلى أن الأحوط أن يقول المستفتي: ما تقول في رجل كان من أمره كذا وكذا، أو في زوج كان من أمره كذا، ونحو ذلك، فإنه يحصل به الغرض من غير تعيين، ومع ذلك فالتعيين جائز؛ لحديث هند[٣].

واستدلوا على ذلك بحديث هند بنت عتبة رضي الله عنها لما جاءت إلى النبي ﷺ تشتكي زوجها أبا سفيان رضي الله عنه فقالت: «يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي، إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم. فقال: خذي ما يكفيك، وولدك، بالمعروف» رواه البخاري ومسلم[٤].

ففي هذا الحديث: وصفت هند رضي الله عنها زوجها بالشح، وهي غيبة له، إذ لم يكن زوجها حاضرًا، ولم ينكر عليها النبي ﷺ قولها، فدل على الجواز[٥].

---

(١) إحياء علوم الدين، ص١٠٨٦؛ شرح مسلم، النووي، ١٦/ ١١٧ ؛ فتح الباري، ٩/ ٦٣٥؛ الزواجر ، ٢/ ١٥؛ تطهير الغيبة، ص٤٢؛ تحفة الأبرار، ص٤٨؛ حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤٠٩.

(٢) إحياء علوم الدين، ص ١٠٨٥؛ الأذكار، ص ٣٧٥؛ فتح الباري، ١٠/ ٥٧٨؛ الزواجر، ٢/ ١٥؛حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤١٠ وانظر: الفروق والقواعد السنية، ٤/ ٢٣٠؛ مواهب الجليل، ٣/ ٤١٨؛ تحفة المحتاج، ٧/ ٢١٣؛ نهاية المحتاج، ٦/ ٢٠٥؛ غذاء الألباب، ١/ ٨٥؛ حاشية الروض المربع، ابن قاسم، ٣/ ٤٢٧.

(٣) الأذكار، ص٣٧٥.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل، رقم ٥٣٦٤ ؛ ومسلم في صحيحه ، كتاب الأقضية، باب فضيلة هند، رقم ١٧١٤، واللفظ للبخاري.

(٥) انظر: إحياء علوم الدين، ص١٠٨٦؛ فتح الباري، ٩/ ٦٣٥.

القول الثاني:

لا تجوز الغيبة في حق المستفتي كما لا تجوز لغيره، وقال به الشوكاني رحمه الله[١].

واستدل على ذلك بعموم أدلة تحريم الغيبة التي دل عليها الكتاب والسنة والإجماع.

وأجاب عن حديث هند: بأنه لا يصح ترجيحه على عموم أدلة التحريم، ولأن الأمر يحتمل أن يكون أبو سفيان حاضرًا، كما جاء في بعض الروايات، فلا يكون ذلك من الغيبة[٢].

قال الشوكاني رحمه الله:

«لا ضرورة ملجئة للمستفتي إلى التعيين، حتى يقال: إنه لم يتم مطلوبه من الاستفتاء إلا بالتعيين، فإنه يحصل مطلوبه بالإجمال؛ لأن المقصود استفتاؤه الحكم الشرعي، وهي حاصلة بمعرفة ما يقوله المفتي مع الإجمال، كما يحصل معرفته بما يقول مع التفصيل والتعيين.

وهذا مما لا شك فيه، ولا شبهة، وبهذا تعرف أن هذه الصورة، ليست من صور تخصيص تحريم الغيبة؛ لعدم انتهاض دليلها، يعرف ذلك كل عارف بكيفية الاستدلال»[٣].

الترجيح:

الظاهر -والعلم عند الله- عدم جواز الغيبة للمستفتي كغيره من الناس، عملاً بعموم الأدلة، وجريًا على الأصل، ولا يحل ذلك إلا إذا احتاج المستفتي لذلك، بحيث لا يمكنه السؤال، إلا بذكر إنسان بسوء، وبشرط أن يكون الذم بقدر الحاجة، ولا يزيد على ذلك، فإن الضرورات تقدر بقدرها.

---

(١) رفع الريبة، ص٢٣

(٢)المرجع السابق، ص٢٤

(٣)المرجع السابق، ص٢٣

وأما حديث هند فيحمل على أن النبي ﷺ كان عالما بزوجها، فتصريحها باسمه، هو تأكيد لما هو معلوم عند النبي ﷺ، واقتضتها الحاجة لذلك، فجاز لها، وهذا على القول بأن قوله ﷺ كان على جهة الإفتاء، والله أعلم.

المطلب الخامس:

غيبة الفاسق المجاهر بالمعصية:

اختلف العلماء في حكم غيبة الفاسق المجاهر بالمعصية على قولين:

القول الأول:

تجوز غيبة الفاسق المجاهر بفسقه ومعصيته، دون المستتر، وقيدوا الجواز بغيبته بما يجاهر به، ويحرم ذكره بغيره من العيوب.

ويدخل في هذا: المجاهر بشرب الخمر، أو السرقة، أو غيرها من المحرمات، وكذا المجاهر ببدعته.

وممن ذهب لهذا القول الإمام الغزالي[١]، والنووي[٢]، وشيخ الإسلام ابن تيمية، ونفى النزاع في المسألة[٣] كما ذهب لهذا القول أيضاً جماعة من العلماء[٤].

قال النووي رحمه الله فيمن تباح غيبته:

«أن يكون مجاهرا بفسقه أو بدعته، كالمجاهر بشرب الخمر، أو مصادرة الناس، وأخذ المكس، وجباية الأموال ظلما، وتولي الأمور الباطلة، فيجوز ذكره بما يجاهر به، ويحرم ذكره بغيره من العيوب إلا أن يكون لجوازه سبب آخر»[٥].

---

(١) إحياء علوم الدين، ص١٠٨٦ ، وانظر: تحفة الأبرار، القرشي، ص٥١؛ تطهير الغيبة، ص٤٣؛ حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤٠٨.

(٢) شرح صحيح مسلم، ١٦/ ١١٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ٢٨/ ٢١٩.

(٤) فتح الباري، ١٠/ ٥٧٨؛ الزواجر، ٢/ ١٥؛ حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤١٠ وانظر: الفروق والقواعد السنية، ٤/ ٢٣٠؛ مواهب الجليل، ٣/ ٤١٨؛ تحفة المحتاج، ٧/ ٢١٣؛ نهاية المحتاج، ٦/ ٢٠٥؛ غذاء الألباب، ١/ ٨٥؛ حاشية الروض المربع، ابن قاسم، ٣/ ٤٢٧.

(٥) الأذكار، ص٣٧٦ وانظر: مجموع الفتاوى، ٢٨/ ٢١٩.

وعد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ذلك مما يباح من الغيبة؛ لأنه من النصيحة للمسلمين، في دينهم ودنياهم ، واعتبره واجبا باتفاق المسلمين[١]، ونقل أنه قيل للإمام أحمد: الرجل يصوم ويصلي ويعتكف، أحب إليك، أو يتكلم في أهل البدع؟ فقال: إذا قام وصلى واعتكف، فإنما هو لنفسه، وإذا تكلم في أهل البدع، فإنما هو للمسلمين، وهذا أفضل[٢].

كما بين رحمه الله أن هذا من جنس الجهاد في سبيل الله، وأنه يجب بيان من يغلط في الحديث، والرواية، ومن يغلط في الرأي، والفتيا، ومن يغلط في الزهد والعبادة، وإن كان المخطئ المجتهد مغفورًا له خطؤه، وهو مأجور على اجتهاده.

وذكر أن من تكلم فيهم لأجل الله تعالى، مخلصًا له الدين، كان من المجاهدين في سبيل الله، من ورثة الأنبياء، خلفاء الرسل، وليس هذا الباب مخالفًا لقوله ﷺ: «الغيبة ذكرك أخاك بما يكره» فإن الأخ هو المؤمن، والأخ المؤمن إن كان صادقًا في إيمانه، لم يكره ما قلته من هذا الحق، الذي يحبه الله ورسوله[٣].

واستدلوا على الجواز بأدلة منها:

أ- حديث عروة بن الزبير رضي الله عنه: أن عائشة رضي الله عنها أخبرته، قالت: استأذن رجل على رسول الله ﷺ، فقال: «إئذنوا له بئس أخو العشيرة، أو ابن العشيرة. فلما دخل آلان له الكلام، قلت: يا رسول الله، قلت الذي قلت، ثم ألنت له الكلام!! قال: أي عائشة، إن شر الناس من تركه الناس، أو ودعه الناس اتقاء فحشه» رواه البخاري ومسلم[٤].

وقد بوب الإمام البخاري-رحمه الله- لهذا الحديث بقوله:«باب ما يجوز من اغتياب أهل الفساد».

---

(١) مجموع الفتاوى، ٢٨/ ٢٣٠-٢٣١.
(٢) المرجع السابق، ٢٨/ ٢٣١.
(٣) المرجع السابق ٢٨/ ٢٣٥.
(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب ما يجوز من اغتياب أهل الفساد والريب، رقم ٦٠٥٤؛ ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، باب مداراة من يتقى فحشه، رقم٢٥٩١.

قال ابن حجر في شرحه لهذا الحديث:

«هذا الحديث أصل في المداراة، وفي جواز غيبة أهل الكفر والفسق ونحوهم»[١].

ونقل عن القرطبي قوله: «في الحديث: جواز غيبة المعلن بالفسق، أو الفحش، ونحو ذلك من الجور في الحكم، والدعاء إلى البدعة، مع جواز مداراتهم؛ اتقاء شرهم؛ ما لم يؤد ذلك إلى المداهنة في دين الله تعالى»[٢].

ب- في الصحيحين في قصة تخلف كعب بن مالك رضي الله عنه عن غزوة تبوك وقول النبي ﷺ وهو بتبوك: «ما فعل كعب بن مالك؟ فقال رجل من بني سلمة: يا رسول الله، حبسه برداه، والنظر في عطفيه، فقال له معاذ بن جبل: بئس ما قلت، فسكت رسول الله ﷺ»[٣].

قال ابن مفلح: «ففيه الطعن بالاجتهاد والظن، وأن من ظن غلط الطاعن رد عليه، ولم ينكر النبي ﷺ على واحد منهما»[٤].

ج- ما روي في الحديث أنه ﷺ قال: «اذكروا الفاسق بما فيه كي ما يحذره الناس»[٥].

د- ما روي عنه ﷺ أنه قال: «ليس للفاسق غيبة»[٦].

---

(١) فتح الباري، ١٠/ ٥٥٨.

(٢) المرجع السابق، ١٠/ ٥٥٧.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، رقم ٤٤١٨؛ ومسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب حديث التوبة، رقم ٢٧٦٩.

(٤) الآداب الشرعية، ١/ ٢٦٣.

(٥) قال الصنعاني في سبل السلام، ٢/ ٦٦٣: (وهو حديث ضعيف وأنكره أحمد وقال البيهقي: ليس بشيء، فإن صح حمل على فاجر معلن بفجوره أو يأتي بشهادة أو يعتمد عليه فيحتاج إلى بيان حاله لئلا يقع الاعتماد عليه انتهى كلام البيهقي، ولكنه أخرج الطبراني في الأوسط والصغير بإسناد حسن رجاله موثوقون وأخرجه في الكبير أيضا من حديث «معاوية بن حيدة قال: خطبهم رسول الله - ﷺ - فقال: حتى متى ترعوون عن ذكر الفاجر اهتكوه حتى يحذره الناس»

(٦) رواه الطبراني في معجمه، ١٩/ ٤١٨ رقم ١٠١١، والبيهقي في شعب الإيمان، ٧/ ١٠٩ رقم ٩٦٦٥.

هـ- حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «أترعون عن ذكر الفاجر، اذكروه بما فيه كي يعرفه الناس، ويحذره الناس»[١]. وأحاديث أخرى بهذا المعنى[٢].

القول الثاني:

لا تجوز غيبة المجاهر بالمعصية، وقال به الشوكاني رحمه الله[٣].

واستدل على ذلك: بعموم الأدلة الواردة في تحريم الغيبة، والتحذير منها، والوعيد في حق المستبيح لعرض إخوانه المسلمين.

ويمكن أن يستدل لهذا القول أيضا بحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أن رجلا على عهد النبيﷺ كان اسمه عبد الله، وكان يلقب حمارا، وكان يضحك رسول الله ﷺ، وكان النبي ﷺ قد جلده في الشراب، فأتي به يوما فأمر به فجلد، فقال رجل من القوم: اللهم العنه، ما أكثر ما يؤتى به؟ فقال النبي ﷺ: «لا تلعنوه، فو الله ما علمت إنه يحب الله ورسوله» أخرجه البخاري[٤].

وأجابوا عن أدلة الفريق الأول:

أ- حديث عروة بن الزبير:

قالوا: الرجل الذي استأذن على رسول اللهﷺ، هو عيينة بن حصن، ولم يكن أسلم حينئذ، وإن كان قد أظهر الإسلام، فأراد النبي ﷺ أن يبين حاله لئلا يغتر به، وكان ممن ارتد بعد وفاة النبي ﷺ، وجيء به أسيرًا إلى أبي بكر الصديق، وقد ألان له النبي ﷺ تأليفًا لقلبه؛ للدخول في الإسلام[٥].

ب- حديث: «اذكروا الفاسق بما فيه».

---

(١) رواه البيهقي في شعب الإيمان، ٧/ ١٠٩، رقم ٩٦٦٦.
(٢) ينظر: كنز العمال، ٢٧/ ٢٥٤.
(٣) رفع الريبة، ص٢٩.
(٤) في صحيحه، كتاب الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر، وإنه ليس بخارج من الملة، رقم٦٧٨٠.
(٥) شرح مسلم، النووي، ١٦/ ١١٩ نقلاً عن القاضي عياض، وينظر: فتح الباري، ١٠/ ٥٥٧؛ رفع الريبة، ص٣٠.

قالوا: إن الحديث لا يصح، فقد قال البيهقي عنه:«ليس بشيء، فإن صح حمل على فاجر معلن بفجوره، أو يأتي بشهادة، أو لمن يعتمد عليه، فيحتاج إلى بيان حاله لئلا يقع الاعتماد عليه»[١]. وقال ابن حجر المكي:«الحديث المذكور ضعيف». وقال أحمد:«منكر»[٢].

ولو صح الحديث، فإن أدلة تحريم الغيبة أقوى وأكثر وأعم، فلا يقوى على معارضتها، فتقدم[٣].

ج- حديث:«ليس للفاسق غيبة».

قالوا في الجواب عنه: الحديث ضعيف، فقد نقل السيوطي تضعيف البيهقي له وقال الهيثمي:«فيه العلاء بن بشر، ضعفه الأزدي والبيهقي»، وقال الحاكم: «غير صحيح». وقال شيخ الإسلام ابن تيمية:«ليس هو من كلام النبي ﷺ ولكنه مأثور عن الحسن البصري»[٤].

د- حديث بهز بن حكيم.

قال البيهقي عنه:«هذا حديث يعد في أفراد الجارود بن يزيد عن بهز، وقد روى عن غيره، وليس بشيء. وهو وإن صح فإنما أراد به فاجرًا معلنًا بفجوره، أو فاجرًا يأتي بشهادة أو يعتمد عليه في أمانة فيحتاج إلى بيان حاله لئلا يقع الاعتماد عليه»[٥].

الترجيح:

الراجح-والعلم عند الله- جواز غيبة الفاسق المجاهر بمعصيته، إذا كان في غيبته مصلحة راجحة، يكون نفعها العام مقدماً على المفسدة الواقعة في غيبة واحد بعينه؛ لأن ذكره بفسقه فيه نصح للأمة، وصيانة للدين، والمجتمع.

---

(١) نقله ابن حجر عنه في: الزواجر، ٢/ ١٧.

(٢) الزواجر، ٢/ ١٧.

(٣) رفع الريبة، ص٢٩.

(٤) مجموع الفتاوى، ٢٨/ ٢١٩؛ مجمع الزوائد، ١/ ١٤٩ وينظر: شعب الإيمان، ٧/ ١٠٩ رقم ٩٦٦٥. ينظر: الفواكه الدواني، ٢/ ٢٧٨؛.

(٥) وقال الإمام أحمد عن حديث بهز: (ليس له أصل) الآداب الشرعية، ١/ ٢٦٢.

وقد قال الإمام أحمد: «إذا كان الرجل معلنًا بفسقه فليست له غيبة»[١].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنه لا نزاع بين العلماء في جواز غيبة المظهر للفجور مثل الظلم والفواحش والبدع[٢].

ويمكن الاستدلال على الجواز: بحديث أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: مروا بجنازة، فأثنوا عليها خيرا، فقال النبي ﷺ: «وجبت» ثم مروا بأخرى فأثنوا عليها شرا، فقال: «وجبت» فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما وجبت؟ قال: «هذا أثنيتم عليه خيرا، فوجبت له الجنة، وهذا أثنيتم عليه شرا، فوجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض»[٣].

فدل عدم إنكار النبي ﷺ على الصحابة في ذكرهم الميت بالسوء على الجواز، وظاهر الأمر أنه كان من المجاهرين بالشر، وإلا لما شاع ذكره بينهم بالسوء، فدل هذا على جواز غيبة المجاهر بمعصيته، ويكون ذلك مستثنى من النهي عن الغيبة، والله أعلم[٤].

المطلب السادس:

التعريف بالغير بلقب يكرهه:

اختلف العلماء في حكم ذكر الإنسان بلقب اشتهر به بين الناس مما يكرهه، أو فيه منقصة له، كالأعور والأقرع ونحو ذلك.

ولهم في المسألة قولان:

القول الأول:

يجوز تعريف المرء وذكره بلقبه، إذا كان معروفًا به، كالأعمش والأعمى والأعرج ونحوها، ويحرم ذكره بها إذا كان تنقصًا.

---

(١) الآداب الشرعية، ١/ ٢٦١ وقال ابن مفلح فيه(١/ ٢٦٢): «الأشهر عن الإمام أحمد الفرق بين المعلن وغيره. وظاهر «الفصول» و«المستوعب»: أن من جاز هجره جازت غيبته ومرادهما والله أعلم: ومن لا فلا».

(٢) الفتاوى الكبرى، ٤/ ٤٧٦.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ثناء الناس على الميت، رقم ١٣٦٧.

(٤) وبجواز غيبته صدرت فتوى اللجنة الدائمة- الفتوى رقم (١٨٥٨٦).

وإذا أمكن التعريف به بغير ذلك اللقب فهو أولى ، وقال به جمع من أهل العلم، منهم الغزالي والنووي وابن حجر العسقلاني وابن عابدين وغيرهم كثير[١].

وقد عقد الإمام البخاري -رحمه الله- في صحيحه بابًا سماه: «باب ما يجوز من ذكر الناس نحو قولهم: الطويل، والقصير، وقال النبي ﷺ: «ما يقول ذو اليدين؟»، وما لا يراد به شين الرجل»[٢].

وقد بين ابن حجر رحمه الله أن مذهب البخاري والجمهور في ذكر الإنسان بلقبه على حالين:

١- أن يكون اللقب حسنًا، ولا إطراء فيه مما يدخل في نهي الشرع، فهو جائز أو مستحب.

٢- أن يكون اللقب مكروهًا للملقب به، فهو حرام أو مكروه، إلا إن تعين طريقًا إلى التعريف به، حيث يشتهر به، ولا يتميز عن غيره، إلا بذكره كالأعمش والأعرج ونحوهما[٣].

واستدلوا على ذلك: بحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ انصرف من اثنتين، فقال له ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: أصدق ذو اليدين؟ فقال الناس: نعم، فقام رسول الله ﷺ فصلى اثنتين أخريين، ثم سلم، ثم كبر، فسجد مثل سجوده، أو أطول»[٤]

---

(١) إحياء علوم الدين، ص١٠٨٦؛ شرح مسلم، النووي، ١٦/ ١١٨، وانظر: فتح الباري، ١٠/ ٥٧٤، الزواجر، ٢/ ١٥؛ تطهير العيبة، ص٤٣؛ تحفة الأبرار، القرشي، ص٥٠؛ حاشية ابن عابدين، ٤٠٩.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الأدب، عند حديث رقم٦٠٥١، ١٠/ ٥٧٤ قال ابن المنير: «أشار البخاري إلى أن ذكر مثل هذا إن كان للبيان والتمييز فهو جائز، وإن كان للتنقص لم يجز، قال: وجاء في بعض الحديث عن عائشة في المرأة التي دخلت عليها فأشارت بيدها أنهاقصيرة، فقال النبي ﷺ: اغتبتيها، وذلك أنها لم تفعل هذا بيانا، وإنما قصدت الإخبار عن صفتها فكان كالاغتياب» فتح الباري١٠/ ٥٧٤.

(٣) فتح الباري، ١٠/ ٥٧٤.

(٤) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الأذان، باب هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس، رقم ٧١٤ ؛ ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له، رقم٥٧٣، واللفظ للبخاري.

وقد يقال:

الاستدلال بهذا الحديث على إباحة غيبة المرء بذكر لقب يكرهه لا يصح؛ لأن ذكر النبي ﷺ لذي اليدين بهذا اللقب لم يكن في غيبته؛ بل كان حاضرًا، فليس من الغيبة حينئذ، وظاهر الحال أن ذا اليدين لا يكره مثل هذا اللقب، فيكون الاستدلال بهذا الحديث في المسألة محل البحث في غير محله.

ويمكن الجواب عليه من وجهين:

الأول: أن ذكر النبي ﷺ لهذا اللقب بحضرة صاحبه دليل على جواز مخاطبته به، فإذا جاز ذكره بحضرته، جاز ذكره بغيبته، وليس في الخبر ما يدل على رضا صاحبه أو عدم رضاه.

الثاني: أن رواة الحديث من الصحابة ومن جاء بعدهم تتابعوا على ذكره بهذا اللقب، فدل هذا على جوازه عندهم، وقد جاء في بعض ألفاظه:(وفي القوم رجل في يديه طول).

القول الثاني:

أن ذكر هذه الألقاب يعد من الغيبة المحرمة ، بل إنه وقوع في محرم آخر أيضًا، ألا وهو التنابز بالألقاب، وقد ورد النهي عنه صريحًا في قوله تعالى:﴿**وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ**﴾[1].

قالوا: فإن كان الملقب بهذا اللقب لا يكرهه، فإنه لا يعد من الغيبة، إذ الغيبة هي ذكرك أخاك بما يكره.

واشتهار الإنسان بهذا اللقب،لايبيح ذكره به، فإن النبي ﷺ قال لعائشة في امرأة وصفتها بالقصيرة، قال:«اغتبتها»، وفي لفظ:«لقد قلت كلمة واحدة، لو مزجت بماء البحر لمزجته»[2]. وممن ذهب إلى هذا القول الحسن البصري رحمه الله[3]، ووافقه الشوكاني في ذلك[4].

---

(١) سورة الحجرات: ١١.

(٢) رواه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في الغيبة، رقم ٤٨٧٥.

(٣) فتح الباري، ١٠/ ٥٧٤؛ رفع الريبة،ص٣٢.

(٤) نفس المرجع السابق .

ونوقش:

رد ابن حجر العسقلاني هذا القول، وعده قولاً شاذًا [١]، وقد تقدم الدليل على جواز الغيبة في مثل الحال المذكورة، وأما ما استدل به أصحاب القول الثاني فقد أجاب عنه ابن المنير رحمه الله بأن قول عائشة رضي الله عنها لم يكن بيانا أو تعريفا بالمرأة وتمييزا لها، وإنما كان وصفا لها على جهة التنقص، فأنكر النبي ﷺ على عائشة وبين أنها غيبة[٢].

الترجيح:

الظاهر والعلم عند الله جواز ذكر الغير بلقب يكرهه في غيبته إذا لم يمكن معرفته وتمييزه إلا بذلك اللقب؛ لأن الحاجة داعية لذلك، وهذا النوع يكثر في نقلة العلم، ورواة الحديث، ولو منع هذا لضاع وترك ما يرويه كثير من العلماء، خصوصا إن كان متفردا بروايته، وفي هذا صيانة للدين، ونصحا للأمة، واظهارا للحق.

فإن أمكن تعريفه بلقب آخر لا يكرهه فإنه لا تجوز غيبته؛ لعموم أدلة تحريم الغيبة، والظاهر أن هذا القول هو ما جرى عليه عمل العلماء قديمًا وحديثًا، فإنهم لا زالوا يذكرون هذه الألقاب في كتبهم ورواياتهم ودواوينهم من مصنفات السنة وغيرها، مما يدل على جواز ذلك عندهم، وحاشا هؤلاء العلماء على مر الأزمان أن يجتمعوا على ضلالة[٣]. والله أعلم.

المطلب السابع:

غيبة الرواة والشهود المجروحين:

أجمع العلماء على جواز غيبة المجروحين، والشهود الفاسقين، ونحوهم من المصنفين والمؤلفين، وحكى النووي رحمه الله الإجماع على جواز ذلك بل وجوبه صونًا للشريعة[٤].

---

(١) رفع الريبة، ص٣٢.

(٢) فتح الباري١٠/ ٥٧٤.

(٣) انظر:رفع الريبة، ص٣٣.

(٤) شرح مسلم، ١٦/ ١١٧، وينظر: الزواجر، ٢/ ١٥؛ حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤٠٩.

قال الشوكاني-رحمه الله-:«كليات الشريعة وجزئياتها، وقواعدها، وإجماع أهلها، تدل أوضح دلالة على أن هذا القسم لا شك ولا ريب في جوازه ، بل في وجوب بعض صوره، صونًا للشريعة، وذبًا عنها»[١].

وبإباحة غيبة هؤلاء تحفظ سنة النبي ﷺ، ويعرف صحيحها من ضعيفها، وتصان حقوق الناس، ويعرف الشاهد العدل من شاهد الزور، وبذلك تعطى الحقوق لأهلها، ويرد الباطل على أهله[٢].

وقد جاءت النصوص الكثيرة عن أئمة الإسلام في إباحة غيبة الرواة ونحوهم بقدر الحاجة الداعية لذلك، والإمساك عن ما زاد عنها، ومن هذه الأقوال[٣]:

قال يحيى بن سعيد:«سألت سفيان الثوري، وشعبة، ومالكًا، وابن عيينة عن الرجل لا يكون ثبتًا في الحديث، فيأتيني الرجل فيسألني عنه، قالوا: أخبر عنه أنه ليس بثبت».

وقال ابن المبارك:«قلت لسفيان الثوري: إن عباد بن كثير من تعرف حاله، وإذا حدث جاء بأمر عظيم، فترى أن أقول للناس: لا تأخذوا عنه؟ قال سفيان: بلى، قال ابن المبارك: فكنت إذا كنت في مجلس ذكر فيه عباد، أثنيت عليه في دينه، وأقول: لا تأخذوا عنه».

وعن الشعبي قال:«حدثني الحارث الأعور الهمداني، وكان كذابًا».

وقال معمر:«ما رأيت أيوب (يعني: السختياني) اغتاب أحدًا قط إلا عبد الكريم(يعني أبا أمية)، فإنه ذكره فقال: رحمه الله، كان غير ثقة، لقد سألني عن حديث لعكرمة، ثم قال: سمعت عكرمة».

وقال عبد الرزاق:«ما رأيت ابن المبارك يفصح بقوله:«كذاب» إلا لعبد القدوس، فإني سمعته يقول له: كذاب».

---

(١) رفع الريبة، ص٢٧.

(٢) ينظر: رفع الريبة، ص٢٤وما بعدها.

(٣) تنظر الأقوال الآتية في مقدمة صحيح الإمام مسلم، ١/ ٨٤ وما بعدها.

وعن عفان بن مسلم قال: «كنا عند إسماعيل بن عُلية، فحدث رجل عن رجل، فقلت: إن هذا ليس بثبت، قال: فقال الرجل: اغتبته، قال إسماعيل: ما اغتابه، ولكنه حكم أنه ليس بثبت»(١).

قيل للإمام أحمد: «الرجل يصلي ويصوم ويعتكف أحب إليك أو يتكلم في أهل البدع؟» فقال: «إذا قام وصلى واعتكف فإنما هو لنفسه، وإذا تكلم في أهل البدع فإنما هو للمسلمين، وهذا أفضل»(٢).

قال الإمام مسلم: «كلام أهل العلم في متهمي رواة الحديث، وأخبارهم عن معايبهم، كثير يطول الكتاب بذكره على استقصائه»(٣).

وبهذا يتبين أن جرح الرواة، وجرح أهل الرأي والفتيا، والمبتدعة ونحوهم واجب، حكى النووي وابن تيمية الاتفاق على وجوبه؛ للضرورة الداعية إليه؛ لصيانة الشريعة، وليس من الغيبة المحرمة، بل من النصيحة لله ورسوله ﷺ والمسلمين(٤).

وهذه الغيبة إنما تجوز لعارف بالمجروح، مقبول القول فيه، أما إذا لم يكن الجارح من أهل المعرفة، أو لم يكن ممن يقبل قوله فيه، فلا يجوز له الكلام في أحد، فإن تكلم كان كلامه غيبة محرمة.

وعليه الحذر من التساهل بجرح سليم من الجرح، أو نقص من لم يظهر نقصه، فإن مفسدة الجرح عظيمة؛ لأنها غيبة مؤبدة، مبطلة لأحاديثه، مسقطة لسنة عن النبي ﷺ، ورادة لحكم من أحكام الدين(٥).

---

(١) تنظر هذه النقول في مقدمة صحيح مسلم، ١/ ٨٤ وما بعدها.
(٢) مجموع الفتاوى، ٢٨/ ٢٣١.
(٣) مقدمة صحيحه، ١/ ١١٠.
(٤) صحيح مسلم بشرح النووي، ١/ ١١١؛ مجموع الفتاوى، ٢٨/ ٢٣١.
(٥) المرجع السابق.

وهذه الغيبة إنما هي إباحة بقدر الحاجة، وفيما هو متعلق بمعرفة حال الراوي والشاهد ونحوهما، ويؤثر فيها قبولاً وردًا، وأما الاستطالة في عرض أخيه المسلم، بمثل هذه الدعوى في أمر آخر، فإنه غيبة محرمة، ويخشى على صاحبها أن يكون مستحلا لما حرم الله من الغيبة الثابت تحريمها بنص الكتاب والسنة وإجماع علماء الأمة .

وقد نبه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على ضرورة صلاح النية في هذا الباب تأكيدا وتنبيها فقال:

«القائل في ذلك بعلم لابد له من حسن النية، فلو تكلم بحق؛ لقصد العلو والفساد في الأرض، كان بمنزلة الذي يقاتل حمية ورياء، وإن تكلم لأجل الله تعالى، مخلصا له الدين، كان من المجاهدين في سبيل الله، من ورثة الأنبياء، خلفاء الرسل»[1].

المطلب الثامن:

الغيبة للنصيحة:

اختلف العلماء في حكم غيبة المسلم لأخيه نصيحة لمسلم آخر، ولهم في المسألة قولان:

القول الأول:

جواز الغيبة نصيحة لأخيه المسلم، وقال به جمع من أهل العلم، منهم الغزالي والنووي وابن حجر العسقلاني وابن عابدين وغيرهم كثير، وعدوه من تحذير المسلم لأخيه من ضرر قد يصيبه[2].

---

(١) مجموع الفتاوى، ٢٨ / ٢٣٥.

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، ص١٠٨٥؛ الأذكار،ص٣٧٥؛ مجموع الفتاوى، ٢٨/ ٢٣٠؛ فتح الباري،١٠/ ٥٧٨؛ الزواجر، ٢/ ١٥؛حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤١٠ وانظر أيضاً: الفروق والقواعد السنية، ٤/ ٢٣٠؛ مواهب الجليل، ٣/ ٤١٨؛ تحفة المحتاج،٧/ ٢١٣؛ نهاية المحتاج، ٦/ ٢٠٥؛ غذاء الألباب، ١/ ٨٥؛ حاشية الروض المربع، ابن قاسم، ٣/ ٤٢٧.

وقد جاء الأمر من النبي ﷺبالنصح لكل مسلم، وعده عليه الصلاة والسلام من حق المسلم على أخيه المسلم، ففي حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال:«حق المسلم على المسلم ست: إذا لقيته فسلم عليه، وإذا دعاك فأجبه، وإذا استنصحك فانصح له ...» الحديث، رواه مسلم[١].

وفي حديث تميم بن أوس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال:«الدين النصيحة، قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»[٢].

ويدل عليه أيضا: أن النبي ﷺ لما سألته فاطمة بنت قيس عن معاوية بن أبي سفيان وأبي جهم، قال ﷺ:«أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له» الحديث، رواه مسلم[٣].

ومن مقتضى النصيحة أن تبين لطالبها حقيقة الأمر، وتجليه له، ولو كان في ذلك تعداد عيوب الغير، وذكر مساويه؛ لأن النصيحة لا تتم إلا بذلك، فكانت الغيبة لأجل النصيحة جائزة.

ويشترط أن يقصد الناصح بذلك النصيحة لا الوقيعة، وهتك أستار الناس، وذكر مساوئهم، وما أشبه ذلك من هذه الأغراض الفاسدة[٤].

وإذا كانت الغيبة لأجل النصيحة جائزة في الأمر الخاص فإن جوازها آكد في الأمر العام المتعلق بعموم المسلمين[٥].

وقد ذكر الإمام النووي رحمه الله جملة من صور النصيحة الجائزة، منها[٦]:

أ- إذا رأيت من يشتري شيئًا معيبًا، أو عبدًا سارقًا، أو نحو ذلك، تذكره للمشتري إذا لم يعلمه، نصيحة، لا بقصد الإيذاء والإفساد.

---

(١) رواه مسلم في صحيحه،كتاب السلام، باب من حق المسلم للمسلم رد السلام، رقم ٢١٦٢.
(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، رقم ٥٥.
(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، رقم١٤٨٠.
(٤) تطهير الغيبة، ابن حجر الهيتمي،ص٤٢.
(٥) مجموع الفتاوى، ٢٨/ ٢٣٠.
(٦) شرح مسلم، ١٦/ ١١٧٠. وانظر: مجموع الفتاوى، ٢٨/ ٢٣٠؛ تحفة الأبرار، ص٤٩.

ب- إذا رأيت متفقهًا، يتردد إلى فاسق، أو مبتدع، يأخذ عنه علمًا، وخفت عليه ضرره، فعليك نصيحته، ببيان حاله قاصدًا النصيحة.

ج- أن يكون له ولاية، ولا يقوم بها على وجهها؛ لعدم أهليته، أو لفسقه، فتذكره لمن له عليه ولاية؛ ليستدل به على حاله، فلا يغتر به، ويلزم الاستقامة.

القول الثاني:

أن إباحة الغيبة بدعوى النصيحة لا تصح، لأن النصح يمكن أن يحصل من دون ذكر مثالب الغير ومعايبه، وإنما يقول: لا تفعل كذا، أو لا أشير عليك به، ونحو ذلك.

قال الشوكاني رحمه الله منتصرا لهذ القول:«الدخول فيما هو من الغيبة فضول من الناصح، لم يوجبه الله عليه، ولا قصده به، ولا ضرورة تلجئه إليه»[1].

الراجح:

الراجح-والله أعلم- جواز الغيبة لأجل النصيحة إذا اقتضته الضرورة، وإلا فلا تحل، لأن الأصل تحريمها إلا ما دل الدليل على إباحته منها، وعلى هذا فلا يصح لمسلم أن يغتاب أخاه المسلم بدعوى النصيحة إذا كانت النصيحة تحصل من دون غيبة، لكن إن اضطر لذلك، بأن كان الأمر مقتضيًا لذكر المعايب، فلا بأس به، وقد قال الإمام أحمد لما سئل عن الرجل، يسأل الرجل، يخطب إليه، فيسأل عنه، فيكون رجل سوء، قال:«المستشار مؤتمن، يخبره بما فيه وهو أظهر، ولكن يقول: ما أرضاه لك ونحو هذا حسن». وقال أيضًا بجواز الغيبة في النصيحة: «إذا لم يرد عيب الرجل»[2].

---

(١) رفع الريبة، ص٢٨.
(٢) الآداب الشرعية، ١/ ٢٦١.

المطلب التاسع:

الغيبة لإزالة المنكر:

جاءت الشريعة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد جاءت النصوص في الكتاب والسنة آمرة به، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[١].

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان».رواه مسلم[٢].

لأجل هذا: فإن الغيبة تباح إذا كانت لإزالة منكر، واحتاج المنكر إلى غيبة الواقع فيه عند من يقدر على إزالته، وتكون بالقدر الذي يحصل به إزالة المنكر، دون الخوض في عرض أخيه المسلم[٣].

ويشترط أن يكون مقصوده إزالة المنكر، فإن لم يقصد ذلك كان حراما عليه[٤].

قال ابن تيمية رحمه الله:

«منهم من يظهر الغيبة في قالب غضب، وإنكار منكر، فيظهر في هذا الباب أشياء من زخارف القول، وقصده غير ما أظهر»[٥].

ويدل عليه:

١ - عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قسم رسول الله ﷺ قسمة، فقال رجل من الأنصار: والله ما أراد محمد بهذا وجه الله تعالى، فأتيت رسول الله ﷺ

---

(١) سورة آل عمران: ١٠٤.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان ، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، رقم٩٤.

(٣) إحياء علوم الدين، ص ١٠٨٥؛ شرح مسلم، ١٦/ ١١٧؛ مجموع الفتاوى، ٢٨ / ٢١٩ وبين أنها جائزة بلانزاع؛ تطهير الغيبة، ص٤٢؛ تحفة الأبرار، القرشي، ص٤٧.

(٤) إحياء علوم الدين، ص١٠٨٥؛ الأذكار، ص٣٧٥.

(٥) مجموع الفتاوى، ٢٨ / ٢٣٨.

فأخبرته، فتغيروجهه وقال: «رحم الله موسى، لقد أوذي بأكثر من هذا فصبر» رواه البخاري ومسلم[١].

٢- عن زيد بن أرقمَ رضي الله عنه قال:«خرجنا مع رسول الله ﷺ في سفر، فأصابَ الناسَ فيه شدةٌ، فقال عبدُ الله بن أُبيّ: لا تُنفقوا على مَن عند رسول الله (ﷺ) حتى يَنْفَضُّوا من حوله، وقال: لئن رجعنَا إلى المدينة ليُخْرِجَنَّ الأعزُّ منها الأذلَّ، فأتيتُ النبيَّ ﷺ فأخبرتُه بذلك، فأرسلَ إلى عبد الله بن أُبيّ...وذكر الحديث.

وأنزل الله تعالى تصديقه:﴿**إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ**﴾[٢]» [٣].

ولاشك أن المتكلمين في الحديثين قالا منكرا من القول وزورا، ولم يعتب عليه الصلاة والسلام على من أبلغه هذا المنكر، فدل على هذا على إباحة الغيبة للغرض المذكور.

٣- عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «ما أظن فلانا وفلانا يعرفان من ديننا شيئا» قال الليث بن سعد أحد الرواة:«كانا رجلين من المنافقين» رواه البخاري[٤].

٤- روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مرعلى عثمان، وقيل: على طلحة رضي الله عنه، فسلم عليه، فلم يرد السلام، فذهب إلى أبي بكر رضي الله عنه، فذكر له ذلك، فجاء أبو بكر إليه ليصلح ذلك[٥]. ولم يكن ذلك غيبة عندهم.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب من أخبر صاحبه بما يقال فيه، رقم٦٠٥٩؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب إعطاء المؤلفة قلوبهم على الإسلام وتصبر من قوي إيمانه، رقم١٠٦٢، قال النووي في الأذكار، ص٣٧٧:(احتجّ به البخاري في إخبار الرجل أخاه بما يُقال فيه).

(٢) سورة المنافقون: ١.

(٣) رواه البخاري في صحيحه،كتاب تفسير القرآن، باب ﴿**اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً**﴾(المجادلة: ١٦): يجتنون بها، رقم ٤٩٠١؛ ومسلم في صحيحه، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، رقم٢٧٧٢.

(٤) في صحيحه، كتاب الأدب، باب ما يكون من الظن، رقم٦٠٦٧.

(٥) إحياء علوم الدين(٣/ ١٥٢).

٥- ما بلغ عمر رضي الله عنه أن أبا جندل قد عاقر الخمر بالشام كتب إليه: بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿**حم(١)تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ(٢)غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ**﴾الآية[١]، فتاب[٢].

ولم ير ذلك عمر ممن أبلغه غيبة؛ إذ كان قصده أن ينكر عليه ذلك فينفعه نصح عمر رضى الله عنه ما لا ينفعه نصح غيره، وإنما إباحة هذا بالقصد الصحيح، فإن لم يكن ذلك هو المقصود كان حراماً[٣] .

أما إذا كان قادرًا على إزالة المنكر بنفسه، فلا تحل له الغيبة حينها، وكذا لو لم تكن الحاجة داعية لتسمية الواقع في المنكر؛ لأن المقصود إزالة المنكر لا التعريف بفاعله[٤]. والله أعلم.

المطلب العاشر:

غيبة المرأة لضرتها:

اختلف العلماء في حكم غيبة المرأة لضرتها، إذا ذكرت عندها في معرض الثناء عليها، وحملتها الغيرة على القدح والذم لها، ولهم في المسألة قولان:

القول الأول[٥]:

أن ما تقوله المرأة في حق ضرتها من الذم والسب مما هو فيها، لا يعد من الغيبة المحرمة، إذا كان الحامل على ذلك شدة الغيرة؛ لأن الغيرة تخرجها عن حالها المعتادة، وتحملها على ذلك الفعل، وهو أمر جبلت عليه نفوس الزوجات غالبًا، فكان مما يعفى عنه، ويتسامح فيه.

قال الطبري وغيره:«الغيرة مسامح للنساء فيها، لا عقوبة عليهن فيها؛ لما جبلن عليه من ذلك»[٦].

---

(١) سورة غافر:١-٣.
(٢) إحياء علوم الدين (٣/ ١٥٢).
(٣) إحياء علوم الدين، ص١٠٨٥.
(٤) ينظر: رفع الريبة، ص٢٢.
(٥) الآداب الشرعية، ١/ ٢٦٥ وانظر: شرح مسلم، النووي، ١٥/ ١٦٤؛ فتح الباري، ٧ / ١٧٦.
(٦) الآداب الشرعية، ١/ ٢٦٥ ؛ فتح الباري، ٧ / ١٧٦.

وحكى القاضي عياض عن مالك أنه يقول بسقوط حد القذف عن المرأة، إذا قذفت زوجها بسبب الغيرة[١].

واستدلوا على ذلك:

بحديث عائشة رضي الله عنها، قالت:«استأذنت هالة بنت خويلد، أخت خديجة رضي الله عنها، على رسول الله ﷺ، فعرف استئذان خديجة، فارتاع لذلك، فقال: اللهم هالة بنت خويلد. قالت: فغرت، فقلت: وما تذكر من عجوز من عجائز قريش، حمراء الشدقين، هلكت في الدهر، قد أبدلك الله خيرًا منها» رواه الشيخان[٢].

قالوا: فدل عدم زجر النبي ﷺ لها على العفو عن ما قالت من الغيبة، والصفح عنها؛ لأنه إنما وقع منها على جهة الغيرة.

قال النووي رحمه الله:«هذا الذي فعلته وقالته، حملها عليه فرط الغيرة على رسول الله ﷺ، وقد سبق أن أمر الغيرة معفو عنه»[٣].

القول الثاني[٤]:

أن الغيرة لا تبيح للمرأة غيبة ضرتها؛ لعموم الأدلة الواردة في تحريم الغيبة.

قال ابن مفلح رحمه الله:«ليست الغيرة عذرًا في غيبة ونحوها في ظاهر كلام أحمد والأصحاب؛ لعموم الأدلة»[٥].

ولعله يقصد فيما لم يرد فيه دليل صريح على إباحة الغيبة، فيبقى على أصل التحريم، كما في هذه المسألة.

---

(١) الآداب الشرعية، ١/ ٢٦٧.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب مناقب الأنصار، باب تزويج النبي ﷺ خديجة، رقم٣٨٢١، واللفظ له؛ ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل خديجة، رقم٢٤٣٧.

(٣) شرح مسلم،١٥/ ١٧١.

(٤) انظر: الآداب الشرعية، ١/ ٢٦٥؛ فتح الباري، ٧/ ١٧٦.

(٥) الآداب الشرعية، ١/ ٢٦٥.

وأما استدلالهم بحديث عائشة رضي الله عنها، وترك النبي ﷺ الإنكار عليها، فلا يسلم لهم الاستدلال، والجواب عنه: أنه جاء في رواية أخرى إنكار النبي ﷺ على عائشة، ففي رواية أبي نجيح عن عائشة في هذه القصة، قالت عائشة: فقلت: أبدلك الله بكبيرة السن حديثة السن، فغضب حتى قلت: والذي بعثك بالحق لا أذكرها بعدها إلا بخير...»الحديث[١].

