

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم العلوم الإسلامية

قواعد الضرورة والحاجة في بيان الشرع لأبي عبد الله الكندي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية

تخصص: فقه وأصوله

إشراف الأستاذ الدكتور:

عثمان بلخير

إعداد الطالب:

رستم بن موسى بوكرموش

اللجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة	الصفة
قندوز ماحي	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	رئيسا
عثمان بلخير	أستاذ محاضر أ	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
يومدين بلختير	أستاذ محاضر أ	جامعة تلمسان	عضوا
بوبرك حسوني	أستاذ محاضر أ	جامعة وهران 01	عضوا
مصطفى باجو	أستاذ التعليم العالي	جامعة غرداية	عضوا
حبيب صافي	أستاذ محاضر أ	جامعة وهران 01	عضوا

السنة الجامعية: 1441هـ / 2019-2020م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى منبع الحب والحنان، ورمز التضحية والإيثار، من أمرني الله بالدعاء لهما: ﴿وَقُلْ رَبِّ إِرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: 24]، والديّ الكريمين.

إلى من تحمّلت معي المشاق والمتاعب، وكانت نعم السند والعون، زوجي الكريمة.

إلى أبنائي: ربيع وعبد النور، قرّة عيني.

إلى أقاربي وعائلي وأصدقائي.

إلى كلّ من علّمني حرفاً من أساتذتي ومشايخي.

وإلى كلّ من كان لي عوناً في إعداد هذا البحث، ولو بالكلمة الطيبة.

أهدي هذا العمل المتواضع

رستم كه

شكر وعرّفان:

الحمد لله والشكر له أولاً وآخراً على ما أنعم وتفضّل، وعلى ما أمدّني من العون والتميسير لإتمام هذا البحث، حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده.

لا يسعني في هذا المقام إلا أن أتقدّم بجزيل الشكر، وعظيم الامتنان والعرّفان إلى كل من مدّ لي يد العون في سبيل إنجاز هذا البحث، وأخصّ بالذكر فضيلة الأستاذ الدكتور عثمان بلخير على جهوده الطيبة في رعاية هذا البحث إلى حين تمامه، والذي لم يخل عليّ بالدعم والتوجيه، وبالتحفيز والتشجيع، فكان نعم الموجه ونعم المرشد الناصح، أسأل الله تعالى أن يزيده من فضله، وكرمه.

كما لا أنسى فضيلة الأستاذ الدكتور خير الدين سيب الذي رعى البحث في بداياته، وتعدّره عليه المواصلة، أسأل الله تعالى أن يثيبه ويجزيه خير الجزاء.

كما أتقدّم بالشكر إلى أساتذتي الفضلاء، والسادة العلماء، أعضاء لجنة المناقشة، وإلى جامعة أبي بكر بلقايد، وخصوصاً إدارة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وأتقدّم بالشكر إلى مؤسسة الشيخ عمي سعيد، بغرداية، وإلى مكتبتها العامرة، التي فتحت لنا أبوابها، ولم تدّخر جهداً في الوقوف معنا. وإلى دار الإمام بالقرارة، على ما وقّرتنا لنا من أجواء مناسبة معينة على التفرّغ للبحث، وعلى فتحها أبواب مكتبتها للاستفادة منها.

وأشكر كلّ من كانت له يد بيضاء في إعداد هذا البحث من قريب أو بعيد، سائلاً الله تعالى أن يجزيهم خير الجزاء في الدنيا والآخرة، إنه سميع قريب مجيب.

المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

توطئة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد ﷺ، وعلى آله وأصحابه، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

أرسل الله تعالى نبيه محمدا ﷺ برسالة خاتمة إلى الناس جميعا، ليخرجهم من الظلمات إلى النور، وكانت هذه الرسالة وهذا الرسول مصدر رحمة، وسعادة وطمأنينة، يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف : 51]، وبناء على هذا كان من غير المعقول تكليف الناس بما فيه مشقتهم وبما يؤدي بهم إلى الضيق أو الهلاك، إذ إن هذا مناقض لصفة الرحمة التي وصف الله تعالى بها رسالته، ونبيه محمدا ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء : 106].

من هنا جاءت الشريعة الإسلامية بتشريعات كثيرة تراعي حالات الضرورة، وأخرى تستجيب لمقصد الحاجة، وتبعد أتباعها من المسلمين عن الوقوع في الحرج والمشقة والضيق، حتى صار هذا مبدأ من المبادئ التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية، وأحد أهم خصائصها ومميزاتها.

و لَمَّا كانت هذه الضرورات والحاجات مختلفة من إنسان لآخر، ومن زمن لغيره، وتقديرها أيضا قد يختلف باختلاف الناس، مما يجعل البعض منهم يستعملون الضرورة أو الحاجة في غير وجهها الشرعي، فيجعلونها ذريعة لتعدي الحدود واقتراف المحرمات، أو ترك الواجبات بذريعة التخفيف والتيسير على الناس، دون التقيد بالضوابط التي تمنع الفقيه من الزلل واتباع الهوى، مما يجعل لضبط مبدأ التيسير والتخفيف أهمية خاصة، لا سيما في الوقت الراهن، الذي كثرت فيه الظروف الاستثنائية، التي يتعرض لها المسلمون اليوم، والمشقات التي تواجه كثيرا من المكلفين، على المستوى الفردي أو الجماعي، مما يكثر الرجوع معه إلى أحكام الضرورات والحاجات الشرعية، وهذا يجعل لدراسة أحكامها والبحث فيها أهمية خاصة للاجتهد والاستنباط في الواقع المعاصر، كما أنها بحاجة إلى مزيد من الدراسات المتوالية والمتتالية؛ لتأثيرها وكثرة فروعها وتطبيقاتها.

ومما يساهم في ضبط هذا المبدأ المهم مجموعة من القواعد التي تضع أهم الحدود والمعالم في سبيل استنباط الأحكام وتقنينها، والتي اهتم بها الفقهاء وأولوا لها أهمية خاصة، حتى كثرت فيها المؤلفات والدراسات والأبحاث. إلا أن أغلب هذه البحوث اهتمت بالتنظير لهذه القواعد، مع التمثيل لها ببعض الفروع الفقهية،

فكان بهذا مجال التنزيل لهذه القواعد على أرض الواقع، وإسقاطها على التعاملات المعاصرة خصوصا أمرا
خصبا وحيويا.

أضف إلى ذلك أن الفقه الإباضي عموما، والقواعد الفقهية عندهم خصوصا، لم يول له الأهمية اللازمة،
لاكتشاف ميزاته وخصائصه، إثراء للاجتهاد الفقهي الإسلامي عموما، واستفادة من مختلف التجارب
ووجهات النظر، وفي ظلّ هذا السياق كلّ جاء التفكير في إعداد أطروحة للدكتوراه تحت عنوان:

قواعد الضرورة والحاجة في بيان الشرع لأبي عبد الله الكندي وتطبيقاتها على المعاملات المالية المعاصرة.

أهمية الموضوع:

يكتسي موضوع البحث أهميته بالغة يستمدّها من أهميّة الكتاب محلّ الدراسة، وهو موسوعة "بيان الشرع"
لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم الكندي، فالكتاب يعد من أهم الموسوعات الفقهية المعتمدة عند الإباضية قديما
وحديثا، وعليه مدار الكثير من المؤلفات اللاحقة.

كما أنّ الكتاب يعود إلى فترة متقدمة نسبيا من تاريخ الفقه الإباضي، وهو ق5هـ، ما يمكّن البحث فيه من
تقديم وجهة النظر الإباضية المتقدمة في الفروع الفقهية المطروحة.

أضف إلى ذلك أنّ الكتاب الموسوعة يحوي في طياته إحالات إلى عشرات المصادر الإباضية الأولى، وينقل
عنها نقلا أميناً دون تصرّف رأي الكثير من أئمة المذهب الإباضي، والبعض من تلك المصادر التي يحيل إليها
تصنّف الآن في عداد المفقودات، ففيه مثلا: 220 موضعا منقولاً من "كتاب الأشياخ"، و80 موضعا من
كتاب "جامع أبي صفرة"، و20 موضعا من "كتاب الأصغر"، و75 موضعا من "كتاب الرهائن"⁽¹⁾، وكلّها
كتب مفقودة لا أثر لها. كما نجد نقولات عن كتب متوفرة، حاليا، لكن طال الفقد أجزاء منها، كما هو
الحال بالنسبة لزيادات الكدمي على كتاب الإشراف، وجامع ابن بركة، وغيرها، ما يجعل الكتاب بحقّ الملجأ
الأخير والملاذ الآمن لمعرفة ما حوته تلك المصادر الإباضية المتقدمة.

والموضوع له شقّ آخر، وهو نظرية الضرورة والحاجة الشرعيتين، والبحث فيهما من أهمّ البحوث الحديثة،
بالنظر إلى الأثر البالغ البيّن على القضايا المعاصرة المختلفة، وبالنظر أيضا إلى وجود شطط في التعاطي مع هذا

⁽¹⁾ بناء على ما توصل إليه: الشيباني، سلطان بن مبارك بن حمد، الكتابات الفقهية وتطوراتها عند العمانيين في ق5هـ، بحث ندوة تطور العلوم
الفقهية في عمان خلال القرن الخامس الهجري التأليف الموسوعي والفقه المقارن، مارس2005م، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، 2006م.

الموضوع، وفي الاستدلال بقواعد الضرورة والحاجة، بين محتجّ بها دون قيد أو شرط، وبين متشدّد رافض لكل ترخيص واستثناء غير منصوص عليه.

كما أنّ معرفة مذهب الإباضية في هذا الموضوع الواقعي الحساس يساهم في إثراء الاجتهاد الفقهي الإسلامي، ويبرز زوايا أخرى في الموضوع، أو يؤكّد وجهة النظر المعروفة ويدعمها.

إشكالية الدراسة:

تتمثل الإشكالية الأساسية للبحث في السؤال التالي:

ما قواعد الضرورة والحاجة المعتمدة في بيان الشّرع؟ وما هي التطبيقات الواردة لها فيه؟ وما أثرها على المعاملات المالية المعاصرة؟

ويتفرع عن هذه الإشكالية مجموعة أسئلة يتوجب الإجابة عنها للإمام بكافة جوانب الإشكالية الأساسية، وأهمها:

- من هو محمد بن إبراهيم الكندي مؤلف بيان الشّرع؟ وما منهجه في كتابه؟
- ما معنى الضرورة وما معنى الحاجة؟ وما ضوابط كل منهما؟
- ما هي القواعد المتعلقة بكل من الضرورة والحاجة، والتي لها حضور في كتاب بيان الشّرع؟
- ما هي التطبيقات الفقهية المتعلقة بهذه القواعد من خلال المسائل الواردة في بيان الشّرع؟
- ما أثر هذه القواعد في قضايا مالية معاصرة؟ وهل الفتاوى المعاصرة التزمت ضوابط الضرورة والحاجة أم جانبت الصواب فيها؟

أسباب اختيار الموضوع:

إن أهمية الموضوع كما سبق تُعدُّ السبب الرئيس لاختياره ودراسته من قبل الباحث، وإلى جانب ذلك، هناك أسباب أخرى أوجزها فيما يلي:

1) نقص الدراسات المتعلقة بفقه المذهب الإباضي عموماً، وبكتاب بيان الشّرع خصوصاً، ففي موضوع القواعد الفقهية عموماً، والمتعلقة بالضرورة والحاجة بصفة خاصة لا توجد دراسة واحدة حول كتاب بيان الشّرع.

2) وفرة الإشارات إلى القواعد الفقهية المختلفة في بيان الشّرع، وإلى القواعد المتعلقة بالضرورة والحاجة خصوصاً، ما دفع الباحث لجعل الكتاب محور هذه الدراسة.

3) وجود إسقاطات كثيرة لقواعد الضرورة والحاجة على القضايا المعاصرة، ما دفع الباحث للتركيز على هذا النوع من القواعد دون غيرها.

4) أهمية فقه الضرورة في الوقت الحالي الذي كثرت فيه الاستثناءات، في ظل غياب تطبيق متكامل لنظام الشريعة الإسلامية؛ ما يحتم القيام بدراسات تضبط هذه الاستثناءات، وتوجه الفتاوى الصادرة فيها، منعا للتسيب من جهة، ومن الوقوع في الحرج الذي لم يقصده الشرع من جهة أخرى.

5) إن موضوع الضرورات الشرعية يقوم على قاعدة من قواعد الفقه الإسلامي، وهي قاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، وموضوع الحاجة يقوم على قاعدة ملحقة بتلك القاعدة، وهي قاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، وهما قاعدتان متراميتا الأطراف، متشابكتا العلاقات بالفقه والمقاصد والأصول، ولهما صلة قوية بأسس التشريع الإسلامي، فدراسة هذا الموضوع، على ضوء أحكام تلك القاعدتين، والقواعد التابعة لهما، سوف يجلي محاسن الشريعة الإسلامية عامة، والفقه الإسلامي بصفة خاصة؛ لابتناء أحكامهما على السماحة واليسر، ورفع الحرج والمشقة عن المكلفين.

الهدف من الدراسة:

يهدف الباحث من وراء هذا البحث إلى تحقيق مجموعة من الأهداف، هي:

- 1) التعريف بالمذهب الإباضي من خلال التعريف بأحد أعلامه، وأهم مؤلفاته، بيان الشّرع، تحقيقا لمزيد من التعارف والانسجام والوحدة بين أبناء الأمة الإسلامية.
- 2) إبراز أهمية القواعد الفقهية والضوابط الشرعية المتعلقة بالضرورة والحاجة، والتي تساهم في إبراز سماحة الشريعة الإسلامية ويسرها، بدراسة أثرها في مختلف الفروع الفقهية.
- 3) تبيان مذهب الإباضية في المسائل المتعلقة بالضرورة والحاجة، انطلاقا من الفروع الفقهية المختلفة الواردة في بيان الشّرع.
- 4) بيان أثر قواعد الضرورة والحاجة في التعاملات المعاصرة المتعلقة بالمال خصوصا.

حدود الدراسة:

نظرا لشساعة موضوع القواعد الفقهية، فقد قام الباحث بوضع حدود له، تتناسب وأطروحة الدكتوراه، والوقت المخصص لها، وذلك كما يلي:

- 1) التركيز على قواعد الضرورة والحاجة دون غيرها من القواعد، وعلى رأس هذه القواعد قاعدتي: "الضرورات تبيح المحظورات"، "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، ثم القواعد التابعة لهما، واستثناء ما تعلق بالضوابط الفقهية. مع الإشارة إلى عدم الالتزام في استخراج القواعد بما أشار إليه بشكل صريح فقط، بل أيضا القواعد التي حرج عليها وطبقها دون التصريح بها.

- 2) عدم الالتزام باستقراء كلّ الفروع الفقهية الواردة في بيان الشّرع، إذ يكفي في إثبات حكم القاعدة الاستقراء الناقص، كما أنّ الاستقراء التام متعذّر، خصوصا مع كثرة الفروع الفقهية، وضخمة الموسوعة.
- 3) تحديد مجال الدراسة بالمعاملات المالية، وذلك في الجانب التطبيقي المعاصر، دون غيرها من المجالات، نظرا لكثرة التطبيقات المعاصرة المتعلقة بالموضوع.
- 4) الاقتصار على كتاب بيان الشّرع أساسا، للتمكن من استيفاء جزء من حقه من الدراسة، نظرا لضخامة الموسوعة أصلا، وعدم إلزام الباحث نفسه بالمقارنة مع ما ورد في مصادر أخرى، وإن كانت المقارنة حاضرة أحيانا في بعض المسائل.

المناهج المعتمدة في الدراسة:

يتمثّل المنهج الذي سار عليه الباحث فيما يلي:

- **المنهج الاستقرائي:** وهو الأساس في هذا البحث، وكان ذلك من خلال تتبع واستقراء كافة أبواب الفقه من كتاب بيان الشّرع، قصد الوقوف على إشارات المؤلف إلى قواعد الضرورة والحاجة، وتطبيقاتها عنده، من أجل الخروج بحكم كليّ تدرج فيه كل تلك الفروع.
 - **المنهج التاريخي:** وهذا سيوظفه الباحث بالأساس في الفصل التمهيدي والفصل الأول، إذ سيحتاج الباحث إليه عند التعريف بالمؤلف، وبيان عصره الذي نشأ فيه، ومن عاصره من العلماء، ومن سبقه.
 - **المنهج المقارن:** قد يحتاج الباحث أحيانا إلى استعمال المنهج المقارن أثناء عرضه للتطبيقات التي تناولها المؤلف عن قواعد الضرورة والحاجة، وسيكون الاحتياج لهذا المنهج أكثر عند التطرق إلى التطبيقات المعاصرة لهذه القواعد في المعاملات المالية.
- إذن: المنهج الأساسي المتبع في هذا البحث هو المنهج الاستقرائي، ثم التاريخي، والمقارن.

منهج الباحث في بحثه:

أودّ التنبيه إلى مجموعة من الخيارات المنهجية التي اعتمدها في هذا البحث، منها:

- بالنسبة لآيات القرآن الكريم، فقد اعتمد البحث على رواية ورش، مع الالتزام بالرسم العثماني، ووضع السورة ورقم الآية بعد كلّ آية مباشرة.
- بالنسبة للأحاديث النبوية، فقد حاول البحث تخريج كلّ الأحاديث الواردة بعزوها إلى مصادرها، فإذا ورد الحديث في الجامع الصحيح ترتيب مسند الربيع (ج1 و2)، أو في صحيح البخاري، أو في صحيح مسلم، فإنّ الباحث يكتفي بعزوها إليها دون غيرها، على أساس أنّ الأصل فيها هو الصحة، أمّا إن ورد في غيرها، فيحاول الباحث أن يستقصي متون الحديث المعروفة، ويكتفي بها، مع إيراد أقوال العلماء في ذلك الحديث.

- في ترجمة الأعلام، اكتفى الباحث بترجمة الأعلام غير المشهورين لدى عموم المختصين، ولم يُترجم للمختصين، وغالبا ستكون ترجمة لأعلام الإباضية بشكل خاص.
- ينقل الباحث النصوص المهمة من مصادرها نقلا حرفيا، ويتصرّف في بقية النصوص بما لا يُخلّ بالمعنى المراد، وفي أثناء نقل تلك النصوص قد يقوم الباحث بتسطير بعض الكلمات أو العبارات التي هي محلّ الشاهد في ذلك النصّ تبيينا وتركيزا عليها.
- إنّ كثيرا من النصوص المنقولة في بيان الشّرع نجدّها في كتب متداولة مطبوعة، ولذلك حاول الباحث الإحالة إلى تلك الكتب قدر المستطاع، بحيث يورد النصّ من بيان الشّرع، ثمّ يتبعه بعبارة: وانظر الكتاب الفلاني، صفحة كذا، من أجل أن يتمكن القارئ من العودة إلى المصادر الأصلية، تثبتنا من النصّ وتحقيقا للطمأنينة في صحّة النقل، وربما لمزيد من الفهم بمعرفة السياق الذي ورد فيه.

الدراسات السابقة:

لا توجد دراسة واحدة، في حدود اطلاع الباحث، تناولت القواعد الفقهية في كتاب بيان الشّرع، إلا أن هناك أبحاثا حامت حول هذا الكتاب، أو حول القواعد الفقهية عند الإباضية عموما، وهناك دراسات عن قواعد الضرورة والحاجة واليسر، أو عن الضرورة والحاجة عموما، وهي دراسات مهمة اعتمد عليها الباحث كذلك، وبناء على ذلك يمكن أن أشير إلى نوعين من الدراسات:

أولا: دراسات متعلّقة بالقواعد الفقهية عند الإباضية

1. "القواعد الفقهية بين التأصيل والتطبيق"، عنوان ندوة تطور العلوم الفقهية في عمان خلال القرن 4هـ، والمنعقدة خلال عام: 2004م، وقد طُبعت الأعمال طباعة رابعة سنة 2012م، من قبل وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بعمان. ومن أبرز ما ورد في هذه الندوة من بحوث مما له علاقة مباشرة بالقواعد الفقهية عند الإباضية ما يلي:

- بحث لخلفان بن محمد الحارثي، بعنوان: "القواعد الفقهية عند الإمام ابن بركة"، صفحات 193-226.
- بحث لمصطفى صالح باجو، بعنوان "القواعد الفقهية عند الإمام أبي سعيد الكدومي من خلال كتابه المعبر"، صفحات: 227-264.
- 2. "الإمام ابن بركة السليمي البهلوي ودوره الفقهي في المدرسة الإباضية من خلال كتابه الجامع"، بحث للأستاذ زهران المسعودي، قام فيه بدراسة كتاب "الجامع" لابن بركة، مستخرجا منه القواعد الفقهية الواردة فيه.

3. "القواعد الفقهية عند الإباضية من خلال كتاب منهج الطالبين للشقصي"، لإبراهيم بن سليمان العميري، وهو بحث تخرج ماجستير في جامعة آل البيت بالأردن، سنة 2008م.

4. "القواعد الفقهية عند الإباضية، دراسة نظرية تحليلية تأصيلية تطبيقية" لمصطفى بن حمو رشوم، كتاب طبع في أربعة أجزاء، في طبعة أولى سنة 2013م، من قبل وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بعمان، وأصل الكتاب رسالة دكتوراه. والبحث وظّف الكثير من المصادر الإباضية المتقدمة والمتأخرة، لكن يغلب عليه الطابع التجميعي، فلم يغص الباحث في وجهة النظر الإباضية بالنسبة لتلك القواعد التي ذكرها، وإنما اكتفى بإيراد الفروع الفقهية التي تندرج ضمن كل قاعدة، مع الاكتفاء بالعودة إلى كتب القواعد الفقهية المتأخرة فيما يتعلق بالجانب النظري للقاعدة.

5. محمود مصطفى آل هرموش، له كتابان:

- الأول: "معجم القواعد الفقهية الإباضية"، يحتوي على جزأين، بدون رقم الطبعة وبدون تاريخ الطبع، يظهر أنه طبع في بداية 2014م أو قبل ذلك بقليل. تضمّن مقدمة حول القواعد عموماً، ثم أورد مجموعة كبيرة من القواعد والضوابط المرتبة ترتيباً ألفبائياً، وفي كل قاعدة يورد معناها ودليلها -غالباً- ثم الفروع المخرجة عليها من خلال المصادر الإباضية المختلفة. وهو من الأعمال المهمة في موضوعنا، خصوصاً بالنظر إلى حجم المصادر التي اعتمد عليها، وعدد القواعد التي استخرجها.

- الثاني: "القواعد الفقهية الإباضية، دراسة مقارنة بالمذاهب الفقهية الإسلامية"، طبع طبعة أولى سنة 2014م، من قبل وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بعمان، في سبعة أجزاء، مخصّصاً الجزء السابع للفهارس المختلفة، وقسم كتابه بحسب أنواع القواعد، ولم يقدّم ترتيباً ألفبائياً كالكتاب السابق، فخصّص مقدّمة للحديث عن القواعد الفقهية عموماً، ثم باباً أولاً للقواعد الكلية الكبرى، ثم الباب الثاني للقواعد الكلية الصغرى، والتي رتبها ترتيباً ألفبائياً، والباب الثالث للقواعد العقدية، ثم الباب الرابع للقواعد الأصولية، مقسّماً إياها بحسب موضوعات أصول الفقه. وحاول في كلّ قاعدة أن يورد آراء المذاهب الأربعة بعد رأي المذهب الإباضي، لكن المقارنة لم تكن بالشكل الكافي، بل اكتفى في غالب الأحيان بإيراد فروع القاعدة في المذهب الإباضي، ثم فروعها في بقية المذاهب، مع أنّ المنهج المقارن يقتضي مناقشة المسائل وأحكام القواعد وفروعها بين مختلف المذاهب. لكن مع ذلك يبقى عمله مهماً لمن يرغب في دراسة القواعد عند المذهب الإباضي خصوصاً. ثم إنّ إقحامه للقواعد العقدية والقواعد الأصولية لا مبرر له، ولا يتناسب مع العنوان الذي اختاره.

ثانياً: دراسات متعلّقة بالضرورة والحاجة وقواعدهما

الدراسات حول الضرورة والحاجة عموماً، أو حول قواعدهما خصوصاً، كثيرة، وقد استفاد الباحث من جلّها قدر الإمكان، واستفاد من بعضها أكثر من الآخر، وأهمّ ما استفاد منه الباحث بشكل بارز ما يلي:

1- وهبة الزحيلي، **نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي**، طبعة مؤسّسة الرسالة، وتعدّ من أهمّ الدراسات في موضوعنا، والمعتمد لكثير من الدراسات اللاحقة، فهي مستوفية لجلّ المجالات التي لها علاقة بالضرورة، وأدرج ضمنه الحديث عن الحاجة، بل واعتبرها من الضرورة بمفهومها العام، كما خصّص قسماً هاماً من كتابه للحديث عن قواعد الضرورة وتطبيقاتها.

2- يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، وكتبه المتعلقة بالقواعد الفقهية عموماً، وخاصة كتابه: **"قاعدة المشقة تجلب التيسير، دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية"**، وهي من الدراسات البارزة في مجال الضرورة والحاجة، أو الأحكام الاستثنائية، ومن أبرز ما استفاده الباحث مناقشته المستفيضة لضابط المشقة الجالبة للتيسير، كما خصّص باباً للحديث عن مظاهر القاعدة في الأدلة، ما يمنحها قوّة أكثر، وقدرة على التأثير في الفروع المختلفة، وتناول أيضاً بالحديث قواعد التيسير والتي منها قاعدتي الضرورات تبيح المحظورات، والحاجة تنزل منزلة الضرورة.

3- أحمد أرشيد المومني: **"الحاجة عند الأصوليين، وأثرها في التشريع"**، وهو رسالة دكتوراه بالجامعة الأردنية، سنة 2004م، وقد تمثّلت استفادة الباحث من هذا البحث في جانب تأثير الحاجة وحدود ذلك التأثير في الأحكام الشرعية، إلى جانب بعض المباحث النظرية كالاستدلال على قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة، وبيان المقصود من الحاجة، وغير ذلك.

4- عبد الله بن بيه، في بحثه المعنون بـ: **"الفرق بين الحاجة والضرورة مع بعض التطبيقات المعاصرة"**، والذي نشره في مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، الخاصة بالمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، في العدد الأول، المجلد الثامن، شهر رجب 1421هـ، وهي من الدراسات البارزة أيضاً، والتي كان لها الأثر الواضح في كلّ البحوث التي توالى بعدها، وقد استفاد منها الباحث كثيراً فيما يتعلّق بتأثير الحاجة على الأحكام الشرعية، والفرق بينها وبين تأثير الضرورة. مع ما تميّز به البحث من العمق، والاعتماد على الأمهات في المجال.

وهناك دراسات أخرى أشار إليها أ.د مصطفى باجو، والتي لم أتمكّن من الاطلاع عليها عند إعداد البحث، منها:

خطة البحث:

تضمن البحث مقدمة تناول فيها الباحث التعريف بالبحث وما يرتبط بذلك من بيان الأهداف والدراسات السابقة ونحو ذلك.

ثم فصلا تمهيديا تعرّض فيه الباحث للحياة السياسية والعلمية بعمان خلال القرون الخمسة الأولى. ثم فصلا أولا، للحديث عن أبي عبد الله الكندي وكتابه ومنهجه في كتابه، وتعريفه بالقواعد الفقهية ثم بيان لأهميتها وعلاقتها بمصطلحات مشابهة، ومناقشة لحجيتها، مع إعطاء لمحة عامة عن القواعد الفقهية عند الإباضية.

أما الفصل الثاني فتناول القاعدة الأساسية لقواعد الضرورة، وهي قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، حيث تم التطرق إلى معنى القاعدة وأدلتها، ثم بيان أثر الاضطرار على الأحكام الشرعية، وشروط الضرورة المعتمدة، وأسبابها، ثم تطبيقات القاعدة في بيان الشرع.

وخصّص الفصل الثالث للحديث عن القاعدة الأساسية في قواعد الحاجة، وهي قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، ببيان معناها وأدلتها، ثم شروطها وأسبابها، وأخيرا تطبيقاتها في بيان الشرع.

أما الفصل الرابع فكان للقواعد التابعة للقاعدتين، حيث تم تقسيمه إلى ثلاثة مباحث، الأول: عن القواعد المقيدة لقاعدة الضرورات تبيح المحظورات، والثاني: عن القواعد المقيدة لقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة، والثالث: القواعد المبينة لأثر الحاجة على الأحكام الشرعية، وفي كل قاعدة من تلك القواعد يبين الباحث معناها وأدلتها، والقواعد المشابهة لها، إن وجدت، مع بيان تطبيقاتها في بيان الشرع.

والفصل الخامس والأخير فكان فصلا تطبيقيا، حيث تناول فيه الباحث ثلاث مسائل معاصرة في مجال المعاملات المالية، والتي كثر حولها الجدل والنقاش، من أجل محاولة ضبط أحكامها وفق ما تم تقريره في الفصول السابقة، ويتعلّق الأمر بكل من التأمين التجاري، ومدى تأثير قواعد الضرورة والحاجة فيه، وضوابط ذلك، ثم العمل في مؤسسات تتعامل بالحرام، وتم التركيز على البنوك الربوية وشركات التأمين التجارية، وأخيرا الاقتراض بالربا، وهل تبيحه الضرورة والحاجة، وضوابط ذلك كلّه.

صعوبات البحث:

اعترض الباحث مجموعة من الصعوبات، يمكن حصرها فيما يلي:

1- شساعة موسوعة بيان الشرع التي تجاوزت أجزاءها السبعين، ما استغرق من الباحث جهدا كبيرا ووقتا معتبرا للتمكّن من تتبعها كلّها، وقد استعان الباحث في الأجزاء الأولى بالنسخة الإلكترونية لبيان الشرع، إلا أنّه لم يعتمد عليها كليّة، بل كان يرجع إلى النسخة المطبوعة للتحقق من صحة النصّ وضبطه.

2- النسخة المطبوعة من بيان الشرع تحوي الكثير من الأخطاء المطبعية، التي صعّبت على الباحث عمله، بحيث صار مضطرا في بعض الأحيان للعودة إلى النسخة المخطوطة، والتي لا تتوفر دائما، وأحيانا يحاول الباحث إعادة القراءة مرات ومرات حتى يقف على المعنى المراد.

3- وبغضّ النظر عن الأخطاء الواردة في النسخة المطبوعة، فإنّ بيان الشّرع أصلا كتاب يصعب التعامل معه نظرا لكثرة الزيادات والإضافات، والتي في أحيان كثيرة لا يتمكّن القارئ من تحديد نهاية الزيادة، وربما بدايتها، وهذا شكّل تحديا حقيقيا أمام الباحث للتثبت من كلّ ما ينسبه الباحث إلى بيان الشّرع.

أمّا ما عدا ذلك، فلم تكن هناك صعوبات كبيرة، غير شساعة الموضوع المترامي الأطراف، الذي يحتاج إلى جهد كبيرة وتفريغ، لاستيفائه حقّه من الدراسة والبحث، وهو ما لا يتوفّر عند الباحث غالبا.

الفصل التمهيدي:

عصر الشيخ أبي عبد الله الكندي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الحياة السياسية بعمان إلى بداية القرن 6هـ

المبحث الثاني: الحياة العلمية بعمان إلى بداية القرن 6هـ

الفصل التمهيدي: عصر الشيخ أبي عبد الله الكندي

المبحث الأول: الحياة السياسية بعمان إلى بداية القرن السادس الهجري

يسعى البحث من خلال هذا الفرع إلى بيان أهم المراحل التي مرت عليها عمان، متخذاً من الإمامة معلماً لتتبع هذه المراحل، بالنظر إلى محورية الإمامة في الحياة السياسية عند الإباضية بعمان، فوجودها وعدمها مقياس للاستقرار السياسي وقوة الدولة، من وجهة نظر الإباضية، وهذا بدءاً من الإمامة الإباضية الأولى، وانتهاء عند النصف الأول من القرن السادس الهجري، حيث توفي الشيخ أبو عبد الله الكندي، وهي الفترة الانتقالية من حكم الأئمة إلى حكم النباهنة، ولم يقتصر الباحث على القرن الخامس الهجري، عصر أبي عبد الله الكندي، بالنظر إلى كون تلك المرحلة امتداداً حتمياً للمراحل السابقة، فلا يمكن استيعابها إلا بعد استيعاب المراحل التي سبقتها، كما أن الباحث سيتطرق لاحقاً إلى التأليف وأهمّ مراحلها خلال القرون الخمسة الأولى، وفيه بعض النتائج التي لا يمكن تفسيرها إلا بمعرفة الواقع السياسي خلال تلك المرحلة، كنعوية التأليف وحجمه، والمواضيع التي تمّ الاهتمام بها.

المطلب الأول: الإمامات الإباضية بعمان خلال القرون الهجرية الخمسة الأولى

الفرع الأول: الإمامة الإباضية الأولى بعمان

آلت الخلافة الإسلامية بعد وفاة الرسول ﷺ إلى الخلفاء الراشدين الأربعة، ثمّ انتقلت إلى الدولة الأموية فالعباسية، إلا أنّ الإباضية لا يرون في هاتين الدولتين -الأموية والعباسية- خلافة شرعية تُلزِمُهُم بالانضواء تحتها، بل يعتبرون حكمهما استبدادياً تسلطياً⁽¹⁾، ومن أجل ذلك فقد كانوا يبادرون، كلما سنحت لهم الفرصة وواتت الظروف، إلى إقامة حكم مستقلّ عن السلطة المركزية، يحاولون من خلاله بعث الصورة المثالية للخلافة الإسلامية، وتجسيد نموذج الخلافة الأولى، التي تعرف بالخلافة الراشدة.

بعد إنهاء الإمامة الإباضية باليمن وحضرموت، وذلك من قبل بني أمية مطلع سنة 132هـ على الراجح⁽²⁾، وبعد أن حقق المذهب الإباضي حدّاً معتبراً من الانتشار بعمان، حداً يؤهله لإقامة حكم مستقل عن السلطة المركزية، اجتمع العلماء ورؤساء القبائل بصحار وقرروا مبايعة الإمام الجلندي بن مسعود، وذلك عام 132هـ⁽³⁾، وكان من ضمن المجتمعين ثلاثة علماء بارزين، يعدّون من حملة العلم إلى المشرق⁽¹⁾، وهم: موسى

(1) - البوسعيدي، سالم، الرائع في التاريخ العماني، مكتبة الأنفال، مسقط-عمان: 262/1.

(2) - وذلك لأسباب، أهمّها: ضعف الإمكانيات البشرية والاقتصادية للإباضية مقارنة بالجيش الأموي التي تفوقت في العدد والعدّة. انظر: هاشم،

الحركة الإباضية في المشرق العربي: 145-147.

(3) - وقيل: سنة 131هـ: الخروصي، سليمان بن خلف، ملامح من التاريخ العماني، ط3، مكتبة الضامري، السيب-عمان، 2002م: ص101.

وأورد صاحب كتاب "الحركة الإباضية في المشرق" تواريخ أخرى، لكنّه رجّح التاريخ الذي أثبتناه في المتن. انظر: هاشم، مهدي طالب، الحركة الإباضية في المشرق العربي، ط1، دار الحكمة، لندن، 2001م: ص160.

بن أبي جابر⁽²⁾، وبشير بن المنذر النزواني⁽³⁾، ومنير بن النير الجعلاني⁽⁴⁾. فأقاموا أول إمامة إباضية بعمان، وقد ساعد على إقامة هذه الإمامة أفول الدولة الأموية، ومداهنة الوالي العباسي محمد بن جناح للحركة الإباضية، إذ لم يتخذ أي إجراء ضدها، بل مهّد السبيل لإقامتها⁽⁵⁾.

سار الإمام الجلندي سيرة حميدة خلال فترة حكمه القصيرة، فبالرغم من أنه سليل عائلة الملك (آل الجلندي) التي كانت تحكم عمان قبل توليه الإمامة⁽⁶⁾، إلا أنّ ذلك لم يمنعه من اتباع الحق والسير عليه حتى على حساب قبيلته⁽⁷⁾.

استشهد الإمام الجلندي وهزم جيشه من قبل العباسيين سنة 134هـ⁽⁸⁾، وتركت وفاته فراغا سياسيا كبيرا، دخلت إثره عمان في فوضى قبيلية، واضطرابات دموية مدة تزيد على الأربعين سنة، عاد خلالها الحكم لآل الجلندي الذين حكموا بالتعسف والجور، معلنين ولاءهم للدولة العباسية، إلا أنّ العزاء الوحيد لموته هو: أنّ

(1) - حملة العلم: هم التلاميذ الذين تخرجوا في مدرسة الإمام أبي عبيدة في البصرة في النصف الأول من القرن الهجري 2، شكّلوا النواة الأولى للفكر الإباضي والعمل السياسي في مناطقهم بالشرق والمغرب، واشتهر هؤلاء من ضمن طلبة أبي عبيدة، كان منهم حملة علم إلى المشرق، وهم: أبو المنذر بشير بن المنذر النزوي، والمنير بن النير الجعلاني، وموسى بن أبي جابر الإزكوي، ومحمد بن المعلّى الكندي، ومحبوب بن الرحيل الصحاري. (انظر: مجموعة من الباحثين، معجم مصطلحات الإباضية، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2008م: 285/1).

(2) - موسى بن أبي جابر: هو العلامة موسى بن أبي جابر الإزكوي، أحد كبار العلماء العمانيين في ق2هـ. ولد حوالي سنة: 87هـ، أحد حملة العلم إلى عمان، فقد تتلمذ على يد الإمام الربيع بن حبيب بالبصرة، تحمل عبء إقامة الإمامة الثانية بعمان في نهاية القرن الثاني الهجري، واستطاع بحسن تديره وقوة ذكائه أن يجمع صف العمانيين بعد أن اختلفت كلمتهم. كان مرجع العمانيين في وقته، فلا يغيرون عما يرى، ولا يعقبون على ما يقول. عاصر الإمام الجلندي بن مسعود، والإمام محمد بن أبي عفان. له سيرة تنبئ عن علم وافر واطلاع. توفي سنة: 181هـ وعمره: 94 سنة. (انظر: ناصر، محمد صالح، والشيباني، سلطان مبارك، معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ط1، دار الغرب الإسلامي، 2006م، بيروت-لبنان: ص460-461).

(3) - بشير بن المنذر السامي، أبو المنذر، أحد العلماء الأعلام، من بني نافع بن بني سامة بن لؤي من عقر نزوى، يعرف في المؤلفات العمانية بالشيخ الأكبر، ويعد أحد حملة العلم من البصرة إلى عمان حيث كان تلميذا لأبي عبيدة. قدم عمان وسكن بغضفان. كان مرجع العلم في زمانه، يدل على ذلك ما أطلق عليه (الشيخ الأكبر). توفي في ولاية الوارث بن كعب الخروصي. سنة 178هـ. (ناصر، معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق: ص69).

(4) - السلمي، عبد الله بن حميد أبو عبد الله (ت: 1332هـ)، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، مكتبة الاستقامة، 1997م: 85/1. منير بن النير الجعلاني (حي في: 192هـ): أحد حملة العلم من البصرة إلى عمان، ويعرف بالجعلاني وهو من بني ريام. انتقل إلى البصرة، وتتلّمذ على يد الربيع بن حبيب، ثم رجع إلى عمان مع حملة العلم. حضر بيعة الإمام الجلندي سنة: 132هـ. له سيرة كتبها إلى الإمام غسان بن عبد الله تبين مدى علمه وسعة اطلاعه، وهي موجودة ضمن مجموعة السير والجوابات (مطبوع). (انظر: ناصر، معجم أعلام الإباضية-قسم المشرق: ص456؛ السعدي، فهد بن علي بن هاشل، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، قسم المشرق، ط1، مكتبة الجيل الواعد، مسقط-عُمان، 1428هـ/2007م: 219/3).

(5) - السلمي، تحفة الأعيان: 85/1؛ هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: 162.

(6) - كان بنو الجلندي ملوكا على عمان قبل مجيء الإسلام، واستمروا في الحكم حتى في عهد الخلفاء الراشدين الأربعة، وبعد الخلفاء الراشدين في العصر الأموي، بالرغم من محاولات الحجاج المتكررة إخضاع عمان للحكم الأموي، وقد تمكن أخيرا من هزيمة جيوش العمانيين، لكن سرعان ما توفي الحجاج ورجع الحكم إلى بني الجلندي كما كان. انظر: الخروصي، ملامح من التاريخ العماني: ص99-101.

(7) - السلمي، تحفة الأعيان: 90/1؛ البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 262/1.

(8) - السلمي، تحفة الأعيان: 94-95/1؛ البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 264/1، 272؛ هاشم، الحركة الإباضية في المشرق:

النظرية الإباضية في الحكم قد ترسخت في وجدان العمانيين، بحيث يستحيل استئصالها من قلوبهم، لارتباطها بالعدل والاستقرار، ثم لكونها التطبيق العملي للمبادئ الإباضية النظرية في السياسة والحكم⁽¹⁾.

الفرع الثاني: الإمامة الإباضية الثانية بعمان

بعد أكثر من أربعين عاما من الفوضى والاضطراب داخل عمان، تمكّن العمانيون أخيرا من الالتفاف حول العلماء، سنة 177هـ، وفي مقدمتهم حملة العلم: موسى بن أبي جابر الأزكوي، والبشير بن المنذر، ليثوروا ضد حكم آل الجلندی، الذين حكموا باسم العباسيين، فتمكنوا من الإطاحة به⁽²⁾، بعد أن هزموا قائدهم راشد بن النظر في وقعة المجازة، سنة 177هـ⁽³⁾. ثم بعدها، وفي نفس السنة، اختار العلامة موسى بن أبي جابر ومعه جملة من العلماء: محمد بن عبد الله بن أبي عفان إماما⁽⁴⁾، وقرروا حينها تحويل العاصمة من صحار إلى نزوى، لعدة أسباب، أبرزها: سهولة وصول الغزاة إلى العاصمة الأولى صحار، كونها واقعة في منطقة الساحل، فصارت بذلك الإمامة مهددة، فإذا قُطع الرأس تسارع الموت إلى بقية أجزاء الجسد، بينما نجد نزوى بعيدة عن الهجمات الخارجية؛ لبعدها عن الساحل، فهي تقع في قلب عمان، وأيضا لوجود حماية طبيعية لها تتمثل في الجبل الأخضر⁽⁵⁾.

استمرّ بعد ذلك انتخاب الأئمة من قبل العلماء، وكان آخر أئمة هذه المرحلة الإمام: الصلت بن مالك، الذي بويع سنة 237هـ⁽⁶⁾، والذي استمرت إمامته مدة طويلة إلى غاية سنة 275هـ (أي حوالي 40 سنة من الحكم) عندما قررت مجموعة من العلماء على رأسهم القاضي موسى بن موسى⁽⁷⁾ وراشد بن النظر عزل الإمام

(1) - البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 265/1-266؛ الخروصي، ملامح من التاريخ العماني: ص101؛ هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: 175-178.

(2) - المحجري، محمد بدر، عمان الشورى في التاريخ السياسي لحكم الإمامة، ط1، عُمان، 2002م: ص44.

(3) - السلمي، تحفة الأعيان: 95/1؛ البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 266/1-267؛ هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص181. يشير مؤلف كتاب "الحركة الإباضية" إلى أن وقعة المجازة كانت في شهر رمضان، لكن بعد ذلك يقول في ص185: بأن الدولة بدأت في رجب من نفس تلك السنة، وهذا غير ممكن، لأن البيعة لابن أبي عفان لم تكن إلا بعد إزالة حكم آل الجلندی بعد وقعة المجازة، فهناك خطأ في أحد التاريخين.

(4) - الفارسي، ناصر بن منصور، نزوى عبر الأيام؛ معالم وأعلام، ط1، 1994م/1415هـ: ص71. البطاشي، سالم بن حمود بن شامس، عمان عبر التاريخ، ط2، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1406هـ/1986م: 10/2. وقيل كانت إمامته سنة 175هـ، انظر: الخروصي، ملامح من التاريخ العماني: ص107.

(5) - البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 272/1؛ نزوى عبر التاريخ، حصاد ندوة المنتدى الأدبي في نزوى، 07-08 أكتوبر 1998م، ط1، 2001م: 108، 75، 66؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 45/2.

(6) - الفارسي، نزوى عبر الأيام؛ ص80؛ الخروصي، ملامح من التاريخ العماني: ص114؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 101/2؛ هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: 218.

(7) - موسى بن موسى بن علي الأزكوي: من أكثر الأسماء ورودا في المصادر العمانية. عالم جليل من سامة بن لؤي بن غالب. نشأ في بيت ووع وعلم، وورث الزعامة من والده موسى بن علي. عاصر الإمام الصلت بن مالك الخروصي (237-272هـ). عرف بالوزير الأكبر في عهد الإمام الصلت. كان الحرك الأكبر للأحداث في عهد الصلت ثم راشد بن النظر؛ حيث قام بعزل الإمام الصلت وتولية راشد، ومن بعدها وقعت الفتنة. وقسمت علماء عمان إلى

الصلت⁽¹⁾، بدعوى أنّه صار غير مؤهل ليستمر في الحكم لشيخوخته، فخرج هؤلاء إلى نزوى، وكان موسى بن موسى رجلا عالما كبيرا مطاعا في قومه، وربما كان ذلك احتراما لمقام أبيه، الذي لعب دورا أساسيا في قيام الإمامة الإباضية الثانية، فلما رأى الصلت تلكؤ قواده ومن بنزوى، وخذلانهم له، اعتزل قبل وصولهم، إلا أن علماء آخرين رأوا أن موسى بن موسى أخطأ خطأ فادحا إذ لم يأخذ بمشورة العلماء، واعتبروا الصلت هو الإمام إلى حين وفاته، وأنه لا شرعية لأي إمام آخر ما دام الصلت حيا⁽²⁾.

وقد تميّزت هذه المرحلة بميزة أساسية مهمة، وهي الاستقرار في الحياة السياسية عموما، وقوة الإمامة والحكم، ومؤشرات ذلك كثيرة؛ أهمّها:

- طول مدّة الحكم بالنسبة لكلّ إمام، فباستثناء الإمام محمد بن عبد الله بن أبي عفّان، لم يعزل أيّ إمام من منصبه، لأيّ سبب من الأسباب، فكلّ أئمة هذه المرحلة حكموا إلى حين وفاتهم، وهذا مؤشّر قويّ جدّا لاستقرار الحكم، وقوة الدّولة، حتّى الإمام الصّلت بن مالك لم يعزل إلّا بعد أن بلغ من الكبر عتيا، بعد أن حكم أكثر من خمس وثلاثين (35) سنة.
- طول مدّة هذه المرحلة (الإمامة الثانية)، إذ استمرّت من سنة 177هـ إلى غاية 275هـ، أي قريبا من مائة (100) سنة، ولا يمكن لأيّ دولة أن تصمد كلّ هذه المدّة لولا وجود الاستقرار داخلها، بوجود القوّة المتحكّمة، التي تدفع العدوان الخارجي، وتقمع التمرد الداخلي.
- شبه انعدام في الثورات والاضطرابات الداخلية، والتي كانت السمة البارزة لفترة ما قبل الإمامة الثانية، باستثناء آل الجلندي الذين حاولوا استرجاع مجد آبائهم، بمحاولة السيطرة على بعض المناطق، فهم لا يتوانون في محاولة الاستقلال بالحكم متى أحسوا بأدنى فرصة لهم لأجل ذلك، وكذلك الأمر بالنسبة لقبائل المهرة البدوية، والتي حاولت أحيانا التملّص من التزاماتها تجاه الدولة، لكن، وفي كلّ مرّة فإنّه سرعان ما تتمكّن الدّولة من قمع تلك المحاولات، وإخضاع الجميع لسلطانها.

وبسبب هذا الاستقرار، فإنّ الدّولة العمانية تمكّنت من بلوغ القمّة في القوّة والازدهار في ق3هـ، يقول السالمي عن فترة حكم الإمام غسان، أحد أئمة هذه المرحلة: "وكانت تلك الأيام صدر الدولة وقوّتها"⁽³⁾. وعن فترة حكم عبد الملك بن حميد، أحد أئمة هذه الفترة أيضا، يقول: "سار سيرة الحقّ والعدل، واتّبع أثر السلف

نزوانية ورستاقية. تولى القضاء للإمام راشد. قتل سنة: 278هـ، في بلدة "النزار" بإزكي عند مسجد الحجر من حارة الجبور، وكان مقتله سببا لفتنة كبيرة في عمان. (معجم أعلام الإباضية-قسم المشرق: ص464)

⁽¹⁾ - وقيل كان ذلك في أواخر سنة 273هـ. انظر: الخروصي، ملامح من التاريخ العماني: ص119، هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: 236. وذكر السالمي أن ذلك كان سنة 272هـ (السالمي، تحفة الأعيان: 193/1)

⁽²⁾ - البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 285/1؛ الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص84؛ الخروصي، ملامح من التاريخ العماني: ص119.

⁽³⁾ - السالمي، تحفة الأعيان: 122/1.

الصّالح، فصارت عمان يومئذ خير دار"⁽¹⁾. والأمر نفسه يقال عن إمامة المهنا بن جيفر؛ الذي تميّز بقوة شخصيته، فشهد عهده أزهى عهود الازدهار والتّفوذ للإمامة الإباضية⁽²⁾.

وإذا كانت الدّولة على ما وصفنا من طول مدّة الاستقرار، وما ترتّب عنه من ازدهار، فإنّه يفترض أن يشهد العلم أزهى عصوره، وقمّة نشاطه، ويبدو أنّ الأمر كذلك، إذ استقطبت العاصمة نزوى كثيرا من العلماء، حتى سمّيت في عهد الإمام غسان "بيضة الإسلام"⁽³⁾، وهذا ما يفسّر ظهور العديد من المؤلّفات خلال ق3هـ، إلّا أنّ أغلبها مفقود للأسف⁽⁴⁾.

الفرع الثالث: نتائج عزل الصلت بن مالك

أولا: الأحداث الواقعة بعد عزل الصلت بن مالك:

بعد أن قام موسى بن موسى بعزل الصلت بن مالك، نصّب راشد بن النظر اليحمدي إماما عام 275هـ⁽⁵⁾، وأعلن مجموعة من العلماء رفضهم لبيعتة، متمسكين ببيعة الصلت حتى وفاته⁽⁶⁾، وفوق ذلك فإنّ راشدا لم يحسن السيرة، إذ تجر واستبدّ بالحكم، وتدخل القاضي موسى بن موسى في صلاحياته، فتفرق العلماء، واستعادت العصبية القبلية مكانتها من جديد، فخرج اليحمد ومن معهم يريدون عزل الإمام راشد، فبادرهم بالقتال قبل وصولهم نزوى، في واقعة مشهورة، عُرفت بالروضة، والتي أيد فيها الكثير من رجالات الأزدي وأبطالهم، ثم جمعوا جيوشهم ثانية فدخلوا نزوى وأسروا راشدا بعد قتال عنيف، وقرر موسى بن موسى عزله، وقد كان ممّن سار في قتال راشد، ثمّ بايع لعزّان بن تميم. وفي ظلّ الأجواء المشحونة المتوترة، فإنّ هذا العزل أدى إلى مزيد من الصراع، بين موال لراشد وموال لموسى، وكان ذلك سنة: 277هـ⁽⁷⁾. ويذكر أنّه قبل أن يبايعوا لعزّان، كانوا قد بايعوا لراشد مرة ثانية بعد أن أخرجوه من السجن⁽⁸⁾، ثم عزّله فبايعوا للصلت بن

(1) - السالمي، تحفة الأعيان: 132/1.

(2) - انظر: هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: 214، 218.

(3) - انظر: السالمي، تحفة الأعيان: 123/1.

(4) - انظر: المفرجي، موسى بن ناصر، والحجي، خلفان بن زهران، الإنتاج الفكري العماني دراسة تحليلية للمؤلّفات العمانية الموسوعية، وزارة

التراث والثقافة، عُمان، 1427هـ/2006م: 7-8.

(5) - وقيل: كان ذلك سنة 272هـ: السالمي، تحفة الأعيان: 193/1، 213؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 113/2. ورواية أخرى أنّه كان سنة:

273هـ. هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص236.

(6) - البطاشي، عمان عبر التاريخ: 126/2.

(7) - البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 304/1؛ الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص85؛ الخروصي، ملامح من التاريخ العماني: ص120؛

الحجري، عمان الشورى: ص76؛ هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص245؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 137، 134، 132/2.

(8) - الكندي، محمد بن إبراهيم أبو عبد الله، بيان الشرع، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، ج1 إلى ج71، من 1982 إلى 1993م:

القاسم، وكل هذا الأمر منوط بموسى بن موسى، ولم يطل العهد بالصلت حتى خلعه ورفضوه، ثم بايعوا أخيراً لعزان بن تميم⁽¹⁾.

بعد أن استقرّ الأمر لعزان قام هذا الإمام بعزل موسى بن موسى عن القضاء، بعد أن ساءه تدخُّله في صلاحياته وتقليص سلطاته، لكن موسى رفض قرار العزل، فانتقل إلى إزكي جامعا أنصاره فيها، إذ إنّ له التأثير الكبير، فبيده القيادة القبلية والدينية، وقد انحاز العسكر إلى موسى وكان أنصاره من الكثرة بحيث لجأ الإمام إلى الاستعانة باللصوص والمجرمين المسجونين عنده، وقد تمكّن الإمام من القضاء على موسى بن موسى وهزيمة جيشه، في شعبان، سنة 278هـ، إلا أنّ جيش الإمام لم يكتف بذلك، بل ارتكب أموراً منكراً، من قتل للأهالي وحرق للمنازل، وفوق ذلك فإن الإمام استقبل قواته بالمكافأة، بدل تدارك الخطأ، فزاد هذا الأمر نيران القبيلة اتقاداً، وانقسمت عمان إلى نزارية مؤيدة لموسى بن موسى، وبمعية مؤيدة للإمام، والتقى الفريقان في وقعة القاع قرب صحار، في شوال من سنة 278هـ، وانتصر جيش الإمام، فأبىد الجيش النزاری بقواده، وقتلوا الحواري بن عبد الله الحداني، الذي بايعته القبائل النزارية إماماً لهم⁽²⁾، يقول الإمام السالمي: "وانهزمت النزارية هزيمة لم ير أقبح منها، وأسر منهم خلق كثير"⁽³⁾.

ثانياً: تداعيات عزل الصلت بن مالك:

كان لعزل الصلت وما تبعه من أحداث تداعيات خطيرة على الواقع العماني السياسي والاجتماعي، لعلّ أخطرها انقسام العلماء إلى مدرستين: رستاقية ونزوانية⁽⁴⁾.

ترعّم المدرسة الرستاقية أبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة السليمي البهلوي⁽⁵⁾، وواقفه أبو الحسن علي بن محمد البسياني⁽¹⁾، وهؤلاء يرفضون خلع الإمام الصلت بن مالك، ويرون أنّ خروج موسى وراشد باطل، لأنّ الصلت ثبتت إمامته بالإجماع ولم يقترب موجبا لخلعه.

(1) - البطاشي، عمان عبر التاريخ: 167/2-172.

(2) - السالمي، تحفة الأعيان: 254/1؛ البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 305/1-306؛ الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص 86-87؛ الخروصي، ملامح من التاريخ العماني: ص 122؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 176/2-177؛ هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص 249؛ الحجري، عمان الشورى: ص 77.

(3) - السالمي، تحفة الأعيان: 251/1.

(4) - المصدر نفسه: 194/1؛ البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 304/1؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 161/2؛ نزوى عبر التاريخ:

110.

(5) - ابن بركة، عبد الله بن محمد، أبو محمد السليمي البهلوي، (ت: بين 342 و355)، عالم فقيه، ومحقق أصولي، عاش في ق 4هـ، أخذ العلم عن أبي مالك غسان بن محمد الصلاني، وأبي يحيى مهنا بن يحيى، وأبي مروان سليمان بن محمد، أنشأ مدرسة، وتخرج على يديه أبو الحسن علي بن محمد البسيوي، ومحمد بن أحمد بن خالد، وأبو عبد الله محمد بن زاهر، كان ممن يبرأ من موسى بن موسى وراشد بن النظر، ويبرأ ممن يتولاهما أو يقف عنهما، كان عالماً محققاً مستقلاً، وترك آثاراً علمية كثيرة، منها: الجامع، كتاب التعارف، الموازنة وغيرها. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 293/2)

أما المدرسة النزوانية فتزعمها أبو سعيد الكدمي⁽²⁾، وأبو عبد الله محمد بن روح بن عربي⁽³⁾، وهؤلاء يطالبون بنسيان الماضي، ويسعون لتوحيد كلمة عمان، ويقولون: إنّ المؤيدين لموسى بن موسى يدعون أنّهم لم يخرجوا على الإمام، وإنما خرجوا لمناظرة المسلمين ومشاورتهم في أمره، وطلبوا منه أن يعتزل من الأمر، فاعتزل غير مجبور ولا مقهور، وقدّموا إماماً بعد اعتزال الأول، وهذه الدعوى محتملة، فلا تصحّ بذلك البراءة من موسى وراشد، فكيف يلزم بها الناس، ثم كيف يلزم بها من بعدهم، وهؤلاء لا ناقة لهم فيها ولا جمل؟!⁽⁴⁾، وقد أدّى هذا الخلاف إلى حروب ونزاعات دموية وتنافس على السلطة؛ فكلّ صراع يهون أمام الصراع الذي يغذيه العلماء أنفسهم، فهم آخر الحصون التي يتم الاحتماء بها حين اشتداد الكرب وزيادة الخطب، فإذا هوى هذا الحصن، فعلى المجتمع والدولة السلام، وهذا الخلاف بين العلماء أثر سلبي على قدرتهم في احتواء الأوضاع التي نجمت عن عزل الصلّت بن مالك، رغم محاولاتهم، وأتى لهم ذلك، وهم أنفسهم مختلفون فيما بينهم.

ومن التدايعات الخطيرة لعزل الصلّت بن مالك، تدخّل الأجنبي في حكم عمان وسيطرته عليه، وذلك بعد أن قام اثنان من آل سامة، وهم من النزارية (من قوم موسى بن موسى)، بعد أن هزم الإمام جيشهم، بالاستنجد بالآجنبي، رغبة في الانتقام من الطرف الآخر، فصارت القبيلة أهم من الوطن، فاتصل بشير بن المنذر⁽⁵⁾ ومحمد بن القاسم بابن نور، والي الدولة العباسية على البحرين، يستنجدان به، فاغتنم الفرصة لبيسط سيطرته على عمان، وإخضاعها للحكم العباسي، والتي استعصت عليهم زمناً طويلاً، وبعد أن أعطى المعتضد الإذن لابن نور بالدخول في عمان، جهز الجيش، وقسم حملته إلى قسمين، برية وبحرية⁽⁶⁾، وكان جيشه مكوناً

(1) - البسيوي، أبو الحسن علي بن محمد، حي في 364هـ، عالم فقيه، درس مبادئ العلم على والده، ثم التحق بمدرسة العلامة ابن بركة، كما درس عند: محمد بن أبي الحسن النزوي، تأثر بمذهب ابن بركة في أحداث عمان، له مؤلفات عدة، منها: الجامع، مختصر البسيوي، وآثار أخرى. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 361-363/2).

(2) - الكدمي، أبو سعيد محمد بن سعيد الناعي، حي في ربيع الأول 361هـ، عالم محقق، وفقه مدقق، وإمام في العلم، وناظم للشعر، أخذ العلم عن محمد بن روح بن عربي، وأبي الحسن محمد بن الحسن، وأبي عثمان رمشقي بن راشد، وأخذ عنه العلم ابنه سعيد بن محمد، وأبو علي موسى بن مخلد، وعبد الله بن محمد بن زنياع. يعتبر إمام المدرسة النزوانية، عُرف بإمام المذهب، له آثار كثيرة، منها: المعتر، الاستقامة، زيادات على كتاب الإشراف، وغيرها. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 107-99/3).

(3) - الكندي، أبو عبد الله محمد بن روح بن عربي، حي في 320هـ، عالم فقيه، وناظم للشعر، عاش في النصف الثاني من القرن الثالث، والنصف الأول من القرن الرابع، من بلدة سمد من أعمال نزوى، أخذ العلم عن أبي الحواري محمد بن الحواري، ومالك بن غسان بن خلود، وأخذ عنه أبو الحسن محمد بن الحسن، وأبو سعيد محمد بن سعيد الكدمي، وهو من المذهب النزواني الذي يرى الوقوف في أحداث أهل عمان، له آثار علمية، منها: سيرة في الحدث الواقع بعمان، وكتاب الصلاة، وقصيدة ميمية في الإمامة وأحكامها. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 82/3).

(4) - السالمي، تحفة الأعيان: 210/1.

(5) - يرى صاحب نزوى عبر الأيام أن بشيراً هذا ليس هو بشير أحد حملة العلم إلى المشرق، بالنظر إلى بعد التاريخ (انظر: ص 87)، وهذا الإشكال وجيه، إذ إنّ بشير بن المنذر حامل العلم وتلميذ أبي عبيدة كان حاضراً في اجتماع تنصيب الإمام ابن أبي عقان سنة 177هـ مع موسى بن أبي جابر، فيبعد أن يكون قد عمّر لأكثر من 120 سنة على أقلّ تقدير.

(6) - البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 307/1؛ الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص 87؛ هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص 251.

من سائر القبائل، خصوصا النزارية⁽¹⁾، وهذا يشير إلى أنّ العصبية القبلية قد تجاوزت حدود عمان، لتشمل الجزيرة العربية، ويُذكرنا هذا الأمر بالحروب في الجاهلية التي كانت الولاءات فيها للقبيلة فقط.

وأمام التمزق الشديد لوحدة القبائل العمانية، وما صاحبه من الصراعات والحروب، التي أنهكت الجبهة الداخلية، وإلى جانب ضعف قوة الإمام الذي أنهك جيشه الصراعات الداخلية، والذي لم يحصل على الإجماع حين تولى الإمامة، لم يتمكن الإمام من لم الشمل، بالرغم من محاولاته المضنية، ففشل في تعبئة القوة المناسبة لردّ العدوان الخارجي، وتيقن أن الدفاع عن العاصمة غير ممكن، فترجع ومن معه إلى سمد الشأن، ثم إن قوات بن نور تمكنت من التوغل في عمان، وبلغت نزوى، عاصمة الإمامة، فتمكنت من دخولها دون مقاومة قوية، وخلفت وراءها دمارا وفسادا، ثم واصلت تقدمها نحو "سمد الشأن" حيث الإمام، فتواجه الفريقان، وتمكن ابن نور من الانتصار على الإمام وقتله في ظل التفوق العددي، إلى جانب الضعف الذي لحق الإمام وقواته، وبهذا انهارت الإمامة الإباضية الثانية بعمان سنة 280هـ بعد أن استمرت مدة تزيد على القرن⁽²⁾.

وقام ابن نور بأعمال بشعة، خصوصا بعد أن حاول العمانيون طرده⁽³⁾، وكادوا يهزمونه، لولا وصول مدد له من قبيلته، وخيانة بعض القبائل العمانية لبلدهم، فأخذت الحضارة العمانية بعد ذلك إلى مزيد من البؤس والخراب⁽⁴⁾.

ثالثا: مظاهر الضعف في هذه المرحلة:

كانت هذه الفترة على النقيض تماما للفترة السابقة لها، فإذا كانت الفترة السابقة رمزا للقوة والاستقرار والازدهار، فهذه الفترة فترة الضعف والاضطرابات الداخلية والخارجية، وهذا ما جعلها فترة يكتنفها الجهل والغموض الذي تجلى بصورة واضحة في التباين والتضارب في التواريخ، حتى تواريخ

(1) - السالمي، تحفة الأعيان: 257/1.

(2) - البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 310-308/1؛ الخروصي، ملامح من التاريخ العماني: ص 123؛ الحجري، عمان الشورى: ص 81؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 183/2؛ هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص 253-256؛ نزوى عبر التاريخ: ص 67.

(3) - إذ بعد تغلب ابن نور على عمان ثارت حمية اليمانيين، فقام الأهيف بن محام الهنائي يكاتب قبائل عمان فخرجوا في عسكر ضخم طالبين ابن نور، فلما علم بذلك خرج من نزوى مرعوبا، فلحقوا به، فاقتلوا، حتى أوصلوه إلى الساحل، وكاد يغلب ابن نور، لولا مجيء المدد له، من بني سامة خصوصا، فتغلب على محام وتمكن من قتله ثم عاث في عمان فسادا. انظر: البطاشي، عمان عبر التاريخ: 183/2-185؛ هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص 255.

(4) - السالمي، تحفة الأعيان: 261/1؛ البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 312/1؛ الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص 69؛ الخروصي، ملامح من التاريخ العماني: ص 124؛ الحجري، عمان الشورى: ص 82.

الأئمة الذين يحظون عادة باهتمام العلماء الإباضية، والذين وُصِفَتْ إمامتهم بالإمامة المستضعفة⁽¹⁾، ويمكن حصر أهم مظاهر الضعف وعدم الاستقرار فيما يلي:

- ضعف الحكم الإباضي في هذه الفترة، إذ كان باهتا، مقتصرًا على بعض المدن، حتى إنَّ الأئمة كانوا يعتزلون عندما يأتي العباسيون للجباية، ثمَّ يعودون للإمامة بعد أن يخرجوا، كما دخل هذا الحكم (حكم الأئمة) في اقتتال وخلاف داخلي بعد انقسام العمانيين إلى نزوانية ورستاقية⁽²⁾.

- القضاء على وحدة المجتمع العماني، والدخول في صراعات قبلية ومذهبية، وهذا سيؤدي حتماً إلى إيقاف حركة التطور، ثمَّ دخول الأجنبيِّ عمان.

- هذه الفترة تعدُّ بامتياز فترة التدخّل الخارجي، وهو نتيجة حتمية للصراعات الداخلية، وضعف حكم الإمامة، فالطبيعة تأبى الفراغ، وقد بقيت عمان تابعة للدولة العباسية بعيد عزل الصلّت، واستمرت إلى ما بعد ذلك لفترة طويلة، كانت تحكم بصورة مباشرة أحياناً، وأحياناً أخرى بصورة غير مباشرة؛ من خلال حكم الفئات الموالية لها، كبنى مكرم وبني سامة وغيرهم، باستثناء بعض الفترات التي شهدت أئمة أقوياء قلّلوا من نفوذ العباسيين، وقد بدأ هذا الوجود الأجنبي سنة 280هـ، واستمرَّ لأكثر من 150 سنة، إلى غاية سنة 442هـ، عندما انتهت دولة بني مكرم التي حكمت عمان باسم البويهيين (وزراء العباسيين)⁽³⁾.

- وقوع أعباء اقتصادية على العمانيين، إذ كانوا ملزمين بتمويل نظامين للحكم، نظام حكم الأئمة، ونظام حكم العباسيين، من غير الغزاة الآخرين، من أمثال القرامطة، هذا من غير تدهور الجانب الأمني الذي له تأثير مباشر على الأوضاع الاقتصادية.

وبالنظر إلى هذه النتائج السلبية لهذه المرحلة، فهي تعدُّ من أسوأ مراحل التاريخ العماني في العصر الإسلامي، وكان لهذه المرحلة أثرها في كثير من وقائع التاريخ العماني من ق3هـ، إلى فترات قريبة من القرون الأخيرة، واستنزف طاقات البلاد وثرواتها، على حساب استقرارها وتقدمها⁽⁴⁾.

الفرع الرابع: إحياء الإمامة الإباضية بعمان (الإمامة الرابعة)

تمكّن العمانيون في الداخل، وفي ظل حكم بني مكرم، من تنصيب أئمة الظهور، فبايعوا الخليل بن شاذان سنة 407هـ⁽¹⁾، الذي تمكن من إعادة السيطرة على عمان، واسترجاع قوة الإمامة وهيبتها، حتى إنه أمّد أبا

⁽¹⁾ - انظر: نزوى عبر التاريخ: ص124؛ البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 322/1، الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص88-89، البطاشي،

عمان عبر التاريخ: 211/2-215.

⁽²⁾ - الحجري، عمان الشورى: ص94؛ هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص257.

⁽³⁾ - البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 340/1-343؛ الحجري، عمان الشورى: ص113.

⁽⁴⁾ - الحجري، عمان الشورى: ص78.

إسحاق الحضرمي⁽²⁾ بالمال والسلاح والرجال لتثبيت حكمه بحضرموت، واستمرت إمامته سبعة عشر (17) عاما، إلى حين وفاته سنة 425هـ⁽³⁾، وبويع من بعده راشد بن سعيد⁽⁴⁾، ثم لابنه حفص بن راشد سنة 445هـ، ثم لراشد بن علي⁽⁵⁾ الذي لا يعرف لبيعته تاريخ، إلا أنه عُلم أن توبته كانت سنة 472هـ⁽⁶⁾. وتوالى الأئمة من بعده، إلى غاية 579هـ عندما توفي الإمام موسى بن أبي المعالي بن موسى بن نجاد، وكانت دولة النباهنة قد قامت سنة 549هـ⁽⁷⁾.

تميّزت هذه الفترة بالتمكّن من القضاء على الوجود الأجنبي، لكن بعد جهد كبير، دام حوالي 35 سنة تقريبا، إلى أن استقرّ الأمر للإمامة الإباضية، وهذا بعد أن تمكن الإمام راشد بن سعيد من القضاء على دولة بني مكرم سنة 442هـ بعد محاولات عديدة، كما تمكن ابنه حفص بن راشد من تخليص عمان من بقايا العباسيين نهائيا⁽⁸⁾.

لكن، وللأسف الشديد، ما إن بدأ الوجود الأجنبي في الزوال، حتى أعيد إحياء الخلاف القديم بين المدرستين النزوانية والرسنافية، فقد عمل الإمام راشد بن سعيد، الذي بويع بعد الخليل بن شاذان على إثارة

(1) - نزوى عبر التاريخ: ص124. الحجري، عمان الشورى: ص129؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 06/3.

(2) - الحضرمي، أبو إسحاق إبراهيم بن قيس، ت: بين 475-500هـ، إمام وفقه وشاعر بليغ، عاصر كلا من الإمامين راشد بن سعيد والخليل بن شاذان، تولى الإمامة بحضرموت، وكان فقيها ضليعا، ترك عدّة آثار منها: مختصر الخصال، ديوان شعر، وقصيدة في الميراث، وغيرها. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 13/1-16).

(3) - البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 343/1-344؛ الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص104؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 06/3؛ عمان الشورى: 130. يشير صاحب "عمان عبر التاريخ" إلى أنه ليس هناك نص صريح في تحقيق حياته وموته، وهو على التحري توفي سنة: 425هـ: 19/3. ويشير السالمي إلى أنه أيضا لم يقف على تاريخ لوفاته، لكنه استنتج له تاريخا، بناء على مدة حكم راشد بن سعيد الذي بويع من بعد الخليل، وأيضا تاريخ وفاته، فاستنتج أن وفاة الإمام الخليل هي ما ذكرناه: السالمي، تحفة الأعيان: 305/1.

(4) - كان ذلك سنة 425هـ، حسبما تحراه الإمام السالمي، والذي صرح بأنّه لم يقف على تاريخ لبيعته: السالمي، تحفة الأعيان: 306/1.

(5) - البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 345/1؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 57/3. يقول ابن رزيق: إن كانت هذه البعديّة تاريخية فذاك، وإن كانت وقتية احتملت الفراغ في الوقت (البطاشي، عمان عبر التاريخ: 57/3) إذ إن إمامة حفص لم تدم إلا فترة يسيرة، وكانت سنة: 445هـ، وراشد بن علي هذا ظل إماما إلى وفاته سنة 513هـ، فتكون إمامته مستمرة لأكثر من نصف قرن، وهذا زمن طويل جدا حسب العادة من فترة حكم الأئمة. وهناك من أورد ترتيبا آخر للأئمة كما يلي: حفص (355-364هـ)/ راشد بن سعيد/ الخليل/ راشد بن علي (بويع قبل 472هـ تاريخ توبته). انظر: الحجري، عمان الشورى: ص133.

(6) - انظر: الكندي، بيان الشرع: 51/5-52. ويبدو أنه كان يأخذ بالمنهج المتساهل، ويشهد لذلك رسالة القاضي محمد بن عيسى السري النزوي التي ذكر فيها أشياء ينتقد الإمام فيها، وتوبة الإمام تؤكّد وقوع مثل ذلك منه. انظر: البطاشي، عمان عبر التاريخ: 68/3.

(7) - البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 346/1.

(8) - المرجع نفسه: 344/1-345؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 42، 25/3؛ الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص107؛ لم نقف على تاريخ لوفاته:

الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص110. يقول ابن رزيق: ما لبث فيها إلا يسيرا إلى أن توفاه الله. (البطاشي، عمان عبر التاريخ: 55/3)

مسألة عزل الصلّت، فأدّى ذلك إلى مزيد من الاستقطاب داخل المجتمع العماني، وقد تبرأ منه أبو الحسن البسياني وتبرأ من ابنه أيضا⁽¹⁾.

والبارز في هذه الفترة وجود أكثر من إمام يحكم عمان، وهذا نتيجة الاستقطاب الذي أشرنا إليه، فكلّ فريق يرى إمامه الذي بايعه أحقّ بالحكم، فلا يعترف بإمام الفريق الآخر، فقد كان حكم الإمام عامر بن راشد بن الوليد متزامنا مع حكم راشد بن علي، فقد قيل إنّ بيعته كانت سنة 476هـ⁽²⁾، وهو التاريخ الذي كان يحكم فيه راشد بن علي، إذ إنّ الناس اختلفوا على راشد، كما كان هناك اضطراب في هذه الفترة⁽³⁾، وقد ذكرنا أنّ بعض العلماء يرى أنّ حفص بن راشد الذي سبق راشد بن علي غير موفّ بشروط الإمامة، ومنهم العلامة أبو الحسن البسياني، الذي تبرأ منه ومن أبيه - كما سبق -، ولذا فلا يبعد أن ينصّب هؤلاء إماما خاصا بطائفتهم الرستاقية، ما دام الإمام القائم غير شرعي، فإذا صحّ تاريخ توبة الإمام راشد بن علي، وتاريخ بيعة عامر بن راشد، فإنّ إمامة هذا الأخير تزامنت مع إمامة راشد بن علي⁽⁴⁾. كما بايعت الطائفة الرستاقية أيضا محمد بن أبي غسان في وقت إمامة راشد بن علي، والأمر نفسه بالنسبة لخنش بن محمد، وهكذا توالى الأئمة من كلا الفريقين⁽⁵⁾.

لكنّ الخلاف لم يتوقّف عند حدّ الصّراع الفكري، ولا في تنصيب كلّ فريق لإمامهم، بل تعدّاه إلى الصّراع الدموي الذي شمل العمانيين عامة، واشترك فيه الجميع، حيث إنّ كلّ فريق يسعى لعزل إمام الفريق الآخر، بعد أن يضيفي على إمامه الشرعية، فقد خرجت مجموعة من العلماء الرستاقيين على طاعة الإمام راشد بن علي، وعلى رأسهم نجاد بن موسى، وتمكّن الإمام من القضاء عليهم، ووأدّ محاولتهم سنة 513هـ⁽⁶⁾، ثمّ عمل موسى بن نجاد على الثأر لأبيه، وقتل القوم الذين اشتركوا في قتل أبيه، حتى قتل منهم ثمانية عشر (18) رجلا⁽⁷⁾.

(1) - الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص109؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 46/3. ويظهر من بعض فتاويه أنه لم يكن مقرا حتى ببيعة راشد.

(2) - السالمي، تحفة الأعيان: 339/1.

(3) - انظر: البطاشي، عمان عبر التاريخ: 75/3-76.

(4) - انظر: السالمي، تحفة الأعيان: 339/1.

(5) - يوجد كتاب ملحق بكتاب الاهتداء، عبارة عن رسالة بعث بها عبد الرحمن محمد بن مالك بن شاذان إلى سعيد بن راشد بن علي الذي كان حين ذاك إماما - حسب ما ورد في الرسالة - وبهذا تكون إمامته متزامنة مع إمامة عبد الرحمن محمد بن مالك بن شاذان، مما يؤكد وجود صراع سياسي بين الطائفتين الرستاقية والنزوانية إلى جانب الصّراع الفكري. فالكتاب يشير بشكل واضح إلى ادعاء عبد الرحمن محمد بن مالك بن شاذان أحقيته بالإمامة، وأن سعيد بن راشد بن علي قد ادعى الإمامة أيضا، وهذا الأخير في نظر عبد الرحمن من البغاة، إن لم يدخل في طاعته، وسيكون من حقه محاربهته وقتاله، بصفته باغيا يصدق عليه قوله تعالى: "فقاتلوا التي تبغي". انظر: الكندي، أبو بكر أحمد بن عبد الله (ت: 557هـ)، كتاب الاهتداء والمتمخّب من سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام وأئمة وعلماء عمان، تح: سيدة اسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1985م/1406هـ: ص189.

(6) - الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص110؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 59/3.

(7) - السالمي، تحفة الأعيان: 324/1.

ومن جانب آخر أيضا، فإنّ الطائفة النزوانية لم تقبل بالإمام محمد بن خنبش المختار من الطائفة الرستاقية، فثاروا ضده لعزله بالسلاح، ونشب قتال ضار بينهم⁽¹⁾. بل، وتذكر بعض المصادر أنه وقعت البيعة لثلاثة أئمة في وقت واحد في فترة من الفترات⁽²⁾. وقد أشارت إحدى السير التي ألفها أحد المعاصرين لتلك الأحداث، وهو أحمد بن محمد بن صالح، تلميذ صاحب بيان الشّرع، إلى عمق الأزمة الحاصلة بين المدرسة النزوانية والرستاقية، إذ تعدّت الطائفة الرستاقية على نزوى، وأوقعت بها أعمالا منكورة، قد يكذبها المرء، لولا أنها وردت ممن عاصر تلك الأحداث، وتواردت إلى سمعه، بما يشبه المشهور الذي يعلمه كلّ الناس، ومما جاء في تلك السيرة: "وقد اتصلت بنا عنكم أخبار موحشة مستعظمة، وأحداث منكورة محرمة مما تجري بنزوى على أيديكم من الحروب المتواصلة والحنّ النازلة، والخطوب الهائلة، من دفن الأتهار وقطع الثمار، وتخريب الديار وتحريق المنازل بالنار، وإتلاف الأنفس من عبيد وأحرار على استحلال منكم لذلك، واتباع لمن تهتدون بهداه وترجعون إلى أمره ونهيه..."⁽³⁾.

واستمرّت هذه الصراعات بين الطائفتين من بعد الإمام الخليل وإلى غاية آخر إمام بعد قيام دولة بني نبهان، مولّدا هذا الصراع البؤس والشقاء، ومستهلكا الطاقات والقدرات، ومعيقا عن التقدّم الحضاري المفترض⁽⁴⁾.

ولا تكون عاقبة الخلاف والنزاع إلا وبالا على أصحابه، فقد انتهت هذه الإمامة الرابعة التي بدأت محاولة استرجاع قوّة الإمامة، وطرد الغزاة والأجانب عن عمان، وتمكّنت من ذلك إلى حدّ ما، لكنها لم تتمكن من تحقيق الاستقرار ودرء الفتن الداخلية، فعادت إلى الضّعف سريعا، بسبب الصراعات والنزاعات، إلى أن جاء من يحكمهم على غير الطريقة التي يريدون، إذ قامت دولة بني نبهان، وانتقل الأمر كلية إليها بعد أفول نجم الإمامة⁽⁵⁾. يقول السالمي: "إنهم -أي: أهل عمان- لما افترقوا فرقتين وصاروا طائفتين، نزع الله دولتهم من أيديهم، وسلط عليهم قوما من أنفسهم يسومونهم سوء العذاب"⁽⁶⁾.

(1) - الحجري، عمان الشورى: ص136.

(2) - انظر: البطاشي، عمان عبر التاريخ: 86/3.

(3) - الكندي، كتاب الاهداء: ص191. ويؤكد صدق تلك الأحداث ما ورد في الرّدة على هذه السيرة من أحد أشدّ العلماء تحمّسا للطائفة الرستاقية، وأكثرهم ولاء ونصرة للإمام، وهو أحمد بن عبد الله بن موسى الكندي، صاحب المصنّف، فلم ينكر وقوع تلك الأحداث، بل كان رده تبريرا لها وتسويفا لما قام به إمامه.

(4) - الحجري، عمان الشورى: ص141-142.

(5) - البطاشي، عمان عبر التاريخ: 81/3.

(6) - السالمي، تحفة الأعيان: 357/1.

المطلب الثاني: مميزات الحياة السياسية بعمان

سيتناول الباحث في هذا المطلب أهم ما يميّز الحياة السياسية بعمان، خصوصا في القرون الخمسة الأولى - زمن الدراسة-، مبرزاً دور العصبية القبلية في الحياة السياسية، وهذا المجال اجتماعي-سياسي في نفس الوقت، ثم متطرقاً إلى الدور الذي لعبه العلماء في القرون الخمسة الأولى بعمان، مركزاً على تأثيرهم في الأوضاع السياسية خصوصاً.

الفرع الأول: أثر النظام القبلي على الحياة السياسية بعمان إلى بداية ق6هـ

كان للقبائل دور هام في الحياة السياسية، فلم تنطفئ جذوة العصبية القبلية من المجتمع العماني حتى بعد دخول الإسلام إليه، بل إنّ الإسلام وبعض الفهومات للشرع الحنيف وظّفت أحيانا لخدمة العصبية القبلية، إلا أنّ هذه العصبية تحمّد أحيانا، كالنار تحت الرماد، ثمّ ما تلبث أن تنفخ عند أول ريح تنفخ فيها. بل إنّ أهل الحلّ والعقد، فيما يبدو، قد راعوا قوة هذه القبيلة، حينما ولّوا إماما من آل الجلندي، عند أول بيعة في عمان، بالرغم من أنّ الإمام لم يكن يضع اعتبار القبيلة في الحسبان، بدليل محاربه لآل الجلندي عندما أرادوا التمرد على الإمامة.

ويمكن معرفة دور القبيلة وتأثيرها على الحياة السياسية بسهولة من خلال تتبع أحداث التاريخ العماني خلال القرون الهجرية الخمسة الأولى، وسنرصّد هذا التأثير من خلال عنصرين أساسيين:

أولا: تأثير القبيلة في قرارات الإمام:

تبنّى العمانيون نظام الإمامة الذي لا يؤمن -من حيث المبدأ- بالعصبية القبلية، إلا بما يخدم هذه الإمامة، وهناك شواهد كثيرة في التاريخ العماني يمكن التّكديّل بها على هذا الأمر، ومن أبرزها، ما حدث مع أوّل إمام، وهو الإمام الجلندي، إذ كان بنو الجلندي ملوكَ عمان قبل مجيء الإسلام، فكانوا لذلك -في نظرهم- أحقّ الناس بالحكم، ولهم ما ليس لغيرهم، فكلما لاحظوا فرصة، أو رأوا غفلة هاجموا مركزا من مراكز الإمامة بعمان، محاولين استرجاع مجدهم الضائع فتقوم الإمامة بقمعهم، وقد قام الإمام الجلندي بقتل جعفر بن سعيد الجلنداني وابنيه النظر بن جعفر وزائدة بن جعفر بسبب خروجهم عن طاعته ورفضهم البيعة والخضوع لسلطة الإمامة، بالرغم من كونهم من نفس قبيلة الإمام، بل من أقاربه، إذ لم تحلّ القبيلة بينه وبين مصلحة الإمامة والوطن⁽¹⁾.

وبالرغم من محاولة التخلّص من سلطة القبيلة، والالتزام بهذا المبدأ، إلا أنّه لم يتم التّمكّن من ذلك دائما، إذ كانت العصبية تتدخّل أحيانا في تولية الحُكّام، وفي بعض قراراتهم.

(1) - انظر: هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص172؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 91/2.

فمن الأمثلة على تأثر قرارات الإمام بسلطة القبيلة، ما روي من أنّ راشد بن شاذان بن غسان قاد تمرّداً ضدّ الإمام، وقتل واليه على "دما"، ودخلها، فبعث الإمام قوة عسكرية هزمتها، فهرب إلى مدينة الرستاق - موطن قبيلة الإمام (اليحمد) - وطلب الحماية من زعمائها، فأعطوه الأمان، فلم يكن بمقدور الإمام التعرّض له، رغم بشاعة الجرم الذي اقترفه، وهذا دليل على أنّ قوّة حضور القبيلة في المشهد السياسي؛ بأعرافها وتقاليدها، ولها الأولوية، بالرغم من بلوغ الإمامة في ذلك الوقت مرحلة متقدمة من القوة والاستقرار والهيبّة، لكن الإمام كان معتمداً على قوتها ودعمها ومساندتها له⁽¹⁾. فلو أنّه خالف قراراتها، لزال عنه أهمّ سند يعتمد عليه لفرض سيطرته وهيبته على الدولة.

ومن أمثلة ذلك أيضاً، ما حدث في إمامة المهنا بن جيفر اليحمدي، إذ قام أحد زعماء قبيلة المهرة بالاعتراض على مقدار الزكاة الذي حدّده المسؤول من قبل الإمام، إذ كانت عليهم فريضة، فرفض إلاّ واحدة، فأوفد الإمام عدّة كتائب، وتمّ القبض عليه وإيداعه السجن، ولم يجرؤ أحد على السؤال عنه والتحدّث عن خبره، إلى أن اضطرّ أفراد من قبيلة المسجون إلى الاستعانة بوجهاء قبيلة اليحمد - قبيلة الإمام - فأطلق سراحه مدعياً لسلطة القبيلة، بعد أن فرض على قبيلة المهرة مجموعة من الشروط⁽²⁾.

لكن العصبية القبلية لم تكن شراً كلّها، بل فيها من التأثير الإيجابي على الواقع العماني وعلى الإمامة ما لا يمكن إنكاره، مثل:

- تقوية ظهر الإمام وإعطائه السند الكافي للقيام بأعباء الدولة، ورد العدوان الخارجي، والقضاء على المتمردين بالداخل.
- كانت السبب في نجاح الدعوة الإباضية في عمان، والتي بسببها قامت الإمامة الإباضية هناك، إذ لولا نجاح تلك الدعوة لما قامت للإمامة قائمة أصلاً، فقد كان حملة العلم من قبيلة الأزدي، وكان إمام المذهب قبلهم من الأزدي أيضاً، وتعدّ هذه القبيلة من أبرز القبائل العمانية، فسهل لذلك نشر المذهب الإباضي في أوساط العمانيين، ودعوة الإنسان قومه أخرى بقبولها من دعوة غيره لهم⁽³⁾.

ثانياً: العصبية القبلية سبب انهيار الإمامة الإباضية:

إنّ الطبيعة القبلية لتركيبية المجتمعات، والمجتمع العماني خصوصاً، جعلته مهياً لتنامي العصبية والشقاق فيما بين مكوناته، خصوصاً في فترات ضعف الإمامة الإباضية، بعد خلو الميدان من القادة الفكريين الأوائل الذين تميزوا بالكفاءة وتقديم همّ الدعوة والمصلحة العامة على كلّ غرض آخر، ليخلو الأمر للجيل الثاني من العلماء،

(1) - السالمي، تحفة الأعيان: 123/1؛ الحجري، عمان الشورى: ص51.

(2) - السالمي، تحفة الأعيان: 151/1؛ الشورى: 56-57؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 85/2-87.

(3) - انظر: هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص158.

الذي كانوا أقلّ علما، وأقصر نظرا، فتحوّل السلطان والحكم والتأثير إلى رؤساء القبائل بدلا من العلماء والأئمة⁽¹⁾.

وقد فقد مركز الإمامة شرعيته وهيبته في بعض الفترات، خصوصا في فترة ما بعد عزل الصلت بن مالك، وهذا أمام رغبات رؤساء القبائل وطموحاتهم، وأصبحت الإمامة ستارا يخفي وراءه الطامعون مآربهم الشخصية والقبيلية. فقبل وقعة القاع، وبعد عزل راشد بن النظر، وانتخاب عزان بن تميم من قبل اليمانية، قامت النزارية بانتخاب إمام لهم، وهو الحواري بن عبد الله الحداني، وتمكنوا من دخول صحار في شوال سنة 278هـ، واستولوا عليها، ودعوا إلى إمامة الحواري بن عبد الله الحداني، فصار هنالك إمامان؛ إمام لكل فرقة⁽²⁾، وكان الإمام ينتخب لامتنائه من قبل رؤساء القبائل لبلوغ أطماعهم وأغراضهم الدنيئة، التي على رأسها الانتصار للقبيلة والثأر لها. ويعلق الإزكوي على الحالة السائدة في تلك المرحلة ساخرا بقوله: "وصار أمر الإمامة معهم لعبا ولها وبغيا وهوى، لم يقتفوا كتاب الله ولا آثار السلف الصالح من آبائهم و أجدادهم، حتى أنهم عقدوا في عام واحد ستة عشر بيعة لم يفوا بواحدة"⁽³⁾.

ومن خلال تتبع أحداث التاريخ العماني، نجد أنّ للقبيلة دورا بارزا وأساسيا في انهيار الإمامة الإباضية الثانية، بعد أن أدت هذه العصبية إلى الاستنجاد بالأجنبي على حساب المصلحة العليا للمجتمع العماني، فصارت القبيلة فوق كل اعتبار. فنتيجة للخلاف حول عزل الصلت بن مالك انقسم العمانيون إلى يمانية ونزارية، وبعد أن وقعت الحرب بينهما، وتمكنت اليمانية من هزيمة النزارية، في وقعة القاع، قامت الأخيرة بالاستنجاد بالأجنبي، بعد أن قصد اثنين منها ابن نور والي الدولة العباسية على البحرين، فقام العباسيون لذلك بالتدخل في الشأن العماني الداخلي، وأداروا الصراع لصالح الجانب النزاري، وتمكنوا من الاستيلاء على الحكم⁽⁴⁾، فتمّ القضاء على الإمامة العمانية الثانية، ليستمرّ حكم الأجنبي بعمان حوالي 127 عاما، من 280هـ إلى 407هـ⁽⁵⁾، وإن لم يكن بصورة متصلة وشاملة ومباشرة دائما⁽⁶⁾.

عادت عمان إذن بعد عزل الصلت بن مالك إلى الجاهلية التي كان عليها العرب قبل الإسلام، فصارت الدعوة للقبيلة والانتصار للقبيلة، وقد تجلّى ذلك بوضوح في أشعارهم في تلك الفترة، إذ تغنى أحمد بن جميل من بني مالك بن فهم بانتصار القبائل اليمانية على النزارية في وقعة القاع سنة 278هـ، مما يذكر بشعر

(1) -هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص258.

(2) - المرجع نفسه: 248.

(3) - المرجع نفسه: 248.

(4) - الحجري، عمان الشورى: ص140.

(5) - هذا التاريخ على أساس بداية الإمامة الرابعة، التي تميزت عن الفترة التي سبقتها بالقوة والسيطرة، وذلك مع بيعة الخليل بن شاذان، وبداية انحسار

الوجود الأجنبي، وإلا فإنّ الوجود الأجنبي استمرّ إلى ما بعد ذلك.

(6) - الحجري، عمان الشورى: ص85؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 180/2-181.

الجاهلية، الذي يقدر القبيلة، ويرفعها فوق كل اعتبار⁽¹⁾، وكذلك فعل ابن دريد الأزدي بعد وقعة الروضة، عندما هُزِمُوا فيها من قبل بني سامة خصوصا، وهم من النَّزارية، فكان له الدور البارز في إضرار نيران الحرب بتحريضه القبائل الأزدية بقصائد من الشعر⁽²⁾، وللشعر تأثيره وفعله في العرب، خصوصا في تلك الفترة القريبة من العصر الجاهلي.

الفرع الثاني: دور العلماء في الحياة السياسية بعمان

لعب علماء عمان دورا بارزا في المجال السياسي منذ قيام الإمامة الإباضية الأولى سنة 132هـ؛ فكان لهم دور في اختيار الإمام وفي عزله، وكانوا يقدمون النصائح للأئمة باستمرار ويوجهونهم، وكان الحكام يتوددون إليهم ويقدرونهم ويرفعون مكائنتهم، وانتقل هذا التوقير إلى عامة الشعب، فخشي الأئمة من غضبة العلماء، إذ إن وراءهم كافة فئات المجتمع، فكان رضا الشعب من رضا العالم وسخطه من سخطه⁽³⁾، وهذا الأمر وإن كان إيجابيا، إلا أنه كانت له أحيانا بعض آثاره السلبية، إذ انتقلت الخلافات الفقهية المذهبية أحيانا من حلبة الصراع الفكري إلى حلبة الصراع السياسي والعسكري، فكانت هناك خلافات سياسية وصراعات دموية منشأها الاختلاف في الآراء الفقهية والعقدية. ونحصر دور العلماء في الحياة السياسية فيما يلي:

أولا: العلماء أهل الحلّ والعقد:

إن نظام الإمامة الذي سارت عليه عمان خلال فترات طويلة من تاريخها يقتضي وجود مجلس للحلّ والعقد يباشر عملية تنصيب الأئمة، وعزلهم إذا اقتضى الأمر، وقد اشترطت فيهم شروط، أهمها العلم، فلا يمكن للمجلس الذي يعقد للإمام أن يخلو من العلماء، ففي بيان الشرع: "أحسب عن أبي الحسن، قلت: فإن كان بشرا كثيرا ليس لهم علم بالكتاب والسنة، هل لهم تقديم؟ قال: لا، حتى يكون ذلك برأي العلماء"⁽⁴⁾. وقد أكد التطبيق العملي لنظام الإمامة بعمان خلال القرون الخمسة الأولى مراعاتهم لهذا الشرط، إذ لم يخل مجلس الحلّ والعقد في خلال كامل فترة تنصيب الأئمة من وجود العلماء، سواء كان ذلك في فترة القوة أم الضعف، في فترة الوحدة أم التفرق.

فقد أهلتهم معرفتهم وعلمهم تبوؤ تلك المكانة، إذ إنهم أعلم الناس بشروط الإمامة وأحكامها وضوابطها، فوجود العقد بيدهم يمكنهم من التحقق من تلك الشروط، كما يمنحهم القدرة على ضمان تنفيذ ما تم اشتراطه

(1) - هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: 250.

(2) - المرجع نفسه: 244.

(3) - انظر: نزوى عبر التاريخ: 105.

(4) - الكندي، بيان الشرع: 168/68.

على الإمام، لأنّ الذي رفعه إلى منزلة الإمامة قادر على أن يعزله عنها إن هو خالف الشرع ولم يلتزم بما اشترطوه عليه⁽¹⁾.

والملاحظ أنّ أغلب هؤلاء العلماء عبر تاريخ عمان لم تكن لهم أطماع سياسية، رغم أنّهم كانوا قادرين على إدارة الأمر لمصلحتهم، فكانوا ينتخبون من يرون فيه الكفاءة والقدرة على إدارة شؤون الدولة، ولعلّ أبرز مثال في ذلك العالم موسى بن أبي جابر، الذي لم يطمع للإمامة خلال تاريخه الطويل، ابتداء من 177هـ، بل كان دائما يسعى لتنفيذ ما أسفرت عنه الشورى، واستقرّ عليه أمر الجماعة⁽²⁾.

وفي الحقيقة، فإنّ هذا الدور الذي لعبه العلماء في الحياة السياسية، وبالتحديد في أهمّ وظيفة فيه، وهي الحلّ والعقد، والتي لا تساويها أو تفضلها إلا وظيفة الإمام نفسه، يعود الفضل في تأسيسه إلى الإمام أبي عبيدة⁽³⁾، الذي كوّن جماعة من العلماء الدعاة، الذين عُرفوا فيما بعد بحملة العلم، وكان منهم حملة علم إلى المشرق وآخرون إلى المغرب، فلم يقتصر تكوينه لهم على المجال الفقهي الخالص، إذ لم يكونوا مجرد فقهاء وأصحاب فتيا، أو مثقفين ثقافة مذهبية تؤهلهم للدعوة إلى مذهبهم فقط، فبعد مضيّ أقل من نصف قرن على إرسالهم إلى عمان، أصبحوا سادة الموقف السياسي بعمان، فلا يُعيّن إمام إلا برأيهم واختيارهم، بل كان تأسيس نظام الإمامة أصلا بمبادرة منهم، فكانوا بحقّ: رجال فكر ودولة في آن واحد⁽⁴⁾. وهذا من آثار المبادئ التي حملها الإمام أبو عبيدة وآمن بها، والتي من أهمّها وجوب الإمامة، فلا يمكن أن يتمّ هذا الواجب إلاّ بمثل ذلك النوع من التكوين، فأثمر هذا الأمر إمامة بالمغرب، وهي الدولة الرستمية، وإمامة أخرى بالمشرق، لعب فيهما حملة العلم الدور الأساسي، إمّا ضمن أهل الحلّ والعقد، أو في تولي وظيفة الإمامة نفسها، كما هو الحال بالنسبة لعبد الرحمن بن رستم⁽⁵⁾.

(1) - انظر: نزوى عبر التاريخ: 107؛ علي حسن خميس، التاريخ الحضاري لعمان، ماجستير، جامعة اليرموك، كلية الآداب، قسم التاريخ، إشراف:

محمد عيسى صالحية، 1997م: ص15.

(2) - انظر: نزوى عبر التاريخ: ص64.

(3) - أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي القفافي، ت: حوالي 145هـ، أحد كبار أئمة المذهب الإباضي، عاش في القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني الهجري، ولد وعاش في البصرة، أخذ عن صحار بن العباس، والإمام جابر بن زيد، وجعفر بن السماك، أدرك عددا من الصحابة، كابن عباس وابن عمر وأنس، أخذ عنه الكثيرون، حتى قيل: إنّ جل علماء الفقه الإباضي الأول كان أستاذهم، تولى إمامة المذهب الإباضي بعد الإمام جابر بن زيد، رغم اشتغاله بالتعليم إلاّ أنّه ترك العديد من الآثار، منها: رسالته في الزكاة، رسالة إلى أهل المغرب، مسائل أبي عبيدة وغيرها من الآثار. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 191/3-199).

(4) - انظر: هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: 157-158.

(5) - عبد الرحمن بن رستم بن بمرام بن كسرى، ت: 171هـ، علم من أكبر أعلام الإباضية، سليل بيت الملوك قبل الإسلام، نشأ بالقيروان، وقضى خمس سنين يتلمذ على يد أبي عبيدة، كان قاضيا وواليا على القيروان في دولة أبي الخطاب، أسس أول دولة إسلامية مستقلة بالمغرب الأوسط، عرفت بالدولة الرستمية، سنة 160هـ، كما ترك تفسيراً، لكنه لم يصلنا. (انظر: مجموعة من الباحثين، معجم أعلام الإباضية، قسم المغرب الإسلامي: 248-246/2).

ومن حملة العلم إلى المشرق الذين كانوا على رأس جماعة أهل الحلّ والعقد: موسى بن أبي جابر، والمنير بن النير، وبشير بن المنذر، فهؤلاء لعبوا دوراً أساسياً في التأسيس للإمامة بعمان وتنصيب الأئمة، ثم في عزل من خالف الشروط الواجب التزامه بها، فقاموا بعقد البيعة لأول إمام عرفته عمان في العهد الإسلامي، وهو الجلندي بن مسعود⁽¹⁾، الذي دامت إمامته حوالي سنتين.

وقد استمرّ دور حملة العلم إلى ما بعد ذلك ليقوموا بالتأسيس للإمامة الثانية بعمان، بعد زوال الإمامة الأولى، إذ، وبعد وقعة المجازة ضدّ حكم آل الجلندي سنة 177هـ⁽²⁾، أرسل الإباضية لحضور موسى بن أبي جابر الإزكوي لتقرير مستقبل الإمامة الجديدة، فكان رئيس المشايخ الذين حضروا الاجتماع، والذي حضره أيضاً: بشير بن المنذر، ومحمد بن المعلّى⁽³⁾ وهما من طلاب أبي عبيدة كذلك، فقاموا بالعقد حينها لمحمد بن عبد الله بن أبي عفان⁽⁴⁾.

كما كان لهم دور أيضاً في عزل الأئمة، كما أشرنا، ليكتمل دورهم، ويكونوا أهل حل وعقد بالاسم والمعنى، فبعد أن بايعوا لابن أبي عفان، رأوا عدم أهليته لممارسة الحكم وتحمل المسؤولية فاجتمعوا ثانية -بعد سنتين- في 179هـ - وقاموا بعزله، ومبايعة الوارث بن كعب في نفس تلك السنة⁽⁵⁾.

ثانياً: العلماء صمام أمان الدولة:

قام العلماء بدور أساسي في الحياة السياسية، بعد دورهم في الحلّ والعقد، تمثل في توجيه الحكام ونصحهم، فكانوا دائماً بجوار حكامهم يقدمون لهم المشورة، وينصحونهم للخير والصلاح. وقد عمل الأئمة بهذه النصائح غالباً، وتقبلوها بصدر رحب، خصوصاً في فترات الوحدة والقوة، والسبب في ذلك المكانة التي كان العلماء يتبوؤونها داخل المجتمع العماني خصوصاً، إذ كانوا أصحاب الأمر والنهي المطاعين على الحقيقة، وكانوا العين التي تبصر بها الرعية والأذن التي تسمع بها، فإذا انتقدوا على الإمام فعلاً فإنما ينتقدونه باسم المجتمع كله، فسَهّل هذا الأمر عملهم، وأثمر توجيهها مستمراً للإمامة، حفظتها من الاستبداد والانحراف عن جادة الصواب⁽⁶⁾.

(1) - انظر: السالمي، تحفة الأعيان: 85/1؛ البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 262/1.

(2) - السالمي، تحفة الأعيان: 95/1؛ البوسعيدي، الرائع في التاريخ العماني: 266/1-267؛ هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص181.

(3) - محمد بن المعلّا، أو المعلّا، الكندي، حي في 192هـ، نقل عن الإمام الربيع بن حبيب، ونقل عنه محمد بن هاشم وجابر بن النعمان ومسلمة بن خالد، ويعدّ أحد حملة العلم من البصرة إلى عمان. له مسائل في الأثر. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 166/3-167).

(4) - الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص71؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 10/2؛ هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص182.

(5) - الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص71.

(6) - انظر: نزوى عبر التاريخ: 107؛ خميس، التاريخ الحضاري لعمان: ص17.

وقد امتلأت الكتب المتقدمة من الموسوعات والسير بهذه الرسائل التي تحوي النصح والإرشاد للأئمة، حتى إن الشيخ أبا عبد الله الكندي عقد بابا في موسوعته "بيان الشرع"، سماه: باب في نصائح الأئمة⁽¹⁾، والسبب في ذلك اعتقادهم بأنّ هذا الأمر واجب شرعي، خصوصا عليهم كعلماء ممثلين للمجتمع، ويمكن إيراد بعض الأمثلة على ذلك. فخلال فترة الإمامة الثانية التي تميزت بالقوة والاستقرار، توالى النصائح على الأئمة، منها:

- النصائح التي وجهها بعض العلماء للإمام غسان بن عبد الله، ومنهم العالم منير بن النير الجعلاني، أحد حملة العلم، فيذكر له أمورا منكورة قام بها من هو تحت أمر الإمام، ليصححها ويحملهم على الصلاح والتوبة منها، ومن تلك الأمور: أخذ الأمور بغير حق، واستحلال غنائم أهل القبلة، وأخذ الصدقات بغير حقها، ووضعها في غير مكانها...⁽²⁾. وكذلك فعل أبو مودود، إذ اشتملت رسالته على توجيهات ونصائح عامة⁽³⁾، بخلاف رسالة منير بن النير التي كانت أكثر تفصيلا وتحديدا.

- وكذلك نجد مجموعة من رسائل النصح موجّهة للإمام التالي لغسان بن عبد الله وهو عبد الملك بن حميد، فقد أرسل هاشم بن غيلان باسمه وباسم أهل إزكي رسالة إليه، وهي مضمّنة في بيان الشرع⁽⁴⁾، تلاها رسالة من نفس العالم هاشم بن غيلان، وجماعة أخرى منهم: محمد بن موسى والأزهر بن علي والعباس بن الأزهر وغيرهم⁽⁵⁾، ومما جاء فيها: "والحقّ علينا محض النصيحة في كلّ أمر، وإن خالف فيه الهوى، والحقّ عليك قبول ذلك وإن استمّرّ مذاقه وثقل حملة"⁽⁶⁾.

- وفي عهد الخليل بن شاذان، الذي كان أوّل من بويع من أئمة الإمامة الرابعة، فبالرغم مما عرف عنه من سيرة حسنة، إلا أنّ ذلك لم يمنع العلماء من تقديم النصيحة له، إذ بعد سنتين من وقوع البيعة عليه، أي سنة 409هـ، أنكر العلماء بعض الأشياء في عهده، ومما جاء فيها: "وبعد هذا فنحب أن يقف الأخ على طرف من الأمور التي تجري في بلادنا من القائمين بها، أي من طرف الإمام والمتولين لأمرها... ولم نرد بذلك إلا نصيحة له، وخروجنا مما يجب علينا مما تعبدنا الله به..."⁽⁷⁾.

وهكذا توالى رسائل النصح نحو الأئمة، ليكون الإمام دائما على يقظة من أحواله، وليثبتوا أنهم لم يؤلّوا الإمام مهمة الحكم ثم تركوه لوحده يصارع متاعبها، ويتحمّل مخاطرها.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 439/68.

(2) - انظر: الحجري، عمان الشورى: ص 184. نقلا عن: السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، تح: سيدة اسماعيل كاشف، ط2، 1989م:

233/1.

(3) - انظر: الكندي، بيان الشرع: 451-448 / 68.

(4) - المصدر نفسه: 442-439/68.

(5) - المصدر نفسه: 444-442/68.

(6) - المصدر نفسه: 442/68.

(7) - السالمي، تحفة الأعيان: 301/1؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 11/3.

وبالنظر إلى كفاءة هؤلاء العلماء ووقوفهم بجانب الإمام فقد تمكّنوا من إدارة شؤون الحكم في بعض فترات الضعف التي اعترت بعض الأئمة، كما وقع مع الإمام عبد الملك بن حميد في آخر سني حكمه، فقد قام العالم موسى بن علي بإدارة شؤون الدولة، باعتباره الوزير الأوّل للإمام، عندما صار الإمام إلى درجة من الضعف وثقل السمع والبصر، جعلته غير قادر على القيام بشؤون الإمامة، وقد ساعد في هذا الأمر الأوضاع الداخلية التي كانت مستقرة، للحدّ الذي لم تتأثّر فيه الدولة بمثل هذا الإجراء، إلى جانب كفاءة العالم موسى بن علي أيضا⁽¹⁾.

وبالنظر إلى هذا الدور المهم للعلماء، وملكاتهم داخل المجتمع، فقد كان الأئمة يتقربون منهم، ويخطبون ودهم، حتى يضمنوا الاستقرار داخل دولتهم، وثمن ذلك، بطبيعة الحال، هو الاستجابة للشروط التي يفرضها عليهم العلماء مقابل قبول دعوة التقرب منهم والرضا عليهم. ولعلّ أبرز مثال في ذلك ما رُوِيَ من أنّه وقعت أعمال وحشية، وساد الظلم في عهد الإمام راشد بن علي، فنفر منه الناس، وخاصة العلماء، فألح الإمام على القاضي أبي عبد الله محمد بن عيسى السري⁽²⁾ التقرب منه، وبعد إلحاح قبل القاضي التعاون معه بشروط حدّدها، وهذا في رسالة سرد فيها المخالفات التي ارتكبتها نظامه⁽³⁾، فاستجاب الإمام لشروط أبي عبد الله السري، وأعلن توبته على يد القاضي أبي علي الحسن بن أحمد الهجري سنة 472هـ⁽⁴⁾.

ثالثا: العلماء سبب مشاكل سياسية أحيانا:

بالرغم من الأمر الإيجابي الذي سبق ذكره لدور العلماء وتأثيرهم في الحياة السياسية، إلا أنّ ذلك كان في بعض الفترات منشأ الوبال على الحكم والسياسة والمجتمع، خصوصا حين لم يكن العلماء في المستوى المطلوب، إذ لم يكتفوا بممارسة عملهم المنوط بهم، من تولية الحكام ومراقبتهم ونصحهم، بل قاموا بالتدخل في صلاحيات الإمام ومهامه، وصاروا طرفا في الصراعات السياسية، بل كانوا هم من يقومون بتغذيتها وتأجيجها في بعض الأحيان.

فقد جرت العادة منذ عهد موسى بن علي أن يكون هناك عنصران أساسيان في إدارة الحكم، وهما: الإمام الإباضي المنتخب من قبل أهل الحلّ والعقد، والمرجع الديني، الذي يكون أبرز علماء عصره، وأكثرهم حنكة وسياسة، وكان هذا الأمر إيجابيا تماما مع الجيل المؤسس من العلماء الذين كانوا أكثر إخلاصا وعلمًا وتماسكا،

(1) - هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص213.

(2) - السري أبو عبد الله، محمد بن عيسى، ت: صفر 501هـ، فقيه قاض، كان ممن شهدوا توبة الإمام راشد بن علي سنة 472هـ، ترك آثارا مختلفة، منها جواب طويل للإمام راشد فيما سأله عن توبته المذكورة، وكتاب تضمن شروطه على الإمام راشد لتوبته، وغيرها من السير والمسائل المتناثرة في كتب الأثر. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 150/3-151).

(3) - أورد الشيخ السالمي الرسالة بطولها في تحفته: 324/1-331، وأتبعها بتوبة الإمام: 331/1-333.

(4) - انظر: الحجري، عمان الشورى: ص133-135؛ البطاشي، عمان عبر التاريخ: 61/3.

فكانوا لا يبتغون من وراء أعمالهم مصالح شخصية، وكان جلّ همّهم إقامة الحقّ والعدل، ولكن بعد ذهاب ذلك الجيل، ظهر جيل آخر أقلّ إخلاصاً وعلماً، لم يقاس معاناة الجيل الأول في سبيل إقامة الإمامة، فلم يتمكن من المحافظة على ما تركه السلف، فشكّل حينها وجوداً قوّة للعالم موازية لقوّة الإمام أمرا سلبيّاً، وخطراً على الدّولة، بحيث إنّه عند حصول تعارض بين سلطة الإمام الإباضي وبين الفقيه الديني يؤدّي الأمر إلى ظهور خلاف سياسي، غالباً ما يؤدّي إلى الانقسام داخل المجتمع العماني، ومن ثمّ ضعف الإمامة أو انهيارها، وهذا ما حدث لجيل موسى بن موسى⁽¹⁾.

فالعالم موسى بن موسى، الذي أدار الأحداث في عزل الصّلت بن مالك وما بعده، كان على خلاف أبيه تماماً، إذ كانت شخصيته قلقة، ولم يكن له بعد نظر في السياسة، ما نتج عن قراراته التي اتخذها دون عودة إلى علماء عصره واستشارتهم آثاراً سلبية مدمرة، كان هو أحد ضحاياها، وكان السبب في نهاية الإمامة الثانية، ومن ثمّ دخول عمان في اضطرابات شديدة، وحروب قبلية أدت إلى وهن الدولة وسقوط الإمامة وتدخل الأجنبي في الشأن الداخلي⁽²⁾.

وإسهام العلماء في إحداث مشاكل سياسية وصراعات دموية أمر لا يمكن إنكاره من خلال تتبع تاريخ عمان خلال القرون الخمسة الأولى، ويمكن العودة إلى فترة الإمامة الإباضية الرابعة، وما حدث فيها من قلاقل سياسية، لنلاحظ بوضوح أنّ تلك القلاقل كان منشأها الخلاف الفكري المتمثّل في الموقف من أحداث عزل الصّلت بن مالك.

⁽¹⁾ - انظر: هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص234، 258.

⁽²⁾ - نزوى عبر التاريخ: ص108؛ هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص258.

المبحث الثاني: الحياة العلمية بعمان إلى بداية القرن السادس الهجري

تبوأ العلماء بعمان - كما ذكرنا سابقا - مكانة خاصة، إذ كانوا هم أهل الحل والعقد، فلا ينصب إمام إلا بمشورتهم، ولا يعزل إلا بها، كما كانوا مستشارين للأئمة، فلا يصدر في قراراتهم المهمة إلا بعد استشارة من حولهم من العلماء، فكان الطريق نحو القيادة الحقيقية والفعالية لا تتم إلا عن طريق العلم، وهذا يُعدّ تشجيعا للعلماء للريادة في العلم، وحافزا للناس من أجل السير في هذا الطريق، ولأجل ذلك كانت عاصمة الإمامة نزوى أكثر مدن عمان حظا من حيث نشاط الحركة العلمية المتمثل أساسا في عدد العلماء بها، حتى سُميت ببيضة الإسلام، وهذا في عهد الإمام غسان بن عبد الله⁽¹⁾، نظرا لكثرة العلماء فيها، إذ تميّز هذا الإمام أكثر من غيره بتكريم العلماء، وسادت روح العلم مجالسه، وزاد التأليف في عهده. وعلى هذا الأساس فإن العامل السياسي يعدّ من أهمّ العوامل التي أسهمت في إيجاد علماء بارزين بعمان، من أمثال الشيخ أبي عبد الله الكندي. وهذا إلى جانب عوامل أخرى، تتعلّق بالحياة العلمية في عصر أبي عبد الله الكندي وفي العصور السابقة له.

وإذا كان التاريخ العماني يكتنفه الغموض على وجه الإجمال، وهذه المرحلة على وجه الخصوص⁽²⁾، فإن تكوين تصوّر صحيح شامل عن الحياة العلمية السائدة في ذلك العصر أمر عسير، ومن أجل الوصول إلى صورة تقريبية عن الحركة العلمية بعمان، سنشير إلى أشهر المدارس العلمية خلال القرون الخمسة الأولى، ثم إلى المساجد، ودورها البارز في الحياة الفكرية العمانية، وأخيرا، خارطة التأليف وتطوره بعمان خصوصا، والمشرق عموما خلال القرون الأولى، إلى غاية القرن 6هـ، إذ لا يمكن الحكم على عصر الكندي دون الاطلاع على العصور المتقدمة عليه، كما أنّ الكتاب مهما كانت قيمته فإنه يُعدّ ثمرة ونتيجة لمؤلفات سابقة له. وبهذا نكون قد أعطينا ولو لمحة موجزة عن الحياة العلمية في عصر الشيخ أبي عبد الله محمد الكندي.

المطلب الأول: المدارس العلمية

تتميز المدرسة عموما بسعيها للوصول إلى تحقيق مجموعة من الأهداف المعرفية والتربوية خاصة، من خلال مجموعة من البرامج والأعمال المنظمة والمستمرّة، وهذه الميزة تجعلها عاملا مهما جدا، وضروريا من أجل بعث الحركة العلمية في أي مجتمع وأية دولة، كما تجعلها مؤشرا على مدى وجود حراك علمي حقيقي داخل

(1) - حكم من 192 هـ إلى 208 هـ، أي حوالي 15 عاما. انظر: السالمي، تحفة الأعيان: 119/1؛ هاشم، الحركة الإباضية في المشرق: ص198، 212؛ الخروصي، ملامح من التاريخ العماني: ص110.

(2) - لعلّ من أهمّ أسباب الغموض في هذا التاريخ قلّة اعتمام العمانيين بالجانب التاريخي، وقلّة المؤلفات في هذا الجانب، إضافة إلى كثرة الصراعات في هذه الفترة بالتحديد ما أدّى إلى ضياع كثير من المصادر والمؤلفات.

المجتمعات، وقد كان المجتمع العماني في القرون الخمسة الأولى متوفراً على عدد من المدارس، ساهمت بشكل كبير في تخريج العلماء والأئمة المجتهدين، واشتهر منها:

1. مدرسة آل الرحيل: بصحار، التي أنشأها محمد بن محبوب بن الرحيل القرشي⁽¹⁾، أحد حملة العلم من البصرة إلى المشرق بعمان⁽²⁾، وهذه المدرسة تعدّ من أولى المدارس العلمية بعمان.
2. مدرسة غسان بن محمد البهلوي⁽³⁾: في بهلا، وخرجت جملة من العلماء والأدباء⁽⁴⁾.
3. مدرسة الضرح: أنشأها العالم أبو محمد ابن بركة البهلوي، بمدينة بهلا، وأنفق عليها من ماله الخاص، وساهمت هذه المدرسة في تخريج ثلّة من العلماء الأجلاء، كأبي الحسن البسيوي⁽⁵⁾، ومحمد بن أحمد بن خالد، وأبو عبد الله محمد بن زاهر⁽⁶⁾.
4. مدرسة الجليلين، أقامها أبو علي الحسن بن أحمد بن محمد النزوي⁽⁷⁾، وسميت بذلك نسبة إلى العالمين الجليلين أبي علي الحسن بن أحمد وعثمان بن موسى⁽⁸⁾، إذ قاما بالتدريس معا في نفس المدرسة، وقد تولى الإنفاق عليها وعلى الدارسين بها أبو علي الحسن بن أحمد، وتخرج من هذه المدرسة مجموعة من العلماء، أبرزهم صاحب بيان الشرع أبو عبد الله محمد الكندي⁽⁹⁾.

(1) - أبو عبد الله محمد بن محبوب بن الرحيل، ت: محرم 260هـ، عالم فقيه وقاض نزيه، وداعية مجتهد، وسياسي مخنك، ولد بالبصرة، حفظ عن الشيخ موسى بن علي وأبي صفرة عبد الملك بن صفرة، وأخذ عنه كثيرون، منهم: أبو المؤثر الصلت بن خميس، وأبو معاوية عزان بن الصقر، والفضل بن الحواري، وموسى بن موسى وغيرهم. من آثاره: كتاب محمد بن محبوب، سيرة إلى أهل المغرب في عهد الإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمن، وسير أخرى ورسائل مختلفة، نجدها ضمن الموسوعات الفقهية العمانية كبيان الشرع والضياء. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 3/153-160).

(2) - المفرجي، الإنتاج الفكري: 21، إذ إنّه ولد بالبصرة ونشأ فيها، وارتحل بين عدة بلدان، إلى أن استقرّ به الأمر بعمان. انظر: السعدي، معجم الفقهاء والتكلمين: ج3، ص154.

(3) - أبو مالك البهلوي، غسان بن محمد، فقيه عاش في آخر ق3هـ، وأول ق4هـ، أنشأ مدرسة فقهية في بهلا لها شهرتها، وتخرج منها جملة من الفقهاء والأدباء، من شيوخه محمد بن محبوب وبشير وعبد الله ابنا محمد بن محبوب، من أشهر تلاميذه العلامة ابن بركة، من آثاره: تعليقات على كتاب المناهي، ومسائل عديدة في كتب الأثر. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 3/6-7؛ ناصر، معجم أعلام الإباضية قسم المشرق: ص342).

(4) - دليل أعلام عمان: ص50، نقلا عن: المفرجي، الإنتاج الفكري: 21.

(5) - عمان في التاريخ: ص237؛ المفرجي، الإنتاج الفكري: ص21.

(6) - م أعلام الإباضية ش: (ابن بركة).

(7) - أبو علي الحسن بن أحمد بن محمد بن عثمان العقري النزوي، ت: 507هـ، عالم فقيه وقاض نبيه، أخذ عنه العلم أبو عبد الله الكندي، صاحب بيان الشرع، بنى مدرسة على نفقته الخاصة لطلاب العلم، وتصدّر للتدريس فيها، من آثاره وصية بخط يده، ومسائل وأجوبة متفرقة في كتب الأثر، خصوصا في بيان الشرع. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 1/140-142).

(8) - أبو محمد عثمان بن موسى الجرمي، ت536هـ، عالم فقيه، توجه بالسؤال إلى أبي بكر أحمد بن محمد المعلم، من أهم آثاره كتاب النيف في الأحكام، وقد ورد نص منه في بيان الشرع. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والتكلمين: 2/340-341).

(9) - ابن مداد، سيرة العلامة المحقق عبد الله بن مداد، سلسلة تراثنا، عدد56، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1984م: ص17؛ الفارسي، نزوي عبر الأيام: ص29؛ نزوي عبر التاريخ: ص40؛ عمان في التاريخ: ص239؛ المفرجي، الإنتاج الفكري: ص21، يشير كتاب: عمان في التاريخ إلى وجود مدرسة نسبها إلى أبي علي القاضي، وذكرها بعد أن ذكر مدرسة أبي علي الحسن بن أحمد النزوي، ولكن عند التأمل فيما ذكره نجد أنّها هي نفس

5. مدرسة أبي بكر أحمد بن محمد بن صالح القرني الغلافقي⁽¹⁾: أقامها لتدريس علوم الشريعة وأصول الدين، وكان من أبرز خريجيها الشيخ أحمد بن عبد الله الكندي⁽²⁾.

ونشير هنا إلى أنّ ما تمّ ذكره سابقاً هو ما اشتهر من تلك المدارس، وإلاّ فإنّ عدد المدارس أكثر من ذلك بكثير، إذ يفترض مبدئياً، أنه ما من عالم مجتهد إلاّ وله حلقة علم يقوم بالتدريس فيها، وهذه هي الصورة الأولية للمدرسة، والعمل الجوهري فيها، وإلاّ فكيف يتخرّج على يديه علماء، ويكون هو شيخاً لهم، وهم تلاميذه دون أن يكون هناك تعليم وتوجيه، فهذا النظام نفسه يصلح أن يطلق عليه مدرسة، إلاّ أنه من المحتمل أن تكون شهرة المدارس السابقة لوجود ما هو أكثر من مجرد حلقة في مسجد، إذ إنّ هناك نظاماً تعليمياً متبعاً، يترقى فيه التلميذ إلى أن يصل إلى مراتب متقدمة من العلم، وربما كان فيها ما هو أكثر من ذلك، مثل داخلية يقيم فيها الطلبة القادمون من أماكن مختلفة من عمان أو من خارجها، يقصدون المنطقة لغاية واحدة، هي طلب العلم، فيتفرغون في تلك المدارس لهذه المهمة، كما هو الشأن في مدرسة ابن بركة.

المطلب الثاني: المساجد بعمان ودورها التعليمي

تعدّ المساجد أقدم مؤسسة تعليمية في تاريخ المسلمين، فإلى جانب اضطلاعها بمهام كثيرة على رأسها جمع الناس للصلاة، والإعلام عن الشؤون المهمة، والسياسة، فقد كان لها دور بارز في تعليم الناس، خصوصاً ما تعلق بأمور دينهم، وهذا منذ نشأتها في عهد الرسول ﷺ؛ فقد جلس الرسول ﷺ والصحابة الكرام ومن بعدهم في المساجد يعلمون الناس، ومع وصول الإسلام عمان وانتشاره فيها، استمرت تلك الحلقات تعقد في المساجد، وساعد على ذلك قدوم عدد من الصحابة واستقرارهم فيها⁽³⁾.

وازدادت هذه الحلقات إثر قدوم حملة العلم من البصرة إلى عمان، ومنهم: محبوب بن الرحيل، وبشير بن المنذر، ومنير بن النير، وموسى بن أبي جابر⁽⁴⁾.

تلك المدرسة، فأبو علي الحسن بن أحمد قد اشتهر عنه أنّه قاضي الإمام الخليل، خصوصاً وأنه قد أشار إلى أنّ بعض طلبته تقدموا إليه بمعونة مالية فلم يقبل معوتهم، وهذا ما حدث تقريباً مع أبي علي الحسن بن أحمد النزوي. انظر: البطاشي، عمان في التاريخ: ص 239.

⁽¹⁾ - أبو بكر أحمد بن محمد بن صالح الغلافقي، ت: 576هـ، أخذ عن الشيخ أبي عبد الله الكندي، وتلمذ عليه الشيخ أحمد بن عبد الله الكندي مؤلف كتاب المصنف، وابنه سعيد بن أحمد بن محمد بن صالح، له عدّة آثار علمية، منها رسالة مختصرة في الاعتقاد، وسيرة له، أنكر فيها على الإمام محمد بن أبي غسان الأحداث التي كانت منه في نزوى، إضافة إلى مسائل وأجوبة فقهية. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 49/1-50).

⁽²⁾ - نزوى عبر التاريخ: ص 41. أبو بكر أحمد بن عبد الله الكندي النزوي، ت: 557هـ، فقيه وناظم للشعر، أخذ العلم عن الشيخ أحمد بن محمد الغلافقي، وأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي غسان، من العلماء المشهورين، المحققين المجيدين في التأليف، وأحد أنصار المدرسة الرستاقية، له العديد من المؤلفات، أهمها: المصنف في 41 جزءاً، والتخصيص، والتسهيل في الفرائض، وغيرها. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 37/1-42).

⁽³⁾ - السالمي، تحفة الأعيان: ج 1، ص 56، 59.

⁽⁴⁾ - خميس، التاريخ الحضاري لعمان: ص 217.

ومما يؤكّد الدور الريادي للمساجد في نشر العلم بعمان، ارتباط هذه المساجد بالعلماء غالباً، فكان بعض العلماء معروف عنهم مداومتهم الصلاة في مساجد محددة، حتى عرفوا بها، بل أكثر من ذلك، فقد كان تأسيس كثير من المساجد بعمان بيد العلماء، ومن المؤكّد أنّ قيامهم بتأسيس هذه المساجد لم يكن لغرض الصلاة وحدها؛ لأنّ مثل هذا الغرض يمكن أن يحققه أي إنسان مسلم عادي، بل كان لهم غرض آخر، وهو إقامة الحلقات التعليمية بها، ونشر العلم الذي يحملونه بين الناس، وقد حظيت نزوى، بلد الشيخ أبي عبد الله الكندي، بكثير من المساجد التي كان لها الدور البارز في الحياة العلمية، وارتبطت بعلماء كبار، من حيث الاسم أو التأسيس، ومن أشهرها:

مسجد الشيخ: نسبة إلى الشيخ البشير بن المنذر العقري النزوي، أحد حملة العلم من البصرة إلى عمان، والذي قام ببنائه بعد عودته من البصرة، ليقم فيه حلقات للتدريس ونشر العلم⁽¹⁾.

مسجد أبي الحواري: ارتبط بناء هذا المسجد بالعلامة محمد بن الحواري⁽²⁾، إذ اتخذ مدرسة لتدريس مختلف العلوم المتعلقة بالشريعة واللغة⁽³⁾، وقد تخرج على يده جماعة من العلماء، منهم: أبو الحسن محمد بن الحسن، ومحمد بن روح بن عربي، وغيرهم⁽⁴⁾.

مسجد الشواذنة: يعتبر من أهم مراكز نشر العلم وأقدمها، من خلال مجموعة من علماء نزوى⁽⁵⁾، الذين عمروه وأقاموا الحلقات فيه، ومن اشتهر منهم: أبو عبد الله عثمان الأصم، وأبو علي الحسن بن سعيد، وأبو زكرياء يحيى بن سعيد، وأبو علي الحسن بن أحمد النزوي⁽⁶⁾. ويُعدّ من أقدم المساجد بعمان، إذ يقال إنّه بني في السنة السابعة للهجرة⁽⁷⁾.

مسجد غلافقا: بناه العلامة عزان بن الصقر اليعمدي⁽⁸⁾.

(1) - الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص30.

(2) - أبو الحواري، محمد بن الحواري، ت: أول ق4هـ، عالم فقيه، أخذ العلم عن محمد بن محبوب، وأبي المؤثر الصلت بن خميس، وغيرهما، وأخذ عنه أبو الحسن محمد بن الحسن، ومحمد بن روح بن عربي، وأبو إبراهيم محمد بن سعيد وغيرهم، من آثاره: جامع أبي الحواري، سيرة تنسب إليه، سيرة تنسب إليه، وغيرها. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 66/3-70).

(3) - الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص31.

(4) - السعدي، معجم الفقهاء والتكلمين: ج3، ص66.

(5) - نزوى عبر التاريخ: ص40.

(6) - الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص28-29.

(7) - نزوى عبر التاريخ: ص40؛ الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص28.

(8) - الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص33. أبو معاوية، عزان بن الصقر اليعمدي، ت: 268هـ، أخذ عن والده الصقر، وعن الشيخ محمد بن محبوب، وغيرهما، أخذ عنه ابنه الصقر ومعاوية، وبشير وعبد الله ابنا محمد بن محبوب، تولى القضاء للإمام الصلت بن مالك. من آثاره: كتاب ينسب إليه، رسالة في خلق القرآن، تعليقات على بعض الكتب وأجوبة متفرقة في كتب الأثر. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 346/2-348).

مسجد ابن روح: بناه العالم محمد بن روح بن عربي، وجعله مركزا للتدريس ونشر العلم⁽¹⁾، وأبرز من تخرج على يده: أبو سعيد محمد بن سعيد الكدمي⁽²⁾.

مسجد مخلد: بناه العلامة مخلد بن روح بن عربي⁽³⁾.

المطلب الثالث: حركة التأليف خلال القرون الخمسة الأولى بعمان

نشطت حركة التأليف عند الإباضية منذ القرن الهجري الأول، خصوصا عند المشاركة، إذ دشنها إمام المذهب جابر بن زيد (ت: 93هـ)⁽⁴⁾ بتأليفه لما يعرف بـ"ديوان جابر"، الذي حوى الآثار المروية عن الرسول ﷺ وفتاوى الصحابة وآراء التابعين، فضلا عن اجتهادات جابر نفسه⁽⁵⁾. ثم تتابعت المؤلفات خلال القرون الهجرية الأولى، وشملت مختلف الفنون، ويمكن الإشارة إلى تلك المؤلفات إجمالا، حسب مجالها مرتبة ترتيبا زمنيا، مع التركيز على التأليف في الفقه وأصوله، بالنظر إلى التوجّه الفقهي لهذا البحث.

الفرع الأول: التأليف في علوم الشريعة

قبل البدء في إيراد أهم المؤلفات المتعلقة بالشريعة، لا بدّ أن أشير إلى ملاحظة أساسية، وهي صعوبة الفصل بين فنون الشريعة المختلفة، وذلك فيما يتعلق بالمؤلفات القديمة عموما، والمؤلفات الإباضية خصوصا، إذ نجد هؤلاء يوردون المباحث العقدية والأصولية والفقهية في نفس الكتاب، وربما أوردوا إلى جانبها شيئا من الأخلاق والتفسير والحديث، وهذا يُعدّ، بوجه ما، ميزة للإباضية، تدلّ على محافظتهم على الوحدة والشمول في تصورهم

(1) - الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص32.

(2) - السعدي، معجم الفقهاء والتكلمين: ج3، ص82.

(3) - الفارسي، نزوى عبر الأيام: ص32. مخلد بن روح الكندي النزوي، عاش في ق4هـ، عالم فقيه، ولعله أخ محمد بن روح، له مسجد بنزوى معروف باسمه، من الذين وافقوا على عزل الصلت بن مالك. (انظر: ناصر، معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق: ص437-438).

(4) - أبو الشعثاء جابر بن زيد العماني البصري، ت: 93هـ، تابعي كبير، وفقه محدث، وإمام الإباضية الأول، أخذ عن كثير من الصحابة، منهم: عائشة أم المؤمنين وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن مسعود وأنس بن مالك، وحرير الأمة عبد الله بن عباس، من أشهر تلاميذه: أبو عبيدة مسلم، وعبد الله بن إباض، وضمام بن السائب، أبو نوح صالح الدهان، وسلمة بن سعد الحضرمي، وغيرهم. هناك آثار نقلها عنه من بعده، منها: روايات ضمام، ومسند الربيع بن حبيب، ومدونة أبي غانم، كتاب أقوال قتادة، كتاب الصلاة... ومنها ما كان منسوباً إليه، مثل: رسائله إلى بعض أصدقائه وأتباعه، ديوان الإمام جابر. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 1/93-102).

(5) - باجو، مصطفى بن صالح، منهج الاجتهاد عند الإباضية، ط1، مكتبة الجيل الواعد، عُمان، 1426هـ/2005م: ص84. إلى جانب ذلك فإنّ للإمام جابر كتب تنسب إليه، وهي روايات رواها تلاميذه عنه، ونجد هذه الكتب ضمن المخطوطات بعناوين مختلفة، منها: جوابات الإمام جابر، بمكتبة الأستاذ محمد الحاج سعيد، رقم: دغ32؛ ومكتبة الحاج صالح لعلي ببني يسجن بغرداية: "كتاب جابر بن زيد"، رقم: م24، وكذلك نجد: "مسندات أبي الشعثاء جابر بن زيد"، تحت رقم: م82، وفي مكتبة الشيخ محمد بن يوسف بيانو ببني يسجن بغرداية كتاب باسم: "كتاب النكاح"، والذي عدّه النامي من الديوان المعروف، وهو تحت رقم: ب47. وهناك معاصرون قاموا بجمع تراث الإمام جابر في كتب مستقلة، منهم الشيخ سعيد بن خلف الخروصي في كتابه: "من جوابات الإمام جابر"، جمع فيه (كتاب جابر بن زيد)، وروايات أبي صفره عن جابر، و (كتاب النكاح) لجابر أيضا، كما ألف الأستاذ يحيى بكوش كتابا سماه: "من فقه الإمام جابر"، وللأستاذ إبراهيم بولرواح كتاب عنوانه: "موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهية". وكان من المهمّ البدء بإخراج المؤلفات المنسوبة إليه، وهو أمر ممكن التحقيق، إذ توجد منها عدّة نسخ مخطوطة، وذلك بعد تحقيقها ودراستها.

وتعاملهم مع الشريعة، وهو ما كان عليه الرعيل الأول من الصحابة والتابعين⁽¹⁾، وقد لخص هذا المعنى الإمام العوتي⁽²⁾ في كتابه الضياء عند حديثه عن منهجه في التأليف، فقال: "وجعلت هذا الكتاب ذا أصول وآداب، وفصول وأبواب، ولم أخله من حكمة عجيبة، وكلمة غريبة، ومثل سائر، وبيت نادر، وسنن وأخبار، ومواعظ وأشعار، إذ كانت العلوم تتشابهك اتباعا، والمعاني تتشارك اتساعا، والفنون تستدعي الفنون، والحديث ذو شجون"⁽³⁾.

ولأجل ذلك فإننا لا نكاد نجد كتابات مستقلة في التفسير أو في أصول الفقه أو في الحديث، وإنما نجد كل ذلك مبثوثا ضمن الجوامع والموسوعات الفقهية، ما عدا بعض المسائل التي دعت إليها الحاجة، كردّ على شخص أو إجابة عن سؤال، أو إبراز موقف من مسألة ثار حولها النقاش والجدل، كمسألة الولاية والبراءة، التي أخذت حيزا كبيرا من النقاش العلمي خلال تلك القرون الخمسة الأولى، إذ إنها المسألة المحورية التي أدت إلى الفرقة داخل المجتمع العماني، وبروز طائفتين أساسيتين؛ الطائفة الرستاقية، والطائفة النزوانية.

بعد الإمام جابر توالّت المؤلفات من أئمة المذهب الإباضي، ونحو في ذلك منحى إمامهم أبي الشعثاء في تدوين علمهم، وما حفظوه من آثار عن مشايخهم وعلمائهم، فتشكلت لدينا مجموعة هامة من الكتب والآثار خلال القرون المتتالية، بدءا من القرن الثاني الهجري، وإلى غاية وفاة أبي عبد الله الكندي، ومُن ألف خلال هذه القرون:

1. **ضمّام بن السائب** (ت قبل: 129هـ): وهو من تلاميذ الإمام جابر بن زيد، وله كتاب ينسب إليه باسم: "كتاب ضمّام"؛ عبارة عن آثار رواها الربيع عن ضمّام عن جابر، برواية أبي صفرة عن الربيع في الغالب، تحتوي على نوازل فقهية كثيرة تعكس جانبا من الأوضاع في ذلك الوقت، وهذا الكتاب يردّ بعدة أسماء، منها: "آثار الربيع عن ضمّام عن جابر" و"آثار الربيع بن حبيب"⁽⁴⁾، و"كتاب أبي صفرة عبد الملك بن صفرة"⁽⁵⁾، إلا أنّ كتاب "آثار الربيع" أوسع من "كتاب ضمّام"، فهو يحتوي على جزأين؛

(1) - التيواجني، مهني بن عمر، أشعة من الفقه الإسلامي، الفقه والتشريع مدخلا وتاريخا، ط1، مطابع النهضة، عُمان، 1417هـ/1996م: ج3، ص124.

(2) - أبو المنذر، سلمة بن مسلم العوتي الصحاري، (ق5-6هـ)، عالم باللغة والأنساب والتاريخ، وضيع بالفقه والأصول وعلم الكلام، وناظم جيد للشعر، تتلمذ على يد الشيخ سعيد بن قريش وابنه أبي علي الحسن بن سعيد بن قريش، وهو من المدرسة الرستاقية، له العديد من الآثار، منها: كتاب الضياء في 24 جزءا، كتاب الإبانة، وكتاب الأنساب، وغيرها. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 120/2-127).

(3) - العوتي، أبو المنذر سلمة بن مسلم، كتاب الضياء، تح: سليمان إبراهيم بابيز، وداود عمر بابيز، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2015م: 198/1.

(4) - السالمي، اللمعة بتعليق الشيباني: هامش ص102.

(5) - الراشدي، مبارك بن عبد الله، نشأة التدوين للفقه واستمراره عبر العصور، ط1، 2001م: ص126.

الأول منهما عبارة عن روايات الربيع عن جابر، وهو مطبوع ضمن كتاب: "من جوابات الإمام جابر"، أما الثاني فهو "فتيا الربيع" وهو خاص بفتاوى الربيع⁽¹⁾.

2. أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة (ت حوالي: 145هـ): وهو من تلاميذ الإمام جابر أيضا، حُفظت آثاره في كتاب اسمه: "مسائل أبي عبيدة"، وهو يحوي في بدايته أذكارا وفضائل، ثم مسائل فقهية، وتوجد منه عدّة نسخ مخطوطة بوادي مزاب⁽²⁾.

ويقال إنّ لأبي المؤرّج عمر بن محمد القديمي اليميني (ت: حوالي 150هـ) كتابا اسمه: "كتاب الألواح" كان يقيد فيه فتاوى شيخه أبي عبيدة في الفقه⁽³⁾. وقد تكون لهذا الكتاب علاقة بمسائل أبي عبيدة سابق الذكر.

3. الربيع بن حبيب (ت بين: 175-180هـ): الذي يعدّ تلميذا لضمام بن السائب وأبي عبيدة، له كتابان شهرا عنه:

- "مسند الإمام الربيع بن حبيب": مطبوع، وهو كتاب في الحديث في جزأين، قام أبو يعقوب الوارجلاني بترتيبه على الأبواب، وسماه "الجامع الصحيح"، وفيه جزء ثالث يحوي احتجاجات الربيع على مخالفه، وهو في العقيدة، والرابع من روايات أبي سفيان تلميذ الربيع⁽⁴⁾، ويعتبر سنده من أصحّ الأسانيد وأعلها، إذ يروي فيه الربيع عن شيخه أبي عبيدة عن جابر عن الصحابة رضوان الله عليهم⁽⁵⁾.

- "فتيا الربيع": يشكّل الجزء الثاني من كتاب "آثار الربيع"، الذي أشرنا إليه وإلى نسخه المخطوطة سابقا، ويتألّف الكتاب من 24 بابا فقهيا، يحوي أسئلة موجهة إلى الربيع، في معظم أبواب الفقه المعروفة، وأغلبه في باب المعاملات المالية⁽⁶⁾، ومن الأبواب الواردة في الكتاب: الطهارة والنجس، النكاح، الرّشوة، البيع والشراء، الشفعة، الزكاة، الإجارة والمشاركة... وغيرها، وهناك نسخ من المخطوط

(1) - باجو، منهج الاجتهاد: ص31. توجد نسخة باسم "آثار الربيع عن ضمام عن جابر" بدار الكتب المصرية، رقم: 21582ب، وثلاث نسخ بالمكتبة البارونية في جربة، باسم: "آثار الربيع بن حبيب" (انظر: اللعة بتعليق الشيباني، هامش: ص102؛ الراشدي، نشأة التدوين للفقه: ص126). وتوجد نسخة أخرى باسم: "آثار الربيع عن ضمام عن جابر"، عدد الأوراق فيه 41، ويقع في جزأين؛ الأول منهما بدايته: (أبو صفرة عن الهيثم عن الربيع عن ضمام...)، والثاني ورد فيه: "فتيا الربيع بن حبيب"، وهذا بمكتبة الحاج صالح لعلي، رقم: م24.

(2) - منها ثلاث نسخ بمكتبة دار التعليم، الأولى ضمن مجموع رقمه: مع/03، والثانية والثالثة ضمن مجموع آخر رقمه: مع/12. وتوجد نسخة أيضا بدار التلاميذ بغرداية، رقم: إدغ/08. ونسخة بمكتبة الحاج صالح لعلي، رقم: م82.

(3) - الراشدي، نشأة التدوين للفقه: ص126.

(4) - المرجع نفسه: ص125-126.

(5) - السعدي، مهنا بن راشد، حركة التأليف عند العمانيين، المكتبة الشاملة الإباضية: ص05.

(6) - باجو، منهج الاجتهاد: ص32؛ ابن ادريسو، مصطفى بن محمد، الفكر العقدي عند الإباضية حتى نهاية القرن الثالث الهجري، جمعية التراث، الجزائر، 1424هـ/2003م: ص175.

مستقلة عن كتاب "آثار الربيع"، وهي بعنوان: "مسائل الربيع بن حبيب" أو "مسائل مما سئل عنه الربيع بن حبيب"⁽¹⁾.

4. عبد الله بن عبد العزيز البصري أبو سعيد (ق2هـ)، يعدّ تلميذا لأبي عبيدة وأبي نوح صالح الدهان، له كتاب اسمه: "كتاب النكاح" أو "كتاب الشغار" أو "نكاح الشغار"، عدّه النامي من ضمن الديوان المعروف، ونحن إذا عدنا إلى النسخ المخطوطة للديوان المعروف، فسنجده ملحقا به مع كتاب النكاح لجابر بن زيد⁽²⁾، يتألف الكتاب من أربعة أقسام، وتوجد نسخة منه بالمكتبة البارونية، وأخرى بدار الكتب المصرية، وكلاهما فقد القسم الثالث منهما⁽³⁾.

5. شبيب بن عطية العماني، (ق2هـ)، عاصر مجموعة من العلماء، كبشير بن المنذر، ومنير بن النير، والربيع بن حبيب، له "كتاب في الردّ على الشكّك والمرجئة"، فهو يردّ فيه على مزاعم هؤلاء، ومن أهمّها أنّ الإيمان غير مقيد بالعمل⁽⁴⁾.

6. الأشياخ: وهم مجموعة من العلماء كانوا مرابطين للعدو في دما (السيب) مع عساكر الأئمة، لدفع بوارج الهند، خلال ق 2هـ وما بعده، وكانت لهم مسائل وفتاوى، قام كاتب مجهول بجمعها، وسمّاها "كتاب الأشياخ"، ويبدو أنّ الكتاب صار في عداد المفقودات، وما بقي منه هو نصوص متناثرة ضمن الكتب والموسوعات المؤلفة لاحقا، وأهمّها كتاب "بيان الشرع"⁽⁵⁾، ويرى د.سلطان الشيباني أنّ نصوص الكتاب المتفرقة ضمن الكتب المختلفة تشير إلى اشتماله على فتاوى هي أقرب إلى النوازل التي تعالج قضايا واقعية، كما أنّ الاختلاف في تواريخها يشير إلى أنّه لم يؤلّف جملة واحدة، وعلى هذا الأساس، فالظاهر أنّه ليس تأليفا جماعيا، بمعنى اشتراك عدّة مؤلّفين في تصنيفه، وإنما هي نوازل فقهية سئل عنها العلماء فأفتوا فيها، ثمّ جمعها أحدهم في كتاب واحد⁽⁶⁾. وهذه في الحقيقة طبيعة أغلب الكتب المدونة خلال هذه القرون الأولى بعمان.

(1) - توجد نسخة منه بجزيرة الحاج بابكر، برقم: (بابكر61)، وأخرى بمكتبة الحاج صالح لعللي، رقم: م82، وثالثة بمكتبة الاستقامة، ضمن مجموع، رقمه: أ/138.

(2) - توجد نسخة من الديوان المعروف بمكتبة الشيخ محمد بن يوسف بيانو، برقم: ب47، حيث نجد معه كتاب الشغار من قول ابن عبد العزيز، وكتاب النكاح من قول جابر.

(3) - الأغبري، إسماعيل بن صالح، المدخل إلى الفقه الإباضي، ط1، مكتبة الضامري، السيب-عُمان، 2013م: ص341؛ الراشدي، نشأة التدوين للفقه: ص127؛ النامي، عمرو خليفة، دراسات عن الإباضية، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 2001م: ص140.

(4) - السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 173/2-177.

(5) - يوجد بحث تخرج للطالب إدريس بن محمد بن صالح مسعودي من معهد العلوم الشرعية بسلطنة عمان، موسم: 2004-2005م، جمع فيه نصوصا لكتاب الأشياخ من موسوعتين فقهيتين، وهما: "بيان الشرع"، و"المصنّف"، وعنون بحثه ب: "كتاب الأشياخ من خلال كتابي بيان الشرع والمصنّف".

(6) - السالمي، اللعة بتعليق الشيباني، هامش، ص147-149.

7. محبوب بن الرحيل، أبو سفيان (ت بين 192-207هـ)، له كتاب ينسب إليه، يعدّ من المفقودات، إلا أنّ كتابا لاحقة نقلت نصوصا عنه، ككتاب الضياء، وبيان الشرع، وطبقات المشايخ للدرجيني، والسير للشماخي، وغيرها⁽¹⁾.

8. عبد الله بن يزيد، أبو محمد الفزاري (ق 2-3هـ)، تتلمذ على يد أبي عبيدة، ويعدّ من صغار تلاميذه، خالف الربيع بن حبيب مع من خالفه من صغار تلاميذ أبي عبيدة، فهجره، وعدّه الإباضية المغاربة الزعيم الفكري للنكارية، له عدّة كتب في العقيدة وعلم الكلام، مثل: "كتاب التوحيد"⁽²⁾، "كتاب القدر"، "كتاب الردّ على الرافضة"، و"كتاب الردّ على المعتزلة"، وغيرها⁽³⁾.

9. بشر بن غانم، أبو غانم الخراساني (ت بعد 220هـ)، أخذ العلم عن تلاميذ أبي عبيدة، كالربيع بن حبيب، وعبد الله بن عبد العزيز، وأبي المؤرّج...، اشتهر بديوان نُسب إليه، وهو: "ديوان أبي غانم"، رواه عن سبعة من تلامذة أبي عبيدة، فهو يحوي آراء فقهاء الإباضية الأوائل وفتاويهم التي سمعها منهم مباشرة أو بواسطة من أخبره بها⁽⁴⁾. وهو يحوي آراء لجابر وأبي عبيدة والربيع، وجلها عن أبي عبيدة، وتغطي المدونة جل أبواب الفقه، في 12 كتابا، وهي: كتاب الصلاة، الزكاة، الصيام، النكاح، الطلاق، الهبة والهدية، الوصايا، الديات، الأشربة والحدود، الشهادات، البيوع، الأحكام والأقضية⁽⁵⁾.

- ينسب إلى أبي غانم أيضا كتاب "اختلاف الفتيا"، ويقال إنّه مفقود⁽⁶⁾، إلا أنّ محقق المدوّنة، د. مصطفى باجو، رجّح من خلال بعض النصوص المنسوبة إلى اختلاف الفتيا، ومقارنتها بالمدوّنة، أنّ اختلاف الفتيا جزء من المدوّنة، أو أنّه أدرج فيها لاحقا، وعلى هذا الأساس فاختلاف الفتيا إذن محفوظ غير ضائع⁽⁷⁾.

10. محمد بن محبوب بن الرحيل: (ت 260هـ) له كتاب باسم "أبواب مختصرة من السنة"، ويبدو من العنوان أنّه في السنة ومصطلح الحديث، وينسب إليه كتاب آخر بعنوان: "كتاب محمد بن

(1) - السلمي، اللمعة بتعليق الشيباني، هامش: ص 103.

(2) - يقال إنّ نسخة منه بمكتبة الحاج صالح لعلي بغرداية، ولم أقدف عليها. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والتكلمين: 323/2).

(3) - السعدي، معجم الفقهاء والتكلمين: 322/2-325.

(4) - الخراساني، أبو غانم بشر، المدونة الكبرى، تح: باجو مصطفى بن صالح، ط 1، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 2007م: 11/1.

(5) - النامي، دراسات عن الإباضية: ص 135؛ الخراساني، المدونة الكبرى: 52/1. يورد في هذا الباب كتاب اسمه "الديوان المعروف"، وهو ديوان

يضمّ عددا من الكتب المتعلقة بالمراجع الإباضية المتقدمة، وجامع هذا الديوان مجهول، واحتمل النامي أن يكون نفسه أبو غانم صاحب المدونة، بالنظر إلى تشابه مصادر المدونتين (دراسات: ص 137)، إلا أنّ الدكتور باجو يشير إلى أنّ الديوان يختلف عن المدونة في أسلوب العرض والسؤال والجواب، وفي مصادر مادتها الفقهية، إذ ليست كلها عن شيوخ أبي غانم، ولا كانت من صياغته أو صناعته، بل من تأليف غيره، وربما كان له الفضل في جمعها في كتاب واحد، ليس إلا. (انظر: الخراساني، المدونة الكبرى: 42/1).

(6) - الراشدي، نشأة التدوين للفقه: ص 128؛ السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 68/1.

(7) - الخراساني، المدونة الكبرى: 39/1.

محبوب بن الرحيل"، وورد عند الدرجيني باسم: "مختصر بن محبوب"، عدّه البطاشي في عداد المفقودات⁽¹⁾، وتوجد نسخ مخطوطة من الكتاب بوادي مزاب، منها نسخة بخزانة دار التعليم (رقم: مع/دغ107) بعنوان: "المختصر من كتاب النكاح"، ويبدو أنّها غير كاملة، وأربع نسخ بمكتبة الحاج صالح لعلي ببني يسجن-غرداية، تحمل نفس العنوان وهو: "المختصر لابن محبوب"، وتحتوي على: النكاح والرهن، والوديعة، والكفالة، والشفعة في الوكالة، تحت رقم: (م74) و(م139)، و(م147)، و(ص4)، واللافت للانتباه، أنّنا نجد في بداياتها عبارة: "كتاب فيه أبواب من السنة مختصرة" أو: "كتاب فيه أبواب من أبواب السنة مختصرة"، مما يُرَجِّح كون كتاب: "أبواب مختصرة من السنة"، هو نفسه "كتاب محمد بن محبوب"، وكتاب: "مختصر محمد بن محبوب". لكن لا ندري إن كانت هذه النسخ المخطوطة جزء من المختصر أم هي كل المختصر؟ خصوصا وأنّنا نجد في نسختين من نسخ مكتبة الحاج صالح لعلي إشارة إلى أنّ المخطوط هو الجزء الأول من الكتاب، ما يُرَجِّح وجود جزء آخر واحد على الأقل.

11. الفضل بن الحواري (ت: 278هـ)، كتابه معروف بـ"جامع الفضل بن الحواري"، طبعته وزارة التراث القومي والثقافة بعمان في 3 أجزاء سنة 1985م، إلّا أنّ الكتاب بحاجة إلى تحقيق علمي لتخليصه من الزيادات المدرجة فيه، وهي كثيرة، بحيث اختلط النصّ الأصلي مع الإضافات إلى الكتاب.

12. محمد بن جعفر الإزكوي، أبو جابر (حي في: 280هـ): له كتاب (الجامع)، وهو كتاب في فروع الشريعة. نال عناية خاصة ممن أتى بعده من العلماء، فقد عمل له ابن بركة شرحا، وألف الشيخ أبو سعيد الكدومي كتابه المعتبر على نحو جامع ابن جعفر، ولا يكاد كتاب إباضي يخلو من الإشارة إلى جامع ابن جعفر، إذ كان مصدرا هاما من المصادر المعتمد عليها لاحقا⁽²⁾. ويتكون (الجامع) من ثلاثة أجزاء، تُعرف أحيانا بأسماء مستقلة، وهي: جامع الأديان (في العبادات والندور والأيمان والكفارات)، وجامع الأحكام (في المعاملات)، وجامع الدماء (في القصاص والديات والحدود)⁽³⁾، ويبدو أنّ النسخ المخطوطة مقسمة بهذا الشكل أيضا، أي: إلى ثلاثة أجزاء، ففي مقدمة المحقق عبد المنعم على الجامع يقول بأنّ فهرس الكتب العربية والأوروبية تشير إلى أنّ الجامع يتكون من ثلاث

(1) - السالمي، اللعة بتعليق الشيباني، هامش: ص104.

(2) - مقدمة تحقيق الجامع لابن جعفر، لعبد المنعم عامر.

(3) - السالمي، اللعة بتعليق الشيباني، هامش: ص126.

قطع⁽¹⁾، وقد طُبع من الكتاب (جامع الأديان)، في 3 أجزاء، بتحقيق عبد المنعم عامر، وطُبع أيضا (جامع الأحكام) في جزأين بتحقيق جبر محمود الفضيلات، وبقي الجزء الثالث، وهو جامع الدماء، لم يحقق بعد ولم يطبع.

ويرى بعض الباحثين أنّ المطبوع ليس أصل الجامع، وإنّما هو تهذيب للجامع باسم: "تهذيب الأثر في تلخيص جامع الشيخ محمد بن جعفر"، كما ورد في مقدمة التحقيق في الجزء الأول⁽²⁾، إلا أنّ هذا يحتاج إلى تأكيد، خصوصا ما تعلق بالجزأين الرابع والخامس من المطبوع، فالحقق لهما غير محقق الأجزاء الأولى، فرمّا اعتمد على نسخ أقدم، إذ، وللأسف الشديد، لم يقدم لنا المحقق النسخ التي اعتمد عليها، ولا تفاصيلها. فالعمل يحتاج إلى تحقيق أكثر علمية، لمعرفة المزيد عن الكتاب المحقق وعلاقته بالأصل.

13. بشير بن محمد بن محبوب: (ت: بين 280-290هـ)، له إسهام في التأليف في أصول الفقه والفقه والعقيدة، وتعرف عنه ثلاثة عناوين:

- كتاب المختصر: ويدعى: "مختصر ابن محبوب"، ويقال إنّ أجزاءه تزيد على العشرين، وتوجد بعض أجزائه بعمان، وجزء منه بجزيرة⁽³⁾، وينسب إليه أيضا "كتاب البستان" في الأصول، إلا أنّه مفقود⁽⁴⁾.

- كتاب المحاربة: يندرج الكتاب في فنّ السياسة الشرعية، فهو في أحكام الجهاد، إذ تحدّث عن الحرب وأحكامه، وكيفية التدرج فيه، بدءا بالدعوة السرية فالجهر فالهجرة فالقتال... وتوجد منه عدّة نسخ مخطوطة في عمان وفي غيرها⁽⁵⁾.

- أسماء الدار وأحكامها: كتاب يحوي مسائل كلامية وعقدية، وأخرى كأحكام القرآن والسنة، وأحكام الإمام والديار، ويشير السالمي إلى أنّ لبشير كتاب الرضف في التوحيد وحدوث العالم وغير ذلك⁽⁶⁾، ومن خلال عنوان كتاب (الرضف) ومحتويات كتاب (أسماء الدار وأحكامها)، فالمرجح أنّهما عنوانان لكتاب واحد.

14. الصلت بن خميس الخروصي البهلوي، أبو المؤثر: (ت: 278هـ) اشتهر عنه تأليفه لكتابين، وتناول في كليهما وجهة نظره في الأحداث الواقعة بعمان من عزل للصلت وما تبعه من أحداث،

⁽¹⁾ - الجامع: 14/1. توجد للكتاب عدّة نسخ مخطوطة ببعض مكتبات وادي ميزاب، لكن يحتاج الأمر للعودة إليها من أجل تحديد موقع كل مخطوط ضمن الجامع، منها: ثلاثة أسفار ضمن مكتبة دار التلاميذ، تحت رقم: (170) و(260) و(259)، وآخر بمكتبة الحاج صالح لعلي تحت رقم: (183م)، وآخرين بمكتبة الشيخ محمد بيانو، تحت رقم: (ب207) و(ب46)، وأخرى بمكتبة آل يدّر برقم: (40هـ/95).

⁽²⁾ - السعدي، معجم الفقهاء والتكلمين: 55/3.

⁽³⁾ - الراشدي، نشأة التدوين للفقه: ص129.

⁽⁴⁾ - باجو، منهج الاجتهاد: ص86؛ السالمي، اللعة بتعليق الشيباني، هامش: ص105.

⁽⁵⁾ - باجو، منهج الاجتهاد: ص36؛ اللعة بتعليق الشيباني، هامش: ص105.

⁽⁶⁾ - السالمي، اللعة بتعليق الشيباني، هامش ص69.

وتطرق إلى مسألة الولاية والبراءة، وقد ضُمنا في الكتاب المطبوع باسم: "السير والجوابات"، الأول منهما بعنوان: "الأحداث والصفات"، والثاني: "البيان والبرهان"⁽¹⁾.

15. خالد بن قحطان، أبو قحطان: (ق3هـ)، له جامع ينسب إليه، وهو "جامع أبي قحطان خالد بن

قحطان"، يقع الكتاب في مجلدين حسب النسخة المخطوطة منه بمكتبة السيد، وهو في الفقه فيما يبدو من عنوانه⁽²⁾. لكن مؤلف أعلام الإباضية يشير إلى أن الكتاب عبارة عن سيرة جمع فيها مؤلفه الأحداث الواقعة من لدن حياة الرسول ﷺ إلى زمن إمامة الصلت بن مالك وراشد بن النضر⁽³⁾، لكن في الواقع هناك سيرة لأبي قحطان مستقلة عن الجامع، وهي ضمن سير المسلمين، حسب الأستاذ فهد السعدي⁽⁴⁾. ولا أدري إن كان ما في هذه السيرة مضمّن في الجزء الأول من جامع أم لا؟ وقد كتب هذا الأخير مقالا نشره بالموقع الإلكتروني لجريدة الرؤية، بتاريخ: 2015/06/21م، حول كتاب الجامع لأبي قحطان، توصل فيه إلى مجموعة من الملاحظات الهامة؛ منها: أن الكتاب في ثلاثة أجزاء، وليس في جزأين، إذ توجد نسختين من القطعة الثالثة بدار المخطوطات⁽⁵⁾، إضافة إلى النسخة الموجودة بمكتبة السيد عن الجزء الأول والثاني، وأشار إلى أن كلّ جزء تخصص في باب معيّن، فالأول في الأديان، والثاني في الدماء، والثالث في الأحكام، وهذا يذكرنا بتقسيم ابن جعفر لجامعه، والذي أشرت إليه سابقا، مما يشير إلى العلاقة الوثيقة بين الكتابين، وقد أشار الأستاذ فهد السعدي إلى هذا الأمر، خصوصا في الجزأين الثاني والثالث، إذ أشار فيهما المؤلّف أكثر من مرّة إلى منهجه، كقوله مثلا: "باب النكاح مما ألف ابن جعفر على ما بلغنا عنه نسخة من كتاب سعيد بن محمد بن حازم، وقد زدت فيه من آثار المسلمين، وثبتت الزيادة في موضعها"، وقوله في موضع ثانٍ: "هذا كتاب الطلاق مما ألف محمد بن جعفر، وفيه غير ذلك من آثار المسلمين"، فالكتاب إذن في غالبه جمع لما ورد في مصادر

⁽¹⁾ - ينسب بعضهم إلى أبي المؤرّث الصلت بن خميس الخروصي شيخ محمد بن الحواري كتاب "تفسير خمسمائة آية في الحلال والحرام" (انظر: معجم أعلام الإباضية قسم المشرق: ص248؛ الأغبري، المدخل إلى الفقه الإباضي: ص341) وقد طُبع الكتاب باسم: "الدراية وكنز العناية ومنتهى الغاية وبلوغ الكفاية في تفسير خمسمائة آية" منسوبا إلى أبي الحواري محمد بن الحواري، إلا أن الصواب هو كون الكتاب لمقاتل بن سليمان في الأصل، وعمل أبو الحواري تعليقات عليه، فتحولت النسبة إلى هذا الأخير. (السعدي، معجم الفقهاء والتكلمين: 202/2)، وله عدّة نسخ مخطوطة بوادي ميزاب، منها نسخة بمكتبة الحاج صالح لعلي، برقم: (م213)، وأخرى بمكتبة الشيخ بيانو، رقم: (ب198)، وتوجد نسخة أيضا بورجلان (ورقلة) بمكتبة الشيخ باسة الوارجلاني، تحت رقم: (بس17).

⁽²⁾ - الراشدي، نشأة التدوين للفقه: ص129؛ السالمي، اللمعة بتعليق الشيباني، هامش: ص148.

⁽³⁾ - معجم أعلام الإباضية قسم المشرق، ص120.

⁽⁴⁾ - انظر: السعدي، معجم الفقهاء والتكلمين: 176/1.

⁽⁵⁾ - ربما يقصد دار المخطوطات العمانية، على أساس أنّ المقال منشور بجريدة عمانية، والله أعلم.

سابقة، خصوصاً جامع ابن جعفر، مع تعليقات للشيخ أبي قحطان أحياناً، وهذا بخلاف الجزء الأول، الذي اعتمد فيه على آثار شيخه بشير بن محمد بن محبوب، ووالده محمد بن محبوب... وغيرهما⁽¹⁾.

16. محمد بن الحواري، أبو الحواري: (ت: أول ق4هـ) تعتبر آثار أبي الحواري عمدة المذهب، وله كتاب معروف بـ "جامع أبي الحواري"، وقد طبعت وزارة التراث القومي والثقافة بعمان كتاباً بهذا الاسم، ويقع في 5 أجزاء، إلا أن بعض الباحثين يرى أن المطبوع باسم (جامع أبي الحواري) ليس هو نفس الأصل الذي ألفه أبو الحواري، وإنما هو عبارة عن أجوبة وآثار لأبي الحواري جمعها من جاء بعده، كما يوجد كتاب باسم: "المجموع من جواب أبي الحواري" وهو نفس المطبوع السابق، وهذا العنوان الأخير بهذه الصيغة يؤكد ما سبق⁽²⁾. إلا أن هذا الأمر لا يعني بالضرورة وجود كتاب آخر لأبي الحواري باسم الجامع، ألفه بنفسه، فقد جرت العادة بنسبة كتب إلى مؤلفين لم يقوموا بتجميع مادتها بأنفسهم، وإنما نُقلت عنهم متفرقة لتُجمع في كتاب واحد، وتنسب إليهم بعد ذلك.

17. عبد الله بن محمد بن بركة أبو محمد: (ت: بين 342-355هـ) يعدّ من أبرز أعلام ق4هـ، إلى جانب أبي سعيد الكدومي، وأبي الحسن البسيوي، وقد قام بقفزة نوعية و متميزة في التأليف العماني، وعُرفت عنه ستة كتب، هي:

- كتاب الجامع: أهم وأشهر كتاب لابن بركة، طبع بعمان في جزأين، يعدّ ظاهرة فريدة في التأليف العمانية المتقدمة، لما يميّز به من مميزات فريدة، لعل أهمّها: استقلالته وتحرره الفكري، وسعة اطلاعه على مختلف الآراء من داخل المذهب وخارجه، فكان يناقشها ويقرن المسألة بالدليل، دون أن يضفي القداسة على رأي أحد، كما تميّز بوجود مقدّمة أصولية، ناقش فيها أبرز القضايا التي كانت مطروحة في الساحة إلى ذلك العصر، ولأجل تلك المميزات وغيرها صار عمدة لجلّ المصادر التي جاءت بعده، من كلا المدرستين؛ الرستاقية والنزوانية⁽³⁾. ويشير الدكتور النامي إلى أنّ نسخة من الجامع متوفرة عنده تقع في 5 أجزاء⁽⁴⁾، ولا أدري إن كانت تلك النسخة مطابقة للنسخة المطبوعة أم لا؟ وأشار صاحب نشأة التدوين للفقهاء إلى أنّه يقال إنّ له جزءاً ثالثاً مفقوداً⁽⁵⁾.

(1) - انظر: "جامع أبي قحطان" كتاب يتعمق في أصول الشريعة وفروعها، فهد السعدي، مقال بموقع جريدة الرؤية:

<https://alroya.om/ar/pages/life-religion/136569.html> ، يوم: الأحد 25 حزيران/يونيو 2015م.

(2) - الأغبري، المدخل إلى الفقه الإباضي: ص342؛ باجو، منهج الاجتهاد: ص43؛ اللمعة بتعليق الشيباني، هامش: ص145.

(3) - باجو، منهج الاجتهاد: ص38-40، 87؛ الأغبري، المدخل إلى الفقه الإباضي: ص304-305.

(4) - النامي، دراسات عن الإباضية: ص297. توجد نسخة مخطوطة، يقال إنها كاملة، بمكتبة آل يدّر ببني يسحن بغرداية تحتوي على جزأين، برقم:

(41هـ/213).

(5) - الراشدي، نشأة التدوين للفقهاء: ص130.

- **كتاب التقييد:** فُيِّدَ فيه ما طرحه الشيخ من أسئلة وما تلقاه من إجابات من قبل شيوخه، كما كان يعرض الأجوبة على شيخه أبي مالك ليتعرّف على جوابه، توجد منه عدّة نسخ مخطوطة بوادي مزاب، منها نسختان بعنوان: "تقييدات عن الشيخ ابن بركة"، وهذا العنوان بهذه الصيغة يوحي بأنّ جامع هذه التقييدات ليس ابن بركة نفسه⁽¹⁾، وقد اطّلع د. باجو على نسخة مخطوطة للكتاب بمكتبة الإمام السالمي بعمان ولاحظ أنّها مختلفة عن نسخة مكتبة الحاج صالح لعلي بوادي مزاب، مع أنّ كليهما في الفقه⁽²⁾.
- **كتاب التعارف:** الكتاب في أصله جواب لسؤال ورد لابن بركة عن شكوك ووساوس تعتري السائل، فهو بهذا يؤصّل لقاعدة "اليقين لا يزول بالشكّ"، وليس كما يُقال إنّهُ خاصّ بقاعدة "العادة محكمة"، وإن كان استشهد كثيرا بمسائل تجرّي مجرى العرف، حتّى عُرف الكتاب بالتعارف. وقد طُبِعَ الكتاب بعمان سنة 1984م⁽³⁾، وطُبِعَ طبعة محقّقة سنة 2013م بتحقيق بدر بن سيف بن راشد الراجحي.
- **كتاب المبتدأ:** كتاب صغير الحجم يتحدّث فيه المؤلّف عمّا يلزم المكلف عند ابتداء تكليفه، بأسلوب تعليمي، على شكل سؤال وجواب، وهو مطبوع ضمن سلسلة "أشتات مؤتلفات"، حيث قام د. سلطان الشيباني بضبط نصّه، ووضع له مقدمة بين فيها حقيقة هذا الكتاب، والنسخة التي اعتمد عليها. والملاحظة المهمة التي ذكرها د. الشيباني في المقدمة: أنّ الكتاب المخطوط المعروف بـ"كتاب المبتدأ" والمنسوب إلى ابن بركة هو في الحقيقة ليس له، إذ وقع خلط من النساخ بسبب وجود مقدمة لابن بركة في بداية هذا الكتاب، وهذه المقدمة مأخوذة من كتاب "المبتدأ" الأصل، أما ما عدا تلك المقدمة فلا علاقة لابن بركة به⁽⁴⁾، وربما كان الكتاب لعمرو بن علي المعقدي، وقد يكون هو نفسه كتاب المعقدي المعروف بـ"الصلاة والصلة" المنسوب إلى هذا الأخير، ويؤكّد هذا تشابه الموضوعات حسب فهرس المخطوطات، إذ لم يقف الباحث على نسخة من الكتاب مباشرة، والأمر يحتاج إلى مزيد من التحقيق بمقابلة مختلف النسخ المخطوطة⁽⁵⁾.
- **كتاب الموازنة:** وهو جواب ألفه ابن بركة لسائل حول أحكام فتنة موسى بن موسى، وقد طُبِعَ الكتاب ضمن كتاب السير والجوابات، وانتصر فيه مؤلّفه للطائفة الرستاقية، التي تنسب إليه كزعيم لها⁽⁶⁾.

(1) - نسخة بمكتبة الحاج بابكر، بعنوان "تقييدات عن الشيخ عبد الله بن محمد بن بركة"، برقم: (بابكر61)؛ وأخرى بمكتبة الحاج صالح لعلي، عنوانها: "تقييدات عن الشيخ ابن بركة"، رقم (م137)؛ والثالثة بمكتبة دار التلاميذ بغرداية، عنوانها: "تقييدات ابن بركة"، برقم (إ/دغ51).

(2) - باجو، منهج الاجتهاد: ص41، 849-850.

(3) - باجو، منهج الاجتهاد: ص40؛ الأغرّي، المدخل إلى الفقه الإباضي: ص303؛ السالمي، اللعة بتعليق الشيباني، هامش: ص128-129.

(4) - ابن بركة، أبو محمد عبد الله بن محمد البهلوي، كتاب المبتدأ، ط1، نشر ذاكرة عمان، 2014م.

(5) - توجد نسخة لكتاب "المبتدأ" منسوبة لابن بركة، بمكتبة الحاج صالح لعلي، بمزاب، ضمن مجموع رقمه: (م137).

(6) - باجو، منهج الاجتهاد، ص42؛ الأغرّي، المدخل إلى الفقه الإباضي: ص303.

- شرح جامع ابن جعفر: تعقب فيه جامع ابن جعفر بالشرح، ويعدّ من ضمن المفقودات، إلا ما بقي منه من نصوص تناقلتها كتب التراث⁽¹⁾، منها كتابنا "بيان الشرع".

18. محمد بن سعيد الكدومي أبو سعيد (حي في 361هـ): يعدّ قطبا من أقطاب هذه المرحلة، فهو عميد المدرسة النزوانية، المقابلة للرسنافية والتي كان عميدها ابن بركة سابق الذكر، وعُرفت عنه عدّة مؤلّفات، تميّزت ببعض الخصائص الهامة، مثل: تحرّره واستقلاله الفكري، إذ كان يعتمد على نفسه دون أن يكثر من النقل عن غيره، كما تميّز بعدم تعصبه لرأيه وتسامحه مع المخالف، ومن مظاهر ذلك قيامه بشرح الجامع لابن جعفر الذي يحسب على الطائفة الرسنافية، مع أنه نزواني، وأيضا تعقبه لكتاب الإشراف لابن المنذر، مبرزا فيه رأي الإباضية، وهو في أثناء ذلك متسامح إلى درجة أنّك لا تقدر في كثير من الأحيان على تمييز رأيه الذي يتبناه، فيورد الخلاف كما هو ويمضي⁽²⁾، ولا نجد كتابا من كتب الإباضية إلا وينقل عن أبي سعيد⁽³⁾، ومن مؤلفاته:

- كتاب المعتبر: أصله في تسعة أجزاء، لم يبق منه إلا اثنان، طُبعا بعمان في أربعة أجزاء، فقد أتت عليها النيران في حريق نزوى. وقد تعقب فيه جامع ابن جعفر شارحا له، والأجزاء المتبقية تناولت الأصول، خصوصا مسألة الولاية والبراءة، وتناولت باب الطهارات والنجاسات وشيئا من الصلاة، أما بقية أبواب الفقه فغير موجودة⁽⁴⁾، وورد في إحدى النسخ المخطوطة بعنوان: "المعتبر في تفسير جامع ابن جعفر"، ويتضح لنا من خلال الأجزاء المتبقية من كتابه أنّه لم يكن يعتمد على غيره في المسائل التي كان يناقشها، بل كان يتصدى لها بنفسه.

- كتاب الاستقامة: كتاب في أصول الدين، مطبوع في 3 أجزاء، ألّفه صاحبه لبيان موقفه من المسألة الأساسية التي دار حولها الخلاف وسببت ظهور مدرستين؛ نزوانية ورسنافية، وهي مسألة الولاية والبراءة، وانتصر فيه لمذهبه النزواني، الذي حاول إبعاد الناس عن الخوض في هذه المسألة، وعدم المسارعة إلى إعلان البراءة في أمور تحمل الخطأ والصواب⁽⁵⁾، ومن أجل موقفه هذا وأمثاله الساعية إلى رأب الصدع والتقليل من هوة الخلاف أُطلق عليه اسم: إمام المذهب⁽⁶⁾.

(1) - السالمي، اللعة بتعليق الشيباني، هامش: ص 126، 73؛ السعدي، معجم الفقهاء والتكلمين: 293/2.

(2) - وهذا خاصة في كتابه زيادات أبي سعيد.

(3) - الراشدي، نشأة التدوين للفقه: ص 130.

(4) - المرجع نفسه: ص 130؛ الأغبري، المدخل إلى الفقه الإباضي: ص 310؛ السالمي، اللعة بتعليق الشيباني، هامش: ص 73.

(5) - الأغبري، المدخل إلى الفقه الإباضي: ص 309؛ السالمي، اللعة بتعليق الشيباني، هامش: ص 120-121.

(6) - السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 100/3.

- الجامع المفيد من جوابات أبي سعيد⁽¹⁾: يقع الكتاب في مجلدين كبار، وطُبع في 4 أجزاء، ويظهر من خلال بعض المسائل أنّها من تقييد تلاميذه عنه، ولذا فإنّ هذه الفتاوى لم يتمّ جمعها بنفسه، بل قام بذلك من جاء بعده، وتتميّز باختصار الإجابة وخلوها من الدليل، شأن الفتاوى غالباً⁽²⁾، وما يؤكّد كونها من جمع من جاء بعده، ما ذُكر في الجزء الرابع منه من قول المؤلف، الذي يبدو أنّه نفس السائل: "قال أبو عبد الله محمد بن إبراهيم حفظه الله"⁽³⁾، وقوله: حفظه الله، دليل على أنّه كان معاصراً لأبي عبد الله الكندي، والكدمي لم يكن كذلك.

وهناك كتاب آخر مطبوع لأبي سعيد بعنوان: "الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد"، وعند مقارنته بالكتاب السابق نجد أنّه لا يختلف عنه من حيث المضمون والمحتوى، بل يتطابق معه في كثير من المواضع تطابقاً تاماً، لذا فيرجّح الباحث أنّهما عنوانان لكتاب واحد، والمقارنة المتأنية بينهما كفيلة بإبراز العلاقة بين الكتابين بشكل دقيق صحيح.

- زيادات الإشراف: يعدّ كتاب الإشراف لابن المنذر من أقدم المؤلفات في الفقه المقارن، قام أبو سعيد بتعقّب مسأله بتبيان رأي الإباضية، موافقة أو مخالفة، وإذا لم يجد رأياً للإباضية في المسألة خرّجها على حسب القواعد والأصول في المذهب⁽⁴⁾. ضاعت أغلب أجزاء الكتاب، ولم يبق منه إلا جزء واحد، إلّا أنّ المصادر العمانية اللاحقة نقلت عن الكتاب كثيراً، ومنها موسوعة (بيان الشرع)، فقام الأستاذ إبراهيم بولرواح بتحقيق الجزء المتبقي، وأضاف إليه المسائل المتناثرة في تلك المصادر، ليُخرج الكتاب في 4 أجزاء، مطبوعاً بعمان سنة 2011م.

19. علي بن محمد البسيوي أبو الحسن: (حي: 364هـ) يعدّ من تلاميذ ابن بركة، واشتهر عنه تأليفه لكتابين، غير السير والأجوبة التي ألفها أيضاً، وهما:

- جامع أبي الحسن البسيوي: مطبوع في 4 أجزاء، وهو كتاب في الأصول والفروع، كما هو حال الجوامع والموسوعات الفقهية الإباضية غالباً، صاغة على شكل سؤال وجواب، وسلك فيه مسلك شيخه ابن بركة في قرن المسألة بدليلها من الكتاب والسنة، ويمتاز بحسن السبك ورقة الأسلوب ووضوح المعنى⁽⁵⁾.

(1) - العنوان المثبت في البحث مأخوذ من النسخة المطبوعة المتوفرة بين أيدينا، وفي بعض المصادر: "الجامع المفيد من أجوبة أبي سعيد"، والمعنى نفسه.

(2) - الأغبري، المدخل إلى الفقه الإباضي: ص310؛ السالمي، اللمعة بتعليق الشيباني، هامش: ص124،73. له عدّة نسخ، وورد في بعضها

بعنوان: "الأحكام"، توجد منه نسختان بمكتبة الحاج صالح لعلي، برقم: (م012) و(ك033).

(3) - الكدمي، الجامع المفيد من جوابات أبي سعيد: 165/4.

(4) - انظر: السالمي، اللمعة بتعليق الشيباني، هامش: ص124.

(5) - انظر: السالمي، اللمعة بتعليق الشيباني، هامش: ص155.

- **مختصر البسيوي**: ألفه صاحبه للعامه، فقد اختصره في كتاب واحد، وهو مطبوع أكثر من مرة، آخرها كان سنة 2007م، بلندن، يحتوي على كل الأبواب المعروفة في ذلك الوقت، بدءاً من مسائل أصولية، ثم أبواب الفقه في العبادات والمعاملات. وصفه البطاشي بأنه سهل التناول، سلس العبارة، خال من التكرار والتعقيد، وورد في المخطوطات المغربية بعنوان: "سبوغ النعم"⁽¹⁾.
- توجد نسخة مخطوطة تتكون من 15 ورقة (حوالي 30ص) بمكتبة الحاج صالح لعللي بغرداية، باسم: "أجوبة أبي الحسن البسيوي". ضمن مجموع، رقمه: (م148). كما توجد نسخة من سيرة تنسب إليه بنفس المكتبة، ضمن مجموع رقمه: (م213).
20. **سعيد بن قريش**: (ق4-5هـ) اشتهر عنه كتاب "الإيضاح"، لكنه يعدّ من ضمن المفقودات⁽²⁾.
21. **يحيى بن سعيد الهجاري**، أبو زكرياء: (472هـ) له كتاب خاص بالقضاء وأحكامه وفقه السياسة الشرعية، عنوانه: "الإيضاح في الأحكام"، وهو مطبوع في أربعة أجزاء، ويرجع سبب تأليفه حسب بعض الباحثين إلى اشتغاله بالقضاء مدة من الزمن⁽³⁾.
- وله كتاب آخر أيضاً اسمه "الرقاع"، يبدو أنه مفقود، وقد رجع إليه صاحب الضياء⁽⁴⁾، ونجد نقولات في كتابنا بيان الشرع من كتاب الرقاع، لكنّها نادرة، ولا أدري إن كانت منقولة من هذا الكتاب أم من كتاب آخر له نفس العنوان⁽⁵⁾.
22. **إبراهيم بن قيس الحضرمي**، أبو إسحاق (ت: 475-500هـ): له مجموعة من المؤلفات اشتهر منها:
- **مختصر الخصال**: كتاب مطبوع، حاول أن يختصر فيه المطولات الفقهية، بحيث استوعب جل أبواب الفقه، فذكر المسائل المتفق عليها بين الإباضية، وأشار إلى المختلف فيها بإيجاز، ويعدّ كتابه من أحسن كتب الإباضية جمعا وترتيباً⁽⁶⁾.

(1)-انظر: السالمي، **اللمعة** بتعليق الشيباني، هامش: ص155. توجد منه نسخة باسم "سبوغ النعم" بدار التلاميذ بغرداية، رقم (إ/دغ181)، وأخرى بآل يدّر بنفس الاسم أيضاً، برقم: (24/86هـ)، كما توجد منه نسخ أخرى عديدة بوادي ميزاب باسم (المختصر) للبسيوي.

(2)- الراشدي، **نشأة التدوين للفقه**: ص131؛ السالمي، **اللمعة** بتعليق الشيباني، هامش: ص134.

(3)- الأغريري، **المدخل إلى الفقه الإباضي**: ص342؛ الراشدي، **نشأة التدوين للفقه**: ص132؛ خميس، **التاريخ الحضاري لعمان**: ص235؛

السالمي، **اللمعة** بتعليق الشيباني، هامش: ص135.

(4)-السالمي، **اللمعة** بتعليق الشيباني، هامش: ص151.

(5)- الكندي، **بيان الشرع**: 3/64، 325، 6/147، 207. إذ ينسب إلى عبد الله بن أحمد ابن النضر كتاب اسمه: "الرقاع في أحكام الرضاع".

وهناك مخطوطة بوادي ميزاب بدار التلاميذ بغرداية، عبارة عن فائدة من **كتاب الرقاع**، تقع في 5ورقات، تشتمل على مسائل في العقيدة والفقه، لكنها دون نسبة إلى صاحبها، رقمها: (إ231).

(6)- الأغريري، **المدخل إلى الفقه الإباضي**: ص342؛ الراشدي، **نشأة التدوين للفقه**: ص132؛ باجو، **منهج الاجتهاد**: ص47.

- **الدلائل والحجج:** جمع فيه الأحاديث التي يحتج بها الإباضية ويعتمدون عليها، وقد اشتمل -حسب محققه- على 1176 حديثاً⁽¹⁾.

23. **سلمة بن مسلم العوتي الصحاري، أبو المنذر:** (عاش خلال ق5هـ، وتوفي بداية ق6هـ)، ألف في مجالات مختلفة، في الأصول والفقه، وفي العقيدة، والتاريخ، ومن أشهر مؤلفاته:

- **الضياء:** تعدّ موسوعة فقهية شاملة، على غرار الموسوعات الفقهية العمانية الأخرى، إذ ابتدأها بأبواب في العقيدة، وأصول الفقه، ثم انتقل إلى استعراض أبواب الفقه المختلفة، التي هي أساس تأليفه للكتاب، وهي مصبوغة بصبغة أدبية بارزة، اشتهر أنّها في 24 جزءاً، تمّت طباعة 17 جزءاً منه، والباقي لا يزال مخطوطاً⁽²⁾، ونسخه المخطوطة لا تزال موجودة، وهي مبعثرة في مختلف المكتبات العمانية وغير العمانية⁽³⁾.

معجم الإبانة: وضعه العوتي في أصول لغة العرب، ورثبه على حروف المعجم ليسهل الرجوع إليها، والكتاب محقق مطبوع في 4 أجزاء، من قبل وزارة التراث القومي والثقافة العمانية⁽⁴⁾. وله كتب أخرى مفقودة في اللغة والأدب، منها: "أنس الغرائب في النوادر والأخبار والفكاهات"، و"الحكم والأمثال"، و"معجم الخطابة للعوتي". وينقل د.سلطان الشيباني نصاً عن الأنساب يثبت فيه نسبة هذه الكتب إلى العوتي، ويذكر مؤلفات أخرى، وهو قوله: "وحملني أن أنظم في هذا الديوان كتاباً في الأنساب لأنه قد تقدم لنا كتاب يُبيّن الحكمة في الحكم والأمثال، وبعده كتاب مُحكم الخطابة في الخطب والرسائل. وجعلت مُوضّح الأنساب واسطة، وبعده كتاب ممتع البلاغة في الوفود والوفادات، ويليهِ كتاب أنس الغرائب في النوادر والأخبار والفكاهات والأسماء"⁽⁵⁾.

كتاب الأنساب: مطبوع في جزأين، يضمّ مادّة تاريخية، وأخرى في الأنساب، وله أهمية كبيرة في بيان الأدوار الأولى من التاريخ العماني، ولذا، فإنّه ما من كتاب ألف بعده في التاريخ العماني، إلّا وأصل مادّته في هذه الأدوار منه⁽⁶⁾.

(1) - السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: طبع كتاب الدلائل بعمان في جزأين سنة 2012م، من قبل وزارة التراث والثقافة، بتحقيق كل من: أحمد بن حمو كروم، وعمر بن أحمد بازين.

(2) - خميس، التاريخ الحضاري لعمان: ص235؛ الراشدي، نشأة التدوين للفقه: ص131؛ باجو، منهج الاجتهاد: ص44؛ الشيباني، سلطان بن مبارك، دراسة توثيقية لتراث العوتي المخطوط، ضمن أوراق الندوة الدولية عن (العوتي الصحاري)، 24-25 مارس 2008م، ص35-53، منشورات جامعة آل البيت، الأردن، 2009م: ص36-38؛ السلمي، اللعة بتعليق الشيباني، هامش: ص70-109.

(3) - توجد عدّة أجزاء من الكتاب المخطوط بمكتبة الحاج صالح لعلي، وهي الجزء: 01، 02، 04، 05، 10، 17، 21، مع جزأين لم يعرف موقعهما ضمن أجزاء الكتاب المختلفة، وأرقام أجزاء الكتاب بالمكتبة من (1م) إلى (11م)، إضافة إلى (13م).

(4) - انظر: الشيباني، دراسة توثيقية لتراث العوتي: ص39.

(5) - العوتي، الأنساب: 103/1.

(6) - انظر: الشيباني، دراسة توثيقية لتراث العوتي: ص36؛ السلمي، اللعة بتعليق الشيباني، هامش: ص152-153.

الفرع الثاني: معالم التأليف في علوم الشريعة خلال القرون الخمسة الأولى

- تميّز المؤلّفون العمانيون في الغالب بقلة المؤلّفات، بالرّغم من كثرة هؤلاء العلماء المؤلّفين، إذ أحصى الباحث حوالي 24 مؤلّفاً، يقابله تيّف وخمسون كتاباً، أي بمعدّل كتابين لكلّ عالم، ويعدّ القرن الرابع استثناءً، إذ قلّ فيه عدد المؤلّفين، وكثرت فيه مؤلّفاتهم بالمقابل، ونقصد بذلك ابن بركة والكدمي خاصة، وبدرجة أقلّ البسيوي، ونحى نحوهم العوتي في ق5هـ.
- مما يلاحظ على طبيعة التأليف في القرون الأولى أنّ هناك الكثير من المؤلّفات لم يقم أصحابها بتأليفها بأنفسهم، لكن جاء من بعدهم فجمع آثارهم وفتاويهم وأخرجها في كتاب واحد نسبه إليهم، ومن ذلك مثلاً: كتاب ضمام الذي هو آثار نقلها عنه الربيع، وكذلك مسائل أبي عبيدة، وكتاب الألواح، الذي قيّد فيه أبو المؤرّج فتاوى شيخه أبي عبيدة، و"كتاب الأشياخ" الذي هو جمع لفتاوى عدّة علماء رابطوا في حصن دما، على امتداد فترة من الزمن، وهذه ميزة المؤلّفات المنسوبة إلى علماء ق2هـ خاصة، ولم تخل القرون التي تلتها من هذا الأمر أحياناً، كما هو الحال مع مدونة أبي غانم التي تعود إلى ق3هـ، وأيضاً جامع أبي الحواري، وكتاب التقييد لابن بركة، والجامع المفيد من أجوبة أبي سعيد، والتي تعود كلها إلى ق4هـ.
- ومما يلاحظ بشكل بارز أيضاً أنّ التأليف لدى علماء الإباضية في هذه القرون الأولى لم يكن ترفاً فكرياً، أو علماً نظرياً افتراضياً، بل كان وليد حاجة واقعية ملحة دفعت هؤلاء إلى إخراج كتب ومؤلّفات، كأن يكون جواباً لسؤال سائل، أو ردّاً على طائفة برزت وانتشرت، أو بياناً لموقف من واقعة ثار حولها النقاش والجدل، فيلج جانب مؤلّفات القرن 2هـ التي أشرنا إليها، والتي كانت في الغالب جمعا لآثار هؤلاء العلماء وفتاويهم، وهو لا يكون إلّا جواباً عن سؤال، أو بياناً لقضية راهنة، نجد كذلك كتاباً في الردّ على الشكّك والمرجئة، والذي يبرز مشاركة الإباضية في القضايا المطروحة آنذاك، واهتمامهم بالنقاش الدائر حولها، كما نجد في القرن 3هـ مجموعة من الردود أيضاً: ككتاب الردّ على الرافضة، وكتاب الردّ على المعتزلة. لابن يزيد الفزاري، وهناك مجموعة هامة من الكتب ظهرت بعد فتنة موسى بن موسى يبرز من خلالها مؤلفوها موقفهم من هذه الأحداث، من ذلك: كتاب الأحداث والصفات وكتاب البيان والبرهان، لأبي المؤرّج، وكتاب الموازنة لابن بركة، وكتاب الاستقامة للكدمي.
- ومما يؤكّد الملاحظة السابقة، ويجرنا إلى ملاحظة أخرى هو عدم اشتغالهم بفنّ أصول الفقه، ولا بغيره من الفنون من باب أولى، كفنّ القواعد الفقهية مثلاً، فكأنّهم يقولون للقارئ: إنّ أهمّية أصول الفقه ليست في كونه علماً مستقلاً، بل في كونه موصلاً إلى استنباط الأحكام من أدلتها، فلذلك نجد التأليف في أصول الفقه لا يعدو أن يكون تقدّماً وتمهيداً لاستعراض أبواب الفقه وأحكامه،

- دون أن تكون هناك مؤلفات خاصة بهذا الفن، بالرغم من أنّ التأليف في أصول الفقه قد بدأ مبكراً مع بقية المذاهب، وذلك مع نهاية ق 2هـ، ويمكن العودة إلى بعض تلك المؤلفات المتقدمة للتأكد من ذلك، كجامع ابن بركة، وكتاب المعبر للكدمي، وبيان الشرع للكندي... وغيرها.
- ومما يمكن ملاحظته أيضاً أنّ التأليف في هذه القرون المتقدمة لم يكن في بعض الأحيان تأليفاً شاملاً لجميع أبواب الفقه المعروفة، والسبب في ذلك أنه كان وليد الحاجة كما سبق، إذ لا يؤلف صاحبها إلا إن اضطرّ لذلك، بأن سأل سائل، أو اعترض عليه معترض، أو أراد الردّ على مخالف... ومن أمثلة هذه المؤلفات الخاصة: كتاب النكاح لجابر بن زيد، وكتاب الشغار لابن عبد العزيز، وكتاب: "أسماء الدار وأحكامها" لبشير بن محمد بن محبوب، وكتاب التعارف لابن بركة...
- بالرغم من الملاحظة العامة المتمثلة في وجود تداخل بين فنون الشريعة المختلفة في التأليف العمانيّة، إلا أنّ هناك استثناءات، بحيث نجد أحياناً مؤلفات خاصة بفنّ من فنون الشريعة، بل بمسألة ضمن فنّ معين، كأن تكون مسألة من مسائل العقيدة، أو مسألة من مسائل الفقه، وقد رأينا نماذج من كتب تتعلق بالسياسة الشرعية والقضاء، منها كتاب المحاربة، في أحكام الدعوة والجهاد، وكتاب: أسماء الدار وأحكامها، وكتاب الإيضاح في الأحكام.
- بعد أن كثرت التأليف في الشريعة، اضطرّ ذلك بعض العلماء إلى وضع مختصرات تيسّر الاطلاع على أهمّ المسائل في الفقه خاصة، وهذا انطلاقة من النصف الثاني من ق 4هـ، بتأليف البسيوي لمختصره، ثمّ تلاه الإمام الحضرمي في ق 5هـ بتأليفه لمختصر الخصال.
- كما شاع نوع من التأليف سبق ظهور الموسوعات الفقهية، بل كان أساساً لها، وهو تأليف الجوامع، التي وصل عددها إلى سبعة، وعبارة الجامع، حسب استقراء الباحث لهذه الجوامع السبعة تفيد أحد معنيين؛ إمّا أن يكون الكتاب جمعاً لآثار الشيخ وفتاويه، فسمي لذلك جامعاً، على غرار: جامع أبي الحواري، الذي هو عبارة عن أجوبة وآثار جمعها من بعده، وكذلك الجامع المفيد من أجوبة أبي سعيد، وإمّا أنه سُمّي بذلك كونه يجمع كلّ أبواب الفقه، بل ويجمع أيضاً أبواباً من العقيدة وأصول الفقه، وأبرز هذه الجوامع: جامع ابن بركة، وجامع ابن جعفر وجامع أبي قحطان، وجامع أبي الحسن البسيوي.

- وبعد مرحلة الجوامع بدأت الموسوعات الفقهية بالظهور، والتي اعتمدت بشكل بارز على تلك الجوامع، وأول هذه الموسوعات: كتاب الضياء، ثم بيان الشرع، لتتوالى الموسوعات في الظهور، إلى غاية القرن 13هـ، بتأليف الشيخ جميل السعدي⁽¹⁾ لقاموس الشريعة.

- إذا أردنا أن نضع خارطة لتوزيع المؤلفات على فنون الشريعة المختلفة، فسنجد ما يلي:

1. على رأس القائمة كتب العقيدة والفقه، فكلّ الكتابات العمانية خلال هذه القرون ترمي إلى معالجة مسائل عقدية أو فقهية.

2. تليها مباشرة، وبدرجة أقلّ بكثير، الكتابة في أصول الفقه، وهي كتابات، كما قلنا، ليست مستقلة، ولم تقصد لذاتها، وإنما اعتبرت تمهيدا للكتابات الفقهية. وأول من أشار بشكل واضح إلى مباحث أصول الفقه هو الإمام ابن بركة (ق4هـ)، وقد اكتفى من جاء بعده بالنقل صراحة عنه، مخصصين جانبا من الجزء الأول لهذا الفنّ، وجاء أكثرها منقولا عن ابن بركة، مع إضافات قليلة، وهذا النقل نجده عند الكدومي (4هـ) وبيان الشرع والمصنف (5هـ) والبصيرة للأصم (6هـ)...⁽²⁾.

3. أمّا الكتابة في فنّ الحديث ومصطلحه، فهو شبه منعدم، إذ إنّ جُلّ ما لدينا هو مسند الإمام الربيع بن حبيب، الذي هو كتاب في الحديث، وأيضا: الدلائل والحجج للحضرمي، الذي حاول أن يجمع فيه الأحاديث التي صححها الإباضية واعتمدوا عليها في الاحتجاج بها وبناء الأحكام عليها، والسبب في ذلك أنّ الحديث عندهم لم يعتبر يوما فنا مستقلاّ، بل عدّ جزءا من الفقه، يرويه الفقيه عن الفقيه الذي قبله، وهكذا إلى الرسول ﷺ، فلم تكن بالتالي حاجة إلى مصطلح الحديث أصلا، ولا إلى تدوين الحديث، وهذا ربّما، ما يفسّر عدم اعتماد الإباضية الأوائل على مسند الإمام الربيع بن حبيب، لعدم وجود حاجة إليه أصلا، ذلك أنّ تلك الأحاديث واردة في كتب الفقهاء، فينقلها الفقيه عن فقيه قبله، دون حاجته إلى إثبات سنده إلى الرسول ﷺ، ولأجل ذلك أيضا، لا نجد لهم تأليفا خاصا في مصطلح الحديث، لعدم الحاجة إليه عندهم كذلك.

4. وبالنسبة لفنّ التفسير فهو أيضا شبه منعدم، إلّا بعض النصوص المتناثرة في الكتب الفقهية، والتي تفسّر آيات متشابهة في العقيدة خصوصا، أو تفسّر آيات تتعلّق بالأحكام الفقهية⁽³⁾، وقد نُسب إلى أبي المؤثر الصلّت بن خميس الخروصي كتاب "تفسير خمسمائة آية في الحلال والحرام"⁽⁴⁾، إلّا أنه

(1) - أبو محمد جميل بن خميس السعدي، ت: بين 1278-1285هـ، عالم فقيه، عاصر من العلماء أبو نيهان وسعيد بن خلفان الخليلي وغيرهما، من آثاره: قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة في أكثر من 90 جزءا، ترتيب وتبويب أرجوزة الصائغي، أبيات شعرية. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 125/1-127).

(2) - التيواجني، أشعة من الفقه الإسلامي: 216/3.

(3) - انظر: النامي، دراسات عن الإباضية: ص122.

(4) - انظر: معجم أعلام الإباضية قسم المشرق، ص248؛ الأغبري، المدخل إلى الفقه الإباضي: ص341.

في الحقيقة هو كتاب مقاتل بن سليمان، عمل عليه أبو الحواري تعليقات، فتحوّلت النسبة إلى هذا الأخير⁽¹⁾.

الفرع الثالث: التأليف في التاريخ والأنساب

لم يكن للعمانيين اهتمام بالتاريخ، خصوصا في تلك العهود المتقدمة، إذ، باستثناء كتاب الأنساب للعوتبي، لا يوجد كتاب أُلّف في التاريخ العماني خلال كامل تلك العهود، ولولا الموسوعات الفقهية، والسير التي كانت تدون بطريقة غير منظمة لغاب عنا جلّ التاريخ العماني، ولجهدنا الكثير عن تلك المرحلة المتقدمة، ويرى صاحب (التاريخ الحضاري لعمان) أن ذلك راجع إلى كون الكتابة التاريخية خضعت للمنهج العام للكتابة والتأليف في عمان، والذي يقوم على فكرة تداخل العلوم، خاصة الشرعية، ويعتمد الموسوعية أساسا لذلك، فلم ينفصل التاريخ عن الفقه والكلام والعقيدة⁽²⁾، إلا أنه من المهم ملاحظة أن التاريخ يمكن استنتاجه استنتاجا من خلال بعض التلميحات، والأحداث التي تذكر عرضا في هذه الموسوعات، وإلا فلا يوجد باب خاص بالتاريخ ضمن هذه الموسوعات، بخلاف العقيدة وأصول الفقه والفقه، فلها أبوابها، وكتبت استقلالا وقصدا، وعليه، فالقول إنّ الأمر يعود إلى فكرة تداخل العلوم بجانب للصواب، مادام الموجود ضمن هذه الموسوعات لم يكتب للتأريخ أساسا واستقلالا. وبالرغم من ذلك فإنّ هذه الموسوعات تعدّ من المصادر الهامة في كتابة التاريخ العماني، لكن لا يمكن اعتبارها كتابة تاريخية، بالمعنى العلمي للمصطلح.

أمّا فيما يتعلّق بالسير العمانية، فهي بالرّغم من قصر مادتها غالبا، إلا أنّها مصدر مهم للكتابة التاريخية، فهي تبرز لنا الكثير من الجوانب السياسية والثقافية والشرعية والاجتماعية في تلك العصور المتقدمة، إلا أنّها تنحى منحى أخلاقيا فقهيا عقديا سياسيا أكثر منه منحى تاريخيا⁽³⁾، وقد اختلّف الباحثون في توصيف طبيعة هذه السير، فقليل بأنّها: عبارة عن رسائل يبعث بها العلماء إلى الأئمة، فيما يتوقع من الإمام أن يسير عليه⁽⁴⁾. ويرى د.مسلم الوهبي بأنّها: "رسائل في معظمها ذي طابع سياسي تعبّر عن وجهة نظر كاتبها حول مسألة أو مجموعة مسائل عقدية وفقهية مثارة من الواقع السياسي أو الاجتماعي أو الديني المحيط بالكاتب أو سابق عليه"⁽⁵⁾، والمتأمل فيها يجد أنّها في الغالب تبرز وجهة نظر المؤلّف تجاه الأحداث والصراعات الواقعة بين المسلمين في القرون الأولى، أو الأحداث التي عصفت بعمان بعد سقوط الإمامة الأولى⁽⁶⁾، أو بعد عزل الصلت خاصة، والموقف من موسى بن موسى ومن معه.

(1) - السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 202/2.

(2) - خميس، التاريخ الحضاري لعمان: ص256.

(3) - السعدي، مهنا بن راشد، تطور الكتابة التاريخية عند العمانيين، مقال بموقع مجلة نزوى، 01 يناير 2009م.

(4) - خميس، التاريخ الحضاري لعمان: ص257.

(5) - السعدي، تطور الكتابة التاريخية عند العمانيين، مقال بموقع مجلة نزوى، 01 يناير 2009م.

(6) - العبيدلي، أحمد، السير العمانية كمصدر لتاريخ عمان، سيرة محمد بن محبوب، مقال بموقع مجلة نزوى، 01 يناير 1995م.

وبالرغم من عدم الاهتمام بالتاريخ عند العمانيين، فإننا نجد لديهم اهتماما نسبيا بموضوع الأنساب، فهم عرب أفحاح، والعرب في العادة تهتم بأنسابها اهتماما شديدا، وهذا منذ القديم، وقد استمر الحال على ذلك بعد مجيء الإسلام، بالرغم من أن درجة هذا الاهتمام قلت مقارنة بما كانت عليه العرب في الجاهلية.

فساهم العمانيون في هذا الفن، بتأليف العلامة العوتبي لكتاب "الأنساب" خلال القرن الخامس الهجري⁽¹⁾. فتحدث في كتابه عن أصول العرب وأنسابهم وأشهر قبائلهم، مشيرا إلى أبرز رجالات كل قبيلة، كما تطرق إلى بعض الأخبار المتعلقة ببعض الحوادث التي وقعت بعمان في أواخر ق3هـ، وتميّز في ذكره لهذه الأحداث بتتبعه الدقيق لها وحرصه على توقيتها، واهتمامه بجوانب هامة في الخبر التاريخي، كحرصه على التعريف بالشخصيات التي ترد في الخبر بذكرها بالاسم والقبيلة، وهو ما لا تتوافر عليه مصادر السير العمانية الأخرى، ويظهر ذلك في عموم أخباره عن الحوادث الواقعة في عمان⁽²⁾. وعلى هذا الأساس يعتبر كتاب الأنساب أقدم كتاب عماني وصل إلينا، تضمن أخبارا معروضة بمنهج تاريخي واضح. يقول السيائي: "ما من مؤلّف في التاريخ العماني إلّا وأصل مادته في الأدوار الأولى من كتاب العوتبي، وما من مؤلّف في الأنساب العمانية أو مهتمّ بالأنساب، إلّا والعوتبي إمام له"⁽³⁾.

الفرع الرابع: التأليف في اللغة العربية وفنونها

على خلاف الكتابات التاريخية فقد كان التأليف في اللغة العربية وآدابها أحسن حالا بكثير، وكاد أن يضاهي التأليف في علوم الشريعة، فقد كان علماء اللغة العمانيين المرجع في اللغة بالنسبة للعمانيين، وبالنسبة لغيرهم كذلك، فبرع عدد منهم في اللغة ونظم الشعر، كيف لا وهم أرباب الفصاحة والبيان ومعتل اللغة العربية التي لم تشبها شائبة العجمة، وهذا منذ الجاهلية، إذ عرف من شعرائها في الجاهلية مالك بن فهم، وعُرف منهم في الإسلام كعب بن معدان الأشقري⁽⁴⁾. ومن أئمة اللغة والأدب العمانيين:

1. الخليل بن أحمد الفراهيدي: إمام اللغة والأدب، يعدّ من أشهر علماء المسلمين في اللغة، عاش في ق2هـ (ت: بين 170 و175هـ)⁽⁵⁾، ترك لنا العديد من المؤلفات في اللغة منها: كتاب "العين"، وكتاب "النحو"، وكتاب "العروض"، وكتاب "الشواهد"، وكتاب "النقط والشكل"، وكتاب "النغم"، وكتاب "العوامل" وغيرها⁽⁶⁾.

(1) - خميس، التاريخ الحضاري لعمان: ص254.

(2) - المرجع نفسه: ص258.

(3) - انظر: الشيباني، دراسة توثيقية لتراث العوتبي: ص36.

(4) - خميس، التاريخ الحضاري لعمان: ص240.

(5) - معجم أعلام الإباضية قسم المشرق: ص129-131.

(6) - السعدي، حركة التأليف عند العمانيين، الشاملة: ص10.

2. محمد بن يزيد، المعروف بالمبرد النحوي: عاش في ق3هـ⁽¹⁾، من علماء اللغة العمانيين الأفذاذ في تلك الفترة وقد ألف الكثير من الكتب فذكر أنه ألف أكثر من أربعين كتابا ، منها : كتاب "الكامل"، وكتاب "الروضة"، وكتاب "المقتضب"، وكتاب "الرد على سيويه"، وكتاب "معاني القرآن"، وكتاب "إعراب القرآن"، وغيرها من كتب اللغة⁽²⁾.

3. محمد بن الحسن بن دريد الأزدي أبو بكر (ت321هـ)⁽³⁾، أسهم في الحركة الأدبية من خلال ما تركه من قصائد تدل على مشاركته في تلك الأحداث التي جرت في عمان، وهذه القصائد طافحة بالولاء لعشيرته وقومه، محرضا القبائل النزارية للأخذ بالثأر من اليمانية. كما ترك العديد من المؤلفات في اللغة والأدب، منها: كتاب "الجمهرة"، وكتاب "الاشتقاق"، وكتاب "الأنواء"، وكتاب "الخلاص"، وكتاب "أدب الكاتب"، وكتاب "الخيل الصغير"، وكتاب "الخيل الكبير"، وكتاب "المجتبى"، وكتاب "المقتنى"، وغير ذلك⁽⁴⁾.

4. سلمة بن مسلم بن إبراهيم العوتبي (ق5هـ): سبق وأن أشرنا إليه ضمن المؤلفين في فنون الشريعة، وأشرنا إليه أيضا في التاريخ، فهو فقيه، مؤرخ ولغوي، ولم تبق من مؤلفاته في اللغة إلا كتابه الشهير: بالإبانة في اللغة العربية الشريفة، ويظهر من خلال النص الذي نقلناه عنه سابقا أن له مجموعة أخرى من كتب اللغة والأدب.

(1) - معجم أعلام الإباضية قسم المشرق.

(2) - السعدي، حركة التأليف عند العمانيين، الشاملة: ص10.

(3) - معجم أعلام الإباضية قسم المشرق.

(4) - خميس، التاريخ الحضاري لعمان: ص243-244.

الفصل الأول:

الشيخ أبو عبد الله الكندي وكتابه بيان الشرع

والقواعد الفقهية؛ تعريفها وخصائصها

وإمكانية الاحتجاج بها

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الشيخ أبو عبد الله الكندي؛ حياته وآثاره

المبحث الثاني: كتاب بيان الشرع

المبحث الثالث: القواعد الفقهية؛ تعريفها وخصائصها وإمكانية

الاحتجاج بها

الفصل الأول: الشيخ أبو عبد الله الكندي وكتابه بيان الشرع والقواعد

الفقهية؛ تعريفها وخصائصها وإمكانية الاحتجاج بها

المبحث الأول: الشيخ أبو عبد الله الكندي؛ حياته وآثاره

المطلب الأول: حياة الشيخ أبي عبد الله الكندي

الفرع الأول: اسمه، مولده ونشأته

صاحب كتاب "بيان الشرع" هو الشيخ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن سليمان بن محمد بن عبد الله بن المقداد الكندي⁽¹⁾ من بلدة "سمد"⁽²⁾ من أعمال نزوى⁽³⁾.

عاش في القرن الخامس وأول القرن السادس الهجري⁽⁴⁾، ولم يعرف لميلاده تاريخ محدد، كما هو حال الكثير من العلماء والأعلام قديما.

نشأ في بيت فقه وفضل، وانحدر من أسرة عريقة في العلم، فجدّه الثاني محمد بن عبد الله كان معدودا من العلماء⁽⁵⁾، وابن عمّه محمد بن موسى بن سليمان الكندي، كان من العلماء أيضا، وهو صاحب كتاب الكفاية، وابن عمه الآخر: أحمد بن عبد الله بن موسى بن سليمان الكندي أبو بكر⁽⁶⁾، كان من أشهر العلماء كذلك، وهو مؤلف كتاب: المصنّف؛ الذي يعدّ أشهر كتاب له، ويقع في اثنين وأربعين (42) جزءا⁽⁷⁾، وله كتب أخرى كذلك في العقيدة والفقه واللغة، منها: كتاب "التخصيص"، وموضوعه الولاية والبراءة، وكتاب "الاهتداء"، وقد خصصه للحديث عن افتراق أهل عمان إلى نزوانية ورستاقية، وكتاب "التسهيل" في الميراث، وكتاب "التيسير" في النحو، وكتاب "التقريب" في اللغة، وكتاب "جوهر المقتصر"، وكتاب "الذخيرة"⁽⁸⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: ج1، ص؟؟؟ (2/3)، السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: ج3، ص40.

(2) - إحدى مناطق نزوى الأساسية، وهذه المناطق هي: سمد نزوى، العقر، سعال. (انظر: عبد الله بن سليمان الكندي، نزوى وآثارها، ضمن أعمال الملتقى العلمي الأول حول تراث سلطنة عمان الشقيقة قديما وحديثا، 15-16 أبريل 2001م: ص17).

(3) - نزوى مدينة تاريخية، وهي عاصمة عمان قديما، اتخذها الأئمة عاصمة لهم منذ أواخر ق2هـ، في عهد الإمام محمد بن عبد الله بن أبي عفان، سنة 177هـ، سميت بيضة الإسلام في عهد الإمام غسان بن عبد الله، تقع على سفح الجبل الأخضر من جنوبه، وعلى جهتها الغربية ولاية بجلا، ومن جنوبها منح، ومن شرقها إزكي. (انظر: ناصر الفارسي، نزوى عبر الأيام، معالم وأعلام: ص17-18).

(4) - السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: ج3، ص40؛ معجم الشعراء: ص307.

(5) - لم أفد على ترجمة له، ولعله هو نفسه محمد بن عبد الله الذي شارك، مع مجموعة من العلماء، في تنصيب الإمام محمد بن يزيد.

(6) - المفرجي، الإنتاج الفكري: ص61.

(7) - طبعته وزارة التراث العمانية في 42 ج سنة 1983م.

(8) - السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 42-37/1.

ولهذا الأخير علاقة خاصة بالشيخ نفسه، وإن لم تكن مباشرة، إذ شُهرَ عنه أنه مرتَّب كتاب بيان الشرع، مع ما في هذه الشهرة من مقال، كما سيأتي، وهو أيضا تلميذٌ لأحمد بن محمد بن صالح الغلافقي الذي يعدُّ من أبرز تلاميذ الشيخ محمد بن إبراهيم الكندي⁽¹⁾، والذي سنتعرض إليه لاحقا.

الفرع الثاني: مكانته ومميزاته

إن المصادر والمراجع المتوفرة لم تحفظ لنا تفاصيل حياة الشيخ ولا صفاته أو مميزاته، وقد كان هذا هو الغالب على التاريخ العماني القديم عموما، وعلى تلك الفترة خصوصا، فترة الفتن والحروب، وفترة ضعف الإمامة والتنافس بين الأئمة⁽²⁾. وبالرغم من ذلك، فإن المؤلفات التي تركها الشيخ، وبالأخص موسوعته بيان الشرع، تزودنا بملامح عامة عن شخصية الشيخ ومميزاته، ومكانته.

عرف عن الشيخ بأنه مرجع المسلمين وإمامهم في وقته، فقد وصفه أبو بكر بن محمد⁽³⁾ بأنه قدوة زمانه وعصره ومصره⁽⁴⁾، ولا غرو، فقد كانت موسوعته "بيان الشرع" معتمد من جاء بعده من العلماء، يستمدون منها ويعترفون بفضلها⁽⁵⁾، وقد وصفه أحد معاصريه بأنه إمام المسلمين في الدين من أهل عمان⁽⁶⁾، وهذا يشير إلى المكانة الكبيرة التي يتمتع بها بين العمانيين في عصره.

كما أنه معروف بسعة اطلاعه على المؤلفات التي وجدت في وقته، وهذا ما تشهد به موسوعته أيضا، فيجد خلالها إحالات إلى مصادر ومراجع كثيرة، ربما بعضها كان في عداد المفقود، مثل "كتاب هارون بن اليمان"، والمعروف عن هارون بن اليمان أن له كتابا بعث به إلى المهنا، وعند العودة إلى هذا الكتاب لا نجد ما نقله "بيان الشرع" عن "كتاب هارون بن اليمان"، ولذا، فمن المحتمل أن له كتابا آخر غير الكتاب المعروف عنه⁽⁷⁾. كما أن الشيخ كان مطالعا على كتب أخرى من غير مذهبه، فكان يجيل أحيانا إليها، وإن كان الغالب عليه الإحالة على كتب المذهب، وهذا مبرر بالنظر إلى الغرض الأساسي الذي انطلق منه في تأليف موسوعته، والمتمثل في حفظ تراث المذهب، فقد أحال مثلا إلى كتاب أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أحمد اللحمي النحوي، والمسمى بـ"تهذيب البيان في تفسير القرآن"، وهو اختصار تفسير محمد بن جرير الطبري⁽⁸⁾، والباحث لم يقف على هذا الكتاب ولا على ترجمة لمؤلفه، ويظهر أنّ الكتاب إن كان موجودا فهو لا يزال مخطوطا، وقد

(1) - سيرة ابن مداد: 17.

(2) - انظر: الإمامة الإباضية الرابعة ضمن هذا البحث.

(3) - هو العالم الخطيب أبو بكر أحمد بن محمد بن عبد الله المعلم السمدي النزوي، نسبة إلى محلة سمذ بنزوي، من أجل الفقهاء علما وفضلا، وكان والده بالعفة والزهد المذكور، حضر بيعة الإمام محمد بن خنيش، وخطب له بعد البيعة سنة 510هـ. (السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 50/1)

(4) - السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: ج3، صص 40-41.

(5) - سيف بن حمد البطاشي، نقلا عن: المرعي، الإنتاج الفكري: ص61.

(6) - الكندي، بيان الشرع: 386/4.

(7) - انظر: السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، تحقيق: سيدة اسماعيل كاشف، ط2، 1989م، ج1، صص: 323-336.

(8) - الكندي، بيان الشرع: 247/2.

أحال عليه العلامة عبد الرحمن الثعالبي في أكثر من موضع من تفسيره "الجواهر الحسان في تفسير القرآن"⁽¹⁾، هذا دون الكم الهائل من السير والجوابات التي تضمنتها الموسوعة، مما يصعب تقييده وحصره.

ومما يمكن وصف الشيخ به أيضا تجرّده للحق، ويظهر هذا جليا من خلال تأكيده على ضرورة اتباع الحق في أكثر من موضع، بغضّ النظر عن صاحبه، حتى ولو كان هذا الحق مخالفا لما ذكره أو ذهب إليه هو نفسه، فنجده يختم كلامه أحيانا بمثل قوله: "من قرأ كتابنا هذا أو قرئ عليه أو بلغه علم جميعه أو بعض ما فيه، فليتدبره حرفا حرفا، ولا يأخذ منه إلا ما وافق الحق والصواب، كل شيء خالفت فيه الحق فيما هو في هذا الكتاب أو في غيره، فأنا تائب إلى الله منه، ومستغفر له عنه..."⁽²⁾. ويقول في موضع آخر: "ولم أرد بنقل هذه الآثار إلا إدخال فرح على ضعيف مجتهد لم يقف عليها، ويتميّز تعبيرها، فمن وقف على كتابي هذا فليتدبره، ولا يحمل له سوء الظن بي أن يرد منه حقا، ولا حسن الظن بي أن يقبل منه باطلا، ولا يقبل منه إلا ما وافق الحق والصواب"⁽³⁾.

ويتميّز الشيخ أيضا بأدبه الجمّ، الذي هو طبيعة فيه وسجية، فمن المشاهد المؤكّدة لهذا الخلق العظيم عند الشيخ، ما قدّم به نصّ كلامه الذي أُلّفه اعتراضا على رأي أورده عن أحد المنتمين إلى المدرسة الرستاقية -وهي غير المدرسة التي ينتمي إليها الشيخ-، إذ ابتدئ كلامه بقوله: "ليس قصدي ولا اعتمادي مخالفة قائل"، وكأنّ مخالفة أحد مهما كان أمره غير مستساغ عند الشيخ، إلا أن تكون ضرورة تدعو إلى ذلك، وهذا لما في المخالفة من الوحشة والنفور أحيانا، ثم يواصل قائلا: "ولا الطعن عليه ولا هتك ستر، ولا كشف عورة، لكن أخبر بما عرفت من الأخبار، ورافع ما وجدت في الآثار، ليقف عليه من أراد النظر فيه..."⁽⁴⁾.

وإذا كان الغالب على الناس إظهار الأدب مع أحبابهم ومريديهم، فإنّ هذا الأدب يقلّ أو ينعدم مع المخالف، خاصة إن صدر من ذلك المخالف ما يستفزّ مشاعرهم ويثير أعصابهم، والشيخ لم يكن من هذا الصنف أبدا، بل إنه قد أبدى أدبا جما، ورقة متناهية في ردّه على أحد الذين اعترضوا على رأي من آراء المدرسة النزوانية التي ينتمي إليها، ووصف هذا الشخص القائلين بذلك الرأي بالضلال، وأي وصف أشنع وأكثر استفزازا من وصف شخص ما بالضلال؟! وقد كان ردّه عليه بقوله: "أما قوله: وقد قالت الفرقة الضالة من أهل عمان... فالذي عرفته من قول هؤلاء الذي يشتمهم ويسفههم، وما كنت أحب له النطق بذلك، فلعلّه وجد قولاً مجملاً غير مفسّر، أو خاصاً في شيء..."⁽⁵⁾، فهو لم يكتف بالردّ الجميل، بل زاد على

(1) - انظر مثلا: الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان: ج1، ص2.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 354/4.

(3) - المصدر نفسه: ج4، ص60، وهو مما أضيف إلى بيان الشرع، لكنه ينسب إلى الشيخ نفسه.

(4) - المصدر نفسه: 94/4.

(5) - المصدر نفسه: 107/4.

ذلك أن التمس له العذر، كما يتضح من العبارة الأخيرة، ولعمري، إنَّ ذلك لا يمكن أن يصدر إلا عمّن كان الأدب والاحترام سليقة فيه وسجيّة.

وقد كان الشيخ رحمه الله أكثر من النقل عن سبقه، ناسبا كل رأي إلى صاحبه ومؤلفه، وإذا كان مثل هذا الأمر مثلبة ومنقصة عند بعض الباحثين -أي: كثرة النقل عن الغير- بالرغم من مجانبة مثل هذا الحكم - بإطلاقه- للصواب، فإنَّ هذا الأمر يدلّ -من زاوية أخرى- على احترام الشيخ لمن سبقه وتواضعه معهم، بإرجاع الفضل إلى أهله.

ومما يشهد له بالأخلاق العالية والسجايا الحميدة: شدّة تواضعه رحمه الله، ويظهر هذا في عدم ادّعائه امتلاك ناصية العلم ولا احتكاره للحق، فنجد مثلا يقول جوابا لسائل سأله: "ذلك ما لا يبلغه علمي ولا يحيط به فهمي، وهو موجود في آثار المسلمين، إلا أنّي ألوّح لك يا أخي من ذلك ما حضري فأعتقده، أقول وبالله أستعين..."⁽¹⁾، وبالتأمل في هذه العبارة، سندرك أن وصفه لنفسه بقلّة البضاعة والضعف في العلم، إنما كان ناشئا عن تواضع منه رحمه الله، لا عن جهل، والدليل على هذا إجابته عن سؤال السائل بالرغم مما وصف به نفسه مما ذكرنا. ويقول في موضع آخر: "وأما تفسير جميع أحكامهم في جميع أمورهم فذلك يطول بوصفه الكتاب، وأنا ضعيف المعرفة، غير أنّي أذكر فصلا من ذلك، وأرفع ما عرفته إن شاء الله"⁽²⁾. ثم يضيف قائلا في موضع آخر: "من وقف على كتابي هذا فليتدبره، ولا يحمله سوء الظن بي أن يرد منه حقا، ولا حسن الظن بي أن يقبل منه باطلا، ولا يقبل منه إلا ما وافق الحق والصواب"⁽³⁾، إذن، فهو لم يحكم على قوله بأنّه الحقّ، بل احتمل له أن يكون فيه ما هو حق وما هو باطل، وعلى المرء أن يُعمل عقله، فيتبع ما ظهر له أنّه الحقّ، محذرا من أن تكون عاطفة الحبّ أو البغض سببا لقبول الباطل أو ردّ الحقّ.

ومثل هذا التواضع والأدب الجَمّ مؤشّر واضح ودليل بيّن على رسوخ قدم الشيخ في العلم، وربانيته رحمه الله، فالمرء كلما ازداد علما وتمكنا منه، ازداد تواضعا واحتراما لغيره.

ومن مميزات الشيخ كذلك: سعيه نحو كل ما يوحّد ولا يفرّق، نحو ما يساهم في زيادة التماسك داخل المجتمع، وينشر ثقافة التسامح والمحبة، وهذا ما يبرز تبنيه آراء المدرسة النزوانية ودفاعه عنها، والتي كانت أقلّ تشدّداً من المدرسة الرستاقية في قضية عزل الصلت بن مالك، والموقف من موسى بن موسى ومن معه، ويظهر هذا أيضا في ميله نحو الولاية على حساب البراءة، وفق قاعدة: "تخطئ في الولاية أهون مما تخطئ في البراءة"⁽⁴⁾، كما أنه يذهب إلى وجوب التماس العذر لمن كان على أصل الولاية، حتى ولو شاهدنا فعلا يوجب

(1) - الكندي، بيان الشرع: 87/2. لم يتأكد الباحث من أنّ الكلام لأبي عبد الله الكندي، لكن بالتأمل في سياقه لا نجد أنّه منسوب إلى شخص

آخر.

(2) - المصدر نفسه: 82/4. وهو ضمن جواب للشيخ عن سؤال طُرح عليه.

(3) - المصدر نفسه: 60/4.

(4) - المصدر نفسه: 410/3.

البراءة منه في الأصل، ما دام فعله الذي قام به يحتمل وجهها من أوجه الصواب، ولو كان احتمالاً بعيداً، فيقول في نصّ طويل: "... كلما أمكن صوابه [أي: الولي الذي قام بما يستوجب البراءة منه] وخطؤه في دين الله من جميع أفعاله، حسن به الظن فيه، وأنزل عذره، ولم نترك ولايته، لأنّه مؤتمن على دينه، ولأنّ الولاية له هي الأصل..."⁽¹⁾.

ومما يؤشّر على تسامحه أيضاً، ما مرّ معنا من إيراد آراء المذاهب الأخرى من غير مذهبه، بل نجده أحياناً يوجّه القارئ إليها لزيادة التوسّع والتعمّق في تلك المسألة: "والقول في هذا الباب يطول شرحه، ومن أراد التوسّع فليُنظر في كتاب الأشعري، في بعض تفاسير الجبائي والبلخي..."⁽²⁾.

إنّ هذه الأخلاق العالية التي قلّ أن تجتمع في إنسان واحد، كانت هي السبب الرئيس ليتبوأ مكانة عالية بين العمانيين، وليكون بحقّ إمام المسلمين في الدين.

ومما وُصف به الشيخ أيضاً، أنه كان حريصاً على استغلال أوقاته كلها، ولا يمكنه أن يكون إلاّ كذلك بالنظر إلى سعة اطلاعه وكثرة المراجع التي رجع إليها، إلى جانب ضخامة موسوعته، ووجود مؤلفات أخرى له من غير تلك الموسوعة، فقد كان همه الاستفادة ممن سبقه، ونقل ذلك إلى من بعده، ولا يمكن أن يتحقق كل ذلك إلا لمن كان حريصاً أشد الحرص، مبالغاً في استغلال كل لحظة من لحظات عمره.

الفرع الثالث: شيوخ أبي عبد الله الكندي

تتفق جلّ المصادر على أن شيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الكندي هو الشيخ أبو علي الحسن بن أحمد بن محمد بن عثمان العقري النزواني، وأقدم مصدر وقفنا عليه يشير إلى هذه العلاقة بين الشيخين كتاب عبد الله بن مداد بعنوان: "سيرة ابن مداد" التي تعود إلى القرن 10 هـ، إذ جاء فيه: "وحمل محمد بن إبراهيم دينه عن القاضي أبي علي الحسن بن أحمد بن محمد بن عثمان العقري النزواني"⁽³⁾، ونفس العبارة وردت في مؤلف قريب من هذه السيرة، وهو: منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، في القرن الحادي عشر (11 هـ)⁽⁴⁾. وقد تكرر ذكر هذا الشيخ في كتاب بيان الشرع في أكثر من موضع، وباسم: أبي علي الحسن بن أحمد⁽⁵⁾، إلا أنه لم يكن دائماً يذكر بنفس الاسم، إذ نجده في مواضع باسم: أبي الحسن بن أحمد⁽⁶⁾، وفي أخرى باسم: ابن الحسن بن

(1) - بيان الشرع: 81/4.

(2) - المصدر نفسه: 137/1.

(3) - سيرة ابن مداد: ص 17، 26.

(4) - الشقصي، خميس بن سعيد، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، تح: سالم بن حمد بن سليمان الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان،

1979م، ج 1، ص 626؛ وانظر: الخصبي، محمد بن راشد، الزمرد الفائق في الأدب الرائق، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1408هـ/1987م: ج 1، ص 260.

(5) - بيان الشرع: 298، 90/1؛ 345/2؛ 158/3...

(6) - المصدر نفسه: ص 86، 13/1؛ 186/5...

أحمد⁽¹⁾، وبالنظر إلى كثرة الأخطاء في الكتاب، وكونه غير محقق تحقيقاً علمياً، فإنه يُرجَّح أن تكون كل تلك الأسماء كلها لمسمى واحد، وهو "أبو علي الحسن بن أحمد".

أنشأ الشيخ مدرسة لعلوم الشريعة حيث وفد إليها عدد من الطلبة، وكان الشيخ أبو عبد الله الكندي أحد المتخرجين من هذه المدرسة. ويظهر أن الشيخ -صاحب المدرسة- كان من أهل الغنى واليسار، فقد كان ينفق على هذه المدرسة من ماله الخاص، ويُذكر أن بعض إخوان له أرادوا معونته، فامتنع عن ذلك، ولم يرغب فيه، وقال: "مادام تؤخذ النخلة من التلالية بألف درهم فلا أبغي من أحد معونة"⁽²⁾.

وإلى جانب اهتمامه بالعلم والتعليم، فقد ذكرت المصادر أيضاً أنه كان قاضياً للإمام الخليل بن شاذان⁽³⁾. اختلفت المؤلفات في تاريخ وفاته، فذكر ابن ممداد أنه توفيَّ عشية الجمعة لست ليال خلون من شهر ذي القعدة سنة 576هـ⁽⁴⁾، وأورد صاحباً معجم أعلام الإباضية تاريخاً آخر لوفاته، وهو سنة: 536هـ⁽⁵⁾. وفي كلا التاريخين إشكال، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الملاحظة التي في معجم أعلام الإباضية قسم المشرق من كون الشيخ أبي علي النزوي لم يعيش طويلاً⁽⁶⁾، فإنه يستحيل بهذا أن يكون قد توفي بعد وفاة تلميذه، ويستحيل جداً أن يعيش بعده بزمان طويل، يصل إلى الثلاثين عاماً، وربما السبعين!!

ولحل هذا الإشكال كان لا بد من ترجيح أحد احتمالين؛ إما أن أبا علي النزوي لم يكن شيخ أبي عبد الله الكندي، وإما أن هناك خطأً ما في تاريخ وفاة الشيخ، فأبي الاحتمالين أرجح؟

رجَّحت بعض المصادر أن شيخ أبي عبد الله محمد الكندي هو أبو علي الحسن بن أحمد بن نصر الهجاري المتوفى سنة اثنين أو ثلاث وخمسمائة (502 أو 503هـ)، وليس الذي سبق ذكره، وأوّل من ذهب إلى هذا الأمر هو الشيخ سيف بن حمود البطاشي (ق14هـ)⁽⁷⁾، إذ رجَّح بعد مناقشة طويلة، وبناء على تاريخ وفاة الشيخين أبي علي النزوي وأبي علي الهجاري، وتاريخ وفاة التلميذ أبي عبد الله الكندي، رجَّح أن شيخ أبي عبد الله الكندي ليس هو الشيخ أبو علي النزوي، ولكنه أبو علي الهجاري. ونصَّ عبارته: "...وإذ تبين لك مما تقدّم، من استبعادي أن يكون الشيخ أبو علي الحسن بن أحمد بن محمد بن عثمان، المتوفى سنة ستّ وسبعين وخمسمائة، هو شيخ مؤلّف كتاب بيان الشّرع المتوفى سنة ثمان وخمسمائة، مستدلاً على ذلك من تاريخ وفاة الشيخين المتباعدة، فلعلّ شيخ مؤلّف كتاب بيان الشّرع وقاضي الإمام الخليل هو الشيخ أبو الحسن [يقصد:

(1) - بيان الشّرع: 101/9.

(2) - سيرة ابن ممداد: ص17، 26. الشقصي، منهج الطالبين: ج1، ص626.

(3) - سيرة ابن ممداد: ص17، 26. الشقصي، منهج الطالبين: ج1، ص626.

(4) - سيرة ابن ممداد: ص31.

(5) - ممد صالح ناصر وسلطان بن مبارك الشيباني، معجم أعلام الإباضية قسم المشرق: ص97.

(6) - معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق: ص97.

(7) - البطاشي، إتحاف الأعيان: ص324.

أبو علي الحسن] بن أحمد بن نصر بن محمد الهجاري...⁽¹⁾، وتبعه على ذلك صاحباً كتاب: "الإنتاج الفكري العماني"⁽²⁾، وأيضاً الأستاذ فهد بن هاشل السعدي في كتابه: معجم شعراء الإباضية⁽³⁾، إلا أنه تراجع عن هذا الرأي، وذهب إلى أن شيخ أبي عبد الله الكندي، هو الشيخ أبو علي النزوي، وليس الهجاري، وهذا في كتابه: معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، قسم المشرق⁽⁴⁾، إذ إن هذا الأخير قد ألفه بعد كتابه الأول عن الشعراء، بدليل إيراده معجم الشعراء ضمن المراجع التي اعتمد عليها في مؤلفه معجم الفقهاء والمتكلمين⁽⁵⁾.

والباحث يرحح الفرضية الثانية، وهي وجود خطأ في تاريخ وفاة الشيخ أبي علي النزوي، وهذا لأسباب؛ أبرزها: ما ورد في كتاب بيان الشرع مما أضيف إليه لاحقاً، وكان قد كُتب قبل وفاة أبي عبد الله الكندي، من كون أبي علي النزوي قد تُوِّفِّي قبل صاحب كتاب بيان الشرع، فإذا كان الأمر كذلك، فمعنى هذا أن هناك خللاً في التاريخ يقينا، ولم يبق للاحتمال الآخر معنى؛ فإذا كان الشيخ أبو علي النزوي قد تُوِّفِّي قبل صاحب بيان الشرع، لم يبق هناك إشكال في كونه هو شيخ أبي عبد الله الكندي، ونص العبارة هو: "...وأبي سعيد رحمه الله أو غيرهم من أهل العلم من سلف بعدهم من أهل نخلتنا، مثل: أبي علي الحسن بن أحمد بن محمد بن عثمان رحمهم الله، والولاية في يومنا هذا للشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم حفظه الله، أو من صح له الاتباع لمذهبهم الذي بينوه أو من يتولاهم على ذلك..."⁽⁶⁾.

أضف إلى ذلك أن الذي اشتهر عنه وجود مدرسة له هو الشيخ أبو علي النزوي، لا الهجاري، فهو أقرب لأن يكون له تلاميذ بحجم أبي عبد الله الكندي. كما أن وجود اختلاف كبير في سنة وفاة الشيخ، يجعل خبر تاريخ وفاته أكثر احتمالاً للخطأ من خبر كون أبي بكر النزوي شيخاً لأبي عبد الله الكندي، إذ إن لدينا تاريخين مختلفين تماماً، أحدهما: 536، والآخر 576هـ⁽⁷⁾، بينما لم يوجد من المتقدمين من أشار إلى كون أبي علي الهجاري هو شيخ أبي عبد الله الكندي.

فإذا كان الأمر كذلك، فمتى كانت وفاة الشيخ أبي علي النزوي؟

لم يتمّ التوصل إلى استنتاج تاريخ بديل لوفاة الشيخ، إلا أن النص السابق، -والمتمضمّن بيان أن الشيخ أبا علي قد تُوِّفِّي قبل تلميذه أبي عبد الله- يورد اسم أبا علي النزوي بعد الشيخ أبي الحسن علي بن عمر، وهذا

(1) - البطاشي، إتحاف الأعيان: ص324.

(2) - موسى بن ناصر المرفجي وخلفان بن زهران الحجّي، الإنتاج الفكري العماني دراسة تحليلية للمؤلفات العمانية الموسوعية، وزارة التراث والثقافة،

عُمان، 1427هـ/2006م: ص61.

(3) - معجم الشعراء: ص307.

(4) - السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: ج3 ص40.

(5) - المرجع نفسه: ج4، ص304.

(6) - بيان الشرع: 385/4.

(7) - البطاشي، إتحاف الأعيان: ص321. معجم أعلام الإباضية: ص97.

الشيخ كان حياً سنة 443هـ⁽¹⁾، فرمّا كان يعني هذا أن الشيخ أبا علي النزوي قد توفي بعد هذه السنة، أي خلال النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، وهذا الأمر غير مستبعد، خاصة إذا رجحنا القول بأنّ إمامة الخليل بن شاذان لم تنته سنة 425هـ، خلافاً لما رجّحه الإمام السالمي، بل امتدّت إلى غاية سنة 444هـ على الأقل، إذ إنّه يُذكر أن نجاد بن إبراهيم المنحي كان قد تولى القضاء للإمام الخليل بن شاذان سنة 444هـ⁽²⁾، كما أن ابن رزيق أشار إلى أنّ إمامة الخليل امتدت على الأشهر إلى بضع وأربعين سنة، فإذا أخذنا تاريخ بيعته سنة 407هـ، وأضفنا إليها 40 سنة، صار تاريخ إمامته ممتداً إلى ما بعد 447هـ⁽³⁾. وقد أشار الشيخ سلطان الشيباني إلى أنّ أبا علي النزوي قد كان حياً في ربيع الأول 468هـ⁽⁴⁾، والباحث لم يقف على الدليل الذي استند عليه لاستنتاجه مثل هذا التاريخ، فإن صحّ هذا، فإنه يؤكّد ما ذكرنا من أنّ الشيخ توفي خلال النصف الثاني من القرن الخامس الهجري.

وقد أورد الأستاذ السعدي تاريخاً آخر لوفاته، وهو سنة 507هـ⁽⁵⁾، إلّا أننا لم نقف أيضاً على المصدر الذي اعتمد عليه، ولعله كان من اجتهاده. وإذا ثبتت الملاحظة الواردة في معجم أعلام الإباضية من أنّ الشيخ لم يعمر طويلاً، وجب أن تكون وفاته قبل وفاة تلميذه أبي عبد الله الكندي بسنوات عديدة، وليس في نفس السنة أو قبله بسنة واحدة فقط.

الفرع الرابع: وفاة أبي عبد الله الكندي

توفيّ الشيخ أبو عبد الله الكندي، ودفن بمنطقة المض بسمند نزوي⁽⁶⁾. واختلف المؤرخون في تاريخ وفاته، وقد ذكرت روايتان أساسيتان:
الأولى: لابن مداد في سيرته⁽⁷⁾، وابن رزيق في الصحيفة القحطانية⁽⁸⁾، والأزكوي في كشف الغمّة⁽⁹⁾، تقول: إن الشيخ أبا عبد الله الكندي توفيّ ليلة الأربعاء لاثنتي عشرة ليلة خلت من شهر رمضان، سنة ثمان وخمسمائة (12 رمضان 508هـ).

(1) - محمد ناصر و سلطان الشيباني، معجم أعلام الإباضية - قسم المشرق: ص 318.

(2) - المصدر نفسه: ص 480.

(3) - البطاشي، إتحاف الأعيان: 323.

(4) - الشيباني، سلطان بن مبارك بن حمد، الكتابات الفقهية وتطوراتها عند العمانيين في ق 5هـ، بحوث ندوة تطور العلوم الفقهية في عمان خلال القرن الخامس الهجري التأليف الموسوعي والفقهاء المقارن، مارس 2005م، ط 1، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، 2006م: ص 73.

(5) - السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: ج 1، ص 140.

(6) - الخطاب، الشيخ العلامة أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الكندي، سيرته وحياته، مناقش ومنتديات، ص 180.

(7) - ابن مداد، سيرة ابن مداد: ص 32.

(8) - ابن رزيق، حميد بن محمد العماني (ت: 1291هـ)، الصحيفة القحطانية: تح: محمد بن مبارك السليمي، ومحمد حبيب صالح، ط 2، ج 3، وزارة التراث والثقافة، عُمان، 1434هـ/2013م: ج 3، ص 310.

(9) - الأزكوي، سرحان بن سعيد، كشف الغمّة الجامع لأخبار الأمة، تح: حسن محمد النابودة، ط 1، دار البارودي، بيروت - لبنان، 2006م:

الثانية: أوردتها صاحب معجم أعلام الإباضية قسم المشرق، دون أن يقف الباحث على مصدرها، وهي أن الشيخ تُوِّفِّي ليلة 23 شعبان سنة 507هـ⁽¹⁾.

وُيَرَجَّحُ الباحث الرواية الأولى؛ لاتفاق المصادر الثلاثة عليها، وهي من المصادر القديمة المهمة في التاريخ العماني، ويؤيد هذا ما أورده صاحب إتحاف الأعيان من قوله: "ومَّا وُجِدَ مكتوبًا بخطِّ الفقيه عثمان بن موسى بن محمد بن عثمان الساكن محلة الجرمة من عقر نزوى، قال: مرض الفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم رحمه الله في شهر شعبان لسبع ليال بقين منه، وتوِّفِّي عشية الثلاثاء لعشر ليال خلون من شهر رمضان، سنة ثمان وخمسمائة..."⁽²⁾، فإذا صحَّ هذا النقل عن الشيخ عثمان بن موسى فإنها حجة في الموضوع بالنظر لكون هذا الشيخ معاصرا لأبي عبد الله الكندي، إذ توفِّي سنة 536هـ⁽³⁾. وَعَدَّ صاحبُ إتحاف الأعيان هذا التاريخ الوارد عن الفقيه عثمان رواية أخرى لوفاة الشيخ⁽⁴⁾، إلا أنه وعند التأمل يتضح أنهما روايتان متطابقتان، لا فرق بينهما، فليلة الأربعاء⁽⁵⁾، هي نفسها عشية الثلاثاء، والسنة والشهر فيهما تطابق تام (رمضان 508هـ)، يبقى الإشكال فقط في اليوم، فرواية الفقيه عثمان تشير إلى أنّ الثلاثاء يصادف 10 رمضان، فيكون الأربعاء بهذا هو يوم 11 من رمضان، أما الرواية الأخرى فتشير للأربعاء بـ 12 من رمضان، وهذا الاختلاف لا اعتبار له ما دام في حدود اليوم واليومين، إذ هو أمر طبيعي في الشهور الهجرية، ولا يزال مثل هذا الاختلاف موجودا إلى يومنا هذا.

أما الرواية الثانية فهي مرجوحة، بالنظر إلى أن تلك المصادر السابقة كلها لم تشر إليها إطلاقا، وأيضا، فإننا نلاحظ أنها مطابقة في اليوم والشهر لما أورده صاحب إتحاف الأعيان نقلا عن عثمان بن موسى عن تاريخ مرض الشيخ أبي عبد الله الكندي، وهو 23 شعبان 507هـ، وربما وقع التباس لصاحب المصدر الذي نقل عنه في التاريخين المذكورين، فأورد تاريخ مرضه على أنه تاريخُ لوفاة الشيخ، والله أعلم.

(1) - محمد ناصر وسلطان الشيباني، معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق: ص 371. ونشير هنا إلى أنّ هذا المعجم بحاجة إلى مراجعة وضبط،

لتصحيح بعض المعلومات الواردة فيه، وهذا التاريخ من الأمور البيّن خطؤها، وأمثاله كثير.

(2) - البطاشي، إتحاف الأعيان: ج 1، ص 318.

(3) - السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 340/2.

(4) - البطاشي، إتحاف الأعيان: 319/1.

(5) - أي: الثلاثاء ليلا، فدحول اليوم يكون بغروب الشمس، كما هو معروف.

المطلب الثاني: آثار الشيخ أبي عبد الله الكندي

الفرع الأول: تلاميذ أبي عبد الله الكندي

أشارت المصادر إلى تلميذين بارزين من تلاميذ الشيخ أبي عبد الله، وهما:

- إبراهيم بن قيس بن سليمان الحضرمي:

وهذا ما أورده سلطان الشيباني نقلا عن "شرح قصيدة أئمة بني خروص" للسيفي⁽¹⁾، في قوله: "بل يذكر [أبو إسحاق الحضرمي] في بعض المصادر أنه تتلمذ على يد الشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن سليمان الكندي"⁽²⁾، ولم نقف على مثل هذا في مصدر آخر.

وعند العودة إلى مؤلفات أبي إسحاق الحضرمي نجد في كتابه: "ديوان الإمام الحضرمي (السيف النقاد)"، إشارة إلى أنه كان يتعلم على يد محمد بن إبراهيم، وذلك في قصيدة يرثي فيها محمد بن إبراهيم، جاء فيها:

فَدُكُنْتُ أَغْرِفُ مِنْ بَحْرِ الْعُلُومِ فَمَا *** أَصْبَحْتُ مُقْتَدِرًا مِنْهُ عَلَى الْمَدَدِ⁽³⁾

مما يوحي بأن المرثي كان شيخاً للإمام الحضرمي، يعترف من بحر علمه، ويتلمذ على يده، لكن من هو: محمد بن إبراهيم؟ هل هو أبو عبد الله الكندي؟

يشير المحقق إلى أنه وقف على عبارة في مخطوطين اثنين لديوان الإمام الحضرمي، وبالتحديد عند رثائه لمحمد بن إبراهيم، تشير إلى أن محمد بن إبراهيم هذا هو نفسه محمد بن إبراهيم الكندي، ونص العبارة: "أخو الحسب الكريم والمروة والحيم، محمد بن إبراهيم بن سليمان بن عبد الله المفدى الكندي السمدي النزوي رحمه الله وغفر له، تَوَيَّ ملجأ الضعيف..."⁽⁴⁾، ويرى المحقق أنّ العبارة التي تبين أن محمد بن إبراهيم -المرثي- هو مؤلف "بيان الشّرع"، تُعدُّ من العبارات التي أضيفت إلى الديوان من قبل النسخ لاحقاً، إذ إنّها لم تظهر في مخطوطات ثلاث أقدم، تعود إلى: 1147هـ، 1196هـ، 1287هـ، وظهرت لاحقاً في مخطوطين آخرين، يعود كل منهما إلى 1313هـ و1318هـ. فهذا دليل يثبت أنّ محمد بن إبراهيم المرثي ليس بالضرورة هو صاحب بيان الشّرع.

(1) - محمد بن خميس بن محمد السيفي النزوي: ت: 1333هـ، جمع أجوبة الشيخ جاعد بن خميس الخروصي في سبعة أجزاء وسماها العقد الثمين، جمع أجوبة الشيخ سعيد بن خلفان الحلبي في أربعة أجزاء وسماها التمهيد، له شرح على المعرج الأسنى في أسماء الله الحسنى ثلاثة مجلدات، له شرح على قصيدة الشيخ جاعد والشيخ الغشري التي نظمها في أئمة بني خروص وسيرتهم. له قصيدة نظمها في أئمة البعارة مجارياً بما قصيدة الشيخين المذكورين وشرحها بنفسه. (انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق: ص392).

(2) - الشيباني، الكتابات الفقهية وتطوراتها عند العمانيين: ص77.

(3) - الحضرمي، إبراهيم بن قيس، ديوان الإمام الحضرمي (السيف النقاد)، تح: بدر بن هلال اليعمدي، المعالم، عُمان، 2002م: ص215.

(4) - المصدر نفسه: ص213.

وإذا واصلنا قراءة القصيدة وجدنا المؤلف يكتفي المرثي بأبي قيس⁽¹⁾، وهذه ليست كنية مؤلف "بيان الشرع"، بل هي كنية لابن الإمام الحضرمي نفسه⁽²⁾، فهذا دليل حاسم يثبت أن المرثي هنا هو ابن الحضرمي وليس صاحب بيان الشرع. ويمكن إضافة دليل آخر لما سبق، وهو دليل حاسم أيضاً، يتمثل في أن الإمام أبا إسحاق الحضرمي توفي في الربع الأخير من القرن الخامس الهجري، أي بين 475 و500هـ⁽³⁾، وأمّا الشيخ أبو عبد الله الكندي فكانت وفاته سنة 508هـ، فإذا كان تاريخ وفاة الأول صحيحاً فلا يعقل أن يكون هذا الرثاء من أبي إسحاق على أبي عبد الله الكندي وهو لا يزال حياً!

وإذا كان الأمر كذلك، فلا توجد أية إشارة في ديوان الحضرمي كاملاً تدل على أن أبا عبد الله محمد بن إبراهيم الكندي هو شيخ الإمام الحضرمي.

وإذا علمنا أن مؤلف "شرح قصيدة أئمة بني خروص" قد توفي سنة 1333هـ، فلا يبعد أن يكون هذا الأخير قد استقى معلوماته هذه من إحدى النسخ التي احتوت الزيادة التي أشرنا إليها، ظاناً منه أنها من كلام الإمام الحضرمي نفسه.

- أحمد بن محمد بن صالح القرني الغلافقي:

هو الشيخ أحمد بن محمد بن صالح القرني⁽⁴⁾ الغلافقي، أبو بكر، فقيه عاش في القرن السادس الهجري، ونشأ في أسرة علمية، وكان أحد تلاميذ الشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الكندي البارزين، وذكر ابن مداد في سيرته أن أحمد بن محمد بن صالح حمل "دينه عن الفقيه محمد بن إبراهيم بن سليمان الكندي السمدي النزوي"⁽⁵⁾.

من أبرز تلاميذ الشيخ أبي بكر القرني: الشيخ أحمد بن عبد الله الكندي، صاحب "المصنّف"؛ الذي كان قد نقل الكثير من أقوال شيخه، ففي سيرة ابن مداد: "وجدت أن الفقيه أحمد بن عبد الله بن موسى بن عبد الله الكندي حمل دينه عن الفقيه أحمد بن محمد بن صالح النزواني..."⁽⁶⁾.

توفي أبو بكر القرني في منتصف ليلة الاثنين ليلة خلت من صفر، سنة 546هـ، وقد ذكر هذا التاريخ كل من ابن مداد والأزكوي وغيرهما⁽⁷⁾، وقيل: إنه توفي سنة 576هـ⁽¹⁾.

(1) - المصدر نفسه: ص 216.

(2) - المصدر نفسه: ص 212.

(3) - السعدي، فهد بن علي بن هاشل، معجم شعراء الإباضية، قسم المشرق، ط 1، دار الجيل الواعد، عُمان، 1428هـ/2007م: ج 1، ص 06.

(4) - القرني: نسبة إلى موضع بنزوى يسمى "جيل قر"، فحذف جيل لأجل الاختصار. (الزمرد الفائق: 260/1)، وهناك من ينسبه إلى العقر من نزوى، فيقول عنه: العقري، بدل القرني. (انظر: البطاشي، إتحاف الأعيان: ج 1، ص 516).

(5) - سيرة ابن مداد: 16، وانظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 49/1.

(6) - سيرة ابن مداد: 16، وانظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 49/1.

(7) - سيرة ابن مداد: 35؛ الأزكوي، كشف الغمة: 1021/2.

من آثاره: سيرة مطبوعة ضمن ملحق كتاب الاهتداء الذي ألفه تلميذه أبو بكر الكندي، الأولى منها بُدئت بالقول: "هذا ما انتخبته من السيرة التي لأبي بكر أحمد بن محمد بن صالح"⁽²⁾، وواضح من هذا التقديم أن ما ورد في ملحق كتاب الاهتداء هو جزء من السيرة وليس كل السيرة، تليها سيرتان مستقلتان عن السيرة الأولى بحسب ما يبدو، حيث تبدئ إحداهما بقوله: "الحمد لله الملك العظيم..."⁽³⁾، والأخرى بقوله: "إلى من بلغه كتابنا هذا من جميع المسلمين..."⁽⁴⁾، وتناولت على العموم قضايا تتعلق بالإمامة، منها مسألة الضمان على المستحل، وخاصة الإمام، وفي الثانية منهما إشادة بتوضيحات أئمة الإباضية السابقين في سبيل دين الله تعالى، ودعوة للاقتداء بهم، ثم حديث عن شروط الإمامة، وفي ثنائها ما يشير إلى أن هذه الرسالة إنما بعث بها لأحد الأئمة الذين عاصروهم ومن حوله، إذ جاء فيها بعد تحديد لشروط الإمامة: "وأنتم أيها الإخوان بقية من انقرض، وخلف من سلف ومضى من الأئمة الأتقياء، والأفاضل الأولياء، والأعلام الأذكياء، ولكل زمان رجال هم حجة فيه على كل حال، وأنتم رجال هذا الزمان"⁽⁵⁾، وأردف هذا المدح بمجموعة من النصائح التي من بينها وجوب التوبة ورد الحقوق إلى أهلها. ثم ينقل أثران؛ أحدهما عن أبي المنذر بشير بن محمد بن محبوب، والآخر عن أبي عبد الله محمد بن عيسى، وقد طبعت هذه السيرة ملحقاً بكتاب الاهتداء لتلميذه الشيخ أحمد بن عبد الله الكندي.

وله سيرة أخرى ملحقاً بكتاب الاهتداء أيضاً، وهي مطبوعة معه⁽⁶⁾، يستنكر فيها الأحداث التي حصلت في الحرب التي شنّها الإمام محمد بن أبي غسان على أهل نزوى بسبب رفضهم بيعته، وقد طبعت هذه السيرة تحت عنوان: "سيرة أحمد بن محمد بن صالح"، ومن خلال هذا الاعتراض يتضح أن صاحب السيرة لم يكن من أتباع الإمام محمد بن أبي غسان، ونجد ما يؤكد هذا في ثنائها، إذ قال فيها: "غير أن البغاة الواجب حرهم المعروفين بالمظالم المشهورين بعمان منهم من قد اتخذتموه عضداً تنتصرون به، وقد قال تعالى: ﴿...وَمَا كُنْتُمْ تُخِذُوا الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف: 50]"⁽⁷⁾، على عكس تلميذه؛ أبي بكر أحمد بن عبد الله الكندي، الذي دافع بشدة عن موقف محمد بن أبي غسان⁽⁸⁾، مما يمكن أن يستنتج منه أن صاحب السيرة كان أقرب إلى الطائفة النزوانية منها إلى الرستاقية، وقد حاول مؤلف هذه السيرة أن يسدي النصح لمن سماهم إخوانه، في قوله: "وبعد فلم تزل الإخوان يتهادون فيما بينهم النصائح ويعدونّها لديهم من أفضل

(1) - السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 49/1؛ البطاشي، إتحاف الأعيان: ج1، 516.

(2) - الكندي، كتاب الاهتداء، الملحق: ص139.

(3) - الكندي، كتاب الاهتداء، الملحق: ص141.

(4) - المصدر نفسه: ص154.

(5) - المصدر نفسه: ص157.

(6) - المصدر نفسه: ص190.

(7) - المصدر نفسه، ملحق: سيرة أحمد بن محمد بن صالح، ص194.

(8) - المصدر نفسه، ص195.

المناجح..⁽¹⁾. وألف أبو بكر أحمد بن عبد الله تلميذ أبي بكر الغلافقي ردا على من اعترض على المسلمين في حربهم مع الإمام محمد بن أبي غسان لأهل العقر، وناقش السيرة المنسوبة لشيخه جملة جملة.

لكن، ومن خلال قراءة متأنية لذلك الرد، فإنَّ القارئ يشكُّ في أن الذي كتب هذه السيرة في الاعتراض على الحرب على نزوى هو نفس شيخ أبي بكر الكندي؛ إذ لا يعقل لتلميذ في مقام الشيخ أبي بكر الكندي أن يسمَّ أستاذه بالجهل وقلة العلم، ويتهمه بعدم صفاء القصد والنِّيَّة، بل حتى لو لم نسلم بأنه أستاذه وشيخه، فأبو بكر الغلافقي من العلماء الأعلام في عصره، فيبعد أن يصفه بذلك أيضا، إذ نجد أبا بكر الكندي في بداية رده يقول: "فلحظنا بعين النصح ألفاظه ومعانيه، وكررنا تصفحه وتأمل ما فيه، فألفيناه خارجا عن مقاصد النصائح، ووجدناه مخالفا للآثار الصحاح، متناقضا في ازدواج معانيه، متنافيا في وضع مبادئه، يدل على أنه صدر عن جهل بدقائق الأحكام، وقلة علم بسير الحكام، واندفع عن عجلة فكر جاف، وخرج من قلب كدر، وضمير غير صاف..."⁽²⁾، ثم يشير إليه بالإنكارة في بداية رده أيضا، حيث يقول: "فعند ذلك رأينا التنبيه على غلط هذا القائل أحوط وأحزم" وفي وسطه: "فيا معشر المسلمين، أين أنتم من هذا الإنسان، انظروا إلى ضعف معرفته..."⁽²⁾، بل إنه يكاد يطعن في إباحيته في قوله: "فيا معشر المسلمين، أهذا كلام نصيح، أم مقال مشفق صحيح، إن كان يعد نفسه من الإباضية مصوبا للنحلة المرضية..."⁽³⁾. إلا أن يكون أبو بكر الكندي لم يدرك أن صاحب تلك السيرة هو أستاذه الشيخ أبو بكر الغلافقي، لكن يصعب تقبل هذا، إذ يبعد أن يكون كاتب الاعتراض غير معروف عنده إن كان هو نفس شيخه!!! وهناك احتمال آخر أيضا؛ وهو أن الذي قام بالرد على الشيخ أبي بكر هو غير أبي بكر الكندي، لكن هذا الاحتمال أيضا يمكن استبعاده؛ فالعلماء الراسخون يعرف بعضهم فضل بعض، فلا يعقل أن يصف أحدهم الآخر بالجهل وقلة العلم مع اشتهار علمه ورسوخه فيه، ولأجل ما سبق، فإن الباحث يرجح أن السيرة المشار إليها كانت من مجهول، ونسبت لاحقا إلى أبي بكر أحمد بن محمد بن صالح. والشيخ السالمي في تحفته لم يجزم بنسبتها لأبي بكر أحمد بن محمد، فقال: "وهذه السيرة التي فيها الرد تنسب لأبي بكر أحمد بن محمد بن صالح..."⁽⁴⁾.

كما أن لهذا التلميذ أجوبة فقهية مبثوثة في كتب مختلفة، مثل كتاب بيان الشرع، وهي من الزيادات التي أضيفت إليه لاحقا، وربما كانت من إضافة مرتب الموسوعة - حسب المشهور - أبي بكر أحمد بن عبد الله

(1) - المصدر نفسه، ملحق: سيرة أحمد بن محمد بن صالح، ص 190

(2) - الكندي، كتاب الاهداء، ملحق: سيرة للفقير أحمد بن عبد الله بن موسى رد فيها على من اعترض على حربهم مع الإمام محمد بن أبي غسان

لأهل العقر من نزوى: ص 196، 227.

(3) - المصدر نفسه: ص 230

(4) - السالمي، تحفة الأعيان: 343/1.

الكندي أو تلميذ آخر لأحمد بن محمد بن صالح⁽¹⁾، وهي ترد أحيانا على شكل سؤال وجوابه، من مثل قوله: سألت أبا بكر أحمد بن محمد بن صالح...⁽²⁾.

الفرع الثاني: مؤلفات أبي عبد الله الكندي

إن أشهر مؤلف للشيخ أبي عبد الله الكندي هو موسوعة بيان الشرع، محل الدراسة، والذي سنخصص له المبحث الثالث التالي، ولو لم يكن له من التأليف إلا هذه الموسوعة لكفاه ذلك، فكيف وقد نقلت عنه مؤلفات أخرى غيرها متنوعة، منها قصيدتين مشهورتين، ومنها سير وأجوبة وردود وتعقيبات، موجودة ضمن موسوعته بيان الشرع، وقد تمّ الاعتماد في هذا البحث من الناحية المبدئية في هذه النقطة بالتحديد على جهد الأستاذ فهد بن علي بن هاشل السعدي، الذي يعدّ المرجع الأساسي في كل ما يتعلق بالشيخ أبي عبد الله الكندي وآثاره، إلا أن الأمر لا يخلو من تعقيبات وإضافات يراها الباحث ضرورية في موضعها.

1- العبرية:

قصيدة من البحر الطويل في وصف الجنة وما أعد الله تعالى فيها لأهلها، تقع في 83 بيتاً، وهي من القصائد الجميلة والرائعة، ابتدأها بعد حمد الله تعالى بالتضرّع إليه ومناجاته، ثم شرع في وصف الجنة وما فيها، وختمها بالدعوة إلى وجوب العمل من أجلها بتزكية النفس وترك اتباع الهوى والشهوات، فمهر الجنة ترك هذه الدار، مطلعها:

لك الحمد جز لي بالذي أنا قائل*** شهيد على نفسي وأنت مجيرها

وقد اعتنى بها جماعة من العلماء، منهم:

- أحمد بن يوسف اطفيش⁽³⁾:

قام بشرح هذه القصيدة في كتاب أسماه: "الجنة في وصف الجنة"، ووصف السالمي هذا الشرح بأنه "أبسطها وأكثرها تحقيقاً"⁽⁴⁾، وقد شرحها القطب بطلب من أهل عمان، وبالتحديد من السيد فيصل بن حمود العزاني، ونجد في الطبعة الحجرية لكتاب "الجنة في وصف الجنة" في آخرها الرسالة التي تتضمن الطلب من القطب لشرحها، كما نجد في آخر تلك الرسالة تاريخ إرسالها وهو يوم 15 ربيع الآخر 1300هـ، ويبدو أن لهذه

(1) - سيشار لاحقاً إلى إشكالية مرتّب بيان الشرع عند الحديث عنه.

(2) - انظر: بيان الشرع: ج 3، ص 294-296، ج 20، ص 146.

(3) - قطب الأئمة أحمد بن يوسف اطفيش، ت: ربيع الثاني 1332هـ، أشهر عالم إباضي بالمغرب الإسلامي في العصر الحديث، نشأ عصامياً، وجعل دأبه الحرص على اقتناء الكتب واستنساخها، لم يبلغ السادسة عشر حتى جلس للتعليم والتأليف، أنشأ معهداً للتدريس ببني يسجن بغرداية، بلغ عدد تلاميذه العشرات، من ميزاب وليبيا وتونس، له عدّة آثار في مختلف الفنون، في التفسير والتجويد والحديث وعلم الكلام والفقه والأصول... منها تيسير التفسير، وشرح النيل، وفتح الله شرح مختصر العدل والإنصاف، وغيرها كثير بالعشرات. (انظر: مجموعة من الباحثين، معجم أعلام الإباضية، قسم المغرب: 2 / 399-406).

(4) - السالمي، عبد الله بن حميد أبو عبد الله (ت: 1332هـ)، اللمة المرضية من أشعة الإباضية، تح: سلطان بن مبارك الشيباني، ط1، مكتبة مسقط، عُمان، 2014م: ص 14.

القصيدة شرحا آخر، كان موجودا قبل شرح القطب، حسبما تشير إليه الرسالة: "وقد تشوقت قلوب أصحابك إلى شرحهما [لامية ابن النظر والعبيرية]، إذ شرحهما الموجود معهم غير لائق بمعنى النظام، ولا مستوعب لما فيهما من التفصيل على التمام..."⁽¹⁾، ولم يقف الباحث على مثل هذا الشرح الذي أشار إليه القطب.

وبيّن الشيخ اطفيش منهجه في التأليف في بداية كتابه في قوله: "فقد دعاني الشيخ... الجليل فيصل بن حمود العزاني الإباضي... أن أشرح العبيرية شرحا خاليا من الإكثار من مسائل المعقول، مقتصرًا على المنقول من أحاديث الرسول"⁽²⁾، وهذا المنهج بارز في كامل كتابه، إذ اعتمد على حشد الكثير من الأخبار الواردة عن الرسول ﷺ، والتي لها علاقة بموضوعات القصيدة العبيرية، وأدى به ذلك الأمر إلى أن يجمع في شرحه من الأحاديث والمرويات ما ثبت منها عن الرسول ﷺ وما لم يثبت، وانتقد بعضهم منهج الشيخ في هذا النقل، كالأستاذ الحاج سليمان بابزير في تهذيبه لشرح القطب، إذ يقول: "حشد الشيخ القطب في شرحه ما استطاع من روايات وقصص وآثار في أوصاف الجنان، فضمّ فيها من الأخبار ما صحّ منها وما ضعف، وما غثّ منها وما سمن، بل جرّه الشوق إلى ذكر روايات موضوعة لا أصل لها... ولعلّ رياح الجنان وكرم الرحمن استهوى شغاف قلب الشيخ فأنساه الالتزام بالمنهج الذي وضعه وتعهد به"⁽³⁾، خصوصا وأنّ الشيخ قد ألزم نفسه في كتابه بالاكْتفاء بنقل ما روي مسندا إلى الرسول ﷺ دون غيره، فقد ذكر ذلك في بداية شرحه فقال: "ولا أذكر من الأحاديث إلا ما رفع إليه ﷺ بسند عن فلان عن فلان أو أخبرني فلان أخبرني فلان أو نحو ذلك"⁽⁴⁾. ونفس الملاحظة التي ذكرها الحاج سليمان بابزير وردت قبله في مجلة المنهاج، حيث جاء فيها: "وهذا الشرح أطنب فيه المصنف، وجمع فيه من أحوال الآخرة شيئا كثيرا، واحتوى على أحاديث ضعيفة، وربما كانت لبعضٍ عللٌ تبدو موضوعة"⁽⁵⁾، إلا أن أبا إسحاق برّر عمل الشيخ ومنهجه الذي سار عليه بقوله: "لأنّ مقام الترغيب يجوز العمل فيه بالحديث الضعيف باتفاق العلماء... لهذا كان في منهج تأليفه لهذا الكتاب جامعا للأحاديث الأخروية التي لم يقطع بوضعها، ترغيبا للعامة في الأعمال الصالحات وطلب دار السلام التي هي غاية المؤمن، ومقره الأخير في الحياة الأبدية"⁽⁶⁾، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الشيخ اطفيش يرى الأخذ بالحديث مهما كان إذا أمكن تأويله ولم يقطع بوضعه، إذ الأصل العمل به ما أمكن ذلك، وينقل الشيخ أبو إسحاق في مجلة المنهاج قول القطب الذي صرّح فيه بذلك: "إذا كان متن الحديث قابلا للحمل

(1) - أحمد بن يوسف اطفيش، الجنة في وصف الجنة، ط حجرية، المطبعة البارونية، مصر، 1331هـ: ص 207.

(2) - أحمد بن يوسف اطفيش، الجنة في وصف الجنة، ط 2، مكتبة الضامري، 1426هـ/2005م: ص 3.

(3) - بابزير، سليمان بن إبراهيم، تهذيب الجنة في وصف الجنة، ط 1، مكتبة الضامري، عُمان، 1435هـ/2014م: ص 6.

(4) - اطفيش، الجنة في وصف الجنة: ص 4.

(5) - اطفيش، أبو إسحاق إبراهيم الجزائري، المنهاج، محرم وصفر، 1346هـ، مطبعة الفنون الجميلة، الجزائر، 2010م: ص 109.

(6) - المصدر نفسه.

على وجه يصحّ من التأويل، فإنّ تأويله أولى من القطع بوضعه ما لم يثبت وضعه"⁽¹⁾. فإذا كان الأمر كذلك، فالواجب احترام منهج الشيخ الذي اختاره وسار عليه، مادام قد ذهب إليه بناء على ترجيح منه، فمحاكمة الكتاب -إن جاز لنا ذلك أصلا- إنما تكون بناء على اختيارات المؤلّف المنهجية، ولا تكون بناء على اختيارات الناقد.

طبع الشّرح طبعة حجرية سنة 1331هـ بالقاهرة-مصر. وطبع بالمطبعة السلفية بمصر سنة 1345هـ، بالقاهرة أيضا. وطُبع طبعة أخرى بعمان سنة 1405هـ/1985م من قبل وزارة التراث القومي والثقافة العمانية، ثمّ طبعته مؤخرًا مكتبة الضامري بعمان سنة 1426هـ/2005م.

قام الحاج سليمان بن إبراهيم بابيز الوارجلاني -كما أشرت سابقا- بتهديب كتاب اللجنة في وصف الجنة، وطبعته مكتبة الضامري سنة 1435هـ/2014م بعنوان: "تهديب اللجنة في وصف الجنة". وتمثّل عمله أساسا في بيان الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وفي وضع العناوين، والتخلّص من الأسانيد رغبة في الاختصار، بل أكثر من ذلك، قام بحذف الأخبار والروايات التي ليس لها أصل من آية بيّنة أو سنّة ثابتة، وقد بيّن منهجه وعمله في التهديب بيانا مفصلا في مقدمة كتابه⁽²⁾.

- زاهر بن سيف الفهدي:

اختصر شرح القطب للقصيد العبيرية الشيخ زاهر بن سيف بن حمد الفهدي⁽³⁾ في كتابه الذي أسماه: "النفحة العبيرية شرح القصيد العبيرية"، ولا يزال الكتاب مخطوطا⁽⁴⁾، انتخبه مؤلفه من شرح الإمام القطب على العبيرية، مع بعض الزيادات والتصريف، يقع الكتاب في مائة صفحة⁽⁵⁾، ووُصف بأنه اختصار جيد، أدّى غرضه دون إخلال أو تقصير⁽⁶⁾. قام بتحقيقه كلّ من مالك بن حميد الرواحي، وخالد بن أحمد الرزقي، ومحمود بن حمد الرحبي ضمن مذكرة التخرج في معهد العلوم الشرعية بعمان، ويظهر أنّ كل واحد منهم قام بتحقيق جزء من الكتاب بمفرده في مذكرات تخرّج مستقلة بعضها عن بعض⁽⁷⁾.

- د. عبد الحفيظ محمد حسن:

(1) - المصدر نفسه.

(2) - انظر: بابيز، تهديب الجنة: ص 8-10.

(3) - الفهدي، زاهر بن سيف، حي في 1363هـ، قاض ووال، استعمله الإمام الخليل سنة 1363هـ، وقد تولى القضاء أيضا لسليمان بن حمير، من آثاره: النفحة العبيرية شرح العبيرية. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 257/1).

(4) - أشير إلى هذا الكتاب ضمن قائمة مطبوعات وزارة التراث والثقافة لسلطنة عُمان، ولكن من خلال البحث في الفهارس الإلكترونية لمكتبة جامعة السلطان قابوس، وأيضا في فهارس كلية العلوم الشرعية، فإني لم أوفّ إلا على نسخة واحدة في جامعة السلطان قابوس، مشار فيها إلى أنّها مخطوطة، وبالتالي لم يتمكّن الباحث من التأكد من وجود نسخة مطبوعة فعلا.

(5) - السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 44/3.

(6) - حسن، عبد الحفيظ محمد، الموقف والبنية في القصيد العبيرية، بحث ضمن: فعاليات ومناشط، حصاد أنشطة المنتدى لعام 1993-

1994م، ط1، المنتدى الأدبي، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1994م: ص148.

(7) - انظر الفهرس الإلكتروني لمكتبة كلية العلوم الشرعية بسلطنة عمان: <http://www.lib.css.edu.om/library>

أجرى دراسة على القصيدة، وعنوانها ب: "الموقف والبنية في القصيدة العبرية"⁽¹⁾، تناول القصيدة في هذه الدراسة من ثلاثة جوانب: الجانب الأول تناول فيه موضوع القصيدة وعناصره، والثاني تحدّث عن إشكالية الرؤية الفكرية والبنية الشعرية في القصيدة، أما الثالث فتناول فيه القصيدة مقارنة بنظيرها من الأعمال العالمية، كرسالة الغفران لأبي العلاء المعري، والكوميديا الإلهية لدانتي... وغيرها.

2- النعمة:

أرجوزة طويلة في أصول الشريعة وفروعها، بدأها بأبواب حول طلب العلم والولاية والبراءة والنية وفضائل الذكر، ثم شرع في أبواب الفقه، ابتداءً من الباب السادس، في الطهارات والصلاة، ومنتهاً بالوصية وصلة الأرحام، وقد ختمها بباب طويل في المواعظ والنصائح، بحيث احتلّ أكثر من خمس القصيدة (حوالي: 470 بيتاً)، وتقع في أربعين باباً، وعدد أبياتها: 2033 بيتاً⁽²⁾، وهي من أوائل ما نظم عند الإباضية في أصول الشريعة وفروعها⁽³⁾.

ممن نسب هذه القصيدة إلى الشيخ أبي عبد الله الكندي الشيخ نور الدين السالمي في كتابه اللمعة المرضية، إذ يقول عنها: "ولمؤلفة [أي: أبو عبد الله الكندي] أيضاً القصيدة المعروفة بالنعمة، وهي رجز في أصول الشرع وفروعه، وهي طويلة جداً"⁽⁴⁾، ونسبها إليه أيضاً الخصبي في كتابه شقائق النعمان⁽⁵⁾.

قامت وزارة التراث القومي والثقافة لسلطنة عمان بطباعتها طبعة غير محققة سنة 1985م، ناسبة إياها إلى أبي عبد الله الكندي.

وعند اطلاعنا على هذه الأرجوزة، وجد الباحث فيها إشارة إلى تاريخ تأليفها، وذلك في قوله في الباب الأول من القصيدة:

وإني نظمت في السبع المائة***أرجوزة موجوزة ميراثية⁽⁶⁾

فهي تحدد تاريخ تأليف القصيدة بالسبع المائة، فهل هي نيف وسبع مائة؟ أم هي المائة السابعة؟ أي نيف وست مائة؟ وفي كلتا الحالتين فإنّ هذا يطرح إشكالا كبيرا في نسبة القصيدة إلى أبي عبد الله الكندي، إذ إنّه من المتفق عليه أنّ أبا عبد الله توفي في بداية المائة السادسة (508هـ)، وهذا يجعل نسبتها إليه مستحيلة. فلمن تكون هذه القصيدة إذن؟

(1) - نُشرت الدراسة ضمن فعاليات ومناشط، حصاد أنشطة المنتدى لعام 1993-1994م، ط1، 1994م، المنتدى الأدبي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، ص147-176.

(2) - الكندي، محمد بن إبراهيم أبو عبد الله، كتاب النعمة، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1985م.

(3) - السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 42/3.

(4) - السالمي، اللمعة المرضية: ص14.

(5) - الخصبي، محمد بن راشد، شقائق النعمان على سموط الجمال في أسماء شعراء عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1984م:

06/3.

(6) - الكندي، كتاب النعمة: ص06.

حاول الباحث، في سبيل الإجابة عن هذا الإشكال العودة إلى النسخ المخطوطة للتأكد من النسبة، لكن دون جدوى، فقد وقفت على مخطوطتين لها:

الأولى: من مخطوطات عبد الله بن محمد الخروصي، تحت رقم 538 ضمن فهرس المخطوطات الرقمية لبعض الخزائن العمانية⁽¹⁾، وتشير إلى أنّ تاريخ نسخها كان في 12 شوال 1219هـ، وهذه المخطوطة تنسب القصيدة إلى أبي عبد الله الكندي، لكن بصيغة التمريض، مما يشير إلى عدم اليقين من هذه النسبة، إذ نجد مكتوبا فيها: "هذه الأرجوزة المسماة النعمة، مما قيل أنّها من نظم الفقيه الإمام العالم العلامة فقيه الأمة، سراج الظلمة، محمد بن إبراهيم بن سليمان السمدي النزوري...."، فيبدو من العبارة أنّ النسخة الأصلية لا تحتوي على اسم مؤلفها، فقام أحد النساخ بنسبتها إلى أبي عبد الله الكندي بناء على معرفته الشخصية.

الثانية: مخطوطة بمكتبة الشيخ السالمي، ضمن مجموع، وهي في أول المجموع، وهي حديثة النسخ مقارنة بالنسخة الأولى، إذ نجد ضمن المجموع قصيدة "أنوار العقول" للإمام السالمي، الذي توفي سنة 1332هـ، وللأسف، فلم نقف على ذكر مؤلف القصيدة، وهذا بالنظر لوجود حرم في بدايتها، إذ ابتدأت الأرجوزة من الصفحة الثالثة.

ومما يمكن ملاحظته في هذه القصيدة عرضه للمسائل في شكل حوار، قلت... قال... وهذا بدءا من الباب السادس، وهو أول باب في الفقه، إلى آخر باب في القصيدة، وهو الباب الأربعون، لكن هذا المنهج لم يكن متبعا في الأبواب الخمسة الأولى، والتي هي من غير الفقه، كما أننا نلاحظ أنّ المؤلف ختم الباب الخامس بأبيات توحى وكأنّ القصيدة ستنتهي بانتهاء ذلك الباب، ففيها يحمد الله تعالى ويدعوه ويصلي على الرسول محمد ﷺ، وهذه عادة العلماء في ختم أمثال هذه القصائد. فهل معنى هذا أنّ هناك قصيدتين مستقلتين جمعتهما في كتاب واحد؟ أم هي قصيدة واحدة وما ذاك إلا نهاية التمهيد للدخول في أبواب الفقه؟ وبناء على كل ما سبق، فإنّ هذه القصيدة بحاجة إلى تحقيق علمي جاد، يكشف لنا أولا وقبل كلّ شيء عن نسبة القصيدة، ثمّ عن أصلها وحقيقتها.

3- فنّ ينسب إليه وفيه نعت مذهبه النزواني:

أدرجه المضيف ضمن فصل: "ما يسع جهله"، وقد ضمّنه الشيخ أبو عبد الله الكندي نقولات وآراء لعلماء ومشايخ، كابن بركة وأبي الحواري وأبي سفيان محبوب بن الرحيل... وأخذ من الكتاب المطبوع حوالي أربعين (40) صفحة⁽²⁾، وهو من الإضافات التي أدرجت لاحقا في بيان الشرع، يقول المضيف: "قد وجدت في آثار المسلمين أن هذا الفن عن أبي عبد الله محمد بن إبراهيم المؤلف لهذا الكتاب [أي: كتاب بيان الشرع]، وفيه نعت مذهبه النزواني"، ويتحدث عموما عن مسألة الولاية والبراءة التي كانت السبب في افتراق أهل عمان إلى

(1) - قسم التراث والمكتبة لمؤسسة الشيخ عمي سعيد، فهرس المخطوطات الرقمية لبعض الخزائن العمانية، ماي 2009م.

(2) - بيان الشرع: ج4، ص19-60.

مدرستين كبيرتين: نزوانية ورستاقية، ويبتدئ كتابه بقوله: "بسم الله الرحمن الرحيم، الذي عرفت أنه إذا أقرّ الإنسان بالجملة فقد ثبت له جميع دين الله كلّ، ويوجد هذا عن أبي سعيد وعن أبي الحسن البسياوي..."⁽¹⁾، وفي خاتمته يقول: "ولم أرد بنقل هذه الآثار إلا إدخال فرح على ضعيف مجتهد لم يقف عليها، ويتميّز تعبيرها، فمن وقف على كتابي هذا فليتبهره، ولا يحمله سوء الظن بي أن يرد منه حقا، ولا حسن الظن بي أن يقبل منه باطلا، ولا يقبل منه إلا ما وافق الحق والصواب"⁽²⁾.

4- تفسير بعض مجملات الأثر:

ويوجد بعض منها في الجزء الرابع من الكتاب، مجموعا في مكان واحد، إلا أنه يظهر أنّ الشيخ قد فسّر كلّ أثر من تلك الآثار في كتاب مستقل، وجاء من بعده فقام بجمعها، بدليل قوله في أثناء تفسيره للأثر الثاني: "ومن هذه الأصول الخمسة تتفرع منها الأحداث التي ذكرناها وشرحناها في صدر كتابنا هذا"⁽³⁾، وتلك الأحداث التي أشار إليها موجودة في بداية تفسيره للأثر الثاني، وذلك في قوله: "إن ذلك خاص في الأحداث الباطلة التي لا يجوز فيها الحق بوجه من الوجوه في سرّ ولا علانية...."⁽⁴⁾. ولأجل ذلك يصحّ أن يكون كلّ تفسير من تلك التفسيرات أثرا مستقلاً للشيخ، وهي من الإضافات إلى بيان الشّرع، أي هي آثار مستقلة للشيخ عن كتابه بيان الشّرع، إذ ورد قبل إيراد هذه الآثار: "وقال غير المؤلّف المصنّف [يقصد: المضيف]: من قوله: قد اجتمعت كلمة أهل عمان... أرجو أنّه مما أضيف إلى الكتاب؛ لأنّه بغير خطّ مؤلّفه، وكذلك ما فسّره مؤلّف هذا الكتاب"⁽⁵⁾. ومن تلك الآثار التي قام بشرحها، والمضمّنة في الجزء الرابع ما يأتي:

- تفسير ما جاء عن محمد بن بشير بن محبوب أن ترك النكير حجة وإظهار النكير حجة، فبين أن ذلك ليس على إطلاقه وإنما هو مقيد بقيود لا بد من اعتبارها⁽⁶⁾.
- تفسير قول البعض: إنّ الركوب للكبائر شاهد على راكمه بالكفر وبالضلال، ومن قال بغير هذا فقد كفر، وأشار فيه إلى أن ذلك خاص في الأحداث الباطلة التي لا يحتمل فيها وجه للحق، أمّا ما يحتمل فيها وجه للحق وآخر للباطل، فصاحبها تستصحب معه حالته الأصلية من ولاية أو وقوف أو براءة، وبعده مباشرة ذكر لمسألة عزل الإمام، وهل هي من الأحداث التي يجوز فيها الحق والباطل،

(1) - المصدر نفسه: 19/4.

(2) - المصدر نفسه: 60/4.

(3) - الكندي، بيان الشّرع: 70/4.

(4) - المصدر نفسه: 65/4.

(5) - المصدر نفسه: ج4، ص62.

(6) - المصدر نفسه: 65-63/4.

- ومتى يكون ذلك؟⁽¹⁾، لكن لا يبدو أنّها من ضمن الأثر الأوّل، بل مما ألحق به، إذ إنّ بدايته تشبه بداية الأثر الأوّل، إذ ابتدأت ب: "قال الشيخ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم رحمه الله..."⁽²⁾.
- تفسير الأثر القائل: إن الجمع بين الأضداد في دين الله حرام وباطل وفسق وكفر⁽³⁾، وأن ذلك ليس على إطلاقه أيضا، ويختتم هذا التفسير بقوله: "فانظر أين حرّم الجمع بين الأضداد، وأين لزم ووجب الجمع بين الأضداد، لأنّ للآثار تفسيرا وتأويلا، كما أن للقرآن تفسيرا وتأويلا..."⁽⁴⁾.
- تفسير ما ورد في الأثر من أنّ السّؤال لازم في دين الله عَلَيْهِ⁽⁵⁾.
- تفسير الأثر القائل: إن وقوف الشك حرام، وهو ألا يتولى الواقف إلا من وقف كوقوفه، وينصب الشك دينا له⁽⁶⁾، وأيضا ففي نهاية هذا الأثر قول لأبي عبد الله الكندي يبدو أنّه ليس تابعا في الأصل لهذا التفسير، بالنظر إلى المقدمة دائما⁽⁷⁾.
- تفسير قولهم: "لا يجوز أن يقاس أصل بأصل" وأنّ معنى ذلك عدم جواز قياس ما ورد به نص من كتاب أو سنة أو إجماع على ما ورد فيه نصّ آخر⁽⁸⁾.

5- سيرة "الدعاوى والبدع":

تنسب إلى الشيخ أبي عبد الله الكندي، احتلت مساحة واسعة من الجزء الرابع، فهي تقع في حوالي 220 ص⁽⁹⁾.

السيرة عبارة عن ردّ وتعليق أحيانا، وتوضيح أحيانا أخرى، على مقتطفات من سير لعلماء الإباضية، أوردتها الشيخ أبو عبد الله الكندي وعلّق عليها، ومن ذلك مثلا: سيرة أبي حفص عمر بن محمد بن أحمد، وسيرة أبي الحسن⁽¹⁰⁾، وسيرة أبي قحطان خالد بن قحطان⁽¹¹⁾، كما علّق بعد ذلك على نقول عن أبي الحسن علي بن محمد البسيوي وقول من سيرة رجّح المؤلّف أنّها لابن بركة⁽¹²⁾، وعقّب على جواب رجّح أنّه لأبي محمد بن

(1)-المصدر نفسه: 4/65-73.

(2)-المصدر نفسه: ج4، ص72.

(3)- المصدر نفسه: 4/73-75.

(4)-المصدر نفسه: 4/75.

(5)-المصدر نفسه: 4/75-76.

(6)- الكندي، بيان الشرع: 4/77-78.

(7)-المصدر نفسه: ج4، ص78.

(8)-المصدر نفسه: 4/78-79.

(9)-المصدر نفسه: ج4، ص93-310.

(10)- أبو الحسن البسيوي، وهو من مشايخ المدرسة الرستاقية. المصدر نفسه: 4/93-102. ردّ فيه على ما نقله من السيرتين معا.

(11)- له سيرة مشهورة جمع فيها الأحداث الواقعة من لدن حياة الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى زمن إمامة الصلت بن مالك وراشد بن النضر

277هـ. تسمى هذه السيرة جامع أبي قحطان، توجد منها قطعة بمكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي في عمان. المصدر نفسه: 4/102-111.

(12)-المصدر نفسه: 4/111-136.

عبد الله أبي المؤثر بن محمد⁽¹⁾، وسيرة الفضل بن الحواري⁽²⁾، وغير ذلك من السير، التي أوردها، أو أورد أجزاء منها ثم عَقَّب عليها. ودُكِّر في آخر هذه السيرة ما يلي: "انقضى ما وجدته من هذه السيرة بخط مؤلف الكتاب [أي: أبي عبد الله الكندي]، ووجدت في بعض كتب المسلمين هذه السيرة بنفسها، ويذكر أنها عن الشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم المؤلف لهذا الكتاب، وترجمها بـ"سيرة الدعاوى والبدع"، فلما بلغ إلى منتهى ما بلغناه من هذه السيرة كتب: تمت سيرة البدع والدعاوى، تأليف الشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم... وهكذا وجدتها في نسختين، إحداهنّ من كتاب الكفاية، إلا أنها غير مترجمة بسيرة الدعاوى والبدع"⁽³⁾.

وعلى هذه السيرة ملاحظات:

أولاً: يُرَجَّح أنّ هذه السيرة لأبي عبد الله الكندي، وهذا ما تدلّ عليه الإضافة الموجودة في نهايتها، كما تدلّ عليه الإشارات في وسطها إلى أبي عبد الله الكندي في أكثر من موضع منها. ثانياً: لم يتمكن الباحث من الجزم في تحديد بداية السيرة، لكن يُرَجَّح أنها تبتدئ عند قوله: "بسم الله الرحمن الرحيم، قال الشيخ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم: وجدت مكتوباً هذه السيرة لأبي حفص عمر بن محمد..."⁽⁴⁾، بالنظر إلى عدم وجود بداية مقبولة غير هذه، بداية من هذه العبارة وإلى غاية نهاية السيرة، أما نهايتها فمصحح بها في التعليق الذي نقلناه سابقاً. وإذا كان الأمر كذلك فهي سيرة طويلة جداً، إذ تحتوي على مائتين وسبعة عشر (217) صفحة من الكتاب المطبوع، أي أكثر من نصف الجزء الرابع من كتاب بيان الشرع.

ثالثاً: هذه السيرة المعنونة **بالدعاوى والبدع**، هي من مؤلفات الشيخ المستقلة عن بيان الشرع، إلا أنّه تمّ إدراجها في موسوعته بيان الشرع بعد تأليفها، ويحتمل أن يكون مرتّب الموسوعة هو من قام بإدراجها، إذ لو أنّها كانت قد أضيفت بعد ترتيب الكتاب وتحديد أجزائه، فإنّه سيكون هناك خلل في التوازن بين أجزاء الكتاب المختلفة، فقد أشرت إلى أن هذه السيرة تستغرق أكثر من نصف الجزء الرابع، فلو افترضنا عدم وجودها أثناء ترتيب الكتاب لكان هذا الجزء الرابع -بعد حذف الزيادات منه- جزءاً صغيراً جداً مقارنة ببقية الأجزاء، خصوصاً وأنّ هناك أجوبة أخرى وردوداً تعتبر من الزيادات على بيان الشرع، ضُمَّنت هذا الجزء الرابع، كما أنّ هذا الأمر غير بعيد، بالنظر إلى أنّ الذي قام بإضافة تعليق بعد نهاية السيرة قد أشار إلى كتاب

(1)-المصدر نفسه: ج4، ص136.

(2)-المصدر نفسه: 4/138.

(3)- بيان الشرع: 4/310.

(4)-المصدر نفسه: 4/93.

الكفاية⁽¹⁾، ومعلوم أن كتاب الكفاية كان صاحبه -محمد بن موسى الكندي- متقدماً على المرتب، صاحب المصنّف، أحمد بن عبد الله بن موسى الكندي من حيث الزمن⁽²⁾.

6- رد على جواب للقاضي أبي بكر أحمد بن عمر بن أبي جابر:

يقع الردّ مع سؤال السائل وجواب القاضي في أربع وأربعين (44) صفحة من النسخة المطبوعة لبيان الشرع⁽³⁾، ويظهر أن هذا الردّ أيضاً ممّا أضيف إلى بيان الشرع لاحقاً، ولهذا فإنّه بالإمكان اعتباره أثراً مستقلاً من آثار الشيخ، وقد ورد في بداية هذا الجواب والردّ⁽⁴⁾ أنّ السائل كان هو نفس الشيخ أبي عبد الله محمد الكندي، والجواب كان من أبي بكر أحمد بن عمر بن أبي جابر، إذن؛ فقد كان الشيخ يسأل فيتلقي الجواب ثمّ يعلّق عليه؛ بالتوضيح أو التعقيب أو الترجيح. وورد قبل بداية النصّ أنّ الردّ كان مكتوباً بخط سعيد بن أحمد بن محمد، ولعلّه هو نفس ابن تلميذ الشيخ أبي عبد الله الكندي: أحمد بن محمد بن صالح الغلافقي، وبداية الجواب: "وكتب سعيد بن أحمد بن محمد بيده: بسم الله الرحمن الرحيم، جواب للقاضي أبي بكر أحمد بن عمر بن أبي جابر المنحى، وفيه رد الشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم السمدي النزوي رحمه الله.."⁽⁵⁾، ونص الجواب مع الردّ المضمّن في بيان الشرع يوحى بأن كاتب النصّ الأصليّ لم يكن الشيخ أبا عبد الله الكندي نفسه، بل إنه قد كُتِب من طرف شخص معاصر له، بدليل استعماله لعبارة: "حفظه الله" بعد ذكر الشيخ في أكثر من موضع⁽⁶⁾، كما وردت عبارة: "قال أبو عبد الله أبقاه الله.."⁽⁷⁾، وهذا الأمر يمنح مصداقية أكثر لنسبة هذه الوثيقة إلى الشيخ أبي عبد الله محمد الكندي، فهو بالرغم من عدم كتابته لها بيده، إلا أنه نُقل عنه مباشرة في حياته، وقد يكون هذا الكاتب للنصّ الأصلي هو نفسه سعيد بن أحمد بن محمد، وهو أمر محتمل مع شيء من البعد، بالنظر إلى أن تاريخ وفاته كانت سنة 579هـ⁽⁸⁾، إذ يجب أن يكون قد عمّر فوق التسعين (90) سنة، لو افترضنا قدرته على نقل رد الشيخ في سنّ العشرين على الأقلّ.

وطريقة عرض السؤال وجوابه ثمّ التعقيب عليه أشبه ما تكون بمناقشة علمية رصينة بين عالين مختلفي المنزاع، فالسائل نزواني ميسّر في قضايا الولاية والبراءة، والحجيب رستاقي متشدّد فيها، وبالرغم من ذلك نلمس احتراماً ظاهراً لكل واحد منهما تجاه الآخر، وكان الحوار يدور حول مناقشة لآراء المختلفة في عدة قضايا ومسائل تتعلق بالإمامة.

(1)-المصدر نفسه: ج4، ص310.

(2)- انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: ج3، ص168. هذا إذا سلّمنا بأنّ المرتب لبيان الشرع هو أحمد بن عبد الله الكندي.

(3)- بيان الشرع: 311/4-354.

(4)-المصدر نفسه: ج4، ص311.

(5)-المصدر نفسه: 311/4.

(6)-المصدر نفسه: 311/4، 320، 321.

(7)-المصدر نفسه: 353، 350/4.

(8)- معجم أعلام الإباضية قسم المشرق؛ السعدي، معجم الفقهاء والتكلمين: ج2، ص62.

7- أجوبة عن أسئلة مختلفة:

تضمّن كتاب بيان الشّرع جوابات للشيخ أبي عبد الله الكندي عن أسئلة مختلفة وُجّهت إليه، تتعلّق بمسائل متنوعة، منها:

- جواب فيمن يرى من يأكل ميتة أو لحم خنزير... ما تكون منزلته عندي بفعله لتلك الخصال...، يقع الجواب في 12 صفحة من الكتاب المطبوع لبيان الشّرع⁽¹⁾: والجواب كامل، إذ إن له بداية وله نهاية، ولا يظهر أنّ فيه حرماً في وسطه، إلا أنّ الذي كتبه لم يكن الشيخ نفسه، لكنّ الشيخ أبا عبد الله الكندي قام بقراءته وتصحيحه، ففي خاتمة الجواب: "كتبت هذا الجواب، أرجو أنّه مسوّدّة، وقرأه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم رحمه الله وصحّحه وصحّح إن شاء الله"⁽²⁾، وهذا يجعلنا نطمئنّ إلى أن هذا الجواب عن الشيخ نفسه، ومعبر عن رأيه.

- جواب الشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم إلى من سأله عن كيفية النية عند فعل الفرائض، والسؤال مع جوابه لا يتعدى ربع الصفحة من الكتاب المطبوع⁽³⁾.

وبعد استعراض هذه الآثار، فإنّ أبرز ما يمكن ملاحظته أنّها كلها من الإضافات إلى بيان الشّرع، فهي مؤلّفات مستقلة عن الموسوعة، ويمكن لباحث أن يقوم بجمعها في مكان واحد، ثمّ دراستها وتحقيقتها، إذ إنّ عدد صفحاتها مجموعة يصل إلى حوالي 330 صفحة من الكتاب المطبوع، ومن خلال هذا العمل يمكن التّعريف على الشيخ أبي عبد الله الكندي أكثر، وعلى آرائه ومنهجه، إذ إنّ بيان الشّرع لا يفني بهذا الغرض، بالتّظر إلى أنّ أغلب، إن لم يكن كلّ، ما ورد في متن الكتاب كان نقلاً أميناً عن سبقة. وبالإمكان إضافة آراء الشيخ أبي عبد الله الكندي من خلال تتبع المصادر التي جاءت بعده، ليكون العمل أشمل، فقد وقف الباحث في الجزأين الرابع والعشرين (24) والخامس والعشرين (25) من كتاب المصنّف لأبي بكر الكندي على ستة مواضع أشار فيها إلى رأي أبي عبد الله الكندي⁽⁴⁾. وبالإمكان إيجاد غيرها بتتبع بقية أجزاء هذا الكتاب وأمثاله.

الفرع الثالث: إسهامات الشيخ أبي عبد الله الكندي في قضايا عصره

بالرغم مما وُصِف به الشيخ أبو عبد الله الكندي بأنّه إمام عمان في الدين، فإنّ الباحث لم يقف له على دور بارز، فيما يتعلّق بواقعه المعاصر، خصوصاً الجانب السياسي منه، لكن دور العلماء عموماً في المجال

(1) - بيان الشّرع: 81/4-92.

(2) - المصدر نفسه: 92/4.

(3) - المصدر نفسه: ج6، ص45.

(4) - الكندي، أبو بكر أحمد بن عبد الله (ت: 557هـ)، المصنّف، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1979م: 07/24، 53، 129؛

السياسي، خاصةً بعمان، وفي الإسهام في القضايا المعاصرة لهم لا ينكر، بل هو أظهر من أن يتمّ توضيحه وتبياناه.

ولعلّ مما يثبت وجود دور بارز له أنّه كان مرجع الإباضية في عمان في وقته، خصوصاً بالنسبة للطائفة النزوانية، التي عُرف عنها عدم التّشدد في أمر موسى بن موسى ومن معه، وهذا الأمر يشير إلى تأثيره الكبير فيمن حوله، ولن يتمّ ذلك إلاّ بوجود دور بارز له وموقف قويّ في القضايا المطروحة في عصره، وفي بيان الشّرع نصوص تثبت مثل هذا الأمر، منها ما ورد في نص أطلق عليه اسم: "نسب الإسلام لأهل الاستقامة من المسلمين"⁽¹⁾، نجد فيه ما يلي: "...والولاية في يومنا هذا للشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم حفظه الله، أو من صح له الاتباع لمذهبهم الذي بينوه أو من يتولاهم على ذلك. وإنما وقف الواقعون من أهل هذه الأحداث على اعتقاد ولاية المحق منهم، والبراءة من المبطل، إذ خفي عليهم حقيقة أمرهم، وصح أصل فعلهم ودعاويهم على بعضهم بعض، فأشكل لذلك معهم أمرهم، واحتمل حقهم وباطلهم عندهم"⁽²⁾. وفي موضع آخر يوصف أبو عبد الله الكندي بأنّه قدوة أهل عمان، وذلك في نص مدرج في بيان الشّرع جاء فيه: "ومن ذهب مذاهب النزوانيين من بعدهم الفقيه محمد بن إبراهيم قدوة أهل عمان صاحب كتاب بيان الشّرع"⁽³⁾.

وفي بيان الشّرع ما يثبت مساهمته في المسائل المطروحة، وعلى رأسها مسألة قيام الحجّة والولاية والبراءة التي أسالت الكثير من الحبر، والدم أيضاً، في تلك الفترة المتقدمة خصوصاً، ففي ج4 تأليف من حوالي 40ص يبين فيه الشيخ أبو عبد الله الكندي موقفه ورأيه في هذا الموضوع، يقول المضيف إلى بيان الشّرع: "قد وجدت في آثار المسلمين أن هذا الفن عن أبي عبد الله محمد بن إبراهيم المؤلّف لهذا الكتاب [أي: كتاب بيان الشّرع]، وفيه نعت مذهبه النزواني"⁽⁴⁾. كما نجد في بيان الشّرع أيضاً ردّاً على بعض الآراء المنتمية إلى المدرسة الرستاقية، ميرزا رأيه الذي يتبناه، كما فعل مع السيرة المنسوبة إلى أبي حفص عمر بن محمد، والتي ردّها فيها على الاتفاق الذي حصل بين أهل عمان حول أحداث عزل الصلت والموقف من موسى بن موسى⁽⁵⁾. وكما فعل مع السيرة التي تنسب لأبي قحطان، والتي تبرز موقف الطائفة الرستاقية، فقد قام بالردّ عليها، وبيان موقفه مما طرحه صاحب السيرة في مؤلّفه⁽⁶⁾.

(1) - بيان الشّرع: 377/4.

(2) - المصدر نفسه: 385/4.

(3) - المصدر نفسه: 222/3.

(4) - المصدر نفسه: ج4، ص19-60.

(5) - المصدر نفسه: 93/4.

(6) - المصدر نفسه: 102/4 فما بعدها.

وإلى جانب ما سبق، فإنه يبدو أنّ للشيخ دوراً آخر غير قيادة الطائفة النزوانية، تتمثل في ممارسة القضاء، فقد وُصِفَ بأنّه القاضي، لكن مثل هذا الوصف لا نجد في كثير من النصوص المتقدمة، فلا نجد في مقدمة بيان الشرع التي وضعها المرتّب، كما أننا لا نجد في سيرة ابن مداد بالرغم من تقدم هذا المصدر، بل وصفه بالشيخ، مع أنّه استعمل هذا الوصف في نفس السياق مع شيخ أبي عبد الله الكندي: أبي علي الحسن بن أحمد العقر النزواني⁽¹⁾.

كما أورد صاحب إتحاف الأعيان قوله: "ومّا وُجِدَ مكتوباً بخطّ الفقيه عثمان بن موسى بن محمد بن عثمان الساكن محلة الجريمة من عقر نزوى، قال: مرض الفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم رحمه الله في شهر شعبان لسبع ليال بقين منه، وتوفيّ عشية الثلاثاء لعشر ليال خلون من شهر رمضان، سنة ثمان وخمسمائة... وتوفي ابن عمه محمد بن إبراهيم السعالي، والقاضي أبو عبد الله محمد بن عيسى، والقاضي أبو بكر أحمد بن عمر بن أبي جابر المنحي، وكان موتهم متتابعاً..."⁽²⁾، وهذا النصّ لا توجد فيه إشارة إلى وصفه بالقاضي، فلو كان كذلك لأشار إليه، كما أشار إلى غيره، إذ إنّ وصف القضاء مما شاعت إضافته إلى الأعلام إن كانوا قد مارسوا القضاء فعلاً، ولا يعقل أن يغيب عن تلك النصوص المتقدمة.

ولو سلمنا له بأنّه كان قاضياً، ففي عهد أيّ إمام كان يقضي؟ وكم دامت مدّة توليه لهذا المنصب؟ وكيف كان قضاؤه؟ أسئلة لا تسعفنا المصادر المتوفرة بين أيدينا للإجابة عنها.

(1) - سيرة ابن مداد: ص 16-17.

(2) - البطاشي، إتحاف الأعيان: ج 1، ص 318.

المبحث الثاني: كتاب بيان الشرع

المطلب الأول: نسبة كتاب بيان الشرع، وتسميته، وسبب تأليفه

الفرع الأول: نسبة بيان الشرع إلى أبي عبد الله الكندي

لا إشكال في نسبة بيان الشرع إلى أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الكندي، فقد أثبت هذه النسبة أبو بكر الكندي صاحب المصنّف، في تلك الأبيات التي كتبها حول بيان الشرع، وهي مثبتة في مقدمة ج1 من بيان الشرع نفسه، وفيها⁽¹⁾:

" وللشيخ أحمد بن عبد الله بن موسى الكندي:

هذا كتاب بيان الشرع صنفه شيخ سما بعلم ذروة الأدب

.....

محمد بنجل إبراهيم قدوتنا مؤيد الدين بالبرهان والسبب

.....

وهناك نصّ داخل بيان الشرع يثبت هذه النسبة أيضا، وهو نصّ قريب فيما يبدو من زمن بيان الشرع، وفيه: "قال غير المؤلف للكتاب والمضيف: انقضى ما وجدته من هذه السيرة بخط مؤلف الكتاب، ووجدت في بعض كتب المسلمين هذه السيرة بنفسها، ويذكر أنها عن الشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم المؤلف لهذا الكتاب"⁽²⁾. وتوجد عبارة شبيهة بها ضمن الجزء الخامس: "قال غير المؤلف والمضيف إلى الكتاب: وجدت هذا الدعاء للشيخ الأجل أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن سليمان المؤلف للكتاب، فأحببت أن يكون في كتابه فأضفته إلى هذا الباب، مضمنا لكتابه"⁽³⁾.

ثم تناقل العلماء والمؤلفون هذه النسبة دون أن يكون هناك من يشكك فيها. فنسبة الكتاب جملة إلى أبي عبد الله الكندي من حيث المبدأ ثابتة لا إشكال فيها. إلاّ أنّه يطرح إشكال حول من وضع اسم الكتاب، ومن قام بتجميعه وترتيبه، إذ يشير أبو بكر الكندي في المقدمة التي وضعها للكتاب أنّ هناك من أهل العلم من قام بهذا العمل، ولم يقم به صاحب بيان الشرع نفسه⁽⁴⁾. وهذا الأمر لا يعكّر على أصل النسبة إلى المؤلف، مادام أصل الكتاب موجودا من قبل أبي عبد الله الكندي، وإن لم يكن في صيغته النهائية. وقد جرت العادة بنسبة مؤلفات لعلماء لم يقوموا بتأليفها أصلا، بل جاء من بعدهم فقام بجمع آثارهم في كتاب واحد،

(1) - الكندي، بيان الشرع: 6/1.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 310/4.

(3) - المصدر نفسه: 173/5.

(4) - انظر الفرع الخاص بتسمية بيان الشرع، والفرع الخاص بترتيبه، ضمن هذا البحث.

ثم قام بنسبتها إلى ذلك العالم، فكيف يجرم من هذه النسبة من قام بتأليف الكتاب، إلا أنّ كل ما ينقصه هو جمع لبعض أوقافه، وربما بعض ترتيب لها، ثم وضع اسم عليها؟

يبقى الإشكال الآن في المحتوى المتوفّر حاليا هل هو كلّ منسوب إلى أبي عبد الله الكندي؟ الجواب بالتأكيد: لا. ولتوضيح الأمر، لابدّ من بيان نقطتين أساسيتين:

أولا: إنّ من المتفق عليه أنّ هناك جزأين من بيان الشرع ضاعا، وقام بعض العلماء باستبدالهما بأجزاء أخرى، ويتعلّق الأمر بالجزء 17 في الزكاة، والجزء 24 في الحج.

- الذي قام بإبدال الجزء 17 هو الشيخ مداد بن عبد الله بن مداد الناعبي، من علماء النصف الثاني من القرن التاسع وأول القرن العاشر⁽¹⁾. ويمكن التحقق من هذا الأمر بالعودة إلى النسخة المخطوطة للجزء 17، إذ جاء في بدايتها: "وهو الجزء السابع عشر في الزكاة، وهو الأوّل من الزكاة من كتاب بيان الشرع، مما ألفه الشيخ الفقيه مداد بن عبد الله بن مداد رحمه الله من الأثر، وألحق ببيان الشرع، لأنّ الجزء الأوّل من الزكاة ذهب ولم يوجد، والله أعلم..."⁽²⁾.

- أمّا بالنسبة للجزء 24 فهو في الحج، وقام بإبداله الشيخ عبد الله بن عمر بن زياد الشقصي البهلوي⁽³⁾، ونجد في مقدمة المخطوط المتوفّر لدينا ما يؤكّد كون هذا الجزء ليس لأبي عبد الله الكندي، لكن دون أن ترد فيه إشارة إلى من أبدله، والعبارة هي: "هذا الجزء الرابع والعشرون في الحج... عوضا عن الجزء الرابع والعشرون... وهو الثالث من الحج الذاهب من بيان الشرع"⁽⁴⁾.

ثانيا: نظرا لاحتواء موسوعة بيان الشرع على كم هائل من آثار المتقدمين، فقد اهتم بها من جاء بعدها من العلماء اهتماما بالغا، وصارت قبلة لهم، وأدى هذا الأمر إلى كثرة الزيادات فيها، ولأجل ذلك نجد فيها أحيانا بعض مسائل وأجوبة لعلماء متأخرين زمنيا على أبي عبد الله الكندي، وبعامل النسخ وإعادة النسخ، صارت هذه الزيادات مختلطة بالنصّ الأصلي للكتاب⁽⁵⁾، إلاّ أنّه من حيث الأصل لا يمكن إضافة شيء إلى أيّ كتاب دون الإشارة إلى ذلك، وهذا هو الغالب في تلك الزيادات، إذ نجد لها بداية واضحة ونهاية، وأحيانا يمكن استنتاج ذلك من خلال بعض القرائن. وبالرغم من هذا فقد نجد أحيانا بعض الزيادات، تعرف بدايتها ولا تعرف نهايتها، أو العكس، مما يضع أمامنا احتمالا كبيرا لأن تكون هناك زيادات على النصّ الأصلي لم يشر أصحابها إلى أنها من الزيادة، أو أنّ النسخ تجاوزوا عن الإشارة إلى ذلك. وهذا الأمر يضع نسبة محتوى الكتاب إلى أبي عبد الله الكندي أمام المحكّ، ولأجل ذلك، فإنّ الباحث والمتعامل مع بيان الشرع سيتطلب منه

(1) - انظر: البطاشي، إتحاف الأعيان: 309/1؛ الكندي، بيان الشرع: 205/17.

(2) - الصورة: 03، من نسخة مصورة من نسخة "مكتبة حمود الراشدي"، رقم (HA_37).

(3) - انظر: البطاشي، إتحاف الأعيان: 309/1؛ الكندي، بيان الشرع: 05/24.

(4) - الصورة: 06، من نسخة مصورة من نسخة "مخطوطات الشيخ الحارثي"، رقم (296).

(5) - البطاشي، إتحاف الأعيان: 309/1.

الحذر الشديد في نسبة أية معلومة أو مسألة إلى بيان الشرع، تقليلاً لاحتمال الخطأ في النسبة، وإن كان منع الخطأ مطلقاً أمر متعديراً، حتى بعد تحقيق الكتاب، فما بالك بما قبله!!

وقد توصل الباحث من خلال تتبعه لبعض تلك الزيادات إلى أنّ أغلبها تتمثل في أحد نوعين:

النوع الأول من الزيادات كانت مترافقة مع ترتيب بيان الشرع، في غالب الظنّ، وهي التي يشار إليها في الغالب بالقول: "من الزيادة المضافة"⁽¹⁾، أو: "قال المضيف"⁽²⁾. وهذه فيما يبدو قريبة جداً من عصر الكندي، فهي ممن التقى بتلاميذ أبي عبد الله الكندي، وهذا الأمر أشارت إليه إحدى تلك الزيادات، في الجزء 11: "قال المضيف: وقد أخبرنا الفقيه أبو بكر أحمد بن محمد بن صالح..."⁽³⁾، وأبو بكر هذا هو تلميذ أبي عبد الله الكندي.

أما النوع الثاني من الزيادات فقد جاءت بعد النوع الأول من الناحية الزمنية، وترد بصيغة: "قال غير المؤلف للكتاب والمضيف إليه"، أو نحوها، وهي موجودة في كثير من المواضع من بيان الشرع، والذي جعلنا نعتقد بأنّها متأخرة زمنياً عن الزيادة الأولى، وجود إضافات من هذا النوع تعقيماً وتعليقاً على إضافات من النوع الأول، ومثاله ما ورد في ج 2: "من الزيادة المضافة من كتاب الأشياخ: إن قيل: ... فعلى هذا السبيل يجوز. قال غير المؤلف للكتاب والمضيف إليه: أما قوله: فعلى هذا السبيل يجوز... رجعنا إلى كلام المضيف. مسألة: قال المضيف: ... رجع إلى كتاب بيان الشرع"⁽⁴⁾. وهذا النوع الثاني من الزيادات يظهر أنّه أضيف خلال ق 7هـ، وبالتحديد قبل سنة 631هـ، وهذا مبني على وجود بعض تلك الزيادات منسوبة إلى أبي محمد عثمان بن أبي عبد الله الأصم⁽⁵⁾، والذي أتبع فيها اسمه بعبارة -حفظه الله-، مما يشير إلى كون صاحب الزيادة معاصراً لهذا الشيخ، فمثلاً يقول: "قال غير المؤلف للكتاب والمضيف إليه: حفظت عن الشيخ أبي محمد عثمان بن أبي عبد الله الأصم -حفظه الله-..."⁽⁶⁾. وبناء على هاتين الملاحظتين فيمكننا القول: إنّ كثيراً من الإضافات والزيادات تمتّ في زمن متقدّم جداً، قريب من زمن بيان الشرع، بحيث تعود إلى ما قبل 631هـ.

(1) - انظر: الكندي، بيان الشرع: 266/1، 302، 311. وغيرها.

(2) - انظر: الكندي، بيان الشرع: 266/1. وغيرها.

(3) - المصدر نفسه: 32/11.

(4) - الكندي، بيان الشرع: 21/2-22.

(5) - أبو محمد عثمان بن أبي عبد الله الأصم، ت: 631هـ، عالم فقيه، ومتكلم ماهر، تتلمذ على علماء عصره، وأنشأ مدرسة عامرة خرجت العديد من طلبة العلم، ترك العديد من الآثار، منها: كتاب التاج في أصول الشريعة وفروعها، وكتاب الإبانة في أصول الديانة، وكتاب البصيرة، وأخرى غيرها. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 334-340.

(6) - الكندي، بيان الشرع: 34/11، وانظر أيضاً: 143/6، 17/15.

الفرع الثاني: تسمية بيان الشرع

الكتاب معروف ببيان الشرع، باتفاق الجميع، لا إشكال في ذلك، لكن الإشكال فيمن سماه بهذا الاسم؟ في بداية الجزء الأول من بيان الشرع نجد مقدمة مكتوبة من شخص غير أبي عبد الله الكندي، يشير فيها صاحبها إلى أنّ تسمية الكتاب لم تكن من وضع المؤلف لبيان الشرع، بل كانت من وضع صاحب المقدمة، ومما جاء فيها: "فهذا كتاب صنفه الشيخ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن سليمان الكندي السمدي النزوي... فرأينا من الأليق به تحلية، والأحسن بما يشاكره لقباً وتسمية، إن سميناه كتاب بيان الشرع، لتضمنه معاني الأصل والفرع"⁽¹⁾، فهذا النصّ يشير بشكل واضح إلى أنّ التسمية لم تكن من وضع المؤلف، لكن من وضعها؟

يبدو أنّ الذي سماها بهذا الاسم هو صاحب المصنّف: الشيخ أحمد بن عبد الله بن موسى الكندي، ففي نهاية المقدمة نجد عبارة: "وللشيخ أحمد بن عبد الله بن موسى الكندي... ثم ترد أبيات له يمدح فيها بيان الشرع، فكأنّ في العبارة تلميح إلى أنّ ما سبقها هو أيضاً من كلام الشيخ أحمد الكندي، لكن ذلك يبقى مجرد احتمال فقط.

ويرد الكتاب عند محققه الشيخ سالم بن حمد بن سليمان بن حميد الحارثي باسم: "بيان الشرع، الجامع للأصل والفرع"⁽²⁾، إلاّ أنّه لم يثبت هذه التسمية على غلاف الكتاب، واكتفى بالتسمية المعروفة: "بيان الشرع"، وربما كانت تلك التسمية اجتهادا منه، مستندا فيها إلى النصّ الذي أشرنا إليه سابقا، والذي فيه: "سميناه كتاب بيان الشرع، لتضمنه معاني الأصل والفرع"⁽³⁾.

الفرع الثالث: سبب تأليف بيان الشرع

عرفت عمان خلال القرون الأولى اضطرابات كبيرة، تمثّلت في حروب أهلية بين مختلف القبائل العمانية، وفي هجوم الغزاة ومحاولتهم إحكام السيطرة على تلك البلاد وإحاقها بالسلطة العامة، خصوصا من قبل دولة العباسيين. وأدت هذه الاضطرابات إلى وقوع كثير من أعمال التخريب والحرق، رغبة في الانتقام من الطرف الآخر، ومحو كلّ مقوّم من مقوماته، يقول السيالي: "بيد أن الأسف يعتصر القلوب... بسبب أن الكثير من تلك المؤلفات عصفت بها يد الدهور وأذهبها ريح التلاشي، ... لأسباب منها، وأغلبها، يعود على الإنسان العماني، ومنها خارج عن الإرادة... وأما ما هو خارج عن إرادة الإنسان من أسباب فذلك للحروب الأهلية، سواء كانت تلك الحروب بين الدولة ومواطنيها، أم كانت بين القبائل بعضها مع البعض الآخر، أو كانت

(1)-المصدر نفسه: 06/1.

(2)- انظر مثلا: الكندي، بيان الشرع: 5/4؛ 5/5.

(3)-المصدر نفسه: 06/1.

نتيجة الغزو الخارجي، فعلى سبيل المثال ما ذكرته المصادر التاريخية العمانية من قيام الجيش العباسي بقيادة محمد بن بور أثناء حملته على عمان في أواخر القرن الثالث الهجري من حرق للكتب⁽¹⁾.

ويؤكد د. الشيباني أنّ هذا هو المقصد الأساسي من تأليف بيان الشرع، في قوله: "ولا ندعي غير الصدق إذا قلنا: إنّ بيان الشرع... كان صاحبه معنيا في المقام الأول بحفظ آثار سلفه من الإباضية"⁽²⁾.

وقد تحقّق له هذا الغرض، إذ صار بيان الشرع الملاذ للاطلاع على مضمون كثير من الكتب التي صارت الآن في عداد المفقود، وسيشير الباحث إلى بعضها عند الحديث عن المصادر المعتمدة في بيان الشرع. يقول أبو بكر الكندي في تقديمه لبيان الشرع: "حوى جواهر الآثار المشهورة، والجوامع المأثورة، والسير المؤلفة، والكتب المصنفة"⁽³⁾.

ويمكن اعتبار التأليف الموسوعي ميزة القرن الخامس الهجري، بعد أن نضجت المذاهب الفقهية المختلفة، وظهرت التصنيفات المتعددة، فأدى بعلماء المرحلة التالية إلى محاولة تجميع كل تلك الثروة الفقهية في مكان واحد، لتسهيل العودة إليها والتعامل معها، فكان هذا سبب ظهور التأليف الموسوعي، ومن تلك الموسوعات التي ظهرت خلال ق 5هـ: كتاب المبسوط للسرخسي (483هـ) في 30 جزءاً، وكتاب الاستذكار لابن عبد البر (463هـ) في 10 أجزاء، وكتاب نهاية المطلب في دراية المذهب للجويني (478هـ) طبع في 20 جزءاً، وكتاب الضياء، للعوتي (ق 5هـ) في 24 جزءاً... وهذا حتماً يعدّ سبباً من الأسباب المهمة التي أدّت بأبي عبد الله الكندي إلى انتهاج نفس الأسلوب الشائع في التأليف في ذلك العصر، فقد أحصى الباحث نيفا وخمسين كتاباً إباضياً في العقيدة والفقه ظهرت قبل تأليف أبي عبد الله الكندي لكتابه بيان الشرع، فكان من المقبول جداً أن يفكر أبو عبد الله في جمعها وترتيب مادتها في مؤلّف واحد، يقرب للباحث عن مسألة ما أو رأي معيّن ما توقّر من مادة علمية حولها.

وهذا السبب سيكون له أثره الواضح في منهج المؤلّف في عرضه للمادة وفي تعامله مع مختلف المراجع التي اعتمد عليها، كما سيأتي في عنصر لاحق.

المطلب الثاني: وصف عام لبيان الشرع

الفرع الأول: مواضيع بيان الشرع

تصل عدد أجزاء بيان الشرع إلى 72 جزءاً، ويؤكد ذلك ما اطّع عليه الباحث في مخطوطة عن معرفة أجزاء بيان الشرع وموضوعاتها⁽⁴⁾، يشير فيها إلى أنّ أجزاءه 72 جزءاً، كما نجد مخطوطة للجزء الثاني والسبعين،

(1) - المفرجي، الإنتاج الفكري: ص 8-9.

(2) - الشيباني، ص 79.

(3) - بيان الشرع: 6/1.

(4) - مجهول، معرفة عدد أجزاء بيان الشرع وموضوعاتها، خزنة الشيخ محمد بن سالم بن زاهر الرقيشي، رقم: (0026-03). مخطوط مُصوّر، من

موقع: ذاكرة عمان.

مكتوب في آخرها: "تم ترتيب الأبواب، الجزء الثاني والسبعون في الحدود وأحكامها، وهو آخر كتاب بيان الشرع، تأليف الشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم..."⁽¹⁾.

إلا أنّ النسخة المطبوعة من بيان الشرع -والتي اعتمدها الباحث- بتحقيق سالم بن حمد الحارثي تصل أجزاءها إلى 71 فقط، وسبب ذلك أنّ المحقق الحارثي وضع الجزء 69 من بيان الشرع جانبا، نظرا لوجود إشكال فيه، يتمثل خصوصا في شبهه بجزء آخر سابق، ولا يزال هذا الجزء محل إشكال، وقد يظهر لنا التحقيق الجاد حقيقته⁽²⁾، فصارت بهذا النسخة المطبوعة في 71 ج بدلا من 72.

وبالنسبة لموضوعات كتاب بيان الشرع، فهي كما يقول التيواجني: تكاد تكون الموسوعات العمانية الفقهية منسوجة على منوال واحد، فهي تخصص الأجزاء الأولى منها للفقهاء الأكبر (أي: أصول الدين)، ثم تأتي مواضيع العبادات فالمعاملات بمفهومها الواسع؛ من تصرفات مالية وعلاقات زوجية ونظام قضاء وحكم⁽³⁾، ومواضيع بيان الشرع بالتفصيل سيعتمد فيها الباحث على النسخة المطبوعة، أي على أساس 71 جزءا، وسيكتفي بتبianaها إجمالا، كما يلي:

أولا: أصول الفقه، شغل هذا الفرع معظم الجزء الأول، الذي بدأه بمقدمة في العلم، ثم انتقل للحديث عن أصول الفقه، متطرقا على وجه الخصوص إلى الحديث عن السنة النبوية، ثم الخاص والعام، فالإجماع والقياس، ثم الفتوى والتقليد، وتعلم العلم، وبعدها خصص أبوابا للحديث عن القرآن الكريم؛ وما تعلق به من مباحث كالحكم والمتشابه والإضمار والكناية، والنسخ، ثم ختم الجزء الأول بتفسير بعض آيات القرآن الكريم.

ثانيا: أصول الدين، أو: الفقه الأكبر، وشغل هذا الموضوع جل أبواب الجزء الثاني والثالث والرابع، وفق ما يلي:

- الجزء الثاني: بدأه بتفسير أسامي الله تعالى، ثم تحدّث عن توحيد الله تعالى وصفاته، والقدر ومشية الله تعالى وعمل الإنسان، ثم تطرق إلى الدعاء وما يجوز منه وما لا يجوز، وما يجوز أن يقال من ذكر الله تعالى، ثم انتقل إلى تفسير آيات تتعلق بالعقيدة، وعرج على موضوع العقل، وعلاقته بقيام الحجة، ثم انتقل للحديث عن الإيمان، وهل يزيد وينقص؟ وشرط العمل لصحته، ثم ما ينقض الإيمان فيشرك به الإنسان أو يكفر، وأخيرا: التكليف وقيام الحجة وما يسع جهله وما لا يسع، وبعض المسائل المتعلقة بها.

- الجزء الثالث: خصصه للحديث عن الولاية والبراءة، واستغرق هذا الموضوع كلّ أبواب الجزء الثالث، مفصلا في أحكامها وشروطها وضوابطها.

(1) - الكندي، بيان الشرع: ج 72، ص 02، مخطوط بمكتبة وقف السيبيين، رقم (SI_16).

(2) - لقاء مع الأستاذ حسن دبوز، عضو لجنة تحقيق كتاب بيان الشرع، ولا تزال اللجنة تقوم بعملها في التحقيق إلى حد هذه اللحظات.

(3) - التيواجني، أشعة من الفقه الإسلامي: 148-146/3.

- الجزء الرابع: هو تنمة لموضوع الجزء الثالث، إلا أنه خصه بقضية واقعية، وحدث أدى إلى تفرق أهل عمان فرقتين، نزوانية ورستاقية، ويتعلّق الأمر بقضية البراءة من موسى بن موسى ومن معه ممن عزل الصلت بن مالك، أو الوقوف عنه، أو موالاته.

ثالثا: الأخلاق والتصوف، وأخذ حيزا واسعا من الجزئين الخامس والسادس، ومن بين ما تناوله: التوبة والإصرار والذنوب، الزهد والورع، الذكر والفضائل، وبعض الآداب والأخلاق، كالتواضع والسلام والاستئذان والسواك... وواصل على نفس المنوال تقريبا في الجزء السادس، فتحدث عن النية، ورفع الصوت، الرزق، التمني، وكانت هناك مواضيع بعيدة نوعا ما عن موضوع الأخلاق والتصوف، كحديثه عن السلطان الجائر ومعونته والتقية، ومصانعة الولاة... وأيضا: حديثه عن الجنّ والسحر والطبّ والدواء.

رابعا: أحكام الطهارات والنجاسات، وقد شمل هذا الموضوع الأجزاء الثلاثة التالية؛ السابع والثامن والتاسع، تناول فيها خصوصا: النجاسات وأنواعها والطهارة منها، ثم تحدث في الجزء الثامن عن المياه، ثم الاستنجاء والاستجمار والوضوء، أما الجزء التاسع فكان الحديث فيه عن محورين أساسيين: الجنابة والتطهر منها والأحكام المتعلقة بها، ثم التيمم وأحكامه.

خامسا: الصلاة وأحكامها، وأخذ الحديث عن هذا الموضوع كل الأجزاء السبعة التالية، بدءا من الجزء العاشر إلى السادس عشر، مبتدئا حديثه عن النية والإخلاص، ثم فرائض الصلاة وسننها، وحكم تارك الصلاة، ثم الوقت والأذان ومكان الصلاة والقبلة، والسترة، وما يقطع الصلاة من النجاسات، ثم عاد في الجزء **11** للحديث عن الأذان ثم التوجيه، وتتبع تفاصيل الصلاة إلى غاية التسليم فسجدتي السهو، وفي الجزء **12**: تحدّث عن بعض الأحكام المتعلقة بالصلاة: كالشكّ فيها، والزيادة فيها نسيانا أو شكّا، وما يجوز قطع الصلاة به من الأعذار، وما ينقض الصلاة، ومحظورات الصلاة ومكروهاتها وآدابها، وفي أحكام اللباس في الصلاة وأحكام أخرى، وخصص الجزء **13** لصلاة الجماعة وأحكام الإمامة. أما **14** فكان عن أنواع خاصة من الصلاة؛ كالصلاة المسنونة (الوتر، ركعتي الفجر)، وصلاة التطوع، وسجدة التلاوة، وصلاة السفر وأحكامها، وأحكام الجمع في الصلاة، وصلاة أصحاب الأعذار: كالمريض، والعاجز، والمبطن، والراكب والخائف، وأهل السجن، والممنوع عن الصلاة والطهارة، والمغمى عليه والمجنون، وصلاة الحرب، والصلاة بالرعاف إذا لم يقر الدم. وفي الجزء **15**: واصل الحديث عن أنواع خاصة من الصلاة، وهي: صلاة الجمعة، صلاة العيدين، معرجا على أحكام يوم العيد، ثم قيام رمضان وصلاة الضحى، وصلاة التطوع، وقيام الليل، وصلاة الكسوف والاستسقاء. وخصص الجزء **16** للحديث عن الموت وأحكام الميت.

سادسا: الزكاة وأحكامها: واستغرق الحديث عنها ثلاثة أجزاء، بدءا من السابع عشر إلى التاسع عشر، وبدأ بالحديث عمن تجب، وفيهم تجب، وما نصابها؟ وكم مقدارها؟ وما يؤخذ من أموال أهل الذمة ونصارى

العرب واليهود، وزكاة الركاز، ثم وقت إخراج الزكاة، وما لا تجب فيه الزكاة، وأحكام أخرى، وفي الجزء **18** تناول زكاة الشركاء، وزكاة الذهب والفضة والحلي، وزكاة أموال التجارة، ثم زكاة الدين والمضاربة، وزكاة الركاز والمعادن، وزكاة الإبل والبقر والمواشي، وأحكام أخرى في الزكاة: كمن مات وقد وجبت عليه زكاة، وزكاة الوصايا، وزكاة المال الذاهب والغائب والمنسي والدين، وحكم تارك الزكاة، ومضيعها، أما الجزء **19** ففيه حديث عن حكم تعجيل الزكاة قبل وقتها، والنية في الزكاة، وحكمها إذا أخذت بغير دفع صاحبها، وحكم ضياع الزكاة، ومصارف الزكاة وحدود كل مصرف؛ الفقير، المؤلفة قلوبهم، الرقاب والغارمين، والعاملين عليها، ابن السبيل، سبيل الله، ثم حكم الزكاة للأقارب والأرحام، وأحكام أخرى، والزكاة في ظل وجود إمام والأحكام المتعلقة بذلك، وما يجب من الصدقة للفقراء غير الزكاة.

سابعاً: الصيام وأحكامه، وكان الحديث عنه في جزأين، الجزء **20** في فرض الصيام بالكتاب وما نسخ منه، وفي ليلة القدر، والنية في الصوم، صيام الشك، رؤية الهلال، الجنابة للصائم، والجماع في نهار رمضان، صيام السفر وأحكامه، صوم الشيخ الكبير، الحائض والنفساء، الحامل والمرضع، العبيد، المشرك إذا أسلم والصبي إذا بلغ في رمضان، المغمى عليه والمجنون، نقض المعصية للصوم، حكم ما يدخل البدن من العينين والأذنين، والدبر والقبل، وحكم الاستياك والاحتجام للصائم. وفي الجزء **21**: قدر التواني في الاغتسال، السحور، الأكل عمداً في رمضان، أو لشبهة، طلوع الفجر وغيوبة الشفق، الأيام المنهي عن الصيام فيها، صوم المسافر، صوم المريض، أحكام قضاء الصيام، فضائل الصيام، وصيام التطوع، زكاة الفطر وأحكامها.

ثامناً: الحج وأحكامه، استغرق الحديث عنه ثلاثة أجزاء، الجزء **22**: بدأه بالحث على الحج، ثم وجوبه، فرائضه وسننه وصفته، المواقيت وأحكام الإحرام، من فاته الحج أو فسد عليه، دخول مكة والطواف، أحكام المحرم؛ ما يجوز له وما لا يجوز، الجنابة الموجبة للحد في الحرم أو الدخول فيه بعد الجنابة. وفي الجزء **23**: تطرّق إلى مناسك وأعمال الحج، متطرقاً إلى: الإحرام، الطواف، عرفة، المزدلفة، الجمار، الذبح، الحلق، الزيارة، الصفا والمروة، منى، الوداع، زيارة قبر النبي ﷺ، العمرة وأحكامها، التمتع، الحلق والتقصير، النحر والذبح، طواف الوداع، منى ورمي الجمار. أما الجزء **24**: فكان لمسائل خاصة متعلقة بالحج، منها: فوات الحج وما يلزمه، حج المرض، المغمى عليه، السكران والمجنون والمتردد، الصبي والعبد، أحكام حج المرأة، الحج عن الغير، والحجة الموصى بها، أحكام قطع الشجر والصيد وجزاء ذلك، الأضحية وأحكامها، وأحكام الهدى.

تاسعاً: الأيمان والندور والكفارات، وشغل كامل الجزأين التاليين، ففي الجزء **25** تناول النذر والأحكام المتعلقة به، والاعتكاف وأحكامه، الكفارات وأنواعها وأحكامها، أما الجزء **26** فخصصه للأيمان والأحكام المتعلقة بها.

عاشراً: الذكاة والأشربة؛ وهذا خصص له الجزء **27** وتحدّث فيه عن الصيد أيضاً، كموضوع تابع للذكاة.

حادي عشر: الحكم والقضاء، وشغل هذا الموضوع حيزا واسعا، إذ تناوله في سبعة أجزاء تالية، بدءا بالجزء **28**، الذي كان عن آداب القاضي وشروطه، وما يجب عليه، وعن الحاكم والوالي والأحكام المتعلقة بهما، ثم الجزء **29** وتناول فيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم عرّج على أحكام اللعب واللهو، وعمل المغشوش من العملات، ولعب الصبيان، والنوح، وتشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال، وأحكام المشركين والتعامل معهم، ثم عاد لموضوع الحكم، ليتحدث عن الحبس والقيود والتعزير، والتهمة وأحكامها. وفي الجزء **30** خصصه للحكم والصلح، والخصومات والدعاوى، وما يتعلق بها من أحكام، أما **31** فكان خاصا بالشهادة وأحكامها؛ ما يجوز منها وما لا يجوز، من تجوز شهادته، تعديل الشهود، صفة تأدية الشهادة. وفي الجزء **32** واصل حديثه عن الشهادة أيضا، وبعض الأحكام المتعلقة بها، كالشاهدين إذا اختلفا، وفي الشهرة، ومن تردّد شهادته. وفي **33** تناول فيه محورين أساسيين، الأول عن اليمين في القضاء؛ من تلزمه ومن لا تلزمه، وألفاظ الأيمان، والأيمان في السرقة والحدود والغصب وغير ذلك، أما الثاني فكان عن الوكالة؛ ألفاظها وصفة الوكيل وصلاحياته، وأنواع من الوكالة.. وفي الجزء **34** تحدّث عن الإقرار، وحالاته، والدعاوى وحالاتها المختلفة؛ بين الأزواج، الغائب، الدواب، العبيد، الأعمى وخصمه، المسلم والكافر...

ثاني عشر: المعاملات المالية، وأخذ حيزا كبيرا من الكتاب، بدءا من الجزء **35** وانتهاء بالجزء **45**، وفق التفصيل الآتي: الجزء **35**: للدين والأحكام المتعلقة به، كالإفلاس، وبيع مال المديون، وقبض الحقوق والخصام منها، والمقاصصة، والكفالة، والحوالة والضمان، الجزء **36**: الضرر في الطرق وعلى المنازل، ووجوب صرف المضار عن الأموال، والجناية (التعدي) بمختلف حالاتها وأنواعها، ثم عرّج على حكم اقتناء بعض الحيوانات، كالكلاب والدواب والطيور.. الجزء **37**: أحكام تتعلق بالمساجد؛ فضلها، ومن يجب عليه بناؤها، وأحكام أخرى، ثم عرّج على أحكام الصوافي والرموم، وأحكام تتعلق بالصحاري والفلاة وإحياء الأرض الموات. الجزء **38**: أحكام الشفعة؛ شروطها والوكالة فيها، وسقوطها، وأجلها، وما يثبت فيها، ونحو ذلك. الجزء **39**: أحكام تتعلق بالآبار والأفلاج والأنهار والسواقي، أحكام الطريق، وأحكام تتعلق بالسكن والبناء. الجزء **40**: العمل والعمال، وأحكام الإجازات. الجزء **41**: القسمة في مختلف الأموال ومختلف الحالات، والأحكام المتعلقة بذلك. الجزء **42**: الربا وأحكامه، ما تُهي عنه في البيوع، بيع المرابحة، بيع العدد والوزن والكيل، وبيع الجزاف، بيع الجملة، البيع للغريب، والبيع للمسترسل، والبيع بالأجل، والخيار، والصرف، والقرض. الجزء **43**: الشروط في العقد، بيع أعيان خاصة، كالأصول، والشجر والنخل والماء... بيع الدين. الجزء **44**: بيع مال الغير، بيع المشاع، المأمور بالشراء أو بالبيع، الوكالة في البيع، البيع والشرط، الغبن والغش والعيب، الإقالة، الخراج والضمان في البيع. الجزء **45**: السلم، المضاربة، الرهن.

ثالث عشر: أحكام العبيد، العتق والتدبير، المكاتبه والولاء. وهذا في كامل الجزء **46**.

رابع عشر: **فقه الأسرة**، من الجزء 47 إلى الجزء 57، وفق ما يلي: في الجزء 47: **النكاح وأحكامه**، من له عقد النكاح، خطبة النكاح، لفظ التزويج، الشهود، الاشتراط في عقد النكاح، الرضى، من يجوز تزويجه، أو تزوجه، الرضاع وأحكامه، من يجوز الجمع بينهما.. وفي الجزء 48: **حديث عن الكفاءة في الزواج**، الوكالة فيه، الولي وتزويج من لا ولي له، عيوب النكاح، الشروط في النكاح، نكاح الشغار، المتعة، حالات أخرى من الزواج الفاسد وأحكامها. الجزء 49: **خصمه للصدّاق وأحكامه**. الجزء 50: **حقوق الأزواج**، العدل بين الزوجات، النفقة، خروج المرأة من بيت زوجها، الجماع وأحكام تتعلق به. الجزء 51: **خصمه لأحكام الطلاق**. الجزء 52: **أحكام البرّان والخلع والإيلاء والظهار والخيار**. الجزء 53: **العدة وأحكامها**، التعريض والمواعدة للزواج، ردّ الزوجة وأحكام ذلك. الجزء 54: **أحكام الحيض والطمهر والنفاس والمستحاضة**. الجزء 55: **زواج الإماء والعبيد وطلاقهم**، وأحكام ما ملكت اليمين، ثم عرّج على أحكام العبيد عموماً: ما لهم، عقوبتهم، أدبهم... الجزء 56: **أحكام تتعلق بالولد: فضاله**، من أحق به، النفقة على أمه، نسبه، حقه على والديه، العقيقة وحلق الشعر، إخراجها من بطن أمه، استخدامه، حق الوالدين في مال ولدهما، العدل بين الأولاد، ضمان الصبي، وحكم التصرف في ماله. الجزء 57: **أحكام تتعلق باليتيم**: تسليم ماله له، نفقته، أحكام وليه، أدبه، ماله، الديون التي عليه، استخدامه. أحكام مال الجنون وناقص العقل، والأبله، أحكام الغائب والمفقود، أحكام الأعمى؛ بيعه، شرائه، زواجه، طلاقه، عتقه.. أحكام الأصم؛ إمامته، قضاؤه، فتواه، تزويجه، قذفه،... وعاد في آخر الجزء إلى بعض الأحكام المتعلقة بالزواج، وختمه بالختى وأحكامها.

خامس عشر: أحكام التبرعات والوصايا، في خمسة أجزاء، بدأ في الجزء 58 بأحكام الإقرار؛ ضوابطه وأنواعه، وما يثبت منه وما لا يثبت، وحالاته، وأنواع المقرين، والمقرّ به. ثم: **العطية وأحكامها**، والعمرى والسكنى والرقبي. وخصص الأجزاء: 59، 60، 61، 62 للوصية وأحكامها.

سادس عشر: الفرائض والمواريث: تناوله في الجزء 63 فقط.

سابع عشر: الأمانة والضمان وحقوق الغير، في جزأين، خصص الجزء 64 للأمانة والعارية واللقطة، والسارق وأحكامه، ثم الضمان والغصب، وواصل في الجزء 65 حديثه عن الضمان، ثم تحدث عن استرداد الديون والحقوق، وما يباح استعماله والانتفاع به من مال عام أو مال الغير، ثم البراءة والتحليل من مال الغير وحقوقهم.

ثامن عشر: التعدي على النفس وما دونها، فتناول في الجزء 66 أحكام القتل، والقصاص عليه، وأحكام العاقلة، والقسامة، وفي الجزء 67 تناول الدية في النفس والجراحات، وأنواع الجراحات، وأنواع الديات، القصاص في الجروح وفي مختلف الأعضاء.

تاسع عشر: الإمامة والدعوة والجهاد والحدود، بدءاً من الجزء 68 وإلى آخر الكتاب، فتناول في الجزء 68 الإمامة وأحكامها، والشورى، واجبات الرعية، أحداث الإمام وعزله، أدب الإمام وأفعاله، نصائح الأئمة.

وفي الجزء 69: تناول الجهاد والقتال والأحكام المتعلقة بذلك، والبغي، وأحكام ردّ العدوان، وقتل السارق، ومحاربة اللصوص. وكان الجزء 70 عن دعوة أهل الشرك ومحاربتهم، وأحكام تتعلق بالحرب والقتال. أما الجزء 71 فكان عن المرتدين ومحاربتهم. ثم ختمه بالحديث عن الحدود؛ صفتها، ثبوتها، ومن يقيمها، ثم فصل في حدود معينة: كحدّ الزنا والقذف واللعان، والسكر، والسرقعة.

الفرع الثاني: ترتيب بيان الشرع

أشار صاحب إتحاف الأعيان إلى أنّ بعض الكتب ذكرت أنّ الذي بوّب كتاب بيان الشرع وسماه بهذا الاسم هو الشيخ أحمد بن عبد الله بن موسى الكندي، مؤلّف كتاب المصنّف⁽¹⁾، أي أنّ صاحب بيان الشرع توفي قبل أن يجمع أبوابه وأجزائه⁽²⁾، ويمكن أن يؤيّد هذا الأمر كون صاحب بيان الشرع والمصنّف سارا على خط واحد في تبويب كتابيهما، واستيعاب مسائل الأصول (أصول الفقه وأصول الدين) في الفصول الأولى، ثمّ الشروع في الأحكام الفقهية⁽³⁾.

والسبب في هذا الاعتقاد - فيما يبدو - ما ورد في المقدمة المنسوبة إلى صاحب المصنّف، والتي أدرجت في بداية الجزء الأول من بيان الشرع، وجاء فيها: "...ولكن وقع في بعض نسخه اختلال، ونقص في أبوابه واعتلال، لأنّه وُجد غير مؤلّف الأوراق، ولا مجموع الأجزاء والأطباق، فجمع بعض أهل العلم أبوابه، وأوصل بالتأليف أسبابه"⁽⁴⁾، ويؤكد أنّ هذا الاعتقاد قد تسرّب من هذه المقدّمة ما ورد في شقائق النعمان في قوله: رتب كتاب بيان الشرع بعد موت مؤلّفه أبو بكر أحمد بن عبد الله بن موسى بن سليمان الكندي، وكان في أوراق فجمعه ورتبه على أبواب وأجزاء كما يشير إلى ذلك في مقدمته لبيان الشرع⁽⁵⁾. إلّا أنّ في هذا الأمر إشكالا من ناحيتين:

- الأولى: أنّ هذه المقدمة لم تشر إلى من قام بذلك العمل، بل بنت الفعل للمجهول، وكان من الممكن أن ينسب العمل إلى نفسه، كما قام بذلك عند حديثه عن تسميته للكتاب ببيان الشرع، لكنه لم يفعل، فدّل على أنّ العمل لم يقم به هو، بل قام به شخص وُجد قبل صاحب المصنّف، أو معاصر له.

- الثانية: أنّ العمل المذكور في هذا الاقتباس ليس هو ترتيب بيان الشرع، لكنّه تأليف وتجميع لأوراق الكتاب، بعد أن كانت متناثرة غير مجمّعة، ويمكن القول: إنّ أبا عبد الله الكندي كتب مسودة

(1) - البطاشي، إتحاف الأعيان: ص310.

(2) - السعدي، فهد بن علي بن هاشل، العمانيون من خلال كتاب بيان الشرع، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2007م.

(3) - انظر: باجو، منهج الاجتهاد: ص51.

(4) - بيان الشرع، نقلا عن د. باجو، منهج الاجتهاد: ص50. واعتمد الباحث في نقله لتلك العبارة على د. باجو لأنّ النسخة المطبوعة من بيان

الشرع لا تتوفر على هذه الزيادة المتعلقة بترتيب الكتاب، وهي موجودة في بداية الجزء الأول من المصنّف، وتختلف في عبارتها عما نقله الدكتور باجو.

(5) - الخضيبي، شقائق النعمان: 02/3.

الكتاب في أوراق متناثرة، ولم يتمكن من تجميعها، فجاء من وُجد بعده فقام بهذا التجميع، وربما التقسيم كذلك.

كما يؤكد هذا الأمر ما ورد في بداية الجزء الأول من المصنّف لأبي بكر الكندي من قوله: "فهذه فصول وحدثها بخطه المضافة إلى هذه القطعة من كتاب بيان الشرع، تأليف الشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الكندي، لأنّه وجد في بعض نسخه الاختلال ونقصا في بعض أبوابه واعتلال..."، فهذه الفقرة تشير بشكل واضح إلى أنّ الإضافات إلى بيان الشرع كانت سابقة على عصر أبي بكر الكندي، كما أنّ سبب هذه الإضافات هو ما وُجد في بعض أجزاء الكتاب من الخلل والنقص، فليس أبو بكر إذن صاحب تلك الإضافات. والراجح أنّ المضيف هو نفس المرتّب، بسبب ما لاحظته الباحث في الجزء الرابع؛ من وجود سيرة تستغرق أكثر من نصف الجزء، وهي مما أضيف إلى بيان الشرع، فلو افترضنا أنّ تقسيم الكتاب كان من المؤلّف نفسه، لكان هناك خلل في التقسيم، إذ بحذف هذه السيرة المضافة، وبقيّة الإضافات والزيادات الأخرى لن يتبقى أمامنا إلا جزء صغير، وهذا أمر مستبعد، لأنّ هذا سيوقع خللا في تقسيم أجزاء الكتاب، ولن يحلّ هذا الإشكال إلاّ اعتبار كون مقسم مادة الكتاب هو نفسه المضيف، والله أعلم.

وبناء على ما سبق فإنّ المرجح أنّ الشيخ أحمد بن عبد الله الكندي ليس هو مرتّب بيان الشرع كما يشاع عنه، لكن قام بهذا العمل أحد المشتغلين بالعلم، وذلك بعد وفاة أبي عبد الله، وتمثّل عمله - كما سبق - في تجميعه في مؤلّف واحد، مع تقسيمه، وربما رافق ذلك شيء من الترتيب.

فإذا لم يكن الشيخ أحمد الكندي هو من قام بهذا العمل، فمن يكون؟

من خلال الاقتباس السابق، يتضح أنّ الجامع لبيان الشرع هو شخص وُجد بعد وفاة أبي عبد الله الكندي، وقبل وفاة أبي بكر الكندي (صاحب المصنّف)، أي بين سنة 508هـ وسنة 557هـ، ويمكن وضع احتمالين متوقعين: إمّا أن يكون تلميذ الشيخ أبي عبد الله الكندي، وهو أحمد بن محمد بن صالح الغلافقي، بالنظر إلى علاقته بشيخه، وملازمته له، أو يكون ابن هذا التلميذ، وهو: أبو القاسم سعيد بن أحمد، فهذا الأخير وإن كانت وفاته متأخرة عن وفاة أبي بكر الكندي، إلاّ أنه كان معاصرا له، إذ إنّ أبا بكر تتلمذ على يد أحمد بن محمد بن صالح، كما تتلمذ أبو القاسم سعيد بن أحمد على يده أيضا، والذي هو والده أيضا.

وقد وقف الباحث ضمن الزيادات المصرّح بها في بيان الشرع على عبارة: (قال المضيف)⁽¹⁾، وترد أحيانا عبارة: (من غير الكتاب والزيادة المضافة إليه)⁽²⁾، مما يوحي بأنّ هناك نوعين من الزيادة، كما سبق، إحداهما متقدمة على الأخرى، وبما أنّ الزيادة الثانية كانت قبل سنة 631هـ، فالأولى ستكون متقدمة عنها بالتأكيد، وربما كان ذلك خلال ق 6هـ.

(1) - انظر مثلا: 23-21/2؛ 65/2؛ 32/11.

(2) - انظر مثلا: بيان الشرع: 34/11؛ 17/15.

وعند تتبعنا لكلمة (المضيف) ضمن بيان الشرع وجدنا العبارة التالية: "قال المضيف: وقد أخبرنا الفقيه أبو بكر أحمد بن محمد بن صالح...". مما يدل على أنّ أحمد بن محمد بن صالح ليس هو نفسه المضيف، وهذا يبقى أمامنا الاحتمال الثاني، بل ويقوّيه، ذلك أنّ المضيف -حسب تلك العبارة- كان قد التقى بأحمد بن محمد بن صالح مباشرة، وأخذ عنه، وهذا ينطبق على ابنه سعيد بن أحمد بشكل راجح. كما وقف الباحث على عبارة أخرى تؤكد هذا الأمر، وهي: "قال غير المؤلّف للكتاب والمضيف إليه [أي: وغير المضيف إليه]: وجدت هذا الاعتقاد في النسخة التي نسخت منها بخطّ الفقيه أبي القاسم سعيد بن أحمد بن محمد بن صالح، أظنّه مما أضاف إلى الكتاب"⁽¹⁾. وقد ذكرنا سابقاً أن هناك زيادتين إلى بيان الشرع، إحداها ما يمكن الاصطلاح عليها بـ"المضيف"، والأخرى: بـ"غير المؤلّف والمضيف"، واستناداً إلى النصّ السابق، فإنّ أبا القاسم سعيد بن أحمد هو صاحب الإضافة الأولى، التي سبقت من حيث الزمن الإضافة الثانية، وسبب الإضافة الأولى ما وجدته فيه من اختلال، كما أشار إلى ذلك أبو بكر الكندي في تقديمه لبيان الشرع. وبالرغم من كلّ ما سبق فتبقى هذه احتمالات، تحتاج إلى مزيد من الاستقراء والبحث والتحقيق، والمقابلة بين النسخ المختلفة، لتأكيد هذا الأمر أو نفيه⁽²⁾.

الفرع الثالث: بعض اصطلاحات بيان الشرع

في أيّ كتاب سنجد مجموعة من المصطلحات التي يعدّ فهمها أمراً ضرورياً وأساسياً للتعامل مع الكتاب، وتفادي الوقوع في أخطاء أثناء الاستفادة منه، فهي بمثابة المفتاح إلى مغاليق لكتاب، وسيكتفي الباحث هنا بالإشارة إلى أربع عبارات تتكرر في بيان الشرع، وليس بالضرورة أن تكون من استعمال صاحب الكتاب أبي عبد الله الكندي، لكنّها مهمّة للتعامل مع بيان الشرع والفصل بين ما هو منه وما هو من خارجه، وهذه العبارات هي:

أولاً: المضيف

وردت هذه العبارة في أكثر من موضع، وتعني، حسب استقراء الباحث، الرأي الذي يدلي به هذا المضيف، وهو، حسبما رجّح الباحث سابقاً، نفس الشخص الذي قام بتجميع بيان الشرع وتقسيمه، وهذا المضيف يلتزم غالباً ببيان عودته إلى بيان الشرع، مما يسهّل علينا معرفة النصّ الأصلي للكتاب. والملاحظ أنّ أغلب الزيادات، من حيث الكمّ، من هذا القبيل.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 294/3. فكيف يشكّ أنّها من الإضافة، ويوردها بالظنّ، مع أنّها بخطّه، لو أنّ هذا الخطّ كان مختلفاً عن خطّ النسخة التي نقل منها، فيبدو أنّ النسخة كانت بخطّ أبي القاسم سعيد بن أحمد، ولذا أشكل على هذا المضيف إن كان ما كتبه بخطّه من أصل الكتاب أم من إضافاته، وفي هذا تقوية لاحتمال كون أبي القاسم هو المضيف والمرتب.

(2) - هناك جماعة من الباحثين يقومون بتحقيق بيان الشرع كاملاً، وهؤلاء هم الأولى والأقدر على التحقيق في هذه المسائل، ذلك أنّ الأمر يحتاج إلى جهد ووقت كبيرين بالنظر إلى ضخامة هذه الموسوعة، وهذا ما لا يتوفّر للباحث في هذه المرحلة.

وقد وردت لفظة (المصنف) أحيانا بدلا من (المضيف)، وهو خطأ واضح من النساخ، فقد تتبع الباحث هذه اللفظة في الجزء السابع، كمثال، والذي وردت فيه 4مرات تقريبا، وقام بمقارنتها مع النسخ المخطوطة المتوفرة لدى الباحث، فوجدها كلّها في النسخة المخطوطة بلفظة (المضيف) بدلا من (المصنف)⁽¹⁾، واحتمال الخطأ بين هاتين اللفظتين وارد، بالنظر إلى التشابه الموجود في رسمهما، خصوصا في ظلّ إهمال النقاط عند بعض النساخ وعدم الالتزام بها في كلّ الألفاظ.

ثانيا: ومن غيره-رجع

وهذه من العبارات التي ترد كثيرا في بيان الشرع أيضا، وهي من العبارات المشهورة في كتب المتقدمين، وتعني أنّ ما سيرد بعدها من قول هو من خارج الكتاب الذي وردت فيه، فهل الأمر نفسه مع بيان الشرع؟ أم أنّها زيادة على النص الأصلي الذي اقتبس منه صاحب بيان الشرع؟ بمعنى أنّ صاحب بيان الشرع وجد النصّ والزيادة فنقلهما معا كما وجدتهما.

إنّ عمل مقارنة بين نص بيان الشرع، وبعض الكتب التي اقتبس منها يشير مبدئيا إلى أنّ هذه العبارة منقولة من المصدر الذي اقتبس منه، وليست إضافة من الشيخ على ذلك المصدر، ولا من إضافة من جاء بعده، فالمرجح أنّ الشيخ أبا عبد الله وجد تلك الإضافات أثناء نقله من تلك المراجع، فأثبتها كما هي في كتابه. ومن أمثلة ذلك:

- مقارنة ما ورد في بيان الشرع ابتداء من ص 231 من ج 7، وإلى نهاية الجزء، مع ما ورد في كتاب المعتمد ابتداء من ص 147 من ج 3، إلى غاية ص 203 من نفس الجزء. فنجد النقل كاملا من المصدر بما فيه الزيادات على الأصل.

- مقارنة ما ورد في بيان الشرع ص 68 من الجزء 8 مع الجامع لابن جعفر ج 1 ص 357-358.

ومما يؤكّد هذه الملاحظة، وإن كان أمرا غير حاسم، أنّنا نجد أحيانا عبارة (من الزيادة المضافة... رجع إلى بيان الشرع) بعد عبارة (ومن غيره) مباشرة، مما يمكن أن نستدلّ به على أنّ ما سبق هذه العبارة وما جاء بعدها هو من بيان الشرع وليس من الإضافات إليه⁽²⁾.

إلا أنّ هذا الأمر غير مطّرد دائما، فقد نجد عبارة (ومن غيره)، وتعني، كما تعنيه في بقية المراجع: ما أضيف إلى بيان الشرع لاحقا. ومثال ذلك ما نجده في ج 2، ص 12، من قول المضيف: "ومن غيره: قال غير المؤلف

⁽¹⁾ - انظر مثلا: بيان الشرع: 86.85.81.76.26/7. المقارنة تمت مع نسختين، إحداهما بمكتبة عبد الله بن محمد السيفي، برقم (SF_13)، والأخرى بمكتبة الشيخ كهلان بن نيهان الخروصي، برقم (KK_03). أشكل عليّ الأمر في البداية، ثمّ نهني أ.حسن دبوز، عضو لجنة تحقيق بيان الشرع، إلى احتمال وجود خطأ في النسخ، فقامت بالعودة إلى النسخ المخطوطة السابقة لتتأكد لديّ ملاحظته.

⁽²⁾ - انظر: بيان الشرع: 119/7؛ 204/6.

للكتاب والمضيف إليه"، فمن الواضح أنّها زيادة على بيان الشرع وعلى الإضافة إليه. وفي ج7، ص172: "ومن غيره... رجع إلى كتاب بيان الشرع".

ولأجل ما سبق، فعلى المتعامل مع بيان الشرع الانتباه جيدا من اعتبار كل ما بعد (ومن غيره) هو زيادة على بيان الشرع، إذ الغالب أنّها من بيان الشرع، وليست من خارجه، وبناء على هذه الملاحظة المهمة فيمكن اعتبار الزيادات على بيان الشرع أقلّ بكثير مما نتصوّر، إذ إنّ كثيرا منها من هذا النوع.

ثالثا: "قال المؤلف":

من العبارات الواردة في بيان الشرع، والتي يمكن أن يساء فهمها، عبارة: (قال المؤلف)، فقد يتوهم القارئ أنّها تعني رأي أبي عبد الله الكندي، إلاّ أنّه عند التحقيق في هذه العبارة فإننا سنجدها منقولة من المصدر كما هي دون تحريف، أي: إنّ صاحب بيان الشرع نقل المسألة من الكتاب ونقل معها عبارة (قال المؤلف)، فهي بالتالي تعود إلى صاحب المصدر الذي اقتبس منه أبو عبد الله الكندي تلك المسألة، وليس إليه. وهي عبارة نجدتها تتكرر كثيرا في الزيادة التي أضيفت على الكتاب وعلى الإضافة إليه، والمتعلّقة بالفنّ الذي ألفه وجمعه عثمان بن أبي عبد الله، فالمؤلف هناك يقصد به صاحب ذلك الفنّ⁽¹⁾.

وهذا باستثناء ما ورد في ج17، حيث نجد تكررا لعبارة (قال المؤلف للكتاب)، إذ تكررت في هذا الجزء أكثر من 20 مرّة، ويقصد بها مؤلف هذا الجزء، والذي لم يكن نفسه أبا عبد الله الكندي، بل كان الشيخ مدّاد بن عبد الله الناعي، إذ من المعروف أنّ الجزء 17 ضاع فأبدله هذا الأخير⁽²⁾.

رابعا: من الكتاب

هذا المصطلح كثيرا ما يرد عند المتقدمين، ويقصد به، حسب رأي كثير من الباحثين: جامع ابن بركة، وقد أشار إلى ذلك الشيخ السيابي⁽³⁾، ود. باجو، إذ يقول هذا الأخير: "وأصبح (أي: جامع ابن بركة) محور علم الأصول عند المشاركة على الخصوص، حتى اصطالحوا على الإشارة إليه باسم: الكتاب"⁽⁴⁾.

لكنّ هذا الأمر غير مسلّم به في بيان الشرع -على الأقلّ، وفي غيره يحتاج إلى تثبت واستقراء-، فنجد أنّه يستعمل مصطلح (ومن الكتاب) ويقصد به الإحالة إلى المصدر السابق، أي أنّها مرادفة لعبارة: (ومن المصدر السابق...)، ويمكن التأكّد من ذلك بتتبع ورود هذه العبارة في مواضع مختلفة، على سبيل المثال:

⁽¹⁾ - بيان الشرع: 201/3-224، والصفحات التي تكررت فيها لفظة (قال المؤلف) هي خصوصا: 209، 210، 212، 213، 221،

222، 223.

⁽²⁾ - انظر: البطاشي، إتحاف الأعيان: 309/1.

⁽³⁾ - الأغبري، المدخل إلى الفقه الإباضي: ص106.

⁽⁴⁾ - باجو، منهج الاجتهاد: ص37-38.

- في الجزء السابع، نجد عبارة (ومن الكتاب) ، وبالعودة لما قبلها نجد كلاما منقولاً عن أبي سعيد الكدمي، يليه قوله: (مسألة من غير الكتاب)، ثم تأتي هذه العبارة: (ومن الكتاب)، كما أنّ منهج عرض المسألة يدلّ على أنّها من كتاب الزيادات على الإشراف لأبي سعيد الكدمي، إذ يورد آراء المذاهب الأخرى، ثمّ يعقب عليها بإيراد رأي "الأصحاب"، والذي يعني به رأي الإباضية⁽¹⁾.
 - وفي الجزء السابع أيضاً: "ومن الكتاب.. في ذكر سلاح الإبل.."، ويقصد بالكتاب هنا: كتاب المعبر، ويمكن التأكد من ذلك بمقارنة ما ورد في المعبر⁽²⁾ مع ما ورد في بيان الشرع⁽³⁾. كما أنّه أشار في صفحات سابقة إلى اقتباسه من كتاب المعبر⁽⁴⁾، واستمرّ في النقل منه إلى غاية هذه النقطة، فنّبّه إلى أنّها أيضاً من نفس الكتاب السابق، أي المعبر، باستعماله للفظه: (ومن الكتاب).
 - وقد يعود هذا المصطلح إلى (جامع ابن بركة) أحياناً، إذا كان قد أشار إليه في فقرة سابقة، ومثاله ما في الجزء الثامن، ص 27، إذ يقول في فقرة سابقة: "ومن جامع أبي محمد"⁽⁵⁾، ثمّ يقول: (ومن الكتاب)، ويمكن التأكد من ذلك بالعودة إلى جامع ابن بركة ج1، صفحة: 276.
- فالإخلاصة إذن: حيثما وجد القارئ في بيان الشرع عبارة (ومن الكتاب) فما عليه إلاّ أن يعود إلى فقرات سابقة، وربما أبواب، وأول مصدر يقف عليه فليعلم أنّه هو المقصود - في الأصل - من تلك العبارة: (من الكتاب).

المطلب الثالث: منهج أبي عبد الله في بيان الشرع ومكانة كتابه

الفرع الأول: منهج أبي عبد الله في التأليف

من الصعب إعطاء حكم نهائي لمنهج أبي عبد الله الكندي في تأليفه لبيان الشرع، بالنظر إلى ضخامة كتابه، ولكن بالإمكان إعطاء لمحة عامة عن هذا المنهج بتتبع بعض أجزاء الكتاب، ويمكن توضيح ملامح منهجه من خلال مجموعة من الملاحظات:

1. يتمثل منهجه أساساً في النقل المباشر والأمين عن المصادر السابقة له، وهذا ينسجم مع الهدف من تأليفه للكتاب، إذ كان غرضه الأساسي المحافظة على التراث الإباضي الموجود إلى ذلك الوقت، وهذا يحتم عليه أن ينقل ما ورد فيه نقلاً أميناً، دون أن ينقص منه أو يزيد فيه، حتى إنّنا نجد أحياناً أبواباً كاملة، من عدّة

(1) - انظر: الكندي، بيان الشرع: 64/7-66.

(2) - 68/3 الشاملة

(3) - الكندي، بيان الشرع: 229/7-231.

(4) - المصدر نفسه: 220/7.

(5) - الكندي، بيان الشرع: 26/8.

صفحات، وربما من عشرات الصفحات يتم نقلها كما هي وتضمينها كتابه، دون أن نقف على أي اختلاف، عدا بعض الاختلافات المتعلقة بالنسخ أساسا، ويمكن التمثيل على ذلك بمثالين اثنين:

الأول: نقل أبو عبد الكندي في الجزء السابع من كتابه ابتداء من ص 220 وإلى غاية ص 266، نقلا أمينا من الجزء الثالث من كتاب المعبر من ص 133 وإلى غاية ص 203، لكن يلاحظ عليه أحيانا شيء من الاختصار، خصوصا ما يتعلّق بالخلاف في مسألة ما، فيتجاوزه لينتقل مباشرة إلى رأي أبي سعيد وترجيحه، مثل ما فعل مع الباب 62، ج 7، ص 255⁽¹⁾، وأيضا ما قام به في ج 7، ص 263⁽²⁾ حيث تجاوز الخلاف في المسألة إلى ما قرره أبو سعيد مباشرة، وقد يتجاوز أحيانا عن دليل المسألة أو يختصره⁽³⁾.

الثاني: نقل أبو عبد الله الكندي في الجزء الأول من كتابه المخصص لأصول الفقه أغلب أبوابه من جامع ابن بركة، والملاحظ أنّه كان أمينا في نقله إلى أبعد الحدود، فالاتفاق تام بينهما، عدا بعض الاختلاف في الترتيب، تقديم أو تأخيرا، الفصل الأول ج 1، ص 16 من بيان الشرع شبيهه بالباب الأول من الجامع ج 1 ص 14-15، والفصل الثاني من بيان الشرع ج 1، ص 17-21 مشابه لما ورد بجامع ابن بركة في الجزء الأول ص 16-21. ويمكن المواصلة على هذا المنوال، وسنجد أمثلة في هذا الباب، إلا أنّ من الواجب التنبيه إلى أنّ ما يشاع من كون أبواب أصول الفقه كلها عبارة عن نقل مباشر عن جامع ابن بركة غير ثابت في الواقع، إذ نجد موضوعات في بيان الشرع مفصلة بدرجة لا نجد لها في جامع ابن بركة، بل قد نجد موضوعات لا يتوفّر عليها الجامع أصلا.

وهذا الأمر يعدّ ميزة بوجه ما، لأنّها ستحفظ لنا ذلك الكمّ الهائل من التراث، وتمنعه من الزوال والاندثار، ويمكن لنا -بناء على ذلك- أن نعيد تركيب وبناء بعض الكتب والمؤلّفات التي تعدّ من المفقودات، يقول د. الشيباني: "ومما يحسب له تضمينه كثيرا من النصوص المقتبسة عن كتب صارت في عدادا المفقودات، ولم يبق لها أثر، مثل كتاب الأصفر، وجامع أبي صفرة، وشرح قصيدة أبي المؤثر في خلق القرآن، وجامع أبي علي موسى بن علي، وديوان عادي بن يزيد البهلوي، وكتاب الرقاع، وكتاب الرهائن، ومجموعة من السير العمانية، وتعليقات الشيخين ابن بركة وأبي سعيد على جامع ابن جعفر، وكتاب الأشياخ وكتاب المجالس وكتاب النيف وغيرها"⁽⁴⁾.

2. هل هذا النقل الأمين من المصادر المتقدمة، كانت معه شخصية المؤلّف حاضرة بالتعقيب والتعليق والترجيح؟ أم أنّه اكتفى بمجرد النقل؟ يقول الشيخ أحمد الخليلي: "قد يتراءى للإنسان بادئ ذي بدء

(1) - قارن مع: الكدّمي، محمد بن سعيد، المعبر، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1985م: 181/3 فما بعدهما.

(2) - قارن مع: الكدّمي، المعبر: 197/3-198.

(3) - انظر: بيان الشرع: 258/7 مقارنة ب: الكدّمي، المعبر: 189/3.

(4) - السالمي، اللعة بتعليق الشيباني، هامش: ص 110-111.

عندما يطلع على كتاب بيان الشرع أنه كتاب يعتمد مؤلفه على النقل، فهو ينقل نصوص العلماء الذين سبقوه، ولكنه عندما يتفحص في النظر ومعنى فكره فيه، يجد أنّ المؤلف لم يكن ناقلاً فحسب، بل كان ناقلاً وناقداً في بعض القضايا..⁽¹⁾ يقول د. الشيباني: "تغلب على الكتاب صفة النقل والجمع، ولا يخلو من تعليقات لمؤلفه على مسائله ومباحثه، خصوصاً في أبواب العقيدة"⁽²⁾. فمن الواضح أنّ كلا النصين يشيران إلى وجود دور للمؤلف في التعقيب والتعليق على النصوص التي يقتبسها، فهل كان الأمر كذلك؟

يثبت الشيخ الخليلي ذلك من خلال تعقيبات للمؤلف على أثر عن بشير بن محمد بن محبوب، وبعض الآثار الأخرى، لكن بالعودة إلى ذلك الأثر في بيان الشرع وتعقيب الكندي عليه، نجد أنه مسبوق بالعبارة التالية: "وقال غير المؤلف المصنف من قوله: قد اجتمعت كلمة أهل عمان أرجو أنه مما أضيف إلى الكتاب لأنه بغير خط مؤلفه، وكذلك ما فسره مؤلف هذا الكتاب"⁽³⁾، كما نجد في آخر تلك الآثار العبارة: "عورض على ما فسره الشيخ محمد بن إبراهيم على نسخته، وصحح بمعارضته الشيخ الأجل العالم أبي محمد عثمان بن عبد الله حفظه الله"⁽⁴⁾. فهذه العبارة ترجح أنّ هذا الأثر وتعقيب الكندي عليه مما أضيف إلى بيان الشرع لاحقاً، وليس من أصل الكتاب. والأمر نفسه في الأماكن التي نجد فيها رأي أبي عبد الله الكندي بارزاً، وبالتالي، يمكن ترجيح كون شخصية أبي عبد الله الكندي في التعقيب والترجيح وإبداء الرأي شبه غائبة عن بيان الشرع -الأصل-، لكنّه بالرغم من ذلك لم يكن ينقل نقلاً حرفياً، بل كان يختصر أحياناً، ويُعقّب بكلام لعالم آخر أحياناً أخرى، وربما يقدم أو يؤخر في بعض الفقرات، وهكذا، مما ينفي النقل الحرفي الآلي دائماً.

ومما يجب التنبيه عليه، أنّ القارئ قد يقف أحياناً على عبارات يمكن أن يتوهم منها أنّها تشير إلى رأي أبي عبد الله الكندي، لكن في الحقيقة هي عبارات مقتبسة من الكتب التي نقل منها، ومن ذلك مثلاً: "والذي عندي"⁽⁵⁾، "ومعي"⁽⁶⁾، "وعندي ويعجبني أن تحمل نفسها على الأغلب"⁽⁷⁾، وغيرها من عبارات الترجيح التي تعود، حسب استقراء الباحث، إلى مؤلف الكتاب الذي نقل منه أبو عبد الله الكندي.

3. إذا كان ينقل ما ورد عند من سبقه نقلاً أميناً، وحتى دون أن يعقّب أو يناقش أو يرجّح، فما هو دور المؤلف إذن؟ إنّ عمل المؤلف يمكن أن نعتبره جميعاً وترتيباً للتراث الإباضي السابق، فهو أشبه بالعمل

(1) - الخليلي، أحمد بن حمد، المرحوم الكندي وجمعه بين الفقه والأدب، فعاليات ومناشط، المنتدى الأدبي، وزارة التراث والثقافة، عُمان، 1993-

1994م: ص205.

(2) - السالمي، اللمعة بتعليق الشيباني، هامش: ص110.

(3) - الكندي، بيان الشرع: 63/4.

(4) - المصدر نفسه: 80/4.

(5) - المصدر نفسه: 20/1، قارن مع: جامع ابن بركة: 20/1.

(6) - المصدر نفسه: 231/7 فما بعدها، قارن مع: الكندي، المعتمر: 147/3 وما بعدها.

(7) - المصدر نفسه: 42/7. وهي عبارة لأبي سعيد كما يبدو.

المعجمي الموسوعي، الذي يرمي إلى عرض كلّ المعلومات المتعلقة بموضوع ما، وتوثيقها، بإحالتها إلى مصادرها، دون أن يتدخل المؤلف في إبداء آرائه الشخصية. وإن كان أصحاب الموسوعة الفقهية الكويتية يرون بأنّ مصطلح الموسوعة لا ينطبق على هذه المطولات، بالنظر إلى عدم توفر كل الخصائص التي يفترض أن يتميز بها تأليف ما يطلق عليه اسم الموسوعة، وأهمّ هذه الخصائص: الشمول والترتيب السهل والأسلوب المبسط وموجبات الثقة (ويقصدون بها خصوصاً: العزو إلى المصادر المعتمدة)⁽¹⁾، فموسوعتنا بيان الشّرع تتوفّر على الخاصية الأولى والرابعة، وشيء من الخاصية الثانية، بينما ينقصها الأسلوب المبسّط، وينقصها مزيد من الترتيب. وإذا أردنا ضبط المصطلح أكثر، فيمكن اعتبار بيان الشّرع عملاً تمهيدياً لتأليف موسوعة فقهية إباضية، فالمادة العلمية متوفرة، وتحتوي على إحالة إلى المراجع في كثير من الأحيان، لكنها تغيب في أحيان أخرى ليست بالقليلة، وهي مرتبة إلى حد بعيد، فيمكن للمتخصص أن ينطلق منها ليشكّل لنا موسوعة شرعية إباضية، بعد أن يعيد صياغة مسألها في أسلوب ميسر مع حذف التكرار منها. ورغم ذلك فقد رأوا إمكانية إطلاق اسم الموسوعة على أمثال تلك المؤلفات من باب المجاز، وبرروا ذلك بقولهم: "إن وجود خصيصة منها أو أكثر، بالقصد أو التوافق، ولا سيما شمول قدر كبير من المادة الفقهية الموثقة، هو الذي يسيغ إطلاق اسم الموسوعات عليها، من باب التجوز لا الحقيقة، لأنها تفتقر إلى أهم الخصائص..."⁽²⁾. كما يمكن أن نطلق عليها اسم الموسوعة بمعنى إحاطتها بكلّ فنون الشريعة من عقيدة وأصول وفقه وتفسير وحديث، إلى جانب فنون أخرى كالتاريخ واللغة والأدب، وهذا المعنى مستفاد من المعنى اللغوي لجذر الكلمة، فمن معاني الواسع في اللغة: المحيط بكلّ شيء⁽³⁾.

4. إنّ التّقل الأمين من المصادر السابقة، أوقع المؤلف في إشكال الترتيب المنطقي المتسلسل للمادة العلمية، فنجدّه أحياناً يتحدّث عن مسألة ثم ينتقل إلى غيرها، وبعدها يعود إلى المسألة الأولى، فمثلاً في بداية الجزء 68 يتحدّث عن وجوب طاعة الإمام، ثم عن وجوب الإمامة والأدلة على ذلك، ثمّ ينتقل إلى شروط الإمام الذي تجب طاعته، ويتطرق إلى ذكر لأئمة الإباضية الأوائل، ثم يعود للحديث عن شروط الإمام، ثم أنواع الإمامة وما تتعدّد به، ثم يعود مرة أخرى إلى وجوب تنصيب الإمام، وهكذا⁽⁴⁾، دون أن نقف على ترتيب محدد واضح، وهذا الأمر لا يعني عدم وجود ترتيب مطلقاً، بل هناك ترتيب للمسائل بشكل عام، أمّا التفاصيل فنجد فيها اختلالاً أحياناً، كما نجد شيئاً من التكرار في بعض الأحيان الأخرى.

(1) - انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ج1، ط2، دار السلاسل، الكويت، 1404هـ: 1/

(2) - الموسوعة الفقهية الكويتية: 1/

(3) - انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت: 711هـ)، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت-لبنان، 1414 هـ: مادة: (وسع).

(4) - انظر: الكندي، بيان الشّرع: 156/68-173.

5. يلاحظ أنّ أبا عبد الله يكثر جدا من النقل عن أبي سعيد، وهو أحد أئمة طائفته، فرمما كان الغرض حفظ تراثه وعلمه من الضياع، ولا يكاد موضع يخلو من النقل عن أبي سعيد مباشرة أو بواسطة.

الفرع الثاني: ثناء العلماء على بيان الشرع واعتمادهم عليه

أولاً: ثناء العلماء على بيان الشرع

بالنظر إلى أهمية بيان الشرع، فقد قرضه كثير من العلماء وأثنوا عليه، يقول عنه السالمي⁽¹⁾: "وهو كتاب ظاهر البركة، عمّ نفعه الآفاق"⁽²⁾. ويعدّ ما ذكره أبو بكر الكندي في تقديمه لبيان الشرع أقدم تقرّض وثناء للكتاب، مما يدلّ على ذبوع صيت الكتاب في ذلك الوقت المبكر، ومما قاله فيه من أبيات:

أبان فيه فنون العلم فاتضحت	أحسن بتصنيفه من سائر الكتب
وضح مناهجه وفق مدارجه	سهل مخارجه إن شئت للطلب
صدق مرآشده عذب موارده	نور دلائله كالأنجم الشهب

ثمّ يقول:

من كان مدخراً كنزاً يفوز به فحسبه ببيان الشرع في الكتب

وقرضه أيضاً الشيخ أبو سالم بن أبي المعالي كهلان بن عمر النبهاني، ومما قاله:

فقد جُمعت فيه معان وحكمة	وأثار عدل معجبات ذوي الفكر
فلا تشتغل عنه بمال فإّنه	لأنّفع عندي من لجين ومن تبر

وقرضه آخرون كثر أيضاً، ويمكن العودة إلى بعض المصادر التي اهتمت بهذا الأمر⁽³⁾، للوقوف على مدى أهمية الكتاب، وإعجاب العلماء به.

(1) - أبو محمد عبد الله بن حميد السالمي، ت: 1332هـ، فقيه مدقق، وإمام محقق، ومرجع عمان في عصره، وناظم للشعر، فقد بصره في الثانية عشر من عمره، تلقى العلم على يد مجموعة من العلماء منهم راشد بن سيف اللمكي، وعبد الله بن محمد الهاشمي، وماجد بن خميس العبري، تخرج على يديه أغلب علماء عمان، كالإمامين سالم بن راشد الخروصي ومحمد بن عبد الله الخليبي، وعامر بن خميس المالكي وسعيد بن حمد الراشدي، ترك العديد من الآثار في مختلف الفنون، منها: تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، تلقين الصبيان ما يلزم الإنسان، اللعة المرضية، أنوار العقول، مدارج الكمال وغيرها كثير. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 246/2-269).

(2) - السالمي، اللعة المرضية.

(3) - انظر: الدرديري، الطاهر محمد، بيان الشرع الجامع للأصل والفرع، دراسة مقارنة، فعاليات ومناشط، المنتدى الأدبي، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1993-1994م: 188-190.

ثانياً: استفادة العلماء من بيان الشرع

- يعدّ بيان الشرع من أشهر المؤلفات الإباضية المشرقية على الإطلاق، ويعدّ مرجعاً هاماً لكل من جاء بعده من الفقهاء والمؤلفين، فكلهم عيال عليه، يستمدون منه ويعترفون بفضلته⁽¹⁾. فلا يخلو كتاب من الكتب اللاحقة من الاعتماد على بيان الشرع، ومن هذه الكتب:
- غرائب الآثار، لفارس الخصيبي⁽²⁾، وهو كتاب مخطوط، يقع في مجلد كبير، يحوي على أبواب في الأديان والأحكام، اعتمد فيه مؤلفه على المصادر السابقة له، كالضياء والمصنّف وجامع ابن جعفر، واعتمد أيضاً على بيان الشرع⁽³⁾.
 - منهاج العدل، لعمر بن سعيد بن عبد الله البهلوي، موسوعة فقهية مخطوطة، تقع في 4 أجزاء كبار، ألف كتابه اعتماداً على آثار المسلمين، تسهيلاً منه للتعليم والحفظ والتذكّار، واعتمد من بين ما اعتمد عليه على بيان الشرع⁽⁴⁾.
 - لباب الآثار لسالم بن سعيد الصائغي⁽⁵⁾، طُبِعَ في 14 جزءاً، وهو موسوعة في الأصول والفقه، انتقى مادتها من مؤلفات المتقدمين والمتأخرين⁽⁶⁾.
 - جامع الجواهر لجمعة بن علي الصائغي⁽⁷⁾، يقع في 14 قطعة، وهو موسوعة في الأديان والأحكام، جمعه مؤلفه من كتاب بيان الشرع أساساً⁽⁸⁾. يقول المؤلف في مقدّمة كتابه: "هذا كتاب جمعته وألّفته من بيان الشرع، وفيه شيء من المصنّف، وما شاء الله من غيره"⁽⁹⁾.

(1) - السعدي، العمانيون؛ المرفجي، الإنتاج الفكري؛ نقلا عن البطاشي: ص61.

(2) - فارس بن إسماعيل الخصيبي، عاش في ق10هـ، أخذ العلم عن الشيخ أحمد بن مداد، من آثاره العلمية: غرائب الآثار. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 10/3).

(3) - انظر: التيواجني، أشعة من الفقه الإسلامي: 153/3؛ السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 10/3.

(4) - انظر: التيواجني، أشعة من الفقه الإسلامي: 154/3؛ السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 380/2.

(5) - أبو علي سالم بن سعيد الصائغي، حي في 1233هـ، فقيه ناظم للشعر، تعلّم على يد عمه جمعة بن علي الصائغي، له آثار علمية منها: المضمون به على غير أهله في 3 مجلدات، ولباب الآثار في 14 جزءاً، والإرشاد إلى سبيل الرشاد في 3 قطع وغيرها. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 22-28).

(6) - انظر: التيواجني، أشعة من الفقه الإسلامي: 154/3؛ وقف الباحث على تشابه في فقرات كثيرة بين بيان الشرع ولباب الآثار، لكن لا أدري إن كان التشابه لنقله عنه، أم لنقلهما عن مصدر واحد.

(7) - جمعة بن علي الصائغي، ت: محرم 1202هـ، عالم فقيه، أخذ العلم عن علي بن مسعود العبادي، من آثاره العلمية: جامع الجواهر، سيرة إلى أهل إبراء. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 121-123).

(8) - السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 121/1.

(9) - الصائغي، جمعة بن علي، جامع الجواهر، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1986م: 04/1.

الفرع الثالث: الأعمال على بيان الشرع

لم يكن الأمر مقتصرًا على الاستفادة من بيان الشرع عند من أتى بعده من العلماء، لكن تعداه إلى القيام بالأعمال على بيان الشرع، والمتمثلة خصوصًا في التهذيب أو الاختصار، إلا أنّ أغلبها كان اختصارًا له، بالنظر إلى ضخامة الكتاب، ومن أهمّ هذه الأعمال:

- اختصر بيان الشرع أحمد بن عبد الله الكندي (ت: 557هـ) في كتابه الذي سماه: **المصنّف**⁽¹⁾، فكان يعتمد عليه اعتمادًا كبيرًا، وربما ينقل منه النص ويزيد عليه في بعض المواضع، وكان يتصرّف أحيانًا في نصّ بيان الشرع ولا ينقله بحرفيته⁽²⁾. والكتاب مطبوع طبعة محققة، بتحقيق أ.د. مصطفى بن صالح باجو، طبعته وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عمان سنة 2016م، والكتاب في أصله يتكون من 41 جزءًا، وطُبع في 24 مجلدًا، بحيث خُصّصَ المجلد الأخير منها للفهارس الفنية المختلفة.
- قام الشيخ خميس بن سعيد الشقصي (حي في 1070هـ)⁽³⁾ باختصار بيان الشرع في كتابه: **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، إلا أنّه خالف في ترتيبه، وهذّبه على غير أسلوبه⁽⁴⁾. طبعته وزارة التراث القومي والثقافة في 20 جزءًا، سنة 1979م، ثمّ أعادت مكتبة مسقط بعمان طبعه مرة ثانية طبعة غير محققة، كسابقتها، سنة 2006م، في 10 أجزاء.
- قام جميل بن خميس السعدي (حي في 1278هـ) بتأليف كتاب: **قاموس الشريعة**، جاعلا أصله بيان الشرع، مع حذف التكرار منه، وإعادة ترتيب بعض مسائله، وزيادة كثير من مسائل المتقدمين والمتأخرين، وإضافة ما اختاره من كتب غير إباضية⁽⁵⁾. وقد تمّت طباعته طبعة محققة في 90 جزءًا، إضافة إلى جزء المقدمات، الذي تضمن التعريف بالمؤلف والكتاب، وبيان منهجية التحقيق، وذلك سنة 2015م، من قبل لجنة ضخمة من الباحثين، تجاوزت المائة.

(1) - إمام، محمد كمال الدين، في اختلاف الفقهاء، دراسة في تاريخ الخلاف الفقهي بين كتابي بيان الشرع لمحمد بن إبراهيم الكندي واختلاف الفقهاء لأبي جعفر الطحاوي، بحوث ندوة تطور العلوم الفقهية في عمان خلال القرن الخامس الهجري: "التأليف الموسوعي والفقهاء المقارن"، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، مارس 2005م، ط1، 2006م: ص209؛ السعدي، العمانيون من خلال بيان الشرع؛ السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 38/1، 43/3.

(2) - الفقه العماني والمقاصد الشرعية، ندوة تطور العلوم الفقهية في عمان من ق7 إلى ق10هـ، مارس 2006م، ط1، 2007م: ص534.

(3) - خميس بن سعيد الشقصي، حي في 1070هـ، قائد علامة وقاض فقيه، وناظم للشعر، نقل عن الشيخ صالح بن محمد بن صالح النزوي، وعاصر العديد من العلماء، منهم الشيخ صالح بن سعيد الزامل، ومعوذ بن رمضان النهاني. من آثاره: منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، منهج المريدين، قصائد شعرية، وأخرى غيرها. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 202/1-209).

(4) - بابا عمي، محمد بن موسى، الحضور المشرقي في فقه المغاربة قراءة في المنهج، شرح النيل نموذجًا، بحوث ندوة تطور العلوم الفقهية في عمان خلال القرن الخامس الهجري التأليف الموسوعي والفقهاء المقارن مارس 2005م، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، 2006م: ص308؛ السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 204/1.

(5) - السعدي، العمانيون من خلال بيان الشرع: 8/1-9.

- اختصره سعيد بن عبد الله بن عامر الإزكوي⁽¹⁾ في أربع قطع، سمّاه: الاختصار في معاني الآثار، وهو موجود بوزارة التراث⁽²⁾.
- اختصر سالم بن صالح السليمي السروري⁽³⁾ بيان الشرع كذلك في قطعتين، وسمّاه مختصر المختصر، إشارة إلى أنه اختصر فيه كتاب الاختصار من معاني الآثار، فهو إذن: اختصار لاختصار بيان الشرع، وتوجد نسخة من كتابه هذا بمكتبة وزارة التراث⁽⁴⁾.

المبحث الثالث: القواعد الفقهية؛ تعريفها وخصائصها وإمكانية الاحتجاج بها

قبل الحديث عن قواعد الضرورة والحاجة، لابدّ من التمهيد لذلك بتعريف للقاعدة الفقهية والضابط الشرعي، مع بيان لخصائصهما وأهميتهما بالنسبة للفقهاء أو لغيره، ومناقشة مدى إمكانية توظيف القاعدة الفقهية للاحتجاج بها على الفروع الفقهية، ونحتم المبحث بإعطاء لمحة عامة عن القواعد الفقهية عند الإباضية، واستغنى الباحث عن الحديث عن تطور القواعد الفقهية، ومصادرها عند بقية المذاهب، بالنظر لكثرة الدراسات والأبحاث في الموضوع، فيمكن الرجوع إليها لأخذ لمحة عامة عنها.

المطلب الأول: ماهية القاعدة الفقهية والضابط الشرعي

الفرع الأول: تعريف القاعدة الفقهية

أولاً: القاعدة لغة

القاعدة في اللغة من قعد، بمعنى جلس، يقول ابن فارس: "القاف والعين والذال أصل مطرد منقاس لا يخلف، وهو يضاهي الجلوس"⁽⁵⁾، وهو يفيد معنى الاستقرار والثبات، ومنه القاعدة بمعنى الأساس، فقواعد البيت أسسه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ...﴾ [البقرة: 126]، وقال: ﴿...قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ...﴾ [النحل: 26]. والقاعدة أصل الشيء وأساسه، حسياً كان أم معنوياً، والنساء اللاتي لا يرجون نكاحاً قواعد، لعودهن واستقرارهن في بيوت آبائهن

(1) - سعيد بن عبد الله الإزكوي، حي في 1128هـ، فقيه ناظم للشعر، له من الآثار: الاختصار في معاني الآثار، قصائد في التأريخ لبعض الأحداث والكتب. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 94/2-95).

(2) - السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 94/2.

(3) - سالم بن صالح السليمي، حي في 1131هـ، فقيه ناظم للشعر، من آثاره: مختصر المختصر، مختصر في فرائض أولي الميراث، نظم مسألة وجوابها

في الأثر. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 33/2-34).

(4) - السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين: 34/2.

(5) - ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م.

وأولياهن، وقيعة الرجل: امرأته، لاستقرارها في بيت زوجها، وسمي ذو القعدة بذلك، لأنّ العرب كانت تقعد فيه عن الأسفار، وقيل لعودهم في رحالهم عن الغزو والميرة وطلب الكالأ⁽¹⁾.

وسميت القاعدة قاعدة، لأنها أساس الأحكام الفقهية، نظرا لابتنائها عليها، كابتناء الجدار على الأساس، وأيضا فإنّ الأحكام تستقرّ بوجود هذه القواعد، كما يستقرّ البناء ويثبت بوجود أساساته⁽²⁾.

ثانيا: القاعدة اصطلاحا

تعددت التعريفات للقاعدة، خصوصا من قبل المعاصرين، لكن بالنسبة للمتقدمين، فإنّ تعريفاتهم كانت محدودة، من جهة، ومن جهة أخرى كانت في الغالب تعريفات للقاعدة بالمعنى العام، ولم تكن خاصة بالقاعدة الفقهية، وسنورد جملة من هذه التعريفات، ونقسمها إلى تعريفات للقاعدة عموما، وتعريفات للقاعدة الفقهية خصوصا، وبالنسبة لتعريف القاعدة عموما، فسيوردها الباحث دون تعقيب عليها، إذ الأهم التركيز على تعريف القاعدة الفقهية، والتي سأوردها مع بعض التعليقات والملاحظات عليها، وهذه أهمها:

أ. التعريف العام للقاعدة:

1- **تعريف التفتازاني (791هـ):** حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه⁽³⁾.

وتعبيره عن القاعدة بأنها (حكم) لا يجعل من تعريفه هذا خاصا بالقاعدة الفقهية، فالحكم قد يكون فقهيا وقد يكون أصوليا، وقد يكون غير ذلك، إذ المقصود من الحكم معناه المنطقي العام الذي هو إسناد أمر لآخر إيجابا أو سلبا.

2- **تعريف الجرجاني (816هـ):** هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها⁽⁴⁾.

3- **تعريف الكفوي (1094هـ):** قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها⁽⁵⁾.

والسياق الذي ورد فيه التعريف يدلّ على أنّه أراد من هذا التعريف تعريف القاعدة عموما، خصوصا وأنّه مثلّ لذلك بقواعد أصولية، وهي: كل إجماع حق، إلا أنّ تنمة حديثه تشير إلى أنه ربما كان يقصد تعريف

(1) - ابن فارس، مقاييس اللغة: 108/5-109؛ ابن منظور، لسان العرب: 357/3-361.

(2) - انظر: الباسين، المفصل: ص24؛ المتع: 10؛ التمكني، محمد بن عبد الله، القواعد والضوابط الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ط1، المكتبة المكية، مكة المكرمة-السعودية، 2006م: ص119.

(3) - التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، تح: زكريا عميرات، ط1، الكتب العلمية، بيروت-لبنان،

1996م: 35/1.

(4) - الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت: 816هـ)، كتاب التعريفات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1983م: ص171.

(5) - الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، كتاب الكليات، تح: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1998م:

القاعدة الفقهية، خصوصاً، إذ فرّق بين القاعدة والضابط في تنمة كلامه، وهذا التفريق لا يعرف إلا في القاعدة الفقهية. إذ يقول: "وهي تجمع فروعاً من أبواب شتى والضابط: : يجمع فروعاً من باب واحد"⁽¹⁾.

4- التهانوي (بعد 1158هـ): أمر كلّ منطبق على جميع جزئياته عند تعرّف أحكامها منه⁽²⁾.

فالملاحظة العامة أن هذه التعريفات كلها اعتبرت القاعدة بأنّها كلية، وبما أن القاعدة الفقهية قاعدة وزيادة، فالمفروض أن تكون هي كذلك كلية، مع إضافة قيد يميزها عن القاعدة عموماً.

ب. التعريف الخاص بالقاعدة الفقهية

1- تعريف المقرّي (759): كلّ كلي أحص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة⁽³⁾.

فهذا التعريف يبين أنّ القاعدة الفقهية مرتبة بين القاعدة الأصولية والضابط الفقهية، وتميّز بكونه تعريفاً خاصاً بالقاعدة الفقهية، وليس تعريفاً للقاعدة بإطلاق، كما هو حال أغلب التعريفات عند المتقدمين، يقول الندوي: "تعريف المقرّي يتميز بدقته وجزالته بين هذه التعريفات، فإنه يصدق على القاعدة الفقهية، ويمنع من دخول القواعد الأخرى، حيث ميزه المؤلّف عما هو من قبيل الأصول أو الضوابط في الاصطلاح"⁽⁴⁾ لكن بالرغم من ذلك فهو تعريف لا يبرز ماهية القاعدة الفقهية بالتحديد، إذ يعرفها بمقارنتها بغيرها فقط، فلو لم نعرف معنى القاعدة الأصولية والضابط الفقهية لما أمكننا معرفة استيعاب مفهوم القاعدة انطلاقاً من هذا التعريف، فهو بهذا بحاجة إلى مزيد من التوضيح، وهذا باستثناء وصفه لها بأنّها كلية.

ويرى البعض بأنه تعريف مشتمل على نوع من الإبهام والتعميم، إذ لا يصور القاعدة في الذهن تصوراً واضحاً؛ ذلك أنّ القدر المتوسط الذي وصفت به القاعدة الفقهية لا يمكن قياسه بمقياس محدد متفق عليه حتى تستقل به القاعدة الفقهية عن الأصول العامة والضوابط الخاصة⁽⁵⁾، وأيضاً فإنّ مقارنة القاعدة بالعقد غير مفهوم، فكيف يمكن أن تكون القاعدة أعمّ من العقد؟ مع أنّ العقد ليس بقاعدة أصلاً!! بخلاف القاعدة الأصولية والضابط الفقهية، فهما قاعدتان في النهاية، وإن اختلفا عن القاعدة الفقهية، فيتصوّر إجراء مقارنة بينها.

(1) - المصدر نفسه: 728.

(2) - التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، 1996م: 1295/2.

(3) - المقرّي، أبو عبد الله محمد بن محمد (ت: 758)، القواعد، تح: أحمد بن عبد الله بن حميد، جامعة أم القرى، مكة-السعودية: 212/1.

(4) - الندوي، القواعد الفقهية: 43.

(5) - الدوسري، مسلم بن محمد، الممتع في القواعد الفقهية، ط1، دار زدني، الرياض-السعودية، 2007م: 14؛ وانظر: الندوي،

القواعد الفقهية: 43؛ الباسين، المفصل: 26.

2- تعريف تاج الدين السبكي (771هـ): الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها⁽¹⁾.

أي أنّ القاعدة لا تكون قاعدة إلا إذا كانت كلية، من حيث الصياغة على الأقل، ثم لا بدّ أن تشمل على جزئيات كثيرة، فهي تجمع مجموعة من الفروع والجزئيات في صيغة واحدة، تفهم هذه الجزئيات من خلال هذه القاعدة، لكن الملاحظ على هذا التعريف أنه غير مانع، لدخول القواعد غير الفقهية فيه، فلا يصلح تعريفاً خاصاً بالقاعدة الفقهية.

3- تعريف الحموي (1098هـ): حكم أكثرى لا كلي، ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه⁽²⁾.

وعلى هذا التعريف ملاحظتان:

الأولى: أنه اعتبر القاعدة الفقهية غير القاعدة النحوية والأصولية، وميزها عنهما بأنها أغلبية، بخلاف القاعدتين الأخريين فهما كليتان، يقول معترضاً على من عرّف القاعدة الفقهية بأنها (حكم كلي): "القاعدة عند الفقهاء غيرها عند النحاة والأصوليين إذ هي عند الفقهاء حكم أكثرى لا كلي"⁽³⁾، مع أنّ القاعدة هي القاعدة، سواء في النحو أو الأصول أو في الفقه، فكلها توصف بالكلية، بالرغم من وجود بعض المستثنيات، ولا يمكن اعتبارها قاعدة إذا كانت أغلبية، كأن نقول: (أغلب المشقات تجلب التيسير) فهذا لا يفيدنا في شيء، ولا تعتبر هذه الصيغة قاعدة، فخرج بعض الفروع عن هذه القاعدة إنما كان لعدم انطباقها عليها، لاختلال بعض الشروط، إذ القاعدة لا تنطبق على أي فرع، بل على الفروع التي توفرت فيها كل شروط القاعدة، فوجود بعض أنواع المشاق التي لا تجلب التيسير إنما كان لعدم توفر ضابط المشقة الجالبة للتيسير فيها⁽⁴⁾.

الثانية: إنّ هذا التعريف غير مانع، لدخول غير القواعد الفقهية فيه، رغم أنه أراد تمييز القاعدة الفقهية بكونها أغلبية، لكنه تمييز لا يخرج التعريف من عموميته، إذ لا تخلو القواعد في أي علم من مستثنيات، وبالرغم من ذلك يمكن القول: إن قصد الحموي لم يكن إعطاء تعريف دقيق للقاعدة الفقهية، وإنما كان قصده الاعتراض -من وجهة نظره- على من اعتبر القاعدة الفقهية كلية كغيرها من القواعد، لذا ركّز على أنها أغلبية، أما بقية التعريف فلم يكن مهتماً به، وهذا واضح من سياق كلامه.

(1) - السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت: 771هـ)، الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية، 1991م: ج1، ص11.

(2) - الحموي، أحمد بن محمد مكي (ت: 1098هـ)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية، 1985م: 51/1.

(3) - المصدر نفسه: 51/1.

(4) - انظر: الدوسري، الممتع في القواعد: ص14-15.