الترجيح:

الراجح فيما يظهر -والعلم عند الله- تحريم غيبة المرأة لضرتها، ولا يصح أن تجعل الغيرة سببًا مبيحًا للغيبة، وما نقل عن بعض الأئمة من عدم المؤاخذة فالظاهر أنه محمول على عذرها في الحال التي يغلق عليها من شدة الغيرة كالغضبان ونحوه؛ لأنه خروج عن الحال المعتادة للإنسان، وربما تكلم بما لا يعقل، فلم يؤاخذ بمثل هذا كغيره من الناس دون اختصاص المرأة لضرتها.

ويستدل على ذلك بإنكار النبي ﷺ على عائشة رضى الله عنها كما تقدم، وفي الحديث الآخر عنها رضي الله عنها قالت: قلت للنبي ﷺ: حسبك من صفية كذا وكذا -قال غير مُسَدَّد: تعني قصيرة- فقال:«لقد قلت كلمة لو مزجت بماء البحر لمزجته» قالت: وحكيت له إنسانًا، فقال:«ما أحب أني حكيت إنسانًا، وإن لي كذا وكذا»رواه أبو داود[٢].

وجاء في حديث آخر أيضاً إنكار النبي ﷺ على زينب رضي الله عنها كما في حديث عائشة رضي الله عنها أنه اعتل بعير لصفية بنت حيي، وعند زينب فضل ظهر، فقال رسول الله ﷺ لزينب:«أعطها بعيرك» فقالت: أنا أعطي تلك اليهودية؟ فغضب رسول الله ﷺ، فهجرها ذا الحجة، والمحرم، وبعض صفر»[٣]، والله أعلم.

---

(١) رواه الطبراني في المعجم الكبير، باب مناقب خديجة، رقم ٢٣، ٢٣/ ١٤ وانظر: فتح الباري، ٧/ ١٧٦.

(٢) رواه أبو داود في سننه، باب الغيبة، حديث رقم٤٨٧٥، وصححه الألباني. فيض القدير: ٥/ ٤١١ رقم ٧٧٨٦:قال الطيبي: أكثر ما تستعمل المحاكاة في القبيح. قال النووي: من الغيبة المحرمة: المحاكاة بأن يمشي متعارجًا أو مطأطأً رأسه أو غير ذلك من الهيئات.

(٣) رواه أبو داود رقم(٤٦٠٢)؛ وأحمد ٦/ ٣٣٧ وإسناده ضعيف.

المبحث السادس
كفارة الغيبة

أوجب الله عز وجل التوبة على عباده من جميع الذنوب تكفيرا للسيئات، وغفرانا للذنوب، ورفعة للدرجات، فقال سبحانه: ﴿**وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[١]، وجعل النبي ﷺ «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»[٢]، وقال عليه الصلاة والسلام: «الإسلام يهدم ما كان قبله»[٣].

والتوبة النصوح لها شروط ثلاثة دل عليها الشرع، ونص عليها أهل العلم[٤]، وهي:

الأول: الإقلاع عن الذنب.

الثاني: الندم على ما فات.

الثالث: العزم على أن لا يعود للذنب.

واختلف العلماء في شرط رابع، يتعلق بالغيبة ونحوها، وهو حق الآدمي الذي اغتابه المتكلم، واعتدى على عرضه، وأساء إليه بجرحه، والقدح فيه، كيف يكون الخلاص من ذلك الحق، وكيف تستقيم توبة المغتاب وقد بقي حق ذلك الآدمي[٥]؟

---

(١) سورة النور: ٣١ .

(٢) رواه ابن ماجه في سننه، أبواب الزهد، باب ذكر التوبة، رقم ٤٢٥٠؛ والطبراني في المعجم الكبير، رقم ١٠٢٨١؛ والبيهقي في السنن الكبرى، رقم ٢٠٥٦١؛ وحسنه ابن حجر في فتح الباري، ١٣/ ٤٧١؛ والسيوطي في الجامع الصغير، رقم ٣٣٨٦.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الهجرة والحج، رقم١٢١.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، ٣/ ٢٩١؛ الأذكار، ص٣٨١ ؛ تفسير القران العظيم، ابن كثير، ٤/ ٢٨٨ ؛ تحفة الأبرار، القرشي، ص٥٣. وانظر: الزواجر، ٢/ ٢١٩.

(٥) ينظر: إحياء علوم الدين،ص١٠٨٧؛ الأذكار، ص ٣٨١؛ الآداب الشرعية،١/ ١١٤؛ تفسير ابن عطية، ٥/ ١٥١؛ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٤/ ٢٢٨؛ تطهير العيبة، ص٦١؛ الزواجر، ٢/ ٢١؛ تحفة الأبرار، القرشي، ص٥٣؛ حاشية ابن عابدين، ٦/ ٤١١.

المشهور في المسألة قولان [١]:

القول الأول:

أن التوبة لا تصح إلا بطلب العفو والصفح ممن اغتابه إن كان حيا؛ لأنه حق آدمي، فوجب طلب العفو منه؛ لتصح توبته[٢].

واختلف أصحاب هذا القول في كيفية ذلك، فقال بعضهم: يكفيه أن يقول: قد اغتبتك فاجعلني في حل، لأن هذا مما يتسامح فيه، ولا يشترط علمه بما اغتابه به بخلاف المال.

وقال آخرون منهم: «لابد أن يبين المتكلم ما اغتابه به، وإن أبرأه من غير بيانه لم يصح، كما لو أبرأه من مال مجهول»[٣].

رجح النووي اشتراط البيان وقال: إنه الأظهر لأن الإنسان قد يسمح بالعفو عن غيبة دون غيبة.

وأما إن كان المتكلم فيه ميتا أو غائبا فقد تعذر تحصيل البراءة منها، فيكثر من الاستغفار له والدعاء ويكثر من الحسنات[٤] .

الأدلـــة:

استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة، منها:

الدليل الأول:

حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من كانت له مظلمة لأخيه من عرضه أو شيء، فليتحلله منه اليوم، قبل أن لا يكون دينار ولا درهم،

---

(١) وقد ذكر ابن مفلح عدة أقوال في المسألة لم أجدها عند غيره، قال في الفروع، ٦/ ٩٦: (ولا يشترط لصحة توبة من قذف وغيبة ونحوهما إعلامه والتحلل منه، وحرمه القاضي وعبدالقادر، ونقل مهنا: لا ينبغي إعلامه، قال شيخنا: والأشبه أنه يختلف، وعنه: يشترط، وقيل: إن علم به المظلوم، وإلا دعا له واستغفر ولم يعلمه، وذكره شيخنا عن أكثر العلماء، قال: وعلى الصحيح من الروايتين: لا يجب الاعتراف لو سأله فيعرض ولو مع استحلافه ...قال: واختيار أصحابنا: لا يعلمه ، بل يدعو له في مقابلة مظلمته). وانظر: كشاف القناع، ٦/ ١١٥.

(٢) إحياء علوم الدين، ص١٠٨٧؛الأذكار، ص٣٨١؛ بذل الهمة، السيوطي، ص١.

(٣) الأذكار، ص٣٨١؛ بذل الهمة، السيوطي، ص١ والقولان وجهان عند الشافعية.

(٤) الأذكار، ص٣٨١ وانظر: روضة الطالبين، ١١ / ٢٤٧؛ مغني المحتاج، ٦/ ٣٦٥ ؛ الزواجر، ٢ / ٢١.

إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم تكن له حسنات، أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه» رواه البخاري[١].

قالوا: جاء في هذا الحديث وما في معناه من الأحاديث الصحيحة الأمر بالاستحلال من المظالم قبل يوم لا درهم فيه ولا دينار، فتعين الاستحلال[٢].

الدليل الثاني:

قوله ﷺ لعائشة في المرأة التي قالت عنها عائشة: إنها طويلة الذيل، فقال ﷺ:«قد اغتبتيها قومي فتحلليها»رواه البيهقي[٣].

الدليل الثالث:

أن هذا القول مروي عن عدد من السلف، فعن عائشة بنت طلحة قالت: كنت عند عائشة أم المؤمنين، وعندها أعرابية، فخرجت الأعرابية تجر ذيلها، فقالت بنت طلحة:ما أطول ذيلها!!! فقالت عائشة:«اغتبتها، أدركيها تستغفر لك»[٤].

وعن عطاء بن أبي رباح أنه سئل عن التوبة من الفرية، فقال: تمشي إلى صاحبك فتقول:«كذبت بما قلت لك، وظلمت، وأسأت، فإن شئت أخذت بحقك،وإن شئت عفوت»[٥].

ونوقشت:

أن هذه الأدلة محمولة على أمرهم بفعل الأكمل والأفضل لا على الواجب[٦]، لما سيأتي من أدلة أصحاب القول الثاني.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم والغصب، باب من كانت له مظلمة عند الرجل فحللها له، هل يبين مظلمته، رقم ٢٤٤٩ وانظر في معناه: مشكل الآثار، ١/ ٦٩ ؛ المحلى، ٦ / ٤٦٤.

(٢) الزواجر، ٢ / ٢١.

(٣) رواه البيهقي في شعب الإيمان (٥/ ٣١٣)، رقم ٦٧٦٧، فصل فيما ورد من الأخبار في التشديد على من اقترض من عرض أخيه المسلم شيئا بسب أو غيره.

(٤) رواه البيهقي في شعب الإيمان (٥/ ٣١٣) رقم (٦٧٦٨).

(٥) ذم الغيبة والنميمة لابن أبي الدنيا (ص: ٤٦) رقم (١٥٧).

(٦) الزواجر، ٢/ ٢٢٦.

وجواب آخر: أن أمرهم بالتحلل لأجل أن يحصل به محو أثر الذنب بالكلية على الفور، بخلاف الاستغفار له[١].

جواب ثالث:

يمكن أن يقال: إن تلك الأحوال محمولة على أن المظلوم علم بغيبته فوجب التحلل منه.

الدليل الرابع:

ما روي عن جابر وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما، قالا : قال رسول الله ﷺ: «إياكم والغيبة، فإن الغيبة أشد من الزنى، فإن الرجل قد يزني ويتوب، فيتوب الله عز وجل عليه، وإن صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه»[٢].

نوقش:

أن هذا الحديث لا يصح، ففيه راو ضعيف، وفيه منكر الحديث[٣].

الدليل الخامس:

أن من اعتدى على مال غيره لزمه رد المال، أو التحلل من صاحبه، فكذا من اعتدى على عرض غيره لزمه التحلل منه، فلا فرق بينهما[٤].

ونوقش:

بما ذكره ابن القيم رحمه الله، قال:

«والفرق بينهما ظاهر، فإن الحقوق المالية ينتفع المظلوم بعود نظير مظلمته إليه، فإن شاء أخذها وإن شاء تصدق بها.

---

(١) الزواجر، ٢ / ٢٢٦.

(٢) أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الصمت (ص: ١١٨)، رقم ١٦٤؛ والطبراني في الأوسط، رقم ٦٥٩٠؛ والأصبهاني في التوبيخ والتنبيه، (ص: ٨١)، باب النهي عن الغيبة وما جاء فيه، رقم ١٧١؛ قال تقي الدين السبكي: (ورد في الغيبة تشديدات كثيرة حتى قيل إنها أشد من الزنا من جهة أن الزاني يتوب فيتوب الله عليه، والغائب لا يتاب عليه حتى يستحل من المغيب، روى ذلك في حديث لكن سنده ضعيف، قال: وهذا وإن كان في حقوق الآدميين كلها ففي الغيبة شيء آخر، وهو هتك الأعراض وانتقاص المسلمين، وإبطال الحقوق بما قد يترتب عليها، وإيقاع الشحناء والعداوات) بذل الهمة، السيوطي، ص٢.

(٣) الحديث فيه عباد بن كثير، وأبو رجاء الخرساني. قال ابن مفلح في الآداب الشرعية، ١/ ٩٢، عباد ضعيف، وأبو رجاء قال العقيلي: منكر الحديث.

(٤) الزواجر، ٢/ ٢٢٦ وذكر الخلا ف في السرقة هل يكفي رد المال، أم لابد من إخبار المسروق منه ليتحلل منه؟.

وأما في الغيبة فلا يمكن ذلك ولا يحصل له بإعلامه إلا عكس مقصود الشارع، فإنه يوغر صدره ويؤذيه إذا سمع ما رمى به، ولعله يهيج عداوته ولا يصفو له أبداً، وما كان هذا سبيله فإن الشارع الحكيم لا يبيحه ولا يجوزه فضلاً عن أن يوجبه ويأمر به، ومدار الشريعة على تعطيل المفاسد وتقليلها، لا على تحصيلها وتكميلها»[١] .

جواب آخر: «أن السرقة والغيبة بينهما فرق من جهة أن الغيبة قد ابتلي بها عموم الناس، واقتضى ذلك عند بعض العلماء المسامحة بكونها صغيرة؛ لئلا يلزم تفسيق الناس كلهم إلا الفذ النادر منهم، وهذا حرج عظيم فلأجله خفف فيها بذلك فلم تكن كالأموال حتى تقاس بها» [٢].

القول الثاني:

إن علم به المظلوم استحله من غيبته، وإن لم يعلم فيدعو له ويستغفر، ويثني عليه في المجلس الذي اغتابه فيه، ولا يعلمه، وعلى هذا تحمل أدلة القول الأول[٣].

قال الحسن البصري: «كفارة الغيبة أن تستغفر لمن اغتبته»[٤]، وقال أيضا: «يكفيه الاستغفار دون الاستحلال»[٥].

وقال ابن المبارك لسفيان بن عيينة: «التوبة من الغيبة أن تستغفر لمن اغتبته، قال سفيان: بل تستغفره مما قلت فيه، قال ابن المبارك: لا تؤذه مرتين»[٦].

وهذا قول الأكثرين من العلماء، وهو رواية عن الإمام أحمد، وقال به ابن الصلاح، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم وغيرهم[٧].

---

(١) الوابل الصيب، ص٢٧٢وانظر: غذاء الألباب، ٢/ ٥٧٦.

(٢) انظر: الزواجر، ٢/ ٢٢٦.

(٣) الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، ١/ ١١٣؛ الوابل الصيب، ص٢٧٢؛ الآداب الشرعية، ١/ ٩٥ ؛ غذاء الألباب، ٢/ ٥٧٦؛ تحفة المحتاج، ١٠/ ٢٤٢.

(٤) الفتاوى الكبرى، ١/ ١١٣.

(٥) إحياء علوم الدين، ص١٠٨٧.

(٦) بهجة المجالس،١/ ٨٦ وانظر: الاستذكار، ٨/ ٥٦٢ ؛ الزواجر، ٢/ ٢٢٦.

(٧) الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، ١/ ١١٣؛ الوابل الصيب، ص٢٧٢؛ الفروع، ٦/ ٩٦؛ الآداب الشرعية، ١/ ٩٥.

الأدلـــــــــــة:

الدليل الأول:

حديث أنس مرفوعًا:«من اغتاب رجلاً، ثم استغفر له من بعد، غفر له غيبته»[١]. وعن أنس مرفوعًا:«كفارة من اغتيب، أن تستغفر له»[٢].وحَدِيثُ: «إن من كفارة الغيبة أن تستغفر لمن اغتبته، تقول: اللهم اغفر لنا وله»[٣].

نوقش:

أن الحديث لا يصح، بل عد ابن الجوزي حديث: «أن من كفارة الغيبة أن تستغفر لمن اغتبته» في الموضوعات[٤].

وقال تقي الدين السبكي:«في سنده من لا يحتج به، وقواعد الفقه تأباه؛ لأنه حق آدمي فلا يسقط إلا بالبراء فلا بد أن يتحلل منه»[٥].

وأجيب:

بأن الحديث ذكر البيهقي أن في اسناده ضعفا ولم يجعله موضوعا، وذكر له السيوطي شاهدا عن عبد الله بن المبارك من قوله[٦]، وأورد له شاهداً من حديث حذيفة الآتي، فكأن السيوطي رحمه الله يراه حسنا لغيره، فيكون حجة[٧].

---

(١) الآداب الشرعية والمنح المرعية (١/ ٦٢)

(٢) قال ابن مفلح في الآداب الشرعية ١/ ٩٣: إن خبر أنس مذكور في الموضوعات. وقد أورد ابن ابي الدنيا في: الغيبة والنميمة، ص١٣١ بعض الآثار في هذا المعنى.

(٣) مساوئ الأخلاق للخرائطي (ص: ١٠٥)، رقم٢٠٦.

(٤) غذاء الألباب، ٢/ ٥٧٧.

(٥) بذل الهمة، ص٢ وقال السبكي أيضا: (فإن مات وتعذر ذلك، قال بعض الفقهاء: يستغفر له فإما أن يكون أخذه من هذا الحديث وإما أن يكون المقصود أن يصل إليه من جهته حسنات عسى أن يعدل ما احتمل من سيئاته وأن يكون سببا لعفوه عنه في عرصات القيامة وإلا فالقياس أن لا يسقط أيضا نعم بالنسبة إلى الإحكام الدنيوية كقبول الشهادة ونحوها إذا تحققت منه التوبة وعجز عن التحلل منه بموت ونحوه يكفي ذلك).

(٦) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان ، رقم ٦٧٨٦، وانظر: الزواجر، ٢/ ٢٢٦؛ غذاء الألباب، ٢/ ٥٧٧.

(٧) غذاء الألباب، ٢/ ٥٧٧.

وجواب آخر:

أن الحديث إن سلم بعدم الاحتجاج به، فمعناه كما يقول ابن الصلاح ثابت بالكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**﴾[١]، وقال ﷺ: «وأتبع السيئة الحسنة تمحها»[٢][٣].

الدليل الثاني: حديث حذيفة، قال: لما اشتكى إلى النبي ﷺ ذرب اللسان على أهله: «أين أنت من الاستغفار»[٤].

ومعناه: أن الأمر بالاستغفار رجاء أن يرضي الله عنه خصمه يوم القيامة ببركة استغفاره»[٥].

الدليل الثالث: أن الله جل وعلا يقول: ﴿**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**﴾»[٦]، وفي الحديث: «اتبع السيئة الحسنة تمحها»[٧]. فدعاؤه له، واستغفاره يذهب سيئات غيبته.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

«فالدعاء له والاستغفار إحسان إليه، وكذلك الثناء عليه بدل الذم له، وهذا عام فيمن طعن على شخص أو لعنه أو تكلم بما يؤذيه ....، فإن كفارة ذلك: أن يقابل الإساءة إليه بالإحسان بالشهادة له بما فيه من الخير والشفاعة له بالدعاء، فيكون الثناء والدعاء، بدل الطعن واللعن»[٨].

---

(١) سورة هود: ١١٤
(٢) رواه الترمذي في سننه، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في معاشرة الناس، رقم ١٩٨٧.
(٣) الزواجر، ٢/ ٢٢٦.
(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٦/ ٥٦) رقم ٢٩٤٤١.
(٥) غذاء الألباب ٢/ ٤٥٣.
(٦) سورة هود : ١١٤
(٧) رواه الترمذي في سننه، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في معاشرة الناس، رقم ١٩٨٧.
(٨) غذاء الألباب، ٢ / ٥٧٨.

الدليل الرابع:

أن في إعلامه إدخال غم عليه، ولا نفع فيه له، فهو مفسدة أعظم، فلم يجز ذلك[1]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

«اختار أصحابنا أنه لا يعلمه بل يدعو له دعاء يكون إحسانا إليه في مقابلة مظلمته كما روي في الأثر، وهذا أحسن من إعلامه فإن في إعلامه زيادة إيذاء له، فإن تضرر الإنسان بما علمه من شتمه أبلغ من تضرره بما لا يعلم.

ثم قد يكون ذلك سبب العدوان على الظالم أولا، إذ النفوس لا تقف غالبا عند العدل والإنصاف، فتبصر هذا ففي إعلامه هذان الفسادان.

وفيه مفسدة ثالثة ولو كانت بحق: وهو زوال ما بينهما من كمال الألف والمحبة، أو تجدد القطيعة والبغضة والله تعالى أمر بالجماعة ونهى عن الفرقة، وهذه المفسدة قد تعظم في بعض المواضع أكثر من بعض.

وليس في إعلامه فائدة إلا تمكينه من استيفاء حقه كما لو علم فإن له أن يعاقب إما بالمثل إن أمكن أو بالتعزير أو بالحد. وإذا كان في الإيفاء من الجنس مفسدة عدل إلى غير الجنس، كما في القذف وفي الفدية وفي الجراح إذا خيف الحيف، وهنا قد لا يكون حيف إلا في غير الجنس»[2].

الترجيح:

الظاهر –والعلم عند الله– أن من وقع في الغيبة، وغلب على ظنه أن طلب العفو ممن تكلم فيه، لا تترتب عليه مفسدة أعظم، من قطيعة أو عداوة أو نحو ذلك، فإن الأكمل لتوبته أن يستحل من اغتابه، وإلا فيترك ذلك، ويكثر من الاستغفار له، والله أعلم.

---

(١) الآداب الشرعية، ١/ ٩٥. وقال ابن عبد البر (بهجة المجالس، ١/ ٨٦): قال ابن المبارك لسفيان بن عيينة: التوبة من الغيبة أن تستغفر لمن اغتبته، قال سفيان: بل تستغفره مما قلت فيه، قال ابن المبارك: لا تؤذه مرتين. وانظر: الاستذكار، ٨/ ٥٦٢.

(٢) الآداب الشرعية، ١/ ٩٥.

وأجاب ابن مفلح رحمه الله عن حكم الاعتراف لمن اغتابه هل هو جائز أم مستحب أم مكروه أم محرم؟ فقال: «الأشبه أن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص والأموال...»[١].

ويستحب لمن اغتابه أحد من الناس، وطلب منه العفو، أن يستجيب لطلب أخيه، فيعفو عنه، ويحتسب أجره عند الله، فما عند الله خير وأبقى، وليتذكر قوله تعالى: ﴿**وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿**وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ**﴾[٣]، وقوله سبحانه: ﴿**فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ**﴾[٤].

قال النووي رحمه الله:

«يستحب لصاحب الغيبة أن يبرئ المغتاب منها، ولا يجب عليه ذلك؛ لأنه تبرع وإسقاط حق، فكان إلى خيرته، ولكن يستحب له استحبابا مؤكدا الإبراء؛ ليخلص أخاه المسلم من وبال هذه المعصية»[٥].

وختاما: أسأل الله أن يوفقنا لطاعته، ويجنبنا معصيته، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

---

(١) الآداب الشرعية، ١/ ٩٧.
(٢) سورة آل عمران: ١٣٤.
(٣) سورة الشورى: ٤٣.
(٤) سورة الشورى: ٤٠.
(٥) الأذكار، ص٣٨١.

أبيض

الخاتمة

الحمد لله، وبعد:

فقد توصلت من خلال هذا البحث إلى عدد من النتائج، أجملها فيما يأتي:

١- أن معنى الغيبة في الشرع هي: ذكر المسلم أخاه المعين الغائب بما يكره مما هو فيه.

٢- أن الغيبة ثبت تحريمها بنصوص عديدة من الكتاب والسنة، وثبت بالإجماع أيضا.

٣- أن الراجح من أقوال أهل العلم أن الغيبة كبيرة من كبائر الذنوب، لما ورد فيها من نصوص الوعيد.

٤- أن سماع الغيبة محرم شرعا، وأن الواجب على من ذكرت عنده الغيبة أن ينكر على المتكلم إن استطاع، وإلا ترك المكان.

٥- أن الأدلة الشرعية دلت على إباحة الغيبة في أحوال متعددة؛ لمصالح معتبرة، أهمها عشرة مواطن، بعضها محل اتفاق، وبعضها فيه خلاف.

٦- أن التوبة من الغيبة واجبة على كل مسلم، واختلف العلماء في صفتها، والراجح أنها تكون بالدعاء لمن اغتابه، والثناء عليه، إذا لم يعلم بغيبته، دون أن يطلب منه أن يحلله.

كما توصلت من خلال هذا البحث إلى عدد من التوصيات، أهمها:

١- وضع الأنظمة الكفيلة بردع الناس عن الوقوع في أعراض المسلمين، صيانة للمجتمع، وحفظا لحقوق الخلق.

٢- حث الخطباء والدعاة على التحذير من هذا المنكر العظيم، وبيان ضرره على المتكلم، والمتكلم فيه، والمجتمع كافة.

٣- أن تولي الجهات التربوية والتعليمية تدريس الآداب الشرعية، والسعي في جعلها واقعا ملموسا في حياة الفرد والمجتمع.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

أبيض

المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.
٢- الآداب الشرعية، عبد الله محمد بن مفلح المقدسي(ابن مفلح)، المحقق: شعيب الأرناؤوط و عمر القيام، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الثالثة ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
٣- الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٩-١٩٨٩م .
٤- الأذكار، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، طبعة جديدة منقحة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م.
٥- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن أبى بكر بن عبد الملك القسطلاني، أبو العباس، شهاب الدين (المتوفى:٩٢٣هـ)، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة،١٣٢٣هـ.
٦- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني. الطبعة الأولى.إشراف: محمد زهير الشاويش.بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٩هـ/ ١٩٩٧م.
٧- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية،١٣٨٨ - ١٩٦٨م.
٨- الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، أبو النجا شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، هجر للطباعة والنشر.
٩- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرداوي. الطبعة الأولى. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
١٠- بهجة المجالس وأنس المجالس، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبد البر القرطبي.
١١- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق الزيلعي ، فخر الدين عثمان بن علي..وبهامشه حاشية الشيخ شهاب الدين أحمد الشبلي على تبيين الحقائق .الطبعة الأولى.مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٤هـ . تحقيق: محمد سالم هاشم.بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

١٢- تحفة الأبرار ونزهة الأبصار فيما ورد في تحريم الغيبة والنميمة من الأخبار، حسن بن محمد القرشي النابلسي، تحقيق: نجم عبدالرحمن خلف. دار الاعتصام.
١٣- تطهير العيبة من دنس الغيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن حجر المكي الهيتمي، تحقيق: مجدي السيد إبراهيم. القاهرة: مكتبة الفرقان.
١٤- تفسير القرآن العظيم(تفسير ابن كثير)، أبو الفداء إسماعيل بن كثير.الطبعة الأولى، دار الخير(بيروت . دمشق) عام١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م .
١٥- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م.
١٦- جامع الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، إشراف ومراجعة: صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ. الرياض: دار السلام، الطبعة الثالثة١٤٢١هـ -٢٠٠٠م.
١٧- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي. دار الكتاب العربي، ١٣٧٨هـ -١٩٦٧م.
١٨- الجوهرة النيرة، أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزَّبِيدِيّ اليمني الحنفي (المتوفى: ٨٠٠هـ)، الناشر: المطبعة الخيرية، الطبعة: الأولى، ١٣٢٢هـ.
١٩- حاشية الروض المربع، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم.المشرف على الطبع والتصحيح: عبد الله بن جبرين، الطبعة الرابعة، عام١٤١٠هـ .
٢٠- حاشية رد المختار (حاشية ابن عابدين)، محمد أمين الشهير بابن عابدين. دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ -١٩٦٦م .
٢١- روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)،تحقيق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
٢٢- روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، محمد بن حبان البستي أبو حاتم، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
٢٣- رياض الصالحين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، تحقيق: الدكتور ماهر ياسين الفحل، الناشر: دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

٢٤- الزواجر عن اقتراف الكبائر، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الأولى،١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢٥- سبل السلام شرح بلوغ المرام على أدلة الأحكام الصنعاني ، محمد بن إسماعيل الأمير الطبعة : [بدون] .صححه وعلق عليه: محمد عبد العزيز الخولي.بيروت: دار الجيل، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م .

٢٦- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ. الرياض: دار السلام، الطبعة الثالثة،١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٢٧- السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، .الطبعة الأولى .حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية،١٣٥٤هـ .

٢٨- الشرح الكبير، أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد ابن قدامة.الطبعة الأولى.تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي عام ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م. دار هجر. (مطبوع على المقنع، ومعه الإنصاف).

٢٩- شرح صحيح مسلم، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي.

٣٠- شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول،الطبعة الأولى،١٤١٠هـ.

٣١- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤-١٩٩٣م.

٣٢- صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري، محمد بن ناصر الدين الألباني، دار الصديق، ط١،١٤٢١هـ .

٣٣- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ .الرياض: دار السلام، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

٣٤- صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ. الرياض: دار السلام، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ -٢٠٠٠م .

٣٥- صحيح مسلم بشرح النووي، يحي بن شرف النووي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٣٦- الصمت وآداب اللسان، أبوبكر عبدالله بن محمد القرشي المعروف بابن أبي الدنيا، تحقيق: أبو اسحاق الحويني الأثري. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ -١٩٩٠م .

٣٧- ضعيف سنن الترمذي، محمد بن ناصر الدين الألباني.

٣٨- طريق الهجرتين وباب السعادتين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، الناشر: دار السلفية، القاهرة، مصر، الطبعة: الثانية، ١٣٩٤هـ .

٣٩- غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى: ١١٨٨هـ)، الناشر: مؤسسة قرطبة - مصر، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.

٤٠- الغيبة والنميمة، أبوبكر عبدالله بن محمد القرشي المعروف بابن أبي الدنيا، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى،١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٤١- الغيبة، شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، تحقيق: منير السيد. الإسكندرية: مكتبة الإيمان.

٤٢- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية،١٤١٠هـ/ ١٩٨٩هـ .

٤٣- الفروع، أبو عبد الله محمد بن مفلح. الطبعة: بدون. راجعه: عبد الستار أحمد فراج، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٧م.

٤٤- الفروق، شهاب الدين أحمد إدريس الصنهاجي المشهور بالقرافي.بيروت: عالم الكتب.

٤٥- القاموس المحيط الفيروز آبادي، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب.الطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٤٦- لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، المعروف بالخازن(المتوفى: ٧٤١هـ)، تصحيح: محمد علي شاهين، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ .

٤٧- لسان العرب، أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور. بيروت: دار صادر.

٤٨- المبدع في شرح المقنع، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله ابن مفلح، الطبعة: بدون.بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٤٩- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي. بيروت: دار الكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.
٥٠- المجموع شرح المهذب، يحي بن شرف النووي. القاهرة: مطبعة العاصمة، الناشر: زكريا علي يوسف.
٥١- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية.جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم وابنه. الرئاسة العامة لشؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي.
٥٢- مجموعة الرسائل والمسائل، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: السيد محمد رشيد رضا - محمد الأنور أحمد البلتاجي، الناشر: مكتبة وهبة- القاهرة، الطبعة: الطبعة الثانية١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٥٣- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ)، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤٢٢هـ.
٥٤- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي،الطبعة:[بدون] .عني بترتيبه: محمود خاطر بك. راجعه وحققه: لجنة من علماء العربية.بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
٥٥- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري.الطبعة:[بدون]. بيروت: محمد أمين دمج. وبذيله التلخيص للذهبي.
٥٦- المستوعب، الشيخ الإمام نصير الدين محمد بن عبد الله السامري الحنبلي٥٣٥-٦١٦هـ، دراسة وتحقيق، أ. د/ عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكة المكرمة ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣م.
٥٧- مسند الإمام أحمد بن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢ ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٥٨- المصباح المنير الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. الطبعة: [بدون]. بيروت: مكتبة لبنان ١٩٨٧م.
٥٩- المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، القاهرة: دار الحرمين ١٤١٥هـ.
٦٠- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة: الثانية.

٦١- معجم لغة الفقهاء، د٠ محمد رواس قلعه جي.بيروت: دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م .
٦٢- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، الطبعة: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٦٣- المغني، أبو محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي.الطبعة الثانية. تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ود. عبد الفتاح الحلو.القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
٦٤- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن محمد الخطيب الشربيني، تحقيق: علي أحمد معوض، وعادل عبد الموجود .بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ -١٩٩٤م.
٦٥- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة.
٦٦- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي(المتوفى: ٩٥٤هـ)، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٦٧- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت. الكويت: مطبعة الموسوعة الفقهية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ -١٩٨٢م .
٦٨- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي. الطبعة: [بدون] .المكتبة الإسلامية.ومعه حاشية أبي الضياء نور الدين علي بن علي الشبراملسي. وبالهامش: حاشية أحمد بن عبد الرزاق بن محمد بن أحمد المغربي الرشيدي.
٦٩- الوابل الصيب من الكلم الطيب، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: سيد إبراهيم، الناشر: دار الحديث - القاهرة، رقم الطبعة: الثالثة، ١٩٩٩م
٧٠- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي. بيروت: دار الأندلس، ١٤٠١هـ -١٩٨١م .
٧١- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي(المتوفى: ٦٨١هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت.

الأحكام الفقهية المعززة للهوية الإسلامية
دراسة فقهية تطبيقية
١٤٣٨هـ- ٢٠١٦م

إعـــداد

د. عبد الله بن أحمد الرميح

أستاذ الفقه المشارك في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة القصيم

Romaihe@hotmail.com

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمدُ لله ربِّ العالمينَ، وصلّى اللهُ وَسَلَّمَ على نبيِّنا مُحَمَّدٍ، وعلى آلِهِ وَصَحْبِهِ أجمعينَ وبعد.

فإنَّ للفقهاءِ إسهاماتِهم الكبرى في تأسيسِ مَبدأ الهويَّةِ، مِنْ حيثُ بيان مقوِّمات تميُّز المسلِم، وثقافتِه، وبنيتِه المعرفيَّة، ومبادئه التي ينبثقُ منها فِكرُه وشعورُه وتصرفاتُه، ثم بعد ذلك الحفاظ على شخصيَّة المسلِم المتكوِّنةِ مِنْ مَنبع الثقافة الإسلاميَّة بمختلف مصادِرها التي تُبرِزُ صفاتٍ واضحةِ الافتراقِ مع الثقافاتِ الأخرى على صعيد الأفرادِ والمجتمعاتِ، وتتبلورُ من خلالها هويَّةٌ إسلاميَّةٌ بعيدةٌ عن الذَّوَبانِ في الثقافاتِ الأجنبيَّةِ عن المجتمع المسلِم، مرتكِزَةً على الوحْي والشَّرْعِ المطَهَّر، ومُقتبَسَةً مِنْ شخصيَّةِ النبيِّ (ﷺ) الذي يمثِّل الإسلامَ بعامةٍ؛ بأحكامِهِ وأخلاقِهِ وسِماتِهِ.

وإنَّ مِنَ الأهميَّة بمكانٍ أنْ نُبرِزَ تلكَ الجهودَ الوضَّاءَةَ التي تضمَّنَتْها مدوَّناتُ الفِقهِ الإسلامِيِّ، التي شكَّلَتْ مِنْها وحدَةً موضوعيَّةً ثقافيَّةً في بِناء المسلِم، ولا غرابةَ في ذلك؛ فإنَّ «عِلْمَ الفقهِ وأصولِه أخصَبُ مجالاتِ الفكرِ الإسلاميِّ الذي تجلَّى فيه إبداعُ المسلمين وأصالتُهم الإسلاميَّةُ في مراحِلِ الازْدِهارِ السابقةِ؛ حيثُ استطاعَ في فترة تألُّقِهِ، ابتداءً مِنْ عهْدِ الصَّحابةِ، ثُمَّ مِنْ بَعدِهم في القُرونِ الأولى أنْ يغطِّيَ الحياةَ البشريَّةَ التي توسَّعَتْ توَسُّعًا عظيمًا آنذاكَ»[1]؛ ذلِكَ بحُكْمِ كَوْنِ الفقهِ الإسلاميِّ هو القانونُ المهَيْمِنُ الضَّابطُ لحركةِ المجتمعِ، والموجِّهُ لها إلى هَدَفِ تعبيدِ النَّاسِ لله-تعالى- أولًا، ثُمَّ الحفاظ على مَقاصِدِ الشَّريعةِ وأهدافِها العُليا

(١) حقيقة الفكر الإسلامي، للدكتور/ عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، دار المسلم ط: الأولى، ١٤١٥هـ ص١٦١.

ثانيًا، والواقي لهُم من سُبُلِ المنْكَرِ؛ فبذلك وجَدْناه ناضحًا بمادَّةٍ علميَّةٍ كبيرةٍ تتناولُ هذا المبدأ وتؤصِّلُهُ.

وكَما تتبدَّى الوظيفةُ المنهجيَّةُ للفِقهِ الإسلامي في تقويمِ حركةِ المجتمعِ ضِمْنَ التَّوجيهِ الإسلاميِّ؛ فإنَّ مِنَ المهِمِّ ألَّا نغفلَ أنه قد يُطالَبُ الفَقيهُ في بعضِ أحيانٍ بتبريرِ الواقعِ السَّلبيِّ وتسويغِهِ الذي قَدْ يحصُلُ في بعضِ المجتمَعاتِ الإسلاميَّةِ؛ كالبحثِ في التُّراثِ الفِقهيِّ عمَّا يدعَمُ توجُّهًا تغريبيًّا مُصادِمًا للثَّوابتِ والأصولِ والمقاصِد الشَّرعيَّةِ العامَّةِ[1]، والذي بدورِهِ يؤثِّر في الهويَّةِ الإسلاميَّةِ بتسويغٍ من اجتهادٍ خاطِئٍ ونظَرٍ مُخالِفٍ؛ لذا كان من مُتحتِّماتِ البناءِ العلميِّ للفقيهِ أنْ يكون ذا سعةٍ ثقافيَّةٍ، مُطَّلِعًا على الأطروحاتِ الثقافيَّةِ والفكريَّةِ التي يستطيعُ مِنْ خلالها أنْ يُحرِّرَ مُناطاتِ الأحكامِ بشكلٍ دقيقٍ، وأنْ يكونَ فقهُهُ حاميًا لحدود الشَّرعِ، وحارسًا لمقاصِدِهِ.

يقولُ الخطيبُ البغداديُّ[2] في ذِكرِهِ للتَّكامُلِ المعرفيِّ للفقيهِ مُعَلِّلًا ومُبَيِّنًا: «واعْلَمْ أنَّ العلومَ كلّها أبازيرُ الفقهِ، وليسَ دونَ الفقهِ عِلْمٌ إلَّا وصاحبُهُ يحتاجُ إلى دون ما يحتاجُ إليه الفَقيه؛ لأنَّ الفَقيهَ يحتاجُ أنْ يتعلَّقَ بطَرفٍ من معرفةِ كلِّ شيءٍ من أمور الدُّنيا والآخرةِ، وإلى معرفةِ الجدِّ والهزلِ، والخلافِ والضِّدِّ، والنَّفعِ والضُّرِّ، وأمورِ النَّاسِ الجاريةِ بينهم، والعاداتِ المعروفةِ منهم، فمِنْ شَرْطِ المفتيِّ النَّظَرُ في جميعِ ما ذكَرْناه، ولَنْ يُدْرِكَ ذلكَ إلَّا بملاقاةِ الرِّجالِ، والاجتماعِ مِن أهْلِ النِّحَلِ والمقالاتِ المختلِفَةِ، ومساءلتِهم، وكثْرَةِ المذاكَرةِ لهم، وجمْعِ الكُتُبِ، ودَرْسِها، ودوامِ مُطالَعَتِها».

(١) انظر: أنموذجا من ذلك في كتاب: حقائق الواقع- تأثيرها وتطبيقاتها على الحكم الشرعي والاجتهاد والفتوى، لمحيي الدين إبراهيم عيسى، مكتبة الرشد، ط: الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ص٢١٦- ٢١٩.

(٢) الفَقيه والمتفقه، لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣هـ) تحقيق: عادل يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، ط: الثانية، ١٤٢١هـ ٢/ ٣٣٣، ٣٣٤.

وفي هذا البحْثِ المختصَرِ، أركِّزُ على ذِكْر فلسفَةِ الهويَّةِ في النَّظَرِ الفِقهيِّ، مُجسِّدًا ذلك المفهومِ مُبيِّنًا له، ومُبرِزًا موضِّحًا، ذاكِرًا أهميَّتَه ونماذِجَ مِنْ مُقوِّماتِه عندَ أعلامِ الفِقهِ وحمَلَةِ الشَّريعةِ، بالنَّقْلِ عنهُمْ، وباسْتِنْطاقِ نصوصِهم، ثُمَّ ذِكْر عِللِ الأحكامِ ومَقاصِدِها، وغايَتِها العُليا، وأثر هذا المبدأ العظيمِ على مِعْياريَّةِ الفِكْرِ والسُّلوكِ عندَ المسلِمينَ، بله حمايته لتميُّزِهم عن غيرِهم، وكذا دورُه في النهوضِ الحضاريِّ والقِيَمِيِّ.

واللهُ الموفِّقُ والمستَعانُ.

أهميَّة الموضوع وأسبابُ اختيارِه:

تتَّضحُ أهميَّةُ موضوع البحثِ وأسبابُ اختيارِه في النِّقاط التالية:

أولًا: تأكُّدُ الحاجةِ على مستوى الفرد والمجتمَع المسلِم إلى: بيان مفهوم الهويَّةِ، ومقوماتها، التي تعتمِدُ على المرجعيَّةِ الفِقهيَّةِ عند أهل السُّنَّةِ والجماعةِ، والتي تمثِّلها مدوَّناتُ فقهِ المذاهبِ الأربعةِ، وغيرِها من المذاهبِ المعتبَرةِ.

ثانيًا: قِلةُ الدراساتِ الرابطةِ بين مفهوم الهويَّة- من حيث كونها فلسفةً ثقافيَّةً معاصِرَة، وطريقةَ تفكيرٍ وسلوكٍ- وبين الفقهِ الإسلاميِّ؛ ببيان الصِّلةِ بينهما، ونقاطِ التَّلاقي والتأثير.

ثالثًا: شدةُ أثرِ ذوبان الهويَّةِ الإسلاميَّةِ خصوصًا في اللِّباسِ واللُّغةِ، المستمَدَّةِ مِنَ الوَحْيَيْن: الكِتابِ والسُّنَّةِ، على التديُّنِ الفَرديِّ أو المجتمعيِّ، والتي تتَّكِئُ على الرَّصيدِ الفِقهيِّ القِيَمِيِّ.

رابعًا: تخلخُلُ الهويَّةِ الإسلاميَّةِ عندَ كثيرٍ مِنَ المسلِمينَ، في مجالاتٍ حياتيَّةٍ كثيرةٍ، لها أحكامُها الخاصَّةُ في الفِقهِ الإسلاميِّ، بما يُضعِفُ الانتماءَ، ويُبعِدُ عن روحِ الشَّريعةِ وقِيَمِها.

أهدافُ البحث:

أولًا: إيضاحُ مفهوم الهويَّة ومرجعيتِها الثقافيَّةِ عند المسلِمينَ.

ثانيًا: ذِكْرُ أهمِّ أسبابِ تغيُّر الهويَّةِ في بلادِ الإسلامِ، عبْر رصْدٍ تاريخيٍّ عامٍّ، يكشِفُ واقعَ تغيُّر الهويَّةِ، وأثرَ ذلك في حياةِ المسلمينَ.

ثالثًا: بيانُ الأحكامِ المعزِّزةِ للهويَّةِ وجهودِ الفُقهاءِ في الحفاظِ عليها، مع الإشارة إلى بعضِ ما يكمِل التَّصوُّرَ لهذا الموضوعِ من المباحثِ المتَّصِلةِ بالهويَّةِ.

تساؤلاتُ البحثِ:

- ما المرادُ بالهويَّةِ في اللُّغةِ والاصطلاحِ، والهويَّة الإسلاميَّة خصوصًا؟
- ما مظاهرُ تغيُّر الهويَّةِ في المجتمع الإسلاميِّ في العصور السابقةِ؟
- ما الأحكامُ المعزِّزةُ للهويَّةِ الإسلاميَّةِ التي يتجلَّى فيها الحفاظُ على الهويَّةِ الإسلاميَّةِ وحمايتُها؟

الدراساتُ السابقة:

تناولَتْ كتاباتٌ وفيرةٌ الجانبَ الفكريَّ والفلسفيَّ للهويَّةِ عمومًا، وبعضُها ناقَشَ الجانبَ الإسلاميَّ من الهويَّةِ، غير أنها لم تتناولْ إبرازَ الهويَّةِ والاستدلالَ لها وحمايتَها في المنظور الفِقهيِّ، ومن تلك الدراساتِ:

- الهويَّةُ الحضاريَّةُ. للدكتور/ محمد عمارة.
- الهويَّةُ الثقافيَّةُ والعولمةُ: دراسةٌ سوسيولوجيَّةٌ. للدكتور/ مهدي محمد القصاص.
- هويَّةُ المغترِب. للدكتور/ السيد محمد عبد الوهاب.
- مبدأ الهويَّةِ. لمارتن هيدغر.
- الحفاظُ على الهويَّةِ والثقافةِ الإسلاميَّة في إطار الرؤيةِ المتكامِلة. للدكتور/ عبد العزيز بن عثمان التويجري.
- تجديدُ الوعي. للدكتور/ عبدالكريم بكار.

كَما تناولَتْ كثيرٌ من الدراساتِ علاقةَ اللُّغةِ بالهويَّةِ مثل بحث:

- اللُّغةُ والهويَّةُ. للدكتور/ محمود السيد.
- اللُّغةُ العربيَّةُ: الهويَّةُ والانتماءُ. للدكتور/ عبدالعزيز المقالح.
- اللُّغةُ العربيَّةُ وعلاقتُها بالهويَّةِ. للشريف كرمة.

منهجُ البحث:

اعتمَد الباحثُ على المنهجيْن الوصفيِّ والاستقرائيِّ، وفقَ الخطواتِ والإجراءاتِ التالية:

✓ إيضاحُ المرادِ بالمصطلحاتِ المتضمَّنَةِ في البحث، وتوثيقها من مَصادِرِها العلميَّةِ.

✓ ذِكْرُ الأحكامِ الوفاقيَّة للعلماءِ، وكذلك آراءُ الفُقهاءِ الخلافيَّةِ في مَواطنِ الخِلافِ من مَصادرِها العلميَّةِ الفِقهيَّةِ المعتبَرة، وبيان مآخِذِهم وأدلَّتِهم؛ والخلوص بترجيحِ ما يراهُ الباحثُ راجحًا.

✓ الترتيبُ الزمنيُّ للمَذاهبِ، بدءًا بالحنفيَّةِ أولًا، فالمالِكيَّةِ، فالشَّافعيَّةِ، فالحنابلةِ.

✓ عزوُ الآياتِ الكريمةِ، وتخريجُ الأحاديثِ من كُتبِ السُّنَّةِ المشَرَّفَةِ.

✓ ختْمُ البحثِ بخاتمةٍ مبيِّنَةٍ لأهمِّ نتائجِهِ.

✓ وضْعُ فهرس للمَصادرِ والمراجِع، وفهرس للموضوعاتِ.

خطةُ البحثِ:

✎ **المبحثُ الأولُ: التعريفُ بمفرداتِ العُنوانِ.**

✎ **المبحثُ الثاني: مبدأُ تعزيزِ الهويَّة والحفاظ عليها عند الفُقهاءِ.**

✎ **المبحثُ الثالثُ: منْعُ التشبُّهِ بالكُفَّارِ خُصوصًا في اللِّباسِ.**

✎ **المبحثُ الرَّابعُ: منْعُ لِباسِ الشُّهرة.**

✎ **المبحثُ الخامسُ: منْعُ الإقامةِ في بلادِ الكُفَّارِ.**

- **المبحثُ السَّادسُ: بيانُ أثرِ مقوِّماتِ المروءةِ وخوارمِها في الأحكام.**
- **المبحثُ السَّابعُ: بيانُ أثرِ اللُّغةِ العربيَّةِ في الأحكامِ.**
- **المبحثُ الثامنُ: تغيُّرُ الهويَّةِ في المجتمع الإسلاميِّ: توصيفٌ وتحليلٌ.**
- **الخاتمةُ والتوصياتُ.**

المبحث الأول:
التعريف بمفردات العنوان:

المطلبُ الأولُ: المرادُ بالأحكامِ الفِقهيَّةِ:

الأحكامُ في اللُّغةِ: جمْع حُكم، وهو مصدَر حَكَمَ بينَهم، أيْ: قَضى، وأصلُ القَضاء القطْعُ والفصْلُ، وحقيقةُ الحُكم أمرٌ ونهيٌ يتضمَّنُ إلزامًا تنقطع به الخصومةُ وتنفصِلُ القضيَّةُ[1].

وأمَّا الحُكم اصطلاحًا: فقد عُرِّفَ بعدة تعريفاتٍ متقارِبةٍ.

فقيل هو: خطابُ الشَّرعِ المتعلِّق بأفعال المكلَّفين بالاقتضاءِ أو التخييرِ[2].

وقيل: خطابُ الله المتعلِّق بأفعال المكلَّفين بالاقتضاءِ أو التخييرِ[3].

المطلبُ الثاني: المرادُ بالهويَّة الإسلاميَّةِ:

شغَلَ مصطلحُ الهويَّةِ ومفهومُه من حيث مقتضياتُه وتشكُّلُه المعرفيّ والثقافيّ حيِّزًا كبيرًا في الدراساتِ الإنسانيَّة؛ التربويَّةُ منها والنفسيَّةُ والاجتماعيَّةُ والثقافيَّةُ.

وقد وردَ هذا اللفظُ في الثقافةِ الإسلاميَّةِ بشكل متقدِّمٍ زمنيًّا؛ فنجد الجرجانيَّ عرَّفَ الهويَّة[4] بأنها: الحقيقةُ المطلَقةُ المشتمِلةُ على الحقائق اشتمالَ النّواةِ على الشجرةِ في الغيبِ المطلَقِ.

---

(١) تهذيب اللُّغة، لمحمد بن أحمد الأزهريّ الهرويّ (ت: ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربيّ ط: الأولى، ٢٠٠١م، ٤/ ٧٠ مادة: ح ك م، لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن عليّ بن منظور (ت: ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط: الثالثة، ١٤١٤هـ مادة: ق ض ى، سواد الناظر وشقائق الروض الناظر شرح مختصر روضة الناظر، لعلاء الدين عليّ بن محمد العسقلاني الكناني (ت: ٧٧٧هـ)، تحقيق: حمزة الفعر، ط: الأولى، ١٤٣٧هـ، ١/ ١٧٤.

(٢) الحاصل من المحصول في أصول الفقه، لتاج الدين محمد بن الحسين الأرموي (ت: ٦٥٣هـ)، دراسة وتحقيق: عبدالسلام أبو ناجي، دار المدار الإسلامي ط: الأولى ٢٠٠٢م ١/ ٢٤، منهاج الوصول مع السراج الوهاج، لفخر الدين أحمد بن حسن الجاربردي (ت: ٧٤٦هـ)، تحقيق: أكرم بن محمد أوزبقان، دار المعراج الدوليَّة، ط: الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م ١/ ٩٣، سواد الناظر ١/ ١٧٤.

(٣) الحاصل من المحصول، ٢/ ٢٤

(٤) التعريفات، لعليّ بن محمد الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م، ص: ٢٥٧.

وجاء في الكليَّاتِ للكفويِّ[١]: لفظُ الهويَّة يُطلَقُ على معانٍ ثلاثةٍ: التَّشخص، والشخص نفسه، والوجود الخارجيّ.

قال بعضُهم: ما به الشيءُ هو هو باعتبار تحقُّقِه يُسمَّى حقيقةً وذاتًا، وباعتبار تشخُّصِه يُسمَّى هويَّةً، وإذا أخَذَ أعمَّ مِنْ هذا الاعتبارِ يُسمَّى ماهيَّةً.

وفي المعجَم الوسيط[٢]: الهويَّةُ في الفلسفة حقيقةُ الشيءِ أو الشخص التي تميِّزُه عن غيرِه، وبطاقةٌ يُثبَتُ فيها اسمُ الشخص وجنسيتُه ومولدُه وعملُه، وتُسمَّى البطاقةَ الشخصيَّةَ.

وعرَّف الدكتور/ عبدالكريم بكار[٣] الهويَّةَ بأنها: مجموعةُ العقائدِ والمبادئ والخصائصِ والترميزاتِ التي تجعلُ أُمَّةً ما تشعُر بمغايرتها للأممِ الأخرى.

كما عرَّف الدكتور/ محمد عمارة[٤] الهويَّةَ الحضاريَّةَ بأنها: القدْرُ الثابتُ والجوهريُّ والمشتركُ من السِّماتِ والقسَماتِ العامةِ التي تميِّز حضارةَ هذه الأمةِ عن غيرِها من الحضاراتِ، والتي تجعلُ للشخصيَّةِ القوميَّةِ طابعًا تتميزُ به عن الشخصياتِ القوميَّةِ الأخرى.

وفي ضوء ما سبق نقول: إنَّ الهويَّةَ هي التميُّزُ الثقافيُّ الإيجابيُّ على المستويْن الخاصِّ والعامِّ كليْهما، وبعبارة أخرى: السِّماتُ والخصائصُ المستمَدَّةُ مِنْ قِيَم معيَّنةٍ دينيَّةٍ أو فكريَّةٍ أو قوميَّةٍ يتميَّزُ مِنْ خلالها الشخصُ والمجتمعُ عن غيره؛ في أهدافِه وسلوكِه واهتماماتِه وممارساتِه الاجتماعيَّةِ والفرديَّةِ.

---

(١) الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى القريمي الكفوي الحنفي (ت: ١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ١٠٩٤هـ ص: ٩٦١، وانظر لمعاني الهويَّة: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، لعبدالنبيّ بن عبد الرسول الأحمد نكري، دار الكتب العلميَّة، لبنان، بيروت، ط: الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، ٣/ ٣٣٠.

(٢) المعجم الوسيط، معجم اللُّغة العربيَّة في القاهرة، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، ومحمد النجار، دار الدعوة ٢/ ٩٩٨، ويُنظر: معجم اللُّغة العربيَّة المعاصرة، لأحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون، عالم الكتب ط: الأولى، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م، ٣/ ٢٣٧٢.

(٣) تجديد الوعي، للدكتور عبد الكريم بكار، دار القلم، ط: الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، ص: ٦٩، ٧٠.

(٤) الهويَّة الحضاريَّة، لمحمد عمارة، الحوار- لبنان مج ١، ع ٣ (١٩٨٦): ص٨٠
http://search.mandumah.com/Record/١٢٨٢٩٦

والهويَّةُ الإسلاميَّةُ هي تلك الخصائصُ والصفاتُ التي تميِّز المسلمَ عن غيرِه في عبادتِه وسلوكِه وقيَمِهِ.

المطلب الثالث: المراد بالأحكام الفِقهيَّة المعززة للهويَّة الإسلاميَّة:

يُرادُ بذلك جملةٌ من الأحكام الشرعيَّةِ التكليفيَّةِ التي قررتْها الشريعةُ من عباداتٍ ومعامَلاتٍ بحيث تتضمَّنُ بشكل أظهَرَ مِنْ غيرِها من الأحكام ترسيخًا لخصوصيَّةِ المسلِم، وإبرازًا لشخصيتِه الإسلاميَّةِ وتميُّزِه عن غيره عندما يتمثَّلُ مُراد الشَّرع بتطبيقِها.

أبيض

المبحث الثاني:
مبدأ تعزيز الهويَّة والحفاظ عليها عند الفقهاء:

لأهْلِ العِلمِ مِنْ أهْلِ الفِقهِ والاجتهادِ الذين استناروا بنور الوحي والإيمان قصَبُ السَّبْقِ في الغيرة على الدِّين، وتأسيسِ مناهج الحماية للثوابتِ والقِيَم الإسلاميَّةِ عبْر تأصيل مبدأ سَدِّ الذَّرائع وفقه المآلاتِ وبيان مقاصدِ الشَّريعة وأثرها في الواقع، وكَما قيل: «إنَّ كلَّ قضيَّةٍ جليلةٍ تضَع بصماتها في مصير الإنسانيَّة وتترُك صداها في التاريخ، ترسِمُ على مركَبِ الزَّمن وُجوهًا كريمةً تمثِّلها»(١).

وترتبطُ الهويَّة بالتشريع ارتباطًا وثيقًا؛ لذا فإنَّ هويَّة المسلم وركائزه ومنطلقاتِه وطريقة نظرته للكون والحياة تنبعُ من الوحي المعصوم، وهذا بخلاف الفلسفةِ الديمقراطيَّة التي تؤسَّس على أنَّ مَنبعَ التَّشريع هو سيادةُ الأُمَّةِ، أمَّا التَّشريعُ الإسلاميُّ فإنَّ السِّيادة «بمعنى السُّلطة غير المحدودة لا يملكها أحدٌ من البشَر؛ فكلُّ سُلطةٍ إنسانيَّةٍ محدودةٌ بالحدود التي فرضَها الله؛ لأنَّ السِّيادة بمعنى السُّلطة المطلَقة هي لله وحدَه؛ فهو وحدَه صاحبُ السِّيادة العليا ومالِكُ الملْك، وإرادتُه هي شريعتُنا التي لها السِّيادة على المجتمع، ومصدرُها والتعبيرُ عنها هو كلامُ الله المنزَّلُ في القرآن، وسُنَّةُ الرسول المعصوم الملهَم، ثم إجماعُ الأُمَّةِ»(٢).

إنَّ الفُقهاءَ (رحمَهُم اللهُ تعالى) لم يكونوا بمَعزِلٍ عن حركةِ المجتمعِ والانشغالِ بالتَّنْظيرِ الفلسفيِّ، وإنَّما كان الفَقيهُ حاضرًا في تصويب حركةِ المجتمع، ومعايرتها في ضوء القِيَمِ الإسلاميَّةِ، وتوجيهِها الوجهةَ الإسلاميَّةَ الصحيحةَ؛ فهُم خيرُ مَنْ

(١) مشكلات الحضارة بين الرشاد والتيه، لمالك بن نبي، دار الفكر، ط: الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص٦٤.
(٢) فقه الخلافة وتطوُّرها لتصبح عصبة أمم شرقيَّة، لعبد الرزاق أحمد السنهوريّ، تحقيق: توفيق محمد الشاوي، ونادية عبدالرزاق السنهوريّ، مؤسسة الرسالة، ط: الرابعة، ٢٠٠٠م، ص: ٦٨.

يُمثِّلُ القِيَمَ الإسلاميَّةَ. وعندما نستعرِضُ حركةَ التأليف الفِقهيِّ نلمحُ هـذا الأمـرَ ظاهرًا جليًّا في موسوعاتِ الفِقهِ ومدوَّناتِه، وسأضربُ أمثلةً يسيرةً على ذلـك مِـنْ فقهاءَ عاشوا مشكلاتِ عصرِهم، وعالَجوها بالتأليف والدَّرْس، ومنهُمْ مَنْ يلي:

* **الإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ)**: حيث كان لِفقهِه (رحمَه الله) الـدورُ الأعظمُ في تقويم حركةِ المجتمع وتسديدِها، وله المواقفُ المشهودةُ التي لا تخفـى، وقد صنَّفَ الإمامُ أحمدُ كتابًا كبيرًا في الأشرِبة حينما فَشا شُربُ النبيذِ في العراق[1].

* **أبو الحسن الماورديّ (ت: ٤٥٠هـ)**: وقد كان من العلماء الذين استشْـعَروا أمراضَ المجتمع التي كان يعاني منها؛ فألَّفَ كتابَه في عهد السلاجقةِ: (أدَبُ الـدُّنيا والدِّينِ) الذي عالجَ فيه مشكلةً دقيقةً في حياة المسلمين وهـي: كيـف نجمَـعُ بـين الدِّين والدُّنيا في توازُنٍ؛ فلا تطْغى الـدُّنيا عـلى الـدِّين ولا تُهمَـلُ بالكليَّـة؟ قـال: «... فهُما شيئانِ لا صلاحَ لأحدِهما إلَّا بصاحبِه؛ لأنَّ مَنْ صَلُحَتْ حالُه مـع فسـادِ الدُّنيا واختلالِ أمورِها لنْ يَعْدَمَ أنْ يتعدَّى إليه فسادُها، ويقدحُ فيه اختلالُهـا؛ لأنَّ منها ما يستمِدُّ ولها يستعِدُّ. ومَنْ فسدَتْ حالُه مع صـلاح الـدُّنيا وانتظـامِ أمورِهـا لم يجِدْ لصلاحِها لذَّةً، ولا لاستقامتِها أثرًا؛ لأنَّ الإنسـانَ دنيـا نفسِـه، فلـيس يـرى الصَّلاحَ إلَّا إذا صلُحَتْ له، ولا يجِدُ الفسادَ إلَّا إذا فسدَتْ عليه؛ لأنَّ نفسَه أخـصُّ وحالَه أمَسُّ؛ فصار نظرُهُ إلى ما يخُصُّه مصروفًا، وفكرُه على مـا يمسُّـه موقوفًـا»[2]. كما ألَّفَ كتابَه: (الأحكامُ السُّلطانيَّةُ) لمعالجَةِ مشكلة الحُكم والسُّلطةِ.

* **أبو المعالي الجوينيّ (ت: ٤٧٨هـ)**: الملقَّبُ بإمام الحرميْن، وكتابه: (غيـاثُ الأُمَمِ في التيـاثِ الظُّلَـمِ)، هـو مـن كُتُـبِ السِّياسـةِ الشـرعيَّة التـي بَحـثَ فيهـا مشكلاتِ المسلمين الواقعيَّةُ.

(١) مجموع الفتاوى، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ٢١/ ٧.

(٢) أدب الدنيا والدين، لأبي الحسن عليّ بن محمد الماورديّ (ت: ٤٥٠هـ)، دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦م، ص: ١٣٢.

* **أبو حامد الغزاليّ (ت: ٥٠٥هـ)**: الذي ألَّفَ كتابه: (إحياءُ علوم الدِّين) وكان له الوقْعُ الذي لا يُنكَرُ في جوانبِ التزكيةِ، مع ما كان فيه من شطحاتٍ وأخطاء عقديَّةٍ كثيرة، وقد حاول فيه التركيزَ على البُعد السلوكيِّ للمسلِم، وإصلاحِه، وكشَفَ كثيرًا من الأمراض في المجتمع وعالجها[1].

* **ابن الجوزيّ (ت: ٥٩٧هـ)**: وهو ممَّن ركَّز على الاتجاه العلميِّ، وكذلك السلوكيّ في جانب التعبُّد، ودرسَه دراسةً فاحصةً بعين ناقدةٍ، وبيَّنَ أوجُهَ الخلل عند طوائفَ شتّى من الخاصة، فضْلًا عمَّن دونهم؛ فناقَش التصوُّفَ وبيَّنَ خللَه وكشفَ واقعَه وعوارَه، ووزنَه بموازين الكِتاب والسُّنَّةِ وهدْي النبيِّ (ﷺ) وصحابتِه وأئمةِ الإسلام في عدة كُتُبٍ ودقَّق النظرَ فيه ووجَّهَه الوجهةَ السديدةَ.

ومن ذلك قولُه في صيْد الخاطر: «وقد دنَتْ حيلةُ إبليس إلى جماعة من المتصوِّفة، حتى منَعوا مِن حمْل المحابر تلامذتَهم، وحتى قال جعفرُ الخلديُّ: لو تركني الصوفيَّةُ، جئتُكم بإسناد الدُّنيا، كتبتُ مجلسًا عن عباس الدوريِّ، فلقيَني بعضُ الصوفيَّةِ، فقال: دَعْ عِلمَ الورقِ، وعليك بعِلمِ الخِرَقِ»[2].

أمَّا إذا تجاوزْنا هذه الأمثلةَ إلى الإمام العلامة المجتهدِ، شيخ الإسلام، **أحمد بن عبد الحليم بن تيمية** (ت: ٧٢٨هـ)، **وابن قيِّم الجوزيَّة، وابن رجب** (رحمَهُم اللهُ تعالى) فإنَّ الكلامَ فيهم يطولُ، والنقلُ عنهم يتَّسعُ ويتشعَّبُ.

وبعد هذا: فإنَّ الأحكامَ المعزِّزةَ للحفاظ على الهويَّةِ الإسلاميَّةِ تتضح عبر جوانبَ كثيرة، أذكُر بعضًا منها عبْر المباحثِ التالية، بإذن الله تعالى.

(١) أيعيد التاريخ نفسه؟ لمحمد العبدة، ط: الثالثة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ص٩١- ٩٣.
(٢) صيد الخاطر، لأبي الفرج عبد الرحمن بن عليّ بن الجوزيّ (ت: ٥٩٧هـ)، تحقيق وتعليق: عامر ياسين، ط: الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ص١٨٣، ١٨٤.

أبيض

المبحث الثالث:
منع التشبه بالكفار في اللباس

المطلبُ الأول: تعريفُ اللِّباس:

اللِّباسُ لغةً: ما يُلبَسُ، يقال: لبستُ الثوبَ لُبسًا بضمِّ اللام، واللِّبس بالكسر، وجمْع اللِّباس لُبُس، مثل كِتابٍ وكتُبٍ[1].

ومادة اللِّباس تدلُّ على المداخَلة كما قال ابنُ فارس[2]:«اللام والباء والسين أصلٌ صحيحٌ واحدٌ، يدلُّ على مخالَطة ومداخَلة. من ذلك لبستُ الثوب ألبسُه، وهو الأصلُ، ومنه تتفرع الفروعُ».

اللِّباس في اصطلاح الفُقهاء:

لا يفترقُ معنى اللِّباس عند الفُقهاء عن معناه في لغةِ العربِ، وهو ما يتَّضح من الفروع التي ذكرَها الفُقهاءُ في مدوَّناتهم العلميَّةِ، فإذا أَطلَقَ الفُقهاءُ اللِّباسَ فإنما يريدون به ما يستُر ويُغطّي من البدَنِ، سواء أكان هذا السترُ والتغطية لأجل ستْر العورة أمْ لأجْل دفْع الحرِّ أو البرد أو لأجل الزينة[3].

وقد وردَ ذِكر اللِّباس في آياتٍ كثيرة في الكتاب العزيز تبيّن أحكامَه وأهميتَه، كما توضِّح النصوصُ أيضًا بأنَّ الشريعة تدعو للزينة بشكل لا يتنافى مع تميُّز المسلِم وبقاء هويتهِ الإسلاميَّةِ.

قال تعالى: ﴿**يَا بَنِي آَدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآَتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آَيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ**﴾(سورة الأعراف:٢٦)

---

(١) القاموس المحيط، لأبي طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: ٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة، ط: الثامنة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص٥٧٢، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن عليّ الفيوميّ، ت: ٧٧٠هـ، المكتبة العلميَّة، بيروت ٢/ ٥٤٨.

(٢) مقاييس اللُّغة، لأحمد بن فارس بن زكريا القزوينيّ الرازيّ (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م، مادة: لبس ٥/ ٢٣٠.

(٣) أحكام اللِّباس المتعلقة بالصلاة والحجِّ، للدكتور/ سعد بن تركي الخثلان، مكتبة الرشد، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م، ص٢٧.

قال الفخرُ الرازيُّ[١] في بيانِه لمعنى الآيةِ: «البحثُ الأولُ: الريشُ لباسُ الزِّينةِ، استُعير من ريش الطَّير؛ لأنه لباسُه وزينتُه، أيْ: أنزلْنا عليكم لباسيْن؛ لباسًا يواري سوآتِكم ولباسًا يزيِّنُكم؛ لأنَّ الزينةَ غرضٌ صحيحٌ».

وقد ضبَطَ الشَّرعُ اللِّباسَ بضوابطَ معيَّنةٍ تعود إلى تحقيق السَّتر والحفاظِ على المروءة والتجانُس في المجتمع، وما يحفظُ كرامةَ الإنسانِ وخِلقتَه التي خلقَه اللهُ تعالى عليها بعدَمِ تشبُّهِه بالجنسِ الآخَرِ.

كما عُلّقَتْ عليه كثير من الأحكام في السُّنَّةِ المشرَّفَةِ، وسيتضح ذلك لاحقًا بإذن الله تعالى.

المطلَبُ الثاني: المرادُ بالتشبُّه وحُكمُه:

التشبُّه هو مصدَرُ تشبَّهَ، والشَّبَهُ والشِّبْهُ والشَّبيهُ: المِثْلُ، والجمع أشباهٌ. وأشبَه الشيءُ الشيءَ: ماثَلَه. وفي المثَل: مَنْ شابه أباه فَما ظَلَمَ، وأشبهتُ فلانًا وشابهتُه واشتبهَ عليَّ وتشابَه الشيئان واشتبَها: أشبَهَ كلُّ واحدٍ منهما صاحبَه[٢].

ومراد الفُقهاء بالتشبُّهِ هو مماثل للاستعمالِ اللغويِّ ذاته للتشبُّه.

والتشبُّه بالكفار منهيٌّ عنه، وحُكمه التحريمُ عند أكثرِ الفُقهاءِ، مكروهٌ عند بعضِهم في اللِّباس أو الهيئاتِ أو السلوكياتِ وسواها، ناهيكَ عن العباداتِ سواء أكان تشبُّهًا بالنساءِ أمْ بالرِّجال، وفيما يلي نصوص الفُقهاء على ذلك:

قال في البحر الرائق[٣]: «...ثم اعلم أنَّ التشبُّه بأهل الكتاب لا يُكرَهُ في كلِّ شيء، وإنّا نأكلُ ونشرَبُ كما يفعلون، إنما الحرامُ هو التشبُّه فيما كان مذمومًا، وفيما يُقصَد به التشبُّه».

---

(١) مفاتح الغيب، لفخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر الرازيّ (ت: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، ط: الثالثة، ١٤٢٠هـ، ١٤/ ٢٢١.

(٢) لسان العرب، ١٣/ ٥٠٣ مادة: ش ب هـ، ويُنظر: الصحاح، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهريّ (ت: ٣٩٣هـ) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط: الرابعة، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م، ٦/ ٢٢٣٦.

(٣) البحر الرائق ٢/ ١١، وانظر: الدر المختار المطبوع مع حاشية ابن عابدين ١/ ٦٢٤، وانظر كلامه في البحر الرائق ٥/ ١٣٣ عن المنع من لبس قلنسوة المجوسيّ وشد الزُّنار.

قال أبو الوليد ابنُ رشد[١]: «وأما زيُّ العجَم فإنما نهى عنه عمرُ بن الخطاب؛ لما فيه من التشبُّه بهم، وقد رُوي عن النبيِّ (ﷺ) أنه قال: «مَنْ تشبَّه بقوم فهو منهم، ومن رَضي عملَ قوم كان شريكَ مَنْ عملَ بهِ» فزيُّ العجَم منهيٌّ عنه ملعونٌ لابسُهُ، وكذلك سيوفُهم وشكلُهم، وجميع زيِّهم، هو مثلُه في اللعنةِ والكراهةِ».

وقال -أيضا-[٢]: «وأمَّا اللِّباسُ المكروهُ فهو ما خالفَ زيَّ العرب وأشبَهَ زيَّ العجَم».

قال ابنُ الحاج[٣]: «ويُمنَع التشبُّهُ بهم كما تقدَّمَ؛ لما ورَد في الحديث «مَنْ تشبَّهَ بقومٍ فهو منهُم» ومعنى ذلك تنفيرُ المسلمين عن موافَقةِ الكفار في كلِّ ما اختُصُّوا به. وقد كان (ﷺ) يكرَهُ موافَقةَ أهلِ الكتاب في كلِّ أحوالِهم، حتى قالت اليهودُ: إنَّ محمدًا يريد ألَّا يدعَ من أمرنا شيئًا إلا خالَفَنا فيه».

وقد ذكَر ابنُ الحاج (رحمَه الله) في صفحاتٍ كثيرة ما جرَّهُ التشبهُ بالكفار في عيد النَّيروز[٤] من غيابٍ للهويَّةِ الإسلاميَّةِ من لَدُن بعض المسلمينَ في زمنِهِ.

قال البجيرميُّ[٥]: «ويُحرَّم على المسلِم لبسُ عمامتِهم، وإنْ جُعِلَ عليها علامةُ تمييزٍ بين المسلِم وغيره».

---

(١) البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في المسائل المستخرَجة، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: ٥٢٠هـ) حققه: د. محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، ط: الثانية، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م ١٧/ ٦٦، ويُنظر ما قرره الدسوقيّ في حاشيته على الشرح الكبير للدردير في حكم لبس بُرنيطة النصرانيّ ٤/ ٣٠١، وكذلك حكم شدِّ الزُّنار في حاشية محمد بن عبد الله الخرشيّ (ت: ١١٠١هـ) دار الفكر للطباعة، بيروت، ٨/ ٦٣.

(٢) المقدمات الممهدات، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت: ٥٢٠هـ)، دار الغرب الإسلاميّ، ط: الأولى، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م، ٣/ ٤٣٤.

(٣) المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات والتنبيه على بعض البدع والعوائد التي انتُحِلَت وبيان شناعتها، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن الحاج (ت: ٧٣٧هـ)، ضبطه وحقَّقه وخرَّج آياته وأحاديثه: توفيق حمدان، دار الكتب العلميَّة بيروت- لبنان، ط: الأولى، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م، ٢/ ٤٨.

(٤) النَّيْرُوزُ فَيْعُولٌ بِفَتْحِ الْفَاءِ وَالنَّوْرُوزُ لُغَةٌ وَهُوَ مُعَرَّبٌ وَهُوَ أَوَّلُ السَّنَةِ وعِنْدَ الْفُرْسِ عِنْدَ نُزُولِ الشَّمْسِ أَوَّلَ الْحَمَلِ وَعِنْدَ الْقِبْطِ أَوَّلَ تُوتٍ وَالْيَاءُ أَشْهَرُ مِنْ الْوَاوِ لِفَقْدِ فَوْعُولٍ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ. المصباح المنير ٢/ ٥٩٩.

(٥) حاشية سليمان بن محمد بن عمر البجيرميّ (ت: ١٢٢١هـ) على شرح المنهج، مطبعة الحلبي، ١٣٦٩هـ- ١٩٥٠م، ٤/ ٢٧٩.

وقال في الشَّرح الكبير[١]: «ويُكرَه شَدُّ الوسط بما يُشبِه شدَّ الزُّنار[٢]؛ لما فيه من التشبُّه بأهل الكتاب»، وقال البهوتيُّ[٣]: «ويُكرَه زيٌّ بكسر الزاي؛ أيْ: هيئة أهل الشِّرك».

والأدلَّةُ هي ما يلي:

الدليلُ الأولُ:

عن ابن عُمر (رضي اللهُ عنهما)، قال: قال رسولُ اللهِ (ﷺ): «مَنْ تشبَّه بقومٍ فهو منهم»[٤].

وجهُ الدلالة:

أنَّ الحديثَ دالٌّ على أشدِّ درجاتِ النَّهي، وهي اعتبارُ المتشبهِ مِن المتشبه بهم، قال ابنُ تيمية[٥]: «وهذا الحديثُ أقلُّ أحوالِه أنْ يقتضي تحريمَ التشبُّهِ بهم، وإنْ كان ظاهرُه يقتضي كفرَ المتشبه بهم».

الدليلُ الثاني:

ما رواه عبدُ الله بن عمرو بن العاص (رضِيَ اللهُ عنهما) قال: «رأى رسولُ الله (ﷺ) عليَّ ثوبيْن معصفريْن، فقال: «إنَّ هذه من ثياب الكفار؛ فلا تلبسْها»[٦].

---

(١) الشرح الكبير على متن المقنع، لعبد الرحمن بن محمد بن قدامة المقدسيّ (ت: ٦٨٢هـ) دار الكتاب العربيّ، أشرَفَ على طباعته: محمد رشيد رضا، ١/ ٤٧٠.س

(٢) الزنار هو ما يلبس على وسط النصارى والمجوس. انظر: القاموس المحيط ص: ٤٠١.

(٣) كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس البهوتيّ (ت: ١٠٥١هـ) دار الكتب العلميَّة ١/ ٢٨٥، ٢٨٦.

(٤) رواه أحمد في مسنده ٩/ ١٢٣، حديث رقم: «٥١١٤»، وأبو داود ٤/ ٤٤، حديث رقم: «٤٠٣١» جوَّد إسناده في اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) تحقيق: د. ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، ط: السابعة، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م ١/ ٢٦٩، وحسَّن إسناده في فتح الباري لأحمد بن علي بن حجر ت: ٨٥٢هـ دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي ١٠/ ٢٧١، وصحَّحه العراقيُّ في المُغني عن حمْل الأسفار في الأسفار ١/ ٣١٨، وصحَّحه الألباني في إرواء الغليل ٥/ ١٠٩.

(٥) اقتضاء الصراط المستقيم، ١/ ٢٧٠.

(٦) رواه مسلم ٣/ ١٦٤٧، حديث رقم: «٢٠٧٧».

ووجهُ الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ علل نهيه عن لبس الثوبين بكونهما من ثياب الكفار فدل على المنع من لبس الثياب التي يختص بها غير المسلمين وهذا مقتض للمنع من التشبه بهم من باب أولى.

المطلبُ الثالثُ: مناطُ تحريمِ التشبُّه:

لإكمالِ التصوُّرِ في موضوع تحريم التشبُّه؛ نقولُ: إنَّ ما ذكرناه سلفًا إنما يرِدُ في اللِّباسِ إذا كانَ اللِّباسُ خاصًّا بالكفار، ومن ثَمَّ فإنَّ مناطَ التحريم هو فعلُ ما اختُصَّ به الكفارُ فلا يشترك معهم المسلمونَ فيه[1].

ومن ثَمَّ؛ فإنَّ للعُرف العامِّ أثرَه الكبيرَ في المنْع والتحريمِ، قال العلَّامةُ ابن الأمير الصنعانيُّ[2] في شرحِه حديث ابن عُمر (رضي اللهُ عنهما) السابق: «الحديث دالٌّ على أنَّ مَنْ تشبَّه بالفُساق كانَ منهم أو بالكفار أو بالمبتدِعَة في أيِّ شيءٍ مما يُختَصُّون به من ملبوسٍ أو مركوبٍ أو هيئةٍ، قالوا: فإذا تشبَّه بالكافر في زيٍّ، واعتقَد أنْ يكون بذلك مثلَه كفرَ، فإنْ لم يعتقِد ففيه خلافٌ بين الفُقهاء؛ منهم من قال: يُكفَّر وهو ظاهرُ الحديث، ومنهم من قال: لا يُكفَّر ولكن يؤدَّب».

وجاء في حاشية الخرشيِّ[3]: «وكذلك يكونُ مرتدًّا إذا شدَّ الزُّنارَ في وسطه؛ لأنَّ هذا فعلٌ يتضمَّنُ الكفرَ، والزُّنار بضمِّ الزاي، ومثله فعل شيء مما يختصُّ بزيِّ الكفار».

قال الشاطبيُّ في كلامه عن العوائد[4]: «... منها: ما يكون متبدّلًا في العادة من حُسْنٍ إلى قُبح، وبالعكس، مثل كشْفِ الرأسِ، فإنه يختلف بحسب البقاع في

(١) سبل السلام، لمحمد بن إسماعيل الصنعانيّ (ت: ١١٨٢هـ)، الناشر: دار الحديث ٢/ ٦٤٦، فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ، جمْع وترتيب وتحقيق: محمد بن قاسم، مطبعة الحكومة السعوديَّة في مكة المكرمة، ط: الأولى، ١٣٩٩هـ، ٦/ ٢٣١.

(٢) سبل السلام ٢/ ٦٤٦، ويُنظر مناط المنع في التشبه فيما يختصُّ به الكفار فقط في الشرح الكبير للدردير ٤/ ٣٠١.

(٣) حاشية الخرشي، ٨/ ٦٣.

(٤) الموافقات، لإبراهيم بن موسى الغرناطيّ الشاطبيّ (ت: ٧٩٠هـ)، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط: الأولى، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، ٢/ ٤٨٩.

الواقع، فهو لذوي المروءاتِ قبيحٌ في البلاد المشرقيَّةِ، وغيرُ قبيحٍ في البلاد المغربيَّةِ، فالحُكم الشرعيُّ يختلفُ باختلافِ ذلك، فيكونَ عند أهل المشرِق قادِحًا في العدالة، وعند أهل المغرِب غيرَ قادح».

المطلبُ الرابع: بعضُ الفروع الفِقهيَّة المبنيَّةِ على تحريم التشبُّه بالكفار:

يتَّضح التشبُّه بشكل جليٍّ في اللِّباسِ؛ ولذا سأسوقُ بعضَ الأمثلةِ الفِقهيَّةِ المبيِّنةِ لذلك:

١-تحريم لبسِ الزُّنار.

٢- تحريم لبس الذَّهب والحرير على الرِّجال.

٣-تحريم دبلة الخطوبة.

٤-تحريم لبس المعصفَر.

٥-تحريم لبس ثياب القسّيسِين والرِّهبان.

المطلبُ الخامسُ: صلةُ منْع التشبُّه بالكفار بتعزيز الهويَّةِ الإسلاميَّةِ:

إنَّ التشبُّه بالكفار بوابةٌ كبرى لطمْس الهويَّةِ الإسلاميَّةِ؛ لما يسبِّبه هذا التشبهُ الظاهريُّ مِن تشاكُلٍ في الباطنِ في الدينِ والأخلاقِ والأفكارِ والقِيَم، وهذا ملحوظٌ جدًّا، سواء أكان في الأقلياتِ المسلِمة التي تعيشُ بين ظهراني الكفار، أم كان في بلاد المسلمينَ، وقد أوضحَ ذلك شيخُ الإسلام ابنُ تيمية[1] في بيانِه لعِلل منْع التشبهِ بالكفار، حيثُ قالَ: «إنَّ المشابَهة في الظَّاهرِ تورثُ نوعَ مودَّةٍ ومحبَّةٍ ومُوالاةٍ في الباطنِ، كما أنَّ المحبَّةَ في الباطن تورِثُ المشابَهة في الظَّاهرِ، وهذا أمرٌ يشهَدُ به الحسُّ والتجربةُ... بل لو اجتمَع رجُلان في سفَر، أو بلدٍ غريبٍ، وكانت بينهما مشابهةٌ في العمامةِ أو الثيابِ، أو الشَّعر، أو المركوبِ ونحو ذلك لكانَ بينهما من الائتلافِ أكثر مما بين غيرِهما».

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ١/ ٥٤٩.

وما ذكرَه الشيخُ بُعْدُ نظَرٍ وتحليلٌ عميقٌ؛ حيث إن ذلك مدرَكٌ في المجتمع بشكل ظاهر، كما أنَّ هذا السرَّ النفسيَّ في التشاكُل لخطورته قد وُظِّف في مجال الدعايةِ والشركاتِ والأعمال، واستُغلَّ بما يخدم أهدافَها، حيث أدركَ روّادُ هذه المجالاتِ العلاقةَ الوطيدةَ الحاصلةَ من التشابُه في اللِّباسِ في التقاربِ والتجانسِ والوحدة النفسيَّةِ، وبذلك نفسِّر تأثيرَ التشبهِ بالكفار على هويَّة اللابسِ المسلمِ، بما يفيضُه هذا اللِّباسُ من مودَّةٍ ومحبَّةٍ وشعورٍ بالقُرب من تلك المجتمعاتِ شاءَ أمْ أبَى.

وكَمْ ظنَّ كثيرٌ من المسلمين أنَّ التقليدَ للمجتمعاتِ الأخرى بتقمُّص هويتهم هو الحلُّ الذي سينهضُ بهم نحو التقدُّم والرقيِّ! وأقربُ مثالٍ لذلك قضيَّة حِجاب المرأة؛ فقد اتبعَتْ كثيرٌ من المجتمعاتِ الإسلاميَّةِ الغربَ بنزْع الحجابِ، فانتقلَت المرأةُ المتحجِّبةُ إلى امرأةٍ سافرةٍ، ولم تحلّ المشكلة، وإنما كلُّ ما حدثَ هو أنه انتقلَت المرأةُ من حالةٍ إلى حالةٍ، بل إنَّ حالَ المرأةِ الأوربيَّةِ ليسَت مما تُحسَد عليها؛ حيثُ ظهرَت بمظهَر لا يخاطِبُ في الفرد إلَّا غريزتَه[1].

ويخرج مما ذكرناه ما لا يقصد فيه المسلم التشبه، وإنما فعله بمقتضى الحاجة أو دفع الضرر في التمايز باللباس المباح في أصله، فعندئذ لا يمنع منه، وفي ذلك يقول ابن تيمية[2]: «... ومثل ذلك اليوم، لو أن المسلمَ بدار حربٍ، أو دار كفر غير حرب؛ لم يكن مأمورا بالمخالفة لهم في الهدي الظاهر؛ لما عليه في ذلك من الضرر، بل قد يستحب للرجل، أو يجبُ عليه، أن يشاركِهم أحيانا في هديهم الظاهرِ، إذا كان في ذلك مصلحةٌ دينية من دعوتهم إلى الدين، والاطلاعِ على باطن أمرهم؛ لإخبار المسلمين بذلك، أو دفع ضررهم عن المسلمين، ونحو ذلك من المقاصد الصالحة».

(١) شروط النهضة، لمالك بن نبي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، ص١٢٦، ١٢٧.
(٢) اقتضاء الصراط المستقيم ١/ ٤٧١.

ومن هذا، يظهَر أنَّ الإسلام أظهَرَ وأبرزَ الهويَّةَ الإسلاميَّةَ، وأكَّدَها، ووضَع السِّياجَ لحمايتها؛ ووسيلتُه في ذلك النصحُ والتوجيهُ والأمرُ بالمعروفِ والنهيُ عن المنكرِ، كما يظهَر ذلك جليًّا في أمر المسلِم بإظهار شعائر دينه، وأمر الذميِّ بالتمايزِ عن المسلمينَ.

المبحث الرابع:
منح لباس الشهرة

يتَّصلُ موضوعُ لباسِ الشُّهرة بأمريْن هما:

أولًا: العُرف.

ثانيًا: الشُّهرة.

فإنَّ من المناسب التقديمَ بمقدِّمةٍ عن العُرفِ والشُّهرةِ.

المطلبُ الأول: المراد بالعُرف وأقسامُه وحُجيَّتُه:

العُرفُ والعارفَةُ والمعروفُ بمعنى واحدٍ: ضدّ المنكر، وهو كلُّ ما تعرفُه النفسُ من الخير وتطمئنُّ إليه[1].

والعُرفُ: ما استقرَّت النفوسُ عليه بشهادةِ العقول، وتلقَّتْه الطَّبائعُ بالقبول، وكذا العادةُ، هي ما استمرَّ الناسُ عليه على حُكم العقول وعادوا إليه مرةً بَعد أخرى[2].

وعرَّفَه الشيخُ مصطفى الزرقا بأنه: «عادةُ جمهورِ قومٍ في قولٍ أو فعلٍ»[3].

كما عرَّف الشيخُ محمد الخضر حسين، العُرفَ والعادةَ بقولِه: هو ما يغلبُ على الناسِ من قولٍ أو فعلٍ أو ترْكٍ[4].

وقد صاغَ الفُقهاءُ لضبْط مسائلِ العُرفِ والعادةِ قاعدة: العادةُ مُحكَّمة، وهي من القواعدِ الكبرى في الفِقهِ الإسلاميِّ[5].

---

(١) لسان العرب، ٩/ ٢٣٦، مادة: ع ر ف.

(٢) التعريفات، للجرجاني، ص: ١٤٩.

(٣) المدخل الفقهي العام، للشيخ مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، ط: الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ٢/ ٨٧٢.

(٤) الشريعة الإسلاميَّة صالحة لكلِّ زمان ومكان، للشيخ محمد الخضر حسين، تقديم وتحقيق، د. محمد عمارة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩م ص: ٥٢، ويُنظر تعريفات العُرف أيضًا كتاب: العُرف وأثره في الشريعة والقانون، لأحمد بن علي سير المباركي، ط: الأولى، ١٤٢١هـ - ١٩٩٢م ٣١-٣٦.

(٥) انظر في هذه القاعدة: الأشباه والنظائر لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت: ٩١١هـ دار الكتب العلمية =

وينقسمُ العُرف إلى:

أ- عُرفٍ عامٍّ، وهو ما كان فاشيًا في جميع البلادِ بين جميع النَّاس في أمرٍ من الأمور مثل: تأجيلِ جانبٍ من مُهور النساءِ في البلاد الإسلاميَّةِ.

ب- عُرفٍ خاصٍّ، وهو الذي يكون خاصًّا ببلد أو مكانٍ دون آخر، أو بين فئةٍ من الناس دون أخرى؛ كعُرف التُّجار فيما يُعَدُّ عيبًا[١].

وللعُرف أدلةٌ كثيرةٌ من القرآنِ والسُّنَّةِ مشتهِرةٌ، مِن أوضحِها ما روتْه عائشة (رضي اللهُ عنها)، عن هندٍ أمِّ معاويَّةَ (رضي الله عنهما) من قولها لرسول الله (ﷺ): «إنَّ أبا سفيانَ رجُلٌ شحيحٌ، فهل عليَّ جُناحٌ أنْ آخُذَ من مالِه سِرًّا؟ قال: «خُذي أنتِ وبنوكِ ما يكفيكِ بالمعروفِ»[٢].

قال العلَّامةُ النوويُّ[٣]: «في الحديثِ فوائدُ منها ... اعتمادُ العُرف في الأمور التي ليس فيها تحديدٌ شرعيٌّ»، وقال الحافظُ ابنُ حجَر[٤]: «فأحالَها على العُرف فيما ليسَ فيه تحديدٌ شرعيٌّ».

وتتنزَّلُ قاعدةُ العُرفِ على كلِّ ما ورَد في الشَّرع مطلَقا، ولا ضابطَ له فيهِ ولا في اللُّغة، فيرجع فيه إلى العُرفِ[٥].

المطلبُ الثاني: المرادُ بالشُّهرةِ:

الشُّهرةُ هي: ظهورُ الشيء في شنعةٍ حتى يشهره الناس[٦].

=١٤١١هـ - ١٩٩٠م ص:٨٩- ٩٠، الأشباه والنظائر لزين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم ت: ٩٧٠هـ وضع حواشيه وخرج أحاديثه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط: الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م ص:

(١) المدخل الفقهيّ العامّ، ٢/ ٨٧٧، ٨٧٨.