وهناك من انتقد هذا التعريف بأنه وصف القاعدة بكونها حكماً، مع أنّ الأولى وصفها بقضية⁽¹⁾، لكن نقول إنّ وصفها بالحكم مناسب هنا، على اعتبار أنّ الحكم هنا هو: "إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلماً"⁽²⁾، وهذا المعنى منطبق على القاعدة، بل هو أولى من وصفها بالقضية.

وبالنسبة للمعاصرين، فقد عرفوها بتعريفات مختلفة، يكتبني الباحث بإيراد تعريف واحد منها، مع بعض الملاحظات عليه، ثم يصوغ تعريفاً خاصاً به، وهذا التعريف هو تعريف الندوي، الذي يراه الباحث أقرب إلى الانطباق على القاعدة الفقهية، يقول: من المناسب أن نعرّف القاعدة الفقهية على النحو التالي:

"أصل فقهي كلي يتضمن أحكاماً تشريعية عامة من أبواب متعددة في القضايا التي تدخل تحت موضوعه"⁽³⁾.

فالتعريف اعتبر القاعدة الفقهية كلية، كما هي أغلب التعاريف، وعبر عنها بالأصل، وهو مرادف (القاعدة) أو (الأساس)، مع أنّ الباحث يحدّد التعبير عنها بالحكم، ثمّ ميّز تعريف القاعدة الفقهية عن بقية القواعد بإضافة قيد (فقهية)، كما ميّز القاعدة الفقهية عن الضابط بكون القاعدة الفقهية تتضمن أحكاماً من أبواب متعددة، بخلاف الضابط، فهو يتضمن أحكاماً من باب واحد، وهذا القيد الأخير هو ما استدركه الندوي على تعريف الزرقا، إذ يكاد التعريفان يتطابقان باستثناء القيد الأخير⁽⁴⁾.

وأقترح تعريفاً قريباً منه، وهو أنّ القاعدة الفقهية هي:

"حكم فقهي كلي، يتضمن أحكاماً فقهية فرعية من أبواب متعددة".

الفرع الثاني: تعريف الضابط الشرعي

أولاً: الضابط لغة

الضبط في اللغة هو: لزوم الشيء وحبسه، والضبط أيضاً: حفظ الشيء بالحزم، ورجل ضابط، أي: حازم⁽⁵⁾. وعلاقة المعنى الاصطلاحي باللغوي واضحة، إذ إنّ الضابط يحصر ويجس الفروع التي تدخل تحته، كما أنّه يحفظ تلك الفروع ويجبسها في الذاكرة⁽⁶⁾، وأيضاً يحفظها من أن يلحقها الخلل والخطأ.

(1) - انظر: المرجع نفسه: ص 14.

(2) - الجرجاني، التعريفات: ص 92.

(3) - الندوي، القواعد الفقهية: 45.

(4) - انظر: الزرقا، أحمد بن محمد، شرح القواعد الفقهية، ط 2، دار القلم، دمشق-سوريا، 1989م: ص 34. وانظر تعريفات أخرى: الباحثين، المفصل: ص 54؛ السدلان، صالح بن غانم، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع منها، ط 1، دار بلنسية، السعودية، 1417هـ: ص 13؛ التمكني، القواعد عند ابن تيمية: ص 176.

(5) - ابن منظور، لسان العرب: 340/7.

(6) - انظر: الباحثين، المفصل: 56.

ثانيا: الضابط اصطلاحا

إذا أطلق الضابط وأريد به معناه الاصطلاحي فإنه لا يخرج عن معناه اللغوي، فيفيد ما يضبط المسألة، ويمنع عنها الخلل، ببيان حدود الشيء وما يدخل فيه وما لا يدخل، من أجل أن تنضبط ولا تضطرب، مثل قولهم: ضابط العصبية: كل ذكر ليس بينه وبين الميت أنثى⁽¹⁾، وقولهم: وضابط ذلك [أي: المحرمات بالنسب] أنه يحرم على الإنسان أصوله وفروعه، وفروع أصله الأدنى وإن سفلن، وفروع أصوله البعيدة دون بناتهن⁽²⁾. ويقول السالمي في تعريف الوطن: وضابط الكل بأن الوطن***يكون حيث القلب منه سكنا⁽³⁾. وهناك من أورد معان أخرى⁽⁴⁾، لكنها في النهاية تؤول إلى هذا المعنى العام⁽⁵⁾.

وأما في علم القواعد الفقهية، فإنه إذا أطلق الضابط أريد به أحد معنيين: القاعدة الفقهية، أو ما يقابل القاعدة الفقهية:

أ. الضابط بمعنى القاعدة الفقهية:

من العلماء من لم يفرق بين القاعدة والضابط، وعرفهما تعريفا واحدا، منهم: الكمال بن الهمام في التحرير، والفيومي في المصباح المنير، إذ يعرف القاعدة بالضابط: "القاعدة في الاصطلاح بمعنى الضابط وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته"⁽⁶⁾، وعبد الغني النابلسي في كشف الخطاير عن الأشباه والنظائر، وأخذ بذلك المعجم الوسيط⁽⁷⁾.

ب. الضابط بمعنى ما يقابل القاعدة الفقهية:

لكن الكثير من العلماء فرقوا بين القاعدة والضابط، فاعتبروا القاعدة ما جمعت فروعها من أبواب شتى، كقولهم: "اليقين لا يزول بالشك"، أما الضابط فهو ما جمع فروعها من باب واحد، كقوله ﷺ: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِعَ فَقَدْ طَهَّرَ»⁽⁸⁾، ويبدو أنّ أول من فرق بينهما المقرري، إذ يرى -حسب تعريفه الذي أوردناه سابقا- أنّ

(1) - الباحثين، المفصل: 59.

(2) - ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد زين الدين (ت: 795هـ)، القواعد، دار الكتب العلمية: ص324.

(3) - السالمي، عبد الله بن حميد أبو عبد الله (ت: 1332هـ)، جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام، ط11، 1989م: 55/1.

(4) - انظر: الباحثين، القواعد الفقهية: ص59-60، 62-65.

(5) - انظر: التمكن، القواعد عند ابن تيمية: ص180.

(6) - الفيومي، أحمد بن محمد بن علي أبو العباس (ت: نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت-لبنان:

510/2.

(7) - انظر: الباحثين، المفصل: ص59.

(8) - ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان التميمي (ت: 354هـ)، صحيح ابن حبان، تح: شعيب الأرنؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان،

1988م، كتاب الطهارة، جلود الميتة، رقم: 1287، ج4، ص103؛ الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي (ت: 255هـ)، سنن

الدارمي، تح: حسين سليم أسد الداراني، ط1، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، 2000م، كتاب الأضاحي، باب الاستمتاع بجلود الميتة، رقم:

2028: ج2، ص1263؛ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (ت: 273هـ)، سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء

الكتب العربية، مصر، كتاب اللباس، باب لبس جلود الميتة إذا دبغت، رقم: 3609: ج2، ص1193؛ الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى (ت:

القواعد الفقهية وسط بين القواعد الأصولية والضوابط الفقهية، وهذا فيه إشارة إلى التفريق بينهما، رغم أنه لم يوضح ماهية كلٍّ من القاعدة والضابط⁽¹⁾.

ثم جاء تاج الدين السبكي ليوضح هذا الفرق الموجود بينهما، فيقول: "القاعدة: الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها. ومنها ما لا يختص بباب كقولنا: (اليقين لا يرفع بالشك)، ومنها ما يختص كقولنا: (كل كفارة سببها معصية فهي على الفور)، والغالب فيما اختص بباب وقصد به نظم صور متشابهة أن تسمى ضابطاً"⁽²⁾، إلا أن السبكي لم يلتزم، فيما يبدو، بهذا التفريق، فيستعمل القاعدة فيما هو ضابط، مثل قوله: "قاعدة: كل من ضمن الوديعة بالإتلاف ضمنها بالتفريط في الحفظ"⁽³⁾، واستعمل لفظة الضابط غالباً بالمعنى العام له، الذي هو ضبط المسألة وبيان حدودها، مثل قوله: "ضابط: يضبط العين التي يرد عليها عقد الإجارة (كل عين ينتفع بها مع بقاء عينها منفعة مباحة مملوكة معلومة مقصودة تضمن بالبدل، وتباح بالإباحة فأيراد عقد الإجارة عليها جائز قطعاً، ومتى انتفى بعض هذه الأمور؛ فقد يبطل قطعاً وقد يجيء خلافاً"⁽⁴⁾، وإن كان لهذا المعنى الأخير علاقة بالضابط بمعناه الخاص.

ومن فرق من المتقدمين بينهما أيضاً ابن نجيم، إذ خصص القسم الأول من كتابه للقواعد الفقهية، والقسم الثاني للضوابط إلى جانب فوائد أخرى تتعلق بمسائل فرعية مقسمة حسب الأبواب الفقهية، يقول في بداية القسم الثاني: "والفرق بين الضابط والقاعدة أن القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد، هذا هو الأصل"⁽⁵⁾.

ويبدو أن هذا التفريق هو الذي استقرّ عليه الاصطلاح المعاصر، فقد اعتمد المعاصرون هذه التفرقة، مثل السدلان⁽⁶⁾، وإسماعيل علوان⁽⁷⁾، والندوي⁽⁸⁾، وغيرهم. إلا أنه يتجوز أحياناً في الأمر، فيطلق لفظة القاعدة على القواعد والضوابط في آن واحد، وهو ما يمكن أن يقع في هذا البحث، تغليباً، أو: لأنّ الضابط هو قاعدة في نهاية المطاف، فيصدق عليه ما يصدق على القاعدة إجمالاً.

279هـ)، سنن الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، ط 02، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1975م، أبواب اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، رقم: 1728، ج 3، ص 273. قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرطهما. ورواه مسلم بلفظ: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر»: مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القشيري (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، كتاب الخيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، رقم: 105، ج 1، ص 277.

(1) - المقرئ، القواعد: 212/1.

(2) - السبكي، الأشباه والنظائر: 11/1.

(3) - المصدر نفسه: 362/1.

(4) - المصدر نفسه: 351/1.

(5) - ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري (ت: 970هـ)، الأشباه والنظائر، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1999م: 137.

(6) - السدلان، القواعد الفقهية الكبرى: ص 14.

(7) - إسماعيل علوان، القواعد الفقهية الخمس الكبرى: ص 25.

(8) - الندوي، القواعد الفقهية: ص 46.

ومن الإباضية الذين ساروا على هذا المنحى أيضاً، بحيث فرّقوا بين القاعدة والضابط: الشيخ السالمي في طلعة الشمس، إذ يقول: "فرق بينها [أي: القاعدة] وبين الضابط: أنّ القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط يجمع فروعاً من باب واحد"⁽¹⁾. والراشدي⁽²⁾ أيضاً في جواهر القواعد⁽³⁾.

ولما كان الضابط الفقهي أكثر التصاقاً بالفروع الفقهية، وموغلاً في التفصيل، كان محلّ خلاف غالباً، بين الفقهاء، بخلاف القاعدة التي تكون أكثر عموماً وتجريداً، بل إنّ من الضوابط ما يكون وجهة نظر فقهية خاصة في مذهب معين، قد يخالفها فقهاء آخرون من نفس المذهب، فضايط "ما غيرّ الفرض في أوّله غيره في آخره" مستنبط من فروع أبي حنيفة، وخالفه فيه صاحباها أبو يوسف ومحمد بن الحسن⁽⁴⁾. مع الإقرار بأنّ هناك من القواعد ما هو محلّ خلاف بين المذاهب، ومن الضوابط ما هو محلّ اتفاق بينها⁽⁵⁾.

المطلب الثاني: خصائص القاعدة الفقهية وأهميتها

الفرع الأول: خصائص القاعدة الفقهية

للقاعدة الفقهية عدّة خصائص، يحاول الباحث إبراز أهمّها في هذا الفرع، وهي:

أولاً: الصياغة الموجزة

الغالب في القواعد أن تكون صياغتها موجزة، قدر الإمكان، وهذا أمر مستحسن، وليس شرطاً ضرورياً لصحة القاعدة، فتصاغ في عبارة محكمة موجزة في كلمتين أحياناً، كقاعدة "الضرر يزال"، أو بضع كلمات مركزة، كقاعدة: "الضرورة تقدر بقدرها"، وهذه الميزة في القواعد تجعلها سهلة الحفظ، وبالتالي يسهل تذكر الفروع الفقهية الكثيرة، باستحضار جملة من كلمتين أو بضع كلمات.

وقد رأى بعضهم أنّ الإيجاز في القاعدة الفقهية من شروطها، حتى ذكر ذلك في تعريفها، كما فعل الزرقا، إذ وصفها بأنّها "نصوص موجزة دستورية"⁽⁶⁾، حتى ادعى بعضهم أنّ انعدام الإحكام في القاعدة يفقدها حقيقة التعيّد وماهيتها، لكن في هذا مبالغة، وإعطاء للأمر أكثر مما يستحقّ، بحيث إن الإيجاز في العبارة لا

(1) - السالمي، عبد الله بن حميد أبو عبد الله (ت: 1332هـ)، طلعة الشمس شرح شمس الأصول، تح: عمر حسن القيام، مكتبة الإمام السالمي، بديّة-عُمان، 2010م.

(2) - أبو الحسن سفيان بن محمد الراشدي، ت: صفر 1377هـ، قاض وال، وفقه ناظم للشعر، تتلمذ على يد أبي مالك عامر بن خميس، وعبد الله بن عامر العززي، وحامد بن ناصر الشكيلي، وتتلّمذ على يديه كثيرون منهم ابنه يحيى بن سفيان، والأديب خلفان بن محمد الرواحي وغيرهما، ومن آثاره العلمية: كشف الغوامض في فن الفرائض، جواهر القواعد من بحر الفرائد، الاعتقاد في الإسلام، وغيرها. (انظر: السعدي، معجم الفقهاء والتكلمين: 116/2-120).

(3) - الراشدي، سفيان بن محمد، جواهر القواعد من بحر الفرائد، تح: محمد بن يحيى بن سفيان الراشدي، مكتبة الاستقامة، عُمان، 2005م: ص43.

(4) - انظر: الدوسري، الممتع في القواعد: ص18.

(5) - انظر: التمكني، القواعد عند ابن تيمية: ص186.

(6) - الزرقا، شرح القواعد: ص34.

يعدّ شرطا ولا ركنا في القاعدة، بل يكفي أن يكون المعنى صحيحا، رغم أنّ هذا الإيجاز يمنح القاعدة قوة أكبر وضبطا للمسألة، كما يسهّل حفظها وتذكرها⁽¹⁾.

ثانيا: العمومية والتجريد

تصاغ القاعدة صياغة مجردة، بحيث تعزل عن الأشخاص والحالات، فتزد بلفظ عام يمكن أن ينطبق على كلّ الحالات، فلا تتناول أحكام أفعال الأشخاص بأعيانهم بل بصفاتهم، ولا تتناول واقعة بعينها، بل واقعة عامة، لأنّ تشخيص الموضوع يتنافى مع معنى القاعدة، إذ تبقى حبيسة تلك الحالة أو الواقعة، دون أن يكون بالإمكان إسقاطها على غيرها من الحالات المشابهة، فقاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" لا تعني ضرورة محددة، ولا محظورا معينا، بل كل ضرورة توفرت فيها الشروط أباحت المحظور. كما أنّها لا تتناول شخصا معينا، بل كل من توفّرت فيه حالة الضرورة فهو معني بحكم القاعدة⁽²⁾.

ويترتب عن كون القاعدة مجردة كونها عامة، فبما أنّ القاعدة اهتمّت بالصفات والمعاني لا بالأحداث والأشخاص بأعيانهم، فهي تعمّ كلّ حدث، وكلّ شخص، إذا انطبق عليه معنى القاعدة ووصفها، وبالرغم من وجود بعض المستثنيات، إلا أنّ ذلك لا ينفي عنها صفة العموم، بناء على أنّ الأصل انطباقها على كلّ جزئيات موضوعها، وقد أشار إلى ذلك الندوي، الذي كان مؤيّدا لاعتبار القاعدة أغلبية؛ قال: "فقد يندّ عن معظم القواعد بعض الفروع، وإن كان خروج تلك الفروع لا يغير من صفة العموم للقواعد"⁽³⁾.

ثالثا: الكلية

إن أغلب الذين عرّفوا القاعدة، سواء تعريفًا عاما، أم تعريفًا خاصا بالقاعدة الفقهية، وصفوها بالكلية، والمراد بالكلية عند أكثر العلماء أنّها محكوم فيها على كافة أفرادها، أي منطبقة على جميع جزئيات موضوعها، وهذه صفة أساسية وضرورية لتستقيم القاعدة وتكون معتبرة، إذ لا معنى من صياغة القاعدة صياغة أغلبية لا كلية، فنقول مثلا: أغلب المشتقات تجلب التيسير"، إذ لا نستفيد من هذه الصياغة شيئا، فهي صياغة محتملة، تجعل كلّ مشقة تمرّ بها محلّ شكّ إن كانت داخلة في القاعدة أم لا.

وقد خالف الحموي ومن تبعه في ذلك، فاعتبروا القاعدة الفقهية أغلبية وليست كلية، على خلاف القواعد في الفنون الأخرى، كالنحو والأصول... وذلك يعود لوجود المستثنيات والشذوذ في القاعدة، فما من قاعدة إلا وتجد أنّ لها مستثنيات تخرج عنها، لكن هذا السبب لم يكن مقنعا عند طائفة من العلماء، وعلى رأسهم الإمام الشاطبي، يقول في الموافقات: "إنّ الأمر الكلي إذا ثبت كليا، فتخلّف بعض الجزئيات عن مقتضى

(1) - انظر: الباحثين، المفصل: ص89.

(2) - انظر: المرجع نفسه: ص82؛ السدلان، القواعد الفقهية الكبرى: ص34.

(3) - الندوي، القواعد الفقهية: ص43.

الكلي، لا يخرجها عن كونه كلياً⁽¹⁾. وهناك بعض المبررات التي تؤيد الإبقاء على كلية القاعدة رغم الاستثناءات، ذكر بعضها الشاطبي، وأضاف بعضها الآخر غيره، وأهمها:

- أولاً: إنّ الشّرْع أعطى للغالب الأعمّ حكم العام القطعي⁽²⁾، فما دامت القاعدة تنطبق على أكثر جزئياتها فيمكن أن تصاغ صياغة كلية عامة، وعند التطبيق تراعى تلك المستثنيات.
- ثانياً: إنّ الجزئيات المتخلّفة هي عند التحقيق غير داخلية في القاعدة أصلاً، إذ لكل قاعدة شروط يجب أن تتوفر، وموانع يجب أن تزول، فربما كان هذا الفرع غير مستوفٍ لشروط القاعدة، أو توفّر على مانع من الموانع جعله خارج حكم القاعدة، وتجاوزاً يذكرّون القاعدة مجردة عن الشروط، والأمر نفسه بنجده في فنون أخرى، كالأصول، فقاعدة: "الأمر يفيد الوجوب" ليست على إطلاقها، رغم أنّها قاعدة كلية، إذ شرط تطبيقها: عدم وجود قرينة تصرف الأمر عن الوجوب إلى غيره⁽³⁾. ويرى البعض أنّ هذا الأمر هو السبب وراء إغفال بعض الفقهاء ذكر المستثنيات من القواعد في مصنفاتهم، مثل ابن الوكيل، وابن رجب، وابن اللحام، والمقري، والونشريسي، والقرايبي وغيرهم⁽⁴⁾.
- ثالثاً: إنّ التعريف العام للقاعدة أنّها قضية كلية، والقاعدة الفقهية هي قاعدة أيضاً، فيجب أن تتوفر فيها هذه الصفة، كما في غيرها من القواعد، إذ إنّ المستثنيات لا تخلو منها قاعدة من القواعد في أيّ فنّ مهما كان، وبالرغم من ذلك فإننا نجد مصوغاً صياغة كلية، لا أغلبية⁽⁵⁾، حتى أن الفروع المستثناة من القاعدة توصف بأنها شاذة، وكأنّه لا اعتبار لها أثناء صياغة القاعدة.
- رابعاً: إنّ اعتبار القاعدة كلية إنّما كان باعتبار الأصل فيها، إذ الأصل أنّ كل فرع داخل تحت موضوعها يعطى له حكمها، ما لم يثبت أنه مستثنى منها، كما هو الحال بالنسبة للقياس تماماً، إذ الأصل أنّ ما اتحدت علته يعطى له نفس الحكم، لكن بالرغم من ذلك قد يخالف القياس استحساناً، لوجود قياس آخر أقوى منه، أو لدليل آخر، ولم يكن هذا الأمر يوماً قادحاً في عملية القياس⁽⁶⁾.

الفرع الثاني: أهمية القاعدة الفقهية

للقواعد الفقهية أهمية بالغة، سواء بالنسبة للمتخصص، المجتهد أو المفتي، أو بالنسبة لغير المتخصص، من أهل التخصصات الأخرى أو من عامة الناس، كما أنّ لها أهميتها على الفقه نفسه، ومن ذلك:

(1) - الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي (ت: 790هـ)، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان،

1997م: 83/2.

(2) - المصدر نفسه: 84/2.

(3) - انظر: المصدر نفسه: 84/2؛ الباحثين، المفصل: 47.

(4) - انظر: التمكني، القواعد عند ابن تيمية: ص151.

(5) - انظر: الندوي، القواعد الفقهية: ص44؛ الباحثين، المفصل: ص30.

(6) - انظر: التمكني، القواعد عند ابن تيمية: ص153.

أولاً: حفظ وضبط المسائل الكثيرة

إنّ المسائل الفقهية تعدّ بالآلاف وربما بالملايين، وهي في تزايد مستمر، ونمو دائم، لتجدد الحوادث وتعقد المسائل وحاجة الناس إلى معرفة الأحكام، فإذا رام طالب العلم حفظ كلّ تلك الفروع كان الأمر بالنسبة له مستحيلاً، وربما أفنى عمره دون أن يبلغ مراده، والقواعد الفقهية تجمع الفروع والجزئيات الفقهية المتناثرة والمتعددة تحت أصل واحد، مما يسهل إدراكها وحفظها بأيسر الطرق، فيستغني بحفظ القواعد والضوابط عن حفظ أكثر الجزئيات⁽¹⁾ يقول ابن رجب: "تنظم له منشور المسائل في سلك واحد، وتفيد له الشوارد وتقرب عليه كل متباعد"⁽²⁾.

ثانياً: إعطاء نظرة عامة عن الشريعة

تسهّل القواعد الفقهية على رجال التشريع غير المتخصصين فرصة الاطلاع على الفقه الإسلامي بروحه ومضمونه وأساسه وأهدافه، إذ إنّ إدراك القواعد من قبل غير المختصين أو طلبه العلم يمكن من إدراك الروابط بين الجزئيات المتفرقة، فيزود المطلع عليها بنظرة شاملة عن الشريعة بأيسر الطرق⁽³⁾، إذ إنّ هؤلاء لا يمتلكون المؤهلات للغوص في الأمهات، وربما أدى بهم ذلك إلى الاضطراب وسوء الفهم، بالنظر إلى كثرة التشعبات والتفريعات، وكثرة الاختلافات.

ثالثاً: الإعانة على الإفتاء والقضاء

تعدّ القواعد الفقهية مورداً خصباً في باب الفتوى والقضاء، إذ تعين المفتي والقاضي على استحضار واستدكار مختلف الأحكام بتذكر القاعدة، كما تمنح له القدرة على معرفة النسق العام ووجهة أحكام الشريعة، ما يسهل عليه الحكم على مختلف المسائل والحالات التي تعرض أمامه⁽⁴⁾.

رابعاً: تكوين الملكة الفقهية

إنّ الاطلاع على القواعد الفقهية والإلمام بها يكون في الباحث الملكة الفقهية بما يفتحه أمامه من قدرة على الاطلاع على أبواب واسعة ومتعددة، ومعرفة أحكام المسائل المعروضة أمامه، واستنباط الحلول للوقائع المتجددة، إذ يطّلع من خلال القواعد على حقائق الفقه وماأخذه، فيتمكن من التخريج وإلحاق الفروع بالأصول، حسب قواعد الشرع ومناهجه⁽⁵⁾. يقول السيوطي: "اعلم أنّ فنّ الأشباه والنظائر فن عظيم به يطّلع

(1) - الباحثين، المفصل: ص38؛ الدوسري، الممتع في القواعد: ص66؛ السدلان، القواعد الفقهية الكبرى: 33-34؛ الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط3، دار الفكر، سوريا، 2009م: ص27.

(2) - ابن رجب، القواعد: ص03.

(3) - السدلان، القواعد الفقهية الكبرى: ص33؛ الباحثين، المفصل: ص37؛ الزحيلي، القواعد الفقهية: ص28؛ الممتع: ص67.

(4) - انظر: السدلان، القواعد الفقهية الكبرى: ص33.

(5) - انظر: الندوي، القواعد الفقهية: ص327؛ السدلان، القواعد الفقهية الكبرى: ص33؛ الزحيلي، القواعد الفقهية: ص28؛ الباحثين،

المفصل: ص38؛ الدوسري، الممتع في القواعد: ص66.

على حقائق الفقه ومداركه ومأخذه وأسارده، ويتميّز في فهمه واستحضاره، ويقندر على الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على ممر الزمان...⁽¹⁾. كما يبين ابن بركة في كتابه التعارف أهمية مثل هذه القواعد، فيقول في سياق حديثه عن يسر الدين وسماحته: "فالواجب على من أنعم الله عليه بالإسلام، وخصه بشريعة الإيمان، أن يبدأ بتعليم الأصول قبل الفروع، وأن يثبت قواعد البنيان قبل أن يرفع شواهد الأركان، ومن عرف معاني الأصول عرف كيف يبني عليها الفروع، ومن لم يعرف حقيقة الأصول، كان حرباً أن تخفى عليه أحكام الفروع"⁽²⁾.

خامساً: الانسجام ونفي التناقض بين أحكام الشرع

يحتاج الفقيه المجتهد أو المفتي إلى تشكيل تصور عام عن الشريعة في ذهنه، من أجل أن تكون الأحكام التي يتوصل إليها منسجمة بعضها مع بعض، بحيث لا يقع في تناقض، وهذا ما تكفله القواعد الفقهية، إذ يتبين من خلالها للمجتهد منحى الشرع في تشريعه للأحكام، فيسير وفقهه، في اجتهاده وفتواه. فإذا كانت كل مسألة يحكم عليها بإرجاعها إلى مثيلاتها، وقع انسجام بين مختلف فروع الشريعة، التي هي منزهة في الأصل عن التناقض، إذ لها مصدر واحد، هو الله تعالى، فوجب السعي لنفي التناقض عنها وتحقيق الانسجام بين فروعها. يبين القرافي هذه الأهمية في قوله: "ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواتمه فيها واضطربت، وضاعت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانقضى العمر ولم تقض نفسه من طلبه مناها، ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات، لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب..."⁽³⁾.

وكان ابن بركة كثيراً ما يعيب على غيره ممن خالفه الرأي من أهل مذهبه أو غيرهم عدم السير على أصلهم الذي بنوا عليه آراءهم، فمثلاً، يرى أنّ القاعدة عند الإباضية أنّ من أوصى بشيء غير محدد ومتردد بين أمرين أن يعطى الوسط منهما، وعاب عليهم خروجهم عنها في بعض الفروع، يقول: "قال بعض أصحابنا: إذا أوصى رجل لرجل لنصيب أحد ورثته، كان له مثل نصيب إحدى بناته، أو نصيب أقلهم، بهذا يقول محمد بن محبوب رحمه الله، والنظر يوجب عندي أن يعطى على ما أصلاً كنصيب الخنثى، وقولهم فيمن أوصى له بنخلة أنّ له الوسط من النخل... ولم أعلم ما وجه الفرق لهم بين ذلك، والنظر يوجب أن يدفع إليه الوسط من ذلك لمحاسبة الورثة، لأنّه أشبه بأصولهم والله أعلم"⁽⁴⁾. وفي هذا النصّ بيان لأهمية معرفة القواعد في تخريج الفروع على مختلف الأصول.

(1) - السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (ت: 911هـ)، الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية، 1990م: ص06.

(2) - ابن بركة، أبو محمد عبد الله بن محمد البهلوي، التعارف، تح: بدر بن سيف الراجحي، ط1، ذاكرة عمان، مسقط- عُمان، 2013م: ص18.

(3) - القرافي، الفروق: ص71.

(4) - الحارثي، القواعد عند ابن بركة: ص235.

كما ينتقد على الإمام الشافعي مخالفته لقاعدة: "اليقين لا يزول بالشك" في إحدى مسأله، يقول ابن بركة: "وقد وافقنا الشافعي في هذا، وقال: من ثبت له حكم يقين بشيء لم يزل الحكم عنه إلا بيقين ثان، ثم لم يمحض على قوله واستقامته في هذا الباب حتى قال في رجل وجد رجلا ملفوفا في ثوب فضربه بالسيف فقطعه على نصفين، أنه لا شيء على القاطع، حتى يعلم أن الملفوف كان حيا، والحياة قد تقدمت بيقين، فلا يجب أن يزول ما يتيقنه من حكم الحياة للشك المعترض"⁽¹⁾.

سادسا: إدراك مقاصد الشريعة

إنّ الاطلاع على القواعد الفقهية، ومعرفة الفروع المندرجة تحتها يعين على إدراك مقاصد الشريعة التي دعت إلى أحكام تلك الفروع، مثل قاعدة: "المشقة تجلب التيسير"، وقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات" ونحوها من القواعد التي تبين أنّ التيسير ورفع الحرج من مقاصد الشريعة الإسلامية، وأنّ الشارح لا يقصد إلى إعنات الخلق وتكليفهم ما فيه مشقة عليهم، كما قال تعالى: "ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج..."، وأيضا قاعدة "الضرر يزال" تبين أنّ إزالة الضرر عن الخلق من مقاصد الشريعة، وكلّ ما فيه إضرار بأيّ كان فهو خارج عن غايات الشريعة ومقاصده ومنهجه⁽²⁾. يقول القرافي: "...والقسم الآخر: قواعد كلية فقهية جليلة، كثيرة العدد عظيمة المدد، ومشمتملة على أسرار الشرع وحكمه.."⁽³⁾.

وبعد إيراد هذه الأهمية، نتساءل: هل من أهمية القواعد الفقهية ووظيفتها الاستدلال على مختلف الفروع الفقهية المستجدة؟ أم ليس ذلك من صلاحياتها؟ نجيب عن هذا السؤال في المبحث التالي:

المطلب الثالث: الاحتجاج بالقاعدة الفقهية

اختلفت اتجاهات الفقهاء في هذا الموضوع، وقبل أن نبرز آراءهم في المسألة، أرى من الضروري تصويرها ببيان محلّ الخلاف ومحلّ الاتفاق.

يكاد المعاصرون يتفقون على إمكانية بناء الأحكام الفقهية استنادا إلى القواعد المستنبطة مباشرة من نصوص الشريعة، بناء على أنّ الاعتماد على هذه القواعد هو اعتماد على ما انبنت عليه القاعدة، وهو النص الشرعي، كتابا كان أم سنة، ومن هنا فالاتفاق جار على حجية هذا النوع من القواعد⁽⁴⁾. أما الاختلاف فهو حاصل في مدى حجية القواعد التي لم تستند مباشرة إلى نصوص الشريعة، بل استندت إلى استقراء للفروع الفقهية المختلفة، بملاحظة أوجه الاتفاق بينها، والخروج بحكم كلي مشترك، تنضوي تحته كافة الفروع المستقراة. وكان في هذا الخلاف اتجاهان رئيسان:

(1) - الحارثي، القواعد عند ابن بركة: ص235.

(2) - انظر: الزحيلي، القواعد الفقهية: ص28؛ الباحثين، المفصل: ص39؛ الدوسري، الممتع في القواعد: ص67.

(3) - القرافي، الفروق: ص71.

(4) - انظر: التمكني، القواعد عند ابن تيمية: ص260؛ الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، تح: رفعت فوزي عبد المطلب، ط1، دار الوفاء، مصر،

الفرع الأول: آراء العلماء في الاحتجاج بالقاعدة الفقهية

أولاً: القائلون بعدم حجية القاعدة الفقهية

يعدّ هذا الرأي هو الرأي المشهور، والذي اعتمده جلّ البحوث المعاصرة، رغم أنّ المتقدّمين لم ينقل عنهم رأياً صريحاً في المسألة، باستثناء الحموي، ويمكن أن نشير إلى أهمّ من شُهر عنه رفضه حجية القاعدة الفقهية، مع مناقشة ذلك، إذ ربما لم يكن ما شُهر عنهم صحيحاً، أو ربما كان فيه تحميل لكلامهم أكثر مما يحتمل:

أ. الجويني

ورد عنه في كلامه عن قاعدتي الإباحة وبراءة الذمة قوله: "وغرضي بإيرادهما تنبيه القرائح... ولست أقصد الاستدلال بهما، فإن الزمان إذا فُرض خالياً عن التفاريع والتفاصيل لم يستند أهل الزمان إلا إلى مقطعوع به"⁽¹⁾.

ب. ابن دقيق العيد

يقول ابن فرحون في نقده منهج استنباط الفروع من القواعد الفقهية: "وهي طريقة نبه الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد أنّها غير مخرجة وأن الفروع لا يطرد تخريجها على القواعد الأصولية"⁽²⁾، ويقصد بالقواعد الأصولية القواعد الفقهية، والعبارة لا تدلّ صراحة على نفيه إمكانية التخرج على القواعد الفقهية مطلقاً، وإنما نبه إلى أنّ مثل هذا التخرج لا يطرد، وهو أمر متفق عليه، بالنظر إلى وجود الاستثناءات في جلّ القواعد.

ج. الحموي

من أشدّ من دافع عن القول بعدم حجية القواعد الفقهية، إذ أورد قول ابن نجيم عن القواعد الفقهية، الذي قال فيه: "وهي أصول الفقه في الحقيقة"، والذي يفهم منه أنّ القواعد الفقهية أساس لبناء الفقه، قال الحموي معقبا: "فليست أصول فقه، فضلا أن يكون ذلك على سبيل الحقيقة فتأمل"⁽³⁾. وينقل عن ابن نجيم كلاما يفيد أنّ هذا الأخير لا يرى الاحتجاج بالقواعد الفقهية، يقول: "صرح المصنف في الفوائد الزينية بأنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه الضوابط لأنها ليست كلية بل أغلبية خصوصا وهي لم تثبت عن الإمام بل استخرجها المشايخ من كلامه"⁽⁴⁾، لكن الباحثين صرّحوا بأنّه لم يقف على هذا النقل في الفوائد الزينية⁽⁵⁾، كما أنّ كلام ابن نجيم في الأشباه والنظائر يوحي بوجود أهمية للقواعد الفقهية في استنباط الأحكام، إذ يقول: "معرفة القواعد التي ترد إليها وفرعوا الأحكام عليها وهي أصول الفقه في الحقيقة، وبها يرتقي الفقيه إلى درجة الاجتهاد

(1) - الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت: 478هـ)، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط2، مكتبة إمام الحرمين، 1401هـ: ص499.

(2) - ابن فرحون، الدباج المذهب: 266/1.

(3) - الحموي، غمز عيون البصائر: 34/1.

(4) - المصدر نفسه: 37/1.

(5) - الباحثين، المفصل: هامش، ص275.

ولو في الفتوى⁽¹⁾، فما معنى أن تكون أصول فقهه!! وكيف يرتقي بها في الاجتهاد إذا لم يكن لها دور في استنباط الأحكام للمسائل المستجدة!! ثم إنه صرح في بداية العبارة أنها قواعد فرّعوا عليها الأحكام، وفي هذا تصريح بجواز الاعتماد عليها في الاستنباط.

د. مجلة الأحكام العدلية

جاء في مجلة الأحكام العدلية ما يلي: "إنّ المقالة الثانية من المقدمة هي عبارة عن القواعد التي جمعها ابن نجيم، ومن سلك مسلكه، من الفقهاء، فحكام الشرع ما لم يقفوا على نقل صريح لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد"⁽²⁾. ويبدو أنّ هذا الرأي خاص بمن هو مقلد لا مجتهد، إذ إنه ربما خرجت بعض حوادث الفتوى بقيد زائد أو لسبب آخر، وعليه، فالاحتجاج بها يحتاج إلى نظر دقيق وتحرّ عميق، لتجرى تلك القواعد في مشتملاتها الحقيقية، ويستثنى منها ما خرج عنها بقيد، أو سبب آخر، وهذا ما ألمح إليه أحد شراح المجلة⁽³⁾.

وقد مال إلى القول بعدم الاحتجاج بالقاعدة الفقهية من المعاصرين: شبير⁽⁴⁾، والسدلان⁽⁵⁾.

ثانياً: القائلون بحجية القاعدة الفقهية

يفهم من كلام بعض العلماء قولهم بإمكانية الاستناد إلى القواعد الفقهية في استنباط الأحكام الشرعية، ومن هؤلاء:

أ. الغزالي

يقول الغزالي في كتابه المنحول: "كل معنى مناسب للحكم مطرد في أحكام الشرع، لا يردده أصل مقطوع به من كتاب أو سنة أو إجماع، فهو مقول به، وإن لم يشهد له أصل معين"⁽⁶⁾. فكلامه وإن كان عن القياس إلا أنّه ينطبق على القواعد الفقهية كذلك.

ب. القرافي

الذي ردّ فتوى من الفتاوى لمخالفتها قاعدة فقهية⁽⁷⁾، يقول صراحة: "القاعدة أن قضاء القاضي ينقض إذا خالف أحد أربعة أشياء الإجماع أو القواعد أو النصوص أو القياس الجلي"⁽⁸⁾.

(1) - الحموي، غمز عيون البصائر: 34، 32/1.

(2) - حيدر، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، طبعة خاصة، دار عالم الكتب، الرياض-السعودية، 2003م: 11/1.

(3) - شرح المجلة للأتاسي، عن الباحثين: ص276.

(4) - شبير، محمد عثمان، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، ط2، دار النفائس، الأردن، 2007م: ص87.

(5) - السدلان، القواعد الفقهية الكبرى: ص38.

(6) - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت: 505هـ)، المنحول من تعليقات الأصول، تح: محمد حسن هيتو، ط3، دار الفكر المعاصر، بيروت-

لبنان، 1998م: ص465.

(7) - القرافي، الفروق: 98/4.

(8) - القرافي، الفروق: 129/1.

ج. ابن بشير

الذي قال عنه ابن فرحون في الديباج المذهب: "وكان رحمه الله يستنبط أحكام الفروع من قواعد أصول الفقه وعلى هذا مشى في كتابه: التنبيه"⁽¹⁾.

د. السيوطي

ذكر في مقدمة كتابه عبارة صريحة تدلّ على ميله لهذا الرأي، يقول في الأشباه والنظائر: "اعلم أن فن الأشباه والنظائر فن عظيم، به يطلع على حقائق الفقه ومداركه، ومآخذه وأساره، ويتمهر في فهمه واستحضاره، ويقتدر على الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على ممر الزمان"⁽²⁾.

وغير هؤلاء كثيرون، خصوصاً من الذين استدلوا على فروع فقهية بقاعدة شرعية، ومنهم ابن نجيم، الذي أشرنا إليه سابقاً، وابن عبد البرّ، والزركشي، وابن عرفة، وغيرهم⁽³⁾.

ومال إلى هذا الرأي من المعاصرين الباحثين⁽⁴⁾ والبورنو⁽⁵⁾، ويمكن اعتبار الندوي من ضمن القائلين بحجية القاعدة الفقهية لكن في حدود، إذ منع الاحتجاج بها في البداية، ثم استدرك فقال إنّ عدم الاستناد على القواعد الفقهية في الفتوى والقضاء إنما هو في حال وجود نص فقهي في تلك الحادثة، أما إذا لم يوجد نص فقهي ووجدت القاعدة التي تشملها فيمكن الاستناد عليها حينئذ، ما لم يغلب على الظن خروج تلك الحادثة عن القاعدة⁽⁶⁾.

وبالنسبة للإباضية فقد وقف الباحث على مجموعة من النصوص التي تُرّجح الاعتماد على القاعدة الفقهية في الاستدلال، ومن ذلك ما ذكره ابن بركة من قوله: "وإذا كان القياس على أصليين أو ثلاثة أصول فهو أقوى من التعلق بأصل واحد"⁽⁷⁾، وما الاعتماد على القاعدة الفقهية إلا اعتماد على مجموعة من الأصول التي تتحد في حكم كلي واحد، وكذلك نجده يحكم في بعض المسائل بناء على الأصل المعتمد في المذهب الإباضي، فنجده مثلاً يذهب إلى أنّ القاعدة عند الإباضية أنّ من أوصى بشيء غير محدد ومتردد بين أمرين أن يعطى الوسط منهما، وبناء على ذلك يعيب عليهم خروجهم في بعض الفروع عن هذا الأصل، ويقول: "والنظر

(1) - ابن فرحون، الديباج المذهب: 266/1.

(2) - السيوطي، الأشباه والنظائر: ص6.

(3) - للاطلاع على آراء هؤلاء وغيرهم، ينظر: التمكيني، القواعد عند ابن تيمية: ص213-239، فقد تتبع كثيراً من العلماء وأبرز اعتمادهم على

القواعد، واحتجاجهم بها.

(4) - الباحثين، المفصل في القواعد الفقهية: ص286-290.

(5) - البورنو، الوجيز: 42.

(6) - الندوي، القواعد الفقهية: ص331.

(7) - ابن بركة، أبو محمد عبد الله بن محمد البهلوي، كتاب الجامع، تح: عيسى بن يحيى الباروني، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1998م:

يوجب أن يدفع إليه الوسط من ذلك لمحاسبة الورثة، لأنه أشبه بأصولهم والله أعلم⁽¹⁾. وفي هذا تأكيد لأهمية القواعد ودورها في الحكم على الفروع الفقهية المختلفة، وتخرجها على أصولها المعروفة.

كما نجد الإمام السالمي يعدّ الاستقراء أحد الأدلة الشرعية التي تنتمي إلى ما سماه (الاستدلال)؛ يقول عن الاستقراء الناقص: "هو أن يستتبع المستدل غالب أفراد الشيء، فإذا وجدها متّفقة في حكم أجرى ذلك الحكم في جميع الأفراد، إذ في الظن أن أقل الأفراد حكمه حكم أغلبها... ويسمى هذا النوع عند الفقهاء: (إلحاق الفرد بالأغلب)، ولالإمام الكدومي -رضوان الله عليه- تمسك بهذا الطريق، وقد اعتنى به، واعتمد عليه في مواضع كثيرة، كما يعرف ذلك بالاطلاع على فتاويه ومصنفاته، وهو دليل ظني اتفقا⁽²⁾، وهذا النصّ، كما هو واضح، صريح في كون القاعدة الفقهية حجة ودليلاً، وإن كان الاستدلال بها ظنيّ، وهذا لا إشكال فيه، لأنّ ظنية الدليل لا تُسقط الاحتجاج به.

الفرع الثاني: أدلة الفقهاء في الاحتجاج بالقاعدة

أولاً: أدلة المانعين للاحتجاج بالقاعدة الفقهية

اعتمد القائلون بعدم الاحتجاج بالقاعدة الفقهية على مجموعة من الأدلة، نورد أهمها، مع مناقشتها:

أولاً: إنّ لكل قاعدة فقهية مستثنيات، فهي أغلبية وليست كلية، وإذا كانت كذلك، فمن المحتمل أن يكون الفرع المراد إلحاقه بتلك القاعدة مما يستثنى منها. ووجود الاستثناءات في القواعد الفقهية محلّ اتفاق من قبل المجيزين والمانعين، ولذا فإنّ هذه الحجة تعدّ من أقوى ما اعتمد عليه المنكرون لحجية القاعدة⁽³⁾. وهذه الحجة هي التي ذكرها الحموي، نقلاً عن ابن نجيم، فيما يبدو، إذ علل عدم الاعتماد عليها بكونها أغلبية وليست كلية⁽⁴⁾.

ثانياً: إنّ كثيراً من القواعد الفقهية مصدرها الاستقراء، وهو استقراء غير تام، فلا تحصل به غلبة الظن، ولا تطمئن إليه النفس، كما أنّ بعضاً من تلك القواعد محرّج بعمل اجتهادي محتمل للخطأ، فالاعتماد عليها وتعميم حكمها فيه نوع مجازفة⁽⁵⁾، وإنما يكفي أن تتخذ شواهد يستأنس بها في تخرّج الأحكام للوقائع المستجدة⁽⁶⁾.

(1) - الحارثي، القواعد عند ابن بركة: ص235.

(2) - السالمي، طلعة الشمس: 184/2.

(3) - الدوسري، الممتع في القواعد: ص63؛ التمكني، القواعد عند ابن تيمية: ص266؛ الباحثين، المفصل في القواعد الفقهية: ص280.

(4) - الحموي، غمز عيون البصائر: 37/1.

(5) - الندوي، القواعد الفقهية: ص330؛ الباحثين، القواعد الفقهية: ص280؛ الدوسري، الممتع في القواعد: ص63.

(6) - البورنو، الوجيز: ص40.

ثالثاً: القواعد الفقهية ثمرة يحصل بها ضبط مجموعة من الفروع، ولا يعقل أن تجعل الثمر دليلاً على الفروع التي جاءت لضبط أحكامها، فحكم القاعدة مأخوذ من الفروع، وحكم الفروع المستحد تكون مأخوذة من القاعدة، وهذا موقع في الدور، إذ تحتاج القاعدة إلى الفروع وتحتاج الفروع إلى القاعدة⁽¹⁾.

ثانياً: أدلة القائلين بحجية القاعدة الفقهية، ومناقشة أدلة الطرف الآخر

أدرج الباحث أدلة الطرف الثاني مع مناقشتهم لأدلة الطرف الأول، بالنظر إلى وجود تداخل بين الاستدلال والمناقشة، ومن أهم ما اعتمد عليه القائلون بحجية القاعدة الفقهية ما يلي:

أولاً: إنّ وجود الاستثناءات في القواعد الفقهية، رغم أنه أمر متفق عليه، لكن ذلك لا يمنع من اعتبار القاعدة كلية، إذ إنّ هذه الاستثناءات في الواقع ليست استثناءات على الحقيقة، إذ هي غير داخلية في القاعدة أصلاً، بالنظر إلى أنّ لكل قاعدة شروطاً يجب أن تتوفر وموانع يجب أن تنتفي، وهذه الاستثناءات مما احتلّ فيها شرط من الشروط، أو لحقها مانع من الموانع، فخرجت بذلك عن القاعدة⁽²⁾.

ثمّ إنّ مجرد الشكّ في إمكانية استثناء الفرع من القاعدة لا يجوز دون الحكم عليه بحكم القاعدة، إذ إنّ دخوله ثابت بغلبة الظن، وإن لم يكن متيقناً، لكن خروجه من القاعدة أمر متوهم مبني على مجرد الشكّ، ولا يمكن للشكّ أن يعارض الظنّ الغالب.

فطالما لم يثبت استثناءه من حكم القاعدة، فهو داخل تحتها، بشرط أن يكون الناظر في المسألة واسع الاطلاع على أحكام الشرع وتفصيل القاعدة. وهذا أمر شائع في كلّ الفنون، فلا يمنع وجود احتمال للتخصيص من العمل بالعام على كل ما دلّ عليه من أفراد، طالما لم يظهر أنّها من ضمن ما خصّ منه، كما لا يمنع العمل بالمطلق، رغم وجود احتمال للوقوف على قيد لم نطلع عليه بعد⁽³⁾. فلو راعينا مثل هذه الاحتمالات والشكوك، لما أمكن العمل بأيّ دليل.

ثانياً: إنّ أغلب القواعد الفقهية ثابتة بالاستقراء، وهذا محل اتفاق من قبل المانعين والمجيزين للاحتجاج بالقاعدة الفقهية، وهذا الاستقراء اعتمد فيه على جزئيات متعددة، يصل من خلالها المستقرى إلى قناعة على ثبوت هذا المعنى الكلي، ولذلك جاز له أن ينسبه إلى الشرع، فيقول: القاعدة الشرعية هي: كذا وكذا، فلو لم يثبت عنده ذلك المعنى لما جاز له نسبة ذلك الحكم الكلي إلى الشرع، إذ قد ثبت عنده ذلك الحكم بالظنّ الغالب، فيطمئنّ إلى دخول بقية الفروع تحتها، مما لم يُعلم خروجها منها، وإذا كان كذلك، كان من الواجب عليه العمل بها، لأنّ الله تعالى تعبدنا بالظنّ الغالب، يقول ابن النجار في شأن الاستقراء: "والدليل على أنه

(1) - الندوي، القواعد الفقهية: ص330؛ الباحثين، القواعد الفقهية: ص280؛ البوزنو، الوجيز: ص39؛ الدوسري، الممتع في القواعد: ص63؛ التمكنّي، القواعد عند ابن تيمية: ص271.

(2) - الباحثين، القواعد الفقهية: ص280؛ الدوسري، الممتع في القواعد: ص64.

(3) - التمكنّي، القواعد عند ابن تيمية: ص311.

يفيد الظن: أنا إذا وجدنا صورا كثيرة داخلة تحت نوع، واشتركت في حكم، ولم نر شيئا مما يعلم أنه منها خرج عن ذلك الحكم، أفادتنا تلك الكثرة قطعا عن ظن الحكم... وإذا كان ذلك مفيدا للظن، كان العمل به واجبا⁽¹⁾.

ولكن يمكن القول جوابا على هذا الرد: إنّ الظنّ ليس مرتبة واحدة، فمنه الظنّ الغالب، المتفق على وجوب العمل به في الفقهيات، ومنه الظنّ الأقلّ مرتبة، والذي لا يمنح للنفس طمأنينة بصحة الحكم الناتج عنه، والاستقراء قد يفيد الظن الغالب، إذا كان معتمدا على عدة فروع، وقد يفيد الظن غير الغالب، إذا قلت الفروع المعتمد عليها في تلك القاعدة، يقول ابن النجار: "ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات. فكلما كان الاستقراء في أكثر كان أقوى ظنا"⁽²⁾. فيجب التأكد، قبل الاعتماد على القاعدة، من أنّها مبنية على فروع كثيرة تمنح للنفس طمأنينة بإفادتها لغلبة الظنّ، أما إذا اعتمدت على فروع قليلة، فهي لا تفيد الظنّ الغالب، وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليها، إلا أن يكون ذلك عن طريق القياس، بإيجاد وصف جامع بين الأصل والفرع. وقد نبّه الباحثين إلى وجود فرق في القوة بين حكم كلي يستند إلى علاقة عليّة، مثل "المشقة تجلب التيسير"، وحكم كلي لا تلاحظ فيه العلة المناسبة المشتركة بين مختلف الفروع، كقاعدة: "كل امرأتين لو صورت إحداهما رجلا لم يجز له أن يتزوج بالأخرى، لا يجوز الجمع بينهما"⁽³⁾.

واعتبر الشيخ السالمي الاستقراء أحد الأدلة الشرعية التي تنتمي إلى ما سماه (الاستدلال)، فهو يقول عن الاستقراء الناقص: "هو أن يستتبع المستدل غالب أفراد الشيء، فإذا وجدها متّفقة في حكم أجرى ذلك الحكم في جميع الأفراد، إذ في الظن أن أقل الأفراد حكمه حكم أغلبها... ويسمى هذا النوع عند الفقهاء: (إلحاق الفرد بالأغلب)، وللإمام الكدومي -رضوان الله عليه- تمسك بهذا الطريق، وقد اعتنى به، واعتمد عليه في مواضع كثيرة، كما يعرف ذلك بالاطلاع على فتاويه ومصنفاته، وهو دليل ظني اتفقا"⁽⁴⁾.

ثالثا: إنّ القول بأنّ القاعدة ثمرة للفروع، ولا تجعل الثمرة دليلا عليها، لا يصحّ، لأنّ الفروع التي استندت عليها القاعدة، غير الفروع التي استندت على القاعدة، فيصح أن يقال إنّ هناك دورا لو كانت الفروع المحتج عليها بالقاعدة هي نفس التي كانت مصدرا لتلك القاعدة، وهذا غير صحيح⁽⁵⁾.

(1) - ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد الفتوحى (ت: 972هـ)، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزجيلي ونزيه حماد، ط2، مكتبة العبيكان، 1997م: 420/4.

(2) - المصدر نفسه: 419/4.

(3) - الباحثين، القواعد الفقهية: ص285.

(4) - السالمي، طلعة الشمس: 184/2.

(5) - الدوسري، الممتع في القواعد: ص64؛ الباحثين، القواعد الفقهية: ص286؛ التمبكتي، القواعد عند ابن تيمية: ص312.

الفرع الثالث: الترجيح ومبرراته

وبعد إيراد الآراء في المسألة، وأدلتها ومناقشتها، فإنّ الباحث يرحح القول بإمكانية بناء الأحكام على القاعدة الفقهية، واعتبارها حجة في ذلك، للمبررات التالية:

أولاً: إنّ أهمّية القواعد إنّما تظهر في إفادتها لأحكام المسائل الفقهية، عن طريق تخريج حكم مسألة على قاعدتها التي تندرج تحتها، فإذا لم يمكن ذلك، لم تكن للقواعد فائدة كبيرة تذكر⁽¹⁾.

ثانياً: إنّ منع الاعتماد على القاعدة في استنباط الحكم إنّما يكون في حالة ما إذا وجد نص شرعي في تلك الحادثة، أمّا إذا لم يوجد النصّ الشرعي، فالاعتماد على القاعدة أولى لغلبة الظنّ بانطباق حكمها على ذلك الفرع.

ثالثاً: إنّ القاعدة لا تكون قاعدة بحسب التعريف الاصطلاحي، إلا إذا كانت أساساً لغيرها، وهذا يعني وجوب إمكانية الاعتماد عليها لتأسيس أحكام المسائل المستجدة، حتى تكون قاعدة بالمعنى الاصطلاحي، وإلا فليست بقاعدة أصلاً، يقول أحد الباحثين: إنّ "ابتناء الفروع على القواعد الفقهية أحد أهم مقومات كون القاعدة قاعدة، وبناء الفروع على القواعد هو قدر من الاستدلال عليها"⁽²⁾، أي إنّ الاستدلال على الفروع بالقاعدة الفقهية، هو دليل على كون القاعدة قاعدة.

رابعاً: بالإضافة إلى ما سبق، فإنّ من أهمّ المبررات قوة أدلة الطرف الثاني، وعلى رأس تلك الأدلة: كلية القاعدة، وهو أمر يكاد يكون محلّ اتفاق، بين المتخصصين في الفقه، أو غيرهم ممن تعرّض لتعريف القاعدة عموماً، كما أنّ دليل الاستقراء يعدّ من أهمّ الأدلة كذلك، فالاعتماد على فرع فقهي واحد للوصول إلى حكم مسألة حادثة أمر جائز في باب القياس، فيكون الاعتماد على مجموعة فروع جائز من باب أولى، يقول ابن بركة: "وإذا كان القياس على أصلين أو ثلاثة أصول فهو أقوى من التعلق بأصل واحد"⁽³⁾. وهذا الأمر شائع في كلّ الفنون، ففي أصول الفقه بنى الحنفية حل قواعدهم باستقراء فروع إمامهم، ثم وظفوا تلك القواعد في عملية الاستنباط، ولم يعترض أحد على ذلك⁽⁴⁾.

خامساً: وإذا أضفنا إلى كلّ ما سبق ضعف أدلة الرأي الأول وتحافتها، كان الاحتجاج بالقاعدة أمراً شبة مسلّم به، ولا يمكن المنازعة فيه.

(1) - انظر: احمد، توفيق يحيى، الاستثناء من القواعد الفقهية وإشكاليته على الفقه والقواعد الفقهية، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة حسبية بن بوعلي، الشلف-الجزائر، العدد9-2013م: ص88.

(2) - التمبكتي، القواعد عند ابن تيمية: ص307.

(3) - ابن بركة، أبو محمد عبد الله بن محمد البهلوي، كتاب الجامع، تح: عيسى بن يحيى الباروني، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1998م:

292/1.

(4) - انظر: البورنو، الوجيز: ص42.

فأبي فائدة للقواعد إذا لم يمكن الاستناد عليها لبناء الأحكام الشرعية؟ فكيف يمكن اعتبارها قاعدة أصلاً لولا توفر هذه الميزة فيها؟ إنّ الوظيفة الأساسية الأولى للقاعدة هي البناء عليها بتفريع الأحكام للمسائل المستجدة، وما يأتي بعد هذه الوظيفة من أهميات إنما هو مكمل وثانوي.

لكن بالرغم من ذلك، فإنّ الجواز ليس على إطلاقه، بل هو مقيد بمجموعة من الضوابط والشروط، التي تحاول ضبط عملية الاجتهاد استناداً إلى القاعدة الفقهية، والتقليل من السلبات والأخطاء التي يمكن أن تنجرّ عن تلك العملية. من تلك الشروط ما يتعلّق بالمستنبط، وما يتعلّق بالقاعدة، وما يتعلّق بالفرع الملحق بالقاعدة، وهذه أهم تلك الشروط:

أولاً: من الضروري أن يكون المستدلّ بالقاعدة فقيها متمكناً عارفاً بما يدخل تحت القاعدة، مما هو من مشمولاتها، بصيراً بمواقع تطبيقها، متفهماً لعلتها وحكمتها، مدركاً لما يخرج منها من مستثنيات، إذ لكلّ قاعدة ضوابط وشروط، يجب إدراكها لمعرفة حقيقتها وفروعها⁽¹⁾.

ثانياً: التأكّد من صحّة القاعدة قبل الاعتماد عليها؛ بمراجعة ما انبت عليه من أدلة، سواء كانت نصوصاً من كتاب أو سنة، أو إجماعاً، أو استقراءً، أو غيرها من الأدلة المعتمدة، وقوة القاعدة بقوة الأدلة التي استندت عليها.

ثالثاً: أن يتمّ التأكّد من صحّة تخريج الفرع على القاعدة المراد الاحتجاج بها، وذلك بأن يكون مشمولاً في معناها، داخلاً تحت موضوعها، ثمّ يتأكّد من كون الفرع غير مستثنى منها بدليل منفصل أو قرينة، والأصل أنّ كلّ فرع دخل في موضوع القاعدة أخذ حكمها ما لم يوجد دليل يدلّ على خلاف ذلك⁽²⁾.

رابعاً: ألاّ يوجد في المسألة المراد الاحتجاج عليها بالقاعدة دليل من نص أو إجماع أو قياس، فالأولوية لذلك الدليل على القاعدة، ومع ذلك، فإذا كانت القاعدة متفقّة مع مضمون ذلك الدليل أمكن أن تضمّ إليه، تقوية للحكم وزيادة طمأنينة إليه، فالحكم الثابت بدليلين أولى من الثابت بدليل واحد، وأما إذا خالفت الأدلة الأخرى فلا اعتبار لها حينئذ، فإنّ القاعدة غير صحيحة، وإما أنّ الفرع مستثنى منها لمعنى خاص به يخرج عن القاعدة، وأما إذا كانت القاعدة مستمدة مباشرة من النصوص، ووقع تعارض بينها وبين نص آخر، فيلجأ حينها إلى الترجيح بينهما وفق قواعد أصول الفقه في الترجيح⁽³⁾.

المطلب الرابع: تطور القواعد الفقهية عند الإباضية

مرّت القواعد الفقهية منذ نشأتها بمجموعة من المراحل، ويمكن الوقوف عليها من خلال الكتب المعاصرة التي تناولت علم القواعد الفقهية، ولذا فلا توجد حاجة لإعادة سرد تلك المراحل، التي هي محلّ اتفاق في

(1) - انظر: احمد، الاستثناء من القواعد: ص88؛ الدوسري، الممتع في القواعد: ص65.

(2) - التمكنّي، القواعد عند ابن تيمية: ص306.

(3) - انظر: التمكنّي، القواعد عند ابن تيمية: ص306.

الغالب، إلا أنّ الباحث سيحاول هنا وفي هذا المطلب التركيز على القواعد الفقهية عند الإباضية بالنظر إلى أنّ الكتاب الذي تدور حوله هذه الدراسة هو كتاب إباضي، وهذا قبل الشروع في القواعد المتعلقة بموضوعنا.

الفرع الأول: مرحلة التطبيق وبداية ظهور القواعد الفقهية

لا يمكن للفقه أن يقوم من دون قواعد وضوابط تسنده، وتثبت بنيانه وتقيم أركانه، ولذا يمكننا أن نعتبر بأنّ بداية ظهور القواعد الفقهية كان مع بداية التشريع، ونجد جذورها الأولى في عهد النبي ﷺ من خلال آيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ، فالقرآن تضمّن المبادئ والأسس الكبرى التي يقوم عليها التشريع، والرسول ﷺ أوتي جوامع الكلم، فكان في كلامه إشارات إلى قواعد فقهية مختلفة، وسلك الصحابة والتابعون ذلك المسلك من بعده⁽¹⁾، خصوصا مع اتّساع رقعة الإسلام وظهور المسائل والمستجدات التي تحتاج إلى بيان أحكامها، الأمر الذي استدعى ضبط المبادئ والأسس التي يقوم عليها الفقه، من أجل إسقاطها على تلك المستجدات.

ولا يُتصوّر قيام فقه من دون قواعد، فما من فقيه إلا وقد وضع القواعد أمام عينيه أثناء الاجتهاد والاستنباط، وليس فقهاء الإباضية بدعا من الفقهاء، فقد كانوا يجتهدون ويستنبطون، مراعين القواعد الفقهية المختلفة، يعلّلون بها أو يبنون عليها أحكام النوازل والمستجدات، وكانوا أحيانا يشيرون إليها أو إلى معناها، وإمام المذهب الإباضي جابر بن زيد كان أوّل من دوّن الفقه، وكانت له إشارات إلى قواعد فقهية مختلفة، منها مثلا:

- روي عنه أنه كان يقول: من أزم لنفسه شيئا ألزمناه له⁽²⁾.
- ومن القواعد التي أثرت عنه، قوله: دع الريبة وخذ بالعارف⁽³⁾.
- وفي إشارته إلى قاعدة "المشقة تحلب التيسير"، يقول جابر: من جابر بن زيد إلى مالك بن أسيد: ... وإذا سرت في رمضان وكنت ميسرا لصوم فصوم، فإن كانت بك مشقة وعسر فافطر حتى ترجع إلى دارك التي فيها قرارك فإن الله يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر⁽⁴⁾.
- وتخرّجنا على نفس القاعدة، سئل جابر بن زيد عن الصلاة عند القتال، فقال: يصلي الرجل راكبا وماشيا حيث كان وجهه، وذلك من تيسير الله على عباده، إنه يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر⁽⁵⁾.

(1) - انظر: شبير، القواعد الكلية: ص48.

(2) - بولواح، إبراهيم بن علي، موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد، ط1، مكتبة مسقط، مسقط-عمان، 2006م: 860/2.

(3) - المصدر نفسه: 921/2.

(4) - بولواح، آثار الإمام جابر: 209/1.

(5) - المصدر نفسه: 108/1.

- وبخصوص قاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، فقد رُوِيَ عن ثابت بن ذروة قال: خرجتُ فصرعتُ امرأة كانت معنا، فانكسر فخذها فلم أجبرها، قال: فلقيتُ جابر بن زيد فذكرتُ ذلك له، فقال: بئس ما صنعت، إن المضطر كاسمه، أما إنك لو كنت جبرتها لأجرت⁽¹⁾. فمثل هذه الحالة لا يحكم لها منصوصا عليه، وواضح أنه بناه على قاعدتنا السابقة، وخرجه عليها.

ولا يختلف الأمر بالنسبة لبقية الفقهاء في تلك المرحلة، إلا أنّ الملاحظ هو أنّ تصرّيحهم بالقواعد لم يكن بالشكل اللافت، بل كانت إشارات نادرة، إلا أنه من الممكن استنتاج تلك القواعد التي اعتمدوا عليها من خلال الفروع المختلفة التي ذكروها.

الفرع الثاني: مرحلة الاهتمام بالقواعد وبروزها

لم يكن إسهام الإباضية في القواعد الفقهية معتبرا، مقارنة بالمذاهب الأخرى، ومقارنة بحجم المؤلفات الفقهية المختلفة التي تركوها، ولقد كانت تلك القواعد التي وظّفوها مدوّنة مع الفروع والمسائل الفقهية في المصنفات والمدونات المختلفة، ولم تفرد بالتأليف.

وقد شكّل القرن الرابع قفزة نوعية في الاعتناء بالتقعيد عند علماء الإباضية، ويظهر ذلك خصوصا وبشكل جليّ في جهود الإمامين ابن بركة والكدمي بالنسبة للمشاركة.

كما لم يكن علماء الإباضية المغاربة أقلّ حظا من نظرائهم المشاركة في الاعتناء بالتقعيد أيضا، وإن كان ذلك قد جاء متأخرا نسبيا عن نظرائهم، ويتجلى ذلك فيما تركه علامة جبل نفوسة الشيخ عامر الشماخي في كتابه الإيضاح، والفرسطائي في كتابه القسمة وأصول الأراضين، والجيطالي في قواعد الإسلام، والشيخ عبد العزيز الثميني في كتابه النيل.

ومن بدهة القول أنه لم يخل أيّ كتاب فقهي من الإشارة إلى القواعد الفقهية، بين مقلّ ومكثر، ولذا فلسنا هنا بصدد تتبع كلّ الفقهاء الذين وظّفوا القواعد أو أشاروا إليها، بل سنكتفي بالإشارة إلى أبرزهم، ممن كان له اهتمام خاصّ وبارز، ومن هؤلاء:

(1) - المصدر نفسه: 339/1.

أولاً: ابن بركة

اهتمّ ابن بركة أيّما اهتمام بالقواعد الفقهية، بل كان الغرض الأساسي من وضع كتابه "الجامع" التأصيل للمسائل وإعادة الفروع إلى القواعد. وقد وُفّق أبو محمد في تلك الآونة إلى صياغة القواعد الفقهية صياغة تتفق في غالبها وما تعارف عليه أهل الفن بعد ذلك، كما سيوضح من خلال بعض النماذج⁽¹⁾.

ويمكن اعتبار ابن بركة من أوائل علماء الإسلام الذين وجّهوا اهتمامهم نحو القواعد الفقهية، إن لم يكن هو الأول على الإطلاق، إذ ينسب أول تأليف في القواعد إلى ق5هـ، حين كتب القاضي أبو زيد الدبوسي (430هـ) أول تأليف في علم الخلاف وفقه التخرّيج في كتابه (تأسيس النظر)⁽²⁾. يقول ابن بركة في مقدمة كتابه مبينا الغرض من تأليفه: "لِيَجْعَلَ كُلَّ حَكْمٍ فِي مَوْضِعِهِ، وَيُجَرِّبَهُ عَلَى سَنَنِهِ، وَيَسْتَدَلَّ عَلَى مَعْرِفَةِ ذَلِكَ بِالِدَّلَالَةِ الصَّحِيحَةِ، وَالِاحْتِجَاجَاتِ الْوَاضِحَةِ، وَأَنْ لَا يَسْمِيَ الْعِلَّةَ دَلِيلًا، وَالدَّلِيلَ عِلَّةً، وَالْحُجَّةَ عِلَّةً، وَلِيَفَرِّقَ بَيْنَ مَعَانِي ذَلِكَ، لِيَعْلَمَ افْتِرَاقَ حَكْمِ الْمَفْتَرَقِ، وَاتِّفَاقَ الْمَتَّفِقِ"⁽³⁾، وكأنّه يشير إلى فنّ الأشباه والنظائر، والذي يعدّ من أهمّ مظانّ القواعد الفقهية، عند المتقدمين، فهو بهذا من السابقين إلى هذا الفنّ، حتى قبل علماء المذاهب الأخرى.

ونجد في ثنايا كتابه إشارة إلى أهمية القواعد الفقهية، والتي تُعدّ حكما كلياً يجمع عدّة فروع، وذلك في قوله: "وإذا كان القياس على أصليين أو ثلاثة أصول فهو أقوى من التعلق بأصل واحد"⁽⁴⁾.

ومن أهميّة القواعد أيضا تمكّن المطلّع عليها من تخرّيج الفروع المختلفة، يقول في كتابه التعارف: "فالواجب على من أنعم الله عليه بالإسلام وخصه بشريعة الإيمان أن يبدأ بتعليم الأصول قبل الفروع، وأن يُثَبِّتَ قواعد البنيان قبل أن يرفع شواهد الأركان، ومن عرف معاني الأصول عرف كيف يبني عليها الفروع، ومن لم يعرف حقيقة الأصول كان حريا أن تخفى عليه أحكام الفروع"⁽⁵⁾.

كما نجد يستدلّ على أحكام غير منصوص عليها بإرجاعها إلى أصولها وقواعدها، وهو ما يعرف بتخرّيج الفروع على الأصول، ففي مسألة الجمع بين الصلاتين للمرعوف ونحوه، يقول: "النظر يوجب عندي أن المرعوف ومن لم يرقأ دمه، أنّ الجمع للصلاتين يجزيه قياسا على المستحاضة، وهذا أشبه بأصول أصحابنا،

(1) - الحارثي، خلفان بن محمد، القواعد الفقهية عند الإمام ابن بركة، ضمن بحوث: أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية: القواعد الفقهية، المنعقدة خلال عام: 2004م، ط4، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2012م، ص ص 193-226: ص233،196.

(2) - المرجع نفسه: ص231-232.

(3) - ابن بركة، الجامع: 14/1.

(4) - ابن بركة، الجامع: 416/1-417.

(5) - ابن بركة، التعارف: ص69.

لأن المستحاضة جاز لها الجمع للمشقة، وكان الجمع من الله لها تخفيفا عليها ورخصة⁽¹⁾، وفي موضع آخر يقول: "وينظر في هذا الجواب فإني لم أحفظ لأصحابنا فيه قولاً، بل تحرّيته على أصولهم"⁽²⁾.

ومن أهم ما يستفیده المهتمّ بالقواعد نفي التناقض عن الفروع الفقهية وتحقيق التناسق والانسجام في الأحكام الشرعية، وابن بركة كان يعيب أحياناً على بعض الفقهاء وقوعهم في مناقضة أصلهم الذي استندوا عليه في تفرعاتهم، وعدم التزامهم بنفس القاعدة، كما يظهر ذلك في انتقاده لما ذهب إليه الإباضية - وغيرهم من المذاهب - من التفريق بين طلاق السكران وبين بقية تصرفاته، يقول: "ولم أعلم ما وجه قول أصحابنا في تفریقهم بين طلاق السكران وغيره من النكاح والبيع والشراء مع استواء حكم الظاهر في الجميع، مع قولهم إن الطلاق لا يقع إلا بالنية، والسكران لا نية له"⁽³⁾.

وكذلك يرى القاعدة أن من أوصى بشيء غير محدد ومتردد بين أمرين أن يعطى الوسط منهما، استناداً إلى مجموعة من الفروع المختلفة، ويعيب بالتالي على من خالف هذا الأصل لتناقضه، يقول: "قال بعض أصحابنا إذا أوصى رجل لرجل بنصيب أحد ورثته، كان له مثل نصيب إحدى بناته، أو نصيب أقلهم، بهذا يقول محمد بن محبوب رحمه الله، والنظر يوجب عندي أن يعطى، على ما أصلوا، كنصيب الخنثى، وقولهم فيمن أوصى له بنخلة أن له الوسط من النخل، وكذلك قالوا فيمن أوصى له بسيف من سيوفه أو ثوب من ثيابه، أن يدفع الوسط من ذلك للإشكال، ولم أعلم ما وجه الفرق لهم بين ذلك، والنظر يوجب أن يدفع إليه الوسط من ذلك لمحاسنته الورثة، لأنه أشبه بأصولهم، والله أعلم"⁽⁴⁾.

كما عاب في موضع آخر على الإمام الشافعي تناقضه وعدم التزامه بنفس قاعدته، وذلك في مسألة جعل الشافعي الأخ أقرب من الجدّ في الميراث، يقول: "وقد ناقض الشافعي في الجواب؛ لأنه يجعل الجدّ أباً في النكاح، ويسقط الأخ معه في ولاية عقد النكاح، ويسقط عنه القود إذا قتل ابن ابنه، وهذه منزلة الأب بعينها، والقول بهذا يوجب التناقض والله أعلم"⁽⁵⁾.

ومع الإمام الشافعي دائماً، وفي موضع آخر، وحول مسألة اليقين لا يزول بالشكّ، يقول: "وقد وافقنا الشافعي في هذا، وقال: من ثبت له حكم يقين بشيء لم يزل الحكم عنه إلا بيقين ثان، ثم لم يمض على قوله واستقامته في هذا الباب، حتى قال في رجل وجد رجلاً ملفوفاً في ثوب فضربه بالسيف فقطعه على نصفين،

(1) - ابن بركة، الجامع: 417/1-418.

(2) - المصدر نفسه: 532/2.

(3) - المصدر نفسه: 179/2.

(4) - المصدر نفسه: 571-570/2.

(5) - المصدر نفسه: 595/2.

أنه لا شيء على القاطع، حتى يعلم أن الملفوف كان حيا، والحياة قد تقدمت بيقين، فلا يجب أن يزبل ما تيقنه من حكم الحياة للشك المعترض"⁽¹⁾. فالأصل الحياة والموت عارض، فلا يُنتقل من الأصل إلى غيره إلا بيقين.

ويمكن الإشارة إلى بعض القواعد التي ذكرها في كتابه، للتمثيل والتوضيح:

- يقول فيمن تيقن الحدث وشك في الطهارة، أنه لم يتطهر، ومن كان تيقن طهارة وشك في حدثه، فهو على طهارته: "الدليل على ذلك أن اليقين لا يرتفع بالشك... والمعلوم لا يرتفع بغير المعلوم"⁽²⁾، وهذا نص منه على قاعدة اليقين لا يزول بالشك.
- ويشير بشكل واضح إلى قاعدة: "الميسور لا يسقط بالعسور" في قوله: "من أمر بفعل شيئين فعجز عن فعل أحدهما لم يسقط عنه فعل ما قدر عليه"⁽³⁾.
- وفي قاعدة: الحدود تدرأ بالشبهات، يقول: "والحد متى اعترضت فيه الشبهة سقط"⁽⁴⁾.
- ومن القواعد التي صرح بها أيضا قوله: "جميع الأبدال كلها المتفق عليها يرتفع حكمها بوجود المبدل منه"⁽⁵⁾.

ومن أهم ما تميّز به ابن بركة، والذي يؤكّد ريادته في هذا الفنّ، تخصيصه مؤلفا كاملا لتوضيح قاعدة اليقين لا يزول بالشك، وذلك في كتاب سمّاه "التعارف"، وكان تأليفه له جوابا عن سؤال ورد إليه بخصوص الحلّ للوساوس التي تعترض الإنسان، في العبادات والمعاملات، إذ القاعدة تقول: إنّ اليقين لا يزول حكمه إلا بيقين مثله، وبناء عليه، وحسب السائل، فإنّ ما سوى ذلك اليقين لا يكون إلا ظنا وشكاً⁽⁶⁾.

وأهم ما ركّز عليه في جوابه، بيانه أنّ "اليقين الذي تُعَبِّدنا به هو ما عندنا، لأن ما عند الله من اليقين لا يبلغه علمنا" وأفاض في الاستدلال على هذه القاعدة وذكر الأمثلة والشواهد والفروع المؤكّدة لصحة القاعدة، مما هو محلّ اتفاق⁽⁷⁾.

(1) - ابن بركة، الجامع: 357/1.

(2) - المصدر نفسه: 322/1.

(3) - المصدر نفسه: 347/1.

(4) - المصدر نفسه: 531/2.

(5) - المصدر نفسه: 115/2.

(6) - ابن بركة، التعارف: ص 67.

(7) - المصدر نفسه: ص 72-94.

ثم ذكر الكثير من الآثار التي تثبت قيام العرف مقام اليقين، وهذا هو سرّ عنوانه، فما تعارف عليه الناس مما تسكن إليه النفس يعمل به، ولا يشترط تحقق اليقين، لزوال حكم الأصل المتيقن منه، وبيانه أنّ العلم علمان: علم لا يجوز عليه الانقلاب فيصير جهلاً أبداً، وعلم الظاهر الذي قد يعتقده المعتقد فيكون خلافه⁽¹⁾.

فالكتاب في نهاية المطاف مؤلّف أساساً لقاعدة "اليقين لا يزول بالشك"، لكنه وظّف في ثناياه قاعدتين أخريين، وهما: "المشقة تجلب التيسير"، و"العادة محكّمة"، فكأنّ القاعدة الأولى هي الأصل، لكنّها مُخصّصة ومفسّرة على ضوء القاعدتين الأخريين.

ثانياً: أبو سعيد الكدمي

ممن اهتمّ بالقواعد الفقهية أيضاً الإمام أبو سعيد الكدمي، وخصوصاً في كتابه المعتر، الذي نحا فيه منحى تأصيلياً تعقيدياً، حيث ترد نصوص بعض هذه القواعد عرضاً أثناء تحليله للمسائل الفقهية، إمّا بنصّها، وبمعناها غالباً⁽²⁾، إلاّ أنّه لم يصل إلى ما وصل إليه ابن بركة.

فمن القواعد التي أشار إليها ما يلي:

- قاعدة: "المشقة تجلب التيسير"، يقول: "فإن قال قائل: فقد ساويت بينهما إذا جعلتم الحيض عشرة أيام والظهر عشرة أيام. قلنا: ... فإن ساوينا بينهما فللكلفة والمحنة التي تلزم في أيام الطهر من الاغتسال في الصلاة الذي تحدث فيه المشقة والعسر على المرأة في أمر دينها، وبصحة زوال العسر من دين الله -تبارك وتعالى- وللضيق، والحرّج"⁽³⁾.
- حول قاعدة: "اليقين لا يزول بالشك"؛ يقول: "ما ثبت فيه من النجاسة فهو في الحكم نجس حتى يعلم طهارتها"⁽⁴⁾. ويقول أيضاً: "وكل شيء صحت طهارته وثبت فيه فهو في الحكم طاهر حتى تصحّ نجاسته بما لا يشك فيه من حكم أو اطمئنان"⁽⁵⁾.
- في قاعدة: "الأصل بقاء ما كان على ما كان"؛ يقول: "كل شيء يكون على أصله فهو ثابت فيه حكمه، سواء كان على أي جهة من الوجوه من ظاهر أو من حلال، حتى يصحّ فساده أو يصبح ليس حلالاً بحال من الأحوال"⁽¹⁾.

(1) - المصدر نفسه: ص 95-111.

(2) - انظر: باجو، مصطفى صالح، القواعد الفقهية عند الإمام أبي سعيد الكدمي من خلال كتابه المعتر، ضمن بحث: أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية: القواعد الفقهية، المنعقدة خلال 2004م، ط4، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2012م: ص 243.

(3) - الكدمي، المعتر: 62/3.

(4) - المصدر نفسه: 87/3.

(5) - المصدر نفسه: 88/3.

- وفي قاعدة: "الأصل في الأشياء الطهارة"؛ يقول: "وكلّ شيء على أصله من الطهارة حتى تصحّ نجاسته"⁽²⁾. ويقول كذلك: "أصل الأشياء طاهرة حتى تصحّ نجاستها"⁽³⁾.
- يشير كذلك إلى قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، في قوله: "وقد جاء في الأثر أن الحكرة المحرمة داخلة في جميع الضرر، والقاعدة أن لا ضرر ولا ضرار"⁽⁴⁾.
- وأشار بشكل واضح إلى قاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، لكن بصياغة مختلفة، وذلك في قوله: "لا ضرر ولا ضرار في الاسلام، وعند الضرورات تنزل أحكام، ويتبدل الضيق سعة، والاختيار غير الاضطرار"⁽⁵⁾. وفي موضع آخر له يقول كذلك: "ومعني أنه قد قيل: إنه كل ما كان يعصم من المحرمات، يعني من الضرورة حال للمضطر في حال ضرورته، أن يأكل منه أو يشرب، بقدر ما يجبي به نفسه"⁽⁶⁾.
- ومن القواعد التي ذكرها، قوله: "والقاعدة أنه لا ضرر ولا ضرار، وأنه لا يجوز الإلجاء إلى الضرورة، وكل ضرورة لا تجوز فيها الحكرة"⁽⁷⁾.

وواضح الفرق البين بين الكدمي وابن بركة، فالأول أقل تأصيلاً وأقل إشارة إلى القواعد... بخلاف الثاني.

ثالثاً: بيان الشرع

كتاب بيان الشرع هو الكتاب الذي قامت عليه وحوله هذه الدراسة، وستأتي الكثير من الأمثلة حول القواعد التي وُظفت في الكتاب، إلا أنّ الملاحظ في الكتاب اعتماده الكبير على من قبله، وخاصة ابن بركة والكدمي، وكلّ ما ذكرناه عن ابن بركة والكدمي سنجدّه غالباً في بيان الشرع، وإضافة إلى ما سبق فيمكننا أن نشير إلى نماذج مما ورد في الكتاب، مما لم أذكره سابقاً، وخصوصاً القواعد والضوابط التي لم تشتهر، بتلك الصياغة، وربما بذلك المعنى أيضاً، ومن ذلك:

- "والمفتي كالقائل، والقائل كالقابل، وما وسع الواحد وسع الجميع، وما ضاق على الواحد ضاق على الجميع، إذا نزلوا بمنزلة واحدة"⁽⁸⁾.
- "لا حظ للنظر مع ورود الخبر"⁽¹⁾.

(1) - المصدر نفسه: 118/4.

(2) - المصدر نفسه: 154/3.

(3) - المصدر نفسه: 90/3.

(4) - المصدر نفسه: 104/3.

(5) - المصدر نفسه: 45/3.

(6) - المصدر نفسه: 107/3.

(7) - المصدر نفسه: 48/3.

(8) - الكندي، بيان الشرع: 76/1.

- "لا يجوز قبول قول مدع ولا شهادة خصم"⁽²⁾.
- "الشك لا يزيل اليقين، ولا يزيل اليقين إلا بيقين مثله"⁽³⁾.
- "إن النجاسة تطهر بجميع ما أزالها"⁽⁴⁾.
- "الأمر من النبي ﷺ إذا ورد فالواجب استعماله وإباحة الأمر به واتباع الرسول فيه حتى تقوم دلالة بغير ذلك، وعلى من ادعى غير الوجوب إقامة الدليل"⁽⁵⁾.
- "أصل الأشياء طاهرة حتى يعلم نجاستها"⁽⁶⁾.
- "ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام، وعند الضرورات نزول الأحكام؛ ويتبدل الضيق سعة والاختيار غير الاضطرار"⁽⁷⁾.
- "التيقن لا يرتفع بالشك لأنه يقين بعلم، وما شكَّ فيه فغير معلوم، والمعلوم لا يرتفع بغير معلوم"⁽⁸⁾.
- "في الأصل محكم عليه باعتزال النساء في المعاشرة لهن والمساكنة والجماع حتى يصح منهن ما يجوز له ذلك وإلا فهن محجورات كلهن في الأصل"⁽⁹⁾.

ثالثاً: القسمة وأصول الأراضين

لأبي العباس أحمد بن محمد بن بكر الفرستائي⁽¹⁰⁾، حيث جمع محققاه الشيخ بكير بن محمد الشيخ بلحاج، ود. محمد صالح ناصر حوالي 42 قاعدة في ملحق ضُمَّ للأصل، وذلك في الطبعة الثانية من الكتاب⁽¹¹⁾. كما بيَّننا أنَّ الكتاب ومسائله تدور حول مجموعة قواعد أساسية، وإن لم يُصرَّح بها المؤلف، وهي: الضرر يزال - الإنقاص من المضرّة جائز والزيادة لا تجوز - دفع المضرّة مقدم على جلب المنفعة - الضرورة

(1) - المصدر نفسه: 271/1.

(2) - المصدر نفسه: 198/3.

(3) - الكندي، بيان الشرع: 84/4.

(4) - المصدر نفسه: 23/7.

(5) - المصدر نفسه: 124/7.

(6) - المصدر نفسه: 144/7.

(7) - المصدر نفسه: 157/7.

(8) - المصدر نفسه: 131/8.

(9) - المصدر نفسه: 77/9.

(10) - أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر الفرستائي، ت: ذو الحجة 504هـ، ابن مؤسس حلقة العزابة، أخذ العلم عن أبيه وعن أبي الربيع سليمان بن مخلف المزاتي، أبي محمد بن ويسلان بن أبي صالح، وسعد بن ييغافو، من تلاميذه: عثمان بن خليفة السوفي، وصالح بن أفلح، وأبو عبد الله محمد النفوسي، ويحيى بن زكرياء وغيرهم كثير، في السنين الأخيرة من عمره صنّف 25 كتاباً، وهي كلها من الأمهات في الشريعة على المذهب الإباضي، منها: كتاب القسمة وأصول الأراضين، السيرة في الدماء والجراحات، كتاب الديات، وغيرها. (انظر: باباعمي وآخرون، معجم أعلام الإباضية قسم المغرب: 50-48/2).

(11) - الفرستائي، أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر النفوسي، كتاب القسمة وأصول الأراضين، تح الشيخ بكير بن محمد الشيخ بلحاج، ومحمد صالح ناصر، ط2، جمعية التراث، غرداية-الجزائر، 1997م.

تقدّر بقدرها - المسلمون على شروطهم - تعليق الأحكام بالمنضبط - اعتبار الأوساط عند التقدير - الأصل إبقاء ما كان على ما كان.

رابعاً: قواعد الإسلام

الكتاب للشيخ إسماعيل بن موسى الجيطالي (ت750هـ)⁽¹⁾، وكتابه يتضمن إشارات مختلفة إلى قواعد فقهية، إلا أنه غالباً لا يشير إليها بشكل مباشر واضح، ومن القواعد التي أشار إليها قاعدة: "ما يتعدّر الاحتراز منه فهو عفو"، وذلك في تبريره طهارة الهرّ، وإلحاقه الفأر بها، يقول في شأن الهرّ والفأر: "فلعمري إنهما لكما زعم، لكنّ الرخصة وردت في الهرّ للحاجة إليه ولتعدّر الاحتراز منه في البيوت، وتلحق به الفأرة في تعدّر الاحتراز منها"⁽²⁾. ومن القواعد أيضاً قوله: "اليقين لا يزيله إلاّ اليقين"⁽³⁾، وقوله: "الأصل في المسلمين العدالة"⁽⁴⁾.

خامساً: الإيضاح

كتاب الإيضاح للشيخ عامر بن علي الشماخي (ت792هـ)⁽⁵⁾، واشتهر باهتمامه بالتأصيل والتفصيل، وبيان الأدلة المختلفة للأحكام الفقهية، ويمكن أن نشير إلى بعض القواعد التي وردت في كتابه، مثل:

- قوله: "لا يرفع الشك ما ثبت بالدليل الشرعي"⁽⁶⁾، و"لا يرفع الشك ما ثبت باليقين"⁽⁷⁾، "لا يزِيل اليقين إلاّ اليقين مثله"⁽⁸⁾.

(1) - أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي، ت: 750هـ، عالم جليل، أخذ العلم عن أبي موسى عيسى بن عيسى الطرميسي، رفقة أبي ساكن عامر الشماخي، لُقّب بفيلسوف الإسلام تشبيهاً له بأبي حامد الغزالي، من مصنفاته: فناظر الخيرات، شرح نونية أبي نصر، قواعد الإسلام وغيرها. (انظر: باباعمي وآخرون، معجم أعلام الإباضية قسم المغرب: 57/2-58).

(2) - الجيطالي، أبو طاهر إسماعيل بن موسى (ت: 750هـ)، قواعد الإسلام، تح: الحاج موسى بشير بن موسى، ط1، المطبعة العربية، غرداية-الجزائر، ج1، 1998م. ج2، 2001م: 47/2-48.

(3) - المصدر نفسه: ج1، ص234.

(4) - المصدر نفسه: ج1، ص140.

(5) - أبو ساكن عامر بن علي الشماخي، ت: 792هـ، أحد أكبر مشايخ الإباضية في جبل نفوسة بليبيا، تخرج في مدرسة شيخه الطرميسي، ثم انتصب للتدريس خلفاً لأستاذه، ثم أنشأ مدرسة خاصة ببلدته يفرن، من تلاميذه: ولده موسى وحفيده سليمان، وأبو سَعقوب يوسف بن مصباح، وأبو زكرياء يحيى بن زكرياء وأبو الفضل أبو القاسم البرادي، وغيرهم، من مؤلفاته: كتاب في العقيدة، قصيدة في الأزمنة، كتاب الإيضاح. (انظر: باباعمي وآخرون، معجم أعلام الإباضية قسم المغرب: 240/2-241).

(6) - الشماخي، عامر بن علي (ت: 792هـ)، كتاب الإيضاح، ط5، مكتبة مسقط، عُمان، 2004م: 23/1.

(7) - المصدر نفسه: 322/1.

(8) - المصدر نفسه: 362/1.

- وفي قاعدة: "ما جاز لعذر بطل بزواله"، يصوغها بقوله: "كل ما أبيض لأجل الضرر أنه يرتفع تحليله بارتفاع الضرر"⁽¹⁾، وقوله: "جميع الأبدال المتفق عليها يرتفع حكمها بوجود المبدل منه"⁽²⁾، وقوله أيضا: "ما أبيض لعلّة يرتفع تحليله بارتفاع العلة"⁽³⁾، وهذه تشبه قاعدة: "الحكم يدور مع علته وجودا وعدما".
- وورد في الكتاب أيضا قوله: "أهل الضرر تحل لهم أشياء محرمة على غيرهم ممن ليس في حالتهم"⁽⁴⁾، وهي إشارة إلى قاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات".

سادسا: منهج الطالبين

لخمس بن سعيد الشقصي، أشار الباحث إبراهيم العميري إلى الكثير من القواعد والضوابط الواردة في منهج الطالبين، حيث أورد في البداية القواعد المتعلقة بالنية، والعرف، واليقين، والضرر والمشقة، والاستصحاب، ثم خصص جزءا هاما من بحثه للحديث عن الضوابط الفقهية، مقسما إياها بحسب الموضوعات وأبواب الفقه⁽⁵⁾. ومن بين القواعد الواردة بنصها في منهج الطالبين قوله:

- "الأشياء على المقاصد"⁽⁶⁾، وهو تعبير آخر للقاعدة المعروفة: "الأمر بمقاصدها".
- وقوله: "الضرر مصروف مضمون على من فعله"⁽⁷⁾، وهو تعبير آخر أيضا عن قاعدة: "الضرر يزال"، وإن كانت صياغته أكثر تحديدا، بحيث يبيّن وجوب الضمان على من ألحق ضررا بالغير، وبه تكون إزالة الضرر، إلا أنّ الصيغة الثانية أعمّ، إذ تشمل إزالة الضرر بضمانه، أو بمنعه بداية، أو بإزالة ما كان سببا لاحتمال وقوع الضرر بالغير.
- وقوله: "عند الضرورات تزول الأحكام"⁽⁸⁾، وهو تعبير آخر كذلك عن قاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات".
- وقوله: "الشك لا يعارض اليقين"⁽⁹⁾، وقوله: "اليقين الأخذ به أولى، والشك متروك"⁽¹⁰⁾، وهما تعبير عن نفس القاعدة المعروفة: "اليقين لا يزول بالشك".

(1) - المصدر نفسه: 320/1.

(2) - المصدر نفسه: 320/1.

(3) - المصدر نفسه: 321/1.

(4) - المصدر نفسه: 357/1.

(5) - انظر: العميري، إبراهيم بن سليمان، القواعد الفقهية عند الإباضية من خلال كتاب منهج الطالبين وبلاغ الراغبين للشيخ الشقصي، ماجستير، 2008م، جامعة آل البيت-الأردن.

(6) - الشقصي، منهج الطالبين: ج16، قسم1، ص362.

(7) - المصدر نفسه: ج13، ص222.

(8) - الشقصي، منهج الطالبين: ج3، ص63.

(9) - المصدر نفسه: ج16، قسم1، ص140.

(10) - المصدر نفسه: ج1، ص163.

- وقوله: "الأشياء في الحكم تظلّ على أصلها حتى يصح زوالها وانتقالها من حالها"⁽¹⁾، وهذا نفس معنى قولهم: "الأصل بقاء ما كان على ما كان".
- وقوله: "كل زمان له حكم وكل مكان له حكم"⁽²⁾، وهي قاعدة أصولية، شبيهة لقاعدة: "لا ينكر تغير الأحكام بتغيّر الزمان والمكان".

الفرع الثالث: القواعد الفقهية عند متأخري الإباضية

بينما نجد إسهامات متعدّدة في فنّ القواعد الفقهية عند المذاهب المختلفة، نجد أنّ الإباضية لم يولوا لهذا الفنّ اهتماما خاصًا، إلا من خلال ما ذكرناه في الفرعين السابقين من التطبيق والتعديد، وعموما يلاحظ على الفقهاء الإباضية ميلهم نحو الجانب العملي، وعدم اهتمامهم بالفنون النظرية المختلفة، كما يعزى ذلك أيضا إلى وجود تداخل في مؤلفاتهم بين مختلف علوم الشريعة، من أصول وعقيدة وفقه.

بيد أنّ الإباضية المتأخرين التفتوا إلى هذا الفنّ نسبيا، وأشار هنا إلى ثلاثة من هؤلاء المتأخرين البارزين في هذا المجال، وهم:

أولا: عبد العزيز الثميني وامحمد بن يوسف اطفيش

بلغ توظيف هذه القواعد درجة عالية لدى الشيخ عبد العزيز الثميني⁽³⁾ في كتابه: "النيل"، وقد قام محققه الشيخ بكلي عبد الرحمن⁽⁴⁾ بوضع ملحق لكل جزء من الأجزاء الثلاثة لكتاب النيل، ضمّنه القواعد والضوابط الواردة في الكتاب⁽⁵⁾. وعدد هذه القواعد والضوابط التي خرّجها كثيرة، تصل إلى حوالي 422 قاعدة وضابط، لكن الملاحظ أنّه لم يلتزم بذكر القواعد والضوابط التي صرّح بها الثميني فقط، بل ذكر الكثير من الضوابط والقواعد بناء على مسائل خرّجها عليها دون التصريح بالقاعدة أو الضابط المستعمل في ذلك الحكم.

(1) - المصدر نفسه: ج 6، ص 50.

(2) - المصدر نفسه: ج 8، ص 21.

(3) - عبد العزيز بن إبراهيم الثميني ضياء الدين، ت: رجب 1223هـ، علم من أعظم أعلام الإباضية، من بني يسجن بغرداية، لازم حلقات الشيخ أبي زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي، أسندت إليه مهمة مشيخة العزابة، وممن تخرّج على يديه: إبراهيم بن بيحمان، ويوسف بن هو بن عدون، ومن مؤلفاته: أرحوزة في الفلك ومنازل البروج، الأسرار النورانية، التاج على المنهاج، كتاب النيل وشفاء العليل، وغيرها. (انظر: باباعمي وآخرون، معجم أعلام الإباضية قسم المغرب: 255/2-256).

(4) - عبد الرحمن بن عمر بكلي البكري، ت: جمادى الأولى 1406هـ، عالم جليل وشخصية مرموقة، تعلم القرآن ومبادئ التوحيد بمحضرة المسجد العتيق بالعطف، درس على عمه الشيخ الحاج عمر بن هو بكلي بمعهدده، وأخذ عن يوسف بن بكير هو علي، التحق بالبعثة العلمية المزابية بتونس سنة 1922م، ودرس بجامعة الزيتونة، من أعماله: تحقيق كتاب النيل، تحقيق كتاب قواعد الإسلام، فتاوى البكري، وغيرها. (انظر: باباعمي وآخرون، معجم أعلام الإباضية قسم المغرب: 249/2-253).

(5) - انظر: الثميني، ضياء الدين عبد العزيز، كتاب النيل وشفاء العليل، تح: عبد الرحمن بن عمر بكلي، ط 2، المطبعة العربية، الجزائر، 1967م.

وواصل المسير من بعد الثميني شارح النيل القطب محمد بن يوسف اطفيش، حيث اهتم في شرح النيل خصوصا بإيراد القواعد الفقهية والتخريج عليها، ومما ورد في كتابه من القواعد المشهورة قوله:

- يقول مشيرا إلى القواعد الخمس الكبرى: "ففي الأثر: مبنى الفقه خمسة: اليقين لا يزيله إلا اليقين، الضرر يزال، العادة محكمة، الأمور بالمقاصد، المشقة تجلب التيسير"⁽¹⁾.
- ويقول كذلك: القاعدة: أن ما ثبت باليقين لا يزول إلا باليقين⁽²⁾. ويقول في نفس القاعدة أيضا: المجمع عليه أن اليقين لا يرفع بالشك⁽³⁾.
- ومن القواعد التي نصّ عليها أيضا قوله: "الضرورة تبيح المحظور"⁽⁴⁾. وقوله: "من استعجل بشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه"⁽⁵⁾.

ثانيا: عبد الله السالمي

الإمام السالمي أول من أشار بشكل واضح إلى القواعد الخمس الكلية الكبرى، وإن كانت إشارته لها كانت موجزة، وذلك في كتابه طلعة الشمس، الذي هو شرح لمنظومته في أصول الفقه "شمس الأصول"، وذكر بأنها أساس الفقه، يقول:

إلا يقين مثله حصوله	أما اليقين فهو لا يزيله
والضّرّ مرفوع بلا معاند	وإنما الأمور بالمقاصد
إذ ليس في الدين عذاب الأمة	ويُجَلَّبُ التيسيرُ بالمشقة
ما قد ذكرتُ أسسَ الفقه الألي	وإنما للعادة حكما فعلى

كما كان اهتمامه بالتفصيل الفقهي واضحا في جميع مؤلفاته، خصوصا في كتابه الفقهي: "معارج الآمال" و"العقد الثمين".

ثالثا: سفيان الراشدي

أتى من بعد هؤلاء كلهم سفيان الراشدي ليضع مؤلفا خاصا في القواعد الفقهية عند الإباضية سماه: "جواهر القواعد من بحر الفرائد"، يقول محمد الراشدي محقق الكتاب: "وتزداد أهمية هذا الكتاب ويتضاعف فضله بسبب

(1) - اطفيش، محمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، ط2، دار الفتح، بيروت-لبنان، 1392هـ/1972م: 661/8.

(2) - المصدر نفسه: 241/13.

(3) - المصدر نفسه: 499/17.

(4) - المصدر نفسه: 356/16.

(5) - المصدر نفسه: 56/9.

حوزه فضل السبق في هذا المجال في التراث الإباضي، حيث لم يظهر لنا من كتب الإباضية كتاب مستقل بموضوع القواعد الفقهية إلا الذي بين أيدينا"⁽¹⁾.

يعدّ الكتاب الوحيد، من غير الدراسات المعاصرة، الخاص بالقواعد الفقهية عند الإباضية، سلك فيه منهج السيوطي الشافعي في كتابه الأشباه والنظائر، وحتى أحيانا ينقل عبارات بنصها، بل وينقل أمثله أيضا، يقول محققه: "يظهر لي أنه اختزل ما كتبه الإمام السيوطي عن القواعد الكلية في الأشباه والنظائر، وأضاف إليه أشياء من كتب المذهب الإباضي وغيرها، ومما آتاه الله من العلم والفهم"⁽²⁾.

يلاحظ أنّ المؤلف اكتفى بالحديث عن القواعد الخمس الكبرى، دون غيرها من القواعد الأخرى والضوابط. وقد أضاف المحقق إلى الكتاب قسما للدراسة، تناول فيه التعريف بالمؤلف وبالكتاب.

الفرع الرابع: الجهود المعاصرة في القواعد الفقهية عند الإباضية

في العصر الحاضر توجّهت بعض الدراسات نحو هذا المجال، محاولة إبراز النظرة الإباضية في مجال القواعد الفقهية، إما بتتبع موضوع محدد، أو مؤلف ما أو عالم معيّن، وسيشير الباحث إلى أبرز تلك الجهود بشكل مختصر، كما يلي:

1. جمع الشيخ عبد الرحمن باكلي القواعد والضوابط الفقهية الواردة في كتاب النيل للشيخ الثميني. ووضعها في آخر كل جزء منه، ووصلت هذه القواعد والضوابط في مجموعها إلى أكثر من 400.
2. وضع المحققان بكير بن محمد الشيخ بلحاج، ومحمد صالح ناصر ملحقا بكتاب القسمة وأصول الأراضين، تضمن القواعد والضوابط الفقهية الواردة في الكتاب، مع الإشارة إلى صفحات ورود كل قاعدة.
3. "القواعد الفقهية بين التأصيل والتطبيق"، عنوان ندوة تطور العلوم الفقهية في عمان خلال القرن 4هـ، والمنعقدة خلال عام: 2004م، وقد طُبعت الأعمال طباعة رابعة سنة 2012م، من قبل وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بعمان. ومن أبرز ما ورد في هذه الندوة من بحوث مما له علاقة مباشرة بالقواعد الفقهية عند الإباضية ما يلي:

- بحث لخلفان بن محمد الحارثي، بعنوان: "القواعد الفقهية عند الإمام ابن بركة"، صفحات 193-226.
- بحث لمصطفى صالح باجو، بعنوان "القواعد الفقهية عند الإمام أبي سعيد الكدومي من خلال كتابه المعتر"، صفحات: 227-264.

(1) - الراشدي، جواهر القواعد، مقدمة التحقيق: ص4.

(2) - الراشدي، جواهر القواعد: ص34.

- بحث لسليم بن سالم آل ثاني، بعنوان: "المقاصد الشرعية من خلال تخریجات الإمام أبي سعيد الكدمي"، صفحات 265-286.
4. "قاعده الغنم بالغرم والحراج بالضمان، وتطبيقاتها عند الإباضية"، لأبي نصر بن محمد شخار، وهو عبارة عن بحث تخرج في معهد العلوم الشرعية بعمان، موسم 2007-2008م.
5. "قاعدة الاحتياط وتطبيقاتها عند ابن بركة من خلال كتابه الجامع"، لباحامد إدريس، وهو أيضا بحث تخرج في معهد العلوم الشرعية بعمان: موسم 2008م-2009م.
6. قام الأستاذ زهران المسعودي بدراسة كتاب "الجامع" لابن بركة، مستخرجا منه القواعد الفقهية الواردة فيه، وذلك في بحثه المعنون ب: "الإمام ابن بركة السليمي البهلوي ودوره الفقهي في المدرسة الإباضية من خلال كتابه الجامع".
7. أجرى إبراهيم بن سليمان العميري بحثا بعنوان: "القواعد الفقهية عند الإباضية من خلال كتاب منهج الطالبين للشقسي"، بإشراف د.أحمد ياسين القرالة، كبحث تخرج ماجستير في جامعة آل البيت بالأردن، سنة 2008م.
8. "أثر القواعد الفقهية في التطبيق"، لزهران بن ناصر بن سالم البراشدي، الطبعة الأولى سنة 2008م، وطبعته الثالثة كانت سنة 2014م، بمطابع النهضة، بعمان. والكتاب حسب علمي مطبوع في جزأين، الجزء الأول خصّصه للحديث عن مقدمات تتعلق بالقواعد الفقهية، بشكل مختصر، ثم تحدّث عن قاعدة: "الأمر بمقاصدها"، مخصصا لها ما تبقى من الجزء الأول كاملا، ثم تناول في الجزء الثاني قاعدة "اليقين لا يزول بالشك"، متطرّقا في كلا الجزأين إلى مسائل تتعلق بالقاعدتين، وإلى الفروع المخرجة عليهما، مركّزا على تلك الفروع بشكل واضح، وهو ما يدلّ عليه عنوانه. ويبدو أنّه كان عازما على إتمام بقية الأجزاء، وتخصيص جزء لكل قاعدة من القواعد الكلية الكبرى، لكنّه لم يتمكّن من إتمامه. ويتميّز الكتاب باعتماده على المصادر الإباضية بشكل أساسي، سواء كانت للمتقدمين أو المتأخرين، دون إهمال للمصادر غير الإباضية أيضا.
9. "القواعد الفقهية عند الإباضية: نظيرا وتطبيقا"، لهلال بن محمد بن ناصر الراشدي، نشر الكتاب مركز الغندور، سنة 2009م.
10. "القواعد الفقهية عند الإباضية، دراسة نظرية تحليلية تأصيلية تطبيقية" لمصطفى بن حمو رشوم، كتاب طبع في أربعة أجزاء، في طبعة أولى سنة 2013م، من قبل وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بعمان، وأصل الكتاب رسالة دكتوراه.
11. محمود مصطفى آل هرموش، له كتابان:

- الأول: "معجم القواعد الفقهية الإباضية"، يحتوي على جزأين، بدون رقم الطبعة وبدون تاريخ الطبع، يظهر أنه طبع في بداية 2014م أو قبل ذلك بقليل، مرتباً القواعد ترتيباً ألفبائياً.
- الثاني: "القواعد الفقهية الإباضية، دراسة مقارنة بالمذاهب الفقهية الإسلامية"، طبع طبعة أولى سنة 2014م، من قبل وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بعمان، في سبعة أجزاء، مخصّصاً الجزء السابع للفهارس المختلفة، وقسم كتابه بحسب أنواع القواعد، ولم يتم بترتيبها ألفبائياً كالكتاب السابق.
12. أجرى إدريس باحامد بحثاً حول القواعد الفقهية عند الشيخ إبراهيم بيوض من خلال التفسير والفتاوى، وطبع هذا البحث ضمن سلسلة (كتابك) لمعهد المناهج-الجزائر طبعة أولى سنة 2014م. وقد جمع في بحثه حوالي 170 قاعدة وضابطاً من خلال مؤلفات الشيخ بيوض، خصص نصف البحث للحديث عن القواعد والضوابط الفقهية عموماً، وعن الشيخ بيوض وتراثه الفقهي، والنصف الآخر قسمه إلى قسمين، قسم للقواعد الفقهية، وقسم آخر للضوابط، مقسماً إياها على الأبواب الفقهية الأساسية. وتميّز بكثرة القواعد والضوابط المنخرجة، إلا أنه اكتفى بالإشارة إلى معنى القاعدة والضابط باختصار، ثم توظيف الشيخ لها، مع الاكتفاء بفرع فقهي واحد غالباً، وأحياناً يضيف بيان أصل القاعدة ودليلها.

الفصل الثاني:

قاعدة الضرورات تبيح المحظورات

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: ألفاظ القاعدة ومعناها

المبحث الثاني: أدلة القاعدة

المبحث الثالث: أثر الاضطرار على الأحكام الشرعية

المبحث الرابع: شروط الضرورة المعتبرة شرعا

المبحث الخامس: أسباب الضرورات المبيحة للمحظور

المبحث السادس: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع

الفصل الثاني: قاعدة الضرورات تبيح المحظورات

المبحث الأول: ألفاظ القاعدة ومعناها

المطلب الأول: ألفاظ القاعدة وورودها عند المتقدمين

لم ترد هذه القاعدة بهذه الصياغة في بيان الشرع، ولكن وردت بصياغات أخرى تفيد نفس ذلك المعنى، ومنها:

- "ليس على المضطر جناح"⁽¹⁾: وهذه الصياغة مأخوذة من قوله تعالى: ﴿...فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 172]. ولعلها أفضل من الصياغة المعروفة، وذلك لما في تلك الصياغة المعروفة من إشكال في المقصود من الإباحة، كما سيأتي، إذ الضرورة لا تبيح المحظور، فهي لا تجعل المحظور مما لا يأثم فاعله وتاركه؛ فقد توجد من المحظورات ما يجب فعله في حال الضرورة، وأما هذه الصياغة فتشير إلى أنّ المضطرّ لا جناح عليه في اقترافه المحظور، دون أن تشير إلى حكم تركه للمحظور.

- "عند الضرورات تزول الأحكام ويتبدل الضيق سعة"⁽²⁾: ومعنى القاعدة بهذه الصياغة أنّ الأحكام التي تلزم المكلف وتتعلّق بأفعاله في حال السعة والاختيار ليست نفسها عند الاضطرار، فالحرام المحظور يزول في حالة الاضطرار ويصبح مباحاً مآذوناً فيه، والوجوب كذلك يسقط في حال الاضطرار، بل حتى الكراهة أيضاً تسقط في حال الاضطرار، فهذه الصياغة إذن أعمّ من الصياغة المعروفة، من هذه الناحية، فهي لا تقصر تأثير الضرورة على المحظور فقط، بل أيضاً على الواجب والمكروه، لكنّها أقلّ ضبطاً منها، من حيث إنّ الصياغة المعروفة تشير إلى حكم الضرورة، وهو الإباحة، أما هذه الصياغة فلا تفيد هذا الأمر، وغاية ما تفيد أنّ أحكام الضرورة غير أحكام الاختيار، إلا أنّ الشرط الثاني منها يُغطّي هذا النقص، إذ يُفهم منه أنّ تغيير الأحكام في حال الاضطرار إلى التيسير ورفع الضيق.

- "الاختيار غير الاضطرار"⁽³⁾: ومعناها أنّ أحكام السعة والاختيار غير أحكام الضرورة، فهي قريبة من الصياغة السابقة، وفي موضع آخر صياغة مشابهة أيضاً، وهي قوله: "الضرورة لا يلحقها حكم الاختيار"⁽⁴⁾، وقوله: "ليس مع الاضطرار اختيار"⁽⁵⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 192/6.

(2) - المصدر نفسه: 157/7.

(3) - المصدر نفسه: 157/7، 13/37.

(4) - المصدر نفسه: 14/37.

(5) - الكندي، بيان الشرع: 109/10.

وقد وردت هذه القاعدة عند المتقدمين بهذه الصياغة عند مختلف المذاهب، مما يشير إلى اتفاقهم عليها إجمالاً⁽¹⁾، وقد انفرد الشافعية بإضافة قيد: "بشرط عدم نقصانها عنها"⁽²⁾، أي: أنّ الضرورة تبيح المحظورات إذا لم تكن الضرورة أقلّ من المحظور، أي لا بدّ أن يكون الضّرر الناشئ عن الالتزام بحكم الضرورة أقلّ من الضّرر الناشئ عن الالتزام بترك المحظور، وإلا لم يبيح المحظور ولم يجز الأخذ بحال الضرورة، والذين لم يضيفوا هذا القيد لا يعني ذلك عدم أخذهم به، إذ إنّ إشارتهم إلى وجود أحكام تستثنى من حكم الضرورة دليل على أنّ الضرورة عندهم لا تبيح المحظور بإطلاق.

المطلب الثاني: معنى الضرورة الفرع الأول: الضرورة لغة

الضرورة في اللغة تطلق على الحاجة، وهي اسم مصدر الاضطرار، بمعنى الاحتياج والإلجاء إلى الشيء، فيقال: رجل ذو ضرورة، أي: ذو حاجة، واضطُرَّ إلى الشيء: أُجِّئَ إليه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿...فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ...﴾ [المائدة: 04]، أي: أُجِّئَ إلى أكل الميتة وما حُرِّمَ، بسبب الجوع⁽³⁾.

إلا أنّ هناك من أهل اللغة من يفرّق بين الاضطرار من جهة، والاحتياج والإلجاء من جهة أخرى، فيرى أنّ الاضطرار هو الإلجاء إلى الشيء مما ليس له منه بد⁽⁴⁾، وهذا يعني أنّ الاضطرار أخصّ من الإلجاء، لاشتراط زوال الاختيار في الاضطرار، وعدم اشتراطه في الإلجاء⁽⁵⁾، وهذا المعنى يجعل الاضطرار أشدّ من الإلجاء والاحتياج، وهو أمر يتوافق تماماً مع ما استقرّ عليه الاصطلاح الفقهي والأصولي في التفريق بين الضرورة والحاجة، إذ جعلوا الضرورة أشدّ من الحاجة. فالضرورة بهذا المعنى هي الحاجة والشدة التي لا مدفع لها.

وللضرورة معانٍ أخرى غير المعنى السابق، إذ إنّ أصل الاضطرار من الضرر، والذي تُفهم منه عدّة معانٍ، كلها متقاربة، ترجع في النهاية إلى الأصل الأول من الأصول الثلاثة التي ذكرها ابن فارس في مقاييسه، وهو ما يقابل النفع⁽⁶⁾، ومن تلك المعاني:

(1) - انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر: 73/1؛ السيوطي، الأشباه والنظائر: 84/1.

(2) - انظر: تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر: 45/1.

(3) - ابن منظور، لسان العرب: 483/4-484؛ الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 2005م: 428/1.

(4) - الفيومي، المصباح المنير: 360/2؛ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة: 538/1؛ الجرجاني، التعريفات: 138/1.

(5) - العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت: نحو 395هـ)، معجم الفروق اللغوية، تح: بيت الله بيات، ط1، مؤسسة النشر الإسلامي، قم-إيران، 1412هـ: 67/1.

(6) - ابن فارس، مقاييس اللغة: 360/3.

1. الضيق، فالمضطرّ إلى الميتة، هو شخص ضيق عليه الأمر، ولم يجد حلالاً يتناوله، فلجأ إلى الميتة بسبب الجوع.

2. الهزال وسوء الحال، من فقر وفاقة، أو شدة في البدن؛ قال تعالى: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِي الضَّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأنبياء: 82]، أي: مسني المرض⁽¹⁾.

3. النقصان يدخل على الشيء، فتقول: دخل عليه ضرر في ماله، أي: نقص، والضراء: النقص في الأموال والأنفس، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ [الأنعام: 43]⁽²⁾.

4. المشقة والمضرة، التي هي خلاف المنفعة، من ضره يضره إذا فعل به مكروها⁽³⁾.

وبناء على ما سبق، فيمكن القول بأنّ للضرورة لغة معنيان أساسيان، أحدهما مرتبط بالآخر، فهي الاحتياج إلى الشيء والإلجاء إليه، بسبب ما يصيب المرء من شدة وضيق وضرر.

الفرع الثاني: الضرورة في الاصطلاح الفقهي الخاص

الضرورة في الاصطلاح الفقهي الأصولي تطلق على ثلاثة معان أساسية: المعنى الفقهي الخاص، الذي يبيح المحظور، والمعنى العام، الذي يشمل الحاجة، فيطلق عليها الضرورة تجوزاً وتوسعاً في الاستعمال، وهناك استعمال آخر للضرورة وهو الاستعمال الأصولي المقاصدي، الذي يقصد به أعلى رتب المصالح التي جاءت الشريعة لتحقيقها، وهي المعبر عنها بالضرورة العامة⁽⁴⁾. وسيكتفي الباحث بالحديث عن الاستعمال الأول والثالث فقط، إذ سيتم تفصيل المعنى الثاني في فصل خاص بالحاجة.

وهذا الفرع سيكون خاصاً بالضرورة في الاصطلاح الفقهي الخاص عند المتقدمين من الفقهاء، ثم سيتم تخصيص الفرع الذي بعده (أي الفرع الثالث) للضرورة في الاصطلاح الأصولي المقاصدي، مع إبراز الفرق بين الاصطلاحين، والفرع الموالي (أي الفرع الرابع) سيكون لاستعراض تعاريف الضرورة التي وردت عند المعاصرين، ومقارنتها بتعاريف المتقدمين.

أولاً: تعريف الإباضية

في بيان الشرع نجد استعمالاً واسعاً للضرورة، لكن أحياناً ترد بمعنى الحاجة، وأحياناً بمعنى الضرورة الخاصة التي تبيح المحظور، ولم يقف الباحث على تعريف محدد للضرورة، ولكن يمكن الإشارة إلى أهم

(1) - ابن منظور، لسان العرب: 4/482، 484؛ الفيومي، المصباح المنير: 2/360.

(2) - ابن منظور، لسان العرب: 4/483.

(3) - المصدر نفسه: 4/482؛ الفيومي، المصباح المنير: 2/360؛ المعجم الوسيط: 1/538.

(4) - بن بية، الفرق بين الضرورة والحاجة: ص111؛ وانظر الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت: 478هـ)، البرهان في أصول الفقه،

تح: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1997م: 79/2.

المعاني التي يتضمنها مصطلح الضرورة، من خلال استعمالات اللفظ في بيان الشرع، من أجل تشكيل تعريف نهائي له:

- المضطر هو الذي فقد الاختيار:

يقول في بيان الشرع: "الضرورة حال ليس فيها اختيار"⁽¹⁾. وهذا المعنى لا يبعد عن المعنى اللغوي الذي ذُكر سابقاً، وهو الإلجاء إلى الشيء مع فقد الاختيار، أي أنّ المرء لا يكون مضطراً إلا إذا فقد القدرة على اختيار الفعل الذي يرضاه، وذلك يستلزم سقوط الإثم لسقوط الاختيار، وهذا هو الفرق الأساسي بين الضرورة والحاجة، فالحاجة فيها قدرة على الاختيار بخلاف الضرورة، يقول في موضع آخر، بخصوص القعود في الطريق: "إنّ عليهم الضمان إذا كان من غير الضرورة، وإنما قعودهم على الاختيار؛ كان حاجة أو لغير حاجة"⁽²⁾، وقد يُتحوّز في استعمال الحاجة بمعنى الضرورة، إذ يكون معنى الحاجة حينها أوسع من معنى الضرورة، فيشمل مصطلح الحاجة الضرورة إلى جانب المعنى الخاص للحاجة، يقول: "ويعجبني إن لزمّت الحاجة بمعنى الضرورة... جاز ذلك بمعنى ما يخافون عليهم من الضرر..."⁽³⁾.

- المضطر هو الذي يلحقه الضرر:

في العبارة الأخيرة من بيان الشرع إشارة إلى مُحدّدٍ آخر من مُحدّداتِ الضرورة وهو وجود الضرر الذي يقع على الإنسان، وهذا المعنى أيضاً مشار إليه في التعريف اللغوي، إذ إنّ جذر كلمة (الاضطرار) هو (الضرر)، وهذا المعنى مهم أيضاً في التفريق بين الضرورة والحاجة، إذ لا يشترط في الحاجة وقوع الضرر، بل تكفي المشقة والضيق، بخلاف الضرورة، بل واستعمل الضرورة مرادفة للضرر في مواطن، منها قوله: "ليس على المسافر أن يعدل عن سفره في طلب الماء في جميع ما تلحقه فيه الضرورة من وجه من الوجوه في مال ولا في نفس"، فالمعنى: ما يلحقه فيه الضرر في مال أو نفس. وكذلك قوله نقلاً عن أبي سعيد في موضع آخر: "إنّ المعنى إذا خافهما على نفسه ضرورةً في الصلاة"⁽⁴⁾، أي: خافهما على نفسه ضرراً.

- الضرورة الإلجاء إلى الشيء:

وهذا المعنى مضمّن في التعريف اللغوي كذلك، والسياق الذي يُستعمل فيه مصطلح الضرورة في بيان الشرع يشير إلى هذا كذلك، ومن ذلك قوله: "فإذا لم يجد الإزار لبس السراويل، وأحسب أنّ عليه الجزاء لمعنى الضرورة إلى ذلك"، أي لمعنى الإلجاء وعدم وجود القدرة على الاختيار.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 2/220، 6/95.

(2) - المصدر نفسه: 65/37.

(3) - المصدر نفسه: 7/164.

(4) - الكندي، بيان الشرع: 12/61.

وبناء على ما سبق، يمكن القول: إنّ تعريف الضرورة في بيان الشرع هو:

"الحالة التي يفقد معها الإنسان القدرة على الاختيار، بحيث يُلجأ ويُدفع إلى ارتكاب

المحظور، بسبب ضرر يقع عليه"، مهما كان سبب ذلك الإلجاء.

ففي هذا التعريف توسيع لمعنى الضرورة، وأخذ بالمعنى المذكور في الآية، في قوله تعالى: ﴿...إِلَّا مَا أَضْطَرُّرْتُمْ إِلَىٰهِ...﴾ [الأنعام: 120]، فالاضطرار هنا مطلق غير مقيد. والذي قد يكون بسبب الجوع أو العطش الشديدين، أو بسبب الإكراه المفضي إلى الهلاك أو إتلاف العضو، وهذان السببان محلّ اتفاق كما سيأتي، وقد يكون بسبب ما يترتب على ترك المحظور من إثم، كما أشار إليه في إحدى المسائل⁽¹⁾، أو لأي سبب آخر، كالمرض وغيره، كما سيأتي في التطبيقات المستفادة من بيان الشرع.

ثانياً: تعريف الحنفية

1- تعريف الجصاص:

عرّف الجصاص الضرورة عند حديثه عن قوله تعالى: ﴿...وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا أَضْطَرُّرْتُمْ إِلَىٰهِ...﴾ [الأنعام: 120]، فقال: "ومعنى الضرورة ههنا هو: خوف الضرر على نفسه أو بعض أعضائه بتركه الأكل"⁽²⁾.

فهذا التعريف، كما أشار إلى ذلك الجصاص نفسه، غير مقصور على ضرورة الجوع، بل يتضمن أمرين اثنين: الاضطرار بسبب الجوع، والاضطرار بسبب الإكراه⁽³⁾، فهو من هذه الناحية شامل لنوعي الاضطرار، لكن من ناحية أخرى فهو تعريف يقصر الإباحة للاضطرار على الأكل فقط، دون بقية المجالات، والذي يمكن أن يشمل الدواء المحرم أيضاً، إذ إنّ ترك تناوله قد يضر بالنفس أو الأعضاء، وربما كان سبب ذلك سياق حديثه الذي كان في بيان معنى آية الأنعام، التي وردت خصوصاً في إباحة المحرم من المأكولات للضرورة. كما أنّ التعريف يقصر سبب الضرورة المبيحة للمحظور على ما يمكن أن يلحق النفس من الضرر، دون المال وبقية المصالح المتعلقة بالإنسان.

ويلاحظ في التعريف أنه استعمل لفظة (خوف)، والخوف يحصل باليقين أو بغلبة الظن أنّه إن لم يتناول الممنوع لحقه الضرر، فهو شامل للأمران معاً.

(1) - انظر: المصدر نفسه: 275/1.

(2) - الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر (ت: 370هـ)، أحكام القرآن، تح: عبد السلام محمد علي شاهين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان،

1994م: 157/1.

(3) - المصدر نفسه: 157/1.

لكن يلاحظ فيه أنه لم يبين مقدار الضرر الذي يباح لأجله تناول المحرم، وإن كان قد بينه أثناء شرحه للتعريف، والذي حدده بتلف النفس أو تلف بعض الأعضاء⁽¹⁾، فيخرج بذلك الضرر الخفيف الذي لا يصل إلى تلف النفس أو الأعضاء.

2-تعريف الحموي:

عرّف الحموي الضرورة بقوله: "الضرورة بلوغه حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قاربه"⁽²⁾. وهذا التعريف يشبه التعريف السابق في تقييده الحرام الذي يباح للضرورة في تناول فقط، دون بقية المجالات.

وفي التعريف شيء من الغموض حينما قال (أو قاربه)، أي: قارب الهلاك، فما هو حد القرب من الهلاك؟ كما أنه لم يبين الشرط في إباحة المحذور هل يجب فيه تيقن الهلاك؟ أم تكفي غلبة الظن؟

ثالثاً: تعريف المالكية

1-الدردير:

عرفها في الشرح الكبير بنفس التعريف السابق⁽³⁾، لكن في الشرح الصغير على أقرب المسالك عرفها بقوله: "الضرورة هي حفظ النفوس من الهلاك أو شدة الضرر"⁽⁴⁾.

فالملاحظ في هذا التعريف توسعه في السبب المبيح للمحذور، وهو هلاك النفس أو شدة الضرر، وقد يدخل في شدة الضرر تلف عضو من الأعضاء، فهو لم يحدد مقدار هذا الضرر المبيح للمحذور.

2-محمد عليش:

عرفها بقوله: "خوف هلاك النفس علماً أو ظناً"⁽⁵⁾.

فهو تعريف يقصر الضرورة على الهلاك فقط دون ما دونه من الضرر الذي يلحق الأعضاء مثلاً. لكن ليس كلّ المالكية متفقون على نفس التعريف كما سيأتي في التعريف الموالي.

(1) - الجصاص، أحكام القرآن: 157/1.

(2) - ورد في الكتاب: "هلك إذا قاربه"، هكذا، ويبدو أنّ الصواب ما أثبتته الباحث في المتن، أي: "أو قاربه"، بدل: "إذا قاربه"، حتى يستقيم المعنى.

انظر: الحموي، غمز عيون البصائر: 277/1.

(3) - الدردير، الشرح الكبير: 115/2.

(4) - الدردير، الشرح الصغير: 183/2.

(5) - عليش، محمد بن أحمد أبو عبد الله (ت: 1299هـ)، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1989م: 455/2.

رابعاً: تعريف الشافعية

1- الإمام الشافعي:

يعرّف الإمام الشافعي المضطرّ بأنّه: "الرجل يكون بالموضع لا طعام فيه معه ولا شيء يسد فورة جوعه من لبن وما أشبهه ويبلغه الجوع ما يخاف منه الموت، أو المرض وإن لم يخف الموت، أو يضعفه ويضره، أو يعتل، أو يكون ماشياً فيضعف عن بلوغ حيث يريد، أو راكباً فيضعف عن ركوب دابته، أو ما في هذا المعنى من الضرر البين، فأبي هذا ناله فله أن [يأكل من المحرم]"⁽¹⁾.

ويمكن ملاحظة أنّ الإمام الشافعي توسع في معنى الضرورة، بحيث تتناول الخوف من الهلاك (الموت) أو الضرر البين، الذي مثّل له بالمرض، والضعف والاعتلال، وعدم القدرة على بلوغ مقصوده، ونحو ذلك. وقصره على الأكل دون بقية الأمور بالنظر إلى السياق الذي ورد فيه هذا التعريف، إذ كان بصدد الحديث عن الآيات المبيحة للأكل المحرم للضرورة.

وبمثل هذا المعنى أخذ الشريبي في مغني المحتاج، إذ يقول: "من خاف من عدم الأكل على نفسه موتاً أو مرضاً مخوفاً، أو زيادته أو طول مدته أو انقطاعه عن رفقته أو خوف ضعف عن مشي أو ركوب ولم يجد حلالاً يأكله، ويسمى هذا الخائف مضطراً، ووجد محرماً كميتة ولحم خنزير وطعام الغير لزمه أكله"⁽²⁾.

2- السيوطي:

يُعرّف السيوطي الضرورة بأنّها: بلوغه حداً إن لم يتناول الممنوع هلك، أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام"⁽³⁾.

فقد قصر تعريف الضرورة على تناول الممنوع، دون بقية المحرمات، وهو نفس التعريف الذي أورده الحموي. لكنه تعريف ينقصه شيء من التوضيح في السبب المبيح للمحرّم، إذ ذكر الهلاك أو مقارنته، والهلاك يمكن تفسيرها بالموت، لكن مقاربة الهلاك أمر غير واضح، إلا أن يقصد بها حالة الخوف من الوقوع في الهلاك دون التحقق من ذلك، لكن قد تفسّر أيضاً بالضرر البين الذي وضّح بعضاً من أمثله الإمام الشافعي.

خامساً: تعريف الحنابلة

1- تعريف ابن قدامة:

عرّف الضرورة بقوله: "الضرورة المبيحة، هي التي يخاف التلف بها إن ترك الأكل"⁽¹⁾.

(1) - الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، تح: رفعت فوزي عبد المطلب، ط1، دار الوفاء، مصر، 2001م: 653/3.

(2) - الشريبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط1، دار الكتب العلمية، 1994م:

159-158/6.

(3) - السيوطي، الأشباه والنظائر: 85/1.

هذا التعريف، كغيره من التعاريف، يحصر الإباحة في الأكل من المحرم، وقد أشرت سابقا إلى أنّ السبب في ذلك الحصر قد يرجع إلى السياق الذي ورد فيه التعريف، وهو الاستثناء في تناول من المحرم، كما نجد الأمر ذاته في الآيات القرآنية.

ومن جهة أخرى فإنّ هذا التعريف يضيّق من حالات الضرورة المبيحة للمحظور، فيقصرها على الحالة التي تؤدّي إلى الهلاك دون حالات الضرر والمرض، ويبدو أنّ هذا الرأى هو المعتمد في المذهب الحنبلي، رغم أنّ المسألة محلّ خلاف بينهم، فقد نسب ابن قدامة إلى الإمام أحمد هذا القول في المغني: "قال أحمد: إذا كان يخشى على نفسه، سواء كان من جوع، أو يخاف إن ترك الأكل عجز عن المشي، وانقطع عن الرفقة فهلك، أو يعجز عن الركوب فيهلك، ولا يتقيد ذلك بزمن محصور"⁽²⁾، فكلّ الحالات التي ذكرها الإمام أحمد مقيدة بخوف الهلاك، وهو ما تبناه ابن قدامة في التعريف، وقد أكّد المرادوي في كتابه الإنصاف أنّ هذا الرأى هو الصحيح في المذهب، في قوله: "الاضطرار هنا: أن يخاف التلف فقط على الصحيح من المذهب، نقل حنبل: إذا علم أن النفس تكاد تتلف، وقَدَمَهُ في الفروع، وحزم به الزركشي، وغيره"⁽³⁾، ثمّ أورد آراء أخرى غير هذا الرأى، والتي تُوسّع من مفهوم الضرورة، ولا تحصرها بحالة الخوف من الهلاك، وممن توسع في ذلك من الحنابلة ابن تيمية.

2- تعريف ابن تيمية:

الضرورة: التي يحصل بعدمها حصول موت أو مرض أو العجز عن الواجبات⁽⁴⁾.

فابن تيمية وسّع من حالات الضرورة لتشمل إلى جانب الهلاك المرض والعجز عن الواجبات. لكنه لم يبين لنا حدود المرض الذي يبيح المحظور، ولا نوع المحظور ودرجته الذي يباح في هذا النوع من الضرورة.

سادسا: ملاحظات عامة على التعريفات السابقة

1. إنّ بعض التعريفات ذهبت إلى تحديد حالة الضرورة ببلوغ المشقة درجةً من الهلاك ونحوه، وبعضها أضافت إليه الضرر الشديد، وبعضها أضافت المرض، والبعض الآخر أضاف العجز عن الواجبات، وهي تبين درجة الاختلاف بين الفقهاء في تحديد الضرورة المبيحة للمحظور، وهذا ما ستتم مناقشته في مبحث خاص. لكن

(1) - ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي (ت: 620هـ)، المغني، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ط3، عالم الكتب، الرياض-السعودية، 1417هـ/1997م: 331/13.

(2) - ابن قدامة، المغني: 331/13.

(3) - المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان (ت: 885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ط2، دار إحياء التراث العربي: 369/10.

(4) - ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت: 728هـ)، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية-السعودية، 1995م: 226/31.

الملاحظ أنّ جميع التعريفات لم تكتفِ بأدنى مشقة في تعريف الضرورة، فكلها تنبه إلى وجود مشقة خاصة شديدة، قد تكون المرض أو الضرر البين أو الهلاك.

2. هناك اختلاف في تحديد الضرورة المبيحة للمحذور، حتى بين علماء المذهب الواحد، كما نجد عند المالكية بين عليش والدردير، وعند الشافعية بين الإمام الشافعي والسيوطي، وعند الحنابلة بين ابن قدامة وابن تيمية، فما هو الراجح في كلّ مذهب من تلك المذاهب؟ وما هو الأساس المعتمد عليه لتحديد الضرورة؟

3. كلّ التعريفات تقصر الضرورة على ما يلحق النفس من هلاك أو ضرر، ولم تشر أيّ منها إلى حفظ المال أو الدين أو غيرها من الكليات الأخرى، وربما كان هذا بسبب السياق الذي وردت فيه، وهو ضرورة الجوع، والأطعمة المحرمة التي تباح استثناءً لذلك، وهذه تتعلق بالنفس فقط. وأيضاً بالنظر إلى توجه الآيات المؤصلة لحكم الضرورة، حيث اكتفت في الغالب بالجوع وحفظ النفس، فنحت تعاريف الضرورة ذلك المنحى. وهناك من يزرّ الأمر بكثرة وقوع تلك الصور مقارنةً بغيرها، فقصرنا التعريف على أحوال الجوع والعطش ونحوها مما يقع للإنسان بحيث لو لم يدفعه هلك أو تلفت بعض أعضائه⁽¹⁾.

4. لا يمكن للباحث الترجيح في هذه المرحلة بين تعريف وآخر، خصوصاً ما تعلّق منها بالسبب المبيح للمحذور، أو للمحذور الذي يباح لأجل الضرورة، بالنظر إلى أنّ الترجيح يحتاج إلى مناقشة الأسس التي بُني عليها كلّ تعريف، وهذا ما لا يتسع له المجال في هذه المرحلة، وستناقش تلك الأسس في المباحث القادمة.

الفرع الثالث: الضرورة في الاصطلاح الأصولي (الضرورة العامة)

أورد الأصوليون معنى للضرورة مختلفاً عن المعنى الذي ذكره الفقهاء، ونقصد بالأصوليين: الذين كتبوا في المقاصد خاصة؛ كالجويني والغزالي والشاطبي وغيرهم، إذ قصدوا بالضرورة: الضرورة العامة، التي تعني المحافظة على الكليات الخمس التي لا يمكن للمجتمع في عمومها العيش دونها، وهذا المعنى يختلف تماماً عن المعنى الخاص للضرورة، الذي يتعلّق بالفرد، والذي يباح من أجله المحذور، كما مرّ في التعريفات السابقة.

ومن هنا ظهر خلط بعض المؤلفين بين الضرورة الخاصة والضرورة العامة، فأسقطوا أحكام الضرورة الخاصة على حالات الضرورة العامة، فاعتبروا كلّ ما يؤدي إلى إلحاق الضرر بإحدى الكليات الخمس مبيحاً للمحذور، وهذا ما لم يقل به الأصوليون، بل وضعوا قيوداً وشروطاً لاستنباط الحكم بناءً على تلك الضرورة العامة.

(1) - البصلي، أثر قاعدة الضرورات: ص 1255.

ورغم أننا لا نقف دائما على تعريف للضرورة عند الأصوليين، إلا أنه بالإمكان تتبع آرائهم على وجه الإجمال، ليتضح لنا في النهاية المقصود من الضرورة عندهم، والفرق بينها وبين الضرورة الخاصة الواردة عند الفقهاء، وذلك من خلال ما ورد عند الجويني والغزالي والشاطبي، وفق ما يلي:

أولا: الجويني

قسّم الجويني الأحكام الشرعية إلى خمسة أقسام، وجعل من القسم الأول: ما يعقل معناه ويؤوّل المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه، ومثّل لذلك بقضاء الشرع بوجوب القصاص، إذ هو معقول بمعنى ضروري وهو حفظ النفس والزجر عن التهجم عليها، ومثّل له أيضا بتصحيح البيع، فعده من الضروري.

فالملاحظ أنّ البيع -الذي عدّه الجويني من الضروريات - ليس ضروريًا بالنسبة لآحاد الناس، لكنّه كذلك باعتبار المجموع، يقول في ذلك: "ويلتحق به [أي: بالقسم الأول] تصحيح البيع، فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجرّ ذلك ضرورة ظاهرة، فمستند البيع إذا آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة، ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قواعدها فلا نظر إلى [طلب] تحقيق معناها في آحاد النوع"⁽¹⁾. فالجويني يتحدّث عن الضرورة العامة كمبدأ عام للتشريع ابتداء، وليس كسبب لإباحة المحظور، الذي يندرج ضمن الأحكام الاستثنائية.

ثانيا: الغزالي

يتضح هذا المفهوم الخاص للضرورة عند الأصوليين مع الإمام الغزالي، فقد قسّم المصالح التي جاءت الشريعة برعايتها إلى ثلاثة أقسام، وعدّ حفظ الكليات الخمس واقعا في رتبة الضرورات، التي هي أقوى المراتب في المصالح، ثم اشترط للحكم ببناء على الضرورة توفّر ثلاثة شروط، وهي: أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية، فإن لم تكن ضرورة كلية، بأن كانت متعلقة بآحاد الناس لا بمجموعهم، لم تكن معتبرة، وعليه فلا يمكن بناء الحكم عليها⁽²⁾. وهذا فيه تأكيد لما ورد عند شيخه الجويني، من كون الضرورة المقصودة عند الأصوليين هي الضرورة العامة. وهي الضرورة التي يبني عليها المجتهد استنباطه للأحكام الشرعية ابتداء لا استثناء.

⁽¹⁾ - الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت: 478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1997م: 79/2.

⁽²⁾ - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت: 505هـ)، المستصفى في علم الأصول، تح: محمد بن سليمان الأشقر، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1997م: 421.417/1.

ثالثاً: الشاطبي

يُعرّف الإمام الشاطبي المصالح الضرورية بأنّها: ما "لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تخر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"⁽¹⁾، فالشاطبي لم يتحدّث عن الضرورة الخاصة كما عرّفها الفقهاء، بل كان حديثه عن الضرورة تبعاً لما ذكره الجويني ثم الغزالي، وكلاهما، كما سبق، كان حديثهما عن الضرورة العامة، ولا أثر للضرورة الخاصة في هذا التعريف.

رابعاً: ملاحظات

1. إذا كانت الضرورة عند الأصوليين ليست هي الضرورة الخاصة التي تؤدي إلى هلاك الإنسان أو إلحاق

ضرر شديد به، فما وجه تسميتها "ضرورة" إذن؟ إنّ ذلك في نظر الباحث يرجع إلى أحد احتمالين:

أ) بالنظر إلى أنها أمور وتشريعات لا بدّ من وجودها، ويحيل العقل خلوّ شريعة منها، يقول الجويني: "هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة ونحن نقسمها خمسة أقسام؛ أحدها: ما يعقل معناه، وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه"⁽²⁾. وهذا الذي ذكره الغزالي بشكل أوضح حين قال في شأن الكليات الخمس وحفظها: "وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق؛ ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقه وشرب المسكر"⁽³⁾.

ب) بالنظر إلى الضرر العام الذي يلحق المجموع من الناس، بغضّ النظر عن الأفراد، وذلك ما أشار إليه الجويني أيضاً، ومثّل له بالبيع، إذ لولا وجود البيع وتبادل الناس لما في أيديهم لجرّ ذلك ضرورة ظاهرة، ترجع إلى النوع والجملة، أي: إلى عموم الناس، بغضّ النظر عن تأثيرها على الأفراد؛ هل يصل إلى حدّ الضرورة أم لا؟⁽⁴⁾، فهي أمور ضرورية لسياسة العالم وبقائه وانتظام أحواله، كما عرّفها الطوفي⁽⁵⁾.

2. إنّ تأكيد الباحث على هذا التفريق بين النوعين من الضرورة، من أجل عدم الوقوع في الخطأ؛ بإسقاط

الأحكام المتعلقة بالضرورة العامة على الضرورة الخاصة، ومن ذلك ما يتعلّق بالسبب المبيح للمحظور، هل

(1) - الشاطبي، الموافقات: 17/2-18.

(2) - الجويني، البرهان: 79/2.

(3) - الغزالي، المستصفى: 417/1.

(4) - انظر: الجويني، البرهان: 79/2.

(5) - الطوفي، سليمان بن عبد القوي نجم الدين (ت: 716هـ)، شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله بن عبد الحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة،

يعم كلّ ضرر يلحق إحدى الكليات الخمس، أم يقتصر على ما دون ذلك مما ورد فيه النص صراحة؟ فالخلط بين النوعين من الضرورة يعني تعميم حكم الضرورة المتمثل في إباحة المحظور على كل ضرر يلحق إحدى الكليات، أما التفريق بينهما فيقتصر الأمر فقط على حالات الاضطرار الثابتة بالنص، أو بالقياس على المنصوص عليه.

ولقد توسّع بعض المعاصرين في مفهوم الضرورة، بناء على تعريف الأصوليين -فيما يبدو-، لكن ذلك التوسّع يحتاج إلى دليل، من نص أو قياس على منصوص عليه، ولا يمكن التسليم به بسهولة، فمجرد استعمال نفس المصطلح للحالتين مختلفتين لا يعطي الحالتين نفس الحكم. فمن الذين توسّعوا في تعريفها وهبة الزحيلي، كما سيأتي تعريفه لاحقاً، وكذلك البصلي، إذ يعرفها بقوله: "حالة تقع للإنسان، لو لم يدفعها للحق فساد في دينه، أو نفسه، أو عقله أو عرضه أو ماله"⁽¹⁾.

3. الضرورة العامة هي الضرورة التي يبني عليها المجتهد اجتهاده، ويستنبط على أساسها أحكاماً فقهية عامة، وهي الضرورة الأصولية، فهي بهذا المعنى قاعدة أصولية يبني عليها المجتهد اجتهاده، ولهذا الضرورة شروط خاصة لاعتبارها، أشار إليها الغزالي، والرازي تبعاً له عند حديثه عن المصلحة المرسلّة، وتتمثّل هذه الشروط في: أن تكون ضرورة قطعية كلية (=عامة)، فإذا فُقد أحد هذه الثلاثة، كالكلية، لم تعتبر⁽²⁾، وعلى هذا الأساس فهي تتعلّق باستنباط الأحكام بناء على المصلحة المرسلّة التي لم يرد في الشّرع اعتبارها ولا إلغاؤها، فهي خارجة عن مجالنا الذي هو الحديث عن الضرورة بالمعنى الفقهي الخاص، التي تتعلّق بالقاعدة الفقهية: "الضرورات تبيح المحظورات"، والتي لا يمكن توظيفها لبناء الأحكام الفقهية العامة، لكن توظّف من قبل المكلف في الأحكام الاستثنائية الخاصة. فلا يجوز الخلط بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية⁽³⁾.

⁽¹⁾ - البصلي، جبريل بن محمد، أثر قاعدة الضرورات تبيح المحظورات في دراسة القضايا الفقهية المعاصرة، ندوة: نحو منهج علمي أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة، 27-28/04/2010م، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية: 1255.

⁽²⁾ - الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين (ت: 606هـ)، المحصول، تح: طه جابر فياض العلواني، ط3، مؤسسة الرسالة، 1997م: 164/6. وإن كان الأمر ليس محلّ اتفاق، لاختلافهم أساساً في الأخذ بالمصلحة المرسلّة -نظرياً على الأقل-، ثم اختلاف القائلين في الأخذ بالمصلحة المرسلّة في ضابطها. انظر: الشوكاني، محمد بن علي (ت: 1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أحمد عزو عناية، ط1، دار الكتاب العربي، 1999م: 186/2.

⁽³⁾ - للفرق أكثر بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية، ينظر على سبيل المثال: الندوي، القواعد الفقهية: 67-70. رغم أنّ بعض القواعد قد تكون أصولية من ناحية وفقهية من ناحية أخرى، كقاعدة: العادة محكمة، وقاعدة: الأصل بقاء ما كان على ما كان، لكن زاوية النظر يختلف، بحسب توظيفها، كقاعدة فقهية أو قاعدة أصولية.

والخلاصة هي: أنّ الضرورة التي يتحدث عنها الأصوليون هي الضرورة التي بنيت على أساسها الأحكام الشرعية العامة ابتداءً، فهي دليل من الأدلة الشرعية المندرجة في باب المصلحة المرسلّة، وليست هي نفس الضرورة الخاصة التي تبنى عليها الأحكام الاستثنائية التي تتعلق بالأفراد خصوصاً.

4. نجد عند من كتب في القواعد الفقهية من المتقدمين تقسيماً يشبه تقسيم الأصوليين للضرورة، لكنهم لم يربطوا تلك الضرورة بحفظ الكليات الخمس، بل بما فيه هلاك النفس أو مقارنته، كما هو حاصل في الأشباه والنظائر للسيوطي⁽¹⁾، وفي غمز عيون البصائر للحموي⁽²⁾، أما الأصوليون، كما تقدّم، فتعريفهم للضرورة لم يكن بذلك الشكل تماماً، وهو يدلّ على وعي تامّ منهم بالفرق بين النوعين من الضرورة رغم عدم تصريحهم بذلك، ففي المحصول للرازي، يعرف الضرورة بأنّها: "التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل"⁽³⁾، ولا توجد إشارة إلى كون الضرورة هي الحالة التي فيها هلاك النفس أو مقارنته، ولا حتى هلاك المجموع.

الفرع الرابع: الضرورة في تعريفات المعاصرين

وردت لدى المعاصرين تعريفات كثيرة لمصطلح الضرورة، يورد الباحث اثنين منها، وهي:

أ- تعريف أبي زهرة:

يعرف الضرورة بأنّها: "الخشية على الحياة إن لم يتناول المحذور، أو يخشى ضياع ماله كله. أو أن يكون الشخص في حال تهدد مصلحته الضرورية ولا تدفع إلا بتناول محذور لا يمس حق غيره"⁽⁴⁾.

الملاحظ في هذا التعريف وجود نوع من الغموض، فما المقصود بالمصلحة الضرورية؟ هل هي كلّ الضروريات الخمس؟ أم فيها شيء آخر غيرها؟ أم هي ما يؤديّ فقده إلى هلاك الإنسان؟ وإذا أخذنا المصلحة الضرورية بمعناها المعروف في أصول الفقه، وهو: كلّ ما يحقق حفظ الكليات الخمس، فيكون تعريفه، بهذا، أوسع مجالاً من التعريف الخاص للضرورة، ومتوافقاً مع تعريف الأصوليين لها.

ب- تعريف وهبة الزحيلي:

بعد أن أورد الزحيلي تعريفات كثيرة للقدمات، وتعريفاً لأبي زهرة وآخر للزرقا، قال: "ولكن الذي يبدو من هذه التعريفات كلها أنّها متجهة فقط نحو بيان ضرورة الغذاء، فهي قاصرة لا تشمل المعنى الكامل للضرورة على أنّها مبدأ أو نظرية يترتب عليها إباحة المحذور وترك الواجب، لذا فإنني أقترح التعريف التالي لها:

(1) - السيوطي، الأشباه والنظائر: 85/1.

(2) - الحموي، شرح الأشباه والنظائر: 277/1.

(3) - الرازي، المحصول: 160/5.

(4) - أبو زهرة، أصول الفقه.

"الضرورة هي أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال، وتوابعها، ويتعين أو يباح عندئذ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب، أو تأخيرها عن وقته دفعا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع"⁽¹⁾.

ويريد من هذا التعريف أن يحدّد مجال الضرورة الذي يقصده في كتابه، والذي يشمل كافة الأحكام الاستثنائية التي تعلّقت بالضرورة الخاصة، أو بالحاجة، دون تفریق بينهما، ويقول عن هذا التعريف إنه "المعنى الأعم للضرورة"، ويقول: إنّ للضرورة معنى خاصا، وهو الضرر الخارجي القاهر كالحريق، أو الضرر الداخلي كالجوع، وهذا المعنى للضرورة هو المعنى الشائع عند العلماء⁽²⁾. وإن كان الملاحظ عليه عند الفقهاء قديما عدم التفریق بين الضرورة والحاجة في الاستعمال، كما سبق، حيث يذكرون مصطلح الضرورة ويقصدون به الحاجة، إلا أنّ الأولى أن يتمّ التفریق بين مختلف الحالات، بوضع مصطلح خاص لكلّ حالة، بالنظر إلى اختلاف الحكم بين حالة وأخرى، فالضرورة الخاصة غير الضرورة العامة، والضرورة غير الحاجة، من حيث مقدار الضرر، والحكم المترتب عن تلك الحالة.

والزحيلي نفسه في نفس المرجع السابق وفي أثناء شرحه لقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات" يعرف الضرورة تعريفا خاصا، غير التعريف الذي نقلناه عنه أولا، إذ يقول: "الضرورة بالمعنى الضيق: هي الحالة المحدقة بالإنسان في ظرف سيء والتي تحملها على ارتكاب المحرم الممنوع شرعا للمحافظة على نفسه من الهلاك، أو ماله من الضياع، أو لدفع أذى لا يحتمل إما يقينا أو ظنا"⁽³⁾. وفي مكان آخر يورد مجموعة من ضوابط الضرورة، ويؤكد على أنّ تلك الضوابط خاصة بالضرورة بمعناها الضيق، مما يشير إلى وجود الفرق في الحكم بين الضرورة بمعناها العام والضرورة بمعناها الضيق الخاص، يقول: "وهذه الضوابط التي يراد بها تحديد معنى الضرورة بالمعنى الضيق، هي ما يأتي:..."⁽⁴⁾.

وواضح من خلال ما سبق أنّ الزحيلي يعي تماما الفرق بين المعنى العام للضرورة والمعنى الخاص لها، إذ عرّفها في الأوّل بمعناها العام كنوع من التعريف الإجرائي الذي سيسير عليه خلال بحثه، مستندا في ذلك إلى تجوّز الفقهاء في استعمال مصطلح الضرورة للتعبير عن الحالات الاستثنائية عموما، وعندما وصل إلى الضرورة بمعناها الخاص ذكر تعريفا آخر مختلفا عن الأوّل، فوجب التنبّه لمقصد المؤلّف حتى لا يتمّ نسبة شيء إليه لم يقصده، أو تبني رأي له لم يقل به.

(1) - الزحيلي، وهبة مصطفى، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، ط4، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1985م: ص67-68.

(2) - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص68.

(3) - المرجع نفسه: ص226.

(4) - المرجع نفسه: ص68.

خلاصة المطلب:

مما سبق نخلص إلى أنّ للضرورة عند علماء الشريعة إطلاقات ثلاث: إطلاق عام، وهو المعبر عنه بالضرورة الأصولية، وإطلاق خاص، وهو الضرورة بمعناها الضيق، وهو المعنى المقصود من قاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، وإطلاق مجازي، وهو الحاجة. والضرورة إذا أطلقناها في قاعدتنا وفي بحثنا فإنّما نعني بها أساسا الضرورة الخاصة التي يباح لأجلها المحظور.

المطلب الثالث: معنى الإباحة والمعنى الإجمالي للقاعدة

الفرع الأول: الإباحة لغة واصطلاحا

أولا: الإباحة لغة

الإباحة من مادة "بوح"، والباء والواو والحاء تدلّ في اللغة على أحد معنيين:

الأول: سعة الشيء؛ فالبوح جمع باحة، وهي ساحة الدار⁽¹⁾، ويقال: تبجح في المجد: أي أنه في مجد واسع⁽²⁾، وإباحة الشيء، عدم حظره، فأمره واسع غير مضيق. والحظر: المنع. فالحيلولة بينك وبين الشيء حظر⁽³⁾، فالإباحة عدم وجود مانع بينك وبين الشيء؛ ماديا كان أو معنويا. وأبحتك الشيء: أحلته لك، أي أجزت لك تناوله أو فعله أو تملكه، وأذنت لك فيه⁽⁴⁾. وقريب من هذا المعنى قولهم: استباح الشيء، أي انتهبه، وفي الحديث: حتى يقتل مقاتلتكم ويستبيح ذراريكم، أي يسبيهم وبنيتهم ويجعلهم له مباحا أي لا تبعة عليه فيهم⁽⁵⁾. يقال: أباحه يبيحه، أو استباحه يستبيحه، بنفس المعنى، وقيل: الأول التحلية بين الشيء وطالبه، والثانية اتخاذ الشيء مباحا⁽⁶⁾، وهذا التفريق هو الأقرب للاستعمال، وهو المتبادر من سماع اللفظتين.

الثاني: بروز الشيء وظهوره⁽⁷⁾؛ ومنه: أباحه سرا فباح به، أي: أبته إياه فأظهره ولم يكتمه؛ وباح بسرّه: أظهره، وفي الحديث: إلا أن يكون معصية بواحا، أي: جهارا. ويقال: باح الشيء وأباحه إذا جهر به⁽⁸⁾.

(1) - ابن فارس، مقاييس اللغة: 315/1، مادة: بوح.

(2) - الزبيدي، محمد بن محمد مرتضى (ت: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية: 323/6، مادة: بوح.

(3) - ابن فارس، مقاييس اللغة: 315/1، مادة: بوح؛ ابن منظور، لسان العرب: 416/2، 202/4.

(4) - الزبيدي، تاج العروس: 323/6، مادة: بوح؛ ابن منظور، لسان العرب: 10/13، مادة: أذن.

(5) - ابن منظور، لسان العرب: 416/2، مادة: بوح.

(6) - الزبيدي، تاج العروس: 323/6، مادة: بوح.

(7) - ابن فارس، مقاييس اللغة: 315/1، مادة: بوح.

(8) - ابن منظور، لسان العرب: 416/2، مادة: بوح؛ الزبيدي، تاج العروس: 323/6، مادة: بوح.

وظاهر أنّ المعنى الأول هو الأقرب إلى المعنى الاصطلاحي المقصود من القاعدة، إذ إنّ في إباحة المحظور سعة ورفعاً للضيق والخرج.

ثانياً: الإباحة اصطلاحاً

تقاربت تعريفات الأصوليين للمباح، ولم تختلف إلا في بعض القيود، وتشير في عموماً إلى أنّ المباح ما لا ثواب ولا عقاب على فعله أو تركه، أي: ما استوى فيه جانبي الفعل والترك دون ترجيح لأحدهما على الآخر، ومن تلك التعريفات:

تعريف ابن حزم: الإباحة تسوية بين الفعل والترك لا ثواب على شيءٍ منهما ولا عقاب⁽¹⁾، وهو نفس ما أشرنا إليه.

تعريف الأمدى: ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتحخير فيه بين الفعل والترك من غير بدل. وقوله: (من غير بدل)؛ لإخراج الواجب الموسع في أول الوقت والواجب المخير⁽²⁾.

ومن تعريفهم للحكم الشرعي عموماً، يمكن القول بأنّ الإباحة أيضاً هي: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالتحخير، والمراد من التحخير: التحخير بين الفعل والترك، دون ترجيح لأحدهما على الآخر⁽³⁾.

وقد يطلق المباح ويراد به ما لا إثم فيه، ولو كان واجباً، من قبيل التجوّز، فهو ما يقابل المحظور مطلقاً، سواء ترتب على تركه العقاب أم لا⁽⁴⁾.

فهل المقصود بالإباحة في القاعدة التحخير بين الفعل والترك مطلقاً؟ أم المقصود رفع الإثم عن الفاعل، بغضّ النظر عن حكم ترك ذلك الفعل؟

الفرع الثاني: المراد بالإباحة في القاعدة

المراد بالإباحة في هذه القاعدة رفع الإثم والمؤاخظة الأخروية عند الله تعالى عن فاعل المحظور، إذا اتقى الله تعالى ولم يتعدّ في ذلك، وهذا لقوله تعالى: ﴿...فَمَنْ ضُطِرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 172]، وقد ينضمّ إلى ذلك امتناع العقاب الجنائي، كقطع اليد لآخذ مال الغير، والجلد للزاني

(1) - ابن حزم علي بن أحمد أبو محمد الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث - القاهرة-مصر، ط1، 1404هـ: 44/1.

(2) - الأمدى، أبو الحسن علي بن أبي علي (ت: 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: سيد الجميلي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، 1404هـ: 168/1.

(3) - انظر: الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي (ت: 772هـ)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1999م: 16/1؛ السالمي، طلعة الشمس: 312/2.

(4) - انظر: الدّميري، كمال الدين محمد بن موسى (ت: 808هـ)، النجم الوهاج في شرح المنهاج، ط1، دار المنهاج، جدة-السعودية، 2004م: 522/2؛ خطاب، حسن السيد، قاعدة الضرورات تبيح المحظورات وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، مجلة الأصول والنوازل، العدد 02، رجب 1430هـ، السعودية: 159.

المكروه على الزنا... أما ما يتعلق بحقوق العباد فإنَّ الضرورة لا تسقطها، فمن أتلف مالا لغيره بالإكراه، أو استهلكه اضطرارا، لم يكن آثما، ولم يسقط عنه الضمان، فيجب عليه ردُّ مثله أو قيمته إن كان قيميا⁽¹⁾. فالله تعالى رفع الحرج والإثم عن المضطر في ارتكابه للمحذور، إزالة للضرر عنه، وبما أنَّ فعل المحذور أبيض استثناء فيقتصر فيه على القدر الذي تندفع به الضرورة، ولا يتضمن هذا القدر رفع الضمان عن المكلف، إذ بالإمكان أن تزول الضرورة رغم وجوب الضمان، كما أنَّ الله تعالى لم يكن ليرفع الحرج عن المضطرَّ بإنزال حرج جديد يلحق بأصحاب الحقوق الذين لجأ المضطر إلى إتلاف أموالهم، أو أطعمتهم، لدفع غائلة الجوع أو غيره عن نفسه⁽²⁾.

لكن هل إباحة المحذور للضرورة معناه تخيير المكلف بين إتيانه أو تركه، كما هو التعريف الأصولي للإباحة؟ إنَّ هناك حالات من الضرورة يكون فيها اقتراح المحذور واجبا وليس مباحا، ولذا نقول: إنَّ الإباحة المقصودة هنا هي إباحة فعل المحذور، أي رفع الإثم عن فعل المحذور. فالقاعدة تهمَّ بجانب الفعل فقط، دون أن يكون المقصد منها بيان حكم المحذور عموما؛ فعلا وتركها، ونظرا لهذا الإيهام، فقد اعترض بعضهم على استعمال مصطلح الإباحة في القاعدة لما قد يفهم منه التخيير بين الفعل والترك دون ترجيح أحدهما على الآخر، واقترح صياغة بديلة للقاعدة، وهي: الضرورات ترفع الإثم والحرج عن ارتكاب المحظورات⁽³⁾، حتى تشمل القاعدة كلَّ الحالات الاستثنائية: المباحة والمستحبة والواجبة، ففعل أيٍّ من هذه الأحكام الثلاث لا يترتب عليه الإثم في حال الضرورة.

الفرع الثالث: المعنى الإجمالي للقاعدة

بعد أن رأينا معنى الضرورة والإباحة، يمكن القول فيما يتعلَّق بالمعنى الإجمال للقاعدة: إنَّ المحظورات كلُّها، إلا ما استثناه الشارع، تباح للمكلف، ويرتفع عنه الإثم بارتكابها، إذا وقع في حالة من الضرورة الملجئة، وتعيَّن عليه اقتراح المحذور؛ بحيث كان اقتراح ذلك المحذور هو الطريق الوحيد ليمنع عن نفسه الهلاك، أو عن عضو من أعضائه، أو ليدفع عن نفسه أذى لا يحتمله. ووجود هذه القاعدة لمثل هذه الحالات الاستثنائية دليل على أنَّ الإسلام يقدر واقع الإنسان ويراعي ضعفه ومختلف ظروفه ومقتضيات الحياة التي يواجهها⁽⁴⁾.

(1) - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص226-227؛ الباحثين، يعقوب عبد الوهاب، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، دراسة أصولية تأصيلية، ط4، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، 2001م: ص447.

(2) - الباحثين، رفع الحرج: ص447.

(3) - انظر: الجيزاني، محمد بن حسين، حقيقة الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، ط1، مكتبة دار المنهاج، الرياض-السعودية، 1428هـ: ص112.

(4) - انظر: الزحيلي، نظرية الضرورة: ص226؛ مرجبا، إسماعيل غازي، أثر قاعدة الضرورات تبيح المحظورات في بيان حكم القضايا الفقهية المعاصر، النوازل الطبية نموذجاً، ضمن بحوث ندوة "نحو منهج أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة"، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 2010م: ص280؛ الدوسري، الممتع في القواعد الفقهية: ص192؛ الباحثين، المفصل: ص239.

المبحث الثاني: أدلة القاعدة

تواترت الأدلة والشواهد من الكتاب والسنة على مراعاة الشريعة لمبدأ الضرورة في تشريع الأحكام الاستثنائية، ويعدّ هذا أحد تجليات مبدأ التيسير ورفع الحرج، الذي هو مبدأ مقطوع به في شريعة الإسلام، ولأجل ذلك كانت الأدلة على التيسير ورفع الحرج أدلة لقاعدة الضرورات تبيح المحظورات، إلا أنّ الباحث سيكتفي بأبرز الأدلة وأوضحها في الدلالة لهذه القاعدة المهمة، دون التطرّق إلى أدلة التيسير ورفع الحرج، والتي سيتم تناولها في قاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، وأهمّ هذه الأدلة ما يلي:

المطلب الأول: الأدلة من الكتاب

✓ قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٦٧﴾ [البقرة: 172]. وقال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٦٨﴾ [الأنعام: 146]. وقال أيضا: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٦٩﴾ [النحل: 115].

وجه الدلالة من الآيات: أنّ الله تبارك وتعالى بعد أن حرّم مجموعة من الأطعمة، استثنى حالة الاضطرار من التحريم، والاضطرار يكون في حالة يُلجأ فيها الإنسان إلى تناول إحدى تلك المحرّمات إحياء لنفسه، وإبعادا للضرر عنها، إمّا بسبب الجوع الشديد أو الإكراه، والجمهور على أنّ الآية محمولة على الجوع، وقيل: إنّها للإكراه كذلك، يقول القرطبي: "والذي عليه الجمهور من الفقهاء والعلماء في معنى الآية هو من صيره العدم والغرث، وهو الجوع، إلى ذلك، وهو الصحيح. وقيل: معناه أكره وغلب على أكل هذه المحرّمات، قال مجاهد: يعني أكره عليه، كالرجل يأخذه العدو فيكرهونه على أكل لحم الخنزير وغيره من معصية الله تعالى" (1).

ويظهر للباحث أنّ الصحيح خلاف ما صححه القرطبي، ذلك أنّ الآيات السابقة عامة في كلّ ضرورة، ولم تخصّص بضرورة الجوع دون ضرورة الإكراه، فتحمل على عمومها، إعمالا لكلّ معاني الآية، يقول الجصاص: "فقد ذكر الله تعالى الضرورة في هذه الآيات، وأطلق الإباحة في بعضها بوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة، وهو قوله: ﴿...وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُررْتُمْ إِلَيْهِ...﴾ [الأنعام: 120]، فاقضى ذلك وجود الإباحة بوجود الضرورة في كل حال وجدت الضرورة فيها" (2).

(1) - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 225/2.

(2) - الجصاص، أحكام القرآن: 154/1.

وقد اختلف المفسرون والفقهاء في معنى البغي والعدوان، الواردين في الآيات السابقة، وسيأتي تفصيله عند الحديث عن قاعدة: "الضرورة تقدر بقدرها".

✓ قال تعالى: ﴿...فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: 04].

وجه الدلالة من الآية: أنّ ما ذكره الله تعالى من المحرمات في بداية الآية وإن كان محرماً في الأصل، إلا أنّها تحلّ في حالة الاضطرار، التي تنجم عن المخمصة، عند الخوف على نفسه أو بعض أعضائه، والمخمصة الجوع وخلاء البطن من الطعام، والخمص ضمور البطن... ، ويستعمل كثيراً في الجوع والغث، قال ابن عباس والسدي وقتادة: المخمصة المجاعة. فأباح الله عند الضرورة أكل جميع ما نص على تحريمه في الآية⁽¹⁾.

✓ ﴿وَمَا لَكُمْ إِلاَّ تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ بِكُمْ اللهُ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيَضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ [الأنعام: 120].

تضمنت الآية السابقة، ككل آيات الضرورة، استثناء حالة الضرورة حفاظاً على النفس من الهلاك، وهو استثناء منقطع، وبالرغم من أنّ هذه الآية لم تشر إلى رفع الحرج والإثم بشكل مباشر، إلا أنّ هذا يفهم من الاستثناء، إذ الاستثناء من التحريم إباحة، ذلك أنّ تلك المطعومات كانت مباحة قبل التحريم، ثمّ حرّمت، واستثنى من التحريم حالة الضرورة، فتبقى على الأصل وهو الإباحة⁽²⁾.

ولابن بية ملمح دقيق هنا، فهو يرى أنّ في هذه الآية ما يدلّ على أنّ الحاجة إنّما تبيح الجملات والعمومات، ولا تقوى على إباحة ما قد فصله الله تعالى من المحرمات، يقول: "وبالوقوف عند هذه الآية يفهم المرء معينين: المعنى الذي ذكره الجصاص، وهو وجود الإباحة حيثما وجدت الضرورة، ومعنى آخر، وهو: إنّما فصل من المحرمات ما لا تبيحه إلا الضرورة... وهذا ما يشير إليه الحصر في استثناء عموم من عموم، ويمكن أن يفهم منه بسهولة أنّ الحاجة إنّما تدخل في الجملات ولا تدخل في المفصلات"⁽³⁾، أي: أنّ ما فصله الله تعالى من المحرمات لا تبيحه إلا الضرورة، ويفهم منه أنّ الحاجة لا تقوى على رفع الإثم عن يتناوله.

ملاحظات عامة حول الآيات السابقة:

- هذه الآيات في مجموعها تدلّ جملة وتفصيلاً على قاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، فقد دلت على تحريم الميتة وغيرها، واستثنت ما وقع الاضطرار إليه، فإذا اندفعت الضرورة لم يحل الأكل كحالة الابتداء.

⁽¹⁾ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 64/6؛ الجصاص، أحكام القرآن: 392/2؛ الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين (ت: 606هـ)،

التفسير الكبير، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1420هـ: 289/11.

⁽²⁾ - انظر: البخاري، عبد العزيز بن أحمد علاء الدين (730هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيهقي، تح: عبد الله محمود محمد عمر،

ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1418هـ/1997م: 564/4.

⁽³⁾ - ابن بية، الفرق بين الضرورة والحاجة: ص118.

- إذا أمعنا النظر في الآيات نجد أنها تستثني المضطر أو حالة الاضطرار بعد ذكر جملة من المحرمات، عدا الآية 119 من سورة الأنعام، فقد أتت باستثناء المضطر بعد الأمر بأكل المباح، ولعل فائدته الإشارة إلى أنّ هذه المحرمات تؤكل عند الاضطرار، أما آية الأنعام فتشير إلى أنّ الاضطرار يشمل كل المحرمات، سواء كانت مطعومات أو غيرها، فوجود الإباحة مقترن بوجود الضرورة في كل حال وجدت فيه الضرورة⁽¹⁾.
- قد يتبادر إلى الذهن سؤال، وهو: إذا كانت هذه المطعومات محرمة، بسبب ما تؤدّي إليه من مضرة بالإنسان، فلماذا يبيحها الله تعالى في مواضع معينة، يقول الزحيلي: "ولا يلتفت حينئذ إلى سبب التحريم وهو وجود الضرر، لأنّ حالة الجوع تجعل جهاز الهضم قويا يتمثل الطعام دون أذى بخلاف الحالة المعتادة"⁽²⁾، هذا ما ذهب إليه الزحيلي، ويرى الباحث أنّ مثل هذا التعليل مجرد فرضية لا يوجد ما يؤيدها من الأدلة، فلا يمكن إطلاق الأحكام دون قدرة على إثباتها، لكن التعليل الواضح هنا، والذي ينسجم مع بقية التشريعات هو أن نقول: إنّ الضرر الذي حصل للمرء وهو المشاركة على الهلاك أشدّ من الضرر الذي يحصل له بتناول الميتة، ومبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد، وبين المفاسد نفسها، باختيار أھونها لدفع أشدها، مبدأ تتفق عليه كل العقول، وتقرّه الشرائع، ولذا أباح الله تعالى تلك المطعومات للمضطرّ، رغم ما يمكن أن تحتويها من أذى وضرر يلحق الإنسان، لكنّه أذى أخفّ من الهلاك أو التلف.
- ذكر لفظ الاضطرار في القرآن الكريم في خمس آيات، كلها جاءت في سياق واحد، وهو ذكر ما يحرم من الأطعمة، وقد ذهب العلماء إلى أنّ هذه الآيات دالة بالنص على إباحة المطعومات المحرمة عند الاضطرار، وعلى إباحة سائر المحرمات بطريق القياس⁽³⁾.

المطلب الثاني: الأدلة من السنة

✓ عن أبي واقد الليثي قال قلت يا رسول الله إنا بأرض تصيينا بها مخصّمة فما يحل لنا من الميتة؟ قال: «إِذَا لَمْ تَصْطَبِحُوا وَلَمْ تَغْتَبِقُوا وَلَمْ تَحْتَفِقُوا بَقَلًا فَشَأْنُكُمْ بِهَا»⁽⁴⁾.

(1) - الجصاص، أحكام القرآن: 1/154.

(2) - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص59.

(3) - انظر: الجيزاني، حقيقة الضرورة الشرعية: ص13، 15.

(4) - ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط2، 1420هـ/1999م، مؤسسة الرسالة، حديث أبي واقد، رقم: 21898: 227/36. وحديث رقم: 21901: 232/36؛ سنن الدارمي، باب في أكل الميتة للمضطر، رقم: 2039: 1269/2؛ الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت: 405هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1990م، كتاب الأطعمة، رقم: 7156: 139/4؛ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت: 458هـ)، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2003م، باب ما يحل من الميتة بالضرورة، رقم: 19636، 19637: 598/9؛ الطبراني، المعجم الكبير، رقم: 3315، 3316: 251/3؛ قال الشوكاني: "حديث أبي واقد، قال في مجمع الزوائد: أخرجه الطبراني ورجاله ثقات". (الشوكاني، محمد بن علي (ت: 1250هـ)، نيل الأوطار، تح: عصام الدين الصبايطي، ط1، دار الحديث، مصر، 1993م: 171/8)؛ وقال الأرنؤوط في تحقيقه لمسند أحمد: حديث حسن بطرقه وشواهد (مسند الإمام أحمد: 227/36).

يقول ابن الأثير: والاصطباح هاهنا أكل الصبوح، وهو الغداء، والغبوق: العشاء، وأصلهما في الشرب، ثم استعمالاً في الأكل، أي: ليس لكم أن تجمعوهما مع الميتة، وقوله: ولم تحتفتوا بقلًا، أي: لم تقتلعوا هذا بعينه فتأكلوه⁽¹⁾. فيكون معنى الحديث: إنما يحل لكم أكل الميتة إذا لم تجدوا شيئاً تأكلونه في الصباح أو في المساء، ولا تجدون بقلًا تقلعونه وتأكلونه، فحينئذ يحلُّ لكم أكل الميتة، لوجود المخصصة، وهو الجوع الشديد، فإن وجدتم ما تأكلونه في العداة أو في المساء أو وجدتم بقلًا لم تحل لكم الميتة⁽²⁾.

✓ عن جابر بن سمرة: أن رجلاً، نزل الحرة ومعه أهله وولده، فقال رجل: إن ناقة لي ضلت، فإن وجدتها فأمسكها، فوجدها، فلم يجد صاحبها، فمرضت، فقالت امرأته: انخرها، فأبى، فنفتت، فقالت: اسلحها حتى نقدد شحمها، ولحمها، ونأكله، فقال: حتى أسأل رسول الله ﷺ، فأثاه فسأله، فقال: «هَلْ عِنْدَكَ غَنَى يُغْنِيكَ؟»، قال: لا، قال: «فَكُلُّوْهَا»، قال: فجاء صاحبها فأخبره الخبر، فقال: هلا كنت نخرتها، قال: استحيت منك⁽³⁾.

وفي رواية الإمام أحمد: عن جابر بن سمرة: أن أهل بيت كانوا بالحرة محتاجين، قال: فماتت عندهم ناقة لهم، أو لغيرهم، فرخص لهم النبي ﷺ في أكلها، قال: فعصمتهم بقية شتائهم، أو سنتهم⁽⁴⁾. وجه الدلالة من الحديث: أن الإنسان إذا لم يجد ما يأكل، إلا ميتة، حلَّ له أكلها، وهذا نفس ما تشير إليه نصوص القرآن الكريم، يقول الشوكاني: "وقد دلت أحاديث الباب على أنه يجوز للمضطر أن يتناول من الميتة ما يكفيه، على خلاف في مقدار ما يتناوله، ولا أعلم خلافاً في الجواز، وهو نص القرآن الكريم"⁽⁵⁾.

رغم عدم وجود مطعن في سند هذا الحديث، إلا أنّ في متنه مشكل من ناحيتين:

(1) - ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد (ت: 606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت-لبنان، 1399هـ/1979م: 6/3.

(2) - المظهري، الحسين بن محمود بن الحسن (ت: 727هـ)، المفاتيح في شرح المصابيح، ط1، دار النوادر، 2012م: 529/4؛ الشوكاني، نيل الأوطار: 172/8؛ البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، شرح السنة، تح: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش ط2، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1983م: 348/11.

(3) - أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، باب في المضطر إلى الميتة، رقم: 3816، 358/3؛ البيهقي، السنن الكبرى، باب ما يحل من الميتة بالضرورة، رقم: 19635، 597/9؛ الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود، مسند أبي داود الطيالسي (ت: 204هـ)، تح: محمد بن عبد المحسن التركي، ط1، دار هجر، مصر، 1999م، حديث جابر بن سمرة، رقم: 813، 131-132؛ مسند الإمام أحمد، حديث جابر بن سمرة، رقم: 20903، 460/34، رقم: 20993، 503/34؛ واللفظ لأبي داود. قال الشوكاني: "حديث جابر بن سمرة سكت عنه أبو داود والمنذري، وليس في إسناده مطعن لأن أبا داود رواه من طريق موسى بن إسماعيل عن حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن جابر بن سمرة". (الشوكاني، نيل الأوطار: 172/8).

(4) - مسند الإمام أحمد، حديث جابر بن سمرة، رقم: 20815، 411/34، قال المحقق الأرنؤوط: إسناده ضعيف.

(5) - الشوكاني، نيل الأوطار: 173/8.

الأولى: كيف يمكن أن يكون هناك من هو محتاج إلى درجة اللجوء إلى أكل الميتة، مع وجوده داخل مجتمع مسلم قائده محمد ﷺ؟! أليس من الواجب على أفراد المجتمع المسلم الوقوف إلى جانبه في مثل تلك الحالة؟

والثانية: أنّ الرسول ﷺ سأل الرجل عن الإغناء، وهل عدم وجود ما يغنيهم معناه بلوغهم حدّ الضرورة المبيحة للمحظور؟! خصوصا وأنّ رواية الإمام أحمد تشير إلى أنّهم استمروا في الأكل منه بقية سنتهم! مع أنّ الآية تشير إلى أنّ الميتة لا تباح مطلقا، بل في حالة الاضطرار فقط، كما أنّها لا تباح بإطلاق، بل بقدر ما تندفع به الضرورة.

✓ قال عباد بن شرحبيل: أصابنا عام مخمصة فأتيت المدينة فأتيت حائطا من حيطانها، فأخذت سنبلا ففركته وأكلته وجعلته في كسائي، فجاء صاحب الحائط فضربني وأخذ ثوبي، فأتيت رسول الله ﷺ فأخبرته، فقال للرجل: «مَا أَطْعَمْتَهُ إِذْ كَانَ جَائِعًا، وَلَا عَلَّمْتَهُ إِذْ كَانَ جَاهِلًا»، فأمره النبي ﷺ فرد إليه ثوبه وأمر له بوسق من طعام ونصف وسق⁽¹⁾.

وروي: أنه رخص رسول الله ﷺ للجائع المضطر إذا مرّ بالحائط أن يأكل منه ولا يتخذ خبنة⁽²⁾.
عن عبد الله بن عمرو بن العاص، عن رسول الله ﷺ، أنه سئل عن الثمر المعلق، فقال: «مَنْ أَصَابَ بِفِيهِ مِنْ ذِي حَاجَةٍ غَيْرِ مُتَّخِذِ خِبْنَةٍ، فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ»⁽³⁾.

وجه الدلالة من الأحاديث السابقة: أنّ النبي ﷺ أجاز الأكل من ثمار البساتين، مما لا يخاف فيه القطع ولا الأذى كالتمر المعلق ونحوه، مع أنّه يحرم في الأصل المساس بمال الغير مطلقا إلا عن طيب نفس منه، وذلك بسبب وجود حالة الضرورة الملجئة إلى تناول مال الغير. بناء على أنّ المسلم ملزم بإنقاذ غيره بما قدر عليه من مال. فدلّ هذا على أنّ للمضطر حق في مال الغير في حال الاضطرار، فيما أن يستوفيه بإذن صاحبه، وإلاّ كان له أن يستوفيه بنفسه.

وفي هذا الحديث الأخير روايات أخرى دون قيد الحاجة والضرورة، وبناء عليها ذهب البعض إلى القول بجواز الأكل في حال الاضطرار وغيره، شرط عدم أخذ شيء من ذلك معه، يقول الشوكاني: "وظاهر أحاديث

(1) - سنن ابن ماجة، باب من مر على ماشية قوم أو حائط، رقم: 2298؛ 770/2؛ الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، رقم: 7182؛ ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد أبو بكر، مصنف ابن أبي شيبة، تح: محمد عوامة، طبعة دار السلفية، حديث عباد بن شرحبيل، رقم: 565؛ 60/2؛ أحمد، المسند، حديث عباد بن شرحبيل، رقم: 17521؛ 64/29؛ قال المحقق: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير صحابيه، فقد أخرج له أصحاب السنن سوى الترمذي، وليس له سوى هذا الحديث، قال الذهبي: صحيح.

(2) - البيهقي، السنن الكبرى، باب ما جاء فيمن مر بحائط، رقم: 19657؛ 604/9.

(3) - سنن أبي داود، باب ما لا قطع فيه، رقم: 4390؛ 173/4؛ سنن الترمذي، باب ما جاء في الرخصة في أكل الثمرة، رقم: 1289؛ 576/3؛ النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن (ت: 303هـ)، السنن الكبرى، تح: حسن عبد المنعم شليبي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1421هـ/2001م، باب الثمر يسرق بعد أن يؤويه الجرين، رقم: 7404؛ 34/7.

الباب جواز الأكل من حائط الغير والشرب من ماشيته بعد النداء المذكور، من غير فرق بين أن يكون مضطرا إلى الأكل أم لا؟ لأنه إنما قال: إذا دخل، وإذا أراد أن يأكل، ولم يقيد الأكل بحد ولا حصه بوقت، فالظاهر جواز تناول الكفاية، والممنوع إنما هو الخروج بشيء من ذلك، من غير فرق بين القليل والكثير"⁽¹⁾.

إلا أنّ في هذا الإطلاق إشكال، لمعارضته الأصل المقطوع به والمتفق عليه، وهو عدم جواز أخذ مال الغير دون رضا منه، والتمر في الحائط يدخل في ذلك الأصل، كما أنّ في هذا الحكم فتح لباب التعدي على مال الغير، وفقد لنعمة الأمن، التي هي من أعظم مقاصد الشرع في تشريعه للأحكام، إذ لو أن كل من أراد أن يأكل من مال الغير كان له الحق في ذلك لكان في هذا أعظم الضرر على صاحب المال، وفساد على المجتمع بإثارة النزاعات والخصومات، ولذا كان من الضروري حمل تلك الأحاديث المطلقة على المقيّدة، إلا أن يوجد عرف للناس بإباحة ذلك لبعضهم البعض، فإنّ العادة حينها محكمة، "قال أبو عبيد: وإنما يوجه هذا الحديث أنه رخص فيه للجائع المضطر الذي لا شيء معه يشتري به ألاّ يحمل إلا ما كان في بطنه قدر قوته، قال القرطبي: "لأن الأصل المتفق عليه تحريم مال الغير إلا بطيب نفس منه، فإن كانت هناك عادة بعمل ذلك كما كان في أول الإسلام، أو كما هو الآن في بعض البلدان، فذلك جائز. ويحمل ذلك على أوقات المجاعة والضرورة، كما تقدّم والله أعلم"⁽²⁾.

ولهذه القاعدة أدلة أخرى⁽³⁾، نكتفي بما ذكر، إذ الغرض هو التأصيل للقاعدة وليس استقصاء كلّ الأدلة.

⁽¹⁾ - الشوكاني، نيل الأوطار: 176/8.

⁽²⁾ - القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تح: هشام سميح البخاري، دار عالم الكتب، الرياض-السعودية،

1423هـ/2003م: 227/2.

⁽³⁾ - مما يمكن أن يستدلّ به على القاعدة أيضا أحاديث نفي الضرر، فهي عامة تصلح لنفي الضرر بين الخلق، كما تصلح لنفي الضرر في أحكام الشرع، وأيضا النصوص التي فيها ترخيص للمكلف بسبب ما يمكن أن يصيبه من ضرر، كإباحة ترك القيام والصلاة جالسا في حال الضرر، وإباحة النطق بالكفر في حالة الإكراه، وغيرها.

المبحث الثالث: أثر الاضطرار على الأحكام الشرعية

تؤثر الضرورة على المحظور فتجعله مباحا، والإباحة هنا، كما سبق، بمعنى رفع الإثم عن مقترف المحظور، أما حكم ترك المحظور في حال الاضطرار وعدم الأخذ بالرخصة، فيختلف بحسب ذلك المحظور، فمنه ما يكون تركه مباحا أيضا، ومنه ما يكون تركه محرّما والأخذ به واجبا، وبما أنّ لكل قاعدة استثناء، فإن هذه القاعدة ليست على إطلاقها؛ فمن المحظورات ما لا يباح بإطلاق مهما كانت الضرورة، فنتج لدينا ثلاثة أحكام للمحظور في حال الضرورة: منها ما يكون مباحا، ومنها ما يكون واجبا، ومنها ما يبقى على حرمة ولا تؤثر فيه الضرورة. ويتفق الإباضية مع هذا التقسيم لتأثير الضرورة على الأحكام الشرعية، إلا أنّ هناك اختلافات في التطبيقات والأمثلة المندرجة في كلّ نوع، كما سيأتي.

ومن المهمّ التنبيه إلى أنّ الأصل في المحظور في حال الضرورة الإباحة فعلا وتركها، ذلك أنّ الله تعالى بعد ذكره للمحرمات استثنى حالة الضرورة، والاستثناء من التحريم إباحة، إلا أنّ هناك أدلة أخرى تنقل المحظور في حال الضرورة من الإباحة إلى الوجوب، أو تبقية على أصل التحريم، ففي معرض حديثه عن الرخصة -والاستثناء للضرورة نوع من أنواع الترخيص- قال السبكي: "واعلم أنّ الإيجاب والندب واستواء الطرفين أو رجحان أحدهما أمر زائد على معنى الرخصة لأن معناها التيسير وذلك بحصول الجواز للفعل أو الترك، يرخص في الحرام بالإذن في فعله وفي الواجب بالإذن في تركه، وأدلة الوجوب والندب وغيرها تؤخذ من أدلة أخرى"⁽¹⁾.

المطلب الأول: محظورات يجب فعلها في حال الضرورة

بالعودة إلى بيان الشرع، نجد فيه الكثير من النصوص والآثار التي تؤكّد على وجوب سعي الإنسان لإنقاذ نفسه بكلّ ما يستطيعه وتحريم تركها للهلاك، حتى لو تطلّب ذلك إتلاف كلّ ماله، أو إتلاف مال غيره، فالنفس أولى من المال، وهذا هو رأي جمهور الفقهاء من كافة المذاهب، ومن تلك النصوص التي وردت في بيان الشرع ما يلي:

1. سئل ابن بركة عن الرجل يأخذه الجبار فيهدده بالقتل إن لم يدفع له المال الكثير، قال: لا يجوز له إلا⁽²⁾ أن يدفع ذلك إليه، إذا غلب على ظنه أنّه يقتله إن لم يدفعه إليه، وإلا كان عاصيا، واستدلّ لهذا الحكم بمجموعة من الأدلة، يقول الكندي نقلا عن ابن بركة: "إن الله أوجب عليه أن تكون نفسه آثر عنده من ماله، وأن ينفق ماله في صلاح نفسه، فلا صلاح لنفسه أكثر ولا أولى من أن يفدي نفسه من القتل،

(1) - السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1995م: 82/1.

(2) - في بيان الشرع: "لا يجوز أن يدفعه إليه"، والمعنى لا يستقيم، وفي الجامع لابن بركة إضافة "إلا"، فيكون: "لا يجوز إلا أن يدفعه إليه"، وهي زيادة ضرورية ليستقيم المعنى. (انظر: الكندي، بيان الشرع: 125/6، ابن بركة، الجامع: 193/1).

وأيضاً فإنه لو لم يكن عليه أن يفدي نفسه بماله لم يكن له أن يفدي نفسه بدرهم واحد، وإن كان ماله كثيراً إذا كان الفداء بالمال غير واجب، وإن كان واجب فداء النفس بالمال كان بالقليل والكثير، ألا ترى أن الفقهاء جميعاً أوجبوا عليه أن يشتري الماء بالثمن الكثير مع وجود البدل وهو الصعيد، فإذا امتنع بالغلاء لم يكن عليه وغلاؤه أن يدفع في ثمنه ما يخاف أن يضره إخراجها من ماله، فأحياء نفسه أولى، وكذلك لو وجدته بملكه كله للشرب وخاف على نفسه الموت من العطش أنه يشتريه بجميع ماله ولا يقتلها وهو يقدر على فدائها"⁽¹⁾.

2. كما سئل ابن بركة أيضاً عن كانت نجاته بدفع كل ما يملك، فقال: "عليه أن يجيئ نفسه بما يقدر عليه"⁽²⁾.

3. بل على المكره دفع مال غيره أيضاً ليفدي نفسه، ولا يقاتل عليها إلا إن رجا الغلبة، وعلى هذا يُحمل قوله ﷺ: «مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»⁽³⁾، فللمرء أن يدافع عن ماله حتى لو قُتِلَ إذا رجا الغلبة، وإلا كان ذلك قتلاً لنفسه وإهلاكاً لها، والنفس مُقدّمة على المال، يقول أبو عبد الله الكندي في هذا السياق نقلاً عن ابن بركة: "فإن قال: فهل له أن لا يسلمها حتى يقتل؟ قيل له: ليس عليه أن يقاتل عليها إذا كان عنده أنه لا يتخلص من القتل ويؤخذ فلا يبقى ولا تبقى هي أيضاً، وإنما يجوز له أن يقاتل عليها وعلى ماله إذا كان بين الخوف والرجاء، فأما إذا كان العدو عشرة وهو وحده، وليس من عادته القتال أن يغلب عند القتال اثنين منهم كانت محاربتهم إياهم قتلاً منه لنفسه"⁽⁴⁾. ومن الإباضية من لم يوافق على هذا الحكم، فرأى جواز القتال دفاعاً عن ماله أو مال غيره، ولو خاف تلف نفسه أو كثر العدو، بل هو مأجور على ذلك، كما نقله القطب عن أبي العباس أحمد في شرح النيل⁽⁵⁾، إلا أن هذا الرأي يتناقض مع ترتيب المصالح والكليات، فالأصل أنّ النفس مُقدّمة على المال، والمسلم ملزمة بإصلاح نفسه ببذل ماله، مهما بلغ مقداره، وعليه فإنّ قول ابن بركة هو الأرجح في نظر الباحث، وهو الذي ينسجم مع قواعد الشرع ومقاصده، وبقية فروعه.

4. واعتبر أيضاً أنّ من أحدث فاستعمل الماء مع خوفه على نفسه من التلف لبرد أو عطش يعدّ عاصياً، لاقترافه ما نُهي عنه، ينقل أبو عبد الله الكندي عن ابن بركة أيضاً في شرحه لجامع ابن جعفر قوله: "إنّه

(1) - الكندي، بيان الشرع: 125/6، وانظر: ابن بركة، الجامع: 193/1-195.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 125/6، وانظر: ابن بركة، الجامع: 195/1. في بيان الشرع: "بما لا يقدر عليه" وهو خطأ ظاهر، وصوابه ما في الجامع لابن بركة، وهو ما أثبتناه: "بما يقدر عليه".

(3) - متفق عليه: البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ، كتاب المظالم والغصب، باب من قاتل دون ماله، رقم: 2480؛ 136/3؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أنّ من أخذ مال غيره...، رقم: 124/1، 226.

(4) - الكندي، بيان الشرع: 126/6، وانظر: ابن بركة، الجامع: 196/1.

(5) - انظر: اطفيش، شرح النيل: 103/5.

مأمور بطهارة الأعضاء، ومنهي عن تطهيرها عند الخوف على نفسه من تطهيرها أو تطهير شيء منها لقول الله تبارك وتعالى: ﴿...وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۗ﴾ [النساء:29]⁽¹⁾، وفي نفس الموضوع، عن جامع ابن بركة يقول الكندي: "وليس للمقيم ولا للمسافر التطهر بالماء عند الخوف منه لشدة البرد إذا خافا على أنفسهما الهلاك منه أو ما يُؤدِّي إليه"⁽²⁾، واستدلّ على ذلك بما روي عن عمرو بن العاص أنه اجتنب وهو أمير على جيش في غزوة ذات السلاسل فخاف من شدة برد الماء فتيّم وصلى، فلما قدم إلى رسول الله ﷺ أخبره أصحابه عنه بذلك فقال: «يَا عَمْرُو لِمَ فَعَلْتَ ذَلِكَ؟»، أو قال: «مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ ذَلِكَ؟»، فقال: يا رسول الله إني سمعت الله يقول: ﴿...وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۗ﴾ [النساء:29]، فضحك النبي ﷺ ولم يرد عليه شيئا⁽³⁾. ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر كذلك: "وإذا كان عند إنسان ماء يخاف على نفسه استعماله من برد أو عطش يلحقه فيتلفه وهو محدث وقد أمر بالصلاة فلا يحل له أن يستعمله للطهارة، فإن استعمله لذلك كان عاصيا لربه... لأن الطهارة عبادة وفعالها ثواب يستحق من فعل تلك العبادة التي أمر بها، فإذا فعل ما نهي عنه كان فعله معصية، لا يكون طاعة ولا يثاب عليه فاعلمها"⁽⁴⁾.

5. وفي شأن الحامل والمرضع، ينقل أبو عبد الله الكندي عن الزيادات على كتاب الإشراف لأبي سعيد قوله: "إذا خافتا على نفسيهما من الصوم الهلاك والسقوط عن معنى أداء الفرائض لزمهما عندي الإفطار والبدل"⁽⁵⁾، وعن جامع ابن بركة: "ليس للحامل والمرضع أن يصوما إذا خافتا على أنفسهما وعلى ولديهما، فإن فعلتا مع الخوف كان ذلك منهما معصية، وكذلك الشيخ الفاني"⁽⁶⁾، فالإفطار في حقهما واجب إذا خافتا الهلاك على نفسيهما، أو على ولديهما، فالصوم في هذه الحالة محرم، والحكم نفسه لكل من خشي الهلاك على نفسه بالصيام، كالشيخ الفاني، ففي موضع آخر كذلك: "إذا خاف الشيخ الفاني على نفسه فليس له أن يصوم، فإن فعل مع الخوف كان ذلك منه معصية"⁽⁷⁾، ويقول: "وقيل إنّ امرأة في

(1) - الكندي، بيان الشرع: 205/8.

(2) - المصدر نفسه: 70/9، وانظر: ابن بركة، الجامع: 313/1.

(3) - الربيع بن حبيب الأزدي البصري (ت: 170هـ)، الأجامع الصّحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب، ترتيب: أبي يعقوب يوسف بن إبراهيم

الوارجلاني، مكتبة الاستقامة، مسقط-عُمان، كتاب الطهارة، باب الزجر عن غسل المريض، رقم: 172: 46/1.

(4) - الكندي، بيان الشرع: 27/8.

(5) - المصدر نفسه: 202/20، وانظر: الكدومي، الزيادات على كتاب الإشراف.

(6) - الكندي، بيان الشرع: 175/20.

(7) - المصدر نفسه: 170/20.

عهده ﷺ أجهدتها الصيام فأمرت أن تظفر فأبت فماتت فأمر النبي ﷺ ابنها أن يدفنها، وقال: إنها قتلت نفسها⁽¹⁾.

أما بالنسبة لبقية المذاهب، فقد اتفق الجمهور من الفقهاء على وجوب أكل الميتة وغيرها من المحرمات للمضطر، بحيث إذا امتنع عن الأكل حتى هلك عُذَّ عاصيا، وهذا ما ذهب إليه الحنفية في ظاهر الرواية والمالكية والشافعية في الأصح والحنابلة في المختار عندهم⁽²⁾. فهي من هذه الناحية عزيمة، لكن يمكن اعتبارها رخصة من جهة رفع الحرج عن المكلف، ومن جهة كونها استثناء من حكم أصلي، مع بقاء موجب الحكم، ذلك أنّ الرخصة تتضمن معنى التيسير، وإباحة الميتة للمضطر من أوضح صور التيسير ورفع الحرج عن المكلف.

والدليل على وجوب أكل الميتة في حال الاضطرار، للجوع أو للإكراه، ما يلي:

- قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 194]، ووجه الدلالة: أنّ إلقاء النفس إلى التهلكة غير جائز، والمنتع عن الأكل في حال الاضطرار ملق بنفسه إلى التهلكة، فكان امتناعه محرّما، وعليه فإنّ الأكل واجب، لوجوب إنقاذ نفسه من الهلاك⁽³⁾.
- إنّ الميتة في حق المضطر مباحة، فيصير كما لو شارف على الهلاك وله من الحلال ما يبعد نفسه عن الهلاك، فيجب عليه تناول الميتة لذلك، فإذا امتنع من تناول الحرام في حال الضرورة حتى مات كان كما لو امتنع من تناول الحلال حتى تلفت نفسه فيكون آثما⁽⁴⁾.
- يدل على الوجوب كذلك قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقاعدة: للوسائل حكم المقاصد، إذ إنّ حفظ النفس واجب، وقد تعيّن أكل الميتة لحفظها فصار أكلها واجبا⁽¹⁾.

⁽¹⁾ -المصدر نفسه: 109/20. أخرج الحديث: الدمشقي، أبو القاسم تمام بن محمد الرازي، الفوائد، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، ط1، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، 1412هـ، رقم: 1425: 161/2. قال في "الورد البسام": أخرجه ابن عساكر في "تاريخ دمشق" من طريق تمام به. وإسناده ضعيف، سعيد بن بشير ضعيف كما في التقريب، وحماد الأشجعي قال الأزدي - كما في "الميزان" -: "لا يُكتب حديثه". أهـ. وقال أبو حاتم: شيخ. وذكر أن أبا مسهر أنكر عليه تحديته عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر، وقال: لم يدركه. (الجرح والتعديل: 3/ 149)، ويزيد بن أحمد ذكره ابن عساكر في تاريخه ولم يحك فيه جرّحا ولا تعديلا. (انظر: الدوسري، أبو سليمان جاسم بن سليمان، الرّوض البسام بترتيب وتخريج فوائد تمام، ط1، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت-لبنان، 1987م: 182/2).

⁽²⁾ - انظر: الكاساني، أبو بكر بن مسعود علاء الدين (ت: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، 1982م: 176/7؛ الدردير، الشرح الكبير: 115/2؛ الشربيني، مغني المحتاج: 159/6؛ السبكي، الأشباه والنظائر: 45/1؛ ابن قدامة، المغني: 331/13.

⁽³⁾ - انظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 176/7؛ ابن قدامة، المغني: 331/13.

⁽⁴⁾ - انظر: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت: 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1993م: 88/24؛ الشربيني، مغني المحتاج: 159/6؛ ابن قدامة، المغني: 331/13.

ويرى الحنابلة في قول آخر، والظاهرية وأبو يوسف، وأبو إسحاق الشيرازي من الشافعية أنه: لا يجب عليه الأكل من المحرم، بل يباح، لأن له غرضاً في تركه، وهو أن يجتنب ما حرم عليه، وربما لم تطب نفسه بتناول الميتة، وقالوا أيضاً: إن الحرمة ما تزال قائمة، فلو امتنع حتى هلك لم يأثم، لأنه أخذ بالعزيمة، وظاهر النصوص يفيد الحل فقط، لأن الاستثناء من التحريم إباحة، واستدلوا أيضاً بما روي عن عبد الله بن حذافة السهمي صاحب رسول الله ﷺ: أن طاغية الروم حبسه في بيت، وجعل معه خمراً ممزوجاً بماء، ولحم خنزير مشوي ثلاثة أيام، فلم يأكل ولم يشرب، حتى مال رأسه من الجوع والعطش، وخشوا موته، فأخرجوه، فقال: "قد كان الله أحله لي، لأني مضطر، ولكن لم أكن لأشمتك بدين الإسلام". كما أن إباحة الأكل رخصة فلا تجب كسائر الرخص⁽²⁾.