(٢) رواه البخاريّ ٣/ ٧٩، حديث رقم: «٢٢١١»، ورواه بلفظ مقارب الإمام مسلم ٣/ ١٣٣٨، حديث رقم:«١٧١٤».

(٣) شرح النوويّ لصحيح مسلم، لأبي زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف النووي ت: ٦٧٦ه دار إحياء التراث العربي، بيروت ط: الثانية ت: ١٣٩٢هـ ١٢/ ٧، ٨.

(٤) فتح الباري، ٤/ ٤٠٧.

(٥) الأشباه والنظائر: ٩٨.

(٦) النهاية في غريب الحديث، لأبي السعاداتِ مجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير (ت: ٦٠٦هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوي- محمود محمد الطناحي، المكتبة العلميَّة، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ٢/ ٥١٥، القاموس المحيط: ٤٢١.

وثوبُ الشُّهرة: هو الذي إذا لبسه الإنسانُ افتُضِح به، واشتُهر بين الناس، والمرادُ به: ما ليس من لباس الرجالِ، ولا يجوزُ لهم لبسُه شرعًا ولا عُرفًا[١].

وقيل[٢]: ما يُشتَهر به عند الناس ويشارُ إليه بالأصابع.

وقيل[٣]: ما خالفَ ثيابَ بلدِه.

ويتَّضح من هذا أنَّ لباس الشُّهرةِ يشمل ما قصَد به اللابسُ الاختلافَ والتمايُز عن المسلمين، بحيث يلفِتُ النظَر، ويتَّضح منه المفارقةُ مع المجتمع في أسلوب لبسِه أو نوعِه أو مادتِه[٤].

ولا يختصُّ ذلك بالثوبِ الذي يُشهَر لابسُه بين الناس، بل يشمَل غيرَه من الملبوس ونحوه مما يشهر به اللابسُ له؛ لوجود العِلةِ[٥].

المطلبُ الثالث: حُكم لباس الشُّهرة:

للعلماءِ فيه رأيان:

الرأيُ الأولُ: اتَّجه الحنابلةُ في المشهورِ[٦] إلى كراهة لباس الشُّهرةِ، ونصَّ على كراهتِه الإمامُ مالِك[٧]، وبعض الحنفيَّةِ[٨]، واختاره ابنُ تيمية[٩] وذلك: استنادًا

---

(١) جامع الأصول، لأبي السعاداتِ مجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير (ت: ٦٠٦هـ) تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، وبشير عيون، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، ط: الأولى ١٠/ ٦٥٨.

(٢) كشاف القناع ١/ ٢٧٩.

(٣) الآداب الشرعيَّة والمنح المرعيَّة، لمحمد بن مفلح بن محمد المقدسيّ الصالحيّ الحنبليّ (ت: ٧٦٣هـ)، عالم الكتب، ٣/ ٥٢٦.

(٤) لباس الرجل أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلاميِّ، للدكتور/ ناصر بن محمد الغامدي، ط: الثالثة، ١٤٣٤هـ، دار طيبة الخضراء، ١/ ٦٠٥.

(٥) الدراري المضيَّة شرح الدرر البهيَّة، لمحمد بن علي الشوكانيّ (ت: ١٢٥٠هـ) ط: الأولى، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، دار الكتب العلميَّة، ٢/ ٣٤١.

(٦) الآداب الشرعيَّة والمنح المرعيَّة ٣/ ٥٢٦، كشاف القناع ١/ ٢٧٨، ٢٧٩.

(٧) البيان والتحصيل ١٨/ ٤٣١، ٤٣٢، الذخيرة ١٣/ ٢٦٤، المدخل ٢/ ١٤١.

(٨) النتف في الفتاوى، لأبي الحسن عليّ بن الحسين السغديّ (ت: ٤٦١هـ)، تحقيق: صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة، دار الفرقان، عمان، ط: الثانية، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م، ١/ ٢٥٠.

(٩) مجموع الفتاوى، ٢٢/ ١٣٨.

إلى ما رواه ابنُ عمر (رضي اللهُ عنهما) قال: قال رسولُ الله (ﷺ): «من لبسَ ثوبَ شُهرةٍ في الدُّنيا ألبسَه اللهُ ثوبَ مذلَّةٍ يومَ القيامةِ ثُمَّ ألهبَ فيه نارًا»(١).

الرأيُ الثاني: ذهب الشوكانيُّ (رحمه الله) إلى تحريمِ لباس الشُّهرة؛ فيأثم مَنْ يلبسُه.

وذلك للحديثِ السابق؛ حيث ظاهرُه يدلُّ على التحريم، وقولُه له حظٌّ من النظَر، قال: «والحديثُ يدلُّ على تحريم لبس ثوبِ الشُّهرة، وليس هذا الحديثُ مختصًّا بنفيس الثيابِ، بل قد يحصُل ذلك لمن يلبس ثوبًا يخالف ملبوسَ الناس من الفُقراء، ليراه الناسُ فيتعجبوا من لبسِه ويعتقدوه»(٢).

وهو ظاهرُ اختيار ابن القيِّم، (رحمه الله)(٣)، وهو الراجحُ؛ لقوةِ دليلِه.

المطلبُ الرابعُ: صِلةُ لباسِ الشُّهرة بالحفاظ على الهويَّة الإسلاميَّةِ وتعزيزها:

يتَّضحُ مما سبقَ بيانُه أنَّ لباس الشُّهرة، بسبب تأثير اللِّباس النفسيِّ على الإنسان، يكوِّن لدى الفرد تميزًا سلبيًّا وشذوذًا خاصًّا عن النسق الاجتماعيِّ لأفراد المجتمع المسلِم، يقوِّى الفجوةَ في الشعورِ والانتماءِ للجماعة ويعزِّز الفرديَّةَ، وهذا كلُّه مُضعِفٌ للهويَّةِ الثقافيَّةِ والصِّلةِ بأفراد المجتمع، وهذه المبايَنة لا تتوافَق ومراداتِ الشارع في تحقيق الانسجام الاجتماعيِّ.

ولما رأى الإمامُ أحمد (رحمه الله تعالى) على رجُل بُردًا مخلّطًا، بياضًا وسوادًا فقال: «ضَعْ عنكَ هذا والبسْ لباسَ أهل بلدكَ، وقال: ليس هو بحرامٍ، ولو كنتَ

(١) رواه أبو داود ٤/ ٣٤، حديث رقم: «٤٠٢٩»، وابن ماجة ٢/ ١١٩٢، حديث رقم: «٣٦٠٦»، وحسَّنه محققو المسند ٩/ ٤٧٦.

(٢) نيل الأوطار، لمحمد بن عليّ الشوكانيّ (ت: ١٢٥٠هـ)، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث في مصر، ط: الأولى، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م، ٢/ ١٣٢.

(٣) زاد المعاد في هدي خير العباد، لمحمد بن أبي بكر بن القيم الجوزيَّة (ت: ٧٥١هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلاميَّة، الكويت، ط: السابعة والعشرون، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م، ١/ ١٤٠.

بمكةَ أو بالمدينة لم أعِبْ عليكَ؛ وذلك لأنه لباسُهم هناك»[1] وقال ابن عقيل الحنبليّ (رحمه الله)[2]: «لا ينبغي الخروجُ عن عاداتِ الناس».

(١) الآداب الشرعيَّة والمنح المرعيَّة، ٣/ ٥٢٦.
(٢) غاية المنتهى المطبوع مع مطالب أولي النُّهى، المكتب الإسلامي، ط: الثانية، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م، ١/ ٣٥١.

أبيض

المبحث الخامس:
منع الإقامة في بلاد الكفار

المطلبُ الأول: ضابط بلاد الإسلام وبلاد الكفر:

فيما يلي نصوص الفُقهاء الموضِّحة الفرقَ بين دارِ الإسلامِ ودارِ الكفرِ:

قال الكاسانيُّ[1]: «لا خلافَ بين أصحابِنا في أنَّ دارَ الكفر تصيرُ دارَ إسلامٍ بظهور أحكامِ الإسلام فيها، واختلَفوا في دارِ الإسلام، إنها بماذا تصيرُ دارَ الكفر؟ قال أبو حنيفة: إنها لا تصيرُ دارَ الكفرِ إلا بثلاثِ شرائط، أحدُها: ظهورُ أحكام الكفر فيها، والثاني: أنْ تكونَ متاخِمةً لدار الكفر، والثالثُ: ألَّا يبقى فيها مسلمٌ ولا ذميٌّ آمِنًا بالأمان الأول، وهو أمانُ المسلمين، وقال أبو يوسف ومحمد (رحمهما الله): إنها تصيرُ دارَ الكفر بظهور أحكام الكفر فيها».

وجاء في حاشية الدسوقيِّ[2]: «... لأنَّ بلادَ الإسلام لا تصيرُ دارَ حربٍ بأخْذِ الكفار لها بالقهْر ما دامت شعائرُ الإسلامِ قائمةً فيها».

وفي حاشية البجيرميِّ[3] في ضابطِ دارِ الإسلام «... أيْ: بأنْ يسكنَها المسلمون وإنْ كان فيها أهلُ ذمَّةٍ، أو فتحَها المسلمون وأقرُّوها بيد الكفار، أو كانوا يسكنونها ثم جلاهُم الكفارُ عنها».

وعند الحنابلةِ، قال ابنُ مفلح[4]: «... فكلُّ دارٍ غلبَ عليها أحكامُ المسلمين فدارُ الإسلام، وإنْ غلبَ عليها أحكامُ الكفار فدارُ الكفر».

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاسانيّ (ت: ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلميَّة، ط: الثانية، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، ٧/ ١٣٠.

(٢) حاشية الدسوقيّ على الشرح الكبير للدسوقيّ، لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقيّ المالكيّ (ت: ١٢٣٠هـ)، دار الفكر، ٢/ ١٨٨.

(٣) حاشية البجيرمي على الخطيب، لسليمان بن محمد البجيرميّ (ت: ١٢٢١هـ)، المطبوع مع كتاب: الإقناع للشربينيّ ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م، ٤/ ٢٦١.

(٤) الآداب الشرعيَّة والمنح المرعيَّة، لشمس الدين محمد بن مفلح بن مفرج الراميني الحنبليّ (ت: ٧٦٣هـ)، دار عالم الكتب، ١/ ١٩٠.

قال ابنُ القِيِّم[١]: «قال الجمهورُ: دارُ الإسلام هي التي نزلها المسلمون، وجرَت عليها أحكامُ الإسلام، وما لم تجرِ عليه أحكامُ الإسلامِ لم يكن دارَ إسلامٍ، وإنْ لاصقَها».

ومِما سبق من النقول يتضح أنَّ جمهورَ الفُقهاء تتَّفق كلمتُهم بأنَّ بلاد الإسلام هي التي يحكمُها المسلمون وتُجرى فيها الأحكامُ الإسلاميَّة، ويكون النفوذُ فيها للمسلمين ولو كان جمهورُ أهلها كفارًا، وبلادُ الكفر ضدُّها[٢].

والدارُ عبارة عن الموضِع أو البلد أو الوطن أو الإقليم أو المنطقة التي تسكنُ فيها مجموعةٌ من الناس ويعيشونَ تحت قيادةِ سلطةٍ معينةٍ؛ فإنْ كانت السلطةُ فيها للإسلام فهي دارُ إسلامٍ وإن كانت للكفر فهي دارُ كفرٍ[٣].

المطلبُ الثاني: حُكمُ الإقامة ببلادِ الكفر:

جاءت النصوصُ الشرعيَّة في القرآن والسُّنَّة بالهجرةِ من بلادِ الكفر إلى بلادِ الإسلام، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (٩٧) إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا (٩٨) فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا (٩٩)**﴾ (سورة النساء:٩٩،٩٨،٩٧).

قال القرطبيُّ[٤]: «المراد بها جماعةٌ من أهل مكةَ كانوا قد أسلَموا وأظهَروا للنبيِّ (ﷺ) الإيمانَ به، فلما هاجرَ النبيُّ (ﷺ) أقاموا مع قومِهم وفُتِنَ منهم جماعةٌ فافتُتِنوا، فلمّا كان أمرُ بدرٍ خرجَ منهم قومٌ مع الكفارِ، فنزلَتِ الآيةُ».

---

(١) أحكام أهل الذِّمة، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزيَّة (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق: يوسف بن أحمد البكريّ، وشاكر بن توفيق العاروري، دار رمادي للنشر، ط: الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، ٢/ ٧٢٨.

(٢) الفتاوى السعديَّة، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعديّ (ت: ١٣٧٦هـ)، منشورات المؤسسة السعيديَّة: ١٠٤.

(٣) اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، لإسماعيل لطفي فطاني، دار السلام ط: الثانية، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م، ص: ٢٠.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبيّ (ت: ٦٧١هـ)، دار الكتب المصريَّة، تحقيق: أحمد =

وقد نزلَتْ هذه الآيةُ الكريمةُ عامةً في كلِّ مَنْ أقام بين ظهراني المشركين، وهو قادرٌ على الهجرةِ وليس متمكِّنا من إقامة الدِّين؛ فهو ظالمٌ لنفسِه مرتكِبٌ حرامًا بالإجماع، وبنصِّ هذه الآيةِ[١].

وعن جرير بن عبد الله (رضي اللهُ عنه) قال: قال رسولُ الله (ﷺ): «أنا بريء من كلِّ مسلِم يقيمُ بين أظهُر المشركين» قالوا: يا رسولَ الله، لم؟ قال: «لا تراءى ناراهما»[٢].

وهذه الأدلةُ دالةٌ على وجوبِ الهجرةِ عند عدم القدرةِ على إقامة الدِّين واستحبابِها عند القدرةِ، وهو محصل كلامِ الفُقهاء كما قال الشيخُ السعديُّ[٣].

ومن النقولِ عن الفُقهاء في هذا الحُكم ما يلي:

قال ابنُ رشد الجدُّ[٤]: «فإذا وجبَ بالكتابِ والسُّنَّةِ وإجماعِ الأُمَّةِ، على مَنْ أسلَم ببلد الحرب أنْ يهاجرَ ويلحقَ بدار المسلمين ولا يثْوِي بين المشركين ويُقيم بين أظهرهم؛ لئلّا تُجرى عليه أحكامُهم، فكيف يباح لأحدٍ الدخولُ إلى بلادهم؛ حيث تُجرى عليه أحكامُهم في تجارةٍ أو غيرها؟، وقد كرهَ مالِك (رحمَه اللهُ تعالى) أن يسكنَ أحدٌ ببلد يُسَبُّ فيه السَّلفُ، فكيف ببلد يُكفَر فيه بالرحمن وتُعبَد فيه من دونه الأوثانُ!، لا تستقر نفسُ أحدٍ على هذا إلَّا وهو مسلِمُ سوءٍ مريض الإيمانِ».

قال ابنُ العربيِّ[٥]: «...الأولُ: الهجرةُ، وهي تنقسِم إلى ستةِ أقسام: الأولُ: الخروجُ من دار الحربِ إلى دار الإسلامِ؛ وكانت فرضًا في أيام النبيِّ (ﷺ) مع غيرها من أنواعِها بيَّنّاها في شرح الحديث، وهذه الهجرةُ باقيةٌ مفروضةٌ إلى يوم

= البردونيّ وإبراهيم أطفيش، ط: الثانية، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م، ٥/ ٣٤٥.

(١) تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقيّ (ت: ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط: الثانية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ٢/ ٣٨٩.

(٢) رواه أبو داود ٣/ ٤٥، حديث رقم: «٢٦٤٥»، والترمذيّ، تحقيق: أحمد شاكر ٤/ ١٥٥، حديث رقم: «١٦٠٤».

(٣) الفتاوى السعديَّة، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعديّ (ت: ١٣٧٦هـ)، منشورات المؤسسة السعيديَّة،: ١٠٦.

(٤) المقدمات الممهدات، ٢/ ١٥٣.

(٥) أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربيّ الأشبيليّ، ت: ٥٤٣هـ، راجع أصوله وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الثالثة، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، ١/ ٦١١.

القيامة، والتي انقطعَتْ بالفتح هي القصدُ إلى النبيِّ (ﷺ) حيث كانَ، فمَنْ أسلَم في دار الحربِ وجبَ عليه الخروجُ إلى دار الإسلامِ، فإنْ بَقِيَ فقد عَصى».

وقال النوويُّ[١]: «المسلِم إنْ كان ضعيفًا في دارِ الكفر لا يقدِرُ على إظْهار الدِّين، حُرِّمَ عليه الإقامةُ هناك، وتجبُ عليه الهجرةُ إلى دار الإسلامِ، فإنْ لم يقدِرْ على الهجرة، فهو معذورٌ إلى أنْ يقدِرَ... وإنْ كان يقدِرُ على إظهارِ الدِّين؛ لكونه مُطاعًا في قومه، أو لأنَّ له هناك عشيرةً يحمونه، ولم يخَفْ فتنةً في دينِه، لم تجِب الهجرة، لكنْ تُستَحبُّ؛ لئلا يكثُر سوادُهم، أو يميلُ إليهم، أو يكيدوا له...».

قال ابنُ قدامة[٢]: «... فالناسُ في الهجرة على ثلاثةِ أضرُبٍ؛ أحدُها: مَنْ تجِب عليه، وهو مَنْ يقدِرُ عليها، ولا يمكنه إظهار دينِه، ولا تمكنه إقامة واجباتِ دينه مع المقام بين الكفار، فهذا تجبُ عليه الهجرةُ...».

المطلبُ الثالثُ: صِلةُ منْع الإقامةِ في بلادِ الكفار بتعزيز الهويَّةِ الإسلاميَّةِ:

تبرزُ الصِّلةُ بين منْع الإقامةِ في بلاد الكفر وحفْظِ الهويَّةِ الإسلاميَّةِ؛ من أنَّ الإقامةَ في بلاد الكفر مُفضِيةٌ في كثير من الأحيان إلى نشوء الموادّةِ لهم، وقد نصَّ الشافعيَّةُ على كراهة مخالطة الكفار وحرمة موادتهم[٣]، وكذلك يرى الحنابلة[٤] أنه يُكرَه التعرضُ لما يوجبُ المودةَ، قال اللهُ تعالى: ﴿**لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ**

(١) روضة الطالبين، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النوويّ، ت: ٦٧٦هـ –، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ط: الثالثة، ١٤١٢هـ– ١٩٩١م، ١٠/ ٢٨٢، ويُنظر للحنفيَّة البحر الرائق، ١/ ٣٦٨.

(٢) المُغني شرح مختصر الخرقيّ، لعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسيّ (ت: ٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ– ١٩٦٨م، ٩/ ٢٩٤، ويُنظر: شرح منتهى الإرادات، لمنصور بن يونس البهوتيّ، ت: ١٠٥١هـ دار عالم الكتب ط: الأولى، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م، ١/ ٦٢٠.

(٣) أسنى المَطالب في شرح روض الطالب، لزكريا بن محمد الأنصاري السنيكيّ (ت: ٩٢٦هـ)، دار الكتاب الإسلاميّ ٤/ ٢٢٢، الإقناع في حلِّ ألفاظ أبي شجاع، لشمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربينيّ (ت: ٩٧٧هـ)، مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، ٢/ ٥٧٤، ٥٧٥.

(٤) كشاف القناع ٣/ ١٣١، مطالب أولي النُّهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى بن سعد بن عبده السيوطيّ الرحيبانيّ (ت: ١٢٤٣هـ)، المكتب الإسلاميّ، ط: الثانية، ١٤١٥هـ– ١٩٩٤م، ٢/ ٦٠٩.

أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾(سورة المجادلة:٢٢)

قال ابنُ تيمية[١]: «... فأخبَرَ أنكَ لا تجدُ مؤمنًا يوادُّ المحادّين لله ورسولِه؛ فإنَّ نفسَ الإيمانِ ينافي موادتَه، كما ينفي أحدُ الضديْن الآخرَ، فإذا وُجِدَ الإيمانُ انتفى ضدُّه وهو موالاةُ أعداءِ الله، فإذا كان الرجلُ يُوالي أعداءَ الله بقلبه كان ذلك دليلًا على أنَّ قلبَه ليس فيه الإيمانُ الواجبُ».

كما أنَّ الله تعالى نهى عن الركونِ إلى الذين ظلَموا، قال تعالى: **﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾** (سورة هود:١١٣). فالآيةُ الكريمةُ «دالَّةٌ على هَجرانِ أهلِ الكفر والمعاصي من أهلِ البِدَعِ وغيرِهم، فإنَّ صُحبتَهم كفرٌ أو معصيةٌ؛ إذِ الصُّحبة لا تكون إلَّا عن مودَّةٍ»[٢].

كما يُنهى أيضًا عن مصادَقة الكفار ومؤاكلتِهم، نصَّ عليه ابنُ رشد وغيرُه، وقد سُئل مالِكُ عن مواكلَةِ النصرانيِّ في إناءٍ واحدٍ، قال: تركُهُ أحبُّ إليَّ وأمَّا حرامٌ فلا أراهُ، ولا يُصادَق نصرانيٌّ[٣].

وكره ابنُ القاسم للمسلِم أنْ يَهدي إلى النصرانيِّ في عيدِه مكافأةً له، ورآه من تعظيم عيدِه وعونًا له على مصلحة كفرِه[٤].

بل يرى بعضُ المالكيَّة كراهةَ الزواج بالكتابيَّةِ، قال في الفواكه الدواني[٥]: «وإنما كُرِه نكاحُها في بلاد المسلمين لأنَّ الزوجَ ليس له منعُها من أكْل الخنزير ولا

(١) مجموع الفتاوى، ٧/ ١٧.
(٢) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبيّ، ٩/ ١٠٨.
(٣) البيان والتحصيل، ١٨/ ٤٣٨.
(٤) المدخل، لابن الحاج، ٢/ ٤٧.
(٥) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيروانيّ، لشهاب الدين أحمد النفراويّ الأزهريّ المالكيّ (ت: ١١٢٦هـ)، دار الفكر، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م، ٢/ ١٩.

من شُرب الخمر ولا من الذهابِ إلى الكنيسة؛ وهـذا يـؤدي إلى تربيـة الولَـدِ عـلى دينِها، وأيضا ربما تموت وهي حاملُ فتُدفَن في مقبرة أهلِ الشِّرك، والولـدُ الكـائنُ في بطنِها محكومٌ له بالإسلام، ولأنَّ النكاحَ مظنَّة المودةِ المنهِيِّ عنها».

وقد ذكر الله تعالى الحكمة في تحريم نكاح المسـلم أو المسـلمة، لمـن خـالفهما في الدين فقال: ﴿ **أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ**﴾ (سورة البقرة) أي: في أقوالهم أو أفعـالهم وأحوالهم، فمخالطتهم على خطر مـنهم، فيسـتفاد مـن تعليـل الآيـة، النهـي عـن مخالطة كل مشرك ومبتدع؛ لأنه إذا لم يجز التزوج مع أن فيه مصالح كثيرة فالخلطـة المجردة من باب أولى، وخصوصا، الخلطة التي فيها ارتفاع المشـرك ونحـوه عـلى المسلم، كالخدمة، ونحوها[1].

وهذه الأحكامُ تدلُّ على ما قررْناه سلفًا من أثر الإقامةِ في بلاد الكفار وتعايُشه مع غير المسلمين فترةً طويلةً من الزمن، على هويَّـة المسـلِم وانتمائـه وخبـوِّ جـذوةِ الإيمانِ والتدينِ في قلبِه، وكثرةِ تنازلاتِه عن مبادئه والأوامر الشرعيَّة التي خوطِبَ بها، ولاسيّما إنْ كانت من تلك البلادِ التي لديها شيءٌ من التطـور المـاديِّ والتقـدم العلميِّ والقوة في أساليب العيش وكثافة في الخدماتِ؛ مما يهيّء فتنةَ المسلِم في دينه وانبهارَه بما يلمسُه من تلك المظاهر والخدماتِ، وتسهيل الحياةِ وخدمة الإنسانِ.

وبذلك يتَّضح أنَّ علاقة ذلك بتعزيز الهويَّة والحفاظ عليهـا ظـاهرةٌ؛ إذ يـدرِكُ المتأمِّلُ خطرَ الإقامةِ في بلاد الكفار على المسلِم، وأنَّ الإقامـةَ في بـلاد الكفـار مـع الاستمرار مؤثِّرَةٌ في تآكُـل المفـاهيم وضـعْفِ التمايـز الثقـافيِّ، وتقويـة الانـدماج الثقافيِّ؛ والتـي بـدورها تُفضـي إلى تعتـيم الهويَّـةِ الإسـلاميَّةِ، وضـعْفِ الانـتماء الإسلاميِّ، وتحوُّلِ المفاهيم والمصطلحاتِ الفكريَّةِ مع الـزمن، يعـرِفُ ذلـك مَـنْ يرصُد التغيراتِ القِيَميَّةَ والثقافيَّةَ التي تحدُث في الجيل الثاني من الوافدين إلى بـلاد الكفر، ولاسيّما في البلاد الغربيَّةِ في العصرِ الحاضرِ.

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: عبـد الـرحمن بـن معـلا اللويحق، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م ص:٩٩.

المبحث السادس:
بيان أثر مقوّمات المروءة و خوارمها في الأحكام:

المطلبُ الأول: المراد بالمروءة لغةً وشرعًا:

المروءةُ لغةً: كمالُ الرجوليَّةِ[١]، وقيل: الإنسانيَّة[٢].

وأما المروءةُ عند الفُقهاء:

فهي عند الحنفيَّةِ[٣]: صيانةُ النفس عن الأدناسِ، وما يشينُها عند الناسِ.

وقيل: ألَّا يأتي ما يُعتَذَر منه مما يبخِسُه من مرتبتِه عند العقلاء.

وقيل: السَّمْتُ الحسَنُ وحفْظُ اللسانِ والاجتنابُ من السّخفِ، أيْ الارتفاع عن كلِّ خُلُقٍ دنيءٍ.

وعرَّفَها المالكيَّةُ[٤] بأنها: كمالُ النفس بصونها عما يوجبُ ذمَّها عُرفًا، ولو مباحًا في ظاهر الحالِ

وعندَ الشافعيَّةِ[٥] هي: أنْ يحترِزَ مباحًا يُستَهْجَنُ من أمثالِه عُرفًا.

وقيل[٦]: التوقّي عن الأدناس.

---

(١) مجمل اللُّغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازيّ (ت: ٣٩٥هـ) حقَّقَه: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م مادة: م ر ى: ٦٦٣، ولسان العرب: مادة م ر أ، ١/ ١٥٤.

(٢) لسان العرب: مادة م ر أ، ١/ ١٥٤.

(٣) تيسير التحرير، لمحمد أمين بن محمود البخاريّ المعروف بأمير بادشاه الحنفيّ (ت: ٩٧٢هـ)، دار الفكر، بيروت ٣/ ٤٤.

(٤) الشرح الصغير، للدردير، دار المعارف ٤/ ٢٤٠.

(٥) الغاية القصوى، لعبد الله بن عمر البيضاويّ (ت: ٦٨٥هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: محمد محيي الدين القره داغي، دار البشائر الإسلاميَّة، ط: الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ٢/ ٤٧٥.

(٦) روضة الطالبين، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النوويّ (ت: ٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلاميّ، ط: الثالثة، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م، ١١/ ٢٣٢، روض الطالب المطبوع مع أسنى المطالب، دار الكتاب الإسلاميّ، ٤/ ٣٤٧.

وقيل[١]: «والمروءة تخلُّق بخُلُقِ أمثالِه في زمانِه ومكانِه».

وقال النوويُّ[٢]: «... والمروءةُ وهي: ما تتَّصلُ بآداب النفس مما يُعلَمُ أنَّ تاركَه قليلُ الحياءِ، وهي حُسنُ الهيئةِ والسيرةِ والعِشرةِ والصِّناعةِ».

وقيل[٣]: إنَّ صاحبَ المروءة مَنْ يصونُ نفسَه عن الأدناسِ، ولا يشينُها عند الناس.

وعرَّفَها الحنابلةُ[٤] بأنها: فعلُ ما يجمِّلُه ويزيِّنُه، وتجنُّب ما يدنِّسُه ويشينُه عادةً.

وفُسِّرَت المروءةُ بأنها: «جماعُ مكارم الأخلاقِ ومحاسنِ الآدابِ، فمَن يفوتُه جانبٌ من هذه المكارمِ أو المحاسنِ يفوتُه جانبٌ من العناصر التي تتكونُ منها المروءةُ»[٥].

ويظهَر أثرُها في خصوص اللِّباسِ من قول النوويِّ[٦]: «... فمِنْ ترْك المروءة لبْسُ ما لا يليقُ بأمثالِه»، ومما نقلَه ابنُ نجيم[٧] عن كتاب: (العباب) أنَّ المروءة هي: «تزيّي المرء بزيِّ مثلِه زمانًا ومكانًا».

وقالَ الغزاليُّ[٨]: «... فمَن يرتكِبُ من المباحاتِ ما لا يليقُ بأمثاله؛ كالأكل في الطريقِ والبولِ في الشارع، ولبْسِ الفَقيه القباءَ والقلنسوةَ في بلادنا، وغير ذلك مما

(١) منهاج الطالبين، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النوويّ (ت: ٦٧٦هـ)، المطبوع مع مُغني المحتاج، دار الكتب العلميَّة، ط: الأولى، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م، ٦/ ٣٥١.

(٢) المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النوويّ (ت: ٦٧٦هـ)، دار الفكر، ٢٠/ ٢٥١.

(٣) تحرير ألفاظ التنبيه، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النوويّ (ت: ٦٧٦هـ)، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق، ١٤٠٨هـ، ١/ ٣٤١.

(٤) الفروع، لمحمد بن مفلح بن محمد المقدسيّ الصالحيّ (ت: ٧٦٣هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، ١١/ ٣٤٦، وانظر: المحرر في الفقه، لعبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحراني (ت: ٦٥٢هـ)، مكتبة المعارف، ط: الثانية، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م، ٢/ ٢٦٦.

(٥) المروءة وخوارمها، لمشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط: الأولى، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م، ١٤.

(٦) روضة الطالبين، ١١/ ٢٣٢.

(٧) الرسائل الزينيَّة في مذهب الحنفيَّة، لابن نجيم الحنفي (ت: ٩٧٠هـ)، دراسة وتحقيق: مركز الدراسات الفقهيَّة والاقتصاديَّة، د. محمد أحمد سراج، د. عليّ جمعة محمد، دار السلام ط: الأولى، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، ص: ٣٦٤.

(٨) الوسيط في المذهب، لمحمد بن محمد بن محمد الغزاليّ (ت: ٥٠٥هـ)، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، دار السلام- القاهرة، ط: الأولى، ١٤١٧هـ، ٧/ ٣٥٣.

يسخر به فيه؛ فيدلّ ذلك إمَّا على خبَلٍ في عقلِه، أو انحلالٍ في نفسِه يُبطِلُ الثقةَ بصدقِه، فتخلّ شهادته، ولا يخفى أنَّ ذلك يختلفُ باختلاف الأشخاص والأحوال...».

وجاء في حاشية الشروانيِّ[1] في تفسير المروءةِ وصلتِها باللِّباسِ أنها بمعنى الإنسانيَّةِ؛ لأنها مأخوذةٌ من المَرَأ، وهي تَعاطي ما يُستحسَنُ، وتجنُّب ما يُسترذل، كالحِرَفِ الدنيئةِ، والملابسِ الخسيسةِ».

المطلبُ الثاني: صلةُ أحكام المروءةِ بتعزيز الهويَّة:

من مفهوم المروءةِ عند الفُقهاء، ومما سبق ذكرُه من المراد بها؛ فإنَّ أحكامَ المروءة من جانبِ اللِّباس تلتقي مع مبدأ تعزيز الهويَّةِ الإسلاميَّةِ؛ وذلك من حيث إنَّ التزيي بالأزياء المستنكَرة الغريبةِ وغيرِ المألوفة في عاداتِ المجتمع والتي يخرُج بها لابسُها عن الأنساقِ الاجتماعيَّةِ المعروفةِ والمألوفةِ في اللِّباس الشرعيِّ، والتي تقذف بها الموضاتُ الغربيَّةُ والشرقيَّةُ، تخالِف مقصودَ الشارع الحكيم من القُرب والإلفةِ بين المؤمنين وتجانُسهم، وتُعَدُّ من خَوارم المروءةِ والتي تترتَّبُ عليها الأحكامُ الشرعيَّةُ المتعلِّقةُ بها، ولا شكَّ أنَّ تلك الهيئاتِ التي تقذفُ بها الموضاتُ الأجنبيَّةُ التي تخالِفُ الشائعَ والذوقَ السليمَ تؤثِّر في هويتِهم الإسلاميَّةِ، بما تكوِّنه من اختلالٍ في وحدة المسلمين وتميُّزِهم، وتُفضي مع كثرة المخالَفات في شأنها إلى الابتذالِ، وتفكُّك النسيج الاجتماعيِّ والمكوّن الثقافيِّ، وتجعل المرأةَ والرجُلَ أسيريْن إلى ثقافاتٍ أخرى، ومشاربَ أجنبيَّةٍ عن دينِهم وقِيَمِهم وحضارتِهم.

كما أنَّ المروءةَ تتأثر بالكلام بالأعجميَّة في مجتمعٍ لسانُه عربيٌّ، بلا سببَ مُقتَضٍ لذلك، فإنَّ هذا مما يستهجِنُه الطبعُ السليمُ، ومن أماراتِ عدم العنايةِ والاهتمامِ بلُغَةِ القرآنِ.

(١) حاشية الشرواني المطبوع مع تحفة المحتاج للهيتميّ، المكتبة التجاريَّة الكبرى بمصر، ١٣٥٧هـ- ١٩٨٣م، ١/ ٣٤٤.

أبيض

المبحث السابع:
بيان أثر اللغة العربيَّة في الأحكام:

المطلبُ الأولُ: بيانُ الفُقهاء لأثر اللُّغة العربيَّةِ في الفقهِ في الدِّين:

يُقصَد بالخطابِ دلالةُ السامعِ وإفهامُه لمراد المتكلِّم بكلامِه وتبيينه لما في نفسِه من المعاني ودلالتُه عليها بأقربِ الطُّرق، كما قاله العلَّامة ابن القَيِّم (رحمَه الله)[1] لذا ركَّز الفُقهاءُ على الاهتمامِ باللُّغةِ العربيَّةِ من جوانبَ شتّى، ففضلًا عن اهتمامِهم باللُّغةِ من حيث كونُها شرطًا للاجتهادِ في استنباط الحُكم الشرعيِّ، فإنها كذلك مُقوِّمٌ رئيسٌ من مقوماتِ الحفاظ على الهويَّةِ الإسلاميَّةِ.

يقول الشافعيُّ[2] (رحمَه اللهُ) في بيانِه لأهميَّةِ اللُّغةِ العربيَّةِ للمسلِم: «... فعلى كلِّ مُسلِمٍ أنْ يتعلَّمَ من لسان العرب ما بلغَه جهدُه، حتى يَشْهَدَ به ألَّا إلهَ إلَّا الله، وأنَّ محمدًا عبدُه ورسولُه، ويتلوَ به كتابَ الله، وينطقَ بالذِّكر فيما افتُرِض عليه من التكبير، وأُمِر به من التَّسبيح، والتشهُّدِ، وغيرِ ذلك».

كما بيَّنَ ابنُ حزم (رحمَه الله)[3] منزلةَ العِلم باللُّغةِ العربيَّةِ وحُكمَه بقوله: «... ففَرضٌ على الفَقيه أنْ يكونَ عالماً بلسان العربِ؛ ليفهمَ عن الله عزَّ وجَلَّ، وعن النبيِّ (ﷺ)، ويكونَ عالماً بالنَّحو الذي هو ترتيبُ العرب لكلامِهم الذي به نزلَ القرآنُ، وبه يفهمُ معانيَ الكلام التي يعبّر عنها باختلاف الحركاتِ وبناء الألفاظِ...».

---

(١) الصواعق المرسلة في الردِّ على الجهميَّة والمعطِّلة، لمحمد بن أبي بكر بن القيم الجوزيَّة (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق: عليّ بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، ١٤٠٨هـ، ١/ ٣١٠.

(٢) الرسالة، لمحمد بن إدريس الشافعيّ (ت: ٢٠٤هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، ط: الأولى، ١٣٥٨هـ-١٩٤٠م.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد عليّ بن أحمد الأندلسيّ القرطبيّ الظاهريّ (ت: ٤٥٦هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت ٥/ ١٢٦.

وقال[١]: «... فمن لم يعلم النَّحو واللغةَ؛ فلم يعلم الِّلسان الذي به بيَّن الله ديننا وخاطبنا به، ومن لم يعلم ذلك فلم يعلم دينَه، ومن لم يعلم دينَه ففرضٌ عليه أن يتعلَّمه، وفرضٌ عليه واجب تعلُّم النَّحوِ واللغة، ولا بد منه على الكفاية، كما قدمنا، ولو سقطَ علمُ النَّحوِ لسقط فهم القرآنِ، وفهمُ حديث النبي ﷺ، ولو سقط لسقط الإسلامُ، فمن طلب النحو واللغة على نية إقامة الشَّريعةِ بذلك، وليفهم بهما كلام الله تعالى، وكلام نبيه، وليُفهِمه غيره، فهذا له أجرٌ عظيم، ومرتبة عالية، لا يجب التقصير فيها لأحدٍ، وأما من وَسَم اسمهُ باسم العلمِ والفقهِ وهو جاهل للنَّحو واللغة فحرامٌ عليه أن يُفتيَ في دين الله بكلمة، وحرامٌ على المسلمين أن يستفتوه؛ لأنه لا علمَ له باللسان الذي خاطبنا الله تعالى به ...».

وأكَّدَ ذلك الرازيُّ[٢] فقال: «لما كان المرجِعُ في معرفةِ شرعِنا إلى القرآنِ والأخبارِ، وهما وارِدانِ بلُغةِ العرب ونحوِهم وتصريفِهم، كان العِلمُ بشرعِنا موقوفًا على العِلم بهذه الأمورِ، وما لا يتمُّ الواجبُ المطلَقُ إلّا بهِ وكان مقدورًا للمُكلَّفِ فهو واجبٌ».

وفي السياقِ ذاتِه يقول ابنُ السُّبكيِّ[٣]: «... وسادسُها: علمُ العربيَّةِ، لغةً ونحوًا وتصريفًا، فلْيَعرِف القدرَ الذي يُفهَم به خطابُ العربِ وعاداتُهم في الاستعمال إلى حدٍّ يميِّز به مِن صريح الكلام وظاهرِه ومُجمَلِه ومبيِّنِه وحقيقتِه ومجازِه وعامِّهِ وخاصِّهِ، إلى غير ذلك، وليس عليه أنْ يبلغَ مبلَغَ الخليلِ بنِ أحمدَ».

(١) التلخيص لوجوه التخليص، لأبي محمد عليّ بن أحمد الأندلسيّ القرطبيّ الظاهريّ (ت: ٤٥٦هـ)، ضمن رسائل ابن حزم تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط: الثانية، ٢٠٠٧م ٢/ ١٦٢.

(٢) المحصول، لفخر الدين محمد بن عمر الرازيّ (ت: ٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق: طه جابر العلوانيّ، مؤسسة الرسالة: ط: الثالثة، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، ١/ ٢٠٣.

(٣) الإبهاج في شرح المنهاج، لعليّ بن عبد الكافي السبكيّ، وتاج الدين عبد الوهاب بن عليّ السبكيّ، دراسة وتحقيق: د/ أحمد جمال الزمزميّ، ود/ نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلاميَّة وإحياء التراث- دبي، ط: الأولى، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م ٧/ ٢٨٩٩، ٢٩٠٠، وانظر: الموافقات ٥/ ٥٢.

وفي نوع وجوب تعلُّم اللُّغةِ العربيَّةِ، يقول الإمام ابنُ تيمية[١]: «ومعلومٌ أنَّ تعلُّمَ العربيَّةِ وتعليمَ العربيَّةِ فرضٌ على الكفاية؛ وكان السَّلفُ يؤدبون أولادَهم على اللَّحْن، فنحن مأمورون أمرَ إيجابٍ أو أمرَ استحبابٍ أنْ نحفظَ القانونَ العربيَّ، ونصلحَ الألسُنَ المائلةَ عنه؛ فيحفظَ لنا طريقةَ فهم الكِتاب والسُّنَّة؛ والاقتداءَ بالعرب في خطابها».

وفي عموم أهميَّةِ اللُّغةِ في حفظ الدين، يقول عزُّ الدين بن عبدِ السَّلام (رحمَه الله) عند كلامِه عن الاشتغال بعِلم النَّحو[٢]: «... أحدُها: الاشتغالُ بعلم النَّحو الذي يُفهم به كلامُ الله وكلامُ رسوله (ﷺ) وذلك واجبٌ؛ لأنَّ حِفظ الشريعة واجبٌ ولا يتأتَّى حفظُها إلا بمعرفةِ ذلك، وما لا يتمُّ الواجبُ إلا بهِ فهو واجبٌ».

المطلبُ الثاني: صِلةُ الأحكام الشرعيَّةِ للغة العربيَّةِ بتعزيز الهويَّة الإسلاميَّةِ:

تتَّضح صلةُ الأحكام المتعلِّقةِ باللُّغةِ العربيَّةِ بتعزيز الهويَّةِ الإسلاميَّةِ؛ من حيث إنَّ اللسانَ العربيَّ هو لغةُ الشريعة ووعاؤها الذي حمَل أحكامَها ومضامينَها، وهو وسيلتُها في البيانِ، ولا يمكن أنْ تُحفظ القِيَمُ والمعاني الشرعيَّةُ مع اختلالٍ في حِفظ اللُّغةِ العربيَّةِ؛ حيث باللُّغةِ نفهمُ مصادرَ التشريع، كما أنها قناةُ الدعوةِ إلى الله - تعالى- ووسيلتُها وواسطتُها في الأعمِّ الأغلبِ، وهي أداةُ الاستنباطِ والاستدلالِ، كما أنها لغةُ العِلم حينما كانت الأُمَّةُ في أوج عطائها الثقافيِّ.

وكما قال شيخُ الإسلام ابنُ تيمية (رحمَه الله)[٣]: إنَّ اللسانَ العربيَّ هو أكملُ الألسُنِ وأحسنُها بيانًا للمعاني، وإنَّ نزولَ الكِتاب العزيزِ بها أعظمُ نعمةٍ على الخلْق من نزولِه بغيرها.

---

(١) مجموع الفتاوى، ٣٢/ ٢٥٢.

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لأبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلميّ الدمشقيّ (ت: ٦٦٠هـ)، راجعه وعلَّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهريَّة- القاهرة، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤١٤هـ- ١٩٩١م، ٢/ ٢٠٤.

(٣) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، لأبي العباس تقيّ الدين، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، =

وقد بيَّن أهميَّةَ التخاطب باللُّغةِ العربيَّةِ بقوله[١]: «... وأمَّا اعتيادُ الخطابِ بغير اللُّغةِ العربيَّةِ، التي هي شعارُ الإسلامِ ولغةُ القرآنِ حتى يصيرَ ذلك عادةً للمِصر وأهلِه، أو لأهلِ الدار، أو للرجُل مع صاحبِه، أو لأهل السوق، أو للأمراء، أو لأهلِ الدِّيوان، أو لأهل الفِقهِ، فلا ريبَ أنَّ هذا مكروهٌ؛ فإنه من التشبُّهِ بالأعاجم، وهو مكروهٌ كما تقدَّم».

وقال[٢]: «وما زال السَّلفُ يكرهونَ تغييرَ شعائرِ العربِ حتى في المعاملاتِ وهو التكلُّم بغير العربيَّةِ إلّا لحاجةٍ، كما نصَّ على ذلك مالِكُ والشافعيُّ وأحمدُ، بل قال مالِكُ: مَنْ تكلَّم في مسجدِنا بغير العربيَّةِ أُخرِجَ منه. مع أنَّ سائرَ الألسُنِ يجوزُ النطقُ بها لأصحابها؛ ولكن سوَّغوها للحاجةِ وكرهوها لغير الحاجَةِ ولِحِفْظ شعائرِ الإسلام».

وفي بيانِه لعلاقةِ اللُّغةِ بالتفكير والسُّلوك يقول الإمام ابنُ تيمية[٣]: «واعلَمْ أنَّ اعتيادَ اللُّغةِ يؤثِّر في العقل والخلُق والدِّين تأثيرًا قويًّا بيِّنًا، ويؤثِّر أيضًا في مشابَهة صدْرِ هذه الأُمَّةِ من الصحابةِ والتابعين، ومشابَهتِهم تزيدُ العقلَ والدِّينَ والخلُقَ. وأيضًا، فإنَّ نفسَ اللُّغةِ العربيَّةِ من الدِّين، ومعرفتُها فرضٌ واجبٌ؛ فإنَّ فهمَ الكِتاب والسُّنَّةِ فرضٌ، ولا يُفهَم إلا بفهم اللُّغةِ العربيَّةِ، وما لا يتمُّ الواجبُ إلَّا به فهو واجبٌ».

كما يفسِّر الإمامُ ابنُ تيمية[٤] بإشارةٍ موجَزةٍ علاقةَ اللُّغةِ بالهويَّةِ، ومنها المضامينُ الأخلاقيَّةُ حيث يقولُ: «واللسانُ تقارنُه أمورٌ أخرى: من العلومِ والأخلاقِ».

وعن محمد بن سعد بن أبي وقاص، سمِع قومًا يتكلَّمون بالفارسيَّةِ فقالَ: ما بالُ المجوسيَّةِ بعد الحنيفيَّةِ؟[٥].

= تحقيق وتعليق: عليّ حسن بن ناصر وآخرون، دار العاصمة، ط: الثانية، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م

(١) اقتضاء الصراط المستقيم، ١/ ٥٢٦.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٢/ ٢٥٥.

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم ١/ ٥٢٧.

(٤) المرجع السابق ١/ ٤٥٠.

(٥) المرجع السابق ١/ ٥٢٣.

ولا يستريبُ المرءُ في أنَّ كثيرًا من أنماطِ الحياة وسبلِها وطرائقِ التَّفكير والقِيَمِ تسوَّقُ إلى المجتمعاتِ عبْر بوابةِ اللُّغةِ عمومًا؛ فاللُّغةُ ذاتُ إسهامٍ عظيمٍ في التشكُّل الثقافيِّ للفرد والمجتمع وإكسابِه لونًا مغايرًا ووضعيَّةً خاصةً.

إنَّ اللُّغةَ بما تعبِّرُ عنه من دلالاتٍ وإيحاءاتٍ خاصَّةٍ ومصطلحاتٍ، وما تحمِلُه من حالاتٍ نفسيَّةٍ وشعوريَّةٍ هي أسلوبٌ للتفكير، وليسَت مجرد وسيلةِ تعبيرٍ، وهي وعاءُ النقل المعرفيِّ، وقناةُ التواصل الحضاريِّ، وهي خلاصةٌ لعَقل الأمَّةِ وتجاربها وخبراتها، وهي وسيلةُ التكوين والتشكيل الثقافيِّ للأمَّةِ، وأداةُ التواصلِ بين الأجيالِ[1].

ولا يَخفى أنَّ المكتوبَ باللُّغةِ العربيَّةِ هو تراثُ الأمَّةِ كلِّها وعلى رأسِه القرآنُ الكريمُ، وبإضعافِ اللُّغةِ العربيَّةِ تضعُفُ الصِّلةُ بمصادر التَّشريع والقِيَمِ الإسلاميَّةِ[2]، وحين أعادَ الإنجليزُ تجربتَهم في مِصر التي نجحَتْ في الهند بنشْر اللُّغةِ الإنجليزيَّةِ لتكونَ لُغةَ تخاطُبٍ، وفرضوا التدريسَ بها لم يقِف في طريقِهم إلّا الإسلامُ الذي يعظِّم اللُّغةَ العربيَّةَ[3].

ويُجمِعُ ذوو الاختصاص العارفون باللُّغةِ العربيَّةِ على ارتباطِها الوثيقِ بالهويَّةِ، والتميُّز الفرديِّ والاجتماعيِّ، وفي توصياتِ مؤتمر: «اللُّغةُ العربيَّةُ ووحدةُ الأمَّةِ- عام ٢٠١١م»: «تمثِّل اللُّغةُ العربيَّةُ السليمةُ الركيزةَ الأساسيَّةَ لوحدةِ الأمَّةِ العربيَّةِ

(١) من فقه التغيير، ملامح من المنهج النبويّ لعمر عبيد حسنة، المكتب الإسلاميّ، ط: الأولى، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م: ١١٩.

(٢) واقعنا المعاصر، لمحمد قطب، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، جدة، ط: الثالثة، ١٤١٠هـ- ١٩٨٩م، ص: ٢٢٢.

(٣) الاتجاهات الوطنيَّة في الأدب المعاصر، لمحمد محمد حسين، دار الرسالة، مكة، ١٤٣١هـ- ١٩٩٢م ١/ ١٠٨ نقلًا عن كتاب: مذكراتي في نصف قرن لأحمد شفيق ٢/ ٨٨-٩١، وانظُر في مهاجمة اللُّغة العربيَّة والدعوة إلى العاميَّة كأسلوب للتغريب: حاضر العالم الإسلاميّ وقضاياه المعاصرة ١/ ١٨٧- ١٩١، يقول المؤرخ توينبي: «... لا حاجة الآن بعد ذلك إلى إحراق مكتبة عظيمة الذي يحلُّ سوء الأحدوثة؛ فإنَّ تغيير الخطِّ لشعب من الشعوب يتكفل الإبادة المعنويَّة وقطع صلة الشعب والبلاد عن ماضيها وثقافته» نقله عنه أبو الحسن الندويّ في كتابه: في مسيرة الحياة، دار القلم، ط: الثانية، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م، ١/ ٣٦٦.

ولأمنِها القوميِّ، وتحديدِ هويتِها وبناءِ فِكرِها وحضارتها...»[١]. وفي ندوة: «سُبل النهوضِ باللُّغةِ العربيَّةِ- عام ٢٠١٢م»: «يؤكد المشاركون في هذا المؤتمر أنَّ للُّغةِ العربيَّةِ دورًا فاعلًا مؤثرًا في الحفاظ على الهويَّةِ العربيَّةِ، ووحدةِ الأمَّةِ ماضيًا وحاضرًا ومستقبَلًا»[٢].

يقول سابير[٣]: «إنَّ اللُّغة تتحكم كثيرًا بأفكارنا المتعلِّقة بالمسائل الاجتماعيَّةِ، ومن الخطأ تصوُّرُ أنَّ الإنسانَ يتكيَّف مع واقعِه دون استخدام اللُّغةِ...إنَّ العالَمَ الواقعَ مبنيٌّ بطريقةٍ لا واعيَّةٍ على أساس عاداتِ الناس اللغويَّةِ، وعلى أساس استعمالِهم للُغتِهم الأمِّ».

ولتغيير اللُّغةِ العربيَّةِ باللغاتِ الأعجميَّةِ أضرارُه الكبيرةُ على الدِّين والثقافةِ؛ من جهة أنَّ مَنْ تعلَّم لغةً أكثَرَ من الكلام فيها وقراءة كُتبِ أهلِها وإنتاجِهم الفكريِّ، وأصبح يسهُل عليه الاتصالُ فِكريًّا بهم، والميلُ للاجتماع بهم والسَّفَر إليهم[٤].

وفي كتابِه (صراعُ الحضاراتِ) يقول صموئيل هنتنجتون: «إنَّ اللُّغةَ والدِّينَ هما العنصران المركزيانِ لأيِّ ثقافةٍ أو حضارةٍ، وإذا ما تحقَّق الانتصارُ فيهما أصبحَ من السهل الهيمنةُ على الحضارةِ المعاديةِ واستتباعها[٥].

لذا؛ تحافِظ الأممُ على لُغتها بقوة، بل ترى البلديْن قريبًا بعضُهما من بعضٍ كما في الدول الأوربيَّةِ، وكلٌّ منهما يحافِظ على موروثه اللغويِّ ويستمسِكُ به[٦].

(١) توصيات مؤتمرات اللُّغة العربيَّة (السِّفر الأول)، جمع وإعداد فريق من العاملين بالمجمع، ١٤٣٦هـ، ص١٤٠.
(٢) توصيات مؤتمرات اللُّغة العربيَّة، ص١٤٥.
(٣) الشريف كرمة، ورقة اللُّغة العربيَّة وعلاقتها بالهويَّة ضمن حولياتِ التُّراث.
(٤) منهج ابن تيمية في الدعوة لعبد الله بن رشيد الحوشاني، مركز الدراسات والإعلام- إشبيليا، ط: الأولى، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م، ١/ ٥٦.
(٥) محمود السيد، اللُّغة والهويَّة، مجلة مجمع اللُّغة العربيَّة بدمشق، المجلد ٨٥، الجزء ٣، ص٦٤٤.
(٦) انظر أمثلة لذلك في كتاب: لماذا تأخَّر المسلمون ولماذا تقدَّم غيرهم؟، لشكيب أرسلان، دار الكتاب المصريّ، ودار الكتب اللبنانيّ، ط: الأولى، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٢م، ص: ٦٩، ٧٢.

ومن ثَمَّ؛ فتتحتمُ المحافظةُ على اللُّغةِ ومصطلحاتها بشكل عامٍّ، والاحتفاظُ بمدلولاتها والعملُ على وضوحها؛ فهي نقاطُ الارتكازِ من الناحيةِ الثقافيَّةِ والحضاريَّةِ، وهي المعالمُ الفكريَّةُ التي تحدِّد هويَّةَ الأمَّةِ بما لها من رصيد نفسيٍّ ودلالاتٍ فكريَّةٍ، وقد نبَّه القرآنُ الكريمُ إلى هذه القضيَّةِ الخطيرةِ عندما أرشَدَ إلى ضرورةِ استخدام لفظ «انظُرْنا» ونهى عن مصطلح (راعِنا) الذي كان يشيعُه اليهودُ كنوع من التضليل الثقافيِّ[1].

(١) من فقه التغيير، ملامح من المنهج النبويّ، ص: ١٢٨.

أبيض

المبحث الثامن:
تغير الهويَّة في المجتمع الإسلامي:
توصيف وتحليل

اتَّضح مما ذكرْتُ سلفًا أنَّ الهويَّةَ هي التميزُ الثقافيُّ على صعيد الفرد والمجتمع، والخصوصيَّةُ النابعةُ من قِيَم معيَّنةٍ يفترقُ من خلالها الشخصُ والمجتمعُ عن غيرِه في أهدافِه وسلوكِه واهتماماتِه وممارساتِه الاجتماعيَّةِ والفرديَّةِ.

وهذا يعني أنَّ الهويَّة تتصلُ بالثقافة في جانبِها الوظيفيِّ اتصالًا عميقًا؛ فإنَّ الثقافةَ هي: الجوُّ العامُّ الذي يطبَع أسلوبَ الحياة في مجتمع معيَّن وسلوكَ الفرد فيه بطابعٍ خاصٍّ، يختلِفُ عن الذي نجدُه في حياةِ مجتمعٍ آخرَ[1]؛ لذا فليسَت الثقافةُ علمًا يتعلمُه الإنسانُ، بل هي محيطٌ يحيطُ به وإطارٌ يتحرَّكُ داخلَه[2]، وللأسفِ أنْ تحولَتِ الثقافةُ الإسلاميَّةُ إلى معلوماتٍ تُحفَظ وربما تجترُّ كثيرًا من المسائل التي لم تكُنْ ميدانَ احتياجٍ في هذا الزمن دونَ أنْ تكونَ منهجيَّةً وأسلوبًا للحياة وأنماطًا للتفكير.

وقد احتيجَ إلى تأسيس الثقافةِ الإسلاميَّةِ وصياغتِها في هذا الزمن؛ لوجود ثقافاتٍ غيرِ إسلاميَّةٍ تصوغ حياةَ الإنسان وترتكزُ على فلسفاتٍ وضعيَّةٍ؛ فتؤدي الثقافةُ حينئذٍ الأجوبةَ عن أسئلةٍ فكريَّةٍ وفلسفيَّةٍ مُلِحَّةٍ في هذا العصر منبعُها الرؤيةُ الإسلاميَّةُ للحياةِ والإنسانِ، ولم تكُنْ في الأزمنةِ السابقةِ الحاجةُ مُلِحَّةً إليها؛ لكوْن الناسِ يتمثَّلونَ الثقافةَ الإسلاميَّةَ بلا تدوين، كما احتيج إلى الاقتصاد الإسلاميِّ في مواجَهة الاقتصاد الرأسماليِّ والاشتراكيِّ، وإلى الأدبِ الإسلاميِّ في مواجَهةِ الأدب الحداثيِّ، بل إلى علوم الآلةِ كالأصول واللُّغة وغيرها كي تحفظَ

(١) تأملات، لمالك بن نبي، دار الفكر المعاصر، ط: الخامسة، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م، ص: ١٤٧.
(٢) شروط النهضة ص: ٩٢.

أسلوبَ التفكير العلميِّ الذي مارسَه العلماء، وتدوِّنَه كي لا يضيعَ بسبب المؤثراتِ.

ويتبيَّنُ مدى مسيسِ الحاجة إلى تأطير الثقافةِ الإسلاميَّةِ، وتأصيل مفاهيمِها من وجود ضبابيَّةٍ واختلاطِ كثير في المفاهيم الأساسيَّةِ والأصول القطعيَّةِ للشريعة لدى كثيرٍ ممن عاشوا في ثقافاتٍ غير إسلاميَّة، كالجالياتِ الإسلاميَّةِ في الغرب، حيث نجدُ أن ثمة بعضا من المسلمين ربما يشكِّك في كثير من قطعياتِ الشريعةِ والأحكام الإجماعيَّةِ والتصوراتِ الإسلاميَّةِ الواضحةِ.

إنَّ للأمَّةِ الإسلاميَّةِ هويَّةً متينةً ثابتةً، قاعدتُها تعاليمُ الوحي والشرع المطهَّرُ، وهي بينةٌ لوضوح التعاليم المستمَدَّة منها، وهي الكِتابُ والسُّنَّةُ، كما أنها هويَّةٌ ثابتةٌ؛ لقيامِها على الوحي ومتفاعِلةٌ مع الزمن عطاءً واكتسابًا، فهويَّةُ المسلم ليسَت مجرد انتماءٍ غامضٍ في خفايا الضَّمير. والهويَّةُ، بهذه الصورة وهذا الوضوحِ، هي التي يشعُر بها كلُّ مُسلِم وينشدُها ويرتبطُ مع المسلمين بها، وكم من الجهود الحثيثةِ بُذلَت من قِبَل المغتربين لبعثرةِ مفهوم المسلِم للهويَّةِ؛ بربْطِها باللُّغة مجردةً عن الدِّين أو بتراثٍ قوميٍّ؛ لذا ينبغي التذكيرُ بالهويَّةِ الإسلاميَّةِ وربْط المسلمين بها ربطًا إيمانيًّا جامعًا بين القناعةِ العقليَّةِ، ومقاومةُ كلِّ الصِّيغ الفاسدةِ التي روَّجَها المستغربون بين المسلمين[1].

وبذلك تمثِّل الشخصيَّةُ الإسلاميَّةُ اليومَ في ذاتها التراثَ الذي ورثتْه عن الآباءِ والأجدادِ عبْر قرونٍ طويلةٍ، وهو تراثٌ ضخمٌ شارَك في إيجاده اتجاهاتٌ مختلفة، بعضُها مخالِفٌ لقِيَم الإسلام، وقد تعرَّضَت الشخصيَّةُ الإسلاميَّةُ عبْر القرونِ السابقةِ للتشويه، والمسْخِ إمَّا بفِعل عواملِ الضَّعْف التي طرأَتْ على الأمَّةِ، وإمَّا بفعل تأثير الثقافاتِ الواردةِ إلينا[2].

---

(١) العولمة الغربيَّة والصحوة الإسلاميَّة الموقف الرشيد، للدكتور/ عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، دار إشبيليا، ط: الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، ص: ٨٨، ١١٣، ١١٤.

(٢) محاضرات إسلاميَّة هادفة، للدكتور عمر بن سليمان الأشقر، دار النفائس، ط: الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، ص: ٢٨٠، ٢٨٢.

وقد اعترَف المفكرون الغربيون بتكامليَّةِ الإسلام وبروزِ سماتِ المسلِم وظهورِها. قال شاخت[١]: «إنَّ الإسلامَ يعني أكثرَ من دين، إنه يمثل نظرياتِ قانونٍ وسياسةٍ، إنه نظامٌ كاملٌ من الثقافةِ يشمَلُ الدينَ والدولةَ معًا».

إنَّ الهويَّةَ الإسلاميَّةَ قد تخلخلَتْ في نفوس كثيرٍ من المسلمين عندما قوي المدُّ العلميُّ والحضاريُّ الغربيُّ، مع تخلُّف العالَم الإسلاميِّ في المدنيَّةِ والتنظيم الحضاريِّ، وتضاؤلِ المكوِّن الثقافيِّ في نفوس كثيرٍ من أبناء المسلمين من هدْي الإسلام الذي جاءتْ به نصوصُ الوحيَيْن؛ الكتابِ والسُّنَّةِ.

وحريٌّ بالذِّكر أنه ليس من الحفاظ على الهويَّة تركُ المعطياتِ العلميَّةِ الحديثةِ؛ فإنَّ المعطى العلميَّ قاسمٌ مشترَكٌ بين الناس؛ لذا تضرَّرَت الأمَّةُ الإسلاميَّةُ من جرَّاء الإعراض عن الاستفادةِ من المعطياتِ الماديَّةِ الغربيَّةِ في الجوانبِ الطبيَّةِ والهندسيَّةِ وما شابهَها، والذي ترتَّبَ عليه انهيارُ وتخلفُ المجتمع بشكل كبير جدًّا[٢].

وبه يتَّضحُ أنَّ الخصوصيَّةَ الثقافيَّةَ لا تعني القطيعةَ الحضاريَّةَ مع الثقافاتِ الأخرى والعُزلةَ، ولا تتنافى مع التعايُش وتبادُل المنافع، كما لا يعني الانفتاحُ المطلوبُ مجردَ المحاكاةِ المتطلِّبة نكرانَ التراثِ النافع في مقابل الأخْذ بأسبابِ المعاصَرة[٣].

إنَّ الحفاظَ على الهويَّةِ يتطلب تأسيسًا ثقافيًّا عميقًا، وإنَّ التوهُّمَ بأنَّ حَقْن الأمَّةِ بشحنةٍ من الحماس والخُطَبِ ومزيدٍ من التوثُّب الروحيِّ والتذكير بالأمجادِ المشرِقة للواقع التاريخيِّ الإسلامي كفيلٌ بانطلاقها من جديدٍ نحو بناء حياةٍ إسلاميَّةٍ

(١) سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلاميَّة، لأنور الجندي، دار الجيل، بيروت، مكتبة التراث الإسلاميّ، القاهرة، ط: الثالثة، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، ص: ٨٨.

(٢) يُنظر أثر الإعراض عن المعطيات الحضاريَّة الماديَّة في العصر العثمانيّ: نحن والحضارة الغربيَّة، لأبي الأعلى المودوديّ، ص: ١١٨، ١١٩.

(٣) مناحي التأثر والتأثير بين الثقافات المثاقفة بين شرق وغرب، لعليّ بن إبراهيم النملة، بيسان ط: الثانية، ٢٠١٤م ص٢٥، ٢٧.

وحضارةٍ إسلاميَّةٍ جديدةٍ- دون بناءِ عالَمٍ معرفيٍّ ثقافيٍّ صحيحٍ- فيه الكثيرُ من المجازَفة وفقدانِ الرؤيةِ الصائبةِ(١).

ولا يفوتُنا أنْ نذكُرَ أنَّ التغيُّرَ الثقافيَّ والاجتماعيَّ بعد التأمُّل الطويلِ، من طبيعته ألَّا يحدُث بصورةٍ قويَّةٍ وسريعةٍ، وإنما كثيرًا ما يمرُّ بدون شعور كبير؛ فالمجتمعُ مزيجٌ من القنواتِ المؤثِّرة فيه التي تضخُّ ثقافاتٍ مختلِفة ومتنوِّعة، والذي يعيشُ وسطه ربما يصعُب عليه أنْ يلاحِظ التغيرَ بشكل دقيق.

وقد مهَّد الاستعمارُ الغربيُّ إلى احتلالٍ ثقافيٍّ شديدِ الوطأة في العالم الإسلاميِّ، واستيراد النُّظُم والقِيَم الغربيَّةِ والأنماط المعيشة الغربيَّةِ وفلسفة الحياة المصادِمة للثقافةِ الإسلاميَّةِ، واستمرَّ كثيرٌ من تصدير الثقافة حتى بعد انخفاض الطغيان العسكريِّ على الشُّعوب الإسلاميَّة وتحرُّر البلاد الإسلاميَّةِ التي كانت تقبع تحت نير الاحتلال الأجنبيِّ.

ومن ثَمَّ؛ فإنَّ قوةَ التحول في الهويَّةِ الإسلاميَّةِ يمكن وضْع نقطةِ بدايةٍ لها عندما وقعَت الأمَّةُ تحت نير الاستعمار العسكريِّ الغربيِّ الذي تلاه التحول الكبيرُ في التصوراتِ والقِيَم والفكر لدى المسلمين، وهو ما سُمِّي لاحقًا بالاستعمار الثقافيِّ، حيث إنَّ الغزو العسكريَّ ولَّد احتكاكًا ثقافيًّا ظاهرًا في بلاد المسلمين.

ولا غروَ أنَّ الغزوَ الفكريَّ أعمقُ أثرًا وأشدُّ فتكًا في حياةِ الأمَّةِ من الغزو المسلَّح؛ حيث يتسلَّل إلى عقول أبنائها؛ لأنه يمضي بين الناس في صمْتٍ ونعومةٍ وخَفاءٍ في الأهداف؛ مما يجعلُ الناس تدريجيًّا يتقبلون كلَّ جديد ولو خالَف قِيَمَهم وعقائدَهم وأفكارَهم دون معارضةٍ ويتقبلون الذوبانَ في بوتقةِ أعدائهم وهم ينظُرون ولا يشعُرون(٢).

---

(١) إصلاح الفكر الإسلاميّ بين القدراتِ والعقباتِ، لطه جابر العلوانيّ، الدار العالميَّة للكتاب الإسلاميّ والمعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ط: الثانية، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، ص١٦.

(٢) في الغزو الفكريّ، لأحمد عبد الرحيم السايح، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة في قطر، ط: الأولى، ١٤١٤هـ، ص٥٢، ويُنظر: تأثير الاستعمار على الهويَّة: بين يدي الشباب، ص: ٦٧، ٦٨.

«ومع الغزو الفكريِّ الذي رافقَ احتلال الغرب للبلاد الإسلاميَّةِ عسكريًّا، وسيطرتِه عليها سياسيًّا؛ تحوَّل الوضع الثقافيُّ الذي قام على أسُس من تلك النزعاتِ الفكريَّةِ الغربيَّةِ على اختلاف أسمائها ومناهجها، إلى قاعدةٍ ومنطلَق لإقامة النُّظم الاجتماعيَّةِ والسياسيَّةِ والاقتصاديَّةِ وغيرها»(١).

إنَّ الحفاظَ على التميز والهويَّة أمرٌ مُهم جدًّا في المجتمعاتِ والشعوبِ، ومما يلفِتُ الانتباهَ حالُ المجتمعاتِ الأوربيَّةِ؛ حيث يأبى كلُّ مجتمع منها أنْ يذوبَ في المجتمع الآخر، فالإنجليزُ- مثلًا- يريدون أنْ يُبقوا على هويتِهم، ومثلُهم الألمانُ والفرنسيونُ والروسُ. وكذلك نجد أنَّ الإيرلنديين وهم أمَّةٌ صغيرةٌ مجاوِرة للإنجليز وقد بذلوا جميعَ جهودِهم في صَهْرهم في مجتمعهم مدةً تزيد على سبعمائة عامٍ، فأبَوا ولبِثوا على لسانهم وعقيدتهم وأذواقهم وعاداتهم، وغيرُهم كثيرٌ(٢).

وتلتقي معالجاتُ الفُقهاء لموضوع الهويَّة وتأسيسِ ربْط المجتمع بجذوره الثقافيَّةِ مع مبدأ السلَفيَّةِ؛ حيث ترتبطُ السلفيَّةِ بهويَّة الأمَّةِ؛ «فإنَّ السلفيَّةَ تعود بالأمَّةِ إلى الجِذر الأصيل والمشترَك لها كلِّها وهو القرآنُ والسُّنَّةُ، من خلال النموذج الأعلى لتعاليمِها وهو ما عليه رسولُ الله (ﷺ) وأصحابُه. وتتمثل أصالتُها في أنه الأساسُ الذي تشكَّلَت منه الأمَّةُ الإسلاميَّةُ بهويتِها وحركتِها الحضاريَّةِ»(٣).

وقد بذلَ العلماءُ السابقون، وكذلك المعاصرون، جهودًا كبيرة للحفاظ على الهويَّة، وكان للسلفيَّةِ المحافِظة على الثوابت ومصادر الاستدلال الشرعيَّة دورُها الكبيرُ في الحفاظِ على هويَّةِ الأمَّةِ؛ فهي متجِهة إلى «مَسار مقاوَمة الاختراق الغربيِّ

(١) الزنيدي، عبد الرحمن بن زيد، مصادر المعرفة في الفكر الدينيّ والفلسفيّ «دراسة نقديَّة في ضوء الإسلام»، مكتبة المؤيد، ط: الأولى، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م، ص٨.

(٢) لماذا تأخَّر المسلمون ولماذا تقدَّم غيرهم؟، لشكيب أرسلان، دار الكتاب المصريّ، ودار الكتب اللبنانيّ، ط: الأولى، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٢م، ص: ٦٩، ٧٠.

(٣) السلفيَّة وقضايا العصر، للدكتور/ عبد الرحمن بن زيد الزنيديّ، دار إشبيليا، ط: الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م، ص: ١٢٠.

للعقل المسلِم، حيث أدَّى انبهارُ كثيرٍ من أبناء المسلِمين في العصر الحاضر بالثقافةِ الغربيَّةِ وإنجازاتها الفكريَّةِ والمدنيَّةِ- في مقابل ما تعانيه مجتمعاتُهم من ركودٍ فكريٍّ وتخلُّفٍ مدَنيٍّ- أدى ذلك إلى استحواذ هذه الثقافةِ على عقولهم وسقوطِهم أسرى هذه الحضارةِ إلى درجة التقديسِ الذي يجعلُ بعضَهم لا يرى سبيلًا للنهوضِ بأمَّتِه ولا لرقيِّها الحضاريِّ إلّا بالتقليد الكامل الأعمى لها»[١].

وإنَّ أمامَنا في التاريخ الإسلاميِّ تجربةً حيَّةً كاملةً جديرةً بالدراسة ما زالت تبرزُ ظاهرةً للعيان، وتستحقُّ التأملَ في تغييب الهويَّةِ الإسلاميَّةِ والتي حفلَت بالعديد من مجالاتِ التغريب، وهي ما يتجلَّى في التاريخ العثمانيِّ عبْر مجالاتٍ عدَّةٍ أبرزُها ما يلي:

المجالُ الأولُ: حظْر الحجاب على النساء.

المجالُ الثاني: تغريبُ التعليم واللُّغة التركيَّة[٢].

المجالُ الثالثُ: تغييرُ الزيِّ، حيث يمثل الزيُّ المعتادُ في لباس الرجال في الدولة العثمانيَّةِ، ومنه لبسُ الطربوش، الثقافةَ العثمانيَّةَ في القرن التاسع عشر بعد أن جاءت به إصلاحاتُ السلطان محمود الثاني، واستخدمَه المسلمون والمسيحيون واليهود العثمانيون، ثُمَّ قام مصطفى كمال بمنعِه وإقرار القبَّعة الأوربيَّة.

وقد صدر في تركيا في ٢٥/ ١/ ١٩٢٥م قانونُ الملابس، والذي تضمَّن استبدال الطربوش العثمانيِّ بالقبعة، وقبل صدور هذا القانون بعامٍ وأربعة أشهر ألَّفَ أحدُ الفُقهاء الأتراكُ في ذلك الوقت رسالةً في تقليد الفرنجة والقبَّعة، وفي اليوم التالي صُدِّرَت الصحفُ التركيَّةُ بالعنوان التالي: (تنفيذُ حُكم الإعدام في الشيخ عاطف الاسكيليبي مؤلِّفِ الكتب الرجعيَّةِ)![٣].

---

(١) السلفيَّة وقضايا العصر ص: ١٠٧.

(٢) مصطفى كمال أتاتورك ذئب الطورانيَّة الأغبر، لمنصور عبد الحكيم، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، ص: ٣٣٧- ٣٣٩، وانظر: تفصيلات أوسع في كتاب: التجربة النهضويَّة التركيَّة، لمحمد زاهد جول، ط: الثانية، ٢٠١٤م: ٤٧- ٤٩.

(٣) العثمانيون في التاريخ والحضارة، للدكتور/ محمد حرب، دار القلم، دمشق، ط: الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م: =

وامتدَّتْ مناداةُ بعض المستغربين لمسْخ الهويَّةِ الإسلاميَّةِ حتى قال سلامة موسى: إنَّ اصطناعَ القبعة أكبرُ ما يقرِّبُ بيننا وبين الأجانب، ويجعلُنا أمَّةً واحدةً، فالقبعة عندَه هي رمزُ الحضارة يلبسُها كلُّ رجُل متحضِّر[1].

وإنَّ من نافلة القول: قوةَ الارتباط بين اللِّباس والهويَّةِ الثقافيَّةِ للمجتمع، بل إنَّ كثيرًا من دعواتِ التغيير الثقافيِّ التغريبيِّ في المجتمعاتِ اتخذَتْ من تغيير اللِّباس مَدخلًا ودعامةً لهذا المشروع.

ولما انتشر المسلمون للجهادِ في أطراف العجَم، خشي عمرُ بن الخطاب (رضي اللهُ عنه) أنْ يتخِذوا عاداتِ العجَم؛ فكتبَ إليهم كتابًا محذِّرًا مما يجرُّه زيُّ الأعاجِم على المسلمين، فعن أبي عثمان النهديِّ (رحمَه الله) قال: «أتانا كتابُ عمرَ بن الخطاب (رضي اللهُ عنه) ونحن بأذربيجان مع عتبة بن فرقد: أمَّا بعد، فاتّزروا، وارتَدوا، وانتعِلوا، وألقوا الخفافَ، وألقوا السراويلات، وعليكم بلباس أبيكم إسماعيلَ، وإياكم والتنعُّم، وزيَّ العجَم...»[2].

وقد ألَّف شيخُ الإسلام في الدولةِ العثمانيَّةِ، مصطفى صبري رسالةً عن حُكم لبسِ القبَّعة، وقد انتقدَ فيه هذا التوجُّهَ وبيَّنَ خطرَه.

فحينما فرض مصطفى كمال القبَّعةَ لباسًا وطنيًّا، فإنه إنما أراد بذلك تغييرَ نفسٍ لا تغييرَ ملبسٍ؛ إذ إنَّ الملبسَ يحكم تصرفاتِ الإنسان إلى حدٍّ معيَّن، ولم يكن نزعُ الطربوش والاستعاضةُ عنه بالقبعة في تركيا بالشيء السَّهل؛ فإنَّ اللِّباسَ يُضفي على صاحبِه إيحاءاتٍ خاصَّةً[3]. قال الأديبُ الكبيرُ مصطفى صادق الرافعيُّ[4] في

= ٣٣٣، وانظر: بين يدي الشباب لأبي الأعلى المودودي، الدار السعوديَّة للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ- ١٩٨٧م، ص: ٥٣، ٥٤.

(١) نقله ذلك عنه وناقشه فيه: الدكتور/ محمد محمد حسين في كتاب: الاتجاهات الوطنيَّة في الأدب المعاصر، دار الرسالة، ١٤٣١هـ- ١٩٩٢م، ٢/ ٢٢٦.

(٢) الإمام المجدد المحدث الشاه ولي الله الدهلوي لمحمد بشير السيالكوتي، دار ابن حزم، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م، ص٢٠٩، والأثر أورده البغويّ في شرح السُّنَّة ١٢/ ٤٦.

(٣) شروط النهضة، ص: ٩٩، ١٣٣.

(٤) وحي القلم، لمصطفى صادق الرافعيّ (ت: ١٣٥٦هـ)، دار الكتب العلميَّة، ط: الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، ٢/ ٢٦٤، وانظر: الاتجاهات الوطنيَّة في الأدب المعاصر، ٢/ ٢٦٥، ٢٦٦.

مقالة له بعنوان: (سِرُّ القبعة): «... فلم يشُكّ أحدٌ أنها ليسَت قبعةً على الرأسِ أكثر مما هي طريقةٌ لتربيةِ الرأس المسلِم تربيةً جديدةً...».

ولقد قام أتاتورك ومَنْ معه بالتغييرِ عن طريق استيراد الثقافةِ الأجنبيَّةِ الأوربيَّةِ، وأوقَفَ دورَ الإسلامِ والثَّقافةِ الإسلاميَّةِ في بناء المجتمع، وتبَنّى مفهومَ العلمانيَّةِ الأوربيَّ المسيحيَّ، وفصَلَ الدِّينَ الإسلاميَّ عن الدولة والنُّظم والعلاقاتِ الاجتماعيَّةِ كافَّةً، وبشكل عنيفٍ، وبذلك فإنهم:

- ألغَوا جميعَ التشريعاتِ الإسلاميَّةِ، وأقاموا مكانها القانونَ السويسريَّ.

- كما ألغَوا الحرفَ العربيَّ وأحلّوا محلَّه الحرفَ اللاتينيَّ؛ حتى لا يكونَ للثقافةِ الإسلاميَّةِ مجالٌ في التأثير في الأجيالِ الناشئةِ.

- وألزَموا الشعبَ- كما سبقَ- بارتداء الملابس الأوربيَّةِ، كما أجبروا النِّساءَ على رفْع الحجاب وكشْفِ الرؤوس[1].

إنَّ مَنْ يقرأ هذه المرحلة بتأنٍّ يتَّضح له أنَّ هذا المشروع التغريبيَّ احتوى على مضامينَ فكريَّةٍ تستهدِف أمريْن هما:

الأمرُ الأولُ: طمْسُ الهويَّةِ الإسلاميَّةِ.

الأمرُ الثاني: القضاءُ على الثقافةِ الإسلاميَّةِ، والمكون الفكريِّ للمُسلِم في نظرتِه للحياةِ.

غير أنَّ التربيةَ الأسريَّةَ والدعوةَ- على ما فيها من ضَعْفٍ- صمدَتْ في كبْح جماحِ كثيرٍ من هذا المكر الكُبّار.

وبضدِّ ذلك، أنَّ دعواتٍ اتَّكأتْ في مقاوَمة المدِّ التغريبيِّ على الحفاظ على الموروث الثقافيِّ في اللِّباس، وأبرزُ شاهِد على ذلك في العصرِ الحاضرِ أنَّ الماهاتما

(١) أزمة العقل المسلم، لعبد الحميد أحمد أبو سليمان، الدار العالميَّة للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الثالثة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م ص٣٢، ٣٣، حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة، لجميل عبد الله المصري، دار أم القرى، ط: الثالثة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، ١/ ١٢٨ - ١٣٠.

غاندي، وهـو الأبُ الروحـيُّ للأمَّـةِ الهنديَّـةِ الحديثـةِ، اقترنَـت في حملتِـه مقاوَمـةُ الاستعمار البريطانيِّ، والاستقلالُ الاقتصاديُّ باستبدال الصناعاتِ القطنيَّةِ الريفيَّةِ الهنديَّةِ بكلِّ الألبسة البريطانيَّة[1].

وقد أدركَ ابنُ خَلدون[2] (رحمَه اللهُ) علاقةَ التشبُّه في الـزيِّ بالشـعور بالدونيَّـةِ والضَّعْف فقال: «... إنَّ المغلوبَ مولَعٌ أبـدًا بالاقتـداءِ بالغالِـب في شـعارِه وزيِّـه ونِحلتِه وسائرِ أحواله وعوائدِه... ولذلك ترى المغلـوبَ يتشـبّه أبـدًا بالغالـبِ في ملبسِه ومركبِه وسلاحِه في اتّخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحوالِه..... حتّـى إنّـه إذا كانت أمّةٌ تجاوِرُ أخْرى ولهـا الغلـبُ عليهـا فيسْـري إلـيهم مـن هـذا التّشـبُّهِ والاقتداءِ حظٌّ كبيرٌ، كما هو في الأندلس لهذا العهدِ مع أمم الجلالقة فإنّـك تجـدُهم يتشبَّهون بهم في ملابِسهم وشاراتهم والكثيرِ من عوائدِهم وأحوالهم حتّى في رسْم التّماثيل في الجدرانِ والمصانع والبيوتِ، حتّى لقد يستشعِر من ذلـك النّـاظرُ بعـين الحكمةِ أنّه من علاماتِ الاستيلاءِ، والأمرُ للهِ».

والحمدُ لله رَبِّ العَالمينَ

وَصَلَّى اللهُ وَسَلَّمَ عَلى نبيِّنَا محمدٍ وآلهِ وصحبِه أجْمَعينَ

(١) التجربة النهضويَّة الهنديَّة، لأيمن يوسف، وائل أبو الحسن، مركز نماء للبحوث والدراسات، بـيروت، لبنـان، ط: الأولى، ٢٠١٥م، ص٤٨.

(٢) مقدِّمة ابن خلدون، لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون الإشبيليّ (ت: ٨٠٨هـ)، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكـر- بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص:١٨٤.

أبيض

الخاتمة والتوصيات:

ينتهي البحثُ إلى النتائجِ التالية:

● يقصد بالهويَّة الخصوصيَّةُ النابعةُ من قِيَم معيَّنة يفترقُ من خلالها الشخصُ والمجتمعُ عن غيره في أهدافِه وسلوكِه واهتماماتِه وممارساتِه الاجتماعيَّةِ والفرديَّةِ، وهي مرتبطةٌ بالتشريع ارتباطًا وثيقًا.

● إنَّ لتطبيق أحكام الفِقهِ الإسلاميِّ مكانتَه الكبرى في إبراز تميُّز المسلِم وتقويةِ شخصيتِه واعتزازِه بدينِه وثقافتِه. وفي مدوَّناتِ الفِقه الإسلاميِّ ثروةٌ كبيرةٌ لتحقيق ذلك.

● جاءت الشريعةَ بتحريم التشبُّه بالكفار في اللِّباس وفي غيره؛ لما يُفضي ذلك على المتشبِّه من اقترابٍ من الكفار وانتماءٍ لهم وذوبانِ شخصيَّةِ المسلِم وتميُّزِه.

● إنَّ مما يميِّزُ المسلم من الأمور الظاهرة اللِّباس، وهو من أهمِّ مقوِّمات المروءة، وإنَّ من عِلل منْع التشبه بالكفار في اللِّباس أنَّ التشبه بهِم مُفْضٍ إلى ذوبانِ هويَّةِ المسلِم، وقربِه من عاداتِ أهل الكفر وسجاياهم، وربما إلى معتقداتهم.

● من أهمِّ معزِّزاتِ الهويَّة إقامة المسلِم في المجتمعاتِ الإسلاميَّةِ، حيث تُعمِّق التعاونَ على البرِّ والتقوى والتَّواصي، والتناصُحَ والأمرَ بالمعروف والنهيَ عن المنكر بين المسلمين، وكذلك شهودُ شعائر الإسلامِ، وهذا بخلاف العيش في بلادِ الكفار حيث تضعُف هويَّة المسلِم تدريجيًّا بكثرةِ ملابستِه للأوضاع غيرِ الإسلاميَّةِ واختلاطِه بغيرِ المسلمين، الأمرُ الذي يؤثِّر مع الزمن في انتمائه واعتزازِه بدينِه وإقامتِه لأحكامِه وشعائره.

● قوةُ ارتباطِ اللُّغةِ العربيَّةِ بالهويَّةِ الإسلاميَّةِ، من حيث إنها لغةُ القرآنِ، وحاضِنةُ الثقافةِ الإسلاميَّةِ والفكر الإسلاميِّ، ووعاءُ النصوصِ.

ويوصي الباحثُ بما يلي:

● إقامة الفعالياتِ العلميَّةِ عبر المؤتمراتِ والندواتِ المتخصِّصة التي تعالج أحكامَ الهويَّةِ، وطرق المحافَظة عليها، ويشتركُ فيها المختصُّون من سائر التخصصاتِ.

●إقامة البرامج العلميَّةِ والثقافيَّةِ والأدبيَّةِ التي تعزِّز من تميُّز المسلِم واعتزازِه بدينِه وثقافتِه.

●الإبداع في نشْر العِلم الشرعيِّ والثقافةِ الإسلاميَّةِ في وسائل الإعلامِ المختلِفةِ، ومواقع التواصل الحديثة؛ بما يوصِّل الهديَ الربانيَّ إلى جميع شرائحِ المسلمين ويربطُهم بغايتهم من الوجودِ، ويحقِّقُ عبوديتَهم للهِ تعالى.

فهرس المصادر والمراجع

١- الاتجاهات الوطنيَّة في الأدب المعاصر، لمحمد محمد حسين، دار الرسالة، مكة، ١٤٣١هـ- ١٩٩٢م.

٢- الآدابُ الشرعيَّة، لشمس الدين، أبي عبد الله، محمد بن مفلح المقدسي (ت: ٧٦٣ هـ)، حقَّقه وضبط نصَّه وخرَّج أحاديثه وقدَّم له: شعيب الأرنؤوط، وعمر القيَّام، مؤسسة الرسالة. ط: الثانية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٣- أدب الدُّنيا والدِّين، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي (ت: ٤٥٠ه)، دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦م.

٤- أزمة العقل المسلم، لعبد الحميد أحمد أبو سليمان، الدار العالميَّة للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الثالثة، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

٥- الأشباه والنظائر لزين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم ت: ٩٧٠هـ وضع حواشيه وخرج أحاديثه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط: الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م

٦- الأشباه والنظائر لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت: ٩١١هـ دار الكتب العلمية ١٤١١هـ - ١٩٩٠م

٧- إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، لطه جابر العلواني، الدار العالميَّة للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٨- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، لتقيّ الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط: السابعة، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

٩- الإمام المجدد المحدّث الشاه ولي الله الدهلوي، لمحمد بشير السيالكوتي، دار ابن حزم، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

١٠- أيعيد التاريخ نفسه؟ لمحمد العبدة، ط: الثالثة، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

١١- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرَجة، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: ٥٢٠ه)، حققه: د. محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، ط: الثانية، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

١٢- تأملات لمالك بن نبي، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ط: الخامسة، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م.
١٣- تجديد الوعي، للدكتور/ عبد الكريم بكار، دار القلم، ط: الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.
١٤- التجربة النهضويَّة التركيَّة، لمحمد زاهد جول، ط: الثانية، ٢٠١٤م.
١٥- التجربة النهضويَّة الهنديَّة لأيمن يوسف، وائل أبو الحسن، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ٢٠١٥م.
١٦- التعريفات، لعلي بن محمد الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.
١٧- التلخيص لوجوه التخليص، لأبي محمد عليّ بن أحمد الأندلسيّ القرطبيّ الظاهريّ (ت: ٤٥٦هـ)، ضمن رسائل ابن حزم تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط: الثانية، ٢٠٠٧م
١٨- تهذيب اللُّغة، لمحمد بن أحمد الأزهري الهروي (ت: ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي ط: الأولى، ٢٠٠١م.
١٩- توصيات مؤتمرات اللُّغةِ العربيَّةِ- السِّفر الأول، جمع وإعداد فريق من العاملين بالمجمع، ١٤٣٦ه.
٢٠- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م
٢١- حاشية سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي (ت: ١٢٢١هـ) على شرح المنهج، مطبعة الحلبي، ١٣٦٩هـ- ١٩٥٠م.
٢٢- حاشية محمد بن عبد الله الخرشي (ت: ١١٠١هـ)، دار الفكر للطباعة، بيروت.
٢٣- الحاصل من المحصول في أصول الفِقه، لتاج الدين محمد بن الحسين الأرموي (ت: ٦٥٣هـ) دراسة وتحقيق: عبد السلام أبو ناجي، دار المدار الإسلامي، ط: الأولى ٢٠٠٢م.
٢٤- حقائق الواقع: تأثيرها وتطبيقاتها على الحكم الشرعي والاجتهاد والفتوى، لمحيي الدين إبراهيم عيسى، مكتبة الرشد، ط: الأولى، ١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م.
٢٥- حقيقة الفكر الإسلامي، للدكتور/ عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، دار المسلم ط: الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٦- الرسالة، لمحمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٤ه)، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، ط: الأولى، ١٣٥٨هـ- ١٩٤٠م.

٢٧- سبل السلام، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني (ت: ١١٨٢ه)، الناشر: دار الحديث، ٢/ ٦٤٦.

٢٨- السلفيَّة وقضايا العصر، للدكتور/ عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، دار إشبيليا، ط: الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

٢٩- سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلاميَّة، لأنور الجندي، دار الجيل، بيروت، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ط: الثالثة، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٣٠- سواد الناظر وشقائق الروض الناظر: شرح مختصر روضة الناظر، لعلاء الدين علي بن محمد العسقلاني الكناني (ت: ٧٧٧هـ)، تحقيق: حمزة الفعر، ط: الأولى، ١٤٣٧ه.

٣١- الشرح الكبير على متن المقنع، لعبد الرحمن بن محمد بن قدامة المقدسي (ت: ٦٨٢هـ)، دار الكتاب العربي، أشرَف على طباعته: محمد رشيد رضا.