المطلب الثاني: محظورات يباح فعلها في حال الضرورة

رُخص للمكروه النطق بكلمة الكفر في حال الإكراه الملجئ، لكن لا يجب عليه ذلك، بل يبقى النطق بها وإنقاذ النفس مباحاً، بل اعتبر بعضهم الامتناع عن النطق بكلمة الكفر أفضل من الإقدام عليه، حتى لو امتنع فقتل كان مأجوراً؛ لأنه جاد بنفسه في سبيل الله تعالى، فيرجى أن يكون له ثواب المجاهدين بالنفس⁽³⁾.

وقال الكاساني: إن الأمر نفسه بالنسبة لعرض المسلم وماله، فيباح للمكروه التعرض لعرض أخيه المسلم بالسب والشتم، أو ماله بالإتلاف، لكنه لو امتنع عن ذلك حتى قتل لم يكن آثماً، بل يثاب على ذلك، لأن حرمة عرض المسلم وماله لا تسقط بالإكراه⁽⁴⁾.

أما الإباضية، ومن خلال ما ذكره الكندي في بيان الشرع، كما سبق، فإن نفس المرء مقدمة على مال الغير، فلا يجوز له إهلاك نفسه إنقاذاً لمال غيره، بل لو أكره بالقتل على تسليم مال الغير وجب عليه تسليمه، ولا يدافع عنه إذا غلب على ظنه تلف نفسه وعدم القدرة على المقاتلة. وهذا الرأي في نظري أولى، لأنه ينسجم مع ترتيب الكليات الخمس المعروف في مقاصد الشريعة وأصول الفقه، إذ النفس تسبق المال والنسل والعقل، فامتنت التضحية بالنفس لأجل المال.

أما فيما يتعلق بالنطق بالكفر، في حال الإكراه، فقد اتفق الإباضية مع ما سبق ذكره، فإذا خاف الإنسان على نفسه أو ماله كان له الأخذ بالتقية اضطراراً، كما أن له الصبر على البلاء نصرة لدينه وإعلاء لكلمة الله،

(1) - حقيقة الضرورة للجزائري: 108.

(2) - السرخسي، الميسوط: 87/24؛ الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت: 476هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية: 455/1؛ ابن قدامة، المغني: 332/13؛ الزحيلي، نظرية الضرورة: ص 285.

(3) - انظر: السرخسي، الميسوط: 91/24؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 177-176/7.

(4) - انظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 177/7.

وسمّاها في بيان الشرع تقية التوسع، أمّا إذا كان الخوف على الدين فإنّ الأخذ بها واجب، وأمّا الخوف على ما دون النفس والمال فالأخذ بها محرّم، يقول في بيان الشرع في معرض حديثه عن النطق بالكفر وما شابهه: "والتقية على ثلاثة وجوه: منها وجه فريضة، ووجه توسع، ووجه لا يسع..."⁽¹⁾، واستدلّ على كون الأخذ بالتقية والنطق بالكفر غير واجب في حال الإكراه بالنفس أو المال بما رُوي أنّ مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي ﷺ فقال لأحدهما: أتشهد أن محمدا رسول الله ﷺ؟ قال: نعم، قال: وتشهد أني رسول الله؟ قال: نعم، فحلّى سبيله، وكان يقبل ذلك من الناس، ثم قال للآخر: أتشهد أن محمدا رسول الله؟ قال: نعم ﷺ، فتشهد أني رسول الله؟ قال الرجل: إني أصم، قال: فأعادها عليه: أتشهد أن محمدا رسول الله؟ قال: نعم، قال: فتشهد أني رسول الله؟ قال: فإني أصم، قال: فبضر عنقه، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: «أَمَّا الْمَقْتُولُ فَمَضَى عَلَى صِدْقِهِ وَبِقِيَمَتِهِ، وَأَخَذَ بِفَضِيلَةِ رَبِّهِ فَهَيِّئْ لَهُ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَاقْبَلْ رُحْمَةَ رَبِّهِ فَلَا تَبْعَةَ عَلَيْهِ»⁽²⁾. والأصل أنّ هذه الحالة تأخذ حكم ما سبق من وجوب الأخذ بالتقية حفظا للنفس، إلا أنّ النصّ استثناهما، فخرجت من الحكم العام، ولعلّ سبب هذا الاستثناء: أنّ في الامتناع عن النطق بكلمة الكفر تقويةً للدين وحفظاً له، وهو مقدّم على حفظ النفس، فهو كالجهد في سبيل إعلاء كلمة الله تعالى والدفاع عن دينه، بخلاف الموت في سبيل المال فليس في نفس المرتبة من الأهمية، فكانت النفس مقدمة عليه. والله أعلم.

وقد قسّم بعضهم المحظورات التي تبيحها الضرورة إلى قسمين: محظورات تسقط حرمتها نهائياً، وهو المقصود من القسم الأوّل، ومحظورات تبقى على حرمتها، وهو هذا القسم الثاني، لكن ترتفع المؤاخذة الأخروية على فاعلها في حال الضرورة، كالنطق بكلمة الكفر، يقول الكاساني: "فأثر الرخصة في تغيير حكم الفعل وهو المؤاخذة لا في تغيير وصفه وهو الحرمة لأن كلمة الكفر مما لا يحتمل الإباحة بحال، فكانت الحرمة قائمة، إلا أنه سقطت المؤاخذة لعذر الإكراه"⁽³⁾، وهذا الأمر محلّ نظر؛ إذ رغم حرمة الكفر المؤبّدة، إلا أنّه وأكل الميتة سواء، فحتى حرمة أكل الميتة مؤبّدة، لولا دليل رفع الإثم عن المضطر، وكذلك النطق بالكفر، فحرمة مؤبّدة لولا دليل رفع الإثم عن المكره، وعليه فلا معنى للقول ببقاء حرمة، مع القول في نفس الوقت برفع الإثم عن فاعله، إذ في ذلك مناقضة لمعنى الحرمة، فالحرمة تستلزم بقاء الإثم على الفاعل، وإذا ارتفع الإثم، ارتفع وصف الحرمة عن الفعل، وإن كان ارتفاع وصف الحرمة مؤقتاً.

وربّما كان اللجوء إلى هذا التفريق بسبب كون النطق بكلمة الكفر مما لا يجب على المكلف فعله، إذ لو سقطت حرمة النطق بكلمة الكفر وقلنا بأنه قد صار مباحاً لوجب على المكره النطق بها إنقاذاً لنفسه، فلمّا لم

(1) - الكندي، بيان الشرع: 128/6.

(2) - المصدر نفسه: 127/6؛ رواه ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، رقم: 33708، 357/12. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني،

المراسيل، تح: شعيب الأرنؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1408هـ، رقم: 326، ص244.

(3) - الكاساني، بدائع الصنائع: 176/7، وانظر الزحيلي، نظرية الضرورة: ص281 وغيره.

يجب عليه ذلك علمنا أنّ الحرمة لم تسقط، لكن الذي سقط هو المؤاخذة الأخروية فقط، لكننا نقول: بل إنّ الذي سقط في تلك الحالة هو الإثم، وسقوط الإثم معناه إباحة الفعل، ولا يمكن أن تلتقي الإباحة مع التحريم، والمخرج من ذلك أن نقول: لولا الدليل على جواز ترك النطق بكلمة الكفر حتى لو أدى ذلك إلى الهلاك لكان النطق بها واجبا، كوجوب أكل الميتة للمضطر، أخذنا بعموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...﴾ [البقرة: 194]. لكن لما ظهر الدليل عدلنا عن الأصل، وهو الوجوب، إلى الإباحة.

المطلب الثالث: محظورات لا تباح في حال الضرورة

إنّ لكل قاعدة استثناء، وهذه القاعدة استثناءاتها أيضا، فليست كل المحظورات مما يباح عند الضرورة، فمنها ما يبقى على أصل التحريم ولو تحققت حالة الضرورة، بل يمكن القول إنّ هذه المحظورات لا تدخل في القاعدة أصلا، ذلك أنّ من ضوابطها وشروط إعمالها: ألا يؤدي العمل بالضرورة إلى ضرر أعظم، ولذلك قيّد بعضهم القاعدة بقوله: "بشرط عدم نقصانها عنها"، فأخرج بناء على ذلك ميتة النبي، فإنها لا تحل للمضطر؛ لأن حرمة -بحسبه- أعظم في نظر الشرع من مهجة المضطر، وأخرج كذلك اقرار القتل والزنا في حالة الإكراه إنقاذا للنفس، فلا يباح واحد منهما لما فيهما من المفسدة التي تقابل حفظ مهجة المكره، أو تزيد عليها⁽¹⁾.

ومما يستثنى من القاعدة عند الإباضية: إهلاك المضطرّ نفسا معصومة لإنقاذ نفسه، وأكل لحم الغير مهما كان، نبيئا أم غير نبيء، ميتا أم حيا، مسلما أم كافرا، وكذلك اللجوء إلى الزنا، مهما كانت درجة الإكراه⁽²⁾. وسيأتي تفصيل هذه الأحكام عند الحديث عن تطبيقات القاعدة واستثناءاتها. وعند الحديث أيضا عن ضوابط هذه القاعدة.

وكذلك فإنّ الضرورة وإن كانت سببا لإباحة المحظور إلا أنّها لا تسقط حقوق الآدميين، وسيأتي تفصيل هذا الأمر لاحقا كذلك في قاعدة: "الاضطرار لا يبطل حقّ الغير".

⁽¹⁾ - السيوطي، الأشباه والنظائر: 84/1.

⁽²⁾ - انظر: الكندي، بيان الشرع: 125-124/6، 167-166/7.

المبحث الرابع: شروط الضرورة المعتبرة شرعا

بعد بيان معنى القاعدة ودليلها وحكمها، كان لابدّ من بيان الشروط الواجب توافرها في الضرورة لتكون معتبرة في نظر الشارع، ومن ثمّ تكون مؤثرة في الحكم الشرعي، إذ ليست كلّ ضرورة معتبرة في الشرع، ويجمع تلك الشروط كلّها اشتراط كون الضرورة حقيقية غير متوهمة، ولتحقيق ذلك لابدّ مما يلي:

المطلب الأول: أن تكون الضرورة ملجئة

لا تكون الضرورة معتبرة في الشرع إلا إذا كانت ملجئة، بحيث يجد المكلّف نفسه مقهورا على ارتكاب المخطور، مدفوعا إليه، وذلك بأن يكون في حالة يخشى معها تلف النفس أو الأعضاء، أو إحدى ضروراته التي لا يمكن له أن يعيش بدونها، كما لو أكره إنسان على أكل الميتة بوعيد يخاف منه تلف نفسه أو تلف بعض أعضائه ولو مع وجود الطيبات المباحة أمامه، أو خاف من عدم الأكل العجز عن المشي والانقطاع عن الرفقة أو العجز عن الركوب المؤدي إلى الهلاك غالبا⁽¹⁾، ففي هذه الحالات وأمثالها يباح للمكلّف تناول الحرام، درأ لأعظم المفسدتين بارتكاب أخفهما. ولا يباح له ذلك في ضرورة غير ملجئة، كأدنى جوع، أو إكراه بضرب لا يخشى معه التلف أو الهلاك.

وبالنسبة للإباضية، ومن خلال استقراء ما ورد في بيان الشرع، فإننا نجدهم يشترطون توفر الضرورة التي فيها خشية الهلاك على النفس، ولا يشيرون إلى ما دونها من تلف العضو ونحوه، أي أنّ الضرورة حتى تكون ملجئة، بحسب ما في بيان الشرع، يشترط أن تتعلق بهلاك النفس.

ويظهر ذلك عند حديثهم عن جواز أكل الميتة أو نحوها من المحرمات، فعن كتاب الموازنة لأبي محمد يقول: "على المسلم إذا خاف على نفسه الهلكة من الجوع أن يفديها بمال غيره، وأن يأكل مال الغير إذا خاف على نفسه"⁽²⁾، واشترط في جواز أكل المحرمات الجوع أو الظم الذي يخاف منه الهلاك، يقول: "وقال من قال: كل ما رجا المضطر من ذلك أن يعتصم به ويحيا به من جوع أو ظمأ يخاف منه على نفسه الهلاك.. فهو مثل المحرمات"⁽³⁾.

وكذلك الأمر بالنسبة لجواز الإفطار في نهار رمضان، يقول: "وليس له أن يشرب [أي عندما يكون صائما] إلا إن خاف الموت"⁽⁴⁾، ويقول كذلك: "فليس له إن خاف الهلاك بعدم الشرب إلا شرب ما يحيي به

(1) - انظر: النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر: 42/9؛ ابن قدامة، المغني: 331/13؛

السرخسي، المبسوط: 89-89/24-90؛ الزحيلي، نظرية الضرورة: ص70.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 160/6.

(3) - المصدر نفسه: 165/7.

(4) - الكندي، بيان الشرع: 105/20.

نفسه"⁽¹⁾، وفي موضع لاحق كذلك يقول: "إذا أراد المسافر أو المريض الإفطار نوى ذلك من الليل، إلا أن يعنيه أمر يخاف منه على نفسه من عطش أو غيره..."⁽²⁾.

وعليه فإن الإكراه لا يكون مبيحا للمحظور إلا إذا كان عدم الأخذ به يؤدّي إلى هلاك النفس مباشرة، أو غير مباشرة؛ كأن يضرب ضربا شديدا يؤدّي إلى تلف النفس، أو يحبس حبسا لا يأمن فيه العطش والجوع المؤدّي إلى هلاك النفس أيضا، يقول الكندي نقلا عن جامع ابن بركة: "وأنه أخذ بعض الجبابرة والكفار بالله العظيم مسلما فقال له: [إن] لم تصوبني أو تقر بأن ديني صواب قتلتك، وكان من عادته أن يقتل على مثل ذلك أو يقتل من رد عليه أمره، وغلب على ظنه أنه إن لم يفعل ذلك قتله، فإن له أن يظهر له ما أراد منه بلسانه ويكره ذلك بقلبه، وكذلك إن خاف منه أن يضربه الضرب الشديد الذي يؤدّي إلى تلف نفسه، فإن خاف الحبس دون القتل والضرب وأمن فيه العطش والجوع اللذان يؤديان إلى التلف فليس له أن يقول ذلك ولا يصوبه ولا يزيكه في فعله"⁽³⁾. ويقول في موضع آخر نقلا عن ابن بركة أيضا: "فإن قال: فإن كلفه أن يقذف المحصنات أو يقول في أحد من المسلمين ما ليس فيه هل يجوز له ذلك؟ قيل: نعم، إذا خاف على نفسه القتل والضرب الشديد المؤدّي إلى الهلاك"⁽⁴⁾.

لكن، هل عدم تصريحه بذلك يعني أنّ ما فيه ضرر بالعضو، لا يعدّ ضرورة ملجئة؟ ليس الأمر كذلك بالضرورة، بل نجد إشارة في بيان الشرع إلى أنّ تلف العضو أو جزء من النفس هو من حالات الضرورة أيضا، كزوال البصر مثلا، يقول: "فقد جاء الأثر بزوال الغرض عند الضرورات، فيما دون ذهاب البصر من الجدي وغير ذلك من العاهات، والبصر أعظم عندنا وأشدّ عدماً من غيره، ولا بأس بذلك عند الضرورات إذا رجا في ذلك عافية، وخيف من تركه تزايد العلل"⁽⁵⁾.

وفي جواز دفع أموال الناس إذا أُكْرِه على ذلك، يؤكّد على أنّ التهديد بالحبس والضرب ليسا سببين من أسباب الإكراه الملجئ، ما لم يؤدّيا إلى الهلاك، يقول نقلا عن جامع ابن بركة: "فإن قال: فإن أمن القتل بالسيف وخاف الضرب الشديد، قيل له: الضرب قد يأتي معه بالقتل، فإن قال: فإن خاف الحبس وأمن القتل والضرب، قيل له: إن كان الحبس فلا يدفع من أموال الناس شيئا ولا من وديعته، إلا أن يخاف على نفسه الهلاك من شدة البرد والحر وما يؤدّيه الحبس إلى تلف النفس، والله أعلم"⁽⁶⁾، كما نجد إشارة إلى هذا القيد

(1)-المصدر نفسه: 106/20.

(2)-المصدر نفسه: 143/21.

(3)-المصدر نفسه: 123/6.

(4)-المصدر نفسه: 124/6.

(5)-المصدر نفسه: 210/14.

(6)-، وانظر: ابن بركة، الجامع: 198/1.

فيما نقله الكندي عن المعتبر لأبي سعيد، والمتمثل في ضبط الضرورة المبيحة للمحذور بما يخاف فيها على نفسه التلف⁽¹⁾.

ويدخل فيما سبق ذهاب المال ذهاباً يؤدي إلى الهلاك، فعن ابن بركة حسبما نقله عنه الكندي من جامعه في بيان الشرع في مسألة تصويب الكفار إذا أكرهوه بإتلاف ماله، يقول: "إن كان ما يأخذه من ماله يؤدي به إلى هلاكه أو هلاك عياله فله أن يقول، وإن كان ما يأخذون منه لا يضره كثير الضرر وله ما يقيته ويقيت عياله أو يرجع إلى كفايته وسلامته فليس له أن يصبوب الكفر لأجل المال"⁽²⁾، وكذلك الحكم في كل أمر يؤدي إلى الهلاك، يقول في شأن المال المغتصب: "لا يجوز أكله من أيديهم إلا من ضرورة يخاف الأكل على نفسه فيه الهلاك، وما يتوَلَّد منه عليه الهلاك"⁽³⁾.

فالكندي، ومن خلال نقله عن جامع ابن بركة، جعل هلاك النفس بموتها المحدد الوحيد لإباحة المحذور بالإكراه، ولم يشر إلى ما يتعلّق بتلف العضو أو نحو ذلك من الضرر الشديد الذي يمكن أن يلحق الإنسان في تلك الحالة.

والحكم على الضرورة إن كانت ملحئة أم لا، يعود لتقدير الفرد المكلف الواقع في تلك الحالة، فهو أمر موكول إلى ديانتهم، يحكمون فيها ضمائرهم، والله مطلع على سرائرهم وحقيقة نواياهم، وهو مما يستفتي فيه المرء قلبه وإن أفتاه الناس وأفتوه⁽⁴⁾، يقول الكندي في بيان الشرع: "فإذا لم يقدر على السجود، وهو أعلم بنفسه، فليس عليه أن يحمل على نفسه ما لا يقدر"⁽⁵⁾، فأوكله إلى نفسه في تقدير حالة الضرورة، وما إذا كان قادراً على أداء الواجب أم لا. وقد ذكر النووي في المجموع فيما يتعلّق بتقدير المرض المبيح للتيمم: إن ذلك يعود إلى الشخص نفسه إن كان عارفاً، وإلا فله الاعتماد على قول طبيب مسلم حاذق بالغ عدل⁽⁶⁾.

ومن أمثلة ما لم يتحقق فيه هذا الضابط أن يلجأ المكلف إلى الاقتراض بالرّيا من أجل تأثيث منزله، أو من أجل شراء سيارة لتنقله، بدعوى الضرورة، إذ إنّ كلاً من تأثيث المنزل وامتلاك السيارة لا يترتب على انعدامهما هلاك أو تلف يلحق النفس أو إحدى ضرورات الإنسان، فلا يباح لأجله المحذور.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 165/7، نقلا عن: الكدومي، المعتبر: 108/3.

(2) - المصدر نفسه: 123/6.

(3) - المصدر نفسه: 368/64.

(4) - أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة آفاق وأبعاد، ط2، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، السعودية، 2003م: 63.

(5) - الكندي، بيان الشرع: 183/14.

(6) - النووي، المجموع: 286/2.

وكذلك ما يمكن أن يدعيه البعض من وجود ضرورة اقتصادية لبيع الخمر وفتح الملاهي للسياح، لدعم الاقتصاد⁽¹⁾، فهذا الأمر أيضا لا يترتب على عدمه ضرر ظاهر، بحيث يؤدي إلى هلاك محقق، للفرد أو الجماعة.

المطلب الثاني: أن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة

من الشروط الواجب توافرها في الضرورة لتكون معتبرة ومؤثرة في الحكم أن تكون ضرورة قائمة، فلا يباح المحظور حالا من أجل ضرورة يتوقع حصولها في المستقبل⁽²⁾، إذ إنَّ سبب وجود حكم الإباحة هو الضرورة، وهي لم توجد بعد، فامتنع وجود المسبب لامتناع السبب.

فمثلا: لا يباح للإنسان أكل الميتة بدعوى الجوع، قبل أن يكون جوعا شديدا يخشى معه هلاك نفسه أو تلف أعضائه⁽³⁾، حتى لو كان يتوقع أن لا يجد طعاما مباحا، وأنه سيضطرَّ إلى تلك الميتة لا محالة، ذلك أنَّ السبب المبيح للمحظور لم يتحقق بعد، فلا يكون حكم الإباحة موجودا، وإنما ينتظر حتى توجد الضرورة فعلا، لتوجد الإباحة بعد ذلك. فقد يجد طعاما مباحا قبل وقوعه في الجوع الشديد وحصول السبب المبيح للمحظور.

وأیضا لو توقع الصائم المرض في نهار رمضان لم يباح له الإفطار قبل حصول السبب المبيح، فإن أفطر لزمته الكفارة والقضاء، لأنَّه انتهك حرمة الصوم قبل المبيح⁽⁴⁾.

وفي بيان الشَّرْع ما يشير إلى هذا القيد بشكل واضح، إذ يقول: "فإن خشي على البلد من ظالم يغصبها أو يفعل فيها الجور أيجوز أن يؤخذ من مال اليتيم والغائب والحاضر لسلامة البلد وأموال هؤلاء؟ قال: لا أرى أن يؤخذ من أموالهم بغير حق على الخوف وخشية الظلم قبل وقوعه؛ لأن الله قادر أن يزيل ذلك بأسرع من طرفة عين ويحيل في سير الظالم قبل وصوله، والله أعلم"⁽⁵⁾. فالظلم متوقع غير واقع بعد،

(1) - الألفي، محمد جبر، أثر قاعدة الضرورات تبيح المحظورات في دراسة القضايا الفقهية المعاصرة، بحوث ندوة: نحو منهج علمي أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، 1431هـ/2010م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، مج4، ص 1690-1733: مج4، ص1698.

(2) - عبد الكريم، أحمد تيجاني هارون، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج2، صص 113-148: 127/2.

(3) - الدرويش، صالح بن عبد الله، أثر الضرورة والحاجة على أحكام ممارسة الأقليات المسلمة، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج1، صص 163-248: 187/1.

(4) - القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت: 684هـ)، الذخيرة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1994م: 520/2.

(5) - الكندي، بيان الشرع: 147/6.

فلا يباح به المحذور، وهو أخذ مال اليتيم والغائب وغيرهما، مما يكون أخذُه في الأصل غير جائز. ولكن يبدو والله أعلم أنه بالرغم من القول بوجوب أن تكون الضرورة قائمة، فإنّ المثال الذي نقلناه من بيان الشرع يمكن أن لا نسلم به بإطلاق، إذ ما فائدة جمع الأموال بعد تسلط الظالم علينا، وكان بالإمكان رد ظلمه قبل وقوعه لو قمنا بجمعها عندما توقعنا قدومه؟ إلا أن يقال بأنّ المقصود من شرطنا في هذا المثال هو أنّ نية الظالم في الاعتداء لا تكفي لإباحة المحذور، بل يجب أن يكون هناك شروع منه في العدوان فعلا، حتى لو لم يقع العدوان بعد، كأن يقوم بتجهيز الجيوش والخروج بها، فهذا كاف لاعتبار الضرورة قائمة، والله أعلم.

ومما ورد في بيان الشرع أيضا: أنّ المرأة إذا غلبها رجل يريد اغتصابها، فلها أن تقاتله وتقتله، لكن ذلك لا يباح إلا إذا جاء يطؤها، أما قبل ذلك فلا يباح لها⁽¹⁾، لأنّ الضرورة لم تقم بعد.

ولا يشترط، كي تكون الضرورة واقعة، تحقق الهلاك فعلا؛ لأنّه لا معنى لإباحة المحذور بعد وقوع الهلاك، كما لا معنى له عند الإشراف على الهلاك، لأنّ الأكل حينئذ لا يفيد⁽²⁾، بل يكفي أن يتيقن من الهلاك أو يغلب على ظنه ذلك إن لم يقترف المحذور⁽³⁾، وذلك مثل الإكراه على أكل الميتة، فتباح إذا ظن وقوع ما خوّف به، ولا يشترط أن يعلم ذلك فإنه لا علم له بالغيب⁽⁴⁾، فما لا طريق إلى معرفته حقيقة يعتبر فيه غالب الرأي، كما يقول السرخسي⁽⁵⁾. ولا يلتفت إلى الوهم والظنّ البعيد، ذلك أنّ أحكام الشريعة مُنطّاة باليقين أو ما يقوم مقامه من الظنّ الغالب، ولا التفات إلى الأوهام، والظنون المرجوحة، والاحتمالات البعيدة. إذ لو انبنى الحكم على مجرد الوهم لرمى به في مهاو بعيدة، ولأدّى به ذلك إلى إبطال أعمال كثيرة⁽⁶⁾، وعبر الفقهاء عن هذا المعنى بقولهم: "الرّخص لا تناط بالشك"⁽⁷⁾. ففي بيان الشرع، إذا أمر جبار مسلماً بمعصية، وعلم المستكبر أنّ من عادة ذلك الجبار أن يقتل من ردّ عليه أمره وغلب على ظنه أنه إن لم يفعل قتله، كان له أن يظهر ما أراد بلسانه ويكره ذلك بقلبه⁽⁸⁾، وفي بيان الشرع كذلك نجد في عدّة مواطن يشير إلى أنّ الرخصة تباح بمجرد الخوف، ويقصد بذلك غلبة الظن

(1)-المصدر نفسه: 329/50.

(2)- القراني، الذخيرة: 109/4؛ النووي، المجموع: 42/9.

(3)- انظر: النووي، المجموع: 258/6، 42/9؛ الدسوقي، الدسوقي، محمد عرفه، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت- لبنان: 149/1.

(4)- النووي، المجموع: 42/9.

(5)- السرخسي، المبسوط: 91/24.

(6)- الشاطبي، الموافقات: 509/1.

(7)- السيوطي، الأشباه والنظائر: 141؛ السبكي، الأشباه والنظائر: 135/1.

(8)- الكندي، بيان الشرع: 123/6.

بوقوع الهلاك أو الضرر⁽¹⁾، فلو خاف الصائم على نفسه الهلاك بسبب العطش الشديد جاز له شرب الماء، لكن إذا شرب قبل أن يصير في حدٍّ يخاف على نفسه الهلاك، إلا أنه يخاف إن تعدى الماء أن يزداد عليه العطش فشرّب، لم يكن له ذلك، وكان عليه بدل ما مضى من صومه⁽²⁾.

ومثال الضرورة المتوهمة ما يدّعيه البعض من وجوب تحديد التسل للضرورة الاقتصادية، فإنّ هذه الضرورة مشكوك فيها، وغير متيقنة ولا مظنونة ظنا غالبا، بل إنّ الشارح الحكيم قد أكّد في القرآن الكريم في أكثر من موضع أنّه تعالى قد تكفّل بالرزق لكل مخلوق على وجه الأرض، فمهما كان عدد البشر والمخلوقات، فرزقهم مكفول مضمون على هذه المعمورة، وما على الإنسان إلا أن يجتهد لاكتسابه، ويحسن استغلال الموارد المتاحة وتوزيعها.

واليقين بوقوع الهلاك أو الظنّ به يكون بحسب التجارب والعادات⁽³⁾، كما هو الشّأن في مسألة الإكراه، فيكفي أن يكون من عادة ذلك الجبار الظلم وسفك الدماء فيشرع حينها الأخذ بالرخصة⁽⁴⁾، كما يعتدّ برأي الطبيب العارف المسلم، بل والكافر أيضا عند عدم المسلم فيما يتعلّق بمسائل الطبّ⁽⁵⁾، فقد يتوهم المكلف الصحيح المعافى أنّ الصّوم في الصّيف سبب للهلاك، فمثل هذا الوهم لا اعتبار له ولا أثر له في الحكم الشرعي، لأنّ التجربة والعادة أثبتت عدم وجود الضرر غالبا لأمثال هؤلاء من الأصحاء. والإنسان أمين على نفسه، وموكل إلى ضميره في مدى تحقق هذا الشرط من عدمه، ورأي أهل الخبرة في مجال تلك الضرورة معتبر، ويجب الأخذ به، فإن رأى الطبيب الأمين أنّ القيام بواجب ما، أو ترك محرّم، مضرٌّ بذلك المكلف قطعاً أو ظنا غالبا، وجب اعتبار ذلك من قبل المكلف، ولم يجز له تعريض نفسه للهلاك.

المطلب الثالث: أن يكون المحظور متعيّنا

الضرورة هي الحاجة الشديدة لا مدفع لها، ولا تتحقق إلا بتعدّد جميع الوسائل المباحة، بحيث لا يبقى أمام المكلف لدفع الضرورة إلا اقرار المحظور. ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا

(1) - انظر: المصدر نفسه: 127/6، 70/9، 210/14، 446/48-448، 12/65.

(2) - المصدر نفسه: 106-105/20.

(3) - الدردير، الشرح الكبير: 535/1؛ الزحيلي، نظرية الضرورة: ص 69.

(4) - الكندي، بيان الشرع: 119/6، 123/6.

(5) - الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 149/1؛ الكندي، بيان الشرع: 210/14.

أَسْتَطَعْتُمْ... ﴿التغابن: 16﴾، فما دام ترك المحذور ممكنا لوجود المباح، وجب تركه والمصير إلى المباح، فالقدرة على تركه في تلك الحالة موجودة⁽¹⁾.

ويدل عليه من السنة حديث الرجل الذي نزل بالحرّة فنفتت عنده ناقة، فقال له ﷺ: أعندك غني يغنيك، قال لا، قال: فكلوها⁽²⁾. ووجه الدلالة أنّ الرسول ﷺ لم ييح لهم تناول الميتة إلا عندما تحقق من عدم وجود مباح يغنيهم عن الحرام، ويفهم منه أنّ الحرام لا يباح إلا في حال تعيّن لدفع الضرورة.

ويدلّ عليها من القواعد قولهم: إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق، ومحلّ الشاهد في الشّطر الثاني من القاعدة، إذ إنّ إباحتها للحرام للمضطرّ إنما كان لضيق الأمر بالنسبة له، فإذا وجد ما يغنيه من المباح صار في سعة من أمره، فعاد الحكم إلى الأصل وهو التحريم.

وقد أكّدت النصوص الكثيرة الواردة في بيان الشرع على هذا الشّروط، منها على سبيل المثال:

- يجوز للمرء أكل مال غيره إن خاف على نفسه الهلاك، لكن شريطة عدم وجود المباح الذي ينجيه من الهلاك⁽³⁾.
- يجوز للحائض والجنب قراءة القرآن، عند طلب علم ما يلزمهما، إذا كان بلوغ ذلك العلم الواجب يتوقف على قراءة القرآن، ومفهوم كلامه هذا: أنّه إذا كان تحصيل العلم الواجب غير متوقف على قراءة القرآن، لم يجز لهما قراءته، لعدم تعيّن المحذور حينها⁽⁴⁾.
- يجوز للمكره النطق بما فيه معصية الله تعالى، شريطة ألا يجد عن ذلك القول محيدا ولا مفرّا⁽⁵⁾.
- إذا أكره المرء على قذف المحصنات أو على القول في المسلمين ما ليس فيهم، جاز له ذلك، إذا لم يقدر على التعريض وعدم التصريح، فأما إذا عرف المعارض فليس له أن يقول ذلك فيهم، ومثال ذلك: إذا أُجبر بأن يقول: إن محمدا كذاب، وهو يعرف محمدا آخر كذابا، فيقول ما أُجبر عليه، وهو يقصد محمدا الكذاب⁽⁶⁾. إذ إنّ الذي يعرف المعارض، له فيه مندوحة عن الكذب، فلا يجوز له ترك التعريض واللجوء إلى الكذب.

(1) - انظر: النووي، المجموع: 42/9؛ الجيزاني، حقيقة الضرورة الشرعية: ص 71.

(2) - سبق تخريجه: ص 152.

(3) - الكندي، بيان الشرع: 109/6.

(4) - المصدر نفسه: 275/1.

(5) - المصدر نفسه: 120/6.

(6) - الكندي، بيان الشرع: 124/6 عن جامع أبي محمد.

- ليس للمرء أن يلجأ إلى التيمم إلا إذا لم يجد الماء، حتى لو دفع فيه ثمنا كثيرا، إلا أن يكون الماء غاليا، بحيث يدفع في ثمنه ما يخاف أن يضره إخراجُه من ماله، فإحياء نفسه حينها أولى من التطهر بالماء⁽¹⁾.

- لا يجوز للرجل أن تداويه امرأة غير ذات محرم بحيث تضطر إلى مسّه إذا وجد غيرها⁽²⁾.

- ليس للقبلة أن تكشف عن الماحض إذا تمكّنت من تخليصها دون نظر إلى عورتها، لكن لها أن تكشف عنها إن تعيّن الكشف لتخليصها⁽³⁾.

- ومما نقله عن أبي سعيد أيضا: أنه مما يُسقطُ عن المكلف وجوب صلاة الجمعة ما إذا كان له مريض لزمه القيام به وخاف عليه الضياع، شريطة ألا يوجد من يقوم به مقامه، فلو وُجد من يقوم بالمريض مقامه لم يسقط عنه فرض الجمعة⁽⁴⁾.

فإذا اضطرّ المرء إلى إجراء عملية جراحية تتوقف عليها حياته، لم يجز له المبادرة ابتداء اقتراض الأموال بالربا، بل الواجب عليه البحث عن السبل المباحة المتاحة، من قرض حسن أو زكاة أو نحو ذلك.

وكذلك لا يمكن العمل في شيء محرّم، مادام المرء قادرا على إيجاد عمل مباح، حتى لو كان أقلّ راتبا من العمل المحرّم، مادام يحقّق له الحدّ الأدنى من ضرورات الحياة وحاجاتها الأساسية.

ويلحق بهذا الشرط: أن يكون ذلك المحذور مما تندفع به الضرورة، وإلا لم يباح؛ ذلك أنّه لا يكون المحذور متعينا في حال الضرورة إن لم تندفع به الضرورة، ويكفي في ذلك غلبة الظنّ، ومما ورد في بيان الشرع مما يشير إلى هذا الأمر ما يلي:

- النجاسات الجمع على نجاستها إن كانت لا تحيي ولا تعصم من الهلاك، فلا يجوز تناولها في حال اضطرار ولا غيره، ذلك لأنّه إنّما جاز الانتفاع بالمحرّم لإحياء النفس، فإذا كان هذا النجس لا يعصم ولا يحيي فهو على حاله من التحريم، ولا يترخّص فيه⁽⁵⁾.

- وينقل عن أبي سعيد أيضا كلاما يؤكّد نفس ذلك المعنى، يقول أبو سعيد: "وقال من قال: كل ما رجا المضطر من ذلك أن يعتصم به ويحيا به من جوع أو ظمأ، يخاف منه على نفسه الهلاك، ويرجو لنفسه منه الحياة فهو مثل المحرمات. ولا يعجبني الإقدام على شيء من ذلك، إلا على معنى

(1)-المصدر نفسه: 125/6؛ ابن بركة، الجامع: 194/1.

(2)-المصدر نفسه: 191/6.

(3)-المصدر نفسه: 192/6.

(4)-المصدر نفسه: 69/15.

(5)- الكندي، بيان الشرع: 161/7، وانظر: الكندي، المعتمد: 103/3. في بيان الشرع عبارة: "فهو على جهله هذا التحريم"، وهي عبارة غير واضحة، لكن ما في المعتمد يوضّح المعنى ويرتجح وجود خطأ في النسخ، والعبارة في المعتمد كما أثبتناها هي: "فهو على حاله من التحريم".

قد عرف أنه يحبي ويعصم، وإلا فهو على معنى الحجر والتحریم⁽¹⁾، فيؤكّد في هذا النص أبو سعيد على أنّ المحرّم لا يجوز تناوله في حال الاضطرار إلا إن عرّف المضطرّ أنّ ذلك الحرام يحبي وينجيه من الهلاك، وإلا لم يجز له تناوله.

- وفي شأن الخمر، اختلف الإباضية في جواز شربه للمضطر، وذهب من ذهب منهم إلى جوازه بشرط أن يكون شربه يعصم المضطرّ من الهلكة، يقول في بيان الشرع: "ومعي أن بعضنا: أنه إن كان يعصم من الهلكة جاز أكله عند الاضطرار، وإن كان لا يعصم فلا يجوز أكله على معنى قوله"⁽²⁾، ومن قال بعدم جواز شربه علله بأنه "لا عوض فيه عن الجوع"⁽³⁾، فمدار الخلاف إذن فيما إذا كان في الخمر عوض عن الجوع فتعصم من الهلاك أم لا؟
- وعن أبي سعيد أيضا: يجوز إلقاء الأموال من السفينة إذا رجا السلامة بطرحه لتلك الأموال، ويلتزمون بالضمان، يقول في بيان الشرع: "فإذا ثبت أن من سبب هذا المال يخاف الهلاك على الأنفس بالسفينة وطرحه يرجو السلامة جاز استبقاء الأنفس بالأموال بالتزام الضمان فيها بمجهود الأنفس"⁽⁴⁾، وفي نفس الموضوع يقول في موضع آخر: "إذا كان في ذلك صلاح لهم جميعا، ورجاء النجاة من الهلكة كان له أن يفدي الأنفس بالمال"⁽⁵⁾.
- وفي مدى جواز قص المرأة شعرها إذا قمل فأوجعها وخافت المرض، يقول: "معي أنها إذا خافت الضرر، ورجت في ذلك نفعها وفي تركه الضرر رجوت أن يسعها ذلك"⁽⁶⁾.

المطلب الرابع: أن يسعى جهده للخروج من حالة الضرورة

لعلّ مما يشبه الشرط السابق، شرط آخر مهم، وهو أن لا تكون للمرء قدرة على إزالة حالة الضرورة التي وقع فيها، بحيث يسعى جهده قدر الإمكان للتخلص منها، فإذا لم يتمكن حلّ له الأخذ بالرخصة، بل عليه قبل ذلك أيضا أن يبذل وسعه لئلا يقع في حال الضرورة، فإن وقع فيها سعى للخروج منها قبل الأخذ بالرخصة، وقد شتّع الله تعالى على قوم وقعوا في ضرورة فاستكانوا لها، ولم يبحثوا عن مخرج لحالتهم، رغم وجوده، بسبب عجزهم وضعفهم، وذلك في قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَقَّيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١٦٦﴾ [النساء: 96]، فاعتبرت الآية هذا الأمر نموذجاً للضرورة المتوهمة، بسبب

(1)-المصدر نفسه: 165/7؛ وانظر: الكدومي، المعتمر: 108/3.

(2)- الكندي، بيان الشرع: 99/65، وانظر أيضا: 81/4-82.

(3)-المصدر نفسه: 88/5.

(4)-المصدر نفسه: 113/6.

(5)-المصدر نفسه: 108/6.

(6)-المصدر نفسه: 318/5.

وجود بديل للحالة التي هم فيها، وهو الهجرة في الأرض، والبحث عن مكان آمن، يتمكنون فيه من عبادة الله تعالى وتحميد شرعه.

ومن النماذج الواردة في بيان الشرع، أنّ المرء إذا مات وعليه دين لم يتمكن من تسديده، فهذا يرجح له النجاة في الآخرة، بشرطين اثنين، الأول: أن يكون احتمال له للدين لقضاء حاجة ماسة، كنفقة على عياله، والثاني: أن يكون قد اجتهد في قضاؤه ولم يتمكن رغم ذلك، أما إذا اتسع في أموال الناس، فلا يعذر، ولا يكون أمامه إلا الوفاء⁽¹⁾، وفي موضع آخر يقول: "فإن وُجد له مال أنفد ذلك عنه من ماله، وإن لم يوجد له مال فقد علم الله منه الاجتهاد في قضاء ذلك والخلص منه، فإن لم يقدر فإن الله تبارك وتعالى يقضي عنه إن شاء الله والله غفور رحيم"⁽²⁾، فهذا النص يشير بوضوح كذلك إلى وجوب بذل الجهد من أجل التخلص مما عليه، ومفهومه أنه غير معذور إذا وصل إلى الإعسار وعدم القدرة على التسديد بسبب تهاونه وتقصيره.

والذي يُكره ويُجبر على الطلاق، فطلاقه ليس بطلاق، شرط أن يكون غير قادر على الهرب والفرار، وإلا وجب عليه الخروج من حالته، فإن لم يفعل نفذ طلاقه⁽³⁾، وفي نفس الموضوع يقول كذلك: "رجل حلف بطلاق أو عتاق على أمر إن لم يحلف خاف على دمه وماله، قال: إن كان لا يستطيع أن يفر أو يهرب واضطر إلى اليمين فليس عليه طلاق ولا عتق"⁽⁴⁾.

المطلب الخامس: أن لا تكون المصلحة ملغاة

المصلحة المترتبة على الأخذ بالرخصة إما أن تكون معتبرة بدليل شرعي، كنص من كتاب أو سنة، أو إجماع أو قياس، فهذه تعتبر ويُعمل بها اتفاقاً؛ كإباحة الميتة للمضطر حفظاً للنفس، وإما أن تكون ملغاة من قبل الشارع، فهذه لا ينظر إليها، ولا يجوز الأخذ بها⁽⁵⁾، وإما أن لا يرد في الشرع ما يدل على اعتبارها ولا إلغائها، فهذه إن كانت ملائمة لتصرفات الشارع، أمكن الأخذ بها كذلك، وهو المعبر عنها بالمصلحة المرسلّة، يقول الإمام الغزالي: "وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلّة، إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن

(1) - الكندي، بيان الشرع: 71/65.

(2) - المصدر نفسه: 64-63/37.

(3) - المصدر نفسه: 49/51.

(4) - المصدر نفسه: 218/26.

(5) - إن هذا الشرط في حقيقة الأمر ليس من جنس الشروط السابقة، إذ نتحدث في هذا الشرط عن ثبوت حكم الضرورة ابتداءً، أي عن الحكم المطلق للضرورة، أما الشروط السابقة فهي عن تحقيق مناط حكم الضرورة في الواقع وفي فعل المكلف، أي عن الحكم على فعل المكلف بعينه أنه توفرت فيه حالة الضرورة أم لا. أما هذا الشرط فهو عن الضرورة عموماً.

الأحوال وتفاريق الإمارات تسمى لذلك مصلحة مرسله، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة"⁽¹⁾.

فالمصلحة الملائمة لتصرفات الشارع، ملحقة بالنوع الأول، وهي المصلحة المعتبرة، بالنظر إلى أنّها مستندة إلى دليل، بل إلى مجموعة أدلة كثيرة.

وبناء على ذلك وجب أن يكون حكم الرخصة مستندا إلى أدلة وقواعد شرعية، خصوصا وأنّ الرخصة فيها مخالفة لحكم ثابت بدليل شرعي، فيحتاج الاستثناء من ذلك الحكم الأصلي إلى دليل شرعي آخر صحيح. وهذا هو المقصود من قولهم: إنّ الضرورة إن خالفت نصا من الكتاب أو السنة، فلا بدّ أن توافق نصا آخر من الكتاب أو السنة⁽²⁾، أي أنّها إن لم توافق نصا آخر، أو دليلا آخر عموما، فلا اعتبار لها. ومن باب أولى لا اعتبار لضرورة ورد الشرع بإبطالها وإغائها بعينها.

فمثلا: قطع شوك الحرم محرم بنص عام، لكن الشافعية قالوا بجواز قطعه قياسا على قتل الفواسق الخمس، بجامع الإيذاء. ففي القول بجواز قطع شوك الحرم مخالفة لنص، لكن بناء على دليل شرعي معتبر وهو القياس. أما لو كانت مخالفة النص غير مستندة إلى دليل آخر يقاوم الدليل الأول لما كانت تلك المخالفة معتبرة⁽³⁾.

وانتقد بعضهم اشتراط عدم مخالفة الضرورة للدليل الشرعي، على أساس أنّ المقصود الأساسي من إثبات حكم الضرورة هو مخالفة الدليل الشرعي والوصول إلى الاستثناء من الدليل الأصلي، لكن تلك المخالفة - بحسبه - ظاهرية وليست حقيقية، إذ إنّ المخالفة ثابتة بالنصوص والأدلة، فالعمل بالضرورة حينها عمل بالدليل الشرعي⁽⁴⁾. لكن، يبدو لي أنّ المقصود من ذلك الشرط ما أشرنا إليه سابقا، من أنّه لا يرد في الشرع ما يدلّ على عدم اعتبار الضرورة سببا مبيحا لذلك المحظور في تلك الحالة بعينها، أما أن يكون المقصود عدم مخالفة النصّ، أيّ نصّ كان، عاما أو خاصا بتلك الحالة، فهذا غير متصوّر، إذ الضرورة لا تبيح إلا ما ورد النصّ بتحريمه، وإلا، فلو كان الأمر مباحا في أصله، لما احتجنا إلى إثبات حالة الضرورة لإباحته!!

وبناء على هذا الضابط، وجب الالتزام بما ورد به النصّ أو ما قيس على المنصوص عليه، إما قياسا جزئيا أو عاما، ويراعى عدم التوسّع في حالات الضرورة، لأنّ إباحة المحظور ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، كما أنّه لا يصحّ ربط الضرورة والحاجة بهوى الشخص ورغبته وحبّ متطلبات الترف والنعيم، وملذات الحياة، إذ لو اتّبع الحقّ أهواء الناس لفسدت السماوات والأرض ومن فيهنّ، ولأدّى، كما سبق، إلى ترك الكثير من أحكام

(1) - الغزالي، المستصفى: 179/1.

(2) - الزحيلي، نظرية الضرورة.

(3) - الصلاحي، أسامة محمد، الرخص الشرعية أحكامها وضوابطها، دار الإيمان، الإسكندرية-مصر، 2002م: ص133.

(4) - انظر: الباحسين، رفع الحرج: 440.

الشَّرْع الحنيف⁽¹⁾، يقول الإمام الشاطبي: "قد تقرر أن قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوائها وعوائدها، فلا تعتبر في شرعية الرخصة بالنسبة إلى كل من هويت نفسه أمرا، ألا ترى كيف ذم الله تعالى من اعتذر بما يتعلق بأهواء النفوس ليترخص؟ كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ إِذْنًا لِّي وَلَا تَفْتِنِّي...﴾ [التوبة: 49]"⁽²⁾.

وهناك شرط آخر ذكره بعضهم، وهو ألا يكون المضطر في حالة معصية، وسيتم إيراده ضمن القواعد التابعة، وتحديدًا ضمن قاعدة: "الرخص لا تناط بالمعاصي"، وهذا تفاديا للتكرار.

(1) - انظر: الرحيبي، نظرية الضرورة: ص 277.

(2) - الشاطبي، الموافقات: 1/515.

المبحث الخامس: أسباب الضرورات المبيحة للمحذور

حصر بعض العلماء أسباب الضرورة في أمرين: إكراه من ظالم، أو جوع في مخمصة، مثل ما فعل القرطبي، حين قال: "الاضطرار لا يخلو أن يكون بإكراه من ظالم، أو بجوع في مخمصة"⁽¹⁾، والفخر الرازي أيضا في قوله: "الضرورة لها سببان أحدهما: الجوع الشديد، وأن لا يجد مأكولا حلالا يسدّ به الرمق، فعند ذلك يكون مضطرا، الثاني: إذا أكرهه على تناوله مُكْرَهٌ"⁽²⁾، وقريب منهما ما ذكره ابن العربي عند حديثه عن آية الاضطرار في سورة البقرة، إذ قال: "هذا الضرر الذي بيناه يلحق إما: بإكراه من ظالم، أو بجوع في مخمصة، أو بفقر لا يجد فيه غيره..."⁽³⁾.

وهذا الحصر انتقده الدكتور وهبة الزحيلي، وذلك بناء على ما ذهب إليه في تعريفه للضرورة بالمعنى العام لها - كما سبق بيانه-؛ أي ما يشمل الضرورة الخاصة، والحاجة، وبين أنّ ما يستوجب التخفيف على الناس حالات كثيرة، أهمها أربع عشرة حالة⁽⁴⁾، فأدخل في أسباب الضرورة كلّ أسباب التخفيف، من المرض والسفر والنسيان والنقص وعموم البلوى وغير ذلك، وما ذهب إليه الزحيلي محلّ نقاش، من نواح، أهمها:

1. الأسباب التي أشار إليها ليست جميعها مما تبلغ مرتبة الضرورة، فالسفر مثلا سبب من أسباب التخفيف، لكنه ليس حالة من حالات الضرورة التي تباح بها المحرمات، بل هو سبب لتخفيفات محدودة رخص فيها الشرع، وهكذا يقال في كثير من الأسباب الأخرى التي ذكرها⁽⁵⁾.
2. حتى لو سلّمنا للزحيلي توسعه في أسباب الضرورة، بناء على اختياره في تعريفه الأخذ بالمعنى الأعم للضرورة، فلا يمكن له أن ينتقد المتقدمين في حصرهم أسباب الضرورة في الجوع والإكراه، وهذا بسبب أنّ التزامهم بذلك كان بناء على اختيارهم أيضا واصطلاحهم، والذي كان اعتبار الضرورة أشدّ حالات الإلجاء، التي يترتب عنها الهلاك أو تلف الأعضاء، وعلى هذا الأساس فلا يمكن انتقاد شخص بناء على اختيارنا نحن، خصوصا وأنّ ذلك الاختيار الذي اختاره الدكتور وهبة الزحيلي محلّ نقاش أيضا. ورغم ذلك، فلا يرى الباحث صحّة حصر الأسباب في الجوع والإكراه فقط، إلا إن كان المراد من ذلك الحصر التركيز على الحالات التي ورد بها النصّ القرآني، كما رأى بعضهم⁽¹⁾، أو كان ذلك على سبيل التمثيل

(1) - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 225/2. وذلك في سياق تفسيره لآية الاضطرار من سورة البقرة، في قوله تعالى: ﴿...مَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 173]. لكنّه بيّن بعد هذا القول أنّ الجمهور على أنّ المقصود من الاضطرار في الآية الجوع دون غيره، وصحّح رأي الجمهور بعد نقله. انظر: المصدر نفسه.

(2) - الرازي، التفسير الكبير: 193/5.

(3) - ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر (ت: 543هـ)، أحكام القرآن، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1424هـ/2003م: 82/1.

(4) - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص73.

(5) - الباحثين، رفع الحرج: 444.

لا الحصر، والأولى أن يكون مجالها منوطاً بمعناها⁽²⁾، فكلّ حالة تطرأ على الإنسان، لو لم تراعى لجزم أو غلب على الظنّ ضياع المصالح الضرورية للمرء، والتي لا يمكنه العيش بدونها، فهي سبب من أسباب الضرورة، التي تترتب عليها أحكام الضرورة من إباحة للمحظور ورفع للإثم. فالله سبحانه وتعالى أطلق الإباحة في بعض الآيات بوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة، كما في قوله تعالى: ﴿...وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ...﴾ [الأنعام: 120]، فاقترض ذلك وجود الإباحة بوجود الضرورة، مهما كان سببها⁽³⁾، سواء كان جوعاً أم إكراهاً، أم أيّ سبب آخر، فكلّ الأسباب مرادة بالآية لاحتمالها.

بل إنّ في بيان الشّرع ما هو أبعد من ذلك، بحيث أناط تحقق حالة الضرورة بوجود الإلجاء وزوال الاختيار، وهذا المعنى ينسجم وقوله تعالى: ﴿أَضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾، أي: أُجِئْتُمْ إِلَيْهِ، بأيّ سبب من الأسباب، فقد يكون الإلجاء إلى الشيء بالجوع الشديد، وقد يكون بالإكراه من ظالم، وقد يكون أيضاً بترتب الإثم على عدم اقرار المحظور، فهو إلهاء شرعي معنوي، وليس حسّياً كالجوع والإكراه، ومثال ذلك، ما في بيان الشّرع: من أنّ المرأة الحائض لا يباح لها قراءة القرآن، للحدث الأكبر، وهو الحيض، إلا إن اضطرت إلى ذلك، كأن يتوقف طلبها للعلم الواجب على تلاوة القرآن، كعلم التوحيد والوعد والوعيد، أو أن تخاف نسيانه، عند من يرى أنّ حافظ القرآن آثم إذا ترك قراءته حتى نسيه⁽⁴⁾، فوجوب الابتعاد عما فيه إثم هو الذي ألجأ الحائض إلى اقرار المحظور بقراءة القرآن، وكأنّه يشير إلى أنّ المحرم درجات، فحرمة الجهل بالعلم الواجب أو نسيان القرآن أشدّ من حرمة قراءة الحائض للقرآن، فيرتكب الأحمق درءاً للأشدّ.

وسيفصلّ الباحث في هذا المبحث أهمّ أسباب الضرورة وأشهرها، وهي: الجوع والعطش، والإكراه، والمرض:

المطلب الأول: الجوع والعطش

يعدّ الجوع السبب الأبرز ضمن أسباب إباحة المحظور، فهو محلّ اتفاق بين الجميع، وذلك للتنصيص عليه في القرآن الكريم صراحة في قوله تعالى: ﴿...فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: 04]، يقول الجصاص: "الاضطرار هو الضّر الذي يصيب الإنسان من جوع أو غيره ولا

(1) - انظر: الجيزاني، حقيقة الضرورة الشرعية وتطبيقاتها: ص33.

(2) - الباحثين، رفع الحرج: 444.

(3) - الجصاص، أحكام القرآن: 156/1.

(4) - الكندي، بيان الشّرع: 275/1.

يمكنه الامتناع منه، والمعنى هاهنا مِنْ إِصَابَةٍ ضُرَّ الْجُوعُ، وهذا يدل على إباحة ذلك عند الخوف على نفسه أو على بعض أعضائه⁽¹⁾، لكن ما حدود الجوع المبيح للمحظور؟

اتفقوا على أنه لا يحل المحظور بكل جوع يعترض الإنسان، كما اتفقوا على أنه لا يشترط أن يشرف الإنسان على الهلاك حتى يباح له المحظور، لأنّ الأكل حينئذ لا ينفع صاحبه⁽²⁾، بل قال بعضهم: إذا انتهى المرء إلى تلك الحالة من الجوع الشديد لم يحل له تناول المحظور، لأنّ المحظور عندها غير مفيد⁽³⁾.

وذهب الظاهرية إلى أنه لا بدّ أن يمرّ على المضطر للغذاء يوم وليلة، دون أن يجد ما يتناوله من المباحات، ولا يكون أمامه إلا الطعام الحرام. ودليلهم في ذلك أنّ النبي ﷺ حرّم الوصال يوماً وليلة، فإذا لم يجد المباح ليوم وليلة وجب عليه تناول المحظور حتى لا يوقع بنفسه للهلاك وحتى لا يقع في المحرم الذي هو الوصال. واليوم والليلة هو الزمن الأقصى الذي لا يمكن تجاوزه دون أكل، فإذا خاف الهلاك قبل ذلك أو الضعف حلّ له المحظور، لأنّه مضطرّ حينها⁽⁴⁾.

ويردّ عليه بأنّ النهي عن الوصال إنما كان في حال الصيام، وهي الحال التي يجد معها المرء الطعام الحلال غالباً، أمّا أن يكون انعدام المباح هو الذي ألجأه إلى عدم الأكل فلا يعدّ ذلك من الوصال المحظور، فيبقى على أصل الإباحة [أي: ترك الأكل يوماً وليلة]، حتى يتحقق فيه الوصف الذي يبيح له المحظور، وهو الاضطرار، فظهر الفرق بين الوصال وتناول المحظور.

كما يمكن أن يستدلّ لهذا التحديد بما ورد في الحديث الشريف الذي ذكّر سابقاً عن أبي واقد الليثي، قال: قلت: يا رسول الله، إنا بأرض تصيينا بها مخمصة، فما يحل لنا من الميتة؟ قال: «إِذَا لَمْ تَصْطَبِحُوا، وَلَمْ تَغْتَبِقُوا، وَلَمْ تَحْتَفُوا بَقَلًا، فَشَأْنُكُمْ بِهَا»⁽⁵⁾.

والآية نفسها أناطت الرخصة هنا بالاضطرار، والاضطرار فيه معنى الضرر الذي يلحق النفس بعدم الأكل، وليس فيها تحديد بزمن مخصوص. لذا فيرى الباحث أنّ الأصحّ عدم تقييد الضرورة بزمن محدد مخصوص، لاختلاف الأشخاص في ذلك، كما أنّ الآية أناطت الإباحة بالاضطرار، وقد يتحقق الاضطرار قبل اليوم

(1) - الجصاص، أحكام القرآن: 307/3، العبارة نقلتها كما هي في المصدر، ولعل الصواب في الجملة التي تحتها خط، وهي محل الشاهد: "مَنْ أَصَابَهُ ضُرُّ الْجُوعِ" وهو يتناسب مع السياق، إذ هو تفسير للآية، والآية فيها: مَنْ أَضْطَرَّ... إذن فيناسب في تفسيرها أن نقول: مَنْ أَصَابَهُ... والله أعلم.

(2) - السرخسي، المبسوط: 90/24؛ النووي، المجموع: 42/9.

(3) - النووي، المجموع: 42/9.

(4) - ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد القرطبي الظاهري (456هـ)، المحلى بالآثار، دار الفكر - بيروت، د.ر.ط، د.ت.ط: 105/6-

والليلة، وقد يتحقق بعدها بأيام، وهذا راجع لحالة الإنسان من القوة والضعف، والظروف التي هو فيها من الراحة أو الإجهاد، من الحرّ أو البرد، من الأمن أو الخوف. وهذا ما ذهب إليه مختلف المذاهب، أعني عدم تقييد الجوع بزمن محدد⁽¹⁾.

ففي المجموع أنّ المحذور يَحِلُّ لكلّ من خاف على نفسه الهلاك لو لم يأكل؛ سواء كان نفس عدم الأكل يؤدي إلى الهلاك، أو بسبب ما يؤدي إليه الجوع من ضعف يمنعه عن المشي أو الركوب، فينقطع عن الرفقة ويقع في الهلاك، أمّا مجرد الضعف والإجهاد بسبب الجوع، ففي المذهب الشافعي خلاف، والأصحّ -حسب النووي- إباحة المحذور له أيضاً⁽²⁾، وهذا الرأي الأخير يتوافق مع ما ذكره الإمام الشافعي في الأم، إذ يرى بأنّ المحذور يباح في كل حالة تؤدي بالإنسان إلى ضرر بين، حتى لو لم يكن الهلاك، كالمرض أو الضعف الشديد، أو عدم القدرة على بلوغ مراده ونحو ذلك..⁽³⁾، ويكفي في كلّ ما سبق غلبة الظنّ، كما مرّ في الشروط. ونفس المعنى نجدّه مصرحاً به المذهب الحنبلي أيضاً؛ فالاضطرار عندهم لا يتقيد بزمن مخصوص، وإنّما يناط بتحقيق حالة الضرورة⁽⁴⁾.

أمّا عند الإباضية، ومن خلال ما نقله الكندي في بيان الشرع عن سبقه، فإنّ الجوع لا يكون سبباً مبيحاً للمحذور إلا إذا خاف معه صاحبه من الهلاك، وإلا فلا يجوز له اقتراف المحذور، نقل عن الكدّمي في المعترّ قوله: "وقال من قال: كل ما رجا المضطر من ذلك أن يعتصم به ويحيا به من جوع أو ظمأ، يخاف منه على نفسه الهلاك، ويرجو لنفسه منه الحياة فهو مثل المحرمات. ولا يعجبني الإقدام على شيء من ذلك، إلا على معنى قد عرف أنه يحيي ويعصم، وإلا فهو على معنى الحجر والتحريم"⁽⁵⁾، وفي الضرورة المبيحة للإفطار في رمضان، يقول: "وليس له أن يشرب إلا إن خاف الموت"⁽⁶⁾. ويدخل في الخوف من الهلاك ضمناً كلّ ما يُهْلِكُ بطريق غير مباشر، كالانقطاع عن الرفقة، والعجز عن السير ونحو ذلك، يقول في بيان الشرع بخصوص المال المغتصب: "لا يجوز أكله من أيديهم إلا من ضرورة يخاف الآكل على نفسه فيه الهلاك وما يتولد منه عليه الهلاك..."⁽⁷⁾.

(1) - السرخسي، المبسوط: 90/24؛ ابن العربي، أحكام القرآن: 82/1؛ النووي، المجموع: 42/9؛ ابن قدامة، المغني: 331/13.

(2) - النووي، المجموع: 42/9.

(3) - الشافعي، الأم: 653/3.

(4) - ابن قدامة، المغني: 331/13.

(5) - الكندي، بيان الشرع: 165/7، وانظر: الكدّمي، المعترّ: 108/3.

(6) - المصدر نفسه: 105/20.

(7) - المصدر نفسه: 368-367/64.

وبالنسبة للعطش، فيشترط فيه كذلك الخوف من الهلاك، ويشير الكندي إلى ذلك فيما نقله عن جامع ابن بركة: "وإذا كان عند إنسان ماء يخاف على نفسه استعماله من برد، أو عطش يلحقه فيتلفه، وهو محدث وقد أمر بالصلاة فلا يجلب له أن يستعمله للطهارة"⁽¹⁾، فاشترط في العطش كذلك أن يكون مما يخاف أن يؤدي به إلى الإلتلاف. وله أن يقاتل الرجل الذي معه ماء إذا منعه منه، وكان قد عطش وخاف على نفسه الهلاك⁽²⁾.

المطلب الثاني: الإكراه

الإكراه سبب من أسباب الضرورة، ويلحق بضرورة الجوع، يقول الكندي في بيان الشرع: "وأما كلما يجوز عند الضرورة مما أحله الله للمضطر، فقد قال بعض المسلمين: إنه غير آثم في مواقفته على الجبر، لأن الجبر من حال الضرورات إذا كانت التقية في هذا الموضع على النفس"⁽³⁾، ويقول القرطبي: الاضطرار لا يخلو أن يكون بإكراه من ظالم أو بجوع من مخمصة⁽⁴⁾. ويعدّ الإكراه عارضا من عوارض الأهلية التي لها تأثير على الأحكام الشرعية. فما هو الإكراه؟ وما شروط اعتباره؟ وهل اتفقت كلمة فقهاء الإباضية على كونه حالة من حالات الضرورة؟

1- معنى الإكراه:

الإكراه في اللغة من الكره وهو المشقة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كَرهًا وَوَضَعَتْهُ كَرهًا...﴾ [الأحقاف: 14]، أي مشقة، والكره، بالضم، القهر، وأكرهه على الأمر: حملة عليه قهرا. وقال الفراء: الكُرهُ: المشقة، والكَرُهُ: الحمل على الشيء قهرا، وقيل: هما لغتان فبأي لغة وقع فجائز⁽⁵⁾.

وفي الاصطلاح عدة تعاريف متقاربة إجمالا، مع اختلاف في العبارة، من ذلك:

تعريف للحنفية، وهو: حمل الغير على أمر يمتنع عنه، بتخويف يقدر الحامل على إيقاعه ويصير الغير خائفا به فائت الرضا بالمباشرة⁽⁶⁾. وفيه تعريف آخر للحنفية أيضا، قريب من هذا التعريف، وهو: حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه، ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه، فيكون معدما للرضى لا للاختيار.

(1)-المصدر نفسه: 27/8.

(2)-المصدر نفسه: 101/65، وانظر أيضا: 12/65؛ 13/65؛

(3)-المصدر نفسه: 88/5.

(4)- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 225/2.

(5)- انظر: ابن منظور، لسان العرب: 13/534.

(6)- البخاري، كشف الأسرار: 4/538. والعبارة الوارد في الكتاب في: "حمل الغير على أمر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على إيقاعه ويصير الغير

خائفا به فائت الرضا بالمباشرة"، ويبدو أنّ فيها أخطاء مطبعية، ولذلك عدّل الباحث في بعض ألفاظها حتى يستقيم الكلام.

أما عند الشافعية، فقيل في تعريفه: "إلزام الغير بما لا يريد" (1).

وواضح الفرق بين التعريفين، ففي تعريف الحنفية يظهر أنّ الإكراه لا يعدم الاختيار، أما الشافعية فالإكراه شامل لما يعدم الاختيار وما لا يعدمه، لكن يعدم الرضا فقط. وهذا ما سيتضح في أنواع الإكراه.

ويبدو أن المالكية يميلون إلى تعريف الحنفية، أي أن المكروه عندهم هو الذي يعدم الرضا ولا يعدم الاختيار، يقول ابن العربي: "المكروه: هو الذي لم يُجَلَّ وتصريف إرادته في متعلقاتها المحتملة لها، فهو مختار، بمعنى أنه بقي له في مجال إرادته ما يتعلق به على البدل، وهو مكروه بمعنى أنه حذف له من متعلقات الإرادة ما كان تصرفها يجري عليه قبل الإكراه" (2).

2- أنواع الإكراه:

يقسّم الشافعية الإكراه إلى ملجئ وغير ملجئ، أما الملجئ فهو ما زالت به قدرة المكلف على الفعل، وغير الملجئ ما عدا ذلك، والملجئ حينها يمنع التكليف بالفعل، يقول الآمدي عن هذا النوع من الإكراه: "إذا خرج بالإكراه إلى حد الاضطرار وصار نسبة ما يصدر عنه من الفعل إليه نسبة حركة المرتعش إليه أن تكليفه به إيجادا وعدما غير جائز... (3)"، بناء على عدم صحة التكليف بما لا يطاق، فهو كالألة في يد المكروه. ويقول الرازي: فإن انتهى الإكراه إلى حد الإلجاء امتنع التكليف؛ لأن المكروه عليه يعتبر واجب الوقوع، وضده يصير ممتنع الوقوع، والتكليف بالواجب والممتنع غير جائز (4).

أما الحنفية فنظروا إلى ما كان الفعل فيه ممكنا فقط، دون الحديث عما لا طاقة للمكروه على تركه واجتنابه، وقسموه إلى ملجئ وغير ملجئ، فالملجئ وغير الملجئ في اصطلاح الحنفية يدخل كل منهما في غير الملجئ في اصطلاح الشافعية. وسيعتمد الباحث اصطلاح الحنفية في بيان أنواع الإكراه، لأنّه هو الذي يهمننا، إذ في حالة الإكراه الملجئ باصطلاح الشافعية لا يكون هناك تكليف أصلا، كما مرّ، وبناء عليه فلا معنى للحديث عما يباح وما لا يباح، فلا اختيار للمكروه بين تلك الأحكام أصلا، فالتكليف يكون في حال وجود القدرة على الاختيار، وهو ما يتوافق وتقسيم الحنفية:

(1) - ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي أبو الفضل، فتح الباري شرح صحيح البخاري، د.ر.ط، 1379هـ، دار المعرفة، بيروت-لبنان:

311/12.

(2) - ابن العربي، أحكام القرآن: 160/3.

(3) - الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام: 203/1.

(4) - الرازي: المحصول: 267/2.

أولاً: الإكراه الملجئ

الإكراه الملجئ أو التام أو الكامل، هو الإكراه الذي يباح معه ارتكاب المحظور، وهو الذي يوجب الاضطرار طبعاً؛ كالقتل والقطع والضرب الذي يخاف فيه تلف النفس أو العضو قل الضرب أو كثر⁽¹⁾.

والإكراه عند الإباضية لا يكون ملجئاً إلا إذا كان تهديداً يلحق النفس، بحيث هُدِّدَ المُكْرَهُ بالقتل، أو بالضرب المؤدِّي إلى الهلاك، أما مجرد الضرب والحبس الذي لا يؤدي إلى الهلاك فلا يبيح للمسلم النطق بالمعصية، يقول الكندي فيما نقله عن الجامع لابن بركة: لو أنّ جبّاراً قال لمسلم إن "لم تصوني أو تقر بأن ديني صواب قتلتك، وكان من عادته أن يقتل على مثل ذلك أو يقتل من رد عليه أمره، وغلب على ظنه أنه إن لم يفعل ذلك قتله، فإن له أن يظهر له ما أراد منه بلسانه ويكره ذلك بقلبه، وكذلك إن خاف منه أن يضربه الضرب الشديد الذي يؤدي إلى تلف نفسه، فإن خاف الحبس دون القتل والضرب وأمن فيه العطش والجوع اللذين يؤديان إلى التلف فليس له أن يقول ذلك ولا يصوبه ولا يزيه في فعله"⁽²⁾. وفي بيان الشرع ما يشير إلى أنّه ربما هناك رأي آخر في تحديد الإكراه الملجئ، وهو الإكراه الذي يخاف فيه المرء "على نفسه أن يعطب أو على بدنه أن يعذب أو ماله أن يسلب وخاف الحبس أو القيد أو الضرب"⁽³⁾، ويرى الباحث أنّ هذا الرأى ربما خاص بالمسألة التي ورد فيها، وهي الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة⁽⁴⁾، وهنا نستحضر ما أشار إليه الباحث سابقاً في تحديد الضرورة الملجئة من غيرها، وقد ذكر أنّ تحديد كون الضرورة ملجئة أم لا يكون بحسب درجة المحظور الذي يترخّص فيه المكلف لتلك الضرورة، فإذا كان الإكراه يتعلّق بالنطق بالكفر أو بما شابهه من الكذب، أو بتناول المحظورات عند من يقيس الإكراه على الاضطرار للمحمصة، فيشترط أن يكون الإكراه بالتهديد بإتلاف النفس، أما إن تعلّق بما دون ذلك، كاليمين والطلاق ونحوهما، فيكفي فيه الأذى الذي يلحق النفس، حتى لو كان ضرباً أو حبساً أو قياداً، ولم يكن فيه هلاك، بل يمكن اعتبار الإكراه المسقط للحنث والطلاق من قبيل الحاجة، بحيث إنّ مجرد القيد يُعدّ عذراً لهؤلاء، والقيد لا يشترط أن يكون فيه ضرر.

وهل التهديد بما دون النفس، فيما يتعلّق بإتلاف عضو مثلاً يعدّ إكراهاً ملجئاً؟ لم أقف في كتاب بيان الشرع، على ما يجب بوضوح عن هذا الإشكال، لكننا نجد إشارة إلى هذا الأمر، وإن لم تكن متعلّقة بالإكراه نفسه بل بالمرض، حيث نقل الكندي جواز ترك الواجب في الصلاة من القيام والركوع والسجود لمن فتح الطبيب عينيه من الماء، وأمره أن ينام على قفاه ولا يتحرّك أيّاماً، حيث يقول: "فقد جاء الأثر بزوال الغرض

(1) - الكاساني، بدائع الصنائع: 175/7.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 123/6، وانظر: 127/6.

(3) - المصدر نفسه: 120/6.

(4) - وانظر أيضاً: المصدر نفسه: 216-214/26.

عند الضرورات، فيما دون ذهاب البصر من الجدرى وغير ذلك من العاهات، والبصر أعظم عندنا وأشدّ عدماً من غيره، ولا بأس بذلك عند الضرورات إذا رجا في ذلك عافية، وخيف من تركه تزايد العلل⁽¹⁾، فيستفاد من هذا النصّ أنّه لا يشترط لتحقق حالة الاضطرار أن يكون الخوف على النفس فقط، بل أيضاً على ما دونها من الأعضاء، ويُخَرَّج على ذلك الإكراه أيضاً، فلا يشترط فيه على هذا القول التهديد بالقتل، بل أيضاً بما دونه، لأنّ الإكراه حالة من حالات الاضطرار.

وحتى يتحقق الإكراه التام الذي يعدّ سبباً من أسباب الضرورة لابدّ من توفّر شروط، منها الشروط الواجب توافرها في حال الضرورة عموماً، ذلك أنّ الإكراه حالة من حالات الضرورة، ومن أهمّ تلك الشروط ما يلي:

1- أن يؤدي الإكراه إلى التلف، كالقتل والقطع وتلف العضو⁽²⁾، وحصره ابن بركة، حسبما نقله عنه الكندي، في القتل أو ما يؤدّي إليه، دون غيره⁽³⁾، وقد أشار الباحث سابقاً إلى أنّ تلف العضو أيضاً ملحق به، بناء على نصوص من بيان الشرع كذلك.

2- أن يكون الضرر متيقناً لدى المُكْرَه، أو على الأقلّ يغلب على ظنه وقوع الضرر عليه إن لم يقترف المحذور⁽⁴⁾. ففي بيان الشرع نقلاً عن ابن بركة أنّ الإكراه يتحقق بما إذا هدده الجبار بالقتل "وكان من عادته أن يقتل على مثل ذلك أو يقتل من رد عليه أمره، وغلب على ظنه أنه إن لم يفعل ذلك قتله"⁽⁵⁾، فأما إذا غلب على ظنه أنّه لا يقتله فلا يباح له المحذور، جاء في بيان الشرع في مسألة الإكراه على الحلف: "وإن كان إنما يخاف ولا يدري لعله لا يصيبه منهم شيء فحلف فعليه اليمين"⁽⁶⁾.

3- أن يكون المُكْرَه قادراً على تحقيق ما أوعد. ولا معنى لحصر الإكراه الملجئ على السلطان، لأنّ غير السلطان أيضاً يمكن أن يكون قادراً على ذلك⁽⁷⁾.

4- أن لا يكون للمُكْرَه حيلة في دفع ذلك الإكراه، كأن يكون قادراً على الفرار والهرب، فحينها لا يباح له المحذور، بل وجب عليه التخلص من حالته، وإلا عُدّ آثماً⁽⁸⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 210/14.

(2) - الكاساني، بدائع الصنائع: 175/7؛ الطوري، تكملة البحر الرائق: 82/8؛ الباسين، يعقوب بن عبد الوهاب، قاعدة المشقة تجلب التيسير، دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية، ط1، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، 2003م: ص130.

(3) - الكندي، بيان الشرع: 123/6.

(4) - الكاساني، بدائع الصنائع: 176/7؛ الطوري، تكملة البحر الرائق: 82/8؛ الزحيلي، نظرية الضرورة: ص86؛ الباسين، قاعدة المشقة تجلب التيسير: ص130.

(5) - الكندي، بيان الشرع: 123/6.

(6) - المصدر نفسه: 216/26.

(7) - الكاساني، بدائع الصنائع: 176/7، الزحيلي، نظرية الضرورة: ص86.

(8) - انظر: الكندي، بيان الشرع: 120/6، 219/26، 49/51، الصيلاي، الرخص: ص238.

5- أن يكون الإكراه عاجلا غير آجل، فإن قال المكره: لأجيعنك أو لتفعلن كذا، لم ينبغ له أن يفعل ذلك حتى يجيء من الجوع ما يخاف منه التلف، لأنّ بادي الجوع لا يخاف منه التلف، وهذا مثل الاضطرار للجوع، إذ لو اضطر إلى الميتة للجوع فلا تباح له عند أدنى جوع، ما لم يخف التلف على نفسه⁽¹⁾. لكن لو كان في غالب ظنه أنه لو صبر إلى تلك الحالة لما أزيل عنه الإكراه، بحيث لا يجد ذلك الحرام وقت وقوع حالة الضرورة، فيباح له أن يتناولها للحال⁽²⁾، وخصوصا إن كان يخاف أن لا يجد تلك الميتة عند وصوله إلى الجوع الذي يخاف معه التلف.

6- أن يترتب على قيامه بالفعل الذي أُكِّره عليه تخلص من تهديد المكره، أما إن تيقن أنّ المكره سينفذ تهديده رغم اقترافه لما طلبه منه، فلا معنى للإتيان بما أُكِّره عليه⁽³⁾، فلا يباح له حينها، وفي بيان الشرع بخصوص افتداء النفس بمال الغير: "للمسلم أن يفدي نفسه بمال غيره إذا رجا في ذلك السلامة لها"⁽⁴⁾.

هذا على وجه العموم، وهو مما اتفقوا عليه، لكن وقع الخلاف في بعض الحالات، هل تدخل ضمن الإكراه الملجئ أم لا؟ ومن هذه الحالات:

أ- التهديد بإتلاف المال، لم يره الحنفية من الإكراه الملجئ، بينما ذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أنّ التهديد بإتلاف المال إن كان كثيرا مضرا بحال المستكره يعدّ إكراها ملجئا، بخلاف اليسير، فلا، لعدم الضرر الظاهر⁽⁵⁾. ووافق الزحيلي الجمهور فيما ذهبوا إليه⁽⁶⁾، وكذلك الصيلابي، مبررا لهذا الرأي بأنّ المرء قد يبذل نفسه دون ماله، لقوله ﷺ: «مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»⁽⁷⁾، وربما

(1) - السرخسي، المبسوط: 89/24-90.

(2) - الكاساني، بدائع الصنائع: 176/7.

(3) - الصيلابي، الرخص: ص252.

(4) - الكندي، بيان الشرع: 160/6.

(5) - الدسوقي، حاشية الدسوقي: 368/2؛ النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تح: زهير الشاويش، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1991م: 59/8؛ الصيلابي، ابن قدامة، المغني: 353/10؛ الرخص: ص236. ذكر الدسوقي خلاف المالكية في كون التهديد بإتلاف المال إكراها أم لا؟ وكذلك فعل النووي وابن قدامة، لكن كان ذلك في معرض الحديث عن الإكراه بالطلاق، ومن المعروف أنّ الإكراه على الطلاق أخفّ من الإكراه على المخطور؛ من تناول الميتة أو الخنزير، أو غيرها من الأعيان المحرمة، وبناء عليه، فمن الصعب الجزم برأي المالكية والشافعية والحنابلة في كون الإكراه بإتلاف المال سببا من أسباب الضرورة.

(6) - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص86.

(7) - الصيلابي، الرخص: ص237. والحديث رواه البخاري في صحيحه، باب من قاتل دون ماله، رقم: 2480؛ ج3، ص136؛ ومسلم في صحيحه كذلك، باب: الدليل على أن من قصد أخذ مال... رقم: 226، ج1، ص124. ملاحظة: إنّ في الأخذ بهذا الحديث على ظاهره بإطلاق مناقضة لما تقرر في المقاصد من تقدم كلية النفس على المال، فيمكن تأويل الحديث بأنّ الشخص له أن يدافع عن ماله إن غلب على ظنه أنه لا يُهْلِكُ نفسه، وإلا، فإن غلب على ظنه هلاك نفسه لم يجز له ذلك، فيكون الحديث بهذا التأويل دليلا على أنّ دم الصائل هدر، وليس دليلا في جواز إهلاك النفس في سبيل المال. وهذا ما أشار إليه ابن بركة عند حديثه عن الوديعه إذا أكرهه الجبار على تسليمها وهل له أن يقاتل عليها أم لا؟ إذ يقول: "ليس عليه أن يقاتل عليها إذا كان عنده أنه لا يتخلص من القتل ويؤخذ فلا يبقى ولا تبقى هي أيضا وإنما يجوز له أن يقاتل عليها وعلى ماله إذا كان بين الخوف

اعتبروا في ذلك أيضا معنى الضرورة التي تعني حصول ضرر للإنسان غير محتمل، وإتلاف المال إن كان كله أو أكثره يعدّ ضررا بالغاً يلحق الإنسان، لكن يشكل على هذا الرأي عدم وجود ضابط محدد في مقدار المال الذي به يتحقق الإكراه الملجئ، واعتبر بعضهم أن ذلك يتحقق إن كان هناك إتلاف للمال كله، يقول أبو زهرة: "وقد ألحق بعض العلماء بهذا التهديد إتلاف المال كله"⁽¹⁾.

والإباضية، من خلال ما ورد في بيان الشّرع خاصة، يرون رأي الجمهور في أنّ التهديد بإتلاف المال من الإكراه الملجئ، لكنهم يشترطون أن يؤدّي إتلاف ذلك المال إلى إلحاق الضّرر بنفس المُكره، ينقل عن جامع ابن بركة في شأن دفع المال لشراء الماء للتوضؤ قوله: "إذا كان الماء غاليا، بحيث يدفع في ثمنه ما يخاف أن يضره إخراجُه من ماله، فإحياء نفسه أولى"⁽²⁾. أمّا إن لم يؤدّ إخراج ذلك المال إلى إلحاق الضرر بالنفس، سواء كان ذلك المال كثيرا أم يسيرا، لم يكن له أن يقيم، بل وجب عليه شراء الماء. وفي هذا ينقل الكندي عن ابن بركة دائما في موضع آخر حول الإكراه قوله: "إن كان ما يأخذه من ماله يؤدّي به إلى هلاكه أو هلاك عياله فله أن يقول، وإن كان ما يأخذون منه لا يضره كثير الضرر وله ما يقيته ويقيت عياله أو يرجع إلى كفايته وسلامته فليس له أن يصبوب الكفر لأجل المال"⁽³⁾.

ب- الإكراه بإلحاق ضرر بأصول المكره أو فروعه: فهل يعدّ التهديد بإتلاف نفس أحد الأصول أو الفروع إكراها ملجئا أم لا؟ لم يتطرق الفقهاء بشكل واضح إلى هذه المسألة، وإن كنا نجد عند الحنفية إشارة إلى أنّ إلحاق الأذى بفروع الإنسان أو أصوله، أو بأي شخص من أرحامه، مثل الحبس، لا يعدّ إكراها في القياس، لكنه إكراه استحسانا⁽⁴⁾، فهل يمكن، تخريجا على هذا الرأي، اعتبار التهديد بإتلاف نفس أحد الأرحام أو عضو من أعضائه إكراها ملجئا عند الحنفية؟ بحيث يكون سببا من أسباب الضرورة، أم لا؟

وقد صرح المالكية بأنّ التهديد بقتل الولد يعدّ إكراها، بخلاف التهديد بقتل صديق أو أخ أو عم، فلا يعدّ ذلك إكراها، ولم يصرحوا بالتهديد الذي يلحق أحد الأصول⁽⁵⁾. والحنابلة قالوا كذلك: إنّ تعذيب الولد يعدّ إكراها، لأنّه أعظم من أخذ المال، فإذا كان أخذ المال إكراها، فكذلك تعذيب الولد⁽⁶⁾.

والرجاء، فأما إذا كان العدو عشرة وهو وحده، وليس من عادته القتال أن يغلب عند القتال اثنين منهم كانت محاربه إياهم قتلا منه لنفسه" انظر: الكندي، بيان الشّرع: 126/6.

(1) - أبو زهرة، أصول الفقه: ص 356.

(2) - الكندي، بيان الشّرع: 125/6؛ وانظر: ابن بركة، الجامع: 194/1.

(3) - الكندي، بيان الشّرع: 123/6؛ انظر جامع أبي محمد.

(4) - البخاري، كشف الأسرار: 4/539.

(5) - الدسوقي، حاشية الدسوقي: 2/368.

(6) - ابن قدامة، المغني: 10/353.

أما الإباضية، وبحسب ما نقله الكندي عن ابن بركة، فإنّ للإنسان اقرار المحذور، والمتمثل في تصويب الكفر، إذا هُدّد بإتلاف ماله، وكان إتلاف هذا المال مما يلحق الهلاك بنفسه أو بمن يعول: "إن كان ما يأخذه من ماله يؤدي به إلى هلاكه أو هلاك عياله فله أن يقول"⁽¹⁾، ويمكن تعميم هذا الحكم والتخريج عليه في كلّ حالة فيها إلحاق هلاك بالإنسان أو بمن يعول، سواء كان تهديدا مباشرا، أم تهديدا بإتلاف مال يؤدي إلى هلاكهم.

بل إن الباحث يرى أنه من الممكن الذهاب في رأي الإباضية إلى أبعد من ذلك، فنقول: إنّ كلّ تهديد فيه خوف تلف للنفس أو لنفس الغير يعدّ إكراها ملجئا، فيبيح المحذور بالتبع، وهذا تخريجا على مسألة وجوب إنقاذ المسلم لغيره من الهلاك إن كان قادرا على ذلك.

ج- التهديد بإلحاق ضرر يلحق العرض، كالتهديد بالزنا أو اللواط، بالمكره أو بأحد من يهمله أمره من أصوله أو فروعه أو زوجه. فهل يعدّ ذلك إكراها ملجئا؟ لم يقف الباحث على آراء للفقهاء المتقدمين في هذه المسألة، لكننا نجد من المعاصرين من اعتبر الضرورة كل ضرر يلحق الإنسان في نفسه أو ماله أو عرضه أو عقله⁽²⁾، وبناء عليه فيعدّ التهديد بانتهاك عرض الإنسان أو أحد أقاربه سببا من أسباب الضرورة.

وفي بيان الشّرع في امرأة أكرهها الجبار على الزواج وهي كارهة، وأعلمته بكرهيتها وعدم رضاها، قال أبو المؤتّر: "تجاهده عن نفسها وتقلته على ذلك"⁽³⁾. فأباح القتل لوجود انتهاك للعرض، فيعدّ كذلك التهديد بانتهاك العرض من الإكراه الملجئ المبيح للمحذور، ولا يبعد ذلك، خصوصا عند من يعتبر أنّ الزنا لا يباح حتى في حال التهديد بالقتل، كما يذهب إلى ذلك الإباضية، جاء في بيان الشّرع: "ولو قيل له: قم ازن بهذه المرأة وإلا قتلتك وشهر عليه السلاح، فإنه لا يزيي ولو قتله"⁽⁴⁾، فكأنّ العرض عند هؤلاء أخطر من النفس، فإذا أبيض المحذور لتهديد يلحق النفس، فأولى أن يباح لتهديد يلحق العرض. كما أنّ معنى الضرر، الذي هو سبب ثبوت حالة الضرورة يتوفر فيه، فأيّ ضرر أشدّ من إلحاق الأذى بعرض الإنسان، فقد يبذل المرء نفسه في سبيل الحفاظ على عرضه، فإذا كان التهديد بقطع أتملة إكراها ملجئا - كما ذهب البعض -، فالتهديد بانتهاك العرض أولى أن يكون كذلك، على أن يكون الضرر بينا، فلا يكون مثلا بمجرد التهديد بكشف الحجاب، أو الاتهام في العرض أو نحو ذلك مما لا يصل إلى حالة الإلجاء، إذ يمكن للمرء أن يصبر عليه دون أن يلحقه أذى شديد، جاء في بيان الشّرع:

(1) - الكندي، بيان الشّرع: 123/6؛ انظر جامع أبي محمد.

(2) - الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية: ص 68.

(3) - الكندي، بيان الشّرع: 391/48.

(4) - الكندي، بيان الشّرع: 214/26.

"وأما التقية التي لا تسع فهو أن يخاف على منزلته الانتقاص وعلى عرضه الشتم وأن ينتقص به، فهذا ليس له فيه تقية، وما ألزم نفسه على التقية من هذا ومثله مما يتولد منه فهو لازم له وآثم في فعله"⁽¹⁾. وبالرغم من اتفاق الإباضية على أنّ الإكراه سبب من الأسباب المبيحة للمحظور، إلا أنّهم لم يتفقوا في نوع المحظور الذي يباح للإكراه، فهل الإكراه عندهم ملحق بحالات الضرورة من الجوع والعطش، بحيث يباح في حالة الإكراه ما يباح في حالة المخمصة؟ أم أنّ الإباحة تقتصر على القول دون الفعل، كما ورد به النص؟ هذا ما سيتم إبرازه في المبحث الموالي ضمن ما يباح من المحظورات للإكراه.

ثانيا: الإكراه غير الملجئ

أو الإكراه الناقص، وهو الإكراه بغير ما سبق في الإكراه الملجئ، كالتهديد بالحبس أو القيد أو إتلاف المال اليسير أو الضرب الذي لا يتلف الأعضاء، فهذا الإكراه لا يفسد الاختيار، لكنه يعدم الرضا، فهو ليس سببا من أسباب الضرورة، لكن له أثرا في تصرفات الإنسان⁽²⁾.

المطلب الثالث: المرض

المرض في اللغة: السقم، وهو نقيض الصحة، وأصل المرض النقصان، تقول: بدن مريض، أي: ناقص القوة، والمرض في البدن: فتور الأعضاء، والمرض في القلب: فتور عن الحق⁽³⁾.

أما المرض في الاصطلاح فهو: "ما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص"⁽⁴⁾.

ويعدّ المرض، من حيث المبدأ، حالة من حالات الضرورة، لأنّه قد يوصل الإنسان إلى الهلاك أو إلى تلف عضو أو تشوّهه، ولا يجد الإنسان لدفع هذه الحالة إلا المحرّم، فيكون في حكم الجائع المضطر إلى الحرام لدفع مخمصة الجوع، أو في حكم المكره على الحرام لدفع الضرر عن نفسه، ويدخل بذلك في عموم قوله تعالى: ﴿...وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ...﴾ [الأنعام: 120]، كما أنّ الضرر الذي بسببه اعتبر الإكراه والجوع من حالات الضرورة موجود بذاته في حالات معينة من المرض، فوجب إلحاقه بها، لتوفر العلة نفسها فيه. وأيضا، فقد قالوا في ضرورة الجوع: إذا كان الإنسان قادرا على إحياء نفسه بالحرام، ولم يتناوله حتى هلك أنه عاص، لقوله تعالى: ﴿...وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...﴾ [البقرة: 194]، وهذا الأمر موجود في ضرورة المرض كذلك، لا فرق بينهما من حيث المعنى، فوجب إلحاق المرض بالجوع.

(1) -المصدر نفسه: 6/129.

(2) - انظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 7/175؛ الزجلي، نظرية الضرورة: ص87؛ الباسين: قاعدة المشقة: ص130؛ الصلابي، الرخص

الشرعية: ص237.

(3) - انظر: ابن منظور، لسان العرب: 7/232.

(4) - الجرجاني، التعريفات: ص211.

ومن نافلة القول التأكيد على أنه ليس كلّ مرض مبيحا للمحظور وسببا من أسباب الضرورة، بل يجب أن يتوقّر في المرض ما يدفع المرء دفعا نحو اقتتراف المحظور، وذلك بأن يؤدي إلى الهلاك أو تلف عضو من الأعضاء، ثم لا يجد ما يدفع به ذلك المرض إلا المحرّم. والذي يحدّد أنّه لا يوجد حلال يقوم مقام ذلك الحرام في رفع تلك الحالة من الاضطرار الطيبب العارف بالطبّ، وليس الشخص نفسه، خصوصا عندما لا تكون له معرفة بهذا المجال⁽¹⁾.

كما يجب، ليكون المرض سببا لحصول حالة الضرورة، أن يغلب على الظن الوقوع في الهلاك أو التلف، بمعرفة الشخص نفسه إن كان عارفا، أو بالاعتماد على طيبب حاذق⁽²⁾.

وفي بيان الشّرع ما يمكن أن يفهم منه أنّ حالة المرض تلحق بالضرورة، شرط وجود ضرر بيّن؛ هلاك في النفس، أو تلف لعضو من الأعضاء، ومن ذلك مسألة تتعلّق بحكم ترك أداء أركان الصلاة لمن أجرى عملية في عينه وأمره الطيبب بالاستلقاء وعدم القيام أياما، فقال: "فعلى ما وصفت فقد جاء الأثر بزوال الغرض عند الضرورات، فيما دون ذهاب البصر من الجذري وغير ذلك من العاهات، والبصر أعظم عندنا وأشدّ عدماً من غيره، ولا بأس بذلك عند الضرورات إذا رجا في ذلك عافية، وخيف من تركه تزايد العلل"⁽³⁾.

وفي شأن جواز الإفطار للمريض في نهار رمضان، فإن من الإباضية من يفرّق بين حالة الجوع أو العطش الشديد المؤدّي إلى الهلاك، وبين حالة المرض، فيشترط في هذا الأخير وجود النية من الليل لجواز الإفطار، بينما لا يشترط ذلك في الحالة الأولى، فيباح لمن خاف الهلاك أن يفطر، لكن، إذا كان المرض شديدا بحيث خاف الهلاك والتلف جاز له الأكل أو الشرب بقدر ما يجي به نفسه في نهار رمضان حتى لو لم ينو الإفطار من الليل، ويفهم من هذا بوضوح أنّ المرض المخوف معه من الهلاك ملحق بالجوع والعطش الشديدين، قال في بيان الشّرع: "من مرض فاشتدت به العلة وخاف على نفسه فله أن يفطر بما يجي به نفسه في يومه ذلك إن لم ينو من الليل، وأما إذا نوى من الليل فله أن يأكل وهو على الإفطار حتى يقوى على الصوم"⁽⁴⁾، ويقول في موضع آخر: "إذا أراد المسافر أو المريض الإفطار نوى ذلك من الليل، إلا أن يعنيه أمر يخاف منه على نفسه من عطش أو غيره... فإن له أن يشرب بقدر ما يجي به نفسه"⁽⁵⁾.

(1) - انظر: النووي، المجموع: 51/9.

(2) - النووي، المجموع: 286/2.

(3) - الكندي، بيان الشّرع: 210/14.

(4) - الكندي، بيان الشّرع: 107/20.

(5) - المصدر نفسه: 143/21.

المبحث السادس: تطبيقات قاعدة الضرورات تبيح المحظورات في بيان الشرع

تعددت التطبيقات الفقهية لقاعدة الضرورات تبيح المحظورات في بيان الشرع وتنوعت، ومن خلال تتبع الباحث لما ورد من مسائل متعلقة بالضرورة ظهر أنّ هناك تطبيقات تتعلق بالجوع والعطش، وأخرى بالإكراه، وأخرى بالمرض، وأخرى لا تتعلق بأيّ سبب من تلك الأسباب الثلاثة، وهذا يؤكّد ما تمّ تقريره من أنّ الضرورة تتعلق بتحقيق معناها بغضّ النظر عن السبب الذي أدّى إلى وجودها، ولذلك قسّمت هذا المبحث إلى خمسة مطالب؛ أحدها عن تطبيقات الضرورة للجوع والعطش، وآخر للإكراه، وآخر للمرض، ورابع للتطبيقات المختلفة التي لا تتعلق بأيّ من تلك الأسباب الثلاث، وخامس للحالات المستثناة من حكم الضرورة.

والملاحظة العامة والأساسية في هذه التطبيقات هي صعوبة وضع حدّ فاصل بين ما هو ضرورة وما هو حاجة، خصوصاً في كتابنا بيان الشرع، وفي كتب المتقدمين عموماً، ومنشأً هذه الصعوبة يرجع إلى استعمالهم مصطلح الضرورة في كثير من المواضع للتعبير عن الحاجة، كما سبق في بيان العلاقة بين الضرورة والحاجة، وعليه فلا يتبقّى أمامنا إلاّ النظر في الضرر الذي بسببه نتجت حالة الضرورة، وهذا الأمر لا يتوقّف لنا في كثير من الأحيان بسبب نقص التفاصيل، ففي بعض الأحكام يكتفي بالإشارة إلى أنّ الحكم الاستثنائي يجوز إن كانت ثمة ضرورة، دون تحديد لهذه الضرورة؛ مفهومها ودرجتها، ولا يتبقّى أمامنا سوى الاجتهاد ومقاربة الصواب قدر الإمكان، فما ظهر للباحث أنّه يشترط فيه أعلى درجات المشقة، كهلاك النفس وتلف العضو، أدرجه ضمن تطبيقات الضرورة، حتى وإن لم يصرّح فيه بأنّه من أحكام الضرورة، وما ظهر له أنّه دون ذلك أدرجه ضمن تطبيقات الحاجة حتى وإن اشترط فيه المؤلف تحقق حالة الضرورة.

المطلب الأول: تطبيقات الضرورة في بيان الشرع للجوع والعطش

أشار الله تعالى إلى ضرورة الجوع والعطش وما يباح لأجلهما عند الاضطرار، حيث وبعد أن ذكر المحرمات من الطعام، قال: ﴿...فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: 04]، والمخمصة في اللغة من الخمص، والخمصان الجائع الضامر البطن⁽¹⁾، والمحرمات التي صرّحت هذه الآية بإباحتها في حال الاضطرار هي: ﴿...الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ...﴾ [المائدة: 04].
وما ورد في بيان الشرع من مسائل تتعلق بضرورة الجوع والعطش ما يلي:

- يجوز للمكلف الأكل من الميتة ولحم الخنزير عند الاضطرار، وبناء عليه، فإذا رأى المسلم أخاه يأكل الميتة أو لحم الخنزير فلا يبرأ منه لذلك، لأنّه يحتمل أن يكون أكله لهما اضطراراً، خصوصاً إن كان

(1) - ابن منظور، لسان العرب: 29/7.

ذلك في فلاة أو سفر، إلا أن يتجاوز الحدّ في أكله، بحيث يتناول فوق ما يحببه ويعصمه من الموت⁽¹⁾، وهذا من حسن الظن بالمسلم، إذ مادام الأمر محتمل للإباحة والحظر، فيحمل على الإباحة.

- إذا كانت المحرمات السابقة مباحة للمضطر بالنصّ، فهل يلحق بها بقية المحرمات غير المنصوص عليها أم لا؟ اختلف الفقهاء في ذلك، ونقل الكندي عن المعتبر لأبي سعيد الخلاف في الأمر، بين من يرى وجوب الاقتصار على النص، وعدم جواز اللجوء إلى غير المنصوص عليه لعدم ورود الاستثناء فيها، ومن يرى أنّ كلّ ما يعصم المرء عن الهلاك فهو ملحق بالمنصوص عليه، ولم يظهر لي ترجيحه لأحد الرّأيين، يقول الكندي: "ومعي أنه قد قيل⁽²⁾ إنه كل ما كان يعصم من المحرمات ويغني عن الضرورة، جاز للمضطر في حال ضرورته أن يأكل منه أو يشرب بقدر ما يحبي به نفسه، فأما في الميتة ولحم الخنزير وما أشبه ذلك، فيقع عندي موقع الإجماع عليه أنه جائز، وذلك جائز في حكم كتاب الله⁽³⁾، أما ما سوى ذلك الذي لم يأت فيه نص من كتاب الله ولا ما أشبهه، فمعي أنه قد قيل فيه كلاً: إنّه محجور؛ إذ⁽⁴⁾ لم يأت فيه ترخيص، وإذ هو على جملة التحريم ليس مستثنياً فيه في ضرورة ولا في غيرها، وذلك مثل: الخمر والأبوال والعذرة وأشباه هذا من المحرمات، والرجس، فقال من قال: لا يجوز ذلك في ضرورة ولا غيرها من جوع ولا ظمأ، وقال من قال: كلّ ما رجا المضطرّ من ذلك أن يعصم به ويحيا به من جوع أو ظمأ، يخاف منه على نفسه الهلاك ويرجو لنفسه منه الحياة، فهو مثل المحرمات. ولا يعجبني الإقدام على شيء من ذلك، إلا على معنى قد عرف أنه يحبي ويعصم، وإلا فهو على معنى الحجر والتحريم"⁽⁵⁾. ولعلّ القول بالجواز هو الراجح، بالنظر إلى توقّف نفس العلة التي من أجلها أبيحت تلك المحرمات، وهي إنقاذ النفس من الهلاك والتلف، وأكثر الرخص أجرى فيها الفقهاء القياس، ولم يقتصروا على الرخص المنصوص عليها، وكذلك إذا كان ما دُكر في الآية من المحرمات لذاتها، ورغم ذلك أبيحت للمضطرّ، فلأن يباح ما هو محرم لغيره من باب أولى!! وذلك مثل المنتحس الذي أصله طاهر، وأموال الناس. وهذا بشرط التّحقّق من كون ذلك المحرمّ مما يحبي ويعصم من الهلاك، كما أشار إلى ذلك الكندي، وإلا فهو على أصل التحريم. ومن تلك المحرمات التي تباح للمضطرّ مما ذكره الكندي في بيان الشرع ما يلي:

(1) - الكندي، بيان الشرع: 408.382/3.

(2) - ليس في هذا ترجيح لهذا الرّأي من الكندي، ولكن هذه عادته في التعبير عن الآراء، فكأنّه يقول: مما أحفظه أنّه قيل كذا وكذا، بدليل استعماله لنفس الصيغة في الرّأيين المتناقضين.

(3) - هنا إشارة إلى الآية 145 من سورة الأنعام، حسب ما ورد في النص الأصلي في المعتبر للكندي: 107/3.

(4) - ورد في النص الأصلي (إذا) بدلا من (إذ) والصواب ما أثبتناه ليستقيم الكلام، والله أعلم.

(5) - الكندي، بيان الشرع: 165-164/7. وانظر: الكندي، المعتبر: 108-107/3.

- يجوز للمضطر تناول ما كان في الأصل طاهرا وأصابته النجاسة، كما يجوز له تناول النجاسات، إذا كانت مما تحيي وتعصم من الهلاك، وإلا لم تجز في حال اضطرار ولا غيره⁽¹⁾. بل هناك قول بأنّ المتنجّسات، وهي الأشياء التي عارضتها النجاسات مما هو طاهر في الأصل، يجوز إطعامها الأطفال والدوابّ في غير الضرورة، والتوسّع في ذلك، إذ لا يلحقهم الإثم من ذلك الأكل، ما لم تستولي عليه أحكام النجاسة فينتقل اسمه ويختلف حكمه⁽²⁾. وقد أشار في بيان الشرع إلى وجود الخلاف هنا، كما أشرنا إلى ذلك سابقا⁽³⁾، ويرى الباحث أنّ الأولى عدم إطعامها ما هو مستقذر، خصوصا بالنسبة للأطفال، إذ في ذلك تربية لهم وتعويد على تناول المباح، كما أنّ في المتنجس احتمال الضرر والأذى، فوجب اجتنابه حتى لغير البالغ، إذ لا يُجرّم الله تعالى شيئا إلا لمصلحة، وتلك المصلحة يستوي فيها الصبي والبالغ لا فرق بينهما.
- إذا اضطرّ الإنسان ولم يجد إلا مالا لغيره جاز له إحياء نفسه به، ويلزمه ضمانه، واختلفوا في أيهما يقدّم: مال الغير أم الميتة؟⁽⁴⁾. ومن هذا القبيل ما إذا وجد رجل ماء لميت وخاف على نفسه الهلاك من العطش، فله أخذه وضمان ثمنه لورثته، يقول في بيان الشرع فيما نقله عن جامع ابن بركة: "وإن كان الماء للميت فهو أحق به وليس لأحد أن يأخذه لنفسه إلا أن يخاف على نفسه العطش فله إحياء نفسه ويضمن لورثته بالثمن في قول أصحابنا والله أعلم بعدل ذلك"⁽⁵⁾. وخالف بعضهم في هذه المسألة أيضا، ومن هؤلاء زياد بن الوضاح، كما في بيان الشرع نقلا عنه: "وأما أموال الناس فلا يأكل منها شيئا حتى يموت"⁽⁶⁾.
- والمُحْرَمُ كذلك إذا اضطر إلى لحم الصيد، ولم يجد حلالا يغنيه ويدفع عنه الضرر، جاز له تناوله، رغم النهي الصريح في تحريم الصيد عن المحرم⁽⁷⁾.
- هل يباح الخمر عند الضرورة؟ خلاف أيضا، محرّج على الخلاف السابق الذي أُشير إليه، وهو هل يقاس على المنصوص عليه بقية المحرمات أم لا؟ يقول في بيان الشرع: "وأما شرب الخمر فقد قال من قال: لا يجوز فيه الاضطرار، لأنه يجب فيه الحد، ولأن الله لم يستثن فيه للمضطر، كما استثنى في غيره، وقال من قال: إن كان يعصم من الهلكة فهو كغيره من الميتة ولحم الخنزير"⁽⁸⁾. وفي

(1) - الكندي، بيان الشرع: 161/7. وانظر: الكدومي، المعتمر: 103/3.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 164/7. وانظر: الكدومي، المعتمر: 107/3.

(3) - انظر: الكندي، بيان الشرع: 166/7.

(4) - المصدر نفسه: 126/6، 162/7، وانظر: ابن بركة، الجامع: 196/1؛ الكدومي، المعتمر: 103/3.

(5) - الكندي، بيان الشرع: 27/8.

(6) - الكندي، بيان الشرع: 101/65.

(7) - المصدر نفسه: 165/7. وانظر: الكدومي، المعتمر: 109/3.

(8) - الكندي، بيان الشرع: 82-81/4؛ وانظر: 99/65.

موضع آخر يؤكد على هذا الخلاف فيقول: "وكذلك الخمر، فقد قال بعض المسلمين: إنه لا يجوز عند الضرورة أن يشرب الخمر لأنه لا عوض فيه عن الجوع"⁽¹⁾. وفي موضع آخر كذلك وحول مسألة التقية، وهل تباح التقية بالفعل أم لا؟ يقول: "وقال أبو عبد الله: التقية بالقول لا بالفعل، وقال أبو معاوية: كذلك، غير أنه أجاز ما يجوز في الاضطرار من أكل الميتة، وقال أبو معاوية: وكذلك إن كانت الخمر تعصم"⁽²⁾، فألحق أبو معاوية بما يباح في حال الاضطرار الخمر، وقيدتها بما إذا كانت تعصم من الهلاك، وهذا في الحقيقة سبب الخلاف الأساسي، كما يظهر، بين من أجازها ومن منعها، فالذين أجازوا شرب الخمر في حال الاضطرار بنوا ذلك على أنها تعصم المرء من الهلاك، ومن منعها قال بأنها لا تعصم، والشرط في المحذور حتى يباح عند الاضطرار - كما سبق - هو أن تندفع به حالة الضرورة، وإلا لم يباح، والحقيقة أنّ الخمر قد تعصم المرء عن الهلاك، خصوصا في حال العطش، فتمنح الجسم ما يحتاجه من السوائل لتستمر الأعضاء في الحياة وفي أداء وظائفها، والجسم أشد حاجة إلى الماء من حاجته إلى الطعام، فقد يصير عن الطعام أياما، لكنه لا يقوى على تحمل الصبر عن الماء. لكن هذه العلة ليست كلّ دليلهم، بل إنّ المانع قد استدّلوا أيضا بأنّ الخمر فيها حدّ وأيضا لم يرد فيها استثناء كالاستثناء الوارد في الميتة ونحوها⁽³⁾، ولكن نقول: إنّ أخذ أموال الغير فيه حدّ وأيضا، ولم يرد فيه استثناء صريح، ورغم ذلك أبيع في حال الاضطرار، ثمّ، ما الفرق بين الخمر وبقية المحرّمات غير المنصوص عليها كالصيد للمُحرّم مثلا؟ يبدو أنّه لا فرق بينهما، إذ كلاهما محرّمان، وتترتب على فاعلهما عقوبة، كما أنّه لم يرد استثناء فيهما، فوجب إعطاؤهما نفس الحكم وعدم التفريق بينهما، والله أعلم.

● ومما يباح للضرورة أيضا مما ورد في بيان الشرع أكل المال المُغتصب، يقول: "فإن صح أنها كلّها مغتصبة ليس فيها شيء يحتمل حلاله بوجه من الوجوه فلا يجوز أكله إلا برأي أربابه، أو ما يضطر الأكل إلى ذلك اضطرارا، ونحو أن يدان ويحبي نفسه من الجوع إذا خاف على نفسه"⁽⁴⁾، ويقول أيضا في موضع لاحق بخصوص المال المغتصب، دائما: "لا يجوز أكله من أيديهم إلا من ضرورة يخاف الأكل على نفسه فيه الهلاك وما يتولّد منه عليه الهلاك"⁽⁵⁾.

● هل يباح الربا للمضطرّ؟ لم أقف على رأي صريح في بيان الشرع في استثناء الربا من الحظر في حال الاضطرار، إلا أنّ لصاحب بيان الشرع كلاما يمكن أن يُفهم منه أن الربا مباح في حال الاضطرار

(1)-المصدر نفسه: 88/5؛ وانظر: 119/6.

(2)-المصدر نفسه: 121/6.

(3)- انظر: المصدر نفسه: 82-81/4.

(4)- الكندي، بيان الشرع: 366/64.

(5)-المصدر نفسه: 368/64.

كالميتة والدم المسفوح تماما، وذلك عند تعليقه على كلام لأبي الحسن البسياني خلاصته: أنّ من ارتكب محرّما متّفقا عليه بين جميع المسلمين يُعدُّ مبتدعا، فقال: "يخرج عند قول أبي الحسن هذا في المحرمات التي غير محتملات للحلال، مثل الأكل للميتة من غير ضرورة، والأكل للدم المسفوح من غير ضرورة، والأكل للربا من غير ضرورة وما أشبه هذا من المحرمات" ويقول بعد ذلك: " فأما إذا صح أنه أكل هذه الأشياء كلها أو بعضها، ولم يصح أنه أكلها من ضرورة ولا غير ضرورة، كان هذا من الصفات المحتملات للحلال والحرام، واحتمل حق الأكل وباطله، لم يكن هذا من البدع"⁽¹⁾.

- ذكر الباحث سابقا أنّه مما يباح للضرورة أخذ مال الغير، فإذا أبي صاحب المال أن يسقيه مما معه من الماء، أو يعطي له ما ينجي به نفسه من الهلاك، جاز للمضطر مقاتلته، بالقدر الذي يتمكن به من إنقاذ نفسه، جاء في بيان الشرع: "وإذا كان رجلا في سفر عند أحدهما ماء وأصاب الآخر عطش شديد، فإنه يطلبه شربة يحيي بها نفسه، فإن قوي عليه العطش وخاف الموت ومنعه صاحبه ولم يقدر على أن يسرق منه ما يحيي به نفسه فله أن يقاتله على الماء ليحيي به نفسه، فإن شرب عليه سلاحا ومنعه به دون الماء فله أن يشهر عليه السلاح ويقاتله به، فإن قتله فإن دم المانع هدر"⁽²⁾.
- ومما يباح للضرورة ترك استعمال الماء للطهارة إذا خاف على نفسه من برد، أو خاف من عطش يلحقه فيتلفه"⁽³⁾.
- يباح للمضطر في نهار رمضان أن يأكل أو يشرب بقدر ما يحيي به نفسه، جاء في بيان الشرع نقلا عن جامع ابن جعفر: "وليس له أن يشرب إلا إن خاف الموت"⁽⁴⁾، وهذا السبب من أسباب جواز الإفطار لا يحتاج إلى نية من الليل، بخلاف المرض والسفر، ما لم يصل المرض إلى حد يخاف معه الهلاك: "إذا أراد المسافر أو المريض الإفطار نوى ذلك من الليل، إلا أن يعنيه أمر يخاف منه على نفسه من عطش أو غيره... فإن له أن يشرب بقدر ما يحيي به نفسه..."⁽⁵⁾.

المطلب الثاني: تطبيقات الضرورة في بيان الشرع للإكراه

اختلف الإباضية فيما يباح للإكراه، هل هو القول فقط؟ أم أنّ كلّ ما يباح في حال الاضطرار للجوع والعطش يباح للإكراه كذلك؟ وكخلاصة لرأي الإباضية في هذه المسألة من خلال ما ورد في بيان الشرع، أقول: إنّ المحظورات في حالة الإكراه ثلاث أنواع:

(1)-المصدر نفسه: 4/125.

(2)-المصدر نفسه: 65/12؛ وانظر أيضا: 65/13، 101.

(3)- الكندي، بيان الشرع: 8/27.

(4)-المصدر نفسه: 20/105؛ وانظر نفس المصدر: 20/105، 106، 107.

(5)-المصدر نفسه: 21/143.

النوع الأول: محظورات تباح للإكراه اتفاقاً

وهي كلّ الأقوال المحرّمة في الأصل، شرط اطمئنان القلب بالإيمان؛ لقوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: 106]، "قيل نزلت في عمار بن ياسر لما عذبه المشركون حتى قال: إنّ الله ثالث ثلاثة، فأعطاهم الكفر بلسانه وقلبه مطمئن بالإيمان، فأنزل الله عذره"⁽¹⁾.

ومن تلك الأقوال المباحة للإكراه: النطق بالكفر، وتصويب الكفار والافتراء على المسلم ونحو ذلك... ففي بيان الشّرع: إذا أكره المرء على أن "يتولى أهل الضلال أو يصوبهم، أو يبرأ من المسلمين أو يخطئهم، أو يحل حراماً أو يحرم حلالاً، أو يشرك بالله، فكل هذا قد جاء فيه الأثر المجتمع عليه أنه مرفوع عن المكروه عليه إذا توسع في ذلك برخصة الله تبارك وتعالى، وقلبه مطمئن بالإيمان، كاره لما حبر عليه"⁽²⁾. وينقل الكندي عن جامع ابن جعفر ما يؤكّد هذا في قوله: "ومن جامع ابن جعفر: وكل من أخذ السلطان الجائر والجبابة الذين يعرفون بالظلم وسفك الدماء أن يبرأ من أحد من المسلمين، أو يتولى أحداً من الظالمين، أو يقول قولاً مما يدخل به في بعض أديان الشرك أو الكفر، فإنه إذا خاف على نفسه جاز له أن يعطي ذلك بلسانه وقلبه كاره لذلك"⁽³⁾، وينقل أيضاً عن جامع ابن بركة قوله: "وأنه أخذ بعض الجبابة والكفار بالله العظيم مسلماً فقال له: [إن] لم تصوبني أو تقر بأن ديني صواب قتلتك، وكان من عادته أن يقتل على مثل ذلك أو يقتل من رد عليه أمره، وغلب على ظنه أنه إن لم يفعل ذلك قتله، فإن له أن يظهر له ما أراد منه بلسانه ويكره ذلك بقلبه، وكذلك إن خاف منه أن يضربه الضرب الشديد الذي يؤدي إلى تلف نفسه"، ويباح له قول ذلك حتى لو كان التهديد بإتلاف المال بشرط أن يكون "ما يأخذه من ماله يؤدي به إلى هلاكه أو هلاك عياله.. وإن كان ما يأخذون منه لا يضره كثير الضرر وله ما يقيته ويقيت عياله أو يرجع إلى كفايته وسلامته فليس له أن يصوب الكفر لأجل المال"⁽⁴⁾.

ومن المحظورات التي تباح في حال الإكراه قذف المحصنات والقول في المسلمين ما ليس فيهم إن خاف القتل أو الضرب الشديد المؤدي إلى الهلاك، ودليل جوازه كما قالوا: "أن قذف المحصنات هو كذب عليهم، وكذلك القول في المؤمن بما ليس فيه... وقد أباح الله جل ذكره عند الاضطرار الكذب بقوله: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ...﴾ [النحل: 106]، فعذره في هذه الحال، وهو يقول: ﴿...إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾

(1)-المصدر نفسه: 127/6.

(2)-المصدر نفسه: 87/5-88.

(3)- الكندي، بيان الشّرع: 119/6.

(4)-المصدر نفسه: 123/6.

... ﴿٧٥﴾ [المائدة:75]، وهذا أعظم لأنه كذب على الله تعالى، والكذب على المسلمين أيسر من الكذب على الله إذا لم يعرف المعارض⁽¹⁾.

ومما يباح للإكراه من الأقوال مما ذكره في بيان الشرع ما لو اضطرّ الإنسان إلى الكذب، بحيث خاف على نفسه أو ماله إن لم يكذب، وذكر هذه المسألة ضمن أحكام الولاية والبراءة، إذ اعتبر الكاذب في البراءة إلا أن يُضطرّ إلى ذلك فلا يُبرأ منه⁽²⁾.

النوع الثاني: محظورات لا تباح في حال إكراه ولا غيره اتفاقاً

وهي كلّ المحظورات التي لا تباح في حال الاضطرار، كقتل النفس والزنا، يقول الكندي: "وأما في أكل ما لا يجوز الضرورة فهو آثم بمواقفته، ولو كان على حدّ الجبر فالإجماع من المسلمين في ذلك أنه محجور عليه ذلك، وأنه لا يسعه ارتكابه على حال، فإن ارتكبه فهو آثم ظالم ضامن لما أتلف مما ارتكب من ذلك مما فيه الضمان، فهو متعبد بأدائه إلى أهله إذا قدر على ذلك، وما ارتكب في ذلك من الحدود التي تلزمه في الإسلام على الجبر فالاختلاف في إقامتها عليه. فقال من قال: عليه الحد فيما ارتكب من جميع ذلك، ولا عذر له فيه. وقال من قال: إنه آثم، ويدراً عنه الحد بالشبهة لموضع الجبر"⁽³⁾. وسيشير الباحث إلى ما لا يباح من المحظورات حتى في حال الاضطرار عند الحديث عن المسائل المستثناة من حكم الضرورة ضمن المطلب الخامس من هذا المبحث.

النوع الثالث: محظورات مختلف في إباحتها في حال الإكراه

وهي المحظورات التي تباح في حال الاضطرار للمخمصة، كأكل الميتة والخنزير، فمنهم من اعتبر الإكراه حالة من حالات الضرورة، فأباح للإكراه كلّ ما يباح في حال الاضطرار، يقول الكندي: "وأما كلما يجوز عند الضرورة مما أحله الله للمضطر، فقد قال بعض المسلمين: إنه غير آثم في مواقفته على الجبر، لأن الجبر من حال الضرورات إذا كانت التقية في هذا الموضع على النفس"⁽⁴⁾. ومنهم من اقتصر على السبب المنصوص عليه كسبب وحيد للاضطرار وهو المخمصة، فقصر الإكراه على الأقوال دون الأفعال، فلم يعتبر هذه المحرمات مباحة للمكروه.

(1)-المصدر نفسه: 124/6. عن جامع ابن بركة.

(2)-المصدر نفسه: 382/3.

(3)- الكندي، بيان الشرع: 88/5.

(4)-المصدر نفسه: 88/5.

ومَن ذهب إلى القول بعدم إلحاق الإكراه بالاضطرار، وأنّ التقيّة في حال الإكراه تكون في الأقوال فقط دون الأفعال أبو عبد الله محمد بن محبوب بن الرحيل، جاء في بيان الشرع: "وقال أبو عبد الله: إنّ التقيّة بالقول لا بالفعل"⁽¹⁾، ويؤكّد هذا الرأي عن أبي عبد الله ما ورد في الجامع لابن جعفر، من قوله: "وفي جواب محمد بن محبوب رحمه الله إلى أهل المغرب: وإنما تجوز التقيّة في القول لا في الفعل، وكذلك جاء الأثر عن المسلمين وأشياهم، أنه لا يجوز لمسلم أن يعصي الله بركوب ما حرم الله عليه بالتقيّة، ولا يضيع ما أوجب الله عليه للتقيّة"⁽²⁾. ونقل الكندي في بيان الشرع عن ابن جعفر أيضا ما يلي: "ومن جامع ابن جعفر: وقيل في أسير في أيدي أهل الشرك دعي إلى النصرانية، وقالوا له: إن لم تنتصر قتلناك، ففعل فأكل لحم الخنزير وشرب الخمر، فإن ذلك لا يحل له؛ لأن التقيّة تجوز في القول ولا تجوز في الفعل والعمل، وقد قال الله تعالى: ﴿...إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ...﴾ [النحل: 106]..."⁽³⁾. ووجه الدلالة من الآية حسبما يظهر هو: أنّ الله تعالى أباح للمكروه القول فقط، وهذا يدلّ عليه سياق الآية وسبب النزول كذلك، فيبقى ما عدا القول على الأصل وهو التحريم. وفي موضع آخر من بيان الشرع أيضا نقلا عن ابن جعفر يقول: "وإنما تجوز له التقيّة بالقول لا بالفعل، لأنه لو أمره الجبار أن يقتل نفسا أو يشرب خمرا أو يأكل لحم ميتة أو لحم خنزير لم يجز له ذلك، وأما القول فقد جاء الأثر بإجازته"⁽⁴⁾.

وممن ذهب إلى القول بإلحاق حالة الإكراه بالاضطرار مطلقا، سواء في القول أو في الفعل أبو معاوية عزان بن الصقر: "قال أبو سعيد: ويوجد عن أبي معاوية أنه قال: يجوز له على الجبر ما يجوز له في حال الاضطرار من ذلك"⁽⁵⁾. وفي موضع آخر: "وقد قيل: إن عزان بن الصقر أجاز ما يجوز في الاضطرار من أكل الميتة"⁽⁶⁾، والدليل على هذا القول أنّ الله تعالى استثنى الميتة والدم ولحم الخنزير للمضطر بسبب الجوع، وفي موضع آخر جاء الاستثناء للمضطر مطلقا غير مفسّر، وهو قوله تعالى: ﴿...إِلَّا مَا أَضْطَرَّرْتُمُوهُ إِلَىٰ...﴾ [الأنعام: 120]، والإكراه اضطرار، فكان المحرّم من المأكولات في حقّ المكروه مباحا⁽⁷⁾.

وذهب ابن بركة إلى رأي أبي معاوية أيضا، ففي بيان الشرع نقلا عن جامع ابن بركة: "فإن قال: فإن أخذه الجبار بشرب الخمر أو الميتة أن يأكلها هل له فعل ذلك؟ قال: نعم، إذا خاف على نفسه لأن الله جل ذكره قد أباح ذلك في الاضطرار بقوله ﷻ: ﴿...فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ...﴾ [المائدة:

(1)-المصدر نفسه: 129/6.

(2)- الأكوبي، محمد بن جعفر أبو جابر، الجامع لابن جعفر، ج 2، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1981م: 309/2.

(3)- الكندي، بيان الشرع: 127/6.

(4)- الكندي، بيان الشرع: 119/6.

(5)-المصدر نفسه: 119/6.

(6)-المصدر نفسه: 120/6، وانظر أيضا: 129/6.

(7)- انظر: المصدر نفسه: 119/6.

[04]، قال عَجَلِي: ﴿...فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ...﴾ [البقرة: 172] ⁽¹⁾. ويمكن الاستدلال على إباحة الفعل المحرم للمكره كذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ فَأَوْلَايَكَ عَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿﴾ [النساء: 97-98]، فالمكره في حكم المستضعف، إن لم يجد حيلة للخروج مما هو فيه من الإكراه، ولم يُفْصِلِ اللهُ تعالى في حالة الإكراه بين القول والفعل في هذه الآية، فدلَّ على جواز فعل المحظور كالقول، لا فرق بينهما.

أما أبو المؤثر فقد توقّف ولم يرحح رأياً، ففي بيان الشرع عن جامع ابن جعفر: "قال أبو المؤثر: لا يجوز التقية في قتل النفس التي حرم الله إلا في الزنا، وأما أكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر فالله أعلم" ⁽²⁾.

ومما يباح من الأفعال للإكراه أيضاً، حسب ما نقله الكندي عن ابن بركة إتلاف مال الغير إنقاذاً للنفس، فالأصل أنّ مال المسلم لا يجوز أخذه دون إذن صاحبه، لقوله ﷺ: «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبَةِ نَفْسِهِ» ⁽³⁾، لكن لو أكره المرء؛ بأن أخذه الجبار نظير مال، ولم تكن له إلا ودیعة، جاز له أن يفدي نفسه بها، وله أيضاً أن يأخذ مالا لغيره حتى يفدي به نفسه ويخلصها من الجبار، بل ليس للمكره أن يقاتل على الودیعة إن غلب على ظنه أنه يهلك بذلك، فإن فعل عُذَّ قاتلاً لنفسه، والدليل على جواز افتداء النفس بمال الغير أنه: "على صاحب هذا المال إذا علم بظلم الجبار له [أي: للمُكْرَه] وأنه يريد قتله وقدر على تخليصه به كان عليه أن يخلصه من القتل بهذا المال...، وأيضاً فلا خلاف بين أهل العلم لو أن رجلاً كان في سفر أو حضر وعدم الطعام وخاف على نفسه الهلاك من الجوع ولم يجد ما يأكله إلا مال رجل مسلم، أنه يأكل منه بغير رأي صاحبه، ويضمن ويحیی نفسه من الموت، ولا أعلم في هذا اختلافاً بين أهل العلم" ⁽⁴⁾، بل للمرء أن يستعمل مال غيره ليخلص نفسه من الهلاك، ويضمن، يقول في بيان الشرع: "وإذا أغضب المشركون قوماً ثم أطلقوهم ومعهم مركب لأحد من الناس فجائز لهم أن يركبوا في هذا المركب ويخلصوا أنفسهم من الهلكة وفتنة الشرك، ويضمنوا لأرباب المركب، كما أنّ من خاف على نفسه أكل من مال غيره إذا لم يجد حلالاً وضمن، كذلك

⁽¹⁾ -المصدر نفسه: 124/6، عن جامع ابن بركة: 191/1.

⁽²⁾ - الكندي، بيان الشرع: 119/6.

⁽³⁾ - مسند الإمام أحمد، رقم: 20971: 72/5؛ الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر (ت: 385هـ)، سنن الدارقطني، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 2004م، كتاب البيوع، رقم: 2885: 424/3؛ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الغصب، باب من غصب لوحاً فأدخله في سفينة، رقم: 11545، 166/6. قال الشوكاني: "وحدث أنس في إسناده الحارث بن محمد الفهري وهو مجهول وله طريق أخرى عند الدارقطني أيضاً عن حميد عن أنس، وفي إسناده داود بن الزرقان وهو متروك، ورواه أحمد والدارقطني من حديث أبي حرة الرقاشي عن عمه، وفي إسناده علي بن زيد بن جدعان وفيه ضعف، وأخرجه الحاكم من حديث ابن عباس من طريق عكرمة، وأخرجه الدارقطني من حديث ابن عباس أيضاً من طريق مقسم وفي إسناده العزمي وهو ضعيف، ورواه البيهقي وابن حبان والحاكم في صحيحهما من حديث أبي حميد الساعدي بلفظ «لا يحل لامرئ أن يأخذ عصا أخيه بغير طيب نفس منه» قال البيهقي: وحدث أبي حميد أصح ما في الباب" (الشوكاني، نيل الأوطار: 378/5).

⁽⁴⁾ - الكندي، بيان الشرع: 126/6. عن ابن بركة، الجامع: 196-197؛ وانظر: المصدر نفسه: 160/6-161.

إن أخذه الظالمون وفتنوه على نفسه فافتدى منهم بما قدر عليه ولو بمال غيره"⁽¹⁾. وفي هذا الموضوع أيضا، قالوا: إنَّ للوصي أن يفدي نفسه إذا عارضه السلطان بشيء من مال الأيتام على أن يكون ضامنا لذلك، "وتلزمه الضرورة كما تلزم الضرورة إلى أكل أموال الناس عند عدم ما يقوت به نفسه، فإن صار الوصي بهذا الحال ولم يجد ما يفدي نفسه به من هذا الظلم من مال اليتيم أو من غير مال اليتيم من النساء والرجال برأيهم بقرض أو دين يعدل السعر إلى ميسرة، وفدى نفسه من مال اليتيم الذي في يده على وجه القرض فهو ضامن لذلك، ونرجو له على هذا الحال ألا يكون آثما..."⁽²⁾.

ومما يدخل في هذا القسم أيضا: ترك الشاهد الإدلاء بشهادته عند الخوف من ضرر يلحق نفسه أو ماله، فقيل: لا تسعه التقية في ذلك إذا كان إذا شهد استخرج حقه وإذا لم يشهد له بطل حقه، لأنها من التقية في الفعل، وهي لا تجوز، عند من يرى قصر جوازها على القول فقط، وقال من قال: يجوز له عدم الشهادة، في بيان الشرع: "أرجو أني سمعت من يروي أنه سأل أبا عبد الله محمد بن أحمد السعالي عن مثل هذا فقال: لا يضار كاتب ولا شهيد"⁽³⁾، وبزّر الجواز في موضع آخر بقوله: "وأحب أن يكون له العذر لأنه ليس من الفعل"⁽⁴⁾، ويلحق بهذا أيضا ما إذا خاف الشاهد أن يكون إدلاؤه بالشهادة سببا لظلم الذي له الحق للمشهود عليه، حتى لا يكون دالا للظالم على ظلمه، معينا له⁽⁵⁾.

وهناك قسم متردد بين الثاني والثالث، ويتعلق بشرب الخمر، وقد أشرنا إلى الخلاف في إباحته أو تحريمه في حال المخمصة، فيلحق بالنوع الثاني عند من لا يرى إباحته للمضطر، ويلحق بالقسم الثالث عند من يرى إباحة شربه للمضطر، يقول الكندي في مسألة البراءة ممن يرى يقترب معصية مكرها: "قال بعض المسلمين: إنه لا يجوز عند الضرورة أن يشرب الخمر؛ لأنه لا عوض فيه عن الجوع، وقال بعض: إن كان فيه عوض يرجو فيه نجاة نفسه فذلك يوقف عنه عند الجبر على شربه"⁽⁶⁾، وممن يرى جواز تناول الخمر في حال الاضطرار أبو معاوية عزان بن الصقر، حيث يرى أنها تجوز عند الضرورة إن كانت تعصم، وكذلك ابن بركة⁽⁷⁾.

(1)-المصدر نفسه: 109/6.

(2)-المصدر نفسه: 97/57.

(3)- الكندي، بيان الشرع: 177/31.

(4)-المصدر نفسه: 141/31.

(5)- المصدر نفسه.

(6)-المصدر نفسه: 88/5.

(7)-المصدر نفسه: 129، 124، 121/6.

ويتحدّث الإباضية عن أحكام الإكراه تحت باب (التقية) ويعنون بها جواز الأخذ بالمحذور في حال الاضطرار عند الخوف على النفس من الهلاك، والملاحظ أنّهم أكثر تشدداً من غيرهم في إباحة المحذور للاضطرار من جانبيين:

الأوّل: أنّهم لا يبيحون للمُكره اعتراف المحذور إلا إن كان التهديد شديداً بحيث خاف على نفسه الهلاك مباشرة أو بالسجن والضرب الذي يلحقه به تلف نفسه، أمّا ما دون ذلك من الحبس والضرب وأخذ المال فجمهور الإباضية على أنّها لا تجعل الإكراه ملجئاً فلا يباح لأجلها المحذور.

الثاني: أنّ كثيراً منهم قصر المحظورات التي تباح للإكراه في القول دون الفعل، بحيث لم يبيحوا للمُكره ارتكاب المعاصي الفعلية من أكل الميتة والدم ونحوهما، إلا بعضاً منهم كأبي معاوية عزان بن الصقر، حتى اشتهر عنهم أنّ التقية بالقول لا بالفعل.

المطلب الثالث: تطبيقات الضرورة في بيان الشرع للمرض

المرض هو الحالة غير الطبيعية للإنسان، وهو سبب من أسباب الضرورة الشرعية أيضاً، بالنظر إلى ما قد يؤدي إليه من الهلاك أو تلف العضو أو نحو ذلك من الضرر البالغ، ولأجل ذلك فإنّ هناك محظورات شرعية وأحكام خاصة بالمرض، ومما ورد من مسائل تتعلّق بهذا السبب في بيان الشرع ما يلي:

أولاً: ترك استعمال الماء للتطهر خوفاً من الهلاك بسبب البرد

إذا وجد الإنسان وهو محدث ماء، وخاف على نفسه التلف والهلاك أو ما يؤدي إلى ذلك بسبب البرد، لم يجز له استعماله للطهارة، فإذا استعمله فهو عاص لله تعالى، ولا ثواب له، كالمُتطهّر بالماء المغصوب⁽¹⁾، والدليل على ذلك "ما روي عن عمرو بن العاص، اجتنب وهو أمير على جيش في غزوة ذات السلاسل، فخاف من شدة برد الماء فتيمم وصلى، فلما قدم إلى رسول الله ﷺ أخبره أصحابه عنه بذلك، فقال: «يَا عَمْرُو لِمَ فَعَلْتَ ذَلِكَ؟»، أو قال: «مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ ذَلِكَ؟»، فقال: يا رسول الله إني سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29]، فضحك النبي ﷺ ولم يرد عليه شيئاً"⁽²⁾.

ثانياً: التيمم بدل الماء لمرض مهلك

وفي التطهّر دائماً، إذا خاف المرء على نفسه من استعمال الماء لمرض، كجرح يخاف إن مسّه الماء أن يزداد عليه، أو كسر عليه جبائر، فهذا يغسل ما أمكنه، فإذا تعذّر غسل الجارحة كلها للمرض،

(1) - الكندي، بيان الشرع: 28/8، عن جامع ابن بركة.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 70/9، وانظر: ابن بركة، الجامع: 313/1؛ وقد سبق تخريج الحديث.

فيغسل ما بقي من أعضائه؛ والدليل على ذلك: "أنه مأمور بطهارة الأعضاء، ومنهي عن تطهيرها عند الخوف على نفسه من تطهيرها أو تطهير شيء منها، لقوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء:29]"⁽¹⁾، ولا يقصد بـ"الخوف على النفس": الهلاك فقط، بل يدخل فيه تلف العضو وتضرره أيضا، لأن كلامه هذا جاء تعليقا وتعليلًا لكلام سابق يتعلق بجواز ترك استعمال الماء إن كان في الجارحة جرح أو كسر يخاف إن مسه الماء أن يزداد عليه⁽²⁾. والخلاف في التيمم لذلك العضو الذي لم يغسل منه شيئا، فيرى ابن جعفر أن عليه التيمم، ويرى ابن بركة من خلال شرحه لجامع ابن جعفر: أنه لا يلزمه التيمم، إذ على الملمزم للتيمم أن يأتي بالدليل، كما أنّ العذر بالكل كالعذر بالبعض بل هو أولى، فإذا لم يجب عليه التيمم في عدم القدرة على غسل بعض العضو، فلا يجب عليه في الكل⁽³⁾. وقال ابن بركة في جامعها فيما نقله عنه الكندي حول مسألة التيمم والوضوء لمن تعذر عليه غسل العضو كاملا: "وإن كان قد خالفنا فيه بعض أصحابنا، فأوجب المسح بالماء والتيمم بالصعيد في وقت واحد، فأوجب أحد الفرضين مع القدرة والوجود، وألزم مع العدم والعذر فرضين، فيجب أن ينظر في ذلك"⁽⁴⁾.

ثالثا: الإفطار في رمضان للضرورة

لا يحل للمريض الإفطار في نهار رمضان لعذر المرض إلا أن ينوي ذلك من الليل⁽⁵⁾، إلا أن يأتي عليه حال يخاف على نفسه الموت، كما هو الحال بالنسبة للصحيح تماما، فيحل له حينها الأكل أو الشرب ولو من دون نية من الليل، على أن يكون ذلك بقدر ما يحیی به نفسه⁽⁶⁾. وفي تعليقه لجواز الإفطار للشيخ الكبير والمريض الذين لا يطيقان الصوم في رمضان يقول في بيان الشرع نقلا عن أبي المؤثر -فيما يظهر من السياق-: "وقد قرئ عليّ في بعض الكتب عن خالد بن الدريك وربيعة بن عبد الرحمن، أنهما قالوا: من لم يطق الصوم فلا شيء عليه، ولست أعرفهما من أئمة المسلمين، ولكن وجدت قولهما موافقا لقول الله: ﴿لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾ [البقرة: 286]،.. والذي نقول: إن الله أرحم وأكرم من أن يأخذ عبدا بما لا يطيقه"⁽⁷⁾. فلو تعمّد الصوم رغم

(1) - الكندي، بيان الشرع: 204/8.

(2) - المصدر نفسه.

(3) -المصدر نفسه: 205/8-206، المقصود من كلامه أنّ الجميع متفق على أنه لا يلزم المكلف التيمم إذا تعذر عليه غسل جزء من جارحة، فمن

باب أولى لا يجب عليه إذا تعذر عليه غسلها كلها.

(4) - الكندي، بيان الشرع: 206/8.

(5) - هذا الحكم ليس محل اتفاق بين الإباضية، إذ إن منهم من يرى جواز أن يفطر حتى من دون نية من الليل، إذا كان مريضا، انظر: الكندي، بيان

الشرع: 145/20، 145/21.

(6) - انظر: المصدر نفسه: 107/20، 143/21، 431/52.

(7) -المصدر نفسه: 165/20.

عدم قدرته، بسبب المرض أو الكبر فهو عاص، وإذا مات عُذَّ قاتلاً لنفسه⁽¹⁾. وهذا السبب يندرج ضمن الضرورة، وسيرد المرض ضمن أسباب الحاجة كذلك المبيحة للإفطار، والفرق بين الأمرين، أنه في حال الضرورة يباح له الإفطار سواء نوى ذلك من الليل أم لم ينو، لكن لا يباح له إلا المقدار الذي تندفع به حالة الضرورة، بخلاف المرض الذي هو من ضمن أسباب الحاجة فلا يباح له الإفطار إلا إذا نوى ذلك من الليل، لكن سيكون له الأكل طول اليوم، دون تحديد بالمقدار الذي تندفع به الحاجة.

رابعاً: ترك بعض أركان الصلاة وشروطها للضرورة

إذا كان قيام المرء ببعض أركان الصلاة أو شروطها يؤدي إلى إلحاق الضرر بجسمه أو ببعض أعضائه، سقط عنه ذلك الركن أو الشرط، وصلاتها كما أمكنه، وفي هذا السياق يورد الكندي مسألة تتعلق بما لو فتح الطبيب عين رجل من الماء، وقال له: نم على قفاك ولا تتحرك أياماً ولا تغسل عينيك بالماء، فأجاب المسؤول بقوله: "قد جاء الأثر بزوال الغرض عند الضرورات فيما دون ذهاب البصر من الجدري وغير ذلك من العاهات، والبصر أعظم عندنا وأشدّ عندما من غيره، ولا بأس بذلك عند الضرورات إذا رجا في ذلك عافية"⁽²⁾. ويخُرج على ما ذكره كل حالات الاضطرار، التي يكون فيها خوف الهلاك أو الضرر البين، فيترخّص لها في الصلاة.

خامساً: كشف الفخذ للعذر

الفخذ عورة، ولا يجوز إظهاره، فمن أظهره عُذَّ عاصياً، إلا أن يكون له عذر في ذلك⁽³⁾. ولم يفصّل في نوع العذر الذي يباح لأجله كشف الفخذ، وقد يكون من الأعذار المرض إن احتاج المريض إلى كشفه للطبيب.

سادساً: مداواة المرأة للرجل

الأصل عدم جواز لمس المرأة للرجل الأجنبي، للمداواة أو غيرها، إلا من ضرورة بحيث لا يوجد غيرها ممن يحسن ذلك، كما يجوز لها أن تحجمه إن كانت هناك ضرورة أيضاً⁽⁴⁾. وفي موضع آخر من بيان الشّرع: "قلت: وما يجوز لها أن تمسه من الرجال في حال التداوي عند الاضطرار أو غير الاضطرار، فمعي أنه لا يسعها أن تمس من غير ذات محرم منها شيئاً من بدنه إلا لمعنى الاضطرار إلى ذلك، ومسه لوجهها وباطن كفها لمعنى من غير شهوة معي أهون من مسها هي ذلك منه"⁽⁵⁾.

(1)-المصدر نفسه: 170، 109/20.

(2)- الكندي، بيان الشّرع: 210/14.

(3)-المصدر نفسه: 335/5.

(4)-المصدر نفسه: 224/5، 198، 192-191/6.

(5)-المصدر نفسه: 193/6.

سابعا: مداواة الرجل للمرأة

وهل للرجل أن يمَسَّ المرأة للمداواة؟ إذا اضطرت إلى من يداويها، كان ذلك جائزا أيضا، ففي بيان الشرع: إذا انكسرت ولم تجد إلا رجلا يداويها، كان لها ذلك؛ معللا هذا الحكم بقوله: "ليس على المضطرّ جناح"، وإذا احتاجت إلى قطع العرق جاز لها أن تبرز للطبيب شيئا من بدنها حتى يمسه بيده أو يداويها، على أن يكون ذلك بحضرة زوجها ووليها، وإذا عرض لها وجع قريب من فرجها جاز لها أن تريه الطبيب فيداويه، لكن عليها أن تخرج ذلك الموضع وحده، ويعالج والولي معها⁽¹⁾. هذا على وجه الإجمال، ولكن هناك استثناء في هذه المسألة، ذكره في بيان الشرع، وهو أنه إذا عسُر على المرأة الميلاد ولم يوجد غيرها من النساء إلا رجل، فليس له أن يولدها⁽²⁾. ولا أدري ما الفرق بين هذه الحالة وحالة المرض بجانب الفرج، إذ كلاهما من حالات الضرورة، فناسب إعطاؤهما نفس الحكم، والله أعلم.

ثامنا: التداوي بالحرام

ذكر صاحب بيان الشرع أن الرسول ﷺ أجاز للعربيين بول الإبل لعلّة كانت فيهم، فيدخل معهم من هو في مثل حالتهم، وهذا الحديث رواه مسلم في صحيحه، عن أنس بن مالك، أن ناسا من عربينة قدموا على رسول الله ﷺ المدينة، فاجتووها، فقال لهم رسول الله ﷺ: «إِنْ شِئْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ، فَتَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا»، ففعلوا، فصحوا⁽³⁾. ثم ذكر اعتراضا على هذا الرأي فقال: "فإن قال قائل: إن خبر العربيين لا نعرفه ولا يجوز أن يكون النبي ﷺ يحله وهو حرام لأجل علة، وقد قال ﷺ: «مَا جَعَلَ اللَّهُ شِفَاءَ أُمَّتِي فِيَمَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ»⁽⁴⁾، وأجاب على الاعتراض بقوله: "قد أباح الله أكل الميتة للمضطر، فكذلك بول الإبل، مع اختلاف الناس في طهارته مباح للمضطر..."، فيفهم منه إباحة كل محرّم إذا تعيّن دواء لعلّة ما، ومما ذكره أيضا الترخيص في النيذ، إذا كان ما في الإنسان من سوء حال يزول به، كما رخص ذلك رسول الله ﷺ لوفد عبد القيس⁽⁵⁾. وهذا الرأي، أي جواز التداوي بالحرم في حال الضرورة، هو الرأي الذي يتسق وقاعدتنا المتفق عليها من كون الضرورات تبيح المحظورات، إذ إنّ السبب من وراء إباحة الميتة للجائع ليس إلا منع نفسه من الهلاك، وهذا المعنى

(1)-المصدر نفسه: 191/6-192.

(2)-المصدر نفسه: 191/6.

(3)- صحيح مسلم، كتاب المحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين، رقم: 1671: 1296/3.

(4)- صحيح ابن حبان، بلفظ: «إن الله لم يجعل شفاءكم في حرام»، كتاب الطهارة، باب النجاسة وتطهيرها، رقم: 1391: 233/4.

(5)- الكندي، بيان الشرع: 221-222/27. روى حديث وفد عبد القيس بطوله الإمام أحمد: مسند الإمام أحمد، بقية حديث وفد عبد القيس،

رقم: 15644: 432/3. وعلّق عليه الأرنؤوط بقوله: إسناده ضعيف؛ يحيى بن عبد الرحمن العصري لم ير عنه سوى اثنين ولم يؤثر توثيقه عن غير ابن حبان.

متوقّف في الدّواء التّجس والمحرّم كذلك، إذا كان يعصم المرء عن الهلاك، ولم يوجد بديل مباح، فناسب أن يكون له نفس حكم الميتة بالنسبة للمضطر.

المطلب الرابع: تطبيقات الضرورة في بيان الشرع لأسباب مختلفة

الضرورة منوطة بتحقيق معناها مطلقاً، ولا تتعلّق بالأسباب السابقة فقط، ولأجل ذلك كانت هناك حالات للضرورة لا تندرج ضمن الجوع والإكراه والمرض، وهي كلّ حالة يخاف فيها الإنسان الهلاك إن لم يقترف المحذور، أو يكون مدفوعاً لارتكاب المحذور دون أن يكون قادراً على الامتناع من ذلك، ومما ذكّر في بيان الشّرع مما لا يندرج ضمن الأسباب السابقة ما يلي:

أولاً: اللجوء إلى التيمم مع وجود الماء للضرورة

إذا لم يجد المكلف الماء للوضوء إلا ماء حيل بينه وبينه، بحيث يحتاج إلى المدافعة والمنازعة، وخشي في ذلك على نفسه أو ماله أو دينه فإنّ له أن يتوضّأ، بالرغم من أنّ الأصل عدم اللجوء إلى التيمم إلا بفقد الماء، جاء في بيان الشّرع جواباً عن سؤال حول هذا الأمر: "معني أنه إذا كان يحول بينه وبينه ظالم له، كان له أن يحتج عليه، فإن اتقى في ذلك تقيّة، توسع بالتقيّة وخشي على نفسه، أو على ماله، أو على دينه، فأرجو أن يسعه ذلك"⁽¹⁾. وكذلك ما لو أجنب وخشي أن يصل إلى الماء للخطر من الحيات أو السباع في الليل، أو لأيّ أمر آخر يخافه، فله أن يتيمم⁽²⁾.

وكذلك يتيمم المرء إذا لم يجد إلا فلجاً بارداً بحيث خاف الضرر من الاغتسال فيه⁽³⁾، وفي موضع آخر: "وليس للمقيم ولا للمسافر التطهر بالماء عند الخوف منه لشدة البرد، إذا خافا على أنفسهما الهلاك منه أو ما يؤدي إليه؛ لما روي عن عمرو بن العاص: اجتنب وهو أمير على جيش في غزوة ذات السلاسل، فخاف من شدة برد الماء فتميم وصلّى، فلما قدم إلى رسول الله ﷺ أخبره أصحابه عنه بذلك فقال: «يَا عَمْرُو لِمَ فَعَلْتَ ذَلِكَ؟»، أو قال: «مَنْ أَيْنَ عَلِمْتَ ذَلِكَ؟»، فقال: يا رسول الله إني سمعت الله يقول: ﴿...وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء:29]، فضحك النبي ﷺ ولم يرد عليه شيئاً"⁽⁴⁾.

وكذلك بالنسبة لمن يجد الماء لكنه غال إلى درجة يتضرر بشراء ذلك الماء، فليس عليه أن يشتريه، إذ إنّ إحياء نفسه أولى⁽⁵⁾، يقول أبو محمد: "فإذا وجد الماء بثمن يححف به من ذهاب نفقة أو راحلة، أو خشي عند إخراج ذلك الثمن من يده على نفسه لم يكن عليه شراء الماء ويتيمم، وهذا ما لا تنازع فيه بين الناس

(1) - الكندي، بيان الشرع: 221/2.

(2) - المصدر نفسه: 63، 25/21، 191/9.

(3) - المصدر نفسه: 37/21.

(4) - المصدر نفسه: 70/9. وقد سبق تحريج الحديث.

(5) - المصدر نفسه: 125/6.

فيما علمنا، فإذا وجدته بالثمن، وكان الثمن غير مححف به وجب عليه شراؤه⁽¹⁾. إلا أنّ من الإباضية من يترخّص في جواز التيمم إذا كان الماء بثمان أعلى من ثمنه، حتى لو لم يكن في ذلك ضرر، يقول أبو سعيد في زياداته على الإشراف: "أما شراء الماء للوضوء فيخرج عندي في قول أصحابنا في بعض ما قيل أنه ليس له أن يشتريه بأكثر من ثمنه وقيمته، وفي بعض قولهم: إنه إذا كان يقدر على ثمنه ولا يخاف الضرر على نفسه كان عليه أن يشتريه إذا وجدته للوضوء والغسل، فأما إذا خاف على نفسه الضرر لم يكن عليه أن يشتريه في معنى قولهم، وجدته بثمانه أو أقل من ثمنه، ويتيمم"⁽²⁾.

وكقاعدة عامة، فإنّ المشقة وحدها غير كافية لترك استعمال الماء، ما لم يكن في ذلك ضرر، يقول في بيان الشرع: "ليس له عذر إلا فيما لا يطيقه في الوقت، أو ما يخاف أن يتولد عليه مضرة في مال أو نفس أو دين"⁽³⁾. إلا أنّ المسافر قد قيل فيه: إنّ له أن لا يعدل عن سفره في طلب الماء إذا كان له في ذلك مشقة، فالحكم للمسافر غير الحكم للمقيم: "وأما إذا عرف الماء وكان يرجوه بلا مشقة تدخل عليه فيها معنى الضرر فعليه أن يعدل إلى الماء، وأما إذا كان تدخل عليه المشقة عن مضي سفره فليس المسافر كالمقيم"⁽⁴⁾. فكأنّ المسافر يباح له التيمم للحاجة فقط، أمّا غير المسافر فتشترط فيه الضرورة ليباح له التيمم وإلا فلا.

ثانياً: الصلاة على الأرض النجسة للضرورة

من شروط الصلاة طهارة المكان، فلا يجوز للمصلي الصلاة على النجاسة، ولكن "إذا لم يجد المصلي بقعة يصلي فيها من الطاهرات إلا دروس الحمير أو البغال أو الخيل أو البقر أو روث الغنم أو معادن الإبل، فليس مع الاضطرار اختيار ويتحرى أقلهن نجاسة"⁽⁵⁾، ولم يوضّح في هذا النصّ المقصود من الضرورة، ويُتصوّر تحقّق الضرورة بأن يكون في مكان نجس لا يتمكّن من الخروج منه، لأنّه حُيس فيه، أو يخاف على نفسه إن خرج منه، ونحو ذلك مما يتحقّق معه وصف الاضطرار، والله أعلم.

أمّا فرش الحصير على العذرة للصلاة ففيه خلاف، فقيل يجوز ذلك مطلقاً في ضرورة أو غير ضرورة إذا كانت النجاسة يابسة، وقيل: لا يجوز ذلك حتى لو كانت النجاسة يابسة إلا أن لا يجد إلا ذلك الموضع فإنه يجوز للضرورة⁽⁶⁾.

ونفس الحكم في كلّ شرط أو ركن تعدّر على المكلف الإتيان به، يقول في بيان الشرع: "وإنما يجب التكليف على ما يمكن لا على ما لا يمكن، ألا ترى إلى قول الرسول ﷺ: «لَا صَلَاةَ بِغَيْرِ طَهْوَرٍ»⁽¹⁾، و:

(1)-المصدر نفسه: 38/8.

(2)-المصدر نفسه: 39/8.

(3)-المصدر نفسه: 190/9.

(4)- الكندي، بيان الشرع: 181/9.

(5)-المصدر نفسه: 109/10.

(6)-المصدر نفسه: 109/10.

«لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقِرَاءَةِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ»⁽²⁾، وكذلك طهارة البدن والثوب والموضع، وإنما ذلك على القدرة والإمكان، فإذا جاءت العوارض وحدث العجز سقط اللزوم وتغيرت الأحكام لوجود العذر والله أعلم⁽³⁾.

ثالثاً: الصلاة دون اختتان للضرورة

إذا ترك الرجل الاختتان فإنَّ صلاته تُعدّ باطلة، إذا تركه وهو قادر عليه، أما إذا كان معذوراً في تركه، بسبب خوفه على نفسه لشدة البرد، فصلاته غير باطلة، على أن يؤخّره للوقت الذي يمكن فيه ختانه⁽⁴⁾.

رابعاً: صلاة الفريضة على ظهور الدواب للضرورة

الأصل وجوب أداء صلاة الفريضة على الأرض، ليحصل المرء كافة أركانها، ولكن يجوز أدائها على الراحلة في حال الضرورة، بخلاف النافلة فتجوز على الدابة في حال الضرورة وغيرها، يقول في بيان الشرع: "أجمع الناس على صلوات الفرائض، لا تصلى على ظهور الدواب وهي سائرة، إلا في حال الضرورة، والنوافل تصلى على ظهور الدواب في حال مسيرها، وعلى الأرض، كل ذلك جائز في حال القدرة والعجز، وقد فعل النبي ﷺ ولم ينقل عنه أحد فيما علمنا أنه نزل عن دابته لصلاة نافلة"⁽⁵⁾. وكثير من المسائل التي يشير فيها إلى الاستثناء للضرورة لم يبين نوع الضرورة المبيحة للصلاة على الدابة، وقد تكون في هذه الحالة العجز، لأنَّ العجز عن الإتيان بالفرض أو ترك المحرم حالة من حالات الإلجاء، فهي من حالات الضرورة إذن، ولعلَّ السياق يلائم هذا الأمر، إذ ذكر في النص السابق، وعند حديثه عن جواز التنفل على الدابة، العجز بدلا عن الضرورة، فيمكن أن يفهم منه اتفاقهما في المعنى، والله أعلم.

خامساً: العمل في الصلاة للضرورة

على المصلي أن يخشع في الصلاة خشوعاً تاماً، ولا يتحقق ذلك إلا بسكون الجوارح، وعليه فلا يجوز له الإتيان بحركة خارج الصلاة، إلا من ضرورة، نقل الكندي عن زيادات أبي سعيد على كتاب الإشراف اختلاف الفقهاء في مسألة الترويح في الصلاة، فمنهم من كرهه ومنهم من رخص فيه، وقال أبو سعيد تعليقا على الخلاف الذي ذكره أبو بكر في زياداته: "ولا أعرف معنى الترويح، فإن كان الترويح بالمرح من الحر، فذلك

(1) - ورد في صحيح مسلم: «لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول، وكنت على البصرة»، كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة، رقم: 204/1: 224.

(2) - متفق عليه: صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم، رقم: 756: 151/1؛ صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، رقم: 394: 295/1؛ وروى الربيع في مسنده عنه ﷺ قال: «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج»، كتاب الصلاة ووجوبها، باب في القراءة في الصلاة، رقم: 60/1: 222.

(3) - الكندي، بيان الشرع: 296/54.

(4) - المصدر نفسه: 448-446/48.

(5) - الكندي، بيان الشرع: 18/14.

عندي عمل لا تخرج إجماعه في معاني الصلاة، إلا من ضرورة يدفع بها عن نفسه من معنى الضرر⁽¹⁾. فالضرورة التي قصدتها هنا هي دفع المرء الضرر عن نفسه، دون بيان لمقدار الضرر الذي يباح لأجله هذا الأمر، فقد يكون ضررا يسيرا وقد يكون شديدا!!

سادسا: الخروج من الصلاة لضرورة

لا يجوز للمصلي أن يقوم بأمر خارج أركان الصلاة، لكن يجوز له الخروج منها لضرورة، كقتل حية أو عقرب، إذا خاف على نفسه الضرر، يقول أبو سعيد: "ولا يجوز العمل في الصلاة إلا لمعنى الضرورة والخوف على النفس"⁽²⁾، واختلفوا فيمن فعل ذلك، يقول أبو سعيد في زياداته على كتاب الإشراف حسبما نقله عنه الكندي: "ومعي؛ أنه يخرج في معاني قولهم: إن فعل ذلك، اختلاف في صلاته، وفي بعض القول إنه يتدنى صلاته، وفي بعض القول إنه يبني عليه، ولعل أكثر القول: إنه يبني عليها في مثل الحية والعقرب"⁽³⁾، أي أنّ قول أكثر الإباضية أنّ فاعل ذلك الأمر للضرورة لا تنتقض عليه صلاته، بل يبني عليها ولا يستأنفها⁽⁴⁾ من جديد.

ونقل عن جامع ابن جعفر أعدارا أخرى تبيح قطع الصلاة، لكنّه رأى ضرورة استثناء الصلاة وعدم البناء عليها، ومن تلك الأعدار: المطر الذي يخاف منه الضرر، أو هروب الدابة في السفر، أو الخوف على صبي يقع في شيء فيهلك وما أشبه ذلك. ونقل الكندي أيضا عن جامع ابن جعفر مما أضيف إليه: أنّ للمرء أن يدع الصلاة إذا حضر وقتها إن كان هناك صبي وقع في بئر أو شيء يهلكه، فينجيه ويصلي كيفما أمكنه إن قدر على ذلك، وإلا ترك الصلاة واشتغل بتنجية الصبي، ولو فات وقتها⁽⁵⁾.

سابعا: دخول الجنب والحائض المسجد للضرورة

الأصل عدم جواز دخول الحائض والجنب المسجد، واستدل على ذلك أبو سعيد بقياسهما على المشرك لجامع النجاسة بينهما، يقول: "والحائض والجنب شبيهان معنى الشرك في معنى التطهر، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا...﴾ [التوبة: 28]، فثبت بمعنى هذا مع أصحابنا أنه لا يقرب المسجد الحرام ولا المساجد كلها ولا يدخلونها، إلا بالاستدلال من كتاب الله، وكذلك الحائض والجنب يشبهان هذا في معاني قراءة القرآن ودخول المساجد إلا

(1)-المصدر نفسه: 62/12-63.

(2)-المصدر نفسه: 64/12.

(3)-المصدر نفسه: 61/12.

(4)- استئناف الشيء: ابتداءه من أوله، وليس إتمامه والمواصلة فيه كما شاع على الألسن، يقول ابن منظور في لسان العرب: "وَأَسْتَأْنَفَ الشَّيْءَ وَأَتَنَّفَهُ: أَخَذَ أَوَّلَهُ وَابْتَدَأَهُ... اسْتَأْنَفْتُ الشَّيْءَ إِذَا ابْتَدَأْتَهُ. وَقَعَلْتُ الشَّيْءَ أَنْفَاءً أَي فِي أَوَّلِ وَقْتِهِ" 14/9.

(5)- الكندي، بيان الشرع: 29/12.

لمعنى الضرورة⁽¹⁾، ومن الضرورة أن يخاف الجنب والحائض على أنفسهما أو مالهما، مقيمين كانا أم مسافرين، فلهما أن يدخلوا المسجد، بعد أن يتيمما⁽²⁾، ومن الأعذار أيضا قوله: "إلا من عذر يكون له في ذلك من خوف على مال أو نفس أو دين أو ضرر يخاف من ذلك من برد أو حر أو مطر أو وجه من وجوه الضرر"⁽³⁾.

ثامنا: القيام بعمل من أمور الدنيا في المسجد

الأصل أن يكون المسجد للصلاة وأمور الدين فقط دون أعمال الدنيا، يقول أبو سعيد: "قال بعض المسلمين: إنه لا يجوز أن يعمل في المساجد شيء من أمور الدنيا قطعاً، ومعنا أن هذا مجتمع عليه"، إلا أن توجد حالة من حالات الاضطرار، ودرجة الضرورة المبيحة لمثل هذا لا يشترط أن تكون مما يصل بالإنسان إلى الهلاك، فقد تكون ضرراً يلحق الجسم، أو يلحق المال، ولو لم يكن تلف ذلك المال يؤدي إلى الهلاك، وذلك مثل أن يخاف المسلم على سنبله من الغيث أن يضره فإن له أن يضعه في المسجد، وكذلك الحيوان إذا خاف عليه صاحبه الضرر، كان له أن يضعه في المسجد، وهكذا بقية الأموال، وكذلك إذا خاف على نفسه كان له أن يقعد فيه، وإذا كانت هنالك حرب واضطروا إلى أن يجاربوا من المسجد كان لهم ذلك عند الضرورة، فالاضطرار غير الاختيار⁽⁴⁾.

تاسعا: قتل الحيوان المؤذي ولو في الحرم

الأصل عدم جواز قتل الدواب غير المؤذية مطلقاً، إلا أن يكون في تركه ضرر وفساد، جاء في بيان الشرع: "ولا ينبغي قتل الحيوان مثل الزنبور والنمل وأشباهه إلا ما أضر وأفسد"⁽⁵⁾.

أما إذا كان الحيوان مؤذياً فيجوز قتله، حتى لو كان المرء في الحرم، يقول: "وروي عنه ﷺ أنه أمر بقتل كل مؤذ في الحل والحرم، ومن طريق ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ لَا جُنَاحَ عَلَيَّ مَنْ قَتَلَهُنَّ وَهُوَ حَرَامٌ؛ الْفَأْرَةُ وَالْعَقْرَبُ وَالْحَدَّاءُ وَالْغَرَابُ وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ»⁽⁶⁾، وقتل السباع جائز عندي للمحرم لأن اسم الكلب يقع عليها.."⁽⁷⁾ وفي موضع آخر كذلك، عن "الربيع: إن قتل المحرم حية فلا شيء عليه، ابتدأته

(1)-المصدر نفسه: 134/9.

(2)-المصدر نفسه: 26/37، 133/9.

(3)-المصدر نفسه: 129/9، وانظر أيضا: نفس المصدر: 128/9.

(4)- انظر: الكندي، بيان الشرع: 19، 17، 13/37.

(5)- انظر: المصدر نفسه: 283-282/36.

(6)- رواه الربيع عن عائشة، بلفظ: «خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح: الغراب والحداة والفأرة والعقرب والكلب العقور»، مسند

الربيع بن حبيب، كتاب الحج، باب ما يتقي المحرم وما لا يتقي، رقم: 407؛ 108/1؛ وقريب منه روى البخاري ومسلم عن عائشة أيضا: صحيح

البخاري، كتاب بدء الخلق، باب خمس من الدواب فواسق، رقم: 3314؛ 129/4؛ صحيح مسلم، كتاب الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من

الدواب، رقم: 1198؛ 856/2.

(7)- الكندي، بيان الشرع: 283/36.

أو ابتدأها"⁽¹⁾. وفيه أيضا: "إذا أصاب الحرم في الحرم كلبا مكلبا فإنه يغرم ثمنه لأهله ولا جزاء عليه... لا بأس بقتل الحية والعقرب والسباع ويقتلن في الحرم ويقتل أيضا طيرا يقال له الحدا يختلس اللحم من أيدي الناس، ولا بأس بقتل الدبى (؟؟) إن أرادته، وإن ابتدأ قتله من غير أن يعترضه فأحب أن يتصدق بتمرة... وأما السباع فإن خافها على نفسه فقتلها فلا بأس، ويكره له أن يلتمسها أو يطردها حتى يقتلها، ويرمي العقاب إن أراد راحلته ولا يتعمد لقتله، فإن قتله على ذلك الوجه لم يكن عليه بأس ولا جزاء"⁽²⁾.

كما يجوز قتله أيضا إن كان المرء في الصلاة: "روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أُقْتُلُوا الْحَيَّةَ وَالْعُقْرَبَ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي صَلَاتِكُمْ»⁽³⁾، فجائز قتل الأفاعي وكل ما يؤذي من غير لسع؛ لقوله ﷺ: «يُقْتَلُ كُلُّ مُؤْذٍ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ»⁽⁴⁾⁽⁵⁾.

عاشرا: مساكنة الأجنبي للمرأة الأجنبية والسفر معها وإنقاذها

الأصل عدم جواز مساكنة الرجل الأجنبي للمرأة، لكن يباح له ذلك للضرورة، ويباح كذلك ما هو أكثر من المساكنة، وذلك فيما لو اضطرت المرأة إلى الرجل، أو الرجل إلى المرأة عند الغرق والحرق والجوار من السلطان الجائر⁽⁶⁾، واشتروطوا في المساكنة أن يكون ذلك بعد استئذان بعضهم على بعض، جاء هذا الحكم في مواضع مختلفة من بيان الشرع، منها قوله: "لا يساكن امرأة غير ذات محرم منه إلا من ضرورة، فإن الضرورة حال ليس في اختيار. وقد جاء الأثر في الضرورة بالسعة فيما هو أكثر من المساكنة والمسافرة، وذلك مثل اضطرار المرأة إلى الرجل، والرجل إلى المرأة عن الغرق والحرق والحوائج من السلطان الجائر، وغير ذلك"⁽⁷⁾.

(1) - المصدر نفسه: 271/22.

(2) - المصدر نفسه: 276/22-279.

(3) - ورد في سنن أبي داود بلفظ: «اقتلوا الأسودين في الصلاة؛ الحية والعقرب»: سنن أبي داود، باب العمل في الصلاة، رقم: 921؛ 242/1؛ صحيح ابن حبان، كتاب الصلاة، باب ما يكره للمصلي وما لا يكره، رقم: 2352؛ 116/6؛ سنن الدارمي، كتاب الصلاة، باب قتل الحية والعقرب في الصلاة، رقم: 1545؛ 2/944؛ سنن الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في قتل الأسودين، رقم: 390؛ 1/502؛ سنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في قتل الحية والعقرب، رقم: 1245؛ 1/394. قال في نصب الراية: أخرجه أصحاب السنن الأربعة عن ضمضم بن جرس عن أبي هريرة، قال الترمذي: حديث حسن صحيح، وقال الحاكم: حديث صحيح، ولم يخرجاه، وضمضم بن جرس من ثقات أهل اليمامة، سمع جماعة من الصحابة، وقد وثقه أحمد بن حنبل. (انظر: الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف (ت: 762هـ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، تج: محمد عوامة، ط1، مؤسسة الريان، بيروت-لبنان، 1997م: 100/2).

(4) - لم أفق عليه بهذا اللفظ، وقد سبق تخريج حديث قريب منه في معناه وهو قوله ﷺ: «خمس من الدواب ليس على الحرم في قتلهن جناح».

(5) - الكندي، بيان الشرع: 281/36.

(6) - هكذا وردت العبارة في بيان الشرع والمعنى حسبما يظهر: النصرة ودفع الظلم عنها من السلطان الجائر، ويدخل فيه دفع الظلم عموما.

(7) - المصدر نفسه: 220/2. وأورد نفس النص في موضع آخر من بيان الشرع، لكن بعبارة: "والجوار من السلطان الجائر" بدلا من: "والحوائج من السلطان الجائر" انظر: بيان الشرع: 95/6.

لكن ما نوع الضرورة التي تبيح مثل هذا المحذور؟ لم يبيّن ذلك، إلا أنّه وفي موضع آخر نقل عن غيره قولاً مختلفاً عن السابق، ويبدو أنّه رأي آخر في المسألة، وهو: عدم جواز المساكنة مطلقاً، من ضرورة أو غير ضرورة، إلا أن يكون دخولا فقط لأمر يضطره كضرب يلحقه أو خوف، في ليل أو نهار، وهذا نصه: "قلت له: فما الضرورة التي يكون فيها العذر؟ وكيف تسع المساكنة؟ قال: لا تسع المساكنة في الضرورة ولا غير الضرورة، ولا اعتقاد المساكنة، ولكن الدخول بمعنى الضّرر مضطرا أو خوفاً في ليل أو نهار"⁽¹⁾. ففي هذا القول إشارة إلى نوع الضرورة المبيحة لجنس هذا المحذور، وهي الخوف مطلقاً، ولعلّه يشمل خوف الضرر الذي يمكن أن يلحق المرء في دينه أو نفسه أو عرضه أو ماله، والله أعلم. ولعلّ حكمه بعدم جواز المساكنة في الضرورة إنّما كان لأجل عدم تصوّر تحقق الضرورة إلى المساكنة، بحيث إنّ المساكنة تعني الاستمرار في المكث مدة طويلة، والضرورة عادة لا يتصوّر استمرارها.

وإذا سقطت المرأة في بئر كان للرجل أن ينحدر عليها فيخرجها كيفما أمكنه، لأنّ هذه حالة من حالات الضرورة كذلك⁽²⁾.

وكذلك يجوز للرجل أن يسافر مع امرأة غير ذات محرم للضرورة والضّرر، حتى يوصلها إلى مأمنها، أو حيث يأمن عليها من الضرر، ثم لا يصحبها بعد ذلك⁽³⁾.

حادي عشر: إتلاف مال الغير للضرورة

الأصل عدم جواز إتلاف مال الغير، إلا من ضرورة، وقد أشار الباحث في ضرورتي الجوع والإكراه إلى جواز ذلك، إذا خاف المرء على نفسه الهلاك، وهناك حالة من الاضطرار غير الجوع والإكراه، أشار إليها في بيان الشرع عن عزان بن الصقر وابن بركة وأبي سعيد الكدمي، وهي حالة ما إذا كان المرء في سفينة، وكان في يده مال مضاربة، وجاء ما يخاف منه الهلاك، فإنّ له أن يطرح المال رجاء السلامة، فالأنفس مقدّمة على المال⁽⁴⁾.

ومن إتلاف مال الغير عند الضرورة ما إذا كان الحيوان يضر بالناس، فإن لهم أن يقوموا بعقره بما يؤمن من كفاية مضرتة بذلك العقر، فإن انتهي، وإلا عُقر مرة أخرى حتى يؤمن ضرره، فإن لم يؤمن ضرره جاز قتله، وقيل إن الضواري من الدواب والأنعام تعقر بعد أن يحتج على أربابها ثلاث مرات، ولا يتعمّد لقتلها، إلا أن تموت بذلك العقر⁽⁵⁾.

(1)-المصدر نفسه: 273/5.

(2)- الكندي، بيان الشرع: 191/6.

(3)-المصدر نفسه: 96/6.

(4)-المصدر نفسه: 127،113،108/6؛ وانظر: ابن بركة، الجامع: 197/1.

(5)- الكندي، بيان الشرع: 310، 294/36.

وكذلك كل حيوان صائل، بحيث خاف منه المرء على نفسه أو ماله، فحينها "له أن يدفع جميع ذلك بما قدر عليه مما يندفع به منه؛ من سيف أو مدية أو غير ذلك، ويدفعه عنه وإن قتله في ذلك فلا ضمان عليه، إذا خاف على نفسه، وأما إذا خاف على ماله فإن فعل ذلك ودفعه عن ماله فقد قال من قال إن عليه الضمان، وقال من قال: لا ضمان عليه في ذلك"⁽¹⁾.

ثاني عشر: قتل الصائل ضرورة

لو أتى المعتدي ليضرب رجلاً أو يقتله "كان له أن يدفع ظلمه بما قدر عليه، ويقاتله قتال دفع لظلمة، فإن مات من دفعه فلا ضمان عليه، وله أن يضربه بالسيف والرمح وغير ذلك إذا لم يندفع عن ظلمه إلا بذلك كان له ذلك"، وكذلك لو دفره ذلك الظالم ليسقط، فاستمسك به ليدفع عن نفسه ظلمه ذاك بذلك الاستمسك، ولم تكن نيته أن يتلفه معه، فصرعا معا، فإن الدافر ظالم والمدفور ليس بضامن؛ "لأنه إنما تلف من دفع هذا عن نفسه ظلم الدافر، لأنه إذا جاز له أن يدفع عن نفسه ظلمه بالسيف، جاز له أن يدفع عن نفسه بإمساكه به ليستمسك لا ليقتله..."، بخلاف ما لو دفره ظالم، وكان المظلوم متيقنا أنه هالك، فاستمسك به ليهلكه معه، فإنه ضامن، وتلزمه الدية، لأنه لم يستمسك به إلا ليهلكه"⁽²⁾.

ونفس الحكم للذمي على المسلم، فيما لو اعتدى المسلم على الذمي يريد ماله أو قتله، فانصرف الذمي منه فقتله فلا سبيل على الذمي، لقوله تعالى: ﴿وَلَمَنِ ابْتِغَاءَ بَعْدِ ظُلْمِهِ فَأُوْكَيِّبْ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيلٍ﴾ [الشورى: 38]⁽³⁾.

ثالث عشر: قتل المرأة للمغتصب

الأصل حرمة دم المسلم مطلقاً، ولكن إذا اعتدى رجل على امرأة، وأراد اغتصابها بإرغامها على الزنا، جاز لها محاربتها، فإن قتلته في حين المحاربة كان لها ذلك"⁽⁴⁾.

ويلحق بالاغتصاب الوطء الحرام، إذ إن له حكم الزنا، وأورد في بيان الشرع عن أبي سعيد مسألة تتعلق بذلك، وهي ما إذا ظاهر الرجل من امرأته، ثم لم يكفر حتى انقضت أربعة أشهر فتكون قد بان منكم كما تبين المطلقة، وعليه: "فلها أن تجاهد عن نفسها بما قدرت عليه، وإن لم تقدر عليه إلا بقتله كان لها ذلك"، أما إذا لم تنقض الأربعة أشهر، فإذا وطئها أول وطأة فقد حرمت عليه أبداً، وعليه، فلها بعد ذلك "أن تجاهد بما قدرت، وإن لم تقدر إلا بقتله كان لها ذلك حلالاً"⁽⁵⁾.

(1) -المصدر نفسه: 298/36، 303، 292، 293.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 29/65.

(3) -المصدر نفسه: 234/36.

(4) -المصدر نفسه: 329/50.

(5) -المصدر نفسه: 329/50.

وأيضاً، إذا أكره الجبار امرأة على الزواج وهي كارهة، فليست له بزوجة، وهل لها أن تقتله وقد كانت عقدة الزواج؟ قال أبو المؤثر: "تجاهده عن نفسها وتقتله على ذلك إذا كانت قد أخبرتة أنها كارهة، وأنها لا ترضى به قبل وطئها، وإن لم تخبره بكرهيتها بعد أن دخلت إليه حتى وطئها فلا أرى لها قتله على ذلك، ولكنها تهرب منه"⁽¹⁾.

رابع عشر: فسخ عقد الإجارة عند الخوف على النفس

الأصل أنه يجب على الأجير الذي يتفق مع المستأجر على مدة معينة وشرع في العمل أن يتم ما اتفقا عليه، فإن لم يلتزم بإتمام العمل كان للحاكم أن يجبره، إلا "إذا احتج [أي الأجير] أن قاربَ هذا رثٌ مُنْشَقٌّ، فليأمر الحاكم عدلين من أهل المعرفة بذلك العمل وعيوب القوارب، فإن قالوا: إنه انشق، وإنهم يخافون على العاملين فيه التلف، أو قالوا: إنه رثٌ لا يعمل في مثله، فلا يلزمه أن يعمل فيه، ولا يحمله على خوف التلف، ويعطيه قدر ما عمل عنده بالحصّة..."⁽²⁾. ويقول في موضع آخر كذلك: "على العامل أن يقيم عمله إلا أن تأتي حالة يخاف على نفسه الهلاك والضرب والسلب، فإن كان ذلك معروفاً مع الناس فبرئ إلى صاحب المال من العمل لم يكن عليه أكثر من ذلك..."⁽³⁾.

خامس عشر: تعذر أداء الإنسان ما وجب عليه

حكم الله واحد للجميع، لكن لا تكليف بما لا يطيقه الفرد، "فمن لم يقدر على شيء من أمر دين الله فالله أولى بعذره إلى أن يقدر عليه، ويرجا له ويتجاوز عنه في كل ما لم يقدر عليه"⁽⁴⁾، ويدخل ضمن هذا المبدأ العام بعض مسائل أشار إليها في بيان الشرع، منها:

إذا نذر المرء بما لا يطيق، فلا وفاء عليه، واختلفوا في الكفارة هل تلزمه أم لا؟⁽⁵⁾

من ضمن مالا في عمارة مسجد فإن لم يقدر على أدائه بوجه ما حتى حضره الموت فليوص به ويشهد الثقة، فإن وُجد له مال أنفذ ذلك عنه من ماله، وإن لم يوجد، فقد علم الله منه الاجتهاد في قضاء ذلك والخلاص منه، فإن لم يقدر فإن الله تبارك وتعالى يقضي عنه إن شاء الله، والله غفور رحيم⁽⁶⁾.

(1)-المصدر نفسه: 391/48.

(2)- الكندي، بيان الشرع: 456/40.

(3)-المصدر نفسه: 262/40.

(4)-المصدر نفسه: 328/42.

(5)-المصدر نفسه: 73/25. وانظر نفس المصدر: 102-96/25.

(6)-المصدر نفسه: 64-63/37.

سادس عشر: ترك الشرط لتعذر الوفاء به

الأصل وجوب الوفاء بالشروط المتفق عليها، لكن إذا حال بين الملتزم بالشرط والوفاء به عذر قاهر، سقط عنه لزوم الوفاء به، فلو اشترط الراكب في السفينة في وقت دخوله في مركبهم ورضوا بشرطه وحملوه عليه، فعليهم الوفاء، إلا أن يأتي حال مما لهم فيه عذر من الاضطرار، فيكون قد زال عنهم حكم ذلك الشرط؛ لما نزل لهم من المقدور وعاقبهم في مسيرهم. فمن شاء قعد معهم حتى يأتي الفرج من بلائهم بعافيته ويوفوا له بشرطه، وإن شاء أخذ منهم بقية كرائه وخرج عنهم حيث قدر الله له الخروج⁽¹⁾.

سابع عشر: المسح على الخفين للضرورة

وفي مسألة المسح على الخفين وهل يجوز ذلك أم لا؟ فإنّ الإباضية متفقون على أنّه لا يجوز المسح على الخفين، إذ، وبعد أن أورد أبو سعيد قول أبي بكر في كتابه الإشراف ومن أخذ به من المذاهب، علّق على ذلك بقوله: "قال محمد بن سعيد العماني: التواطؤ من قول أصحابنا يخرج عندي أن المسح على الخفين مما نسخته ثبوت الوضوء بالماء وغسل الرجلين بالماء على النص من كتاب الله وأنهما سنة منسوخة"⁽²⁾، ثمّ استثنى أبو سعيد من عدم الجواز حالة الضرورة، كالبرد أو ما يشبهه من العلل، وعندها لا يكون لغايته أمد، بل هو منوط بوجود الضرورة، فإذا زالت حالة الضرورة زال جواز المسح، وإذا استمرت استمرّ في مسحه على الخفين حتى لو كان ذلك أكثر من ثلاثة أيام، والخلاف في فرض التيمم على من مسح على الخفين، وهو ما أشرنا إليه في مسألة سابقة⁽³⁾.

المطلب الخامس: مسائل مستثناة من حكم الضرورة

مع اتفاقهم على أنّ الضرورات تبيح المحظورات، إلّا أنّهم متفقون أيضا على أنّها لا تبيح كلّ المحظورات بإطلاق، فهناك من المحظورات ما لا يباح حتى في حال الاضطرار، من ذلك:

أولا: قتل الغير إنقاذاً للنفس

لا يجوز للمرء إنقاذ نفسه بإهلاك غيره، يقول في بيان الشّرع نقلا عن جامع ابن بركة: "ليس له أن يجيي نفسه بتلف غيره، ولا يفدي النفس بمثلها"⁽⁴⁾، وذلك مثل أن لا يجد إلا طعاما لغيره، وصاحب الطعام محتاج إليه أيضا، فليس له أن يأخذه، إذ إنّ مالكة أولى به من غيره. ومثل أن يكون مع آخر في سفينة، ويضطرب البحر، فيحتاجون لنجاتهم إلى تخفيف الوزن، فليس لأحدهم أن يلقي غيره إنقاذاً لنفسه. كما ليس له أن يقتل غيره إذا هُدّد بالقتل.

(1)-المصدر نفسه: 105/6.

(2)- الكندي، بيان الشّرع: 113/8.

(3)-المصدر نفسه: 114/8، عن: الزيادات على كتاب الإشراف لأبي سعيد الكدّمي.

(4)-المصدر نفسه: 124/6.

ثانياً: الزنا في التهديد بالقتل

هل يباح للمرء الزنا إذا أُكْره عليه إكراها ملجئاً، أم لا؟

لو هُدّد الرجل بالقتل ليزني، لم يجز له ذلك، وذلك لأنّ الزنا ظلم للمرأة، لما يلحقها من العار والعيب القبيح والإثم العظيم عند الله تعالى، فليس لأحد أن يظلم غيره لينقذ نفسه، حتى لو كانت المرأة راضية بذلك الظلم، لأنّ الله تعالى لم يأذن لها بأن ترضى به، لأنّ ذلك الرضا لم يجعله الله تعالى في يدها، فرضاها كعدمه، فهذا شبيه بما لو رضي المرء بأن يقتله المُكْرَهُ ليخلّص نفسه من القتل، إذ لم يجعل الله تعالى له الرضا في ذلك⁽¹⁾، كأن يرضى الأب من ابنه المُكْرَهُ أن يقتله ليخلّص نفسه مثلاً.

وهل المرأة لها حكم الرّجل في الإكراه على الزنا؟ يقول في بيان الشّرع: إنّ المرأة ليست كالرجل، لأنّ الفعل من الرجل، أمّا هي فليس لها الفعل، لكن الواجب عليها أن تمسك جوارحها، ويحرم عليها المطاوعة وترك الاضطراب⁽²⁾، وفي موضع آخر، بالنسبة للمرأة التي يكرهها السلطان على الزواج وهي غير راضية، يقول: "قال أبو المؤثر: إذا لم ترض به زوجها هربت منه وجاهدته عن نفسها، فإن صرعها ووطئها وهي مغلوبة على نفسها فهو آثم، ولا إثم عليها إن شاء الله"⁽³⁾. فالشرط إذن في ارتفاع الإثم عن المرأة في حال الزنا أن يكون الإكراه بحيث لا تقوى على ردّ المكروه، بأن تحاول قدر الإمكان دفعه عن نفسها ولا تستسلم له، أمّا لو كان مجرد تهديد، حتى لو كان بالقتل، فلا يباح لها الزنا حينها، يقول في موضع آخر كذلك: "فإن كرهت وساعدت لم تنفعها كراهيتها"⁽⁴⁾، والأمر نفسه بالنسبة للوطء الحرام، بأن كان الإكراه من الزوج لزوجته على الجماع في نهار رمضان: "إذا غلبها ثم وادعته وهي تستطيع أن تمنعه فقد بطل صيامها..."⁽⁵⁾.

ومن خلال التأمّل في الحالتين، والمقارنة بين حكم زنا الرجل وزنا المرأة، نلاحظ أنّ الحكم فيهما واحد، وهو عدم جواز الإقدام على الزنا من الرجل والمرأة في حال بقي لهما الاختيار، وفرق بين الرضا والاختيار، إذ الرضا ميل إلى ذلك الفعل بالقلب، أمّا الاختيار فهو القيام بالفعل، دون اشتراط وجود الميل، وهذا الأمر خاص بالرجل، وقد يكون في المرأة أيضاً إذا لم يكن هناك إلا التهديد بالقتل دون الإرغام البدني، وتنفرد المرأة بكونها قد لا ترضى ولا تختار في بعض الحالات، ولكن تكره على ذلك بدنياً بحيث تصبح كالألة في يد المُكْرِهِ، فهو لم يكتف بالتهديد بل قام بفعل الزنا أيضاً غصبا عنها ودون اختيار منها (وهو ما يعرف بالاغتصاب)، ولذلك انفردت عن الرجل بهذا الحكم، والحقيقة أنّنا قد ذكرنا عند الحديث عن أنواع الإكراه، أنّ المكلف إذا كان في

(1)-المصدر نفسه: 125-124/6؛ وانظر: ابن بركة، الجامع: 193/1، مع بعض الاختلاف في الألفاظ، وهو من اختلاف النسخ.

(2)- الكندي، بيان الشّرع: 125/6.

(3)-المصدر نفسه: 391/48.

(4)-المصدر نفسه: 550/48.

(5)-المصدر نفسه: 38/21؛ وانظر أيضاً: 177، 120/20.

يد المكروه كالألة، بحيث ليس له اختيار فلا معنى للحديث عن الحكم التكليفي، لأنّ الحديث عن الحكم التكليفي لا يكون له معنى إلا عندما يبقى للمكلف قدرة على الاختيار بين الفعل والتّرك. والله أعلم.

ثالثاً: أكل لحوم البشر اضطراراً

يرى أبو سعيد الكدمي في كتابه المعترّ وما نقله عنه الكندي في بيان الشّرع أنّ أكل لحوم البشر لا يجوز بإطلاق؛ لضرورة أو غيرها؛ لحم نبيء أو غيره؛ مباح القتل أو محجوره، كلهم سواء، يقول: "فإن لحوم البشر قد جاء في معاني تحريمها، في حال السعة والضرر، الصحيح من منصوصات الخبر والثابت من محكمات الأثر، ولا أعلم في ذلك اختلافاً، فإنه لا يجوز أكل لحوم البشر، في سعة ولا في اضطرار، ممن آمن منهم أو كفر، ممن أنكر منهم أو أقر، من الصغار منهم والكبار، كان مباحاً قتله أو محجوراً، فإنه لا يجوز أكل لحومهم فيما قيل في سعة ولا في اضطرار، ولا أعلم في ذلك اختلافاً"⁽¹⁾

وقد أورد مجموعة من الحجج التي أكد بها رأيه، من ذلك⁽²⁾:

- لا يجوز للإنسان أن يتعرّض لنفسه أو لغيره بغير ما أوجبه الله تعالى بسبب حقّ من الحقوق الثابتة.
- لا يوجد أحد من أهل الأديان؛ مشركاً كان أم مؤمناً، من أجاز أكل لحوم البشر!
- أحكام الكتاب والسنة وإجماع أهل العقول متواطئة كلها على منع ذلك، في سعة أو اضطرار، لا رخصة فيه من أحد من أهل البصر أبداً.

⁽¹⁾ - الكندي، بيان الشّرع: 167-166/7؛ وانظر: الكدمي، المعترّ: 111-110/3؛ بيان الشّرع: 13/7، 101/65.

⁽²⁾ - انظر: الكندي، بيان الشّرع: 167-166/7؛ وانظر: الكدمي، المعترّ: 111-110/3؛ بيان الشّرع: 13/7، 101/65.

الفصل الثالث:

قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الحاجة ومعنى القاعدة

المبحث الثاني: أدلة القاعدة

المبحث الثالث: شروط الحاجة الشرعية وأسبابها

المبحث الرابع: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع

الفصل الثالث: قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة

المبحث الأول: مفهوم الحاجة ومعنى القاعدة:

المطلب الأول: ألفاظ القاعدة وورودها عند المتقدمين

تعدّ هذه القاعدة من القواعد المهمة التي تبرز أهمّ خاصية في الشريعة الإسلامية، وهي اليسر ورفع الحرج، ومراعاة أحوال الناس وحاجاتهم، وقد ورد ذكرها على لسان المتقدمين، ولعلّ أول من أشار إليها الإمام الجويني، حيث ذكرها في عدّة مواضع من مؤلفاته، وذكرها بعدة صيغ، لكنها تدلّ كلها على معنى واحد، وهو: أنّ الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة، فمن ذلك ما ذكره في كتابه البرهان، بقوله: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حقّ آحاد الأشخاص"⁽¹⁾، ويعبّر عنها في كتابه نهاية المطلب بقوله: "الحاجة في حقّ الكافة تنزل منزلة الضرورة في حقّ الواحد"، وفي موضع آخر من نفس الكتاب يقول: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة"⁽²⁾.

وذكرها بعد الجويني كثيرون، لكنهم لم يتفقوا على نفس الصياغة، فمنهم من قصر القاعدة على الحاجة العامة، ومنهم من عممها على الحاجة العامة والخاصة، ومن الذين تطرقوا إليها: الغزالي في كتابه (شفاء الغليل)، وصاغها في قوله: "الحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد"⁽³⁾، وكذلك ابن العربي في كتابه (القبس في شرح موطأ مالك بن أنس)، إذ يقول: "اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع كاعتبار الضرورة في تحليل الحرم"، فهو وإن لم يقيّد القاعدة بالحاجة العامة، إلا أنّ الأمثلة التي ساقها لهذه القاعدة متعلّقة بالحاجة العامة، كإباحة القرض وبيع العرايا استثناءً من الرّبا⁽⁴⁾. وقريب من عبارة الجويني قول العز: "المصلحة العامة كالضرورة الخاصة"⁽⁵⁾.

وقد أدرجها الذين ألفوا في القواعد الفقهية في كتبهم، خصوصاً كتب الأشباه والنظائر، يقول ابن الوكيل: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في صور"⁽⁶⁾، وفي عبارته الأخيرة إشارة منه إلى أنّ تنزيل الحاجة منزلة

(1) - الجويني، البرهان: 82/2.

(2) - الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت: 478هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، تح: عبد العظيم محمود الدّيب، ط1، دار المنهاج، 2007م: 197/1، 67/8.

(3) - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت: 505هـ)، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تح: حمد الكبيسي، ط1، مطبعة الإرشاد، بغداد-العراق، 1971م: ص246.

(4) - ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر (ت: 543هـ)، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تح: حمد عبد الله ولد كرم، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1992م: 790/1.

(5) - العز، أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام (ت: 660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة-مصر، 1991م: 188/2.

(6) - ابن الوكيل، الأشباه والنظائر: ص346.

الضرورة ليس بإطلاق، بل إنّ ذلك في صور، وبالفعل، فإنّ الحاجة لا تنزل منزلة الضرورة بإطلاق، وهذا ما دفع ابن بية إلى تفضيل إضافة كلمة (قد) للقاعدة للدلالة على هذا المعنى، يقول: "كان القياس من السيوطي أن يزيد قد التقليلية في هذه القاعدة، وكأنّه لكثرة ما دخلت فيه لم يزد، ولكن الأحسن إثباتها"⁽¹⁾، لكن يظهر لي أنّه ليس من الضروري تقييدها بـ(قد)، إذ من المعلوم أنّ لكل قاعدة استثناءات، فحتى قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، لها استثناءاتها، ولم يقل أحد بضرورة إضافة هذا القيد، كما أنّ الحاجة المقصودة في القاعدة والتي تنزل منزلة الضرورة هي الحاجة التي توفرت فيها شروطها، فتخرج تلقائياً ما اختل فيه ضابط أو شرط من شروط الحاجة المبيحة للمحظور.

والملاحظ أنّ كلّ من سبق ذكره حصر الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة في الحاجة العامة فقط، إلا أنّ الإمام السيوطي عمم الحكم على الحاجة العامة والحاجة الخاصّة، فقال: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة"⁽²⁾، ومثّل للحاجة الخاصة بتضبيب الإناء بالفضة والأكل من الغنيمة في الحرب، وهذا ما فتح مجالاً للنقاش في نوع الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، وستتم الإشارة إلى ذلك لاحقاً. وتابع ابن نجيم السيوطي في عبارته، فنقلها عنه نقلاً حرفياً دون تغيير⁽³⁾.

المطلب الثاني: معنى الحاجة وعلاقتها بغيرها من المصطلحات

الفرع الأول: تعريف الحاجة لغة

أصل الحاجة (حوج)، وجمعها حاج، وحَوْجٌ وحوائج وحاجات. والحاجة معناها المأربة، والغرض والبغية⁽⁴⁾. وبهذا المعنى، وردت آيات في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبَلَّغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ [غافر: 79]. أي: غرضاً، وأمرًا ذا بال تهمون به⁽⁵⁾. وكذلك قوله تعالى: ﴿...إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسٍ يَعْقُوبَ قَضِيهَا...﴾ [يوسف: 68]. ونقل الألويسي عن الراغب أنّ الحاجة إلى الشيء الفقر إليه مع محبته⁽⁶⁾، ومنه: الحَوْجُ، أي: الفقر، والمُحْوَجُ: المعدّم⁽⁷⁾، واحتاج إلى الشيء: افتقر إليه.

(1) - بن بية، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، الفرق بين الضرورة والحاجة مع بعض التطبيقات المعاصرة، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد 08، العدد 01، رجب 1421هـ، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، السعودية: ص121.

(2) - السيوطي، الأشباه والنظائر: ص88.

(3) - ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ص78.

(4) - ابن منظور، لسان العرب: 2/242، 7/196.

(5) - الألويسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1415هـ: 12/342.

(6) - المصدر نفسه: 7/21.

(7) - ابن منظور، لسان العرب: 2/243.

وذهب ابن فارس إلى أنّ الحاء والواو والجيم أصل واحد بمعنى: الاضطرار إلى الشيء⁽¹⁾.

والمعنيان الأخيران هما المعنيان القريان من المعنى الاصطلاحي، فالحاجة في الاصطلاح - كما سيأتي - هي الأمر الذي لولاه لوقع الإنسان في الضيق والحرج، فهو يفتقر إلى ذلك الشيء من أجل رفع الضيق عن نفسه، وقد يصل هذا الافتقار إلى درجة كبيرة، بحيث يكون مضطرا إلى ذلك الأمر. وأهل اللغة، كما مرّ، يطلقون على الضرورة الحاجة وعلى الحاجة الضرورة. لكن هذا ليس محلّ اتفاق، إذ إنّ من أهل اللغة من يفرّق بين الاضطرار من جهة، والاحتياج والإجاء من جهة أخرى، فيرى أنّ الاضطرار هو الإجاء إلى الشيء مما ليس له منه بد⁽²⁾، وهذا يعني أنّ الاضطرار أحصّ من الإجاء، لاشتراط زوال الاختيار في الاضطرار، وعدم اشتراطه في الإجاء⁽³⁾، فالضرورة عندهم أشدّ من الحاجة، وهذا ما يتفق مع اصطلاح الفقهاء، كما سيتضح من خلال التفريق بين الضرورة والحاجة في الاصطلاح.

الفرع الثاني: تعريف الحاجة اصطلاحاً

لا نكاد نجد عند المتقدمين تعريفاً دقيقاً للحاجة يميزها عن غيرها ويبرز حقيقتها، إذا استثنينا الشاطبي، فمنهم من عرفها بالمثل، ومنهم من عرفها بمقارنتها مع الضرورة، وقد اعترف الجويني في الغيائي بصعوبة تعريفها، فقال: "فالحاجة لفظة مبهمّة لا يضبط فيها قول... وليس من الممكن أن تأتي بعبارة عن الحاجة نضبطلها ضبط التخصيص والتمييز، حتى تتميزّ تميّز المسميات والمتلقبات، بذكر أسمائها وألقابها، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان تقريب وحسن ترتيب، ينبه على الغرض"⁽⁴⁾.

ثمّ عرفها -أي الجويني- في البرهان تارة بمقارنتها بالضرورة، وتارة بالمثل، فقال: "الضرب الثاني: ما يتعلّق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حدّ الضرورة، وهذا مثل تصحيح الإجارة فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها وضنة ملاكها بما على سبيل العارية"⁽⁵⁾، ثم قال: "وأما الضرب الثاني وهو ما يبنى على الحاجة كالإجارة"⁽⁶⁾.

(1) - ابن فارس، مقاييس اللغة: 114/2.

(2) - الفيومي، المصباح المنير: 360/2؛ المعجم الوسيط: 538/1؛ الجرجاني، التعريفات: 138/1.

(3) - العسكري، معجم الفروق اللغوية: 67/1.

(4) - الجويني، غياث الأمم: 480-479.

(5) - الجويني، البرهان: 79/2.

(6) - المصدر نفسه: 82/2.

وفي الغيائي كذلك، ما يمكن اعتباره أول تعريف للحاجة، إذ يقول: المرعي في الحاجة دفع الضرار، واستمرار الناس على ما يقيم قواهم⁽¹⁾، لكنه تعريف لا يميّز الحاجة عن الضرورة، فهو يصدق على الضرورة كما يصدق على الحاجة⁽²⁾.

والغزالي أيضا، عرّف الحاجة في المستصفي بالمثل، فقال: "الرتبة الثانية: ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير فذلك لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح وتقعيد الأكفاء..."⁽³⁾. ولم يخرج الإمامان الرازي والآمدي عن سبقهما⁽⁴⁾.

ثم جاء الإمام الشاطبي، ليكون تعريفه أكثر ضبطا ووضوحا، فقال: "وأما الحاجيات، فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم ترع دخل على المكلفين -على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"⁽⁵⁾.

فجوهر التشريع للحاجة -حسب هذا التعريف- هو رفع الحرج والمشقة عن المكلفين غالبا، إلا أنّ الملاحظ على هذا التعريف أنه اكتفى بتعريف الحاجة العامة، دون الإشارة إلى الحاجة الخاصة، مع أنّها معتبرة أيضا في الترخّص وفي إباحة المحظور أحيانا، فهي كذلك تُوقّع المكلف في الضيق والحرج، فالواجب إذن إضافة ما يشير إليها ليكون التعريف جامعا. ولعلّ ذلك بسبب أنّ تعريفه للحاجة هنا كان في سياق تعريف الحاجة العامة لا الخاصة.

كما يلاحظ عليه أيضا نوع من الغموض في عبارته الأخيرة، فما المقصود من قوله: "لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"!!؟ يبدو من سياق الكلام أنّ المراد بذلك الفساد الذي يلحق المكلف في حالة الضرورة، والذي عبّر عنه في تعريفه للضرورة بقوله: "بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"⁽⁶⁾. ولذا يرى الباحث استبدالها بما يشير إلى حقيقتها، ليكون التعريف واضحا لا غموض فيه، كأن نقول مثلا: "بحيث يمكن الاستغناء عنها".