٣٢- شرح النوويّ لصحيح مسلم، لأبي زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف النووي ت: ٦٧٦ه دار إحياء التراث العربي، بيروت ط: الثانية ت: ١٣٩٢هـ

٣٣- شروط النهضة، لمالك بن نبي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين.

٣٤- الصحاح، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط: الرابعة، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٣٥- صيد الخاطر، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، تحقيق وتعليق: عامر ياسين، ط: الثانية، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

٣٦- العثمانيون في التاريخ والحضارة، للدكتور/ محمد حرب، دار القلم، دمشق، ط: الثانية، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

٣٧- العولمة الغربيَّة والصحوة الإسلاميَّة: الموقف الرشيد، للدكتور/ عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، دار إشبيليا، ط: الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

٣٨- فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ، جمع وترتيب وتحقيق: محمد بن قاسم، مطبعة الحكومة السعوديَّة في مكة المكرمة، ط: الأولى، ١٣٩٩ه.

٣٩- الفَقيه والمتفقه، لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣هـ)، تحقيق: عادل يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، ط: الثانية، ١٤٢١ه.
٤٠- في الغزو الفكري، لأحمد عبد الرحيم السايح، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة في قطر ط: الأولى، ١٤١٤هـ.
٤١- في مسيرة الحياة، لأبي الحسن علي الحسن الندوي، دار القلم، ط: الثانية، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.
٤٢- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لأبي محمد عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي (ت: ٦٦٠هـ)، راجعه وعلَّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهريَّة- القاهرة، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤١٤هـ- ١٩٩١م.
٤٣- الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى القريمي الكفوي الحنفي (ت: ١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة.
٤٤- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن عليّ بن منظور (ت: ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط: الثالثة، ١٤١٤هـ.
٤٥- اللُّغة والهويَّة، محمود السيد، مجلة مجمع اللُّغة العربيَّة بدمشق، المجلد ٨٥، الجزء ٣.
٤٦- مجموع الفتاوى، لتقي الدين لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت: ٧٢٨ه)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم.
٤٧- محاضرات إسلاميَّة هادفة، للدكتور/ عمر بن سليمان الأشقر، دار النفائس، ط: الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.
٤٨- المحصول، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت: ٦٠٦ه)، دراسة وتحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة: ط: الثالثة، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.
٤٩- مشكلات الحضارة بين الرشاد والتيه، لمالك بن نبي، دار الفكر، ط: الثانية، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.
٥٠- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقديَّة في ضوء الإسلام، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مكتبة المؤيد، ط: الأولى، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.
٥١- مصطفى كمال أتاتورك ذئب الطورانيَّة الأغبر، لمنصور عبد الحكيم، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة.
٥٢- المعجم الوسيط، معجم اللُّغة العربيَّة في القاهرة، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبدالقادر ومحمد النجار، دار الدعوة.

٥٣- مفاتح الغيب، لفخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط: الثالثة، ١٤٢٠ه.

٥٤- المقدمات الممهدات، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت: ٥٢٠هـ)، دار الغرب الإسلاميّ، ط: الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٥٥- مقدمة ابن خلدون، لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون الإشبيلي (ت: ٨٠٨هـ)، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر- بيروت، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٥٦- من فقه التغيير، ملامح من المنهج النبوي لعمر عبيد حسنة، المكتب الإسلامي، ط: الأولى، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

٥٧- مناحي التأثر والتأثير بين الثقافات المثاقفة بين شرق وغرب، لعلي بن إبراهيم النملة، بيسان ط: الثانية، ٢٠١٤م.

٥٨- منهج ابن تيمية في الدعوة، لعبد الله بن رشيد الحوشاني، مركز الدراسات والإعلام- إشبيليا، ط: الأولى، ٤١٧ه هـ- ١٩٩٦م.

٥٩- الموافقات، لإبراهيم بن موسى الغرناطي الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ)، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط: الأولى، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٦٠- الهويَّة الحضاريَّة، لمحمد عمارة، الحوار - لبنان مج ١، ع ٣ (١٩٨٦)
http://search.mandumah.com/Record/١٢٨٢٩٦

٦١- وحي القلم، لمصطفى صادق الرافعي (ت: ١٣٥٦ه)، دار الكتب العلميَّة، ط: الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

أبيض

الدماء الخارجة من المرأة والفرق بينها والأصول التي ترجع إليها

إعـــداد
د. تهاني بنت عبد الله الخنيني
أستاذ مساعد في قسم الفقه بكلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أبيض

ملخص البحث

في هذا البحث مقدمة موجزة لموضوع من موضوعات الفقه الإسلامي وهو الحيض والنفاس والاستحاضة، تطرق فيه الباحث إلى تعريف هذه الدماء،وحقيقتها، ومصدرها، وأسبابها، والفروق بينها، من حيث الصفات والأحكام، ثم ذكر جملة من القواعد والأصول التي يمكن أن ترجع إليها أحكام هذه الدماء، واجتهد في التمثيل لها ببعض الأمثلة، لعلها تنير الطريق للباحث فيه، وتعينه للوصول إلى أحكامه في الوقائع المتعددة.

In this research, brief introduction has been given to a topic from Islamic Fiqh, which includes Menstruation and Postpartum (Nfas) and Isthadah. The researcher defines these bloods and their sources, causes, and the differences in characters and provisions. Then, she explains some rules and facts that can be used to find judgment about these bloods. Also, she gives some examples, so it can be more clear for the readers to find answers for various issues

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، وصفيه من خلقه، بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وجاهد في الله حق جهاده، فصلوات ربي وسلامه عليه، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن النظر في آيات الله، والتبصر في خلقه، سر الهداية، وطريق تعظيم الخالق سبحانه، نظامٌ كونيٌ يسير في أدق تفاصيله على ما أمره به بارئه، لا خلل ولا زلل ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾[1]، ومن مظاهر هذه العظمة، خلق الإنسان﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[2]، فقد خلقه وصوره في أحسن تقويم، وفي وجه أخص تتجلى بعض هذه المظاهر في خلق المرأة، فقد أودع فيها العظيم سبحانه من الصفات والخصائص ما يهيئها للقيام بما فطرها عليه من الحمل والولادة ورعاية الأسرة، وإن العقل ليقف منبهراً، واللسان ينعقد مندهشاً، حينما يرى خفايا خلقه سبحانه لهذا الجسد الناعم، كيف يعمل بمنظومة متكاملة كتروس الساعة، ليمهد الطريق لحياة إنسان جديد في أحشائه، ويتعجب ويطول عجبه كيف يشترك الجسد بأجمعه ليهيأ مكاناً لا يتعدى حجم فاكهة الكمثرى (الرحم) كل شهر دون كلل أو ملل، في فترة عطاء تمتد ما بين ثلاثين إلى أربعين سنة تقريباً. إن هذه الفترة في حياة المرأة وهي فترة الحيض علق الله سبحانه

(١) سورة الملك جزء من الآية ٤.
(٢) سورة الذاريات آية ٢١.

وتعالى عليها أحكاماً شرعية، ولا تختص هذه الأحكام في بعضها بالمرأة بل قد تطول الرجل، ولم يَأْلُ فقهاؤنا رحمهم الله جهداً في تتبع هذه الأحكام، ولأن مسائل الحيض متعددة ومختلفة من امرأة لأخرى، إضافة لقلة النصوص فيها اكتفاء بالعادة الجارية عند النساء، فقد وقع الاختلاف فيها وفي ضبطها لدى الفقهاء -رحمهم الله-، ولأن المجمع الفقهي-كتب الله أجر العاملين فيه- رأى عقد ندوة تتعلق بهذا الموضوع فقد أحببت المشاركة بهذا البحث، وحقيقةً ليس لدي مزيدٌ على ما ذكره فقهاؤنا -رحمهم الله- فقد فتح الله عليهم مع وعورة هذا الموضوع، وعدم انكشافه لهم بمثل انكشافه في هذا الزمن في بعض جوانبه، فقد كشف الطب بعضاً من أسراره، ووقف على خباياه، بل وتدخل فيه عن قصد وغير قصد، بتقديم وتأخير وقطع واستجلاب ونحوه، ومع هذا كله أجد الطب ما يزال عاجزاً عن البت في بعض التفاصيل والحالات، ولعل ذلك يرجع إلى أن الحقائق والمعلومات الطبية مستقاة من الغرب الذين لا يهمهم من هذه القضية سوى التفريق بين الحالات المرضية التي تتطلب تدخلاً طبياً، وبين الحالات الطبيعية، بغض النظر عن نوع الدم، بخلاف المسلمين الذين يعنيهم التفريق بدرجة دقيقة لترتب أحكام شرعية على كل نوع من أنواع هذه الدماء، ولعل الله يقيض من يتولى الاستقصاء والبحث مجددا في ضوء المعطيات والتقنيات الطبية المتطورة.

ولقد جعلت هذا البحث في مقدمة عن الحيض وغيره من الدماء التي تصيب المرأة، وتعريفها، وتصويرها، والأصول التي ترجع إليها لتكون منطلقاً لمن أراد الغوص في مباحث الحيض الأخرى.

وقد انتظم هذا البحث في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول: أنواع الدماء الخارجة من المرأة.

المبحث الثاني: الفروق بين الدماء الخارجة من المرأة.

المبحث الثالث: الأصول والقواعد التي ترجع إليها أحكام الدماء الخارجة من المرأة.

وقد اتبعت فيه المنهج المتبع في البحث الفقهي من الاستقصاء في المسألة مع الرجوع فيها إلى المراجع المعتمدة، وتوثيقها، وعزو الآيات والأحاديث، وبيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها، ما لم تكن في الصحيحين أو أحدهما، وآليت فيها الاختصار بما يتناسب مع هذا المقام.

وما وفقت فيه للحق فهو من الله سبحانه، وما وقع من خطأ أو تقصير فمن نفسي والشيطان واستغفر الله منه. والحمد لله أولاً وآخراً.

أبيض

المبحث الأول:
أنواع الدماء الخارجة من المرأة:

اتفق الفقهاء –رحمهم الله– على أن أنواع الدماء الخارجة من فرج المرأة ثلاثة: دم الحيض والاستحاضة والنفاس[(١)].

واختلفوا في قسم رابع هو دم الفساد، والفرق بينه وبين الاستحاضة، أن المستحاضة هي التي ترى الدم في أثر الحيض، على صفة لا تكون حيضاً، وأما ذات الفساد: فهي التي تبتدئ بدم لا يكون حيضاً[(٢)]، والصحيح من أقوال أهل العلم أن دم الفساد هو نفسه دم الاستحاضة[(٣)]، ولا مستند للتفريق بينهما، وحكمهما سواء.

وفيما يلي تعريف لكل نوع من هذه الدماء، وما له صلة بهما.

النوع الأول:الحيض:

تعريفه لغة:

مصدر من الفعل حاض، وحاضت المرأة تحيض حَيْضاً، ومَحِيضاً، ومَحَاضاً، فهي حائض، وحائضة، من حوائض، وحيّض: سال دمها[(٤)]، من قولهم حاض السيل:إذا فاض، والحيض: اجتماع الدم إلى ذلك المكان، ومنه: حاضت السَّمُرَة تحيض حيضاً، وهي شجرة يسيل منها ماء أحمر كالدم. وجاء في لسان العرب: (وقال الأزهري: يقال: حاض السيل وفاض: إذا سال يحيض ويفيض...، قال: ومن هذا قيل للحوض حوض لأن الماء يحيض إليه: أي يسيل)، ولذلك سميت

(١) انظر: المبسوط ٣/ ١٤٧، وتبيين الحقائق١/ ٥٤، ٥٥، وبداية المجتهد ص٥٣، ومغني المحتاج ١/ ٢٧٧، وأسنى المطالب ١/ ١٠٢، والمبدع ١/ ٢٩٠، والإقناع ١/ ٢٩١ .

(٢) تبيين الحقائق مع حاشية الشبلي١/ ٥٤، ٥٥، الحاوي ١/ ٣٩٠، الإنصاف ١/ ٣٤٦،كشاف القناع١/ ٢٩٢.

(٣) انظر: المبسوط ٣/ ١٤٧، وتبيين الحقائق١/ ٥٤، ٥٥، بداية المجتهد ص٥٣، المجموع٢/ ٢٦٣، وأسنى المطالب ١/ ١٠٢، المبدع١/ ٢٩٠، والإقناع مع الكشاف ١/ ٢٩١.

(٤) القاموس المحيط باب الضاد فصل الحاء ص٨٢٦.

النفساء حائضا تشبيهاً لدمها بذلك الماء، ويقال: حاضت المرأة، وتحيضت، ودَرَسَت، وعَرَكَت، تحيض، حيضاً، ومحاضاً، ومحيضاً: إذا سال الدم منها في أوقات معلومة، والحَيْضة بالفتح: الدفعة الواحدة من دفعات دم الحيض[١].

والحِيضة بالكسر: الخرقة التي تستثفر بها المرأة، والجمع محايض كما في حديث بئر بضاعة «يلقى فيها الحِيَضُ»[٢].

والمحيض في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾[٣] المأتى من المرأة، لأنه موضع الحيض، فكأنه قال: اعتزلوا النساء في موضع الحيض، ولا تجامعوهن في ذلك المكان، وتحيضت المرأة: تركت الصلاة أيام حيضها، وفي الحديث[٤]: «فتحيضي ستة أيام أو سبعة في علم الله»[٥].

---

(١) انظر لسان العرب٧/ ١٤٢، ١٤٣، مقاييس اللغة ٢/ ١٢٤.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الطهارة باب ما جاء في بئر بضاعة ص٢١ ح: ٦٦، والترمذي في سننه في كتاب الطهارة باب الماء لا ينجسه شيء ص١٨، ح: ٦٦،واللفظ له ، والنسائي في سننه في كتاب الطهارة باب ذكر بئر بضاعة ص٤٤ ح٣٢٧، وأحمد في المسند ٣/ ٣١، والدارقطني في سننه باب الماء المتغير ١/ ٢٩، والبيهقي في سننه في كتاب الطهارة في باب الماء الكثير لا ينجس بنجاسة تحدث فيه ... ١/ ٢٥٧. قال ابن حجر:(هذا لفظ الترمذي وقال حديث حسن، وقد جوده أبو أسامة، وصححه أحمد بن حنبل، ويحيى ابن معين، وأبو محمد بن حزم، ونقل ابن الجوزي أن الدارقطني قال: (إنه ليس بثابت، ولم نر ذلك في العلل له ولا في السنن، إلى أن قال: وأعله ابن القطان بجهالة راويه عن أبي سعيد، واختلاف الرواة في اسمه واسم أبيه).قال ابن القطان وله طريق أحسن من هذه ... عن سهل بن سعد قال: قالوا: «يا رسول الله إنك تتوضأ من بئر بضاعة وفيها ما ينجي الناس والمحائض والخبث، فقال رسول الله: الماء لا ينجسه شيء» التلخيص الحبير ١/ ١٢، وصححه ابن الملقن في البدر المنير١/ ٣٨٧، والألباني في إرواء الغليل ١/ ٤٥.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٢٢ . وهذا أحد الأقوال وأرجحها في معنى الحيض، وقيل المراد به الحيض نفسه، وقيل زمن الحيض. انظر: الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٧٩، والحاوي ١/ ٣٨٠ .

(٤) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الطهارة باب إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة ص٥٢، ح: ٢٨٧، واللفظ له وقال: (سمعت أحمد يقول : حديث ابن عقيل في نفسي منه شيء) ،وأخرجه الترمذي في سننه في كتاب الطهارة باب ما جاء في المستحاضة أنها تجمع بين الصلاتين ص٣٤، ح: ١٢٨، وابن ماجه في سننه في كتاب الطهارة، باب ما جاء في البكر إذا ابتدأت مستحاضة، ص٨٨، ح٦٢٧، وأحمد في المسند ٦/ ٤٣٩، والحاكم في المستدرك كتاب الطهارة ١/ ٢٨٠، ح: ٦١٥؛ والدارقطني في سننه في كتاب الحيض١/ ٢١٤؛ والبيهقي في سننه في كتاب الطهارة باب المبتدئة لا تميز بين الدمين ١/ ٣٨٨. والحديث مختلف في الاحتجاج به.فقد قال أبو داود بعد ذكره لهذه الرواية: (سمعت أحمد بن حنبل يقول: حديث ابن عقيل في نفسي منه شيء)، ص٥٢؛ وقال ابن حجر بعد ذكره لمن خرج الحديث: (قال الترمذي: حسن، قال: وهكذا قال أحمد والبخاري، وقال البيهقي: تفرد به ابن عقيل وهو مختلف في الاحتجاج به وقال ابن منده: لا يصح بوجه من الوجوه لأنهم أجمعوا على ترك حديث ابن عقيل كذا قال، وتعقبه ابن دقيق العيد، واستنكر منه هذا الإطلاق، لكن ظهر لي أن مراد ابن منده بذلك من خرج الصحيح وهو كذلك، وقال ابن أبي حاتم سألت أبي عنه فوهنه ولم يقو إسناده) التلخيص الحبير١/ ١٦٣، وحسنه الألباني في إرواء الغليل١/ ٢٤٤.

(٥) لسان العرب٧/ ١٤٢، وانظر: مختار الصحاح١/ ٦٩، والمصباح المنير١/ ١٥٩.

تعريف الحيض اصطلاحاً:

اختلفت عبارات الفقهاء -رحمهم الله- في تعريف الحيض اختلافاً كبيراً، وذلك لاختلافهم في اشتراط بعض الأوصاف في الحيض، فقد عرفه الحنفية بأنه: (دم ينفضه رحم امرأة سليمة عن داءٍ وصغر)[١]، واعترض عليه بأن لفظ الصغر مستدرك، لأنه استحاضة وقد خرجت بقولهم:(دم ينفضه رحم)، والاستحاضة لا تخرج من الرحم، وكذلك تكرار إخراج الاستحاضة في قولهم: (سليمة من الداء) فقد خرجت بالعبارة السابقة[٢].

وعرفه المالكية بأنه: (دم كصفرة أو كدرة خرج بنفسه من قُبُلُ من تحمل عادة وإن كان دفعة)[٣]. واعترض عليه بأن الصفرة والكدرة اختلف في عدها حيضا، وكذلك تحديد أقله بأنه دفعة غير مسلم، ولا توجد إشارة إلى اعتياده للمرأة حتى يفرق بينه وبين الاستحاضة التي ليس لها وقت محدد، وهي كالحيض تنزل بنفسها فلا فائدة من هذا التخصيص[٤]. وعرفه الشافعية بأنه: (دم جبلة يخرج من أقصى رحم المرأة في أوقات مخصوصة)[٥]وقريب منه تعريف الحنابلة بأنه: (دم طبيعة وجبلة يرخيه الرحم يعتاد أنثى إذا بلغت في أيام معلومة)[٦]، ولعله من أجمع التعريفات.

شرح التعريف:

قوله «دم»: جنس في التعريف يشمل دم الحيض والاستحاضة والنفاس.

---

(١) تبيين الحقائق١/ ٥٤، والعناية على الهداية١/ ١٦٠، وفتح القدير ١/ ١٦٠، والبحر الرائق ١/ ٢٠٠.

(٢) انظر: فتح القدير١/ ١٦٠.

(٣) شرح الخرشي على خليل١/ ٢٠٣، والفواكه الدواني١/ ١١٧، وحاشية الدسوقي١/ ١٦٧، والشرح الصغير مع حاشية الصاوي١/ ٢٠٧ .

(٤) مواهب الجليل١/ ٣٦٥ ، ويمكن الرجوع للخلاف في هذه المسائل في مظانها، المبسوط ٣/ ١٤٧-١٥٠، والمقدمات١/ ٩٠، والحاوي١/ ٣٢، المجموع٢/ ٢٩٧ المغني١/ ٢٧٦-٢٩٧.

(٥) انظر: أسنى المطالب١/ ٩٩، وحاشيتي قليوبي وعميرة١/ ١١٢، وحاشية الجمل١/ ٢٣٤.

(٦) شرح منتهى الإرادات١/ ١١٠، وقريب منه تعريف ابن قدامة في المغني١/ ٢٧٤.

قوله «جبلة»: قيد في التعريف يخرج دم الاستحاضة والنفاس، لأنهما غير جبليين، إذ أن سبب الاستحاضة المرض، وسبب النفاس الولادة.

قوله «يرخيه رحم الأنثى» يخرج بذلك الدم الخارج من غير الرحم، كدم الجروح، والدم الخارج من الفرج والمهبل وغيره، فإنه لا يسمى حيضاً.

قوله «إذا بلغت»: قيد في التعريف يخرج الدم غير المعتاد، والذي ينزل قبل بلوغ المرأة فإنه دم فساد.

قوله«في أوقات معلومة» هذا بيان لأقل الحيض، وأكثره، ومتوسطه، لأن الحيض ينزل في كل شهر تقريباً أوقاتاً معلومة تطول وتقصر حسب ما ركبه الله في المرأة من طباع، بخلاف الاستحاضة التي ليس لها وقت وأيام معلومة[١].

تعريف الطب للحيض:

هو دم ينتج عن انسلاخ الغشاء المخاطي المتضخم والمبطن للرحم من الداخل[٢].

وهذا يتفق مع ما ذكره الفقهاء من أن دم الحيض يخرج من الرحم.

النوع الثاني- الاستحاضة:

تعريف الاستحاضة لغة:

استفعال من الحيض وهو أن يستمر بالمرأة خروج الدم بعد أيام حيضها المعتاد فهي مستحاضة، والمستحاضة: التي لا يرقأ دم حيضها، ولا يسيل من المحيض، ولكنه يسيل من عرق يقال له العاذل[٣]، وعرفها صاحب المصباح المنير: بأنها دم غالب ليس بالحيض[٤].

---

(١) انظر: كشاف القناع١/ ٢٧٧.

(٢) انظر: سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية الطبية(ثالثاً: الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية – بحث في أقل مدة الحيض والنفاس والحمل وأكثرها للدكتورة/ نبيهة النجار ص٤٣٥).وانظر أيضاً: موسوعة المرأة الطبية للدكتور/ سبيرو فاخوري ص٨٩ .

(٣) انظر: لسان العرب٧/ ١٤٢، ومختار الصحاح١/ ٦٩، والقاموس المحيط٨٢٦٦.

(٤) المصباح المنير١/ ١٥٩.

تعريف الاستحاضة اصطلاحاً:

اختلفت عبارات الفقهاء –رحمهم الله– في تعريف الاستحاضة وعند تأمل هذه التعريفات نجد أن بعض الفقهاء يعرف الاستحاضة بما يختل من بعض أوصاف الحيض، كمصدر خروج الحيض، أو مدته، فالحنفية عرفوها بأنه:(اسم لما نقص عن أقل الحيض أو زاد على أكثره)[1]، وفي الحقيقة هناك ما ينزل ولا ينقص عن أقل الحيض، ولا يزيد عن أكثره، ويكون استحاضة كالدم النازل بسبب بعض الأمراض، أو التدخلات الطبية وغيرها.

وعرفها الشافعية والحنابلة بأنها: (دم علة يسيل من عرق فمه في أدنى الرحم يقال له العاذل)[2]. ولا يسلم تخصيص مصدر الاستحاضة بأنها من عرق في أدنى الرحم فقط، إذ إن أسباب الاستحاضة متعددة، وقد أثبت الطب الحديث نزول دم الفساد بسبب أمراض كثيرة تصيب الجهاز التناسلي، بما في ذلك الرحم، وعنق الرحم، والمهبل، ويؤيد ذلك ما روي عن النبي ﷺ في حديث فاطمة بنت أبي حبيش في قوله:«فإنما ذلك ركضة من الشيطان، أو عرق انقطع، أو داء عرض»[3] والله أعلم.

---

(١) بدائع الصنائع١/ ١٥٨، وقريب منه في تبيين الحقائق١/ ٦٤.

(٢) انظر: مغني المحتاج١/ ٢٧٧، كشاف القناع١/ ١٧٨. وقولهم العاذل: العذل في اللغة: الملامة وهو عرق يخرج منه دم الاستحاضة، انظر: القاموس المحيط١٣٢٢، وجاء عن ابن عباس أنه عرق عاند، ومعنى عاند أي أنه عَنَدَ وبَغَى كالإنسان يعاند عن القصد فهذا العرق في كثرة ما يخرج من الدم بمنزلته. انظر: شرح ابن رجب لصحيح البخاري ١/ ٤٣٤ .

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٦/ ٤٦٤، والحاكم في المستدرك كتاب الطهارة١/ ٢٨٣، وقال: (هذا حديث صحيح ولم يخرجاه بهذا اللفظ، وعثمان بن سعد الكاتب: بصري ثقة)، وأخرجه البيهقي في سننه في كتاب الحيض باب غسل المستحاضة١/ ٣٥٤، والدارقطني في سننه في كتاب الحيض١/ ٢١٦؛ وهو من رواية عثمان بن سعد الكاتب وقد اختلف فيه فضعفه ابن معين، وأبو زرعة، والنسائي، والدارقطني، ووثقه أبو حاتم، والحاكم. انظر: تنقيح تحقيق أحاديث التعليق١/ ٢٣٥.وعلى فرض ضعف الرواية فإن قول النبي ﷺ:«أو عرق انقطع» ليس تحديداً منه بأنه عرق العاذل، لأن جسم الإنسان كله عروق، ودم الحيض لا يأتي من العروق مباشرة بل من بطانة الرحم، خلافاً لدم الاستحاضة الذي هو نزف غير طبيعي يصدر مباشرة من العروق عامة، وليس العاذل فقط، انظر: الموسوعة الطبية الفقهية نقلاً من القرار المكين، د. مأمون شفقة ص٤٠٨. وقد ذكر في الحديث ثلاثة أسباب من أسباب الاستحاضة وهي المرض، وانقطاع العرق وركضة الشيطان، ومعنى ركضة الشيطان: من الركض وأصله الضرب بالأرجل ومنه ضرب الدابة بالأرجل لاستحثاثها، وذكر في معنى ذلك: أن الشيطان قد وجد بذلك طريقاً إلى التلبيس عليها في أمر دينها وطهرها وصلاتها حتى أنساها ذلك عادتها وصار في التقدير كأنه ركضة منه، وقيل: إن الشيطان ركض العرق حتى انفجر، وقيل أضيفت الاستحاضة إلى الشيطان وإن كانت من فعل الله سبحانه وتعالى لأنها ضرر وسيئة، مثل هذا بوسوسة الشيطان وكيده، وإسناد الفعل إلى المسبب كثير كما في قوله:﴿وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ﴾ انظر:سبل السلام١/ ٢٤٧، والنهاية في غريب الحديث والأثر٢/ ٢٥٩، والمغرب ١٩٨.

ولذلك فإن تعريف المالكية هو الأقرب لحقيقة الاستحاضة والله أعلم وقد عرفوه بأنه (الدم الخارج من الفرج على وجه المرض)[١].

شرح التعريف:

قوله (الدم): جنس في التعريف يشمل دم الحيض، والاستحاضة، والنفاس.

قوله (الخارج من الفرج): قيد في التعريف لتخرج الدماء الأخرى التي تخرج من بقية الجسم.

قوله (على وجه المرض): قيد في التعريف لإخراج دم الحيض لأنه دم صحة، ودم النفاس لأنه يخرج بسبب الولادة.

أما تعريف الطب للاستحاضة:

فهو كل دم مرضي غير سوي، وأسبابها المرضية شتى[٢].

وهذا يتفق مع تعريف الفقهاء الذين اعتبروا الاستحاضة ناتجة عن مرض.

النوع الثالث- النفاس:

النفاس لغة:

نَفُسَ الشيء بالضم: كَرُمَ فهو نَفِيس، ونفَّس الله كربته بالتشديد: أي فَرَّجها، والنفاس بالكسر: ولادة المرأة، فإذا وضعت فهي نُفَسَاء، ونُفِست المرأة، ونَفِست بالكسر نَفْسَاً، ونَفَاسة، ونِفَاساً، فهي نُفْساء، ونُفَساء: ولدت، وفي الحديث: «نُفِسَتْ أسماء بنت عميس بمحمد بن أبي بكر»[٣]؛ أي وضعت، وورث هذا المال في بطن أمه قبل أن يُنْفس: أي يولد، ونَفَست بالفتح حاضت، وفي حديث عائشة

(١) انظر: القوانين الفقهية لابن جزي ص٣٨.

(٢) هذا التعريف من توصيات الندوة الثالثة للفقه الطبي التي عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في دولة الكويت تحت عنوان (الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية) في ٢٠-٢٣/ شعبان ١٤٠٧هـ، انظر: الحيض والنفاس والحمل بين الفقه والطب، د. عمر سليمان الأشقر.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الحج، باب صحة إحرام النفساء واستحباب اغتسالها للإحرام وكذا الحائض ص٥٠٤، ح:١٢٠٩.

-رضي الله عنها- جاء فيه:«فدخل عليَّ النبي ﷺ وأنا أبكي فقال: أَنَفِسْتِ، يعني الحيضة»[١].

والنفاس من النَفْس وهو الدم ومنه قولهم:(ما لا نفس له سائلة)، أي لا دم له يجري، وسمي الدم نفساً لأن النفس التي هي اسم لجملة الحيوان قوامها بالدم، والنفساء من هذا[٢].

تعريف النفاس اصطلاحاً:

عَرّف الفقهاء النفاس بتعريفات متقاربة ونقطة الاختلاف فيها وقت ابتداء النفاس، فعرفه الحنفية والشافعية بأنه:(اسم للدم الخارج من الرحم عقيب الولادة)[٣]، وهذا إشارة إلى أن الدم الذي يسبق الولادة لا يعد نفاساً، وعرفه المالكية وبعض الشافعية والحنابلة بأنه: (دم يرخيه الرحم في حال الولادة وبعدها)[٤]، وفي هذا إشارة إلى أن الدم المصاحب للولادة يعد من النفاس، وزاد بعض الحنابلة دم ترخيه الرحم مع ولادة وقبلها بيومين أو ثلاثة مع أمارة، وبعدها إلى تمام أربعين يوماً[٥].

والنفاس عند الأطباء:

هو الفترة التي تمتد من بعد ولادة الطفل ونزول المشيمة إلى ستة أسابيع، حيث يعود الرحم والأعضاء التناسلية الداخلية لوضعها الطبيعي في الحوض[٦].

ومما له صلة بهذه الدماء (الصفرة، والكدرة، والقصة البيضاء) والمقصود بها كالتالي:

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الحج، باب وجوه الإحرام وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران، وجواز إدخال الحج على العمرة ومتى يحل القارن من نسكه، ص٥٠٧، ح:١٢١١.

(٢) انظر: لسان العرب ٦/ ٢٣٥وما بعدها، والمصباح المنير٢/ ٦١٧، والقاموس المحيط٧٤٥١.

(٣) المبسوط٣/ ٢١٠، وبدائع الصنائع ١/ ١٥٧، المجموع شرح المهذب٢/ ٥١٨.

(٤) مختصر خليل مع التاج والإكليل١/ ٥٥٢، والفواكه الدواني١/ ١١٧، الحاوي١/ ٤٣٦، المبدع١/ ٢٩٣.

(٥) كشاف القناع١/ ٣٠٤.

(٦) ورقة العمل المقدمة من الدكتور أحمد كردي للندوة.، الإفادة في مسائل الحمل والولادة ص٤٠.

أولا: الصفرة:

تعريف الصفرة:

لون من الألوان معروف وهو الأصفر، وتكون في الحيوان والنبات وغيرها مما يقبلها، وحكيت في الماء أيضاً، والصَّفَرُ: داء في البطن يُصَفِّر الوجه، والصُّفَارة: ما ذوى من النبات فتغير إلى الصفرة. وتطلق الصفرة أيضا على السواد، ومنه قوله تعالى:﴿كَأَنَّهُ جِمَالَةٌ صُفْرٌ﴾[١]، الصفر أي: سود الإبل[٢]، ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا﴾[٣]، فسرها بعض المفسرين بأنها سوداء، وقال بعضهم: إنها صفراء شديدة الصفرة[٤]، ومنه قول الشاعر:

تلك خيلي منه وتلك ركابي هن صُفُرٌ أولادها كالزبيب

هن صفرٌ: أي يغلب عليهم السواد كلون الزبيب[٥].

والأصفران: الذهب والزعفران، وقيل: الزعفران والزبيب، والصفراء: الذهب، وكذلك تطلق على المِرَّة المعروفة، سميتا بذلك للونهما، والصُفْر بالضم: من النحاس، ومنه تفسير بعض المفسرين لقوله تعالى:﴿كَأَنَّهُ جِمَالَةٌ صُفْرٌ﴾ أي قطع النحاس[٦]، ويطلق أيضاً على اللون الناتج من اختلاط الدم بالماء، وهو ما يسميه الفقهاء غسالة اللحم، ومنه قول عائشة رضي الله عنها:(وإن البرمة[٧] تكون في مائها الصفرة ثم لا يحرمها ذلك)[٨].

---

(١) سورة المرسلات الآية ٣٣.

(٢) انظر: تفسير الطبري١٤/ ٢٠٧، الدر المنثور١٥/ ١٧٩وهو مروي عن مجاهد والحسن وقتادة والضحاك واختاره ابن جرير.

(٣) سورة البقرة جزء من الآية ٦٩.

(٤) منهم الحسن وعطية العوفي، انظر تفسير ابن كثير١/ ٤٥٠، وتفسير الطبري٢/ ٩٣، الدر المنثور١/ ٤١٢.

(٥) الكشاف للزمخشري١/ ١٨٠.

(٦) الدر المنثور١٥/ ١٨٠.

(٧) البرمة: قدر من الحجارة، انظر القاموس المحيط ص١٣٩٤.

(٨) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره ١٢/ ١٩٤، بلفظ : قالت عائشة رضي الله عنها: لما سمعت الناس يقولون=

الصفرة اصطلاحا:

اختلف الفقهاء في تفسيرها، وهل أصلها دم أم شيء آخر؟ وإن كان اختلافهم في هذا لم يظهر له أثر على حكمها[١] –إلا عند ابن حزم من الظاهرية[٢]–.

وممن جعل أصلها الدم الحنفية، والمالكية، وبعض الشافعية[٣]. وعرفوها: بأنها الدم إذا رقّ وأصبح لونه كصفرة السن، أو التبن، أو البيض[٤].وقيل: هي الدم الذي يشبه الصديد، وتعلوه صفرة[٥]، وقيل: هو كالماء الذي يغسل به اللحم[٦].

وممن جعل الصفرة أصلها شيء غير الدم، بعض المالكية، والشافعية، والحنابلة[٧].

فعرفوها بأنها: ماء أصفر، أو شيء كالصديد يعلوه صفرة، وليس على لون من ألوان الدم القوية ولا الضعيفة[٨].

وألحق المالكية بالصفرة:(التربة)، وعرفت بعدة تعريفات منها: لون بين الكدرة والصفرة، وقيل: هي ما تراه المرأة من الحيض صفرة، وقيل هي ماء على لون الرئة، أو كغسالة اللحم، أو ما ينزل بعد الغسل من قطرة دم[٩]، وقيل:هي

= يحرم كل ذي ناب من السباع ، قلت :لا أجد فيما أوحي إلى محرماً على طاعم يطعمه ...إلى آخر الآية، وإن البرمة ...الخ، وقال البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة: هذا إسناد رواته ثقات.وأخرجه عبدالرزاق في المصنف في كتاب المناسك، بلفظ: سئلت عائشة عن أكل كل ذي ناب من السباع فتلت: ..الآية، فقالت:(قد نرى في القدر صفرة الدم).٤/ ٥٢٠

(١) حسب ما تبين لي.

(٢) فهو يرى أنهما ليستا من الدماء بل من رطوبات الفرج ولذلك لا تعدان حيضاً.

(٣) انظر المبسوط٣/ ١٥٠، المنتقى١/ ١١٩، الفواكه الدواني١/ ١١٩، حاشية العدوي١/ ١٤٩، تحفة المحتاج ١/ ٤٠٠.

(٤) انظر المبسوط ٣/ ١٥٠، البناية ١/ ٦٣١.

(٥) الفواكه الدواني١/ ١١٩.

(٦) حاشية العدوي١/ ١٤٩.

(٧) انظر:حاشية الدسوقي١/ ١٦٧، المجموع ٢/ ٤١٥، الغرر البهية ١/ ٢١٥، المبدع ١/ ٢٥٤.

(٨) انظر:حاشية الدسوقي١/ ١٦٧، المجموع٢/ ٤١٥، المبدع١/ ٢٥٤.

(٩) انظر: البناية١/ ٦٣١، المنتقى١/ ١١٨، مواهب الجليل١/ ٣٦٤، طلبة الطلبة١/ ١٢.

شيء خفي يسير، أي لون غير خالص أقل من الكدرة والصفرة، ولا يكون إلا بعد الاغتسال[١].

ثانياً: الكدرة:

الكدرة لغة:

من الفعل كدر، يدل على خلاف الصفو، يقال:كَدِر الماء، وكدر العيش، والكدرة من الألوان: مانحا نحو السواد والغبرة، وقال بعضهم:الكدرة في اللون، والكدورة في الماء والعين، والكَدَرَة من الحوض: طينه، والكُدَيْراء:حليب ينقع فيه تمر، والكُدْرِيُّ: نوع من القطا، أكدر الظهر، أسود باطن الجناح مصفر الخلق، قصير الرجلين، سميت بذلك لأن في لونها كدرة[٢].

الكدرة اصطلاحاً:

اختلف الفقهاء في تفسيرها أيضاً، وهل أصلها دم أم شيء آخر كما اختلفوا في الصفرة، وممن جعل أصلها الدم الحنفية، والمالكية ،وبعض الشافعية[٣]. وعرفوها: بأنها دم كدري يشبه غسالة اللحم[٤]، وقيل:لون من ألوان دم الحيض كلون الماء الكدر[٥].

وممن جعل الكدرة أصلها شيء غير الدم، بعض المالكية، والشافعية، والحنابلة[٦]. وعرفوها بأنها ماء كالصديد يعلوه كدرة، وليس على لون من ألوان الدم القوية والضعيفة -أي الدم الأحمر الخالص-، فليس بأبيض خالص، ولا أسود خالص بل بينهما[٧].

---

(١) انظر طلبة الطلبة١/ ١٢، المغرب١/ ١٧٩.

(٢) تاج العروس١٤/ ٢٢، مقاييس اللغة٥/ ١٦٤، لسان العرب١٢/ ٤٤.

(٣) انظر المبسوط٣/ ١٥٠، المنتقى١/ ١١٩، الفواكه الدواني١/ ١١٩، حاشية العدوي١/ ١٤٩، تحفة المحتاج ١/ ٤٠٠.

(٤) الفواكه الدواني١/ ١١٩.

(٥) انظر: المبسوط٣/ ١٥٠، حاشية ابن عابدين١/ ٢٨٨.

(٦) انظر:حاشية الدسوقي١/ ١٦٧، المجموع٢/ ٤١٥، الغرر البهية ١/ ٢١٥،المبدع ١/ ٢٥٤.

(٧) انظر:حاشية الدسوقي١/ ١٦٧، المجموع ٢/ ٤١٥، المبدع ١/ ٢٥٤.

وألحق الحنفية والمالكية بالكدرة: التُرْبِيّة، وقالوا: هي نوع من أنواع الكدرة فيها غبرة تشبه لون التراب[١].

الصفرة والكدرة في الطب:

إن أي امرأة في حالتها الطبيعية تلاحظ خروج إفرازات من الفرج أصلها من المهبل، تتميز بأنها شفافة، أو بيضاء قليلاً، وتتحول للون الأصفر إذا تعرضت للهواء، وليست ذات رائحة كريهة، ولا تضايق المرأة، وذلك لترطيب الفرج وتنظيفه، والمحافظة عليه من الغزو البكتيري في فترة الطهارة، وتختلف كميتها وقوامها ولونها من وقت لآخر لعوامل عدة، منها: فترة التبويض،ووقت الحمل، وأثناء الجماع، وعند استخدام موانع الحمل، وقد تكون صفراء ولكن غير مصحوبة بحكة نتيجة للتحسس من بعض الملابس، أو المستحضرات كالمطهرات والعطور، وقد يتغير لون هذه الإفرازات فتكون صفراء تشبه الصديد،أو خضراء ذات رائحة كريهة، أو بُنيّة بسبب وجود التهاب بكتيري، أو مرض في الجهاز التناسلي، وقد تكون بيضاء ثخينة متقطعة،مصحوبة برائحة كريهة وحكة في بعض الأحيان، وهذه إفرازات غير طبيعية[٢].

ولون دم الحيض له مستويات تعتمد في درجتها على كمية إفرازات المهبل، واختلاطها بالدم، والمدة الزمنية، فالدم الحديث يكون أحمر، وإذا بدأ انسلاخ بطانة الرحم بالتوقف تقل كمية الدم ويختلط بالإفرازات الأخرى، فدرجات البني تدل على ذلك، وكلما خف اللون ومال إلى اللون البني الفاتح جدا، كان أقدم، واختلاطه بالإفرازات الأخرى أكثر[٣].

---

(١) انظر المبسوط٣/ ١٥٠ ،شرح الخرشي على مختصر خليل١/ ٢٠٣.

(٢) انظر: الكدرة والصفرة بين الطب والفقه ص١٤، حمل بلا خوف ص٣١-٣٣-٥٧، موقع صحة على الرابط: http://www.sehha.com/womenissues/Vaginitis٠٤.htm

(٣) أفادتني بذلك د فاطمة الجعوان استشارية النساء والولادة .

ثالثاً: القصة البيضاء (علامة الطهر):

اتفق العلماء على أن إقبال الحيض يعرف بالدفعة من الدم، في وقت إمكان الحيض واختلفوا في إدباره[١]. فقيل علامة الطهر من الحيض الجفوف ويقال له الجفاف، وقيل القصة البيضاء، والجفوف والجفاف: مصدران من جفّ يجفُّ جفوفاً وجفافاً، وهو انقطاع الدم وخروج القطنة بعد إدخالها الفرج جافة ليس عليها شيء من الدم أو الصفرة والكدرة[٢].

والقصة البيضاء: أصلها من الفعل قصص، وهي مشتقة من قصّ، والقصّ: تتبع الأثر، ومنه قوله تعالى:﴿**وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ**﴾[٣]، أي تتبعي أثره. وقيل: هي تتبع الأثر شيئاً بعد شيء. والقصّة في وجه: الجصة، وهي لغة حجازية، وقيل:الحجارة من الجص، وفي الحديث:(لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء)[٤]، أي تريد القطنة التي تحتشي بها بيضاء كالقصة، أي كأنها قصة لا يخالطها صفرة. ووجه ثانٍ: هي شيء كالخيط الأبيض يخرج بعد انقطاع الدم. ووجه ثالث: وهو انتفاء اللون وأن لايبقى معه أثر ألبته. فضربت رؤية القصة لذلك مثلا لأن رائي القصة البيضاء غير راءٍ شيئاً من سائر الألوان. وقال ابن سيده: والذي عندي أنه إنما أراد ماءً أبيض من مصالة الحيض في آخره، شبهها بالجص[٥].

وقد اختلف الفقهاء رحمهم الله في تفسير هذه اللفظة (القصة البيضاء) على أقوال ترجع إلى معنيين، معنى حسي ومعنى معنوي كما يلي:

---

(١) انظر فتح الباري١/ ٤٢٠.
(٢) انظر الفواكه الدواني١/ ١١٨، مواهب الجليل١/ ٣٧٠.
(٣) سورة القصص جزء من الآية١١.
(٤) أخرجه مالك في الموطأ كتاب الطهارة، باب طهر الحائض١/ ٥٩، ح١١٧، وقد علقه البخاري بصيغة الجزم عن عائشة في كتاب الحيض، باب إقبال الحيض وإدباره ص٥٦، وصححه النووي في المجموع٢/ ٢٨٧..
(٥) تاج العروس١٨/ ٩٨، ٩٩.

القول الأول:

المعنى الحسي، وهو شيء يخرج عقب الدم، وهو قول عند الحنفية[١]، ومذهب المالكية[٢]، والحنابلة[٣].ثم اختلفوا في توصيفه، فقيل: ماء أبيض يتبع الحيض[٤]، وقيل: ماء يشبه البول؛ وقيل: يشبه المني؛ وقيل:يشبه ماء العجين[٥]، وقيل: شيء كالخيط الأبيض[٦]، وقيل: ماء مثل الريق[٧].

القول الثاني:

المعنى المعنوي، وهو انقطاع الدم، وخروج القطنة جافة ليس عليها أثر من الدم أو الصفرة والكدرة، ولا يؤثر خروجها برطوبة فرج المرأة لأنه لا يخلو منها غالباً، وهو قول الحنفية[٨]، والشافعية[٩]، وقول عند الحنابلة[١٠]، وسمي هذا الجفوف بالقصة لأن القطنة التي احتشت فيها خرجت بيضاء نقية كالجص الذي تجصص به البيوت[١١].

(١) انظر: تبيين الحقائق١/ ٥٥، وفتح القدير١/ ١٦٣.
(٢) انظر:المنتقى١/ ١١٩، الفواكه الدواني١/ ١١٨، التاج والإكليل١/ ٥٤٩.
(٣) انظر: المغني١/ ٣١٦، والفروع١/ ٢٦٧، وشرح ابن رجب على صحيح البخاري١/ ٤٩٢.
(٤) انظر تبيين الحقائق١/ ٥٥، المنتقى شرح الموطأ١/ ١١٩ حاشية الصاوي١/ ٢١٤، المغني١/ ٣١٦
(٥) انظر المنتقى شرح الموطأ ١/ ١١٩، الفواكه الدواني١/ ١١٨.
(٦) فتح القدير١/ ١٦٣، المنتقى شرح الموطأ ١/ ١١٩، مواهب الجليل١/ ٣٧٠.
(٧) انظر: التاج والإكليل١/ ٥٤٦ فتح الباري لابن رجب١/ ٤٩٣.
(٨) تبيين الحقائق١/ ٥٥، وفتح القدير١/ ١٦٣.
(٩) انظر:المجموع١/ ٣٨٨، وفتح الباري١/ ٤٢٠.
(١٠) انظر: المغني١/ ٣١٦، والفروع١/ ٢٦٧، وشرح ابن رجب على صحيح البخاري١/ ٤٩٢.
(١١) انظر: تبيين الحقائق١/ ٥٦، التاج والإكليل١/ ٥٤٥.

أبيض

المبحث الثاني:
الفروق بين الدماء الخارجة من المرأة:

الفرق الأول: مصدر الدماء الخارجة من المرأة و أسباب خروجها:

مصدر الحيض وسببه:

تبين من تعريف الفقهاء للحيض أن مصدره قعر الرحم، كما وصفه بذلك الطب الحديث بأنه انسلاخ بطانة الرحم.

وأما سبب خروجه فقد ذكر ابن قدامة في المغني: أن دم الحيض إنما خلقه الله لحكمة تربية الحمل[1]، فأصل الحيض الذي هو بطانة الرحم المتضخمة، هو كالتربة الخصبة التي ينغرس فيها الجنين في بداية التكوين، ويمكن قبول وصف الفقهاء في أن الحيض خلق لحكمة تربية الولد من هذا الوجه، أما غذاؤه فهو مستمد من دم الأم عن طريق المشيمة، ولا يتغذى على دم الحيض كما قاله الفقهاء –رحمهم الله–[2].

وبالرجوع للطب يمكن أن نتصور كيفية حدوث الحيض وسببه فدورة الحيض الشهرية عند المرأة تبدأ بعد الحيض مباشرة، حيث يكون الغشاء المبطن للرحم رقيقاً، وبسيطاً، ولا تزيد ثخانته عن نصف مليمتر، ثم تأتي مرحلة النمو حيث تفرز الغدة النخامية في المخ هرموني(FSH،LH)، وهرمون(FSH) يُفَرز في بداية الدورة الشهرية ليحفز المبيض على إفراز هرمون الاستروجين، وهذا الهرمون هو المسئول عن نمو بطانة الرحم وأوعيته الدموية، حيث يبلغ غشاء الرحم في هذه المرحلة خمسة مليمترات، وعند ارتفاع هرمون(FSH) يرتفع هرمون(LH) الذي يساعد على انفجار الجُريب الذي يحمل البويضة لتخرج منه،

(١) المغني١/ ٣٢٤.
(٢) انظر: فتح القدير١/ ١٨٩، الذخيرة١/ ٣٨٠، المجموع شرح المهذب٢/ ١٦٧، المغني١/ ١٥٣.

وهذا تقريباً يحدث في اليوم الرابع عشر من الدورة الشهرية، بعد ذلك تذهب البويضة إلى قناة فالوب في انتظار تلقيحها بالحيوانات المنوية؛ تاركة خلفها الجُريب الذي خرجت منه؛ والذي يتحول إلى ما يسمى (بالجسم الأصفر)، وهذا الجسم يقوم بإفراز هرمون البروجسترون الذي يزيد من كثافة جدار الرحم، وكثرة غدده، وأوعيته الدموية استعداداً لعلوق البويضة بعد تلقحيها فيه، فإذا لم يتم التلقيح يهبط تركيز هرمون البروجسترون في الدم تدريجياً خلال الأربعة عشر يوماً بعد نزول البويضة، وعند هبوطه إلى مستوى معين يفقد جدار الرحم سنده الهرموني، ويبدأ بالانهيار والتمزق، ويبدأ دم الحيض بالخروج، وهكذا تستمر الدورات الشهرية كل شهر[1].

مصدر النفاس وسببه:

ذكر الفقهاء أن أصل النفاس دم حيض مجتمع، يتغذى به الجنين في رحم أمه، وبعضهم قال: هو الفاضل عن غذاء الولد من دم الحيض الممنوع خروجه بانسداد فم الرحم بالحبل[2].

ولكن بالرجوع للتوصيف الطبي لحصول الحيض وحصول الحمل يتضح أن الجنين لا يتغذى على دم الحيض، بل يستمد غذاءه من دم الأم عن طريق المشيمة، وبمجرد حصول الحمل تتوقف عملية التبويض أصلاً، بينما تنمو بطانة الرحم لتستقبل البويضة الملقحة لتنغرس فيها، وهذا يعني أن دم الحيض لا يتجدد في حال الحمل ولا يجتمع، والرحم ينمو وتزداد أوعيته الدموية بنمو الجنين وازدياد

(١) انظر: المرجع في الغدد الصم النسائية والعقم١/ ٢٢١، وخلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص١٢٥.
وأحكام مباشرة النساء أثناء فترة الدماء نقلاً من المرجع:
Williams Dbstetrics's Seventeenth Edition. Pritchand Macdnold and gant ١٩٨٥, page ٣١ .
والصحة النسائية٢: الغدد الصماء، المشاكل التناسلية الرحم، المبيضين د. ليلى هيكين، ص١٨.

(٢) انظر: فتح القدير١/ ١٨٩، الذخيرة ١/ ٣٨٠، البيان في مذهب الشافعي١/ ٢٤٣، المجموع شرح المهذب ٢/ ١٦٧، المغني١/ ١٥٣، المبدع١/ ١٥٧.

حاجاته[1]. ودم النفاس ناتج عن الجرح الذي خلفه انفصال المشيمة من موضعها في جدار الرحم.

وأما سببه فالفقه والطب متفقان أنه يخرج بسبب الولادة، ويبقى الخلاف بينهما في حقيقة الدم الذي ينزل قبل الولادة مع وجود علاماتها، ومعها، هل يصدق عليه وصف دم النفاس أو لا.

الاستحاضة:

أشار بعض الفقهاء إلى أن أصل الاستحاضة وسببها انقطاع عرق في أدنى الرحم يقال له العاذل، وقد أشرت إلى أن الاستحاضة أعم من ذلك كما هو ثابت طبياً، فقد تكون من الرحم نفسه بسبب بعض الأورام، أو التليفات، وقد تكون بسبب خلل في بعض وظائف الأعضاء كالخلل في نشاط الغدة الدرقية، وقد تكون من عنق الرحم، لوجود قرحة ونحوه، وقد تكون من المهبل.

الفرق الثاني:الصحة والمرض:

نزول دم الحيض والنفاس يعد أمراً طبيعياً ويدل على الصحة لا المرض، أما دم الاستحاضة فهو دم علة ومرض، وقد تبين هذا في تعريفات أهل العلم للحيض والنفاس والاستحاضة والتوصيف الطبي لها.

الفرق الثالث: في اللون:

الافتراق في اللون حيث إن دم الحيض أسود ثخين، ودم الاستحاضة أحمر يميل إلى الصفرة، وقد دلت الأحاديث على هذا الفرق، ومن ذلك حديث فاطمة بنت أبي حبيش–رضي الله عنها– أنها كانت تستحاض فقال لها النبي ﷺ:

---

(١) كما ذكر ذلك د. فواز أديب إدريس، أستاذ مساعد في جامعة أم القرى، واستشاري أمراض النساء والولادة والحمل الحرج والأجنة والعقم وأطفال الأنابيب والمناظير، انظر: موسوعة الحمل والولادة، أحلام القواسمة ص٨ وص١٧، حمل بلا خوف وولادة دون ألم، د.سمير عباس ص ٤٢–٥٣–٦٠؛ موسوعة المرأة الطبية ص١٢ وما بعدها ، المرجع في الغدد الصم النسائية والعقم لسبيروف ١/ ٢٦٤، ٢٨٦، ٣٠١؛ خلق الإنسان بين الطب والقرآن ص٢١٥ وما بعدها.

«إذا كان دم الحيض فإنه دم أسود يُعْرَفُ، فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة فإذا كان الآخر فتوضئي وصلي»[١].

ومن ذلك أيضاً ما رواه البخاري عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: «اعتكفت مع رسول الله ﷺ امرأة مستحاضة من أزواجه فكانت ترى الحمرة والصفرة فربما وضعنا الطست[٢] تحتها وهي تصلي»[٣].

وطبياً دم الحيض أحمر اللون مثل الخارج من أي قطع في الجسم، يكون فاتحاً في البداية ثم يغمق، ليكون قريباً للأسود، ثم البني[٤]، يقول صاحب كتاب: «المرجع في أمراض النساء والولادة» في وصف دم الحيض: (أما لون دم الحيض فهو أسود، أما الدم الأحمر المشرق فإنه دم غير طبيعي)[٥]، ولكن هذا الفرق حقيقة غير منضبط ولا مطرد في جميع الحالات، فقد تتغير صفة الحيض لمؤثرات خارجية، وقد تكون صفة دم الاستحاضة في بعض الحالات مشابهة تماماً لدم الحيض بحيث يصعب التمييز بينهما.

وأما دم النفاس فإنه بعد الولادة يكون أحمر مع قطع متجلطة ، ثم يبدأ اللون يميل للأحمر الفاتح ثم البني حتى تصبح إفرازات صفراء ثم بيضاء علامة

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الطهارة، باب من قال: تتوضأ لكل صلاة، ص٥٥، ح٣٠٤، واللفظ له، والنسائي في سننه كتاب الطهارة، باب الفرق بين الحيض والاستحاضة، ص٢٩، ح٢١٧، والحاكم في المستدرك، كتاب الطهارة، ١/ ٢٨١، ح٦١٨، والدارقطني في سننه في كتاب الحيض، ١/ ٢٠٧، وابن حبان في صحيحه في كتاب الطهارة باب الحيض ٤/ ١٨٠. قال ابن عبدالهادي عند تخريجه للحديث (رواه أبو داود والنسائي وابن حبان والدارقطني وقال : رواته كلهم ثقات، و الحاكم: وقال على شرط مسلم، وقال النسائي :قد روى هذا الحديث غير واحد فلم يذكر أحد منهم ما ذكر ابن أبي عدي وقال أبو حاتم: لم يتابع محمد بن عمرو على هذه الرواية وهو منكر) المحرر ١/ ٨١. والخبر صححه الأئمة ابن حبان والحاكم وصاحب الإلمام وقال على شرط مسلم وابن حزم وابن الصلاح، وخالف أبو حاتم وذكر أنه منكر، وابن القطان ذكر أنه منقطع. انظر البدر المنير٣/ ١١٦، وصححه الألباني في إرواء الغليل١/ ٢٢٣.

(٢) الطست: أصلها طَسٌّ وهي كلمة أعجمية ذكر ذلك الأزهري، وحكي إبدال السين شين، والطست هو الإناء. انظر: المصباح المنير ٣٧٢، والقاموس المحيط ١٩٦.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الاعتكاف، باب اعتكاف المستحاضة، ص٣٢٦، ح٢٠٣٧.

(٤) ذكرت ذلك د ابتسام جحلان ، ودمها شلبي في ورقتي العمل المقدمة لهذه الندوة

(٥) وهو الدكتور (دوجالد بيرد)، انظر: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، د. محمد البار، ص١٢٤.

الطهر[١]، والأمر في النفاس أيسر لتقدم علامته وهي خروج الولد.

الفرق الرابع: الرائحة:

الافتراق في الرائحة، وقد ذكره بعض الفقهاء فقالوا: بأن دم الحيض له رائحة منتنة بخلاف دم الاستحاضة فإنه لا رائحة له، استناداً إلى ما جاء في الحديث السابق في وصف دم الحيض: (فإنه دم أسود يعرف)، فكلمة يعرف لها معنيان: الأول: باعتبار أنها بصيغة المجهول: أي تعرفه النساء بلونه وثخانته كما تعرفه باعتبار عادته، والثاني: أنه على صيغة المعروف بالكسر -يعرِف- أي له عرف ورائحة[٢]، وهو كسابقه غير منضبط ولا مطرد، والرائحة الكريهة قد لا تكون لنفس دم الحيض، بل بسبب بقاء الدم لفترة طويلة مجتمعاً في الرحم أو المهبل أو في الغيار الخارجي، أو لوجود التهابات تناسلية[٣].

الفرق الخامس: التركيب والتجلط:

هذا الفرق كشف عنه الطب وهو أن صفة التجلط[٤] في دم الحيض معدومة بعد خروجه حيث ذكر الدكتور محمد البار: أن دم الحيض لا يتجلط بعد خروجه، ويمكن إبقاؤه سنين طويلة على تلك الحالة دون أن يتجلط، وعند فحص دم الحيض بالمجهر نرى أنه يتكون من: كرات الدم الحمراء، والبيضاء، وقطعاً من الغشاء المخاطي المبطن للرحم، وقطع الغشاء المخاطي هذه لا توجد في دم الاستحاضة وبذلك يفرق الأطباء بين دم الحيض والاستحاضة عند فحصه بالمجهر، والسبب في عدم تجلط دم الحيض بعد خروجه أنه سبق له وأن تجلط في الرحم، ثم تذوب جلطة الدم وترى خيوط الفيبرين[٥] واضحة تحت المجهر،

---

(١) الإفادة في النساء والولادة د منى العواد ص٤٠، ورقة العمل المقدمة من د ابتسام جحلان إلى ندوة صحة المرأة من البلوغ إلى سن اليأس بين الفقه والطب.

(٢) انظر عون المعبود١/ ٤٧١، الأم ٨/ ١٠٣، المغني١/ ٢٧٨، والمحلى، ص٢٠٤.

(٣) كما أشارت لذلك د/ ابتسام جحلان و مها شلبي في ورقتيها المقدمة للندوة.

(٤) هو تكوين خثرة بسبب اختلال في الموازنة بين كثرة الدماء المتدفقة وهرمون منع التجلط الذي يكون في الرحم، فتتكون على أثر كثرة الدماء خثرة. وهي دليل على أن المرأة تعاني من نزيف لأنها استنزفت كمية الهرمونات المانعة للتخثر داخل الرحم.انظر: Gynecology by ten teacher's p: ٢٤.

(٥) الاسم العلمي للألياف عند تجلط الدم. انظر: خلق الإنسان بين الطب والقرآن١٢٤.

وتتخللها كرات الدم الحمراء والبيضاء، وهذا لا يوجد في دم الاستحاضة، حيث إن دم الاستحاضة ينزل رقيقاً سائلاً ثم يتجلط بعد خروجه[١]. وفي الحقيقة الفحص المجهري لعينة من هذه الدماء هو الوسيلة الدقيقة للتمييز بينها[٢]، ولكن هذه الوسيلة غير متاحة في عيادات النساء والولادة، ولا يمكن الاستفادة من هذا التفريق الطبي واقعياً، لعدم تفعيله بآليات طبية يراها أهل الاختصاص.

الفرق السادس: التوقيت.

أن دم الحيض ينزل في أوقات معلومة، وله مدة معلومة غالباً، وقد تطرق الفقهاء–رحمهم الله– لهذا الفرق عند تعريفهم لدم الحيض والاستحاضة فقد ذكروا أن دم الحيض ينزل في أوقات معلومة، وله مدة معلومة هي أقل الحيض وأكثره على قول الجمهور، وأما دم الاستحاضة، فليس له وقت معلوم، لأنه ينزل عن علة ومرض، وليس له مدة معينة يمكث فيها فقد تطول المدة، وقد تقصر[٣]، وهذا معلوم عند الأطباء[٤] وأما دم النفاس فإنه يخرج عند الولادة لمدة لا تتجاوز الأربعين في أحد قولي أهل العلم، والستين في القول الآخر[٥].

الفرق السابع: الأحكام المترتبة عليها:

للحيض والنفاس أحكام شرعية تختلف عن الاستحاضة، منها ما هو متفق عليه، ومنه ما هو مختلف فيه كما هو مفصل في كتب الفقه، وتكفي الإشارة إلى ذلك هنا.

---

(١) انظر خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص١٢٤ وانظر: Gynecology by ten teacher's p:٢٤.

(٢) ذكر ذلك د أحمد كردي في ورقة العمل المقدمة للندوة .

(٣) انظر: المبسوط ٣/ ١٤٧، وبدائع الصنائع١/ ١٥٢، ١٥٨، والمقدمات لابن رشد١/ ٨٧، وشرح الخرشي على خليل١/ ٢٠٣، والحاوي للماوردي١/ ٣٩٠، وأسنى المطالب١/ ٩٩، والمغني١/ ٢٧٤، وكشاف القناع١/ ٢٧٨.

(٤) ذكرت ذلك د/ ابتسام حجلان في ورقة العمل المقدمة للندوة.

(٥) انظر: بدائع الصنائع١/ ١٥٢، ١٥٨، وشرح الخرشي على خليل١/ ٢٠٣، والحاوي للماوردي١/ ٣٩٠، وكشاف القناع١/ ٢٧٨.

الأحكام المتفق عليها في الحيض والنفاس:

أن الحيض والنفاس مانعان من وجوب الصلاة، ومن قضائها بعد الطهر، ومانعان من وجوب أداء الصوم فرضاً ونفلاً، ولو صامت الحائض والنفساء لم يصح الصوم منهما، واتفقوا كذلك على وجوب قضاء ما أفطرتا حال الحيض والنفاس[١].

وهما أيضاً مانعان من أداء الطواف، ويسقط عنهما طواف الوداع إذا حاضت أو نفست بعد الإفاضة، وهذا قول عامة الفقهاء[٢]. واتفقوا كذلك على تحريم الوطء في أثنائهما[٣]. وتحريم إيقاع الطلاق في الحيض، وأما النفساء فقد اختلف في إلحاقها بالحائض في هذا الحكم[٤].

الأحكام المختلف فيها:

اختلف أهل العلم في جواز قراءتهما للقرآن، وأما مس المصحف بالنسبة لهما، فقد ذهب جمهور أهل العلم من أصحاب المذاهب الأربعة[٥] إلى تحريمه، وخالف في ذلك ابن حزم من الظاهرية[٦].

واختلف كذلك في جواز مكثهما في المسجد، فذهب الأئمة الأربعة إلى عدم جواز ذلك لهما[٧]، وخالف في ذلك ابن حزم من الظاهرية فأجاز لهما المكث فيه[٨]،

---

(١) انظر: الإجماع لابن المنذر، ص٣٩، بدائع الصنائع ١/ ١٦٣، والتمهيد ٢/ ٤٠٧، والمجموع ٢/ ٢٦٥، والإنصاف ١/ ٣٤٦، والمحلى، ص٢٠٤ ، مراتب الإجماع، ص٤٠.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ٢/ ٣٣٢، والمنتقى شرح الموطأ ٣/ ٦٢، والمجموع ٨/ ١٤٢، والمغني ٣/ ٤١٣.

(٣) انظر: المجموع ٢/ ٢٦٩، والمحلى، ص٢٠٤ .

(٤) هناك من الفقهاء من صرح بتحريم طلاقها، وهناك من لم يصرح بذلك وإنما ذكر أن حكم النفساء حكم الحائض فيما يحرم، ويحل، ويجب، ويدخل في ذلك الطلاق لعدم استثنائه كما استثنى البلوغ، وقطع التتابع في صوم الكفارة ونحوها. انظر: الفواكه الدواني ١/ ١٢١، والمجموع ٢/ ٣٧٠، والمغني ١/ ٣١٢، أما الحنفية فإنهم يرون أن الطلاق جائز في النفاس، قال ابن عابدين في حاشيته عند ذكره للفروق بين الحيض والنفاس: (وأنه لا يحصل به الفصل بين طلاق السنة والبدعة). انظر: حاشية ابن عابدين ١/ ٢٩٩، تبيين الحقائق ١/ ٥٦، والعناية على الهداية ١/ ١٦٤.

(٥) انظر: المبسوط ٣/ ١٥٢، فتح القدير ١/ ١٦٨، والمنتقى ١/ ١٢٠، والتاج والإكليل ١/ ٥٥٢، والمجموع ٢/ ٢٦٨، والحاوي ١/ ٣٨٤، والمغني ١/ ١٤٣، وكشاف القناع ١/ ٢٧٨ .

(٦) انظر: المحلى ص٧٨، م : ١١٦.

(٧) انظر: تبيين الحقائق ١/ ٥٦، وفتح القدير ١/ ١٦٥، المنتقى ١/ ١٢٠، مواهب الجليل ١/ ٣٧٤، المجموع ٢/ ٢٦٨، الحاوي ١/ ٣٧٤، المغني ١/ ٢٧٥، كشاف القناع ١/ ٢٨٠ .

(٨) انظر: المحلى ص٢١١، م: ٢٦٢.

ويمكن الرجوع إلى كتب الفقهاء للوقوف على تفصيل الأقوال والحجج، فليست مقصودة بالبحث هنا.

ومما يختلف فيه الحيض عن النفاس أن النفاس لا يوجب بلوغ المرأة لأنه قد حصل بمجرد الحمل، والحمل لا يحصل إلا مع الإنزال وهي علامة البلوغ[١]، بخلاف الحيض فإنه موجب للبلوغ إذا لم تتقدمه علامة أخرى من علامات البلوغ التي ذكرها الفقهاء وهذا محل اتفاق[٢].

الأحكام المتفق عليها في الاستحاضة:

أن المستحاضة تجب الصلاة عليها، وقد ذهب إلى ذلك كافة أهل العلم، ونقل النووي الإجماع على ذلك[٣]، وكذلك صوم رمضان، وصيام الواجب كالكفارة والنذر، كما أن الطواف يصح منها، ويجوز دخولها المسجد إذا عملت ما يمنع تلويثه، ولو استحيضت بعد الإفاضة لم يسقط عنها طواف الوداع، ويجوز قراءتها للقرآن، ومسها المصحف، وكذلك يصح طلاقها حال الاستحاضة، كل ذلك لأن حكمها حكم الطاهرات[٤].وكذلك لا يثبت بها بلوغ المرأة لأنها دم فساد[٥].

الأحكام المختلف فيها في الاستحاضة:

اختلف الفقهاء –رحمهم الله– في جواز وطء المستحاضة، فقد ذهب فريق من أهل العلم إلى إباحته، وذهب فريق آخر إلى تحريمه إلا أن يخاف على نفسه الوقوع في محظور، ولكل فريق أدلته[٦].

(١) انظر: المجموع٢/ ٣٧٠، والإنصاف١/ ٣٤٩، وحاشية الروض المربع١/ ٤٠٧.
(٢) انظر: حاشية رد المحتار١/ ٢٨٩، الجامع لأحكام القرآن٥/ ٣٦، المجموع٢/ ٣٧٠، المبدع١/ ٢٦١.
(٣) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي٤/ ٢٤٢، التمهيد٢/ ٤٢١.
(٤) انظر: بدائع الصنائع١/ ١٦٣، وكشاف القناع١/ ٢٩٢.
(٥) انظر: المجموع٢/ ٣٧٠، والإنصاف ١/ ٣٤٩، وحاشية الروض المربع ١/ ٤٠٧.
(٦) انظر: شرح فتح القدير١/ ١٧٦، والمنتقى١/ ١٢٧، والمجموع٢/ ٢٦٩، والمغني١/ ٣٠٢.

المبحث الثالث:
الأصول والقواعد التي ترجع إليها أحكام الحيض:

عند تتبع مسائل الحيض والاستحاضة يمكن القول بأنها ترجع للأصول التالية:

١- النصوص الشرعية.

٢- الواقع(الوجود) والعادة.

٣- اللغة.

٤- القواعد الفقهية، والمقاصد الشرعية.

٥- الرد إلى أهل الخبرة.

أولاً: النصوص الشرعية:

النصوص التي تدور عليها أحكام الحيض من الكتاب:

الدليل الأول:

قوله تعالى ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ**﴾[١].

في هذه الآية دلالة على تحريم وطء الزوجة في الحيض لأنه أذى، والأذى كناية عن القذر، وقيل الأذى: الدم، وقيل هو شيء يؤذي المرأة وغيرها[٢]، وهذه الآية جاءت مطلقة لم تحدد زمناً لهذا الدم، فيتعلق الحكم بوجود الوصف «الأذى» وينتفي عند انتفائه[٣].

---

(١) سورة البقرة الآية٢٢٢.

(٢) انظر تفسير الطبري٤/ ٣٥٧، وتفسير القرطبي٣/ ٤٨٢.

(٣) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٩/ ٢٤١.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿**وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ**﴾[1].

في الآية دلالة على أن عدة المرأة التي يأست من الحيض، والصغيرة التي لم تحض ثلاثة أشهر، دون أن تبين الآية السن الذي تيأس عنده، وفيه إشارة إلى الرجوع في ذلك إلى المرأة نفسها، ويأسها من عودة الحيض، فمتى تيقنت دخولها في سن اليأس فإن عدتها تحسب بالأشهر[2].

النصوص التي تدور عليها أحكام الدماء الخارجة من المرأة من السنة:

الدليل الأول:

روى البخاري عن عائشة -رضي الله عنها- أن فاطمة بنت أبي حبيش سألت النبيﷺ فقالت: «إني استحاض فلا أطهر أفأدع الصلاة؟ فقال: لا، إن ذلك عرق ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها، ثم اغتسلي وصلي»[3].

وهو أصل في الاعتداد بالعادة عند استمرار الدم إذا كانت معتادة غير مميزة، أو معتادة وميزت الدم في غير وقت العادة، والاغتسال بمضيها، وعدُّ المستحاضة بعد ذلك من الطاهرات.

الدليل الثاني:

ما أخرجه البخاري من حديث عائشة -رضي الله عنها- قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إني امرأة استحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقالت رسول الله ﷺ: «لا، إنما ذلك عرق، وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم

(١) سورة الطلاق جزء من الآية ٤.

(٢) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٩/ ٢٤٠.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الطهارة، باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض، ص٥٧، ح ٣٢٥.

ثم صلي[١]. قال-أي هشام بن عروة -: وقال أبي: ثم توضئي لكل صلاة حتى يجيء ذلك الوقت»[٢].

الدليل الثالث:

حديث فاطمة بنت أبي حبيش-رضي الله عنها- أنها كانت تستحاض فقال لها النبي ﷺ: «إذا كان دم الحيض فإنه أسود يُعْرَفُ، فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة فإذا كان الآخر فتوضئي وصلي»[٣].

- وهذا الحديث والذي قبله أصلان في الاعتداد بالتمييز إذا كانت مميزة فقط، أو معتادة مميزة، وميزت في غير وقت العادة، وأن المستحاضة تتوضأ لكل صلاة.

الدليل الرابع:

ما جاء في صحيح الإمام مسلم عن عائشة -رضي الله عنها-: (إن أم حبيبة بنت جحش ختنة رسول الله ﷺ، وتحت عبدالرحمن بن عوف استحيضت سبع سنين فاستفتت رسول الله ﷺ في ذلك فقال رسول الله ﷺ: إن هذه ليست بالحيضة ولكن هذا عرق فاغتسلي وصلي. قالت عائشة: فكانت تغتسل في مركن في حجرة أختها زينب بنت جحش حتى تعلو حمرة الدم الماء)[٤].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الحيض، باب الاستحاضة، ص٥٣، ح ٣٠٦، ومسلم، كتاب الحيض، باب المستحاضة غسلها وصلاتها، ص١٤٧، ح٣٣٣.

(٢) للحديث طرق كثيرة بعضها تذكر زيادة هشام وبعضها لا تذكرها، وقد اختلف في هذه اللفظة فذهب فريق من أهل الحديث إلى أنها معلقّة منهم الزيلعي في نصب الراية١/ ٣٢٢ حيث قال: (وهذه اللفظة أعني قوله «وتوضئي لكل صلاة» هي معلقة عند البخاري عن عروة في صحيحه وقد جعل ابن القطان في كتابه مثل هذا تعليقاً، والعيني كما في البناية١/ ٦٧٩، وهناك من ذهب إلى أن هذه الزيادة من كلام عروة وليست من الحديث المرفوع، وأنها مدرجة فيه قال بذلك البيهقي في السنن١/ ٣٤٤: (والصحيح أن هذه الكلمة من قول عروة بن الزبير)، وابن رجب كما في شرحه صحيح البخاري٢/ ٧٢، قال: (والصواب أن لفظة الوضوء مدرجة في الحديث من قول عروة)، وقد ترك الإمام مسلم ذكر هذه الزيادة حيث قال: وفي حديث حماد بن زيد حرف تركنا ذكره. أهـ ،صحيح الإمام مسلم ص١٤٨، قال البيهقي في السنن ١/ ٣٤٤: (وكأنه -يعني مسلماً- ضعفه لمخالفته سائر الرواة عن هشام).وقد جاءت هذه اللفظة صريحة في رواية الترمذي من حديث عروة عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى النبي ﷺ -فذكر خبرها- قال: ثم اغتسلي ثم توضئي لكل صلاة، وقال حديث حسن صحيح. انظر: سنن الترمذي ص٣٤، ح: ١٢٥.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه الإمام مسلم في كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها ص١٤٨ح:٣٣٤.

الدليل الخامس:

ما جاء في مسند الإمام أحمد عن حمنة بنت جحش رضي الله عنها من حديث طويل وفيه قول النبي ﷺ:(إنما هذه ركضة من ركضات الشيطان فتحيضي ستة أيام أو سبعة في علم الله ثم اغتسلي، حتى إذا رأيت أنك قد طهرت، واستيقنت، واستنقأت فصلي أربعاً وعشرين ليلة، أو ثلاثاً وعشرين ليلة، وأيامها وصومي، فإن ذلك يجزئك، وكذلك فافعلي في كل شهر، كما تحيض النساء، وكما يطهرن بميقات حيضهن وطهرهن، وإن قويت على أن تؤخري الظهر وتعجلي العصر فتغتسلين، ثم تصلين الظهر والعصر جميعاً، ثم تؤخرين المغرب وتعجلين العشاء ثم تغتسلي وتجمعين بين الصلاتين فافعلي، وتغتسلين مع الفجر وتصلين، وكذلك فافعلي، وصلي وصومي إن قدرت على ذلك، وقال رسول الله ﷺ:«وهذا أعجب الأمرين إلي»[1].

هذا الحديث أصل في رد المرأة المستحاضة التي لا عادة لها ولاتمييز كالمبتدأة غير المميزة، والمتحيرة إلى غالب عادة النساء ستة أو سبعة أيام.

واستدل به من قال إن المستحاضة تجمع صلاتي الظهر والعصر بغسل، وتجمع صلاتي المغرب والعشاء بغسل، وتغتسل للفجر.

واستدل به من قال بعدم وجوب قضاء الصلوات المتروكة زمن الشك[2].

الدليل السادس:

ما جاء عن عائشة رضي الله عنها قالت : كانت النساء تجلس على عهد رسول الله ﷺ أربعين يوماً، فكنا نطلي وجوهنا بالورس من الكلف[3].

فيه دليل على أن أكثر مدة النفاس أربعون يوماً.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) التمهيد٢/ ٤٢٨، فتح الباري١/ ٤٢٧.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه في كتاب الطهارة باب ما جاء في كم تمكث النفساء وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث أبي سهل ص٣٨ ، ح١٣٩، وابن ماجه في سننه في كتاب الطهارة باب النفساء كم تجلس ص٩٢ ح: ٦٤٨، وحسنه الألباني في إرواء الغليل رقم:٢١١.

أحاديث الصفرة والكدرة:

الدليل الأول:

ما أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر–رضي الله عنها– قالت: كنا في حجرها مع بنات ابنتها فكانت إحدانا تطهر ثم تصلي ثم تنكس بالصفرة اليسيرة فتسألها فتقول: (اعتزلن الصلاة ما رأيتن ذلك، حتى لا ترين إلا البياض خالصاً)[١].

الدليل الثاني:

ما جاء في صحيح البخاري–رحمه الله– عن أم عطية –رضي الله عنها– قالت: كنا لا نعد الصفرة والكدرة شيئاً»[٢].

وجاء في سنن أبي داود –رحمه الله– زيادة (بعد الطهر) وقد صححها الحاكم[٣]، واعتمد البخاري–رحمه الله– هذه اللفظة في ترجمته لحديث أم عطية ونصها «كنا لا نعد الكدرة والصفرة بعد الطهر شيئاً»[٤].

في الخبر دلالة على أن الكدرة والصفرة ليس لها حكم الحيض بعد الطهر، وكلمة بعد مطلقة تشمل ما بعد الطهر مباشرة، والطهر في منتصف شهر المرأة، وكذلك ما قبل الحيض الجديد، إذ لا فرق بينهم، ولا يخرجها شيء عن ما تفيده البعدية. والله أعلم.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف في الطهر ما هو وبم يعرف١/ ٩٠ ح: ١٠٠٧، والبيهقي باب الصفرة والكدرة في أيام الحيض حيض١/ ٣٣٥، والدارمي في السنن باب الطهر كيف هو١/ ٢٣٤، ومعنى تنكس: أي تعود، من قولهم نُكس المريض: أي عاودته العلة بعد النَّقَه، انظر: لسان العرب٦/ ٢٤٣.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الطهارة، باب الصفرة والكدرة في غير أيام الحيض ص٥٧ ح: ٣٢٦.

(٣) المستدرك للحاكم١/ ٢٨٢.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب في المرأة ترى الصفرة والكدرة بعد الطهر ص٥٦ ح: ٣٠٧، والحاكم في المستدرك كتاب الطهارة١/ ٢٨٢، ح: ٦٢١، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقد رواه البخاري عن أم عطية بلفظ كنا لا نعد الصفرة والكدرة شيئاً، من غير ذكر للفظ بعد الطهر ولكن البخاري اعتمد هذه اللفظة في ترجمته فقال: باب الصفرة والكدرة في غير أيام الحيض ص٥٧، ح: ٣٢٦.

الدليل الثالث:

روى الإمام مالك-رحمه الله- عن مولاة عائشة -رضي الله عنها- قالت: «كانت النساء يبعثن إلى عائشة أم المؤمنين-رضي الله عنها- بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض فتقول لهن: لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء»[1].

في هذا الأثر دليل على القول بأن الصفرة والكدرة لا تعد حيضاً إلا في آخر أيام الحيض، لأن النساء كن يبعثن بالدرجة فيها الصفرة والكدرة في آخر أيام الحيض،لاستصحابهن حالة الحيض، بدليل قول عائشة -رضي الله عنها-: لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء، ولم يرد في الأثر أنهن كن يبعثن بذلك في أول أيام الحيض لاستصحابهن أصل الطهارة.والله أعلم.

وفيه دلالة على أن الطهر من الحيض يحصل برؤية القصة البيضاء، وقد سبق أن ذكرت اختلاف الفقهاء رحمهم الله في تفسير هذه اللفظة (القصة البيضاء) على أقوال ترجع إلى معنيين، معنى حسي: وهو شيء يخرج عقب الدم أبيض، ومعنى معنوي: وهو انقطاع الدم وخروج القطنة ليس عليها أثر.

وبناء على الآثار الواردة عن عائشة وأسماء رضي الله عنهما، والاختلاف في تفسير القصة البيضاء اختلف الفقهاء رحمهم الله فيما يحصل به الطهر من الحيض على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

يحصل الطهر برؤية القصة البيضاء وهي السائل الذي يخرج عقب الدم، وقال به بعض الحنفية[2]والحنابلة[3].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: تبيين الحقائق١/ ٥٥، والبناية شرح الهداية١/ ٦٣١ ،وفتح القدير ١/ ١٦٣.

(٣) انظر المغني١/ ٣١٦، والفروع١/ ٢٦٧، وشرح ابن رجب على صحيح البخاري١/ ٤٩٢ ..

القول الثاني:

يحصل الطهر بالجفوف، وهو خروج القطنة ونحوها بيضاء جافة ليس عليه أثر الدم أو الصفرة والكدرة، وهو مذهب الحنفية[١]، والشافعية[٢]، ومذهب الحنابلة[٣].

القول الثالث:

أن الطهر يحصل برؤية العلامتين الجفوف والقصة البيضاء أو إحداهما، وهو مذهب المالكية[٤].

ووجه القول الأول: خبر عائشة رضي الله عنها، والاستناد إلى اللغة في تفسير القصة البيضاء الذي تقدم والواقع عند بعض النساء.

ويستدل لهم أيضاً بخبر أسماء رضي الله عنها، حيث يفسر قول فاطمة: (فكانت إحدانا تطهر) أي تجف[٥]، حتى يتفق مع قولها: (اعتزلن الصلاة ما رأيتن ذلك حتى ترين البياض خالصاً)، فكأنها لا ترى الطهر بالجفوف، وإنما برؤية البياض وهو القصة البيضاء، لئلا يخالف قول أم عطية رضي لله عنها: (كنا لا نعد الصفرة والكدرة بعد الطهر شيئاً)[٦].

ووجه القول الثاني: خبر عائشة رضي الله عنها أيضا في تفسير القصة بالجفوف، والاستناد في ذلك إلى اللغة، والواقع عند بعض النساء.

ووجه القول الثالث: الجمع بين القولين فلا تضاد بينهما، واللغة والواقع يشهدان لهما جميعاً.

---

(١) انظر تبيين الحقائق١/ ٥٥، والبناية شرح الهداية١/ ٦٣١، وفتح القدير١/ ١٦٣، والبحر الرائق١/ ٢٠٣.
(٢) انظر المجموع١/ ٣٨٨، وفتح الباري١/ ١/ ٤٢٠، تحفة المحتاج١/ ٤٠١.
(٣) انظر المغني١/ ٣١٦، شرح الزركشي على مختصر الخرقي١/ ٤٣١، كشاف القناع١/ ٢١٢ ، وشرح ابن رجب على صحيح البخاري١/ ٤٩٢.
(٤) انظر: المنتقى شرح الموطأ١/ ١١٩التاج والإكليل١/ ٥٤٦، ومواهب الجليل١/ ٣٧١، وحاشية الدسوقي١/ ١٧٢.
(٥) انظر: الحيض والنفاس رواية ودراية ١/ ٢٨٦.
(٦) سبق تخريجه.

القول الراجح:

يترجح –والله أعلم– القول الثالث وهو: أن للطهر علامتين هما القصة البيضاء، والجفوف فمن رأت إحداهما فقد طهرت.وذلك لما يلي:

أولا: جمعاً بين الأقوال، وإعمالاً للآثار الواردة عن الصحابيات رضوان الله عليهن.

ثانياً: أن اللغة تشهد للمعنيين جميعاً.

ثالثاً: أن الواقع يشهد لذلك أيضاً، فالنساء يختلفن في ذلك، فهناك من لا ترى القصة البيضاء، وطهرها يكون بانقطاع الدم والجفاف، وهناك من يحصل طهرها برؤية السائل الأبيض، بل المرأة نفسها يختلف الأمر والطهر عليها من حيضة لأخرى لظروف متعددة، من السن والصحة والمرض، وتناول الدواء، واستعمال موانع الحمل، ومدة الدم وغيرها، بل إن أوصاف القصة البيضاء بالمعنى الحسي التي ذكرها الفقهاء لا تعارض بينها، وتحمل على تعدد واقع النساء وحالات المرأة، فإفرازات فرج المرأة نفسها تختلف في شهرها وتمر بتغيرات كثيرة في خلال أيام الدورة الشهرية، فهي في بداية مرحلة التبويض قليلة، وسميكة ولزجة وتميل للون الأبيض، وكلما اقترب موعد التبويض زادت كميتها وأصبحت شفافة، ثم تبدأ بالعودة للصفات السابقة قبل موعد الحيض[1]، وفي حال الإصابة بالالتهابات فإن القصة البيضاء لا تكون نقية بل تخالطها صفرة فينتبه لذلك.

جاء في مواهب الجليل: (قال ابن ناجي: قال ابن هارون: ويحتمل عندي أن يختلف باعتبار النساء وأسنانهن وباختلاف الفصول والبلدان)[2].

---

(١) انظر حمل دون خوف وولادة دون ألم ص ٥٧. وأما المدة المعتبرة في الاعتداد بالجفاف فقد ذهب المالكية إلى أن من كانت معتادة للجفاف فإنها تتطهر بمجرد حصوله، ومن كانت ترى العلامتين جميعاً فإنها إذا جفت تنتظر إلى آخر الوقت المختار للصلاة فتوقع الطهارة والصلاة في آخره، وذهب الحنابلة على أنها لا تعتد بجفاف دون اليوم ، وهو المذهب، تخريجا على النفاس، وفي رواية أخرى إلى أن أقل النقاء ساعة.لأثر ابن عباس(أما ما رأت الدم البحراني فإنها لا تصلي فإذا رأت الطهر ولو ساعة من النهار تغتسل وتصلي)

(٢) انظر مواهب الجليل١/ ٣٦٩.

ثانياً: الوجود والواقع:

وهذا الأصل يُعتمد عليه في سن الحيض ابتداء وانتهاء، وفي أقل مدة الحيض وأكثرها وأقل الطهر، وأقل مدة النفاس، وعلامة الطهر.

لأن أحكام الحيض علقها الله سبحانه وتعالى على وجوده ولم يحدد الله سبحانه وتعالى ولا رسوله سناً معيناً، ولا مدة معينة، فوجب الرجوع فيه إلى الوجود الذي علقت عليه الأحكام، لأن كل أمر احتيج فيه إلى تحديد ولم يرد الشرع بتحديده فالرجوع فيه للعرف والعادة، وتحديده بسن معين، أو مدة معينة يحتاج إلى دليل من الكتاب أو السنة، ولا دليل في ذلك[1].

قال السعدي -رحمه الله-: (الحيض هو دم طبيعة وجبلة وذلك يختلف باختلاف النساء، والأحوال، والفصول، والقوة، والضعف وغيرها، فكونه يربط بسن معين، ومقدار معين، ويلغى ما سواه مع مماثلته له، ومع كونه مخالفاً لظاهر النصوص الشرعية، فإنه مناف للأحوال الطبيعية، يوضح هذا القول الصحيح أن القول الذي تقولونه مع أنه لا يدل عليه كتاب ولا سنة فإنه لا يمكن أن يبنى على قاعدة من القواعد ولا أصل من الأصول)[2].

ثم إن هناك حالات ثبت فيها نزول الحيض لدون السن التي حددها الفقهاء كما في الورقة البحثية للدكتورة ابتسام جحلان، فقد ذكرت حالة حيض في سن الخامسة، وأكد الأطباء المشاركون في ندوة (الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية) قصة فتاة من بيرو حاضت في سن الرابعة، ونفسه يقال في سن اليأس، وقد سجلت حالة استمرار الحيض حتى سن٥٩و٦٠و٦١[3]، وقد جاء في وقائع الندوة الثالثة للفقه الطبي(بعنوان الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية)

(١) انظرالمنتقى شرح الموطأ١/ ١٢٢، ورسالة الشيخ ابن عثيمين في الدماء الطبيعية للمرأة مع فتاوى النساء ص١٧٧.
(٢) فقه الشيخ السعدي١/ ٣٤٧.
(٣) الورقة المقدمة من د/ ابتسام جحلان للندوة، وأبلغتني بذلك د/ فاطمة الجعوان.

اتفاق الأطباء في الندوة أن أقل الحيض نقطة، وإن كان من وجهة نظر الطب أنه شيء غير طبيعي، فالطبيب تختلف نظرته لهذا الأمر عن نظرة الفقيه، لأن قصد الطبيب علاج الحالة لتكون مقاربة للأمر الطبيعي، ونظرة الفقيه بيان الحكم الشرعي لهذه المسائل النادرة المخالفة للحالة الطبيعية، وأعتقد أن الطب لا يُخرج هذه الحالة من دائرة الحيض إلى الاستحاضة لمجرد أنها مخالفة للحالة الطبيعية، ومثلها لو اعتادت امرأة حيضاً ١٦ يوماً كل شهر، وإن كانت حالة تستدعي العلاج طبياً، إلا أن الطب لا يخرج ما زاد على المعدل الطبيعي(الذي حددوه مابين السبعة والعشرة) عن الحيض مطلقاً، ولم يعتبروه استحاضة في حال عدم وجود أي عارض مرضي.

وكذلك تحديد أقل مدة للطهر بأربعة عشر يوماً لا يستوعب الطهر الأقل من ذلك كما في حالة استجلاب الحيض بترك مانع الحمل بعد أسبوع مثلاً من الاستخدام.