(1) - الجويني، غياث الأمم: ص480.

(2) - الرشيد، أحمد بن عبد الرحمن، الحاجة وأثرها في الأحكام الشرعية، دراسة نظرية تطبيقية، ط1، دار كنوز إشبيلية، الرياض-السعودية،

2008م: ص51.

(3) - الغزالي، المستصفي: 418/1.

(4) - الرازي، المحصول: 160/5؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 302/3.

(5) - الشاطبي، الموافقات: 21/2.

(6) - المصدر نفسه: 18/2.

وأما بالنسبة للمتأخرين من العلماء فقد تابعوا الإمام الشاطبي فيما ذهب إليه من اعتبار مدار الحكم بالحاجة على رفع المشقة والحرَج، والتخفيف عن المكلفين، واعتبار أن الفساد الذي يلحق بفقدانها لا يبلغ الفساد الذي يلحق بفقد الضروريات⁽¹⁾.

وبناء على تعريف الشاطبي، يقترح الباحث تعريفا خاصا للحاجة، قريبا منه، يتمثل فيما يلي:

الحاجة ما يفتقر إليها من أجل التوسعة ورفع الضيق، عن الفرد أو مجموع الأمة، بحيث يمكن الاستغناء عنها، لكن مع الوقوع في الحرَج والمشقة غالبا.

ففي هذا التعريف إبراز لما تتميز به الحاجة، من وجود الضيق والحرَج في عدم اعتبارها، كما أن فيه إشارة إلى أن الحاجة قد تتعلق بالفرد أو بالجماعة، ولا يشترط أن تكون عامة حتى تكون معتبرة، كما أن فيه أيضا إبرازا للفرق بين الحاجة والضرورة، وذلك بكون الضرورة مما لا يمكن الاستغناء عنها، بخلاف الحاجة، وفي التعريف تأكيد على أن الوقوع في المشقة والحرَج يكون غالبا، فلا يشترط الوقوع فيهما حتما حتى يترخص للمكلف، فقد توجد الرخصة للحاجة رغم عدم وجود المشقة لبعض المكلفين، كما هو الحال في جواز الفطر في رمضان للمسافر، فإن عدم الترخُّص في تلك الحالة موقع في المشقة غالبا، وليس دائما، ورغم ذلك فهو حكم مشروع للحاجة.

الفرع الثالث: الفرق بين الحاجة العامة والحاجة الخاصة

بالعودة إلى تعريف الحاجة الشرعية، نجد أنها تنقسم إلى قسمين: الحاجة العامة، والمعبر عنها بالحاجة الأصولية، والحاجة الخاصة، والمعبر عنها بالحاجة الفقهية، فما الفرق بينهما؟

- 1- من خلال تعريف الإمام الشاطبي فإن الحاجة العامة تتعلق بمجموع الناس، بغض النظر عن احتياج الأفراد إليها أم لا، بخلاف الحاجة الخاصة، فلا بد أن تتعلق بالفرد الذي سيباح له الترخُّص.
- 2- الحاجة العامة يترتب عنها غالبا حكم مستمر غير مؤقت، لأنها حاجة تتعلق بالمجموع، ويمكن للجميع الأخذ بذلك الحكم، سواء توفّر عنصر المشقة فيهم أم لا، لأنه تشريع دائم، ينظر فيه إلى المجموع، كما قلنا، ويكون هذا الحكم على خلاف القياس، وهي الحاجة الأصولية التي تبنى عليها الأحكام ابتداء من

⁽¹⁾ - انظر: المومني، أحمد أرشيد علي، الحاجة عند الأصوليين وأثرها في التشريع، دكتوراه، الفقه وأصوله، إشراف: العبد خليل أبو عيد، الجامعة الأردنية، 2004م: ص 11-09، وقد تعددت تعريفات المعاصرين، واستغنى الباحث عن ذكرها تفاديا للتطويل، وانظر على سبيل المثال: كافي، أحمد، الحاجة الشرعية حدودها وقوعدها، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2004م: ص 33؛ الرشيد، الحاجة وأثرها: ص 56؛ الصيفي، نداء زياد، الحاجة وأثرها في أحكام العبادات والمعاملات، ماجستير، أصول الفقه، إشراف: مازن إسماعيل هنية، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة-فلسطين، 1432هـ/2011م: ص 41؛ أحنوت، عبد القادر، الضرورة والحاجة الشرعيتان، حدودهما والفرق بينهما، مع نماذج تطبيقية تخص المسلمين خارج البلاد الإسلامية، ط1، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، 1435هـ/2014م: ص 184.

قبيل الاستحسان، أما الحاجة الخاصة فيترخص لأجلها إن تحققت في آحاد الأفراد، وتفيد حكماً مؤقتاً ينتهي بانتهاء حالة الحاجة، كما هو الأمر في الضرورة تماماً، وهي الحاجة الفقهية. ومثال الأول الإجارة، فهي حكم عام شرع لأجل الحاجة العامة، إذ لولاها لوقع الناس في حرج ومشقة، لكن دون أن يصلوا إلى حد الضرورة، ومثله أيضاً الاستصناع والسلم، ومثال الثاني، التيمم للمريض الذي يشقّ عليه استعمال الماء، وترك القيام في الصلاة للذي يجد مشقة في الإتيان به⁽¹⁾.

3- وبناء على التفريق السابق، فالحكم الثابت للحاجة العامة لا يدخل غالباً ضمن قاعدة (الحاجة تقدر بقدرها)، بخلاف الثابت للحاجة الخاصة، فيقدر ذلك الحكم بحسب المشقة الموجودة، وينتهي بانتهائها، إذ هي مشروعة للأعدار الطارئة، والأحكام المتعلقة بهذه الأعدار تباح بالقدر الذي تندفع به الحاجة وتزول الإباحة بزوال تلك الحاجة⁽²⁾.

4- تعدّ الحاجة الخاصة، إلى جانب الضرورة الخاصة، من الرخص، التي شرعت استثناء لظروف خاصة، ولذلك اعتبرها بعضهم توسعة لمعنى الضرورة⁽³⁾. بينما الحاجة العامة لا تحمل معنى الرخصة، بمفهومها الاصطلاحي، والتي هي ما شرع لعذر مع قيام الدليل المحرم لولا العذر؛ ذلك أنّ حكمها مطرد ومستمر، رغم ما فيها من الاستثناء من معنى كلي، فكأنّ الرخصة حكم استثنائي لكنه يزول بزوال سببه، بخلاف الحكم المشرع للحاجة العامة لا يزول حتى لو زال سببه⁽⁴⁾. وما دُكر هو الغالب، ورغم ذلك، قد تكون الحاجة الخاصة مستمرة فيستمر حكمها، وقد تكون الحاجة العامة مؤقتة لظرف ما، فينتهي حكمها بزوال ذلك الظرف الخاص.

وبالرغم من تفريقنا بينهما إلا أنّ كلا النوعين من الحاجة سنحتاج إليهما في هذا البحث، وهذا بخلاف ما ذكرناه في الضرورة، إذ كان اهتمامنا منصبا على الضرورة الخاصة دون الضرورة العامة. ويتحكم في هذا الاختيار مجال القواعد محلّ الدراسة، فقاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" خاصة بالضرورة الخاصة، ولا علاقة لها بالضرورة العامة، بينما قاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، منهم من اعتبرها خاصة بالحاجة العامة، ومنهم من عممها، فتكون قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) قاعدة فقهية، أما قاعدة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة) قاعدة فقهية وأصولية في نفس الوقت. وسيأتي تفصيلها، وبيان الحاجة المقصودة في القاعدة حين نتطرق إليها في مباحث لاحقة.

(1) - انظر: ابن بية، الفرق بين الضرورة والحاجة: ص 129؛ أحنوت، الضرورة والحاجة: 182.

(2) - انظر: ابن بية، الفرق بين الضرورة والحاجة: ص 129؛ أحنوت، الضرورة والحاجة: 182-183.

(3) - ابن بية، الفرق بين الضرورة والحاجة: ص 119.

(4) - انظر: الشاطبي، الموافقات: 468/1؛ المومني، الحاجة عند الأصوليين: ص 22؛ أحنوت، الضرورة والحاجة: ص 214.

الفرع الرابع: الحاجة الشرعية والمصطلحات ذات الصلة

أولاً: الحاجة والضرورة الشرعيتان

مرّ سابقاً في تعريف الضرورة لغة، وتعريف الحاجة لغة كذلك، أنّ علماء اللغة لا يفرقون في كثير من الأحيان بين الضرورة والحاجة، فيستعملون الضرورة ويقصدون بها الحاجة، ويستعملون الحاجة ويقصدون بها الضرورة، وقد وُجد مثل هذا التساهل عند الفقهاء، رغم أنّ الفرق بين المصطلحين كان واضحاً عندهم، وهذا ظاهر من خلال التفريق في الأحكام بين الأمرين. ولا يمكن إلزام أيّ فقيه أو عالم بمصطلح استقرّ في وقت متأخّر عنه، مادامت اللغة تسعفه فيما ذهب إليه من استعمال.

ورد في بيان الشرع استعمال الضرورة في موضع الحاجة في أكثر من موضع، منها قوله في جواز تغطيه الرأس أو كشفه ونحو ذلك في الصلاة: "فهذا لا يجوز إلا من ضرورة، فإن فعله من البرد والحر فذلك جائز"⁽¹⁾، فالبرد والحر لا يصل بالإنسان عادة إلى الهلاك، فلذلك كان المقصود من الضرورة هنا الحاجة فقط. وعند حديثه عن المسح على الخفين، وأنه غير جائز عند الإباضية، قال: "إلا أن يفعل فاعل على معنى الضرورة من البرد أو ما يشبهه من العلل"، فالضرورة هنا أعم من الضرورة الخاصة، بدليل قول أبي سعيد بعد ذلك: "إن من قبل الرخصة لها، كان كمن اجتهد بالأخذ بالشديد في دين الله ما لم يحمل على نفسه في ذلك ضرورة"⁽²⁾، فيفهم منه أنّ النص الأول لا يقصد به حالة الضرورة التي يكون معها الهلاك أو ما يقاربه، بل يدخل فيه أيضاً ما لا يلحقه به ضرر. وعن بول الأنعام يقول: "لا أعلم من قول أصحابنا فيها ترخيصاً إلا بما خرج معناه بمعنى الضرورة بنحو ما قيل في بول الدواس والزواجر"⁽³⁾، وهنا الضرورة أيضاً بمعنى الحاجة، بسبب وجود عسر للتحرز من تلك النجاسة. واشتراط أيضاً في جواز قراءة القرآن من غير طهارة توفر حالة الضرورة، والمقصود بها، حسب السياق هو الحاجة لا الضرورة⁽⁴⁾، بدليل الأعدار التي يباح بها للحائض والنفساء والجنب قراءة القرآن، ومن تلك الأعدار التأنس به عند الوحشة، وبقينا هذا ليس من الضرورة بمعناها الخاص⁽⁵⁾.

وفي باب الاستحسان يستعملون مصطلح "استحسان الضرورة"، ويقصدون به ما هو أعمّ من الضرورة الخاصة، بدليل الأمثلة التي يسوقونها لتوضيح هذا النوع من الاستحسان، ففي أصول البزدوي: "ومنه ما ثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض والآبار والأواني"⁽⁶⁾، وفي أصول السرخسي كذلك: "الحكم بطهارة الآبار

(1) - الكندي، بيان الشرع: 52/12.

(2) - المصدر نفسه: 115، 112/8.

(3) - المصدر نفسه: 225/7، وانظر: الكدمي، المعتبر: 141/3.

(4) - المصدر نفسه: 265-264/1.

(5) - انظر: المصدر نفسه: 275/1.

(6) - البزدوي، أبو الحسن علي بن محمد فخر الإسلام (ت: 482هـ)، أصول البزدوي، مطبعة جاويد بريس، كراتشي: ص276.

والحياض بعدما نجست والحكم بطهارة الثوب النجس إذا غسل في الإحانات فإن القياس يأبى جوازه لأن ما يرد عليه النجاسة يتنجس بملاقاته تركناه للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس فإن الحرج مدفوع بالنص وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس فكان متروكا بالنص⁽¹⁾.

وفي تعليلهم لبعض الأحكام الثابتة للحاجة، نجدهم يعبرون عنها بالضرورة بدلا من الحاجة، ففي شفاء الغليل، وفي معرض بيان الغزالي للوصف المناسب للعلية في قوله ﷺ: «إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ...»⁽²⁾، يقول: "علل سقوط النجاسة: بضرورة الطواف علينا؛ وللضرورات تأثير في إسقاط حكم الخطاب"⁽³⁾، وهذا بالرغم من تفريقه الواضح بين مراتب المصالح الثلاث، وذلك في كتابه المستقصى.

ولم يسلم المعاصرون من هذا التساهل في الاستعمال، وعلى رأسهم الزحيلي، وقد أشرنا إليه عند حديثنا عن تعريف الضرورة عند المعاصرين، إذ اعتبر الضرورة مصطلحا شاملا لكل أنواع الرخص والتخفيف، واصطلح على تسميتها بالضرورة بالمعنى العام، حيث تكون الحاجة قسما منها، في مقابل الضرورة بالمعنى الخاص، التي هي قسيم للحاجة.

ولعل من أسباب ذلك: ما بين المصطلحين من التشابه، خصوصا في الجانب اللغوي، كما سلف.

كما أنّ المتقدمين يجرون كلامهم على التساهل وعدم التشدد في كثير من الأحيان، مع وعيهم التام بالفرق بين المصطلحين في الحكم الشرعي⁽⁴⁾.

وهذه الملاحظة مهمة حتى لا نقع في الخطأ، خصوصا في التطبيقات التي ستأتي، فقول الفقيه بأن هذا الحكم ثابت للضرورة، لا يعني بالضرورة أنّه مشرّع وفق الضرورة الخاصة المعروفة في الاصطلاح، فقد يكون المقصود من الضرورة في كلامه: الحاجة.

(1) - السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت: 483هـ)، أصول السرخسي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1993م: 203/2.

(2) - مسند الربيع بن حبيب، كتاب الطهارة، باب في أحكام المياه، رقم: 159: 43/1؛ سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، رقم: 75: 19/1؛ سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الهرة، رقم: 92: 151/1؛ سنن النسائي، كتاب الطهارة، سؤر الهرة، رقم: 68: 55/1؛ سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء بسؤر الهرة، رقم: 367: 131/1؛ قال الشوكاني: "أخرجه أيضا البيهقي، وصححه البخاري والعقيلي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والدارقطني، وأعله ابن منده بأن حميدة الراوية له عن كيشة مجهولة وكذلك كيشة قال: ولم يعرف لهما إلا هذا الحديث، وتعبه الحافظ بأن حميدة حديثا آخر في تشميت العاطس، رواه أبو داود، ولها ثالث رواه أبو نعيم في المعرفة، وقد روى عنها مع إسحاق ابنه يحيى وهو ثقة عند ابن معين، فارتفعت جهالتها. وأما كيشة فقيل: إنها صحابية، فإن ثبت فلا يضر الجهل بحالها على ما هو الحق من قبول مجاهيل الصحابة" (الشوكاني، نيل الأوطار: 53/1). وقال الألباني: حسن صحيح.

(3) - الغزالي، شفاء الغليل: ص178.

(4) - كافي، الحاجة الشرعية: ص38-39.

والتفريق بين المصطلحين أمر مهم كذلك من ناحية أخرى؛ إذ بالرغم من تشابه الضرورة والحاجة أحيانا في تأثيرهما على الأحكام الشرعية بالترخيص فيها، إلا أنّ بعض الرّخص يطلب فيها ما هو أشدّ من الحاجة والعسر، فيشترط بلوغ الإنسان درجة من المشقة الموصلة إلى الهلاك يقينا أو ظنّا، فعدم التفريق يوقع في الخلط والاضطراب في الأحكام الشرعية، وفي سوء الفهم كذلك.

وإذا كان المتقدمون معذورون في تساهلهم في هذه الاصطلاحات، فإنّ المتأخرين لا يقبل منهم مثل هذا الأمر، إذ لا مسوّغ له بعد أن استقرّ الاصطلاح وتعرف عليه، فضبط الضرورة وتحديدتها وتمييزها عن الحاجة من قبل هؤلاء المعاصرين في أبحاثهم يقتضي أن يعبّر بلفظ الضروري عما هو واقع في مرتبة الضرورة، وبلفظ الحاجي عما هو واقع في مرتبة الحاجة⁽¹⁾.

هذا من حيث إطلاق الضرورة على الحاجة، ونجد من يطلق الحاجة على الضرورة كذلك، كما هو الحال عند أهل اللغة، يقول العطار: "إذ هو في اللغة ما يحتاج إليه مطلقا وصلت الحاجة إلى حد الضرورة أم لا"⁽²⁾. فالضرورة والحاجة في اللغة متقاربتان. وفي بيان الشّرع ما يشير إلى استعمال الحاجة أحيانا بمعنى أعمّ من الضرورة، بحيث يشمل مصطلح الحاجة بالمعنى الخاص والضرورة بالمعنى الخاص كذلك، وعبارته: "ويعجبني أنه إن لزمّت الحاجة بمعنى الضرورة"⁽³⁾، فكأنّ هناك حاجة بمعنى الحاجة، وحاجة بمعنى الضرورة، وهي الحاجة التي تكون فيها المشقة شديدة إلى درجة توقع الإنسان في الهلاك. ونص آخر يبرز نفس المعنى كذلك وإن كان من الإضافات، يقول المضيف: "...وكذلك إن كان ثمة حاجة غير مضطر إليها، فله ما جعل له، وأما إن كانت له حاجة مضطرا إليها ولا يجد غيره..."⁽⁴⁾، فالحاجة منها ما يرقى إلى مرتبة الضرورة ومنها ما يكون دون ذلك، لكن في النهاية سمى كليهما حاجة. هذا وجه للاتفاق.

ووجه آخر للاتفاق كذلك، هو تأثير كل من الضرورة والحاجة في الأحكام الشرعية، بالترخّص فيها، وصاغوا ذلك في القاعدة التي نحن بصدددها، فقالوا: الحاجة تنزل منزلة الضرورة. وهذا من حيث التأثير في الحكم طبعا.

لكنهما تختلفان في مجموعة من الأمور، أهمها:

(1) - انظر: المومني، الحاجة عند الأصوليين: ص115.

(2) - العطار، حسن بن محمد بن محمود (ت: 1250هـ)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية:

323/2.

(3) - الكندي، بيان الشّرع: 164/7.

(4) - المصدر نفسه: 383/40.

1- من حيث حقيقة كلٍّ منهما، فالحاجة يقصد منها التوسعة ورفع الضيق والمشقة، أما الضرورة فيقصد بها دفع الضرر أو الهلاك الواقع أو المتوقع عن المكلف، فصاحب الحاجة لا يهلك بترك الترخّص، لكنه يقع في الجُهد والمشقة، بخلاف صاحب الضرورة. وهذا واضح من خلال تعريفنا لكل من الضرورة والحاجة، ففي بيان الشرع، وفي معرض حديثه عن العذر الذي يُرخص فيه للمسافر بعدم العدول عن طريقه للبحث عن الماء، يقول نقلا عن أبي سعيد: "...ليس على المسافر أن يعدل عن سفره في طلب الماء في جميع ما تلحقه فيه الضرورة من وجه من الوجوه في مال ولا في نفس، وإذا كان غير ذلك وإنما هو على ما يقع عليه من المشقة ومن التعوق عن سفره..."⁽¹⁾، ففرق بين الضرورة، التي هي هنا بمعنى الضرر الذي يلحق المال أو النفس، وبين المشقة، وهي نفس معنى الحاجة، كما مرّ في التعاريف، وفي حديثه عن جواز القراءة بالتميم دون الوضوء، يقول: "إذا لم يمكن الماء للوضوء لمعنى، ولو لم يكن معدوما، ولا من خوف ولا من ضرر، إلا أنه بمشقة بوجه من الوجوه..."⁽²⁾، فالمشقة إذن دون الضرر، والحاجة بالتبع دون الضرورة. وعن العزّ، وفي معرض حديثه عن الأولوية في الإنفاق، يقول: "وتقدم نفقة الرقيق على القريب، وذلك مثل أن يكون الرقيق مضطرا يخشى هلاكه والقريب محتاجا لا يخشى هلاكه"⁽³⁾، فالفرق بين الضرورة والحاجة خشية الهلاك أو عدمها. فالباعث على تشريع الحكم الاستثنائي للضرورة هو الاضطرار والإلجاء إلى المحذور الذي يفسد معه الاختيار⁽⁴⁾، بينما الباعث على الاستثناء للحاجة هو التيسير والتسهيل، بسبب المشقة التي تلحق الإنسان الواقع في الحاجة⁽⁵⁾.

2- وكتيجة لهذا الفرق، فإنّ الحاجة لا تؤثر في اختيار الإنسان، فليس فيها إلجاء نحو أمر ما، بخلاف الضرورة ففيها الإلجاء وبالتالي فإنّ وجودها في الإنسان يفقده الاختيار، أو على الأقلّ تفسد اختياره، جاء في بيان الشرع إشارة إلى هذا الفرق، في قوله: "إنّ عليهم الضمان إذا كان من غير الضرورة، وإنما يعودهم على الاختيار، كان لحاجة أو لغير حاجة"⁽⁶⁾، فالشطر الأخير يؤكّد أنّ الحاجة لا تتنافى مع الاختيار، فهي دون الضرورة من هذه الناحية.

(1)-المصدر نفسه: 181/9.

(2)- الكندي، بيان الشرع: 285/1.

(3)- العزّ، قواعد الأحكام: 68/1.

(4)- يشير عبد القادر أحنوت في كتابه "الضرورة والحاجة"، ص209، إلى أن الاختيار ينعدم في الضرورة، لكن في الحقيقة، ما يذكره الفقهاء، خصوصا عند حديثهم عن الإكراه الملجئ، كما مرّ، لا يرون انعدام الاختيار، ولكن يقولون بفساده فقط، لأنّ الاختيار موجود رغم الاضطرار، لكنه اختيار فاسد، إذ لو انعدم الاختيار تماما لما كان هناك تكليف أصلا، ولما وُجد الداعي للحديث عن الإباحة وعدمها.

(5)- أحنوت، الضرورة والحاجة: ص209.

(6)- الكندي، بيان الشرع: 37/65.

3- لما كانت الضرورة أشدّ من الحاجة وأقوى، فإنّها تبيح من المحرّمات ما لا تقوى الحاجة على إباحتها، فما حرّم لذاته كالخمر والميتة.. لا تبيحه إلا الضرورة ولا تؤثّر فيه الحاجة، أما ما حرّم لعارض فالنهي فيه أخفّ من سابقه، فتؤثّر فيه الحاجة، كلبس الحرير للرجال⁽¹⁾.

4- ويشبه الفرق السابق، ما ذكره ابن بيه، من أنّ الضرورة لا تحتاج إلى نص في كل نازلة، بل الإذن عام بها، إلا ما استثناه الدليل، أي أنّ الأصل هو الأخذ بالرخصة في كل ضرورة، بينما الحاجة لا تبيح من المحظورات إلا ما ورد به الدليل، فلا يمكن الترخيص لكلّ مشقة تعترض الإنسان مثلاً، بل لا بدّ من دليل خاص بتلك الرخصة، وإلا وجب الأخذ بالعزيمة⁽²⁾.

5- الحكم الثابت للضرورة مؤقت، ويزول بزوالها، أمّا الثابت للحاجة فقد يكون مستمرّاً إن كان ثابتاً للحاجة العامة، وقد يكون مؤقتاً إن كان للحاجة الخاصة، وبناء عليه، فإنّ الحكم الثابت للضرورة أو للحاجة الخاصة يشترط فيه تحقق أحد الوصفين في الآحاد، بخلاف الثابت للحاجة العامة فلا تعتبر فيه حقيقة الحاجة في حق الآحاد، فيأخذ بذلك الحكم من وقع في الحاجة ومن لم يقع، على السواء⁽³⁾. يقول الزحيلي: "قد تكون الأحكام الثابتة للحاجة كالأحكام الثابتة للضرورة تبيح المحظور مؤقتاً وتخالف النص الحاضر"⁽⁴⁾.

ثانياً: الحاجة والخرج والمشقة

الخرج في اللغة الضيق، وأطلق على الإثم والحرام، لأنّه يلزم منهما الضيق على المكلف، وأرجع ابن فارس معنى الخرج إلى أصل واحد وهو تجمع الشيء وضيقه، ويطلق على الموضوع كثير الشجر الخرج لما فيه من الضيق، وأخرجه إليه إذا أُلجأه وضيق عليه، وأخرجت فلانا صرته إلى الخرج والضيق⁽⁵⁾.

والخرج في الاصطلاح لا يخرج عن معناه اللغوي، فيطلق على كلّ ما فيه ضيق⁽⁶⁾، وعُرف بأنّه ما أوقع على العبد مشقة زائدة عن المعتاد...⁽⁷⁾. وقيل في تعريفه كذلك: "كلّ ما أدّى إلى مشقة زائدة في البدن أو النفس أو المال حالاً أو مآلاً"⁽⁸⁾.

(1) - الرشيد، الحاجة وأثرها: ص88؛ كافي، الحاجة الشرعية: 43.

(2) - وهذا الأمر خاص بالحاجة الخاصة فيما يبدو والله أعلم

(3) - انظر: الرشيد، الحاجة وأثرها: ص88.

(4) - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص34.

(5) - ابن منظور، لسان العرب: 2/233؛ ابن فارس، مقاييس اللغة: 2/50.

(6) - الرشيد، الحاجة وأثرها: ص70.

(7) - الباحسين، رفع الخرج: ص38.

(8) - ابن حميد، صالح بن عبد الله، رفع الخرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته، دكتوراه في الشريعة الإسلامية، إشراف: أحمد فهيم أبو

سنة، جامعة أم القرى، 1981-1982م: ص47.

ويظهر من خلال تعريف الحاجة مدى الترابط بين المصطلحين، فعدم اعتبار الحاجة وعدم العمل بمقتضاها سيكون سببا للوقوع في الضيق والخرج، إذ العمل بالحاجة يكون غالبا باستثناء حكم من أصل عام، يؤدي اطراده وتعميمه إلى حرج وعسر⁽¹⁾.

وبناء على ذلك، فإنّه في أثناء استدلالنا على الحاجة نورد الأدلة المثبتة لرفع الحرج في الشريعة، ذلك أنّه لا يمكن رفع الحرج إلا بمراعاة الأمور المتسببة في إيقاعه كالحاجة، فأدلة رفع الحرج هي أدلة العمل بالحاجة⁽²⁾.

وأما المشقة فهي في الأصل من الشَّقِّ، وهو انصداع في الشيء، وسمّي الأمر الشديد مشقة كأنّه من شدّته يشقّ الإنسان شقا⁽³⁾. وشق علي الأمر يشق شقا ومشقة أي ثقل علي، ومنه قوله ﷺ: «لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَيَّ أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ وَكُلِّ وُضُوءٍ»⁽⁴⁾؛ والمعنى: لولا أن أتقل على أمّتي، من المشقة، وهي: الشدّة⁽⁵⁾.

والمشقة في الاصطلاح لا تخرج عن معناها اللغوي، فهي الجهد والشدّة التي تلحق المكلف، وعلاقتها بالحاجة كعلاقة الحرج بالحاجة تماما، فالحاجة سبب للمشقة، إذ إنّ عدم مراعاة الحاجة يوقع المكلف في المشقة، ووجود المشقة كذلك أمانة على تحقق الحاجة⁽⁶⁾، وهذا ما يظهر من التعريف.

إلا أنّ الملاحظ أنّ المشقة درجات، فليست المشقة مرتبة واحدة، فمنها ما يصل إلى حدّ الضرورة، ومنها ما يكون متوسطا، وهي التي تكون بمعنى الحاجة، ومنها ما دون ذلك، وهي المشقة المعتادة التي لا اعتبار لها⁽⁷⁾.

المطلب الثالث: معنى القاعدة وعلاقتها بالاستحسان

إنّ الحديث عن معنى القاعدة يُحتمُّ علينا أولا الحديث عن المقصود من الحاجة في هذه القاعدة، أي المقصود من الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، ثمّ بعد ذلك الحديث عن المقصود من تنزيل الحاجة منزلة الضرورة، وأخيرا علاقة هذه القاعدة بدليل الاستحسان الذي أخذ به الكثير من الفقهاء؟

(1) - الرشيد، الحاجة وأثرها: ص70.

(2) - المرجع نفسه: ص72.

(3) - ابن فارس، مقاييس اللغة: 171/3.

(4) - رواه الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح، كتاب الطهارة، باب في آداب الوضوء وفرضه، رقم: 86، ج1، ص29.

(5) - ابن منظور، لسان العرب: 183/10.

(6) - منهم من اعتبر أسباب المشقة عديدة، ولا تقتصر على الحاجة، فنقول إنّ هذا الكلام مقبول باعتبار أنّ المشقة درجات، وبناء عليه، فقد يكون سبب المشقة الضرورة وقد يكون الحاجة، لكن لا نوافق على الأسباب الأخرى التي ذكرها، والتي كلها تؤدي إلى المشقة المتوسطة التي ترتبط بالحاجة، فهي سبب للمشقة، لكنها أسباب مندرجة ضمن الحاجة وملازمة له، ومن تلك الأسباب عموم البلوى والجهل... انظر: الرشيد، الحاجة وأثرها: ص68.

(7) - ابن بية، الفرق بين الضرورة والحاجة: ص132.

الفرع الأول: الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة

الحاجة، كما ذكر الباحث في المبحث السابق، عامة وخاصة، فما نوع الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة فتأخذ حكمها في الترخيص والاستثناء من الأحكام الشرعية؟

من خلال الصيغ المختلفة للقاعدة، والتي سبقت الإشارة إليها في التمهيد، فإنّ المتقدّمين، كالجويني والغزالي والعز، اكتفوا بالحاجة العامة في اعتبارها مُنزَلةً مُنزَلةً الضرورة، وحتى بالنسبة للذين أطلقوا القاعدة ولم يقيدوها لا بالعامة ولا بالخاصّة، كابن العربي⁽¹⁾، فإنّ الأمثلة التي ساقوها تشير إلى أنّ مقصودهم من الحاجة هو الحاجة العامة، وبناء على ذلك، فيمكن القول: إنّ هناك اتفاقاً بينهم في إمكانية تنزيل الحاجة العامة منزلة الضرورة، كالحاجة إلى السلم والإجارة والاستصناع وغير ذلك، فهي أحكام شُرعت، كما سيأتي في الأدلة، على خلاف الأصل، نظراً للحاجة العامة إليها.

يبقى الإشكال في الحاجة الخاصة، فهل يكون لها نفس حكم الحاجة العامة، فتنزل منزلة الضرورة؟ أم لا؟

رغم عدم إشارة المتقدمين، كالجويني والغزالي والعز، إلى تنزيل الحاجة الخاصة منزلة الضرورة، إلا أنّ السيوطي ومن تبعه من بعده صرّحوا بتأثيرها أيضاً في الاستثناء من المحظور، وإلحاقها بالحاجة العامة وبالتالي بالضرورة.

وقد أيد السيوطي، رأيه بذكر أمثلة ونماذج من الحاجة الخاصّة التي كانت سبباً للاستثناء من محظور، كتضبيب الإناء بالفضة، وأكل الغنيمة في دار الحرب، وهذا الذي جعل جُلّ الباحثين يسلمون ابتداءً بهذه القاعدة، وتنزيل الحاجة الخاصة منزلة الضرورة، لكنّهم اختلفوا في تحديد ما يُعدّ من الحاجة الخاصّة وما يعدّ من الحاجة العامة. إلا أنّ من الباحثين من لم يُسلم بدخول الحاجة الخاصّة في القاعدة ابتداءً، ويرى أنّ الحاجة العامة وحدها تنزل منزلة الضرورة⁽²⁾، وهذا الرأي متفق في جوهره مع الذين فسّروا الحاجة الخاصّة بغير حاجة الفرد، إذ مؤداهما واحد وهو عدم اعتبار حاجة الفرد سبباً للاستثناء من المحظور. وبغضّ النظر عن هذا الرأى الأخير، فإنّ هناك اختلافاً في مفهوم الحاجة الخاصّة.

من الباحثين من اعتبر الحاجة الخاصّة هي التي تعلّقت بالأفراد أو مجموعة أفراد محدودين، يقول الزحيلي: "معنى كون الحاجة عامة أن الناس جميعاً يحتاجون إليها فيما يمس مصالحهم العامة من زراعة وصناعة وتجارة وسياسة عادلة وحكم صالح، ومعنى كون الحاجة خاصة أن يحتاج إليها فئة من الناس، كأهل مدينة أو أرباب حرفة معينة، أو يحتاج إليها فرد أو أفراد محصورون"⁽³⁾.

(1) - انظر: ابن العربي، القبس: 790/1.

(2) - حسان، حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مكتبة المتنبّي، القاهرة-مصر، 1981: ص 596.

(3) - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص 262.

ومنهم من اعتبر الحاجة الخاصة ما كان الاحتياج إليها لطائفة معينة، كأهل بلد أو حرفة، والعامّة ما يكون الاحتياج إليها شاملاً جميع الأمة⁽¹⁾، يقول مصطفى الزرقا: "والمراد بكونها خاصة: أن يكون الاحتياج لطائفة منهم، كأهل بلد أو حرفة... وليس المراد بخصوصها أن تكون فردية"⁽²⁾، وعليه فحاجة الفرد، عند هؤلاء، لا تدخل في حكم القاعدة ولا تنزل منزلة الضرورة. وذلك لأنّ التشريع لا يمكن أن يبنى على حاجة فرد واحد، بل هو تشريع عام يتعلّق بالمجموع، كما أنّ د. حسين حسان يرى أنّ ابن نجيم، وقبله السيوطي، لم يشيرا إلى مثال واحد للحاجة الخاصة وأنّ كلّ ما ذكره من أمثلة إنما هو في الحقيقة من الحاجة العامة⁽³⁾.

ويبدو أنّ الخلاف هنا لفظي، إذ لم نسمع من انتقد على السيوطي ما ذكره من أمثلة في الحاجة الخاصة كأحكام شرعية ثابتة وصحيحة، ولكنّ جلّ ما انتقده عليه بعضهم، كما سبق، هو إدراج الإمام السيوطي لتلك الأمثلة في الحاجة الخاصة، وهي من الحاجة العامة في زعمه.

وبعد بيان الآراء السابقة، كان لزاماً على الباحث أن يُرَجِّح ما يراه مناسباً، وذلك في أمرين:

أولاً: المقصود من الحاجة الخاصة في القاعدة

إنّ الذي يجب أن نعترف به ابتداءً في تحديد مفهوم الحاجة الخاصّة هو أنّ هناك تداخلاً بينها وبين الحاجة العامة، وصعوبة في التمييز بينهما أحياناً، ما جعل د. حسين حسان يرى أنّ ما اعتبره السيوطي وابن نجيم من الحاجة الخاصّة ليس كذلك، والذي يراه الباحث هو أنّ الحاجة الخاصّة هي الحاجة التي تتعلّق بالفرد، لكن لا يعني ذلك تعلّقها بفرد واحد فقط، ولكن المقصود أنّ المستفيد منها ابتداءً هو الفرد، أي لا تتعلّق بمصالح الأمة العامة، رغم تأثيرها عليها، وهذا شبيه بمصطلحي الحقّ العام والحقّ الخاص، فرغم تأثير كلّ واحد منهما في الآخر، إلا أنّ النظر للأغلب والأرجح، فإذا كانت حاجة الفرد هي الغالبة، فنقول عنها حاجة خاصة، وإذا كانت حاجة الجماعة هي الغالبة، فنقول عنها حاجة عامة، ولا يمنع ذلك تأثير كل واحدة منهما في الأخرى، فالحاجة لكشف العورة للعلاج ولبس الحرير للحكمة من الحاجة الخاصّة، من حيث إنّ أثرها متعلّق بالفرد فقط، أمّا السّلم والاستصناع فهما من الحاجة العامة، إذ لهما علاقة بالمصالح التي تمسّ اقتصاد المجتمع ككلّ دون أن يكون أثرهما مقصوراً على الفرد.

وهناك معيار آخر للتفريق بين النوعين، يمكن ملاحظته باستقراء أمثلة الحاجة العامة والخاصة، وهو أنّ الحاجة الخاصّة توجد في الفرد لخصوصية فيه، كالمرض والسّفر.. بينما الحاجة العامة فهي تتعلّق بالمجموع بغضّ النظر عن وجود خصوصية في الفرد أم لا بحيث يكون بسببها محتاجاً إلى ذلك الأمر. وبناءً على هذا، فما قيل

(1) - أحمد كافي، الحاجة الشرعية: ص 176.

(2) - الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي، ط 1، دار القلم، دمشق-سوريا، 1998م: 1005/2.

(3) - حسين حسان، نظرية المصلحة: ص 596.

من عدم ذكر السيوطي لمثال واحد متعلق بالحاجة الخاصة غير صحيح، بل ما ذكره من أمثله كتماذج للحاجة الخاصة منطبق عليها، كتضبيب الإناء بالفضة مثلاً⁽¹⁾.

ومحاولة تفسير الحاجة الخاصة بالحاجة المتعلقة بأهل بلد أو صنعة فيه شيء من التكلّف، إذ إنّ من قام بذلك - في نظري - سلّم بالقاعدة حسب صياغتها عند السيوطي، لكنّه لم ير اعتبار حاجة الأفراد ملحقة بحكم الضرورة، فسعى لتفسير الحاجة الخاصة تفسيراً يتوافق مع رأيه ذلك. والأولى أن نلتزم بتعريف واحد للحاجة الخاصة والعامّة، ثمّ نركّز النقاش على مدى دخول الحاجة الخاصة في حكم القاعدة من عدمه. والأمثلة التي ذكرها السيوطي للحاجة الخاصة لا تتعلّق بحاجة بلد أو أهل حرفة، كما يفسّر بعضهم الحاجة الخاصة، فهي إما من الحاجة الخاصة، كما ذكرنا، وإما من الحاجة المتعلقة بالأمة ككل، كما يرى ذلك د. حسين حسان. ولذلك فإنّ الزرقا نفسه، بعد أن ذكر تعريف الحاجة الخاصة على أنّها التي تتعلّق بطائفة معينة، أشار إلى أنّ الأفضل عدم ذكر الخصوص في القاعدة، والاكتفاء بالحاجة العامّة، ثمّ تُفسّر الحاجة العامّة بعد ذلك بما يفيد شمولها لمصالح الأمة ولطائفة معينة أيضاً. وهذا القول منه اعتراف ضمني بأنّ تفسير الحاجة الخاصّة بكونها ما تعلّقت بطائفة معينة فيه شيء من الإشكال والتعسّف، يقول في المدخل: "والأفضل في صياغة هذه القاعدة والحالة هذه أن تصاغ كما يلي: (الحاجة العامّة تنزل منزلة الضرورة الخاصّة) وتُفسّر الحاجة العامّة حينئذ بأنّها ما يشمل جميع الأمة أو طائفة منها، كأهل حرفة أو بلد مثلاً"⁽²⁾.

ثانياً: هل يعطى للحاجة الخاصة حكم الحاجة العامّة؟

فيما يتعلّق بتأثير الحاجة الخاصّة - بالمفهوم الذي رجّحه الباحث - فإنني أرى أنّ هذه الحاجة تؤثر كذلك في الحكم كما تؤثر الحاجة العامّة، وذلك لما يلي:

- إنّ المبدأ العام والأصل الذي قام عليه اعتبار الحاجة العامّة في تشريع الأحكام والاستثناء من القواعد العامّة متوفر في الحاجة الخاصّة، وتلك النصوص لم تُفرّق بين ما هو من الحاجة الخاصّة وما هو من الحاجة العامّة، ونقصد بذلك النصوص العامّة التي تنفي عن الشريعة الحرج والعسر والمشقة، كما ستأتي في مبحث الأدلة على القاعدة.
- إنّ القول بعدم دخول الحاجة الخاصّة في القاعدة، نظراً لعدم إشارة المتقدمين إليها في صيغهم، غير مسلّم، رغم أنّ ذلك الأمر - أي عدم إشارة المتقدمين إليها في صياغتهم للقاعدة - يشعر بقصر الحكم على الحاجة العامّة، لكن لم نجد نقلاً عنهم بعدم اعتبار الحاجة الخاصّة سبباً من أسباب الاستثناء والترخيص. يقول د. الرشيد: "ولا يشكل على هذا الرأى ألفاظ القاعدة التي صرّح فيها

(1) - انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر: ص 88.

(2) - الزرقا، المدخل الفقهي: 1005/2.

بالحاجة العامة، لأنّ غاية ما في الأمر أن تكون الحاجة الخاصة مسكوتا عنها، وهذا لا ينفي صلاحيتها لهذا الحكم"⁽¹⁾.

- كما أنّ الفروع الفقهية عند الفقهاء قد أشير فيها إلى فروع تتعلّق بحاجة الأفراد التي أخذت بعين الاعتبار، فنزلت منزلة الضرورة، وهذا أدعى لحسم الخلاف في هذه المسألة⁽²⁾.

ورغم القول بأنّ الحاجة الخاصة كالعامة في تنزيلها منزلة الضرورة، إلا أنّه من الواجب التنبيه إلى أنّ الحاجة العامة أقوى من الحاجة الخاصّة، بدليل تقديمهم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، وعليه فتأثير الحاجة الخاصة في الحكم أقلّ من تأثير الحاجة العامة، وهذه الأخيرة أقلّ من الضرورة، يقول ابن بية: "إنّ ابن نجيم والسيوطي نقلوا الحاجة من مفهومها الأصولي إلى القواعد الفقهية دون تقديم ضوابط، مما أوهم بعض الباحثين المعاصرين أنّه كلما عرضت حاجة يعلن الإباحة، وكأنّه يستند إلى قاعدة قطعية تدل على الحكم بلا واسطة، شأن الضرورة الفقهية بمعناها الأخص لا فرق بينهما"⁽³⁾. فإذا لم تكن الحاجة كالضرورة الفقهية بمعناها الأخصّ، فما المقصود من تنزيلها منزلة الضرورة؟

الفرع الثاني: معنى تنزيل الحاجة منزلة الضرورة

قد يستشكل البعض تنزيل الحاجة منزلة الضرورة، بناء على أنّ الحاجة دون الضرورة، وبالتالي لا يمكن أن يعطى لها حكم الضرورة، فالأصل أنّ الضرورة وحدها هي التي تبيح المحرّم، والإمام الشافعي يقول: "ليس يحلّ بالحاجة شيء من المحرمات إلا في الضرورات"⁽⁴⁾، فما معنى القاعدة إذن؟

لا يمكن أن يكون المقصود من القاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة بإطلاق، إذ حينها لا يكون للتفريق بينها وبين الضرورة من معنى. إلا أن يكون المقصود منها أنّ الحاجة قد تصل أحيانا إلى درجة يلزم من عدم تلبيتها الهلاك، فتصير بذلك ضرورة تأخذ حكمها بإطلاق⁽⁵⁾، ولكن هذا التوجيه لا معنى له، لأنّ الحاجة إذا بلغت إلى درجة يلزم من عدم تلبيتها الهلاك، فحينها تتحوّل إلى ضرورة، ولا يمكن أن يطلق عليها مصطلح الحاجة، لأنّ الحاجة ما لا يلزم منها الهلاك، ولكن المشقة والعسر.

ولذلك يمكن أن يقال: إنّ المقصود من تنزيل الحاجة منزلة الضرورة هو أنّ الحاجة، عامة كانت أو خاصة، سبب من أسباب الاستثناء والترخص كما هي الضرورة، فتؤثّر في تغيير الأحكام وتبيح المحظور وتجزئ ترك

(1) - الرشيد، الحاجة وأثرها: ص540-541.

(2) - أحمد كافي، الحاجة الشرعية: ص179؛ الرشيد، الحاجة وأثرها: ص541.

(3) - بن بية، الفرق بين الضرورة والحاجة: ص120.

(4) - انظر: الباحثين، قاعدة المشقة تجلب التيسير: ص502.

(5) - انظر: أحنوت، الضرورة والحاجة: ص219.

الواجب، وليس المقصود منها أنّ الحاجة تأخذ حكم الضرورة بإطلاق⁽¹⁾، فكأنّه لمّا قالوا: إنّ الضرورات تبيح المحظورات، قالوا: انتبه، فإنّ التأثير في المحظورات والاستثناء من الأحكام الأصلية لا يقتصر على الضرورة فقط، بل إنّ الحاجة كذلك لها تأثير أحيانا على تلك الأحكام.

وإذا كان تأثير الحاجة على الأحكام مختلفا عن تأثير الضرورة، فأين يتجلى هذا الاختلاف؟

قد مرّ عند الحديث عن الفروق بين مصطلحي الضرورة والحاجة، الإشارة إلى بعض تلك الاختلافات، ومن أبرزها أنّ الضرورة في المرتبة القصوى من المشقة، بينما الحاجة أقلّ منها، وإذا كان عدم الاستجابة للضرورة يؤدّي إلى الهلاك، فإنّ عدم الاستجابة للحاجة لا يترتب عنه هلاك، ولكن مشقة وحرّج، ولذلك فإنّ تأثير الحاجة في الأحكام سيكون أقلّ من تأثير الضرورة، ويتجلى تأثير الحاجة في الأحكام في جانبين أساسيين، هما:

أولا: تخصيص العموم ومخالفة القياس

الحاجة بإمكانها تخصيص العموم، أو مخالفة القياس بالخروج عن القواعد العامة، خصوصا إذا كان عاما قد خصّ منه بعض أفرادها، لكنها لا تقوى على رفع النصّ الصريح، الذي يكون في مرتبة قوية من مراتب النهي، كتحرّم الميتة والدم ولحم الخنزير، بخلاف الضرورة، فبالإمكان أن تؤثر فيما ورد النهي عنه نهيّا خاصا صريحا كذلك، فالحاجة لا تبيح الحرام بإطلاق ولا تبيح كلّ ما تبيحه الضرورة، وسبب هذا الاختلاف أنّ المشقة في محلّ الضرورة مشقة كبرى، بينما المشقة في محلّ الحاجة مشقة وسطى⁽²⁾، يقول الدريني: "المقاصد الحاجية: كل ما يدفع حرّجا عن الناس، ومشقة بالغة غير مألوفة في حياتهم، ولاسيما في معاملاتهم، وهي المقصودة في بحثنا هذا، إذ يخصص بها الأصل العام، وتقدّم في الاعتبار على ما تقضي به القواعد العامة عند التطبيق في مسألة معينة"⁽³⁾.

إنّ مثل هذا التخصيص للعموم والمخالفة للقواعد الثابتة مأخوذ من منهج الشّرع وعادته في التشريع، يقول العزّ بن عبد السلام: "اعلم أن الله تعالى شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربي على تلك المصالح"⁽⁴⁾، ويؤكد العزّ على هذا المبدأ، وهو الاستثناء من القواعد للحاجة، في موضع آخر، إذ يقول: "ولا شك أن المصالح التي خولفت القواعد لأجلها: منها ما هو ضروري لا بد منه، ومنها ما تمس إليه الحاجة المتأكدة"⁽⁵⁾، فالشّرع

(1) - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص261؛ أحنوت، الضرورة والحاجة: ص219.

(2) - ابن بية: 141، 143، المومني، الحاجة عند الأصوليين: 226، الحاجة وأثرها: 201.

(3) - الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 2013م: ص468.

(4) - العزّ، قواعد الأحكام: 162/2.

(5) - المصدر نفسه: 152/2.

الحنيف حرّم ربا الفضل ثم استثنى العرايا، وحرّم بيع المعدوم واستثنى السّلم. وفي بيان الشرع الكثير من الأمثلة التي فيها استثناء من قياس أو عموم، كما في شأن الحائض والجنب وحكم قراءتهما للقرآن، فالأصل هو المنع، لكن استثنوا ما كان منها يسيرا كالأية والآيتين يتعوذ بهما، أو يتأنس بهما عند الوحشة..⁽¹⁾

وأیضا، فإنّ الحاجات وإن كانت ظنية، لأنّها مبنية على الاجتهاد والرأي، فإنّها تكافئ العام في ظنيته، فذلك قويت على تخصيصه، حيث إنّه وإن لم يوجد نص خاص يشهد لتلك المصلحة الحاجية بالاعتبار إلا أنّها ترجع إلى أصل عام يشهد لجنسها، وهي النصوص التي فيها إثبات التيسير ونفي الحرج عن شرع الله تعالى، ولذلك لا يمكن للمصلحة الحاجية التي لم يدلّ عليها نص خاص أن تعارض النصّ الخاص القاطع، لأنّها أدنى منه في الاعتبار⁽²⁾.

ثانيا: الترخيص في المحرمات لغيرها

إنّ النهي الذي يمكن للحاجة أن تؤثر فيه بالتّرخّص أيضا، هو المنهي عنه لغيره، أي نهي الوسائل، بخلاف الضرورة، فبالإمكان أن تؤثر فيما كان النهي فيه قويا، وهو المنهي عنه لذاته، أي نهي مقاصد، وهذا بالنظر إلى قوّة المفسدة في الضرورة؛ وذلك لأنّ محرّمات الوسائل ليست كمحرّمات المقاصد، فحرمة الربا تختلف عن حرمة الغرر مثلا، فالأوّل نُهي عنه لذاته وشدّد الشارع النهي فيه، بخلاف الغرر، فإنّ النهي عنه كان لأجل الوقوع في الخصومة والنزاع⁽³⁾. يقول أبو زهرة: "قسّم العلماء المحظورات إلى قسمين بالنسبة للتّرخيص في تناولها: أحدهما: ما يكون محرّما لذاته، كأكل الميتة والخنزير والدم، وهذه لا تباح إلا للضرورة، لأنّ هذه محرّمة لذاتها... وثاني القسمين: ما لا يكون محرّما لذاته، بل يكون محرّما لغيره، يباح للحاجة، ولا يشترط لإباحته أن يكون ثمة حال ضرورة"⁽⁴⁾.

والسبب في تمكّن الحاجة من إباحة ما حرّم تحريم وسائل هو أنّ النهي لما كان لغيره كان محرّما لعارض، والمحرّم لعارض أخفّ من المحرّم لذاته، وهو المحرم تحريم مقاصد، فقويت الحاجة على تغييره، أمّا المحرّم تحريم مقاصد فإنّ النهي عنه نهي قوي، ولذلك لم تقو الحاجة على التأثير فيه واختصّت الضرورة وحدها بذلك⁽⁵⁾، يقول القرافي: "الأحكام على قسمين: مقاصد، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل، وهي

(1) - الكندي، بيان الشرع: 265، 175/1.

(2) - المومني، الحاجة عند الأصوليين: ص 60.

(3) - بن بية: 143-142، وانظر: المومني، الحاجة عند الأصوليين: ص 243.

(4) - أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة-مصر: ص 303.

(5) - أحنوت، الضرورة والحاجة: 209؛ الرشيد، الحاجة وأثرها: ص 580.

الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنّها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها⁽¹⁾.

وهذا المبدأ سار عليه الشّرع الحنيف، في مسائل كثيرة، منها: أنّ الرسول ﷺ حرّم الانتباز في الظروف والأوعية، ولما شكوا إليه حاجتهم إليها رخص لهم فيها، لأنّ النهي عن الانتباز فيها لم يكن لذاته، بل لِمَا يمكن أن يؤدّي إليه من سرعة التخمّر، وبالتالي الإسكار، يقول ابن العربي: "ثبت النهي عن الانتباز في هذه الظروف، فقيل ذلك لعله سرعة الإسكار إليها، فنهي عن التذرع بها إلى السكر، ثم رخص فيها للحاجة حين شكت إليه الأنصار حاجتهم إلى الانتباز فيها، وإذا نهي عن الشيء بعينه لم تؤثّر فيه الحاجة، وإذا كان المعنى في غيره أثّرت فيه الحاجة لارتفاع الشبهة معها"⁽²⁾.

ومن الأمثلة أيضا على ترخيص الشارع الحكيم فيما نهي عنه نهي وسائل، الجلوس في الطرقات، إذ رخص لهم فيها بعد أن اشتكوا للرسول ﷺ حاجتهم إليها، يقول ابن بطال: "وكذلك كل نهي كان بمعنى التطرق إلى غيره يسقط عند الضرورة... كنهيه ﷺ عن الجلوس في الطرقات، فلما ذكروا أنّهم لا يجدون بُدًّا من ذلك؛ قال: «إِذَا أَبَيْتُمْ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ»⁽³⁾⁽⁴⁾.

وقد تتجاذب المسألة الواحدة أصلا، فتكون من قبيل الاستثناء بسبب الحاجة من عموم أو من قياس، ومن قبيل الترخيص فيها أيضا لأنّ النهي فيها كان نهي وسائل لا نهي مقاصد، ومن ذلك مثلا: إباحة العرايا من ربا الفضل، وإباحة النظر للخاطب، وإباحة الذهب والحريير للرجال للمرض... وهكذا، فهذه الأمثلة كلها استثناءات من عموم، وترخيص لأجل كون التحريم فيها لغيره لا لذاته.

تنبيه:

رغم كل ما سبق، من كون الحاجة تنزل منزلة الضرورة في الترخيص، بالاستثناء من عموم أو مخالفة قياس أو إباحة لما نهي عنه لغيره، إلا أنّه لا يمكن التسرع في مخالفة الحكم الشرعي، إذ إنّ هذا المسلك دقيق، بالنظر إلى أنّ الشّرع لا يخلو من مشقّة تعترى المكلف في سبيل الالتزام بالأوامر واجتناب النواهي، ولو عمل بكلّ مشقّة

(1) - القرافي، الفروق: 61/2.

(2) - ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر (ت: 543هـ)، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان: 60/8-61، في الحديث عن الرسول ﷺ قال: «إني كنت نهيتمكم أن تتبذوا في الدباء والحتم والمرث فانتبذوا، ولا أحل مسكرا» انظر: ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف (ت: 449هـ)، شرح صحيح البخاري، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط2، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، 2003م: 56/6.

(3) - روى البخاري في صحيحه عن رسول الله ﷺ قال: «إياكم والجلوس على الطرقات»، فقالوا: ما لنا بد، إنما هي مجالسنا نتحدث فيها، قال: «فإذا أبيتم إلا المجالس، فأعطوا الطريق حقها»... كتاب المظالم والغصب، باب أفنية الدور والجلوس فيها... رقم: 2465، 132/3..

(4) - ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف (ت: 449هـ)، شرح صحيح البخاري، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط2، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، 2003م: 57/6.

لأدى ذلك إلى مخالفة الكثير من الأوامر وارتكاب الكثير من المنهيات، وضبط المشقة المؤدية إلى التيسير بضابط محدد أمر متعسر غالبا، ولذلك كان من الواجب الاحتياط قدر الإمكان في الأخذ بالحاجة والترخيص لأجلها، فحيثما أمكن العمل بالعموم وموافقة القياس وترك المنهي عنه لذاته أو لغيره، وجب الالتزام بالحكم، إلا أن تكون هناك مفسدة ظاهرة أو حرج بيّن، يعطل مصالح الناس وشؤونهم.

ولذلك فإنّ الحاجات التي جاءت رافعة للنصّ القاضي بالتحريم، كان الاستثناء فيها منصوبا عليه أو ملحقا بالمنصوص في كلّ حالة، بخلاف الضرورة، فإنّ الإذن فيها جاء عاما⁽¹⁾، ومعنى ذلك أنّه لا يمكن الاعتماد على هذه القاعدة وحدها لإباحة المحظورات والتخصيص من العمومات، بل لابدّ من مستند آخر يدعم القاعدة في الفرع الذي نُثبت فيه حكمها. ولذلك يقول د. الرشيد: "الحاجة في حقيقتها لا تقوى على مخالفة الأدلة الشرعية، والمخالف في الحقيقة هو الدليل الذي اقترنت به الحاجة ووافقتة، ولذا فإنه لا يصحّ ولا يجوز أن تخالف الحاجة كلّ الأدلة الشرعية، وإنما تخالف بعضها وتوافق بعضها الآخر، ويظهر أثر الحاجة في ترجيح ما وافقتة من أدلة وقواعد"⁽²⁾، ويقول ابن بية تأكيدا لهذا الكلام أيضا: "الضرورة لا تحتاج إلى نص في كل حالة تنزل فيها، بل الإذن بها عام إلا ما استثني لأدلة أخرى وقرائن، بينما الحاجة لا تبيح المحظورات إلا إذا ورد معها دليل، فهي تفتقر إلى نص لإثبات اعتبارها"⁽³⁾.

وإذا كان للضرورة التي هي أشدّ باعنا من الحاجة، حدود لا تتعداها، بل تقف دونها، فالأُن تكون الحاجة كذلك من باب أولى، لأنها أقلّ باعنا وأخفّ تأثيرا⁽⁴⁾، وسيأتي الحديث عن هذه الضوابط بعد التطرّق للأدلة على هذه القاعدة.

وواضح من خلال ما سبق أنّ للحاجة تأثيرا في إباحة بعض المحظورات، خصوصا ما كان منها استثناء من أصل عام، فما علاقة هذا بدليل الاستحسان؟

الفرع الثالث: علاقة القاعدة بالاستحسان

عرّف الفقهاء الاستحسان بتعريفات مختلفة مضطربة، إلا أنّ أمثلة الاستحسان المختلفة لا تعدو المسائل التي خرجت عن حكم نظائرها، بوجه يقتضي ذلك الخروج، إما بنص من الشارع، أو بإجماع من المجتهدين، أو

(1) - أحنوت، الضرورة والحاجة: ص 219.

(2) - الرشيد، الحاجة وأثرها: ص 435.

(3) - بن بية، صناعة الفتوى وفقه الأقليات: ص 317.

(4) - الرشيد، الحاجة وأثرها: ص 201.

برأي مجتهد بناء على مصلحة⁽¹⁾، وقد اشتهر عن الحنفية والمالكية الأخذ به، بل أخذت به كل المذاهب واقعا، والإباضية منهم كذلك، ومفهومه عندهم -أي: عند الإباضية- لا يخرج عن المعنى السابق، وهو: الاستثناء من قاعدة كلية أو قياس عام، ففي بيان الشرع عن أبي عبد الله: "إذا كان القاتل صبيا لا يعقل فإنه يرثه، وإن كان عاقلا يعقل الصلاة والغبن من الربح فأقول بالاستحسان مني أنه لا يرثه إذا كان متعمدا لقتله، وأما في القياس فإنه يرثه"⁽²⁾.

ومن تعريفات الحنفية والمالكية التي تتوافق مع المعنى السابق للاستحسان ما يلي:

عند الكرخي هو: "أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول"⁽³⁾.

وعند الشاطبي، الاستحسان هو: "الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي... كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك... فيكون إجراء القياس مطلقا في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد، فيستثنى موضع الحرج"⁽⁴⁾.

ونقل الشاطبي عن ابن العربي قوله في تفسير الاستحسان بأنه: "إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته"، ثم يقول نقلا عن ابن العربي أيضا: "الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين، فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرده، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان، من ظاهر أو معنى"⁽⁵⁾.

وقد توالى الطعون والنقود على أبي حنيفة وأصحابه، بدعوى أنهم مشرعون بالهوى أو تاركون لحديث رسول الله ﷺ بالرأي⁽⁶⁾، والحقيقة أنّ الخلاف لفظي، والإنكار كان بسبب حمل لفظة الاستحسان على ظاهرها اللغوي، وهو عدّ الشيء حسنا، مطلقا، وكأنّ المجتهد يخالف النصّ بمجرد رأيه وعقله، والحق أنّ الاستحسان بالمعنى السابق، الذي ذكرنا بعضا من تعريفاته، معتبر لدى جميع المذاهب، ولا يعقل أن ينكره

(1) - انظر: شلي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام، عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، ط2، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، 1981م: ص342. لمزيد من التوسع حول مفهوم الاستحسان وتطور هذا المفهوم يرجع إلى هذا المصدر (تعليل الأحكام): ص333 فما بعدها.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 136/63.

(3) - البخاري، كشف الأسرار: 3/4.

(4) - الشاطبي، الموافقات: 194/5.

(5) - المصدر نفسه: 196/5-197.

(6) - شلي، تعليل الأحكام: ص332.

أحد، من حيث المبدأ؛ لأنّ مستنده الدليل والحجة، لا مجرد الهوى والتشهي⁽¹⁾، وما رُوي عن الإمام الشافعي من إنكاره للاستحسان إنما هو الاستحسان المبني على مجرد الهوى والتشهي، وهو أمر لا يقبله أي مسلم، يقول السمعاني من الشافعية: "فإن كان الاستحسان هو القول بما استحسنته الإنسان ويشتهيها من غير دليل فهو باطل قطعاً، ولا نظن أن أحداً يقول بذلك"⁽²⁾، ثمّ يقول: "والذي يقولونه لتفسير مذهبهم به: العدول في الحكم من دليل إلى دليل هو أقوى منه. وهذا لا ننكره"⁽³⁾.

واللجوء إلى الاستحسان إنما كان بسبب أنّ الالتزام بالأصل الكلي والقاعدة العامة في كل الظروف والأحوال قد يؤدي إلى مناقضة المقصود من الحكم الذي بني عليه، فيقع الاستثناء في تلك الحالة وإعطائها حكماً آخر وصولاً إلى تحصيل المقصود الشرعي⁽⁴⁾، يقول العز: "اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربي على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفسدات الدارين أو في أحدهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربي على تلك المفسدات، وكل ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفع"⁽⁵⁾.

ويمكن، من خلال ما سبق الوصول إلى وجود علاقة وطيدة بين قاعدتنا: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" وبين الاستحسان، بل إنّ العمل بقاعدتنا يندرج ضمن العمل بدليل الاستحسان، ويتجلى ذلك من خلال ما يلي:

أولاً: إنّ جوهر الاستحسان هو الاستثناء من أصل عام، وهذا الأمر يتوافق مع قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة، فتعتبر القاعدة إحدى تطبيقات الاستحسان، إذ قلنا سابقاً إنّ الحاجة لها تأثير في تخصيص العموم ومخالفة القواعد وإباحة المنهيات نهي وسائل، وقد جعلوا من أنواع الاستحسان استحسان الضرورة، ويقصدون بالضرورة ما هو أعمّ من الضرورة الخاصة، بحيث تشمل الضرورة الخاصة والحاجة التي يطلق عليها الضرورة تجوزاً. ينقل الشاطبي عن ابن العربي أنّ الاستحسان أقسام، فمنه ما يكون ترك الدليل فيه للعرف، أو للمصلحة، أو للإجماع، أو تركه في اليسير لتفاهته رفعا للمشقة وإشارا للتوسعة على الخلق⁽⁶⁾. ويقول

(1) - ولعلّ هناك خلافاً حقيقياً بينهم، وهو الخلاف في الدليل الذي يمكن به الاستحسان والاستثناء، فلعنّ غير المالكية أخذوا بالاستحسان المبني على نصّ فقط، بينما نجد الحنفية والمالكية يتوسعون في الاستحسان، حتى شمل الاستحسان بالعرف والمصلحة، وإذا كان الأمر كذلك فالخلاف حقيقي وليس لفظياً فقط.

(2) - السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد (ت: 489هـ)، قواطع الأدلة في الأصول، تح: محمد حسن اسماعيل الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1999م: 268/2.

(3) - المصدر السابق: 270/2.

(4) - الدريني، المناهج الأصولية: ص474؛ المومني، الحاجة عند الأصوليين: ص161.

(5) - العز، قواعد الأحكام: 162-161/2.

(6) - الشاطبي، الموافقات: 196/5.

السرخسي: "إن ترك القياس يكون بالنص تارة، وبالإجماع أخرى، وبالضرورة أخرى"⁽¹⁾. ويدلّ على أنّ المقصود من الضرورة ما يشمل الحاجة الأمثلة التي ذكرها في استحسان الضرورة، فجعلوا منها الحكم بطهارة الحيض والآبار بعد تنجسها، والقياس يأبى ذلك، والإجارة أيضا لحاجة الناس إليها⁽²⁾، وهذه أمثلة تندرج ضمن الاستثناء للحاجة.

ثانيا: بالرغم من تعدّد أقسام الاستحسان، كما مرّ آنفا، إلا أنّ المقصد الأساسي من الاستثناء من القاعدة العامة، سواء كان الاستثناء بالنصّ أو بالإجماع أو بالعرف أو بالضرورة...، إنما هو رفع الحرج وتحقيق اليسر، وهذا الأمر يتوافق تماما مع المقصد من قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، فهي ترمي كذلك إلى نفس الغاية، وهي الحصول على اليسر ورفع الحرج عن المكلفين.

ولذلك نجد بعض تعريفات الاستحسان تشير بوضوح إلى هذا المقصد، بل تكتفي بالإشارة إليه وحده، وكأنّ السبب الوحيد للاستثناء من القاعدة العامة هو وجود الحرج والمشقة لو تمّ تعميم حكمها على كلّ مفرداتها، وبقيّة الأسباب تابعة لهذا السبب الرئيسي، فابن العربي مثلا يقول في تعريفه للاستحسان هو: "إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخّص..."⁽³⁾. ويقول ابن رشد: "ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة، والعدل"⁽⁴⁾. وأورد السرخسي مجموعة من التعريفات التي تشير إلى هذا المقصد في العمل بالاستحسان، فقال: "الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يتلى فيه الخاص والعام، وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة. وحاصل هذه العبارات أنه: ترك العسر لليسر"⁽⁵⁾.

وتأكيدا لهذه الفكرة، يقول د. الباحثين: "إنّ أنواع الاستحسان فيها تداخل كثير، مادام الرابط فيما بينها هو رفع الحرج، وهي راجعة في أغلبها إلى الضرورة والحاجة، وحتى الاستحسان بالنصّ فإننا عندما ندرس الجزئيات الثابتة به نجد أنّ فيها مراعاة لضرورات الناس وحاجاتهم، واستحسان الإجماع تستند الجزئيات الثابتة به إلى هذه الأمور، والمصالح والأعراف اعتبرت لضرورات الناس وحاجاتهم..."⁽⁶⁾.

(1) - السرخسي، أصول السرخسي: 202/2.

(2) - انظر: السمعاني، قواطع الأدلة: 269/2؛ السرخسي، أصول السرخسي: 203/2؛ شلي، تعليل الأحكام: ص353-354.

(3) - الشاطبي، الموافقات: 196/5.

(4) - ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد أبو الوليد (ت: 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة-مصر، د.ط.: 201/3.

(5) - السرخسي، المبسوط: 145/10.

(6) - الباحثين، رفع الحرج: ص321؛ وانظر: المومني، الحاجة عند الأصوليين: ص158.

ثالثاً: وإضافة إلى ما سبق، فإنّ أمثلة قاعدة الاستحسان تؤكد قوة الصلة بينها وبين قاعدتنا، فإنّه لو تأمّلنا تلك الأمثلة فسنجدّها متوافقة مع أمثلة قاعدة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة)، بل يُمثّل في قاعدتنا بنفس الأمثلة التي يمثّل بها في قاعدة الاستحسان، ومن ذلك بيع السّلم، الذي هو من الاستحسان بالنصّ، ويصلح مثالا لقاعدتنا، وأيضا الاستصناع، الذي قالوا إنه ثابت استحسانا للإجماع، وهو صالح كمثال لقاعدتنا كذلك، والعرايا مرخص فيها استثناء من أصل تحريم ربا الفضل لحاجة الناس إليها بناء على النص كذلك⁽¹⁾. يقول د. الرشيد: "إنّ العمل بالحاجة في كلّ أمثلتها لا يخرج عن كونه استحسانا"⁽²⁾.

ومن خلال كلّ ما سبق فإنّه يمكن القول بأنّ قاعدة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة) هي نفسها قاعدة الاستحسان، وإن كان الاستحسان عند البعض قد يبدو أعمّ، لكنّ عند التأمّل سنجد أنّ أقسامه، كما مرّ، كلها من قبيل الاستثناء من قاعدة وقياس عام إلى غيره رفقا بالناس ورفعاً للخرج، وإذا علمنا بأنّ المذاهب كلها أخذت بمبدأ الاستحسان بالمعنى المذكور، فلا خلاف إذن في العمل بهذه القاعدة من حيث المبدأ، وإن أمكن أن يختلفوا في بعض التفاصيل.

وبناء على ما سبق، يمكن القول إنّ صحة العمل بالاستحسان دليل على صحة هذه القاعدة، وسنورد في المبحث التالي مجموعة من الأدلة التي تحقق مزيداً اطمئنان بصحتها.

⁽¹⁾ - لمزيد من الأمثلة في موضوع الاستحسان والتي لها علاقة بقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة يرجع إلى: السمعاني، قواطع الأدلة: 269/2-270؛ شلبي، تعليل الأحكام: ص248 فما بعدها.

⁽²⁾ - الرشيد، الحاجة وأثرها: ص348. لكن يجب الإشارة إلى أنّ هناك بعض الأمثلة من الاستحسان والتي قد يصعب إدراجها ضمن قاعدتنا، كمثال النهي عن قطع يد السارق في الغزو، فرغم أنّه من الاستحسان، لأنّه استثناء من أصل بالنصّ، إلا أنّ المقصد منه ليس رفع الخرج، ولكن خوف التحاق المحكوم عليه بالعدو وارتداده. انظر: الدريني، المناهج الأصولية: ص478.

المبحث الثاني: أدلة القاعدة

المطلب الأول: الأدلة العامة على اعتبار الحاجة:

نقصد بالأدلة العامة تلك الأدلة التي تشير إلى كون مراعاة حاجات المكلفين مبدأ من المبادئ التي أخذ بها الشرع الحنيف وراعاه في التشريع بوجه عام، فيشمل ذلك كلّ النصوص التي تشير إلى رفع الحرج والضيق والعنت والمشقة عن المكلفين، وعدم وجود القصد إلى شيء من ذلك في شرع الله تعالى، ومجموع تلك النصوص يؤدّي إلى القطع والجزم بكون التيسير مقصداً من مقاصد الشريعة الإسلامية، يقول محمد الطاهر بن عاشور بعد أن أورد مجموعة من النصوص التي تدلّ قطعاً على أنّ الشارع قصد إلى التيسير ورفع الحرج عن المكلفين: "مثل هذا الاستقرار يخول للباحث عن مقاصد الشريعة أن يقول: إنّ من مقاصد الشريعة التيسير، لأنّ الأدلة المستقراة في ذلك كله عمومات متكررة، وكلها قطعية النسبة إلى الشارع؛ لأنّها من القرآن وهو قطعي المتن"⁽¹⁾.

والنصوص الدالة على التيسير ورفع الحرج ونفي المشقة عن الأحكام الشرعية كثيرة، سواء من الكتاب أو السنة، ومعروفة أيضاً في مظاهرها، فلا داعي لإعادة استعراضها⁽²⁾، إلا أنّ الملاحظ أنّ تلك النصوص لا يمكن الاستدلال بها على مسألة محدّدة، إلا على سبيل الاستئناس أو الترجيح بين الآراء المختلفة، بالنظر إلى عموميتها، فأقصى ما يمكن استفادته منها معرفة المنحى العام للتشريع، أما الحكم على المسائل الخاصة الفرعية بجيالتها فيحتاج إلى نصوص أكثر تحديداً، وهو ما سيتمّ إبرازه في القسم الثاني من الأدلة، وهي الأدلة الخاصة على اعتبار الحاجة.

وينقل الكندي في بيان الشرع عن ابن بركة ما أورده في آخر كتابه التعارف، وهو نص مهم يبرز قطعية مقصد التيسير في الشرع الحنيف، يقول: "ولو أردنا أن نكثر من هذا المعنى وذكره لطلال به الكتاب ولم نأمن أن يمله قارئه، لأن جميعه يؤول إلى معنى واحد يبين أن الدين قد يسره الله على عباده، ولم يكلفهم ما يعجزون عنه تبارك وتعالى، بل كلفهم ما في وسعهم إصابته والخروج منه، وفي قدرتهم فعله وإضعاف فعله، ولكنه رحيم بخلقه متفضل على عباده، وقد قال جل ذكره: ﴿...يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...﴾ [البقرة: 184]، وقال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 28]،

⁽¹⁾ - ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد التونسي (ت: 1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004م: ص236.

⁽²⁾ - ينظر على سبيل المثال: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: ص235-236؛ الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام: ص162-167.

وأضعف الناس عندي من ضعف عقله وساء اختياره لنفسه، وتعاطى ما لا يبلغه، وإلزامه نفسه أو غيره ما وضعه الله عنه وأسقط عنه فعله"⁽¹⁾.

فإذا كان التيسير مقصدا للشارع، فإنّ كلّ ما يؤدّي إليه سيكون معتبرا، وكلّ ما يناقضه أو يؤدّي إلى خلافه فهو ليس من الشرع. والحاجة من الأمور التي يؤدّي عدم اعتبارها إلى المشقة والحرّج، حسب تعريفنا لها، فكانت تلك النصوص دليلا على اعتبارها، إذن.

ووجود أحكام فيها تخفيف وتيسير على المكلفين في ظروف معينة كالسفر والمرض، دليل على اعتبار الحاجة في التشريع، إذ لو لم تكن معتبرة لما كان هناك تخفيف وتيسير أصلا⁽²⁾.

كما أنّ اعتبار الحاجيات يعدّ سياجا منيعا من أن تمسّ الضروريات، لأنّ التّمادي في الأمور القائمة على العسر والحرّج والمشقة والضيق يؤدّي في النهاية إلى الإخلال بما هو ضروري⁽³⁾، كترك الدين كلية، أو إهلاك النفس، أو ذهاب المال.

المطلب الثاني: الأدلة الخاصة على اعتبار الحاجة:

تتعلّق هذه الأدلّة الخاصّة بمسائل معيّنة شرّعت على خلاف الأصل، بناء على حاجات المكلفين في ذلك، إمّا للحاجة العامة المتعلقة بمجموع الأمة أو للحاجة الخاصّة المتعلقة بالأفراد، إذ رغم كون الحاجة ليست كالضرورة، فهي لا تؤدّي إلى الهلاك بترك الأخذ بها، إلا أنّ الشّارع الحكيم راعاها في إباحة بعض المحظورات لحاجات خاصة أو عامة، وهذا يؤكّد المبدأ العام للتشريع، المتمثّل في التيسير ورفع الحرّج عن المكلفين:

الفرع الأول: الأدلّة الخاصّة على اعتبار الحاجة العامة

وردت في الشّرع الحنيف، ومن خلال السنة النبوية خصوصا، استثناءات من أحكام عامة، تشير في الجملة إلى مراعاة الشّرع للحاجة العامة المتعلقة بالمجموع، ولولا هذه الأحكام لدخل على المكلفين في الجملة الحرّج والمشقة، ومن ذلك ما يلي:

أولا: إباحة بعض العقود المخالفة للقياس

هناك قواعد عامة تضبط أحكام المعاملات المالية، منها: النهي عن بيع المعدوم، والنهي عن الغرر، والنهي عن ربا الفضل، والقياس يقتضي تحريم كلّ عقد يشتمل على أحد المنهيات السابقة، إلا أنّ إعمال هذا القياس في بعض الفروع قد يؤدّي إلى المشقة والحرّج، فأباحها الشّرع ترخيصا، ومن ذلك:

⁽¹⁾ - الكندي، بيان الشرع: 79/65؛ وانظر: ابن بركة، التعارف: ص133.

⁽²⁾ - الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام: ص170.

⁽³⁾ - انظر: المومني، الحاجة عند الأصوليين: ص12.

أ. بيع السلم: عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يسلفون بالتمر السنيتين والثلاث، فقال: «مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ، فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»⁽¹⁾، فالأصل في السلم المنع، لأنّ المعقود عليه كان معدوما أثناء العقد، وقد نهي صلى الله عليه وسلم عن بيع المعدوم⁽²⁾، وسبب الترخيص حاجة الناس إلى هذا العقد، خصوصا وأنه عقد تعارف عليه الناس في المدينة، فكان في منعه حرج ومشقة تلحق بهم، فأبيح تخفيفا وتيسيرا، يقول ابن قدامة: "إنّ بالناس حاجة إليه؛ لأنّ أرباب الزروع والثمار والتجارات يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعليها؛ لتكامل، وقد تعوزهم النفقة، فجوز لهم السلم؛ ليرتفقوا ويرتفق المسلم بالاسترخاص"⁽³⁾.

ب. الإجارة: والإجارة أيضا من العقود التي قيل إنّ الأصل فيها المنع، لأنّها عقد على منافع معدومة، وقد أبيح في الشّرع لتعارف الناس عليه وحاجتهم إليه، والنصوص على إباحته كثيرة من الكتاب والسنة؛ منها قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ...﴾ [الطلاق: 06]. يقول السرخسي: "وكذلك جواز عقد الإجارة فإنه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس إلى ذلك"⁽⁴⁾.

ج. إباحة ربا الفضل فيما تدعو إليه الحاجة، وذلك في بيع العرايا، وهي بيع الرطب بالتمر، فالأصل فيها المنع، لما روى سعد بن أبي وقاص قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن اشترى التمر بالرطب؟ فقال: «أَيَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا يَبَسَ؟» قالوا: نعم، فنهى عنه⁽⁵⁾. وسبب كون الأصل في العرايا المنع ما أشار إليه الحديث من وجود التفاوت بين الرطب والتمر، عندما تجفّ الرطب، وأيضا، لأنّ العرايا فيها بيع تمر بتمر خرصا، والخرص يتنافى مع شرط المماثلة في الأموال الربوية، التي منها التمر، والقاعدة أنّ: "الجهل بالمماثلة كحقيقة المفاضلة"⁽⁶⁾، لكن أبيح لحاجة الناس إليه، كما أنّ ربا الفضل أخفّ حرمة من ربا النسيئة⁽⁷⁾، فهو من

(1) - متفق عليه: صحيح البخاري، باب: السلم في وزن معلوم، رقم: 2240، ج3، ص85؛ صحيح مسلم، باب: السلم، رقم: 1604، ج3، ص1226.

(2) - روى أحمد في مسنده عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة، وعن بيع وسلف، وعن ربح ما لم يضمن، وعن بيع ما ليس عندك. رقم: 6628، ج2، ص174.

(3) - ابن قدامة، المغني: 385/6.

(4) - السرخسي، أصول السرخسي: 203/2.

(5) - سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب بيع الرطب بالتمر، رقم: 2264: 761/2؛ سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر، رقم: 3359: 251/3؛ سنن الترمذي، أبواب البيوع، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة، رقم: 1225: 519/2؛ سنن النسائي، كتاب البيوع، اشترى التمر بالرطب، رقم: 4545: 268/7؛ قال الشوكاني: "حديث سعد أخرجه أيضا ابن خزيمة وابن حبان والحاكم وصححوه وصححه أيضا ابن المديني وأخرجه الدارقطني والبيهقي. وقد أعل جماعة منهم الطحاوي والطبري وابن حزم وعبد الحق بأن في إسناده زيدا أبا عياش وهو مجهول. قال في التلخيص: والجواب أن الدارقطني قال: إنه ثقة ثبت، وقال المنذري: وقد روى عنه ثقات واعتمده مالك مع شدة نقده وقال الحاكم: لا أعلم أحدا طعن فيه" (الشوكاني، نيل الأوطار: 235/5-236). وقال الأرئوط: "إسناده قوي، زيد أبو عياش وثقه الدارقطني، وذكره ابن حبان في "الثقات"، وصح له هو وشيخه ابن خزيمة، والحاكم".

(6) - النووي، المجموع شرح المذهب: 232/10.

(7) - حتى أنّ من الفقهاء من يرى جوازه، ومنهم جمهور الإباضية المتقدمين منهم خاصة، انظر: اطفيش، شرح النيل: 38/8.

المحرّمات تحريم وسائل، سدا للذريعة، لا تحريم مقاصد، يقول ابن القيم: "إن تحريم ربا الفضل إنما كان سدا للذريعة... وما حرم سدا للذريعة أبيض للمصلحة الراجحة، كما أبيضت العرايا من ربا الفضل"⁽¹⁾.

د. إباحة الغرر في بعض العقود، ومن ذلك عقد الجعالة، فرغم ما فيه من الغرر والجهالة إلا أنّ الله سبحانه استثناه لكون الحاجة داعية إلى تحصيل المنافع كردّ الضالة ونحوها⁽²⁾. وذلك في قوله تعالى: ﴿قَالُوا نَفَقِدُ صُوعَ الْمَلِكِ وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ [يوسف: 72]. ويتجلى الغرر في مقدار الجهد والعمل الذي يتطلبه الحصول على الأجر المتفق عليه، ثم إنّ المستأجر قد يتعدّر عليه تحصيل المطلوب رغم بذله للجهد فلا يحصل على أيّ أجر.

وغير ما سبق من الشواهد كثير، يقول الزحيلي: "هناك زمرة من العقود ورد بجوازها نص شرعي، استثناء من القواعد العامة وعلى خلاف القياس، لحاجة الناس إليها، كالسلم والإجارة والوصية والجعالة والحوالة والصلح والقراض (أي المضاربة) والقرض ونحو ذلك"⁽³⁾، وتكفي الإشارة السابقة إلى تلك النماذج للاستدلال على هذا المبدأ.

ثانيا: إباحة المنهي عنه للحاجة إليه بعد شكوى الاحتياج إليه

هناك عدّة أمثلة لأحكام عامة ذكرها الرسول ﷺ، ثم اشتكى إليه الصحابة لحاجتهم إليها فأباحها لهم ترخيصا ورفعاً للحرج، ومن ذلك:

أ. نهى رسول الله ﷺ عن الجلوس في الطرقات، ثم رخص فيه بعد أن طلب الصحابة من الرسول ﷺ ذلك لحاجتهم إليه، فعن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ فِي الطُّرُقَاتِ»، قالوا: يا رسول الله ما لنا من مجالسنا بد نتحدث فيها، قال: «فَأَمَّا إِذَا أَبَيْتُمْ إِلَّا الْمَجْلِسَ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ»، قالوا: يا رسول الله فما حق الطريق؟ قال: «غَضُّ الْبَصَرِ، وَكَفُّ الْأَذَى، وَرَدُّ السَّلَامِ، وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ»⁽⁴⁾.

ب. نهى ﷺ عن قطع نبات الحرم الرطب، فطلبوا من الرسول ﷺ أن يستثنيه لهم لحاجتهم إليه، فرخص لهم فيه، عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ قال: «حَرَّمَ اللَّهُ مَكَّةَ فَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَلَا لِأَحَدٍ بَعْدِي،

⁽¹⁾ - ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: محمد عبد السلام إبراهيم ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1991م: 108/2.

⁽²⁾ - أحمد كافي، الحاجة الشرعية: ص68.

⁽³⁾ - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص262.

⁽⁴⁾ - صحيح البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب أفنية الدور والجلوس فيها، رقم: 2465، ج1، ص1136؛ صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن الجلوس في الطرقات، رقم: 2121، ج3، ص1675.

أَحَلَّتْ لِي سَاعَةٌ مِنْ نَهَارٍ، لَا يُخْتَلَى خَلَاهَا وَلَا يُعْصَدُ شَجْرُهَا، وَلَا يُنْفَرُ صَيْدُهَا، وَلَا تُلْتَقَطُ لُقَطَتُهَا إِلَّا لِمُعَرِّفٍ»، فقال العباس رضي الله عنه: «إلا الإذخر لصاغتنا وقبورنا؟ فقال: «إلا الإذخر»⁽¹⁾.

الفرع الثاني: الأدلة الخاصة على اعتبار الحاجة الخاصة

إنّ الأدلة على اعتبار الحاجة الخاصة سببا من أسباب الترخيص وإباحة المحظور كثيرة، على عكس ما يظنّ البعض من أنّ الحاجة الخاصة لا تؤدّي إلى إباحة المحظور، كما سبق⁽²⁾، إذ تدخل في هذا الباب كلّ الأحكام التي شرّعت للتيسير والتخفيف رفعا للحرّج عن المكلفين لأيّ سبب من أسباب التخفيف، وهذه الأسباب كثيرة، والنصوص المتعلقة بها كذلك، ومنها: السفر والمرض والجهل والنسيان والخطأ والنقص وغيرها، وهي أدلة معروفة، ونشير إلى بعض تلك النصوص التي تبيح للأفراد بعض الأمور التي هي في الأصل محظورة، بالنظر إلى وجود الحاجة الشرعية الخاصة، ومن ذلك:

- إباحة الرسول صلى الله عليه وآله الانتفاع بالذهب للرجال، إذا تعيّن طريقا لرفع الحاجة، رغم أنّ الأصل في استعمال الذهب للرجال هو التحريم، لما رُوِيَ عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وآله: «أَنَّهُ نَهَى عَنِ خَاتَمِ الذَّهَبِ»⁽³⁾، والدليل على إباحته للحاجة ما ورد عن عرفجة بن أسعد أنه أصيب أنفه يوم الكلاب، فاتخذ أنفا من ورق فأتن عليه، فأمره النبي صلى الله عليه وآله أن يتخذ أنفا من ذهب⁽⁴⁾. فالذهب إذا تعيّن طريقا للتداوي جاز استعماله بناء على هذا الحديث، يقول الخطابي في شرحه لسنن أبي داود تعليقا على الحديث: "وفيه إباحة استعمال اليسير من الذهب للرجال عند الضرورة كربط الأسنان به وما جرى مجراه مما لا يجري غيره فيه مجراه"⁽⁵⁾.

- ومما رخص فيه الرسول صلى الله عليه وآله وأباحه لأجل الحاجة الحرير، مع أنّ الأصل في استعمال الحرير بالنسبة للرجال هو التحريم كذلك، فعن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير في قميص من حرير، من حكة كانت بهما⁽⁶⁾. يقول النووي في شرحه على صحيح مسلم: "وفي هذا الحديث دليل لجواز لبس

(1) - صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب الإذخر والحشيش في القبر، رقم 1349، ج2، ص92.

(2) - انظر العنصر المتعلق بنوع الحاجة المنزلة منزلة الضرورة، وذلك في المبحث السابق.

(3) - صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب طرح خاتم الذهب، رقم: 2089، ج3، ص1654.

(4) - صحيح ابن حبان، كتاب الزينة والتطيب، رقم: 5462، ج12، ص276؛ الحاكم، المستدرک على الصحيحين، رقم: 6567، ج3،

ص710؛ ورواه أصحاب السنن كذلك، يقول الأرئووط: "إسناده حسن، عبد الرحمن بن طرفة روى عنه اثنان، وذكره المؤلف في "الثقات"، ووثقه العجلي، وباقي السند رجاله ثقات رجال الشيخين".

(5) - الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم (ت: 388هـ)، معالم السنن، ط1، المطبعة العلمية، حلب، 1932م: 215/4.

(6) - صحيح البخاري، رقم: 2919، باب الحرير في الحرب، ج4، ص42؛ صحيح مسلم، باب إباحة لبس الحرير للرجل إذا كان به حكة أو

نحوها، رقم: 2076، ج3، ص1646.

الحرير عند الضرورة"⁽¹⁾، والمقصود من الضرورة في هذا النص الحاجة، كما هو واضح، فيلحق بالحكمة كل ما فيه مشقة لا تندفع إلا بلبس الحرير، من مرض أو برد أو حرّ، يقول ابن حجر: "قال الطبري: فيه دلالة على أن النهي عن لبس الحرير لا يدخل فيه من كانت به علة يخففها لبس الحرير. انتهى. ويلتحق بذلك ما بقي من الحر أو البرد حيث لا يوجد غيره"⁽²⁾.

- والأصل في الكذب التحريم كذلك، وقد استثنى الرسول ﷺ من هذا الأصل بعض الحالات لحاجة المكلف إليها، فعن أم كلثوم ابنة عقبة أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لَيْسَ الْكُذَّابُ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ، وَيَقُولُ خَيْرًا وَيُنْمِي خَيْرًا» قال ابن شهاب: ولم أسمع يرخص في شيء مما يقول الناس كذب إلا في ثلاث: الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها⁽³⁾. وهذا الاستثناء بسبب الحاجة إلى دفع الفساد وجلب المصلحة، يقول في مرقاة المفاتيح: "قال الخطابي: هذه أمور قد يضطر الإنسان فيها إلى زيادة القول ومجاوزة الصدق طلبا للسلامة ودفعاً للضرر، وقد رخص في بعض الأحوال في اليسير من الإفساد لما يؤمل فيه الكثير من الإصلاح"⁽⁴⁾. والملاحظ أنّ كلّ الاستثناءات السابقة وردت على أحكام لم تُحرّم لذاتها، بل لمآلاتها، فهي من المحرمات تحريم وسائل لا تحريم مقاصد، فالنهي عن لبس الذهب والحرير على الرجال لأجل التشبه بالنساء، والنهي عن الكذب لأجل ما فيه من المضرة على الغير وفساد في العلاقات، وهكذا بقية الأمثلة والشواهد.

(1) - النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان،

1392هـ: 53/14.

(2) - ابن حجر، فتح الباري: 295/10.

(3) - صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس، رقم: 2692، ج3، ص183؛ صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الكذب وبيان ما يباح منه، رقم: 2605، ج4، ص2011.

(4) - الملا، علي بن محمد القاري (ت: 1014هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ط1، دار الفكر، بيروت-لبنان، 2002م:

3151/8.

المبحث الثالث: شروط الحاجة الشرعية وأسبابها

رغم تأكيدنا على صحة القاعدة واستدلالنا عليها، إلا أنه لا يمكن الأخذ بها على إطلاقها، خصوصا وأن الحاجة أخفّ من الضرورة، فضبط الحاجة أمر مهم وضروري، وعدمه يوقع في الخطأ والزلل، فلو اتّبع المجتهد هذه القاعدة بإطلاق، وخفّف لكلّ حرج، ولو كان هينا، لانسدّ باب التكليف كلية⁽¹⁾.

وأیضا، فإنّ وضع الضوابط المحددة بدقّة للحاجة التي تنزل منزلة الضرورة أمر متعذّر، وغاية ما هنالك وضع ضوابط عامة توجّه عملية الاجتهاد ومقاربة الحكم الصحيح، والتقليل من الخطأ قدر الإمكان، ولذا نجد الإمام الجويني نفسه يقرّ بصعوبة هذا الأمر، فيقول: "فالحاجة لفظة مبهمة لا يضبط فيها قول،... وليس من الممكن أن نأتي بعبارة عن الحاجة نضبطها ضبط التخصيص والتمييز حتى تتميز تميز المسميات والمتلقبات، بذكر أسمائها وألقابها، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان تقريب وحسن ترتيب، ينبه على الغرض"⁽²⁾... وقد نقف على استثناءات وحالات تخرج عن تلك الضوابط العامة، وهذه الاستثناءات تشير إلى أنّ عملية الاجتهاد ليست عملية ميكانيكية آلية، إذ إنّ فيها الكثير من المتغيرات التي تؤثر في الحكم النهائي؛ كمرتبة النهي، وحجم المصلحة، ووجود استثناءات مشابهة، والمفسدة المحتملة... وهكذا.

وبما أنّ هناك فرقا بين الحاجة العامة والخاصة، إذ الأخيرة أدنى من الأولى، وبالتالي، فتأثيرها سيكون أقلّ كذلك، فإنّ الحاجة الخاصة مرتبطة غالبا بأسباب محددة، إمّا بنصّ أو قياس على منصوص، أما الحاجة العامة فلا توجد فيها أسباب محددة غير الحاجة نفسها، ولذلك، فسيتم التطرّق في المطلب الأول إلى شروط الحاجة المعتبرة شرعا، وهي مرتبطة بالحاجة العامة والخاصة معا، وفي المطلب الثاني سيتم التطرّق إلى أسباب الحاجة، وهي متعلّقة بالحاجة الخاصة بالتحديد.

المطلب الأول: شروط الحاجة المعتبرة شرعا.

إذا كانت الحاجة بالمعنى السابق الذي تم ضبطه، فما هي الشروط الواجب توافرها في تلك الحاجة حتى تكون معتبرة شرعا ويكون لها تأثير في الأحكام؟

إنّ الشارح الحكيم قدرّ الحاجات ووضع لها من الضوابط ما يمنع اضطرابها وتدخل أهواء الناس في تقديرها، الأمر الذي سيوقع الفساد في حياتهم لا محالة، قال تعالى: ﴿وَلَوْ إِتَّبَعَ الْخَلْقُ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [المؤمنون: 72].

⁽¹⁾ - انظر: المومني، الحاجة عند الأصوليين: ص15.

⁽²⁾ - الجويني، غياث الأمم: 479-480.

ورغم تحديد الشارع لتلك الضوابط والشروط، إلا أنّ الملاحظ أنّها ضوابط عامة، وليست دقيقة ضيقة، وهذا حتى لا يقع الناس في الحرج والعنت⁽¹⁾. وأهمّ تلك الشروط والضوابط ما يلي:

أولاً: أن تكون المشقة في الحاجة شديدة غير معتادة

سبق عند الحديث عن تعريف الحاجة وعند الحديث أيضاً عن علاقتها بالمشقة أنّ مناط تحقق الحاجة هو وجود المشقة، لكنّ المشقة درجات، فلا يمكن إباحة المحظور لأدنى مشقة تصيب الإنسان، بل لا بدّ أن تبلغ درجة من الشدّة بحيث تكون غير معتادة، فما المعيار والضابط في اعتبار المشقة غير معتادة، وبالتالي مبيحة للمحظور؟

ذكر العلماء عدّة معايير للتفريق بين أنواع المشقة، ومن أهمّ المعايير ما ذكره العزّ بن عبد السلام، وتبعه كثيرون من بعده، وسيكون تقسيمه لأنواع المشقة هو الأساس في تقسيمنا لها، دون الالتزام الحرفي به.

تنقسم المشقة إلى قسمين: مشقة لا تنفك عنها العبادة غالباً، وأخرى تنفك عنها.

– أولاً: المشقة التي لا تنفك عنها العبادة غالباً

فهي مشقة لا يمكن تأدية العبادة بدونها عادة، وهي مشقة معتادة ومألوفة، ويستطيع الإنسان تحملها، فلا أثر لها في الترخّص اتفاقاً، وإلا اتّهدم باب التكليف بالكيفية، إذ ما من عبادة إلا وتلازمها المشقة عادة، وهذا معنى التكليف، الذي هو طلب ما فيه كلفة ومشقة، فلا يتحقق إلا بها، جاء في بيان الشرع ما معناه: "يقال: في هذا الأمر كلفة، أي: مشقة، ومن هذا المعنى يقال: تكلف فلان لأخواته الكلف، وتكلف لهم ما عجزوا عنه، ويقال: ما عليك في هذا الأمر كله كلفة، أي تحمل ثقل"⁽²⁾، لكن هذا النوع من المشقة غير معتبر؛ بالنظر لما يقارنها من مصلحة مترتبة عن ذلك الفعل تربو على تلك المشقة، وذلك مثل الجوع في الصيام، والتعب في الوضوء والصلاة، والصوم في شدة الحر وطول النهار، والوضوء والغسل مع البرد، ومشقة السفر التي لا انفكاك للحج والجهاد عنها، ومشقة الاجتهاد في طلب العلم والرحلة فيه، ومشقة العمل واكتساب المعيشة⁽³⁾. يقول المقرئ: "الحرج اللازم للفعل لا يسقطه كالتعرض إلى القتل في الجهاد؛ لأنّه قدرّ معه"⁽⁴⁾، ويقول العزّ بن عبد السلام: هذه المشاق كلها لا أثر لها في إسقاط العبادات والطاعات ولا في تخفيفها؛ لأنّها لو أثمرت لفاتت مصالح العبادات والطاعات في جميع الأوقات أو في غالب الأوقات، ولفات ما رتب عليها من

(1) - الصفي، الحاجة وأثرها: ص61.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 278/2، تمّ التعديل قليلاً في العبارة الأصلية نظراً لغموض معناها، والنص في بيان الشرع كالتالي: "ويقال على من هذا كلفه أي مشقة... أي تحمل ثقلًا".

(3) - العزّ، قواعد الأحكام: 09/2؛ السيوطي، الأشباه والنظائر: ص80؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ص70.

(4) - المقرئ، القواعد: 326/1.

المثوبات الباقيات ما دامت الأرض والسموات⁽¹⁾، ولو اعتبر هذا النوع من المشقة كذلك لما تميّز الصادق في إيمانه من الكاذب، الذي هو مقصد أساسي للتكليف، يقول الشاطبي: "ولو كانت التكليف كلها يخرم كلياتها كل مشقة عرضت؛ لانخرمت الكليات كما تقدم، ولم يظهر لنا شيء من ذلك، ولم يتميز الخبيث من الطيب"⁽²⁾، بل إن الأمور الاعتيادية كطلب الرزق والمعاش تتوفر على قدر من المشقة، ورغم ذلك لم يقل عاقل بضرورة اجتنابها، ومن انقطع عنها عدّ كسلاناً⁽³⁾. وسماها ابن القيم: مشقة التعب، ويقول عنها: إن كانت المشقة مشقة تعب، فمصالح الدنيا والآخرة منوطة بالتعب، ولا راحة لمن لا تعب له، بل على قدر التعب تكون الراحة⁽⁴⁾.

وهذا النوع من المشقات والمتاعب، وإن كان سببا من أسباب نيل الأجر، وهو ملازم لأية عبادة حتما، إلا أنه غير مقصود لذاته، ولكن المقصود ما ارتبط به من مصلحة، ولذا لا يمكن للمكلف القصد إليه⁽⁵⁾.

ويلحق بهذا النوع كلّ مشقة نصّ الشرع على عدم اعتبارها، يقول ابن نجيم: "المشقة والحرّج، إنما يعتبران في موضع لا نص فيه، وأما مع النص بخلافه فلا"⁽⁶⁾، مهما بلغت في الشدة والضرر، كمشقة الجهاد التي فيها تعريض للنفس والمال للتلف، ورغم ذلك لم يراعها الشرع الخفيف، وغالبا ما يكون أمثال هذا النوع الأخير من المشقة نادرا، غير متكرر، وغير متعلق بالمجموع، ومثله إقامة الحدود والتعزيرات وسائر العقوبات⁽⁷⁾.

– ثانيا: المشقة التي تنفك عنها العبادة غالبا، وهذه ثلاثة أنواع:

الأول: مشقة فادحة، وهي المشقة التي فيها الخوف على النفس أو الأعضاء أو منافعها، فهذا النوع معتبر اتفاقا ويوجب التخفيف قطعا⁽⁸⁾، ففي مسألة جواز التيمم من عدمه عند عدم وجود الماء إلا بالثمن، اختلف الإباضية – حسبما نقله الكندي عن أبي سعيد – فيما إذا كان ثمن الماء أكثر من ثمن المثل، هل يباح له حينها اللجوء إلى التيمم أم لا؟ لكنهم متفقون كلهم على أنه إذا كان يخاف في شرائه لذلك الماء الضرر على نفسه فإن له التيمم، سواء كان الماء بثمان المثل أو أقل أو أكثر⁽⁹⁾. وفي الحقيقة فإنّ هذا النوع مندرج في باب

(1) - العز، قواعد الأحكام: 7/2.

(2) - الشاطبي، الموافقات: 506/1.

(3) - الشاطبي، الموافقات: 214/2.

(4) - ابن القيم، إعلام الموقعين: 112/2.

(5) - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص198، وفيه تفاصيل أخرى، يرجع إليها في مصادرها.

(6) - ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ص72.

(7) - الباحسين، المفصل: ص207.

(8) - العز، قواعد الأحكام: 10/2؛ السيوطي، الأشباه والنظائر: ص80؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ص70.

(9) - الكندي، بيان الشرع: 39/8.

الضرورة بمعناها الخاص، وينطبق عليه حكم قاعدة: الضرورات تبيح المحظورات، وليست هذه المشقة من ضمن الحاجة، وحتى في بيان الشرع، وفي غيره من المصادر الفقهية، نجد هناك تفريقاً بين ما هو من الضرورة وما هو من المشقة، يقول في معرض حديثه عن جواز صلاة الجنابة بالتييم: "ولو قامت بالغير لم يبعد عندي إجازة القراءة بالتييم إذا لم يمكن الماء للوضوء لمعنى، ولو لم يكن معدوماً ولا من خوف ولا من ضرر، إلا أنه بمشقة بوجه من الوجوه"⁽¹⁾، وفي موضع آخر وفي شأن التيمم للبرد الشديد يقول: "إن كان لا يقدر المشقة أن يتحملها في الوقت، أو يخاف تولد الضرر، فأرجو أن له ذلك"⁽²⁾، إذن: فالخوف والضرر غير المشقة، كما هو واضح من التفریق بينهما في النصين.

الثاني: مشقة خفيفة، كأدنى وجع يصيب الإنسان بسبب صومه كصداع خفيف في الرأس، أو سوء مزاج، أو نحو ذلك، وهذه لا اعتبار لها كذلك، فالعقلاء لا ينظرون إلى أمثال هذه المشقات في تعاملاتهم اليومية وفي أعمالهم، بالنظر إلى حجم المصلحة المرجو من العمل الذي ارتبطت به تلك المشقة، فتحصيل مصالح العبادة أولى من دفع هذه المشقة، لأهمية العبادة وخفة المشقة وتفاهتها⁽³⁾.

الثالث: مشقة متوسطة، وهذه إن قاربت المشقة الفادحة فلها حكمها، وإن قاربت المشقة الخفيفة فلها حكمها كذلك⁽⁴⁾، أما ما يهمننا هنا، فهي المتوسطة التي لم يمكن الترجيح فيها، وهي التي ترتبط بالحاجة الشرعية خاصة، فهل تلحق بالفادحة فيترخص لأجلها، أم بالخفيفة فلا يعتد بها؟

وهذا النوع من المشقة يمكن تقسيمه إلى قسمين؛ إما أن الشارع قد أناط تلك المشقة بعلة منضبطة وبسبب واضح، فهذه يعمل برخصتها عند توفر سببها، بغض النظر عن وجود المشقة أو عدمها، فالحكم فيها يدور مع العلة وجوداً وعدمها⁽⁵⁾. وهذا القسم سيخصه الباحث بالحديث في المطلب الموالي.

وإما أن لا يرد من الشرع سبب خاص بها، فهذه الأصل فيها عدم الترخّص، لأنّ الله تعالى قد ابتلى عباده بما يمكن أن يُظنّ بأنّها مشقة معتبرة، وهي ليست كذلك في نظر الشارع؛ لأنّ المصلحة المقارنة لها - في نظر الشارع - أعظم، فالأصل إذن في أمثال هذه المشقات الأخذ بالحكم الأصلي ما لم يرد دليل على الترخّص، وهذا ما يشير إليه بوضوح في بيان الشرع فيما نقله عن الكندي، إذ يقول بعد أن أورد بعض الأعداء التي يرى البعض أنّها مبيحة للجمع بين الصلاتين: "وعندي أنّ الله تعالى له أن يتبلي هؤلاء بأعظم من هذا، وإن كان

(1) -المصدر نفسه: 285/1-286.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 19/9.

(3) - العز، قواعد الأحكام: 10/2؛ السيوطي، الأشباه والنظائر: ص81؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ص70.

(4) - العز، قواعد الأحكام: 10/2؛ السيوطي، الأشباه والنظائر: ص81.

(5) - الباحثين، المفصل: ص209.

عليهم في ذلك مشقة إذا صلوا كل صلاة في وقتها وهم مقيمون⁽¹⁾، ومعنى كلامه أن المشقة لذاتها لا تبيح الترخّص ما لم ينص عليها الشارع، ويلحق بما نصّ عليه الشارع كل مشقة مقارنة ومشابهة للمشقات التي أنيطت الرخصة بها بالدليل، بأن يوجد شاهد من جنسها في أحكام الشرع، فلكل عبادة درجة من المشقة يترخّص لأجلها فيها، فالمشقة المبيحة للعود في الصلاة غير المشقة المبيحة للتميم، وهذه غير المبيحة للإفطار، والمبيحة للجمع، أو لترك الجماعة أو لترك الجمعة... ونحو ذلك⁽²⁾، فإذا كان الشارع يسر على المستحاضة بأن أباح لها الصلاة مع وجود الدم النجس، فإنّ نفس الحكم يعطى لمن به دم لا يرقأ، أو به سلس بول أو انفلات ريح أو انطلاق بطن.. فهي كلها مسائل من جنس المستحاضة⁽³⁾. يقول العز: "فإن قيل: المشاق تنقسم إلى ما هو في أعلى مراتب الشدة، وإلى ما هو في أدناها، وإلى ما يتوسط بينهما، فكيف تعرف المشاق المتوسطة المبيحة التي لا ضابط لها، مع أن الشرع قد ربط التخفيفات بالشدّ والأشد والشاق والأشق، مع أن معرفة الشدّ والشاق متعذرة؛ لعدم الضابط؟ قلنا: لا وجه لضبط هذا وأمثاله إلا بالتقريب فإن ما لا يحد ضابطه لا يجوز تعطيله، ويجب تقريبه، فالأولى في ضابط مشاق العبادات أن تضبط مشقة كلّ عبادة بأدنى المشاق المعتبرة في تلك العبادة، فإن كانت مثلها أو أزيد ثبتت الرخصة بها، ولن يعلم التماثل إلا بالزيادة، إذ ليس في قدرة البشر الوقوف على تساوي المشاق، فإذا زادت إحدى المشقتين على الأخرى علمنا أنّهما قد استويا فيما اشتملت عليه المشقة الدنيا منهما وكان ثبوت التخفيف والترخيص بسبب الزيادة"⁽⁴⁾، وهذا شبيه بما ذكرناه في باب الضرورة، من أنّ الضرورة كذلك مراتب، ولكل حكم مرتبة من الضرورة تسقطه أو يترخّص فيه لأجلها.

وبناء على ذلك ينبغي للمجتهد أو المفتي أن ينظر إلى أقل مشقة خففت بها العبادة المطلوبة، ولا فرق أن يتأكّد من ذلك بواسطة نصوص من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، ثم يعرض القضية الجديدة، فإذا ساوتها أو كانت أزيد منها فيجوز تخفيف العبادة بسبب المشقة المستجدة⁽⁵⁾. فنجد أنّ الصوم مثلاً يخفف للسفر والمرض الذي يشق معه الصوم، وهما عذران خفيفان، فما كان أشدّ منهما كالخوف على الأطراف والأرواح كان أولى بجواز الفطر⁽⁶⁾، وأيضاً فالخلق في الحج يباح للتأذي بالقمل، فينبغي أن يعتبر تأذية الأمراض بمثل مشقة القمل⁽⁷⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 57/14.

(2) - انظر: الزحيلي، نظرية الضرورة: ص 202-204، 214-217.

(3) - الباحسين، المفصل: ص 207.

(4) - العز، قواعد الأحكام: 15/2-16؛ وانظر: السيوطي، الأشباه والنظائر: ص 81.

(5) - كامل، عمر عبد الله، القواعد الفقهية الكبرى وأثرها في المعاملات المالية، إشراف: أ.د. عبد الجليل القرنشاي، دكتوراه، جامعة الأزهر

الشريف، د.ت.: ص 101؛ الباحسين، المفصل: ص 220.

(6) - العز، قواعد الأحكام: 12/2.

(7) - المصدر نفسه: 16/2.

والسبب في وضع مثل هذا الضابط، هو ما يوجد بين المصالح والمفاسد من تداخل، وأنّ الرخصة إنما أبيحت ارتكاباً لأخفّ الضررين، ففي حال تعارض مصلحتين: مصلحة الترخّص ومصلحة الالتزام بالحكم الأصلي في تلك الحالة، نقدّم المصلحة الأعلى نعم، ولكن من أين لنا أن نعرف المصلحة الأعلى من الأدنى، خاصة في الأمور التعبدية؟! فلا بدّ إذن من الاستئناس بالمنصوص عليه والمتفق عليه، للوصول إلى حكم الجاهول، والله أعلم.

والكندي في بيان الشرع وفي كثير من المواضع يشير إلى هذا الضابط الذي ذكره العزّ بالتحديد، بحيث يتم قياس ومقاربة المسألة المستجدة بمسائل مشابهة، فإن كانت في نفس درجتها من المشقة أو أكثر كان لها نفس الحكم من الترخّص، وإلا فلا، ومن ذلك مثلاً:

- أباح الجمع للمريض قياساً على جواز ذلك للمسافر، وذلك لأنّ مشقة المرض شبيهة بمشقة السفر لجمع الله تعالى بينهما في جواز الإفطار، في قوله تبارك وتعالى: ﴿...وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ...﴾ [البقرة: 184]، وأيضاً فإنّ الجمع يجوز في حال المطر، إن كان المطر شديداً يخاف منه؛ لجمع الله تعالى في العذر بين المطر والمرض كذلك، وهذا في قوله تبارك وتعالى: ﴿...وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرَضِيًّا أَنْ تَصْعَوْا أَسْلِحَتَكُمْ وَخَذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُهِيناً﴾ [النساء: 101]⁽¹⁾. فاعتبر إذن أنّ المشقة التي تبيح الجمع هي مشقة السفر وما كان في مرتبتها، وجعل المرض والمطر في نفس مرتبة السفر، لجمع الله تعالى بينهما في حكم واحد يتعلّق بالترخّص.

- وفي جواز الجمع كذلك، انطلق ابن بركة من جواز الجمع للمستحاضة بين الصلاتين، وقاس عليها كل من كان في درجتها من المشقة، يقول: "والنظر يوجب عندي أنّ المرعوف ومن لم يقرّ دمه أنّ الجمع للصلاتين يجزئه قياساً على المستحاضة، وهذا أشبه بأصول أصحابنا، لأنّ المستحاضة جاز لها الجمع للمشقة، وكذلك المسافر والمبطن"⁽²⁾.

- وأورد سؤالاً وجوابه عن رجل فتح الطيب عينيه من الماء، فهل له أن يصلي على قفاه إن كان ذلك ضرورياً لعلاج؟ فقال بجواز ذلك قياساً على جوازه فيما هو دون زوال البصر، يقول: "فعلى ما وصفت فقد جاء الأثر بزوال الغرض عند الضرورات فيما دون ذهاب البصر من الجذري وغير ذلك من العاهات، والبصر أعظم عندنا وأشدّ عدماً من غيره..."⁽³⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 164، 163/14.

(2) - المصدر نفسه: 244/14؛ وانظر: 207، 193/14.

(3) - المصدر نفسه: 210/14.

- وقاس حكم المجامع ناسيا في نهار رمضان بالمجامع ناسيا في الحج⁽¹⁾.
- ولما أورد نقلا عن أبي سعيد في زيادته على الإشراف والمتمثل في الخلاف في شأن المرض المبيح للإفطار، والأقوال المتعددة فيه، قال: "وأشبهه معاني هذه الأقاويل ما يشبه معنى صرف المشقات لثبوت إجازة الإفطار في السفر، ولا يخرج معنى الاعتبار في الإفطار إلا المعنى صرف المشقات، وكذلك القصر في الصلاة"⁽²⁾، فمعنى كلامه أنه لا يشترط في المرض أن يصل إلى حد الإضرار بالنفس أو الهلاك حتى يباح الإفطار، بل يكفي أن يكون الصوم مع المرض شاقاً، فيباح له الترخص، وهذا قياساً على السفر، الذي أباح فيه الترخص في الصيام لأجل المشقة اتفاقاً. إلا أن هذا الرأي خاص بأبي سعيد، فليس الجميع متفقاً على ذلك. ولعل الذين يخالفون سيحتجون بأن المرض غير السفر، لأنه يترخص للمسافر عادة ما لا يترخص للمقيم، فيجب لهذا أن تكون المشقة في المرض أشدّ منها في السفر حتى يباح الترخص لأنّ الأوّل مقيم والثاني مسافر.

وفي المشقة التي تعتبر عذراً مبيحاً لترك القيام في الصلاة ذكر في بيان الشرع ثلاث حالات، ويمكن اعتبارها ضابطاً للمشقة المبيحة للتخص في العبادة عموماً، وهي: إذا كان الفعل يؤلمه ألماً لا يحتمله، أو كان يخاف منه الضرر، ولو كان الفعل محتملاً، أو كانت المشقة محتملة لكنها تشغله عن معنى ما هو فيه، كأن يكون في الصلاة فتشغله تلك المشقة عن الخشوع فيها⁽³⁾، ورد في الزيادات على بيان الشرع نقلاً عن جامع ابن جعفر: "وعن المريض متى يصلي قاعداً؟ قال: إذا صلى قائماً استعجل في صلاته، ولم يأت فيها ما ينبغي فهو يصلي قاعداً"⁽⁴⁾. وهذا الضابط عام في كل ما يتعلق برخص الصلاة، جاء في بيان الشرع تعقيباً على ما سبق أولاً: "قلت: فهذا في جميع أحوال المريض الذي يثقل في ذلك من حال الوضوء بالماء إلى التيمم، أو حال الصلاة في وقتها إلى الجمع، وفي غير ذلك من جميع أحواله؟ قال: معي إنه كذلك"⁽⁵⁾. وهو ضابط مهم جداً، وإن كان ليس محلّ اتفاق بين الإباضية، إذ إنّ منهم من لا يرى جواز ترك القيام في الصلاة إلا إذا كان غير قادر عليه، أما ما دون ذلك مما فيه المشقة فلا⁽⁶⁾، ونفس الأمر كذلك فيما إذا كان يقدر على الصلاة بالقراءة والتكبير بالإيماء إلا أنه يشقّ عليه ذلك، فهل له الاكتفاء بالتكبير؟ فمنهم من رأى أنّ له ذلك لوجود المشقة، ومنهم من منعه إلا أن لا يقدر عليه⁽⁷⁾.

(1)-المصدر نفسه: 209/22.

(2)-المصدر نفسه: 143/21.

(3)- انظر: الكندي، بيان الشرع: 190/14؛ وانظر: 198-197/14.

(4)-المصدر نفسه: 197/14.

(5)-المصدر نفسه: 183-182/14؛ 198/14.

(6)- انظر: المصدر نفسه: 190.183/14.

(7)- انظر: المصدر نفسه: 182/14.

وتختلف درجة المشقة المعبرة سببا للترخص من عبادة لأخرى لاعتبارات متعددة، منها:

- مدى اهتمام الشارع بتلك العبادة: فكلما اشتد اهتمام الشارع بعبادة أو أمر ما اشترط في تخفيفها مشاق شديدة، وكلما قلّ اهتمامه بها خففتها مشقة خفيفة⁽¹⁾. يقول المقرئ: "تختلف المشاق باختلاف العبادات، فما كان في الشرع أهم اشترط في إسقاطه الأشق الأعم، وما لم تعظم مرتبته، فإنه تؤثر فيه المشاق الخفيفة، وبالطرفين يعتبر الوسط"⁽²⁾.

- التفريق بين الأوامر والنواهي: فاهتمام الشارع بالنواهي أشدّ من اهتمامه بالأوامر، لقوله ﷺ: «إِذَا نَهَيْتُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»⁽³⁾، فالنواهي يتعد عنها بإطلاق، والأوامر يؤتى بها بقدر الإمكان⁽⁴⁾. فالعذر المبيح للإفطار مثلا لا يشترط فيه خوف الهلاك، بخلاف العذر المبيح لتناول الميتة.

- الوسائل غير المقاصد: إذ يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد، وعليه فتكون المشقة المعبرة سببا للترخيص فيما هو وسيلة أخف من تلك التي تعتبر سببا للترخص فيما هو مقصود لذاته⁽⁵⁾.

وما سبق ذكره إذن من ضوابط إنما يؤخذ به إذا لم يوجد تقدير من الشارع، أو لم يوجد منه ربط للحكم بسبب هو مظنة المشقة غالبا، أما إذا كانت الحاجة مما ضبطه الشارع وربطه بأسبابه، فإنّ هذا السبب هو المَعَوَّل عليه والمستند إليه، بالنظر إلى خفاء الحاجة وصعوبة التحقق منها، وفي ذلك تخفيف وتيسير على المكلفين، ومن الأسباب التي اعتبرها الشارع: السفر والنسيان والجنون وغيرها.. فهذه وأمثالها لا يعمل بحكمها إلا بعد التحقق من وجود سببها، وإذا وُجد السبب وُجد الحكم حتى لو لم توجد المشقة أصلا، كما هو الحال في القصر وجواز الفطر مع السفر، فربط الحكم بها وجودا وعدما إنّما كان لأنّها مظنة المشقة غالبا⁽⁶⁾، وسنعرض في المطلب الموالي لأهم الأسباب الداعية إلى التخفيف والتي أناط الشارع الترخص بها.

ثانيا: ألا تعارض نصّا شرعيا

يقول ابن نجيم: "المشقة أو الحرج إنّما يعتبران في موضع لا نص فيه، وأمّا مع النصّ بخلافه فلا يجوز التخفيف بالمشقة"⁽⁷⁾. وقد اعترض بعض الباحثين على مثل هذا الشرط، كما اعترضوا عليه في باب الضرورة

(1) - العز، قواعد الأحكام: 11/2؛ كامل، القواعد الفقهية: ص101؛ الباسين، المفصل: ص219.

(2) - المقرئ، القواعد: 327/1.

(3) - صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، رقم: 7288، 94/9؛ صحيح مسلم، كتاب

الفضائل، باب: توقيده ﷺ، رقم: 1830/4، 1337.

(4) - كامل، القواعد الفقهية: ص102.

(5) - المرجع نفسه: ص103.

(6) - انظر: الرشيد، الحاجة وأثرها: ص230.

(7) - ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ص72.

أيضا، وقالوا: إنّه شرط غير متصوّر، ذلك أنّ الحاجة قد تخالف الأدلّة والنصوص الشرعية، ولذلك اعتبرت الأحكام الثابتة للحاجة من قبيل الأحكام الاستثنائية، والحكم الاستثنائي يخالف الدليل الشرعي⁽¹⁾.

ونقول إنّ هذا الاعتراض لا معنى له؛ لأنّه لم يُقصد من هذا الشرط عدم المخالفة إطلاقا، بل المقصود هو عدم المخالفة الكلية للأدلة، أمّا إن خالفت دليلا ووافقت آخر، أو خالفت دليلا من باب البيان والتخصيص لا التصادم والتعارض، فهذا لا إشكال فيه، ولا يتعارض مع هذا الشرط.

واستفاض د. المومني في بحثه حول الحاجة في توضيح المقصود من هذا الضابط، وقد مرّ شيء من الحديث عن أثر الحاجة في الأحكام الشرعية عند الحديث عن معنى قاعدة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة)، وخلاصة كلامه: أنّ المنطلق في وضع هذا الشرط هو أنّ التشريع للحاجة ثابت بالنصّ فإذا خالفت الحاجة النصّ استلزم ذلك مخالفة المدلول لدليله وهو باطل، فكلّ ما ثبت حكمه بنص صريح من كتاب أو سنة، فلا مجال لتغييره ومناقضته بدعوى الحاجة، فإنّ مثل تلك الحاجة هي مصلحة وهمية قائمة على الهوى والتشهي، كمنع الطلاق والقصاص، والتسوية بين الرجل والمرأة في الميراث... وإنّ التدرّج بروح التشريع في مثل هذه الحالة غير مقبول، بالنظر إلى أنّ روح التشريع نفسه مستنبط من مدلولات النصوص، ومنطوق النصّ القريب أولى وأجدر بالاعتبار⁽²⁾.

أمّا إذا كانت المصلحة ثابتة ثبوتا قطعيا، وهي من جنس المصالح التي أقرتها الشريعة وملائمة لها، فيمكن تخصيص النصّ بها، أو معارضة خبر الآحاد الظني في ثبوته إن كان غير قابل للتخصيص. يقول الدريني: "إنّ تخصيص العمومات بالمصلحة الحاجية أمر يجمع عليه لا يسع مجتهدا مخالفته"⁽³⁾، وليس في ذلك معارضة للنصّ، إذ يمكن لنا القول بأنّ الحاجة تعتبر معارضة للنصّ العام لو ألغت العمل به كلية، أمّا مجرد استثناء بعض أفرادها، فهذا عمل بالنصّ العام وعمل بالحاجة أيضا، فهو إعمال للدليلين، بدل إهمال أحدهما.

كما أنّ الحاجة إن لم يرد دليل خاص باعتبارها، فإنّه يمكن الاستثناء بها من أصل عام، إذ الحاجة ترجع إلى أصل كلي يدل على اعتبارها، وهو رفع الحرج ونفي الضرر.

يقول د. الباحثين بعد أن استعرض بعض الأحكام التي ثبتت على خلاف القياس للحاجة: "لكن هذا ليس مقياسا لتعيين ما هو حاجي مما لم يرد نص أو إجماع بشأنه، بل هو وصف لحالة قائمة ثبت حكمها بنص أو إجماع، ولا يصلح للتطبيق على حالات جديدة، إذ إنّ إثبات أحكام هذه الحالات يحتاج من الأدلة

(1) - انظر: الرشيد، الحاجة وأثرها: ص 192.

(2) - انظر: المومني، الحاجة عند الأصوليين: ص 54-60.

(3) - الدريني، الفقه الإسلامي المقارن: ص 259.

إلى ما احتاجت إليه الحالات التي ذكر أنّها تخالف القياس⁽¹⁾. ورأيه هذا فيه الكثير من الغرابة، إذ ما فائدة القيام باستقراء تلك الأحكام إذا لم يكن الغرض منه تبيان منهج التشريع في الاستثناء من عموم، ثم تطبيق ذلك المنهج على حالات جديدة؟! ثم، إذا كان الحكم ثابتا بالإجماع، وكان مستند الإجماع هو الحاجة، فمعنى ذلك أنّ الحكم الصادر عن كلّ مجتهد من هؤلاء المجمعين قد بناه على مجرد الحاجة، ولم يكن له نصّ في ذلك، وهذا إقرار ضمني منه بإمكانية قيام الاستثناء من عموم على مجرد الحاجة، دون اشتراط وجود نص خاص بتلك المسألة المستثناة.

ثالثا: ألا تعارض ما هو أقوى منها

مراتب المصالح ثلاث؛ ضرورة وحاجية وتحسينية، وشرط كل مرتبة من هذه المراتب ألا تعود على التي قبلها بالإبطال، فإذا كان الأخذ بالمصلحة الحاجية يناقض أو يهدم إحدى الكليات الخمس، من الدين والنفس والعقل والنسل والمال، لم يجز الأخذ بها، فالمصلحة الحاجية بالنسبة للضرورة كالمكمل بالنسبة للأصل، فلا يمكن أن يعود المكمل على أصله بالبطلان⁽²⁾.

وأیضا، إذا كان الأخذ بالمصلحة الحاجية يوقع في مفسدة أكبر من المصلحة المرجوة، مُنِعَ الأخذ بها، وهو نفس المبدأ المطبّق في التعامل مع الضرورة، إذ القاعدة أنّ "الضرورات تبيح المحظورات شرط عدم نقصانها عنها"⁽³⁾.

وأیضا، إذا كان العمل بالحاجة مناقضا لقصد الشارع لم تعتبر، ولم يجز المصير إليها⁽⁴⁾، فالحاجة إلى الزواج مثلا، لا يمكن أن تكون مبيحة للتحليل أو للمتعة، لأنّهما مناقضان لقصد الشارع من الزواج، وهو دوام الألفة والعشرة بين الزوجين.

ومن الأمثلة على ذلك أنّ النّظر إلى المخطوبة أمر مشروع، لكن إذا غلب على الظن الوقوع في الحرام لم يجز النظر، لمعارضته مقصدا ضروريا وهو حفظ النسل، وإبقاء الطعام في حوزة الإنسان لتحقيق الربح الوفير أمر حاجي، لكنه يتعارض مع حاجة الناس إلى الطعام، فيمنع الاحتكار، إذ المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة⁽⁵⁾.

(1) - الباحثين، قاعدة المشقة: ص 507.

(2) - المومني، الحاجة عند الأصوليين: ص 51.

(3) - السيوطي، الأشباه والنظائر: ص 84.

(4) - الرشيد، الحاجة وأثرها: ص 190.

(5) - المرجع نفسه: ص 194.

رابعاً: أن تكون الحاجة قائمة

إنّ الحكم الاستثنائي منوط بالحاجة، التي بدورها ترتبط بأسباب معينة، فلا بدّ من التأكّد من قيام السبب الداعي إلى العمل بذلك الحكم الاستثنائي، وهذا يُتصوّر خصوصاً في الرّخص المنوطة بأعذار محددة طارئة، كعذر السّفَر للقصر والفطر، وعدم الماء للتيمم، فلا بدّ من وجود وصف السّفَر في المكلف، ودخول الوقت بالنسبة لفاقد الماء، وإلا لم يجز له التّرخّص لعدم قيام الحاجة، فالحاجة تقوم على مبدأ رفع الحرج والمشقة عن الناس، وحيث لا حرج ولا مشقة فلا مبرر لإعطاء حكم استثنائي لواقعة متوقعة. فتوقّع المطر أو السّفَر لا يكون سبباً لجمع الصلاة، الذي هو حكم مشروع لدفع المشقة عن الناس، كما أنّ نيّة السّفَر وحدها غير كافية لقصر الصلاة والفطر في رمضان، وتوقّع الزّرع وحده لا يرخّص في اقتناء الكلب، بل لا بدّ من وجوده حتى تكون الحاجة واقعة فعلاً⁽¹⁾، جاء في بيان الشرع نقلاً عن زيادات أبي سعيد: "من نوى في رمضان أن يفطر، وأصبح في بلده، فإن أفطر في البلد على تلك النية لم يجز له..."، ويقول بعد ذلك: "لا يجوز له الإفطار في موضع لا يكون فيه مسافراً، وإن أفطر فسد صومه الذي صامه والكفارة..."⁽²⁾.

ويُلحق بالحاجة الواقعة والمتحققة الحاجة المتيقّنة من حصولها أو المظنونة ظناً غالباً، إذ الظنّ الغالب منزل منزلة القطع واليقين، يقول ابن حجر: "وينبغي الاكتفاء في الحاجة بالتوقّع"، ويقول الشاطبي عن المشقة: "وفهم من مجموع الشريعة الإذن في دفعها على الإطلاق رفعا للمشقة اللاحقة، وحفظاً على الحظوظ التي أذن لهم فيها، بل أذن في التحرز منها عند توقعها وإن لم تقع، تكملة لمقصود العبد، وتوسعة عليه..."⁽³⁾، أمّا مجرّد الوهم فلا أثر له، ولا يعتمد عليه، وقد أمرنا الله تعالى باجتنابه في كثير من آيات القرآن الكريم، والقاعدة تقول: "الرّخص لا تناط بالشكّ".

فمن خاف أن تزداد عينه وجعا أو حماه شدّة بسبب صومه، جاز له الإفطار في نهار رمضان⁽⁴⁾، وعن أبي سعيد: فيما يخرج في بعض قول الإباضية أنّه ليس على المسافر أن يعدل عن سفره في طلب الماء إذا كان في ذلك مشقة عليه وتعوّف عن سفره، إذ ليس المسافر كالمقيم، أمّا إذا لم توجد المشقة فعليه أن يعدل في طلب الماء ولا يباح له التيمم⁽⁵⁾.

(1) - المومني، الحاجة عند الأصوليين: ص 67-69؛ الرشيد، الحاجة وأثرها: ص 184؛ الصفي، الحاجة وأثرها: ص 48، 54.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 155-154/20.

(3) - الشاطبي، الموافقات: 261/2.

(4) - الكندي، بيان الشرع: 253/20.

(5) - المصدر نفسه: 181/9، ويفهم من كلامه أنّ المقيم لا يباح له التيمم حتى لو كان يشق عليه البحث عن الماء، إلا إن كان في ذلك ضرر يلحقه،

فله أن يعدل إلى التيمم.

وفي مسألة المسح على الخفين، لا يرى الإباضية جوازه في الحالة العادية، ولكن يمكن قبول جواز المسح على الخفين إن دعت ضرورة إلى ذلك من برد أو ما يشبهه من العلل، ولا يتقيد هذا الحكم بوقت معين، لكن مادامت الضرورة قائمة فله أن يمسخ على خفيه، فإذا زالت زال الجواز معه ووجب الغسل⁽¹⁾، فالرخصة توجد لوجود الحاجة، فإذا زالت زال الترخص معها.

والنظر إلى العورة لحاجة العلاج لا يجوز إلا مع تحقق وجود المرض الداعي لذلك، إمّا يقينا أو ظنًا غالبًا، بوجود علامات وقرائن، أمّا مجرد الاحتمال والشكّ فلا يبيح المحذور. والأمر نفسه بالنسبة لإباحة الكذب للحاجة، فإذا تيقن أو غلب على الظنّ تحقّق الحاجة به جاز، وإلا مُنِع، وبقي على أصل التحريم.

وفي الزيادات على بيان الشّرع: إذا عدم الرجل من يحنّته من الرجال فتحنّته امرأة، بخلاف المرأة إذا عدت من يحنّتها من النساء فلا يحنّتها الرجل لأنّ ذلك ليس بلازم لها، فليست هناك ضرورة إلى ذلك⁽²⁾.

وهذا الضابط إمّا يصلح في الحاجة الخاصة فقط، أمّا الحاجة العامة فلا ينظر فيها لذلك، بل متى أبيع الفعل للحاجة العامة جاز الأخذ به من المحتاج وغير المحتاج على السواء.

خامسا: أن يتعيّن ارتكاب المحذور لدفع الحاجة

حتى يباح العمل بالحاجة لا بدّ أن يكون اقرار المحذور والترخّص هو السبيل الوحيد للخروج من الحرج والمشقة، أمّا إن وُجد وجه مشروع يمكن الخلاص به منها لم يجز الترخّص، وهذا الأمر شبيه بما ذُكر في مبحث الضرورة، فلو افترضنا جواز التداوي بالحرام للحاجة، لم يجز إذا توفّر البديل المشروع الطاهر. وإذا أبيع كذلك الكذب للحاجة، فإنّما يباح إذا تعيّن طريقا للإصلاح ودفع الضرر والأذى والفساد، والطلاق شّرع للحاجة، وهذه الحاجة تندفع بالطلاق الرجعي، فلا يُلجأ إلى الطلاق البائن⁽³⁾.

وفي مسألة التيمم لفقد الماء، إنّما يجوز عند عدم الماء، فلو أمكن الحصول على الماء حتى لو كان ذلك بشرائه، إذا كان قادرا على دفع ثمنه، "لأنّ القادر على الثمن قادر على الماء"، إلا أن يخاف من شرائه الضرر على نفسه، أو يخاف ذهاب نفقته أو راحلته⁽⁴⁾. وأيضا لا يجوز للحائض والجنب والنفساء دخول المسجد إلا بعد الطهارة، إلا أن لا يجدوا الماء للغسل والشراب إلا في المسجد، فلهم أن يدخلوه بعد أن يتيمموا⁽⁵⁾، فإن وجدوا الماء في غير المسجد لم يتعيّن ارتكاب المحذور فلم يجز لهم دخوله.

(1)-المصدر نفسه: 112/8.

(2)- الكندي، بيان الشّرع: 226/5.

(3)- المومني، الحاجة عند الأصوليين: ص68؛ الرشيد، الحاجة وأثرها: ص187.

(4)- الكندي، بيان الشّرع: 38/8.

(5)-المصدر نفسه: 128/9.

وفي بيان الشرع كذلك في العذر المبيح للتخلف عن الجمعة، نقلا عن أبي سعيد، ذكر من الأعذار: الخوف على المريض الذي يلزمه القيام به من الضياع، شرط أن لا يوجد من يخلفه بعده ممن يقوم به⁽¹⁾، فإذا وُجد لم يتعيّن المحذور لزوال الحاجة، فلم يجز له ترك الجمعة.

وهذا الشرط كسابقه إنّما يصلح للحاجة الخاصة غالباً، ذلك أنّ الغالب في الحاجة العامة جواز الأخذ بها مطلقاً، تعيّنت الحاجة أم لم تتعيّن⁽²⁾.

المطلب الثاني: أسباب الحاجة الشرعية

هناك أمور كثيرة تطرأ على الإنسان تجعله بحاجة إلى التيسير والتخفيف على نفسه، حتى لا يقع في الحرج والمشقة، وقد حصر السيوطي وابن نجيم أسباب التخفيف في سبعة وهي: السفر والمرض، والإكراه والنسيان والجهل والعسر وعموم البلوى والنقص⁽³⁾. وهذا الحصر غير مسلمّ به؛ إذ الأصل أنّ كلّ ما كان سبباً للمشقة غير المعتادة فهو سبب من أسباب الحاجة الموجبة للتخفيف، فما أدّى إلى المشقة أدى إلى مشروعية الحاجة بالضرورة. فأسباب الحاجة إذن هي نفسها أسباب التخفيف والتيسير، لكن دون حصر في عدد معيّن، فيمكن إضافة: النوم والإغماء والخوف والخرف والفقر والجوع والعطش⁽⁴⁾. ويمكن الاكتفاء بتلك الأسباب المعروفة، لكن دون ادعاء الحصر فيها، فكل ما توفّر فيه وصف المشقة المعتبرة فهو سبب للتخفيف.

لكن، إذا كانت المشقة هي سبب التخفيف، فلماذا لم يتم ربط الحكم بها مباشرة؟ إنّ المشقة والحرج أمر خفي، وهو أمر غير منضبط، لذلك، ورحمة بالمكلفين، أناط الشارع الحكيم التخفيف، خصوصاً في الحاجة الخاصة، بمجموعة من الأسباب الظاهرة، التي يسهل التحقق من وجودها وضبطها، فحيثما وُجد السبب وُجدت الرخصة، بغضّ النظر عن وجود المشقة أو عدمها، وبغضّ النظر عن درجة المشقة في تلك الحالة، ولكن إذا كان الفعل المحتاج إليه غير داخل في إحدى تلك الأسباب، فالمعتمد حينها تحقق وصف المشقة المعتبرة شرعاً⁽⁵⁾، وقد سبق في المطلب السابق الحديث عن ضابط المشقة المعتبرة شرعاً سبباً للتيسير.

ويمكن إيراد أهمّ هذه الأسباب باختصار فيما يلي:

(1) -المصدر نفسه: 69/15.

(2) - الرشيد، الحاجة وأثرها: ص 187.

(3) - السيوطي، الأشباه والنظائر: ص 77-80؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر: 64-70.

(4) - الرشيد، الحاجة وأثرها: ص 177؛ الصفي، الحاجة وأثرها: ص 58.

(5) - انظر: الرشيد، الحاجة وأثرها: ص 230.

أولاً: المرض

عُرِفَ المرض في الاصطلاح الفقهي بأنه: عرض يطرأ على بدن الإنسان يزول به اعتدال طبيعته النفسية والخلقية ويؤدّي إلى إضعاف البدن عن القيام بالمطلوب منه على الوجه المعتاد فلا يستطيع أداء التكاليف أو يؤدّيها مع تحمل مشقة زائدة قد تتضاعف⁽¹⁾.

والمرض لا ينافي الأهلية، فتثبت له وعليه الحقوق، ولكن بالنظر لعجزه عن بعض الأفعال، فإن الشارع راعى ذلك ويسر على عباده في بعض الأحكام التي تكون سبباً للمشقة، فجعلها بحسب قدرة المريض وإمكاناته، أو أجلها إلى الوقت الذي يتمكن فيه من أدائها⁽²⁾.

واختلفوا في المرض الذي يكون سبباً للتخفيف بين متشدد ومتساهل، وبينهما، وجمهور العلماء قالوا في المرض المبيح للفطر مثلاً: إذا كان به مرض يؤلمه ويؤذيه أو يخاف تماديه أو يخاف تزيده صح له الفطر⁽³⁾، أو يخاف فساد عضو من الأعضاء إذا قام بالتكاليف الشرعية، فإنّ له أن يترخّص ويعدل إلى الأحكام المخففة، فهذا القول وسط بين فتح الباب أمام التساهل والاستخفاف بالعبادة، وبين التشدّد الذي يناقض مقصد الشرع في التيسير ورفع الحرج. وهذا ضابط عام، يجعل المرض المبيح للترخّص يختلف من حكم لآخر، فالمرض الذي يبيح الترخّص في الصلاة أو الطهارة غير المرض الذي يبيح الترخّص في الصيام، والضابط في ذلك ما أشرت إليه سابقاً، وهو وجود مشقة تكون مقاربة لما ورد النصّ بالتخفيف لأجلها أو أكثر منها⁽⁴⁾، مع اتفاق الجميع على أنّ المرض إذا كان يؤدي إلى الهلاك أو الضرر عند الالتزام بالحكم جاز الترخّص لأجله، وهذا داخل ضمن باب الضرورات، وقد أشار إليه الباحث سابقاً في تطبيقات الضرورة للمرض.

والإباضية، من خلال ما أورده الكندي في بيان الشرع، متفقون على أنّه ليس كلّ مرض مبيحاً للترخّص، لكنهم مختلفون في درجة المرض المبيح لها، وقد تختلف درجة المرض من عبادة لأخرى، وسيعرض الباحث أنواعاً من العبادة ورأي الإباضية في المرض الذي يبيح الترخّص فيها من خلال ما ورد في بيان الشرع⁽⁵⁾:

- في المرض المبيح لترك القراءة والتكبير بالإيماء: اختلف فيه الإباضية، بين من يرى اشتراط عدم القدرة على فعل ذلك، حتى يباح للمكلّف تركه والترخّص فيه، ومن يرى أنّ ترك ذلك جائز إذا شقّ الأمر على المكلّف، لأنّ دين الله يسر، والمشقة التي يعذر فيها: "أن يؤلمه ذلك ألماً لا يحتمله، أو يشغله ولو احتمله

(1) - الصلاحي، الرخص الشرعية: ص255.

(2) - الباحثين، قاعدة المشقة: ص112.

(3) - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 276/2.

(4) - الصلاحي، الرخص الشرعية: ص259؛ الباحثين، قاعدة المشقة: ص112.

(5) - ملاحظة مهمة: إنّ ما سيعرضه الباحث هنا، وفي غير هذا الموضوع، منسوبا إلى الإباضية، إنما اعتمد فيه أساساً على ما ورد في بيان الشرع، والذي نقل غالباً عمّن سبقه، ولذلك لا يمكن الجزم بأنّه رأي كلّ الإباضية، فقد يكون لهم رأي آخر لم يذكره الكندي في موسوعته.

عن معنى ما هو فيه، أو يخاف منه المضرة ولو احتمل ذلك"، ويلحق بذلك ما يشبه هذه المسألة، من ترك الوضوء واللجوء إلى التيمم، أو ترك الصلاة في وقتها واللجوء إلى الجمع ونحوها من المسائل المشابهة⁽¹⁾.

- وفي المرض المبيح لترك الصيام، اختلفوا في ضابطه كذلك، مع اتفاقهم كذلك على أنه ليس كل مرض مبيحا للإفطار، واتفاقهم أيضا على أنه إذا وصل إلى حد يخاف فيه على نفسه الموت جاز له الإفطار، كما هو الحال في الصحيح، واختلفوا فيما دون ذلك من المرض الذي لا يؤدي إلى الهلاك، فقيل: إن المريض المعذور عن الصيام هو الذي لا يشتهي الطعام، فإذا كان يشبع وجب عليه الصيام، وقيل: ليس له أن يفطر إلا إن كان غير قادر على الصيام، وقيل: إذا لم يقدر أن يأكل من الطعام بقدر ما يقوى على الصيام ولو كان يشتهي⁽²⁾، وقيل أيضا: إذا كان الصوم يزيد من مرضه كان له أن يفطر، كأن تزداد عينه وجعا أو حماه شدة⁽³⁾، وذكر أبو سعيد في زياداته أهم الأقوال، مبينا مستند كل منها، فيما نقله عنه الكندي، في قوله: "يخرج في معاني قول أصحابنا ما يشبه معنى الاختلاف في صفة المرض الذي يسع فيه الإفطار، فمعي أن من بعض قولهم أنه من أطاق الصوم فعليه الصوم، فإذا لم يطق الصوم من ذلك المرض أفطر، وهذا القول يشبه معاني كثيرة فيما حكى من الأقاويل، وفي بعض قولهم أنه إذا لم يطق أن يأكل من الطعام ما يقوى به على الصوم كان له الإفطار، وهذا عندي يشبه معاني صرف الضرر، أنه لا يضر بنفسه إذا لم يقدر على الأكل الذي يقوى به على الصيام، وفي بعض قولهم إنه إذا لم يشته الطعام فيأكل منه على شهوة منه له من الطعام ما يقوى به على الصيام... وهذا يشبه عندي صرف المشتقات عن نفسه ولو لم يخف مضرة"، ثم يُرَّجَح بعد ذلك الرأي الأخيرَ بترجيح دقيق، وذلك بقياس المرض الذي لم يرد عن الشارع تحديد له، بالسفر الذي نعلم بأن الإفطار فيه مباح لمجرد المشقة، ولا يشترط فيه الخوف من المضرة، وذلك في قوله: "وأشبه معاني هذه الأقاويل ما يشبه معنى صرف المشتقات لثبوت إجازة الإفطار في السفر، ولا يخرج في معنى الاعتبار في الإفطار إلا المعنى صرف المشتقات"⁽⁴⁾.

- ويجوز التيمم بدل استعمال الماء في الوضوء والغسل للمريض، وذلك فيما نقله الكندي عن أبي سعيد: إذا خاف على نفسه عدم القدرة على الغسل والوضوء، أو خاف على نفسه الضرر من استعمال الماء، وقال ابن بركة: له أن يتيمم إذا خاف زيادة مرضه بالماء⁽⁵⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 182/14؛ 190/14.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 143، 145، 139/21؛ 431/52.

(3) - المصدر نفسه: 253/20.

(4) - المصدر نفسه: 143/21.

(5) - المصدر نفسه: 194/9-195.

وقد ألحقوا بالمرض الاستحاضة وسلس البول واستطلاق البطن وانفلات الريح ونزيف الدم غير المنقطع، فهذه تجوز معها العبادة المشترط فيها الطهارة⁽¹⁾، كما يجوز أيضا للمبطلون المسترسل والمريض الجمع بين الصلاتين للمشقة، لما يلحقهم من التعب، ويصلون تماما⁽²⁾.

ثانيا: النسيان

النسيان ضدّ الذّكر والحفظ، وهو جهل الإنسان بما كان يعلمه، أو هو عدم استحضار الشيء في وقت الحاجة إليه⁽³⁾.

والنسيان لا ينافي الأهلية ولا ينقص منها، ولكنّه يعدّ معذرة شرعية تُسقطُ المؤاخذة في بعض الحالات، رحمة بالناس ورفعاً للحرج والمشقة عنهم⁽⁴⁾، ففي بيان الشرع: "وعليه وصية الأقربين إذا لزمه ذلك، ولا عذر له عندنا في تركها إلا أن ينسى ذلك، والله جل ثناؤه أولى به عند النسيان، وترجى له السلامة، إذا دان الله تعالى بجميع ما يلزمه من حق الله ﷻ وحقوق عباده، علم ذلك أو جهله، وعليه الخلاص مما عليه إذا قدر على ذلك"⁽⁵⁾.

بالنسبة لحقوق العباد فلا يعدّ النسيان فيها عذرا لإسقاطها، وإنما يسقط الإثم ويبقى الضمان في ذمته، أمّا حقوق الله تعالى، فإن كان ما يترتب عنها حكما أخرويا فإنّ النسيان يعتبر عذرا مسقطا للإثم، إذ المحاسبة عليه نوع تكليف بما لا يطاق، وهو منفي عن الشرع، كما أنّ حقوق الله تعالى مبنية على المسامحة، وذلك إمّا بالإسقاط وإما بالتخفيف⁽⁶⁾. ففي حقوق العباد يقول: "إذا كانت الحقوق للمخلوقين، فلو نسي حتى أكل مال رجل أو ضربه أو قتله، أو طلق امرأته أو أعتق عبده، وما كان من هذه الأشياء فهو متعبد بأدائها إلى أهلها في وقت علمه بذلك وذكره لذلك، وإن نسي أيضا ذلك، وكان على وجه التحريم، فتأب في الجملة ودان بجميع ما يلزمه علم بذلك أو لم يعلمه، كان ذلك مجزيا له في جملة التوبة"⁽⁷⁾.

لكن ما ذكره بالنسبة لسقوط حقوق الله تعالى وعدم سقوط حقوق العباد ليس على إطلاقه:

فحقوق الله تعالى وحقوق العباد، على السواء، قد تسقط نهائيا في بعض الحالات، إذا نسيها المكلف ولم يتذكّرها حتى مات، شرط استعداده صادقا لأدائها لو تذكرها، يقول ابن جعفر في جامعها فيما نقله عنه الكندي: "يروى عن النبي ﷺ أنه قال: «عُنِيَ لِأُمَّتِي فِي النَّسْيَانِ وَالْخَطَأِ وَمَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ مِنْ قَوْلٍ، وَمَا

(1) - الباسين، قاعدة المشقة: ص116.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 193/14.

(3) - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص106.

(4) - الباسين، قاعدة المشقة: ص119.

(5) - الكندي، بيان الشرع: 05/59.

(6) - العزّ، قواعد الأحكام: ص189_190؛ الباسين، قاعدة المشقة: ص120؛ الزحيلي، نظرية الضرورة: ص106، 108.

(7) - الكندي، بيان الشرع: 86/5.

حَدَّثُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ»⁽¹⁾، فالناسي معذور حتى يذكر ما نسيه، فإذا ذكر ما نسيه كان عليه أداءه إلى أهله إن كان من أموال الناس أو من فرائض الله التي فرضها عليه، فإن مات على نسيانه وهو صادق في توبته، رجا له الله برحمته أن يخلصه مما عليه أنه لو ذكره لتخلص منه، والله بعباده رؤوف رحيم⁽²⁾، وفي نسيانه حقوق الله تعالى يقول كذلك: "من نسي شيئاً من حقوق الله فلا إثم عليه، فمن ذكر فليؤديه مثل من نسي صلاة، ثم لم يذكرها حتى مات فلا إثم عليه، وإن ذكرها فليؤديها، فهذا وأشباهه من الفرائض الواجبة"⁽³⁾، وفي موضع آخر حول نسيان المرء ما عليه من دين، يقول: "الناسي معذور، إلا أنه عليه التوبة في أصل الدينونة بأداء كل لازم له، علمه أو نسيه"⁽⁴⁾، وفي موضوع الدين كذلك، يقول: إذا لم يؤديه إلى أن نسيه، ومات على ذلك، فهو معذور بنسيانه⁽⁵⁾.

لكن، هل كل حقوق الله تعالى يجب تداركها بتذكرها؟ إن من حقوق الله تعالى ما يجب تداركه، ومنها ما يسقط نهائياً؛ فإذا كان هذا التكليف الذي هو حق من حقوق الله تعالى مما يمكن تداركه؛ كالصلاة والصوم والحج والكفارات، فلا يسقط بنسيانه، بل يلزم تداركه، بتذكر الإنسان له، أما إذا كان مما لا يمكن تداركه، أو لا يقبل التدارك؛ كالجهاد والجمعات، سقط وجوبه بفواته، حتى بعد تذكر المكلف له⁽⁶⁾.

والنسيان لا يكون عذراً في العبادات بإطلاق، مع اتفاقهم على أنه سبب في رفع الإثم، لكن قد تجب على الناسي تبعات، من هذه التبعات ما اتفقوا على ثبوته ومنها ما اختلفوا فيه، ومن ذلك:

- إذا أكل المرء ناسياً في نهار رمضان، فقليل: إن عليه بدل يومه، وقيل لا شيء عليه⁽⁷⁾، والذين قالوا بعدم القضاء استندوا إلى قوله ﷺ: «إِذَا نَسِيَ فَأَكَلَ وَشَرِبَ، فَلَيْتَمَّ صَوْمَهُ، فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ»⁽⁸⁾، يقول أبو محمد في جامعه: "ولولا الخبر لوجب عليه قضاء يومه، لأنه غير صائم"، ورأى البعض منهم أن عليه القضاء لأنه في نظرهم غير صائم، وإنما الذي يسقط عنه بنسيانه: الإثم والكفارة⁽⁹⁾، أما الذي جامع فالأكثر على أن عليه بدل يومه، ولم يعطوا له حكم الأكل نسياناً، ولعل ذلك لعدم ورود الخبر فيه

(1) - رواه الربيع في جامعه بلفظ: «رَفَعَ اللَّهُ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنَّسْيَانَ، وَمَا لَمْ يَسْتَطِيعُوا، وَمَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ»، رقم: 794 : 206/3.

(2) - المصدر نفسه: 311-310/54.

(3) - المصدر نفسه: 85-84/5.

(4) - الكندي، بيان الشرع: 101/35.

(5) - المصدر نفسه: 74/65.

(6) - العزّ، قواعد الأحكام: ص 189.

(7) - الكندي، بيان الشرع: 209/22.

(8) - متفق عليه: صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، رقم: 1933 : 31/3؛ صحيح مسلم، كتاب الصيام،

باب أكل الناسي وشربه، رقم: 1155 : 809/2.

(9) - الكندي، بيان الشرع: 91/21.

بخلاف الأكل، ومن ترك الغسل من الجنابة نسيانا، فقد اختلفوا فيه كذلك، منهم من رأى أنّ عليه قضاء يومه، ومنهم من أسقطه عنه⁽¹⁾.

- ويقاس على الأكل نسيانا في نهار رمضان المجمع ناسيا في الحج قبل الوقوف بعرفة، فقد قال في بيان الشرع: "ويعجبني أن لا يكون على هذا شيء ويكون حجه تاما، وإن أهدى دما فحسن عندي"⁽²⁾.

- وفيمن ترك شيئا من بدنه لم يغسله من الجنابة نسيانا، ف قيل عليه إعادة الغسل، وقيل بالتفريق بين اليسير والكثير، قال في بيان الشرع: "معني أنه قد قيل: لا تتم على حال، كان قليلا أو كثيرا، وأحسب أنه قيل: إذا كان أقل من ظفر في القدر فتركه على النسيان لم يضره، وإن كان مثل الظفر أو أكثر فمعني أنه قد قيل عليه الإعادة"⁽³⁾.

- وفي الذي ينسى التسمية في الذبح، فقد قالوا: إنّ النسيان لا يعدّ عذرا في ذلك، فلا يجوز له أكلها، ففي بيان الشرع: "إذا كان قد ذبحها قبل التسمية ذبحا لا تعيش به على مثله في الاعتبار لم تنفع التسمية في بعض ما قيل عندي"، ونفس القول أورده عن أبي سعيد وأبي محمد⁽⁴⁾، ومن الإباضية من يرى أنّ ترك التسمية نسيانا لا يحرم الذبيحة، يقول في بيان الشرع عن الإمام أفلح في جوابه عمن ترك التسمية ناسيا: "إنّ ذلك جائز، وهو ذبح ذكي إذا كان إنما ترك التسمية ناسيا، وأما إن كان تركها متعمدا فلا تحل، هكذا قال جابر رضي الله عنه، وأما الربيع فلا يجيز إلا أن يذكر اسم الله، والله أعلم"⁽⁵⁾.

- وفي الذي ينسى المطالبة بالشفعة الثابتة له، فقد قيل إنّ شفيعته تسقط، ولا يعذر بنسيانه، وقيل: لا تفوت شفيعته بنسيانه، وإنما له المطالبة بها بعد أن يتذكرها⁽⁶⁾.

ويقسّم الحنفية النسيان إلى نوعين: نوع يقع بتقصير الإنسان كالأكل في الصلاة، فإنّه يفسدها، ولا يعدّ معذرة شرعية، لوجود حالة التذكّر بما هو فيه وهو هيئة الصلاة، ونوع يقع دون تقصير، كالأكل في الصيام، ونسيان التسمية في الذبح، فهذا لا يمنع من صحة الفعل⁽⁷⁾. فالداعي إلى هذا التفريق، كما يظهر، وجود المشقة أو عدمها، فالأكل في الصلاة نسيانا لا يتصوّر إلا نادرا جدا، فلا مشقة في اعتباره ناقضا لها، بخلاف الأكل في الصيام نسيانا فهو أمر متصور ومعتاد، فلو اعتبر ناقضا لأدّى إلى المشقة والحرج بالملكّف. ويشير السيوطي إلى هذا الأساس في التفريق بين النوعين من النسيان، فيقول: إنّ الفعل الكثير في الصلاة، كالأكل،

(1)-المصدر نفسه: 8-7/21، 41-42، 49، 68، 81-83.

(2)-المصدر نفسه: 209/22.

(3)- الكندي، بيان الشرع: 151/8.

(4)-المصدر نفسه: 07-06/27.

(5)-المصدر نفسه: 11/27.

(6)-المصدر نفسه: 284-283، 256/38.

(7)- الزحيلي، نظرية الضرورة: ص107.

يبتلها في الأصح لندوره، وألحق بعضهم الصوم بالصلاة في ذلك. والأصح: أنه لا يبطل بالكثير؛ لأنه لا يندر فيه، بخلاف الصلاة؛ لأن فيه هيئة مذكرة⁽¹⁾.

ثالثاً: الخطأ

الخطأ هو: أن يفعل المرء فعلاً من غير أن يقصده قصداً تاماً⁽²⁾، وفي بيان الشرع: "الخطأ الذي هو مرفوع عن المسلمين، فتفسير ذلك أنه يريد الحق فيخطئ بغيره"⁽³⁾.

والخطأ لا ينافي الأهلية ولا ينقص منها شيئاً، لأنّ العقل قائم مع الخطأ، لكنّ الشارع جعل الخطأ عذراً في بعض الحالات وسبباً من أسباب التخفيف⁽⁴⁾.

الخطأ في حقوق الله تعالى يصلح عذراً مسقطاً للإثم، كخطأ المجتهد أو المفتي أو الحاكم. وكما يسقط الإثم عن المخطئ في العبادات ونحوها من حقوق الله تعالى، فقد تسقط المطالبة بإعادتها مرة أخرى، كمن اجتهد في تحديد القبلة وأخطأ، فصلاته صحيحة ولا يطالب بإعادتها. كما يصلح الخطأ شبهة دائمة للعقوبات المقررة حقاً لله تعالى كالحدود. فلا عقوبة على من وطئ امرأة زوّت إليه على ظنّ أنها امرأته، كما تسقط الكفارة على المخطئ أيضاً، كالأكل ظاناً بقاء الليل، ثم تبين أنه قد طلع الفجر. وإن كان حقاً للعباد، فإن كان قتلاً لم يجب القصاص، لكن تجب الدية وتكون على العاقلة، وإن كان إتلافاً لمال فيجب ضمانه⁽⁵⁾.

ومن خلال ما ورد في بيان الشرع، يمكن تلخيص وجهة نظر الإباضية فيما يتعلق بالخطأ كسبب من أسباب التخفيف فيما يلي:

أهمّ أثر للخطأ في الأحكام الشرعية هو رفع الإثم عن المكلف، وهو بهذا يشترك مع النسيان في هذا الأمر، يقول الكندي: "وقد يشبه الخطأ النسيان في أشياء كإزالة الإثم عن الفاعل"⁽⁶⁾، ويؤكد على ذلك في موضع آخر، مع التنبيه إلى أنّ الخطأ قد تترتب عليه أحكام معينة، والإثم قد يلحق المخطئ إذا ضيع تلك الأحكام لا بسبب الخطأ نفسه، يقول: "وأما موافقة الخطأ في مثل هذا فلا يكون آثماً في الوقت بموافقة الخطأ، ولو كان ذلك في قتل نفس فما فوقها، فإنما يكفر⁽⁷⁾ بتضييعه ما لزمه من أحكام الخطأ عند قدرته على ذلك"⁽¹⁾.

(1) - السيوطي، الأشباه والنظائر: ص 191.

(2) - الفتازاني، شرح التلويح: 411/2.

(3) - الكندي، بيان الشرع: 86/5.

(4) - الباحثين، قاعدة المشقة: ص 156.

(5) - المرجع نفسه: ص 156-157؛ الصلابي، الرخص الشرعية: ص 281، 283؛ الزجلي، نظرية الضرورة: ص 109.

(6) - الكندي، بيان الشرع: 102/21.

(7) - المقصود بالكفر هنا كفر النعمة كما هو الشائع في كتب الإباضية، المتقدمة منها خاصة، وليس كفر الجحود المخرج من الملة، وهو الكفر دون

الكفر، الذي هو الفسق والعصيان.

وإلى جانب سقوط الإثم فإن هناك أموراً أخرى كذلك يعفى عنها لأجل الخطأ، ومما أشار إليه في بيان الشرع مما يندرج هنا ما يلي:

- الخطأ في القول: يقول في بيان الشرع: "كل خطأ من القول فهو مرفوع عن المسلمين"، مستندا في ذلك إلى قوله ﷺ: «لَا غَلَتَ عَلَى مُؤْمِنٍ فِي عِتَاقٍ وَلَا طَلَاقٍ وَلَا يَمِينٍ»⁽²⁾، فلو أراد أن يقول لامرأته كلاما فزل لسانه غلطا بالطلاق وهو لا يريد، فلا يقع عليه الطلاق، إلا أن عدم المؤاخظة إنما هو في الديانة، أما في الحكم والقضاء فقد يؤخذ على ما نطق به، ولو كان ذلك على سبيل الخطأ، لأنّ القضاء يتعامل بحسب الظاهر، "قال أبو عبد الله: نعم، هذا على وجه الفتيا، فإذا حاكمته امرأته حكمك عليه بالطلاق، وإنما قيل: لا غلت على مسلم، وذلك أنه يريد أن يتكلم بغير الطلاق فزل لسانه فتكلم بالطلاق، وهو لا يريد"⁽³⁾، وفي موضع آخر، يقول: "أما فيما بينه وبين الله فلا إثم عليه، ولا طلاق على زوجته ولا عتاق، فإن حاكماه وجب عليه أن يستسلم لحكم الحق إذا صح لفظه ذلك مع حكام أهل العدل وحكموا عليه بالعدل، فليس عليه أن يخالف الحق الظاهر؛ لأنّ الحكم فيه لغيره"⁽⁴⁾.
- الخطأ في الوطء: الأصل أنّ الزنا عند الإباضية يحرم على الزاني زواجه بمزنيته، إلا أنه إذا وطئ الرجل امرأة عن طريق الخطأ، فلا تحرم عليه بل يجوز له تزوجها، مستندا في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿...وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ، وَلَا يَكُنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: 5]⁽⁵⁾.
- الخطأ في قطع رأس الذبيحة: الواجب على المذكي أن لا يقطع رأس الذبيحة كلها، وإلا حرمت، واستثنوا من ذلك ما إذا كان القطع على سبيل الخطأ فلا تحرم حينها، "قال الربيع: إن تعمد ذلك [أي: تعمد النخع، وهو قطع الرأس] فلا تأكلها، وإن سبقته السكين ولم يتعمد فلا بأس"⁽⁶⁾.
- عدم التابع في الصيام: الأصل فيمن وجب عليه القضاء أن يصومه متتابعا، وإلا انتقض عليه ما صام من أيام سابقة، وكذلك في الكفارة، لا بدّ فيها من التابع أيضا، ولكن، لو أنّ امرأة صامت من بدل رمضان

(1)-المصدر نفسه: 37/5.

(2)-المصدر نفسه: 15/26. والغلت في اللغة بمعنى الخطأ. (انظر: ابن منظور، لسان العرب: 64/2 مادة "غلت")، ولم يقف الباحث على هذا الحديث. لكن وقفت على حديث آخر قد يفيد معنى قريبا منه، وهو قوله ﷺ: «لا طلاق، ولا عتاق في إغلاق»، واختلّفوا في معنى الإغلاق اختلافا كبيرا، ونقل ابن القيم عن ابن تيمية قوله: "قال شيخنا: وحقيقة الإغلاق أن يغلق على الرجل قلبه، فلا يقصد الكلام، أو لا يعلم به، كأنه انغلق عليه قصده وإرادته" (ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: 751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، ط27، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1994م: 195/5)، ولعلّ الخطأ داخل فيه أيضا، والله أعلم..

(3)- الكندي، بيان الشرع: 139/51.

(4)-المصدر نفسه: 87/5.

(5)-المصدر نفسه: 119/47.

(6)-المصدر نفسه: 17/27.

بعض صومها ثم أفطرت غلطاً، فلا ينتقض عليها صومها، وكذلك الذي يقضي شهر رمضان فصام تسعة وعشرين يوماً وظن أنه قد أتمّ الشهر فأفطر، ثم ذكر، فليس عليه إلا بدل ذلك اليوم⁽¹⁾.

وبالمقابل فإنّ هناك أحكاماً تثبت بالرغم من وجود الخطأ، ومن ذلك:

- أولاً: إنّ أهمّ حكم يبقى رغم وجود الخطأ هو ضمان الأموال، يقول في بيان الشرع: "الخطأ في الأموال مضمون؛ لقول النبي ﷺ: «لَا غَلْتَ عَلَى مَالِ مُسْلِمٍ»"⁽²⁾، فمن أتلف مالا لغيره على سبيل الخطأ وجب عليه ضمانه، ولا تعارض هنا بين ارتفاع الإثم ووجوب الضمان، وارتفاع الإثم ليس بسبب كون الفعل مباحاً، بل لما اقتزن به من عذر أسقط عن المكلف إثمه، فالصيد مباح للمكلف، لكن لو أراد صيدا فأصاب شاة لإنسان كان عليه الضمان ولا إثم عليه"⁽³⁾. ورغم ذلك، فيستثنى من الضمان ما يتسامح الناس فيه عادة ولا يتحاسبون عليه مما ليس له قيمة⁽⁴⁾.

ومما يلحق بضمان الأموال ويثبت على المكلف، رغم الخطأ، الدية والكفارة في حال القتل الخطأ، كما نصّ على ذلك القرآن الكريم⁽⁵⁾، يقول في بيان الشرع: "وأما لو أخطأ فقتل رجلاً أو أتلف عليه مالا، أو جرحه على سبيل الخطأ، لم يكن ذلك مرفوعاً عنه ما تعبد الله به من أحكام الخطأ من الكفارات في قتل الخطأ، وتسليم ما لزمه من ضمان الأصول⁽⁶⁾ في حال القدرة عليها إذا كان ذلك لازماً في أحكام العدل"⁽⁷⁾.

- ثانياً: الكفارة في الحج: إذا فعل ما يستوجب الكفارة، على سبيل الخطأ، فقالوا إنّ الكفارة ثابتة في حقه، يقول: "والخطأ في الحج وعمده سواء في الكفارة"⁽⁸⁾، ويبدو أنّ الأمر محلّ خلاف، ففي موضع آخر في الذي يوقد ناراً فتذهب الريح فتد عليه لهب النار وتحرق شعره، قال: "اختلف فيه، فيخرج عندي في بعض القول أنّه لا دم عليه؛ لأنّه أخطأ.. ويخرج في بعض القول أنّ عليه دماً، ولا يعذر بالخطأ... فإن تقرب الفاعل إلى الله بدم عن ذلك فهو أحبّ إليّ من تركه، وما أحبّ التشديد على أحد يسعه الترخيص"⁽⁹⁾.

(1)-المصدر نفسه: 189،183/21.

(2)-المصدر نفسه: 169/33. لم أف على من ذكر هذا الحديث.

(3)- الكندي، بيان الشرع: 261/36.

(4)-المصدر نفسه: 64/37.

(5)-المصدر نفسه: 84/5.

(6)- لعل الصواب: الأموال، بدل الأصول. إذ إنّ الضمان لا يتعلّق بالأصول فقط، بل لكل ما هو مال.

(7)-المصدر نفسه: 87/5.

(8)-المصدر نفسه: 348/23.

(9)-المصدر نفسه: 243/22.

- ثالثاً: بدل اليوم فيمن أفطر خطأ: فمن ظنَّ أنه الليل فأفطر، لكنه لم يكن كذلك، أو ظنَّ أنّ الليل باق فأكل فإذا الفجر قد بزغ، فعليه بدل يومه، وقيل لا شيء عليه، قال في بيان الشرع: "وقيل: اختلف في الصائم إذا أكل على أنه في الليل قبل الصبح ثم نظر فعلم أنه أكل من غير الليل، فقال من قال: لا بدل عليه وصومه تام على معنى قوله، ويروى هذا القول عن سليمان بن عثمان، وقال من قال: عليه بدل يومه، ويروى هذا القول عن عبد المقتدر،... ومن جامع أبي الحسن: ومن أكل على أنه في الليل وإذا هو قد أصبح، فإنما عليه بدل يومه، كذلك من أكل على أنّ الشمس قد غربت لظلام عمى عليه فإذا الشمس بعد ولم يتعمد فإنما عليه بدل يومه ذلك"⁽¹⁾.

ويجب التفريق بين ما يعدّ خطأ، وتترتب عليه الأحكام السابقة من رفع الإثم ووجوب الضمان، وبين أن يقوم الإنسان بفعل لغرض مباح يُفعلُ عادةً ولمصلحة معينة، فيؤدّي ذلك الفعل إلى ضرر بالمنفوع به، على أن لا يكون الفاعل متعمداً بفعله، فمثل هذا الأمر لا يندرج ضمن باب الخطأ الموجب للضمان، بل يسقط الإثم والضمان معاً، وفي بيان الشرع صور متعددة تندرج ضمن هذا النوع الثاني، ومن ذلك:

- إذا أختن الحجام صبياً بوجه يسعه، وقطع منه مثلما يقطع مثله ولم يتعدّ القلفة، ومات، فليس عليه في ذلك ضمان، أما إن تعدى ذلك خطأ، كان ضامناً لذلك على وجه الخطأ⁽²⁾.
- وإذا سقت المرأة ابنها دواءً ولم ترد به إلا الشفاء فمات من ذلك الدواء، فقال أبو الحواري: لا يلزمها في ذلك شيء⁽³⁾.
- وفي المرأة تكون حبلى، فتشرب دواءً مما يشرب الناس تريد به الشفاء، ولا تعلم أنه مما يقتل فطرحت ولدها، فلا دية عليها⁽⁴⁾.
- واختلفوا في الرجل يلحق لرجل رأسه برأيه فيجرحه، فقيل: ليس عليه ضمان إن لم يتعد فعل مثله، وكان ذلك اجتهاده، وقيل: يلزمه ضمان ذلك ويكون بمنزلة الخطأ⁽⁵⁾.

وفي الأخير يجب التنبيه إلى أنه ليس كلّ ما يطلق عليه "خطأ" في الكتب الفقهية مندرج ضمن الخطأ فعلاً، إذ أحياناً يطلقون مصطلح "الخطأ" ويقصدون به "الجهل"، ومن ذلك ما ورد في بيان الشرع من قوله: "من أراد ذلك فأخطأ ولم يعلم أنّ زوجته حائض فوطئها وهي حائض فلم يعلم، فلا بأس في الخطأ ولا فساد"⁽⁶⁾.

(1)-المصدر نفسه: 104/21.

(2)- الكندي، بيان الشرع: 195/6.

(3)-المصدر نفسه: 201/6.

(4)-المصدر نفسه: 201/6.

(5)-المصدر نفسه: 195/6.

(6)-المصدر نفسه: 307/54.

والخطأ في هذا النص كما يظهر قُصِدَ به الجهل. وللتفريق بينهما أهمية بالغة؛ لأنَّ أحكام الخطأ قد تختلف أحيانا عن أحكام الجهل، فقد يعذر في الخطأ ولا يُعذر في الجهل، خصوصا إذا كان الحكم مما لا يسع المكلف جهله، إذ الجهل أشدّ من الخطأ، ففي حكم المرأة التي تعتد بالشهور وهي ممن تحيض، قال عزان: "هو عندي من الغلط، وأقبل عذرها"، وعقب على ذلك في بيان الشرع نقلا عن أبي عبد الله بقوله: "لا تعذر في هذا؛ لأنّه لا يسعها جهله، وإنما الغلط أن تقول: ظننت أني أتممت عدتي وحضت كل الحيض الذي عليّ"⁽¹⁾، فعزّان اعتبر هذه الحالة من الخطأ، وعذرها لذلك، بينهما رأى أبو عبد الله أنّ هذا من الجهل الذي لا يسعها، فلا عذر لها إذن، وأرى أنّ تعقيب أبي عبد الله وجيه فعلا.

رابعاً: الجهل

وأما الجهل فحقيقته عدم العلم عما من شأنه العلم؛ فإن قارن اعتقاد النقيض فهو جهل مركب، وإلا فبسيط⁽²⁾.

والجهل لا ينافي الأهلية ولا ينقص منها شيئاً، ولكن الشارع اعتبره عذراً في بعض الحالات، تيسيراً وتخفيفاً، ورفعاً للحرَج والمشقة⁽³⁾. فالعذر بالجهل يتناسب مع التجاوز عن النقص البشري، كما يتناسب مع مراعاة الناس ودرجاتهم في العلم والفهم، كما يتناسب مع اعتبار الأزمنة والأمكنة المختلفة وانتشار العلم فيها واطمحلاله، وفي كلّ ذلك تيسير على الناس⁽⁴⁾.

والأصل أنّ الإنسان متى بلغ عاقلاً قادراً على أن يتعرّف الأحكام الشرعية بنفسه أو بسؤال أهل الذكر اعتبر عالماً، ونفذت عليه الأحكام ولا يقبل منه العذر بجهلها. لكن هذه القاعدة ليست على عمومها، فهناك حالات يمكن استثناءها منها، بحيث يعتبر الجهل بالأحكام ضرورة ترفع الإثم والحرَج، كالنسيان تماماً⁽⁵⁾.

وقد اعتبر الإمام القرافي المشقّة ضابطاً أساسياً في التفريق بين الجهل الذي يعذر به صاحبه والجهل الذي لا يعذر به، فقال: "وضابط ما يعفى عنه من الجهالات: الجهل الذي يتعذر الاحتراز منه عادة، وما لا يتعدّر الاحتراز عنه ولا يشقّ لم يعف عنه"⁽¹⁾.

(1) - المصدر نفسه: 38/53.

(2) - ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ص261.

(3) - قد يظنّ البعض أنّ مثل هذا الأمر غير متصوّر في العصر الحالي، خصوصاً ما تعلق بجهل الأحكام الشرعية، بالنظر إلى توفر المعلومة وزيادة وسائل التواصل والاتصال، لكن الواقع يثبت أنّ هذا الأمر لا زال وارداً بالرغم من كلّ ذلك، إذ يحكي أحد المسلمين المقيمين في إحدى المقاطعات النائية في الصين أنّ الخمر عندهم أمر عادي جداً، إلى درجة أنّه لم يخطر بباله أنّه قد يكون محرّماً في الإسلام، رغم أنّ أهل تلك المقاطعة يدينون بالإسلام!! ورغم كون حكم الخمر مما هو معلوم من الدين بالضرورة، بل مما يميز به المسلمون عن غيرهم.

(4) - الباحثين، قاعدة المشقّة: ص141؛ الصلابي، الرخص الشرعية: ص285.

(5) - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص111، 113.

فالجهل من الأسباب المؤدية إلى التخفيف، لكن ليس بإطلاق، فمتى يُعذر المرء بجهله ومتى لا يعذر؟ لكلّ مذهب ضابطه في الجهل الذي يكون عذرا والذي لا يكون..⁽²⁾، ومن خلال استقراء بعض المسائل الواردة في بيان الشرع والمتعلقة بالجهل، يمكن الخروج بهذه النتائج:

الواجب على المسلم أن يتعلّم أمر دينه ويبحث عما يلزمه من أحكام الشرع، والأصل أنّ الجهل لا يعدّ عذرا مبيحا لاقتراف المحظور أو لترك الواجب، وإلا "كان الجهل للإنسان أسلم وأنفع، والعلم له أضرّ وأشنع"⁽³⁾، ولذا كان الجهل قريبا من العمد وملحقا به في عدة حالات، ففي شأن من أتى ما يلزمه فيه الكفارة في الحج جهلا يقول: "لا يعذر بذلك، وذلك يقع موقع العمد إذا تعمد للفعل وهو جاهل لما يلزمه فيه فعلية الكفارة، ولا يبين لي في ذلك له عذر في مثل هذا، وقد يشبه معاني العذر في قول بعضهم للجاهل بمنزلة الناسي.."⁽⁴⁾، وعن أبي سعيد: "والجهل يشبه عندي معنى النسيان في حال ومعنى العمد في حال"⁽⁵⁾.

ورغم ذلك فإنّ هناك بعض الحالات التي يعدّ فيها الجهل عذرا من الأعذار المخففة، إلا أنّها حالات أقلّ من حالات العذر بالخطأ والنسيان، فقد يُعذر المكلف في حال الخطأ أو النسيان ولا يعذر في حال الجهل، فعن أبي عبد الله أنّ المعتدّة إذا جهلت كيفية عدتها والطريقة التي يجب أن تعتدّ بها لم تُعذر لذلك، أمّا إذا أخطأت فظنت أنّها أتمت عدتها وهي لم تتمها فهي معذورة لخطئها⁽⁶⁾، وفي شأن النسيان كذلك، قال: "أما الجهل فأخاف ألا يعذر فيه، وأما النسيان فالله أعلم، وأرجو أنه يعذر من طريق النسيان"⁽⁷⁾، فقطع عذر الجاهل، واحتمل أن يكون الناسي معذورا. وفي شأن الثيب التي لا تقوم بتطهير داخل فرجها في الغسل من الجنابة أو الحيض، يقول: إن "كانت ثيبا بجهل أو عمد فعليها البدل والكفارة، وإن كانت ناسية فليس عليها إلا البدل"⁽⁸⁾، فأسقط عنها الكفارة في حال النسيان وأثبتها في حال الجهل.

ويمكن تقسيم الجهل إلى قسمين: الجهل بالحكم الشرعي نفسه، والجهل بوجود الحالة التي ينطبق عليها ذلك الحكم الشرعي، بعد أن يكون المكلف عالما بالحكم نفسه، وفرق بين الحالتين، فالحالة الأولى، كأن يجهل

(1) - القراني، الفروق: 260/2.

(2) - انظر: الزحيلي، نظرية الضرورة: ص111-122.

(3) - الكندي، بيان الشرع: 274/57.

(4) - المصدر نفسه: 184/22.

(5) - المصدر نفسه: 186/22.

(6) - المصدر نفسه: 38/53.

(7) - المصدر نفسه: 273/23.

(8) - المصدر نفسه: 276/54.

أنّ لحم الخنزير محرّم، والحالة الثانية: كأن يجهل أنّ اللحم الذي أمامه هو لحم خنزير، مع علمه بجرمة لحم الخنزير.

والأصل أنّ الجهل في الحالة الثانية يعدّ عذراً، وهو الجهل بوجود الحالة التي ينطبق عليها الحكم الشرعي، بخلاف الجهل من النوع الأول وهو الجهل بالحكم الشرعي نفسه، فالأصل أن لا يعذر بجهله، ما دام قادراً على التعلّم، ومن أمثلة ذلك:

- إذا سلّم "الوكيل على تفريق الزكاة" الزكاة لغنيّ أو لغيره ممن لا تجوز الزكاة فيه، ولم يعلم أنّه غني، فلا ضمان عليه، بخلاف ما لو علم أنّه غني وجعل أنّ ذلك لا يجوز، فعليه الضمان، وعبارته: "أحسب عن أبي بكر أحمد بن محمد... فالذي يعجبني: إذا سلمها لغني ولم يعلم أنّه غني فلا ضمان عليه، وإذا سلمها له وظن أن ذلك يجوز، فأخشى عليه الضمان"⁽¹⁾.
- وفي المرأة يطأها زوجها فلم تغتسل في شهر رمضان، فإن كانت لم تعلم أنّ زوجها وطئها، فعليها بدل يومها، أما إن كانت تعلم أنه وطئها، ولم تعلم أنّ عليها الغسل فإن هذا الحكم لا يسعها جهله، وعليها بدل ما مضى من الشهر وعليها الكفارة⁽²⁾.
- للشفيع الحق في طلب الشفعة بمجرد علمه بوقوع البيع، حتى لو كان ذلك بعد سنة أو سنتين، ويعتبر جهله بوقوع البيع عذراً له، لكن لو علم بالبيع وجعل أنّها شفعتة أو لم يعلم بالشفعة أصلاً، فلا يعذر بجهله ويسقط حقه في الشفعة⁽³⁾، يقول في بيان الشرع: "إن هو جهل الشفعة ولم يدر أنّها شفعتة، ولم يعلم بالشفعة فلا عذر له، وقد بطلت الشفعة، ولا يعذر بالجهل، كذلك جاء الأثر"⁽⁴⁾.
- وفي الذي يصبح مجنباً ولا يعلم مجنابته، فاختلفوا فيه، فقيل: صومه منتقض وعليه بدل يومه، وقيل: ما لم يمض أكثر يومه فصومه تام، وقيل: ما لم يمض اليوم كله فصومه تام، وقيل: لا فساد عليه مطلقاً⁽⁵⁾.
- ينقل الكندي عن جامع ابن جعفر: أنه لا بأس بأخذ جائزة الجبار وقبول هديته وأكل طعامه ولبس ثيابه وركوب دابته برأيه، ما لم يعلم أنّ ذلك حراماً، وكذلك من اشترى من عند الجبار أو من أصحابه، وقد علم أنهم يسلبون أموال الناس، وهو لا يعلم أنه مما سلبوه فلا يحرم عليه ذلك⁽⁶⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 223/19.

(2) - المصدر نفسه: 18/21.

(3) - المصدر نفسه: 280، 257، 205/38.

(4) - المصدر نفسه: 260/38.

(5) - المصدر نفسه: 70/21.

(6) - المصدر نفسه: 270/42.

- ومن وطئ امرأته في الحيض، وهو لا يعلم أنها حائض، فلا بأس بذلك، ولا تفسد عليه⁽¹⁾، وهذا ليس من الجهل بالحكم، لكنه جهل بشبوت الحالة التي ينطبق عليها الحكم، ولذلك كان معذورا لجهله.
- إلا أنه قد نجد حالات من هذا النوع من الجهل، الذي الأصل فيه أنّ صاحبه معذور، ولم يعذر صاحبه بالرغم من ذلك، وقد وقف الباحث على مثال واحد، وهو ما إذا شرب خمرا وهو يظنه نبيذا، أو أكل خنزيرا، ولا يدري أنّ تلك الدابة خنزيرا، فلا عذر له، وهو آثم فيما اقترف من محذور⁽²⁾، ولعلّ السبب في هذا الاستثناء هو كون هذه الأشياء مما لا تخفى عادة، إذ عليه أن يعلم الخنزير ما هو حتى يتفاداه، ويعلم الفرق بين النبيذ والخمر، لشبه النبيذ بالخمر. والله أعلم.

ومن الأمثلة في الجهل بالحكم الشرعي الذي لا يعذر صاحبه ما يلي:

- من أكل لحم الخنزير أو شرب الخمر واحتج أنّه لم يعرف أنّهما محرّمين لم يعذر لجهله، فهذا مما لا يسع جهله⁽³⁾.
- إذا تركت الثيب تطهير داخل الفرج في الغسل من الجنابة أو الحيض جهلا منها بوجوب ذلك لم تعذر، وكان عليها ما على المتعمدة في ذلك من وجوب الإعادة والكفارة⁽⁴⁾.
- في الذي يحلف لا يقرب امرأته، فإن وطئها قبل أربعة أشهر، وإلا وقع عليه الإيلاء، فإن لم يمكنه الوطء مسها، وإن لم يمكنه أشهد على أنه قد أفاء، فإن ترك شيئا من ذلك دون مانع يمنعه وقع عليه الإيلاء، حتى لو كان ذلك على سبيل الجهل منه بوجوب ذلك⁽⁵⁾.
- لا يسع المرء جهل حرمة الربا، والجاهل والمتعمد لذلك سواء، إلا أنّ المتعمد أشدّ إثما⁽⁶⁾.
- لا فرق بين العمد والجهل في تزوج الرجل امرأة خامسة، أو تزوجه بها بعد أن طلق الرابعة إن كانت المطلقة لازالت في العدة، ففي الحالة الأولى قالوا إن لم يدخل بها حرمت عليه الخامسة وحدها، أما إن دخل بها حرمت عليه وحرمت بقية نسائه عليه كذلك، أما في الحالة الثانية فصرحوا بحرمة الخامسة عليه دون الإشارة إلى بقية نسائه⁽⁷⁾.
- الأصل في الذي يأكل في صومه ناسيا أن يتم صومه بعد أن يتذكر، وكذلك الذي يأكل لضرورة، وجب عليه أن يمسك بعد زوال الضرورة ويتم بقية يومه، فإذا تعمد في الحالتين الأكل بعد تذكره وبعد زوال حالة

(1)-المصدر نفسه: 307/54.

(2)-المصدر نفسه: 98/65.

(3)- الكندي، بيان الشرع: 98/65.

(4)-المصدر نفسه: 276/54.

(5)-المصدر نفسه: 414/52.

(6)-المصدر نفسه: 99/45.

(7)-المصدر نفسه: 509-508/48.

الضرورة، جهلا منه بوجوب الإمساك بقية يومه، ففي بيان الشرع عن كتاب أبي جابر: إنّ عليه ما على المتعمد في شهر رمضان⁽¹⁾.

- إذا أصبح الرجل مجنبا وتعدّر عليه الغسل بسبب برد يخاف منه الضرر، تيمم قبل طلوع الفجر لإحراز صومه، فإن لم يتيمم جهلا منه بوجوب ذلك فاختلفوا فيه، فقيل: عليه بدل ما مضى، وقيل بدل يومه، وقيل: لا شيء عليه⁽²⁾، وفي موضع آخر عن أبي علي: "لا يرى عليه إلا بدل يومه لحال جهالته، لأنّه يسعه جهل التيمم..."⁽³⁾.

وبالرغم من هذا الأصل الذي ذكرناه، وهو عدم عذر الجاهل بالحكم الشرعي، إلا أنّ هناك حالات - وإن كانت يسيرة - ذكر في بيان الشرع أنّ صاحبها معذور، ومن تلك الحالات:

- من صلى بثوب فيه صور ذوات أرواح، فعن أبي سعيد: إن كان متعمدا فصلاته فاسدة، وإن كان نسيانا أو جهلا أو لضرورة فلا تفسد صلاته⁽⁴⁾.

- من أخر زكاة الفطر حتى آوى عليه الليل، فإن كان ذلك لجهل أو لعذر عرض له فلا بأس عليه⁽⁵⁾.

ولعل أهم ضابط في التفريق بين الجهل بالحكم الذي يكون عذرا والجهل بالحكم الذي لا يعذر فيه المرء: أنّ ما يكون معلوما مشهورا فلا يسع جهله، كأن ينصّ عليه في الكتاب، أما ما دون ذلك فقد يكون الجهل بحكمه عذرا رافعا للإثم، يقول الكندي نقلا عن أبي المؤثر: "إن كان في كتاب الله فلا يسع جهله إذا كان محرما في كتاب الله"⁽⁶⁾، لكن بالرغم من ذلك فهو ضابط تقريبي، إذ إنّ الحكم على مسألة بأنها معلومة مشهورة أم لا أمر نسبي، قد لا يتفق عليه دائما.

ومما يمكن أن يُخفّف فيه للجهل الحدود، فقد يكون شبهة تسقط بها، فإذا تزوج الرجل بامرأة نصرانية بشهادة النصراني، ثم قال: لم أعلم أن ذلك لا يجوز، ذرئ عنه الحدّ ولم يُجلد⁽⁷⁾، وأبضا: إذا حلف الرجل بطلاق امرأة ملكها، ثم حنث، ودخل عليها فافتضاها، فعليه نصف المهر لطلاقها قبل الدخول بها، وعليه المهر زيادة على ذلك بما افتضاها، ولا حدّ عليه إن كان يظنّ أنّ ذلك جائز⁽⁸⁾.

(1)-المصدر نفسه: 96/21.

(2)-المصدر نفسه: 37-38/21.

(3)-المصدر نفسه: 62/21.

(4)- الكندي، بيان الشرع: 128/12.

(5)-المصدر نفسه: 271/21.

(6)-المصدر نفسه: 99/45.

(7)-المصدر نفسه: 470/48.

(8)-المصدر نفسه: 135/49.

أما بالنسبة للكفارة، فيبدو أنهم لم يتفقوا على حكم واحد، فأحياناً يقولون بسقوط الكفارة عنه وأحياناً بشوئها:

ففي موضوع الصوم، قالوا: إذا رأت النفس الطهر اغتسلت وصلت وصامت، فإن لم تغتسل وتصل وتصم فعليها بدل تلك الصلوات والصيام، ولا كفارة عليها إذا كانت جاهلة، وقال من قال غير هذا⁽¹⁾، وفي الحامل إذا رأت الدم فتركت الصلاة والصوم جهلاً منها، فعليها أن تبدل تلك الصلوات وما مضى من صيامها، ولا كفارة عليها، وقد كان ينبغي عليها أن تغتسل لكل صلاتين وتصوم⁽²⁾، وفي المرأة التي يطؤها زوجها في نهار رمضان وهي مطاوعة له ظناً منها أنّ ذلك جائز، فعليها الكفارة، وتصوم شهراً بدل ذلك الشهر، إذ لا تعذر لجهلها هذا الحكم⁽³⁾، وفي الذي يفطر في نهار رمضان لأمر عناه بحيث خاف على نفسه، فالأصل أن يمسك بزوال العذر، فإذا تعمّد مواصلة الأكل بعد زوال عذره، ففي جامع أبي الحسن: لا يعذر لذلك، واختلف في الكفارة، وفي الضياء: إنّ عليه الكفارة⁽⁴⁾، ومن كتاب أبي جابر: إن أكل نسياناً ثم تعمّد الأكل ظاناً أنه قد أفطر بأكله، لم يعذر بجهله، وكان عليه ما على المفطر عمداً في رمضان، وكذلك إن أفطر لأمر خاف منه على نفسه ثم تعمّد الإفطار بعد زوال ذلك العذر⁽⁵⁾.

وفي الحج يقول أبو سعيد في زيادته على الإشراف: "يخرج في قول أصحابنا فيمن يأتي ما يلزمه فيه الكفارة على وجه الجهل أنه لا يعذر بذلك، وذلك يقع موقع العمد إذا تعمّد للفعل وهو جاهل لما يلزمه فيه، فعليه الكفارة... وقد يشبه معاني العذر في قول بعضهم للجاهل بمنزلة الناسي"⁽⁶⁾، ويقول في موضع لاحق: "والجهل يشبه عندي معنى النسيان في حال ومعنى العمد في حال"⁽⁷⁾.

ومما لا يسقط بالجهل، إعادة المكلف لما وجب عليه مما تركه جهلاً بسبب جهله، فالحامل التي تترك الصلاة عند مجيء الدم أثناء الحمل ظناً منها أنّ ذلك يلزمها، وجب عليها أن تبدل تلك الصلوات وما مضى من صيامها⁽⁸⁾، والنفاس التي ترى الطهر ولا تغتسل ولا تصل ولا تصوم، جهلاً منها بوجوب ذلك، فعليها بدل

(1)-المصدر نفسه: 182/20.

(2)-المصدر نفسه: 190/20.

(3)- الكندي، بيان الشرع: 199/20.

(4)-المصدر نفسه: 109/20.

(5)-المصدر نفسه: 96/21.

(6)-المصدر نفسه: 184/22.

(7)-المصدر نفسه: 186/22.

(8)-المصدر نفسه: 190/20.

صومها وصلاتها⁽¹⁾، وفي الذي يصبح جنباً، ولا يكون عنده الماء، فالواجب عليه أن يتيمم قبل الفجر ليحرز صومه، فإن لم يتيمم جهلاً منه بوجوب ذلك، فعليه بدل يومه⁽²⁾.

خامساً: النقص

يُعرَّفُ النِّقْصُ بأنَّه: خاصية أو صفة في المكلف طبيعية أو عارضة، دائمة أو مؤقتة تؤدي إلى إسقاط التكليف عنه كلياً أو جزئياً، أدياً أو مؤقتاً. وبما أنّ صاحب النقص أضعف من صاحب الكمال، فإنّ الشارع الحكيم حَقَّفَ عنه في الأحكام بالإسقاط أو التقليل أو الإبدال أو الترخيص أو غير ذلك، لما في تكليفه بما كُلف به صاحب الكمال من المشقة⁽³⁾.

وذكروا من أنواع النقص: الصغر والجنون والأنوثة والرُّقُّ. وقد يدخل في النقص أيضاً: النوم والإغماء والسُّكْر، وفيما يلي بعض أنواع النقص وبعض الأحكام المتعلقة بها:

1. الصَّغَرُ والعتة: الصغر هو المرحلة التي يمرّ بها الإنسان من ولادته إلى بلوغه، وهي أحد عوارض الأهلية، وهو سبب يقتضي التخفيف، وينقسم الصغر إلى قسمين: ما قبل التمييز، وما بعد التمييز، أمّا مرحلة ما قبل التمييز فتكون له أهلية وجوب كاملة، أي تجب له الحقوق وعليه، لكن أهلية الأداء في حقه منعدمة. ومرحلة ما بعد التمييز تبدأ حسب تقدير الفقهاء من سن السابعة إلى البلوغ، فتثبت له في هذه المرحلة أهلية وجوب كاملة، لكن أهلية الأداء تكون ناقصة⁽⁴⁾.
أما العتة فهو اختلال في العقل، بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين⁽⁵⁾، أو هو اختلال في العقل يجعل صاحبه قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير⁽⁶⁾. وجعلوا أحكام المعتوه كأحكام الصبي العاقل التي سبق الحديث عنها. وهي أحكام مشروعة رفعا للحرَج عنه⁽⁷⁾. لكن إذا كان المعتوه غير مدرك ولا مميز فيلحق حكمه بحكم المجانين.

(1)-المصدر نفسه: 182/20.

(2)-المصدر نفسه: 62/21.

(3)- الصلاحي، الرخص الشرعية: ص313.

(4)- الباحثين، قاعدة المشقة: ص85-87.

(5)- الفتاوي، شرح التلويح: 352/2.

(6)- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري (ت: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ومعه: تكملة البحر الرائق، لمحمد بن حسين

بن علي الطوري، ط2، دار الكتاب الإسلامي: 41/1.

(7)- الباحثين، قاعدة المشقة: ص94؛ الصلاحي، الرخص الشرعية: ص323.

فلا يُكَلَّف الصبي شيئاً من التكاليف الشرعية، "فما ترك من صلاة في صباه فلا بدل عليه"⁽¹⁾، ولا إثم عليه في كلِّ ما اقترفه في حال صباه، يقول في بيان الشرع: "في بعض القول: كل ما أحدث الصبي في حال صباه أنه يلزمه ضمان ذلك في ماله، وإن كان سالماً من الإثم"⁽²⁾.

وفي اعتبار القتل مانعاً من الميراث، قالوا: إذا كان القاتل معتموها فإنه يرثه ولا يزول ميراثه، لأنه لا يجري عليه ما يجري على الصحيح، أما بالنسبة للصبي، فقال أبو عبد الله: إذا كان لا يعقل، فإنه يرثه، وإن كان يعقل الصلاة والغبن من الریح ففي القياس أنه يرثه، وأنا أقول فيه بالاستحسان أنه لا يرثه إن كان متعمداً لقتله، وأما إن كان خطأ فإنه يرثه، مع العلم أنّ الخطأ بالنسبة للبالغ مانع من الميراث كذلك عند الإباضية، واستند في قوله بالاستحسان هنا ومخالفة القياس إلى أثر عن عمر قال فيه: الصلاة على من عقل والصيام على من أطاق والحدود على من بلغ. ومنهم من اعتبر القتل من الصبي مانعاً من الميراث مطلقاً، عمداً كان أم خطأ، كان يعقل أم لا يعقل، ومن هؤلاء: الفضل بن الحواري ووائل بن محبوب، وذلك لما ورد في السنة من أنّ القاتل لا يرث من قتله خطأ كان قتله أم عمداً⁽³⁾، ووجه الدلالة أنّ الحديث لم يراع القصد، فمنع المتعمد والمخطئ من الميراث على السواء، فيلحق بالمخطئ الصبي إذن، فرغم عدم قصده إلا أنه لا يرث.

وبالنسبة للحدِّ كذلك، فلا يحّد الصبي، فإذا غشي الصبي امرأة، فلا حدّ عليه، قالوا: إلا أن يكون قد أدرك أترابه واشتهى النساء، وقيل: لا حد عليه ولو كان قد بلغ أترابه واشتهى النساء، لأنّه إنما الحد على من بلغ⁽⁴⁾.

2. الجنون: هو اختلال في العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل، إلا نادراً⁽⁵⁾، والجنون لا يؤثّر في أهلية الوجوب، لكنّه يؤثّر في أهلية الأداء فيعدمها؛ لأنها تثبت بالعقل والتمييز، والجنون فاسد العقل عديم التمييز⁽⁶⁾. ويتحدث في بيان الشرع عن الإغماء والجنون معاً، وكأنّ حكمهما واحد، إذ الجامع بينهما ذهاب العقل بأمر لا إثم فيه، وقد خصص باباً لهما معاً: في المغمى عليه والجنون⁽⁷⁾. وفي العبادات فالقياس يقتضي أن تسقط عنه جميعاً؛ لا أداء في الوقت، ولا قضاء بعد الإفاقة، ولكن المسألة مختلف فيها عند الإباضية، فيما يتعلّق بالقضاء، طبعاً، بالنسبة للصوم والصلاة، ومن أهم أقوالهم التي أوردها في بيان الشرع فيما يتعلّق بالصوم ما يلي:

(1) - الكندي، بيان الشرع: 255/35.

(2) - المصدر نفسه: 249/36.

(3) - الكندي، بيان الشرع: 136/63.

(4) - المصدر نفسه: 79/71.

(5) - الفتازاني، شرح التلويح: 348/2.

(6) - الباسين، قاعدة المشقة: ص90؛ الصلابي، الرخص الشرعية: ص322.

(7) - الكندي، بيان الشرع: 217/20.

أولاً: بالنسبة لمن أغمي عليه أو ذهب عقله أياما وصحاً أياما أخرى في شهر رمضان، فذكر فيه ثلاثة أقوال:

- القول الأول: من جامع أبي صفرة: لا يجب عليه إعادة اليوم الذي أغمي فيه، وقال: إن أعاد فهو أحب إليّ، فلو أغمي عليه أياما لم يكن عليه إعادتها، وعللّ لهذا القول أبو سعيد بقوله: لأنّه أغمي عليه وهو دائن بالصوم معذور بالإغماء، فكان بمنزلة النوم، إذ لا إعادة على النائم اتفاقاً⁽¹⁾.

- القول الثاني، نقله عن أبي عبد الله، قال: إن عليه البدل في جميع الأيام التي ذهب فيها عقله، إلا اليوم الذي أصبح فيه صحيحاً ثم أغمي عليه، وعللّ أبو سعيد لهذا القول: بأنّه حين طلوع الفجر لم يعتقد الصوم له لعدم العقل، فوجب عليه إعادته، بخلاف ما لو طلع عليه الفجر عاقلاً، فقد انعقد صومه، ولا يضره غياب عقله بعد ذلك، ورحّح أبو سعيد هذا القول الثاني، فقال: أحبّ في الصوم أنه إذا أصبح معتقداً للصوم صحيح العقل ثم ذهب عقله بجنون ثبت له صوم ذلك اليوم، وما أصبح فيه ذاهب العقل فأحب أن يكون عليه بدل ذلك اليوم وبمثل هذا القول قال محمد بن محبوب، وذكره كذلك في الضياء⁽²⁾.

- القول الثالث: ذكره أبو الحسن في جامعهم، وهو شبيه بالقول الثاني، إلا أنّه ألحق بالذي طلع عليه الفجر عاقلاً كلّ من نوى الصيام من الليل، حتى لو أغمي عليه عند طلوع الفجر، يقول: لأنّه نواه في وقت ما أمر به من الليل، قياساً على النائم الذي نوى صيامه من الليل ثم ذهب به النوم حتى أصبح⁽³⁾.

ثانياً: بالنسبة لمن غاب عقله أو جنّ الشهر كاملاً، من أوله إلى آخره، ففيه ثلاثة أقوال كذلك:

- القول الأول: نقله عن محمد بن محبوب، وفيه أنّ من ذهب عقله في شهر رمضان كله، فعليه بدله، ونفس القول في الضياء⁽⁴⁾. ويبدو أنّه لا فرق عندهم بين من ذهب عقله بجنون أو إغماء.

- القول الثاني: نقله عن الفضل بن الحواري، وعن جامع أبي الحسن كذلك، ويرى أصحاب هذا القول أنّه لا بدل على من جنّ في شهر رمضان كلّ، لأنّه لم يكن مخاطباً به، فالقلم مرفوع عنه، بخلاف ما لو جنّ في بعضه وأفاق في بعضه، فعليه صيام ما أفاق فيه وبدل ما جنّ فيه، فالجنون كامل الشهر لا يدخل في قوله تعالى: ﴿...فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...﴾ [البقرة: 184]، بخلاف المغمى عليه،

(1)-المصدر نفسه: 220،218،217/20.

(2)- الكندي، بيان الشرع: 221-217/20.

(3)-المصدر نفسه: 220/20.

(4)-المصدر نفسه: 221،219/20.

فيشملة الخطاب، ويدخل في عموم قوله تعالى: ﴿...وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ...﴾ [البقرة: 184]⁽¹⁾.

- القول الثالث: كالقول الثاني فيما يتعلّق بالجنون، لكن قالوا: حتى المغمى عليه كذلك كامل الشهر لا بدل عليه، ويقول أبو سعيد معلقاً على هذا القول الأخير: "ولا أعلم أنّ هذا يخرج من قولهم إلا على قول من يقول إنّ الشهر كله فريضة واحدة، فإذا كان صحيح العقل حتى اعتقد صومه من بعد وجوبه عليه من أول يوم من شهر رمضان ثم أغمي عليه من بعد ذلك فقد يشبه معاني ثبوت صومه على هذا الوجه"، وأبو سعيد لم ير رجحان هذا الرأي بل رأى وجوب الإعادة على المغمى عليه، لوجوب النية كل ليلة، ولأنّ الصوم من الليل إلى الليل⁽²⁾.

أما بالنسبة للصلاة، فيبدو أنّهم متفقون على رأي واحد، ولم يظهر لي خلاف في المسألة من خلال ما ورد في بيان الشرع، إذ قالوا: إذا غاب عقل المرء من بداية وقت الصلاة إلى نهايتها، لم يكن عليه إعادتها، أما إذا حضر وقت الصلاة ففرط حتى جُنّ عليه فعليه بدلها إذا أفاق، وكذلك إذا أفاق قبل ذهاب وقتها، كان عليه أدائها، وعن أبي سعيد: إذا حضر وقت الصلاة ففرط بقدر ما لو قام إلى الصلاة منذ أول وقتها ليتوضأ وصلى فضيع ذلك حتى ذهب عقله فعليه البدل، وكذلك لو أفاق في وقتها وأدرك منها ما لو قام توضأ وصلى في الوقت كان عليه الصلاة⁽³⁾.

ولم يتضح للباحث تفريقهم بين المجنون والمغمى عليه هنا في مسألة الصلاة، ولعلّ القياس يقتضي إعطاء المغمى عليه حكم النائم، كما في الصوم، فيجب عليه قضاء كل صلاة أغمي عليه فيها، كما يجب ذلك على النائم تماماً، بخلاف المجنون، فإذا جُنّ من بداية وقت الصلاة إلى نهايتها فقد ارتفع عنه التكليف ولم يكن حينها مخاطباً بتلك الصلاة، بخلاف ما لو كان عاقلاً في بدايتها أو أفاق قبل نهاية وقتها، فقد شمله خطاب التكليف، ووجب عليه الأداء، أو القضاء إن كان الوقت قد فات.

3. السكر: الأصل أنّ السكران له حكم المجنون لاشتراكهما في ذهاب العقل، فلا اعتبار لزواجه وبيعه وشرائه، لعدم العقل، ولا تفسد عليه امرأته إن وطئها في الحيض، وقيل: إنّها تفسد عليه، لأنّه مأخوذ بجنايته⁽⁴⁾. واختلّفوا في طلاقه، مع اتفاقهم على أنّه لو شرب دواء فطلق امرأته فإنه لا يلزمه ذلك الطلاق وهو بمنزلة المجنون، لكن ما عدا ذلك، فقال من قال: إنّ طلاقه جائز عليه، وفرق هؤلاء بين

(1)-المصدر نفسه: 219/20-221.

(2)-المصدر نفسه: 222/20-223.

(3)- الكندي، بيان الشرع: 218/20-221.

(4)-المصدر نفسه: 396/48.

الطلاق وبين البيع والنكاح، بكون النكاح يجب به عليه مال، كالبيع يجب به البدل، فإذا عقد السكران على نفسه كان بمنزلة العقد المجهول، فإن صحا ورضي به لزمه ذلك العقد وإذا لم يرض به انتقض، أما الطلاق فإنما هو عقد له أن يجله أو ينفيه، ولا يترتب عليه لزوم مال، فإذا حلّه فقد انحل⁽¹⁾. وذهب آخرون إلى عدم التفريق بين النكاح والطلاق، فأرأوا عدم لزوم الأمرين في حالة السكر، ومن هؤلاء ابن بركة، يقول: "والنظر يوجب عندي أن السكران الذي عنده تمييز أن الأحكام تلزمه في كل شيء، لأنه يعقل ما يفعل بقصد لما عنده من التمييز، وأما السكران الذي لا تمييز معه كالمجنون الملقى على قارعة الطريق أو الساقط على المنزلة فسبيله سبيل المجنون الذي تقع أفعاله معرأة من المقاصد"، ويقول كذلك: "والسكران الذي لا يقع منه طلاق ولا غيره لقول النبي ﷺ: «الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَى»⁽²⁾، فإذا عدت نيته لزوال عقله بسكر أو جنون كانت أفعاله غير محكوم بها"⁽³⁾. وعن أبي محمد كذلك: "لم أعلم أنّ أحداً أجاز تزويج السكران ولا بيعه ولا شراؤه، ولم أعلم وجه قول أصحابنا في تفريقهم بين الطلاق وغيره من النكاح والبيع والشراء، مع استواء حكم الظاهر في الجميع، مع قولهم أن لا يقع إلا بنية، والسكران لا نية معه"⁽⁴⁾.

4. النوم: تبقى التكاليف في ذمة النائم مع تأخر الخطاب إلى ما بعد النوم تخفيفاً من الله ورحمة، لكنها لا تسقط إطلاقاً؛ لأنّ الحرج منتف لقصر مدة النوم عادة. أمّا بالنسبة لأقواله فلا يعتدّ بها، إن كان المعترف فيها الاختيار مطلقاً، وأمّا أفعاله فلا يؤاخذ عليها مؤاخذاً بدنية، ولكن يؤاخذ مؤاخذاً مالية، فتجب عليه الدية إن قتل أثناء نومه، ويجب عليه ضمان ما يتلفه من مال⁽⁵⁾.

5. الأنوثة: للمرأة أحكام خاصة بها؛ نظراً لتكوينها الجسماني الضعيف قياساً على الرجل، ولعدم مخالطتها الرجال، وعدم حضورها المجالات التي يحضرونها غالباً، ونظراً لما يعتريها من أمور تختصّ بها دون الرجل كالحيض والنفاس والحمل والإرضاع⁽⁶⁾.

فالمرأة لم تكلف بالجهاد ولا بصلاة الجمعة ولا الجماعة، ولا الجزية وتحمل العقل.. تخفيفاً عنها، ولم يجب عليها الحج عند عدم المحرم⁽⁷⁾.

(1)-المصدر نفسه: 278/51.

(2)- الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح، بلفظ: «الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَى»، كتاب: الإيمان، باب في النية، رقم: 01، 06/1.

(3)-المصدر نفسه: 65/51.

(4)- الكندي، بيان الشرع: 296/48.

(5)- الباحسين، قاعدة المشقة: ص96-97؛ الصلابي، الرخص الشرعية: ص324.

(6)- الباحسين، قاعدة المشقة: ص99.

(7)- السيوطي، الأشباه والنظائر: ص237.

سادسا: الإكراه

الإكراه هو: حمل الغير على أمر يمتنع عنه، بتخويف يقدر الحامل على إيقاعه ويصير الغير خائفا به فائت الرضا بالمباشرة⁽¹⁾. ويعتبر الإكراه عذرا في كثير من الحالات وسببا من أسباب التخفيف، تيسيرا على الناس، وقد أشرت سابقا إلى نوعي الإكراه وشروط كل نوع، وذلك عند الحديث عن أسباب الضرورة، والإكراه قد يصل إلى حدّ الضرورة فيكون سببا من أسباب إباحة المحظور، وقد يكون دون ذلك، بحيث تكون فيه مشقة معتبرة، فيكون سببا من أسباب تحقق الحاجة المؤدية إلى الترخّص.

والإكراه مراتب، فمنه ما يندرج ضمن أسباب الضرورة، ومنه ما يندرج ضمن أسباب الحاجة، بحسب درجة الإكراه ودرجة الضرر الذي يصيب المُكْرَه، يقول البخاري: "إذا ثبتت الإباحة في حال الإكراه عرف أن الاضطرار قد تحقق وأن الإكراه صار ملجئا فكان تاما"⁽²⁾. وإنما جعل الإباحة دليلا على تمام الإكراه؛ لأنها تدل على تمام العذر في حق الله تعالى كما في حال الاضطرار. وقد أشار الباحث سابقا إلى أحكام متعلقة بالإكراه كسبب من أسباب الضرورة، وهنا سيشير إلى أحكام تتعلق بالإكراه كسبب من أسباب الحاجة، بحيث لا يشترط للتخفيف في تلك الأحكام سوى المشقة التي لا تبلغ درجة الضرورة.

ولعلّ الأمر الوحيد الذي يمكن التمثيل به هنا، في الإكراه كسبب من أسباب الحاجة، هو عدم حنث الحالف، وعدم نفاذ طلاق المكره، ففي بيان الشرع الكثير من النصوص التي تشير إلى هذا الحكم، ومن ذلك:

- إذا حلف مخافة أن يظلمه الخارص بأخذ شيء من ماله، فلا حنث عليه ولا يمين لهم، إذ لا حنث على مجبور. وقيل بغير ذلك⁽³⁾.
- لو حلف لا يدخل سجنا فأكره على دخوله، لم يحنث، وكذلك كلّ ما حلف عليه ثم أكره على فعله لم يحنث، وهناك من قيد ذلك بأن يكون الإكراه بغير حق، أما إن كان بحق فيحنث، وقال أبو سعيد: كل شيء حلف عليه وهو قادر على تركه أو فعله، فحبر عليه ففيه اختلاف⁽⁴⁾.
- لو استحلف رجلا سلطان جائر ظلما، وخاف الرجل الضرب والسجن، فحلف ما استحلفه واستثنى في نفسه فله نيته، بخلاف ما لو لم يكن فيه خوف الظلم فلا ينفعه استثناءه في نفسه، لأنّ اليمين للمحلّف⁽⁵⁾.

(1) - البخاري، كشف الأسرار: 538/4.

(2) - المصدر نفسه: 543/4.

(3) - الكندي، بيان الشرع: 212/26-213.

(4) - المصدر نفسه: 162-161/26.

(5) - المصدر نفسه: 63/26.

- وفي رجل استحلفه ظالم بالله وبالطلاق، فحلف كاذبا ليدفع الظلم عن غيره، فلا حنث عليه، وهو مأجور على ما فعل⁽¹⁾. وأيضا: إذا اتهم السلطان رجلا بأنّ عنده مالا لرجل أو يعلم بماله، فحلفه أن ما عنده أو ما يعلم بماله، وكان عنده أو يعلم، فإذا خاف من السلطان الظلم والغصب لذلك المال فلا حنث عليه، وكذلك إذا حلف مخافة الضرب أو القتل⁽²⁾. وكذلك إذا استحلف السلطان رجلا بالطلاق على فعل فعله فحلف بالطلاق وهو قد فعله، فإن خاف على نفسه خوفا تسعه فيه التقية من قتل أو ضرب، فهو معذور ولا يلزمه الطلاق⁽³⁾.

- لو أكره رجل على الطلاق بأن كان في بدنه خراج فعصره رجل فأوجعه وقال: لا أتركك حتى تطلق زوجتك فطلقها وهو لا يقدر على الامتناع من الرجل، قال: طلقت زوجته، قال أبو سعيد: إذا كان لا يقدر على الامتناع فهو مجبور، ولا يقع الطلاق⁽⁴⁾.

- وكل رجل حلف بطلاق أو عتاق على أمر إن لم يحلف عليه خاف على دمه وماله، وكان لا يستطيع أن يفر أو يهرب فليس عليه طلاق ولا عتاق⁽⁵⁾، وقالوا كذلك: إذا حلف الرجل وأجبره على الطلاق بقتل أو بضرب بالسياط فطلق، فلا تطلق امرأته⁽⁶⁾.

ومن خلال النماذج السابقة المتعلقة بالطلاق والحلف، يبدو، والله أعلم، أنّه لا يشترط في الإكراه أن يكون فيه الخوف على النفس حتى يعذر المكلف، بل يكفي أن يكون فيه تهديد بالضرب أو إتلاف لمال، أو ظلم للغير، وذكروا الضرب وإتلاف المال مطلقا، دون تقييد بخوف الهلاك، وإن كنا نجد أحيانا في بعض المسائل اشتراط الخوف على النفس في الضرب، أو أن يكون الضرب لا يحتمله المكره⁽⁷⁾.

واتفقوا على أنّ أقوال المكره إن كانت إقرارات لم تعتبر، أما إن كانت مما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والإعتاق والرجعة فإنّها عند الحنفية تقع وتترتب عليها أحكامها ولا يؤثر فيها الإكراه وأمّا إن كانت مما يحتمل الفسخ كالبيع والإجارة ونحوهما فإنّها تقع فاسدة عند جمهور الحنفية لزوال الرضا، وللمستكره إمضاء العقد أو

(1)-المصدر نفسه: 50/51.

(2)-المصدر نفسه: 211/26.

(3)-المصدر نفسه: 214/26.

(4)-المصدر نفسه: 209/26.

(5)- الكندي، بيان الشرع: 218/26.

(6)-المصدر نفسه: 216/26.

(7)- انظر: المصدر نفسه: 49/51، واختلف النقل عن جابر بن زيد في طلاق المكره، فنقل عنه ثبوته ووجوبه على المطلّق وتُقل عنه خلافه. انظر:

المصدر نفسه: 50/51.

فسخه بعد زوال الإكراه. وعند الملكية هي موقوفة على إذن المستكره، وذهب الشافعية والحنابلة وغيرهم إلى بطلان تصرفات المكروه القولية مطلقا، سواء كانت مما يحتمل الفسخ أو مما لا يحتمله⁽¹⁾.

سابعا: السفر

السفر هو "قطع مسافة تميز الأخذ بأحكام الرخص في التكاليف الشرعية ورفع الحرج عن المكلفين"⁽²⁾. وقد اختلفت تعريفات الفقهاء فيه بحسب آرائهم في المسافة التي تُسَوَّغ التخفيفات.

والسفر لا ينافي الأهلية مطلقا، ولكنه لما كان مظنة للمشقة جعله الشارع سببا للتخفيف، ومن تلك التخفيفات القصر في الرباعية والفطر في رمضان، على أن يصوم أياما أخرى، وترك الجمعة والعيدين والجماعة، والنفل على الدابة، وجواز التيمم⁽³⁾. ومن التخفيفات التي وقف عليها الباحث في بيان الشرع لعذر السفر ما يلي:

- يجوز للمسافر ترك الجمعة إذا كان مسافرا، أما بالنسبة لصلاة العيد، فقليل: إنَّ على المسافر أدائها إذا أمكنه ذلك دون مشقة ولا ضرر، ويفهم منه: أنَّ السفر ليس عذرا لترك صلاة العيد ما لم تقترن به مشقة، بخلاف ترك الجمعة فيكفي وجود السفر، دون اشتراط اقترانه بالمشقة⁽⁴⁾.
- يجوز للمسافر الجمع بين الصلاتين في السفر، أمَّا بالنسبة للمقيم فلا يباح له الجمع ما لم يكن هناك مرض أو مطر يخاف منه الضرر⁽⁵⁾، وعلل ابن بركة في جامع جواز الجمع في السفر بالمشقة المصاحبة له⁽⁶⁾.
- يجوز للمسافر الإفطار في رمضان، شرط تحقق وصف السفر فيه، وهو مجاوزة فرسخين⁽⁷⁾، فإذا أفطر قبل أن يصير إلى مسافة السفر، فسد صومه الذي صامه ولزمته الكفارة، وقيل لا تلزمه الكفارة⁽⁸⁾، ويجب أن يصبح مسافرا حتى يباح له الإفطار، أمَّا إذا أصبح في وطنه بعد الفجر ولو ساعة من نهار لزمه حكم الوطن، وليس له أن يفطر في يومه الذي انعقد عليه في وطنه⁽⁹⁾، فإذا أصبح صائما في وطنه ثم سافر من

(1) - السرخسي، المبسوط: 44-40/24؛ الباسين: قاعدة المشقة: ص132؛ الزحيلي، نظرية الضرورة: ص97-98؛ الصلابي، الرخص الشرعية: ص240.

(2) - الصلابي، الرخص الشرعية: ص197.

(3) - ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ص64.

(4) - الكندي، بيان الشرع: 169/15.

(5) - المصدر نفسه: 163-162/14.

(6) - المصدر نفسه: 207/14.

(7) - هذا رأي الإباضية في مسافة القصر للسفر، وهي فرسخين أو ستة أميال.

(8) - المصدر نفسه: 155-154/20.

(9) - المصدر نفسه: 134/20.

يومه فأفطر، فإن عليه بدل ما مضى من صومه في بلده⁽¹⁾، واشتروا كذلك في جواز فطره أن ينوي ذلك من الليل، فإن لم ينو لم يجز له الإفطار، إلا أن يعنيه أمر يخاف منه على نفسه، فيفطر بقدر ما يجي به نفسه ويمسك بقية يومه، ثم يبدل ذلك اليوم⁽²⁾.

وقد اختلف الإباضية في حكم من صام في بداية سفره، ثم أفطر بعد ذلك، ما حكم صومه السابق؟ وذلك إلى ثلاثة أقوال: قيل: صيامه تام له كله، فالآية المرخصة في الإفطار لا تدل على فساد صومه، وقيل: كل صوم في السفر أعقبه إفطار في السفر فهو فاسد، إذ للحضر حكم وللصفر حكم، وحكم السفر أن يصوم أو يفطر، فأبي الحكمين التزم حُكْم عليه به، وكان لازماً له، فإن حلّ ما عقد على نفسه قبل تمامه كان هادماً لما تقدم فعله، كالأجير الذي يرجع عن عقده قبل تمام عمله، فلا يستحق ثواب ما تقدم من عمله، وقول ثالث: إنّ كل صوم صامه في السفر فهو تام له، إلا صوماً بين فطرين، فإنه فاسد⁽³⁾.

ثامناً: العسر وعموم البلوى

لم يذكروا تعريفاً ضابطاً ولا أسباباً محددة، يتحقق عند وجودها وجود هذا السبب، واكتفوا بذكر طائفة كبيرة من الجزئيات أو الفروع الفقهية التي تدخل في هذا المجال.

وعُرف العسر بأنه: صعوبة تجنّب الشيء، أمّا عموم البلوى ففُسر بما يكثر ويعمّ وقوعه، بحيث يصعب على المرء التخلص أو الابتعاد عنه. ولم يميّزوا بين العسر وعموم البلوى، والذي يبدو أنّ بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، فكلّ ما عمّت به البلوى هو مما يعسر، ولكن لا يلزم من صعوبة الشيء وعسره أن يكون مما تعمّ به البلوى⁽⁴⁾.

ولقد اتفق العلماء على أنّ العسر وعموم البلوى من المشاق التي تبيح الترخّص. وعموم البلوى يشمل العبادات والطهارات والنجاسات وكذا المعاملات التي انتشرت بين الناس بحيث لو أخذ بأصل الحكم فيها لأدى إلى المشقّة وتعطيل مصالح الناس. ووضع الصلابي ضابطين أساسيين في تمييز عموم البلوى عن غيرها من حالات التيسير، وهما: نزارة الشيء وقلّته، كالعفو عن يسير النجاسات، وما ينقله الذباب من العذرة وأنواع النجاسات.. والثاني: كثرة الشيء وشيوعه وانتشاره⁽⁵⁾.

(1) -المصدر نفسه: 131/20.

(2) -المصدر نفسه: 143/21.

(3) -المصدر نفسه: 148/20؛ وانظر: 132-129/20، 141-140، 156-149.

(4) - الباحسين، قاعدة المشقة: ص164؛ الزحيلي، نظرية الضرورة: ص123.

(5) - الصلابي، الرخص الشرعية: ص310، 293.

وقد استطرد بعض الفقهاء في إيراد الأمثلة لهذا السبب، حتى شملت أغلب الأمثلة المتعلقة بالترخيص عمومًا، كالعقود المستثناة من الأصل، مثل الإقالة والحوالة والقرض والشركة...، وإباحة بعض المحظورات للحاجة، كالحرير للحكة، وتناول المحرم للضرورة...، بحيث أدخلوا في العسر وعموم البلوى كل ما يشق على الإنسان فعله⁽¹⁾، وبناء على ذلك الاستطرد يقول السيوطي: "فقد بان بهذا أن هذه القاعدة يرجع إليها غالب أبواب الفقه"⁽²⁾. وربما كان ذلك من باب العسر بمعناه العام، وهو المشقة، فكل ما فيه مشقة فهو داخل في هذا السبب، ولكن الحقيقة أن العسر يطلق ويراد به، حسب المتبادر، في هذا الباب معنى خاص وهو عسر الاحتراز من الشيء خصوصًا.

ومن التطبيقات الواردة في بيان الشرع والمتعلقة بما يعسر الاحتراز منه عادة ما يلي:

- سور الهرة، اعتبر طاهرا استنادا إلى نص للنبي ﷺ، وعلل في بيان الشرع بإباحته بقوله: "لأنها لا يستطاع الامتناع من سورها، لقول النبي ﷺ: «إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ»⁽³⁾، وقال النبي ﷺ: «إِنَّهَا مِنْ سَاكِنِي الْبُيُوتِ»⁽⁴⁾، فمن وُجدت هذه العلة فيه لم ينحس سوره"⁽⁵⁾. فالنص واضح في أن العلة هي عسر الاحتراز، ويقاس على سور الهرة كل سور لحيوان آخر يعسر الاحتراز منه عادة، كالفأر مثلا.
- ومما ورد في بيان الشرع مما أضيف إليه أن ذرق القمل⁽⁶⁾ لا بأس به في الثياب، وهو نجس في الأصل، وقال المضيف: "ولعل ذلك يريد به الذرق ولا يقدر على الامتناع منه فرخص فيه للضرورة والله أعلم"⁽⁷⁾، فعلى الترخيص بعدم القدرة على الاحتراز، وأن ذلك من حالات الضرورة، وهي هنا بمعنى الحاجة.
- مما يعسر الاحتراز منه كذلك الغفلة عن النية في أثناء العبادة، إذ أورد ابن بركة، فيما نقله عنه الكندي في بيان الشرع، اعتراضا على وجوب النية في الوضوء، وهو: إذا كان الوضوء لا يجزي إلا بنية، فلم لا يحتاج الإنسان إلى دوام النية إلى أن يفرغ من الفعل؟ إذ لا فرق بين أوله وآخره؟ فأجاب بقوله: إذا نوى الطهارة في حال مباشرته لها فليس عليه ذكر ذلك إلى أن يفرغ منها؛ لأنّ توقّي النسيان إلى أن يفرغ منها غير ممكن، ويلحق فيه المشقة، ألا ترى أنّ الصوم لا يجزي إلا بنية ثم ينسى صاحبه وينام، ويأكل ناسيا، ولا يضره ذلك؟! وكذلك الأمر في الصلاة؛ لأنّ استدامة النية إلى أن يفرغ من الغرض أمر فيه مشقة ويؤدّي

(1) - السيوطي، الأشباه والنظائر: ص 78-79؛ الزحيلي، نظرية الضرورة: ص 125-126.

(2) - السيوطي، الأشباه والنظائر: ص 78، 80.

(3) - سبق تحريجه: ص 221.

(4) - لم أفق عليه بهذا اللفظ.

(5) - الكندي، بيان الشرع: 109/7.

(6) - ذرق الطائر: حرؤه. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ذرق): 108/10.

(7) - الكندي، بيان الشرع: 86/7، المضيف قال هذا الكلام في معرض بيانه لمعنى عبارة نقلها من المختصر، وهي: "وذرقها نجس، ولا بأس به في

الثياب"، فقال: ولعل ذلك يريد به الذرق.. ولعله أراد لا بأس بالقمل في الثياب، فهو لم يجزم بأن مقصود العبارة إباحتها للذرق نفسه.

إلى بطلان الفرائض⁽¹⁾، فعلل ابن بركة عدم وجوب استحضار النية في كامل الفعل بما يحصل من ذلك للمكلف من مشقة لأن ذلك مما يعسر الاحتراز منه عادة.

- وفي النية كذلك، عن ابن بركة فيما نقله عنه الكندي في بيان الشرع أيضا، أنّ الأصل في النية أن تكون مع الدخول في العبادة، كما هو الحال في النية في الطهارة والصلاة والزكاة والحج، إلا الصوم، فإن نيته أبعد، والأصل فيه أن يكون كغيره من العبادات، لكن لما كان وقت الدخول في الصوم هو طلوع الفجر، وهو وقت لا يتهيأ لكثير من الناس ضبطه، كما أنّ أكثرهم فيه نيام، فلو فرض عليهم استحضار نية الصوم عند طلوع الفجر لشق عليهم مراعاة وقته ولحقهم في ذلك ضرر شديد، لذلك اعتبر الشرع النية في الليل مجزئة، فإذا نواها فهو على نيته، ويستصحب دوامها⁽²⁾. وهذا أيضا مما يعسر الاحتراز منه عادة، أي عدم استصحاب النية في بداية الصوم.

- ومما يعسر الاحتراز منه الدم الذي لا يرقأ، فتصح الصلاة به، ففي بيان الشرع: "وقد قيل: عن أبي معاوية رحمه الله أنه فتح العرق، وكان يصلي ولم يحل العقد عن نفسه، وصلى والدم بحاله"⁽³⁾، وكذلك الأمر للمستحاضة، والذي يعرف ولا ينقطع دمه، فإنّ له أن يصلي بدمه، والجمع له جائز⁽⁴⁾.

- ومما رُخص فيه لعسر الاحتراز منه كذلك: أبوال الإبل والبقر الدواس والزواجر، وشرر بول الإبل، فهي معفو عنها ما لم تصبغ القدم، واختلفوا في معنى الإصباغ، فقيل: حتى يبصره موجودا، وقيل: حتى إذا أجرى يده عليه وجدده، وقيل: حتى يربطها، والسبب في إباحة ذلك مشقة الاحتراز منه عادة، كما في حال القوافل التي لا يستطيع الماشي أن يخرج من جملتها، وكذلك الحال في الدياس والدائسات، لأنه لا يمكن إخراجها، وإذا ثبت ذلك في القدم فيثبت أيضا في غير القدم، وكذلك في الثياب، وإذا ثبت أيضا في أبوال الإبل والبقر لهذا المعنى فيثبت في جميع النجاسات كذلك إذا وُجد فيها نفس المعنى، وهو مشقة الاحتراز منها عادة⁽⁵⁾. إلا أنّ هذا الحكم ليس محلّ اتفاق بين الإباضية، فقد نقل في بيان الشرع عن أبي سعيد قوله: "وليس عندي أنّ الأثر مجتمع عليه، وأحسب أنّ فيه اختلافا"⁽⁶⁾، وفي موضع آخر عن أبي سعيد كذلك، من المعتبر: "ومعي أنّه يخرج في بعض القول، في فساد أبوال الأنعام كلها، قليلها وكثيرها،

(1) - الكندي، بيان الشرع: 63/8-64.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 64/8.

(3) - المصدر نفسه: 210/14؛ وانظر: 244/14.

(4) - المصدر نفسه: 207/14.

(5) - المصدر نفسه: 266.228/7.

(6) - المصدر نفسه: 266/7.

بحال الضرورات وغير الضرورات، ويكون كغيره من النجاسات قليلة وكثيره في جميع الأحوال من جميع
المواطن، في حال الزجر والدياس وغيره..."⁽¹⁾.

⁽¹⁾-المصدر نفسه: 255/7؛ وانظر: الكدمي، المعتبر: 141/3.

المبحث الرابع: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع

أشار الباحث في المطلب السابق، عند الحديث عن أسباب الحاجة، إلى أمثلة وتطبيقات واردة في بيان الشرع لكل سبب من تلك الأسباب المشهورة، ولذا، فإن الباحث سيقصر في هذا المبحث على التطبيقات العامة للحاجة، والتي تتعلّق بالمشقة عموماً، أو بالضرر الذي لا يبلغ حدّ الضرورة، دون تكرار للأمثلة والتطبيقات المتعلّقة بأسباب محددة. ومن أبرز التطبيقات الواردة في بيان الشرع مما تمكّن الباحث من الوقوف عليه ما يلي:

أولاً: ترك استعمال الماء للمشقة

إذا كان المرء مجنباً ولم يجد إلا فلجاً بارداً⁽¹⁾ وشقّ عليه الغسل مشقة شديدة، فإذا كان لا يقدر على تحمّل المشقة أو خاف تولّد الضرر فإنّ له أن يؤخّر الغسل إلى أن يرتفع النهار وتكون برودة الماء⁽²⁾. والملاحظ هنا أنّ الجيب لم يفصل في المسألة، فهل على هذا الذي يؤخّر الغسل أن يتيمم ويصليّ الصبح، أم كيف يعمل؟

وهناك من يشترط في جواز التيمم أن يكون هناك عذر لا يطيقه، أو يخاف من استعمال الماء تولّد الضرر في مال أو نفس أو دين، كأن يحول بينه وبين الماء ما يخاف منه على نفسه، كسباح أو حيات⁽³⁾. ويبدو أنّ هذا القول فيه تشديد مقارنة بالقول الأول، إذ الأوّل اشترط المشقة الشديدة، بخلاف هذا فقد اشترط عدم القدرة على استعمال الماء، لا مجرد المشقة. وفي موضع آخر من بيان الشرع يشير فيه إلى هذا الضابط أيضاً، وأنّ مجرد المشقة لا تكفي لترك استعمال الماء، يقول: "وسألته عن رجل تصيبه الجنابة في البرد الشديد، ولا يصيب إلا فلجاً بارداً فيشق به عليه الغسل مشقة شديدة، غير أنه لا يخاف الموت من ذلك، ولكنه يصيبه من الماء ألم شديد، هل له أن يؤخّر الغسل إلى أن يرتفع النهار وتكون برودة الماء؟ قال: معي أنه إذا لم يخف ضرراً من ذلك، وكان يطيق المشقة التي يتحملها، فلا يبين لي عذر له في ذلك، وإن كان لا يقدر المشقة أن يتحملها في الوقت، أو يخاف تولد الضرر، فأرجو أن له ذلك"⁽⁴⁾.

وفي المسافر، هل عليه أن يعدل عن سفره في طلب الماء؟ فليس له ذلك إن كانت تلحقه مضرة من وجه من الوجوه في مال أو نفس، أمّا إن كانت لا تلحقه مضرة، ولكن تقع عليه المشقة من ذلك ويتعوّق عن

⁽¹⁾ - الفلج هو نبع مائي يجري عبر قنوات مشقوقة في باطن الأرض لامتصاص المخزون من المياه وتجميعه وإخراجه إلى سطح الأرض على شكل قنوات مائية لسقي البساتين، وتمتّز عبر الديار والقلاع والحصون للاستعمال اليومي، ونظام الأفلاج يعدّ من أبرز المعالم الحضارية في عمان، تعود أصوله التاريخية إلى الألف الثالثة قبل الميلاد. (انظر: مجموعة من الباحثين، معجم مصطلحات الإباضية: 750/2).

⁽²⁾ - الكندي، بيان الشرع: 119/9.

⁽³⁾ - المصدر نفسه: 190/9، 191، 05/21-12، 06-37، 25، 38-63.

⁽⁴⁾ - المصدر نفسه: 19/9.

سفره، ففي بعض قولهم: يمضي في سفره ولا يعدل في طلب الماء إذا لم يكن يعرفه، وأما إذا عرف الماء وكان يرجوه بلا مشقة ولا ضرر فعليه أن يعدل إلى الماء، أما إذا كانت تدخل عليه المشقة فليس المسافر كالمقيم⁽¹⁾.

وفي صلاة الجنائز، ومتى تجوز بالتيمم؟ نقل في بيان الشرع قولين أساسيين: فمنهم من ذهب إلى أنّها لا تجوز بالتيمم إلا لضرورة كخوف الضرر على الميت، لأنّها صلاة ولا تكون إلا بالوضوء، ومنهم من ذهب إلى جوازها بالتيمم وبالثوب النجس، لأنّها وإن كانت صلاة فإنما تخرج بمعنى الذكر لعدم وجود ركوع فيها ولا سجود، ثم يقول: "ولو قامت بالغير لم يبعد عندي إجازة القراءة بالتيمم إذا لم يمكن الماء للوضوء لمعنى، ولو لم يكن معدوماً، ولا من خوف ولا من ضرر، إلا أنّه بمشقة بوجه من الوجوه"⁽²⁾، ومعنى كلامه حسب السياق فيما يبدو: أنّ صلاة الجنائز تجوز بالتيمم، لأنّها قراءة وذكر، وذلك عند وجود مشقة تلحق المكلف، حتى لو لم يكن الماء معدوماً، ولم توجد مضرة من استعماله.

وفي الأعدار المبيحة للتيمم، مما يندرج في الحاجة كذلك، نقل في بيان الشرع عن أبي سعيد: أنّ الصائم إذا أصبح مجنباً، وخاف إن أكل قبل الغسل طلع عليه الفجر، فإنّ له أن يأكل إن خاف مضرة ولو محتملة، أو خاف أن يتعبه الصوم، وعليه أن يتيمم لإحراز صومه⁽³⁾.

ثانياً: ترك استعمال الماء للضرر

عن أبي سعيد في زياداته على الإشراف فيما نقله عنه الكندي في بيان الشرع في مسألة شراء الماء للوضوء، ومتى يباح ترك شرائه واللجوء إلى التيمم؟ ذكر أنّ الإباضية مختلفون في ذلك، وقال: "يخرج عندي في قول أصحابنا في بعض ما قيل: إنّ له أن يشتريه بأكثر من ثمنه وقيمته، وفي بعض قولهم: إنّ إذا كان يقدر على ثمنه ولا يخاف الضرر على نفسه كان عليه أن يشتريه إذا وجدته للوضوء والغسل، فأما إذا خاف على نفسه الضرر لم يكن عليه أن يشتريه في معنى قولهم، وجدته بثمانه أو أقل من ثمنه، ويتيمم"⁽⁴⁾، ويبدو أنّ ابن بركة يميل إلى القول الثاني، أي: وجوب شراء الماء حتى لو كان بأكثر من ثمنه، ما لم يكن فيه ضرر يلحقه، يقول في جامعه فيما نقله عنه الكندي: "فإذا وجدته بالثمن وكان الثمن غير مجحف به وجب عليه شراؤه؛ لأنّ القادر على الثمن قادر على الماء"⁽⁵⁾، وكثير من المسائل، لم يبين الكدومي ولا ابن بركة مقدار الضرر ونوعه الذي يبيح ترك شراء الماء واللجوء إلى التيمم!! وعلى القول الأوّل فإنّ هذا الفرع يصلح مثلاً لقاعدتنا أيضاً، لأنّ ذهاب بعض المال بشراء الماء بأكثر من ثمنه ليس مما تتحقق فيه الضرورة، بل هو من قبيل الحاجة.

(1)-المصدر نفسه: 181/9، نقلاً عن: زيادات أبي سعيد الكدومي.

(2)- الكندي، بيان الشرع: 286-285/1.

(3)-المصدر نفسه: 74/21.

(4)-المصدر نفسه: 39/8.

(5)-المصدر نفسه: 38/8.

ثالثاً: ترك بعض أركان الصلاة للمشقة

الواجب على المكلف الإتيان بكل أركان الصلاة وسنتها، إلا إن تعذر عليه ركن من الأركان جاز له تركه، ففي مسألة القيام في الصلاة، ومتى يباح للمكلف تركه والصلاة قاعداً؟ هناك ثلاث حالات يمكن للمكلف أن يصلي فيها قاعداً، وهي: إذا كان القيام يؤلمه أما لا يحتمله، أو يشغله عما هو فيه ولو احتمله، أو يخاف منه المضرة، ولو احتمله كذلك، وهذا يفيد أنه لا يشترط بلوغ الإنسان حالة الضرورة أو عدم القدرة على القيام حتى يباح له الترخّص بتركه، بل تكفي المشقة في ذلك، فمن جواب لأبي الحواري: "ومن كان مريضاً ويثقل عليه أن يصلي قائماً، إلا أنه إذا حمل على نفسه أن يصلي قائماً صلى، إلا أنه يتعبه ذلك تعباً يقدر أن يحمله إذا حمل على نفسه؟ فعلى ما وصفت، فإن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، فإذا كان تشتد عليه الحركة والقيام والقعود، صلى قاعداً ولم يحمل على نفسه ما يثقل عليه..."، وفي الزيادات على بيان الشرع من جامع ابن جعفر في جواب عن سؤال: متى يصلي المريض قاعداً؟ قال: "إذا صلى قائماً استعجل صلاته، ولم يأت فيها ما ينبغي فهو يصلي قاعداً"⁽¹⁾، "وعن هاشم، في المريض يكون في الحمل فيثقل عليه أن ينزل، فإن حمل على نفسه النزول قدر في مشقة؟ فقال: يومئ على الحمل، فإنّ دين الله يسر"⁽²⁾.

ويجب التنبيه إلى أنّ هذا الضابط فيما يبيح ترك القيام ليس محلّ اتفاق بين الإباضية، إذ إنّ منهم من لا يرى جواز ترك القيام في الصلاة إلا إذا كان غير قادر عليه، أما ما دون ذلك مما فيه المشقة فلا⁽³⁾، ونفس الأمر كذلك فيما إذا كان يقدر على الصلاة بالقراءة والتكبير بالإيماء إلا أنّه يشقّ عليه ذلك، فهل له الاكتفاء بالتكبير؟ فمنهم من رأى أنّ له ذلك لوجود المشقة، ومنهم من منعه إلا أن لا يقدر عليه⁽⁴⁾. وفي بيان الشرع في موضع آخر ما يشير إلى هذا الخلاف كذلك، يقول: "وقد قيل: إن على الإنسان أن يصلي قائماً إذا قدر على القيام فإن عجز عن القيام، فقال من قال: ليس له أن يصلي قاعداً إلا أن لا يقدر على القيام، وقال من قال: إن له أن يصلي قاعداً إذا شق عليه القيام، وكان لا يتمكن في صلاته على إذا قام، كتمكنه فيها إذا قعد فنقلوه من فرض إلى فرض، وحطوا عنه فرضاً من أجل المشقة، فالقيام في الصلاة مع المشقة أيسر على الإنسان من تكليفه ما لا يقدر عليه بحال من الأحوال"⁽⁵⁾.

وفي مسألة أخرى، سئل عن الذي يكون في شبابه، وتحضر الصلاة، ويخاف إن هو تركها ضاع عليه ماله وبطل ما هو فيه، فهل له أن يتيمم ويومئ بالصلاة؟ فقال: إذ كان يخاف فوت ماله أو لحوق الضرر به، جاز

(1) - الكندي، بيان الشرع: 190.198-197/14، 182-183.

(2) - المصدر نفسه: 177/14.

(3) - انظر: المصدر نفسه: 190.183/14.

(4) - انظر: الكندي، المصدر نفسه: 182/14.

(5) - المصدر نفسه: 22/4.

له ذلك، خصوصاً إن كان قد حصل له ذلك المال، ونصه كما ورد في بيان الشرع هو: "وسألته عن الشباك إذا حضرت الصلاة وهو في شبافته، هل له أن يتيمم ويومئ في عنته؛ كان ذلك معاشه، أو لم يكن؟ قال: معي أنه إذا كان ذلك معاشه، وتركه ينقص من معاشه، ويخاف بطلان ما هو فيه من أجل ذلك، فمعي أنه قد قيل: له ذلك. وإذا لم يكن على هذه الصفة، فمعي أنه قد قيل: ليس له ذلك إذا كان يخاف ما لم يقع في يده بعد، وأما إذا خاف ما قد حصل في يده من ماله أو الضرر فيه إن ترك ذلك، فعندي أن له ذلك على حال إذا خاف فوق ماله أو شيء منه أو الضرر من محصوله، كان من معاشه أو لم يكن"⁽¹⁾.

رابعاً: الجمع بين الصلاتين

عن أبي سعيد فيما نقله عنه الكندي في بيان الشرع: أنّ الأصل عدم جواز الجمع بين الصلاتين للمقيم، إلا أن يكون له عذر، وهذا العذر يمكن أن يكون مطراً يخاف منه الضّرر، أو مرضاً يشغله عن القيام بالصلاةين كل منهما في وقتها، أو أيّ ضرر آخر يلحقه إن أدى كلّ صلاة في وقتها، وهو كالجمع في السفر، لوجود المشقة في كلّ ذلك، أمّا لغير عذر فلا يثبت جواز الجمع للمقيم⁽²⁾، والأعدار السابقة مرتبطة بوجود الضرر الذي يلحق الإنسان بأداء كل صلاة في وقتها، إلا أننا نجد في بيان الشرع نصوصاً تشير إلى أنّ المشقة كافية لإباحة الجمع بين الصلاتين، فعن ابن بركة حسبما نقله عنه الكندي، يقول: "وقال بعض أصحابنا إنّ المبطلون يجمع بين الصلاتين للمشقة عليه في الطهارة عند كلّ صلاة، والتعب الذي يلحقه، وكذلك قالوا: يجوز الجمع في اليوم المطير للمشقة"⁽³⁾، وفي نص آخر في بيان الشرع يقول: "والجمع للمبطلون المسترسل، والمريض الذي يتعب في القيام إلى المسح جائز للمشقة، ما يلحقهم من التعب، يصلون تماماً"⁽⁴⁾، ويبدو أنّ ابن بركة لا يميل إلى القول بالجمع بين الصلاتين لمجرد المشقة، إلا أن يكون قياساً على منصوص عليه، إذ بعد أن ذكر هذا الرأي، عبّ عليه بقوله: "وعندي أنّ الله تعالى له أن يتلي هؤلاء بأعظم من هذا، وإن كان عليهم في ذلك مشقة إذا صلوا كل صلاة في وقتها وهم مقيمون، وقد روي عن ابن عباس أنّه قال: من جمع بين الصلاتين في الحضر من غير عذر، فقد أتى باباً من أبواب الكبائر"⁽⁵⁾، وفي موضع آخر ينقل الكندي عن ابن بركة أنّه يرى جواز الجمع للذي لم يرق دمه قياساً على جوازه للمستحاضة، لكنّه علل ذلك بالمشقة أيضاً، يقول: "والنظر يوجب عندي أن من لم يرق دمه، إن الجمع للصلاةين يجزيه قياساً على المستحاضة، وهذا أشبه بأصول أصحابنا؛ لأنّ المستحاضة جاز لها الجمع للمشقة، وكان الجمع من الله لها تخفيفاً عليها ورخصه، وكذلك الجمع للمسافر رخصة من الله لمشقة السفر"، وإذا كانت العلة هي المشقة فالأصل أن يقاس على المستحاضة

(1) - الكندي، بيان الشرع: 127/8. ولعلّ الأصح: "إذا خاف فوت ماله" بدلاً من: "إذا خاف فوق ماله"، حتى يستقيم المعنى.

(2) - المصدر نفسه: 163/14.

(3) - المصدر نفسه: 164/14.

(4) - المصدر نفسه: 193/14.

(5) - المصدر نفسه: 57/14.

كلّ من شقّ عليه صلاة كل واحدة من الصلاتين في وقتها، ولكن رغم ذلك يبدو أنّ ابن بركة لم يتبنّ القول بجواز التيمم للمشقة بإطلاق، إذ يقول: "وقد قال بعض أصحابنا إن المبطلون يجمع الصلاتين للمشقة عليه في الطهارة عند كل صلاة، والتعب الذي يلحقه، وكذلك قالوا: يجوز الجمع في اليوم المطير للمشقة، والذي اختاره فيمن رعى أو كان في معناه، فلم ينقطع دمه أن يجمع له جائز"⁽¹⁾، وعبارته هذه فيها إشارة إلى أنّه لا يتبنى القول بجواز الجمع للمبطلون والجمع في اليوم المطير.

خامساً: ترك الجمعة والجماعة

عن أبي سعيد: أنّه من الأعذار المبيحة للتخلّف عن صلاة الجمعة: المطر المخوف الذي يخشى منه الأذى، والحرّ الشديد الذي يخاف منه الضرر، والخوف من المضرة على المال أو النفس، أو وجود مريض يلزمه القيام به ويخاف عليه الضياع مع عدم وجود من يخلفه من بعده، ومن جامع ابن جعفر فيما نقله عنه في بيان الشرع: "وقد عذر الناس عن الجمعة في اليوم المطير، وعند الحرّ والبرد، وما يعرض من الموانع نحو ذلك، من خوف أو غيره، وكذلك أصحاب الجنازة، أو من عنده مريض يحتاج أن يحضره في ذلك الوقت"⁽²⁾. ويبدو أنّها أعذار تندرج ضمن الضرورة لا الحاجة فقط.

وفي الأعذار المبيحة لترك صلاة الجماعة نقل في بيان الشرع قوله: "إن الله -تبارك وتعالى- أباح للمريض التخلف عن الجماعة، وكذلك في الليلة المطيرة والبرد الشديد التخلف عن الجماعة، وكذلك عند حضور الطعام لمن احتاج إلى أكله، وكذلك إذا نودي إلى الصلاة والرجل في حاجة الغائط أو البول، فقد رخص له في ترك الجماعة رخصة من الله على لسان نبيه ﷺ: «فَإِذَا حَضَرَ الْعِشَاءَ وَأُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَأَبْدُوا بِالْعِشَاءِ»⁽³⁾، وعن عائشة أنّها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لَا يُصَلِّي أَحَدُكُمْ عِنْدَ حَضْرَةِ الطَّعَامِ وَلَا هُوَ يُدَافِعُ الْأَخْبَثِينَ»⁽⁴⁾، وروى عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ كان يأمر المؤذن إذا كان ليلة باردة ذات مطر: «أَلَا صَلُّوا فِي رِحَالِكُمْ»⁽⁵⁾»⁽⁶⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 207/14.

(2) - المصدر نفسه: 69/15.

(3) - مسند الربيع بن حبيب، كتاب الصلاة، باب في السهو في الصلاة، رقم: 249: 66/1.

(4) - صحيح مسلم، بلفظ: «لا صلاة بحضرة الطعام، ولا هو يدافعه الأخبثان»، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب كراهة الصلاة بحضرة الطعام،

رقم: 560: 393/1؛ وروى الربيع لفظاً قريباً منه، وهو: عن النبي ﷺ أنه نهى أن يصلي الرجل وهو يدافع الأخبثين. مسند الربيع بن حبيب، كتاب

الصلاة ووجوبها، باب جامع الصلاة، رقم: 298: 78/1.

(5) - صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة، رقم: 632: 129/1؛ صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها،

باب الصلاة في الرحال في المطر، رقم: 697: 484/1.

(6) - الكندي، بيان الشرع: 42/10.

سادسا: الشرب أثناء الخطبة

في حكم من يشرب والإمام يخطب، يقول أبو سعيد في زياداته على كتاب الإشراف: لا أعلم من قول أصحابنا في مثل هذا قولاً مؤكّداً، إلاّ أنّه يشبهه عندي معاني الاختلاف، وتركه أحبّ إليّ، ثمّ يقول: "ويعجبني أنّه إذا ثبت أنّه يشمّت العاطس ويردّ السلام، ويعمل ليكون هذا مثل هذه الأعمال، وإن كان قد وقع فيه معنى الحاجة أكثر من هذا، لا مكان الضرورة إليه، فلا يتعدّاه عندي أن يكون أرخص على الحاجة"⁽¹⁾، وكلامه هنا غير واضح تماماً، ويظهر أنّه يشير إلى أنّ الشرب وقت الخطبة للحاجة التي لا تبلغ مرتبة الضرورة مرخص فيه أكثر من تشميت العاطس وردّ السلام، فعند من يقول بهما، فإنه يجوز عنده الشرب للحاجة، أكثر من جواز التشميت ورد السلام. والله أعلم.

سادسا: قراءة القرآن للحائض والجنب

الأصل أنّ الحائض والنفساء والجنب لا يقرأون القرآن، إلا من عذر، ومن الأعذار التي ذكرها في بيان الشرع: أن يقرأ أحدهم الآية والآيتين يتأنس بهما عند الوحشة ويتعوذ بهما، وهذا العذر كما يضح لا يرقى إلى الضرورة، ولعلّ الجواز هنا كان ليسر المقدم الذي يقرأه الواحد منهم، إذ قصرنا ذلك على الآية والآيتين فقط، وفي حمل المصحف، قال من قال: لا يحمله هؤلاء، وقيل: يرخّص لهم فيه ليسره. ومن باب أولى يباح قراءة القرآن لهؤلاء لعذر أشدّ مما سبق، ومن ذلك: قراءة ما يتوقّف عليه طلبه علم ما يلزمه؛ كعلم التوحيد وغيره، أو قراءته له خوفاً من نسيانه ولزوم الإثم له بسبب ذلك⁽²⁾.

سابعا: تقديم الزكاة لحاجة الفقير

في تقديم الزكاة شهراً أو شهرين، ورد في بيان الشرع قوله: "معي أنه يختلف في ذلك، ففي بعض القول حتى تجب عليه الزكاة، وفي بعض القول: يجوز له ذلك إذا رأى في وقت حاجةً وموضعاً لذلك"⁽³⁾، ويُرجّح الكدومي القول بجواز تقديمها، لكن يوجب على المزكي إعادة إخراج زكاته إن ظهر أنّ من أعطاه الزكاة لا يستحقها حين وجوب الزكاة عليه، يقول: "ويعجبني قول من أجاز ذلك إذا كان المعطى مستحقاً للزكاة، وإن دخل وقت زكاته والمعطى مستغن عن الزكاة كان عليه أن يؤدّي زكاته"⁽⁴⁾.

ثامنا: حلق الشعر للمحرم

يجوز للمحرم إن كان به أذى من قمل في رأسه أن يخلق، لكن مع وجوب الفدية، من صوم أو نسك، ففي بيان الشرع: "قال أبو المؤثر: ذكر لنا أن رسول الله ﷺ رأى كعب بن عجرة وهو يوقد بقدر له، وهو محرم،

(1) - الكندي، بيان الشرع: 87/15-88.

(2) - المصدر نفسه: 275، 265/1.

(3) - المصدر نفسه: 12/19.

(4) - المصدر نفسه: 09/19.

وهوام رأسه يتناثر على وجهه، فقال له رسول الله ﷺ: «إِخْلِقْ، وَافْتَدِ»⁽¹⁾، وقد أنزل الله الرخصة في الفدية فقال: ﴿...فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ...﴾ [البقرة: 196]⁽²⁾.

تاسعا: النظر إلى الفروج للحاجة

لا يجوز النظر إلى الفروج مطلقا، ولكن إذا دعت الضرورة إلى ذلك للشهادة في عيوب الفروج مثلا، فهل يجوز؟ ذكر أبو سعيد، الخلاف في المسألة، فمنهم من منع ذلك إلا من زوج أو سيد يطاء، ويكتفى في ذلك باليمين، ومنهم من أجاز ذلك إذا أوجب رأي أهل العلم ذلك أو حكم الحاكم، ويكون من نساء ثقات، واختلفوا في عددهن، فقيل: تكفي شهادة امرأة واحدة، وقيل اثنتين، فأقاموا المرأتين مقام الرجلين فيما لا يجوز للرجال الشهادة فيه، وقيل: لا تجوز إلا أربع، كل اثنتين بمقام الشاهد الواحد من الرجال⁽³⁾.

وكذلك الشأن في الصبية المتزوجة التي تدعي الوطء، هل يكفي قولها مع يمينها؟ جاء في بيان الشرع: "قد قيل ذلك، وهو أكثر قول أصحابنا، وقال من قال: لا يقبل قولها في هذا وهي مدّعية"، وعلى القول الثاني، هل يجوز النظر إليها؟ قال إنّ الأمر مختلف فيه، فقال من قال: لا يجوز النظر إلى الفروج إلا في حال خوف الضرر، أمّا ما دون ذلك فلا يجوز، وقيل: يجوز أن تنظر امرأة عدلة من المسلمين، وقيل اثنتان، وقيل أربع⁽⁴⁾.

عاشرا: الغش لدفع الظلم

يجوز للمرء أن يخدع الظالم ويغالطه في الحساب تقيه، إذا علم أنّه يريد أخذ سلعته منه بثمن أقلّ من الثمن الذي يبيع به لغيره، حتى يحصل منه على الثمن المناسب، ففي بيان الشرع: "عن رجل يطرح شجرا مثل الباذنجان والسكر وأشباه ذلك إلى السوق، فأخذ صاحب السلطان منه بالثمن لعله أراد بأقلّ مما يبيع من ماله لغيره، فغالطه صاحب الشجر في الحساب حتى أخذ منه ما أخذ منه بالثمن، هل له ذلك؟ فنعم، له ذلك، وصاحب السلطان صاغر راغم، إذا أحال صاحب المال على ماله وكان يتقي صاحب السلطان أن يعلمه بذلك، وأحب أن يشهد له على ذلك من غير إلزام ذلك"⁽⁵⁾.

(1) - روى الربيع في مسنده بلفظ آخر وكذا البخاري ومسلم بلفظ قريب من لفظ الربيع، ففي مسند الربيع عن ابن عباس قال: خرج كعب بن عجرة يريد الحج مع رسول الله ﷺ، فأذاه القمل في رأسه، فأمره رسول الله أن يخلق رأسه، وقال له: «صم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين مدين لكل مسكين، أو انسك بشاة أي ذلك فعلت أجزاك»: مسند الربيع بن حبيب، كتاب الحج، باب في التمتع والإفراد والقران، رقم: 432/116؛ صحيح البخاري، كتاب الطب، باب الحلق من الأذى، رقم: 5703/125/7؛ صحيح مسلم، كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى، رقم: 1201/859/2.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 171/22.

(3) - المصدر نفسه: 333/5.

(4) - المصدر نفسه: 426/48.

(5) - المصدر نفسه: 270-269/42.

حادي عشر: إعطاء المال لدفع الغش والظلم

سئل أبو سعيد عن الرجل يطرح إلى صباغ ثوبا ينقشه له، واتفق معه على أجر معلوم، وعند الصباغ عبيد يقومون بالصبغ والنقش، فهل لصاحب الثوب أن يدفع لهم شيئا من المال يرضيهم به دون رأي سيدهم لينصحوا في النقش والصبغ؟ فقال: "إن أراد بذلك دفع غشهم وظلمهم له وأن يوصلوه إلى عمل مثله ولا يغشوه، حسن عندي ذلك، وإن أراد أن يفضلوه فوق عمل مثله من مال سيدهم على ما يقع التعارف أنه تفضيل لم يعجبني ذلك"⁽¹⁾، وتخريجا على كلامه يمكن القول: يجوز للمرء دفع المال، حتى لو كان رشوة في الأصل، لمن يخاف منه الظلم والغبن رفعا للظلم والغبن عن نفسه. وفي موضع آخر يؤكد على ذلك فيقول: "من خاف جور قاض فرشاه، فما أحب له ذلك، فإن رشاه مخافة جوره ولا يريد بذلك أن يظلم أحدا فالإثم على القاضي، ولا بأس هو عليه"⁽²⁾.

ثاني عشر: ضرب الدابة

الأصل عدم جواز ضرب الرجل دابته، إلا أن تكون هناك حاجة إلى ذلك، كأن يضربها تأديبا، على أن يكون ضربه لها بقدر ما ترجع ويرجا استوائها، ففي بيان الشرع جواباً لأبي سعيد عن الرجل يضرب دابته على المسير أو على الأدب، قال: "معي إنه قد قيل: إذا كانت تقدر على ما كلفها المسير وإنما ذلك من سوء أدبها، أدبت بقدر ما ترجع ويرجا استوائها به"⁽³⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 370-369/40.

(2) - المصدر نفسه: 18/28.

(3) - المصدر نفسه: 286-285/36.

الفصل الرابع:

القواعد التابعة لقاعدتي الضرورات تبيح

المحظورات، والحاجة تنزل منزلة الضرورة

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: القواعد المقيدة لقاعدة الضرورات تبيح

المحظورات.

المبحث الثاني: القواعد المقيدة لقاعدة الحاجة تنزل منزلة

الضرورة.

المبحث الثالث: القواعد المبينة لأثر الحاجة على الأحكام

الشرعية.

الفصل الرابع: القواعد التابعة لقاعدتي الضرورات تبيح المحظورات والحاجة

تنزل منزلة الضرورة

بعد أن فصّل الباحث في الفصلين السابقين في أهم قاعدتين تبنى عليها أحكام الضرورة والحاجة، وهما: الضرورات تبيح المحظورات، والحاجة تنزل منزلة الضرورة، سيتناول الباحث في هذا الفصل مجموعة من القواعد التابعة للقاعدتين، وهي قواعد معروفة مشهورة، إلا أنّ الأهمّ هنا هو إبراز وجهة نظر كتاب بيان الشرع، وبالتالي الإباضية المتقدمون، ثم التركيز على الفروع المخرجة على تلك القواعد، من خلال بيان الشرع دائماً، وسيقسم الباحث هذه القواعد إلى ثلاث مجموعات: الأولى عن القواعد المقيدة والضابطة للعمل بقاعدة الضرورات تبيح المحظورات، أما المجموعة الثانية فعن القواعد المقيدة والضابطة أيضاً للعمل بقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة، وتبقى المجموعة الثالثة مخصصة للقواعد المبينة لأثر الحاجة على الأحكام الشرعية عموماً، وفي بعض قواعد المجموعة الثالثة تأكيد لأحكام وردت في قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة.

المبحث الأول: القواعد المقيدة لقاعدة الضرورات تبيح المحظورات

المطلب الأول: الضر لا يزال بمثله

أولاً: المعنى الإجمالي للقاعدة

تُعَدّ هذه القاعدة قيماً لقاعدة "الضرر يزال"⁽¹⁾، ومن إزالة الضرر اقرار المحذور بالنسبة للمضطر، دفعا للهلاك عن نفسه، وقد جعل ابن السبكي قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" من القواعد المخرجة على قاعدة: "الضرر يزال"⁽²⁾، فتكون هذه القاعدة أيضاً قيماً لقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، ولذلك قيدها بعضهم، كابن السبكي والسيوطي بعبارة: "بشرط عدم نقصانها عنه"، أي: "الضرورات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنه"، أي بشرط عدم نقصان المفسدة في الضرورة عن المفسدة الحاصلة من اقرار المحذور، يقول السيوطي: "وقولنا: (بشرط عدم نقصانها عنها) ليخرج ما لو كان الميت نبياً، فإنّه لا يحلّ أكله للمضطر، لأنّ حرمة أعظم في نظر الشرع من مهجة المضطر"⁽³⁾. وعبارته الأخيرة تشير إلى مسألة مهمة، وهي أنّ الموازنة بين المصالح والمفاسد، وما إذا كانت المصلحة أرجح أو كانت المفسدة هي الأرجح، أمر يرجع أساساً إلى الشرع؛ بأن كان هناك نص أو اجتهاد مبني على نصّ، ولا يمكن الاستناد في ذلك إلى مجرد العقل، فقد يرجح المرء بعقله خلاف ما يراه الشرع، فلا اعتبار لذلك حينها، إلا أنّ العقل يُحتكم إليه عند غياب النصّ.

(1) - الزرقا، شرح القواعد الفقهية: ص 195.

(2) - السبكي، الأشباه والنظائر: ص 45.

(3) - السيوطي، الأشباه والنظائر: ص 84، وانظر: السبكي، الأشباه والنظائر: ص 45.

ومعنى هذه القاعدة أنّ الضّرر لا يجوز إزالته باقتراف ضرر آخر مساو له، ومن باب أولى بضرر أشدّ منه، إذ لو أزيل بضرر مثله أو أشدّ لما تحققت قاعدة (الضرر يزال)، إذ يكون الضرر لا يزال باقيا، فإذا كان الضّرر لا تبيسر إزالته إلا بإلحاق ضرر مثله بالغير، تُرك على حاله، كما إذا لم يجد المضطرّ لدفع الهلاك جوعا إلا طعام مضطرّ آخر، أو بدن آدمي حي فإنّه لا يباح تناولهما⁽¹⁾، وكما لو أكره بالقتل على قتل غيره فإنّه لا يباح له، إذ حفظ نفسه ليس بأولى من حفظ نفس غيره، وكذلك لا يباح للمرء حفظ ماله بإتلاف مال غيره...⁽²⁾. وقالوا أيضا: لا يجوز للمرء الزنا حتى لو أكره بالقتل؛ لأنّ الزنا في نظرهم أعظم مفسدة من ذهاب النفس، وإن رأى البعض خلاف ذلك، ليس مخالفة للقاعدة، ولكن للاختلاف في الموازنة بين القتل والزنا، فمن اعتبر الزنا أعظم مفسدة من القتل منعه، ومن اعتبر القتل أعظم من الزنا أباحه في حال الإكراه⁽³⁾.

ويفهم من هذه القاعدة كذلك: إمكانية إزالة الضّرر بضرر آخر أقلّ منه، وهذا إذا تعدّر إزالة الضّرر دون إحداث ضرر آخر، إذ الأصل أنّ "الضرر لا يزال بالضرر"، كما يورد السيوطي وابن السبكي. ثم يقول ابن السبكي بعد ذلك: يستثنى من القاعدة أمور كثيرة "حاصلها: دفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما"⁽⁴⁾.

ثانيا: أدلة القاعدة

يمكن أن يستدلّ لهذه القاعدة بالعقل، إذ ليس من شأن العقلاء إزالة أمر بأمر آخر مثله، فهذا من العبث، أو من العمل الذي لا جدوى منه⁽⁵⁾. كما لا يمكن من باب أولى إزالة الضرر بضرر أشدّ، لأنّ ذلك من الفساد الذي لا يقبله العقل.

ثم لو أزيل الضّرر بضرر آخر لم تصدق فيه قاعدة (الضرر يزال)، إذ نكون قد أزلنا ضررا فعلا، لكن واقعا أحدثنا ضررا آخر مشابها، فبقي الضرر غير مُزَالٍ⁽⁶⁾.

وقالوا أيضا: "إن من ابتلي ببليتين، وهما متساويتان يأخذ بأيتهما شاء، وإن اختلفا يختار أهونهما؛ لأن مباشرة الحرام لا تجوز إلا للضرورة ولا ضرورة في حق الزيادة"⁽⁷⁾.

(1) - الزرقا، شرح القواعد: ص196؛ الباحثين، المفصل: ص363.

(2) - السدلان، القواعد الفقهية: ص512؛ الزحيلي، القواعد الفقهية: ص215.

(3) - البصلي، أثر قاعدة الضرورات: ص1276.

(4) - السبكي، الأشباه والنظائر: ص45.

(5) - الباحثين، المفصل: ص364.

(6) - السبكي، الأشباه والنظائر: ص41؛ السيوطي، الأشباه والنظائر: ص86.

(7) - ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ص76.

ثالثاً: قواعد مشابهة

هناك الكثير من القواعد التي أوردها الذين ألفوا في القواعد الفقهية والتي تؤدّي نفس معنى هذه القاعدة أو معنى قريباً منها، نحاول سردها سريعاً مع شيء من التوضيح، ومن أهمّ هذه القواعد:

1- الضرر لا يزال بضرر أشد أو مساو:

هذه القاعدة تعبير آخر عن نفس قاعدتنا، إذ، وكما ذكرت سابقاً، فإنّ قولهم: "الضرر لا يزال بضرر مثله" يشمل من باب أولى الضرر الأشدّ، فلا يزال به الضرر، فهي مطابقة لها إذن من حيث المآل، وربما كانت هذه الصياغة أفضل من الصياغة السابقة، لأنّها تبرز الحكم بشكل واضح، دون حاجة إلى توظيف المفهوم لإدراك الحكم المقصود. فإذا وُجد شخصان مضطربان إلى الماء، فهنا تساوى الضرران، ولكن صاحب الماء سيكون أولى من غيره، ولا يمكن للآخر أخذه منه، لأنّه سيدفع الضرر عن نفسه بإلحاق نفس الضرر بغيره⁽¹⁾.

وفي بيان الشّرع مسألة تشير بوضوح إلى هذه القاعدة، وهي ما إذا وقع بعض المسلمين أسارى في يد عدوهم، وطلبوا فداءً لإطلاق سراحهم، فالواجب على إمام المسلمين تخليصهم، فإن لم يوجد فعلى المسلمين، إلا أن يكون دفعهم لتلك الفدية يؤدّي إلى إضعافهم وتقوية غيرهم عليهم، واستيلائه عليهم جميعاً، لأنّ هذا ضرر أشدّ من الضرر الذي يرغبون في دفعه، يقول في بيان الشّرع: "إلا أن يكون المال الذي يطلبه إذا دفعوا إليه أضعفهم وقوي عليهم واستولى به على جميعهم، أو ضعفوا عن عدو لهم، فهو أشدّ ضرراً منه عليهم، فحينئذ لا يدفعون إليه شيئاً، ولا يلزمهم؛ لأنّ قتل واحد أيسر على المسلمين من جميعهم وذهاب الحق من أيديهم"⁽²⁾.

2- الضرورة تبيح المحظور إذا لم يؤدّ إلى ضرر أشدّ:

هذه الصياغة للقاعدة هي تعبير آخر كذلك عن قاعدتنا بحسب صياغة ابن السبكي والسيوطي، وهي: "الضرورات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها"⁽³⁾، إلا أنّ قوله (إذا لم تؤدّ إلى ضرر أشدّ) غير دقيق، والأصل أن يقال: (إذا لم تؤدّ إلى ضرر مثله أو أشدّ منه)، إذ الصياغة الأولى لا يدخل فيها منع إزالة الضرر بمثله، بخلاف ما لو قلنا: (إذا لم تؤدّ إلى ضرر مثله) فتشمل المساوي والأعلى من باب أولى، وتبتلك الإضافة ستكون متطابقة مع القاعدة السابقة: "الضرر لا يزال بضرر أشدّ أو مساو". إلا أنّه سيقتى فرق بينهما، وهو أنّ قولنا: "الضرورة تبيح المحظور إذا لم يؤدّ إلى ضرر أشدّ" خاصة بحالة الضرورة فقط، وبالتالي فهي الأنسب

(1) - السرخسي، المبسوط: 29/24.

(2) - الكندي، بيان الشّرع: 126-125/6.

(3) - انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ص73، ويقول ابن نجيم عن هذه الزيادة في نفس الصفحة: "ذكر أصحابنا رحمهم الله ما يفيد؛ فإنهم قالوا: لو أكره على قتل غيره بقتل لا يرحص له، فإن قتله أمّ؛ لأن مفسدة قتل نفسه أخف من مفسدة قتل غيره".

لقاعدتنا، أما: "الضرر لا يزال بضرر أشدّ أو مساو" فهي عامة، وتشمل حالة الضرورة وغيرها من حالات إزالة الضرر.

3- الضرر الأشدّ يزال بالضرر الأخفّ

وردت هذه القاعدة بهذه الصياغة عند ابن نجيم⁽¹⁾، وتعدّ هذه القاعدة مرادفة كذلك لقاعدة: "الضرر لا يزال بضرر مثله"، والإضافة فيها أنّها تُصَرِّح بإمكانية إزالة الضرر بضرر آخر، وهذا ما لا نجد في الصياغة السابقة، إذ هذا المعنى يفهم منها مخالفة، كما أنّ هذه الصياغة لا نجد فيها إشارة إلى منع إزالة الضرر بضرر مثله أو أشدّ، ولكن في النهاية المؤدّي واحد والمقصود كذلك: فالأصل أنّ الضرر لا يزال بالضرر، ولكن إذا تعدّر ذلك أُزيل بضرر أخفّ، ولا يجوز إزالته بضرر مساو أو أعلى.

فأكل الميتة ضرر يلحق صاحبه، إلا أنّ المضطرّ له أن يأكل من الميتة، لأنّ ضرر الأكل من الميتة أخفّ من ضرر الهلاك.

ومن الأدلة لهذه القاعدة صلح الحديبية، وامتناع الرسول ﷺ عن قتال المشركين، وفي هذا مضرة ودنية لحقت المسلمين، ولكن ذلك كان لدفع ضرر أعظم، وهو قتل المؤمنين والمؤمنات الذين كانوا في مكة ولم يكن المسلمون يعرفونهم، قال تعالى: ﴿...وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ وَأَنْ تَطَّوَّهُمْ فِتْصِيْبِكُمْ مِنْهُمْ مَّعْرَةٌ بَعْضٌ عِلْمٍ...﴾ [الفتح:25]⁽²⁾.

ومن الأدلة أيضا: حرق الخضر لسفينة الذين كانوا يعملون في البحر، فإنّ ذلك الخرق كان ضررا لحق بهم وبسفينتهم، لكنّه ضرر أخفّ من ضرر مصادرة السفينة⁽³⁾.

ومن المسائل الواردة في بيان الشرع تطبيقا لهذه القاعدة ما يلي:

- يجوز للمسلم أن يقيم في بلد يعلم أنّه يناله فيه بسبب إقامته الدلّ والظلم، إذا كان في ذلك دفعا لضرر أشدّ من ذلك، وهو ضرر الدلّ والفقير، يقول: "لا يحرم على المسلم أن يفعل فعلا تناله به منفعة جزيلة، وينجو به من الدلّ والفقير، وإن كان يعلم أنّه يناله به بعض الظلم والدلّ، إذا كان يعلم الذي يناله من عزّ الغنى أكثر"، كما يجوز له أن يعمل عند أهل الذمة إذا احتاج إلى عمل ينال به عزّا يرفعه عن الفقر وسؤال الناس، رغم ما يصاحب ذلك من إذلال للنفس واحتمال للمكروه، ثم يقول: "وما لا يخفى به على ذي لب: فيجوز للمؤمن أن يحتمل بعض الظلم والمكروه الذي هو دون غيره، إذا كانت

(1) - ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ص75.

(2) - الباسين، المفصل: ص367؛ الدوسري، الممتع في القواعد: ص242.

(3) - الباسين، المفصل: ص367؛ الدوسري، الممتع في القواعد: ص243.

نيتة أن يزرع لمنفعة نفسه وستر عياله"، وكذلك: يجوز للمسلمين تخلص أسراهم من يد عدوهم بما يقدرون عليه من مال، رغم ما في ذلك من تقوية لعدوهم وإعانة لهم على أنفسهم، على أن لا يؤدي إلى قوتهم واستيلائهم عليهم جميعاً⁽¹⁾.

- مما أشار إليه في بيان الشرع فيما يتعلق بترتيب الكليات، ودفع الأشد بالضرر الأخص: تقديم الدين على النفس والنفس على المال، فيجب على المسلم دفع ماله من أجل إنقاذ نفسه، يقول في بيان الشرع: "إن الله أوجب عليه أن تكون نفسه آثر عنده من ماله، وأن ينفق ماله في صلاح نفسه، فلا صلاح لنفسه أكثر ولا أولى من أن يفدي نفسه من القتل... وكذلك لو وجده [أي: الماء] بملكه كله للشرب وخاف على نفسه الموت من العطش أنه يشتريه بجميع ماله ولا يقتلها وهو يقدر على فدائها"⁽²⁾، بل تقدم النفس على مال الغير كذلك، فله طرح مال الغير من السفينة إن خشى الهلاك على الأنفس، على أن يضمن المال لأصحابه⁽³⁾، وفي موضع آخر يقول: "على المسلم أن تكون نفسه آثر عنده من ماله، وأن ينفق ماله في صلاح نفسه ودينه، وقد أمر الله بذلك في غير موضع من كتابه"، وفي مسألة تقديم الدين، يورد حادثة وقعت في عهد الإمامة الإباضية، بحيث، وبعد أن تم القضاء على شيبان، وتم أخذ سيفه وحاتمه، جاء جيش الدولة العباسية بقيادة خزيمة يطالب الإمام بالسيف والحاتم، وقد أشاروا عليه أن يدفعه لخزيمة السيف والحاتم وما يرضيه من المال ليدفع بذلك عن دولة المسلمين، وفي هذا تقديم للنفس والدين على المال، لكن خزيمة أبي إلا الخطبة والطاعة للدولة العباسية، فحينها رفضوا طلبه، لأن في ذلك تقديم النفس على الدين وهو غير جائز، يقول في بيان الشرع: "رأوا أن ذلك لا يجوز في باب الدين أن يدفع عن الدولة بالدين، وإنما يدفع عنها مع الرجاء بالمال"⁽⁴⁾.

4- إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما:

أشار إلى هذه القاعدة السيوطي وابن نجيم⁽⁵⁾، وهي قاعدة مشاهمة لقاعدة: "يختار أهون الشرين"، وتعتبران أصلاً لقاعدتنا: "الضرورات تبيح المحظورات"، وقيدا لها أيضاً:

فهي أصل لقاعدتنا من حيث إن إباحة المحظور في حال الضرورة قائم على مبدأ الموازنة بين مفسدتين، وبين محظورين، كمفسدة هلاك النفس ومفسدة الأكل من الميتة والدم، إذ نختار اقتراف مفسدة أكل الميتة والدم دفعا لمفسدة زوال النفس التي هي أعظم.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 156/6.

(2) - المصدر نفسه: 125/6.

(3) - المصدر نفسه: 113/6.

(4) - المصدر نفسه: 161/6.

(5) - السيوطي، الأشباه والنظائر: ص 87؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ص 76.

وهي قيد لها من حيث إنّ اقرار المحذور بسبب حالة الضرورة لا يباح إلا إذا كان الضرر المترتب عن اقتراه أقلّ من الضرر الناتج عن حال الضرورة⁽¹⁾، فهي بهذا تشبه القواعد السابقة، مثل قاعدة: "الضرر لا يزال بضرر أشدّ أو مساو"، وقاعدة: "الضرر الأشدّ يزال بالضرر الأخف"، يقول الحموي تعليقا على هذه القاعدة: "هذا عين السابقة في الحقيقة، واختلف العنوان لا غير فتأمل"⁽²⁾، ويقصد بالسابقة قاعدة: "الضرر لا يزال بالضرر"، وإن كانت، كما أشرنا سابقا، قاعدة الضرر لا يزال بالضرر، تنفي إمكانية إزالة الضرر بالضرر أصلا، أمّا هذه القاعدة فتشير إلى إمكانية إزالة الضرر بالضرر، لكن على أن يكون أقلّ مفسدة منه.

كما تعتبر قيدها كذلك من ناحية أخرى، وذلك فيما إذا كان إزالة الضرر في حال الضرورة يمكن أن يتحقق بأحد أمرين كلاهما مفسدة، فنختار الأقلّ مفسدة على الأشدّ، وهذا داخل كذلك في قاعدة: "الضرورة تُقدّر بقدرها"، كما لو شارفت السفينة على الغرق، كان لهم أن يتلفوا بعض المتاع إنقاذا لأنفسهم، فضرر النفس أشدّ من ضرر المال.

وفي بيان الشّرع: للحاكم أن يترك الحدود والتشاغل بها، إذا خاف على الدولة أو على شيء مما قد حماه من المصّر⁽³⁾، فترك الحدود مفسدة تعارضت مع مفسدة أخرى وهي اضطراب الدولة وزوالها أو زوال جزء منها، والمفسدة الأخيرة أعظم من الأولى، فتتصرف الأولى درءا للمفسدة الثانية الأشدّ منها.

وإنّ القعود مع قوم يعملون المعصية غير جائز، لأنّ فيه احتمال لحوق المفسدة به، إلا أن يكون ذلك للإلحاح عليهم، لكن إن كان في تركه القعود معهم خوف على نفس أو مال، كان له ذلك، درءا لأعظم المفسدتين بارتكاب أخفهما، فيكون قعوده معهم مفسدة، لكن دفعا لمفسدة تلحق نفسه أو ماله، أو أحدا ممن يلزمه عوله والقيام به، أو أحدا من المسلمين، أو جملة المسلمين، على أن يكون صادقا في نيته⁽⁴⁾.

رابعاً: تطبيقات القاعدة في بيان الشّرع

أشار الباحث في ثنايا القواعد المشابهة لقاعدتنا إلى نماذج وتطبيقات لها في بيان الشّرع، وهي تصدق على قاعدتنا الأساسية كذلك، ومما يمكن إضافته من تطبيقات لها ما يلي:

- بعد أن أورد الكندي جواز وضع المرء دوابه في المسجد عند الضرورة، سئل عما إذا كانت تُحدث حدثاً يؤذي من يصلّي في المسجد بسبب رائحتها، فأجاب بأنّ الواجب على أصحاب الدواب إزالة

(1) - البصلي، أثر قاعدة الضرورات: ص1278.

(2) - الحموي، غمز عيون البصائر: ص286.

(3) - الكندي، بيان الشّرع: 07/34.

(4) - المصدر نفسه: 20/29.

الأذى من المسجد، "إلا أن يكون على أصحاب الدواب مضرة في إزالته أشد من المضرة التي على المصلين، فمعي أنه لا يحمل عليهم إزالة الضرر بضرر هو أشد عليهم من ذلك الضرر"⁽¹⁾.

- ونقل في بيان الشّرع جوابا عن سؤال حول ما إذا أمر الجيّار رجلا بقتل رجل، وقال له: إن لم تقتله قتلتك، فقال: "ليس له أن يحيي نفسه بتلف غيره، ولا يفدي النفس بمثلها، وإنما يجوز أن يفدي بدونها"⁽²⁾، ففي هذا الجواب بيان أنّ الضّرر لا يزال بضرر مثله، فالقتل لا يزال بالقتل، وكذلك بيان أنّ الضّرر يمكن أن يُزال بضرر أخف منه، فالتهديد بالقتل يمكن دفعه بإلحاق ضرر أقل منه بالغير، إلاّ أنّه لم يذكر نماذج لهذا الضّرر الذي هو دون النفس، والذي يمكن أن تفتدى به، فهل مثلا يقصد بذلك المال وغيره مما لا يتعلّق بالنفس؟ أم يدخل فيه أيضا ما تعلّق بالنفس مما لا يصل إلى حدّ القتل، كإتلاف العضو؟

- نقل في بيان الشّرع عن جامع ابن بركة مسألة عن رجل أُجبر على الزنا بالتهديد بالقتل، فقال: "لا يجوز له ذلك، لأنّ الزنا ظلم للمرأة، فليس له أن يظلم غيره لينجي نفسه"⁽³⁾، وهو وإن علل الأمر بعدم جواز ظلم الغير لإنقاذ النفس، إلا أنّها علّة غير مقبولة لعدم اطّرادها، إذ يباح للمرء أحيانا إلحاق الأذى بالغير، خصوصا في ماله، وهو من الظلم، من أجل دفع ضرر أشد عن نفسه، كإلقاء متاع الغير في البحر من أجل النجاة من الغرق، ولعلّ العلّة هنا، والتي تنسجم مع قاعدتنا، هي اعتبار الزنا أشد من القتل، لذا لم يجز التعدي على الغير بالزنا، لإنقاذ النفس من القتل، فمخاطر الزنا وآثاره على الفرد والمجتمع تعظم وتزيد على مخاطر القتل وهلاك النفس، فالضّرر لا يجوز دفعه بضرر أشد منه، وأورد في هذه المسألة اعتراضا مهما، وهو ما إذا كانت المرأة راضية بذلك الفعل من الرجل، هل له ذلك؟ قال: لا، لأنّ رضاها لا اعتبار له، إذ لم يجعل الله الترضي بيدها، كما لو رضي رجل بأن يقتله آخر ليحلّصه من الموت في حال الإكراه لم يكن له ذلك، لأنّ الله لم يجعل له الرضا بذلك⁽⁴⁾.

- وإذا وقعت القسمة في أرض، وتركوا من الطريق أربعة أذرع، مع أنّ الأصل أن يتركوا ستة، حقا للطريق، فيؤخذ من المحاذي للطريق، على أن يعوّض له الآخرون ما أُخذ منه⁽⁵⁾، إذ لا يمكن إزالة ضرر ضيق الطريق بإلحاق الضرر بأحد الشركاء وحده، فالضرر لا يُزال بمثله.

- إذا كان الرجل مدينا وتعذّر عليه تسديد دينه، فبياع عليه ما يملكه لتسديد ذلك الدين دفعا للضرر عن الدائن، لكن شرط عدم إلحاق ضرر بالمدين، فلا يباع عليه خادمه إذا كان في ذلك ضرر في دينه أو

(1) - الكندي، بيان الشّرع: 20/37.

(2) - المصدر نفسه: 124/6.

(3) - المصدر نفسه: 124/6.

(4) - المصدر نفسه: 125/6.

(5) - المصدر نفسه: 32/41.

نفسه، ويترك له ما يحتاجه من قوته وقوت عياله، وما يحتاجونه من كسوة كذلك، فالضرر لا يزال بالضرر⁽¹⁾.

المطلب الثاني: الضرورة تقدر بقدرها

أولاً: معنى القاعدة

هذه القاعدة قيد آخر لقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، وتفيد أنّ ما تدعو إليه الضرورة من المحظورات إنما يرخّص منه القدر الذي تندفع به الضرورة فحسب، وليس للمضطر أن يتوسّع في المحظور⁽²⁾. فهذه القاعدة تبرز ضرورة الإنقاص من اقتراح المحظور قدر الإمكان، إذ إنّ إزالة الضرر بالضرر خلاف الأصل، كما ذكرنا في القاعد السابقة، فلا يُزال إذن إلا بأخفّ الأضرار، وفي هذا موازنة بين المفاسد أيضاً، فيختار أهون الشّرّين مراعاة لأعظهما.

فيدخل في هذه القاعدة عدم الزيادة على المقدار الذي تندفع به حالة الضرورة. ويدخل فيها كذلك عدم اقتراح المحظور الذي لا تدعو إليه الضرورة، فيكتفي المضطرّ بما دعت إليه الضرورة، ويبقى ما عداه على أصل التحريم.

ومما يدخل كذلك ضمن هذه القاعدة، حالة ما إذا كان بالإمكان إزالة حالة الضرورة بمحظورين مختلفين، فحينها لا بدّ من اختيار الأقل حرمة والأدنى مفسدة، لأنّ الزيادة على الأدنى باللجوء إلى الأشدّ والأعلى مما لا تقتضيه الضرورة، فوجب تركه، وهذا ما أشار إليه ابن رجب في القاعدة الثانية عشر بعد المائة، إذ يقول: "إذا اجتمع للمضطر محرمان كل منهما لا يباح بدون الضرورة وجب تقديم أخفهما مفسدة وأقلهما ضرراً؛ لأنّ الزيادة لا ضرورة إليها فلا يباح"⁽³⁾.

ثانياً: دليل القاعدة

دليلها قوله تعالى: ﴿...فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 172]. ومن معاني قوله تعالى: "غير باغ ولا عاد": "أن الباغى آكل الميتة فوق الحاجة، والعادي آكلها مع وجود غيرها"، ونسب ابن العربي هذا القول إلى: قتادة، والحسن، وعكرمة⁽⁴⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 56/35.

(2) - الزرقا، شرح القواعد: ص 187.

(3) - ابن رجب، القواعد: ص 246.

(4) - ابن العربي، أحكام القرآن: 85/1.

ومن الأدلة كذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَيْنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ إِقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتِ إْحِدِيهِمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقْتِلُوا الَّتِي تَبَغَتْ حَتَّى تَبْغِيَ حَتَّى تَفْتَعَّ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [الحجرات: 9]. وجه الدلالة من الآية هو: أنّ الأصل في مقاتلة المسلم لأخيه المسلم التحريم، لكن الله تعالى أمر بقتال الفئة الباغية استثناءً، لبغيها، لكن بالقدر الذي يزول به بغيها، فإذا تركت البغي وجب الكف عنهم، وعاد الحكم الأصلي كما كان، وهو التحريم.

من الأدلة أيضاً ما أشار إليه الإمام الشافعي، من أنّ المُحرّم إنّما أُبيح لسبب وهو الضرورة، فإذا زال السبب زال الحكم معه، فحكم الإباحة كان للضرورة، وإذا أكل الإنسان القدر الذي يبعد عنه وصف الضرورة عاد الممنوع كما كان⁽¹⁾. وفي هذا المعنى يقول المزني في مختصره: "فإذا كان خائفاً على نفسه فمضطر، فإذا أكل منها ما يذهب الخوف فقد أمن، فارتفع الاضطرار الذي هو علة الإباحة... وإذا ارتفعت العلة ارتفع حكمها ورجع الحكم كما كان قبل الاضطرار وهو تحريم الله ﷻ الميتة على من ليس بمضطر"⁽²⁾.

ثالثاً: قواعد مشابهة

هناك قواعد كثيرة تشبه هذه القاعدة وتفيد معناها أو معنى قريباً من معناها، منها قاعدة: "ما جاز لعذر بطل بزواله"، وقاعدة: "إذا اتسع ضاق"، وقاعدة: "إذا زال المانع عاد الممنوع"، وقاعدة: "الميسور لا يسقط بالمعسور"، وسيتم تناول القاعدة الأولى والثانية والثالثة ضمن قاعدة: "إذا اتسع الأمر ضاق"، لقرابها منها وتعلقها بها أكثر، ونشير هنا إلى قاعدة: "الميسور لا يسقط بالمعسور"، وإن كانت تلك القواعد كلها متقاربة من حيث معناها:

الميسور لا يسقط بالمعسور:

وردت هذه القاعدة في بيان الشرع بشكل أكثر تفصيلاً، في قوله: "لا يسع ترك فرض يقدر عليه بالعجز عمّا لا يقدر عليه"⁽³⁾، ومعنى القاعدة أنّ من كُلف بشيء من أمور الدين فقدّر على بعضه وعجز عن بعضه فإنه يأتي بما قدر عليه، ويسقط عنه ما عجز عنه، ولا يسقط ما يقدر عليه بما عجز عنه⁽⁴⁾، أي أنّ ما لا تدعو الضرورة إلى فعله لا يباح اقتراه، وما لا تدعو الضرورة إلى تركه لا يباح التحلّي عنه، وهذا المعنى تفرّيع على قاعدة: "الضرورة تقدر بقدرها"، فما أُبيح تركه من المأمورات بسبب تعذره يجب أن لا يتجاوز حدود تلك المأمورات إلى غيرها مما يمكن إتيانه. فهي بهذا ضابط لقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات" وقاعدة:

(1) - انظر: الشافعي، الأم: 645/5.

(2) - المزني، إسماعيل بن يحيى أبو إبراهيم (ت: 264هـ)، مختصر المزني، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1990م: 394/8.

(3) - الكندي، بيان الشرع: 357/68.

(4) - انظر: العز، قواعد الأحكام: 7/2.

"المشقة تجلب التيسير"، فالضرورة تبيح المحظور والمشقة تؤدي إلى التيسير لكن شرط عدم تجاوز ما دعت إليه الضرورة والمشقة.

ويرى البعض بأن معنى هذه القاعدة هو نفس معنى قاعدة "الضرورة تقدر بقدرها"، إلا أنّ هذه خاصة بالمأمورات⁽¹⁾، والحقيقة أنّها أعم من ذلك، فهي تصلح للمحظورات كما المأمورات، فالميسور تركه من المحظورات لا يباح فعله لعدم القدرة على ترك محظور آخر.

ويدل عليها قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...﴾ [التغابن: 16]، فما كان في حدود استطاعة الإنسان من التكليف وجب عليه الإتيان به، ويؤكد هذا المعنى قوله ﷺ: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»⁽²⁾، يقول النووي في شرحه لصحيح مسلم: "هذا من قواعد الإسلام المهمة ومن جوامع الكلم التي أعطيها ﷺ ويدخل فيها ما لا يحصى من الأحكام كالصلاة بأنواعها فإذا عجز عن بعض أركانها أو بعض شروطها أتى بالباقي وإذا عجز عن بعض أعضاء الوضوء أو الغسل غسل الممكن... وأشبه هذا غير منحصرة... وهذا الحديث موافق لقول الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...﴾ [التغابن: 16]"⁽³⁾.

ومن المهم التنبيه إلى أنه يفرق بين العجز ببعض البدن والعجز عن بعض الواجبات، فمتى عجز ببعض البدن لم يسقط عنه حكم البعض الآخر، فإذا ذهب بعض أعضاء وضوئه وجب عليه غسل الباقي، أما إذا عجز عن بعض الواجب، فقالوا: إذا كان جزء هذا الواجب عبادة مشروعة لزمه الإتيان به، عند عجزه عن الإتيان بجميع العبادة، أما إذا لم يكن جزءه عبادة مشروعة فلا يلزمه الإتيان به، ويكون مستثنى من القاعدة وخارجاً عنها، كمن قدر على صوم بعض اليوم وعجز عن صومه كاملاً فلا يلزمه⁽⁴⁾.

وفي بيان الشرح من الفروع الفقهية ما يدل على العمل بهذه القاعدة، ومن ذلك:

- إذا كان المريض على الفراش ولم يقدر على التحول عنه كان له أن يصلي عليه، لكن إن كان قادراً على وضع ثوب طاهر عليه لزمه ذلك⁽⁵⁾؛ لأنّ طهارة المكان شرط لصحة الصلاة، وإذا أمكن إيجادها وجب ذلك، إلا أن يتعدّر فيسقط وجوبها.

(1) - انظر: الزحيلي، نظرية الضرورة: ص 257؛ الغامدي، ناصر بن محمد، قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور، دراسة فقهية تأصيلية تطبيقية، مجلة الأصول والنوازل، العدد 02، رجب 1430 هـ: ص 275.

(2) - صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، رقم: 7288، 9/94؛ صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب توفيقه ﷺ، رقم: 1337، 4/1830.

(3) - النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم: 9/102.

(4) - انظر: السدلان، القواعد الفقهية الكبرى: ص 319؛ الغامدي، قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور: ص 268.

(5) - الكندي، بيان الشرع: 14/181-182.

- من وجد ماء لا يكفي إلا لإزالة النجاسة أو الوضوء، فقال أبو سعيد: قد اختلف الإباضية في ذلك، فمنهم من يرى تقديم إزالة النجاسة بالماء، والتيمم بدل الوضوء، ومنهم من يرى التيمم للنجاسة واستعمال الماء للوضوء، ورجح أبو سعيد غسل النجاسة ثم التيمم للوضوء، للإجماع على جواز التيمم للوضوء عند فقد الماء، بخلاف التيمم للنجاسة، وأيضاً، لأنّه لا ينعقد الوضوء ولا التيمم إلا بعد إزالة النجاسة بما قدر عليه، ونقل ابن بركة في جامع الخلاف كذلك، لكنه رجح القول بتخيير المكلف بين الفرضين: غسل النجاسة أو غسل الأعضاء للوضوء، إذ لا دليل -بحسبه- على تقديم أحدهما⁽¹⁾، والشاهد في هذه المسألة، أنّ وجود الماء لأحد الفرضين لا يسقطهما معاً؛ لأنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، بل يوجب عليه عند الجميع القيام بأحدهما واللجوء إلى البديل للآخر، مع الاختلاف في أيهما يفعل، وأيّهما يلجأ فيه إلى البديل.

- وكذلك إذا وجد المرء ماء لا يكفي إلا لغسل بعض أعضائه للوضوء، فنقل ابن بركة أنّ من غير الإباضية من يرى سقوط الوضوء عنه، ووجوب اللجوء إلى التيمم، لكنّه رجح القول بوجوب استعمال الماء على ما يكفي من أعضائه، ويتيمم للباقي، وكأنّه يرى أنّ غسل كلّ عضو هو فرض بذاته، فلا يسقط وجوبه لعدم القدرة على الإتيان بفرض آخر، وهو تخريج على قاعدتنا: الميسور لا يسقط بالمعسور، إذ يقول في استدلاله على ما رجّحه: "إنّ الله جل ذكره أوجب غسل كل عضو على انفراد، ولم يقل: إذا عجزتم عن غسل بعض أعضائكم فلا تستعملوا الماء، فالواجب أن يستعمل ما قدر على استعماله، الدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿...وَمَا آتَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...﴾ [الحشر: 07]، والدليل على ذلك قول النبي ﷺ: «إِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَانْتَهُوا، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»⁽²⁾، فهذا يقدر أن يغسل بعض أعضائه، فعليه إتيان ما استطاع"⁽³⁾، ولم أقف على رأي آخر للإباضية في بيان الشرع لغير ابن بركة في هذه المسألة.

- في مسألة الوضوء كذلك، نقل الكندي عن جامع ابن جعفر فيمن قُطعت يده أو جارحة من جوارح الوضوء، فإنّ عليه أن يغسل بقية جوارحه، وإذا بقي من تلك الجارحة المقطوعة شيء داخل في حدود الوضوء وجب عليه غسله، وكذلك الأمر فيمن كان في جارحة من جوارح الوضوء جرح أو كسر عليه جبائر ويخاف إن مسه الماء أن يزداد عليه، فليس عليه أن يمسه الماء، وعليه أن يوصل الماء لما بقي من

(1) - الكندي، بيان الشرع: 53/8-54.

(2) - سبق تخريجه: ص251.

(3) - المصدر نفسه: 54/8.

الجارحة، فما كان من الأعضاء التي أمر بتطهيرها قادرا على تطهيرها كان عليه فعل ذلك، وما عجز عنه تركه وكان بمنزلة ما لم يؤمر بفعله⁽¹⁾، إذ الميسور لا يسقط بالمعسور.

- إذا رضي الناس برجل إماما لهم، فعليه إقامة الحق قدر الإمكان، فإذا قدر على إقامة الحق في مسافة⁽²⁾ واحدة، ولم يقدر على إقامته في غيرها، فليس له عذر في ترك إقامة الحق فيها، لأنه لا يسع ترك فرض يقدر عليه بالعجز عما لا يقدر عليه، ولا خلاف في ذلك⁽³⁾.

رابعاً: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع

إلى جانب ما ذكره الباحث من تطبيقات في قاعدة "الميسور لا يسقط بالمعسور"، والتي تصلح كتطبيق لقاعدتنا "الضرورة تقدر بقدرها"، فإنّ هناك تطبيقات أخرى وردت في بيان الشرع كذلك يمكن تخرجها على هذه القاعدة، ومنها:

- مما اتَّفَقوا على جوازه في حال الاضطرار للإكراه النطق بالكفر، لورود النصّ بها، ولكن يشترط في جوازها إضمار الحق والاطمئنان بالإيمان بالله تعالى، قال تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِنْ مَن شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: 106]⁽⁴⁾؛ وهذا الحكم ينطبق على قاعدة "الضرورة تقدر بقدرها"، إذ إنّ الكفر بالقلب لا تدعو إليه الضرورة، فلا يجوز اقتراه، ويبقى على أصل تحريمه، والأمر نفسه فيما يلحق بالإشراك بالله تعالى من تولّي أهل الضلال أو تصويبيهم، أو البراءة من المسلمين أو تخطئتهم، أو إباحة الحرام أو تحريم الحلال⁽⁵⁾.

- يجوز للمضطرّ الأكل من الميتة ومن دم الخنزير، كما نصّت على ذلك الآية، لكن عليه أن يأكل منها بقدر ما يجبي به نفسه، بحيث تندفع به حالة الضرورة ولا يتجاوز ذلك. ويتربّب عليه أنّه إذا رأى المسلمون رجلا من أهل الولاية في فلاة يأكل ميتة أو لحم خنزير، وجب عليهم أن يثبتوا على ولايته لاحتمال أنّه مضطرّ، إلّا إن رأوا أنّه يأكل أكثر مما يجبي، فيبرؤوا منه لذلك⁽⁶⁾؛ لأنّ ما زاد على القدر الذي يجبي به نفسه لا تدعو إليه الضرورة فلا يباح له، ولا يبق له احتمال لعذره. وضبط بعضهم مقدار ما يأكله المضطرّ: بما يقوى به على أداء الفرائض، أي: لا يقتصر بالضرورة على القدر الذي

(1)- الكندي، بيان الشرع: 204/8.

(2)- لم أفق على معناها في القواميس والمعاجم اللغوية، لكن يبدو من السياق الذي وردت فيه أنّه يقصد بها منطقة أو مكانا معيّنًا.

(3)-المصدر نفسه: 357/68. ومن هنا سعى الإباضية في المغرب إلى إنشاء نظام حلقة العزابة الذي قام مقام الإمامة، وهو نوع من الإمامة، لكنها

إمامة صغرى، إذ الغرض منها إقامة ما أمكن من الحق والعدل، فهو واجب لا يسقط بعدم القدرة على إقامة الإمامة الكبرى.

(4)-المصدر نفسه: 129/6.

(5)-المصدر نفسه: 87/5.

(6)-المصدر نفسه: 408،382/3.

يحيي به نفسه فقط⁽¹⁾، وفي موضع آخر: "قلت له: فيأكل المضطر من الميتة حتى يشبع أم بقدر ما يحييه؟ قال: معي أنه يأكل منه بقدر ما يحييه من الهلكة ويقوى على أداء الفرائض في وقته"، أما في حالة الصيام، فسئل: "يأكل أو يشرب بقدر ما يقوى على أداء فرائضه في يومه أو بقدر ما يحييه، ولو لم يقدر على أداء الفرائض؟ قال: معي أنه بقدر ما يحيي به نفسه"⁽²⁾، ولا أدري ما السبب في التفريق بين الصوم وغيره، ولعلّ الأمر يعود إلى ضرورة الاحتياط في الصوم أكثر من الحالة العادية، فيباح في خارج الصوم ما لا يباح في الصوم، ولعلّ اختلاف الحكم بين المسألتين لاختلاف المسؤول، فكان الجواب بحسب مذهب المفتي.

وقالوا كذلك: إنّ له أن يأكل من الحرام حتى يجد الحلال، وله أن يتزود منه⁽³⁾.

وكذلك في الرجل يعطش ويخاف الهلاك على نفسه ولا يجد ماء، فوجد رجلاً معه ماء، فطلب إليه أن يسقيه فأبى ومنه، فله مقاتلته عليه ولا يقتله، لأنّ الضرورة لا تدعوه إلى قتله، بل تكفي المقاتلة للحصول على الماء لدفع الهلاك عن النفس، وله أن يأخذ من ذلك الماء بقدر ما يحيي به نفسه لا غير، لأنّ الضرورة تقدر بقدرها، ولا ضرورة إلى أخذ ما زاد على القدر الذي يندفع به الهلاك⁽⁴⁾، ويبين ابن بركة ما يجوز للمضطر فعله تجاه من منعه الماء، فبداية يمكن أن يقوم بسرقة وأخذه منه دون رضاه، فإن لم يتمكن قتله عليه، فإن شهر عليه سلاحاً فله أن يشهر عليه السلاح ويقاتله به، فإن أدّى ذلك إلى قتله، فإنّ دمه هدر⁽⁵⁾، فلا يلجأ إلى مرتبة أعلى إلا إن اضطرّ إليها، وإلا فلا يجوز له ذلك.

- وكذلك يجوز للصائم الذي خاف على نفسه الهلاك أن يأكل في نهار رمضان، بشرط أن يكون ذلك بالقدر الذي يحيي به نفسه وتندفع به حالة الضرورة، ثم عليه بعد ذلك أن يمسك بقية يومه، ويتم صيامه⁽⁶⁾، فالضرورة تقدر بقدرها، فلا يجوز له تناول ما زاد على ما تندفع به حالة الضرورة. وقيل: إنّّه يأكل بقدر ما يقويه ويبلغه الليلة اللاحقة⁽⁷⁾، وهذا الرأي الأخير أكثر توسّعاً، إذ قد يكون ما يحيي به نفسه لا يبلغه الليل.

- الأصل عدم جواز دخول الحائض والجنب المسجد إلا من ضرورة إلى ذلك، ولا يجدان الماء، فإذا اضطرّ أحدهم دخله على أن يتيمم قبل ذلك، وإذا تعذر عليه التيمم كذلك جاز له الدخول من دون ضرورة

(1) - الكندي، بيان الشرع: 108/20.

(2) - المصدر نفسه: 99/65.

(3) - المصدر نفسه: 101/65.

(4) - المصدر نفسه: 101/65.

(5) - المصدر نفسه: 12/65.

(6) - المصدر نفسه: 143.96/21؛ وانظر: 109-105/20.

(7) - المصدر نفسه: 108/20.

مطلقاً⁽¹⁾، ويذكر في بيان الشَّرْع ما يصلح أن يكون ضابطاً في هذه المسألة، فيقول: "ولا يجوز عند عدم الماء شيء مما لا يجوز بالطهارة للماء إلا بالتييم للصعيد"⁽²⁾؛ وذلك لأنَّ الضرورة وإن أباحت له الدخول في المسجد دون طهارة بالماء، إلا أنَّها لا تضطره إلى الدخول فيه دون طهارة مطلقاً، فمادام التيمم ممكناً وجب المصير إليه، ولم يُعذر بتركه، فإن تعذّر التيمم أيضاً، سقط عنه كذلك.

- إذا اضطرَّ صاحب دواب إلى إدخال دوابه المسجد خوفاً عليها، فإذا أحدثت تلك الدواب في المسجد وكان للحدث رائحة تؤذي عماره كان عليه إزالة الأذى إن قدر على ذلك ولم يكن فيه مضرةً أشدَّ عليه من المضرة التي على المصلين⁽³⁾، فإدخال الدواب المسجد للضرورة جائز، ولكن الضرورة تُقدّر بقدرها، فما لا تدعو إليه الضرورة لا يباح، ومن ذلك الحدث إن أمكنت إزالته، فيجب. والأمر نفسه فيما لو اضطرَّ إلى وضع سنبله أو أيِّ مال له في المسجد خوفاً عليه من الضّرر، فيجب عليه الاجتهاد في إزالة الضّرر والأذى من المسجد⁽⁴⁾، إذ الضرورة لا تدعو إلى إبقاء ذلك الأذى فيه.

- إذا كان السنور يلحق الضّرر بالناس ولا يُعرف له ربّ فيجوز عقره بقدر ما يُمنع ضرره، فإن انتهى، وإلا عُقر مرّةً أخرى حتى يؤمن ضرره، فإن لم يؤمن ضرره رغم كلّ ذلك جاز قتله⁽⁵⁾. والشاهد في هذه المسألة أنّه لا يُلجأ إلى قتله بدايةً، بل يُعقر بالقدر الذي تزول مضرتّه عن الناس، فالضرورة تُقدّر بقدرها، فإن لم ينفع فيه ذلك بعد تكرار الأمر معه جاز اللجوء إلى قتله. وكذلك الأمر فيما إذا صال بغير على رجل، فقتله مخافة أن يقتله البعير، فلا شيء عليه إلا أن يكون الجمل يندفع بدون القتل، فيضمن، حسبما نقله الكندي عن أبي معاوية⁽⁶⁾.

وإذا تعدّى رجل على آخر ظلماً، فله أن يدفع الظلم عن نفسه بكلّ ما قدر عليه، فيضربه بالسيف والرمح وغير ذلك إذا لم يندفع عن ظلمه إلا بذلك⁽⁷⁾، ويفهم من كلامه هذا أنّه إذا كان يندفع بما دون ذلك لم يجز له دفعه بما زاد عليه؛ لأنَّ الضرورة تُقدّر بقدرها.

- الأصل عدم جواز حجامه المرأة للرجل، إلا أن تكون هناك ضرورة تدعو إلى ذلك، فحينها يكون الأمر مباحاً، على أن لا تحصل خلوة بينهما⁽⁸⁾؛ لأنَّ الخلوة ليست مما تدعو إليه الضرورة، فبقيت على أصل المنع، والضرورة تُقدّر بقدرها. وكذلك الأمر إذا احتاجت المرأة أن تبرز شيئاً من بدنها ليداويها الطبيب

(1) - الكندي، بيان الشَّرْع: 135، 133/9؛ 26/37.

(2) - المصدر نفسه: 128/9.

(3) - المصدر نفسه: 20/37.

(4) - المصدر نفسه: 19/37.

(5) - المصدر نفسه: 294/36.

(6) - المصدر نفسه: 293/36.

(7) - المصدر نفسه: 29/65.

(8) - الكندي، بيان الشَّرْع: 198/6.

جاز ذلك، على أن يكون ذلك بحضرة زوجها ووليها⁽¹⁾، لما سبق من أنّ الخلوّة أمر لا تدعو إليه الضرورة فتبقى على أصل المنع.

- يجوز في حال التداوي الكشف عن العورة للضرورة، على أن يكون ذلك مقدّراً بقدره، فيجوز للقبالة أن تقوم بمساعدة الماخض على ولادتها، وتكشف عن عورتها ضرورة، لكن إن استطاعت القبالة أن لا تنظر إليها فلتفعل، أمّا إن اضطرت إلى النظر كذلك كان مباحاً لموضع الضرورة، وأيضاً، إن عرض للمرأة وجع قريب من فرجها، جاز لها كشفه للطبيب على أن تكشف ذلك الموضع وحده⁽²⁾، لأنّ الضرورة لا تدعو إلى كشف غيره.

- يجوز للرجل أن يحمل المرأة إذا دعت إلى ذلك ضرورة بأن سقطت في البئر، ولو كانت عريانة، شريطة أن يغضّ بصره عنها قدر الإمكان⁽³⁾؛ لأنّ التّظر الذي لا تدعو إليه الضرورة لا يباح له، فالضرورة تقدّر بقدرها.

- سبق عند الحديث عما يجوز في حال الإكراه أنّ الزنا محرّم على الرّجل وعلى المرأة على حدّ سواء، ولا يباح لأيّ منهما في حال الضرورة، إلّا أنّه لمّا لم يكن الفعل من المرأة، كان بالإمكان أن تكره على الزنا حتى مع رفضها ومقاومتها، وحينها تكون معذورة، ويرتفع عنها الإثم، شريطة أن تمسك جوارحها، وتقاوم قدر الإمكان، وليس لها أن تطاوع عليه وتترك الاضطراب بحيث تستسلم للمغتصب⁽⁴⁾، لأنّ الضرورة تقدّر بقدرها، فلا يجوز لها إلا ما لا تقدر على ردّه، أمّا الاضطراب وإمساك نفسها فهو مما يدخل في حدود قدرتها، فلا يرتخص لها فيه.

- وفي المرأة تكون صائمة فيكرهها زوجها على الجماع في نهار رمضان، فلا يجوز لها أن تطاوعه على ذلك، فإن لم تطاوعه، لم تجب عليها الكفارة، واختلفوا في بدل يومها، فقليل عليها البدل، وقيل لا بدل عليها لأنّها مغلوبة⁽⁵⁾، والشاهد هنا أنّ سقوط الكفارة عنها منوط بعدم المطاوعة، إذ الواجب عليها أن تبتعد عن المحظور قدر الإمكان، إلا ما تدعو إليه الضرورة، ولا ضرورة تدعوها إلى المطاوعة.

- إذا أكره الرجل على طلاق امرأته، فإن له أن يطلقها تطليقة واحدة، ولا يزيد عليها، لأنّ الواحدة تندفع بها الضرورة، فيكتفى بها، فإذا طلق ثلاثاً، وقعت عليه الطلقتان اللتان أضافهما على الواحدة، إلا أن يكرهه على الطلاق ثلاثاً، فلا تقع عليه أية تطليقة، لأنّ الضرورة لا تندفع إلا بالثلاث⁽⁶⁾.

(1)-المصدر نفسه: 192/6.

(2)-المصدر نفسه: 192/6؛ 238/65.

(3)-المصدر نفسه: 309/5.

(4)-المصدر نفسه: 125/6؛ 550/48.

(5)-المصدر نفسه: 177، 120/20.

(6)- الكندي، بيان الشرع: 50/51.

- وفي الأقفال الذي يخاف على نفسه إن اختتن فإنه معذور، ويكون في الولاية وتجوز شهادته، لكن ما لا تدعوه الضرورة إلى فعله فلا يُقبل منه، فلا يُصلى خلفه، لأنه يقطع الصلاة، ولا تؤكل ذبيحته ولا يناكح، والضابط في ذلك حسبما نقله الكندي عن أبي سعيد هو أن: "كل ما لم يكن له فيه اضطرار فيه فأحكامه في حال عذره أحكام الأقفال الذي لا عذر له"⁽¹⁾، أي: أنه يُقتصر في عذره على ما تدعوه إليه الضرورة، دون ما سواه.

- إذا اضطرَّ المرء للكذب على أحد من المسلمين جاز له ذلك، إذا لم يعرف المعارض، فإذا عرفها لم يجز له الكذب، كأن يُكره على القول: إنَّ محمداً يكذب على الله، وهو يعرف محمداً آخر يكذب على الله، فله أن يقول: محمد كذاب، وهو يعني به محمداً الآخر، لا الذي أُكره على الكذب عليه⁽²⁾، لأنه إن كانت حالة الضرورة تندفع بالمعارض فلا تكون حينها ضرورة إلى الكذب فلا يباح، والضرورة تقدر بقدرها.

- ومما يدخل ضمن هذه القاعدة كذلك وجوب ضمان المال الذي يضطرَّ المرء إلى إتلافه أو الانتفاع به، سواء بضمان مثله أو قيمته، أو ضمان أجر الانتفاع به⁽³⁾؛ لأنَّ الضمان، كما سبق، لا تدعو إليه الضرورة، فيبقى على الأصل ثابتاً على المضطرَّ، وإتباعاً يباح له فقط الأكل والانتفاع أو الإلتلاف بالقدر الذي تندفع به الضرورة. وسيأتي مزيد توضيح لهذا الحكم في قاعدة "الاضطرار لا يبطل حق الغير".

ومما يمكن إدخاله ضمن قاعدة: "الضرورة تقدر بقدرها" الترجيح بين مختلف المحرمات في حال الاضطرار إليها، فإذا أمكن الترجيح بينها، فيجب عدم اللجوء إلى الأكثر حرمة عند وجود الأدنى، لأنَّ الأعلى لا تدعو إليه الضرورة ما دام الأدنى ممكناً، وذكر في بيان الشرع نماذج من هذا الترجيح، منها:

- إذا وجد المضطر حلالاً متنجساً وميتة فبأيهما يجبي نفسه؟ فعن المعتمر لأبي سعيد أنَّ الطاهر المتنجس أولى من الميتة والدم ونحوهما، لأنَّ الأول أصله طاهر بخلاف الثاني فأصله نجس، إلا إن غلبت النجاسة على الطاهر واستهلكه فيصير حكمهما واحداً، أي حكم المتنجس والميتة، فيجوز له اللجوء إلى أيهما شاء، شرط أن يكونا مما يجبي ويعصم، يقول في بيان الشَّرْع: "وكل شيء من الطواهر عارضها شيء من النجاسات... إلا أن أصلها من الطواهر، فلزمت الضرورة للبالغين من الرجال والنساء إلى شيء من ذلك أن يجبي"⁽⁴⁾ منه نفسه وإلى شيء من المحرمات التي أصلها حرام رجس، فمعي أن الحلال الطاهر في الأصل بكلِّ حال ما بقي له اسم غير مستهلك في النجاسة فهو أولى من المحرمات في

(1)- المصدر نفسه: 446/48-447.

(2)- المصدر نفسه: 124/6.

(3)- المصدر نفسه: 109/6.

(4)- لعلَّ الصواب: "يُنْجِي" أو "يجبي" فوقع له تصحيف من النسخ.

الأصل، ويجيء المضطر من ذلك نفسه دون المحرمات في الأصل عندي، ما لم يغلب المحرم على المحلل فيستهلكه فيصير حكمه حكمه وينتقل إليه معناه واسمه، فهناك يكون عندي مثله، فإذا صار مثله فبأيها شاء أحبي نفسه به"⁽¹⁾.

- هل يُقَدَّم المضطرّ ميتة الأنعام على ذكي السباع؟ يقول الكدمي: إنّ المذكاة من السباع من الدواب والنواسر من الطير أولى وأجوز من ميتة الأنعام ومن جميع الميتة، بل إنّ الذكي من جميع ذوات الأرواح من الدواب البرية من ذوات الدماء الأصلية ما عدا الخنزير والقرد وأشباههما أولى من ميتة أي شيء آخر من مباح الأكل في الأصل أو محرمه، وأولى من جميع الأنجاس⁽²⁾. ولعلّ هذا الترجيح بسبب وجود نصّ قاطع في تحريم الميتة والخنزير، بخلاف السباع المذكاة فالدليل على تحريمها ظنيّ، فيلجأ المضطرّ إلى المحرم ظلًا ويؤخّر المحرم قطعاً.

- إذا وجد المضطرّ ميتتين لحيوانين مختلفين فإلى أيهما يلجأ؟ يرى الكدمي من خلال ما نقله عنه الكندي في بيان الشرع أنّ ميتة ما أبيع أكله مقدّمة وجوبا على ميتة محرم الأكل، وذلك لأنّ ميتة مباح الأكل ورد فيها النصّ صراحة بإباحتها للمضطر، بخلاف محرم الأكل فلم يرد فيها نص خاص، كما أنّ ميتة الأنعام أولى من ميتة غيرها من الدواب من الخيل والبغال والحمير وأشباهها، لكن لو ترك الأولى وذهب إلى خلافه لم يكن آثماً، كما أنّ ميتة الخيل وأشباهها أولى من ميتة السباع، وإذا أحبي نفسه بهذه الأخيرة دون الأولى عند وجودهما معا لم يكن آثماً ولا متعدّياً⁽³⁾.

- إذا خيّر المضطرّ بين الميتة وأموال الناس التي لا تحلّ له في الأصل، فبأيهما يجبي نفسه؟ أورد في بيان الشرع نقلا عن المعتر كذا الخلاف في هذه المسألة على ثلاثة آراء⁽⁴⁾:

قيل: يجبي نفسه من المحرم المباح في حال الضرورة من الميتة والدم ولحم الخنزير، ولا يأكل من أموال الناس، لأنّ الميتة ونحوها مباح ولا يلزمه الضمان، أمّا أموال الناس، رغم أنّها مباحة في حال الاضطرار إلا أنّ فيها الضمان، فكانت الميتة ونحوها أولى من أموال الناس.

وقيل: إنّهُ مخيّر بين أن يجبي نفسه بالميتة ونحوها ولا تبعه عليه، وإن شاء أحبي نفسه من أموال الناس ودان لله تعالى بما يلزمه من الضمان، ولكن الأفضل له أن يختار الأوّل حتى لا يكون عليه الضمان⁽⁵⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 161/7. وانظر: الكدمي، المعتر: 103/3.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 166-165/7. وانظر: الكدمي، المعتر: 110-109/3.

(3) - الكندي، بيان الشرع: 166-165/7. وانظر: الكدمي، المعتر: 109-108/3.

(4) - الكندي، بيان الشرع: 162/7. وانظر: الكدمي، المعتر: 104-103/3.

(5) - هذه العبارة الأخيرة، وهي: تفضيل الميتة على أموال الناس في هذا القول الثاني زيادة من المعتر، ولا توجد في بيان الشرع، الكدمي، المعتر:

وقيل: ليس له أن يلجأ إلى الميتة عند وجود ما يأكله من أموال الناس، فليس له أن يلجأ إلى الرجس المحرّم إذا وجد الطاهر الحلال، ودليل هذا الرأي إلى جانب ما سبق، أنّه لو وجد المضطرُّ أرباب الأموال فباعوا له من أموالهم ما يجبي به نفسه بعدل السّعر أو بأكثر منه لم يكن له أن يأكل من المحرمات وكان عليه أن يشتري بقدر ما يجبي به نفسه، ولا يلزمه حينها إلا عدل السّعر، فكذلك إن كان أصحاب الأموال غير موجودين، بحيث يكون الضمان حينها في مقابل الثمن الذي يلزمه عند وجودهم، فتساوى الأمران، ولزمه أخذ أموال الناس مع الضمان، ولم يجز له تناول المحرمات من الميتة ونحوها.

ويبدو أنّ ابن بركة يُرَجِّح هذا القول الأخير، إذ يقول في كتابه الجامع: "واختلفوا فيه إذا وجد الميتة وهو يقدر على أكلها ووجد طعاما لرجل مسلم، فقال أكثر الفقهاء: يأكل من المال ويضمن، ولا يأكل من الميتة"، ونقل عنه الكندي نفس الكلام في بيان الشّرع⁽¹⁾. ويرى الباحث رجحان هذا القول، لما سبق من الأدلة، وأيضاً فإنّ أموال الناس محرمة لغيرها لا لذاتها، بينما الميتة والدم والخنزير فهي محرمة لذاتها، وفي تناولها ضرر يلحق المكلف في جسمه، بخلاف مال الغير، فلا ضرر على جسم آكله.

- إذا وَجَدَ الْمُحْرِمُ صَيْدًا وَمَيْتَةً أَوْ خَنْزِيرًا، أَحْيَى نَفْسَهُ بِالْمَيْتَةِ أَوْ الْخَنْزِيرِ، وَلَا يَلْجَأُ إِلَى الصَّيْدِ، لِأَنَّ لُجُوءَهُ إِلَى الصَّيْدِ يَلْزِمُهُ فِيهِ ارْتِكَابَ الْمُحْرَمِ وَالْفِدَاءِ، بِخِلَافِ الْمَيْتَةِ وَالْخَنْزِيرِ فَلَا يَلْزِمُهُ الْفِدَاءُ، وَقَالَ الْكَنْدِيُّ عَنْ هَذَا الرَّأْيِ: "وَلَمْ أَعْلَمْ فِي ذَلِكَ اخْتِيَارًا لَهُ بَيْنَ الْأَكْلِ مِنْ لَحْمِ الصَّيْدِ وَسَائِرِ الْمُحْرَمَاتِ"⁽²⁾. وهذا شبيه بتعليل أصحاب الرأي الأوّل لرأيهم في حال وجود الميتة ومال الغير، إذ قالوا إنّ الميتة أولى لعدم الضمان بخلاف مال الغير. ولم يقف الباحث على رأي آخر، إلا أنّ التخريج على المسألة السابقة يقتضي وجود نفس الخلاف في هذه المسألة، ولنفس التعليلات السابقة أيضاً.

- وهل هناك فرق بين الميتة والدم ولحم الخنزير؟ يقول أبو عبد الله محمد بن محبوب: "إنّه يأكل من أيّهنّ شاء، ولا يأكل إلا بقدر ما يمسك روحه"⁽³⁾، ولعلّ السبب في تساوي هذه المحرمات هو ذكرها مقرونة ببعضها في نفس النصّ، ولا دليل على ترجيح إحداها على الأخرى، فجاز له التخيّر بينها.

(1) - ابن بركة، الجامع: 1/197؛ الكندي، بيان الشّرع: 6/126.

(2) - الكندي، بيان الشّرع: 7/165. عن الكدّمي، المعتمر: 3/109.

(3) - الكندي، بيان الشّرع: 65/99.

المطلب الثالث: إذا اتسع الأمر ضاق

أولاً: معنى القاعدة

هناك من يذكر القاعدة بشطريها، فيقول: الأمر إذا ضاق اتسع وإذا اتسع ضاق، وما يهمننا هنا هو الشطر الثاني من القاعدة، إذ إنّ الشطر الأوّل هو نفس معنى قولهم: "المشقة تجلب التيسير"⁽¹⁾، أمّا الشطر الثاني فيُعدّ بمثابة القيد للشطر الأوّل، ومعناها: إذا دعت الضرورة أو المشقة إلى التوسّع في أمر ما فإنّه يتوسّع فيه إلى غاية اندفاع الضرورة والمشقة، فإذا اندفعت وزالت الضرورة والمشقة الداعية إلى الترخّص عاد الأمر كما كان عليه قبل نزوله⁽²⁾. وهذه القاعدة منطبقة على حالة الضرورة، أما الحاجة الشرعية، خصوصاً الحاجة العامة، ففيه خلاف، فيما إذا كان التيسير يزول بزوال الحاجة أم لا؟ وهو ما سيتطرق إليه الباحث لاحقاً، ضمن القواعد المقيدة لقاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة".

ثانياً: دليل القاعدة

للقاعدة بشطريها حكمان مختلفان، الأوّل هو التيسير للضيّق، والثاني هو زوال التيسير لزوال سببه، ويستدل على الشطر الأوّل بكل النصوص التي تثبت أنّ الشريعة يسر، وتنفي عنها الحرج والمشقة، وقد مضت سابقاً، منها قوله تعالى: ﴿...يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ...﴾ [البقرة: 184]، وقوله: ﴿...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...﴾ [الحج: 76].

أما الشطر الثاني، فيستدل له من العقل: بأنّ الرخصة حكم استثنائي أنيط بسبب معين، فإذا زال ذلك السبب زال ما أنيط به من حكم، فيعود الأمر إلى ما كان عليه بداية، والقاعدة أنّ الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، فعلة التيسير وجود الضيق والمشقة والضرورة، فإذا زالت هذه العلل زال التيسير معها، وعاد الحكم إلى أصله.

واستدلوا على القاعدة بشطريها بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكُفْرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [النساء: 100]، إلى قوله تعالى: ﴿...فَإِذَا إِطْمَأَنَّنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: 102]، ووجه الدلالة من الآية: أنّه لما ضاق الأمر بالمسلمين في حالة الخوف وصعب عليهم أداء الصلاة بالكيفية التي عليها الصلاة في الأحوال العادية خفف عنهم ووسع لهم في كيفيتها، وهذا دليل قولهم: "إذا

(1) - السيوطي، الأشباه والنظائر: 83/1.

(2) - الزرقا، شرح القواعد: ص163؛ الندوي، القواعد الفقهية: ص394.

ضاق الأمر اتسع"، ولما زالت عنهم حالة الخوف والضييق عاد التكليف بالصلاة إلى كیفيتها الأصلية، وهذا دليل قولهم: "وإذا اتسع ضاق"⁽¹⁾.

ثالثاً: قواعد مشابهة

1- ما جاز لعذر بطل بزواله:

معنى القاعدة: أنّ ما شرع بناء على بعض الأعذار، والتي منها الضرورات، يزول حكمه بزوال ما بُني عليه من تلك الأعذار رجوعاً للأصل⁽²⁾. وهي قريبة في معانها من قاعدة: "الضرورة تقدّر بقدرها"، إلا أنّ بينهما farkاً دقيقاً، فالأولى يعمل بها أثناء قيام الضرورة، أما هذه فتبين ما يجب فعله بعد زوال حال الضرورة⁽³⁾، أي أنّ الأولى تتحدث عن مقدار ما يباح في حال وجود الضرورة، أما هذه فتبين الحكم عند زوال الضرورة. وقد أشار الإمام الشافعي في الأم إلى هذه القاعدة في قوله: "كلّ ما أُحِلَّ من محرم في معنى لا يحل إلا في ذلك المعنى خاصة، فإذا زایل ذلك المعنى عاد إلى أصل التحريم، مثلاً: الميتة المحرمة في الأصل المحلّة للمضطر، فإذا زایلت الضرورة عادت إلى أصل التحريم"⁽⁴⁾.

وهذه القاعدة تقييد لقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، بل وللقواعد المثبتة لحكم استثنائي بناء على عذر، كقاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، وقاعدة: "المشقة تجلب التيسير"، وسنعود إلى حكم هذه القاعدة عند الحديث عن القواعد المقيدة لقاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة".

2- إذا زال المانع عاد الممنوع:

هذه القاعدة شبيهة بقاعدة: "ما جاز لعذر بطل بزواله"، والمراد بالمانع هنا الأمر الطارئ الذي يمنع نفوذ الحكم الأصلي، وفي موضوعنا هنا هي حالة الضرورة، أو بقية الأعذار التي تمنع بقاء الحكم الأصلي من تحريم أو وجوب، فإذا زالت هذه الحالة عاد الحكم إلى أصله وزال الحكم الاستثنائي⁽⁵⁾. فالمخمصة مانعة من وجود حكم تحريم الميتة، فينقلب حكمها إلى الإباحة، وزوال المخمصة يؤدّي إلى رجوع الحكم الأصلي، الذي مُنع من النفاذ، وهو هنا: تحريم الميتة، فيعود التحريم كما كان قبل وجود المانع، وفقدان الماء مانع من وجود حكم وجوب التوضؤ، فإذا وُجد الماء، فقد زال مانع وجوب التوضؤ فيعود كما كان قبله، فيصير الوضوء واجباً.

(1) - انظر: الباسين، المفضل: ص236.

(2) - الكتيري، طالب بن عمر، قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، دراسة تأصيلية تطبيقية، شبكة الألوكة، 2008م: ص38.

(3) - الزجيلي، نظرية الضرورة: ص254.

(4) - الشافعي، الأم: 5/645.

(5) - جستنيه، حنان بنت محمد، قاعدة الضرورات تبيح المحظورات دراسة تأصيلية تطبيقية، ضمن بحوث ندوة: نحو منهج علمي أصيل لدراسة

القضايا الفقهية المعاصرة، 2010م، مركز التميّز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية: ص861.

إلا أنّ هذه القاعدة أعمّ من ذلك، فهي لا تتحدث عن حالة الضرورة والظروف الاستثنائية فقط، وإن تضمنتها، فإلى جانب ذلك، تتحدث عن كل أمر امتنع وجوده لوجود أمر آخر، فإذا زال هذا الأخير عاد الأمر الأوّل الذي كان ممنوعاً، فإذا أوصى لأحد ورثته، فوصيته باطلة لوجود مانع من صحتها وهو الميراث، فإذا حُجِبَ ذلك الموصى له بوارث آخر زال المانع وهو الميراث، وثبتت الوصية⁽¹⁾.

رابعاً: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع

من المسائل الواردة في بيان الشرع، والتي تُعدّ تطبيقاً لهذه القاعدة، والقواعد المشابهة لها، ما يلي:

- إذا اضطرّ المرء إلى أكل الميتة، جاز له أكلها، ويأكل منها إلى أن تندفع عنه حالة الضرورة، فيعود حينها حكمها إلى ما كانت عليه قبل نزول العذر، جاء في بيان الشرع نقلاً عن جامع أبي محمد: "ومن اضطر إلى أكل الميتة جاز له الأكل منها إلى أن يزول ما به أبيع له الأكل، سواء كان في حضر أو سفر، لأن الآية التي أباحت أكل الميتة للمضطر لم تخص وقتاً من وقت ولا سفراً من حضر"⁽²⁾.
- إذا كان على المرء دين، وجب عليه أدائه إن قدر على ذلك، فإن لم يقدر سقط عنه الوجوب وكان معذوراً، فإذا تيسر له الأداء عاد حكم الوجوب، وأثم إن امتنع عن التسديد أو تماطل فيه، يقول في بيان الشرع نقلاً عن أبي سعيد: "أما الذي عليه دين ويريد قضاءه ولا مال له ولا يقدر على أدائه، فالعاجز يرجح له العذر في جميع الأمور، إذا صدق الله في إرادته وعلم منه أنه لو قدر على أداء ذلك لأداه؛ لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، فيدين هذا بما يلزمه ويعتقد أدائه، وقد عذر الله المعسر فقال: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ لِمَنْ مَيْسَرَةٌ...﴾ [البقرة: 279]، فإذا قدر على أدائه باليسر وجب عليه أدائه، إن شاء الله، وما لم يصل إلى حال الميسرة فهو في حال من يجاوز الله عنه"⁽³⁾.
- إذا عدم الجنب الماء أجزاءه التيمم في الحضر والسفر، فإذا وجد الماء وجب عليه الاغتسال⁽⁴⁾، لزوال العذر الذي أبيع له بسببه ترك استعمال الماء، فما جاز لعذر بطل بزواله.
- إذا اعترض الصائم أمرٌ يخاف منه على نفسه، فأكل في نهار رمضان، فليس له أن يأكل مرة أخرى بعد زوال السبب المبيح للأكل، فلو استمرّ في الأكل كان بمثابة من أفطر متعمداً، وكان عليه ما على الأكل متعمداً في نهار رمضان، وقيل لا تجب عليه الكفار؛ لموضع الشبهة في ذلك، والكفارات كالحُدود تدرأ بالشبهات، لكنهم متفقون على أنه غير معذور بفعله ذاك⁽⁵⁾.

(1) - انظر: الزرقا، شرح القواعد: ص191؛ جمعة، القواعد الفقهية: ص62.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 100/65.

(3) - المصدر نفسه: 47/35.

(4) - المصدر نفسه: 97/9.

(5) - المصدر نفسه: 96،93،92/21.

- لكن، لو أنّ امرأة أصبحت مفطرة بسبب حيضها، ثم طهرت وسط اليوم فتم إفطارها ليومها؛ لأنهم متفقون على بدل يومها، والصوم لا يتجزأ في اليوم الواحد⁽¹⁾، فهذه المسألة إذن مما يستثنى من قاعدتنا، فرغم زوال العذر، وهو الحيض، إلا أنّ الحكم باق، وهو الإفطار، ونتساءل: ما الفرق بين هذه الحالة، وبين حالة من أكل مضطراً ثم زال عنه الاضطرار، إذ أوجبوا في حقه، كما سبق، مواصلة الإمساك بقية يومه، بالرغم من أنّه يجب عليه قضاء يومه كذلك؟! لعلّ الفارق بين الحالتين هو أنّ المضطرّ قد أصبح على نية الصوم في ذلك اليوم، وأصبح ممسكاً، فوجب عليه إتمام بقية يومه متى أمكنه ذلك، بخلاف المرأة التي تصبح مفطرة لحيضها، فهي لم تنو الصيام ذلك اليوم، فلم يجب عليها إتمامه، رغم زوال العذر الذي لأجله أفطرت، ولذلك قالوا في الذي تشدّد به العلة فيخاف على نفسه: إن نوى الإفطار من الليل كان له أن يفطر يومه كله، حتى لو زال عنه ما عناه، بخلاف ما لو لم ينو، فإنّ له أن يأكل بقدر ما يجيى به نفسه، دون زيادة عليه⁽²⁾.

المطلب الرابع: الاضطرار لا يبطل حقّ الغير

أولاً: معنى القاعدة

الاضطرار هو الإلجاء إلى فعل المخطور، وقد يكون بسبب سماوي كالجوع، أو بسبب غير سماوي كالإكراه، فلو أصاب المرء مالٌ غيره بسبب الاضطرار؛ لأمر سماويّ أو غير سماويّ، فإنّ الإثم يسقط عنه، إلا أن ذلك الاضطرار لا يكون سبباً لسقوط ضمان المال المتكفّر⁽³⁾. وتعدّ هذه القاعدة قيدياً آخر لقاعدة: الضرورات تبيح المحظورات، فرغم إباحة الشارع أكل مال الغير في حالة الضرورة، إلا أنّ ذلك لا يعني إلحاق الضرر بصاحب المال، فأموال الناس مصانة، والضرر لا يزال بالضرر. والتعدي على حق الغير يوجب ثلاثة أشياء: الإثم وعقوبة التجاوز على حق الغير والضمنان، والاضطرار يعدّ معذرة تسقط الإثم وتُعفي عن العقوبة، ويبقى الضمان⁽⁴⁾، وهي تطبيق كذلك لقاعدة: "الضرورة تقدّر بقدرها"، فالضمنان لا تدعو الضرورة إلى سقوطه فيبقى على أصل الوجوب، بخلاف الإثم والعقوبة.

ثانياً: دليل القاعدة

الدليل على هذه القاعدة النصوص الكثيرة والمعروفة التي تبين حرمة مال المسلم، وعدم جواز التعدي عليه وأخذه دون وجه حق، إلا بطيب نفس من صاحبه، ولا دليل لدينا يستثني حالة الضرورة من هذه النصوص

(1) - الكندي، بيان الشرع: 105/20، 106، 107، 109، 134.

(2) - انظر: المصدر نفسه: 107/20.

(3) - حيدر، درر الحكام: ص 43.

(4) - السدلان، القواعد الفقهية: ص 298، 301.

العامّة، وإن وُجدت النصوص التي تبيح أخذ مال الغير للضرورة، إلا أنه لا ضرورة إلى عدم ضمانه، فوجب بقاء ذلك المال على الأصل، وهو حرمة إتلافه دون ضمانه.

وكذلك فإنّ الضرورة إذا دعت إلى أخذ أو إتلاف مال الغير، فيباح ذلك ويرتفع الإثم، لكن لا ضرورة إلى إبطال حقوق الناس⁽¹⁾، فوجب بقاؤها على الأصل وهو وجوب الضمان، والقاعدة أن الضرورة تقدر بقدرها، فما لا تدعو إليه الضرورة لا يسقط بوجودها، فتسقط من الأحكام بقدر ما تندفع به حالة الضرورة، والضمان لا يلزم سقوطه لارتفاع حالة الضرورة، فوجب بقاؤه.

وأيضاً: فإنّ القاعدة أنّ الضرر لا يزال بالضرر، وإذا تعدّر إزالة الضرر إلا بضرر آخر وجب أن يكون ذلك بضرر أخف قدر الإمكان، وأخذ مال الغير مع ضمانها ضرر أخف من أخذها دون ضمانها⁽²⁾. وقد استدل البعض بالنصوص القاضية بنفي الضرر مطلقاً، وقال: "فلو لم يلزم ذلك [أي الضمان] لكانت إزالة الضرر متحققة بالضرر، وبما هو مثله أو أشد منه وهذا باطل مناقض لمقتضى القواعد"⁽³⁾، واستدلّ له هذا غير مسلم به؛ لأنّ الضرر الذي أحدثه المضطرّ، حتى مع عدم الضمان، أقلّ من الضرر الذي دفعه به، ولذلك فالأنسب الاستدلال بما ذكرنا من وجوب تقليل الضرر قدر الإمكان، وعدم اللجوء إلى الضرر الأشد إذا كانت الضرورة تندفع بالضرر الأخف.

وكذلك قالوا: إنه بالنسبة لأحكام الدنيا وما يتعلق بحقوق الآخرين، فإن الضرورة لا تسقطها، ولا يجعل المضطرّ في حل منها، وذلك لأنّ الله تعالى كما رفع الحرج عن المضطرّ بإباحة المحظورات ما عدا قليل منها، بل وإيجاب بعضها، فإنه لم يكن ليفعل ذلك بإنزال حرج جديد يلحق أصحاب الحقوق الذين لجأ المضطرّ إلى إتلاف أموالهم أو أطعمتهم لدفع غائلة الجوع أو غيره عن نفسه، ولهذا فإن جمهور العلماء قالوا بتضمينه قيمة ما أتلف رفعا للحرج عن أصحاب الحقوق⁽⁴⁾.

ثالثاً: قواعد مشابهة

القاعدة السابقة ليست على إطلاقها، بل فيها ضابط، توضحه القاعدة التالية:

(1) - الزحيلي، القواعد الفقهية: ص286؛ السدّان، القواعد الفقهية: ص300.

(2) - السدّان، القواعد الفقهية: ص300.

(3) - الباحسين، المفصل: ص271.

(4) - المرجع نفسه: ص254.

من أتلف شيئاً لينتفع به ضمنه، وإن كان لمضرته فلا ضمان:

يقول ابن رجب في قواعده: "القاعدة السادسة والعشرون: من أتلف شيئاً لدفع أذاه له لم يضمنه وإن أتلفه لدفع أذاه به ضمنه"⁽¹⁾ ومعنى هذه القاعدة أنّ من دفع عن نفسه شيئاً مؤذياً له فلا يضمن ما ترتب على دفعه من تلف، على أن يكون الدفع بأقلّ ضرر ممكن، حتى إذا لم يندفع إلا بإتلافه أو قتله كان له ذلك، ولا ضمان عليه حينها، ولا دية إن كان المقتول إنساناً، بخلاف من أتلف ما يدفع به الضرر عن نفسه، بحيث إنّ الضرر لم يكن واقعا من ذلك الشيء المُتلف، فيجب عليه حينها ضمانه، ويدخل في عموم القاعدة السابقة⁽²⁾، فلو صال عليه حيوان لغيره فدفعه عن نفسه بالقتل، وكان لا يندفع إلا بذلك لم يضمنه، ولو قتل حيواناً لغيره في محمصة ليحيي به نفسه ضمنه⁽³⁾.

ويدخل في هذه القاعدة حالتان أساسيتان، وهما: ما إذا كان الاعتداء على النفس، أو كان على المال، وفي كلتا الحالتين، يحقّ للمضطرّ دفع أذى المعتدي، وإن أصابه أو قتله فلا شيء عليه، على أن يكون الدّفع بأقلّ ضرر ممكن يؤدّي إلى دفع أذاه، وفي بيان الشّرع ما يشير إلى عمل الإباضية بهذه القاعدة، وإن لم يكن ذلك اتفاقاً منهم، ومما ورد فيه ما يلي:

- روى مهلب عن الربيع فيما وجدته عنه في كتاب: أنّ على أهل الحرث حفظ حرثهم بالنهار، وعلى أهل الدواب إمساك دوابهم بالليل، فإن تعدّت الدواب على الحرث بالليل، تقدّم صاحب الحرث على أصحاب الدواب، فإن كفوها، وإلا فالأهل الحرث أن يرموها بالليل ويقتلوها ولا شيء عليهم⁽⁴⁾.
- إذا صال البعير على الرجل يعدو عليه، وخاف الرجل على نفسه فقتله، فقال مالك: لا شيء عليه، وقال أبو معاوية: اختلف في هذا، وأحبّ إلينا ألاّ يضمن؛ لأنّه ليس بمتعدّد، إنّما هو دفع عن نفسه، إلا أن يكون الحمل يندفع بدون القتل، فإنّه يضمن، وأورد غيره الاختلاف في المسألة، فمنهم من ضمنه، ومنهم من أسقط عنه الضمان، ومنهم من فرّق بين الدّفع عن المال والدّفع عن النفس⁽⁵⁾، وفي موضع لأحقّ في بيان الشّرع في الحمل أو الثور أو الحمار يعتدي على الناس أو على المال: "يدفع جميع ذلك بما قدر عليه مما يندفع به منه، من سيف أو مدية أو غير ذلك، ويدفعه عنه، وإن قتله في ذلك فلا ضمان عليه، إذا خاف على نفسه، وأما إذا خاف على ماله فإن فعل ذلك ودفعه عن ماله، فقال من قال إنّ عليه الضمان، وقال من قال: لا ضمان عليه في ذلك"⁽⁶⁾، ونقل نصّاً آخر عن أبي عبد الله أنّه

(1) - ابن رجب، القواعد: ص36.

(2) - الكندي، قاعدة الضرورات تبيح المحظورات: ص32-33.

(3) - انظر: ابن رجب، القواعد: ص36.

(4) - الكندي، بيان الشّرع: 269/36.

(5) - المصدر نفسه: 293، 292/36.

(6) - المصدر نفسه: 298/36.

لا ضمان على ما يُلْحَقُهُ من ضرر بالدابة إن كان ذلك دفاعا عن النفس أو المال، واشترط في عقر الضواري من الإبل التي تضرّ بالزرع أن يتقدم على أربابها أولا، فإن لم يكفوها جاز له عقرها ولا غرم عليه⁽¹⁾.

- وفي الرجلين في السفر، يصيب أحدهما العطش وليس معه ماء، إلا ما يكون عند الآخر، فإن خاف على نفسه الهلاك بسبب العطش ومنعه صاحبه ولم يقدر على أن يسرق منه ما يحيي به نفسه فله أن يقاتله على الماء ليحيي به نفسه، وإن شهر عليه سلاحا ومنعه به دون الماء فله أن يشهر عليه السلاح ويقاتله به، فإن قتله فإنّ دم المانع هدر⁽²⁾، وفي موضع آخر عن أبي المهاجر: له أن يقاتله لكن لا يقتله⁽³⁾، ولعلّ مقصوده: ليس له أن يقصد إلى قتله، وكلامه على هذا المعنى منسجم مع ما سبق، إذ الواجب عليه السّعي إلى دفع الأذى عن نفسه بأقلّ ضرر ممكن. وقد نتساءل هنا، لم أبيض له دفع الضرر عن نفسه بإلحاق ضرر أشدّ بغيره؟ قلنا: لعلّ السبب في ذلك أنّ الحالة التي يمنع فيها من إنقاذ نفسه بقتل غيره هي الحالة العادية التي لا يكون فيها قصد الإضرار من الطرف الآخر، أمّا هذه الحالة فهي ملحقة بحالة الدفاع عن النفس، بحيث إنّ صاحب الماء بمنعه الماء عن المضطرّ صار في حكم من أراد قتله، فجاز له دفع الهلاك عن نفسه، حتى لو أدّى ذلك إلى هلاك المانع.

- إذا دفر الرجل آخر فأمسك بالدافر، فوقعا معا وماتا، كانت الدية في مالهما معا لورثتهما، لأنّه لَمَّا أمسك به، كان متيقنا أنّ إمساكه لا يدفع عنه الظلم والهلاك، فكان المقصد مجرد الرغبة في الإهلاك فقط، لكن لو كان استمساكه به ليدفع عن نفسه ظلمه ذاك باستمساكه، ولم تكن نيته أن يتلفه معه، فصراعا معا، فالدافر فقط هو الظالم، والمدفور ليس بضامن، لأنّه إنّما هلك بدفع الآخر الظلم والهلاك عن نفسه، كما لو أنّ الدافر أراد أن يضربه أو يقتله كان له أن يدفع ظلمه بما قدر عليه ويقاتله قتال دفع لظلمه، حتى لو كان ذلك الدفع بالسيف والرمح وغير ذلك، فإن مات من دفعه فلا ضمان على القاتل⁽⁴⁾.

- وحكم دفع الظلم عن النفس لا يقتصر على المسلم، بل ذلك من حق الذمّي أيضا على المسلم، فلو أراد مسلم غضب مال الذمي أو قتله ظلما واعتداء، فانتصر الذمّي منه فقتله، فلا سبيل على الذمّي، لقوله تعالى: ﴿وَلَمَنْ إِنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوذِيَ مِمَّا عَلَيْنِهِمْ مِّنْ سَبِيلٍ﴾ [الشورى: 38]⁽⁵⁾.

(1) - الكندي، بيان الشّرع: 310، 303/36؛ وانظر: 294/36.

(2) - المصدر نفسه: 12/65.

(3) - المصدر نفسه: 101/65.

(4) - المصدر نفسه: 29/65.

(5) - المصدر نفسه: 234/36.

رابعاً: تطبيقات قاعدة: "الاضطرار لا يبطل حق الغير" في بيان الشرع

- عن أبي سعيد: في السلطان يجبس رجلا في منزل رجل وحضرت الصلاة، فله أن يتوضأ من الماء الذي في منزل الرجل ويصلي في أقل مضرّة من مواضع المنزل، فإذا لم يمكنه الصلاة إلا بإلحاق مضرّة بمال ذلك الرجل جاز له، مع وجوب الضمان عليه⁽¹⁾.
- وإذا خاف المرء على نفسه الهلاك للعطش، ولم يجد إلا ماء لميت، كان له أخذه، وإحياء نفسه به، ويضمن ثمنه لورثة ذلك الميت⁽²⁾.
- وعن أبي سعيد، إذا علم الرجل أنّ المال الذي أمامه من المال المغتصب، فلا يجوز له أكله من أيدي هؤلاء المغتصبين، إلا إن خاف على نفسه الهلاك، فله الأكل منه، على الدينونة منه بضمان مثله أو قيمته لأربابه، فإن لم يقدر على أربابه فزقه على الفقراء⁽³⁾. وكذلك لو كان بأرض مغتصبة كلها من أصحابها، وليس فيها شيء يحتمل أن يكون حلالا بوجه من الوجوه، لم يجز له أكله منها إلا برأي أصحابها، إلا أن يكون مضطرا، على أن يدين بضمان ما لزمه لأرباب تلك الأرض المغتصبة⁽⁴⁾.
- إذ كان قوم في السفينة، وخافوا الهلاك على أنفسهم، جاز لهم طرح المتاع الذي يرجون معه دفع الهلاك عن أنفسهم، وكان على جميع من في المركب الضمان بالتساوي، أمّا إذا كان إلقاء ذلك المتاع لإنقاذ مال آخر، كان الضمان على أصحاب الأموال بقدر أموالهم كثرة وقلة⁽⁵⁾.
- إذا أخذ الجبار رجلا، وطالبه بمال ليفدي به نفسه، جاز له أخذ مال غيره ليفدي به نفسه، مع وجوب ضمانه، فلو كانت عنده ودیعة لغيره، أو مال لیتيم جاز له أن يفدي نفسه بها، بل يجوز له أن يقصد إلى مال غيره فيأخذه ليخلص نفسه به، كما لو كان في سفر وعدم الطعام وخاف على نفسه الهلاك ولم يجد إلا مال رجل مسلم، كان له أخذه وإنقاذ نفسه، مع وجوب الضمان عليه، فكذلك هنا⁽⁶⁾.
- ولا يقتصر وجوب الضمان على الأعيان فقط، بل على المنافع كذلك، ففي بيان الشرع: إذا أخذ المشركون قوما ثم أطلقوهم ومعهم مركب لأحد من الناس، جاز لهم أن يركبوا فيه ليخلصوا أنفسهم من الهلكة وفتنة الشرك، إلا أنّ عليهم إيصال الضمان لأرباب المركب، بدفع قدر كراء ما ركبوا فيه إن عرفوا أهله وقدروا على إيصاله إليهم، وإلا كان ذلك أمانة في أيديهم يجب حفظها⁽⁷⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 135/6.

(2) - المصدر نفسه: 27/8.

(3) - المصدر نفسه: 368-367/64.

(4) - المصدر نفسه: 366/64.

(5) - المصدر نفسه: 127، 113، 108/6.

(6) - المصدر نفسه: 97/57؛ 126/6.

(7) - المصدر نفسه: 110-109/6.

- والضمان في المال يجب أن يكون بالمثل أو بالقيمة، وليس لصاحب المال أن يطالب المضطر بأكثر من قيمة ماله، فلو اضطر المرء إلى شراء الماء ليخلّص نفسه من الهلاك بسبب العطش، وجب عليه دفع ما أمكنه من ماله، حتى لو دفع فيه جميع ما يملك، ولا يجوز له ترك نفسه للهلاك إن كان يقدر على فدائها، لكن على صاحب الماء أن يرّدّ عليه فضل قيمة الماء في ذلك الموضع⁽¹⁾، وأيضاً إذا كان مضطراً، وكان قادراً على شراء ما يأكله من أموال الغير، وجب عليه شراؤه، ولا يثبت له في حالة الضرورة هذه إلا عدل السعر، ولو اشترط عليه البائع في تلك الحالة أكثر من عدل السعر، كان ذلك الثمن مردوداً إلى عدل السعر، وكان محجوراً على البائع أن يشترط ذلك ويحتكر ماله في تلك الحالة، واعتبر إمساك المال والمطالبة بما زاد على عدل السعر من الاحتكار المنهي عنه في الحديث، ويورد ما يمكن أن يعتبر ضابطاً فيما يجب على المضطر ضمانه في قوله: "وكل حال ضرورة فلا يجوز فيها الحكرة ولا تثبت فيها معاني الزيادة فوق عدل السعر عند خوف الهلاك والضرورة إلى شيء مما يرجى به الفكاك، من مطعم أو مشروب أو مركوب"⁽²⁾.

وفي بيان الشّرع كذلك، لكن مما أضيف إليه، ما يؤكّد معنى ما سبق، يقول المضيف: لو طلب الرجل من آخر أن يطلع بيتاً وله مائة درهم، فطلعه، فإن كان ذلك الطلب على سبيل اللّهُو أو كانت له حاجة في ذلك غير مضطر إليها، فله ما جعله له، أمّا إن كانت له حاجة إلى ذلك وكان مضطراً إليها، ولا يجد غيره، فليس له أكثر من عناء مثله⁽³⁾.

وفي بيان الشّرع نصّ آخر يحوي عدّة حالات تُعدّ تطبيقاً لنفس المبدأ السابق، وهو وجوب ثمن وأجرة المثل إن كان مضطراً إلى مثل ذلك العقد، حتى لو اتفقوا على أكثر من ذلك، يقول: "وعن مسافر مرض فمرّ به رجل معه دابة، فسأله أن يحمله، فكره أن يحمله إلا بكراء، فلم يحمله إلا بخمسمائة درهم، الذي معي أنه ليس له الخمسمائة، وإنما له مثل كراء، كمثّل رجل وقع في البحر فخافوا عليه الغرق، وطلب إلى صاحب السفينة أن يخرجّه ويحمله إلى سفينته، فلم يخرجّه إلا بألف دينار، لم يكن له ذلك، وكان له أجر مثله في ذلك الموضع، وكذلك لو أن رجلاً أحاطت به النار، فخيف عليه أن تأكله فأخرجّه رجل بألف دينار، لم يكن ذلك له، وإنما له أجر مثله... ولو أن رجلاً كان في سفر فأصابه العطش فمرّ به رجل معه ماء فسأله أن يسقيه ماء فأبى، فباعه شربة بألف درهم، ثم طلب الألف، فاعلم أنه أخبرني نبهان بن عثمان وأبو المؤثر عن محمد بن محبوب رحمهم الله في صاحب الماء أن له قيمة مائه الذي سقاه إياه في ذلك الموضع"⁽⁴⁾.

(1) - الكندي، بيان الشّرع: 125/6.

(2) - المصدر نفسه: 162/7.

(3) - المصدر نفسه: 383/40.

(4) - المصدر نفسه: 17-16/65.

- ورغم كثرة المسائل والنصوص في بيان الشرع التي توجب على المسلم ضمان مال غيره في حال الاضطرار إلى إتلافه أو استهلاكه، إلا أنني وقفت على نص في بيان الشرع منقول عن كتاب الموازنة لابن بركة يشير فيه إلى وقوع الخلاف في وجوب الضمان على المضطرّ، ونسب القول بعدم الضمان إلى الأكثر! يقول ابن بركة: "على المسلم إذا خاف على نفسه الهلكة من الجوع أن يفديها بمال غيره، وأن يأكل مال الغير إذا خاف على نفسه، واختلفوا في الضمان، فقال كثير من الناس: لا ضمان عليه؛ لأن عند صاحب هذا القول أنه كان على رب المال أن ينجي هذا المسلم بماله، وأن لا يدعه يهلك بين يديه وهو قادر على نجاته، ولو تركه مع ذلك حتى يهلك كان ضامنا لدينه⁽¹⁾، فإذا قدر هو على ما كان مال على صاحبه أن يفديه به فعل ذلك هو لنفسه بحكم الله له به على صاحب الطعام والمال وبالله التوفيق"⁽²⁾، أي: ما دام الواجب على صاحب المال إنقاذ غيره من الهلاك بماله إن قدر على ذلك، دون القول بحقه في مطالبته بضمن ماله بعد ذلك، كان من حقّ المضطرّ أن يأخذ ذلك المال أيضا، ولا يكون عليه الضمان. إلا أنّ هذا القول، والله أعلم، يتناقض مع قاعدتنا: الضرورة تقدّر بقدرها، ويتناقض مع الفروع الكثيرة التي نقلتها عن بيان الشرع، وهذا يطرح إشكالية نسبة ذلك القول إلى أكثر الناس! فيكون القول بالضمان أولى، والله أعلم، بل إنّ ما أشار إليه كاستدلال على عدم وجوب الضمان، من كون صاحب المال ملزم بدفع ما ينقذ به غيره من الهلاك، لا يلزم منه القول بعدم وجوب الضمان على المضطرّ، لأنّ من حقّ صاحب المال أن يقوم ببيع ماله بعدل السّعر إلى المضطرّ ولا يجب عليه تقديمه له تبرّعا⁽³⁾، وإذا كان الأمر كذلك، فالأصل وجوب الضمان، إلا أن يتبرّع به صاحب المال.

- ومما يمكن إلحاقه بوجوب الضمان في حال الاضطرار، وجوب الفداء على من اضطرّ إلى أكل لحم الصيد، بالنسبة للمحرم، يقول في بيان الشرع: "ومعي أنّه لو اضطرّ المحرّم إلى أكل الصيد ولم يجد غيره، لم يزل عنه حكم ما يلزمه من الفداء، ولم يضق عليه أكل لحم الصيد في حال الضرورة؛ لأنّه يعوّض ويحيي ويعصم"⁽⁴⁾، ووجوب الفداء كان لنفس السبب في وجوب ضمان حقّ الغير، وهو أنّ "الضرورة تقدّر بقدرها"، فالضرورة إلى أكل لحم الصيد بالنسبة للمحرم تندفع بإباحة أكله، ولا يلزم لاندفاعها سقوط الفداء عنه، فكان الاختصار على سقوط الإثم وإباحته دون ما سواه.

(1) - لعلّ الصواب: لديته، ليستقيم المعنى وينسجم مع السياق، إذ لا علاقة بين الضمان والدين!!

(2) - الكندي، بيان الشرع: 6/160-161.

(3) - انظر: المصدر نفسه: 7/162.

(4) - المصدر نفسه: 7/165.

- ويمكن أن يلحق أيضا بهذه القاعدة، عدم سقوط القضاء عن المضطر، فلو اضطر الصائم في نهار رمضان إلى الأكل أكل بقدر ما يجيا به، ثم يمسك بقية يومه، ويجب عليه بدل ذلك اليوم⁽¹⁾، ومن باب أولى، يجب على من أفطر يومه لمرض أو عذر آخر أن يبدله متى أمكنه، بعد زوال عذره⁽²⁾. واختلفوا في التي يكرهها زوجها على الجماع في نهار رمضان، أو في نهار صيامها لفرض وجب عليها، وكانت تمنعه إلى أن غلب عليها، فقيل: لا شيء عليها، وقيل عليها بدل يومها⁽³⁾.

المطلب الخامس: الرخص لا تناط بالمعاصي

أولا: معنى القاعدة ومذاهب الفقهاء في حكمها

المقصود من هذه القاعدة: أنّ الترخّص لا يكون في حال سفر المعصية، كقاطع الطريق، والمرأة الناشز، أمّا المسافر الذي ارتكب معصية أثناء سفره فلا يمنع من الأخذ بالرخص، وهذه الحالة الثانية محلّ اتفاق بين الجميع، فيجوز الفطر في رمضان لأفسق الناس إذا أضرب به الصوم، لأنّ سبب الترخّص العجز عن الصوم، وليست معصيته⁽⁴⁾، وقد اختلف الفقهاء في الحالة الأولى، وهي ما إذا كانت المعصية بالسفر، لا في أثناء السفر، ومذاهب العلماء في هذه المسألة هي:

أولا: ذهب المالكية في رأي، والشافعية والحنابلة، إلى عدم جواز الترخّص في كلّ ضرورة أو مشقة وُجدت بسبب المعصية، ويتصوّر ذلك خصوصا في حال سفر المعصية، ومثّلوا له بالعبد الآبق والمرأة الناشز⁽⁵⁾.

ثانيا: ذهب المالكية في الرأي المشهور عندهم إلى التفريق بين حالة الضرورة وبين غيرها من الرخص التي هي أدنى منها، فأجازوا للمضطر تناول الميتة ونحوها في سفر المعصية، ولم يجوزوا في حقه القصر والفطر⁽⁶⁾.

ثالثا: أما الحنفية فلم يروا فرقا بين المطيع لله والمعاصي له من حيثية الأخذ بالرخصة، فيجوز للطائع والمعاصي الأخذ بما شرعه الله تعالى من الرخص، لا فرق بينهما⁽⁷⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 106-105/20

(2) - المصدر نفسه: 108/20.

(3) - المصدر نفسه: 177، 120/20؛ 57، 38/21.

(4) - السيوطي، الأشباه والنظائر: 140.

(5) - ابن قدامة، المغني: 333/13؛ الشريبي، مغني المحتاج: 159/6؛ السيوطي، الأشباه والنظائر: 138؛ البصلي، أثر قاعدة الضرورات:

ص1285؛ الزحيلي، نظرية الضرورة: 298.

(6) - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 233/2؛ القرابي، الذخيرة: 110/4.

(7) - الجصاص، أحكام القرآن: 157/1.

ثانياً: أدلة المؤيدين والمعارضين لحكم القاعدة أولاً: أدلة المانعين من الترخيص مطلقاً في حال المعصية

استدلوا بما يلي:

1. إنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا أَحَلَّ مَا حَرَّمَ لِلضَّرُورَةِ بِشَرَطٍ أَنْ يَكُونَ الْمَضْطَّرُّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ وَلَا مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ، وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿...فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: 04]، وَقَوْلِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿...فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: 146]، وَالْمَسَافِرُ لِقَطْعِ الطَّرِيقِ وَالْمَحَارِبَةُ بَاغٍ وَعَادٍ، فَلَمْ تَوْجَدْ فِيهِ شُرُوطَ الْإِبَاحَةِ، فَيَبْقَى الْحُكْمُ بِالنِّسْبَةِ لَهُ عَلَى أَصْلِ التَّحْرِيمِ⁽¹⁾، "قال مجاهد: غير باغ على المسلمين ولا عاد عليهم. وقال سعيد بن جبير: إذا خرج يقطع الطريق، فلا رخصة له، فإن تاب وأقنع عن معصيته، حل له الأكل"⁽²⁾.

وَرَدًّا عَلَى ذَلِكَ يَرَى الْقُرْطُبِيُّ أَنَّ الِاسْتِدْلَالَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿...فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: 146]، هُوَ اسْتِدْلَالٌ بِمَفْهُومِ الْخَطَابِ، وَهُوَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ بَيْنَ الْأَصُولِيِّينَ، وَمَنْظُومٌ هَذِهِ الْآيَةُ أَنَّ الْمَضْطَّرَّ غَيْرَ الْبَاغِي وَغَيْرِ الْعَادِي لَا إِثْمَ عَلَيْهِ، وَغَيْرِهِ مَسْكُوتٌ عَنْهُ، وَالْأَصْلُ عَمُومُ الْخَطَابِ، فَمَنْ ادَّعَى زَوَالَهُ لِأَمْرٍ مَا فَعَلِيهِ الدَّلِيلُ⁽³⁾. لَكِنْ، يَجِبُ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الْقُرْطُبِيُّ بِأَنَّهُ: هَلِ الْأَصْلُ هُوَ جَوَازُ التَّرْخِصِ أَمْ عَدَمُهُ؟ فَإِذَا كَانَ الْأَصْلُ عَدَمُ جَوَازِ التَّرْخِصِ، فَإِنَّ الْعَاصِيَّ غَيْرَ مُسْتَثْنَى مِنَ الْمَنْعِ، فَيَبْقَى عَلَى الْأَصْلِ، فَلَا يَبَاحُ لَهُ التَّرْخِصُ إِلَّا بِدَلِيلٍ، وَلَا دَلِيلٍ، وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ اسْتِدْلَالٌ بِمَفْهُومِ الْخَطَابِ. إِلَّا إِنْ قُلْنَا: إِنَّ الْأَصْلَ هُوَ جَوَازُ التَّرْخِصِ لِلْعَاصِيِّ وَغَيْرِهِ، لِعَمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ...﴾ [الأنعام: 120]، فَيَبْقَى الْعَاصِيُّ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ، إِذْ لَا يُمْكِنُ التَّخْصِيسُ بِمَجْرَدِ الْمَفْهُومِ الَّذِي هُوَ مَحَلٌّ خِلَافٍ أَصْلًا.

2. إِنَّ التَّرْخِصَ مَنْعٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى عِبَادِهِ، فَهُوَ تَخْفِيفٌ لِمَنْ أَطَاعَ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَلَمْ يَعْصِهِ، وَعَوْنٌ لِلْمَرْءِ عَلَى فِعْلِ الطَّاعَةِ عَلَى وَجْهِ لَا يَلْحَقُهُ فِيهِ حَرَجٌ، فَالرَّخِصَةُ بِهَذَا تَتَنَافَى مَعَ الْمَعْصِيَةِ. كَمَا أَنَّ مَنَعَ الْعَاصِيَّ مِنَ التَّرْخِصِ دَعْوَةٌ لَهُ إِلَى تَرْكِ الْمَعْصِيَةِ، وَإِعْرَاضٌ لَهُ بِالتَّخَلِّيِّ عَنِ شَهْوَاتِهِ الْمَحْرَمَةِ، وَفِي مَنَعِهِ مِنَ التَّنَعُّمِ بِالرَّخِصِ تَضْيِيقٌ عَلَيْهِ، وَمَطَالِبَةٌ لَهُ بِالتَّوْبَةِ وَالِاسْتِغْفَارِ، وَهُوَ قَادِرٌ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى فِي تِلْكَ اللَّحْظَةِ، مَتَى أَرَادَ أَنْ يَنْعَمَ مِنَ الشَّرْعِ بِالرَّخِصَةِ وَالتَّوَسُّعِ. وَبِالْمُقَابِلِ فَإِنَّ التَّرْخِصَ عَلَى الْمَعْصِيَةِ سَعِيٌّ فِي تَكْثِيرِ تِلْكَ الْمَعْصِيَةِ بِالتَّوَسُّعِ

(1) - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص298؛ الكثيري، قاعدة الضرورات تبيح المحظورات: ص15.

(2) - ابن قدامة، المغني: 333/13.

(3) - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص299.

على المكلف بسببها. وعون للعاصي على الإثم والعدوان، وقوة له على قطع الطريق وفساد السبيل وقتل المسلمين وغير ذلك من المعاصي⁽¹⁾.

وعدم تفریق هؤلاء بين مختلف أنواع الرخص، ليس معناه قولهم بإيقاع المرء نفسه في الهلاك إذا كان سبب الضرورة معصية، بل أوجدوا لأمثال هؤلاء الحل، وذلك بأن يتوب إلى الله تعالى ثم يأكل؛ وذلك سعياً إلى عدم منع ما يسره الله تعالى ولو بأدنى وسيلة⁽²⁾. وابن حزم يرى بأنّ هذا العاصي إن تاب وأكل أكل حلالاً، وإن لم يتب أكل حراماً، وإن لم يأكل فهو عاص لله تعالى بكل حال⁽³⁾. أي إنّ القول ببقاء المحظور محظوراً بالنسبة للعاصي لا يعني إلقاء نفسه في الهلاك، فالأولى به أن يتوب، إن أراد أن يأكل حلالاً، فإن لم يتب، أكل، ولكنّه آثم رغم ذلك، لعدم ارتفاع الحظر بالتسبب له. فهذا أثر من آثار الخلاف في المسألة، وهو ما تعلق بالحكم الأخرى عند الله تعالى.

وقد يكون للمسألة أيضاً أثر في الحكم الديني، وذلك إذا كان في سفر معصية ولم يجد ماء، فلا يباح له الترخّص بالتيّم، ويأثم إثم تارك الصلاة مع إمكان الطهارة، لأنّه قادر على استباحة التيمم بالماء، فيرى السيوطي أنّ الصحيح هو أنّه يلزمه التيمم لحزمة الوقت، وتلزمه الإعادة لتقصيره بترك التوبة⁽⁴⁾.

ثانياً: أدلة المانعين من الترخّص في حال المعصية، إلا في حال الضرورة

علل هذا الفريق رأيه في التفریق بين حالة الضرورة وما دونها من الرخص بما يلي:

1. إنّ حالة الضرورة عزيمة وليست رخصة، ولأنّ حفظ النفس واجب وتركه معصية، فمصلحة حفظ النفس أرجح من مصلحة الزجر عن المعصية⁽⁵⁾.
 2. كيف يمنع من الأكل في حال الضرورة وفي تركه الأكل تلف النفس، وتلك أكبر المعاصي، وفي تركه التيمم إضاعة الصلاة، أيجوز أن يقال لشارب الخمر: ازن، وللزاني: اسرق...!! فإتلاف المرء نفسه في سفر المعصية أشدّ معصية مما هو فيه، ولعله يتوب فتمحو التوبة عنه ما كان منه⁽⁶⁾.
- وأجاب السيوطي على هذا الاستدلال بما معناه: إنّ القول بتحريم الرخصة على هؤلاء لا يعني جواز اقترافهم للمعصية، فهم آثمون على كلّ حال، كما مرّ، إذ إنّ بإمكانهم استباحة المحظور بالتوبة⁽⁷⁾.

(1) - ابن حزم، المحلى: 205/7؛ الجيزاني، حقيقة الضرورة الشرعية وتطبيقاتها: ص70.

(2) - الباحسين، رفع الحرج: 442.

(3) - ابن حزم، المحلى: 205/7.

(4) - السيوطي، الأشباه والنظائر: 138.

(5) - البصلي، أثر قاعدة الضرورات: ص1285.

(6) - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص298.

(7) - السيوطي، الأشباه والنظائر: 138.

3. كذلك قالوا: إنّ الميتة يجوز تناولها في الحضر والسفر، بخلاف القصر والفطر فهما رخصتان متعلقتان بالسفر، لذلك يتيّم إذا عدم الماء في سفر المعصية، لأنّ التيمّم في ذلك سواء في السفر والحضر⁽¹⁾، فكذلك أكله الميتة.

يظهر أنّ استدلالهم على منع الترخّص للعاصي من حيث المبدأ هو الآيات المقيدة للترخّص بعدم الاعتداء وعدم البغي، إذ لا يوجد نص آخر غيرها، وهي نفس الآيات التي استدلت بها الفريق الأول لمنع الترخّص مطلقاً، فإذا كان الأمر كذلك، فإن هذه الآيات في الحقيقة واردة في المضطر خصوصاً، فإذا قلنا بأنّ المضطر يباح له الترخّص حتى لو كان عاصياً، فنكون قد نفينا استدلالنا بتلك الآيات، فلم تعد الآية دليلاً على عدم جواز الترخّص في حال المعصية، ولم يبق إلا الدليل العقلي، والذي لا يقوى على معارضة النصّ الذي ورد عاماً للترخّص في كل الحالات. أي: إنّ القول بجواز الترخّص للمضطر العاصي يلزم منه القول بجواز الترخّص لغيره، لأنّ دليلهم في ذلك دليل عدم الترخّص في حال البغي والعدوان، وقد سقط الاستدلال به على الضرورة، فيسقط على ما قيست عليها.

ثالثاً: أدلة القائلين بجواز الترخّص مطلقاً

استدلوا بما يلي:

1. عموم قوله تعالى: ﴿...وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُررْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ [الأنعام: 120]. فأباح الله تعالى المحرم في حال الاضطرار مطلقاً، أمّا تقييده في آيات أخرى بعدم البغي والعدوان، فيحتمل البغي والعدوان في الأكل، والبغي والعدوان على الإمام أو غيره، ولما كان الأمر محتملاً، لم يجوز لنا تخصيص العموم به، بل الواجب حمله على ما يواطئ معنى العموم⁽²⁾.

2. اتفقوا على أنه: لو لم يكن سفره في معصية، بل كان سفره لحج أو غزو أو تجارة، وكان مع ذلك باغياً على رجل في أخذ ماله، أو عادياً في ترك صلاة أو ذكاة، لم يكن ما هو عليه من البغي والعدوان مانعاً من استباحة الميتة للضرورة، فثبت بذلك أن قوله تعالى: ﴿...عَبْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ...﴾ [البقرة: 172]، لم يرد به نفي البغي والعدوان في سائر الوجوه، وليس في الآية تخصيص لنوع من البغي والعدوان، فوجب ذلك كون اللفظ مجملاً مفتقراً إلى البيان؛ فلا يجوز تخصيص الآية الأولى به لتعذر استعماله على حقيقته

⁽¹⁾ -الزحيلي، نظرية الضرورة: ص298.

⁽²⁾ - الجصاص، أحكام القرآن: 156/1. وقد يكون هذا الرأي أثراً من آثار قول الحنفية بقطعية العام، وأنه لا يخصص إلا بدليل قطعي مثله، فلما كان الدليل الذي خصص به غيرهم ذلك العموم محتملاً لأكثر من معنى، صار ظنياً، فلم يقو على معارضة العام وتخصيصه.

وظاهره⁽¹⁾، فإما أن يمنع كل العصاة من الترخّص، أو يباح لهم جميعا الترخّص، لا فرق بين عصيان وآخر، ومن خصّ الآية بنوع من العصيان وجب عليه الدليل، ولا دليل.

3. وقالوا كذلك: إن الله تعالى يقول: ﴿...وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء:

29]، فمن امتنع من المباح حتى مات كان قاتلا نفسه متلفا لها عند جميع أهل العلم، لا يختلف في ذلك عندهم العاصي والمطيع، إذ لو امتنع عن أكل المباح من الطعام حتى مات كان عاصيا لله تعالى وإن كان باغيا على الإمام خارجا في سفر معصية، والميئة عند الضرورة بمنزلة المذكى في حال الإمكان والسعة، وهذا العاصي متى ترك الأكل في حال الضرورة حتى مات كان مرتكبا لضربين من المعصية: أحدهما خروجه في معصية، والثاني جنايته على نفسه بترك الأكل⁽²⁾.

4. إنّ سبب الترخّص قائم، وهو الضرورة، فوجب أن يوجد الحكم، أمّا العصيان فهو أمر منفصل عن السبب، كما أنّه لَمَّا كان المحظور مباحا للمطيعين عند الضرورة، وجب أن يكون كذلك حكم العصاة فيها، كسائر الأطعمة المباحة، لا فرق بين المطيع والعاصي⁽³⁾.

5. وأولوا قوله تعالى: ﴿...فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: 04]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿...فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: 146]، بأن المراد بالبغي في نفس الضرورة بأن يتجانف ويميل في الباطن لشهوته، ويتمسك في الظاهر بالضرورة، كأنه قيل فمن اضطر اضطرارا صادقا...⁽⁴⁾.

ثالثا: رأي الإباضية من خلال بيان الشرع

اختلف الإباضية في هذه المسألة كغيرهم، فمنهم من يرى عدم جواز أكل الميئة للمسافر سفر معصية، كأن يكون باغ على المسلمين متعديا عليهم، لظاهر الآية التي أشرنا إليها، والتي فيها تقييد الإباحة للمضطر بعدم البغي والعدوان، ويبدو أنّ هذا القول هو قول الأكثر منهم.

وذكر أبو سعيد احتمال القول بالجواز دون جزم بالأمر، ودون تعقيب على هذا القول، فقد سئل عن سافر في معصية ثم اضطر، هل له ما للمسافر من أكل لحم الميئة والخمر...؟ فقال: لعلّ بعضا يقول ذلك⁽⁵⁾.

أمّا ابن بركة فذهب إلى جواز تناول المرء للمحظور إن كان مضطرا، حتى ولو كان في سفر معصية، يقول معقبا على القول بعدم جواز تناول له: "وظاهر الآية يدل على قولهم وعلى غيره أيضا، وفي نفسي من هذا

(1) - الجصاص، أحكام القرآن: 156/1.

(2) - المصدر نفسه: 157/1.

(3) - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص 297.

(4) - الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 116/2.

(5) - الكندي، بيان الشرع: 93/6.

التأويل شيء"، ثم يذكر رأيه في تأويل البغي والعدوان، والمقصود منهما في الآية، وهو تأويل قريب لما نقله الباحث عن الدسوقي، يقول: "وعندي، والله أعلم، أن معنى قوله: غير باغ ولا عاد في الأكل، ولا مُعْتَدٍ في الأكل، لأنّ العادي هو المعتدي الذي قد تعدى إلى ما نهاه الله عنه، لأنّ من أكل في غير وقت الاضطرار فهو في أكله معتد وباغ، وإذا كان مضطرا إلى ذلك كان معذورا في هذا الأكل، وكان فيه غير باغ ولا عاد"، ثم يضيف مستدلا لما ذهب إليه، قائلا: "لأنّ الأكل إنما أبيض له إذا خاف على نفسه الموت، ولأنّنه يجبي نفسه به، وليس خروجه لبغي أو غير بغي مما يمنع من إحياء نفسه إذا قدر على ذلك، وبالله التوفيق"⁽¹⁾.

رابعاً: الترجيح ومبرراته

إنّ الباحث لا يرى وجهة في الرأى الثاني الذي يفرّق بين المحتاج والمضطرّ، لعدم وجود دليل للتفريق، غير النظر العقلي، زيادة على أنّ الآيات واردة في حال الضرورة، وما عداها من الرّخص مقيسة عليها، فإذا قلنا بجواز التّرخّص في حال الضرورة، نكون قد هدمنا ما استند عليه الحكم بجواز التّرخّص فيما عدا الضرورة، فوجب إعطاؤها نفس الحكم، وإذا رأينا جواز التّرخّص للعاصي المضطرّ، قلنا كذلك بجواز التّرخّص للعاصي فيما دون الضرورة.

والرأى الأوّل فيه نوع من الاحتياط؛ من جهة أخذه بكلا المعنيين المحتملين في الآية، إلا أنّه يشكل عليه أنّ الإنسان العاصي إن لم يتّرخّص أودى بنفسه إلى الهلاك، وفي ذلك افتراض لمعصية أخرى، أشدّ من معصية تناول الميتة، لأنّ في الأولى هلاك النفس، بخلاف الثانية، كما أنّه مع هلاك نفسه غير قادر على الإنابة والتوبة، بخلاف تناول الميتة، فيمكن للمكلف العودة والتوبة بعد زوال حالة الضرورة، والقول بأنّ الواجب عليه أن يأكل، وهو آثم مع ذلك، تناقض غير مقبول، إذ الإذن في الأكل معناه ارتفاع الإثم، وهذا في المباح فما بالك بالواجب!

وبالنسبة للرأى الثالث، القائل بجواز التّرخّص مطلقاً، فلا يبعد، خصوصاً عند الأخذ بعموم قوله تعالى: ﴿...وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ...﴾ [الأنعام: 120]، فيحمل البغي والعدوان في الآيات الأخرى على تجاوز الحدّ في تناول المحظور، أو عدم التحقق من وجود حال الضرورة فعلاً. وبناء على ذلك، يرى الباحث أنّ هذا الرأى الأخير أرجح، إذ لم يُعهد من الشّارع الحكيم التّفريق بين العاصي وغيره في التّرخّص، سواء بالنسبة للإفطار والتميم في حقّ المريض، أو الإفطار والقصر في الصلاة في حقّ المسافر، وهذه رخص لا يؤدّي ترك الأخذ بها إلى الهلاك، ورغم ذلك أبيضت للعاصي، فكيف يفرّق بين الطّائع والعاصي في رخص يؤدّي عدم الأخذ بها إلى هلاك المرء؟!!

(1) - الكندي، بيان الشّرع: 100/65.

المطلب السادس: الرخص لا تناط بالشكّ

أولاً: معنى القاعدة

الشك هو تساوي احتمال الأمرين في نظر الإنسان⁽¹⁾. ومعنى هذه القاعدة هو نفس ما أشار إليه الباحث عند الحديث عن أحد شروط الضرورة المعتبرة شرعاً، وهو: أن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة. ومعناها أن الرخصة لا تباح بمجرد الشك في وجود الضرورة، بل يجب أن تكون ضرورة حقيقية وواقعية، بأن يتيقن المكلف أو يغلب على ظنه أنه إذا لم يرتكب المحذور فسيلحقه ضرر مؤدّ إلى الهلاك، فالشرط إذن هو اليقين، أو ما يقوم مقامه من الظن الغالب⁽²⁾، والأصل أن يتم البناء على اليقين، لكن لما كان اليقين متعذراً في كثير من الأحيان، وأيضاً لما نزل الشارع الظن الغالب منزلة اليقين في الأحكام التكليفية العملية، كان الظن الراجح بوجود حالة الضرورة أو وجود سبب الرخصة كاف للأخذ بالحكم الاستثنائي. والتأكيد على هذا الشرط ذو أهمية بالغة، لأن كثيراً ممّا يظنه المكلف ضرورة هو في الحقيقة مجرد وهم، فوجب التثبت لصحة العبادة، يقول الشاطبي: "...إن أسباب الرخص أكثر ما تكون مقدرة ومتوهمة لا محققة، وربما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها؛ فأدى ذلك إلى عدم صحة التعبد، وصار عمله ضائعاً وغير مبني على أصل، وكثيراً ما يشاهد الإنسان ذلك؛ فقد يتوهم الإنسان الأمور صعبة، وليست كذلك إلا بمحض التوهم...، ولو تتبع الإنسان الوهم، لرمى به في مهاو بعيدة، ولأبطل عليه أعمالاً كثيرة، وهذا مطرد في العادات والعبادات وسائر التصرفات"⁽³⁾.

ثانياً: دليل القاعدة

الدليل على هذه القاعدة الأدلّة العامة التي تثبت أن الأحكام الشرعية لا تبنى على الظن المرجوح والشك والوهم، وإنما على اليقين والظن الراجح⁽⁴⁾.

وأيضاً فإن الأصل في الحكم الشرعي هو العزيمة، والرخصة استثناء، فإذا لم يرد دليل راجح على ثبوت الرخصة، وجب العودة إلى الأصل، لأنّه المتيقن، واليقين لا يزول بالشك، والأصل بقاء ما كان على ما كان، يقول الشاطبي: "فالرجوع إلى أصل العزيمة حق، والرجوع إلى الرخصة ينظر فيه بحسب كل شخص، وبحسب كل عارض، فإذا لم يكن في ذلك بيان قطعي، وكان أعلى ذلك الظن الذي لا يخلو عن معارض؛ كان الوجه الرجوع إلى الأصل، حتى يثبت أن المشقة المعتبرة في حق هذا الشخص حق"⁽⁵⁾.

(1) - أبو البصل، علي عبد الأحد، المشقة تجلب التيسير، مجلة الحكمة، العدد 17، شوال 1419هـ: ص421.

(2) - خطاب، قاعدة الضرورات: ص175.

(3) - الشاطبي، الموافقات: 1/508-509.

(4) - خطاب، قاعدة الضرورات: ص175.

(5) - الشاطبي، الموافقات: 1/510-511.

ثالثاً: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع

من تطبيقات هذه القاعدة في بيان الشرع ما يلي:

- إذا أكره جبارٌ مسلماً على أن يُصَوَّبَهُ أو يَقَرَّ له بأنّ دينه هو الصواب، جاز له ذلك إذا خاف القتل وهلاك نفسه، لكن يشترط لذلك أن يغلب على ظنّه أنّه سيفعل به ما خافه أو هدّده به، بأن تكون عادة ذلك الجبار القتل في مثل ذلك، أو قتل من ردّ عليه أمره مطلقاً⁽¹⁾، ويفهم من كلامه أنّه إذا لم يغلب على ظنّه، بأن كان مجرّد شكٍّ ووهم فلا يباح له تصويبه ولا الإقرار له بصحة دينه.
- وشبيهه بالأمر السابق ما إذا استحلفه السلطان بالطلاق على فعلٍ فعَلَهُ، أنّه لم يفعله، فله أن يحلف إن خاف على نفسه، ولا يقع الطلاق في حقّه، ويثبت الخوف بأن رأى من لم يحلف فأصابه ذلك⁽²⁾، ويؤكّد هذا المعنى بقوله في موضع لاحق: "إن كان إنّما يخاف ولا يدري لعله يصيبه منهم شيء فحلف، فعليه اليمين"⁽³⁾.
- ولا يشترط الوقوع كما ذكرنا سابقاً، بل يكفي وجود الخوف وغلبة الظن من وقوع المكروه، ففي الأقلّف قالوا إنّّه معذور في حال عدم اختتانه إذا خاف على نفسه شدة البرد في حال الاختتان، فعن أبي عبد الله: "وقد قيل: إذا أسلم الجوسي أو النصراني في الشتاء فخاف على نفسه إن اختتن في ذلك الوقت فإنه يجوز له أن يؤخر الختان إلى الوقت الذي يمكن فيه ختانه..."⁽⁴⁾.
- وكذلك الذي يخاف على نفسه الهلاك من استعمال الماء والتطهر به لشدة البرد، أو أن يصيبه من استعماله ما يؤدي إلى الهلاك، لم يكن له استعماله⁽⁵⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 123/6.

(2) - المصدر نفسه: 214/26.

(3) - المصدر نفسه: 216/26.

(4) - المصدر نفسه: 448/48.

(5) - المصدر نفسه: 70/9.

المبحث الثاني: القواعد المقيدة لقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة

المطلب الأول: ما أبيح للحاجة يقدر بقدرها

أولاً: معنى القاعدة

أشار إلى هذه القاعدة العز، حيث جمع بين الضرورة والحاجة فقال: "ما أحل إلا لضرورة أو حاجة يقدر بقدرها وينزال بزوالها"⁽¹⁾، وهي قيد لقاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، وضابط من ضوابط العمل بها.

ومعنى هذه القاعدة أنّ المكلف إذا جاز له الترخص ومخالفة الحكم الأصلي بسبب الحاجة وجب عليه أن لا يتوسع فيه، بل يأخذ منه بقدر ما تندفع به تلك الحاجة⁽²⁾؛ لأنّ هذه الإباحة قائمة على استثناء من القواعد العامة، أو الأصل العام، وهذا الاستثناء قائم على أساس دفع الحرج والمشقة، فالمطلوب ما يتحقق به دفع ذلك الحرج وتلك المشقة ليتحقق معنى التيسير⁽³⁾.

إلا أنّ هذه القاعدة ليست على إطلاقها، فمن الحاجة ما يتقدر بقدرها، ومنها ما لا يتقدر بقدرها، وقد أشار إلى ذلك ابن الوكيل في قوله: "ما يثبت على خلاف الدليل للحاجة قد يتقيد بقدرها، وقد يصير أصلاً مستقلاً"⁽⁴⁾. وقد جعل بعضهم الضابط في التفريق بين ما لا تُقدّر فيه الحاجة بقدرها وما يجب أن تقدر فيه بقدرها: كون الحاجة عامة أم خاصة، فالحاجة العامة لا تقدر بقدرها، فهي أصل مستقل، حسب تعبير ابن الوكيل، وذلك لحاجة الناس إليها غالباً، وهي من باب عموم البلوى، فلم تتقيد بهذا القيد، حتى إنّ لغير المحتاج أن يأخذ بها، وقد دلت على ذلك القواعد العامة، منها قاعدة: "الحاجة العامة إذا وجدت أثبتت الحكم في حق من ليس له حاجة"، وقاعدة: "كل ما أبيح للحاجة العامة لم يعتبر فيه حقيقة الحاجة". أما الحاجة الخاصة فيشترط فيها التقليل من المحذور قدر الإمكان، ويؤخذ بها بقدر ما تندفع به الحاجة، ولا يزداد على ذلك، كالكذب والغيبة للحاجة، فلا يمكن تجاوز ما تندفع به⁽⁵⁾.

وفي نظر الباحث، فإنّ هذا المعيار في التفريق بين ما يُقدّر بقدره وما لا يقدر بقدره ليس دقيقاً، بسبب وجود لبسٍ وتداخل بين ما هو من قبيل الحاجة العامة وما هو من قبيل الحاجة الخاصة، ثم حتى على فرض القدرة على الفرز والتمييز بين مختلف الحاجات، فقد توجد حاجة خاصة مستمرة وغير مقدرة بقدرها،

(1) - العز، قواعد الأحكام: 165/2.

(2) - موفق، نبيل، المقاصد الحاجية عند الأصوليين وأثر التعليل بها في الفقه الإسلامي، ماجستير فقه وأصوله، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة-الجزائر، 2010م: ص 194.

(3) - المومني، الحاجة عند الأصوليين: ص 70.

(4) - ابن الوكيل، الأشباه والنظائر: ص 347.

(5) - ابن بية، الفرق بين الضرورة والحاجة: ص 119؛ الرشيد، الحاجة وأثرها: ص 234-236؛ المومني، الحاجة عند الأصوليين: ص 22؛

الضيفي، الحاجة وأثرها: ص 63.

وبالمقابل توجد حاجة عامة مقدّرة بقدرها وتزول بزوالها، ومن المعروف أنّ الأحكام قد تتبدّل لتغيّر الزمان وفساده رغم أنّها في الأصل تشريعات عامّة. إلاّ أن يقال: إنّ ما كان مقدّرا بقدره هو من قبيل الحاجة الخاصّة ضرورة، وما كان مستمراّ هو من قبيل الحاجة العامّة ضرورة كذلك، وحينها تقع في الدّور ولا يكون لهذا الضابط معنى، فكأننا عندما نقرّر أنّ: الحاجة الخاصّة تقدر بقدرها، نتساءل: ما هي الحاجة الخاصّة؟ فيقال: هي التي تقدر بقدرها، وهذا لا فائدة منه. فبيع العرايا مثلا قد يبدو من قبيل الحاجة العامّة، ورغم ذلك هناك من يرى وجوب قصر جوازه على المحتاج إلى أكل التمر رطبا، ولا يجوز هذا النوع من البيع لغنيّ، أي يرى: وجوب قصره على من هو محتاج إليه دون غيره⁽¹⁾، فهو إذن من قبيل الحاجة العامّة التي تقدر بقدرها، عند من يراها كذلك، وقد يقال إن بيع العرايا أساسا هو من قبيل الحاجة الخاصّة. وبالمقابل، فإنّ اتخاذ الكلب للصيد يبدو من قبيل الحاجة الخاصّة، ورغم ذلك يرى ابن قدامة أنّه من قبيل الحاجة العامّة التي لا تعتبر فيها حقيقة الحاجة⁽²⁾، والخلع كذلك هو من قبيل الحاجة الخاصّة فيما يظهر، ورغم ذلك هو مباح لكل من أراد الأخذ به دوّمًا نظر إلى مدى توفّر الحاجة فيه من عدمها، وقد ذكر ابن الوكيل الكثير من المسائل التي وقع فيها الخلاف، هل تقدر الحاجة فيها بقدرها أم لا؟ وكذلك ابن قدامة⁽³⁾.

ورغم ذلك، فإنّ المستقرّي والمتتبّع للأحكام الفقهيّة الثابتة للحاجة يلاحظ أنّ الغالب في الحاجة العامّة عدم اشتراط أن تقدر بقدرها، وعدم زوالها لزوال الحاجة، بخلاف الحاجة الخاصّة، فالغالب فيها أنّها تقدر بقدرها وتزول بزوالها، فلا يأخذ بها إلا من توفرت فيه الحاجة.

فهل هناك ضابط أفضل من الضابط السابق في تحديد ما يقدر بقدره وما لا يقدر بقدره؟

يرى الباحث أنّ الأولى هو أن نقول: إنّ الحاجة قد تكون مشروعة ابتداء للمصلحة تيسيرا وتخفيفا على العباد، فيكون لها صفة الدوام، فيأخذ بها المحتاج وغيره، ويمكن التوسع فيها، ولا تتقيّد بهذه القاعدة؛ كتشريع القرض والمساقاة والإجازات، فهي بالرغم من ابتنائها على الحاجة إلا أنّ تشريعها كان مطلقا غير مقيد بالحاجة، وقد تكون ممّا شرّع لأعدار طارئة، فهذه التي يباح لأجلها المحظور بالقدر الذي تندفع به تلك الحاجة، وتزول الإباحة بزوال الحاجة، كجواز النظر إلى العورة للتداوي ونظر الخاطب إلى الأجنبية للحاجة⁽⁴⁾.

ويمكن تسمية النوع الأول من الحاجة بالحاجة الأصولية، لأنّها الحاجة التي يبنى عليها الفقيه اجتهاده في الوصول إلى الحكم الشرعي، بدليل الاستحسان خاصة، فيكون حكمها تشريعا عاما، ومستمرا، ولا يتقدر

(1) - ابن قدامة، المغني: 127/6.

(2) - المصدر نفسه: 35/7.

(3) - انظر: ابن الوكيل، الأشباه والنظائر: ص 347-349؛ ابن قدامة، المغني: 35/7.

(4) - الصيغي، الحاجة وأثرها: ص 62.

بقدر الحاجة، والنوع الثاني نسميها بالحاجة الفقهية، لأنها الحاجة التي يُبرَّرُ بها المكلف أخذه للرخصة، فهي ليست تشريعا عاما، بل رخصة مرتبطة بعذر طارئ خاص، ولذلك تقدّر بقدرها وتنزل بزوال ذلك العذر⁽¹⁾. فهذا الضابط وإن لم يكن دقيقا، إلا أنّ فيه ابتعادا عن الجدل غير المجدي حول ما إذا كانت الحاجة في هذه الحالة أو تلك من قبيل الحاجة العامة أم الخاصة، بل ينصب النقاش مباشرة حول الحالة نفسها، هل شرعت بناء على عذر طارئ وأنيطت به، أم شرعت تلبية للحاجة لكنها لم تُنطَبَأْ عذر طارئ؟ فتكون في الحالة الأولى مقدرّة بقدرها وفي الثانية مطلقة غير مقدرّة بقدرها.

والنقاش السابق كله ينطبق على القاعدة الموالية أيضا، وهي: "ما أبيع للحاجة هل يزول بزوالها؟"، فما كانت الحاجة فيه مقدرّة بقدرها زال الحكم المنوط بها بزوالها، وما كانت الحاجة فيه غير مقدرّة بقدرها بقي الحكم ولو زالت الحاجة.

وفي الأخير، ننبه أيضا إلى أنّ ما أنيطَ بأسباب محدّدة، كالسفر، لا تعتبر فيه حقيقة الحاجة كذلك، بل يأخذ بها كل من توفر فيه ذلك السبب، بغضّ النظر عن احتياجه أم لا، إلا أنّه لا بدّ من التقيّد بما ورد به الشرع من الرخص دون مجاوزتها إلى غيرها، فتنتهي الرخصة بانتهاء سببها.

ثانيا: دليل القاعدة

استدلوا لهذه القاعدة بما يلي:

- 1- سئل رسول الله ﷺ عن مسح الحصى في الصلاة، فقال: «إِنْ كُنْتَ لِأَبْدٍ فَأَعِلاَ فَمَرَّةً وَاحِدَةً»⁽²⁾، فالأصل أنّ الحركة الخارجة عن الصلاة غير جائزة، لكن الرسول ﷺ أباح للحاجة مسح الحصى، على أن يتم تقليل الحركة قدر الإمكان، والمرة تندفع بها الحاجة، فلا يجوز بأكثر من ذلك.
- 2- عن رسول الله ﷺ قال: «لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ، يَلْتَقِيَانِ فَيُعْرِضُ هَذَا وَيُعْرِضُ هَذَا، وَخَيْرُهُمَا الَّذِي يَبْدَأُ بِالسَّلَامِ»⁽³⁾، ووجه الدلالة من الحديث أنّ الأصل تحريم هجر المسلم لأخيه المسلم، لكن لما كانت للمرء حاجة إلى الانتصار لنفسه أباح الشرع وخصص في المجران ثلاثة أيام، دون الزيادة عليها، فبه تندفع الحاجة وتهدأ النفوس وتعود إلى رشدها.
- 3- عن رسول الله ﷺ قال: «يَا قَبِيصَةَ، إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِأَحَدٍ ثَلَاثَةَ: رَجُلٌ تَحْمَلُ حِمْلَهُ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَهَا، ثُمَّ يُمَسِّكُ، وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ اجْتَا حَتْ مَالَهُ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى

⁽¹⁾ - انظر: ابن بية، الفرق بين الضرورة والحاجة، دراسات اقتصادية إسلامية، مجلد 08، عدد: 01، رجب 1421هـ: ص129.

⁽²⁾ - صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب مسح الحصى في الصلاة، رقم: 1207، 64/2؛ صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب كراهة مسح الحصى وتسوية التراب في الصلاة، رقم: 546، 387/1.

⁽³⁾ - صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب السلام للمعرفة وغير المعرفة، رقم: 6237، 53/8؛ صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الهجر فوق ثلاث بلا عذر، رقم: 2560، 1984/4.

يُصِيبُ قَوَامًا مِنْ عَيْشٍ - أَوْ قَالَ سَدَادًا مِنْ عَيْشٍ -، وَرَجُلٍ أَصَابَتْهُ فَاقَةٌ حَتَّى يَقُومَ ثَلَاثَةَ مِنْ ذَوِي الْحِجَا مِنْ قَوْمِهِ لَقَدْ أَصَابَتْ فُلَانًا فَاقَةٌ فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قَوَامًا مِنْ عَيْشٍ - أَوْ قَالَ سَدَادًا مِنْ عَيْشٍ - فَمَا سَوَاهُنَّ مِنَ الْمَسْأَلَةِ يَا قَبِيصَةَ سُخْتًا يَأْكُلُهَا صَاحِبُهَا سُخْتًا»⁽¹⁾، وجه الدلالة، أن الأصل في سؤال الناس التحريم، لكن لما احتاج هؤلاء للسؤال أبيح لهم ذلك، شرط أن يتقيدوا بالقدر الذي تندفع به حاجتهم ثم يُمسكوا عن المسألة، كما هو صريح نصّ الحديث.

4- إنَّ الأحكام الاستثنائية المنوطة بالحاجة من قبيل الأعذار الطارئة، وما كان كذلك من الأعذار فإنَّ أثره في الحكم الشرعي ليس على إطلاقه وعمومه، بل لا بد أن يكون مقيدا بالقدر الذي تدعو إليه، شأن ذلك شأن الضرورة التي تقدر بقدرها، بجامع كونهما استثناء من حكم أصلي لعذر طارئ⁽²⁾.

ثالثا: قواعد متعلقة بها

أشار الباحث في معنى القاعدة السابقة إلى أنه ليست كل حاجة يجب أن تقدر بقدرها، وجعل بعضهم لذلك ضابطا، كما سبق، فرأى أنّ الحاجة الخاصة تقدر بقدرها، بخلاف الحاجة العامة، وقد وضعوا لذلك قاعدة تبين هذا القيد، وهي:

كل ما أبيح للحاجة العامة لم يعتبر فيه حقيقة الحاجة:

وردت هذه القاعدة عند ابن قدامة في المغني، إذ يقول: "ولأن ما أبيح للحاجة العامة لم يعتبر فيه حقيقة الحاجة، كأخذ الشقص بالشفعة من المشتري، والفسخ بالخيار أو بالعيب، واتخاذ الكلب للصيد، وإباحة السلم، ورخص السفر، وغير ذلك"⁽³⁾.

وهذه القاعدة تتعلق بالنوع الثاني من أنواع الحاجة، وهي الحاجة العامة، ومعناها أنّ الأمور التي أباحها الشارع اعتبارا لحاجة الناس العامة يتوسّع فيها ولا يشترط للعمل بها وجود حقيقتها في حق من أراد العمل بها، وبالتالي فلا يشترط، من باب أولى، لمن كانت به حاجة أن يتقيد بالقدر الذي تندفع به تلك الحاجة، بل له أن يأخذ بالحكم كيفما شاء، ومتى شاء⁽⁴⁾، فيعدّ هذا بالتالي استثناء من القاعدة السابقة، التي توجب الوقوف عند الحدّ الذي تندفع به الحاجة، وهي قيد أيضا لقاعدة سبقت في الضرورة، وهي قاعدة: "الرخص لا تناط بالشك"، إذ مفهوم تلك القاعدة وجوب اليقين أو غلبة الظن في وجود العذر من أجل الترخّص، وهذه القاعدة تبين أنّ الحاجة العامة لا يشترط في ثبوتها اليقين ولا الظن الغالب، فمتى أراد المكلف الأخذ بحكمها جاز له ذلك.