فالقول بالتحديد يحتاج إلى دليل، وما دام أنه لم يثبت في هذا دليل فلا يجوز القول به.وما لم يرد فيه دليل فيرجع فيه إلى عادة النساء، وكل ما يثبت للمرأة بأنه عادة لها فإنها تعمل به، ولا يصح تعميم ما ثبت لبعض النساء من أقل الحيض وأكثره على جميعهن، إذ قد يكون هناك من تحيض أقل منهن أو أكثر، ولذلك ترجع كل امرأة إلى ما ثبت لها من عادتها[1].

ثالثاً: اللغة:

وقد سبق تعريف الحيض والاستحاضة والنفاس، والصفرة والكدرة والقصة البيضاء.

ونأخذ من تعريف الحيض في اللغة: أنه سيلان الدم وخروجه كما يسيل الماء من الحوض، وكما يسيل الماء الأحمر من شجرة السمرة، أما انحباسه مع

(١) انظر: إعلام الموقعين١/ ٢٢٤، فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم٢/ ٩٩.

الإحساس بعلاماته، أو رؤية أثر الدم عند الاستجمار والمسح من غير سيلان، أو نزول نقطة ونحوها، فلا يشهد له المعنى اللغوي.

وأما النفاس: فإن تفسير اللغة للنفس بأنه الدم يشهد لاعتبار الدم حال الولادة وقبلها مع أماراتها نفاساً.وتفسيرها له بأنه النفس أي: الإنسان، والفرج بعد الشدة، يشهد بعدم اعتبار الدم الذي يسبق الولادة نفاساً.

وكذلك يتضح من التعريف اللغوي والاصطلاحي أن الصفرة ليست لوناً واحداً ولا درجة واحدة، فهي تشمل الأصفر بتدرجاته حتى يصل إلى اللون الأسود، وتشمل لون غسالة اللحم، وعليه يحمل حديث أسماء بنت عميس رضي الله عنها أنها قالت: «قلت يا رسول الله إن فاطمة بنت أبي حبيش استحيضت منذ كذا وكذا فلم تصلِ، فقال: سبحان الله، إن هذا من الشيطان، لتجلس في مركن فإذا رأت صفرة فوق الماء فلتغتسل للظهر والعصر غسلاً واحداً، وتغتسل للمغرب والعشاء غسلاً واحداً، وتتوضأ فيما بين ذلك»[1]. والكدرة الإفرازات الكَدِرة، ويمكن أن نصفها باللون البني وتدرجاته، والله أعلم.

وكذلك بالنسبة لعلامة الطهر– القصة البيضاء–، فهي تطلق على الشيء الذي يخرج بعد انقطاع الحيض كالخيط الأبيض، وكذلك على خروج القطنة جافة بلا أثر ولا لون.

رابعاً: القواعد الفقهية والمقاصد الشرعية:

علم القواعد والمقاصد من العلوم الشرعية المهمة، فمن خلالها يمكن الاطلاع على مدارك الفقه ومآخذه، والحاجة داعية إلى إعمالها في مسائل الحيض

(١) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الطهارة، باب من قال تجمع بين الصلاتين وتغتسل لهما غسلاً ص٥٤، ح: ٢٩٦، والحاكم في المستدرك كتاب الطهارة١/ ٢٨٢، وقال: (هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه بهذا اللفظ)، وأخرجه البيهقي في السنن كتاب الطهارات باب غسل المستحاضة١/ ٣٥٣، وقال: (رواه سهيل بن أبي صالح عن الزهري عن عروة واختلف فيه عليه والمشهور رواية الجمهور عن الزهري عن عائشة في شأن أم حبيبة بنت جحش كما مضى وروي) أهـ، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ١/ ٨٩، والمركن هو الآنية التي تغسل بها الثياب. انظر: القاموس المحيط ١٥٥٠، وشرح صحيح مسلم للنووي ٣/ ٢٤٩.

والاستحاضة لكثرة الوقائع الخالية من النصوص، ومن تلك القواعد:

اليقين لايزول بالشك[١]، ويمكن أن يندرج تحتها:

– الإفرازات غير الدم (الكدرة والصفرة) التي تسبق دم الحيض، فالأصل في المرأة الطهارة وهذه الكدرة مشكوك في كونها من الحيض، لأن اليقين يحصل برؤية الدم الأحمر واليقين لا يزول بالشك. أما في آخر الأيام فإن الأصل بقاء الحيض ولا نخرج عن هذا الأصل إلا بيقين وهو رؤية الطهر الصحيح، إلا أن تكون المرأة مستحاضة فتعامل معاملة المستحاضة. والله أعلم.

– والإفرازات ونقط الدم بين الدورتين لا تعد حيضاً، لأن الأصل المتيقن الطهارة ولا ننتقل عنه إلا بيقين مثله، وهذه النقط والكدرة مشكوك فيها، ولا تدل على الحيض يقيناً.

– حيض الحامل، فالأصل أن الحيض ينقطع حال الحمل وأن الحامل لا تحيض، وما يصيبها من الدم مشكوك فيه[٢] فلا يزول اليقين بالشك.

دليل الاستصحاب، فالأصل في الإنسان الصحة والسلامة ومدعي المرض مدعي خلاف الأصل[٣]. ويمكن الاستناد عليها واستصحاب الأصل(الصحة) في المسائل التالية:

الدم الذي تراه الحامل، فهو متردد بين كونه دم علة أو جبلة، والأصل السلامة من المرض، ويمكن مناقشة ذلك: بأن من علامات الصحة في عرف الطب عدم الحيض حال الحمل.

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي٧١.

(٢) خاصة أن الأطباء يعزون هذا الدم لأسباب مرضية خاصة بعد الأشهر الأولى، ولا يرون أن الحامل تحيض، انظر أوراق العمل المقدمة للندوة، الحيض والنفاس والحمل بين الطب والفقه للأشقر ص٣٤.

(٣) الأشباه والنظائر ٨٩ السيوطي، الموسوعة الفقهية الميسرة١/ ٢٧٣.

عودة الدم بعد الطهر بدون قرينة ترجح كونه لعلة، فالأصل أنه حيض لأنه دليل الصحة.

الحيض قبل السن الذي حدده الفقهاء، الأصل أنه حيض حتى يثبت كونه عن علة.

- عودة الدم بعد انقطاعه مدة عن المرأة في سن اليأس، فالأصل أنه حيض حتى يثبت كونه عن علة.

العادة محكمة: فكل ما ورد في الشرع مطلقاً ولا ضابط له فيه فيرجع فيه إلى العرف[١]، فإن اختلف فيرجع للغالب منها، لأن العبرة للغالب الشائع لا النادر[٢]،كما في حال الاستحاضة واستمرار الدم، والشك في نوعه،خاصة مع وجود قرينة تدل على ذلك، فترجع المرأة إلى عادتها، وإن لم تكن لها عادة منضبطة فترجع لغالب عادة النساء ستة أيام أو سبعة.

يثبت تبعاً ما لا يثبت استقلالاً[٣]، كما في الكدرة بعد الطهر من الحيض، وأثناء فترة الطهر لا تعد حيضاً، وتعد من الحيض قبل رؤية الطهر أثناء الحيضة .

التحري يقوم مقام الدليل الشرعي عند انعدام الأدلة[٤]: كما في النظر في أوصاف الحيض وتمييزه حال الاستحاضة، والتحري عند الطهر، والنظر في القرائن المرجحة لنوع الدم، كالإصابة بالأمراض، وحصول مؤثراتٍ على الحيض، ونحو ذلك.

وقريب منه قاعدة العمل بغلبة الظن: فهو أصل معمول به في الشرع، وأنه ينزل منزلة التجقيق[٥]، فمتى غلب على الظن بعد الاجتهاد اعتبار هذا الدم حيضاً أو استحاضة عمل به.

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي ١٣٠.
(٢) القواعد الفقهية للندوي ١٦٤.
(٣) قواعد ابن رجب ص٦٢٢.
(٤) القواعد الفقهية للندوي ٤٢٧.
(٥) المرجع السابق ٣٤٥.

ماثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين[١]:

وهي أصل في وجوب قضاء الصلوات المتروكة زمن الشك، بعد تبين تركها في زمن الاستحاضة، لأنها ثبتت بيقين في الذمة ، فلا تبرأ الذمة إلا بقضائها.

رفع الحرج عن المكلف:

وينبغي مراعاة هذا المقصد في عدة مسائل التفصيل فيها يوقع المرأة في الحيرة والحرج ومنها على سبيل المثال:

الكدرة قبل الدم إن كانت متصلة به فهي منه، وإن انفصلت بطهر فاستحاضة[٢]، وكيف للمرأة العلم بشيء من الغيب، والمرء لا يكلف بما لا يعلم.

اعتبار الدم قبل الولادة بيوم أو يومين إذا صاحبه الطلق نفاساً، وكيف للمرأة العلم بأنها ستلد بعد يوم أو يومين، وقد يستمر الدم مع الطلق أكثر من ذلك، وقد تصاب بعلامات ولادة مبكرة يصاحبها الدم، ثم يتدخل الطبيب لإيقافه بالمسكنات والأدوية حفاظاً على صحة الجنين، ولو تركت بدون تدخل لحصلت الولادة، فهذا الدم نوعه ومصدره واحد، فكيف نفرق ونقول إن ولدت فهو نفاس وإن لم تلد فليس بنفاس.

مسائل المستحاضة، خاصة المتحيرة التي أتى بعض الفقهاء فيها بتفصيلات يصعب فهمها على النساء المصابات بذلك[٣].

خامساً: قول أهل الخبرة:

لقد أصبحت الحاجة ماسة في بعض الأحيان للرجوع إلى قول الطب لتحديد نوع الدماء التي تصيب المرأة، والتمييز بين ما نزل لعلة ومرض، وما نزل من صحة، وذلك لتقدم الطب في بحث الأمراض المسببة لنزول الدم في غير وقته،

(١) انظر الأشباه والنظائر للسيوطي ٧٧.

(٢) وهو رأي اللجنة الدائمة للإفتاء وهو اختيار ابن باز وابن عثيمين رحمهما الله انظر :موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء على الرابط http://cutt.us/HRmX٦. وفتاوى أركان الإسلام ص ٢٥٨.

(٣) نيل الأوطار ١/ ٤٧٨.

أو امتداد نزفه، ولتدخله في التأثير على انتظامه بصرف بعض الأدوية والعلاجات، وإجراء الجراحات ونحوها.

وبالرجوع إلى قول الطبيب الموثوق الحاذق في هذه الأمور تخفيف على المرأة، وإعانة لها على أداء الواجبات الشرعية، والشارع في عدة مواطن يرجع في معرفة ما يتوقف الحكم الشرعي عليه إلى من له بصرٌ ودراية فيه من أهل الخبرة، فيكون الطبيب داخلاً في ذلك لأنه الخبير بدورة الحيض الشهرية، وكيفية حدوثها، كما أنه خبير على وجه أخص بالأمراض التي تصيب المرأة فتسبب لها اضطراباً ونزيفاً، وخبير أيضاً بالأدوية المؤثرة على الحيض وصحة الجهاز التناسلي، فيكون الرجوع إلى قوله ما أمكن مشروعاً لتمييز دم الحيض عن غيره.

وهناك عدة مسائل مرجع الحكم فيها إلى أهل الخبرة منها:

نزول الدم بعد الفحص المهبلي يعتبر استحاضة لأن مصدره المهبل أو عنق الرحم، وليس الرحم–مصدر الحيض–.

نزول الدم بعد العمليات الجراحية في الجهاز التناسلي المؤثر على نزول الحيض، يمكن أن تقسم إلى قسمين:

القسم الأول:

العمليات الجراحية التي يمتنع بعدها نزول الحيض، كعمليات استئصال الرحم، وعمليات استئصال المبيضين جميعاً، أو تعطيل الرحم والمبيض بالعلاج الإشعاعي أو الكيماوي. والدم النازل بسبب ذلك ليس بحيض قطعاً، وذلك لأن مصدر الحيض وهو الرحم، أو سببه وهو نزول البويضات معدوم، أو معطل عن العمل، وإذا عدم السبب عدم المسبب، وسبب هذا الدم الأوعية النازفة بعد العمليات الجراحية[1].

---

(١) انظر: Dewhurst's textbook من ص٧٢٧ إلى ص٧٣٠
وانظر: ص٩٣ إلى ٩٥ Recent advances in OB stetrics and Gynaecology.

القسم الثاني:

العمليات الجراحية التي لا يمتنع بعدها نزول الحيض والتي لا يكون فيها استئصال لأصل الحيض، أو مسببه وهو الرحم والمبيضان، بل استئصال لبعض الأورام أو الأكياس أو غير ذلك، فإن ما نزل بعد العملية إن كان مصادفاً لعادة المرأة فإنه حيض، وذلك لأن الحيض هو الأصل لأنه دليل الصحة، والاستحاضة عارض فيقدم الحكم بالأصل لاسيما أن هناك قرينة قوية تدل عليه وهي العادة، وإن كان لابد من وجود آثار دموية للعملية الجراحية، إلا أنه لا يمتنع معه نزول الحيض في العادة.

أما إن لم يكن نزول الدم بعد العملية الجراحية مصادفاً لعادة المرأة، فإن الأظهر أنه استحاضة؛ وذلك لأن هناك قرينة وأمارة تدل على ذلك وهي العملية الجراحية التي سببت نزفاً للأوعية الدموية حتى يبرأ الجرح، وهذا داخل في قول النبي ﷺ: «إنما ذلك عرق وليس بحيض»[1]. ويرجع في ذلك إلى قول الأطباء، لأن الخبرة مهمة للحكم على هذا الدم، والأطباء أعلم بذلك. والله أعلم.

الدم المصاحب لتركيب اللولب، فعادة ما يتم تركيب اللولب في نهاية الدورة الشهرية قبل الطهر، لأنه الوقت الذي يُتأكد فيه من خلو الرحم من الحمل، ويمكن إجراء ذلك في أي وقت من الشهر إذا تم التأكد تماماً من عدم وجود حمل، ويترافق مع تركيب اللولب عادة نزول دم تتفاوت مدته من يوم ويومين إلى خمسة أيام أو أسبوع ونحو ذلك، وسبب نزول هذا الدم جرح عنق الرحم، أو الرحم نفسه عند التركيب، وبناء على ذلك فإن ما ينزل بعد تركيب اللولب هو دم استحاضة، لأنه نزل بسبب التركيب، وجرح بعض أنسجة الرحم أو عنقه[2]، فإذا حصل ذلك فإنها تغتسل عند مضي العادة، وتكون مستحاضة بعد ذلك.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: المرجع في الغدد الصم النسائية والعقم ٢/ ٢٣٩.

وفي الدورات الشهرية التالية للتركيب غالباً ما يزيد الدم على مدة العادة عند المرأة يومين أو ثلاثة، وقد يصل إلى أكثر من ذلك خاصة في الثلاثة الأشهر الأولى من التركيب؛ وذلك للتغيرات التي تحصل للرحم بسبب وجود هذا الجسم الغريب داخله، حيث يزيد الرحم من تقلصاته محاولاً التخلص من هذا الجسم الغريب وذلك بزيادة دفق الدم من الأوعية المحيطة ببطانة الرحم[1].

وفي هذه الحالة فإن هذه الزيادة تعد في عرف الطب متوقعة ونتيجة طبيعية لذلك، وتعد حيضاً، لأن مصدرها بطانة الرحم التي هي نفس مصدر الحيض، إلا إن استمر الدم أو الكدرة أكثر الشهر فيعتبر ما بعد العادة استحاضة، وذلك لأن الأصل في هذا الدم كونه حيضاً لاتصاله بالحيض وعدم انفصاله عنه بطهر، فإن زاد أمده فيعد استحاضة لوجود قرينة ترجح ذلك وهي وجود اللولب داخل الرحم، وغالباً ما يتم نصح المريضة بإزالته لعدم تقبل الجسم له. والله أعلم.

ويترافق أيضاً مع تركيب اللولب نزول كدرة قبل موعد الحيض بيومين أو ثلاثة، وقد سبق أن رجحت أن الكدرة قبل الحيض ليست من الحيض، واللولب عامل مهم في اضطراب الحيض، ونزول الدم المتقطع وإفرازات الكَدِرَة قبله، والدليل على أنها ليست من الحيض أنه بمجرد إزالة اللولب يعود الحيض إلى طبيعته في المدة -إذا لم توجد عوارض أخرى من الأمراض وغيرها-، وينقطع نزول الكدرة التي كانت تنزل قبل الدورة.

وكما في حديث أم عطية -رضي الله عنها-: «كنا لا نعد الصفرة والكدرة بعد الطهر شيئاً»[2]، فإن فيه دليلاً على أن الكدرة التي تعتبر من الحيض ما رئي قبل الطهر في أيام الحيض فقط لا مارُئي قبل الحيض. والله أعلم.

---

(١) انظر: الملتقى الطبي الفقهي(رؤية شرعية لبعض القضايا في طب النساء والتوليد) ص١١٦.
وانظر: ص٦٠٧ Jeffcoat's Principles of Gynaecology.
(٢) تقدم تخريجه.

أما اللولب الهرموني فإن وجود هرمون البرجسترون فيه بجرعات عالية يؤدي إلى ضمور في بطانة الرحم مدة التركيب، فلا ينزل الحيض أثناء ذلك، ولكن قد يترافق مع ذلك نزول نقط من الدم، أو العكس فيسبب نزيفاً طوال مدة التركيب، وهذه تعتبر استحاضة وذلك لأنها على خلاف العادة، وسبب نزولها وجود اللولب بجرعات البروجسترون العالية. والله أعلم.

الدم الخارج مع استعمال أقراص منع الحمل:

غالب الاضطرابات التي تترافق مع استعمال أقراص منع الحمل تتمثل في نزول الدم في غير وقت العادة، وذلك راجع إما لعدم التناسب بين مستوى الجرعة وحاجة الجسم، فينزل الدم في فترات متعاقبة متقطعاً مما يتطلب زيادة الجرعة، أو أن ذلك راجع إلى عدم الانتظام في تناول الأقراص فينزل الدم في غير وقته بمجرد تأخير موعد أخذ الجرعة عن الوقت المعتاد[1]، وفي هذه الحالات إذا أتمت المرأة عادتها وطهرت ثم تقطع الدم عليها فإن كانت منتظمة في تناول أقراص منع الحمل، ولم تتناول معها أدوية أخرى معينة (كبعض المضادات الحيوية التي تقلل مفعولها) فإنها تعتبر هذا الدم استحاضة.

أما إذا تركت بعض الجرعات فإن أهل الاختصاص يرون أن ما ينزل بعد ترك جرعتين تقريباً يعتبر حيضاً لافتقاد بطانة الرحم لسندها الهرموني المهم لثباتها وعدم انهيارها ونزول الدم، فإن عادت وتناولت بقية الأقراص فارتفع الدم وطهرت فتغتسل وتكون طاهرة.

أما في حالة ما لو حاضت ولم ينقطع الدم للعادة واستمر إن كانت الزيادة يسيرة كاليومين والثلاثة فهي من حيضها،لأن هذه الزيادة تعتبر في حدود المعدل الطبيعي للحيض طبياً، وإن كانت الزيادة أكثر من ذلك فتناول موانع الحمل قرينة على الإصابة بالاستحاضة، فإنها تترك الصلاة قدر عادتها فقط، ثم تغتسل وتصلي وتكون مستحاضة[2]، والله أعلم.

---

(١) انظر: ص٦١٣ Jeffcoat's Principles of Gynaecology .

(٢) هذه النتائج التي توصلت إليها كانت بعد اجتماعات متعددة مع طبيبات نساء وولادة .

الدم الخارج مع استعمال حقنة منع الحمل:

وهي كسابقتها في التأثير على انتظام الحيض، فقد تسبب طولاً في مدة الدورة الشهرية، وفي هذه الحالة تعامل المرأة كالمستحاضة فتغتسل عند انقضاء عادتها وتصلي وتكون مستحاضة، وقد يحصل أن يتقطع نزول الدم، فإن أتمت أيام عادتها فإنها تغتسل ولا تلتفت إلى ما ينزل بعد الطهارة، وإن لم تتم عادتها فإنها تلفق أيام عادتها ثم تغتسل وتصلي وتكون مستحاضة فيما عدا ذلك.

وقد تنقطع العادة مدة ثلاثة أشهر أو نحو ذلك ثم يحصل نزيف يستمر لمدة شهر أو أكثر أو أقل وهنا تجلس المرأة من أول ما ترى الدم أيام عادتها التي كانت تأتيها قبل ذلك ثم تغتسل وتصلي.

وأما ما ينزل من إفرازات كالكدرة، أو نقط الدم في فترة الطهارة أثناء مدة الاستعمال، فلا يُلتفت إليه أيضاً، لأنه من تأثير الحقنة.

حيض الحامل:

تقرر الدراسات الطبية –وهو ما يراه الأطباء– أن الدم الذي يصيب الحامل ليس بدم حيض وإنما هو دم فساد، لأن الرحم في حالة الحمل يكون واقعاً تحت تأثير الهرمونات التي تفرز لضمان استمرار الحمل، ولأن الحيض أساسه ومنبعه من سقوط جدار الرحم وهو لا يسقط أثناء الحمل ولا تنسلخ البطانة إلا في حالات الإجهاض[1].

وأما ما يخرج من المرأة الحامل من الدم فإنه يعود إلى أسباب مرضية كثيرة كتقدم المشيمة، والحمل خارج الرحم، والحمل العنقودي وغيرها، وقد ينزل دم يستمر من ثلاثة أسابيع إلى تسعة (الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل) بسبب عدم امتلاء تجويف الرحم بالجنين[2].

---

(١) انظر: الحيض والنفاس والحمل بين الفقه والطب، د. عمر الأشقر ص٣٥ أحكام مباشرة النساء أثناء فترة الدماء ص٧٤، نقلاً عن:وليمز لطب التوليد .، وليمز وآخرون. (١٩٨٥). (الطبعة ١٧). نورواك: كونيكت. ص: ٣١. (مرجع أجنبي)، حمل دون خوف وولادة دون ألم ص٤٣٦، وأفادتني بذلك د. منى العواد.

(٢) انظر: الحيض والنفاس والحمل بين الفقه والطب ص٣٤، نقلاً عن أقل مدة الحيض النفاس والحمل وأكثرها، =

وهذا الأخير يحدث في موعد الحيض، وهو شبيه بدم الحيض وكثيراً ما يكون قليلاً، ولا يستمر أكثر من يومين أو ثلاثة بسبب ارتفاع نسبة هرمون البروجسترون ارتفاعاً عالياً فيحصل نزف يسمى (الطمث المكبوت جزئياً)، ولكنه يصيب قلة قليلة من النساء بنسبة ١/ ٢ ٪ أي خمس من كل ألف امرأة[1].

ومع أن الرجوع إلى أهل الخبرة معتبر في الشرع إلا أنه ما زالت هناك بعض المسائل والحالات التي لم يوجد فيها علم فاصل يمكن الاعتماد عليه شرعاً لديهم ومنها:

١- أكثر مدة الحيض.

٢- أقل مدة الطهر بين الحيضتين .

٣- الكدرة التي تسبق الحيض -في غير حالات استخدام موانع الحمل والأدوية ووجود الأمراض- .

٤- حيض الحامل في الأشهر الأولى فقط ، أما ما بعدها فلا يرى الأطباء أنها تحيض .

٥- نوع الدم النازل بسبب استخدام الهرمونات البديلة في سن اليأس .

٦- التشخيص الفردي في بعض الحالات .

= وقائع الندوة الطبية الثالثة للفقه الطبي، د.نبيهة النجار ص٥٧، حمل دون خوف وولادة دون ألم ص٤٣٩.

(١) في خصوص هذا السبب يرى الدكتور محمد البار أن هذا يعد حيضاً في الأشهر الثلاثة الأولى، لأن عدم امتلاء تجويف الرحم بالجنين في هذه الأشهر قد يؤدي في حالات نادرة إلى سقوط شيء من غشاء الرحم (وهو الذي يسقط عادة في الحيض) وهذا يجعل الدم النازل شبيهاً جداً بدم الحيض.

الخاتمة

الحمدلله كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على أشرف خلقه وخاتم رسله، محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما كثيراً إلى يوم الدين.

في نهاية هذا البحث ألخص أبرز ما توصلت إليه من نتائج وتوصيات كما يلي:

أنواع الدماء الخارجة من المرأة ثلاثة: الحيض، والاستحاضة، والنفاس، ولا فرق بين دم الفساد ودم الاستحاضة، وكلاهما مسمى لمعنى واحد.

التعريف الشرعي الجامع للحيض هو: دم جبلة يرخيه رحم الأنثى إذا بلغت في أوقات معلومة. وتعريفه الطبي: هو دم ينتج عن تضخم الغشاء المخاطي المبطن للرحم من الداخل.

التعريف الشرعي الجامع للاستحاضة هو: الدم الخارج من الفرج على وجه المرض، والتعريف الطبي لها: هي كل دم مرضي غير سوي وأسبابها المرضية شتى.

التعريف الشرعي للنفاس هو: دم يرخيه الرحم للولادة وبعدها إلى مدة معلومة.

أن لكل دم من الدماء الخارجة من المرأة صفات وخصائص يفترق بها عن غيره فمن هذه الفروق:

أ- الافتراق في مصدرها وسببها.

ب-الافتراق في أصلها من الصحة والمرض.

ج- الافتراق في اللون وتبين أنه غير منضبط.

د- الافتراق في الرائحة وتبين أنه غير منضبط أيضاً.

هـ- الافتراق في التركيب والتجلط.

و- الافتراق في التوقيت.

ز- الافتراق في الأحكام الشرعية المترتبة على كلٍ منها.

إن لأحكام الحيض والنفاس والاستحاضة أصولاً وقواعد ترجع إليها وهذه الأصول:

أ- الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة.

ب- الواقع والوجود، كما في تحديد سن الحيض ابتداء وانتهاء، وفي أقل مدة الحيض وأكثرها وأقل الطهر، وأقل مدة النفاس، وعلامة الطهر.

ج- اللغة، كما في تعريف الحيض والاستحاضة والنفاس والصفرة والكدرة وعلامة الطهر(القصة البيضاء والجفوف).

د- القواعد الفقهية كقاعدة اليقين لا يزول بالشك كما في الإفرازات غير الدم التي تسبق الحيض، والتي تكون بين الدورتين، وحيض الحامل.

وقاعدة استصحاب الأصل كأصل الصحة في الإنسان كما في عودة الدم بعد الطهر بغير قرينة مرجحة لنوعه، والحيض قبل التاسعة، وعودة الدم بعد انقطاعه في سن اليأس من غير قرينة مرجحة للمرض.

وقاعدة العادة محكمة كما في حال الاستحاضة واستمرار الدم، والشك في نوعه خاصة مع وجود قرينة تدل على ذلك، فتجلس عادة النساء ستة أو سبعة أيام.

وقاعدة يثبت تبعاً ما لا يثبت استقلالاً، كما في الكدرة بعد الطهر من الحيض، وأثناء فترة الطهر لا تعد حيضاً، وتعد من الحيض قبل رؤية الطهر أثناء الحيضة.

وقاعدة التحري يقوم مقام الدليل الشرعي عند عدمه كما في النظر في أوصاف الحيض وتمييزه حال الاستحاضة، والتحري عند الطهر، والنظر في القرائن المرجحة لنوع الدم. ماثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين: وهي أصل في وجوب قضاء الصلوات المتروكة زمن الشك.

وقاعدة رفع الحرج عن المكلف كما في مسألة الكدرة التي تسبق الحيض،

والدم الذي يسبق الولادة بيوم أو يومين.

هـ- الرجوع إلى أهل الخبرة: خاصة في حالات استخدام موانع الحيض والحمل، ونزول الدم بعد العمليات الجراحية والفحص المهبلي.

أما أبرز ما أراه من توصيات:

أن تقوم الهيئات الصحية بدراسة أهمية التحليل المخبري للدماء الخارجة من المرأة، والطرق الممكنة لفحصها ومحاولة الوصول إلى تقنيات تساعد في التمييز بينها، لتسهل على الطبيب والمريضة التفريق بينها.

إعادة استكتاب الأطباء والطبيبات، وترتيب آلية في البحوث لتخرج بأفضل النتائج كأن يشترك في إعدادها أكثر من طبيب لتكون أكثر جدة، وتعتمد على أحدث الدراسات الطبية، وتجيب عن الأسئلة الفقهية الدقيقة.

تكثيف اللقاءات العلمية لتوعية النساء وتعليمهن أحكام الدماء التي تصيب المرأة، بالإضافة للتوعية الصحية للممارسات المتعلقة باستخدام موانع الحمل والحيض والتقنيات المساعدة على الإنجاب، والتعامل الصحيح مع الأدوية، لأن تعلم هذا العلم قد يصبح في بعض الحالات من فروض العين، لانتشار اضطرابات الحيض، بفعل التدخلات الطبية، حتى تتمكن المرأة من الاستغناء ولو في بعض الحالات عن الاستفتاء، وعناء البحث عن المفتي المدرك لهذه الأمور.

ينبغي للمتصدي للفتوى في أمور الحيض مراعاة اختلاف النساء عن بعضهن في كثير من الأمور التي قد تكون مدخلاً للحكم، كعمر المرأة، واستخدامها لأحد أنواع موانع الحمل، أو إصابتها بأمراض لها تأثير مباشر على الحيض، فيسأل المرأة المستفتية عن كل ما من شأنه أن يرشده للوصول إلى الحكم الصحيح.

هذا والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

أبيض

ثبت المصادر والمراجع

١ –القرآن الكريم.
٢– الإجماع، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، مكتبة الفرقان، عجمان، الإمارات، ط: الثانية، ١٤٢٠هـ، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد حنيف.
٣– أحكام مباشرة النساء في أثناء فترة الدماء، د. عبدالله بن عبدالمحسن الطريقي، مؤسسة الجريسي، الرياض، ط: الأولى ١٤١٨هـ .
٤– إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد بن ناصر الألباني، المكتب الإسلامي، ط. الأولى ١٣٩٩هـ.
٥– أسنى المطالب شرح روض الطالب، لزكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، دار الكتاب العربي.
٦– الأشباه والنظائر لأبي الفضل جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٥هـ، اعتنى به: خالد عبدالفتاح.
٧– إعلام الموقعين عن رب العالمين، لأبي عبدالرحمن بن أبي بكر ابن القيم الجوزية. دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤١٧هـ، اعتنى به: محمد عبدالسلام إبراهيم.
٨– الإنصاف، لعلي بن سليمان بن أحمد المرداوي، دار إحياء التراث العربي ، ط : الثانية.
٩– البحر الرائق لزين الدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي، دار الكتاب الإسلامي، ط: الثانية .
١٠– بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: الثالثة، ١٤٢١هـ، تحقيق: محمد عدنان ياسين درويش.
١١– بداية المجتهد ونهاية المقتصد للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٢٢هـ، تحقيق: علي معوض، عادل أحمد عبدالموجود.
١٢– البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لسراج الدين عمر بن علي الأنصاري المعروف بابن الملقن، تحقيق: مصطفى أبو الغيط ،عبدالله بن سليمان، ياسر كمال، دار الهجرة، الرياض ط: الأولى ١٤٢٥هـ.
١٣– البناية شرح الهداية، لمحمد بن محمد العيني، دار الفكر، ط: الثانية ١٤١١هـ.

١٤- البيان في مذهب الشافعي، لأبي الحسن يحيى بن أبي الحسين العمراني، دار المنهاج، ط: الأولى١٤٢١هـ.

١٥- تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار الفكر، مصطفى البار، ط ١٤١٤هـ.

١٦- التاج والإكليل لمختصر خليل، لمحمد بن يوسف العبدري (المواق)، دار الكتب العلمية،ط: الأولى ١٤١٦هـ .

١٧- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لعثمان بن علي الزيلعي، ط:دار الكتاب الإسلامي، ط: الثانية.

١٨- تحفة المحتاج في شرح المنهاج، لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، دار إحياء التراث العربي.

١٩- التلخيص الحبير، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المدينة المنورة ١٣٨٤هـ، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني.

٢٠- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للإمام أبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد ابن عبدالبر النمري الأندلسي، الفاروق الحديثة، القاهرة، ط: الثالثة ١٤٢٤هـ، تحقيق: أسامة بن إبراهيم حاتم أبو زيد.

٢١- تنقيح تحقيق أحاديث التعليق، شمس الدين محمد بن أحمد بن عبدالهادي الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٩٩٨م، تحقيق: أيمن صالح شعبان .

٢٢- جامع البيان عن تأويل آي القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، مكتبة ابن تيمية،القاهرة ،ط: الثانية، تحقيق: محمود محمد شاكر.

٢٣- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبدالله محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى ١٤١٨هـ، تحقيق: عبدالرازق المهدي.

٢٤- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية.

٢٥- حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، جمع: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، ط: الثالثة ١٤٠٥هـ.

٢٦- حاشية الصاوي على الشرح الصغير لأبي العباس أحمد الصاوي، دار المعارف.

٢٧– حاشية العدوي لعلي الصعيدي العدوي، دار الفكر، ط:١٤١٤هـ.
٢٨– الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (شرح مختصر المزني) لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤١٩هـ، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبدالموجود .
٢٩– حمل دون خوف وولادة دون ألم، سمير عباس، مؤسسة المدينة للصحافة، ط: الأولى٢٠٠٦م .
٣٠– الحيض والنفاس والاستحاضة رواية ودراية، لأبي عمر دبيان محمد الدبيان، دار أصداء المجتمع، بريدة، ط: الأولى ١٤١٧هـ.
٣١– الحيض والنفاس والحمل بين الطب والفقه، د. عمر بن سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، ط: الأولى ١٤١٣هـ.
٣٢– خلق الإنسان بين الطب والقرآن، د. محمد علي البار، الدار السعودية للنشر، جدة، ط: الثانية عشر، ١٤٢٣هـ.
٣٣– الدر المنثور في التفسير بالمأثور لجلال الدين السيوطي، تحقيق: عبدالله التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط:الأولى،١٤٢٤هـ.
٣٤– الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دار الكتب العلمية، ط: الأولى ١٤٢٢هـ.
٣٥– رد المحتار على الدر المختار لمحمد بن أمين بن عمر بن عابدين، دار الكتب العلمية.
٣٦– رياض الصالحين للإمام النووي تحقيق: جماعة من العلماء، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الأولى ١٤١٢هـ.
٣٧– سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الصنعاني،تعليق: محمد بن ناصر الدين الألباني،مكتبة المعارف، الرياض، ط:الأولى ١٤٢٧هـ.
٣٨– سلسلة مطبوعات المنظمة الطبية (الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية، بحث في أقل مدة الحيض والنفاس والحمل وأكثرها)، د. نبيهة النجار.
٣٩– سنن ابن ماجة للإمام أبي عبدالرحمن بن يزيد بن ماجة القزويني، دار السلام، الرياض، ط: الثانية ١٤٢١هـ.
٤٠– سنن أبي داود، للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار السلام، الرياض، ط: الثانية ١٤٢١هـ.

٤١- سنن البيهقي الكبرى، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ط: ١٤١٤هـ، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا.
٤٢- سنن الترمذي للإمام أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، دار الإسلام، الرياض، ط:الثانية ١٤٢١هـ.
٤٣- سنن الدارقطني، للإمام علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار المعرفة، بيروت ١٣٨٦هـ، تحقيق: السيد عبدالله هاشم يماني المدني.
٤٤- سنن الدارمي، للإمام عبدالله بن عبدالرحمن أبي محمد الدارمي، دار الكتب العربي، بيروت، ط: الأولى ١٤٠٧هـ، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي.
٤٥- سنن النسائي، للإمام أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي، دار السلام، الرياض، ط: الثانية ١٤٢١هـ.
٤٦- شرح ابن رجب على صحيح البخاري (فتح الباري في شرح صحيح البخاري) للإمام الحافظ زين الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين البغدادي الشهير بابن رجب الحنبلي، تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار ابن الجوزي، الرياض، ط. الثالثة ١٤٢٥هـ.
٤٧- شرح الزركشي على مختصر الخرقي لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد الزركشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤٢٣هـ، اعتنى به: عبدالمنعم خليل إبراهيم.
٤٨- شرح صحيح مسلم للإمام محيي الدين بن شرف النووي، دار المعرفة، بيروت، ط:الثانية ١٤١٥هـ، تحقيق: خليل مأمون شيحا.
٤٩- شرح مختصر خليل، لمحمد بن عبدالله الخرشي، دار الفكر.
٥٠- شرح منتهى الإرادات لمنصور بن يونس البهوتي، عالم الكتب، ط:الأولى ١٤١٤هـ.
٥١- الصحة النسائية (٢)، الغدد الصماء، المشاكل التناسلية، الرحم المبيضين، د.ليسلي هيكين، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط: الأولى ١٤٢٦هـ.
٥٢- صحيح البخاري للإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، دار السلام، الرياض، ط: الثانية، ١٤٢١هـ.
٥٣- صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثانية ١٤١٤هـ، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.

٥٤– صحيح سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط:الأولى ١٤١٩هـ.

٥٥– صحيح مسلم للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، دار السلام، الرياض، ط الثانية ١٤٢١هـ.

٥٦– طلبة الطلبة لعمر بن محمد بن أحمد أبي حفص النسفي، المطبعة العامرة، مكتبة المثنى ببغداد.

٥٧– العناية شرح الهداية لمحمد بن محمد بن محمود البابرتي، دار الفكر.

٥٨– فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف آل الشيخ، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط: ١٣٩٩هـ، جمع وترتيب: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم.

٥٩– فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الفكر، تحقيق: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، ترتيب: محمد فؤاد عبدالباقي.

٦٠– فتح القدير شرح الهداية، لكمال الدين بن عبدالواحد الاسكندري المعروف بابن الهمام، دار الفكر.

٦١– الفروع، لمحمد بن مفلح بن محمد المقدسي، عالم الكتب ، ط: الرابعة ١٤٠٠هـ .

٦٢– فقه الشيخ السعدي، تحقيق: د. عبدالله الطيار، د. أبا الخيل، ط: الأولى .

٦٣– الفواكه الدواني لأحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي، دار الفكر ، ط :١٤١٥هـ.

٦٤– القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب بن محمد الشيرازي الفيروز آبادي، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط: الثالثة .

٦٥– القواعد الفقهية ، علي بن أحمد الندوي ، دار القلم ، دمشق ط:الرابعة ،١٤١٨هـ.

٦٦– القواعد في الفقه المسمى بتقرير القواعد وتحرير الفوائد، للإمام أبي الفرج عبدالرحمن البغدادي الشهير بابن رجب الحنبلي، بيت الأفكار الدولية، الأردن، تحقيق: إياد بن عبداللطيف بن إبراهيم القيسي.

٦٧– القوانين الفقهية لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٨هـ، ضبطه وصححه: محمد أمين الضناوي.

٦٨– الكدرة والصفرة بين الطب والفقه، د منى العواد ،مؤسسة الجريسي، الرياض، ط:الأولى ١٤٣٨هـ .

٦٩- كشاف القناع عن متن الإقناع لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: الأولى ١٤٢٠هـ، تحقيق: محمد عدنان ياسين درويش.
٧٠- لسان العرب لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط:الأولى.
٧١- المبدع شرح المقنع لابن مفلح الحنبلي، المكتب الإسلامي، ط: ١٣٩٤هـ.
٧٢- المبسوط لشمس الأئمة أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ط: ١٤١٤هـ.
٧٣- المجموع شرح المهذب للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: الأولى ١٤٢٢هـ، تحقيق: محمد نجيب المطيعي.
٧٤- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة ١٤١٦هـ.
٧٥- المحرر في الحديث للإمام محمد بن أحمد الجماعيلي الصالحي المعروف بابن عبدالهادي، دار العطاء،الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ، تحقيق عادل الهدباء ،محمد علوش.
٧٦- المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الشهير بابن حزم الظاهري، بيت الأفكار الدولية، الأردن، اعتنى به: حسان عبدالمنان.
٧٧- مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مكتبة لبنان، بيروت ١٤١٥هـ، تحقيق: محمود خاطر.
٧٨- مراتب الإجماع لعلي بن أحمد بن حزم، دار الكتب العلمية.
٧٩- المرجع في الغدد الصم النسائية والعقم، د. سبيروف، ترجمة: د. محمد مغربي، د.فادي مخيلي، دار الرازي، دمشق.
٨٠- المستدرك على الصحيحين للإمام أبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، ١٤١١هـ، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا.
٨١- مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، مصر.
٨٢- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية.
٨٣- المصنف للإمام أبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط:الثانية، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

٨٤- مصنف الإمام أبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، مكتبة الرشد، الرياض، ط: الأولى ١٤٠٩هـ، تحقيق: كمال يوسف الحوت.

٨٥- المطلع على أبواب المقنع لمحمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي، أبو عبدالله المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ، محمد بشير الأدلبي.

٨٦- المغرب لناصر بن عبدالسيد أبو المكارم المطرزي، دار الكتاب العربي.

٨٧- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، لمحمد بن أحمد الشربيني، دار الكتب العلمية، ط:الأولى .١٤١٥هـ.

٨٨- المغني شرح مختصر الخرقي لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، تصحيح: محمد خليل هراس.

٨٩- مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

٩٠- المقدمات الممهدات لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، دار صادر، بيروت.

٩١- الملتقى الطبي الفقهي (رؤية شرعية لبعض القضايا في طب النساء والتوليد)، بإشراف المديرية العامة للشؤون الصحية بمنطقة مكة المكرمة .

٩٢- المنتقى شرح الموطأ لسليمان بن خلف الباجي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة،ط:الثانية.

٩٣- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، لمحمد بن محمد بن عبدالرحمن (الحطاب)، دار الفكر، ط: الثالثة ١٤١٢هـ .

٩٤- الموسوعة الفقهية الطبية، موسوعة جامعة للأحكام الفقهية في الصحة والمرض والممارسات الطبية، د. أحمد محمد كنعان، دار النفائس، بيروت، ط: الأولى ١٤٢٠هـ.

٩٥- الموسوعة الفقهية الميسرة، د. محمد رواس قلعة جي، دار النفائس، بيروت، ط: الثانية، ١٤٢٦هـ .

٩٦- موسوعة المرأة الطبية، د. سبيرو فاخوري، دار العلم للملايين، بيروت، ط: الخامسة ٢٠٠٥م.

٩٧- موطأ الإمام مالك بن أنس الأصبحي، دار إحياء التراث، مصر، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي.

٩٨- نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية لجمال الدين عبدالله بن يوسف الزيلعي، دار الحديث.

٩٩- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، أنصار السنة المحمدية، باكستان.

١٠٠- موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء على الرابط http://cutt.us/HRmX٦.

١٠١- William, D., & William, L. (٢٠٠٨). Recent advances in obstetrics and gynecology (٢٤th ed.). London: The Royal Society of Medicine Press. P: ٨٥-٨٦.

Jeffcoat's Principles of Gynaecology.

رابطة العالم الإسلامي
الأمانة العامة – مكة المكرمة
الأمانة العامة للمجمع الفقهي الإسلامي

Muslim World League
Secretariat General
Makkah al-Mukarramah

قسيمة الاشتراك

في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي الدورية المحكمة

داخل المملكة العربية السعودية
- عشرة ريالات للأفراد
- خمسة عشر ريالا للمؤسسات والدوائر

خارج المملكة العربية السعودية
- خمسة دولارت للأفراد
- ستة دولارات للمؤسسات والدوائر

	عدد النسخ
❑ لمدة عام	
❑ لمدة عامين	
❑ لمدة ثلاثة أعوام	
❑ أرغب في الحصول على قرارات المجمع الفقهي	

	الأول	الأب	الجد أو اللقب
الاسم			

العنوان

ص.ب. المدينة الدولة والرمز البريد

- ترسل المراسلات باسم إدارة التوزيع والاشتراكات – هاتف: ٥٦٠١١٤٠ – فاكس: ٥٦٠١١٨٦ ،
- ترسل قيمة الاشتراك بشيك لأمر رابطة العالم الإسلامي – مكة المكرمة – ص.ب. ٥٣٨ ،

Muslim World League

Secretariat General
Makkah al-Mukarramah

رابطة العالم الإسلامي

الأمانة العامة – مكة المكرمة
الأمانة العامة للمجمع الفقهي الإسلامي

Subscription Order

Islamic Fiqh Council Journal

Subscription Rate for the Issue

* **SR 10 for individuals**
* **SR 15 for organizations**

Outside the Kingdom

* **$ 5 for individuals**
* **$ 6 for organizations**

For _____ Year _____ Copies

I want to receive the resolutions of the Islamic Fiqh Council

First Name	Father's Name	Family Name

Address :

P.O. Box:	City	Country	Postal Code

* Address for Correspondence: Distribution and Subscription Dept:
  Tel : 5601140 Fax : 5601186
  P.O. Box 538 - Makkah - Saudi Arabia
* Subscription in Cheque in Favour of The Muslim World League

أبيض