(1) - صحيح مسلم، باب من تحل له المسألة، رقم: 1044، 722/2.

(2) - انظر: الرشيد، الحاجة وأثرها: ص 576.

(3) - ابن قدامة، المغني: 35/7.

(4) - انظر: الرشيد، الحاجة وأثرها: ص 562.

وأهم دليل على صحة هذه القاعدة الاستقراء، إذ باستقراء الأحكام الثابتة على خلاف الأصل للحاجة العامة نجد أنه يجوز للمحتاج وغيره الأخذ بما اتفقا، كما هو الحال في السلم وخيار الشرط وخيار العيب... وهكذا، وهذا رغم ما يمكن أن يقع في هذه القاعدة من استثناء أحيانا، كما ذكر الباحث سابقا. ومن المفيد التنبيه هنا إلى أنّ ما ذكره المغني من أمثلة قد لا يصلح بعض منها للتمثيل على الحاجة العامة، كما هو الحال في اتخاذ كلب الصيد ورخص السفر، فكلب الصيد يباح لمن يحتاجه للصيد لا غير، ورخص السفر تكون للمسافر دون غيره، وهي من الحاجات الخاصة لا العامة، والله أعلم.

رابعاً: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع

وردت مسائل في بيان الشرع تشير إلى هذه القاعدة، وتُخرَج عليها، ومنها:

- الأصل عدم جواز لبس الحرير للرجال، إلا أن يكون يسيرا أقلّ من عرض أصبعين، أو تكون له حاجة إلى ذلك، كأن يربط بحرقه من حرير على جرحه، على أن لا يتجاوز ما يفضل من الحرقه عن الجرح أكثر من عرض أصبعين، فإن زاد عن ذلك انتقضت صلاته⁽¹⁾، لأنّ الحاجة تقدر بقدرها.
- من رعف ولم يتوقف دمه ولم ينقطع، فيصلي مطهرا ما أمكنه تطهيره بالماء، إلا موضع الحدث، إذ يباح له ترك تطهير ما لا يقدر على تطهيره دون سواه، فالحاجة تقدر بقدرها، ولا يجوز له تجاوز موضع الحاجة⁽²⁾.
- يجوز للرجل الذي يشق عليه القيام في الصلاة أن يصلي قاعدا، انتقالا من فرض إلى فرض آخر أخفّ من أجل المشقة⁽³⁾، والضرورة تقدر بقدرها، فليس عليه ترك الفرض كلية، لكن عليه أن يؤدّيه كيفما قدر عليه.
- يجوز للجنب والحائض ونحوهما أن يدخلوا المسجد إن اضطروا أو كانت لهم حاجة إلى ذلك، لكن عليهم أن يتيمموا قبل الدخول فيه⁽⁴⁾، لأنّ الحاجة تقدر بقدرها، والحاجة، وإن كانت قد دفعتهم إلى ترك استعمال الماء للتطهر، إلا أنّها لا تُلزمهم ترك التطهر مطلقا، فعليهم أن يتيمموا لتمكنهم من ذلك قبل الدخول إلى المسجد.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 154/12.

(2) - انظر: المصدر نفسه: 244/14.

(3) - المصدر نفسه: 22/4.

(4) - المصدر نفسه: 26/37؛ 135.133، 128/9.

- إذا أُلجئ المكلف إلى قراءة القرآن لعذر ما، كأن يقرأه ليتأنس به، أو لتوقّف علم يلزمه على قراءته، أو خوفا من نسيانه، حتى لا يكون آثما، فإنّ له أن يقرأ منه القدر الذي تندفع به الضرورة ويزول به العذر والحاجة⁽¹⁾.
- عن أبي سعيد في المجنب يخاف أن يطلع عليه الفجر إن أكل قبل الغسل، فإنّ له أن يأكل إن خاف مضرة، أو خاف أن يتعبه الصوم، لأنّ دين الله يسر، لكن عليه أن يحرز صومه بالتيّم⁽²⁾، لأنّ حاجته إلى الأكل لا يستلزم منها ترك التطهّر مطلقا، وهذه المسألة شبيهة بالسابقة، إذ عموما، على المسلم أن يأتي بالطهارة على الوجه الذي يمكنه، ولا يتركها متى أمكنه ذلك، وهذا عند إقدامه على أمر يحتاج منه إلى التطهّر.
- والأمر نفسه بالنسبة للرجل الذي يصبح جنبا، ويخاف على نفسه من السباع أو الحيات إن ذهب إلى موضع الماء، أو خاف على نفسه الضرر من استعمال الماء، فإنّ هذا عليه أن يتيمم قبل طلوع الفجر ليحرز صومه كذلك⁽³⁾.
- النسيان عذر يسقط الإثم عن الصائم إن أكل في نهار رمضان بسببه، لكن لا يجوز له أن يتعمّد الاستمرار في الأكل بعد أن يتذكّر، لعدم وجود داعٍ إلى ذلك، فإنّ تعمّد واستمرّ في الأكل فعليه ما على المفطر متعمدا في نهار رمضان⁽⁴⁾.
- يجوز حفظ الأموال في المسجد عند الضرورة إلى ذلك، لكن على أصحابها الاجتهاد في إزالة الضرر والأذى عن المسجد، وإذا كان حيوانا وجب عليهم إزالة ما أحدثت في المسجد، وعليهم أن يجتهدوا في ذلك مهما قدروا عليه⁽⁵⁾، فالحاجة تقدّر بقدرها، وما لا تدعو إليه الحاجة لا يباح، فالضرر الحاصل الذي يمكن إزالته مما لا تدعو إليه الحاجة، فلا يباح تركه.
- الأصل عدم جواز ضرب الرجل دابته، لكن يباح له ذلك إن كانت له حاجة، كحاجته إلى تأديبها، إلا أنّ الضرب يجب أن يكون بالقدر الذي تتحقق به الحاجة وتندفع، ففي بيان الشرع: "سئل أبو سعيد عن الرجل هل يجوز له أن يضرب دابته على المسير أو على الأدب، قال: معي إنه قد قيل: إذا كانت تقدّر على ما كلفها [من] المسير، وإنما كان ذلك من سوء أدبها، أدّبت بقدر ما ترجع ويرجأ استواؤها"⁽⁶⁾.

(1) - انظر: المصدر نفسه: 275/1.

(2) - المصدر نفسه: 74/21.

(3) - الكندي، بيان الشرع: 63،37،25/21.

(4) - المصدر نفسه: 96/21.

(5) - المصدر نفسه: 19/37.

(6) - المصدر نفسه: 286/36.

- ليس للرجل أن يحدث المرأة الأجنبية من غير حاجة لابدّ منها، ولو كان ذلك من غير شهوة، إلا أن تكون له حاجة إلى ذلك، ويكون حديثه معها بقدر ما تتطلبه تلك الحاجة وتدفع به، يقول في بيان الشّرع: "وحديث النساء ومجالستهن من غير معنى مما لا يكاد القلب أن ينجو من فتنته ولو من بعد حين"، ويبدو أنّ نهيّه عن ذلك إنما كان على سبيل الكراهة والتنزه، سدّا لذريعة الفساد المحتمل، لا على سبيل التحريم، إذ يقول بعد ذلك: "وأما نقض الوضوء والتوبة فلا يكون ذلك إلا من مجالسة الحرام وشهوته"⁽¹⁾.

- ومما يمكن أن يدخل ضمن هذه القاعدة كذلك، أنّ الناسي لما لزمه معذور، إلا أنّ عليه أن يدين لله تعالى بأداء كل الحقوق التي عليه لله تعالى أو لعباده، علم بها أم جهلها، ويؤكّد في بيان الشّرع كثيرا على هذه المسألة⁽²⁾، وهي قضية عقدية بحتة، تشبه التوبة الإجمالية التي يأتي بها المكلف، لما يمكن أن يكون قد غفل عنه من الذنوب والمعاصي أو نسيه ولم يتذكّره. فإذا كان النسيان عذرا مسقطا للإثم في عدم أداء ما لزمه، فإنّ الدينونة بأداء كلّ ما لزمه لا يسقط بالنسيان، لإمكان الإتيان بها، وهو نوع من الاستعداد المبدئي للوفاء بكل الحقوق والالتزامات التي عليه.

المطلب الثاني: ما أبيع للحاجة هل يزول بزوالها؟

أولا: معنى القاعدة

هذه القاعدة في معناها تشبه قاعدتين سابقتين ضمن قواعد الضرورة، وهما قاعدة: "إذا اتسع الأمر ضاق"، وقاعدة: "ما جاز لعذر بطل بزواله"، والحاجة سبب من أسباب حصول الضيق، فيتوسع بوجودها، وإذا زالت زال الضيق عن المكلف فعاد إلى الحكم الأصلي، وبطلت الرخصة.

وإذا كانت القاعدة السابقة، وهي "ما أبيع للحاجة يقدر بقدرها"، تتعلق بمقدار ما يباح عند نزول الحاجة، فإنّ هذه تتعلق بالوقت الذي يجوز فيه العمل بالرخصة والذي لا يجوز فيه ذلك.

لكن هل كل حكم ثابت للحاجة يزول بزوالها؟ قد أشرت سابقا إلى أنّ هناك تفريقا عند البعض بين الحاجة العامة والحاجة الخاصة، فإذا كانت القاعدة أنّ "ما أبيع للحاجة العامة لم يعتبر فيه حقيقة الحاجة"، فمعنى ذلك أيضا أنّ الحكم لا يزول بزوال تلك الحاجة العامة، بل يبقى مستمرا، وعليه فيبقى حكم القاعدة مقصورا على الحاجة الخاصة فقط، فتكون القاعدة مقيدة بالحاجة الخاصة، ونقول في صياغتها: "ما أبيع للحاجة الخاصة يزول بزوالها"، لأنّ الحاجة الخاصة تقدّر بقدرها، أي لا يمكن الأخذ في الرخصة بأكثر مما تندفع به الحاجة، وعليه فإذا زالت زال سبب الترخّص وعاد الحكم إلى أصله. وقد ناقش الباحث في القاعدة

⁽¹⁾ - المصدر نفسه: 158/8.

⁽²⁾ - الكندي، بيان الشّرع: 05/59.

السابقة هذا التفريق بين الحاجة العامة والحاجة الخاصة، وهل يكفي كضابط لتقدير الرخصة بقدر الحاجة، فليرجع إليه.

ثانياً: دليل القاعدة

يستدل على هذه القاعدة بنفس دليل قاعدة: "إذا اتسع الأمر ضاق" أو "ما جاز لعذر بطل بزواله" وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ وَأَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكُفْرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [النساء: 100]، إلى قوله تعالى: ﴿...فَإِذَا إِطْمَأَنَّنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: 102]، وقد ذُكر وجه الدلالة سابقاً.

وكذلك نقول: إنّ الحاجة من أسباب الرخص، والرخص لا يُعمَلُ بها إلا عند التحقق من سببها، إذ الرخص لا تناط بالشك؛ لأنّ الأصل هو الأخذ بالعزيمة، والرخصة استثناء، فوجب أن يوجد ما يبرر ذلك الاستثناء، وإلا وجب اللجوء إلى الأصل وهو العزيمة.

ثالثاً: قواعد متعلقة بها

هناك مجموعة من القواعد تتعلق بالقاعدة السابقة، سنشير إلى ثلاثة منها، الأولى والثانية تحمّلان نفس معناها تقريباً، بينما الثالثة تُعدُّ قيدياً لها، بحيث تشير إلى الحكم عند زوال الحاجة العامة:

1- كل رخصة أبيحت للحاجة لم تستبح قبل وجودها:

ذكر القاضي المالكي هذه القاعدة جامعا فيها بين الضرورة والحاجة، فقال: "كل رخصة أبيحت للضرورة والحاجة لم تستبح قبل وجودها"⁽¹⁾. ومعنى هذه القاعدة متوافق مع القاعدة السابقة، إلا أنّ الأولى تشير إلى الحكم بعد زوال الحاجة، أما هذه فتشير إلى الحكم قبل ثبوت الحاجة، والمؤدّي في النهاية واحد، وهو أنّ الرُخص لا تثبت إلا إذا كانت الحاجة قائمةً فعلاً، فلا يجوز الترخّص قبل ثبوت الحاجة ولا بعد زوالها.

2- حكم الشيء مع الحاجة يخالف حكمه مع عدم الحاجة:

يقول ابن قدامة في المغني: "ما أبيع للحاجة لم يبح مع عدمها"⁽²⁾، وفي عبارة أخرى لابن العربي يقول: "فكل ما فعله النبي ﷺ لحكمة وحاجة وسبب فوجب أن السبب والحاجة إذا ارتفعت أن يرتفع الحكم وإذا عادت أن يعود ذلك"⁽³⁾.

(1) - القاضي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي (ت: 422هـ)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، نج: الحبيب بن طاهر، ط1، دار ابن حزم، 1999م: 166/1.

(2) - ابن قدامة، المغني: 127/6؛ ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله (ت: 884هـ)، المبدع في شرح المقنع، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1997م: 139/4.

(3) - ابن العربي، عارضة الأهودي: 138/3.

ومعنى القاعدة لا يختلف عن معنى القاعدتين السابقتين، وهو أنّ الأحكام تتغير بوجود الحاجة أو عدمها، فتأخذ حكما معينا مع الحاجة وحكما آخر مع عدمها، ذلك أنّ الحكم يدور مع علته وجودا وعدمها، فإذا كان سبب الترخص هو الحاجة، وأنيط الحكم بها، وجب أن يزول بزوالها ويوجد بوجودها. إلا أن يكون حكم الحاجة مستمرا وعماما، كما في الحاجة العامة غالبا، فحينها يبقى الحكم ولو غابت الحاجة، كالنهي عن اتخاذ الكلب إلا أن يكون للحراسة أو الصيد، فإذا وُجدت الحاجة ارتفع النهي، وإذا زالت عاد النهي كما كان⁽¹⁾.

3- الحاجة العامة إذا وجدت أثبتت الحكم في حق من ليست له حاجة

ذكر هذه القاعدة بهذه الصياغة ابن قدامة⁽²⁾، وتعدّ استثناء من قاعدتنا، فإذا كان ما أبيع للحاجة يزول بزوالها، فإنّ ذلك ليس على إطلاقه، كما ذكرنا، بل إنّ ذلك خاص بالحاجة المبنية على عذر طارئ، أما الحاجة العامة فهي تثبت حكما دائما مستمرا، في الغالب، ولا تبني على أعدار طارئة، وبالتالي فلا يزول حكمها بزوالها، كما يمكن أن يستفيد منها من كان محتاجا إليها ومن لم يكن. وواضح من خلال القواعد السابقة أنّ الحاجة العامة أكثر مراعاة في التشريع من الحاجة الخاصة، لأنّ الأولى أشد من الأخيرة، ولذلك اعتبر حكمها في حق من كانت به حاجة وفي حق من لم تكن.

رابعا: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع

من التطبيقات المدرجة ضمن قاعدتنا، والقواعد المشابهة لها، ما يلي:

- إذا عدم الجنب الماء أجزاءه التيمم في الحضر والسفر، فإذا وجد الماء، وجب عليه الاغتسال، لزوال العذر، ولم يكن عليه بدل ما مضى⁽³⁾.
- بعد أن ذكر أبو سعيد أنّ الإباضية لا يرون جواز المسح على الخفين، وأنه، إن ثبت، فهو مما نسخه ثبوت الوضوء، قال: لعلّ ذلك ينسأغ في بعض قول أصحابنا في حال الضرورة، وحينها، فيجوز المسح على الخفين دون تقيد بزمن معيّن، بل إلى حين زوال حالة الضرورة⁽⁴⁾.
- يجوز للمريض الإفطار في رمضان، ويستمرّ حكم الجواز إلى حين قدرته على الصيام، فإن قدر عليه وجب عليه الصيام⁽⁵⁾.
- وفي الصيام كذلك، إذا أفطر المرء لأمر عناه، خوفا على نفسه، كجوع شديد أو إكراه، أكل بقدر ما يجبي به نفسه، ثمّ أمسك بقية يومه، بعد زوال العذر، ولا يجوز له الاستمرار في الإفطار بعد زوال

(1) - انظر: كافي، الحاجة الشرعية: 140-141.

(2) - ابن قدامة، المغني: 134/3.

(3) - الكندي، بيان الشرع: 97/9.

(4) - المصدر نفسه: 112/8-113.

(5) - المصدر نفسه: 152/21.

العدر، والأمر كذلك بالنسبة لمن أكل ناسيا، والنسيان من أسباب التخفيف، فليس له أن يستمر في إفطاره بعد أن يتذكّر وتزول حالة النسيان، فإن أكل بعد أن تذكّر فإنّ عليه قضاء يومه، واختلفوا في الكفارة، فنقل الكندي في بيان الشّرع من كتاب أبي جابر أنّ عليه ما على المفطر متعمدا في شهر رمضان⁽¹⁾، ويفهم منه إيجاب الكفارة عليه، ونقل من جامع أبي الحسن -فيما يبدو- أن لا كفارة عليه لموضع الشبهة، والمتمثلة في كون صومه قد هدمه في أكله أولا⁽²⁾.

المطلب الثالث: الاحتياج لا يبطل حقّ الغير

أولا: معنى القاعدة

لم يورد هذه القاعدة -بحسب اطلاعي- سوى أحمد كافي، إذ لم ترد عند أحد من المتقدمين، إلا أنّ معناها صحيح ومقبول، وهي على شاكلة قاعدة: "الاضطرار لا يبطل حق الغير"، فإذا كان الاضطرار الذي هو أشد من الحاجة لا يسقط معه الضمان، فالحاجة من باب أولى لا يمكن أن تبيح مال الغير دون عوض⁽³⁾.

وإذا أخذنا بالاعتبار أنّ أسباب الرخص كلها داخلية ضمن قاعدة الحاجة، فستكون هذه القاعدة وتطبيقاتها واضحة، فمثلا لو أتلف شخص مال غيره خطأ، سقط عنه الإثم، لكن لزمه الضمان، والقاعدة أنّ الخطأ لا يزيل الضمان، وهكذا في الجهل والنسيان والإكراه الذي لا يبلغ مبلغ الاضطرار...

ويلحق بالضمان ما تعلّق بحقوق الله تعالى التي لا تسقط أحيانا رغم الحاجة، كالكفارة والقضاء ونحوهما.

ثانيا: دليل القاعدة

الأدلة على هذه القاعدة هي نفس الأدلة على قاعدة: "الاضطرار لا يبطل حق الغير"، ومنها الأدلة التي تثبت حرمة مال المسلم دون أن تطيب نفسه بذلك.

وكما سبق، فإذا كانت الضرورة لا تسقط وجوب ضمان مال المسلم، فما بالك بالحاجة التي هي دون الضرورة في الشدة، ثم إذا كانت الحاجة قد دعت إلى استعمال مال الغير، فإنّ الذي تندفع به الحاجة هو سقوط الإثم فقط، فيبقى ما عدا ذلك من وجوب الضمان على الأصل، ولا يسقط للحاجة⁽⁴⁾.

(1) - الكندي، بيان الشّرع: 96/21.

(2) - المصدر نفسه: 93/21.

(3) - انظر: كافي، الحاجة الشرعية: 192.

(4) - انظر: المرجع نفسه: 193.

ثالثاً: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع

سيورد الباحث في هذا العنصر المسائل والتطبيقات التي تشير إلى عدم سقوط حقّ الغير رغم وجود الحاجة التي ترفع الإثم عن المكلّف، وتلك الحقوق تتعلّق بالعبد أساساً، وقد تكون حقوقاً تتعلّق بالله تعالى، كالكفارة والبدل، وسيستعرضها الباحث مقسمة حسب أسباب الحاجة:

أولاً: الخطأ

مما يرفع الإثم عن المكلّف الخطأ، كما سبق، لكن لا ترتفع الأحكام كلها بالخطأ، وكقاعدة عامة، فقد جاء في بيان الشرع قوله: "الخطأ في الأموال لا يوجب زوال الضمان"⁽¹⁾، وقوله: "الخطأ في الأموال مضمون"⁽²⁾، ومما يثبت على المكلّف رغم سقوط الإثم ما يلي:

- لا يثبت على الرجل الطلاق إن طلق زوجته خطأ، وهذا في الديانة بينه وبين الله تعالى، لكن إن حاكمته وجب عليه أن يستسلم لحكم الحقّ إذا صحّ لفظه بالطلاق، لأنّ الحكم حينها يكون بحسب الظاهر، وهو ملزم بالانقياد لحكم أهل العدل⁽³⁾.
- لو قتل المرء رجلاً، أو أتلف ماله أو جرحه، على سبيل الخطأ، لم يكن ذلك مرفوعاً عنه، رغم ارتفاع الإثم في حقّه، فتجب عليه الكفارة في حال القتل، وضمان المال كذلك. ويهلك بتضييعه للأحكام الواجبة عليه بسبب فعله عند قدرته على أدائها⁽⁴⁾.
- إذا أكل الرجل في نهار رمضان على سبيل الخطأ، بحيث ظنّ أنّ الشمس قد غابت، ثم تبين له أنّها لم تكن كذلك، أو ظنّ أنّ الليل باقٍ فإذا هو في النهار، فعن أبي سعيد: إنّ عليه بدل يومه، وقيل: لا بدل عليه⁽⁵⁾.
- في موضوع الحج، وفيما يتعلّق بالأفعال التي تجب فيها الكفارة، فإنّ الضابط العام هو أنّ: "الخطأ في الحجّ وعمده سواء في الكفارة"⁽⁶⁾، أي أنّ المخطئ باقترافه فعلاً من تلك الأفعال الموجبة للكفارة لا يسقط عنه الكفارة، وإن ارتفع عنه الإثم.
- لو رمى سهماً يريد به صيداً فتعدّاه إلى شاة إنسان، وجب عليه الضمان⁽¹⁾، فالخطأ في الأموال مضمون.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 183/61.

(2) - المصدر نفسه: 64/37.

(3) - المصدر نفسه: 87/5.

(4) - المصدر نفسه: 87، 84/5.

(5) - المصدر نفسه: 102/21.

(6) - المصدر نفسه: 348/23.

- إذا حلق المرء لرجل رأسه برأيه فجرحه، فقييل: ليس عليه ضمان إن لم يتعدّ فعل مثله، وكان ذلك هو اجتهاده، وقيل: يلزمه ضمان ذلك، ويكون بمنزلة الخطأ⁽²⁾، ومعنى ذلك أنه ليس كل ضرر يُلحقه المرء بغيره يجب عليه فيه الضمان، فإذا كان ضرره بسبب فعل يفعله مثله عادة دون أن يتعدّاه، واجتهد في عدم إيقاع الضرر فلا يجب عليه الضمان، عند أصحاب القول الأوّل، أمّا ما عدا ذلك من الأضرار الناتجة عن الخطأ فهو ملزم بضمانها، ولا عذر له في ذلك، وهذه الأخيرة هي التي تدخل في قاعدة "الخطأ لا يزيل الضمان".

- وشبيهه بالمسألة السابقة، ما إذا ختن الحجام صبيا بوجه يسعه، ولم يتعدّ فعل مثله، بحيث قطع مثلما يقطع مثله، ولم يتعدّ القلفة، ومات الصبي فليس عليه الضمان، لكن إن تعدّى ذلك خطأ كان عليه ضمان المخطئ، وإن تعدّاه عمدا كان عليه ضمان العامد⁽³⁾. وكذلك الأمر في المرأة تشرب الدواء مما يشربه الناس، تريد به الشفاء، وهي حبلى، فطرح ولدها، فلا دية عليها، وكذلك المرأة تسقي ولدها دواء فيموت بذلك الدواء، فلا شيء عليها، لأنّها لم ترد إلا الشفاء⁽⁴⁾.
وكقاعدة عامة لما سبق، يمكن القول: لا ضمان على المكلف في الضرر الناتج عن فعله، إن كان قد فعل ما يفعله مثله عادة، ولم يتعدّ، ولم يقصّر في تفادي إيقاع الضرر، بخلاف ما لو تعدّى فعل مثله، حتى لو كان ذلك على سبيل الخطأ، وجب عليه الضمان ولم يكن معذورا، وهذا النوع الثاني هو المقصود بقولهم: الخطأ لا يزيل الضمان.

ثانيا: الإكراه

يرتفع الإثم بالإكراه كذلك، إن كان الإكراه ملجئا، وفق شروطه المذكورة في أسباب الحاجة، لكن هناك أحكاما تبقى رغم ارتفاع الإثم، ومما ورد في بيان الشرع من أحكام تتعلق بموضوعنا ما يلي:

- إذا ارتكب المكلف ما لا يجوز في حال الإكراه مما يجب فيه الحدّ، فقد اختلف فيه، فقييل لا عذر له في ذلك ويقام عليه الحدّ، وقيل: إنّه آثم ويدرأ عنه الحدّ للشبهة بسبب الإكراه⁽⁵⁾.
- إذا قتل متعمدا بسبب الجبر، فاختلف فيه كذلك، فقييل إنّ عليه القود، لأنّه حق من حقوق العباد وهو متعبّد به، وقيل لا قود عليه، وإنما عليه الدية والكفارة، وهذا على قول من يرى أنّ القود حدّ، فيسقط لموضع لشبهة بسبب الإكراه، كما يسقط الحدّ به⁽¹⁾.

(1) - المصدر نفسه: 261/36.

(2) - المصدر نفسه: 195/6.

(3) - الكندي، بيان الشرع: 196/6، ولعلّ مقصوده من ضمان المخطئ: الكفارة والدية، ومن ضمان العامد القود. إذ لم يفصل في مقصوده.

(4) - المصدر نفسه: 201/6.

(5) - المصدر نفسه: 88/5.

- إذا أكره الرجل امرأته على الجماع في نهار رمضان، ولم تمكَّنه إلا بعد الغلبة عليها، فلا كفارة عليها، لكن عليها بدل يومها، ففي زيادات أبي سعيد: "في المرأة المستكرهة على الوطء: يخرج في معنى قول أصحابنا بدل يوم، لا أعلم غير ذلك، ولا أعلم عليها كفارة"⁽²⁾.

ثالثا: النسيان

النسيان عذر من الأعذار التي يسقط بها الإثم، لكن لا تسقط الحقوق به في كل الأحوال:

- فمن نسي الصلاة، أو غيرها من الفرائض، كان معذورا، بحيث إذا لم يذكرها حتى مات فلا إثم عليه، لكن، عليه أن يؤديها إذا ذكرها، فالحق الذي يمكن تداركه لا يسقط بالنسيان كلية، بل يرتفع الإثم، ويطلب بالقضاء بعد زوال النسيان. واختلف الإباضية في البديل في الصيام تحديدا دون غيره من الفرائض، فقيل: إنَّ عليه بدل يومه، وقيل لا بدل عليه مطلقا⁽³⁾، في بيان الشرع نقلا عن جامع أبي محمد: "من أكل أو شرب ناسيا فلا شيء عليه، لقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ أَطْعَمَهُ وَسَقَاهُ»⁽⁴⁾، ولولا الخبر لوجب عليه قضاء يومه؛ لأنَّه غير صائم"⁽⁵⁾، ونسب أبو سعيد القول بوجوب البديل إلى الأكثر من الإباضية، ونُسب القول بعدم لزوم البديل لمن أكل ناسيا إلى الإمام جابر، والقول بوجوب البديل إلى أبي عبيدة⁽⁶⁾، وفرَّق أكثرهم بين الأكل نسيانا والجماع نسيانا في نهار رمضان، فقالوا بوجوب البديل في حال الجماع نسيانا، بل قيل بوجوب إعادة ما مضى من صومه الذي صامه قبل الجماع⁽⁷⁾، دون أن يذكروا علَّة لهذا التفريق، جاء في بيان الشرع نقلا عن جامع ابن بركة: "ومن جامع ناسيا فعليه قضاء يوم، ولا أعلم في ذلك اختلافا"⁽⁸⁾، ولعلَّ السبب في التفريق عدم ورود نصٍّ خاصٍّ بعدم وجوب الإعادة في الجماع نسيانا، بخلاف الأكل ففيه نصٌّ خاصٍّ، إذ لولا النصُّ في الأكل لوجب البديل لأنَّه لم يعد صائما، كما مرَّ في قول ابن بركة السابق، ولعلَّ فيه سببا آخر، وهو ندرة النسيان في الجماع

(1) - المصدر نفسه: 89/5.

(2) - المصدر نفسه: 57/21.

(3) - الكندي، بيان الشرع: 85/5.

(4) - سبق تحريجه: ص 260.

(5) - المصدر نفسه: 91/21.

(6) - المصدر نفسه: 82-81/21.

(7) - المصدر نفسه: 83-82/21.

(8) - المصدر نفسه: 41/21؛ ونفس الأمر نقله الكندي عن جامع أبي الحسن، وقد نسب الباحث هذا القول للأكثر وليس للجميع، رغم حكاية الاتفاق عند ابن بركة، لأنَّ هناك نصا آخر في بيان الشرع يشير إلى وجود الخلاف فيها، وذلك فيما نقله الكندي عن زيادات أبي سعيد، إذ أعطى للمجماع نسيانا حكم الأكل نسيانا دون تفريق بينهما. (انظر: المصدر نفسه: 68/21).

بخلاف الأكل فهو مما يكثر فيه النسيان، فانتفت الإعادة في الحالة الثانية رفعا للحرج لكثرة وقوعه، ووجبت في الجماع لعدم وجود الحرج والمشقة فيه لندرته.

- ولا يعدّ النسيان عذرا مسقطا لحقوق المخلوقين، فلو أكل مال رجل نسيانا، فهو متعبد بأدائه إلى أهله في وقت علمه به وذكره له⁽¹⁾. جاء في بيان الشرع: "الناسي معذور حتى يذكر ما نسيه، فإذا ذكر ما نسيه كان عليه أدائه إلى أهله إن كان من أموال الناس، أو من فرائض الله التي فرضها عليه"⁽²⁾.
- من اقترف ذنبا ثم نسيه، كان مرفوعا عنه بنسيانه، وتجزئه التوبة الإجمالية من تلك الذنوب⁽³⁾، ويفهم من قولهم هذا أنّ التوبة الإجمالية من الذنوب التي لم يتذكرها واجبة، ولا يكون النسيان عذرا مسقطا لها. وذلك بالنظر إلى إمكانية الإتيان بها، بخلاف التوبة من الذنب الذي نسيه بعينه، فهذه متعذرة عند النسيان، فيسقط وجوبها لذلك.

رابعاً: الصبا

ورد في بيان الشرع: "وفي بعض القول: كلّ ما أحدثه الصبي في حال صباه أنّه يلزمه ضمان ذلك في ماله، وإن كان سالما من الإثم"⁽⁴⁾، لكن، هل هم متفقون على أنّه ضامن لكل ما أتلفه؟ أورد في بيان الشرع الكثير من الأقوال في وجوب الضمان من عدمه، أهمها:

- القول الأوّل: هو الذي أشار إليه النص السابق، وهو أنّ كل ما أحدثه في حال صباه لزمه ضمانه من ماله، ويفهم منه عدم التفريق بين ما كان إتلافاً لمال أو جناية في دم، عمداً منه كان أم خطأ، أكله أو أتلفه، كل ذلك حكمه سواء.
- القول الثاني: كل ما أحدثه الصبي في مال الغير ففي ماله بعد بلوغه، وإن كان دماً فعلى عشيرته، ونسب هذا القول إلى محمد بن الحسن.
- القول الثالث: كل ما أتلف الصبي من مال فليس عليه ولا على عاقلته، إلا ما لا أكله أو فرجا وطئه فذلك في ماله خاصة، فعن سعيد بن محرز: عن الغلام الذي لم يبلغ الحلم يأكل من أموال الناس ثم يدرك، قال: عليه ردّ ما أكل، وعنه: "ما أكل في بطنه ولبس على ظهره أو فرج وطئه فذلك لازم له"، وأما غير ذلك فليرده، فإن لم يرده فلا شيء عليه، أما ما جنى من دم، فيتفق فيه أصحاب هذا القول مع القول الثاني، ويرون وجوبه على عاقلته، وقالوا: إن جنابة الصبي والمجنون والمعتوه كلها خطأ ولذلك فهي على عواقلهم، يقول أبو المؤثر: "جنابة الصبي والمجنون في وقت جنونه عمدهم

(1) - المصدر نفسه: 86/5.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 310/54.

(3) - المصدر نفسه: 86/5.

(4) - المصدر نفسه: 249/36.

وخطأهم خطأً، وليس عليهم القصاص، فمثلاً: إذا وقع المعتوه والصبي بامرأة جبرا فوطئها فماتت، فالدية على العاقلة، وعقرها في ماله.

- القول الرابع: إنّه لا ضمان على الصبي مطلقاً فيما أتلّف من أموال الناس، سواء أكله أو لبسه أو أتلّفه إتلافاً، ولم يشر في هذا القول إلى حكم ما جنى من دم، ونسبه إلى هاشم بن غيلان، يقول نقلاً عنه في صبي "تناول من أموال الناس شيئاً ثم بلغ فذكر ذلك، فقال هاشم: ... أرجو أن لا يكون عليه شيء إن شاء الله"⁽¹⁾. وأشار ابن بركة فيما نقله عنه الكندي إلى أنّ قول جلّ الإباضية: أن لا شيء على الصبي ولا على المجنون فيما أتلّفاه من أموال الناس أو أصاباه بفروجهما، ولا يلزمهما الضمان بعد إفاقة المجنون وبلوغ الصبي⁽²⁾. وفي موضع آخر من بيان الشّرع، بخصوص القائلين بهذا الرّأي، وهو سقوط الضمان عن الصبي، قال: "...قد وجدنا ذلك وحفظناه ممن يؤخذ عنه ذلك، يضاف إلى سعيد بن محرز رحمه الله وغيره من أهل العلم، وحفظناه عن غير واحد ممن أخذنا، غير أن ذلك مختلف فيه، وأن الاختلاف فيه جائز..."⁽³⁾.

خامساً: الجنون

تسقط عن المجنون الحدود والقصاص، لكن قد يجب الضمان في المال بالرغم من ذلك، وقالوا: إذا جنى المجنون جنابة فهي على عاقلته، إلا أن يكون أكلة أكلها بغمه أو ثوبا لبسه فأبلاه، أو فرجا وطئه، فذلك من ماله خاصة، أما إن كان مالا أتلّفه من غير أكل أو لبس فليست عليه في ماله ولا في مال عاقلته⁽⁴⁾. وهذا الحكم شبيهه بحكم الصبي الذي سبقت الإشارة إليه، والخلاف المشار إليه سابقا يجري على المجنون كذلك، وقد جمع بينهما في بيان الشّرع في نفس الحكم⁽⁵⁾.

سادساً: أسباب أخرى

- يجوز للمحرم حلق رأسه إن كان به أذى، لكن تجب عليه الفدية ولا تسقط⁽⁶⁾.
- الصائم الذي يكون له عذر فيفطر لأجله، فإنّ عليه أن يقضي بعد زوال عذره، كالمريض والحامل والمرضع ونحوهم، واختلف الإباضية، حسب بيان الشّرع، في وجوب الإطعام عليهما⁽⁷⁾، وفي بيان الشّرع نقلاً عن جامع أبي محمد: "وإذا كان العاصي بالإفطار لا كفارة عليه عنده [أي: عند الإمام

(1) - انظر: الكندي، بيان الشّرع: 257-249/36.

(2) - المصدر نفسه: 156/57.

(3) - المصدر نفسه: 250/36.

(4) - المصدر نفسه: 161/57.

(5) - انظر: المصدر نفسه: 161-159.156-155/57.

(6) - المصدر نفسه: 171/22.

(7) - المصدر نفسه: 202/20.

الشافعي] فمن أمر بالإفطار ورخص له أولى بأن لا كفارة عليه⁽¹⁾، ويظهر أنّ القول بعدم لزوم الإطعام عليهما، أي على الحامل والمرضع، هو المرجح عند ابن بركة.

- وبالنسبة للجهد، فلو أكل المرء ناسيا أو لأمر يخاف منه على نفسه، ثم زال العذر فتعمّد الأكل جهلا بعدم جواز ذلك، فلا عذر له، واختلف في الكفارة، فقيل: إنّ عليه ما على المفطر متعمّدا في نهار رمضان، وقيل عليه القضاء دون الكفارة لحال الشبهة⁽²⁾، فكأنّهم رأوا أنّ الكفارات كالحدود تدرأ بالشبهات.

(1) - المصدر نفسه: 92/21.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 92/21-96.

المبحث الثالث: القواعد المبينة لأثر الحاجة على الأحكام الشرعية

ذكر الباحث في فصل سابق، عند الحديث عن معنى تنزيل الحاجة منزلة الضرورة حالتين من الحالات التي يمكن فيهما للحاجة أن تؤثر في الحكم الشرعي، وهما: أولاً: تخصيص العموم ومخالفة القياس، وثانياً: إباحة المحرمات لغيرها، وستؤكد القواعد التالية هذين الأمرين، إلى جانب قواعد أخرى تبرز أثر الحاجة على الأحكام الشرعية عموماً:

المطلب الأول: الحاجة تبيح المحظورات، والواجبات تسقط للحاجة

أولاً: معنى القاعدة

إنّ هذه القاعدة لا تختلف في معناها عن قاعدة سابقة، وهي: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، فإذا كانت الضرورة تبيح المحظورات، فإن الحاجة أيضاً تبيح المحظورات، وهو نفس ما ورد في الشطر الأول من هذه القاعدة، والشطر الثاني من القاعدة مضمّن في الشطر الأول، إذ إن ترك الواجبات أمر محرّم، وإباحة الحاجة للمحظورات إذن يكون بإباحة ارتكاب المنهيات المحرمة أو ترك المأمورات الواجبة. يقول ابن تيمية في مجموع الفتاوى: "وأما سقوط الواجب لمضرة في الدنيا؛ وإباحة المحرم لحاجة في الدنيا؛ كسقوط الصيام لأجل السفر؛ وسقوط محظورات الإحرام وأركان الصلاة لأجل المرض فهذا باب آخر يدخل في سعة الدين ورفع الحرج"⁽¹⁾.

وقد بين الباحث سابقاً معنى تنزيل الحاجة منزلة الضرورة، وتأكيداً لذلك نقول في المعنى المقصود من هذه القاعدة: إنّ الحاجة لا تبيح المحظور بإطلاق، ولا تسقط الواجبات بإطلاق كذلك، إذ هي دون الضرورة في الشدّة، وبالتالي فإنّ المحظورات التي تبيحها هي دون المحظورات التي تبيحها الضرورة، فالمحرمات التي تباح للحاجة هي المحرمات تحريم وسائل، أو العمومات التي تكون دلالتها على أفرادها دلالة ظنية، فتقوى الحاجة حينها على تخصيص بعض أفرادها⁽²⁾، يقول ابن بية في الفرق بين تأثير الضرورة وتأثير الحاجة: "النهى الذي تختص الضرورة برفعه هو نهى قوي يقع في أعلى درجات النهي؛ لأنّ مفسدته قوية، أو لأنّه يتضمن المفسدة، فهو نهى مقاصد، بينما تواجه الحاجة نهياً أدنى مرتبة من ذلك؛ لأنّه قد يكون نهى وسائل. أما مرتبة الدليل، فإنّ الدليل الذي ترفع حكمه الضرورة قد يكون نصاً صريحاً من كتاب أو سنة أو سواهما، أما الدليل الذي تنطبق عليه الحاجة فهو في الغالب عموم ضعيف يُخصّص، أو قياس لا يطرد في محل الحاجة أو قاعدة يستثنى منها"⁽³⁾.

(1) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 53/20.

(2) - انظر: المطلب الثالث، من المبحث الأول من الفصل الثالث.

(3) - ابن بية، الفرق بين الضرورة والحاجة: ص143.

والواجبات التي تسقط للحاجة ليست على إطلاقها، بل إذا كان لذلك الواجب بدل، وتعذر الإتيان به وجب الانتقال إلى ذلك البدل، كما سيأتي في قاعدة: "الحاجة توجب الانتقال إلى البدل عند تعذر الأصل"، فإن لم يكن له بدل أو تعذر البدل سقط الواجب مطلقاً⁽¹⁾، كما لو شق على المرء القيام في الصلاة صلى قاعداً، وإذا تعذر عليه الصيام للمرض أفطر، مع قضاء يومه.

ثانياً: دليل القاعدة

أدلة هذه القاعدة هي نفسها أدلة قاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، وقد ذكرتها سابقاً، فليرجع إليها. يضاف إلى ذلك كل الأدلة التي تثبت سقوط الواجب عن المكلف لأجل المشقة، كجواز الإفطار في رمضان للمرض والسفر، وجواز ترك الوضوء واللجوء إلى التيمم للمرض، وغير ذلك.

رابعا: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع

لا تختلف التطبيقات التي تندرج ضمن هذه القاعدة، بشطريها، عن التطبيقات التي تمت الإشارة إليها في قاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، فالمقصود من تلك القاعدة، كما مرّ، هو إباحة المحظور للحاجة، سواء كان ذلك باقتراف المحرم أو بترك الواجب، وسأشير إلى أهم تلك المسائل باختصار، فتفصيلها قد سبق في تطبيقات قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة":

واجبات تسقط للحاجة:

- يسقط عن المكلف وجوب استعمال الماء في حال المشقة الشديدة، كأن يجب عليه الغسل ولا يجد إلا فلجا بارداً، واشتروا في هذه المشقة أن يكون لا يقدر على تحملها، أو يخاف من استعمال الماء تولد الضرر عليه⁽²⁾. والأمر كذلك بالنسبة للمسافر الذي لا يجد الماء، فليس له أن يعدل عن سفره للبحث عنه، وحتى إذا كان يعرف مكانه فليس له ذلك إن كان في العدول إليه مشقة تلحقه⁽³⁾. وعن أبي سعيد: إذا أصبح الصائم مجنباً، وخاف إن أكل قبل الغسل أن يطلع عليه الفجر، فإنّ له أن يأكل، متى خاف المضرة على نفسه بترك الأكل ولو كانت مضرة محتملة، أو خاف أن يتعبه الصوم⁽⁴⁾.
- الواجب على المصلي الإتيان بكافة الأركان والشروط، إلا إن كان له عذر يمنعه من الإتيان بركن من تلك الأركان، فيسقط عنه وجوبه، ومن الحالات التي يعذر فيها في ترك القيام في الصلاة: أن يكون القيام يؤلمه ألماً لا يحتمله، أو يشغله عما هو فيه ولو احتمله، أو يخاف منه المضرة، ولو كانت مضرة محتملة، أي أنّ مجرد المشقة تسقط الوجوب عن المكلف فيما يتعلّق بأركان الصلاة، ولا يشترط بلوغه

(1) - الرشيد، الحاجة وأثرها: ص 646.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 119/9.

(3) - المصدر نفسه: 181/9، نقلاً عن: زيادات أبي سعيد الكندي.

(4) - المصدر نفسه: 74/21.

حدّ الضرورة، فمن جواب لأبي الحواري: "...إن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها، فإذا كان تشتد عليه الحركة والقيام والقعود، صلى قاعدا ولم يحمل على نفسه ما يثقل عليه..."⁽¹⁾. ورأى بعض الإباضية عدم جواز ترك القيام في الصلاة إلا إذا كان غير قادر عليه، أما ما دون ذلك مما فيه المشقة فلا يباح له تركه⁽²⁾.

- الأصل عدم جواز الجمع بين الصلاتين للمقيم إلا من عذر، ومن الأعذار التي ذكروها المشقة التي تلحق المكلف من أداء كل صلاة على حدة، فعن ابن بركة فيما نقله عنه الكندي: "وقال بعض أصحابنا إنّ المبطلون يجمع بين الصلاتين للمشقة عليه في الطهارة عند كلّ صلاة، والتعب الذي يلحقه، وكذلك قالوا: يجوز الجمع في اليوم المطير للمشقة"⁽³⁾، ومن باب أولى يجوز الجمع في حالة وجود ضرر يلحق الإنسان إن أدى كلّ صلاة في وقتها⁽⁴⁾.
- يجوز ترك صلاة الجماعة لبعض الأعذار، كالمطر والبرد الشديد وحضور الطعام وحاجة المرء إلى البول أو الغائط⁽⁵⁾.

محظورات تباح للحاجة:

- يجوز النظر إلى الفروج لحاجة تقتضي ذلك، فلايثبات عيوب الفروج، قال بعض الإباضية بجواز النظر إليها من نساء ثقات إذا أوجب أهل العلم ذلك أو حكم الحاكم⁽⁶⁾. وكذلك الشأن في الصبية المتزوجة التي تدعي الوطاء، فقليل بجواز أن تنظر المرأة العدلة لإثبات ذلك ولا يقبل قول الصبية لأنها مدّعية⁽⁷⁾.
- الخداع في أصله محظور، لكن أباحوا للمرء أن يخدع الظالم ويغالطه في الحساب تقيه، إذا علم أنه يريد أخذ سلعته منه بثمن أقلّ من الثمن الذي يبيع به لغيره، حتى يحصل منه على الثمن المناسب⁽⁸⁾.
- يجوز للمرء دفع المال، حتى لو كان رشوة في الأصل، لمن يخاف منه الظلم والغبن رفعا للظلم والغبن عن نفسه، جاء في بيان الشرع: "من خاف جور قاض فرشاه، فما أحب له ذلك، فإن رشاه مخافة جوره ولا يريد بذلك أن يظلم أحدا فالإثم على القاضي، ولا بأس هو عليه"⁽⁹⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 198/14.

(2) - انظر: المصدر نفسه: 183، 190/14.

(3) - المصدر نفسه: 164/14.

(4) - المصدر نفسه: 163/14.

(5) - المصدر نفسه: 42/10.

(6) - المصدر نفسه: 333/5.

(7) - المصدر نفسه: 426/48.

(8) - المصدر نفسه: 270-269/42.

(9) - الكندي، بيان الشرع: 18/28.

- الأصل أنّ الحائض والنفساء والجنب لا يقرأون القرآن، إلا من عذر، ومن ذلك أن يقرأ أحدهم الآية والآيتين يتأنس بهما عند الوحشة ويتعوذ بهما، وقراءة ما يتوقّف عليه طلبه علم ما يلزمه، كعلم التوحيد وغيره، أو قراءته له خوفاً من نسيانه ولزوم الإثم له بسبب ذلك، كما يجوز لهم عند بعضهم حمل المصحف ليسره⁽¹⁾.

المطلب الثاني: المحرم لغيره يباح للحاجة والمحرم لذاته يباح للضرورة

أولاً: معنى القاعدة

معنى القاعدة أنّ ما كان النهي فيه راجعاً إلى معنى في ذات المحرم لا ينفك عنه، وهو المحرم لذاته، لا يستباح إلا عند الضرورة، أما إن كان النهي راجعاً إلى معنى آخر منفك عن المحرم وخارج عن ذاته، وهو المحرم لغيره، فيمكن أن يستباح عند الحاجة، ولا تشترط له الضرورة⁽²⁾.

وهذه القاعدة تأكيد لقولهم: "يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد"⁽³⁾، فالوسائل هي المحرمات لغيرها، وهي التي لم يقصدها الشارع من التحريم لذاتها، بل لما تؤدي إليه من محرم، فكأنّ الأصل فيها هو الإباحة، ثم حرمت لما تفضي إليه من محرم، والمقاصد هنا يراد بها المحرمات لذاتها، أي أنّ الشارع قصدها من التحريم لذاتها لا غير. فباح في الوسائل ما لا يباح في المقاصد، إذ المقاصد لا تباح إلا للضرورة، أما الوسائل فيمكن أن تباح للحاجة، يقول ابن بية: "فمن المعلوم أنّ محرمات المقاصد ليست كمحرمات الوسائل والذرائع... فالأولى لا تبيحها إلا الضرورة الخاصة، بينما تتأثر الأخيرة بالحاجة مُنْزَلَةً مُنْزَلَةً الضرورة"⁽⁴⁾، والسبب في ذلك أنّ محرمات الوسائل أخفض مرتبة من محرمات المقاصد، يقول القرابي: "الأحكام على قسمين: مقاصد؛ وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل؛ وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنّها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها"⁽⁵⁾.

ثانياً: دليل القاعدة

قاعدتنا هي المنهج الذي سار عليه الشرع الحنيف في تشريعه الأحكام، حيث إن هناك عدّة أفعال حرّمها الشرع ابتداءً لما تؤدي إليه من فساد، ثم أباحها لَمَّا كانت هناك حاجة إليها، منها:

(1) - المصدر نفسه: 265، 275/1.

(2) - كافي، الحاجة الشرعية: ص 124.

(3) - الزحيلي، القواعد الفقهية: ص 687.

(4) - ابن بية، الفرق بين الضرورة والحاجة: ص 142.

(5) - القرابي، الفروق: 61/2.

أن الرسول ﷺ حرم الانتباز في الظروف والأوعية، ولما شكوا إليه حاجتهم إليها رخص لهم فيها، لأن النهي عن الانتباز فيها لم يكن لذاته، بل لما يمكن أن يؤدي إليه من سرعة التخمّر، وبالتالي الإسكار⁽¹⁾.

ومن ذلك أيضا نهي ﷺ عن الجلوس في الطرقات، إذ رخص لهم فيها بعد أن اشتكوا للرسول ﷺ حاجتهم إليها⁽²⁾.

يقول ابن بطال: "النهي عن الأوعية إنما كان قطعاً للذريعة، فلما قالوا للنبي ﷺ: إنا لا نجد بُدّاً من الانتباز فيها، قال ﷺ: «انْتَبِذُوا، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»⁽³⁾. وكذلك كل نهي كان بمعنى التطرق إلى غيره يسقط عند الضرورة... وكنهيه ﷺ عن الجلوس في الطرقات، فلما ذكروا أنهم لا يجدون بُدّاً من ذلك؛ قال: «إِذَا أَبَيْتُمْ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ»⁽⁴⁾»⁽⁵⁾.

ثالثاً: قوعد مشابهة

الفعل المنهي عنه سدا للذريعة يباح للحاجة:

الذريعة هي الوسيلة، وفي الشرع هي ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، وغلب استعمالها على ما يفضي إلى فعل محرم، وسد الذريعة: حسم وسائل الفساد بمنعها، رغم أنها في ظاهرها مباحة، لكن لما كانت وسيلة إلى فعل محرّم حرّمها الشارع⁽⁶⁾. وهي قاعدة مشهورة ومتداولة عند الكثير من الفقهاء، يقول ابن تيمية: "وهذا أصل لأحمد وغيره: في أن ما كان من باب سد الذريعة إنما ينهى عنه إذا لم يحتج إليه"⁽⁷⁾، ويقول ابن القيم: "ما حرم لسد الذرائع، فإنه يباح عند الحاجة والمصلحة الراجحة، كما حرم النظر سدا للذريعة الفعل، وأباح منه ما تدعو إليه الحاجة والمصلحة الراجحة"⁽⁸⁾.

⁽¹⁾ - روى البخاري في صحيحه عن عبد الله بن عمرو ؓ، قال: "لما نهي النبي ﷺ عن الأوعية، قيل للنبي ﷺ: ليس كل الناس يجد سقاء، فرخص لهم في الجر غير المزفت"، كتاب: الأشربة، باب: ترخيص النبي ﷺ في الأوعية والظروف بعد النهي، رقم: 5593، 107/7؛ وروى مالك في موطئه عن رسول الله ﷺ قال: «نَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الْأَضْحَى بَعْدَ ثَلَاثِ، فَكُلُوا وَتَصَدَّقُوا وَأَدْخِرُوا، وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ الْإِنْتِبَازِ فَانْتَبِذُوا، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ، وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فُرُوزُهَا، وَلَا تَقُولُوا هُجْرًا يَعْنِي لَا تَقُولُوا سُوءًا»، باب ادخار لحوم الأضاحي، رقم: 8، 485/2.

⁽²⁾ - روى البخاري في صحيحه عن رسول الله ﷺ قال: «إياكم والجلوس على الطرقات»، فقالوا: ما لنا بد، إنما هي مجالسنا نتحدث فيها، قال: «فإذا أبيتم إلا المجالس، فأعطوا الطريق حقها»... كتاب المظالم والغصب، باب أفنية الدور والجلوس فيها..، رقم: 2465، 132/3.

⁽³⁾ - رواه مالك في موطئه، باب ادخار لحوم الأضاحي، رقم: 8، 485/2.

⁽⁴⁾ - سبق تحريجه، الهامش (2) من هذه الصفحة.

⁽⁵⁾ - ابن بطال، شرح صحيح البخاري: 57/6.

⁽⁶⁾ - الزحيلي، القواعد الفقهية: 783.

⁽⁷⁾ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 214/23.

⁽⁸⁾ - ابن القيم، زاد المعاد: 71/4.

وهذه القاعدة لا تختلف عن السابقة من حيث المعنى، إذ هي مضمّنة فيها، حيث إنّ المنهي عنه سدا للذريعة داخل ضمن المحرّم لغيره، أو هو نفسه، كالبيع بعد النداء لصلاة الجمعة وربما الفضل والنظر إلى الأجنبية ولبس الرجال للحريز وللذهب.. فهي أمور لا تشتمل على ما يقتضي تحريمها في نفسها، لكن تُهي عنها لِمَا تُفْضِي إليه من محرمات ومفاسد، ويقابل هذا النوع من المنهيات ما تُهي عنه لذاته، وذلك لما تتصف به من صفات ذاتية اقتضت ذلك النهي، وهي المحرمات تحريم مقاصد، كالشرك والزنا والسرقه وغيرها. وهذه القاعدة تتعلق بالنوع الأوّل، أي المحرمات لغيرها، أو المحرمات سدا للذريعة، فإذا دعت الحاجة إلى مخالفة ذلك التحريم جاز الإقدام عليه، بخلاف المحرم لذاته فلا تؤثر فيه الحاجة، لأنّ تحريمه أشد من الأوّل⁽¹⁾، يقول ابن العربي: "وإذا نُهي عن الشيء بعينه لم تؤثر فيه الحاجة، وإذا كان لمعنى في غيره أثرت فيه الحاجة لارتفاع الشبهة معها"⁽²⁾.

رابعاً: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع

لم يشر في بيان الشرع إلى مثل هذا التفريق بين ما هو من محرمات الوسائل وما هو من محرمات المقاصد، لكن، ومن خلال تتبع بعض المسائل التي وردت فيه، ورخص فيها لأجل الحاجة، مما كان منهيًا عنه في الأصل، نجد أنها متعلّقة بما كان محرماً تحريم وسائل لا تحريم مقاصد، وسيكتفي الباحث هنا بإيراد المسائل المتعلّقة بمحرمات الوسائل دون محرمات المقاصد (أي بالتطبيقات المتعلقة بالشرط الأوّل من القاعدة فقط)؛ لأنّ أثر الحاجة متعلّق بالنوع الأوّل دون الثاني، وأيضاً بما أوردناه في تطبيقات الضرورة كاف، ومن المسائل الواردة في بيان الشرع ما يلي:

- الأصل عدم جواز النظر إلى العورات، والسبب في ذلك ما فيه من هتك لحرمة المسلم من جهة، وخوف الوقوع في الفاحشة من جهة أخرى، فهي لهذا من محرمات الوسائل، ومن المحرمات سدا للذريعة، ولهذا جاز النظر إليها إذا وُجد الداعي، حتى ولو لم تكن حالة ضرورة، كأن يكون النظر إليها لإثبات عيوب الفروج⁽³⁾، وكذلك النظر لإثبات الوطاء في صببية متزوجة تدّعيه⁽⁴⁾، ونظر القابلة إلى الماخض إن احتاجت إلى ذلك، وإلا فالأصل عدم جواز النظر⁽⁵⁾.
- وكذلك الأمر في مسّ الرجل المرأة، وفي مسّ المرأة الرجل، فالأصل هو عدم الجواز، لما في ذلك من خوف الوقوع في الفتنة والفاحشة، فإذا كانت هناك حاجة إلى ذلك جاز، كحاجة الرجل إلى مداواة

(1) - انظر: الرشيد، الحاجة وأثرها: ص 579-580.

(2) - ابن العربي، عارضة الأهودي: 48/8-49.

(3) - الكندي، بيان الشرع: 333/5.

(4) - المصدر نفسه: 426/48.

(5) - المصدر نفسه: 192/6.

المرأة، وحاجة المرأة إلى مداواة الرجل، عند انعدام من يداويهما من جنسهما، سئل أبو عبد الله عن امرأة عرض لها وجع قريب من فرجها، هل لها أن تربه الطبيب فيداويها؟ فقال: "يخرج ذلك الموضع وحده ويعالج والولي معها"⁽¹⁾، أما إن كان الأمر متعلّقاً بالفرج نفسه فلا يجوز ذلك، حسب فتوى نقلها الكندي في بيان الشرع، إذ سئل عن امرأة عسر عليها الميلاد، هل يجوز للرجل أن يولدها إذا عدم النساء؟ فقال لا⁽²⁾. ولعلّ سبب التفريق كون النهي عن النظر إلى الفرج أشدّ من النهي عن النظر إلى ما دونه، فكان بمثابة المنهي عنه لذاته، فمنعوا من النظر إليه رغم وجود العذر، ولعلّ صاحب الفتوى يرى أنّ عسر الولادة مما يندرج ضمن الحاجة، ولا يرقى إلى الضرورة التي يباح لأجلها المحظور لذاته، والله أعلم.

- جاء في بيان الشرع النهي عن مجالسة الرجل المرأة ومحادثتها، حتى لو كان ذلك من غير شهوة، يقول: "فقد يوجد فيما يروى عما نهى عنه النبي ﷺ أنّه نهى أن يجلس الرجل امرأة لا يملكها، فيملاً عينيه منها، وإن كان ينظر من فوق ثيابه، ونهى أن يجالسها، إلا مضطراً لغير شهوة"⁽³⁾، لكن إذا كانت هناك حاجة إلى محادثتها فيسقط النهي⁽⁴⁾، لأنّ النهي إنما كان نهى وسائل، لا نهى مقاصد، ففيه سد لذريعة الوقوع في الشهوة المحرمة، والوقوع في المحظور، يقول في بيان الشرع: "وحدّث النساء ومجالستهن من غير معنى مما لا يكاد القلب أن ينجو من فتنته ولو من بعد حين"⁽⁵⁾.
- الخداع في أصله محظور، وهو من المنهيات نهى وسائل، لما يؤدّي إليه من ضرر يلحق الغير، لكن إذا كانت هناك حاجة إليه لدفع ظلم أو جلب حقّ جاز، ولذا أباحوا للمرء أن يخدع الظالم ويغالطه في الحساب، دفعا للظلم عن نفسه، وذلك متى ما علم أنّ ذلك الظالم يريد أخذ سلعته منه بثمن أقلّ من الثمن الذي يبيع به لغيره، حتى يحصل البائع من الظالم على الثمن المناسب⁽⁶⁾.
- الرشوة منهي عنها، وهي مما يندرج في محرمات الوسائل كذلك، فالنهي عنها إنما كان أساساً لما ينجرّ عنها من الحصول على منفعة لا يستحقها المرء، أو إلحاق الضرر بالغير، ولذا أجازوه إن لمن يقصد بدفعها رفع الظلم والغبن عن نفسه، يقول في بيان الشرع: "من خاف جور قاض فرشاه، فما أحب له ذلك، فإن رشاه مخافة جوره ولا يريد بذلك أن يظلم أحداً فالإثم على القاضي، ولا بأس هو عليه"⁽⁷⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 192/6.

(2) - المصدر نفسه: 191/6.

(3) - المصدر نفسه: 158/8.

(4) - المصدر نفسه: 158/8.

(5) - المصدر نفسه: 158/8.

(6) - المصدر نفسه: 270-269/42.

(7) - المصدر نفسه: 18/28.

وكذلك لو دفع مالا للعامل فوق أجره الذي أعطاه له سيده، لمقصد دفع ظلمه وغشه، وأن يوصله إلى عمل مثله، جاز له ذلك، بخلاف ما لو دفع له ذلك من أجل أن يفضّله بعمل زيادة على عمل مثله لم يجز له ذلك، لأنّ فيه إلحاق الضرر بصاحب العمل⁽¹⁾.

- تنهى المرأة عن الخروج من بيتها متعطرة أو بلباس شهرة، خصوصا إذا كان خروجها لأجل ذلك الطيب، وهذا من المنهيات نهي وسائل كذلك، سدا لذريعة الفساد بتحريك الشهوة والوقوع في الفاحشة، ولذلك ذهب أبو سعيد إلى جواز خروجها إن كانت لها حاجة في خروجها، وحتى عند وجود الحاجة فقد كره لها الخروج إن كان بالإمكان تأخير تلك الحاجة إلى وقت يذهب عنها ذلك العطر⁽²⁾، ومن خلال النص المنقول عن أبي سعيد، فيظهر أنّه لا يرى التشديد في مسألة خروج المرأة متعطرة، إذ اشترط في عدم الجواز شرطين: عدم الحاجة، وعدم القصد، ويرى الباحث أنّ الأمر لا يتعلّق بالقصد فقط، لأنّ المفسدة المترتبة عن فعلها موجودة، قصدت أن يجد الرجال عطرها أم لم تقصد، وهي من الزينة التي أمرت المرأة أن تخفيها، نظرا لما ينجر عنها من فساد ظاهر، فيكون الاستثناء من النهي في حالة واحدة، وهي وجود حاجة لخروجها، لا غير.

- لا يجوز للمرء الدخول في بيت غيره دون إذن صاحب البيت، وهذا الأمر مما نهي عنه نهي وسائل، إذ المقصد منه عدم انتهاك الحرمات والاطلاع على العورات، ولذا أباحوا الدخول دون إذن في حال وجود حاجة داعية إلى ذلك، كأن يدخل بيتا سرق أو احترق أو انهدم أو فيه مصيبة، أو امرأة تستغيث، حتى لو كان من زوجها، وقالوا: يدخل بغير إذن، ويقول: استتروا إنا ندخل⁽³⁾.

- لا يجوز للمجنب والحائض والنفساء دخول المسجد، وعدم جواز دخولهم فيه ما طرأ عليهم من أوصاف، إذ الأصل جواز دخول المسلم المسجد مطلقا، فلمّا كان هذا النهي لغيره، أبيح في حال وجود مصلحة راجحة، كأن يكون دخولهم دفعا للضرر عن أنفسهم أو مالههم أو دينهم، أو خوف ضرر بسبب البرد أو الحرّ أو المطر، أو لأنّ أحدهم لا يجد الماء إلا في المسجد، فيدخله لأجله⁽⁴⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 370-369/40.

(2) - المصدر نفسه: 284/50.

(3) - المصدر نفسه: 89-88/29.

(4) - المصدر نفسه: 129-125/6.

المطلب الثالث: كل ما كره استعماله مع الجواز فإنه بالحاجة لا يبقى مكروها

أولاً: معنى القاعدة

تفيد القاعدة أنّ ما نهى عنه الشرع نهيًا غير جازم، فكان مكروها، لا يبقى كذلك إذا دعت الحاجة إلى فعل ذلك الأمر، رحمة من الله بعبادة ولطفًا منه بهم، يقول ابن تيمية: "كل ما كره استعماله مع الجواز فإنه بالحاجة إليه لطهارة واجبة أو شرب واجب لا يبقى مكروها"⁽¹⁾.

والحاجة التي تؤثر في المكروهات فتبيحها لا يشترط فيها ما يشترط في الحاجة المبيحة للمحظورات، ذلك أنّه لما كانت الكراهة أدنى مرتبة من المحرم، ناسب أن تكون الحاجة المؤثرة فيها أدنى من الحاجة المؤثرة في المحظور⁽²⁾.

ومثل الكراهة ما يقابلها كذلك وهو الاستحباب، فإنّ حكمه يزول مع الحاجة ولا يبقى مستحبًا، فتكون القاعدة: "كل أمر مكروه أو مستحب لا يبقى كذلك مع الحاجة"، يقول القرضاوي: "ولهذا قال المحققون من العلماء: الكراهة تزول بأدنى حاجة، وكذلك الاستحباب يسقط بأدنى حاجة"⁽³⁾.

ثانياً: أدلة القاعدة

الأدلة على تأثير الحاجة في الكراهة هي نفس أدلة اعتبار الحاجة في التشريع، والتي أشرت إليها عند الحديث عن قاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة".

وأيضاً، فإنه إذا كانت الحاجة تؤثر في المحرم المنهي عنه نهيًا جازمًا فتبيحه، كما ذكّر في القواعد السابقة، فالأنّ تؤثر في المكروهات التي كان النهي فيها غير جازم من باب أولى⁽⁴⁾.

وفي تعليقه على أحاديث النهي عن اتخاذ الكلب إلا كلب حرث أو ماشية، يقول ابن عبد البر: "وفي معنى هذا الحديث تدخل عندي إباحة اقتناء الكلاب للمنافع كلها ودفع المضار إذا احتاج الإنسان إلى ذلك، إلا أنه مكروه اقتناؤها في غير الوجوه المذكورة في هذه الآثار لنقصان أجر مقتنيها... وإنما كره من ذلك اقتناؤها

(1) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 312/21.

(2) - انظر: الرشيد، الحاجة وأثرها: ص660.

(3) - القرضاوي، يوسف، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، ط3، دار الشروق، القاهرة-مصر، 2008م:

ص158.

(4) - الرشيد، الحاجة وأثرها: ص660؛ كافي، الحاجة الشرعية: ص130.

لغير منفعة وحاجة وكيدة، فيكون حينئذ فيه ترويع الناس، وامتناع دخول الملائكة في البيت والموضع الذي فيه الكلب، فمن ههنا -والله أعلم- كره اتخاذها، وأما اتخاذها للمنافع فما أظن شيئاً من ذلك مكروهاً⁽¹⁾.

ثالثاً: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع

من المسائل الواردة في بيان الشرع، والتي تصلح تطبيقاً لهذه القاعدة ما يلي:

- لا يجوز للإنسان الكشف عن عورته بالتعري، وذلك أمر محرم، ويكون منهيًا عنه نهي كراهة إذا لم يوجد من ينظر إليه، يقول أبو سعيد: "إنه نهي عنه على غير الضرورة نهي أدب"، فإذا وُجد ما يدعوه إلى التعري، سقطت الكراهة، يقول أبو سعيد: يباح للرجل التعري لضرورة تلحقه، كأذى الحرّ، على أن لا يكون هناك من يراه وينظر إليه⁽²⁾، فأسقط الكراهة هنا لأجل الحاجة الداعية إلى مثل ذلك الفعل.
- ذهب أبو سعيد إلى كراهة التوضؤ في آنية الذهب والفضة، ولذلك إذا توضأ متوضئ من آنية الذهب والفضة فلا فساد عليه في وضوئه، لكن إن كان ذلك من ضرورة فلا بأس عليه⁽³⁾، فالنهي لَمَّا كان غير جازم، سقط للحاجة، إذ المكروه لا يبقى كذلك عند وجود الحاجة.
- السحور مستحب، لقوله ﷺ: «تَسَحَّرُوا فَإِنَّ فِي السَّحُورِ بَرَكَةً»⁽⁴⁾، لكن من عرف نفسه أنه يضره السحور لم يكن له إدخال مضرّة على نفسه بفعل الفضائل، يقول الكدومي في زياداته على كتاب الإشراف، فيما نقله عنه الكندي في بيان الشرع: "يخرج في معاني قول أصحابنا نحو ما قال من استحباب السحور... ومن كان يعرف نفسه أنه يضره السحور لم يكن له إدخال المضرّة على نفسه من الفضائل، والناس في ذلك تختلف أحوالهم"⁽⁵⁾، فالمستحب لا يبقى كذلك مع المضرّة.
- عن أبي سعيد: أن الإباضية يرون جواز دفن الميت في النهار والليل على السواء، إلا أن أبا سعيد يفضل أن يكون ذلك بالليل لأنه أستر، ما لم تكن ثمة مشقة أو ضرر، فإن وُجد أحدهما فلا فضل حينها، يقول أبو سعيد: "وإنما هي عورات، وكلما كان الوقت أستر كان عندي أفضل، ما لم تقع مشقة أو ضرر"⁽⁶⁾.

(1) - ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد أبو عمر القرطبي (ت: 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ: 220/14.

(2) - الكندي، بيان الشرع: 335/5.

(3) - المصدر نفسه: 197/5.

(4) - صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب بركة السحور، رقم: 1923: 29/3؛ صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب فضل السحور، رقم:

1095: 770/2.

(5) - الكندي، بيان الشرع: 73/21.

(6) - المصدر نفسه: 116/16.

- ومن المسائل التي تخرّج على هذه القاعدة أيضا مسألة تتعلق بالعبيد والإماء، وهي وإن لم تعد صالحة في هذا العصر لانعدام الرقيق والإماء، إلا أنّ ذكرها هنا من أجل تأكيد صحة قاعدتنا، والإفادة منها في الاستنباط والاجتهاد، ففي بيان الشّرع في حكم بيع المرء أمّ ولده، ذكر أنّ ذلك منهي عنه نهي كراهة إذا كان الولد صغيرا لا غناية له عن أمه، أما إذا كان كبيرا فلا كراهية، فلو باعها في الحالة الأولى لم يكن آثما، لكن الأولى أن لا يبيعهها، حتى لا يفرق بينها وبين ولدها، إلا أن يكون محتاجا إلى بيعها "في دين عليه أو في حاجة مسته لم يجد بدا من ذلك"⁽¹⁾.

المطلب الرابع: ما لا يمكن التحرّز عنه يكون عفوا

أولا: معنى القاعدة

وردت هذه القاعدة في المبسوط بنفس الصياغة في قوله: "إنّ ما لا يمكن التحرّز عنه يكون عفوا"⁽²⁾، ووردت في نفس المصدر في أكثر من موضع بالصياغة التالية: "إنّ ما لا يستطاع الامتناع منه يكون عفوا"⁽³⁾، وذكرها ابن تيمية في فتاويه في قوله: "كل ما لا يمكن الاحتراز عن ملابسته معفو عنه"⁽⁴⁾، ويتجلى في هذه القاعدة مبدأ التيسير ورفع الحرج الذي دلّت عليه الكثير من النصوص القطعية.

وهذه القاعدة بالصياغة المذكورة، وإن كانت قد أشارت إلى وجود الترخيص فيما يتعدّر التحرّز عنه دون غيره، إلا أنّ الفروع الفقهية تدلّ على أنّ العفو يكون عما يتعدّر التحرّز عنه وعمّا يشقّ ويعسر كذلك، فيلحق ما يشقّ بما يتعدّر، يقول القرافي في الفرق بين الجهل الذي يكون عذرا والجهل الذي لا يكون عذرا: "اعلم أنّ صاحب الشرع قد تسامح في جهالات في الشريعة فعفا عن مرتكبها، وأخذ بجهالات فلم يعف عن مرتكبها، وضابط ما يعفى عنه من الجهالات: الجهل الذي يتعدّر الاحتراز عنه عادة، وما لا يتعدّر الاحتراز عنه ولا يشقّ لم يعف عنه"⁽⁵⁾، فألحق الجهل الذي يشقّ التحرّز عنه بالذي يتعدّر التحرّز عنه، ولذا أقترح أن تكون الصياغة كالتالي: "ما يعسر التحرّز عنه يكون عفوا"، بدلا من الصياغة السابقة، وقد وردت بهذه

(1) - الكندي، بيان الشّرع: 179/43-180.

(2) - السرخسي، المبسوط: 103/15؛ وانظر: الزيلعي، عثمان بن علي (ت: 743 هـ)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط1، المطبعة الكبرى

الأميرية، بولاق، القاهرة-مصر، 1313هـ: 261/4.

(3) - السرخسي، المبسوط: 86.46/1.

(4) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 592/21.

(5) - القرافي، الفرق: 260/2.

الصياغة الأخيرة في أكثر من مصدر، منها قول الصاوي: "كل ما يعسر الاحتراز منه مغفو عنه"⁽¹⁾، ومنها قول الجويني في شأن النجاسة: "وكل نجاسة يعسر الاحتراز عنها، فإن الشرع يعفو عنها"⁽²⁾.

ومعنى هذه القاعدة أن الشرع يتسامح في القدر الذي يتعدّر أو يشقّ على المكلفين اجتنابه، ويعسر عليهم دفعه، مما يكون الأصل فيه المنع والتحريم، سواء كان ذلك في العبادات أم في المعاملات، وقد يكون ذلك من أجل يُسر ذلك القدر وصعوبة التحرز عنه؛ كالعفو عن قليل النجاسة، وقد يكون لأمر آخر، ككون الشيء خارجاً عن طاقة المكلف، ولو كان كثيراً؛ كجواز صلاة المستحاضة مع خروج الدم منها وإن كان كثيراً. ويدخل في القاعدة كذلك ترك القدر الذي لا يتمكن المكلف من فعله مما هو واجب أصلاً؛ كسقوط وجوب استحضار النية في كل جزء من أجزاء العمل المفتقر إلى النية؛ لعسر ذلك على المكلفين وخروجه عن طاقتهم، والاكتفاء في ذلك باستحضارها أول العمل⁽³⁾.

ثانياً: دليل القاعدة

هذه القاعدة مستنبطة من استقراء النصوص الشرعية المتضاربة التي نصت على رفع الحرج عن العباد بقدر الإمكان، وقد ذكرناها في الاستدلال على اعتبار الحاجة عموماً في التشريع.

وإلى جانب ذلك، يمكن أن يستدل عليها بحديث الرسول ﷺ بشأن الهرة، والذي قال فيه: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجْسٍ؛ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ»⁽⁴⁾، فقد حكم ﷺ بعدم نجاستها وعلل ذلك بكونها من الطوافين عليهم والطوافات، أي بكثرة دورانها في البيوت ودخولها فيها بحيث يصعب ويشقّ صون الأواني عنها⁽⁵⁾.

ثالثاً: قواعد مشابهة

هناك قاعدة أخرى شبيهة بهذه القاعدة، أشار إليها الندوي في موسوعته في قوله: "اليسير مغفو عنه في كثير من الأحكام"⁽⁶⁾، وفي الفقه الكثير من الشواهد الدالة على صحتها، منها ما أشار إليه الزيلعي في حكم الغبن اليسير في العقود، والذي يتسامح الناس فيه عادة، فهو غير مؤثّر في صحة العقد، بخلاف الكثير، إذ يقول:

(1) - الصاوي، بو العباس أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1995م: 51/1.

(2) - الجويني، نهاية المطلب: 314/2.

(3) - انظر: العبد اللطيف، عبد الرحمن بن صالح، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، ط1، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السعودية،

2003م: 382/1-383.

(4) - سبق تحريجه: ص221.

(5) - عبد الرحمن العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير: 385/1-386.

(6) - الندوي، موسوعة القواعد والضوابط: ص456.

"أمّا إذا كان يسيرا يكون عفوا"⁽¹⁾، وأيضا ما ذكره الكاساني بخصوص الأفعال الخارجة عن الصلاة: "وما ليس من أفعال الصلاة إذا دخل في الصلاة إن كان قليلا يكون عفوا وإلا فلا"⁽²⁾. ولهذا القاعدة علاقة بقاعدة: "ما لا يمكن التحرز عنه يكون عفوا"، إذ إنّ اليسير من الغرر أو الغبن أو العيب... مما يعسر التحرز عنه عادة، فكان معفوا عنه كذلك، وهذا فيه تيسير ورفع للحرج؛ إذ لو حكمنا على كل عقد فيه شيء يسير مما دُكر لأدّى إلى الضيق والحرج، اللذين رفعهما الشارع عن الناس⁽³⁾.

وبما أنّ لكل قاعدة استثناء، فإنّ قاعدة العفو عن اليسير ليست على إطلاقها كذلك، فهناك بعض المحظورات التي يكون يسيرها ككثيرها، كما الربا مثلا، يقول ابن تيمية مقارنا بين اليسير من الربا واليسير من الغرر: "ومفسدة الغرر أقل من الربا، فلذلك رخص فيما تدعو إليه الحاجة منه؛ فإنّ تحريمه أشد ضررا من ضرر كونه غررا"⁽⁴⁾.

رابعا: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع

هناك الكثير من المسائل والتطبيقات المتعلقة بالقاعدتين السابقتين، قاعدة العفو عما يتعدّر الاحتراز منه، وقاعدة العفو عن اليسير، وقد سبق عند الحديث عن أسباب الحاجة الإشارة إلى تطبيقات تندرج ضمن القاعدة الأولى، وذلك ضمن سبب: العسر وعموم البلوى، فليرجع إليها، وسيشير الباحث هنا إلى التطبيقات المتعلقة بالعفو عن اليسير، لعدم الإشارة إليها هناك، رغم الإقرار بوجود التداخل بين القاعدتين أحيانا، ومن التطبيقات التي لم ترد سابقا ما يلي:

- جواز صلاة الرجل في ثوب فيه شيء من الحرير إذا لم يتجاوز مقدار أصبعين، وقيل كذلك: إذا ربط الرجل على جرحه خرقة حرير وصلّى بها فلا نقض عليه ما لم يفضل من الخرقة عن الجرح أكثر من عرض أصبعين، فإذا تجاوز ذلك لم تصح الصلاة⁽⁵⁾، ويبدو أنّ السبب في إباحة الأمر اعتبار ذلك من اليسير الذي يعفى عنه، خصوصا وأنّ النهي عن لبس الحرير لم يكن نهيًا مشددا، بالنظر إلى إمكانية لبسه للحاجة التي لم تبلغ درجة الضرورة.
- يجوز الانتفاع بالشيء اليسير الذي يعدّ من سقط المتاع، بحيث لا يأبه به صاحبه ولا يعود إليه، فمن جامع ابن جعفر: "وقد روي عن ابن عمر مع زهده كان إذا مر بتمرّة ساقطة التقطها وأكلها، وأما

(1) - الزيلعي، تبين الحقائق: 130/2.

(2) - الكاساني، بدائع الصنائع: 82/1.

(3) - الندوي، موسوعة القواعد والضوابط: 458-457.

(4) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 26/29.

(5) - الكندي، بيان الشرع: 154/12.

ابن عباس فالرواية عنه قال: من وجد من سقط المتاع فلينتفع به، كالسوط والنعلين والعصى أو شيء من سائر المتاع، وقد قالوا: يُجَوِّزُ ذلك كثيرٌ من أصحابنا، وقال ابن عباس: وإن رجع إليه صاحبه رُدَّ إليه، كذلك في بعض الرواية عنه، والله أعلم⁽¹⁾، والأمر مقيد فيما يظهر بمدى احتمال رجوع صاحبه إليه من عدمه، فإذا احتتمل رجوعه إليه لم يجز التقاطه والانتفاع به، وإلا جاز ذلك، والبعض منع من ذلك مطلقاً إن كان لذلك المتاع قيمة مهما قلَّتْ، ففي بيان الشرع فيما يسقط من الناس من العصي والحبل والخزقة والخيط وأشباه هذا، قال: "إذا كان ساقطاً في البلد، إذا كان مما يسوى درهماً أو أقل أو أكثر، وصاحبه في البلد، فهذا لا يجوز أخذه، وقال من قال: ما لا يرجع إليه أهله أن ذلك جائز لمن لقطه وانتفع به.. وقد أجازوا من أخذ اللقطة مثل الثمرة والسنبلة إذا سقطت مما لا يرجع إليه أهله في البلد، فلا بأس بأخذه والانتفاع به لمن لقطه"⁽²⁾.

- وشبيهه بالمسألة السابقة ما ذكره مما يحمله السيل من النخل والجذوع والخشب من بلد إلى آخر، فقيل: إذا كان لا يرجع إليه صاحبه ولا يصل إليه وهو في حد التلف فيجوز أخذه على قول؛ لأنه بمنزلة اللقطة التي لا يرجع إليها صاحبها، وجائز أخذها لمن احتاج إليها، وقيل: يضمن ما أخذه من ذلك، فإن عرف صاحبه دفعه إليه، وإلا فرقه على الفقراء، فهو حينها بمنزلة اللقطة المضمونة التي لا يعرف لها صاحبها⁽³⁾.

- وفي بيان الشرع ما يصلح أن يكون قاعدة وضابطاً لما لا يجب فيه الضمان مما يُتَلَفُ من أموال الناس في حال الخطأ، وهي قوله: "ما ليس له قيمة ولا يتحاسب الناس على مثله لا ضمان فيه على الخطأ"⁽⁴⁾، إذا الأصل أن الخطأ في الأموال مضمون، لكن هذا الضمان يسقط فيما لا قيمة له في عرف الناس، وقال كذلك في موضع آخر: "إن ما لا قيمة له، لا ضمان فيه"، فاليسير معفو عنه عادة لأنه لا قيمة له، وتحديد القيمة من عدمها يكون بحسب ما تعارف عليه الناس، وهو المبدأ الذي يضبط المسائل السابقة، وفي بيان الشرع عدّة مسائل تندرج ضمن هذا الضابط وهو العفو عما تعارف الناس على التسامح فيه عادة، ومن ذلك:

إذا اتكأ بجدار قوم، وسقط منه تراب يسير فلا بأس به، إلا أن ينثلم من الجدار شيء⁽⁵⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 296/64.

(2) - المصدر نفسه: 301/64.

(3) - المصدر نفسه: 250/39.

(4) - المصدر نفسه: 64/37.

(5) - المصدر نفسه: 206-205/39.

وفي رجل لقي يتيما فوضع يده على رأسه على سبيل الترحم له، فعلق دهن في يده، فلا ضمان عليه في ذلك⁽¹⁾، ولعل ذلك لتزارة الشيء وتسامح الناس فيه عادة.

وأيضاً: لا حرج على البائع في حك الذهب بالحجر ليعرف جودته من غشه، إذ إن هذا مما تعارف عليه الناس وتسامحوا فيه، والناس على عاداتهم وأعرافهم⁽²⁾.

وكذلك إذا أراد الرجل استعمال الرحا ووجد فيها حبا باقيا، فإذا كان ذلك الحب مما تعارف الناس على عدم الرجوع إلى مثله، فهو مباح للغني والفقير، فهو من اليسير المعفو عنه والمتسامح فيه بين الناس⁽³⁾.

– هل يُعفى عن القليل من النجاسة؟ وهل يعفى عن ترك القليل من البدن دون غسل بالنسبة للمحجب؟ ففي مسألة حول من علق شيء في بدنه مما يحول بينه وبين غسله، بالنسبة للمحجب، قال ابن جعفر في جامعه: عليه غسل ذلك الموضع وإعادة صلاته إن كان قد صلاها، إلا أن يكون رقيقا بحيث لا يمنع وصول الماء إلى ذلك الموضع، وفي بعض الآثار: إن كان أقل من ظفر فلا بأس به، إلا أن ابن جعفر رجح القول الأول، وهو وجوب إعادة الغسل مطلقا، يسيرا كان الموضع الذي لم يغسله أم كثيرا، وعن أبي الحواري، قال: قال بعض الفقهاء إن كان أقل من الظفر وغسله، فلا بأس ولا نقض عليه في صلاته، كان جنبا أو غيره، والقول بالعفو عن اليسير الذي يقل عن الظفر، محرج، حسب ابن بركة، على القول بالعفو عن ذلك المقدار فيما أمر بغسله من النجاسة كالدم، فيكون ما أمر بغسله من غير النجاسة أولى بالعفو عن يسيره، ويبدو أن الرّاجح في المذهب هو القول بوجوب غسل اليسير والكثير، لا فرق بينهما، وهو ما رجّاه ابن بركة، إذ يقول: والذي نختاره قول من ذهب إلى أن قليل النجاسة وكثيرها من الدم وغيره مما أمر بغسله سواء كان في القلة والكثرة كنجس دم القملة، وكل نجاسة لها عين، وجب غسلها، وليس لذلك حداً، ويعلل ذلك بأننا أمرنا بغسل النجاسة، ولم يرد عفو عن بعضها ولا عن قليل منها، وليس لنا أن نضع حداً ونهاية في الشريعة فنبيح بعض ما حُظِر علينا؛ لأنّ الحدود والنهايات إلى من إليه العبادات⁽⁴⁾.

ويبدو أن الذين قالوا بالعفو عن اليسير إنما قالوا بذلك في حال النسيان، وليس مطلقا، فمن تعمّد لم تصح طهارته، ففي بيان الشرع، وجوابا عن سؤال حول من ترك شيئا يسيرا من شعره دون غسل على

(1) – الكندي، بيان الشرع: 75/57.

(2) – المصدر نفسه: 320/42.

(3) – المصدر نفسه: 231، 229/36.

(4) – المصدر نفسه: 138-137/9؛ وانظر: 113/7.

التعمد أو الجهل، قال: لا تتم صلاته، كان قليلاً أو كثيراً، وسئل: إن كان ترك ذلك نسياناً فقال: "معني أنه قد قيل لا تتم على حال، كان قليلاً أو كثيراً، وأحسب أنه قيل: إذا كان أقلّ من ظفر في القدر فتركه على النسيان لم يضرّه، وإن كان مثل الظفر أو أكثر فمعني أنه قد قيل عليه الإعادة"⁽¹⁾.

المطلب الخامس: الحاجة لتوجب الانتقال إلى البدل عند تعذر الأصل

أولاً: معنى القاعدة

وردت هذه القاعدة في كثير من المصادر، ضمن الفروع الفقهية المختلفة، ففي إعانة الطالبين وعند حديثه عن الشهادة على الشهادة، متى تجوز؟ قال: "وشرط قبولها تعسر أو تعذر الأصل بموت أو عمى... الخ"⁽²⁾، والمقصود بالأصل: الذي يشهد أولاً، والبدل: الذي يشهد على شهادة ذلك الأصل.

فإذا كان ما أمر به المكلف متعذراً لإتيان به؛ لاستحالته وكونه فوق طاقة الإنسان، أو لتعسره ووجود مشقة معتبرة فيه، سقط التكليف عنه بذلك الأمر، درءاً للعبث عن الشرع بالتكليف بما لا يطاق، ورفعاً للحرج والمشقة عن المكلف بالتكليف بما يعسر ويشق الإتيان به. فإن كان لذلك التكليف الأصلي بدلاً جعله الله تعالى، وجب الانتقال إليه، أما إذا لم يكن له بدل، فإنه لا يجب على المكلف شيء حينئذ، ونطبق قاعدة: "الحاجة تبيح المحظورات والواجبات تسقط للحاجة"⁽³⁾.

فظهر مما سبق أنّ الانتقال إلى البدل يكون لأحد أمرين: إما التعسر، وإما الاستحالة وعدم القدرة، رغم أنّ المعنى الظاهر للقاعدة يشير إلى سبب واحد وهو عدم القدرة والاستحالة، ولكن لفظة التعذر في الحقيقة لا تفيد عدم القدرة فقط، بل تفيدها، وتفيد تعسر القيام بالفعل، فهو متعذر مجازاً، بدليل الأمثلة التي يسوقها الفقهاء ضمن هذه القاعدة⁽⁴⁾، بل في بعضها تصريح بأنّ الحاجة في بعض المواطن كافية للانتقال للبدل، ففي المهذب: "وإن كان له رقبة لا يستغني عن خدمتها، بأن كان كبيراً أو مريضاً أو ممن لا يخدم نفسه، لم يلزمه صرفها في الكفارة؛ لأن ما تستغرقه حاجته كالمعدوم في جواز الانتقال إلى البدل، كما نقول فيمن معه ماء يحتاج إليه للعطش"⁽⁵⁾، وأشار الدميّاطي إلى التعسر صراحة في قبول الشهادة على الشهادة، في قوله: "وشرط قبولها تعسر أو تعذر الأصل بموت أو عمى الخ"⁽⁶⁾. وهناك أمثلة أخرى كذلك يسقط فيها الأصل بالتعسر والحاجة، ولا تشترط عدم القدرة، كما هو الشأن بالنسبة لسقوط الوضوء والانتقال للتييمم لعذر المرض، حتى

(1) - الكندي، بيان الشرع: 151/8.

(2) - الدميّاطي، أبو بكر عثمان بن محمد (ت: 1310هـ)، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، ط1، دار الفكر، 1997م: 347/4.

(3) - الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام: ص633.

(4) - المرجع نفسه: ص634.

(5) - الشيرازي، المهذب: 69/3.

(6) - الدميّاطي، إعانة الطالبين: 347/4.

ولو لم يكن استعمال الماء متعذراً أو موقعا في الهلاك، وكذلك الشآن بالنسبة للصيام مع المرض، إذ يسقط عن المكلف لأجل المشقة والعسر، ويطلب بالبدل بعد ذلك.

ثانياً: دليل القاعدة

يدلّ على هذه القاعدة النصوص الدالة على اعتبار الحاجة، ورفع الحرج والمشقة عن المكلفين، إذ بوجود المشقة المعتبرة يسقط التكليف عن المكلف، والواجبات كما سبق تسقط للحاجة، ومن باب أولى تسقط للضرورة، وعدم القدرة على الإتيان بالفعل هو أشدّ من وجود المشقة فيه.

أما بالنسبة للاستدلال على وجوب الانتقال إلى البدل، فنقول:

- إنّ الله تعالى جعل امتثال أحكامه معلّقا بالقدرة ومتوقفا عليها، قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...﴾ [التغابن: 16]، فإذا خرج المأمور به عن قدرة الإنسان واستطاعته فقد خرج عمّا أمره به الشارع فسقط عنه ذلك التكليف، لكن إذا كان لذلك التكليف بدل شرعه الله تعالى، وجب المصير إليه وامتنع سقوط التكليف بالمطلق، إذ يكون ذلك البدل حينها في حدود استطاعة الإنسان، وبالتالي من ضمن ما أمر بامتثاله.

- وأيضاً، فإنه إذا كان الأصل متعسراً أو متعذراً، وكان البدل متيسراً للمكلف، سقط الأصل وبقي البدل؛ لأنّ القاعدة تقول: الضرورة تقدر بقدرها، والحاجة كذلك، وأيضاً: فالميسور لا يسقط بالمعسور، والميسور هو البدل والمعسور هو الأصل.

ثالثاً: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع

لهذه القاعدة علاقة بقاعدتين سابقتين، وهما قاعدة: "الميسور لا يسقط بالمعسور"، وقاعدة: "الحاجة تقدر بقدرها"، ولذلك، فإنّ هناك تداخلاً في التطبيقات بين قاعدتنا هذه وبين تينك القاعدتين. ومما يمكن اعتباره مندرجا تحتها ومخرّجا عليها ما يلي:

- من أهمّ المسائل وأشهرها تطبيقاً لهذه القاعدة مسألة اللجوء إلى التيمم عند تعذّر استعمال الماء، وتعذّر استعمال الماء قد يكون للضرورة، وقد يكون للحاجة والمشقة، ومن الحالات التي ذكرها في بيان الشرع في ذلك ما يلي:

إذا أصبح الرجل جنباً وخاف على نفسه من السباع أو الحيات إن ذهب إلى موضع الماء، أو خاف على نفسه الضرر من استعمال الماء، فإنّ عليه أن يتيمم قبل طلوع الفجر، ليحرز صومه⁽¹⁾، فالأصل

(1) - الكندي، بيان الشرع: 63، 37، 25/21.

وجوب الاغتسال بالماء قبل طلوع الفجر، ليصحّ صومه، لكن لما كان الاغتسال متعذراً في حقّه كان عليه اللجوء إلى البدل وهو التيمم.

عن أبي سعيد إذا أصبح الرجل مجنبا، وضاق عليه الوقت للاغتسال قبل طلوع الفجر، بسبب اشتغاله بالأكل، لخوفه إن لم يأكل أن يضره الصوم أو يتعبه، كان من الواجب عليه الإتيان بالبدل، وهو التيمم لإحراز صومه⁽¹⁾.

يجوز للجنب والحائض ونحوهما أن يدخلوا المسجد إن اضطروا أو كانت لهم حاجة إلى ذلك، لكن عليهم أن يتيمموا قبل الدخول فيه⁽²⁾.

إذا حضر وقت الصلاة، وكان الرجل في شبافته في الصيد، ويخاف إن تركها واشتغل بالوضوء والصلاة ضياع ما قد حصل عليه، جاز له التيمم، بدلا عن استعمال الماء، كما جاز له الإيماء بالصلاة، بدلا عن الإتيان بها بكافة أركانها⁽³⁾.

إذا لم يجد المكلف الماء، جاز له التيمم، ولو كان ذلك لمدة طويلة⁽⁴⁾، وهل يُعدّ وجود الماء الذي لا يكفي إلا لبعض الأعضاء عذرا مسقطا للوضوء بالكلية ومبيحا للانتقال إلى البدل؟ ذكر ابن بركة أنّ من غير الإباضية من يرى سقوط الوضوء عنه، ورجّح القول بوجوب استعمال الماء على ما يكفيه من أعضائه، ولكن على كلا القولين يجب عليه التيمم، إما بدلا عن الوضوء كاملا، أو بدلا عن تعذّر غسل بعض الأعضاء⁽⁵⁾.

واتفقوا على أنّ المسافر له أن يتيمم إذا لم يجد الماء، ولا يجب عليه العدول عن سفره في طلب الماء، إذا كان في ذلك ضرر يلحقه في مال أو نفس، ورأى البعض منهم كذلك أنه لا يجب عليه البحث عن الماء إن كان في ذلك مشقة تلحقه، وتعوق له عن سفره، لأنّ المسافر ليس كالمقيم⁽⁶⁾، ويفهم من كلامهم عدم اعتبار المشقة في البحث عن الماء عذرا مبيحا للتيمم في الحضر، إذ الأصل وجود الماء في الحضر، بخلاف السفر، والآية نفسها ذكرت عدم وجود الماء في السفر دون الحضر، وكأنّ الأصل في الحضر توقّر الماء.

وإذا لم يجد الماء إلا بأن يدفع فيه ثمنا لشرائه، فإن كان بثمنه أو أقلّ وكان لا يضره شراؤه وجب عليه شراء الماء للتوضؤ، أمّا إذا كان بأكثر من ثمنه ففيل ليس له أن يشتريه بأكثر من ثمنه وقيمته، وقيل: إذا

(1) - الكندي، بيان الشرع: 74/21.

(2) - المصدر نفسه: 26/37، 135، 133، 128/9.

(3) - المصدر نفسه: 126/8.

(4) - المصدر نفسه: 97/9.

(5) - المصدر نفسه: 54/8.

(6) - المصدر نفسه: 181/9.

كان يقدر على ذلك الثمن، ولا يخاف الضرر على نفسه كان عليه أن يشتريه، ولم يكن له اللجوء إلى التيمم⁽¹⁾.

إذا كان في جارحة من جوارح الإنسان ضمن حدود وضوئه جرح يخاف إن مسه الماء أن يزداد عليه فليس عليه أن يمسه الماء، ويغسل بقية الجارحة ويجري الماء حول الجرح، أما إن استفرغ الجرح الجارحة كلها، غسل بقية الجوارح في الوضوء، وتيمم لتلك الجارحة، هذا ما ذكره ابن جعفر في جامع، ورأى ابن بركة في شرحه على هذا الجامع أن لا فرق بين أن يستفرغ الجرح كل الجارحة، أو لا يستفرغها، من حيث سقوط التيمم والغسل عنه معاً، بل رأى أن سقوط فرض الغسل والتيمم معاً في حال استفرغ الجرح الجارحة كلها أولى من سقوطه في حال عدم استفرغها كل الجارحة، وأكد ابن بركة على رأيه في جامع كذلك، فقال: "من كان أقطع اليد أو ممتنع لعدم كان الفرض عليه فيما بقي وسقط فرض ما عدم إذا امتنع بالعدر، ولا يجب عليه التيمم مع ذلك"، وقالوا كذلك: إذا كان على الجارحة جبيرة، فإن استطاع أن يمسح عليها بالماء فعل، وإلا، بأن خاف أن يضره الماء لم يكن له مسح الجبائر بالماء، فإن بقي من الجارحة شيء مسح ما بقي منها، وإن لم يبق منها شيء توضع بقية الجوارح وتيمم لتلك الجارحة، ونقل نفس الرأي عن أبي الحواري كذلك⁽²⁾.

- يرى الإباضية عدم جواز المسح على الخفين في الوضوء، إلا أن الكدومي لم يستبعد جوازه في حال الضرورة من برد أو علة من العلل⁽³⁾، والأصل هو وجوب نزع الخفّ وغسل الرجلين، لكن، إذا كان في ذلك عذر ما، جاز ترك الغسل، والمسح عليهما، ويُعدّ المسح على الخفين في هذه الحالة بدلاً عن غسل الرجلين.

- إذا شقّ على الرجل القيام في الصلاة كان له أن يصلّي قاعداً، انتقلاً من فرض إلى فرض آخر أخفّ من أجل المشقة⁽⁴⁾، فالأصل هو القيام، ونظراً لتعدّد الإتيان به كان عليه أن يلجأ إلى بدله وهو القعود هنا. ومن الإباضية من ذهب إلى عدم سقوط الفرض عنه إلا بالعجز عن أدائه، وأن مجرد المشقة لا تكفي عذراً للترخص⁽⁵⁾.

- إذا تعدّر على الرجل الصيام لكبر، فمن جامع أبي صفر: إن كان له ولد بالغ صام عنه شهراً مكان شهر رمضان، أو أطعم عنه ثلاثين مسكينا، أي مسكينا بدل كل يوم أفطره، وعن أبي سعيد: قد قيل هذا، وقيل: ليس عليه ذلك، فمن عجز عن شيء فقد عذره الله تعالى عنه، إلا أن يقدر على البذل

(1) - الكندي، بيان الشرع: 39/8، نقله عن الزيادات لأبي سعيد.

(2) - المصدر نفسه: 204/8.

(3) - المصدر نفسه: 112/8.

(4) - المصدر نفسه: 22/4؛ 197/14-198.

(5) - المصدر نفسه: 182/14-183، 190.

قبل موته، فيجب عليه، وإلا فليس عليه إطعام ولا يصوم عنه غيره⁽¹⁾، وعن أبي المؤثر تعليقا على القول الثاني، قال إنه: "موافق لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾ [البقرة: 285]، والذي نقول أن الله أرحم وأكرم من أن يأخذ عبدا بما لا يطيقه، ولو أن مريضا طال مرضه سنة بعد سنة ويمر عليه شهر رمضان فلا يصومه من الضعف حتى يموت لم يأخذه الله بذلك، ولم يصم عنه، ولم يطعم عنه. فإن عوفي وقدر على البدل أبدل، فإن مات فقد وقع عذره"⁽²⁾.

(1) - الكندي، بيان الشرع: 167/20.

(2) - المصدر نفسه: 165/20، ونفس النص في ص 168، منقولا عن جامع أبي صغرة.

الفصل الخامس :

تطبيقات قواعد الضرورة والحاجة على

معاملات مالية معاصرة

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أثر قواعد الضرورة والحاجة على عقد التأمين التجاري.

المبحث الثاني: أثر قواعد الضرورة والحاجة على العمل في مؤسسات تتعامل بالحرام.

المبحث الثالث: أثر قواعد الضرورة والحاجة على الاقتراض بالربا.

الفصل الخامس: تطبيقات قواعد الضرورة والحاجة على معاملات مالية معاصرة

إنَّ أهمية قاعدتي الضرورات تبيح المحظورات، والحاجة تنزل منزلة الضرورة، في إسقاطهما على المسائل المعاصرة، فكثير من الخلافات منشأها مدى انطباق أحكام الضرورة والحاجة على المسألة المختلف فيها. وقد حاول الباحث اختيار بعض النماذج من المعاملات المالية المعاصرة من أجل القيام بتطبيقات عليها للقواعد التي مرت بنا في الفصول السابقة، بتناول تلك المسائل من ناحية مدى انطباق أحكام الضرورة والحاجة عليها، وفي حالة انطباقها عليها فعلا، ما ضوابط أعمال حكم الضرورة والحاجة في كل مسألة من تلك المسائل؟

المبحث الأول: أثر قواعد الضرورة والحاجة على عقد التأمين التجاري

توسع الباحث في هذه المعاملة بالتحديد -أي التأمين التجاري-، بالنظر إلى ما دار حولها من نقاش كبير، ولا يزال، والبحوث في الموضوع كثيرة، والأدلة متعددة ومتشعبة. وقد حاول الباحث الاختصار والتركيز قدر الإمكان، بإعطاء لمحة عامة عن التأمين، ثم استعراض مختصر لأهم الأدلة التي استند عليها كل فريق في حكمه على العقد، سواء بالإباحة أو الحرمة، ثم بيان لأثر الحاجة على عقود الغرر، والتي ينتمي إليها التأمين، وهل يمكن إباحة التأمين لأجل الحاجة؟ مع بيان الضوابط الواجب مراعاتها في الأخذ بالتأمين التجاري في حال القول بإباحته للحاجة.

المطلب الأول: تعريف عقد التأمين وخصائصه وأنواعه

الفرع الأول: تعريف عقد التأمين

أولاً: التأمين لغة

التأمين مأخوذ من الأمن، وهو في اللغة ضد الخوف، والأمانة ضد الخيانة، لأنه يؤمن أذاه، وآمنته: ضدَّ أحفته، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَامَنَهُمْ مِنَ خَوْفٍ﴾ [قريش: 05]⁽¹⁾.

ويرى ابن فارس أنَّ مادة (أمن) تفيد معنيين أساسيين، الأول هو الأمانة ضدَّ الخيانة، ومعناها سكون القلب، والمعنى الآخر التصديق، وكلا المعنيين، بحسبه، متقاربين، فعند التأمل فيهما نجد أنَّ الجامع المشترك بينهما سكون القلب واطمئنانه، فالأمانة فيها سكون واطمئنان لعدم الخيانة، والإيمان فيه معنى سكون القلب إلى أمر ما واطمئنان له، بحيث يثق فيه ويصدق، فلا إيمان دون سكون للنفس واطمئنان لها.

ومن المعنى الأول: الأمن الذي هو ضدَّ الخوف، لما فيه سكون للنفس واطمئنان لها لما يمكن أن يلحق بها من الأذى، ومنه أيضاً: قَوْهُمْ: أَعْطَيْتُ فَلَانًا مِنْ آمَنِ مَالِي، وقصدوا به: مِنْ أَعَزَّ عَلَيَّ، لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ مِنْ أَعَزَّ

(1) - انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (أمن)، 21/13.

عَلَيْهِ فَهُوَ الَّذِي تَسْكُنُ إِلَيْهِ نَفْسُهُ... وَفِي الْمَثَلِ: "مِنْ مَأْمِنِهِ يُؤْتَى الْحَذِرُ"، أي من الجانب الذي تسكن إليه نفسه ويثق فيه⁽¹⁾.

ثانيا: التأمين اصطلاحا

عرّف القانون المدني المصري عقد التأمين في المادة 747 بقوله: التأمين عقد يلتزم المؤمن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمن له أو إلى المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه مبلغاً من المال أو إيراداً مرتباً أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث أو تحقق الخطر المبين بالعقد وذلك في نظير قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمن له للمؤمن.

ولم يختلف تعريف القانون الجزائري عن السابق، حيث ورد هذا التعريف نفسه في المادة 619 من القانون المدني.

ويرى الأستاذ السنهوري أنّ هذا التعريف على هذا النحو يصلح تعريفاً وافياً لهذا العقد من أحد جانبيه، وهو جانب العلاقة ما بين المؤمن والمؤمن له وحده، إلا أنّ هناك جانباً آخر، لا بد أن يؤخذ بعين الاعتبار حتى يفهم عقد التأمين على وجهه الصحيح، وهو جانب العلاقة بين الشركة ومجموع المؤمن لهم، إذ إن شركة التأمين لا تبرم عقد التأمين مع مؤمن له واحد، أو مع عدد قليل من المؤمن لهم، ولكن الشركة تتعاقد مع عدد كبير من المؤمن لهم، وتتقاضى من كل منهم مقابل التأمين، ومن مجموع ما تتقاضاه من هؤلاء جميعاً تعويض العدد القليل الذين يقع عليهم الخطر ويستحقون التعويض، فيفي ما تتقاضاه من مجموع المؤمن لهم بما تدفعه من التعويض لبعضهم، لأنها تحسب مقابل التأمين على أساس في مستمد من الإحصاء⁽²⁾.

ومن أجل ذلك يتم التمييز في تعريف عقد التأمين بين عقد التأمين باعتباره تصرفاً قانونياً ينشئ حقوقاً بين طرفين متعاقدين، وبين نظام التأمين باعتباره فكرة وطريقة ذات أثر اقتصادي واجتماعي ترتكز على نظرية عامة ذات قواعد فنية⁽³⁾.

ولذا عرّفوا التأمين كنظام بأنه: تعاون منظم تنظيماً دقيقاً بين عدد كبير من الناس معرضين جميعاً لخطر واحد، حتى إذا تحقق الخطر بالنسبة إلى بعضهم تعاون الجميع في مواجهته، بتضحية قليلة يبذلها كل منهم، يتلافون بها أضراراً جسيمة تحيق بمن نزل الخطر به منهم، وذلك بإشراف هيئات منظمة تزاوّل عقودهم بصورة فنية قائمة على أسس وقواعد إحصائية⁽⁴⁾.

(1) - انظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (أمن)، 133/1-135.

(2) - انظر: السنهوري، عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني، ج7، مجلد2، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1964م:

1086/7.

(3) - انظر: الزرقا، مصطفى أحمد، نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1984م: ص 19.

(4) - الدوسري، التأمين: ص22.

وهناك تعريفات حاولت الجمع بين جانبي التأمين، ومنها تعريف هيماز الفرنسي، حيث جمع بين التأمين من الناحية الحقوقية القانونية كعقد، والذي يبرز علاقة المؤمن بالمؤمن له والتزامات كل منهما، والتأمين من الناحية الفنية كنظام والذي يعتمد الأسس الرياضية وقانون الأعداد الكبيرة لتوزيع المخاطر على أكبر عدد ممكن، من أجل التقليل من عدم اليقين في الواقع، يقول في تعريفه:

"هو عملية يحصل بمقتضاها أحد الأطراف وهو المؤمن له نظير دفع قسط على تعهد لصالحه أو لصالح الغير من الطرف الآخر وهو المؤمن، تعهد يدفع بمقتضاه هذا الأخير أداء معيناً عند تحقق خطر معين، وذلك بأن يأخذ على عاتقه مهمة تجميع مجموعة من المخاطر وإجراء المقاصة بينها، وفقاً لقوانين الإحصاء"⁽¹⁾.

ويبدو لي أنّ السبب في اقتصار القوانين - كالقانون المصري والجزائري - على إبراز علاقة المؤمن بالمؤمن له، دون النظر إلى الأسس الفنية والاقتصادية التي يقوم عليها التأمين، هو كون العقد من الناحية القانونية يثبت لازماً بمجرد وجود ذلك الالتزام بينهما، دون توقف على إبرام عقود أخرى مع بقية المؤمن لهم، فالجانب الفني من وجهة نظر القانون لا يدخل في صميم العقد، وإن كان السنهوري أشار إلى بطلان عقد التأمين القائم بين الشركة والمؤمن له، إن لم توجد عقود أخرى غيره تبرمها الشركة مع مؤمن لهم آخرين، ورأى أنّ ذلك لا يختلف عن القمار، لكن لا نجد نصّاً قانونياً يبطل هذا العقد، فيبقى في الأصل صحيحاً لازماً من الناحية القانونية.

الفرع الثاني: خصائص عقد التأمين

يتميّز عقد التأمين بمجموعة من الخصائص، نورد أهمها، وهي:

أولاً: عقد رضائي

فعقد التأمين يتم باتفاق الطرفين، وهو لا يثبت عادة إلا بوثيقة يوقع عليها الطرفان، وقد يكون لازماً في بعض الحالات وفق ما ينص عليه القانون، كما هو الحال بالنسبة للتأمين الإلزامي على السيارات⁽²⁾.

ثانياً: عقد ملزم للطرفين

فلا يحق لأحدهما - المؤمن أو المؤمن له - فسخه والرجوع عنه إلا برضا الطرف الآخر⁽³⁾.

ثالثاً: عقد معاوضة

فكلا العاقدين يأخذ مقابل ما يدفع، فالمؤمن يأخذ مبلغ التأمين إن وقع الخطر، وشركة التأمين تأخذ قسط التأمين مقابل تعهداتها بدفع مبلغ التأمين عند وقوع الخطر، وبهذا تنتفي عن عقد التأمين صفة التبرع⁽⁴⁾. لكن

(1) -الدوسري، التأمين: ص22 عن أحكام التأمين في القانون والقضاء ص20.

(2) - السنهوري، الوسيط: 1139/7.

(3) - شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ط6، دار النفائس، الأردن، 2007م: 93.

(4) - الدوسري، التأمين: ص79.

يُطْرَحُ إشكال هنا في حال عدم وقوع الخطر، ما العوض الذي يتلقاه المؤمن له؟ للخروج من هذا الإشكال ذهب السنهوري إلى: أنّ المقابل الذي يأخذه المؤمن له في نظير دفع أقساط التأمين ليس هو مبلغ التأمين بالذات فقد يأخذه وقد لا يأخذه، ولكن المقابل هو تحمل المؤمن لتبعة الخطر المؤمن منه؛ سواء تحقق الخطر أو لم يتحقق، وتحمل المؤمن لهذه التبعة ثابت محقق في الحالتين⁽¹⁾. فكأنّ مجرد استعداد المؤمن لدفع التعويض هو أمر كاف لاستحقاقه القسط الذي يدفعه المؤمن له، ولعلّ أقرب مثال يوضّح هذا المبدأ هو مثال المضاربة، فصاحب المال في شركة المضاربة يأخذ جزءا من الربح حالاً له عند تحققه للمضارب، رغم عدم تحمله لأية خسارة في تلك الحالة، والسبب في ذلك أن مجرد استعداده في بداية العقد لتحمل الخسارة جعله ذلك مبرراً كافياً لاستحقاقه جزءاً من الربح.

رابعاً: عقد احتمالي

لأنه متوقف على وقوع الخطر أو عدم وقوعه، وعقد التأمين في القانونين المصري والجزائري - وفي غيرهما من القوانين - يجيء تحت فصل: العقود المسماة بعقود الغرر، فالمؤمن وقت إبرام العقد لا يعرف مقدار ما يأخذ ولا مقدار ما يعطي، إذ إن ذلك متوقف على وقوع الكارثة أو عدم وقوعها، وكذلك الحال بالنسبة للمؤمن له، فمقدار ما يأخذ ومقدار ما يعطي متوقف أيضاً على وقوع الكارثة أو عدم وقوعها⁽²⁾.

وذهب بعضهم إلى أن الاحتمال إنما يكون بالنسبة للمؤمن له، إذ هو الطرف الوحيد الذي يتجه إليه احتمال الربح والخسارة، لأن المؤمن خسارته يتم تعويضها بأرباحه مع الآخرين (بقية المؤمن لهم)، فلا وجه لاحتمال خسارته. وبعضهم في سبيل نفي الاحتمال كلية عن عقد التأمين يحاول أن ينظر إليه من جانبه الفني والرياضي، فعقد التأمين بالنسبة للمؤمن له يقصد به إبعاد الحظ والمصادفة فيما يمكن أن يصيبه من أضرار، بتحمل خسارة صغيرة مؤكدة، بدلا من خسارة كبيرة محتملة، وبالنسبة للمؤمن ينظر إليه كطرف في العقد في مقابل مجموع المؤمن لهم، فباستخدامه للأسس الرياضية يمكنه تحديد التزامه والتزام المؤمن له المقابل لالتزامه بدقة. إلاّ أنّه لا يمكن نفي الاحتمالية عن عقد التأمين، مهما تم التقليل منها، بل إنّهُ يُحَكَّمُ على عقد التأمين بالبطلان إذا وقع على خطر تحقق وقوعه قبل إبرامه، لتخلف صفة الاحتمالية لعقد التأمين، فهي صفة ملازمة له، وشرط لصحته⁽³⁾.

(1) - السنهوري، الوسيط: 1139/7.

(2) - المصدر نفسه: 1140/7.

(3) - الدوسري، التأمين: ص 77-78؛ وانظر: السنهوري، الوسيط: 1139/7-1140.

خامسا: عقد إذعان

فأحد الطرفين أقوى من الآخر، وهو الشركة المؤمنة، فهي التي تفرض شروطها، وليس للآخر إلا أن يأخذ بها كما هي، أو يرفضها كلها، دون وجود قدرة على التفاوض حولها. على أن تدخل المشرع في تنظيم عقد التأمين لحماية المؤمن لهم خفف كثيرا من تعسف المؤمن بالمؤمن له⁽¹⁾.
ويترتب عن هذه الخاصية أمران: الأول أنّ كل غموض أو شك في نصوص العقد يفسر لصالح المؤمن له، والثاني أنّ أيّ شرط تعسفي لا يتفق وقواعد العدالة فللمحكمة الحق في إبطاله⁽²⁾.

سادسا: عقد زمني

أي مؤقت والزمن فيه عنصر جوهري، فإنّ عقد التأمين له مدة محددة ينتهي بموجبها العقد. وأقساطه تتحدد بحسب المدة المؤمن عليها، وبناء على ذلك ففسخه لا يكون بأثر رجعي، بل تبتدئ آثاره من وقت الفسخ إلى الزمن المستقبل، كما أنه لا يستطيع المؤمن له أن يطالب بالأقساط التي دفعها قبل إصدار الحكم بالفسخ⁽³⁾.

سابعا: عقد مدني تجاري

ففي الغالب تمارس أعمال التأمين مؤسسات تجارية، فهي تهدف إلى الربح، أما المؤمن له فتارة يكون التأمين بالنسبة له تجاريا إذا اقترن بأعمال تجارية، كالتأمين على المستودعات التجارية والبضائع المنقولة، ويكون مدنيا إذا لم يقترن بأعمال تجارية كالتأمين على حوادث الاحترق وسرقة البيوت⁽⁴⁾.

الفرع الثالث: أنواع عقد التأمين

أولا: التقسيم الفني للتأمين

ينقسم التأمين من حيث الشكل إلى ثلاثة أقسام أساسية، هي:

1- **التأمين التجاري:** أو التأمين ذو القسط الثابت، وهو المراد عند إطلاق كلمة التأمين غالبا، وهو تأمين تتولاه غالبا شركات مساهمة متخصصة، والصبغة التجارية وتحقيق الربح هو الهدف الرئيس غالبا، يوزع فيه المؤمن المخاطر على المؤمن لهم بصورة أقساط سنوية ثابتة يحددها بواسطة الإحصاءات وحسب الاحتمالات، والقسط الذي يقع على عاتق المؤمن له لا يقبل التغيير بتغيير الظروف، والمؤمن هو الذي يتحمل تبعه ما يتحقق من مخاطر⁽⁵⁾.

(1) - السنهوري، الوسيط: 1141/7.

(2) - الدوسري، التأمين: ص78.

(3) - السنهوري، الوسيط: 1141/7.

(4) - الدوسري، التأمين: ص79-80.

(5) - الدوسري، التأمين: ص62-63؛ الزحيلي، وهبة مصطفى، المعاملات المالية المعاصرة، ط1، دار الفكر، دمشق-سوريا، 2002م: 270-

2- التأمين التعاوني (التبادلي): أو التأمين بقسط غير ثابت غالباً، بحيث تتعاون مجموعة أشخاص معرضين لخطر معين على درئه، ومساعدة من يتعرض له منهم، بقيام كل فرد من أفراد الجماعة المشتركة بدور المؤمن والمؤمن له في آن واحد، وإذا لم تف الأقساط المجموعة بالغرض طوب الأعضاء بدفع اشتراك إضافي لتغطية العجز، وإذا زادت عن المطلوب صرفه للتعويض فإن للأعضاء حق استرداد المزيد منها. ويتميز هذا النوع من التأمين مقارنة بالنوع السابق بأنه لا يهدف إلى الربح، والأقساط فيه ليست ثابتة، كما أنّ المسؤولية تضامنية بين الأعضاء، فكل عضو مؤمن ومؤمن له في الوقت نفسه⁽¹⁾. ويسمى هذا التأمين بالتأمين التبادلي، لأنّ كل مشترك يتبادل مع الآخرين المعونة، حيث يكون كل منهم مؤمناً ومؤمناً له، سواء كان شريكاً في الإدارة أم لا⁽²⁾.

3- التأمين الاجتماعي: وهو تأمين ينتظم فيه العمال ويؤمنهم من إصابات العمل ومن المرض والعجز والشيخوخة، ويساهم فيه إلى جانب العمال أصحاب العمل والدولة ذاتها⁽³⁾. فيما يخص التأمين الاجتماعي والتبادلي فليسا من موضوعنا، إذ لا علاقة لهما بقواعد الضرورة والحاجة في تقدير الباحث، بينما التأمين التجاري هو التأمين الذي حامت حوله الشبهات، وحرمه كثيرون، ولذا فهو محل دراستنا وبجئنا في هذا العنصر، وسنركز عليه الحديث فيما يأتي من تنمة هذا المبحث. هذا من ناحية الشكل، وللتأمين تقسيم آخر بحسب موضوعه أيضاً:

ثانياً: التقسيم من حيث موضوعه

ينقسم التأمين من حيث موضوعه إلى:

1- تأمين الأضرار، وهو تأمين لا يتعلق بشخص المؤمن له بل بماله، فيؤمن نفسه ضد الأضرار التي تصيبه في المال، ويتقاضى من شركة التأمين تعويضاً من هذا الضرر، حيث لا ينظر فيه إلا إلى مقدار الضرر الحادث فعلاً. ويتضمن هذا القسم نوعان: التأمين من المسؤولية، والتأمين على الأشياء⁽⁴⁾:

- التأمين على الأشياء، ويهدف إلى تأمين المؤمن له من ضرر يصيب ماله بطريق مباشر، كتأمين المنزل من الحريق، وتأمين البضائع من الغرق، والماشية من الموت والمزروعات من التلف⁽⁵⁾.

(1) - الدوسري، التأمين: ص 62.

(2) - الزحيلي، المعاملات المالية: ص 270-271؛ القره داغي، علي محيي الدين، التأمين الإسلامي؛ دراسة فقهية تأصيلية مقارنة بالتأمين التجاري مع التطبيقات العملية، دار البشائر الإسلامية، ط 2، بيروت-لبنان، 2005م: ص 28.

(3) - السنهوري، الوسيط: 1156/7.

(4) - الزحيلي، وهبة مصطفى، التأمين وإعادة التأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 2، ج 2، ص 547-554، ج 2، ص 548؛ القره

داغي، التأمين: ص 29.

(5) - السنهوري، الوسيط: 1159/7؛ الدوسري، التأمين: ص 74؛ شبير، المعاملات المالية: ص 94.

- **التأمين من المسؤولية**، هو تأمين الشخص نفسه من الضرر الذي يصيبه في ماله فيما إذا تحققت مسؤوليته قِبَلِ المَضرُورِ ورجع عليه هذا بالتعويض. فالضرر هنا لا يصيب ماله بطريق مباشر، بل هو ضرر ينجم عن نشوء دين في ذمة المؤمن له بسبب تحقق مسؤوليته التقصيرية، فهو تأمين لدين في ذمته، بخلاف التأمين على الأشياء فهو تأمين لشيء مملوك للمستأمن، كأن يؤمن نفسه من مسؤوليته عن حوادث سيارته، أو يؤمن صاحب المصنع نفسه عما يصيب العمال من إصابات تستوجب مسؤولية صاحب المصنع، كما أنّ الخطر المؤمن منه في التأمين من المسؤولية ليس هو الضرر الذي يصيب المضرور، إنما هو الضرر الذي يصيب المؤمن له من رجوع المضرور عليه، ولذلك لا يتحقق الخطر المؤمن منه بمجرد وقوع الضرر على المضرور، إنما لا يتحقق إلا برجوع المضرور على المؤمن له، وعند ذلك فقط يستطيع المؤمن له أن يطالب المؤمن بالضمان⁽¹⁾.

2- **تأمين الأشخاص**، يتعلق بشخص المؤمن له، لا بماله، فيؤمن نفسه من الأخطار التي تهدد حياته أو سلامة جسمه أو صحته أو قدرته على العمل.. وينقسم إلى ثلاثة أقسام⁽²⁾:

- **التأمين على الحياة**، هو عقد يتعهد المؤمن في مقابل أقساط محددة بأن يدفع للمؤمن له، أو لشخص ثالث، مبلغاً من المال عند موت المؤمن له، أو عند بقائه حياً بعد مدة معينة، ومبلغ التأمين إما أن يكون رأس مال يؤدي للدائن دفعة واحدة، وإما أن يكون إيراداً مرتباً مدى حياة الدائن، وذلك حسب ما يتفق عليه الطرفان في وثيقة التأمين⁽³⁾.

- **التأمين من المرض**، وهو عقد بموجبه يدفع المؤمن له أقساط التأمين للمؤمن ويتعهد هذا في حالة ما إذا مرض المؤمن له في أثناء مدة التأمين بأن يدفع له مبلغاً معيناً دفعة واحدة، أو على أقساط، وبأن يرد له مصروفات العلاج والأدوية كلها أو بعضها⁽⁴⁾.

- **التأمين من الإصابات**، وهو عقد يتعهد بموجبه المؤمن في مقابل أقساط التأمين بأن يدفع للمؤمن له أو للمستفيد مبلغ التأمين إذا ما وقع على حياته أو جسمه إصابات جسيمة بسبب خارجي مفاجئ كما يتعهد المؤمن بأن يرد للمؤمن له مصروفات العلاج والأدوية كلها أو بعضها⁽⁵⁾.

(1) - السنهوري، الوسيط: 1159/7؛ الدوسري، التأمين: ص74-75؛ شبير، المعاملات المالية: ص96؛ القره داغي، التأمين: ص104.

(2) - السنهوري، الوسيط: 1158/7؛ الدوسري، التأمين: ص68؛ الزحيلي، التأمين وإعادة التأمين، عدد 2، ج2، ص548.

(3) - الدوسري، التأمين: ص68.

(4) - الدوسري، التأمين: ص73.

(5) - الدوسري، التأمين: ص73.

المطلب الثاني: الحكم الأصلي للتأمين التجاري

سيتم التركيز في بقية هذا المبحث على التأمين التجاري، ببيان الحكم الأصلي له، مع مناقشة الأدلة لكل رأي في الموضوع، وعلى القول بتحريمه، فهل هناك حالات للضرورة أو الحاجة تبيحه؟ وفي حال وجودها، ما ضوابط إباحته؟

الفرع الأول: القائلون بحرمة التأمين التجاري وأدلتهم

من أوائل من تحدث عن موضوع التأمين، وتكلم عن حكمه ابن عابدين في معرض كلامه عما يسمى بالسوكرة وذلك في حاشيته، حيث ذهب إلى القول بتحريمه⁽¹⁾.

أما المعاصرون فالجمهور منهم ذهب إلى القول بتحريمه، ومن هؤلاء: بحيث المطيعي، ومحمد أبو زهرة، والصدیق محمد أمين الضرير، ومحمد رشيد رضا، وعيسى عبده، ويوسف القرضاوي، ورفیق محمود سلامة، ومحمد الدسوقي، وحسين حامد حسان، ومحمد علي السائس، وأحمد بن حمد الخليلي ... وغيرهم⁽²⁾.

وقد خرجت المجامع الفقهية بقرارات تؤكد فيها حرمة التأمين التجاري، منها:

ما جاء في القرار الخامس للمجمع الفقهي الإسلامي، بشأن التأمين بشتى صورته وأشكاله: "إن المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الأولى المنعقدة في 10 شعبان 1398هـ بمكة المكرمة بمقر رابطة العالم الإسلامي، نظر في موضوع التأمين بأنواعه، بعد ما اطلع على كثير مما كتبه العلماء في ذلك، وبعد ما اطلع أيضا على ما قرره مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، في دورته العاشرة المنعقدة بمدينة الرياض بتاريخ 1398/04/04هـ من التحريم للتأمين التجاري بأنواعه، وبعد الدراسة الوافية وتداول الرأي في ذلك، قرر مجلس المجمع الفقهي بالإجماع - عدا فضيلة الشيخ مصطفى الزرقا - تحريم التأمين التجاري بجميع أنواعه، سواء كان على النفس أو البضائع التجارية أو غير ذلك". ثم استعرضوا الأدلة التي استندوا عليها، والإجابة على أدلة القائلين بالجواز.

وكذلك كان اتجاه مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في مؤتمره الثاني من 22-28 ديسمبر 1985، حيث جاء في القرار رقم 9 (2/9) ما يلي: "...إن عقد التأمين التجاري ذي القسط الثابت الذي تتعامل به شركات التأمين التجاري فيه غرر كبير مفسد للعقد، ولذا فهو حرام شرعا". وقد استند هذا الفريق إلى مجموعة من الأدلة، لعل أبرزها وجود الغرر المؤثر في العقد في مثل هذه المعاملة، وسيورد الباحث أهم الأدلة المعتمدة مع مناقشتها، مركزا على موضوع الغرر:

(1) - ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت: 1252هـ)، رد المختار على الدر المختار، ط2، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1992م: 170/4.

(2) - الدوسري، التأمين: ص124-127؛ العبادي، سيف الدين محمد إبراهيم، قواعد الضرورة في أبواب العبادات والمعاملات دراسة تأصيلية تطبيقية، دكتوراه، تخصص قضاء شرعي، إشراف: ذياب عبد الكريم عقل، الجامعة الأردنية، 2016م: 160؛ شبير، المعاملات المالية: 98؛ رازي، نادية، منهج الكشف عن الضرورة الشرعية وتطبيقاته في ضوء الواقع المعاصر، دكتوراه، فقه وأصوله، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر، باتنة-الجزائر، 2013-2014م: 237؛ الخليلي، أحمد بن حمد، فتاوى المعاملات، ط1، ج3، الأجيال، 2003م: 160/3.

أولاً: اشتماله على الربا

من أبرز الأدلة التي استند عليها المحرمون للتأمين التجاري تضمنه الربا بنوعيه: ربا الفضل و ربا النساء، وذلك من ناحيتين:

الناحية الأولى: استثمار الشركة لأقساط المؤمن لهم في الربا، حتى أنّ القوانين تلزم شركات التأمين باستثمار جزء من الأموال المحصلة من الأقساط على شكل سندات للدولة، نظير فائدة تمنحها لها، وبناء عليه يكون المال الذي يقبضه المؤمن له عند حصول الخطر من مصدر محرم أو مشبوّه على الأقل، وهذا غير جائز⁽¹⁾.

الناحية الثانية: إنّ حقيقة عقد التأمين هو مبادلة نقد بنقد، فما يقبضه المؤمن له من تعويض قد يكون أقلّ مما سلمه من أقساط للشركة أو أكثر أو مساو، والمساواة حالة نادرة الوقوع، فيبقى الغالب هو عدم المساواة، إما زيادة أو نقصاناً، وهذا من ربا الفضل، أضف إلى ذلك أن التعويض الذي يتم دفعه يكون بعد أجل، وهذا ما يجعل ربا النساء محققاً أيضاً، سواء تحققت الزيادة أم لم تتحقق، ووجود الربا مفسد للعقد اتفاقاً⁽²⁾.

وتمت مناقشة هذا الدليل بعدة أمور منها:

- فيما يخص توظيف الشركة أموالها بطريقة محرمة مشتملة على الربا، فهذا لا يؤثر في الحكم على التأمين التجاري كنظام، فنحن إنّما نتكلم في التأمين من حيث هو نظام قانوني، ولا نتكلم فيما تقوم به الشركات من أعمال وعقود أخرى مشروعة أو ممنوعة، فإذا وجدنا أن قواعد الشريعة ونصوصها لا تقتضي منع التأمين، فإنما نحكم بصحته من حيث كونه نظاماً يؤدي بمقتضى فكرته الأصلية وطريقته الفنية إلى مصلحة مشروعة، ولا نحكم شرعاً بصحة كل شرط يشرطه العاقدان فيه ربا ولو سوغه القانون. وحكمنا بالمشروعية على النظام في ذاته ليس معناه إقرار جميع الأساليب التعاملية والاقتصادية التي تلجأ إليها شركات التأمين، ولا إقرار جميع ما يتعارف بعض الناس في بعض الدول أو الأماكن من التأمين فيه، فالشريعة أباحت مثلاً البيع والإجارة وسائر العقود المشروعة في ذاتها، وفي الوقت نفسه تمنع فيها بعض الشروط التي يشرطها العاقدان التي تكون منافية لقواعد الشريعة، وقد تبطل هذه الشروط مثل هذه العقود كلية، وليس معنى ذلك أن العقد في ذاته غير مشروع⁽³⁾.

- التأمين قائم على التعاون بين مجموع المؤمن لهم على تفتيت المخاطر وتحمل الخسائر، وإذا صحّ أن يعتبر هذا ربا أو شبهة ربا وجب القول عندئذ بحرمة التأمين التعاوني والتبادلي، فهو يقوم على نفس المبدأ، لأن المستأمن فيه أيضاً يدفع قسطاً ضئيلاً بقصد أن يتلقى في مقابله تعويضاً أكبر قيمة بكثير عند وقوع الخطر

(1) - انظر: الزحيلي، المعاملات المالية: 267؛ شبير، المعاملات المالية: ص101.

(2) - شبير، المعاملات المالية: ص100؛ الزحيلي، التأمين وإعادة التأمين، عدد 2، ج2، ص550؛ قرار المجمع الفقهي الإسلامي، مجلة المجمع

الفقهي الإسلامي، 373/6.

(3) - مجلة البحوث الإسلامية، الشاملة: 105/19 عن الزرقا.

المؤمن منه، مع أن علماء الشريعة قاطبة -ومن ضمنهم المانعون للتأمين التجاري- يعلنون تأييدهم التأمين التبادلي بالإجماع لخلوه من أي شبهة ربوية أو غيرها⁽¹⁾. فإذا منعنا عقد التأمين التجاري لأجل الربا فلنمنع جميع عقود التأمين لأجل ذلك، وإذا أبقنا التأمين التعاوني واعتبرناه خاليا من الربا، وجب اعتبار عقد التأمين التجاري خاليا من الربا أيضا.

- قسط التأمين لا ينظر إليه على أنه قرض حتى يقال بأن مبلغ التأمين يكون فيه ربا إذا زاد على قسط التأمين، والربا في القرض الربوي مضمون، أما التأمين فالزيادة فيه غير مضمونة فقد تقع وقد لا تقع⁽²⁾.
- وأرى أنه يعترض عليه أيضا بأن عقد الربا فيه القصد إلى الزيادة، وتلك الزيادة مشروطة أثناء العقد، لا مجال لعدم حصولها، بينما لا يتضمن التأمين التجاري ذلك، فليس فيه القصد إلى الزيادة، بل يقصد دفع الأقساط إلى تعويض الضرر، كما أنه لا يتضمن اشتراط الزيادة أثناء العقد، فقد يقع الضرر فيكون التعويض مساويا أو أكثر أو أقل، والزيادة إن لم تكن مشروطة فليس ذلك من الربا، ولو كانت من الربا لكانت عقود المشاركة عقودا ربوية أيضا، فصاحب المال يقدم ماله للمضارب مقابل الحصول على جزء من الربح، وهي زيادة على رأس المال، ولم يقل أحد بأن المضاربة ربا، والسبب أنها زيادة غير مشروطة وغير مضمونة، إذ يحتمل أن يخسر جزءا من ماله، إن وقعت خسارة في الشركة.

ثانيا: اشتماله على الميسر والمقامرة

يعرف ابن تيمية الميسر بقوله: "أن يؤخذ مال الإنسان وهو على مخاطرة هل يحصل له عوضه أو لا يحصل؟"⁽³⁾، وقريب منه تعريف الجصاص أيضا، فقد عرفه بأنه: تملك المال على المخاطرة، ثم قال: وهو أصل في بطلان عقود التمليكات الواقعة على الأخطار⁽⁴⁾. أي أن كل عقد تضمن تملك المال على المخاطرة فهو ميسر محرّم، وهو عقد باطل، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 92].

والميسر موجود في التأمين التجاري، لأنّ المستأمن لا يعرف إن كان سيحصل على العوض أم لا، فحصوله عليه متوقف على حدوث الخطر، كما في القمار الذي هو متوقف على كسب اللعب⁽⁵⁾.

(1) - الزرقا، نظام التأمين: ص 137.

(2) - المصري، رفيق بونس، الخطر والتأمين؛ هل التأمين التجاري جائز شرعا، ط 1، دار القلم، دمشق-سوريا، 2001م: ص 99.

(3) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 283/19.

(4) - الجصاص، أحكام القرآن: 582/2.

(5) - شبير، المعاملات المالية: 102.

ففي التأمين مخاطرة لتعريض النفس والمال لفرصة مجهولة، وهذا هو القمار بعينه، والمستأمن يبذل اليسير من المال في انتظار أخذ مبلغ كبير، فيكون تقابل الالتزام فيه معلقا على أمر ليس مؤكّد الوقوع، ولا علم للطرفين بزمن وقوعه، على فرض أنه سيقع⁽¹⁾.

وتمت مناقشة هذا الدليل بعدة أمور منها:

1. يرى السنهوري أنّ هناك فرقا بين عقد المقامرة وعقد التأمين، فعقد المقامرة عقد بين طرفين، يربح أحدهما مقابل خسارة الآخر، أما عقد التأمين فليس عقدا بين الشركة ومؤمن له واحد، أو بين الشركة وعدد قليل من المؤمن لهم، ولو أنها فعلت، لكان عقد التأمين مقامرة أو رهانا، ولكان عقدا غير مشروع، إذ تكون الشركة قد تعاقدت مع مؤمن له على أنه إذا احترق منزله مثلا في التأمين من الحريق دفعت له قيمته، وإذا لم يحترق كان مقابل التأمين الذي دفعه المؤمن له حقا خالصا لها، وهذا هو الرهان بعينه، ولكن الشركة تتعاقد مع عدد كبير من المؤمن لهم، وتتقاضى من كل منهم مقابل التأمين، ومن مجموع ما تتقاضاه من هؤلاء جميعا تعوض العدد القليل الذين تحترق منازلهم، فيفي ما تتقاضاه من المؤمن لهم بما تدفعه من التعويض لبعضهم، لأنها تحسب مقابل التأمين على أساس في مستمد من الإحصاء على النحو الذي سنبينه فيما يلي⁽²⁾.

يردّ على هذا بأنّه في الحقيقة، ومن الناحية القانونية عقد بين الشركة ومؤمن له واحد، وكل عقد مستقل عن الآخر، بحيث إنّ القانون لا يشترط لصحة العقد وجود عقود أخرى، بل يشترط مجرد دفع الأقساط ووجود خطر احتمالي، مقابل التزام الشركة بالتعويض عن الضرر، ويؤكّد ذلك أنّه لو أمضت الشركة العقد مع مؤمن له واحد أو عدد قليل منهم، لم يحكم القانون على تلك العقود بالبطلان، فمن أين أتى بهذا الفرق؟ ولو كان هذا الفرق حقيقة موجودا، لوجب على القانون أن يضع حدّا أدنى من المشتركين في التأمين للحكم على تلك العقود بعدم احتوائها على القمار، وكان القمار مع عدد كبير من الناس، بحيث تتم المقاصة بينهم في المخاطر ليس قمارا، لانتفاء الغرر بين مجموع المقامرين والشركة الراعية للقمار!!!

أمّا ما ذكر من اعتماد الشركة على قوانين الإحصاء، وقيامها بالمقاصة بين المؤمن لهم، فهذا أيضا موجود في شركات القمار، بحيث تقوم الشركة بعمل إحصاءات، لتكون هي الرابحة في نهاية المطاف، نظير خسارة شبه مؤكدة لمجموع المقامرين، رغم أنّ البعض منهم سيكون رابحا حتما، ولم يقل أحد بأنّ العقد حينها قد خرج من مفهوم المقامرة.

2. الفرق الجوهرى بين القمار والتأمين يتصل بالأمل في الربح، فالدافع المالى في القمار هو الكسب عند الفوز، في حين أنه في التأمين هو الرغبة في الاحتماء من الخسارة التي نعاني منها إذا وقع الخطر المخوف..

(1) - الزحيلي، المعاملات المالية: ص268.

(2) - انظر: السنهوري، الوسيط: 1086/7.

والمبلغ الذي يحصل عليه المستأمن لا يمكن اعتباره ربحاً، وإنما يخلصه من عبء الخسارة التي أصابته، ولا يعد إضافة لثروته، بخلاف القمار فإن ثروته تزيد به، كما أن دوافع القمار مختلفة عن دوافع التأمين⁽¹⁾.

3. هناك فرق آخر أيضاً بين التأمين والقمار، وهو أنّ القمار يتضمن ربح البعض مقابل خسارة الآخرين، بينما التأمين لا يشترط لتعويض البعض عدم تعويض البقية، بل الشركة ملزمة بتعويض كل من وقع له الخطر.

4. أضف إلى ذلك أنّ القمار لا مصلحة من ورائه، بل مفسدته ظاهرة، لما يؤدّي إليه من إدمان المقامر، وخسارته، وفساد علاقاته... إذ عدد الاشتراكات فيه غير مقيدة وغير محدودة، وهذا مشاهد في الواقع.. بينما التأمين مصطلحه ظاهرة، وأقساطه محدودة، وبالتالي لا خوف من الإدمان عليه، ولا خوف من إفلاس المؤمن له، ثمّ إنّ دافع الأقساط لا يدفعها لهوا وقصدا للربح، بل تأميناً له وتعويضاً عن خطر يخشى وقوعه، وشتان بين الأمرين. يقول الزرقا: إن القمار لعب بالحظوظ ومقتلة للأخلاق العملية والفعالية الإنسانية، وقد وصفه القرآن الكريم بأنه حباله من حبال الشيطان، ووسيلة من وسائله، يوقع بها بين الناس - وهم المقامرون لاعبو الميسر - العداوة والبغضاء، ويلهيهم بها عن ذكر الله وعن الصلاة، فأين القمار الذي هو من أعظم الآفات الخلقية والأدواء الاجتماعية، وشلل للقدرة المنتجة في الإنسان في كل نواحي النتاج العلمي والاقتصادي، أين هذا من نظام يقوم على أساس ترميم الكوارث الواقعة على الإنسان في نفسه أو ماله في مجال نشاطه العملي، وذلك بطريق التعاون على تجزئة الكوارث وتفثيتها ثم توزيعها وتشثيتها؟!⁽²⁾.

5. ومن الفروق كذلك: أنّ عقد التأمين من قبيل المعاوضة وهذه المعاوضة مفيدة فائدة محققة للطرفين، ففيها من حيث النتائج النهائية ربح اكتسابي للمؤمن، وفيها أمان للمستأمن من قبل تحقق الخطر وتعويضه بعد تحقيقه. فأين هذه المعاوضة في القمار؟ وما هي الفائدة التي عادت على الخاسر فيه من ربح الفائز؟ فالقمار ليس عامل التحريم الشرعي فيه عاملاً اقتصادياً فقط حتى يوازن المانعون بينه وبين التأمين من حيث العوض المالي والعنصر الاحتمالي فقط، وإنما العامل في تحريم القمار شرعاً هو عامل خلقي واجتماعي في الدرجة الأولى كما أشار إليه القرآن نفسه⁽³⁾.

وهناك فروق أخرى ومناقشات ذكرها أنصار التأمين التجاري، أو مؤيدوه ممن لم يقبل بهذه الحجة⁽⁴⁾، وبالرغم من كل تلك الفروق، إلا أنّه من الصعب التفريق بين التأمين والقمار من حيث جوهر وأساس كلا العقدين، ففي القمار يضع المقامرون أموالهم، وكل من ربح منهم أعطته الشركة الراعية للقمار حظه ونصيبه، وتستعين الشركة في القمار بقانون الأعداد الكبيرة لتتحكم في النتائج لتكون لصالحها غالباً، كما تقوم

(1) - صديقي، محمد نجاة الله، التأمين في الاقتصاد الإسلامي، ط1، جامعة الملك عبد العزيز، 1990م: ص 27.

(2) - الزرقا، نظام التأمين: ص 45-46.

(3) - المرجع نفسه: ص 45-46.

(4) - انظر: المرجع نفسه: ص 134؛ الصديق الضرير: مجلة البحوث الإسلامية، الشاملة: 99/19، عن: الأسبوع \ 459-461؛ السنهوري،

الوسيط: 1087/7؛ الضرير، الغرر وأثره في العقود: ص 645-646.

باقتصاص المخاطر بين المقامرين، والباقي يكون ربحاً لها، وهي رابحة غالباً، والأمر نفسه في التأمين، يضع المؤمن لهم الأقساط، وكل من تحقق له الخطر تقوم الشركة بتعويضه، وتستعمل قوانين الإحصاء وقانون الأعداد الكبيرة، كما تقوم باقتصاص المخاطر بين المؤمن لهم، على أن تكون الطرف الرابح في النهاية غالباً، فهل هناك شبهة بين العقدين أكثر من هذا؟

ثالثاً: تضمنه أكل مال الغير بالباطل

يتضمن التأمين أكل مال الغير بالباطل، فهو قمار، كما سبق، إذ قد يحصل الضرر فيأخذ المؤمن له أكثر مما أعطى، وقد لا يحصل فيأخذ المؤمن الأقساط دون مقابل يأخذه المؤمن، وفي كلتا الحالتين هناك أخذ لمال الغير دون عوض حقيقي ودون مقابل⁽¹⁾.

والرضا وحده لا يجعل المعاملة جائزة، لأنّ الرضا المعتبر في عقود المعاوضات هو الرضا الحقيقي المبني على العلم التام بالعوض وبنائج العقد، بينما عقد التأمين يفتقر لهذا الأمر، فالعاقدان وإن أظهرتا الرضا أثناء العقد، إلا أن كلا منهما يتوقع أمراً مختلفاً عن الواقع، ونظير ذلك ما ورد عن رسول الله ﷺ بخصوص تعليل نهي بيع الثمار قبل بدو صلاحها، إذ قال: «أَرَأَيْتَ إِذَا مَنَّ اللَّهُ الثَّمَرَةَ، بِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ»⁽²⁾. فالبايع للثمار قبل بدو صلاحها راض بالعقد، وكذلك المشتري، لكن لما كان مال العقد غير معروف للمشتري، فهو رضا ظاهري، وليس رضا حقيقياً، فيكون ما يأخذه البائع من ثمن لا يقابله عوض للمشتري هو أكل لمال الغير بالباطل.

يردّ على ذلك بأنّ القسط المدفوع لا يعد ضائعاً في حال عدم وقوع الحادث، لأن المؤمن له دفعه لا لكي يقع له الحادث ويتنفع بمقابله، بل دفعه لكي ينتفع به كل من يقع له الحادث، هو أو غيره، هذا هو مبدأ التأمين⁽³⁾. فالعلاقة في الحقيقة ليست بين المؤمن له والمؤمن فقط، بل هي بين المؤمن ومجموع المؤمن لهم، وبين مجموع المؤمن لهم بعضهم مع بعض، ففيما يخص علاقة المؤمن لهم بعضهم مع بعض، فهي علاقة تعاون في تفتيت الأخطار وتقسيم الخسائر، ليخفف الحمل على الجميع، وهو مبدأ مقبول شرعاً، وليس من أكل مال الغير بالباطل، أما العلاقة مع المؤمن ومجموع المؤمن لهم، فإن ما تأخذه الشركة من ربح إنما هو نظير تنظيمها للعملية التعاونية بين مجموع المؤمن لهم بعضهم مع بعض، وليس في ذلك أكل لمال الغير بالباطل.

(1) - قرار المجمع الفقهي الإسلامي، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي: 373/6.

(2) - صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب: إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، رقم: 2198، 78/3؛ صحيح مسلم، بلفظ آخر: كتاب المساقاة، باب وضع الجوائح، رقم 1555، 1190/3.

(3) - المصري، رفيق يونس، وفتاوى في قضية التأمين، مناقشة سامي السويلم في دفاعه عن التأمين التعاوني وهجومه على التأمين التجاري، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، مج22، عدد1، 2009م-1430هـ، ص ص77-98: ص88.

رابعاً: في عقد التأمين تراحم للحقوق

أورد هذا الدليل سامي السويلم، في كتابه وقفات مع التأمين، حيث استند في قوله بعدم جواز تراحم الحقوق على عين واحدة، إلى ما اتفق عليه الفقهاء من عدم جواز أن يرهن المدين (الراهن) الأصل المرهون مرة أخرى لدائن آخر، ومثل هذا الحكم لا علاقة له بما إذا كان المدين يغلب على ظنه الوفاء بالدين الأول دون الاحتياج للرهن أم لا، لأن عقد الرهن الثاني لم يصادف حين إنشائه محلاً قابلاً للحكم، فالعقد إذن باطل، وشركة التأمين تلتزم عند التعاقد بأن تعوض المؤمن له إذا وقع الخطر، وهي تغطي هذا الالتزام بمجموع اشتراكات المؤمن لهم، لكن الشركة تستخدم نفس الغطاء لكل مؤمن له، بالرغم من أن الغطاء لا يكفي جميع المؤمن لهم، بل لا يكفي إلا لنسبة قليلة منهم، فهذا بمثابة رهن المرهون لأكثر من دائن، فالغطاء الذي تستخدمه الشركة بمثابة الرهن، والتزامها بالتعويض بمثابة الدين، فكما لا يجوز رهن المرهون لأكثر من دائن إذا كان لا يكفي لجميع الدائنين، فكذلك لا يجوز استخدام نفس الغطاء التأميني لأكثر من مستأمن إذا كان لا يفي لمجموع المستأمنين. وكما لا يفيد المدين غلبة ظنه بوفاء الدين دون الاحتياج للرهن في الحكم بجواز رهن المرهون لأكثر من دائن، فكذلك لا يفيد شركة التأمين التجاري غلبة ظنها بعدم وقوع التعويض لأكثر من النسبة المقدرة سلفاً. وقيام شركات التأمين بإعادة تأمين مخاطرها لدى شركات كبرى هو اعتراف ضمني منها بعجزها عن الوفاء بالتزاماتها⁽¹⁾.

لم يقف الباحث على مثل هذا الدليل عند غير السويلم، ويرى الباحث أنه دليل وجيه فعلاً، وهو منسجم مع المبدأ الشرعي من وجوب تخليص المعاملات من الغرر قدر الإمكان، وتفادي الوقوع في النزاعات فيما إذا تعذر على المدين الراهن، وتعذر على الشركة المؤمنة الوفاء بالتزاماتها.

خامساً: مفاسد مترتبة عن التأمين التجاري

مما استند عليه المانعون لعقد التأمين التجاري وجود مفاسد كثيرة تنجرّ عن هذا العقد، ومن أبرز ما أشاروا إليه:

1. إنّ معظم المبادئ الفنية والقانونية المتبعة في التأمين التجاري، والتي تقرر حق المستفيد في الحصول على مبلغ التأمين من عدمه عند وقوع الخطر، تمت صياغتها بطريقة يكتنفها الغموض والتعقيد، والهدف منها تقليل مدفوعات شركة التأمين إلى أقل قدر ممكن لتحقيق أقصى ربح من العملية التأمينية، وهي تؤدّي في كثير من الأحيان إلى التنازع حولها بين المؤمن له وشركة التأمين⁽²⁾. أضف إلى ذلك أنّ عنصر الربح لما دخل في موضوع

(1) - السويلم، سامي، وقفات في قضية التأمين، مركز البحث والتطوير، شركة الراجحي المصرفية للاستثمار، 2002م: ص 10-11.

(2) - صلاح، عبد الفتاح محمد، إشكاليات عملية في وجه التأمين التعاوني، والحلول المقترحة لها، أبحاث ملتقى التأمين الثاني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل -رابطة العالم الإسلامي، 6-7/10/2010م: ص 41.

التأمين صار عنصر إغراء يدفع إلى الاستزادة، خصوصاً وأنّ التأمين يتطلب تنظيمًا كبير الحجم، مما يؤدي إلى الاحتكار، لذلك أصبحت شركات التأمين تستغل حاجة الناس، لاسيما عندما يكون التأمين إلزامياً لتفرض أقساطاً عالية وتجنّي أرباحاً باهضة على حساب المؤمن لهم، وعلى حساب الغاية الأساسية من إقامة هذا النظام⁽¹⁾.

2. عجز بعض المشاريع عن القيام بسبب التكلفة التأمينية، وأشار ابن ثنيان إلى أنه أجرى مقابلة مع عدد من الأشخاص الماهرين ببعض الحرف والصناعات والكفاءات الخاصة بمصر وسألهم عن سبب عدم إقامتهم لمعامل إنتاج، فصرح حوالي 45 بالمئة منهم بأنه ما منعه من إقامة مشغل مثل هذا يناسب تخصصه إلا تكلفة التأمين⁽²⁾.

3. في التأمين إضرار بالمجتمع وإخلال بالأمن، إذ تنتج عنه حوادث خطيرة في الواقع، فقد يقدم الرجل على التخلص من والده ليحصل على مبلغ التأمين، وقد يفتعل المستأمن حوادث سرقة وإشعال حرائق وغير ذلك، وقد يدّعي حصول السرقة لما تمّ التأمين عليه ضد السرقة، والذي أمّن على حادث سيارته قد يؤديه هذا التأمين إلى التهور وعدم المبالاة بالصدم وافتعال الحادث، وهكذا، يقع المؤمن له في هذه التجاوزات، بسبب رغبته في عدم ضياع قسطه، بل رغبته في الاسترباح من وراء التأمين⁽³⁾.

وما يدّعي من توفير هذه الشركات للأمن هو مجرد وهم، إذ لا توفر منه إلا ما يتناسب مع طموحاتها وغايتها في الربح، وكلّما أمكن لها أن تحتال على المؤمن لهم لتسقط عنهم التعويض فعلت، إذ لما أعلنت الحرب العالمية الثانية رفعت شركات التأمين الرسوم ضد خطر الملاحة في كل البحار وخاصة في البحر الأبيض المتوسط، فرفعت الرسوم إلى خمسة أضعاف، ثم تبع ذلك قرار من طرف واحد، هو شركات التأمين الاحتكارية، تنكرت فيه لكل مسؤولية عن أخطار الحرب تحت أي ظرف ولأي سبب، وفي عام 1969 ضاعفت شركات التأمين رسومها بسبب خطر الحرب في الشرق الأوسط، وخلال الحرب اللبنانية أعلنت عدم مسؤوليتها، وهكذا فإنّ الأمن الذي يوزع على الناس بواسطة هذه الشركات التجارية أمن قاصر بعيد عن التكافل والتعاون⁽⁴⁾.

ويردّ على ما سبق بما يلي:

1. فيما يخصّ الإجحاف الذي يمكن أن يقع على المؤمن لهم، نجد أنّ القوانين المعاصرة قد عاجلت هذه المفاصد، بسعيها للوقوف إلى جانب الطرف الأضعف، ومنع كل تجاوز يمكن أن يصدر من الشركة ضدهم،

(1) - الزرقا، نظام التأمين: ص 126؛ صديقي، التأمين في الاقتصاد الإسلامي: ص 75.

(2) - ابن ثنيان، سليمان بن إبراهيم، التأمين وأحكامه، ط 1، دار العواصم المتحدة، بيروت-لبنان، 1993م: ص 129.

(3) - شبير، المعاملات المالية: ص 110؛ مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة (قسم فقه

الأقليات المسلمة)، ط 1، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، 1436هـ: 352/1.

(4) - الدوسري، التأمين: ص 38-39؛ لمزيد من الآثار السلبية، ينظر: ابن ثنيان، التأمين وأحكامه: ص 125-137.

ف نجد على سبيل المثال في القانون المدني الجزائري منع بعض الشروط التي تؤدي إلى منع التعويض، ففي المادة 622 من القانون المدني الجزائري، نجد ما يلي:

"يكون باطلا ما يرد في وثيقة التأمين من الشروط الآتية:

الشرط الذي يقضي بسقوط الحق في التعويض بسبب خرق القوانين أو النظم، إلا إذا كان ذلك الخرق جنائيا أو جنحة عمدية.

الشرط الذي يقضي بسقوط حق المؤمن له بسبب تأخره في إعلان الحادث المؤمن منه إلى السلطات أو تقديم المستند إذا تبين من الظروف أن التأخر كان لعذر مقبول.

كل شرط مطبوع لم يبرز بشكل ظاهر وكان متعلقا بحالة من الأحوال التي تؤدي إلى البطلان أو السقوط. شروط التحكيم إذا وردت في الوثيقة بين شروطها العامة المطبوعة لا في صورة اتفاق خاص منفصل عن الشروط العامة.

كل شرط تعسفي آخر يتبين أنه لم يكن لمخالفته أثر في وقوع الحادث المؤمن منه".

كما نصّ قانون التأمينات الجزائري على وجوب إنشاء لجنة للإشراف على التأمينات، والتي تهدف حسب المادة 209 إلى: حماية مصالح المؤمن لهم والمستفيدين من عقد التأمين بالسهر على شرعية عمليات التأمين وعلى يسار شركات التأمين أيضا.

وبخصوص التعريفات وإمكانية استغلال حاجة المؤمن له لفرض تعريفات غير عادلة، جاء في المادة 233 من قانون التأمينات الجزائري أيضا: "في مجال التأمينات الإلزامية، تحدّد إدارة الرقابة التعريفات أو المقاييس الخاصة بها باقتراح من الجهاز المتخصص في ميدان التعريفات بعد إبداء رأي المجلس الوطني للتأمينات". وفي المادة 234: "يجب على شركات التأمين أن تبلغ إدارة الرقابة بمشاريع تعريفات التأمين الاختيارية التي تعدها قبل الشروع في تطبيقها. ويمكن إدارة الرقابة، بناء على رأي الجهاز المتخصص في مجال التعريفات، أن تدخل عليها التعديلات اللازمة في أي وقت".

2. فيما يخصّ التهور الذي يمكن أن يقع فيه المؤمن له، أو افتعال الحوادث، هو أمر وارد في عقود مشروعة أيضا، ولم يقل أحد إنها محرمة لأجل ذلك، بل متى ثبت التهور وافتعال الحادث منع من العوض، معاملة له بنقيض قصده، فنظام العاقلة في الإسلام قد تكون سببا للتهور وعدم الاحتياط في التعامل مع الغير، بل قد تكون سببا للقتل وادعاء الخطأ، كما أنّ نظام الإرث بين الأقارب قد يكون سببا لقتل قريب قريبه كي يرث منه.

3. مهما كانت الآثار السلبية التي تنسب لعقد التأمين، فإنّ أنصار التأمين التجاري يرون أنها ليست من صميم العقد، فلا تؤثر في حكمه الأصلي، إذ حتى العقود المشروعة اتفقا وبالنص، قد تتضمن هذه السلبيات عندما يقلّ الوازع وتغيب حسن النية عن التعاملات، والشرع لا يبطل عقدا لأجل أفعال الناس فيه، فالمضارب

قد تدفعه ثقة صاحب المال فيه من أجل الكذب وادعاء الخسارة، وقد يفتعل سرقة مال المضاربة، ويدعي عدم التصدير في حفظ المال... وهكذا، ولم يقل فقيه يوما ببطلان عقد المضاربة لأجل هذه المخاطر المحتملة، لأنها ليست من صميم العقد.

سادسا: اشتماله على الغرر

سيحاول الباحث التفصيل في هذا الاستدلال نظرا لأهميته، حتى أن البعض استدلل على حرمة التأمين التجاري بسبب وحيد، وهو الغرر، ما يؤكد أهمية مثل هذا الدليل ودوره في الحكم على هذه المعاملة، وسيقوم الباحث بتعريف الغرر، ثم بيان ما يشترط في الغرر ليكون العقد الموجود فيه باطلا، ثم مناقشة مدى وجود الغرر بتلك الشروط في التأمين التجاري.

عرّف السرخسي الغرر بأنه ما كان مستور العاقبة⁽¹⁾، وعرّفه ابن عرفة المالكي بأنه: ما شك في حصول أحد عوضيه، أو المقصود منه غالبا⁽²⁾، وعرّفه الشيرازي الشافعي بأنه: ما انطوى عنه أمره، وخفي عليه عاقبته⁽³⁾. وعرّفه ابن تيمية بقوله: هو المجهول العاقبة⁽⁴⁾.

وللدكتور السويلم تفسير جيد للغرر، فهو يرى أن حقيقة الغرر كونه معاوضة احتمالية نتيجتها ربح أحد الطرفين وخسارة الآخر، وهو ما يسميه الاقتصاديون: معاوضة صفرية، فبيع العبد الآبق والبعير الشارد ونحوها معاوضات صفرية لأنه إن وجد البعير ربح المشتري الذي اشتراه بثمن بخس، وخسر البائع الفرق بين ما باعه به وبين قيمته الفعلية، وإن لم يجده المشتري خسر المشتري الثمن وربحه البائع، وهذه المعاملة هي حقيقة أكل المال بالباطل، لأن خسارة أحد الطرفين سببها ربح الآخر، فالربح قد أكل مال صاحبه مما أدى إلى خسارته⁽⁵⁾.

ولا يختلف الغرر في جوهره عن الميسر والقمار، إذ إن الذي يقدم على عقد متضمن غررا ينطلق من عقلية المقامر، الذي يطلب حظه في أن يكون هو الرباح والطرف الآخر هو الخاسر، وهذا جوهر القمار، ولذلك ذهب ابن تيمية إلى أن أصل أكل أموال الناس بالباطل هو الربا والميسر، وهما المعاملتان اللتان نصّ الله تعالى عليهما في القرآن الكريم صراحة، وأتى الرسول ﷺ ليفصل ما جمعه الله تعالى في كتابه، فنهى ﷺ عن بيع الغرر، الذي هو المجهول العاقبة فإن بيعه من الميسر الذي هو القمار⁽⁶⁾.

(1) - السرخسي، المبسوط: 346/12.

(2) - المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف (ت: 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، ط1، دار الكتب العلمية، 1994م: 224/6.

(3) - المهذب للشرازي، 12/2.

(4) - ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم (ت: 728هـ)، القواعد النورانية الفقهية، تح: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، 1399هـ:

ص116.

(5) - السويلم، وقفات في قضية التأمين: ص3.

(6) - انظر: ابن تيمية، القواعد النورانية: ص116.

والأصل في تحريمه ما صح عن أبي هريرة قال: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ، وَعَنْ بَيْعِ الْغَرْرِ»⁽¹⁾.

إلا أنه ليس كل عقدٍ متضمنٍ غرراً فهو باطل، إلا أن يكون غالباً عليه، ناشئاً عن إضافة البيع إلى الغرر من إضافة الموصوف إلى الصفة⁽²⁾. يقول الباجي: "نهى ﷺ عن بيع الغرر يقتضي فساد، ومعنى الغرر - والله أعلم - ما أكثر فيه الغرر وغلب عليه حتى صار البيع يوصف ببيع الغرر، فهذا الذي لا خلاف في المنع منه"⁽³⁾. ولذلك وضع الفقهاء شروطاً أربعة للغرر الذي يكون مفسداً للعقد، وهي: أن يكون في عقد معاوضة، ويكون كثيراً، ويكون في المعقود عليه أصالة، ولا تدعو الحاجة إليه، وهي شروط متفق عليها، عدا الأول فهو للملكية خصوصاً⁽⁴⁾.

فهل التأمين التجاري يتضمن غرراً مفسداً للعقد؟

ذهب القائلون بمنع التأمين التجاري، إلى وجود غرر مفسد للعقد، لما يلي:

- إنَّ عقد التأمين التجاري عقد معاوضة بين المؤمن والمؤمن له، فهو ليس من عقود التبرعات التي لا يؤثر فيها الغرر، فالتبرع لم يخطر أثناء التعاقد على بال أي من طرفيه⁽⁵⁾.
- كما أنَّ الغرر أصلي في عقد التأمين لا تابع، فهو من صميم العقد، ولا يمكن أن يقوم بدونه، لأنَّ من أركان التأمين الخطر، وهو حادث محتمل لا يتوقف على إرادة العاقدين، والتأمين لا يجوز إلا من حادث مستقبل غير محقق الوقوع، فكان الغرر عنصراً ملازماً لعقد التأمين، ومن الخصائص التي يتميز بها⁽⁶⁾.
- إنَّ الغرر الموجود في التأمين التجاري ليس يسيراً حتى يمكن التسامح فيه شرعاً⁽⁷⁾. فإذا تأملنا الضابط الذي ذكره الباجي في الغرر الكثير وجدناه ينطبق على عقد التأمين التجاري، بحيث إنَّ التأمين غلب عليه الغرر حتى صار يوصف به، ولا أدلَّ على ذلك مما فعلته القوانين من إدراجها التأمين ضمن عقود الغرر، كما في القانون المدني المصري، والقانون المدني الجزائري.

(1) - صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، رقم: 1513، 1153/3.

(2) - الفرق لابن بية، ص 135.

(3) - الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف القرطبي (ت: 474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، ط1، مطبعة السعادة، مصر، 1332هـ: 41/5.

(4) - انظر: الضرير، الصديق محمد الأمين، الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي، ط2، سلسلة كامل صالح للرسائل الجامعية في الاقتصاد

الإسلامي، 1995م: 581-612.

(5) - الدوسري، التأمين: ص 183.

(6) - قرار المجمع الفقهي الإسلامي، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي: 372/6؛ مجلة البحوث الإسلامية، الشاملة: 78/19 عن أسبوع الفقه

الإسلامي 461 وما بعدها.

(7) - الدوسري، التأمين: ص 183.

والمعيار الذي وضعه الدكتور السويلم في الغرر المفسد للعقد ينطبق على عقد التأمين كذلك، فهو معاوضة صفرية، يترتب على ربح أحدهما خسارة الآخر، فالمؤمن له إذا دفع القسط ولم يقع الخطر، كان القسط مكسبا للشركة وخسارة للمؤمن له، وإن وقع الخطر وعوضت الشركة المؤمن له بأضعاف القسط الذي دفعه، كان المؤمن له قد كسب التعويض، وتخسر الشركة الفرق بين قسط التأمين والتعويض⁽¹⁾.

- الغرر الموجود في عقد التأمين يؤدي إلى أكل مال الغير بالباطل، إذ المقصود من العقد ربح أحدهما مقابل خسارة الآخر، والشارع لا يمنع من معاملة يكون الغالب فيها الربح، لكن إذا كان هذا الربح حاصلًا لأحد الطرفين من أكل مال الآخر بالباطل، كان هذا ظلماً موجبا لتحريم هذه المعاملة⁽²⁾.

- يرى الفقهاء أنّ الغرر الموجود في العقود أنواع، ولو نظرنا في عقد التأمين التجاري لوجدنا هذه الأنواع موجودة فيه، ومنها⁽³⁾:

الغرر في الوجود: مما لا شك فيه أن الغرر في الوجود هو أشدّ أنواع الغرر، حيث لم يختلف أحد من الفقهاء في تأثيره بالبطلان إذا وجد في عقد البيع ونحوه من عقود المعاوضات، وهو منطبق على عقد التأمين، إذ وجود العوض متوقف على وجود الخطر، وهو أمر احتمالي. ومثله الغرر في الحصول أيضاً، فإذا كان الشيء موجوداً، لكن شككنا في حصولنا عليه من عدمه فهو عقد غرر...

الغرر في مقدار العوض: فالغرر في المقدار يجعل العقد باطلاً كذلك، وهذا بعينه موجود في عقد التأمين، حيث لا يختلف شراح القانون في أن عقد التأمين ينطوي على الغرر في مقدار العوض، وبالأخص في التأمين على الأضرار، فلا يعلم مقدار الضرر ولا مقدار عوضه عند التعاقد إلى ان يقع الخطر المؤمن منه، ولا يعلم المؤمن مقدار ما يأخذه من أقساط قبل أن يقع الحادث.

الغرر في الأجل: اشترط الفقهاء لصحة العقد المؤجل أن يكون الأجل معلوماً، والجهل بالأجل حاصل في التأمين أيضاً، فلا يدري الطرفان متى يتم تسليم العوض، إذ هو مرتبط بالخطر، والخطر مجهول الوقوع.

وسيورد الباحث أهم المناقشات المتعلقة بهذا الدليل، والمتمثلة فيما يأتي:

1- حتى على فرض وجود الغرر في التأمين التجاري إلا أنه غرر لا يؤدي إلى النزاع، بدليل أن الناس تعاملوا به وشاع وانتشر بينهم، والمعيار في الغرر الكثير المؤثر هو الذي يؤدي إلى النزاع بين المتعاقدين⁽⁴⁾.

(1) - الدوسري، التأمين: ص183.

(2) - السويلم، وقفات في قضية التأمين: ص11-12.

(3) - القره داغي، التأمين: ص166-171؛ وانظر: الجرف، محمد سعدو، برنامج تكافل الأهل والادخار بالاشتراكات المنتظمة وبرامج تكافل الغد، وتكافل الأُنجال، دراسة تقويمية شرعية، أبحاث ملتقى التأمين الثاني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، رابطة العالم الإسلامي، 6-2010/10/7م: ص39.

(4) - الزرقا، نظام التأمين: ص162؛ الدوسري، التأمين: ص177.

وردا على ذلك يقول الدوسري: إن الواقع الذي لا يقبل الجدل أن الغرر في التأمين لا يمكن أن يتجاهل أمر تأديته إلى النزاع، لأن كثيرا من الحالات التي يطالب فيها المؤمن له بالتعويض لا تمر من غير نزاع، بل لا تخلو من اتهام المؤمن له بأنه افتعل الحادث ليحصل على مبلغ التأمين⁽¹⁾.

لكن ردّ الدوسري لا يستقيم في نظر الباحث، لأنّ النزاع الحاصل في الواقع، والذي أشار إليه لم يكن بسبب وجود الغرر في عقد التأمين، بل بسبب الشك في مدى حسن نية مدعي الخطر المطالب بالتأمين وهو المؤمن له، وهذا النزاع قد يحصل في أيّ عقد من العقود المشروعة، كعقد المضاربة والإجارة في ادعاء الخسارة أو التلف⁽²⁾.

ولعلّ الردّ الأنسب أن نقول: إنّ العلة في النهي عن الغرر في العقود ليس حصول النزاع والخصومة، بل ما يتولد عنه من حقد وضغينة، حصل النزاع أم لم يحصل، فكم من أناس يكون حقدًا وضغينة لشركات التأمين التجارية بسبب استغلالها لحاجات الناس، وتهرّبها قدر الإمكان من تعويضهم؟؟ هذا من جهة، والأهم من ذلك ما فيه من أكل مال الغير بالباطل، بسبب عدم تحقق الرضا الحقيقي بين المتعاقدين، ويتم التأكد من كونه أكلا لمال الغير بالباطل وعدم وجود رضا حقيقي، بافتراض علم المتعاقدين أثناء العقد بمآله ونتائجه الحقيقية، فهل سيقدمان عليه حينها أم لا؟ فالذي يشتري العبد الآبق، لو كان يعلم أثناء العقد بأنه لن يجده، فلن يقدم على شرائه، حتى لو كان ذلك بثمن بخس، وصاحب العبد، لو يعلم أن الطرف الآخر سيعثر عليه، فلن يقبل ببيعه بذلك الثمن اليسير، والأمر نفسه حاصل في التأمين، فلو علم المؤمن له أنه لن يحصل له حادث يستحق التعويض ما أقدم على دفع ماله، حتى لو كان يسيرا، والمؤمن لو علم أن الطرف الآخر سيقع له الحادث فعلا، ما قبل بالتأمين لصالحه.

2- لا يمكن أن ننظر إلى عقد التأمين نظرة جزئية، بحيث نأخذ في الاعتبار علاقة الشركة بالمؤمن له منفردا، دون نظر إلى علاقة الشركة بمجموع المؤمن لهم، هذه النظرة الشمولية توضح أنّ الغرر في عقد التأمين يسير وليس فاحشا، فشركات التأمين تعتمد على دراسة الظواهر الطبيعية والاجتماعية وجملة الحوادث التي تقضي على الأنفس والأموال، وتقوم بتصنيفها وتبويبها، وتتبع في ذلك أدق الحسابات الرياضية وبعض النظريات المسلمة كالا احتمالات ونظرية الأعداد الكبيرة، من أجل الخروج من متاهات الجهالة والشك إلى

⁽¹⁾ - الدوسري، التأمين: ص 177، وقد ذكر أمثلة لافتعال الحوادث من أجل الحصول على التعويض، بناء على إفادات شركة التأمين الوطنية العراقية؛

الضريّر، الغرر وأثره في العقود: ص 652.

⁽²⁾ - انظر: الزرقا، نظام التأمين: ص 162-163.

اليقين، وبناء على ذلك يتم تحديد الأقساط التي سيدفعها المؤمن لهم، مع معرفة دقيقة بهامش الربح الذي يمكنها الحصول عليه⁽¹⁾.

ولم يسلم هذا الردّ من الاعتراض من جوانب:

الأول: إنّ دعوى انتفاء الغرر باتباع قانون الأعداد الكبيرة ونظرية الاحتمالات غير مسلم بها، والدليل على ذلك أنّ شركات التأمين من حين لآخر تعلن إفلاسها، وهذا دليل وجود واقع يخالف المتوقع، وأنّ قوانين الإحصاء لا تصدق دائماً⁽²⁾.

الثاني: لو افترضنا أنّ تلك القوانين يمكن أن تزيل الغرر الكثير، إلا أنّ ذلك لا يمكن إلا إذا أمّنت الشركة على أكبر عدد ممكن، بحيث يؤدّي ذلك العدد الكبير للخروج من دائرة الجهالة والغرر إلى العلم واليقين، ولكن ما الضمانة في أن تصل الشركة إلى هذا العدد الكبير جداً، والذي يقلّ معه الغرر أو ينعدم في زعمهم؟ خصوصاً وأنّ القانون لا يلزم شركة التأمين بعدد محدد، بل بمجرد أن تمضي عقدها الأول فهي ملزمة بتقديم التعويض متى وقع الحادث وتحقق الخطر، إذ إنّ توزيع الشركة عبء الخطر على مجموع المؤمن لهم مجرد وسيلة لتنفيذ التزاماتها، ولكنه لا يؤثر في تكوين العقد، والدليل على أن هذا العنصر الفني لا يدخل في صلب عقد التأمين أن هذا العقد يبقى صحيحاً في نظر القانون ولو لم توجد عقود تأمين أخرى تبرمها شركة التأمين⁽³⁾.

الثالث: لو سلمنا بانتفاء الغرر في التأمين التجاري فيما يخصّ علاقة الشركة بمجموع المؤمن لهم⁽⁴⁾، إلا أنّ ذلك لا يجعل العقد صحيحاً لأنّ الغرر لا زال باقٍ بالنسبة للمؤمن له، وهو غرر كبير جداً، إذ لا يستطيع معرفة إن كان سوف يحصل على شيء مقابل القسط الذي يدفعه، ولا المبلغ الذي سوف يحصل عليه، ولا الزمن الذي سيحصل فيه على المبلغ⁽⁵⁾.

3- يرى السنهوري أنّ عقد التأمين ليس مجرد عقد لا يتضمن غرراً، بل هو عقد يسعى للابتعاد عن الحظ والمصادفة، إذ يتعاون المؤمن لهم على توزيع شرور ما يبيته الحظ لهم جميعاً، بحيث لا ينال أياً منهم هذه الشرور، إلا مقداراً يسيراً يستطيع كل واحد تحمله في غير عناء، فهو عقد يرمي إلى إبعاد أثر الحظ قدر المستطاع⁽⁶⁾. يقول فريدمان: "الفرد الذي يشتري تأميناً ضد الحريق على منزل يمتلكه يفضل تحمل خسارة

(1) - عبده، عيسى، العقود الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية المعاصرة، ط1، 1977م: ص161؛ الساعاتي، عبد الرحيم عبد الحميد، إدارة الغرر في التأمين الإسلامي، أبحاث ملتقى التأمين الثاني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، رابطة العالم الإسلامي، 6-7/10/2010م: ص10.

(2) - انظر: السويلم، وفتحات في قضية التأمين: ص17.

(3) - انظر: الدوسري، التأمين: ص24.

(4) - وقد ذهب إلى عدم وجود الغرر لو نظرنا إليها إجمالاً الزحيلي، انظر: الزحيلي، التأمين وإعادة التأمين، عدد 2، ج2، ص551.

(5) - الساعاتي، إدارة الغرر: ص14، 83؛ الضير، الغرر وأثره في العقود: ص647-648.

(6) - السنهوري، الوسيط: 1140/7.

مالية صغيرة مؤكدة بدلا من أن يبقى احتمالا خليطا من احتمال ضعيف لخسارة مالية كبيرة، واحتمال كبير بألا يخسر شيئا، وذلك بمعنى أنه يفضل حالة التأكد من عدم التأكد⁽¹⁾.

والجواب على ذلك بسيط، إذ إنَّ المؤمن له ينتقل في الحقيقة من خسارة كبيرة محتملة نادرة الوقوع، إلى خسارة متيقنة محققة الوقوع، دون أن يدري مقدارها، إذ إنه حتى يتوقى تلك الخسارة الكبيرة المحتملة، فإن عليه أن يؤمن كل سنة، وربما لا تقع الخسارة إلا بعد عشرين عاما مثلا، فيكون ما دفعه من أقساط مبلغا كبيرا، إذن عدم اليقين لازال قائما، فإذا كان اليقين موجودا على المدى القريب، فهو غير موجود في المحصلة النهائية.

4- إنَّ الغرر بالنسبة للمؤمن له معدوم؛ ذلك لأنَّ المعاوضة الحقيقية في التأمين بأقساط إنما هي بين القسط الذي يدفعه المؤمن له وبين الأمان الذي يحصل عليه، وهذا الأمان حاصل للمستأمن بمجرد العقد دون توقف على الخطر المؤمن منه بعد ذلك؛ لأنه بهذا الأمان الذي حصل عليه واطمأن إليه لم يبق بالنسبة إليه فرق بين وقوع الخطر وعدمه، فإنه إن لم يقع الخطر ظلت أمواله وحقوقه ومصالحه سليمة، وإن وقع الخطر عليها أحيائها تمَّ له التعويض، فووقوع الخطر وعدمه بالنسبة إليه سيان بعد عقد التأمين، وهذا ثمرة الأمان والاطمئنان الذي منحه إياه المؤمن نتيجة للعقد في مقابل القسط، وهنا المعاوضة الحقيقية⁽²⁾.

وأجيب عن هذا بأمرين:

الأول: إنَّ الأمان هو الباعث على العقد، وليس هو محل العقد، ومحل العقد هو ما يدفعه كل من العاقدين؛ المؤمن والمؤمن له، يقول أبو زهرة: "إننا نفهم أن يكون الأمان باعثا على العقد، ولا نفهم أن يكون محل العقد، فمن يشتري عقارا محل العقد هو العقار، والباعث هو السكن أو الاستغلال، ولا يعد الاستغلال محلا، والأمان أمر معنوي لا يباع ولا يشتري، وهو أمر نفسي يتصل بالنفس، وقد يأتي بغير ثمن، وقد يدفع فيه الثمن الكبير، ولا أمان"⁽³⁾.

الثاني: الطرق الإحصائية لحساب التأمين قائمة على أساس أن نسبة ضئيلة من الأفراد يصابون بالخطر، وشركة التأمين تفترض أن البقية لن يصابوا بحدوث خلال الفترة المعنية بناء على القوانين الإحصائية المطبقة، لكن لو أصيب معظم المستأمنين، أو نسبة كبيرة منهم، فلن تكون الشركة قادرة على تعويضهم، والأصل أنَّ الالتزام التعاقدى بالتعويض لكل مستأمن يقتضي بالضرورة أن تكون الشركة ملتزمة لكل منهم بالتعويض، لكنها تعجز عن الوفاء لهم جميعا، أو حتى لنسبة كبيرة منهم، فهذا الالتزام غير صادق، وإذا كان هذا الالتزام غير صادق فكيف يكون منشأ للاطمئنان لدى المستأمن؟!⁽⁴⁾.

(1) - الدوسري، التأمين: ص 20.

(2) - الزرقا، نظام التأمين: ص 50.

(3) - الزرقا، نظام التأمين: ص 78؛ وانظر: الزحيلي، التأمين وإعادة التأمين، عدد 2، ج 2، ص 551.

(4) - السويلم، وقفات في قضية التأمين: ص 8.

وبناء على المناقشات السابقة يمكن القول إنّ مؤيدي التأمين التجاري لم يتمكنوا من إثبات خلوّ العقد من غرر فاحش مؤثر فيه، ويتبع الغرر كل من القمار وأكل مال الغير بالباطل، كما سبق بيانه، إذ إنّ الغرر جزء من القمار، كما أنّ النهي عن الغرر إنّما كان أساساً لما يؤدي إليه من عدم رضا حقيقي ومن أكل مال الغير بالباطل. ولذلك اكتفى مجمع الفقه الإسلامي الدولي في قراره عن التأمين بالاستدلال على حرمة بالغرر، ما يؤكّد قوة هذا الدليل مقارنة بغيره من الأدلة في نظر أصحاب القرار، إذ جاء في القرار رقم 2/9، في دورته الثانية 1406هـ/1985م: "إن عقد التأمين التجاري ذي القسط الثابت الذي تتعامل به شركات التأمين التجاري عقد فيه غرر كبير مفسد للعقد، ولذا فهو حرام شرعاً".

الفرع الثاني: القائلون بإباحة التأمين التجاري وأدلتهم

ذهب فريق من العلماء إلى القول بجواز التأمين التجاري وإباحته، وعلى رأسهم الشيخ مصطفى الزرقا، وعبد الوهاب خلاف، وعلي الخفيف. ومحمد يوسف موسى ومحمد سلام مدكور، ومحمد البهي، وغيرهم...⁽¹⁾.

ولعلنا لا نطيل كثيراً في الحديث عن أدلتهم، إذ إنّّه لا يوجد نص خاص يمكن الاعتماد عليه للقول بإباحة التأمين التجاري، وكل ما هنالك أن الأصل في المعاملات الإباحة، ما لم يرد دليل على التحريم، فإذا وُجد دليل واحد يدلّ على التحريم، لم ينفع التمسك بهذا الأصل، وإنّ أهمّ ما استندوا عليه من أدلة ما يلي:

أولاً: التأمين التجاري هو تأمين تعاوني

عقد التأمين في جميع صورته وأشكاله عقد تعاون وتضامن اجتماعي، سواء تم التصريح بذلك أثناء العقد أم لا، إذ إنّ الفكرة الأساسية فيه، والتي لا يمكن للتأمين أن يقوم بدونها، هي التعاون على ترميم آثار الكوارث الواقعة على الإنسان في نفسه أو ماله، وذلك بطريق التعاون على تجزئة الكوارث وتفتيتها وتوزيعها على مجموع المستأمنين بدلاً من أن يتحمل أضرارها الشخص المصاب وحده، ولذلك فليس من فرق في الأساس بين طريقة التأمين التبادلي التعاوني وطريقة التأمين بأقساط ثابتة، وإنّما الطريقة الثانية هي تنظيم فني في إدارة عملية التعاون عندما يكثر عدد الراغبين فيه ولا يعرف بعضهم بعضاً، والفرق الوحيد، وهو فرق غير مؤثّر، هو أنه في الطريقة الأولى يرد ما يزيد من أموال الصندوق عن تعويض الأضرار الواقعة إلى أصحابه المكتتبين، وفي الطريقة الثانية لا يرد إلى دافعي الأقساط الوفرة الحاصلة من الفرق بين الأقساط والتعويضات، بل يبقى ربحاً لشركة التأمين بمثابة تعويض عن إدارة العمل وتغطية نفقاته الكثيرة⁽²⁾.

⁽¹⁾ - الزرقا، نظام التأمين: ص 27؛ شبير، المعاملات المالية: ص 105؛ الدوسري، اسماعيل عبد الرزاق، التأمين في ضوء الفقه الإسلامي، دراسة نظرية تطبيقية، ط1، دار العصماء، 2018م، دمشق-سوريا: ص 238-241 هناك عدد كبير منهم أشار إليهم الدوسري، مع إحالته إلى مصادرهم.

⁽²⁾ - الزرقا، نظام التأمين: ص 42-43، 111، 125.

ويردّ على ذلك بما يلي:

إنّ هناك فرقا أساسيا مؤثرا بين التأمين التعاوني والتأمين ذي القسط الثابت، وهو أنّ التأمين ذا القسط الثابت تتولاه شركة تجارية تعمل لحساب نفسها، ومصالحها تتعارض مع مصالح المؤمن له، فهي تسعى للحصول على أكبر ربح، وتحدد قدر الأقساط على النحو الذي يمكنها من ذلك، وتحاول التخلص من تعهداتها بأسباب وعلل تغص بها قاعات المحاكم⁽¹⁾. فادعاء أن الشركة نائبة عن مجموع المؤمن لهم غير صحيح، ذلك أن الشركة لو كانت نائبة لعملت لمصلحة المؤمن لهم، وهي في الواقع لا تعمل إلا لحساب نفسها ومصالحها، حتى لو تعارض ذلك مع مصلحة المؤمن لهم⁽²⁾.

أضف إلى ذلك أنّ هناك فرقا من الناحية القانونية، فالتجاري عقد بين شخصين متميزين، هما المؤمن والمؤمن له، أما عقد التأمين التعاوني فهو عقد بين عدد كبير من الأشخاص يتعرضون للخطر نفسه، ويؤمن كل واحد منهم الآخر على سبيل التبادل، ثم إن التعاون في توزيع الخطر على مجموع المؤمن لهم يعد أثرا مباشرا لعقد التأمين التعاوني، في حين أن هذا الأمر في التأمين التجاري لا يمثل أثرا قانونيا، بل إن المؤمن يقوم به من غير اتفاق مع المؤمن لهم⁽³⁾.

وحتى لو سلمنا بأنّ التأمين التجاري تعاون أيضا بين مجموع المؤمن لهم، إلا أنّ العلاقة بين الشركة ومجموع المؤمن لهم هي علاقة معاوضة مبنية على المشاححة والمماكسة، ولأجل ذلك يجب أن تبنى على العلم التام بالعرض، وهذا ما لا يتحقق في التأمين التجاري، كما سبق، فلا تكفي أن تكون الغاية سليمة، بل الوسيلة أيضا يجب أن تكون مشروعة.

وما دُكر هنا ينطبق على دعوى مشابهة التأمين التجاري لنظام التقاعد، والذي هو نظام تعاوني بالأساس، ولا يقصد منه الربح، فالدولة هي من تتكفل بتسييره، ويتم تمويله من اشتراكات العمال، وأصحاب العمل، والدولة كذلك.

ثانيا: قياسه على نظام العاقلة

من أهم ما استند عليه القائلون بإباحة التأمين التجاري قياسه على نظام العاقلة الثابت في الشرع، والذي يتمثل في توزيع دية القتل الخطأ على أفراد عائلة القاتل الذين يكون بينهم التناصر عادة، وهم الرجال البالغون من أهله وعشيرته، ونظام العاقلة يهدف إلى غايتين؛ الأولى: تخفيف أثر المصيبة على الجاني المخطئ، والثانية:

⁽¹⁾ - زعترى، علاء الدين، الفروق المؤثرة بين التأمين التعاوني والتأمين التجاري، دراسة تقويمية شرعية، أبحاث ملتقى التأمين الثاني، الحياة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، رابطة العالم الإسلامي، 6-7/10/2010م: ص7.

⁽²⁾ - الدوسري، التأمين: ص366.

⁽³⁾ - الدوسري، التأمين: ص63-64.

صيانة دماء ضحايا الخطأ من أن تذهب هدرًا⁽¹⁾. وعدم اتباع نظام العاقلة يدفع القادر على تأديتها إلى حافة الفقر أو يغرقه فيه، أما غير القادر عليها، وهم الأغلب، فسوف يؤدي إلى عدم حصول من وقع عليه الضرر على التعويض، وفي هذا إهدار للدماء، وفي كلا الأمرين مفسدة عظيمة، يمنع من الوقوع فيها اتباع نظام العاقلة⁽²⁾. فما المانع أن يفتح باب لتنظيم هذا التعاون على ترميم الكوارث المالية بجعله ملزماً بطريق التعاقد والإرادة الحرة، كما جعله الشارع إلزامياً دون تعاقد في نظام العواقل؟ وهل المصلحة التي يراها الشرع الإسلامي بالغة من القوة درجة توجب جعلها إلزامية بحكم الشرع، تصبح مفسدة إذا حققها الناس على نطاق واسع بطريق التعاقد والمعاوضة التي يدفع فيها القليل لصيانة الكثير وترميم الضرر الكبير من مختلف الكوارث؟⁽³⁾

ومن أهم الردود على هذا الاستدلال ما يلي:

أولاً: يرى أبو زهرة أنّ قياس التأمين على تحمل العاقلة الدية قياس بعيد، لأن العاقلة أسرة يربطها الدم، وتربطها الرحم الموصولة، والتي أمر الله تعالى بوصلها، ويربطها التعاون على البر والتقوى، ويربطها التعاون في تحمل الغرم، والاشتراك في كسب الغنم، فهل يشبهها بأي وجه من وجوه الشبهة عقد جعلي ينشأ بالإرادة يكون بين شركة مستغلة، وطرف آخر يقدم إليها مالا كل عام أو كل شهر؟ فالعاقلة تقوم على التكافل بينما التأمين ذي القسط الثابت يقوم على التجارة والربح⁽⁴⁾.

ثانياً: وهو الأهم، أن العاقلة تجمع من خالص مالها الدية كاملة، وتدفع المبلغ كله إلى من وقع عليه الضرر، والعاقلة لا يصيبها من الدية شيء، ولا يبقى لها مما جمعه شيء، لذلك كان الغرر في ذلك النظام مغتفراً، أما في عقد التأمين ذي القسط الثابت، فإن الشركة لا تدفع شيئاً من خالص مالها، وإنما تجمع المال من المؤمن لهم، فإن وقع الخطر على أحدهم دفعته إليه ما التزمت به، وإن لم يقع استولت على المال لنفسها. فيكون الغرر الموجود في هذا النظام غرراً مؤثراً غير مغتفر، إذ لم يبن على الإحسان والتكافل، بل على التجارة والربح⁽⁵⁾.

(1) - الزرقا، نظام التأمين: ص 60-61.

(2) - الدوسري، التأمين: ص 319، نقله عن: التشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عودة، 672/1.

(3) - عبده، العقود الشرعية الحاكمة للمعاملات: ص 144-145 عن الزرقا؛ الزرقا، نظام التأمين: ص 61-62؛ صديقي، التأمين في الاقتصاد

الإسلامي: ص 10.

(4) - الزرقا، نظام التأمين: ص 74؛ العبادي، قواعد الضرورة: 162؛ شبير، المعاملات المالية: ص 110-111؛ قرار المجمع الفقهي الإسلامي،

مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، 6/376.

(5) - انظر: الدوسري، التأمين: ص 325.

ثالثا: تضمن التأمين للمصالح وخلوه من المفاسد

استعرض مؤيدو نظام التأمين التجاري مجموعة من الآثار المهمة التي تحصل في الواقع، للفرد والمجتمع والدولة، نتيجة تطبيق هذا النظام، وقالوا: ليس في التأمين أي ضرر يصيب طرفا ثالثا، أو مصلحة جماعية تنتهك، بل العكس هو الصحيح، فهناك العديد من المصالح المحققة في الواقع بسببه، ومنها:

- التأمين يكفل للمؤمن له الأمان، حيث أصبحت الحياة المعاصرة مليئة بالأخطار، من جراء تقدم الحضارة وما صاحب ذلك من انتشار الآلات الميكانيكية والسيارات ووسائل النقل البرية والبحرية والجوية والمصانع والعمارات الضخمة وغير ذلك من أسباب الحضارة، مما جعل الناس يتلمسون في التأمين ملاذا يقيهم شر الأخطار التي يتعرضون لها من جراء ذلك⁽¹⁾.

- من أهم ثمرات الإحساس بالأمان والطمأنينة تفجير الطاقات في ميدان العمل الاستثماري والمضاربة، وحفز أصحاب رؤوس الأموال الصغيرة على منافسة ذوي الطاقات الكبيرة، لأن الأمان من ضرر المخاطر يساوي بين الصغار والكبار في المقدرة على مجابهة الأخطار وعدم التأثر بآثارها⁽²⁾. وعدم التأمين يؤدي إلى تخوف الناس من الدخول في الأنشطة المحفوفة بالأخطار الساحقة، ما يؤدي إلى قلة الخدمات الضرورية وندرتها في المجتمع، ولهذا الأمر تأثير سيئ على مصالحه⁽³⁾.

- يعد أحد عوامل اتساع نطاق التجارة، لأن تأمين التاجر على بضائعه المستوردة يمنحه الثقة والضمان لمخاطر نقلها برا وبحرا وجوا، وليكون قادرا على توسيع تجارته، وبالتالي تزداد صادرات وواردات الحركة التجارية⁽⁴⁾.

- تجمع شركات التأمين عادة من أقساط التأمين رؤوس أموال ضخمة، تبلغ في كثير من الأحيان عددا كبيرا من الملايين، فهذه الملايين الكثيرة ينتفع بها الاقتصاد القومي انتفاعا كبيرا، فكثيرا ما تستثمر في المشروعات العامة، وفي سندات القروض التي تطرحها الدولة في الأسواق⁽⁵⁾.

- يُمكنُ التأمين أية منشأة من إجراء تقديرات سليمة لتكلفة الإنتاج، وذلك عن طريق تغطية الأخطار المستقبلية والتي تؤثر في تكلفة الإنتاج، فيدخل قسط التأمين الثابت المعلوم في التكلفة، كمقابل لتغطية الأخطار المشكوك فيها وغير المعلوم، فالتأمين يجعل التكلفة التي كانت مشكوك في مقدارها وزمانها، معلومة المقدار والزمان⁽⁶⁾.

(1) - السنهوري، الوسيط: 1095/7.

(2) - الزرقا، نظام التأمين: ص112؛ صديقي، التأمين في الاقتصاد الإسلامي: ص18.

(3) - صديقي، التأمين في الاقتصاد الإسلامي: ص19؛ المصري، الخطر والتأمين: ص38.

(4) - الدوسري، التأمين: ص45.

(5) - السنهوري، الوسيط: 1096/7؛ الدوسري، التأمين: ص45.

(6) - الدوسري، التأمين: ص46.

- وسيلة لتحقيق التوازن التلقائي في المجتمع، ففي أثناء الرواج يدفع العاملون من دخولهم في صورة أقساط تأمين على البطالة، وهذا يقلل من القوة الشرائية، وفي أثناء الكساد تصرف لهم التعويضات فتزيد القوة الشرائية⁽¹⁾.

- للتأمين وظيفة اجتماعية تتمثل في حماية المستأمن من الفقر، بل والحفاظ على مستواه من الغنى واستغائه عن مد يده للزكوات والصدقات والمساعدات، وهذا بدوره يؤدي إلى التخفيف عن حصيلة هذه الزكوات والمساعدات وتوفيرها للفقراء والضعفاء⁽²⁾.

إلا أنه يمكن الإجابة عن ذلك باختصار: بأن المصالح يعمل بها فيما سكت عنه الشرع، فلم يعتبره ولم يبلغه، أمّا ما ألغاه الشرع، لغلبة المفسدة فيه على المصلحة، فلا يمكن إباحته ومخالفته بدعوى المصلحة، والتأمين التجاري مما شهد الشرع بإلغائه، لما تضمنه من غرر وقمار، ففيه مخالفة لأصول الشرع ومبادئه⁽³⁾. وحتى لو سلمنا بوجود مصلحة معتبرة، وأنه يمكن لأجلها مخالفة بعض القواعد العامة، وتخصيصها، إلا أنّ ذلك منوط بعدم وجود بديل لا يتضمن تلك المخالفة، أما والبديل المشروع موجود، وهو نظام التأمين التعاوني، فلا يمكن الذهاب إلى إباحة التأمين التجاري مهما بلغت مصالحه من الأهمية.

الفرع الثالث: الترجيح ومبرراته

بعد إيراد أدلة كل فريق، يمكننا أن نخلص إلى ما يلي:

أولاً: إنّ التأمين كفكرة ومبدأ أمر مقبول شرعاً ومتفق مع مقاصده؛ من التعاون على البر والتقوى والإحسان، والتكافل بين أفراد، ولا خلاف في مشروعية ذلك كله، بل هو مطلب إسلامي، من خلال دعوته إلى التعاون والتكافل الاجتماعي والأخوة والإيثار، ومن خلال فرض عدة فرائض تصب في هذا المجال، فالجانب النظري من التأمين، والذي يقوم على مجموعة أسس منها التعاون، والمقاصة بين المخاطر، وقوانين الإحصاء، هو جانب مقبول شرعاً، لا غبار عليه، وكذلك من حيث فوائده ومصالحه التي يحققها، سواء للفرد أو المجتمع، وهي مصالح مشروعة. إلا أن الإشكال في الجانب التطبيقي منه، والمتمثل في صياغة عقود التأمين على ضوء ما صاغها الفكر الرأسمالي⁽⁴⁾.

ثانياً: الأدلة التي ساقها أنصار التأمين التجاري، خصوصاً القياس على بعض العقود المشروعة اتفاقاً غير مقبولة، إلا على سبيل الاستئناس بها، إذ هو عقد جديد يختلف عن كل ما شبهه به أنصار التأمين التجاري،

(1) - الدوسري، التأمين: ص 46.

(2) - المصري، الخطر والتأمين: ص 38.

(3) - قرار المجمع الفقهي الإسلامي، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، 374/6؛ الدوسري، التأمين: ص 372، 376.

(4) - القره داغي، التأمين: ص 137-141.

فهو حلال، لا أنه يشبه عقداً آخر من العقود المعروفة، بل لأنه عقد جديد لم يرد نص يدل على حكمه، فيُخَرَّجُ على الأصل العام في عقود المعاملات المالية، وهو الإباحة، ما لم يرد دليل على التحريم. ولذلك ليس من الصواب التركيز على مناقشة أدلة المبيحين، بل الواجب النظر فيما إن كان هناك دليل للتحريم أم لا. فالخلاف إذن: في مدى وجود دليل على التحريم من عدمه؟ فالمحمون للتأمين التجاري يقرون بهذا الأصل، لكنهم يوردون مخالفات في العقد تجعله غير مشروع، بينما أنصاره يحاولون الردّ على تلك الشبهات، وأنّ العقد بريء منها.

ثالثاً: لا بدّ من التفريق بين التأمين التجاري كمبدأ، والتأمين كواقع تطبّقه شركات خاصة، فالذين ذهبوا إلى إباحته أقرّوا بأنّ هناك تجاوزات في الواقع ينبغي تخلص المعاملة منها. وأبرزهم الزرقا، وبهذا تقلّ دائرة الخلاف بين أنصار التأمين ومعارضوه، يقول الزرقا: "إذا وجدنا أن قواعد الشريعة ونصوصها لا تقتضي منع التأمين، فإنما نحكم بصحته من حيث كونه نظاماً يؤدي بمقتضى فكرته الأصلية وطريقته الفنية إلى مصلحة مشروعة، ولا نحكم شرعاً بصحة كل شرط يشترطه العاقدان فيه ولو سوغه القانون، وحكمنا بالمشروعية على النظام في ذاته ليس معناه إقرار جميع الأساليب التعاملية والاقتصادية التي تلجأ إليها شركات التأمين، ولا إقرار جميع ما يتعارف بعض الناس في بعض الدول أو الأماكن التأمين فيه... فقد تبطل الشروط الممنوعة بعض العقود وليس معنى ذلك أن العقد في ذاته من حيث نوعه وموضوعه غير مشروع"⁽¹⁾.

رابعاً: أشار مؤيدو التأمين التجاري إلى ضرورة النظر إلى العقد بصورة كلية شاملة، وعدم الاكتفاء في الحكم عليه بمجرد النظر إلى العلاقة بين الشركة والمؤمن له وحده، دون استحضار لما يقوم عليه هذا النظام، والذي بدون ما كان موجوداً، وهو التعاون بين المؤمن لهم جميعاً على تحمل المخاطر وتفتيت الأضرار، وهذا جانب مهم فعلاً، يقلل من الغرر الذي يدعيه معارضو التأمين التجاري، لكن هل معنى ذلك أنّه لا يوجد فرق بين التأمين التجاري والتأمين التعاوني؟ يرى المصري أن التأمين التجاري - فيما يبدو - ليس إلا تأميناً تعاونياً، غير أن الجهود فيه تكافأ بطريق الربح المعتدل بدل الأجر المعتدل، بل ربما كانت زيادة الأجر أو الربح تعري الأَكفاء وذوي المهارات العالية على ركوب المخاطر التجارية وتجويد المنتجات من السلع والخدمات⁽²⁾.

إنّ الباحث لا يوافق المصري فيما ذهب إليه، ففرق بين أن تكون الشركة مجرد وكيل عن المؤمن لهم بأجر معلوم، وبين أن تكون صاحبة الالتزام بالتعويض، وما يتبقى يكون ربحاً لها، وذلك من عدة نواح، أبرزها أنّ الأجير لم يلتزم بضمان تعويض يحتمل ألا يقدر عليه، بخلاف التأمين التجاري فإن الشركة تلتزم بضمان كل خطر، رغم أنّها لا تقدر على الوفاء بكل تلك الالتزامات، وهي تعوّل على أن يكون حجم التعويضات أقلّ

(1) - الزرقا، نظام التأمين: ص 54؛ وانظر نفس المصدر: 132-133؛ وانظر أيضاً: صديقي، التأمين في الاقتصاد الإسلامي: ص 44.

(2) - المصري، الخطر والتأمين: ص 53.

من الأقساط التي قامت بتجميعها، والناحية الأخرى، أنّ إعطاء ما بقي من الأقساط للشركة كربح يغيرها على الرفع من تلك الأقساط، ويغيرها أيضا على وضع شروط مجحفة تمنع التعويض عن المؤمن لهم قدر الإمكان، من أجل تعظيم أرباحها، فذلك يحقق مفسدة، عكس ما ذهب إليه المصري، فهذه الأرباح تغري أصحاب المصالح والأطماع على الخوض في هذا المجال، من أجل استغلال حاجة الناس قدر الإمكان.

خامسا: المعاملات المالية معقولة المعنى في الأصل، ويكون الحكم عليها بناء على الموازنة بين المصالح والمفاسد، وإذا نظرنا إلى التأمين، سنجد فيه مصالح ظاهرة للعيان، لا يمكن إنكارها، لكن هل هذه المصالح يمكن أمامها التغاضي عن المفاسد الموجودة فيه؟ لعلّ أبرز مفسدة يتضمنها التأمين التجاري وجود الغرر الفاحش فيه، وما يترتب عنه من ضغائن وأحقاد، وفساد في العلاقات بين أفراد المجتمع، وأكل لمال الغير بالباطل، وهي مفسد أخلاقية حقيقية، تربو على المصلحة الموجودة فيه، خصوصا وأنه بالإمكان تحصيل مصالح التأمين التجاري وزيادة، دون الوقوع في تلك المفاسد، وذلك عن طريق التأمين التعاوني.

سادسا: إنّ أبرز ما لأجله نهى الشرع عن بعض المعاملات ما فيها من ربا أو ميسر، وما يترتب عنهما من أكل لمال الغير بالباطل، وهذه المبادئ نصّ عليها القرآن الكريم صراحة، وجاءت السنة مبينة ومفصلة ما ورد في القرآن الكريم، يقول ابن تيمية: "إن عامة ما نهى عنه الكتاب والسنة من المعاملات يعود إلى تحقيق العدل والنهي عن الظلم؛ دقه وجله؛ مثل أكل المال بالباطل، وجنسه من الربا والميسر"⁽¹⁾. ويدخل ضمن الميسر عقود الغرر، التي منها التأمين التجاري، يقول ابن تيمية: "لفظ الميسر هو عند أكثر العلماء يتناول اللعب بالنرد والشطرنج ويتناول بيوع الغرر التي نهى عنها النبي ﷺ فإن فيها معنى القمار الذي هو ميسر، إذ القمار معناه أن يؤخذ مال الإنسان وهو على مخاطرة هل يحصل له عوضه أو لا يحصل؟"⁽²⁾.

والقمار في التأمين التجاري واضح، سواء نظرنا إلى كل عقد من عقود التأمين بمفرده، أم نظرنا إلى مجموع المؤمن لهم في علاقتهم بالشركة، إذ القمار مبناه على الحظ والمصادفة، وشركة التأمين تنتظر الحظ ليكون معها بحيث لا تقع الحادثة، من أجل أن تبيع القسط الذي ساهم به المؤمن له، كما أنّ المقامر ينتظر الحظ أيضا ليكون معه حتى يفوز بقسط صاحبه، فما الفرق بينهما؟ فروح المقامرة واضحة في عمل الشركة، وإنما يتم اتباع قانون الأعداد الكبيرة وقوانين الإحصاء من أجل أن تضمن الشركة ربحها، فما يحتمل أن تخسره من أحدهم ستعوضه من ربحها من الآخر، لتكون النتيجة في النهاية لصالحها، فهو في النهاية قمار مضمون الربح غالبا بالنسبة للشركة، ويؤكد اللورد مانسفيلد هذا الأمر بقوله: "التأمين عقد يقوم على المجازفة، ومن حيث كان الأمر كذلك فإنه كثيرا ما تصعب التفرقة (من حيث التأصيل أو التقعيد) بين عقد التأمين وعقد الرهان

(1) - مجموع الفتاوى: 385/28.

(2) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 283/19.

العادي"⁽¹⁾، ويكفي استحضار البيئة التي نشأ فيها التأمين التجاري، ليسهل معرفة ماهية هذا العقد، فهو قد ظهر في بيئة ثقافية خاصة، حيث كان للمجتمع الأوروبي في القرن التاسع عشر مزاج خاص، يتميز بالفردية والمنافسة، وكان يشجع الناس على تركيز هدفهم على الربح الخاص، وعدم المبالاة بالقيم الخلقية السامية، وغالبا ما شجعت هذه الروح المنافسة التي لم تراع المصلحة العامة ولا الأخلاق، بل طردت من العمل والتجارة القيم الإنسانية الأساسية كالتعاون والإيثار والمواساة والعدل والإنصاف، وبدلا من أن تجعل المساعي الفردية في خدمة المصالح العامة، تعلم الناس السعي للمكاسب والمصالح الشخصية على أنها أمثل طريق لتحقيق المصلحة العامة، فوضعوا بذلك أساس مبدأ دعه يعمل، وعدم التدخل الحكومي في الشؤون الاقتصادية⁽²⁾. وهذه الخلفية وحدها كافية لإبراز مدى تناقض هذا النموذج من التعامل مع روح الشريعة وقيمها، التي ترمي إلى تحقيق العدالة بين الأفراد قدر الإمكان، والابتعاد عن الغرر والمقامرات، والاكتماب على حساب الغير، والمضاربات غير معلومة العواقب.

سابعا: التأمين التجاري استثمار في معاناة الناس وأزماتهم، فهل يوجد أكثر وحشية ممن يستغل أزمات الناس ومعاناتهم من أجل تحقيق أرباح طائلة؟! هذا وحده كاف لجعل التأمين في دائرة الشبهة والمساءلة والمحاسبة، وكاف للتوقف في القول بإباحته والتريث في فتح الأبواب له ليلج المجتمعات المسلمة، ويمتص أموالهم ويستغل حاجاتهم.

لم يكن لشركات التأمين هدف طيب وجميل في تقديم خدمة ضرورية كخدمة الأخ لأخيه، بل غالبا ما انقضت على هذه الحاجات بطريقة استغلالية، بغرض إعظام أرباحها الخاصة، شأنها في ذلك شأن كل المشروعات الرأسمالية. ومع الروح الاستغلالية التي تسيطر على هذه المشروعات تلقى كل المعايير الأخلاقية جانبا، ذلك لأن الخلق التجاري الجديد شجعها على اللجوء بأحجام كبيرة جدا إلى الممارسات القائمة على الغش والخداع والتحايل والمقامر⁽³⁾. وإذا كان البعض يراهن على وجود المنافسة بين الشركات من أجل الوصول إلى أقساط عادلة لا استغلال فيها، فإن هذه المنافسة لما أضرت بمصالح هذه الشركات، دفعها ذلك إلى أن تتجه نحو عقد اتفاقات فيما بينها وتكوين اتحادات تعمل على توحيد أسعار التأمين بالنسبة للأخطار المختلفة بحيث لا تجد كل شركة نفسها مضطرة إلى تخفيض هذه الأسعار لجذب العملاء.

ثامنا: إن وجود مثل هذه الشركات التجارية في المجتمعات الغربية متصور مقبول، نظرا لعدم وجود منافذ للتكافل الاجتماعي، وبدلا من السعي نحو تقليدهم في هذا النظام، وفي غيره من الأنظمة، كان الأجدر بنا

(1) - عبده، العقود الشرعية الحاكمة للمعاملات: ص 168.

(2) - صديقي، التأمين في الاقتصاد الإسلامي: ص 69.

(3) - المرجع نفسه: ص 59.

السعي نحو تطوير أساليبنا في موضوع التكافل الاجتماعي وتنظيمها، فتؤدّي الزكاة دورها بالنسبة للغارمين والمرضى، وكذلك النفقات بمختلف أشكالها، والكفارات والقرض الحسن، فكلها أساليب تغنينا عن جل ما يقدمه هذا الأسلوب من الخدمات، باستثناء ما يكون تحت إشراف الدولة، مما لا يكون الهدف منه تحقيق الربح، بل مساعدة المواطنين على تأمين المعيشة الكريمة لهم، خصوصا عند العجز عن العمل، أو وجود تكاليف باهضة في مجال حيوي كالصحة مثلا.

بناء على كلّ الاعتبارات السابقة، فإنّ الباحث يميل إلى عدم مشروعية هذا النوع من التأمين، كحكم أصلي مبدئي عام. لكن، هل يمكن، في ظروف معينة خاصة، أن يكون التأمين التجاري مباحا، استنادا إلى قواعد الضرورة والحاجة؟

المطلب الثالث: أثر الحاجة في التأمين التجاري وضوابطها

الفرع الأول: أثر الحاجة في عقود الغرر

سبق في الفصل الثالث، عند الحديث عن معنى تنزيل الحاجة منزلة الضرورة أنّه بالإمكان تخصيص العام بالحاجة، ومخالفة القياس بها؛ يقول الدريني: "إنّ تخصيص العمومات بالمصلحة الحاجية أمر مجمع عليه لا يسع مجتهدا مخالفته"⁽¹⁾، ويقول كذلك: "المقاصد الحاجية: كلّ ما يدفع حرجا عن الناس، ومشقة بالغة غير مألوفة في حياتهم، ولاسيما في معاملاتهم، وهي المقصودة في بحثنا هذا، إذ يخصص بها الأصل العام، وتقدّم في الاعتبار على ما تقضي به القواعد العامة عند التطبيق في مسألة معينة"⁽²⁾. والاستثناء من نص عام ليس مخالفة للنص، لأنّ مخالفة النص ومعارضته تكون بردّ النصّ كلية، وإلغاء العمل بحكمه في كل فرد من أفرادها، أمّا مجرد الاستثناء منه ففيه عمل بالنص وعمل بالحاجة أيضا، وهذا منهج الشارع الحكيم في تشريعه الأحكام، يقول العزّ بن عبد السلام: "اعلم أن الله تعالى شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربي على تلك المصالح"⁽³⁾.

كما يمكن الترخيص، بمخالفة النص الخاص، لأجل الحاجة، وذلك في المحرمات لغيرها، وهذا ما تؤكّده القاعدة المعروفة، والتي أوردتها الباحثة في الفصل الرابع: "المحرم لغيره يباح للحاجة والمحرم لذاته يباح للضرورة"، يقول أبو زهرة: "قسّم العلماء المحظورات إلى قسمين بالنسبة للتخصيص في تناولها: أحدهما: ما يكون محرما

(1) - الدريني، الفقه الإسلامي المقارن: ص 259.

(2) - الدريني، المناهج الأصولية: ص 468.

(3) - العز، قواعد الأحكام: 162/2.

لذاته، كأكل الميتة والخنزير والدم، وهذه لا تباح إلا للضرورة، لأنّ هذه محرّمة لذاتها... وثاني القسمين: ما لا يكون محرماً لذاته، بل يكون محرماً لغيره، يباح للحاجة، ولا يشترط لإباحته أن يكون ثمّة حال ضرورة⁽¹⁾.
وقد سبق أنّ أبرز دليل اعتمد عليه المانعون للتأمين التجاري وجود الغرر فيه، فهل هذا الغرر من المحرمات لغيرها أم المحرمات لذاتها؟ هل هو في أقصى درجات التحريم، بحيث لا يباح إلا للضرورة، أم هو دون ذلك، يباح لها وللحاجة؟ ثم هل تحريمه بنص خاص، أم بنص عام؟ وهل هذا العموم قوي أم ضعيف؟
فرّق العلماء بين الربا والغرر من حيث درجة التحريم، فاعتبروا الربا مفسدته أكبر، وتحريمه أشدّ، بينما الغرر مفسدته أقلّ، وتحريمه كذلك؛ فلذلك رخص فيما تدعو إليه الحاجة منه⁽²⁾.

والإباضية - كغيرهم - فرّقوا بين العقود المشتملة على الربا، والعقود المشتملة على الجهالة والغرر، فأبطلوا الأوّل تماماً، وأجازوا في الثاني المتأتمّة، والمتأتمّة مصطلح وارد بكثرة على ألسنة الفقهاء الإباضية، لكنهم لم يحددوا معناه بدقّة، والذي يظهر للباحث من خلال تتبع سياقاته، أنّ المقصود به نوع من الاستدراك وتصحيح العقد، بحيث إذا كان في العقد شرط يفسده بسبب الجهالة، تم الإبقاء على العقد مع الاتفاق على إزالة الشرط، أو إزالة ما في العقد من جهالة... ولتأكيد هذا التفريق بين عقود الربا، وعقود الغرر والجهالة، ننقل نصّ مسألة، عبارة عن سؤال وجواب، وردت في بيان الشرع، في حكم رجل أراد أن يصارف أحداً بديارهم فقال له: هذه الدراهم بهذه، وما زدت عليّ منه رددته عليك، هل يجوز هذا؟ قال.... وأحسب أنه ينقضه إذا كان فيه الشرط المجهول، وهذا يشبه عندي الشرط المجهول، لأنه لا يعرف ما يُردّ عليه... قلت: فإن رضي كلّ واحد منهما بما صار إليه من الدرّاهم يجوز في أحكام الاطمئنانة والجائز ما لم يرجع أحدهما على الآخر، قال: يعجبني في هذا الفصل أن يتأتمّا لأني أجده قضاء من المجهولات من طريق الصرف، ولا يبين لي أنه من طريق الربا، والله أعلم⁽³⁾.

وفي مسألة أخرى ذهب فيها إلى أنها من الربا، فلم يجز فيها المتأتمّة، بل أوجب ردّ كلّ طرف لما في يده للطرف الآخر، وذلك في الذي يبيع ثمرة نخله قبل أن تزهو، قال: "معني أنه قد قيل إن بيع الثمار قبل دراكها من الربا المحرم، ويروى ذلك عن النبي ﷺ أنه قال: من أجبا فقد أربا، وذلك يبيع الثمار قبل دراكها، وقيل فيمن أربا ربوا أنه لا يجوز في ذلك المتأتمّة ولا الحل ولا المقاصصة، وليس إلا التوبة والترداد، كما قال تعالى: ﴿...وَإِنْ تَبُتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: 278]⁽⁴⁾، وفي موضع آخر عن أبي سعيد: "ما كان من بيع الثمار قبل دراكها على معنى حصادها بعد الدراك فيدخله الفساد من طريق الربا، وما كان

(1) - أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: ص303.

(2) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 25/29.

(3) - بيان الشرع، 331-330/42.

(4) - بيان الشرع، 80/43.

مدركا إلا أنه غائب فيدخله الفساد من طريق النقض بالجهالة، لا من طريق الربا، وما كان من المنتقضات كله جائز فيه المتأمة والحل⁽¹⁾، وبغض النظر عن موافقتنا أو مخالفتنا لما ذهب إليه من تعليل حرمة هذه المعاملة بما فيها من ربا، إلا أنّ الذي نستفيد من هذه المسألة والتي قبلها، أنّ الإباضية أيضا يجعلون المحرم درجات، كما هو عند غيرهم، وأنّ تحريم الربا أشدّ من تحريم الغرر، ما ترتّب عليه الاختلاف في حكم العقد المتضمن ربا أو المتضمن غررا، فما كان من الربا فهو باطل لا يحتمل التصحيح، وما كان من الغرر، فهو مع فساده إلا أنه بالإمكان استدراك الخلل فيه وتصحيحه. وفي ذلك تأكيد على اتفاقهم مع من يضع لكل من عقود الربا وعقود الغرر أحكاما مختلفة.

هذا من جهة درجة مفسدته، أمّا من جهة ما يدلّ على تحريم عقود الغرر فهو دليل عام، وهو عموم كثرت مستثنياته، والعام يزداد ضعفا كلما كثر التخصيص فيه، إذ التخصيص أمانة على أنّ ذلك العام لم يرد به عمومه، ولم يُردّ به ظاهر حكمه، وبناء على ذلك أمكن الاستثناء منه بالدليل الظني حتى عند من يقول بأنّ العام دلالة على أفراده قطعية، كالحنفية.

ومن عقود الغرر التي استثنت من عموم النهي عن الغرر: عقد الجعالة؛ إذ هو عقد مجهول العمل في الأصل ويتضمن غررا، فأبيح من أجل حاجة الناس إليه⁽²⁾، يقول ابن قدامة بخصوص الجعالة لردّ الآبق والضالة ونحو ذلك: "فإن العمل قد يكون مجهولا... ولا تعتقد الإجارة فيه، والحاجة داعية إلى ردهما، وقد لا يجد من يتبرع به، فدعت الحاجة إلى إباحة بذل الجعل فيه، مع جهالة العمل"⁽³⁾.

ومن العقود المباحة للحاجة أيضا أجرة السمسار، إذ إنّها في الأصل مجهولة، فهو يأخذ نسبة من الثمن وليس أجرا مقطوعا به، ففي الحاوي: سئل محمد بن سلمة عن أجرة السمسار فقال أرجو أنه لا بأس به، وإن كان في الأصل فاسدا، لكثرة التعامل، وكثير من هذا غير جائز، فجاوزوه لحاجة الناس إليه كدخول الحمام⁽⁴⁾.

وكذلك قالوا بجواز بيع الدار مع أساساته، رغم الجهل بتلك الأساسات، وبيع الحامل، مع احتمال أن الحمل واحد أو أكثر، وذكر أو أنثى، وكامل الأعضاء أو ناقصها، وشراء الشاة في ضرعها لبن، ونحو ذلك. فهذه العقود كلها جائزة بالإجماع. كما أجمعوا على جواز دخول الحمام بأجرة، وعلى جواز الشرب من ماء السقاء بعوض، مع اختلاف أحوال الناس في استعمال الماء أو مكثهم في الحمام⁽⁵⁾.

(1) - بيان الشرع، 82/43.

(2) - الباجي، المنتقى: 112/5.

(3) - ابن قدامة، المغني: 323/8.

(4) - ابن عابدين، ردّ المحتار: 63/6.

(5) - النووي، المجموع: 258/9؛ الحصكفي، علاء الدين محمد بن علي بن محمد (ت: 1088هـ)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تح: عبد

المنعم خليل إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، 2002م: ص580.

وخلاصة ما سبق: أنّ الغرر من المحرمات لغيرها وهو في أدنى درجات التحريم، كما أنّ الدليل على تحريمه عموم ضعيف كثرت استثناءاته، ومن أجل ذلك نجد العلماء متفقون على أن عقود الغرر يباح منها ما دعت الحاجة إليها. فقد قسّم العلماء الغرر إلى قسمين: غرر مؤثّر في العقد وغرر غير مؤثّر، أما غير المؤثّر فهو الغرر اليسير، أو الذي تدعو إليه الضرورة، أو ما جمع الأمرين⁽¹⁾. يقول النووي في المجموع: "قال العلماء: مدار البطلان بسبب الغرر والصحة مع وجوده على ما ذكرناه؛ وهو أنه إذا دعت الحاجة إلى ارتكاب الغرر ولا يمكن الاحتراز عنه إلا بمشقة، أو كان الغرر حقيقاً جاز البيع، وإلا فلا، وقد يختلف العلماء في بعض المسائل كبيع العين الغائبة وبيع الحنطة في سنبلها ويكون اختلافهم مبني على هذه القاعدة فبعضهم يرى الغرر يسيراً لا يؤثّر، وبعضهم يراه مؤثراً، والله سبحانه وتعالى أعلم"⁽²⁾.

وبناء على ذلك فيمكن إباحة عقد من عقود الغرر عند مسيس الحاجة إليه، على سبيل الاستثناء من قاعدة عامة، إذا كانت هناك حاجة عامة للتعامل به، كما يمكن إباحته لمن اشتدت حاجته إليه على سبيل الرخصة، بمعناها الخاص.

الفرع الثاني: الحاجة إلى التأمين التجاري

إذا كان التأمين التجاري محرّماً أساساً لأجل ما فيه من غرر، وكان الغرر بناء على ما سبق، مباح للحاجة، فهل هناك حاجة ماسة إلى التأمين التجاري يمكن أن تستثنيه من عموم النهي عن عقود الغرر؟ يمكن مناقشة هذه الإشكالية والإجابة عنها من خلال ما يلي:

أولاً: يرى بعض الفقهاء المعاصرين أنّ هناك حاجة حقيقية إلى التأمين، فحتى مع وجود الغرر فيه، فإنّه غرر غير مؤثّر لما في منعه من المشقة والحرّج التي تلحق الناس، ولما فيه من تعطيل لمصالحهم، إذ لا يمكن أن توجد في حياة البشر حاجة حقيقية إلى أمر من الأمور، أو تدير من التدابير تتوقف عليه مصالحهم، أو دفع الأذى عنهم، دون أن نجد في الشريعة ما يبيح الوصول إلى تلك المصلحة، فقد تضمنت من القواعد والأسس والأصول الكفيلة بتلبية الحاجات الحقيقية للناس⁽³⁾.

وأيّدوا مذهبهم هذا بما يلي:

(1) - ابن رشد، بداية المجتهد: 176/3.

(2) - النووي، المجموع: 258/9.

(3) - انظر: الزرقا، نظام التأمين: ص 145؛ صديقي، التأمين في الاقتصاد الإسلامي: ص 45.

1- إنّ نظام التأمين قد أصبح اليوم عصب التجارة والاستيراد في جميع أقطار العالم، فلا تفتح المصارف اعتمادا لمستورد، ولا تشحن بضاعة في بر أو بحر أو جو، ما لم تكن مؤمنا عليها، بموجب وثيقة تأمين لدى إحدى شركاته⁽¹⁾.

2- أناط الفقهاء معرفة المشقة التي تجلب التيسير بالعرف، فالرجوع إليه فيما يشق على الناس وما لا يشق عليهم أمر لا بد منه، وقد تبين في التأمين أن حاجة الناس إليه قد اشتدت وعظمت، وأنه يشق عليهم جدا ألا يمارسوا عمليات التأمين⁽²⁾. والواقع يؤكّد ذلك، إذ قلما نجد باخرة تعبر البحار إلا مؤمنا عليها، وقلما نجد البضائع تشحن من الخارج بحرا أو جوا إلا مؤمنا عليها، وكذلك قلما نجد العمارات الشاهقة والمتاجر الكبيرة إلا مؤمنا عليها ضد الحريق، وكذلك مخازن البنوك ومخازن الشركات للقطن والحبوب وغيرها مؤمن عليها ضد الحريق، وكذلك مخازن البترول والزيوت ومخازن الأخشاب وكذلك المصانع الكبيرة وعمالها مؤمن عليها، وكذلك السيارات والطائرات⁽³⁾. ورغم أنّ شركات التأمين شركات استغلالية، همها الربح، بل هي أكثر الشركات التجارية ربحا واستغلالا لحاجة من يتعامل معها، إلا أنّ هناك إقبالا للناس عليها، وهذا كان وليد حاجة إلى مثل هذا العقد، فهو يحقق لهم الأمن والطمأنينة بضمانه ما يمكن أن يصيبهم من نوائب الدهر⁽⁴⁾. ويؤكّد الضرير أنّ تعامل الناس بهذا العقد وانتشاره دليل وجود حاجة إليه، إذ بحسبه، لا يتصوّر تعامل من غير حاجة، كما أنّ الحاجة العامة أو الخاصة لا تعرف إلا عن طريق التعامل العام أو الخاص⁽⁵⁾.

3- قدمت الشريعة الإسلامية أنظمة مهمة في تكوين وتأسيس العلاقات التكافلية، سواء بالزكاة أم الوقف، أم نظام العاقلة...، وقد كان المسلمون في السابق يتعاضدون فيما بينهم لتفتيت الأخطار، وتحمل الكوارث، كما كان يفعل الأشعريون، إلا أن المتأمل في حال العصور المتأخرة يجد أنه قد خفت وهج التعاون المجتمعي البسيط بين أفراد المجتمع، هذا التغيّر في العلاقات بين الناس أدّى للجوء إلى طريق آخر لتفتيت الأخطار وهو التأمين⁽⁶⁾. فالتكافل الذي كان موجودا في السابق والذي كان يحقق حاجة ماسة إلى الأمن والطمأنينة، لم يعد موجودا، وهذا ما يجعل الحاجة ماسة إلى إيجاد نظام بديل لهذا التكافل التلقائي الذاتي داخل المجتمع، حتى أنّ العاقلة التي هي نظام للتعاون على تحمل المسؤولية ضد الغير لم يعد لها وجود في كثير من المجتمعات المعاصرة، والتكافل بين الأقارب والجيران قلّ كثيرا.. وهكذا.

(1) - الزرقا، نظام التأمين: ص164.

(2) - الدوسري، التأمين: ص381.

(3) - مجلة البحوث الإسلامية، الشاملة: 62/20.

(4) - الضرير، الغرر وأثره في العقود: ص657.

(5) - المرجع نفسه: ص610.

(6) - السيف، عبد الله بن صالح، الحاجة وأثرها في عقد التأمين، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، المجلد 7، عدد 1،

15/06/2015م، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، ص126-164: ص147-148.

فيمكن القول بعدم وجود حاجة إلى نظام التأمين الحديث لو كان بيت المال ذا يسر، وعنده استعداد لتحمل جميع الكوارث التي تحصل لأفراد المجتمع، وكذا لو كانت الأسر في عصرنا الحديث عندها من التعاضد والتكافل ما كان عند الأسر قديما، أما والحال مختلف عن السابق، فإنّ نفي الحاجة إلى عقد التأمين عن جميع الناس أمر لا يوافق عليه⁽¹⁾.

4- كثر مطالب الحياة ومتاعبها في العصر الحاضر، كما امتلأ بالكوارث والمفاجآت، نظرا للتطور الحاصل في آلات العمل ووسائل النقل، ما يجعل الفرد في خوف مستمر من وقوع حادث يذهب بكل ماله، أو يقعه عن عمله، وإذا كانت هناك حاجة إلى التأمين في العصور السابقة، فالحاجة إليه في هذا العصر أشدّ وأكبر.

ثانيا: بينما يذهب القائلون بمنع التأمين التجاري إلى عدم وجود حاجة ترقى إلى استثنائه من عموم النهي، وذلك انطلاقا مما يلي:

1- إنّ انتشار التأمين التجاري بين الناس، وتعاملهم به، ليس دليلا البتة على وجود حاجة إليه، فشركات التأمين، بما تملكه من قدرة على الدعاية والإعلان، تمكنت من نشر هذا النظام بين الناس، حتى توهم الكثير منهم أنّه لا سبيل لتلبية حاجة الناس إلى الأمان إلا عن طريق التأمين التجاري⁽²⁾. فهي لأجل ذلك حاجة متوهمة وليست حقيقية.

2- مما يؤكّد أنّ الحاجة متوهمة وليست حقيقية، أنّ الخطر المؤمن منه هو خطر نادر الوقوع، كحريق بيت أو سرقة محل أو غير ذلك، ولذا، فقيام مصالح الناس غالبا لا يتطلب وجود مثل هذا التأمين، فلا يترتب على انعدامه مشقة تلحقهم.

3- إنّ ادّعاء وجود عرف عام يدلّ على وجود الحاجة إلى التأمين التجاري، أمر غير مسلمّ به، إذ لو أحصينا عدد المؤمن لهم، وجدنا نسبتهم بالنسبة لعموم الشعب صغيرة جدا، لا تسوغ لنا أن نعتبرهم موجدين لعرف عام، أضف إلى ذلك، أنّ هذا العرف -على فرض التسليم بوجوده- عرف فاسد لا اعتبار له؛ لأنّه يصادم أمورا مستنبطة من النصوص الشرعية⁽³⁾.

ثالثا: انطلاقا مما سبق من التبريرات لكلّ فريق، فإنّ الباحث يقترّ بصعوبة الوصول إلى حكم نهائيّ بات في القول بوجود الحاجة إلى التأمين أو عدم وجودها، لكن يمكن مقارنة الحقّ قدر الإمكان، انطلاقا مما يلي:

1- إن نفي الحاجة إلى عقود التأمين عند جميع الناس غير سديد، بل هناك حاجة ماسة إليه عند كثير من الناس، خصوصا مع المدنية الحديثة وما جلبته للناس من اختصاص كل فرد بدخله واستثنائه به في كثير من

(1)- انظر: السيف، الحاجة وأثرها في عقد التأمين: ص151.

(2)- انظر: الدوسري، التأمين: ص182؛ وانظر: السيف، الحاجة وأثرها في عقد التأمين: ص 149.

(3)- الزرقا، نظام التأمين نقلا عن أبي زهرة، ص 80-81.

الأحيان، وكثرة الحوادث التي تقع في النقل وفي العمل، والتي يترتب عنها عجز عن مواصلة العمل، أو إفلاس أو عقوبة لعدم القدرة على تغطية الأضرار التي يتسبب فيها المرء، مع ضعف وقلة التكافل داخل كثير من المجتمعات المعاصرة، فكم أودع من الناس في السجون بسبب أنهم لم يجدوا من يتحمل مسؤولياتهم في الحوادث، وكم تفاقمت أمراض أناس بسبب أنهم لم يجدوا من يعينهم على العلاج، وكم أفلس أناس بسبب تعرضهم لمصائب لم يجدوا من يخفف عنهم آثارها⁽¹⁾. وبالمقابل فإنّ ادعاء وجود حاجة عامة بإطلاق مثل هذا العقد غير سديد أيضا، فهناك في الواقع الكثير من الناس الذين يعيشون حياتهم دون حرج أو مشقة، رغم عدم تأمين أنفسهم وممتلكاتهم.

2- رغم وجود الحاجة إلى التأمين، إلا أنه من الواجب عدم الاكتفاء بمجرد وجودها -أي الحاجة- للقول بإباحته، بل لابد من نظر إلى ما يترتب عن العقد من مفساد، مقابل ما يحققه من مصالح وما يرفعه من حرج، والأحكام الشرعية كلها، خصوصا في باب المعاملات المالية مبنية على الموازنة بين المصالح والمفاسد، ولعلّ التأمين التجاري بالخصوص مما تغلب مفسدته مصلحته، إذ الغرر فيه بالغ مبلغا كبيرا، والمبدأ القائم عليه هو مبدأ منصوص على تحريمه قطعاً، وهو القمار، فتحريمه يعد من أسس المعاملات المالية في الإسلام، كما أن آثاره في الواقع كبيرة ولا يمكن الاستهانة بها، إذ تقدر الأموال التي تجمعها شركات التأمين التجاري بالملايير من الدنانير، بل والدولارات أيضا، فلا بد أن تكون هناك حاجة حقيقية واضحة للقول بإباحته.

3- إنّ مسلك الاستثناء من حكم أصلي للحاجة مسلك دقيق، فلا يمكن التسرع في مخالفة الحكم الشرعي لمجرد ادعاء الحاجة، بالنظر إلى أنّ الشرع لا يخلو من مشقة تعترى المكلف في سبيل الالتزام بالأوامر واجتناب النواهي، ولو عمل بكلّ مشقة لأدى ذلك إلى مخالفة الكثير من الأوامر وارتكاب الكثير من المنهيات، وضبط المشقة المؤدية إلى التيسير بضابط محدد أمر متعسر غالبا، كما سبق بيانه، ولذلك كان من الأولى الاحتياط قدر الإمكان في الأخذ بالحاجة والترخيص لأجلها، فحيثما أمكن العمل بالعموم وموافقة القياس وترك المنهي عنه لذاته أو لغيره، وجب الالتزام بالحكم، إلا أن تكون هناك مفسدة ظاهرة أو حرج بين، يعطل مصالح الناس وشؤونهم.

4- وأخيرا، وهو الأهم، حتى لو سلّمنا بوجود حاجة عامة إلى التأمين، فهل هذه الحاجة لا تندفع إلا بالتأمين التجاري؟ أم أنّ هناك إمكانية لإيجاد نظام يحقق الحاجة العامة، دون الإخلال بمبادئ الشرع الأساسية؟ ونحن إذ نتحدث عن الحاجة العامة، لا يكفي في إباحتها عدم وجود البديل، بل يجب أن يكون البديل مع ذلك غير ممكن أصلا، يقول الضّير: "أرى أنّ الحاجة إلى التأمين بقسط ثابت في صورته الحاضرة وإن كانت عامة، إلا أنّها غير متعينة، وعلى هذا فإن قواعد الفقه الإسلامي تقضي بمنعه؛ لأنه عقد معاوضة فيه غرر كثير من غير حاجة، إذ من الممكن أن نحتفظ بعقد التأمين في جوهره، ونستفيد بكل مزاياه مع

(1) - انظر: السيف، الحاجة وأثرها في عقد التأمين: ص150.

التمسك بقواعد الفقه الإسلامي، وذلك بإبعاد الوسيط الذي يسعى إلى الربح، وجعل التأمين كله تأميناً تعاونياً⁽¹⁾. وبناءً على ذلك فلا يمكن القول بإباحة التأمين التجاري على عمومته، أي الأخذ بالإباحة كحكم عام، بحيث يأخذ به المحتاج وغيره، بالنظر لكثرة مفسده، وتكريسه لنظام استغلالي، أضف إلى ذلك إمكانية إيجاد البديل المشروع.

إلا أنه بالإمكان وجود حالات من الحاجة الخاصة، والتي يتم تنزيلها منزلة الضرورة الخاصة، من باب الرخصة، وليس كحكم عام، وهذه يباح لأجلها المنهي عنه لغيره أو المنهي عنه نهياً خفيفاً، وهي لا تباح إلا إن كان البديل غير متوفر، ولا يشترط أن يكون البديل، مع ذلك، غير ممكن التحقق. وهذا ما سيتضح أكثر من خلال الفرع الثالث، الذي سيتناول فيه الباحث الضوابط الواجب مراعاتها عند الأخذ بالتأمين التجاري على سبيل الترخيص، لأجل حاجة خاصة إليه.

المطلب الرابع: ضوابط العمل بالحاجة في التأمين التجاري

سبق في الفرع السابق أنّ الحاجة العامة مهما بلغت فلا يمكن أن تبيح التأمين التجاري، بالنظر لإمكانية وجود البديل، وهو التأمين التعاوني، إلا أنه بالإمكان إباحته للحاجة الخاصة، على سبيل الترخيص استثناءً، لكن مع وجوب مراعاة الضوابط التالية:

الفرع الأول: وجود حاجة حقيقية

بما أنّ الأصل في التأمين التجاري عدم الجواز، فإنّ الحكم بالترخيص فيه للأفراد إنما يكون عند تحقق الحاجة فعلاً، بحيث تكون آثار عدم اللجوء إلى التأمين التجاري موقعة المؤمن له في الحرج والمشقة غير المعتادة، فلو كانت الآثار يسيرة سهل على المكلف تحملها من غير حرج ومشقة فلا يرخص له، لأنه لا تسمى عندئذ حاجة⁽²⁾، وسيحاول الباحث التطرق إلى بعض الأمثلة لحالات توفرت فيها الحاجة الحقيقية، مع وجوب التنبيه إلى أنّ الأمر نسبي، إذ يختلف من شخص إلى آخر ومن بيئة إلى أخرى، فما يباح لشخص قد لا يباح للآخر، وما يباح في بيئة قد لا يباح في بيئة أخرى، ومن تلك الحالات:

1- التأمين الطبي التجاري لمن كان محتاجاً إليه فعلاً، فالتأمين الطبي التجاري لا توجد الحاجة إليه للأثرياء الذين لا يرهقهم العلاج من المرض حال حصوله، بخلاف الفقراء الذين يرهقهم، خصوصاً إذا تعذر أو صعب العلاج المجاني المقدم من الحكومات والدول⁽³⁾. أو لم يتوفّر التأمين الاجتماعي الذي يغطي تكاليف العلاج، خصوصاً لأصحاب الأمراض المزمنة الذين يتعدّر عليهم تغطية نفقات العلاج غالباً. ففي القرار 25 (6/7)،

(1) - الضرب، الغرر وأثره في العقود: ص 658؛ وانظر: ضوابط الحاجة: ص 694.

(2) - سئل الشيخ أحمد الخليلي عن التأمين الإجباري على السيارات فلم يرخص فيه، وقال في جواب له: "لا نقوى على إباحة ذلك، إلا في حالات

الضرورة التي لا محيص عنها، والله أعلم". (الخليلي، الفتاوى: 162/3-163)

(3) - السيف، الحاجة وأثرها في عقد التأمين: ص 154.

من قرارات الدورة السادسة للمجلس الأوروبي للإفتاء أورد نماذج لحالات من المشقة التي تبيح التأمين التجاري، وذكر منها: "التأمين الصحي تفاديا للتكاليف الباهظة التي قد يتعرض لها المستأمن وأفراد عائلته، وذلك إما في غياب التغطية الصحية المجانية، أو بطئها، أو تدني مستواها الفني".

2- التأمين الجماعي لدفن الموتى في الدول الغربية، حيث ورد في فتوى للمجلس الأوروبي للبحوث والإفتاء، في دورته العاشرة، فتوى رقم (10/5) ما يلي: "الأصل في التأمين لدى شركات التأمين التجارية أنه حرام، لوجود الغرر... ويمكن اللجوء في أوروبا إلى شركات التأمين التعاوني ولو لم تكن شركات إسلامية لأنها أقرب إليه، على أنه إذا لم يتوافر البديل في بيئة ما، وظهرت الحاجة إلى التأمين لدى شركات التأمين التجارية فإنه يجوز للحاجة لأنّ الغرر يتجاوز عنه عند الحاجة، لعدم البديل... وبما أنّ دفن موتى المسلمين في بلاد الغرب أصبح مشكلة وعبئا كبيرا تعجز الأكثرية عن تغطية نفقاته أو نقل جثامينهم إلى بلدانهم الأصلية، فلا مانع شرعا من اللجوء إلى التأمين الجماعي لدى الشركات التجارية إلى أن يهيئ الله تعالى لهم الشركات الإسلامية للتأمين".

3- التأمين على الأنفس والممتلكات عند الخوف عليها، نظرا لظروف خاصة يمرّ بها البلد؛ من فتن واضطرابات ونحوها، وقد ذهب مجمع الفقه الإسلامي بالهند إلى جواز التأمين التجاري عندما كانت هناك أحداث طائفية في البلد، جاء في القرار رقم 17 (5/1) الصادر في الندوة 5، 1992م، بشأن التأمين: "التأمين الرائج مع أنه غير جائز شرعا لاشتماله على المعاملات المحرمة مثل الربا والقمار والغرر، ولكن في الأوضاع الراهنة التي تتعرض فيها أرواح المسلمين وممتلكاتهم وصناعاتهم وتجاراتهم للخطر الشديد بسبب الاضطرابات الطائفية التي تندلع من حين لآخر، نظرا إلى هذه الأوضاع وإلى قاعدة أن (الضرورات تبيح المحظورات) وقاعدتي (رفع الضرر) و(دفع الحرج) وأنّ المحافظة على النفوس والأموال من الضروريات الخمس التي تجب مراعاتها شرعا، يجوز التأمين على النفوس والممتلكات في أوضاع الهند الراهنة"، لكن شرط التأكد من أنّ تلك الشركة لا تتملّص من التعويض في مثل هذه الظروف الطارئة، وإلا، فإذا كانت الحاجة لا تندفع بمثل هذا التأمين، فإنه يبقى على الأصل وهو التحريم.

4- التأمين الإلزامي، إذ تلزم الدول مواطنيها ببعض الأنواع من التأمين، حفاظا على مصالحهم، وحفظا لمصلحة الغير أيضا، فيباح مثل هذا النوع من التأمين، ولو كان بطريق شركات التأمين التجاري، عند غياب البديل؛ لأجل ما في منعه من حرج ومشقة ظاهرة، إذ لا يمكن لمصالح الناس أن تستقيم دون الذهاب إليه، فالدولة تمنع بعض العقود والتصرفات دون وجود عقد التأمين، كما تعاقب من يمتنع عن القيام ببعض الأنواع من التأمينات، فعدم القيام به يعطلّ مصالح الناس، ويمنعهم من تحقيق حاجاتهم الأساسية؛ من التعليم والتنقل والتجارة وحتى الترفيه...⁽¹⁾. ورد في القرار 25 (6/7) من قرارات الدورة السادسة للمجلس الأوروبي للإفتاء

(1) - انظر: أثر قاعدة الضرورات للألفي: 1726.

ما يلي: "...إن المجلس يفتي بجواز التأمين التجاري في الحالات التالية وما يماثلها: حالات الإلزام القانوني؛ مثل: التأمين ضد الغير على السيارات والآليات والمعدات، والعمال والموظفين (الضمان الاجتماعي، أو التقاعد) وبعض حالات التأمين الصحي أو الدراسي ونحوها". ولعلّ مما يندرج ضمن الإلزام أيضا ما تقوم به بعض المؤسسات التي تقدم قروضا لشراء مسكن من إلزام المستفيد من القرض على التأمين على المنزل، ففي فتوى للشيخ الخليلي سئل فيها عن حكم هذا التأمين، فقال: "إن عدّ ما يؤخذ منه من جملة الضرائب، وكان في قرارة نفسه أن لا يأخذ من شركة التأمين أكثر مما دفع إليها، فأرجو أن لا يضيق عليه ذلك والله أعلم"⁽¹⁾.
وتختلف أنواع التأمين الإلزامي من دولة إلى أخرى، وبالعودة إلى القانون المدني الجزائري، وقانون التأمينات أيضا نجد أنّ أهمّ التأمينات الإلزامية هي:

- تأمينات المسؤولية المدنية تجاه الغير، والتي نجد من ضمنها:

المادة الأولى من الأمر رقم 74-15 المؤرخ في 30 يناير 1974م: كل مالك مركبة ملزم بالاكْتتَاب في عقد تأمين يغطي الأضرار التي تسببها تلك المركبة للغير، وذلك قبل إطلاق سيرها.

المادة 190: كل شخص خاضع لإلزامية التأمين المنصوص عليها في المادة الأولى من الأمر رقم 74-15 المؤرخ في 30 يناير سنة 1974م والمذكور أعلاه، يعاقب بالحبس من ثمانية (8) أيام إلى ثلاثة (3) أشهر، وبغرامة من 500 إلى 4000 دج، أو بأحدهما فقط، إن لم يمثل لهذه الإلزامية.

المادة 163: فقرة 1: يجب على الشركات والمؤسسات التابعة للقطاعات الاقتصادية المدنية التأمين على مسؤوليتها المدنية تجاه الغير.

المادة 164: فقرة 1: يجب على كل شخص طبيعي أو معنوي، يستغل محلا أو قاعة أو مكانا مخصصا لاستقبال الجمهور و/أو يكون هذا الاستغلال خاصا بالنشاطات التجارية أو الثقافية أو الرياضية أن يكتتب تأميناً لتغطية مسؤوليته المدنية تجاه المستعملين والغير.

المادة 166: فقرة 1: يجب على الناقلين العموميين للمسافرين عن طريق البر أن يكتتبوا تأميناً يغطي مسؤوليتهم المدنية تجاه الأشخاص المنقولين.

المادة 167: يجب على المؤسسات الصحية المدنية وكل أعضاء السلك الطبي والشبه الطبي والصيدلاني الممارسين لحسابهم الخاص أن يكتتبوا تأميناً لتغطية مسؤوليتهم المدنية المهنية تجاه مرضاهم وتجاه الغير.

المادة 171: فقرة 1: يخضع منظمو مراكز العطل والرحلات والأسفار، بما في ذلك الرحلات الدراسية التي يشرف عليها المربون والمنشطون في إطار نشاطهم العادي، لإلزامية التأمين الذي يضمن المسؤولية المدنية التي قد يتعرضون لها بسبب الأضرار التي يلحقونها بالغير أو يتسبب فيها مستخدموهم أو الأشخاص الموضوعون تحت رعايتهم أو المشاركون.

⁽¹⁾ - الخليلي، الفتاوى: 167/3.

- ومن التأمينات الإلزامية أيضا التأمين على الكوارث الطبيعية، وهذا بموجب المادة الأولى من الأمر 03-12: المؤرخ في 26 أوت 2003م المتعلق بإلزامية التأمين على الكوارث الطبيعية، ولعل السبب وراء الإلزام بهذا النوع من التأمين ما شهدته البلاد من كوارث طبيعية، كالفيضانات والزلازل، بحيث لا يمكن -حسب المادة 14 من نفس الأمر- لأي شخص طبيعي أو معنوي خاضع لأحكام هذا الأمر ولم يمثل للالتزامات المتضمنة فيه أن يستفيد من أي تعويض للأضرار التي تلحق بممتلكاته جراء كارثة طبيعية. وفي المادة 04 من نفس الأمر: تتم مراقبة الوفاء بهذا الشرط من خلال المطالبة في كل عملية تنازل على ملك عقاري أو إيجاره أو بيع وثيقة تثبت الوفاء بإلزامية التأمين على الكوارث الطبيعية. كما تطلب من أصحاب الممتلكات التجارية أو الصناعية شهادة التأمين من الكوارث الطبيعية عند كل تصريح جبائي من طرف إدارة الضرائب.

الفرع الثاني: عدم توفر البديل

بعد التأكد من وجود حاجة حقيقية، فإنّ الواجب على المكلف التحقق أيضا من عدم إمكانية تلبية تلك الحاجة ورفع الحرج والمشقة عن نفسه عن طريق عقد لا غرر فيه، إذ حين توفر البديل يكون التأمين التجاري غير متعين لرفع الحاجة والضيق⁽¹⁾.

ونلاحظ أنّ عقود الغرر التي ورد تحريمها في السنة النبوية؛ مثل بيع السمك في الماء، وحبل الحبلية، والثمار قبل بدو صلاحها...، كلها عقود من الممكن تحقيقها بدون غرر، فمثلا يمكن تحديد ثمن السمك بعد العلم بمقدار ضربة القانص، ويمكن بيع ولد الناقة بعد ولادته، وبيع الثمر بعد صلاحه وهكذا...⁽²⁾، وبناء على ذلك قالوا: لا تجوز إجارة الغنم لشرب لبنها، لأن الحاجة غير متعينة، إذ في الإمكان شراء اللبن بعد أن يحلب، بينما جازت إجارة الظئر باتفاق الفقهاء، لأن الإرضاع لا يكون إلا عن هذا الطريق⁽³⁾. فمهما كانت الحاجة إلى العقد قائمة، إذا أمكن إيجاد البديل الذي لا يتضمن غررا بقي العقد على أصله من التحريم، وكأن وجود مثل هذه الإمكانية، وهي تحقيق الحاجة المرجوة دون غرر، يجعل المقصد من المعاملة هو الغرر والمقامرة، المترتب عنهما أكل مال الغير بالباطل، والحقيقة أن هذا الأمر منطبق على التأمين التجاري، فما الذي يمنع الشركة من أن تحدد أجرا ثابتا لها، والباقي يذهب للتعويضات، والفائض يوزع على المشتركين، كما هو المبدأ في التأمين التعاوني؟! أليس تهربها عن هذا الأمر دليل رغبتها في المخاطرة والمقامرة التي تكون نتائجها في مصلحتها غالبا، إذ هي أدري بنتائج الاحتمالات؟

لكن، هل يجب أن يكون البديل موجودا فعلا، أم يكفي أن يكون ممكن الوجود حتى لو لم يوجد واقعا؟

(1) - انظر: الضرير، الغرر وأثره في العقود: ص 657؛ الدوسري، التأمين: ص 182.

(2) - انظر: صديقي، التأمين في الاقتصاد الإسلامي: ص 45.

(3) - الضرير، الغرر وأثره في العقود: ص 605.

لم يقف الباحث على من ناقش هذه النقطة، لكن ما يظهر لي أنّ الأمر يختلف بين الحاجة العامة والحاجة الخاصة، وهو ما سبقت الإشارة إليه، فأما ما تعلّق بالحاجة العامة فيجب أن يكون البديل غير ممكن الوجود، فالأمر متعلّق بالمجموع لا بالفرد، وأما ما تعلّق بالحاجة الخاصة، فيكفي أن يكون البديل غير متوفر في أرض الواقع، إذ لا يمكن مطالبة المكلف الفرد أن يسعى لإيجاد البديل متى كانت له حاجة خاصّة إلى معاملة ما، وإلا كان تكليفا بما لا يطاق.

فهل هناك بديل في الواقع لهذا التأمين التجاري يمكن اللجوء إليه، دون الوقوع في الغرر؟

أولاً: التأمين التعاوني بديلاً عن التأمين التجاري

قرر مجلس الجمع الفقهي الإسلامي في قراره رقم 5، من الدورة الأولى-شعبان 1398هـ، بالإجماع الموافقة على قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، رقم (51) وتاريخ 1397/4/4هـ، من جواز التأمين التعاوني بدلا عن التأمين التجاري المحرم، كما أجاز مؤتمر علماء المسلمين الثاني في القاهرة عام 1385هـ/1965م، ومؤتمر علماء المسلمين السابع عام 1392هـ/1972م، كلا من التأمين الاجتماعي والتأمين التعاوني⁽¹⁾.

وقد عرّف مجمع الفقه الإسلامي الدولي التأمين التعاوني في قراره رقم: 200 (21/6) بأنّه: اشتراك مجموعة أشخاص يتعرضون لخطر أو أخطار معينة، على أن يدفع كل منهم مبلغاً معيّناً على سبيل التعاون لصندوق غير هادف للربح؛ لتعويض الأضرار التي قد تصيب أيّاً منهم إذا تحقق الخطر المعين، وفقاً للعقود المبرمة والتشريعات المنظّمة.

والمقام لا يسمح بمناقشة الأسس التي استندوا عليها للقول بإباحة التأمين التعاوني في مقابل تحريم التأمين التجاري، لكن على العموم، فإنّ أهمّ ما ارتكزوا عليه هو أنّ التأمين التعاوني تقوم به مؤسسات لا تهدف إلى الربح، بحيث يكون لها أجر معلوم نظير إدارتها لصندوق الاشتراكات، فينتفي الغرر من ناحية علاقتها بمجموع المؤمن لهم، إذ يكون أجرها معلوماً، كما أنّها لا تلتزم بتعويض كل ضرر، بل تُعوّض في حدود ما يتم جمعه من اشتراكات، فليس في ذلك التزام بما لا تقدر عليه. وتبقى العلاقة بين المؤمن لهم علاقة تأمين تبادلي وتعاون فيما بينهم على تفتيت المخاطر والخسائر، وحينها لا يكون للغرر تأثير على العقد، فيكون مباحاً، كما هو الشأن بالنسبة لنظام العاقلة، حيث يشترك الجميع في دفع الدية المفروضة على أحد الأعضاء، على أن يتحمل هو أيضاً معهم دفع الدية إن لزم أحد الأعضاء الآخرين⁽²⁾، وما عدا هذا الفرق من بقية الفروق التي تذكر

(1) - الزحيلي، التأمين وإعادة التأمين، عدد 2، ج2، ص549.

(2) - كثير من المعاصرين يذهبون إلى أنّ التأمين التعاوني مباح على أساس أنه تبرّع، والغرر في عقود التبرعات مغتفر، كما ذكروا في قرار الجمع الفقهي الإسلامي (القرار 5، الدورة الأولى 1398هـ)، إذ قالوا: "لا يضّر جهل المساهمين في التأمين التعاوني بتحديد ما يعود عليهم من النفع لأنهم متبرعون، فلا مخاطرة ولا غرر ولا مقامرة بخلاف التأمين التجاري فإنه عقد معاوضة مالية تجارية"، إلا أنّ هذا المسلك غير صحيح في نظر الباحث، نظراً لوجود قصد المعاوضة بين المؤمن لهم، حتى لو سميته تبرعاً، فالذي يدفع قسطاً إنما يرجو عوضاً عند تحقق الخطر، فليس في ذلك تبرع، ومجرد الاختلاف في ألفاظ العقد لا

بين التأمين التعاوني والتجاري، فهي إما فروق غير صحيحة، أو أنها مترتبة عن هذا الفرق ومرتبطة به، وبناء على ذلك فيمكن القول بوجود فرق جوهري مؤثر في الحكم بين التأمين التجاري والتأمين التعاوني⁽¹⁾.

وقد نصّ المجلس الأوروبي للإفتاء على أهم الأسس التي يقوم عليها التأمين التعاوني، والتي تميزه عن التأمين التجاري، وذلك في دورته التاسعة عشر (تموز يوليو 2009م)، قرار رقم 83 (1/19) وهي:

أولاً: وجود حسابين منفصلين، أحدهما للشركة المساهمة التي أنشئت لغرض إدارة التأمين التعاوني يختص بحقوق الشركة والتزاماتها. والحساب الثاني يختص باشتراكات حملة الوثائق وعوائدها والتعويضات والمصرفيات الإدارية.

ثانياً: أن يقوم التأمين على أساس الالتزام بالتبرع والتناهد الذي كان شائعاً بين الصحابة الكرام رضي الله عنهم.

ثالثاً: أن تكون الشركة وكيلة (بأجر أو بدون أجر) عن حساب التأمين، بحيث تقوم بعمليات التأمين نيابة عنه، وتستثمر أمواله على أساس المضاربة الشرعية أو الوكالة بالاستثمار.

رابعاً: أن يبقى الفائض خاصاً بحساب التأمين لا تأخذ الشركة منه شيئاً، وأن ينص في النظام الأساسي على أن ما يتبقى من الفائض المتراكم يصرف في وجوه الخير عند تصفية الشركة. والفائض التأميني هو ما يتبقى في حساب التأمين بعد استقطاع التعويضات والمصرفيات الإدارية (أجر الوكالة)، واستقطاع المخصصات المطلوبة لصالح حساب التأمين.

خامساً: الالتزام بمبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية في جميع أعمال الشركة وحساب التأمين والعمليات التأمينية، ويتطلب هذا الالتزام وجود هيئة للفتوى والرقابة الشرعية تقوم بتنفيذ ذلك.

هذا من الناحية النظرية، فهل هناك فرق في الواقع بين التأمين التجاري والتأمين التعاوني؟

ثانياً: واقع التأمين التعاوني

مادام مانعو التأمين التجاري قد انطلقوا من واقعه للقول بتحريمه، فإننا يجب أن نراعي الواقع أيضاً فيما يتعلق بالتأمين التعاوني، ولا يمكن القول بإباحته بإطلاق، دون تعمق في سلوكات شركات التأمين في الواقع.

يغير من حقيقته شيئاً. لكن الأولى ما أثبتناه في الأعلى من أنّ العلاقة هي علاقة تعاون، ويستأنس بنظام العاقلة، التي تشبه نظام التأمين التعاوني، ولم يقل أحد بأنّ الغرر الموجود فيها مؤثّر في صحة المعاملة، هذا بالرغم مما فيها من إجبار لأفراد العاقلة على التعاون لدفع الدية، فما بالك إذا كان الأمر باختيار وطوعية كما هو الشأن في التأمين التعاوني؟!

⁽¹⁾ - يقول الزرقا: "إن التمييز بين تأمين تعاوني وتجاري لا سند له، فكل التأمين قائم على فكرة التعاون على تفتيت الأضرار وترميمها ونقلها عن رأس المصاب وتوزيعها على أكبر عدد ممكن..." (الزرقا، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 2، ج 2، ص 653)، كلام الزرقا هذا غير صحيح، لما بينا سابقاً من الفرق بين المبدأ الذي تقوم عليه شركات التأمين التجاري، وهو المقامرة والمخاطرة غير معلومة النتائج، والمبدأ الذي يفترض أن تقوم عليه شركات التأمين التعاوني، وهو العلم بالعرض، وما يترتب عنه من انتفاء الغرر، فمجرد التشابه بين التأمين التجاري والتأمين التعاوني في قضية واحدة، لا يجعل العقدين متفقين في الحكم. وهذا أمر بديهي!

فالبعض انطلق من الحكم بجواز التأمين التعاوني، ثم فسره بصور لا تختلف عن التأمين التجاري، أو تختلف عنه في الشكل، وتتفق معه في حقيقته⁽¹⁾.

أصدر محمد الجرف ثلاث دراسات حول شركات التأمين التعاوني في المملكة العربية السعودية، خلص فيها إلى تشابهها في عقودها مع شركات التأمين التجاري، وإلى وجود مخالقات جوهرية، تجعلها شركات غير صحيحة. والدراسات الثلاث هي: "تقويم أنظمة ووثائق التأمين التعاوني في المملكة العربية السعودية"، و"تشريعات التأمين التعاوني وعقوده ووثائقه: دراسة تقويمية"، و: "تقويم عقود هيآت التأمين الإسلامية المعاصرة فقهيًا"⁽²⁾. وبحثنا لا يسمح لنا بالتفصيل في هذه المخالقات ومناقشتها، لكن بالإمكان الإشارة إلى أهمها، وهي:

1- الفائض وتوزيعه:

يركز أنصار التأمين التعاوني على التمييز في تسمية الفرق بين ما تم جمعه من أقساط وما تم دفعه من تعويضات، فسّموه في النظام الإسلامي فائضا تأمينيا، وسمي في النظام التجاري ربحا⁽³⁾. والأصل أن يتم توزيع جزء من هذا الفائض على الأعضاء، ويترك قسم منه للاحتياجات المطلوبة، وهو يعود إلى المشتركين فقط، كما أنهم بالمقابل يطالبون بسداد العجز، ولا يجوز بأي حال من الأحوال أن يعطى كله أو جزء منه للشركة، إذ هو ملك خاصّ لهم، وليست الشركة إلا أجيرا بمقابل معلوم⁽⁴⁾. وكيفية التعامل مع الفائض يعد من أهم مميزات التأمين الإسلامي..⁽⁵⁾، إذ يعتبر بعض الكتاب أن الفرق الأساسي بين التأمين التجاري والتأمين الإسلامي هو موقف الشركة من هذا الفائض، فإذا احتفظت به كانت شركة تأمين تجارية، وإذا وزعته كانت إسلامية⁽⁶⁾.

إلا أنّ الواقع أثبت أنّ هذا الفرق في التسمية لا معنى له؛ إذ لم يترتب عنه فرق حقيقي في التعامل، فعند النظر في التأمين التعاوني نجد أنّ جزءا من هذا "الفائض" يتم توجيهه للإدارة تحت مسمى "الحافز"، والذي قد يصل إلى 90 بالمئة من الفائض كما في السعودية، ولا يختلف حينها عن "الربح" الذي تأخذه الشركة في التأمين التجاري. كما نجد تلك الشركات أيضا، وبناء على موافقة لجانها الشرعية! تقوم بخصم الزكاة المستحقة

(1) - البيحي، فهد بن عبد الرحمن، أخطاء منهجية في دراسة القضايا المعاصرة، ندوة: نحو منهج علمي أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 27-28/04/2010م: ص500.

(2) - انظر: الجرف، برنامج تكافل الأهل والادخار: ص6.

(3) - هشام حيدر، ملتقى التأمين الثاني، ص2.

(4) - أوموسي، ذهبية، وفروحي خديجة، طرق استغلال الفائض التأميني التكافلي، شركة سلامة للتأمينات الجزائرية نموذجاً، مجلة الاقتصاد الجديد، العدد 12، المجلد 01-2015م، جامعة خميس مليانة-الجزائر، ص68.

(5) - القره داغي، علي محيي الدين، الفائض التأميني في شركات التأمين التكافلي الإسلامي، دراسة فقهية مقارنة، أبحاث ملتقى التأمين الثاني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل-رابطة العالم الإسلامي، 6-7/10/2010م: ص6.

(6) - الساعاتي، إدارة العرر: ص26.

على الشركة، كما تخصم منه مخصصات الاحتياطات لتقوية الموقف المالي للشركة، كما يخصص جزء من الفائض لشراء الأصول المختلفة للشركة، لإعانة إدارة الشركة في تحقيق مهامها، كما يوزع جزء من الفائض كحوافز للعاملين في الشركة ومجلس إدارتها، والجزء المتبقي يسمى صافي العائد التأميني، ويوزع بناء على قرار مجلس الإدارة⁽¹⁾.

بل إنّ هناك عدم التزام من بعض شركات التأمين الإسلامي في بعض التجارب العالمية بتوزيع الفائض التأميني للجمهور المؤمن لهم⁽²⁾. فهل بقي من فرق بعدها بين شركة التأمين "الإسلامية" وشركة التأمين التجارية!!؟

2- تحفيز الإدارة بنسبة من الفائض:

الأصل أنّ إدارة شركة التأمين الإسلامي تتقاضى أجرا ثابتا معلوما، وهذا هو الربح الحلال الذي يجوز لها أخذه، إلا أنّ ممارسات الشركات في الواقع تبين أنّ الإدارة لا تكتفي بالأجرة المعلومة على عملها في إدارة الشركة، بل تأخذ فوق ذلك، تحت مسمى "الحافز"، نسبة من الفائض التأميني، الذي يتبقى من الأقساط بعد خصم التكاليف، ونلاحظ أنّ هذا السلوك لا يختلف كثيرا عما تقوم به شركات التأمين التجاري، إذ إن هذه الشركات تأخذ ربحها من خلال ما يتبقى من أموال بعد تسديد التعويضات للمشاركين، فما الفرق بينهما؟ وإخراجه تحت مسمى التحفيز مجرد حيلة للإيهام بجوازه، ومما لا شك فيه أن التحفيز إنما يكون معتبرا إذا كان الشخص المحفّز قد استفاد فعلا منه، ونحن نلاحظ أن الشركة تأخذ أجر الوكالة التي قد تصل إلى أكثر من 40 بالمئة من الأقساط في بعض الشركات! وبالتالي فكلما بذلت جهودا مضيئة فإنها مستفيدة من زيادة الأقساط، لأنها تأخذ حسب النسبة وليست مبلغا مقطوعا، ومن هنا فإن هذه الزيادة في الفائض تعود بالنفع على الشركة نفسها، ولذلك فإن إعطاء نسبة زائدة باسم التحفيز ليس له محل من الإعراب ولا وجهة فقهية معتبرة⁽³⁾. بل إنّ الباحث يرى أنّ هذا الحافز، ليس فقط لا يعود بالفائدة على أصحاب الفائض الأصليين، بل يعود عليهم بالسلب، كما هو الشأن في التأمين التجاري تماما، إذ إنّ الربح الذي تأخذه شركات التأمين التجاري يدفع نحو مفاصد أشرنا إليها سابقا، والتي منها السعي نحو وضع شروط تعسفية، منعا من التعويض للمتضرر وتعظيما للأرباح، وأيضا السعي بكل الطرق من أجل التملص من الالتزامات التي على عاتقها، رغبة في الإبقاء على الأرباح مرتفعة، والحافز له نفس التأثير أيضا فيما يتعلق بشركات التأمين الإسلامية، إذ رغبة شركة التأمين التعاوني في زيادة مقدار "الحافز" يدفعها نحو وضع شروط تعسفية، ونحو التملص من التزاماتها.

(1) - انظر: المرجع نفسه: ص 26.

(2) - السيد، حامد حسن محمد، مسيرة التأمين التعاوني الإسلامي المشاكل والحلول، أبحاث ملتقى التأمين الثاني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل-رابطة العالم الإسلامي، 6-7/10/2010م: ص 43.

(3) - القرّة داغي، الفائض التأميني: ص 27.

والمصري محقّ في ردّه على أنصار التأمين التعاوني، كما هو مطبق في الواقع، إذ يقول في ردّه على السويلم: "يبدو أن الباحث يميز الحوافز الإضافية، وهل الحوافز الإضافية شيء آخر إلا الربح؟ وإذا جاز الأجر والربح معاً، فإن من المحتمل أن يكون عقد المدير القائم على الربح هو العقد الأمثل، ومن ثم يكون التأمين التجاري القائم على الربح أفضل من التأمين التعاوني القائم على الأجر، وإذا وصلنا إلى جواز الأجر والربح معاً، تلاشى الفرق بين التأمين التجاري والتأمين التعاوني، بل ربما صار التأمين التجاري أفضل..."⁽¹⁾.
ولذلك يقول القره داغي: "إن الحافز بالفائض غير جائز في نظري، بل إنني أقول: إن مضي على هذا المنهج فسوف يقضي على المميزات العملية للتأمين التكافلي"⁽²⁾.

3- القصد إلى الربح من المساهمين:

هل شركات التأمين الإسلامية شركات تعاونية فعلاً؟ أم هي شركات التأمين التجاري لا تهتم سوى بالربح؟

إنّ الواقع يثبت أنّ جميع شركات التأمين الإسلامية تقريباً هي شركات تؤسس على أسس تجارية تهدف إلى ممارسة نشاط ربحي، وليس خيرياً، وذلك بهدف تحقيق الأرباح للمساهمين فيها!⁽³⁾ إذ ليس هدف تحقيق التعاون هدفاً أصيلاً، بل هو وسيلة لتحقيق الأرباح⁽⁴⁾. وبحسب التطبيق العملي فإن صافي الاشتراكات (أي ما يتبقى منها بعد خصم التعويضات) يستحقها المساهمون عوضاً عن التزامهم بالتعويض، وما إعادة جزء من الفائض إلى المشتركين إلا محاولة لإضفاء الصبغة الشرعية على نشاط الشركة، والأصل في التأمين التكافلي أن يكون جميع الفائض الناتج من نشاط التأمين من نصيب المشتركين⁽⁵⁾.

يبرز البعض لهذا السلوك بقوله: يهدف حساب هيئة المؤسسين (حملة الأسهم) حتماً إلى تحقيق ربح، وهذا من حقهم، وهو جني الأرباح من استثمار أموالهم، التي استثمروها في المساهمة بإنشاء شركات تأمين إسلامية⁽⁶⁾.

(1) - المصري، وفتات في قضية التأمين: ص 96.

(2) - القره داغي، الفائض التأميني: ص 28.

(3) - في السعودية مثلاً وطبقاً لقانون مراقبة شركات التأمين التعاوني ولائحته التنفيذية، فإن على شركة الإدارة ألا تأخذ ابتداءً أي أجر مقابل الإدارة، وإنما يكون أجرها على شكل حافز بنسبة من الفائض تبلغ 90 بالمئة!!!، طبقاً للائحة التنفيذية في المادة 70، ونصها: "توزيع الفائض الصافي، ويتم إما بتوزيع نسبة 10 بالمئة للمؤمن لهم مباشرة، أو بتخفيض أقساطهم للسنة التالية، وتحويل ما نسبته 90 بالمئة إلى قائمة دخل المساهمين". واقتسام الفائض بالنسبة بين المساهمين وحملة الوثائق هو ما نص عليه مشروع قانون التأمين التكافلي المعد من قبل وزارة التجارة والصناعة الكويتية. (مشعل، عبد الباري، تجارب التصرف بالفائض التأميني، أبحاث ملتقى التأمين الثاني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل-رابطة العالم الإسلامي، 6-2010/10/7 ص 21)

(4) - الساعدي، إدارة الغرر: ص 27.

(5) - هيثم حيدر، ملتقى التأمين الثاني، ص 3.

(6) - هيثم حيدر، ملتقى التأمين الثاني، ص 31.

ونحن نتساءل: ما الاستثمار الذي قاموا به؟ إنه مجرد استثمار في ضمان تعويض الأضرار التي تصيب المساهمين، كما تقوم بذلك شركات التأمين التجارية لا فرق بينهما البتة من هذه الناحية! فالمساهم في شركة التأمين التجارية أو التعاونية يرحو أخذ ربح على مساهمته، وهذا الربح ناتج عن مجموع الفرق بين الاشتراكات والمصاريف، أو نسبة من هذا الفرق، فالأمر سياتي في نهاية المطاف.

فبأي سند شرعي يستحقون الربح، وكيف يمكن تكييف هذا العقد؟ هل استحقوه من أجل إدارتهم للصندوق؟ إن الإدارة قد أخذت أجرا معلوما نظير ذلك! أم استحقوه من أجل المضاربة بأموال الصندوق واستثمارها؟ إذن فيستحقون نسبة من أرباح المضاربة إن تحققت لا غير! أم لأجل إقراضهم؟ فما أخذوه من ربح فهو ربا، إذ هو قرض نظير منفعة! أم من أجل تأجيرهم أصول الشركة للإدارة العاملة؟ فيستحقون إذن أجرا ثابتا أيضا متفقا عليه! فلا بد من تحديد سبب استحقاقهم الربح، ليكون العقد على ضوئه منضبطا بأحكام الشرع حسب طبيعته، بما يحقق العدالة لكل الأطراف، وما يتم العمل به حاليا لا ينضبط بالشرع بنتاتا.

وإذا أراد المساهمون أخذ الربح على مساهمتهم، فإن الإدارة تلتزم باستثمار أموالهم بالطرق المشروعة، وتعطي لهم نسبة من الأرباح في الأخير، وهي الصيغة المقبولة التي تعمل بها شركات التأمين في السودان⁽¹⁾. كما يمكن أن يأخذوا أجرا مقطوعا به من الأقساط المدفوعة، نظير تأجيرهم الأصول التي يمتلكونها لصندوق التكافل وللإدارة العاملة فيه.

4- تغطية العجز عند وقوعه:

إذا كانت شركة التأمين التعاوني مجرد وكيل على تسيير صندوق الاشتراكات، فكيف يتم تسديد العجز إن وقع؟

يفترض أنّ العجز يتم تسديده من قبل المؤمن لهم، كما أنّ الفائض يجب أن يذهب إليهم، لكن شركات التأمين التعاوني تقوم في الواقع، عند حصول العجز، بإقراض الحساب قرضا حسنا، ثم تسترجعه خلال فترة مناسبة⁽²⁾.

فما طبيعة هذا القرض الذي تقوم الشركة بتقديمه؟ مادامت الشركة هي شركة إسلامية، فلا يمكن أن يكون القرض بفائدة ربوية، لكن ما الذي تستفيده الشركة من إعطائها هذا القرض، إذ إنّ أصحاب رأس المال ينتظرون عائدا من وراء المساهمة فيها؟ تقوم الشركة بإعطاء القرض من حساب المساهمين، نظير قرض آخر تأخذه من حساب احتياطي التأمين، مساو للأول في المقدار والمدة⁽³⁾. وعند التأمل نجد أنّ قيام الشركة بهذا

(1) - السيد حامد، مسيرة التأمين التعاوني: ص37.

(2) - انظر: القرّة داغي، الفائض التأميني: ص26.

(3) - انظر: مشعل، تجارب التصرف بالفائض التأميني: ص25.

الإقراض هو نوع من التحايل أيضا، فهو في الحقيقة مشابه لعمل شركة التأمين التجاري من ضمان العجز الذي يحصل في صندوق الاشتراكات، من خلال أموال المساهمين والاحتياطات التي يفرضها القانون على الشركة.

كما أنّ وجود عقد مرّكب يتضمن التزامات للشركة مقابل مزايا وأرباح تحصل عليها يجعل العقد من قبيل بيعتين في بيعة وعقدين في عقد، والذي يؤتى به غالبا للتستر على المعاملات غير المشروعة، فالمساهمون يلتزمون بإنشاء الشركة، وتوفير رأس المال اللازم لذلك، ثم تعيين الإدارة لهذه الشركة، وبعد ذلك تغطية العجز بطريق القرض الحسن عند حصوله... مقابل نسبة من الأقساط ثابتة، وجزء من الفائض أيضا، مع قرض يحصلون عليه من أموال المساهمين، وأصول يشترونها من الفائض... وهذا يجعل المعاملة من باب التذرع للربا، فالواجب أن يتم فصل كل عقد عن الآخر، ويحدد البدلان في كل عقد من تلك العقود، تفاديا للوقوع في الربا والمعاملات المحرمة عموما.

5- مخاطر أقل ومكاسب أكبر:

يفترض في إنشاء شركات التأمين التعاوني أن تكون تكاليف التأمين قريبة من التكلفة الحقيقية، إذ يعاب على شركات التأمين التجاري أنها شركات استغلالية، تريح أموالا طائلة، وتستغل حاجة الناس إلى الأمان لتعظيم أرباحها. فهل فعلا شركات التأمين التعاوني أقل كلفة من شركات التأمين التجاري؟

صممت شركات التأمين الإسلامية لتتحمل مخاطر أقل من شركات التأمين التجارية ومكاسب أعلى، ففي حالة عدم كفاية أقساط التأمين والاحتياطات لدفع تعويضات الخسائر، تقوم شركات التأمين التجاري بدفع تلك الخسائر من رأس مالها واحتياطاتها، بينما تقوم شركات التأمين الإسلامية بتحميل حساب المستأمنين تلك الخسائر، وذلك بإقراض مبلغ الخسائر لحساب المستأمنين ثم استرجاع ذلك القرض لاحقا، كما أن شركة التأمين الإسلامية تقوم باستثمار أقساط التأمين بصيغة المضاربة، فتشارك في الغنم ولا تشارك في الغرم، بينما شركات التأمين التجارية تقوم باستثمار الأقساط وتحمل غرم وغنم ذلك الاستثمار⁽¹⁾. كما أنّ شركة التأمين التعاوني تأخذ أجرها متمثلا في نسبة من الأقساط، بغض النظر عن كفاية الأقساط لتعويض الخسائر أم لا، وبعد ذلك إذا وقع العجز تطالبهم بالزيادة، بينما التأمين التجاري تأخذ الشركة ما بقي من الاشتراكات بعد دفع التعويضات وبعد أن تضمن كفاية الأقساط لتعويض الأضرار، وبالتالي لا مكان للمطالبة بمزيد من الاشتراكات، من جهة، ثم لن تكون أرباح شركة التأمين التجاري على حساب تعويض الأضرار، بخلاف التأمين التعاوني فإن أرباح الشركة ستكون على حساب التعويضات المقدمة مرتين؛ مرة بأخذ نسبة من تلك الأقساط، ما يجعل الأقساط أكبر من التكلفة الفعلية بكثير، ومرة بأخذ جزء من الفائض، ما يدفعها أيضا لمحاولة التملص من التعويض كذلك.

(1) - التأمين الإسلامي للساعاتي: ص 140.

ثالثا: خلاصة واقع التأمين التعاوني

رغم مضي عشرات السنين على العمل بالتأمين التعاوني الإسلامي، ورغم انعقاد العديد من المؤتمرات والملتقيات والندوات الفقهية المتخصصة في التأمين، فإن الفروق الحاسمة بين التأمين التعاوني الإسلامي والتأمين التجاري ينتابها الكثير من التشويش في الواقع في كثير من الأحيان، فقد صارت هذه الشركات شركات تجارية ربحية تقوم بالاتجار في المخاطر ونقلها بعوض، وهي نفس الوظيفة التي تقوم بها شركات التأمين التجارية التقليدية، واستخدمت حيلة لتنتطب عليها الفتاوى الشرعية التي تجيز التأمين التعاوني⁽¹⁾. فهذه الشركات التي تدعي أنها إسلامية، كثيرا ما تقوم بمخالفات تنسف بمصادقيتها، وبشرعية تعاملاتها، ولذا لا يمكن إصدار حكم عام على كل شركات التأمين بأنها مقبولة شرعا، أو أنها غير مقبولة، إلا أن انطلاق هذه الشركات من مبدأ محاولة تقليد الشركات التجارية يجعلها تقع لا محالة في بعض المخالفات غالبا، ويجعلها عرضة للشك والريب والمساءلة ابتداء، حتى قبل الاطلاع على حقيقتها وواقعها.

ولأجل ذلك كله، نجد هيئة للفتوى، كالمهئة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية تصدر بيانا تحذر فيه من أمثال هذه الشركات، ونصه ما يلي: "ظهر في الآونة الأخيرة من بعض المؤسسات والشركات تلبس على الناس وقلب للحقائق من حيث سموا التأمين التجاري المحرم تامينا تعاونيا، ونسبوا القول في إباحته إلى هيئة كبار العلماء من أجل التبرير بالناس والدعاية لشركاتهم، وهيئة كبار العلماء بريئة من هذا العمل لأن قرارها واضح في التفريق بين التأمين التجاري والتأمين التعاوني، وتغيير الاسم لا يغير من الحقيقة، ولأجل البيان للناس وكشف التلبس ودحض الكذب والافتراء صدر هذا البيان"⁽²⁾.

فإذا كان هذا هو واقع التأمين التعاوني عموما، فما هو واقع التأمين التعاوني في الجزائر بشكل خاص؟

رابعا: التأمين التعاوني في الجزائر

نشير فيما يخص قطاع التأمين التعاوني في الجزائر إلى نوعين من التأمين:

1- التعاضديات:

يسمح القانون الجزائري بإنشاء تعاضديات تهدف إلى تأمين أعضائها المنضوين تحتها بمختلف ضد مختلف المخاطر المحتملة، جاء في المادة 203 من قانون التأمينات الجزائري (والمعدلة في قانون 04-06 المؤرخ في 20 فبراير 2006م): يقصد بالشركة في مفهوم هذا الأمر مؤسسات وتعاضديات التأمين و/أو إعادة التأمين. ويؤكد ذلك في المادة 215 من قانون التأمينات: تخضع شركات التأمين و/أو إعادة التأمين في تكوينها إلى القانون الجزائري وتأخذ أحد الشكلين الآتيين: شركة ذات أسهم، شركة ذات شكل تعاضدي.

(1) - مشعل، تجارب التصرف بالفائض التأميني: ص4؛ الساعاتي، إدارة الغرر: ص23.

(2) - الدرويش، أحمد بن عبد الرزاق، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، مجلد07، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض -

والميزة في هذه التعاضديات أنها تقوم بعملها دون قصد الربح، فتكون بذلك أقرب إلى روح التأمين التكافلي والتعاوني الذي يفترض أن تقوم عليه شركات التأمين الإسلامي، ففي المادة 215 مكرر من قانون التأمينات الجزائري: ليس للشركة ذات الشكل التعاضدي المذكورة أعلاه هدفا تجاريا.

كما أن المنخرطين في هذه الشركة ملزمون بدفع اشتراكات إضافية عند تحقق العجز، ما يؤكد الصبغة التعاونية غير الربحية في أمثال هذه الشركات، ففي المادة 32 الفقرة 3 من المرسوم التنفيذي 09-13: "في حالة عجز ملحوظ يمكن لمجلس الإدارة أن يقرر طلب اشتراك تكميلي".

وفي 2009م أصدرت الجزائر المرسوم التنفيذي رقم 09-13 المؤرخ في 11 جانفي 2009م المتضمن القانون الأساسي النموذجي لشركات التأمين ذات الشكل التعاضدي.

لكن الإشكال العملي في هذه الشركات هو صعوبة تأسيسها، إذ يشترط المرسوم التنفيذي المشار إليه سابقا أن لا يقل عدد الأعضاء عن 5000، وهو عدد كبير جدا، ليس من السهل الوصول إليه. ففي المادة الأولى منه: "لا يصح تأسيس الشركة إلا إذا تعدى أو عادل عدد المنخرطين خمسة آلاف (5000)"⁽¹⁾.

2- شركة سلامة للتأمينات:

تعدّ شركة سلامة للتأمينات هي الشركة الوحيدة في الجزائر التي تعلن التزامها بأحكام شركات التأمين التعاوني، وهذه الشركة لم تظهر إلا حديثا، مقارنة ببقية الشركات المنتشرة في العالم، وتعدّ تفرعا لشركة التأمين الإماراتية التي مقرها السعودية (إياك). وقد اعتمدت شركة سلامة للتأمينات الجزائر بمقتضى القرار رقم 46 الصادر بتاريخ 02 جويلية 2006 عن وزير المالية. وامتصت بذلك شركة (البركة والأمان) للتأمين وإعادة التأمين المنشأة في 26 مارس 2000، والتي أصبحت اليوم سلامة للتأمينات الجزائر بعد انضمامها لمجموعة سلامة.

ولا توجد لدى الباحث معلومات كافية لإصدار حكم نهائي على هذه الشركة⁽²⁾، إلا أنه بالإمكان تقديم بعض الملاحظات:

- إنّ قانون التأمينات الجزائري لا ينص صراحة على السماح بتقديم خدمات التأمين التعاوني، وهذا يعتبر من أكبر التحديات التي تواجه شركات التأمين التعاوني، إذ يطبق عليها أحكام القوانين المنظمة لشركات التأمين التجاري التي لا تتوافق ولا تتماشى مع مبادئ التأمين التعاوني⁽¹⁾.

⁽¹⁾ - في الواقع وبحسب علم الباحث، فإن هناك تعاضدية تأمينية واحدة في الجزائر، وهي: "تعاضدية التأمين الجزائرية لعمال التربية و الثقافة"، ويحتاج الحكم عليها إلى بحث مستقل، ومعرفة دقيقة بكيفية عملها.

⁽²⁾ - هناك مقال بعنوان: واقع خدمات التأمين الإسلامي بالجزائر (مع الإشارة إلى شركة سلامة لتأمينات الجزائر)، عمر حوتية، وعبد الرحمان حوتية، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، عدد 12، 2011م، غرداية-الجزائر. إلا أنه، وبعد اطلاع الباحث عليه لم يجد شيئا ذا بال فيما يخص شركة سلامة، ولا حتى تعمقا فيما يخص معايير شركات التأمين الإسلامية، ولا بيانا لمدى التزام شركة سلامة بتلك المعايير.

- إنَّ التحديّ السابق يجعل الشركة محلّ تهمة كبيرة، إذ كيف استطاعت أن توفّق بين تلك القوانين الخاصة بالتأمين التجاري وبين مبادئ التأمين التعاوني؟! فمثلا، هل يسمح القانون للإدارة بأخذ نسبة مقطوع بها من الأقساط كأجر للإدارة، أم يجبرها على اتباع نهج التأمين التجاري بأخذ الفائض بعد اقتطاع التعويضات، كريح للإدارة والمساهمين؟ ثم، هل هناك فصل حقيقي بين صندوق المساهمين وصندوق المؤمن لهم؟

- تستثمر شركة سلامة أموالها حسب ما ينص عليه قانون التأمين التجاري، أي 50 بالمئة على الأقل كسندات في خزانة الدولة، والعائد المكون من هذا الاستثمار يعتبر فوائد ربوية، وخروجها من الإشكال قامت الشركة باستحداث رصيد خاص يتم فيه تجميع الفوائد التي تتحصل عليها بغرض فصلها عن باقي الأموال تحت رقابة وإشراف هيئة الرقابة الشرعية الخاضعة لها، كما أنّها لا تعتبر تلك الفوائد موردا ولا تضاف إلى الفائض. بينما تقوم باستثمار الباقي من أموالها حسب مبادئ الشريعة الإسلامية⁽²⁾.

- أخيرا، وهو الأهم، هل شركة سلامة للتأمينات ابتعدت عن ممارسات شركات التأمين التعاوني المنتشرة في مختلف دول العالم، والتي لا تختلف في جوهرها عن ممارسات شركات التأمين التجاري؟ هل تقوم بتوزيع الفائض كله على المشتركين؟ هل تكتفي بإعطاء أرباح للمساهمين من خلال استثمار أموالهم فقط؟ أم لهم حصة من الفائض؟ هل لمجلس الإدارة حوافز تتمثّل في جزء من الفائض إلى جانب الأجر المقطوع به؟ إذا كانت شركات التأمين الإسلامية المتواجدة في بيئات قوانينها تشجع على هذا النمط من التأمين لم تتمكن من التميّز فعلا عن شركات التأمين التجاري وأساليبها، فما بالك بشركة تعمل في بيئة لا تتوفر على إطار قانوني خاص بها!

خلاصة: هل البديل متوفر حقاً؟

بناء على كل ما سبق في هذا العنصر، يمكننا الخروج بنتيجة مفادها أنّ التأمين التعاوني كما يفترض أن يكون غير موجود في الواقع الحالي غالبا، وادعاء وجود الحاجة إلى التأمين التجاري في الدول الأوروبية نظرا لعدم البديل هناك لا معنى له، إذ البديل غير متوفر غالبا بالشكل المطلوب حتى في الدول العربية والإسلامية، بل لعلّ التأمين التجاري أقرب إلى العدل من التأمين التعاوني المطبق في الواقع، إذ يتحمل الغنم والغرم معا، بينما نظام التأمين التعاوني مؤسس بشكل يؤدّي إلى أن تتحمل الشركة الغنم دون الغرم.

ولذلك فقرار المجلس الأوروبي للإفتاء، رقم: 25 (6/7)، بخصوص التأمين في الغرب، وجوازه في حالات الحاجة، بدعوى عدم البديل، ينسحب، إلى حد الساعة، على معظم الدول الإسلامية. ودعوى صعوبة ذلك

⁽¹⁾ - باخويا، إدريس، صناعة التأمين التكافلي في الجزائر، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، 2016/03/15م، جامعة زيان عاشور، الجلفة-الجزائر.

المجلد 09، العدد 1، ص ص 274-282؛ ص ص 277-278.

⁽²⁾ - أوموسي، طرق استغلال الفائض التأميني: ص 73؛ باخويا، صناعة التأمين التكافلي في الجزائر: ص 279.

في الغرب غير مسلمة أيضا، لأن الصعوبة نفسها نجدها في دول إسلامية كثيرة، لا تقرّ قوانينها بالتأمين التعاوني.

الفرع الثالث: الحاجة تقدر بقدرها

سبق أنّ إباحة التأمين من باب الرخص، لعذر خاص يتعلّق بالفرد، وليس من باب الحاجات العامة التي تباح على سبيل الاستثناء من أصل كلي، والتفريق بين الأمرين مهم لمعرفة ما إذا كان الحكم يأخذ به المحتاج وغيره، ولا تتقدر الحاجة فيه بقدرها، أم أنّه حكم عام يأخذ به المحتاج وغيره دون تقدير للحاجة بقدرها، يقول الشاطبي: "وأما الرخصة؛ فما شرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه"⁽¹⁾، ثم يوضح الفرق بين هذه الرخصة، وما شرع لحاجة عامة بقوله: "وكونه (مقتصرا به على موضع الحاجة) خاصة من خواص الرخص أيضا لا بد منه، وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية وما شرع من الرخص؛ فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة، فإن المصلي إذا انقطع سفره؛ وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم... وكذلك سائر الرخص، بخلاف القرض، والقراض، والمساقاة، ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة؛ فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح؛ لأنه مشروع أيضا وإن زال العذر، فيجوز للإنسان أن يقتضه وإن لم يكن به حاجة إلى الاقتراض... وكذلك ما أشبهه"⁽²⁾.

وفي نفس المعنى يبين ابن بية أنّ هناك حاجة فقهية تعتبر توسعا في معنى الضرورة، فتقدر بقدرها، وهي حاجة شخصية، وبالمقابل هناك حاجة أصولية عامة، والتي تثبت بها الأحكام بالنص أو الاستحسان والاستصلاح، والتفريق بين النوعين مهم جدا في ترتيب الأحكام عليها⁽³⁾.

وإباحة التأمين للحاجة مندرج ضمن الحاجة الفقهية الملحقة بالضرورة، إذ لم ير المانعون للتأمين التجاري وجود حاجة عامة، خصوصا مع إمكانية البديل المشروع الخالي من المخالفات الشرعية، وبناء على ذلك فيجب أن تقدر الحاجة في التأمين بقدرها، ومما يدخل في ذلك ما يلي:

أولا: لا يأخذ بالحاجة إلا من كان محتاجا إليها فعلا، وهذا ما تمّ بيانه سابقا عند الحديث عن وجوب التحقق من وجود حاجة حقيقية إلى التأمين عند المكلف، فمن لم تكن له حاجة حقيقية إلى التأمين فلا يباح له الأخذ به مهما قلّ، ولذلك جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي للهند، عند إباحتهم للتأمين التجاري لظروف خاصة بالبلد حفاظا على الأنفس والأموال، تقييد ذلك بتحقيق الحاجة عند الفرد، جاء في القرار: "وجواز التأمين هنا مبني على خوف الضرر على النفس والمال من قبل الأعداء، بخاصة في الاضطرابات الطائفية، لذا فإن مات موتا طبيعيا أو تلف ماله من دون تدخل من الأعداء لا يجوز له أن يستفيد بمبالغ

(1) - الشاطبي، الموافقات: 1/466.

(2) - المصدر نفسه: 1/468.

(3) - انظر: الفرق لابن بية، ص130.

إضافية حصلت له بسبب التأمين، بل له أن يكتفي في استفادته بقدر ما أودعه هو، أما ما زاد عليه فيجب عليه التصديق به من دون نية الثواب"⁽¹⁾.

ثانياً: من تحققت فيه الحاجة إلى التأمين، جاز له اللجوء إليه، لكن من الواجب عليه الاكتفاء بالحد الأدنى من العقد الذي تندفع به الحاجة دون مجاوزة ذلك إلى غيره، فلو وجدت الحاجة للتأمين من المسؤولية ضد الغير في السيارات، بحيث كان تأميناً إلزامياً، فلا يعني ذلك جواز اللجوء إلى التأمين التجاري الشامل على السيارة، إذ هذا النوع من التأمين لا تدعو إليه الحاجة، فهو تأمين اختياري لا إلزامي"⁽²⁾.

ثالثاً: هل كون الحاجة تقدر بقدرها في عقد التأمين التجاري، معناه وجوب عدم أخذ عوض أكثر من الذي قدّمه للشركة في حال وقوع الضرر؟ اختلف المعاصرون في هذه المسألة:

القول الأول: ليس له أن يأخذ إلا بقدر ما دفع، لأنه إذا أخذ أكثر مما دفع يكون قد أخذ مالا بغير حق، فيكون هذا من أكل أموال الناس بالباطل"⁽³⁾. ولأنّ الحاجة لا تدعو إلى أخذ ما زاد على العوض الذي دفعه.

وذهب إلى هذا الرأي الخليلي من الإباضية المعاصرين، إذ قال في إحدى فتاويه: "لا يجوز أن يأخذ أحد من شركة التأمين، إلا أن يكون اضطر إلى التأمين قسراً، فله أن يأخذ مقدار ما دفع من نفس الشركة"⁽⁴⁾، والحكم نفسه أيضاً بالنسبة لفتوى له عن التأمين على الحياة، حيث يقول: "لا أرى لورثة المؤمن إلا ما دفعه إلى شركة التأمين فحسب، وما عداه فحكمه حكم المال الذي جهل أربابه"⁽⁵⁾. والأصل أنّ ذلك الزائد على ما دفعه من أقساط يذهب إلى فقراء المسلمين، لكن إذا كان محتاجاً إليه فيسعى للتخلص منه متى تيسر له ذلك"⁽⁶⁾.

القول الثاني: يجوز أن يأخذ ما بُدِلَ له، ولو كان أكثر مما دفع؛ لأنه إذا جاز الدفع جاز الأخذ، ولأن قاعدة الشريعة أنّ الغنم بالغرم، والخراج بالضمان، فيكون هذا أقرب إلى تحقيق العدل، فلو لم يحصل له حادث لأخذت منه الشركة أموالاً كثيرة، فله بالمقابل أن يأخذ ما تقدمه الشركة مهما بلغ، فكيف نقول له: إذا كان الحق عليك فابدله، وادفعه ولو بذلت أموالاً كثيرة، أما إذا كان الحق لك فلا تأخذ إلا بقدر ما دفعت؟! فهذا

(1) - مجمع الفقه الإسلامي بالهند، الندوة 5، 1992م، بشأن قرار التأمين رقم 17 (72/1).

(2) - السيف، الحاجة وأثرها في عقد التأمين: ص155؛ الزحيلي، وهبة مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، ط12، دار الفكر، دمشق-سوريا: 5/

3426.

(3) - الخثلان، سعد بن تركي، فقه المعاملات المالية المعاصرة، ط2، دار الصميعي، السعودية، 2012: ص175.

(4) - الخليلي، الفتاوى: 165/3.

(5) - المرجع نفسه: 166/3.

(6) - انظر نفس المرجع: 173/3.

فيه شيء من عدم العدل، إذ كيف نراعي شركات التأمين التي تكسب أموالاً طائلة من الناس، ولا يراعى الفرد المسكين!⁽¹⁾

والشيخ الخليلي، رغم أنه ممن يرى وجوب الاقتصار في مقدار العوض على ما قدّم من أقساط، إلا أنه لما سئل عن حكم اتفاق مجموعة أشخاص مشتركين في نظام التأمين، على أن كل واحد من هؤلاء المشتركين أن لو حدث له أي ضرر مالي، فإن البقية تبرع بمبالغ التأمين التي دفعتها للشركة لصالح ذلك الشخص المتضرر، أي أنهم ينوون ذلك مجرد نية فقط، فقال: "... إن كانت غير موافقة عليه (أي المجموعة التي اتفقت فيما بينها)، وإنما أُكْرِهَتْ عليه -أي على التأمين- وقد وقع التراضي بينها (بين المجموعة) أن تنتصر من الشركة باسترداد حقها عندما يقع حادث على أحد منها، باسترداد ما أمكنها استرداده مما أخذ منها، والسماح به لمن وقع عليه الحادث، فأرجو أن لا يضيق ذلك، والله أعلم"⁽²⁾، وفي الحقيقة إن مبدأ التأمين يقوم على هذا الأمر تماماً، فكل مشترك إنما يسعى بإقدامه على التأمين، وإن لم ينو ذلك، إلى أن يتعاون مع غيره من أجل تفتيت المخاطر، فإذن ما تدفعه الشركة لأحدهم هو تبرع من بقية الأعضاء وتعاون منهم، وهو استرجاع لما لهم الذي دفعوه للشركة، فلم لا نكبّر هذه الصورة التي تنطبق على تلك المجموعة التي صرّحت بالاتفاق، لتتنطبق على مجموع المؤمن لهم كلهم، الذين هم متفقون ضمناً، وإن لم يصرّحوا بذلك علانية!

ولذا فإنّ الباحث يرى أنّ الأرجح في هذه المسألة هو جواز أخذ كلّ ما تقدمه الشركة، وليس في ذلك أكل مال الغير بالباطل، لأنّ المال هنا هو مال الشركة، وليس مالا للمؤمن لهم، والشركة قد أعطته ذلك العوض برضا منها، كما أنه لا يتضمن ربا، وهو ما تمت مناقشته عند استعراض أدلة المانعين، فلا محذور إذن من أخذ العوض كاملاً.

ويُتصوّر تطبيق رأي القائلين بمنع أخذ الزيادة، وهو خلاف ما رجّحه الباحث، في حال التأمين الإلزامي فقط، أمّا التأمين غير الإلزامي الذي تتحقق فيه الحاجة فلا يمكن إلزام المؤمن له بأخذ مقدار ما دفع، لأنّ الحاجة لا تندفع بذلك، فسعيه للتأمين إنما كان لحاجته إلى العوض كاملاً لما يلحقه من ضرر ومشقة، والتزامه بأخذ ما دفع لا تتحقق به حاجته ولا تندفع.

(1) - انظر: الخفان، فقه المعاملات: ص176.

(2) - الخليلي، الفتاوى: 169/3.

المبحث الثاني: أثر قواعد الضرورة والحاجة على العمل في مؤسسات تتعامل بالحرام

الواجب على المسلم أن يتعامل بالحلال، سواء تعلّق الأمر بالمعقود عليه أم بكيفية التعاقد، فليس للمسلم أن يتعامل في المحرمات لذاتها، كما ليس له أن يتعامل بالتعاملات المحرمة، فللكسب الحلال أهمية بالغة في حياة المسلم، وتتجلى بداية في أنّه الأساس للعمل الصالح والمعين عليه، وهذا ما يمكن استفادته من قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوْا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَعَمَلُوا صَالِحًا لَّيْ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ۝﴾ [المؤمنون: 52]، والأمر للرسول عليه⁽¹⁾، وقال ﷺ: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا وَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الرُّسُلِينَ فَقَالَ: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوْا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَعَمَلُوا صَالِحًا لَّيْ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ۝﴾ [المؤمنون: 52]، وقال: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُّوْا مِنَ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ...﴾ [البقرة: 171]، ثُمَّ ذَكَرَ الرَّجُلَ يُطِيلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ يَا رَبِّ يَا رَبِّ وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ وَغَدَىٰ بِالْحَرَامِ فَأَنَّى يُسْتَجَابُ لِذَلِكَ؟»⁽²⁾، ومن هنا كان من الواجب على المسلم أن يتحرى المطعم الحلال، بالبحث عن الطريق المباح للكسب.

ومن أهم المجالات التي يتكسب منها المرء الوظائف في الشركات والمؤسسات المختلفة، وسيحاول الباحث من خلال هذا المبحث التطرق إلى حكم العمل في هذه المؤسسات، والتي يمكن تقسيمها، بحسب القسمة العقلية، وبحسب الواقع، إلى ثلاثة أقسام:

- شركات أصل نشاطها مباح، وهي التي تخلو من الاستثمارات المحرمة المعلنة أو البارزة في نشاط الشركة أو قوائمها.
- الشركات التي أصل نشاطها مباح ولها استثمارات ونشاطات محرمة، مثل الاقتراض والإقراض بفائدة من البنوك، أو شركات أغذية قد تبيع الخمر، أو الفنادق التي قد توفر بعض المشروبات والمطعمومات المحرمة.
- الشركات التي أصل نشاطها واستثماراتها قائم على المحرم، مثل شركات الخمر والدعارة والربا وغيرها، وهذه الشركات قد تكون لها بعض الخدمات المباحة أيضا.

وواضح أنّ القسم الأول لا يعنينا، حيث إنّ العمل في تلك الشركات مباح، فأصل عملها مشروع، ولا تمارس أنشطة محرمة، يبقى الإشكال في القسم الثاني والثالث، وسيقتصر الباحث على العمل التي يكون أصل نشاطها محرّما، دون غيرها.

⁽¹⁾ - انظر: الزحيلي، وهبة مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ط2، دار الفكر المعاصر، دمشق-سوريا، 1418هـ: 57/18.

⁽²⁾ - صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب، رقم: 1015: 703/2.

المطلب الأول: حكم العمل في مؤسسات أصل نشاطها محرم

الفرع الأول: محل النزاع

سيركز الباحث على مؤسستين اثنتين، وهما البنوك الربوية، وشركات التأمين التجاري، كمثال للشركات التي أصل نشاطها محرم، رغم أنّها قد تقوم ببعض الأنشطة المباحة. والمنطلق والأساس الذي انطلق به الباحث هو اعتبار التأمين التجاري محرّمًا غير جائز، وكذلك ما تقوم به البنوك من أعمال الإقراض والاقتراض هو من الربا المحرم، فمن يرى أنّ التأمين التجاري مباح وجائز⁽¹⁾، أو أنّ ما تقوم به البنوك من أعمال ليس من الربا المحرم⁽²⁾، فلا إشكال عنده ابتداء في العمل في تلك المؤسسات، مهما كان العمل الذي يتعاطاه الموظف.

ويمكن التفريق في أعمال البنوك بين نوعين من الأعمال؛ الأوّل: الأعمال التي لها صلة مباشرة بالربا، وهي الأعمال التي يباشر أصحابها العقود الربوية، إقراضا واقتراضا، أو كتابة أو إشهادا، ويدخل في هذه الحال ما إذا كانت الوظيفة في البنك من الوظائف الإدارية العليا التي تشرف على عمل هؤلاء الموظفين، كالمدير العام، أو المدير الإقليمي، أو مدير الفرع، وكذا إذا كانت الوظيفة للتسويق أو الدعاية لأي من هاتين المجموعتين من الخدمات البنكية⁽³⁾. والثاني: الوظائف التي ليس لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بالفوائد الربوية، مثل إدارة شؤون المقر، وإدارة النقل، والأمن وشؤون الأفراد والنظافة...⁽⁴⁾.

وفي التأمين أيضا يمكن التفريق بين نوعين من الأعمال؛ أعمال تتصل بالنشاط الرئيسي للشركة، وهي أعمال المنتجين والسماسة والمندوبين والوكلاء وإدارة الاستثمار، والأعمال المتصلة بذلك مثل الخبراء الاكتواريين والمحاسبين والمحامين، وأعمال أخرى مساعدة مثل الأمن وشؤون الأفراد وشؤون المقر والنقل⁽⁵⁾.

والعمل في هذه المؤسسات في المجموعة الأولى محرم غير جائز اتفاقا، كحكم مبدئي، كقيام الموظف بالإقراض والاقتراض بالفائدة في البنك الربوي، وقيامه بإبرام عقود التأمين التجاري في شركات التأمين التجاري، ورد في قرار المجلس الأوروبي للإفتاء تحت رقم 79 (18/2)، في دورته الثامنة عشرة، بتاريخ 1-5 تموز (يوليو) 2008م بخصوص العمل في شركات التأمين التجاري ما يلي: "بعد مناقشة البحوث المقدمة إلى المجلس،

(1) - قد أشار الباحث إلى القائلين بجواز التأمين التجاري، وذلك في المبحث السابق، فليرجع إليه.

(2) - انظر: المطلب الأول من المبحث الثالث الذي يلي هذا المبحث، ضمن هذا الفصل، في فرع: حكم فوائد البنوك.

(3) - الشبلي، يوسف بن عبد الله، العمل في القطاع المالي في الولايات المتحدة الأمريكية، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج2، ص 61-112: 98/2.

(4) - عمر، محمد عبد الحليم، المهن والوظائف في بعض المجالات المالية، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج2، ص 269-318: ج2، ص 277.

(5) - المرجع نفسه: ج2، ص 287-288.

والمتعلقة بموضوع العمل في شركات التأمين في أوروبا، واستناداً إلى القرارات الصادرة من الجامع الفقهيّة، والقرار (رقم 6/7) الصادر من المجلس، يقرر بشأن العمل في هذه الشركات في البلاد غير الإسلاميّة ما يلي: ...ثانياً: الأصل أن العمل في شركات التأمين التجاري غير جائز شرعاً.

وكذلك الأمر بالنسبة للمصارف الربويّة، فإنّ العمل في الربا في المصرف الربوي أو في غيره هو عمل محرم لحرمه الربا، فمن أكل الربا، أو أطعمه غيره، أو كتب صكوك الربا، أو شهد عقد الربا والصك الربوي والمعاملة الربويّة فقد ارتكب حراماً، لحق به الإثم المحقق، ومن ربّب المعاملة الربويّة وكتب صكها وأخذ أجره على ذلك فقد أكل المال الحرام، عن جابر قال: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَكَلَ الرِّبَا وَمُوكَلَّهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدِيهِ، وَقَالَ هُمْ سَوَاءٌ»⁽¹⁾، واللّعن يقتضي التحريم. وهذا الحكم محل اتفاق بين العلماء⁽²⁾.

فيبقى الخلاف إذن في المجموعة الثانية التي لا تتضمن مباشرة الربا من أكله أو إيكاله أو كتابته أو الإشهاد عليه، والحكم السابق متّفق عليه (أي تحريم أعمال المجموعة الأولى)⁽³⁾، إذا استثنينا فتوى الشيخ القرضاوي الذي أباح العمل في البنوك الربويّة إطلاقاً، دون تفريق بين العمل الذي فيه إعانة مباشرة على الربا، والعمل الذي لا يتضمن ذلك⁽⁴⁾.. وسيشير الباحث إلى أهمّ ما استند عليه القرضاوي مع مناقشة أدلته لاحقاً. وبما أنّ الخلاف وقع أساساً في المجموعة الثانية، فسيستعرض الباحث هنا في الفرعين الموليين أدلة المجيزين للعمل في المصارف الربويّة في غير الأعمال التي فيها مباشرة للحرام، وأدلة المانعين أيضاً.

الفرع الثاني: المجيزون وأدلتهم

ذهب هؤلاء إلى جواز العمل في البنوك الربويّة ونحوها من المؤسسات التي يكون أصل نشاطها محرماً، وذلك في الوظائف التي لا تكون فيها مباشرة للحرام، من الإقراض بالربا والاقتراض به وإبرام عقود التأمين التجاري، كتابة أو إشهاداً.

ومن ذهب إلى ذلك مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، مع اعتبار مثل تلك الأعمال شبهة، بحيث على العامل أن يبذل جهداً في البحث عن عمل آخر خال من الشبهات، وذلك في قراره السابع من المؤتمر الخامس

(1) - صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب: لعن أكل الربا ومؤكله، رقم: 1598، 1219/3.

(2) - حسين، محمد أحمد، العمل في المصارف الربويّة، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج2، ص546-571: ص555.

(3) - أريد أن أشير هنا إلى أنّ تقسيم الأعمال الربويّة إلى قسمين هو أمر نسبي جداً، إذ يصعب أحياناً تصنيف عمل ما ضمن المجموعة الأولى أو المجموعة الثانية، ويحتاج ذلك في كثير من الأحيان للرجوع إلى المتخصصين في البنوك ووظائفه، إلا أنّ ذلك لا يمنع من إعطاء حكم عام بناء على مبدأ عام أيضاً، وذلك أنّ هناك أعمالاً فيها مباشرة للحرام، وأعمال أخرى لا تتضمن مباشرة للحرام، فهي وظائف ضمن البنك لكن أصحابها لا يباشرون الربا. فيبحث عن حكم المجموعة الأولى، وحكم المجموعة الثانية، ويبقى الحكم على عمل ما بأنه من المجموعة الأولى أو من المجموعة الثانية مما يحتاج إلى تعمق أكثر في الموضوع.

(4) - القرضاوي، العمل في البنوك، فتاوى وأحكام، موقع الشيخ يوسف القرضاوي، تاريخ النشر: 2016/03/13، تاريخ الاطلاع على الفتوى:

للمجمع المنعقد بالمنامة - مملكة البحرين في الفترة من 14 - 17 من شهر ذو القعدة 1428 الموافق 24 - 27 من شهر نوفمبر 2007، فمما ورد في القرار بعد التأكيد على حرمة مباشرة الأعمال المحرمة في المصارف الربوية: "وقد رخصت المجمع الفقهي لمن لم يجد عملا مباحا، أن يعمل في الأماكن التي يختلط فيها الحلال والحرام، بشرط ألا يباشر بنفسه فعل المحرم، وأن يبذل جهده في البحث عن عمل آخر خال من الشبهات، والمجمع لا يرى ما يمنع من تطبيق هذا الحكم على العمل في المصارف الربوية، فيرخص في العمل في المجالات التي لا تتعلق بمباشرة الربا كتابة أو إسهادا أو إعانة مباشرة أو مقصودة على شيء من ذلك".

وذهب إلى ذلك أيضا القرضاوي⁽¹⁾، والزرقا كذلك؛ حيث أجاز العمل في المصارف الحكومية في فتوى له، وقيّد ذلك في فتوى أخرى بأن لا يباشر الموظف الحرام بنفسه: "أقول إجمالا: إنني لا أجد حراما في عمل الشخص موظفا في المصرف الزراعي الرسمي الحكومي، ولو أن مهمة المصرف إقراض المزارعين بفائدة مخفضة، ولا سيما في زمننا هذا، ومن استطاع أن يجد لنفسه عملا آخر كافيا فهو أطيب للنفس"، وقال أيضا: "فيكفينا من هؤلاء الصالحين المستفتين اليوم أن لا يقرضوا ولا يستقرضوا بالربا، ويتعدوا عن فعل المحرم بأنفسهم"⁽²⁾.

لكنه في فتوى أخرى يمنع العمل في البنك الربوي لمن وجد عملا يغنيه، يقول: "إذا وجد الإنسان عملا يغنيه عن الوظيفة في بنك ربوي لا يجوز له التوظيف فيه"⁽³⁾.

وعن لجنة الفتوى بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت أنّ: العمل في البنوك إذا كان في مجال الوظائف التي يقوم عليها الربا من الإقراض والاقتراض وكتابة العقود والشهاد عليه وكفالاته فإنه حرام... أما الأعمال الأخرى التي لا علاقة لها بالربا مباشرة، كالحساب الجاري والشيكات والحوالات فإنها جائزة.. وكذلك الوظائف التي يكون أصل العمل فيها مشروعاً وليس لها صلة مباشرة بالربا، كالحراسة والمراسلة والسكرتاريا فنرجو ألا يكون بها بأس، لأنها مما عمت به البلوى ويتعذر على القائم بها التحري في تفاصيل ما يقوم به من الأعمال.

ومن القائلين بالجواز كذلك: عبد الله المحسن العبيكان، تعليقا منه على رأي عبد الله بن محمد بن حميد، حيث أيدته ووافقته فيما ذهب إليه. وابن حميد أورد رأيه بالجواز في فتاويه⁽⁴⁾.

وقد استند القائلون بالجواز إلى ما يلي:

أولا: الربا خصوصا والمحرم عموما الذي في هذه الشركات يعتبر يسيرا إذا ما قورن بالأنشطة المباحة التي تزاو لها هذه الشركات، والتي من أجلها أنشئت، فيجوز العمل بها لأنه يجوز تبعا ما لا يجوز استقلالا، كما أنّ

(1) - القرضاوي، يوسف، فتاوى معاصرة، دار المعرفة، الدار البيضاء-المغرب: ص239.

(2) - الزرقا، مصطفى أحمد، فتاوى مصطفى الزرقا، ط1، دار القلم، دمشق-سوريا، 1999م: ص575.

(3) - المرجع نفسه: ص575.

(4) - ابن حميد، فتوى سماحة الشيخ عبد الله بن حميد، دار القاسم، السعودية، ط2، 1420هـ: ص187-188.

للكلّ حكم الأكثر⁽¹⁾. يقول القرضاوي في شأن البنوك الربوية: "إن أعمال البنوك ليست كلها ربوية، فأكثرها حلال طيب لا حرمة فيه، مثل السمسرة والإبداع وغيرها، وأقل أعمالها هو الحرام"⁽²⁾.

ثانيا: هذه المسألة تدخل في إطار المسألة الفقهية المعروفة: حكم التعامل مع من في ماله حلال وحرام، والتي تقضي بأنه: إذا كانت المعاملة معه حرام في نفسها مثل التعامل معه بالربا، فالتعامل معه حرام، وهذا ينطبق على المودعين والمقترضين، أما إذا كانت المعاملة معه حلال في نفسها مثل الإجارة للعمل كما في حالتنا، فإن كان يوجد نص على حرمتها مثل كتابة وثيقة الربا أو الشهادة عليه فهي محرمة أيضا، وأما إذا لم يوجد نص على حرمتها مثل باقي الوظائف في البنك التي ليست لها علاقة مباشرة بالفوائد فلا بأس بها⁽³⁾. وإذا كان من المتفق عليه أنه يجوز للموظف أن يأخذ راتبه من الدولة، مع أن أموالها تتكون من حلال وحرام، وتدخل فيها موارد من ضرائب الخمر والفجور، فعلينا لكي لا نتناقض أن نبيح العمل في المصرف الربوي أيضا، والذي تكون أمواله من مصادر مباحة وأخرى محرمة، فلا فارق بين عمل في مصرف يقرض بالفائدة، وبين أخذ الراتب المحشو بهذه الموارد العامة المملوءة بالحرام⁽⁴⁾. وأيضا، فإذا كان الإشكال في وجود أموال محرمة في البنك، فإن هذا الإشكال ينسحب على كلّ الأموال التي يتعامل بها الناس، لأنّها كلها تدخل في المصارف وتخرج منها⁽⁵⁾. وقد اشتهر عن الرسول ﷺ تعامله مع مشركي قريش قبل الهجرة، ومع يهودي المدينة بعد الهجرة، وقبوله هدية المقوقس مع علمه أنهم جميعا يتعاملون بالربا⁽⁶⁾. يقول صاحب فتح الباري في شرح حديث تعامله ﷺ مع اليهود: "واستنبط منه جواز معاملة من أكثر ماله حرام"⁽⁷⁾.

يجاب على ذلك بأنّ العلة في الحقيقة في منع العمل في البنك الربوي وأمثاله من المؤسسات التي يقوم نشاطها أساسا على الحرام ما فيه من إعانة على الحرام، وليست علة التحريم حرمة مصدر المال الذي يتقاضى منه راتبه، فهناك فرق بين أن تتعامل مع مراب في عمل مباح، كالبيع والشراء والإجارة، وبين أن أقدم له خدمة تدرج في إطار عمله الربوي أصلا، كأن أكون محاسبا له في بنكه الربوي أو أبيع له أرضا لإقامة مصرفه، أو أبنى له مبنى لمؤسسته، فهاتين وظيفتين مختلفتين.

ثالثا: إنّ الأجر الذي يحصل عليه الموظف حلال لأنّه أجره مقابل جهده مباح⁽⁸⁾.

(1) - القحطاني، مسفر بن علي، حكم العمل في الشركات المباحة ذات النشاط المحرم، مقارنة فقهية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، المجلد 9، عدد 2، رجب 1433هـ / يونيو 2012م، ص 193-211: ص 202.

(2) - القرضاوي، فتاوى معاصرة: ص 239.

(3) - عمر، المهن والوظائف في بعض المجالات المالية: ج 2، ص 281-282.

(4) - فتاوى مصطفى الزرقا: ص 579.

(5) - حسين، العمل في المصارف الربوية: ص 566.

(6) - حكم العمل في قطاع الخدمات المالية، 703/1.

(7) - ابن حجر، فتح الباري: 141/5.

(8) - الربا والقرض في الفقه الإسلامي، عبد الهادي أبو سريع، ص 94؛ الشبلي، العمل في القطاع المالي: 99/2.

يجاب على ذلك بأنّ الأجرة إنما تكون مباحة حالاً إذا كان الجهد مباحاً، وليس كل جهد مباحاً، وهذا هو محلّ النزاع، هل الجهد الذي يقوم به الموظف في هذه المؤسسات مباح، فيكون الأجر مباحاً، أم محرّم فيكون محرماً؟ فلو كنا متفقين على أنّ العمل مباح لما كان هناك خلاف أصلاً، ففي هذا الدليل مصادرة على المطلوب.

رابعاً: عن جابر، قال: «لَعَنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ آكِلَ الرِّبَا، وَمُؤَكِّلَهُ، وَكَاتِبَهُ، وَشَاهِدِيَهُ»، وقال: «هُمْ سَوَاءٌ»⁽¹⁾. ولا يدخل هذا الموظف في المحذور وما شمله اللعن في الحديث؛ لأنه لم يأكل الربا ولم يوكله ولم يكتبه ولم يشهد عليه.

مما يمكن أن يجاب به على هذا الاستدلال: أنّ الرسول ﷺ إنما قصد من ذكر تلك الأصناف التمثيل وليس الحصر، فيلحق بما ذكره ﷺ كلّ من توفر فيه ذلك المعنى وهو إعانة المرابي على ما هو عليه من تعاطي الحرام.

الفرع الثالث: المانعون وأدلتهم

ذهب الكثير إلى منع العمل في المصرف الربوي بأي عمل كان، سواء كان حارساً أو مراسلاً أو كاتباً أو مديراً أو أي عمل آخر، مادام في البنك الربوي، أو له صلة به، وهذا مذهب الجماهير وعليه القرارات الفقهية والعلمية⁽²⁾. كما نجده في فتوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء، وذلك بخصوص العمل في المصارف الربوية: "ليس في أقسام البنك الربوي شيء مستثنى فيما يظهر لنا من الشرع المطهر، لأن التعاون على الإثم والعدوان حاصل من جميع موظفي البنك"⁽³⁾. وهو رأي الخليلي من الإباضية المعاصرين⁽⁴⁾.

والحكم نفسه أيضاً بخصوص العمل في شركات التأمين التجاري، كما في فتوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء، حيث ذهبت إلى تحريم العمل في المحاسبة في هذه الشركة، بل والعمل فيها عموماً⁽⁵⁾. وإلى ذلك ذهب مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، فمما ورد في القرار الرابع بخصوص العمل في شركات التأمين: "التأمين من النوازل التي تحدث فيها أهل الفتوى من المعاصرين سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى دور الإفتاء والمجامع الفقهية، وهو أنواع شتى: منها ما يحل ومنها ما يجرّم، ومنها ما هو في محل الاجتهاد، ويتفرع حكم العمل في مؤسسات التأمين عن القول في عقود التأمين نفسها، فما صح من هذه العقود جاز العمل في مؤسساته، وما لم يصح منها لم يجز العمل فيه أو الإعانة عليه... الأصل في عقود التأمين التجاري الذي تنظمه قوانين التأمين

(1) - صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب لعن آكل الربا ومؤكّله، رقم: 1598 : 1219/3.

(2) - انظر: الدرويش، أثر الضرورة والحاجة: 215/1.

(3) - فتاوى اللجنة الدائمة.

(4) - الخليلي، الفتاوى: 288/3.

(5) - فتاوى اللجنة الدائمة، الفتوى رقم: 14839، 7 / 540.

التجاري وتمارسه شركاته [بحيث تكون الشركة طرفاً أصيلاً فيه يلتزم بدفع مبلغ التأمين في حالة وقوع الخطر المؤمن منه في مقابل قيام المستأمن بدفع أقساط محددة طوال فترة التأمين] أنها من العقود الفاسدة بسبب ما شابها من الغرر والجهالة وغير ذلك من أسباب الفساد، ويؤكد القرار على تحريم العمل في ذلك فيقول: "وأن العمل في مجال تسويق هذه العقود أو الإعانة عليها لا يحل إلا عند الضرورات أو الحاجات العامة التي تنزل منزلتها، وعلى من أُلجأته حاجته إلى العمل في هذه المجالات أن يستصحب نية التحول عن هذا العمل عند أول القدرة على ذلك"⁽¹⁾.

وجاء عن القره داغي: ما دامت حرمة التأمين التجاري قد تقررت حسب قرارات المجامع الفقهية، فإن الأصل العام في العمل في شركات التأمين التجاري هو عدم الجواز⁽²⁾. وإلى نفس الرأي ذهب وهبة الزحيلي⁽³⁾. وقد استند أصحاب هذا الرأي على مجموعة أدلة، أهمها:

أولاً: مثل هذه الشركات قائمة على النشاط المحرم، فلا يحل إعانتها على فعلها، والعمل فيها - مهما كان هذا العمل - تعاون مع من يتعاملون بالحرام ويباشرونه، وقد قال تعالى: ﴿...وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [المائدة: 03]. فلا يجوز للإنسان أن يبيع العنب لمن يعصره خمراً، فقد لعن رسول الله ﷺ من يعصر العنب لمن يتخذه خمراً، لما في ذلك من التعاون على المحرم، وقد حكم النبي ﷺ بأن من أعان أكل الربا ومؤكله بكتابة له، أو شهادة عليه وما أشبه ذلك، كان شريكاً لآكله ومؤكله في اللعنة والطرده من رحمة الله، والذين يعملون في البنوك المصرفية أعوان لأرباب البنوك في إدارة أعمالها: كتابة أو تقييدا أو شهادة، أو نقلاً للأوراق أو تسليمها للنقود أو تسليماً لها، إلى غير ذلك مما فيه إعانة للمرابين⁽⁴⁾، يقول الخليلي من الإباضية المعاصرين: "العمل في البنك الربوي، فإنه وإن كان عملاً جانبياً

⁽¹⁾ - قرارات وتوصيات المؤتمر الخامس لجمع فقهاء الشريعة بأمريكا المنعقد بالمنامة - مملكة البحرين في الفترة من 14 - 17 من شهر ذو القعدة 1428 الموافق 24 - 27 من شهر نوفمبر 2007. والباحث يتعجب كيف أباح الجمع العمل في المصارف الربوية، ورخص فيه، واعتبره من قبيل الشبهات، بينما منع العمل في شركات التأمين مباشرة عقودها أو بالإعانة على ذلك، أليست المصارف أشد حرمة من شركات التأمين؟

⁽²⁾ - القره داغي، علي محيي الدين، حكم التعامل أو العمل في شركات التأمين خارج ديار الإسلام، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج1، صص 302-334: 327/1.

⁽³⁾ - الزحيلي، وهبة مصطفى، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل أو يحرم من المهن والوظائف في نطاق الأعمال خارج ديار الإسلام، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج1، صص 735-788: 760/1.

⁽⁴⁾ - القحطاني، العمل في الشركات المباحة: ص200؛ حسين، العمل في المصارف الربوية: ص556، فتاوى اللجنة الدائمة، الفتوى رقم: 14839، 540/7؛ الشيبلي، العمل في القطاع المالي: 99/2، الألفي، محمد جبر، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل وما يحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لجمع فقهاء الشريعة بأمريكا: "أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من

ولا يباشر العامل الجوانب الربوية، إلا أنه يعدّ من التعاون عليه، لذلك لا أجد رخصة فيه، فإن الله تعالى قال: ﴿...وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...﴾ [المائدة: 03]⁽¹⁾، وسئل عن مهندس مدني وجد عملا مع بنك، بحيث يشرف على المباني التي سيقوم بتنفيذها البنك، والتأكد من سلامة التنفيذ وفقا للخرائط المقدمة، أي مشرف هندسي..، قال: "إن كان تعامل البنك ربويا ففي ذلك عون له على تعامله هذا، وإن لم يكن ربويا فلا حرج في ذلك والله أعلم"⁽²⁾.

يلاحظ أنّ المانعين توسعوا كثيرا في الاستدلال بقاعدة حرمة التعاون بالإثم، مما يدخلنا في دائرة واسعة قد تخرج عن الاستطاعة، وهذا مأخذ واضح في مثل هذا الاستدلال⁽³⁾، فيجب ضبط ما يندرج ضمن التعاون على الإثم والعدوان، وما لا يندرج ضمنه، وحينها يمكننا معرفة ما إذا كانت أمثال تلك الوظائف من التعاون المحرم المقصود في الآية أم لا.

ثانيا: عن جابر قال: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ آكِلَ الرِّبَا، وَمُؤَكَّلَهُ، وَكَاتِبَهُ، وَشَاهِدِيَهُ»، وقال: «هُمْ سَوَاءٌ»⁽⁴⁾، ووجه الدلالة من الحديث أنّ الرسول ﷺ لم يكتف بلعن الآكل للربا، بل زاد عليه المؤكل، وزاد كل من يتعاون معهما من الكاتب والشاهدين، فهؤلاء جميعا مقرون بالمنكر راضون به، فلحقهم اللعن، ويُلْحَقُ بِهِمْ كل من يشتغل في تلك المؤسسات التي يقوم نشاطها على المحرم، فهم بعملهم مُقَرَّبُونَ بنشاطها راضون به، فيلحقهم اللعن كذلك؛ لأن من ينكر الشيء لا يمكن أن يعمل لمصلحته، فإذا عمل لمصلحته فإنه يكون راضيا به ضرورة⁽⁵⁾.

نوقش هذا الاستدلال بأنّ الإقرار في الأصل عمل قلبي، وهذا ما لا نستطيع الحكم عليه، فقد يكون الموظف مقرّا بالربا فعلا، وقد يكون مضطرا للعمل في المصرف كارها لما يصنع، ولكنه لا يجد وسيلة للعيش لا لنفسه ولا لأهله غير ما يصنع⁽⁶⁾.

ثالثا: الغالب في معاملات البنك عدم الحِلِّ، كما أنّ وظائفه لا تخلو من شيء من التداخل، فقد يكلف العامل ببعض الوظائف التي يباشر فيها عقودا محرمة، فلا يمكن للموظف في هذه البنوك في الغالب أن يكون

المهن والوظائف خارج ديار الإسلام"، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج1، صص 362-429: 378/1-379؛ عمر، المهن والوظائف في بعض المجالات المالية: ج2، ص288.

⁽¹⁾ - الخليلي، الفتاوى: 288/3.

⁽²⁾ - المرجع نفسه: 281/3.

⁽³⁾ - حسين، العمل في المصارف الربوية: ص564.

⁽⁴⁾ - صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب: لعن آكل الربا ومؤكله، رقم: 1598، 1219/3.

⁽⁵⁾ - انظر: رحالي، الجليلي عبد القادر، ما يحل ويحرم في نطاق العمل في المصارف الربوية، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة

بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج2، صص 464-545: 500/2.

⁽⁶⁾ - حسين، العمل في المصارف الربوية: ص565.

بعيدا عن التعامل المحرم، إذ الوظائف تتشابه بعضها مع بعض ولا يستغني بعضها عن بعض، وما دامت هذه الوظائف تؤدّي إلى الحرام قطعاً، أو غالباً على الأقلّ، فهي محرّمة⁽¹⁾.

يجاب على ذلك بالقول: إنّه يمكن للعامل أن يشترط عند توظيفه عدم مباشرة العقود المحرّمة، وإذا كان هذا الأمر ممكناً فلا اختلاط في عمله إذن.

رابعاً: مما استدلووا به أيضاً المصلحة المترتبة على القول بالمنع، إذ قد يكون ذلك معيناً وسبباً لترك المنكر العظيم، بحمل تلك الشركات على التخلي عن أفعالها⁽²⁾، إذ لو أنّ كل مسلم امتنع عن العمل فيها لأدّى ذلك إلى التضييق من دائرة المنكر وأهله، مع ما في ذلك من إبقاء الضمير يقظاً والقلب حياً تجاه خطورة هذه الممارسات وهذه المؤسسات غير المشروعة.

الفرع الرابع: مناقشة فتوى القرضاوي والبكري

بالرغم من وجود اتفاق، حسب علمي، حول حرمة العمل في الأنشطة المحرّمة ومباشرتها، إلا أنّ هناك فتوى للقرضاوي أطلق فيها إباحة العمل في البنوك الربوية دون فصل بين وظيفة وأخرى، واتفقت فتوى البكري من الإباضية المتأخرين مع فتوى القرضاوي، حيث أطلق الإباحة أيضاً في العمل بالبنوك الربوية⁽³⁾، وقد استندا على مجموعة من الأسس، نبرزها مع مناقشتها فيما يلي:

أولاً: هناك فرق بين الوسيلة التي يقصد صاحبها بفعلها تمكين الآخر من الحرام، فهذه فعلها محرم، واللعنة لاحقة له ولا شك في ذلك، وبين الوسيلة التي لا يقصد صاحبها تمكين غيره من المعصية، وإنما يقصد أن يقوم بعمل يستأجر عليه ويأخذه غيره ولا علاقة له ولا تفكير في قصد المحرم، فهنا يكون ذلك العمل مباحاً، وتكون اللعنة والحرمه خاصتين بمن باشر المحرم، ويستحق هو الأجر ويكون له حالاً طيباً، وعمال البنوك الربوية الذين لا يقصدون من وراء عملهم فيها سوى مجرد الأجرة وسد الطريق أمام العابثين والكائدين، يكون عملهم مباحاً وأجرهم حالاً، بناء على قصدهم⁽⁴⁾، يقول القرضاوي مشيراً إلى أثر النية والقصد في إباحة مثل هذا الفعل: "فلا بأس أن يقبله المسلم - وإن لم يرض عنه - حتى يتغير هذا الوضع المالي إلى وضع يرضي دينه وضميره، على أن يكون في أثناء ذلك متقناً عمله مؤدياً واجباً نحو نفسه وربه، وأتمه منتظراً المثوبة على حسن نيته «وَأِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى»⁽⁵⁾»⁽¹⁾.

⁽¹⁾ - الشبلي، العمل في القطاع المالي: 99/2؛ صبري، عكرمة سعيد، بحث موجز في معالجة قضايا معاصرة، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج1، ص 284-300؛ 291/1؛ حكم العمل في قطاع الخدمات المالية، 707/1-708.

⁽²⁾ - الفحطاني، العمل في الشركات المباحة: ص201.

⁽³⁾ - بكلي، عبد الرحمن بن عمر، فتاوى البكري، تح داود بن عيسى بورقية، ج3، ط1، مكتبة البكري، غرداية-الجزائر، 2003م: 30/3.

⁽⁴⁾ - المصدر نفسه: 29/3-30.

⁽⁵⁾ - سبق تحريجه: ص276.

يرد على ذلك: بأننا لا نسلّم بصحّة المبدأ الذي انطلق منه وبنى عليه حكمه، وهو التفريق في الأفعال بين ما كان يقصد به الإعانة على المحرم وما لا يقصد به ذلك، لأنّ الأفعال التي تفضي إلى المفسدة قطعاً أو غالباً كثيراً لا نادراً، محرمة اتفاقاً دونما نظر إلى القصد، كبيع العنب لمن يعصره خمرًا، وبيع السلاح إلى أهل الحرب، والخلاف الحاصل في سدّ الذرائع هو فيما إذا كان الفعل يفضي إلى المفسدة كثيراً لا غالباً، كبيع الآجال التي يقصد بها غالباً التحايل على الربا، فهذه اختلفوا فيها، وراعى أبو حنيفة والشافعي القصد، فمادام الأصل -بحسبهم- في هذا البيع عدم القصد إلى الربا فهو مباح، بينما ذهب مالك وأحمد إلى حرمة هذا النوع من البيوع، مراعاة لكثرة وقوع القصد إلى الربا⁽²⁾. ولو نظرنا إلى العمل في البنوك الربوية في الأعمال التي يكون فيها مباشرة للحرام، لوجدناها من الصنف الأول، إذ تؤدّي إلى المفسدة قطعاً، لا غالباً فقط، فتكون إذن محرمة اتفاقاً، ولا أدري كيف يستدلّ بحديث: «لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى»، مع أنّ الحديث لم يرد في هذا السياق إطلاقاً، بل ورد في الفعل الذي يكون في الأصل مشروعاً بل ومن أعمال البرّ، فيثاب عليه المرء أو يأثم بحسب نيته، أمّا الفعل المحرّم أصلاً فلا اعتبار للنية في تصحيحه وإباحته!!

ثانياً: إنّ أعمال البنوك ليست كلها ربوية، فأكثرها حلال طيب لا حرمة فيه، مثل الوساطة والسمسرة والإيداع وغيرها، وأقل أعمالهم هو الحرام، فلا بأس من العمل فيها حتى يتغير هذا الوضع المالي إلى وضع يرضي الدين والضمير⁽³⁾.

ورداً على هذا الاستدلال يقول أحد الباحثين: تعليق في مصرفي على رأي القرضاوي: إن أكثر معاملات البنوك الربوية هو الحرام، والذي يتمثل في الاقتراض من المودعين بفائدة وإقراض الناس بفائدة، وهذه الفوائد الربوية المدينة والدائنة تمثل أكثر من 70% من مصروفات وإيرادات البنك الربوي⁽⁴⁾. فلا يستقيم القول بأنّ أكثر أعماله مباحة، بل حتى لو كانت أكثر أعمال البنك مباحة، فيكفي أن يباشر الموظف تلك الأعمال المحرمة القليلة فيكون فعله محرماً، يأثم عليه، كما يكون أجره كذلك محرماً.

ثالثاً: إنّ العاملين في البنوك الربوية لهم دور مهم في وقوفهم سداً حائلاً في وجه الأجانب، من اليهود وغيرهم، الذين يتهافتون على أمثال هذه المراكز الحيوية في الأمة ليكيدوا اقتصادها ويلغموها مشاريعها متى أفسح لهم المجال، فالأمة تحني من فعلهم خيراً وبركة، فإفساح المجال لمن لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة جريمة وطنية لا

⁽¹⁾ - القرضاوي، العمل في البنوك، موقع الشيخ يوسف القرضاوي، تاريخ النشر: 2016/03/13، تاريخ الاطلاع على الفتوى: 2019/08/26.

⁽²⁾ - القرائي، الفروق: 2/59-60؛ الزحيلي، وهبة مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، ط3، دار الفكر، دمشق-سوريا، 2005م: 2/184-185.

⁽³⁾ - فتاوى البكري: 30/3؛ القرضاوي، العمل في البنوك، موقع الشيخ يوسف القرضاوي، تاريخ النشر: 2016/03/13، تاريخ الاطلاع على الفتوى: 2019/08/26.

⁽⁴⁾ - الدرويش، أثر الضرورة والحاجة: 216/1.

يقدم عليها غيور على دينه وأمته ما دام يجد له من دينه مخرجا، أما إذا قصد أحدهم تأييد البنك وتمكينه من أهدافه فلا يسوغ له العمل فيها⁽¹⁾.

قوله: إنَّ منع المسلمين من الاشتغال فيها يؤدِّي إلى سيطرة اليهود عليها، لا معنى له، لأنَّ اليهود أصلا مسيطرون على أكبر البنوك في العالم، والمسلمون المشتغلون فيها يعينونهم في سيطرتهم وظلمهم، وعمل المسلمين فيها لن يغير من حالها، بل سيعلِّمُ المسلمين العقلية الربوية، ويتعودون مثل هذا النظام، ويزداد الربا انتشارا في ديار المسلمين، وهذا الذي حصل ويحصل بالفعل⁽²⁾.

رابعاً: مما استند إليه القرضاوي أيضا قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، والحاجة التي تنزل -عند الفقهاء- منزلة الضرورة، تلك الضرورة التي تفرض على صاحب السؤال -بحسبه- قبول هذا العمل كوسيلة للعيش والاستزاق، والله تعالى يقول: ﴿...فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٥﴾﴾ [البقرة: 172]⁽³⁾.

يجاب على هذا الاستدلال بأنَّ إعمال قاعدة الضرورات هنا غير مسلم به، لأن من شروطها أن تسد كافة أبواب الحلال وإن كانت أقل أجرا ومنصبا⁽⁴⁾. ثم إذا كانت إباحة مثل هذا الفعل لأجل الضرورة، فيجب أن تكون الإباحة مقيدة بمن تحققت فيه الضرورة دون غيره، أمّا إطلاق الحكم بالجواز بدعوى الضرورة فغير مسلم به، إذ الكثير من الأشخاص لا تتوفر فيهم شروط الضرورة المبيحة للمحظور.

خامساً: إنَّ وضع الربا لم يعد يتعلق بموظف في بنك أو كاتب في شركة، إنه يدخل في تركيب نظامنا الاقتصادي وجهازنا المالي كله، وأصبح البلاء به عامًّا كما تنبأ رسول الله ﷺ: «لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبْقَى مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَكَلَ الرَّبَا فَمَنْ لَمْ يَأْكُلْهُ أَصَابَهُ مِنْ عِبَارِهِ»⁽⁵⁾. ومثل هذا الوضع لا يغير فيه ولا ينقص منه امتناع موظف عن تسلم عمله في بنك أو شركة، وإنما يغيّره اقتناع الشعب -الذي أصبح أمره بيده وحكمه

⁽¹⁾ - فتاوى البكري: 30/3؛ وانظر: القرضاوي، العمل في البنوك، موقع الشيخ يوسف القرضاوي، تاريخ النشر: 2016/03/13، تاريخ الاطلاع على الفتوى: 2019/08/26.

⁽²⁾ - انظر: العبادي، قواعد الضرورة: 150.

⁽³⁾ - القرضاوي، العمل في البنوك، موقع الشيخ يوسف القرضاوي، تاريخ النشر: 2016/03/13، تاريخ الاطلاع على الفتوى: 2019/08/26.

⁽⁴⁾ - الدرويش، أثر الضرورة والحاجة: 217/1.

⁽⁵⁾ - سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب التغليظ في الربا، رقم: 2278؛ 765/2؛ سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في اجتناب الشبهات، رقم: 3331؛ 243/3؛ سنن النسائي، كتاب البيوع، باب اجتناب الشبهات في الكسب، رقم: 4455؛ 243/7؛ ورواه الحاكم في المستدرک، وقال تعقبا عليه: "وقد اختلف أئمتنا في سماع الحسن عن أبي هريرة فإن صح سماعه منه فهذا حديث صحيح" وفي التعليق على المستدرک أيضا من تلخيص الذهبي: سماع الحسن من أبي هريرة بهذا صحيح. (انظر: الحاكم، المستدرک على الصحيحين: 13/2)، وقال الألباني: ضعيف.

لنفسه - بفساد هذا النظام المنقول عن الرأسمالية المستغلة، ومحاولة تغييره بالتدرج والأناة، حتى لا تحدث هزة اقتصادية تجلب الكوارث على البلاد والعباد⁽¹⁾.

يناقش هذا الاستدلال بأن اعتبار المشكلة ليست في البنك بل في النظام الاقتصادي يزيد المشكلة تعقيدا في حقيقة الأمر، بل ويعطي المبرر لكل من أراد أن يرتكب المحرمات بحجة أن المشكلة ليست قاصرة عنده بل المشكلة في النظام العام، كالنظر إلى المحرمات بدعوى انتشار العري، والعمل في مصانع الخمر بنفس الدعوى⁽²⁾، أضف إلى ذلك أنه لو استجاب كل فرد مسلم لعدم العمل في المصرف الربوي لاضطر المرابون إلى تغيير وضعهم، كما أن هذا الانسحاب وإن لم يغير المنكر جملة، فإنه سيقبل منه، لأن وجود المسلم في هذه المؤسسات الربوية منكر، وخروجه منها تغيير للمنكر، وهذا الخروج سيجعل الرأي العام، خصوصا الجاهل منه، يدرك أن هذه المؤسسات لا يقرها الإسلام، وبالتالي لا يجوز التعامل معها، أما إذا أقبل عليها المسلم المتمسك بدينه وعمل فيها، فرمما ظن البعض أن الإسلام يقرها مما سيكسر بقاءها⁽³⁾. كما أنّ منطقته هذا غريب حقًا، فهل كلّ أمر لا يقوى المسلم على تغييره يصير مباحًا، ويتمّ الإقرار به، بل ومساندته؟! وادعاء التدرّج في التغيير هنا مجرّد وهم، إذ كيف يمكن لنا أن نتدرّج في تغيير المنكر، ونحن نبيح للناس العمل في تلك الشركات، فيستمرّثونه ويعتادون عليه، ثم لا يجدون حرجًا في تعاطيه وإبقاء الوضع على ما هو عليه! فهو تدرّج في تمكين المنكر، لا في تغييره.

الفرع الخامس: مناقشة وترجيح

أولًا: إنّ الواجب على المسلم أن يتعد عن كل عمل فيه شبهة، فما بالك بالعمل الذي يتضمن حرامًا، خصوصًا وأنّ بالإمكان إيجاد عمل مباح، حتى لو كان الكسب أو الأجر قليلًا يكفي لضرورات الإنسان وحاجياته دون الكماليات، ويساعد على ذلك عقيدة المسلم ويقينه بأنّ رزقه الذي كتبه الله له سيجنّيه، وسيحصل عليه كاملاً إن هو بذل جهده للوصول إليه من طريق حلال، ولم يذهب إليه بالحرام، زيادة على البركة والثواب والراحة النفسية التي يجنيها أيضاً، قال تعالى: ﴿...وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴿١٠١﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ﴿١٠٢﴾ إِنَّ اللَّهَ بَلِّغُ أَمْرَهُ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴿١٠٣﴾﴾ [الطلاق: 2-3].

ثانياً: تقوم المصارف الربوية، والتي تعرف بالبنوك التقليدية، في أساس معاملاتها على الربا الذي حرمه الله ﷻ بصريح القرآن الكريم وأعلن الحرب على آكله، والأصل بالنسبة للمسلم الابتعاد والتنزه كلية عن أمثال

⁽¹⁾ - القرضاوي، العمل في البنوك، فتاوى وأحكام، موقع الشيخ يوسف القرضاوي، تاريخ النشر: /2016/03/13، تاريخ الاطلاع على الفتوى:

2019/08/26.

⁽²⁾ - العبادي، قواعد الضرورة: ص150.

⁽³⁾ - الطويل، عبد الله، منهج التيسير المعاصر، دراسة تحليلية، ط1، دار الهدى النبوي، مصر، 2005م: 159.

هذه المؤسسات التي تجاهر بمعصية الله مهما كانت طبيعة العمل الذي يقوم بممارسته، نأيا بنفسه عن سخط الله ﷻ.

ثالثا: متى سيكون للمسلمين كيان محترم، وبماذا سيتميزون عن غيرهم ممن لا شريعة له ولا دين، إذا كنا نجاري الغرب في كل ما يقومون به، ونسعى لاستصدار فتاوى تبيح كل تعاملاتهم، من الربا وبيع المحرمات في محلاتنا ومتاجرنا، تحت مسمى الضرورة والحاجة؟ أليست هناك ثوابت في ديننا يجب المحافظة عليها، لنحافظ على شخصيتنا الإسلامية الحقيقية؟! نعم، قد تكون هناك ضرورة أو حاجة ملحة لبعض الناس القادم حديثا إلى دولة غريبة في أن يعمل - لفترة محدودة- في مثل هذه الأعمال، لكن لا يمكن إصدار فتاوى عامة تبيح أمثال تلك الأعمال لكل من اضطرَّ إليها أو لم يضطرَّ⁽¹⁾.

رابعا: الأصل في المسلم أنه يسعى لمقاومة المعصية ما أمكن، فإن لم يستطع، كفَّ يده على الأقل عن المشاركة فيها بقول أو فعل، ولذا حرّم الإسلام التعاون على الإثم والعدوان، وجعل المعين على المعصية شريكا لفاعلها في الإثم⁽²⁾.

خامسا: ظهر من خلال استعراض أدلة القائلين بالمنع أنّ أهم ما استندوا إليه أنّ العمل في تلك المؤسسات من الإعانة على الإثم والعدوان، فيكون محرما لذلك. لكن عند التأمل نجد أنّ الإعانة درجات، فقد تصل إلى أن يقوم الموظف بالعمل المحرّم نيابة عن الفاعل، أو يشترك معه في عمله المحرّم، وقد تكون الإعانة بعيدة، بحيث يتفق الجميع على أنها غير محرمة ولا يشملها النهي، كالشخص الذي يقوم بإعطاء هدية للمرابي مثلا، ففي ذلك شيء من الإعانة، وإن كانت بعيدة، وكذلك الشخص الذي يبني منزلا لمن عرف عنه ظلمه للناس، فهذا من الإعانة وإن كانت بعيدة أيضا، وليس في المثالين السابقين من يقول بالتحريم -فيما أعلم-، وبناء على ذلك يمكن القول: ليست كل إعانة يشملها النهي، بل في الإعانة على المحرم ما يكون محرما، وفيها ما لا يكون كذلك، فما الضابط في التفريق بينهما؟ وهل العمل في مؤسسات أصل نشاطها محرم من الإعانة على المحرم الذي يشملها النهي أم لا؟

⁽¹⁾ - انظر: الغلابيني، محمد موفق بن عبد الله، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى واعتبار المآل فيما يحل ويحرم في بعض الأعمال في أمريكا، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج1، ص588-654/1؛ البرازي محمد فؤاد، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا بعنوان: أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج2، ص3-59: 59/2.

⁽²⁾ - انظر: القرضاوي، العمل في البنوك، موقع الشيخ يوسف القرضاوي، تاريخ النشر: 2016/03/13، تاريخ الاطلاع على الفتوى:

ضابط تحريم الإعانة على الحرام:

لم يقف الباحث على ضابط محدد فيه تفريق بين ما يعدّ من الإعانة على الإثم والعدوان وما لا يعدّ كذلك، ويقترح الباحث فيما يأتي ضابطا عاما، بناء على مدى علاقة الفعل الذي يقوم به المكلف بالفعل المحظور، هل هي علاقة مباشرة أم غير مباشرة؟ هل يؤدي إليه غالبا أم لا؟ ولقصد المكلف أيضا دور في الحكم على فعله بالإباحة أو التحريم.

إنّ الإعانة على المحرم قد تكون مباشرة وقد تكون غير مباشرة:

فإذا كانت الإعانة على المحرم مباشرة، فهي محرمة، كمن يشهد على الربا أو يقوم بكتابتها، والحديث الذي استندوا إليه، والذي فيه لعن الكاتب والشاهد، يتضمن مثل هذا النوع من الإعانة على المحرم، فلا يصح تعميمه والاستدلال به على تحريم كلّ إعانة حتى لو كانت بعيدة، وإلا كان قياسا مع الفارق.

أما إذا كانت الإعانة غير مباشرة، فإما أن يكون الفعل هو المؤدّي إلى ارتكاب المحرم، أو لا؛ فإن كان الفعل هو المؤدّي إلى ارتكاب المحرم، وكان ذلك غالبا على الظن، فيكون محرّما أيضا، كمن يبيع العنب لمن يعصره خمرا، أو يبيع مسدّسا لمن عُرف عنه قتل الناس ظلما، فالعنب والمسدّس كل منهما يتوقف عليه الفعل المحرم، وهو عصر الخمر وقتل النفس المعصومة، وإن كان البائع في كل منهما لا يباشر الحرام، لكن بيعه سبب لمباشرته غالبا، وقد يكون من هذا الصنف أيضا إعطاء القرض لمن عُرف عنه أنّه سيقرضه غيره مرّة أخرى بالربا، أو بناء مبنى لمن عُرف أنّه سيستغله في الحرام غالبا، فهذه أيضا، وإن لم تكن ارتكابا للحرام مباشرة، لكنها تفضي إليه بسبب من ذلك الفعل، فلولا القرض، ما تمكن المرابي من الإقراض بفائدة، ولولا المبنى ما تمكن صاحبه من مباشرة الفعل المحرم. وهذا النوع من الحرام يندرج ضمن المحرمات لغيرها، فهو محرّم سدّا للذريعة، أو هو مما نُهي عنه نُهي وسائل، لا نُهي مقاصد، وهو بهذا أخفّ مرتبة من السابق، والذي فيه مباشرة للحرام، فيكون محرّما تحريم مقاصد، أو منهيّا عنه لذاته.

أما إذا كان الفعل يؤدي إلى ارتكاب المحرم، لكن نادرا، كمن يزرع العنب ويبيعه، فإنّ من يشتره قد يعصره خمرا، لكنه أمر نادر، فلا يجرم إذن، ولا اعتبار لتلك الحالات النادرة، ومثله من يبني محلاّ فيبيعه، فإنّ المحلّ قد يستعمل للحرام، لكنه أمر نادر، فلا التفات إليه إذن.

أما إذا كان فيه إعانة لمرتكب المحرم، لكن فعل الإعانة لا يستعمل للمحرم نفسه، بل يؤدي إليه من طريق غير مباشر، فهو غير محرّم، كمن يبيع طعاما لمن عُرف عنه ظلم الناس، فالطعام هو عون للظالم على ظلمه، لكنه لا يؤدي إلى الظلم بنفسه، فلا يمكن أن يشمل النهي، ومن ذلك معاملة الرسول ﷺ للكفار والمشركين بيعا وشراء، ففي تلك المعاملة إعانة لهم بطريق، وإن كانت بعيدة، على ما هم فيه من الربا والمعاملات غير المحرمة. والله أعلم. ومن هذا النوع تولى المسلم لوزارات ومناصب في حكومات غير عادلة أو غير إسلامية، إذا كان لا يتولى الحرام بنفسه، ولا يعين عليه مباشرة، رغم ما في ذلك من تقوية لجانب

تلك الحكومات، وعون لها غير مباشر على فعل الحرام، وهو ما يستفاد من فعل يوسف عليه السلام، وهو ما ذهب إليه المودودي إذ استدل بقصة يوسف عليه السلام على جواز تولي الولايات المختلفة في نظام حكومة غير إسلامية، بل ذهب المودودي إلى كون ذلك التولي فرض كفاية في بعض الأحوال.

وبناء على التفصيل السابق فأين نصّف الأعمال التي يباشرها الموظف في مؤسسات تتعامل بالحرام؟ يرجّح الباحث أنّ العمل في المؤسسات التي يكون نشاطها محرماً في الأصل من قبيل النوع الأول أو الثاني، فإما أن يتولى الموظف المعاملات المحرمة بنفسه، فهذا من الإعانة المباشرة على الحرام، ويكون العمل منهيًا عنه نهي مقاصد، وإما أن لا يباشر الحرام بنفسه، لكن فعله شرط ضروري -مع غيره- لقيام تلك المؤسسة بأنشطتها المحرمة، فهو عمل منهي عنه نهي وسائل، إذ يتوقّف عليه فعل المحرّم.

المطلب الثاني: أثر الضرورة والحاجة على الأعمال المحرمة

بناء على ما سبق، فإن العمل في البنوك الربوية محرّم غير جائز لما فيه من مباشرة الحرام، وهذا من المحرم لذاته، أو لما فيه من الإعانة على الحرام، وهذا من المحرّم لغيره، فما هو أثر قواعد الضرورة والحاجة على هذا النوع من الأعمال المحرّمة؟ وما ضوابط إعمال تلك القواعد؟

الفرع الأول: أثر الضرورة والحاجة على الأعمال التي يباشر فيها الموظف الحرام

الأعمال التي فيها مباشرة للحرام، خصوصاً الربا، هي أعمال محرّمة لذاتها، ولذا فإنه لا يمكن القول بإباحتها إلا في حال الضرورة الشرعية المعترية، بناء على قاعدة "المحرّم لذاته يباح للضرورة، والمحرّم لغيره يباح للحاجة"، وهذا وفق ضوابطها وشروطها التي سنتطرّق إليها لاحقاً، والمقصود بالضرورة هنا الحالة التي تبيح للإنسان تناول الميتة والخنزير ونحوهما، وليست الضرورة بمعناها الواسع، التي تشمل الحاجة معها.

ومن ذهب إلى هذا القول: مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، ففي القرار السابع من قرارات المؤتمر الخامس للمجمع المنعقد بالبحرين (نوفمبر 2007م) ورد ما يلي: "الأصل في العمل في المصارف الربوية أنه غير مشروع، لعن النبي صلى الله عليه وسلم آكل الربا وموكله وكتابه وشاهديه، وقوله: "وهم سواء"، مع اعتبار الضرورات، على أن تقدر بقدرها ويسعى في إزالتها". وصرّح بنفس القول بعض الباحثين، مثل: د. وهبة الزحيلي⁽¹⁾، وأحمد ريان، إذ يقول: "فإن ضاقت أمامه السبل ووصل إلى مرحلة الضرورة، فله أن يعمل في مجال الأخذ والإعطاء للربا، لقوله تعالى: ﴿...إِلَّا مَا أَضْطَرَّرْتُمَّوْا۟ إِلَيْهِ...﴾ [الأنعام: 120]، ويستمرّ في العمل بها إلى أن ترتفع ضرورته..."⁽²⁾، وذهب إلى ذلك أيضا يوسف الشبيلي، الذي صرّح بإباحة كلّ الوظائف في البنك لمن تحققت

(1) - انظر: عمر، المهن والوظائف في بعض المجالات المالية: 288/2.

(2) - ريان، أحمد علي طه، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى واعتبار المال فيما يحل ويحرم من الأعمال، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج1، ص 7-40: 31/1.

فيه حالة الضرورة، ومن ذلك الوظائف التي فيها مباشرة للربا⁽¹⁾، وكذلك د. معن القضاة، حيث برّر وجوب التحقق من توفّر حالة الضرورة بأنّ تلك الأعمال التي فيها مباشرة للحرام مما هو محرم تحريم مقاصد، فلا يكفي للقول بالترخّص فيها وجود الحاجة فقط⁽²⁾.

هذا الرأي، وهو إباحة مباشرة الحرام للضرورة، هو الذي ينسجم مع ما قرّره الفقهاء، وأورده الباحث سابقا في قواعد الضرورة والحاجة، فما دامت الضرورة تبيح تناول الميتة بصريح النّصّ فإنه يقاس عليه بقية المحرمات لذاتها.

إلا أنّنا نجد البعض من الباحثين والفقهاء لم يبيح العمل في البنوك إطلاقا، ولم يستثن حتى في حالة وجود الضرورة، ففي فتوى للشيخ الخليلي حول سؤال عن مدى إمكانية الاستناد إلى أنّ دين الله يسر من أجل إباحة العمل في البنوك لمن لم يجد عملا، إذ هو في حكم المضطرّ إلى ذلك، وإلا فسيظلّ عاطلا عن العمل، قال: "لا يعني يسر الإسلام أن يبيح ارتكاب الحرام، واقتراف الآثام، وتعدّي الحدود: ﴿...وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً ۗ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ...﴾ [الطلاق: 2-3] ، وفي ذلك ما يكفي من كان له قلب عن التحايل على الحرام بهذه المعاذير"⁽³⁾، فواضح من خلال كلام الخليلي أنّه لا يبيح العمل في البنوك مطلقا، حتى لو ادّعى المرء حالة الضرورة، إلا أنّه لم يذكر ما يدلّ به على وجهة نظره، غير عدم جواز الاستناد إلى مثل هذه القواعد العامة لتبرير الحرام، ولعله رأى أنّ شروط الضرورة المبيحة لتناول الميتة وغيرها من محرمات المقاصد لم تتحقق في هذه الحالة، أو لا يمكن أن تتحقق غالبا في مثل هذه الأعمال المحرمة، إذ لا يعدم المرء إمكانية إيجاد عمل مباح مهما كان أجره زهيدا، بحيث يضمن به تلبية ضرورات حياته وحاجاته الأساسية.

وبالمقابل نجد بعض الفتاوى التي تبيح العمل في البنوك الربوية، بغضّ النظر عن طبيعة العمل، هل فيه مباشرة للربا أم لا، دون اشتراط لتحقيق الضرورة، بل اكتفى الزحيلي باشتراط تعيّن المصلحة، كحفظ أموال المسلمين بأيدٍ إسلامية⁽⁴⁾، لكن هل مثل هذه المصلحة يمكن بها إباحة المحرمات لذاتها؟ والقرضاوي برّر قوله بجواز العمل في البنوك بتعيّن المصلحة ووجودها فعلا، إذ قال: لو أنّنا حذرنا كل مسلم أن يشتغل في البنوك

(1) - الشبيلي، العمل في القطاع المالي، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، 97/2.

(2) - القضاة، معن خالد، حكم العمل في قطاع الخدمات المالية في الولايات المتحدة، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يجل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج1، صص 660-734: 714/1.

(3) - الخليلي، الفتاوى: 285/3.

(4) - انظر: عمر، المهن والوظائف في بعض المجالات المالية: 288/2.

التقليدية لكانت النتيجة أن يسيطر غير المسلمين من يهود وغيرهم على أعمال البنوك وما شاكلها، وفي هذا على الإسلام وأهله ما فيه الخطر الأكبر⁽¹⁾.

وإلى جانب ذلك فقد اعتبر القرضاوي أنّ الضرورة متحققة، إذ اعتمد في فتواه بإباحة العمل في البنوك على قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، وقاعدة الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، تلك الضرورة التي تفرض على صاحب السؤال -بحسبه- قبول هذا العمل كوسيلة للتعيش والارتزاق⁽²⁾.

الفرع الثاني: أثر الضرورة والحاجة على الأعمال التي ليس فيها مباشرة للحرام

إذا كانت الأعمال في البنوك كلها غير جائزة في الأصل، وكانت الأعمال التي فيها مباشرة للحرام من المحرمات لذاتها، لتعلقها بالربا أساسا، فإنّ بقية الوظائف تندرج ضمن المحرمات لغيرها، لأنّ مثل ذلك العمل في أصله مباح، إلا أنه لما كان مؤدّيا إلى إعانة المرابي فيما هو فيه من الحرام كان محرما لغيره، ولذا، فإنّها أخفّ من النوع الأوّل، ويمكن القول بإباحتها لمن تحققت فيه شروط الحاجة الشرعية، حتى دون بلوغه حدّ الضرورة، استنادا إلى القاعدة التي ذكرناها سابقا، من أنّ الحاجة تنزل منزلة الضرورة، وأنّ المحرمات لغيرها تباح للحاجة أو للمصلحة الراجحة.

يقول أحمد ريان بخصوص المقيمين بأمريكا والغرب وعملهم في المصارف: "نظرا لعموم البلوى وحاجة هؤلاء إلى الوظائف غير الفنية كالحراسة، والمراقبة، وتنظيم القاعات ونحو ذلك من تلك الأعمال غير الفنية التي لا تتعامل مباشرة في أخذ الربا أو إعطائه؛ فأرجو أن لا يكون بذلك بأس لمن لا يجد عملا أفضل من ذلك يعيش منه ويسد به حاجته وحاجة أهله"⁽³⁾، ويقول محمد حسين: "العمل في المصرف الربوي بأعمال غير العمل الربوي المحض، لمن لم يجد عملا غيره، وضاق به السبل، ولم يجد قوتا يفتات منه لنفسه، أو لأهل بيته، فهو عمل جائز للضرورة وللحاجة، فالحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة"⁽⁴⁾، فهو لم يشترط الضرورة وحدها لجواز تلك الوظائف، بل يمكن للحاجة أن تنزل في مثل هذه الحالة منزلة الضرورة من حيث إباحتها للمحظور. يقول الشيبلي مبررا جواز تلك الأعمال للحاجة: "لأنّ منزع التحريم فيها لا لأجل أن العمل في ذاته محرّم وإنما لكونه وسيلة إلى أمر محرّم، فيكون تحريمها تحريم وسائل، وما حرم تحريم وسائل فإنه يباح عند الحاجة أو المصلحة الراجحة، وهذا القول هو الأقرب والله أعلم"⁽⁵⁾.

وبما أنّ تلك الوظائف تباح للحاجة، فإنّها تباح للمصلحة الراجحة أيضا، كأن تكون للمسلمين مصلحة في دخول بعض الأفراد في تلك المؤسسات، لحفظ أموالهم، أو اكتساب الخبرة من خلالها، قصد فتح مؤسسات

(1)-القرضاوي، العمل في البنوك، موقع الشيخ يوسف القرضاوي، تاريخ النشر: /2016/03/13، تاريخ الاطلاع على الفتوى: 2019/08/26.

(2)-القرضاوي، العمل في البنوك، موقع الشيخ يوسف القرضاوي، تاريخ النشر: /2016/03/13، تاريخ الاطلاع على الفتوى: 2019/08/26.

(3)- ريان، أثر الضرورة والحاجة: 31/1.

(4)- حسين، العمل في المصارف الربوية: ص568.

(5)- الشيبلي، العمل في القطاع المالي: 99/2.

تمويل واستثمار موافقة للشريعة، أو لتخفيف المخالفات الشرعية في المعاملات المصرفية، بشرط عدم مباشرة الحرام⁽¹⁾.

ويندرج ضمن هذا الحكم التأمين التجاري، إذ هو - كما سبق في المبحث السابق - من المحرمات لغيرها، نظراً لأنّ سبب التحريم ما فيه من الغرر، والغرر نهيّه أخفّ من الربا، ولعلّ هذا ما يبرز قرار المجلس الأوروبي للإفتاء الذي أباح العمل في شركات التأمين للضرورة وللحاجة الملحة أيضاً، وفسر تلك الحاجة بأن لا يجد المسلم عملاً آخر مناسباً إلا في هذا النوع من الشركات، أو يكون متخصصاً في التأمين ولا يجد عملاً في مجال تخصصه إلا في تلك الشركات⁽²⁾، وذهب إلى نفس الرأي الشبلي، إذ برّر ذلك بقوله: "والمسوغ لجوازها عند الحاجة أنّ عقد التأمين التجاري محرم لما فيه من الغرر، لا لأنّه من العقود الربوية... وعقد الغرر يباح للحاجة"، إلا أنّه قيّد العمل في شركات التأمين بأن تكون تلك الوظيفة في غير إدارات الاستثمار وفي غير خدمات التأمين على الحياة⁽³⁾، والسبب أنّ مثل تلك الوظائف فيها مباشرة للربا، فهي محرّمة لذاتها، ولا تباح لمجرّد الحاجة.

هذا هو الحكم الذي ينسجم مع ما قرره الباحث في بحثه، وينسجم مع القواعد الفقهية المتفق عليها. إلا أننا نجد بعض الفتاوى المخالفة لذلك، بين من أباح حتى فيما دون الحاجة أو أطلق الإباحة، وبين من منع العمل فيها إطلاقاً، أو استثنى حالة الضرورة المبيحة لتناول الميتة فقط.

فمن الذين منعوا العمل في البنوك إطلاقاً، ولم يستثنوا أيّة وظيفة إلا في حال الضرورة التي تبيح تناول الميتة: د. صالح الدرويش، بناء على أنّ أكثر معاملات البنوك الربوية هو الحرام والذي يتمثل في الاقتراض من المودعين بفائدة وإقراض الناس بفائدة، إذ تمثل أكثر من 70% من مصروفات وإيرادات البنك الربوي - حسبما ذكر -، فيكون الأجر الذي يحصل عليه الموظف مصدره حراماً، فلا يباح له، ما لم يكن مضطراً، يقول: "يجوز عند الضرورة العمل في تلك البنوك، إذا كان العمل بعيداً عن المعاملات المحرّمة شرعاً لحين وجود مكان آخر، لأنه تعاون على الإثم والعدوان"⁽⁴⁾.

بل نجد الخليلي - كما سبق - يمنع العمل في البنوك مطلقاً، دون تفريق بين وظيفة وأخرى، ودون استثناء لحالات الضرورة⁽⁵⁾.

بالمقابل نجد من أطلق الإباحة دون اشتراط للحاجة الشرعية بضوابطها الفقهية، وذلك في مثل هذه الوظائف التي ليس فيها مباشرة للحرام، ولعلّ أبرز فتوى في ذلك قرار مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، والذي

(1) - انظر: المرجع نفسه: 99/2.

(2) - قرار المجلس الأوروبي للإفتاء، رقم: 79 (18/2)، الدورة الثامنة عشرة - فرنسا، تموز (يوليو) 2008م.

(3) - انظر: الشبلي، العمل في القطاع المالي: 105/2.

(4) - الدرويش، أثر الضرورة والحاجة: 219/1.

(5) - انظر: الخليلي، الفتاوى: 285/3.

نصّ على ما يلي: "وقد رخصت الجماع الفقهيّة لمن لم يجد عملاً مباحاً، أن يعمل في الأماكن التي يختلط فيها الحلال والحرام، بشرط ألا يباشر بنفسه فعل المحرم، وأن يبذل جهده في البحث عن عمل آخر خال من الشبهات، والجمع لا يرى ما يمنع من تطبيق هذا الحكم على العمل في المصارف الربويّة، فيرخص في العمل في المجالات التي لا تتعلق بمباشرة الربا كتابةً أو إشهاداً أو إعانة مباشرة أو مقصودة على شيء من ذلك"⁽¹⁾، وكأنّ الجمع انطلق من أنّ أمثال تلك الأعمال التي ليس فيها مباشرة للحرام أو إعانة مباشرة عليه، أو قصد الإعانة عليه، هي من الأعمال المشبهة التي يستحبّ الابتعاد عنها ولا يجب، حسبما وصفها به.

وإذا كان التأمين من المحرمات لغيرها، كما سبق، فالأصل أن يأخذ حكم الأعمال المصرفية التي ليس فيها مباشرة للربا، وهذا ما أشار إليه الباحث سابقاً، إلّا أننا نجد من أباح العمل في شركات التأمين التجاري مطلقاً، مبرّراً ذلك بأحد أمرين:

المُبَرَّرُ الأوَّل: إنّ هناك حاجة إلى التأمين التجاري، وهذه الحاجة تجعله مباحاً لهؤلاء الذين يقبلون عليه، ممن توفّرت فيهم شروط الحاجة الشرعية، فإذا جاز الشراء جاز البيع، يقول الشيبلي: "إن الجالية المسلمة في الولايات المتحدة بحاجة إلى أنواع متعددة من التأمين، كالتأمين على المركبة، والتأمين الطبي، فيسوغ لهم بذلك شراء بوليصة التأمين، فإذا جاز الشراء جاز البيع دفعا لتلك الحاجة عنهم؛ إذ لا يتصور أن يكون العقد محرماً على البائع مباحاً على المشتري"⁽²⁾. وتبريره هذا لا يستقيم، إذ إنّ المباح الذي يجوز بيعه، هو ما كان مباح الانتفاع به في حال السّعة والاختيار، أمّا عقد التأمين، فهو -بحسب رأي الجمهور- مما يحرم الانتفاع به، إلا لضرورة أو حاجة، فلو اضطرّ إنسان إلى خنزير أو ميتة، ولم يجدها إلا بالشراء، جاز له مثل ذلك الشراء، لكن، يبقى البيع رغم ذلك محرّماً، ويكون ثمنه بالنسبة للبائع غير جائز، وهذا معروف متفق عليه.

المُبَرَّرُ الثاني: إنّ هناك حاجة عامة إلى التأمين في بلاد الغرب، نظراً لتعدّد وجود بديل شرعي، وبناء على ذلك فإنه يباح لمن هو هناك أن يشتغل في تلك الشركات، فأطلق هؤلاء الإباحة، ولم يشترطوا تحقق الحاجة فعلاً على مستوى الأفراد⁽³⁾، والإشكال في هذا الرأي ليس في إباحة العمل في شركات التأمين للحاجة، ولكن في إطلاق القول بالجواز لمن توفّرت فيه الحاجة ومن لم تتوفّر، وادّعاء وجود حاجة عامّة تبيح المحظور للمحتاج وغيره، وهذا غير مسلم به.

(1) - القرار السابع من قرارات المؤتمر الخامس لجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، المنعقد بالبحرين، نوفمبر 2007م.

(2) - الشيبلي، العمل في القطاع المالي: 105/2.

(3) - انظر: عمر، المهن والوظائف في بعض المجالات المالية: 289/2-290.

المطلب الثالث: ضوابط أعمال الضرورة والحاجة في إباحة الأعمال المحرمة

الفرع الأول: وجود ضرورة وحاجة معتبرتين

أولاً: وجود ضرورة معتبرة لإباحة المحرمات لذاتها

إنَّ أهمَّ ضابط في إباحة الأعمال المحرمة لذاتها بسبب الضرورة هو تحقق الضرورة فعلا على مستوى الأفراد، فليس كلٌّ من ادَّعى الضرورة مضطراً، والضرورة، كما سبق، هي الحالة التي تبيح للإنسان تناول الميتة. ويُتصوَّر ذلك بأن يكون في ضائقة مالية، يكاد معها أن يجزم بعدم قدرته على تغطية حاجاته الأساسية وحاجات من يعول⁽¹⁾، بحيث لا تكون لديه مدخرات يمكنه اللجوء إليها مثلاً، أو أموال يملكها زيادة على حاجاته الأساسية، فحينها يمكن القول بأنَّه فعلا قد وصل إلى حالة الضرورة المعتبرة سبباً مبيحاً للمحظور، مع وجوب الأخذ بعين الاعتبار الضوابط اللاحقة.

وبناء على ذلك، لا يمكن تعميم الحكم بإباحة أمثال تلك المحرمات لجميع الناس، بل هي رخصة تتعلق بالأفراد الذين تحققت فيهم الضرورة فعلا، والافتراض سلفاً بأنَّ أبواب الحلال مغلقة في وجه قاصديها، وأنَّ الناس كلهم مضطرون إلى مباشرة الحرام والعمل في المؤسسات المحرمة، غير صحيح، إذ لا يُعدُّم البديل غالباً، حتى في المجتمعات الغربية⁽²⁾.

وبما أنَّ التحقق من وجود الضرورة أمر دقيق، قد يقع فيه المسلم في الخطأ، فالأولى أن يعتمد من يريد الأخذ بالرخصة على قول عالم معتبر، فيستفتي من يرتضي علمه من الفقهاء الذين لهم دراية بالواقع، للتثبت من مدى تحقق الضرورة من عدمها⁽³⁾.

ثانياً: وجود حاجة معتبرة لإباحة المحرمات لغيرها

لا يختلف الحكم في الحاجة عن الضرورة، من حيث وجوب التحقق من توفُّرها فعلا، لأنَّ الأمر يتعلق بالترخُّص في عملٍ الأصل في التحريم، ولكن، بما أنَّ هذه الأعمال محرمة لغيرها، فقد اشترط لإباحتها تحقق الحاجة فقط، والحاجة دون الضرورة، ويُتصوَّر ذلك فيما لو لم يكن للمسلم ما يدفع به حاجته من عمل مباح⁽⁴⁾، وضابط ذلك: أنَّ كلَّ من وصل إلى درجة من الفقر تبيح له الأخذ من مال الزكاة، جاز له العمل في المحرمات لغيرها⁽⁵⁾، ومن هنا، فإن كانت له أموال تزيد عن حاجته، بإمكانه بيعها مثلاً، وتوفير حاجاته، فلا يحقُّ له اللجوء إلى العمل المحرم، حتى لو كان محرماً لغيره، فمجرّد عدم وجود العمل لا يجعل الحاجة متحققة،

(1) - معن القضاة، حكم العمل في قطاع الخدمات المالية: 714/1.

(2) - المرجع نفسه: 715/1.

(3) - الشيبلي، العمل في القطاع المالي: 85/2، 97.

(4) - انظر: القرة داغي، حكم التعامل أو العمل في شركات التأمين: 327/1؛ وانظر: قرار المجلس الأوروبي للإفتاء رقم 79 (18/2)، الدورة 18،

يوليو 2008م.

(5) - انظر: معن القضاة، حكم العمل في قطاع الخدمات المالية: 715/1.

ومن هنا وجب ضبط بعض الفتاوى وتقييدها بهذا القيد، وإلا أدت إلى اقتراف الحرام حتى من دون تحقق الحاجة المعتبرة، ومن ذلك قرار المجلس الأوروبي للإفتاء رقم 79 (18/2) في دورته 18، حيث فسّر الحاجة المنزلة منزلة الضرورة: "بأن لا يجد المسلم عملاً آخر مناسباً إلا في هذا النوع من الشركات".

وبما أنّ إباحة المحرمات لغيرها لا يقتصر على الحاجة وحدها، بل يُلحَقُ بها أيضاً ما كان فيه مصلحة راجحة، كما تشير إلى ذلك قاعدة: "ما حرّم لغيره يباح للحاجة وللمصلحة الراجحة"، فإذا وُجدت مصلحة راجحة في الدخول في مؤسسات تتعامل بالحرام، أبيض ذلك العمل، شرط عدم مباشرة الحرام، مثل أن يكون الموظّف قادراً بنفسه أو مع غيره من تحويلها إلى شركة تتعامل وفق أحكام الشريعة الإسلامية، أو يكون قادراً على التقليل من المخالفات الشرعية⁽¹⁾، ومثل ذلك أيضاً: أن يكون قادراً على التقليل من الظلم، أو الإسهام في حفظ أموال المسلمين، والتأكد من عدم تعرّضها للتلف والضياع.

ولا يمكن بحال ادّعاء وجود حاجة عامة تبيح المحرم بإطلاق، نظراً لإمكان توفير البديل المباح، هذا على مستوى المجتمع ككل، أمّا على مستوى الأفراد، فقد تتوفّر فيهم الحاجة الخاصّة، لكن لا يمكن مع ذلك تعميم الحكم. ونجد من يخلط للأسف بين الحاجة العامة والحاجة الخاصّة، فيرى إمكانية إباحة العمل في شركات التأمين للضرورة أو للحاجة العامة التي تنزّل منزلة الضرورة، دون غيرها من الحالات، ثم يتحدّث بعد ذلك عن إباحة ذلك العمل للأفراد الذين ألجأهم حاجتهم للعمل في تلك المؤسسات⁽²⁾.

الفرع الثاني: أن تكون الضرورة والحاجة قائمتين بالفعل

لا يمكن اعتبار حالة الضرورة، أو الحاجة، موجودةً ما لم تكن قائمة فعلاً، فإن كانت متوقّعة فقط، أو مشكوكاً في وجودها، فلا يباح لأجل ذلك المحظور، كان محرماً لغيره أم لذاته، فمن خاف ألاّ يكفيه راتبه من عمله المباح لأمر يمكن أن تقع أو لا تقع، كمرض أو سفر، أو نحو ذلك، فلا يحقّ له الانتقال إلى عمل محرّم، تحريم مقاصد أو وسائل، وذلك لأنّ الحاجة والضرورة لم تحقق بعد.

إلاّ أنّه، وكما سبق في ضوابط الحاجة والضرورة عموماً، لا يشترط أن تكون الضرورة قائمة بالفعل، بل يكفي أن يغلب على الظنّ حصولها، كمن فقد عمله، وأوشك على استنفاد ما عنده من مدخرات، وهو جاد في التنقيب عن عمل آخر مباح، ولكنه يعلم صعوبة حصوله عليه قريباً، مع عدم توقّر بدائل أخرى أمامه، كالاقتراض من غيره ونحو ذلك، فلا يمكن أن يطلب منه الانتظار حتى نفاذ كل رصيده، فيجوع هو ومن

⁽¹⁾ - انظر: القرة داغي، حكم التعامل أو العمل في شركات التأمين: 328/1؛ القحطاني، مسفر بن علي، حكم العمل في الشركات المباحة ذات النشاط المحرم، مقارنة فقهية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، المجلد 9، عدد 2، رجب 1433هـ/ يونيو 2012م، ص 193-211؛ الشبيلي، العمل في القطاع المالي: 99/2؛ وانظر: قرار المجلس الأوروبي للإفتاء رقم 79 (18/2)، الدورة 18، يوليو 2008م.

⁽²⁾ - انظر: قرارات مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، قرار رقم 04، المؤتمر الرابع، نوفمبر 2007م.

يعول، ويطرد من بيته لعدم قدرته على دفع الإيجار، بل له الشروع في العمل الذي عثر عليه، حتى قبل وصوله إلى هذه الحال، وذلك لأنّ غلبة الظن تقوم مقام اليقين⁽¹⁾.

الفرع الثالث: انعدام البديل المباح

إنّ أهمّ ما يجب أن يتوقّف من ضوابط: انعدام البديل المباح، فمهما كانت حالة الإنسان، إن كان قادراً على إيجاد البديل المباح فلا يمكن أن يكون واقعا في حالة ضرورة أو حاجة، ولذلك لا تعدّ الضرورة والحاجة متحققة في الحالات التالية:

أولاً: من كان قادراً على إيجاد عمل مباح يرفع عنه حالة الضرورة أو الحاجة، وذلك بأن يستفرغ وسعه في البحث قدر الإمكان، ففي القرار 79 (18/2) للمجلس الأوروبي للإفتاء في دورته 18 (يوليو 2008م)، بعد أن أشار إلى إباحة العمل في شركات التأمين التجارية للضرورة أو الحاجة، اشترط لذلك: "أن يكون قد بذل وسعه للحصول على عمل مشروع فلم يجده"، وهو أمر بدهي، ومحلّ اتفاق بين الجميع ممن يرى الأصل عدم جواز العمل في تلك المؤسسات⁽²⁾. ولذا فلا يرى الباحث عدم وجود عمل مناسب لمكانة الشخص أمراً كافياً للقول بوجود الحاجة إلى عمل محرّم، فمتى كانت مكانة الإنسان وقدره حائلاً بينه وبين القيام بواجب أو ترك منهيه عنه!!؟

ثانياً: وبناء على ما سبق، فإنه لا يعدّ في حكم المضطرّ من وجد عملاً مباحاً بدخلاً أقلّ، لكنّه قادر به على توفير حاجاته الأساسية له ولمن يعول⁽³⁾.

ثالثاً: لا يعدّ مضطراً من كان قادراً على إيجاد عمل مباح خارج البلاد التي يقيم فيها، إلا إن كانت إقامته فيها من باب الضرورات أيضاً، بحيث لم يكن قادراً على تغيير بلد الإقامة إلى البلد الذي يجد فيه العمل المباح المحقق لضروراته وحاجاته⁽⁴⁾، فإذا لم يجد عملاً مباحاً في البلد الذي يقيم فيه، وكان مستعدّاً للانتقال إلى بلد غيره فيما لو وجد عملاً مباحاً، مع توقّف بقية الشروط والضوابط، عدّ مضطراً فعلاً⁽⁵⁾.

رابعاً: لا يعدّ في حكم المضطرّ من كانت لديه أموال أو مصدر رزق مهما كان، يكفيه ومن يعول⁽⁶⁾.

خامساً: لا يُعدّ في حكم المضطرّ من كان قادراً على أن يطلب من رئيسه في العمل استثناءه من مباشرة العقود المحرّمة، أو توجيهه إلى مجالات لا حرمة فيها إطلاقاً⁽¹⁾.

(1) - انظر: معن القضاة، حكم العمل في قطاع الخدمات المالية: 715/1.

(2) - انظر مثلاً: الشبيلي، العمل في القطاع المالي: 97/2؛ البصيلي، أثر قاعدة الضرورات: ص 1289؛ البرازي، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى: 57/2؛ الزحيلي، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى: 761/1.

(3) - الشبيلي، العمل في القطاع المالي: 85/2.

(4) - انظر: البرازي، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى: 57، 50/2؛ الشبيلي، العمل في القطاع المالي: 85/2.

(5) - معن القضاة، حكم العمل في قطاع الخدمات المالية: 714/1.

(6) - الشبيلي، العمل في القطاع المالي: 86/2.

سادسا: لا يعدّ في حكم المضطرّ من كان قادرا على إيجاد مخرج لحالته، من خلال الزكاة، أو إعانة المسلمين له، ريثما يعثر على عمل مباح، فلا يلجأ إلى العمل المحرم إلا إن أوصدت أبواب الحلال كلها أمامه، فأخذ الزكاة، أو سؤال الناس المعونة يباح لمن كان فقيرا محتاجا، وكان قد سعى جهده للكسب الحلال، فلم يجده أو لم يكفه دخله من ذلك الكسب الحلال⁽²⁾، فإذا كانت الزكاة مباحة له ولأمثاله، لم يحلّ له اللجوء إلى الحرام، فالحرام يباح عند تعدّد الحلال فقط.

وبناء على كلّ ما سبق، فإنّ ادّعاء تحقق حالة الضرورة والحاجة ليس بالأمر الهين، فعلى المرء البحث عن كسب حلال في المكان الذي يقيم فيه، وإلا ففي بلد آخر، فإن لم يجد طلب من رئيسه إعفاؤه عن الأعمال المحرمة، فإن لم يجد، لجأ إلى أخذ الزكاة وسؤال الناس، فهناك أكثر من مخرج قبل الوصول إلى مباشرة العمل المحرم، وتناول الحرام.

الفرع الرابع: الإنكار بالقلب والتحول إلى العمل المباح عند وجوده

إنّ على من ألبأته الضرورة أو الحاجة للعمل المحرم، لذاته أو لغيره، أن يكون منكرا لذلك العمل المحرم بقلبه، ويستحضر باستمرار أنّه لم يباشر الحرام إلا من باب الترخّص والاستثناء، حتى لا يستمرّ عمله، وربما وقع في اعتقاد حلّية ما حرّم الله تعالى، ويستصحب نية التحول عن ذلك العمل عند أوّل القدرة على ذلك⁽³⁾، ويندرج هذا ضمن تغيير المنكر بالقلب على الأقلّ، الذي أمرنا به شرعنا الخفيف، وهو أضعف الإيمان⁽⁴⁾. بل عليه أن يسعى جهده في أثناء ذلك للعثور على عمل آخر مباح، ومتى وقف عليه وجب التحول من المحرم إليه مباشرة، حتى لو كان أقلّ شأنًا من عمله، أو أقلّ أجرا، لأنّ "ما جاز لعذر بطل بزواله"، فإباحة عمله في الأمور المحرمة، لذاتها أو لغيرها، إباحة مؤقتة، استثناء من الأصل، فلا يمكن للمسلم أن يركن إلى الحرام، مع قدرته على التحوّل إلى المباح⁽⁵⁾.

ويمكن أن نضيف هنا أيضا، أنّ من دخل في عمل محرّم لغيره، من أجل مصلحة، كإكتساب خبرة أو تحصيل نفع للمجتمع، وجب عليه العدول عن عمله بمجرد اكتسابه الخبرة اللازمة للقيام بالعمل المشروع في ذلك المجال، كما أنّ عليه التحوّل من ذلك العمل إن رأى أنّ المصلحة التي قصد تحقيقها لم تتحقق، ولا يمكن أن تتحقق باستمراره في ذلك العمل، في غالب ظنّه، إذ يكون مبرّر إباحة العمل المحرّم لغيره—في الحالتين— قد زال، فيزول معه حكم الجواز والترخّص. فما جاز لعذر بطل بزواله.

(1) - المرجع نفسه: 86/2.

(2) - انظر: البرازي، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى: 50/2.

(3) - انظر: قرار مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، رقم 4، المؤتمر الخامس، نوفمبر 2007م؛ وانظر أيضا: القرار 12، حول العمل في محلات البقالة

والمطاعم، للمجمع نفسه، وفي نفس المؤتمر كذلك؛ وأيضا: البرازي، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى: 50/2.

(4) - البرازي، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى: 58/2.

(5) - انظر: عمر، المهن والوظائف في بعض المجالات المالية: 288/2؛ الزحيلي، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى: 761/1.

الفرع الخامس: الضرورة والحاجة تقدران بقدرهما

من أهمّ الضوابط في إباحة المحظور للضرورة أو للحاجة أن تقدر تلك الضرورة أو الحاجة بقدرها⁽¹⁾، فلا يباح من المحرم إلا القدر الذي تندفع به حالة الضرورة، كما أنّ الحاجة إذا كانت من قبيل الحاجة الخاصة، قُدّرت بقدرها أيضا.

فمن تقدير الضرورة والحاجة بقدرهما أن لا يقتصر من الحرام إلا القدر الذي تندفع به ضرورته وحاجته، فمن اضطرّ إلى مباشرة أعمال محرّمة، للضرورة، وجب عليه التقليل من ذلك العمل المحرم قدر الإمكان، والاقتصار على مقدار اكتساب معيشتة⁽²⁾.

ومن تقدير الضرورة والحاجة بقدرها أيضا وجوب التخلّص من المال الزائد، بإباحة تلك الأجرة المحرمة في أصلها إنما كان لأجل الضرورة والحاجة، فما زاد عن القدر الذي تندفع به الضرورة والحاجة لا يباح، فينفقه في مصالح المسلمين العامة، ولا يجوز له الترفّ والتنعّم بذلك المال الحرام⁽³⁾.

وإذا كان الإنسان يشتغل في عمل يختلط فيه الحلال بالحرام، أخرج من أجرته ما يقابل أجر ذلك العمل المحرم الذي تعاطاه، ويجعله في وجوه البرّ أيضا⁽⁴⁾.

وقد أجازوا للمضطر إلى عمل محرّم أن ينفق على نفسه وعلى من يعول بقدر الحاجة، ولا يلزمه الاقتصار على الضروري من النفقة، ولعلّ السبب في ذلك أنّ الإنسان لا يمكنه الاستمرار في العيش إذا اقتصر على الضروري فقط؛ فسيصاب بالجهد والتعب الشديد الذي يمنعه حتى عن ممارسة وظائفه وعباداته، يقول الجويني: "ولو اقتصروا على سد الرمي، وانتظروا انقضاء أوقات الضرورات، لانقطعوا عن مطالبهم، فالقول فيهم كالقول في الناس كافة، فليأخذوا أقدار حاجتهم"⁽⁵⁾.

الفرع السادس: اختيار أهون الشّرين

من تحققت فيه حالة الضرورة والحاجة، ووجد خيارات متعددة لأعمال مختلفة، وإن كانت كلها محرّمة، كان عليه أن يراعي في دفع ضرورته الأقل حرمة فالأقلّ، قدر الإمكان، فالحرم لذاته أشدّ حرمة من المحرم لغيره، ومباشرة الحرام أشدّ من الإعانة عليه، وما يغلب فيه الحرام أشدّ حرمة مما يقل فيه تعاطي الحرام، والقيام بعمل محرّم أصالة أشدّ من القيام بعمل محرّم تبعا لعمل آخر مباح، فمثلا⁽⁶⁾:

(1) - انظر: مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، المؤتمر الخامس، نوفمبر 2007م، القرار 12، حول العمل في محلات البقالة والمطاعم.

(2) - انظر: الزحيلي، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى: 761/1.

(3) - انظر: معن القضاة، حكم العمل في قطاع الخدمات المالية: 724، 717/1.

(4) - البرازي، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى: 58، 50/2.

(5) - الجويني، غياث الأمم: ص 488.

(6) - انظر: الشيبلي، العمل في القطاع المالي: 86-87؛ البرازي، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى: 57/2؛ الغلاييني، أثر الضرورة

والحاجة وعموم البلوى: 654/1.

من لم يجد عملاً إلا في بنك ربوي أو في شركة تأمين تجاري، كان عليه أن يختار شركة التأمين التجاري، لأنّ تحريم عقودها إنما كان لأجل الغرر، وهو أخفّ من الربا حرمة. وإذا اضطرّ للعمل في البنك الربوي اختار الوظائف الأبعد عن مباشرة الربا كتابة وإشهاداً قدر الإمكان، أو التي يكون فيها مباشرة الحرام نادراً وليس غالباً، وهكذا. كما أنّ الشركة التي يكون هدفها الأساسي مباشرة الحرام والاستثمار فيه، كالربا مثلاً، أشدّ حرمة من الشركة التي يكون هدفها الأساسي الاستثمار، لكنها تقوم أحياناً ببعض العقود الربوية. كما أنّ من يشتغل في مصنع لإنتاج الخمر، أشدّ حرمة ممن يشتغل في محلّ للبقالة، تُعرضُ في زاوية منه مشروبات محرمة. وهي مجرد أمثلة ونماذج، وما على المكلف إلا أن يتعد عن المحرم قدر الإمكان، ويقلل ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، عملاً بقاعدة: الضرورة والحاجة تقدّران بقدرهما.

المبحث الثالث: أثر قواعد الضرورة والحاجة على الاقتراض بالربا

المطلب الأول: الحكم الأصلي للاقتراض بالربا

الفرع الأول: الربا محرّم بجميع أنواعه

إنّ الأصل في التعامل بالربا التحريم، وهذا محلّ اتفاق بين الجميع، ولا يمكن لأيّ مسلم أن ينكره، وذلك للأدلة النصّية القاطعة في الموضوع، والتي هي مبسّطة في كتب الفقه والمعاملات المالية، نذكر منها على سبيل المثال:

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٧﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٨﴾ ۗ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾ [البقرة: 277-279].

وعن جابر، قال: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَكِلَ الرِّبَا، وَمُؤَكَّلَهُ، وَكَاتِبَهُ، وَشَاهِدِيَهُ»، وقال: «هُم سَوَاءٌ»⁽¹⁾.

والملاحظ أنّ النصوص المحرّمة للربا جاءت عامة ومطلقة؛ دون تفريق بين قليل الربا وكثيره، وبين الربا في القرض الإنتاجي والربا في القرض الاستهلاكي، وقد جاءت الفتوى الصادرة عن مجمع البحوث الإسلامية في مؤتمره الثاني بإجماع أعضائها، مؤكّدة هذا المعنى، حيث ورد فيها: "الفائدة على أنواع القروض كلها ربا محرّم؛ لا فرق في ذلك بين ما يسمى بالقرض الاستهلاكي وما يسمى بالقرض الإنتاجي؛ لأنّ نصوص الكتاب والسنة في مجموعها قاطعة بتحريم النوعين، وكثير الربا في ذلك وقليله حرام"⁽²⁾.

فالآية السابقة اعتبرت الزيادة على رأس المال ربا، دون تحديد لمقدار هذه الزيادة، بل واعتبرته من الظلم المحرّم، مهما كان سببه، ومهما كانت نتيجته، وسكوت الشّرع عن التفريق بين أنواعه مع الحاجة الداعية إلى ذلك، وهي وجود كلا النوعين في الواقع، دليل على أنّ كل أنواعه محرمة لا فرق بينها؛ إذ السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان. ويرى الزحيلي بأنّ ربا الاستهلاك لم يكن سائدا في الجاهلية، بل الشائع الربا لأجل التجارة، وهو الربا الإنتاجي، وحتى لو افترضنا العكس، أي: افترضنا أنّ الشائع في الجاهلية هو الربا الاستهلاكي، لما كان ذلك حجة؛ لأنّ الإسلام أطلق النهي في كلّ زيادة مشروطة أو متعارف عليها على رأس المال، ولم يقصره على نوع دون آخر، وشيوع الربا الاستهلاكي إنّما هو شيء واقع لا يتقيّد النصّ الشرعي العام بمدلوله⁽³⁾، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(1) - صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب لعن آكل الربا ومؤكّله، رقم: 1598 : 1219/3.

(2) - السالوس، علي أحمد، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، مؤسسة الريان، بيروت-لبنان، 1998م: ص208؛ وانظر: فتاوى قطاع الإفتاء بالكويت، فتوى رقم: 283، ج1، ص245.

(3) - الزحيلي، وهبة مصطفى، حكم تعامل الأقليات الإسلامية في الخارج مع البنوك الربوية والشركات التي تتعامل بالربا، مجلة: دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد 8، العدد 1، رجب 1421: ص61.

ثم لو افترضنا صحّة هذا التفريق، فكيف يعقل أن يلعن الله من يقترض المال لأجل قضاء حاجاته ومآربه الأساسية، ثم لا يلعن من يقترضه بالربا من أجل الاستثمار وتنمية أمواله!!؟⁽¹⁾.

والذين يحتجون على إباحة قليل الربا بقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَاكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 130]، هو احتجاج غير مقبول، لأنّ قيد (أضعافاً) ليس شرطاً، وإنما هو لبيان الواقع الذي كان عليه عرب الجاهلية للتقبيح والتشنيع عليهم، مثل قيد: (إن أردن تحصناً)، المذكور في آية: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا قَتِيلَتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتِغُوا عَرَضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: 33]⁽²⁾. وأيضاً فهو من المفهوم، والمفهوم لا يعمل به إذا خالف النصّ، وقد أشرنا إلى أنّ الله تعالى نصّ على تحريم الربا في آية البقرة بإطلاق، وذلك عندما أمر بأخذ رأس المال فقط، دون زيادة عليها، واعتبر كلّ زيادة ظلماً محرّماً.

وإذا كان الرسول ﷺ قد حرّم ربا الفضل، رغم عدم تحقق الزيادة فيه نظير الأجل، وذلك مبالغة في اجتناب الربا والابتعاد عنه، وسدّاً لذريعة الوقوع فيه، فصورته صورة ربا، وإن كانت حقيقته ومعناه ليس بربا، فإنّ تحريم ما تحققت فيه الزيادة نظير الأجل من باب أولى وأؤكد؛ فعن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا تَبِيعُوا الدِّينَارَ بِالدِّينَارَيْنِ، وَلَا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ، وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ، فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ الرِّمَاءَ»، والرماء هو الربا⁽³⁾.

الفرع الثاني: حكم فوائد البنوك

بناء على ما ذكر في الفرع السابق فالأصل أنّ كل فائدة يتحصّل عليها المرء بوضع ماله في البنك تعدّ من الربا المحرّم، مهما كانت النسبة، ومهما كان الغرض من وضع المال، وهذا ما صدرت به الفتوى بالإجماع عن المؤتمر الثاني لجمع البحوث الإسلامية، إذ ورد فيها: "إنّ الحسابات ذات الأجل، وفتح الاعتماد بفائدة، وسائر أنواع الإقراض نظير فائدة، كلها من المعاملات الربوية، وهي محرمة"⁽⁴⁾. وعلى منوال هذه الفتوى نسجت مجامع فقهية أخرى فتاواها، مثل ما نجده في القرار رقم 03، لجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، في مؤتمره الثاني بجدة 1406هـ-1985م، وفي قرار الجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، في دورته التاسعة بمكة المكرمة 1406هـ.

(1) - المرجع نفسه: ص 61.

(2) - انظر: المرجع نفسه: ص 58.

(3) - مسند الإمام أحمد، مسند عبد الله بن عمر، حديث رقم: 5885، ج 10، ص 124. وقال عنه شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف؛ ورواه مالك في الموطأ موقوفاً على عمر بن الخطاب، كتاب البيوع، باب بيع الذهب بالورق عينا وتبراً، رقم: 2337، ج 4، ص 917.

(4) - نقلاً عن: السالوس، الاقتصاد الإسلامي: ص 208.

وبالرغم من وضوح هذه المسألة، إلا أننا نجد من المُفْتِيَّين من ذهب إلى جواز مثل تلك الفوائد، ولعلَّ أشهر فتوى في الموضوع ما ورد في فتوى لنفس المجمع السابق، وذلك في جواب له عن سؤال ورد من رئيس مجلس إدارة بنك الشركة المصرفية العربية الدولية بتاريخ 2002/10/22م، موجّه إلى الدكتور محمد سيد طنطاوي، وكان من ضمن جوابه ما يلي: "الذين يتعاملون مع بنك الشركة المصرفية العربية الدولية أو مع غيره من البنوك، ويقومون بتقديم أموالهم ومدخراتهم إلى البنك ليكون وكيلًا عنهم في استثمارها في معاملاته المشروعة، مقابل ربح يصرف لهم ويحدد مقدما في مدد يتفق مع المتعاملين معه عليها... هذه المعاملة بتلك الصورة حلال ولا شبهة فيها"⁽¹⁾.

ونجد فتاوى أخرى أيضا تبيح وضع المال فيما يسمّى بـ: "صندوق التوفير"، كما نجد ذلك في فتوى صادرة بمجلة المنار، حيث كان السؤال حول حكم الادخار في صندوق التوفير، فأجاب بجواز ذلك، وأنّه من قبيل الشركة الصحيحة، كما أنّ المقصد من تحريم الربا لا يتوقّف في مثل هذه المعاملة⁽²⁾، وتابعه في نفس الفتوى من الإباضية المتأخرين: البكري، كما ورد عنه ذلك في فتاويه⁽³⁾، مع أنّ الشيخ البكري نفسه يرى حرمة التعامل مع البنوك التقليدية؛ لأنّ -بحسبه- غالب العمليات التي يجريها أرباب الأموال على طريق البنك مؤسسة على قاعدة الربا التي لا يقرها الشرع⁽⁴⁾، ولا أدري ما الفرق المؤثّر الذي يراه بين البنك وبين صندوق التوفير؟! فلماذا اعتبر قروض البنك ربوية، وقروض صندوق التوفير ليست ربوية، مع أنّ المؤدّي والجوهر في النهاية واحد؟! ونفس الفتوى أيضا نجدّها عند الشيخ شلتوت، إذ رأى جواز أخذ نصيب من الأرباح لوضع أمواله في صندوق التوفير⁽⁵⁾.

والمقام لا يسمح لنا بمناقشة هذا الرّأي، ويكفي فيه الفتوى الصادرة بالإجماع، والتي أشرت إليها في بداية هذا الفرع حول حرمة فوائد البنوك، واعتبارها من الربا المحرم، وللإطلاع على مستندات هؤلاء ومناقشة غيرهم لها يمكن العودة إلى مصدرين أساسيين هما:

- البحث الذي أصدره مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، بعنوان: "مناقشة فقهية لفتوى إباحة الفوائد المصرفية الصادرة عن مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف".

(1) - مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، مناقشة فقهية لفتوى إباحة الفوائد: ص3.

(2) - محمد رشيد رضا، مجلة المنار، محرم 1322هـ/مارس 1904م، المجلد 07، ج1، ص28.

(3) - انظر: البكري، فتاوى البكري: ج3، ص12.

(4) - انظر: البكري، فتاوى البكري: ج3، ص3، 71-72.

(5) - شلتوت، محمود، الفتاوى؛ دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية العامة، ط18، دار الشروق، القاهرة-مصر، 2001م:

- كتاب: "الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة" لعلي أحمد السالوس، حيث أتى على مناقشة مستندات من يبيح ربا البنوك، متتبعا مختلف الفتاوى والأقوال الصادرة في هذه المسألة، بنفس طويل، وصبر شديد⁽¹⁾.

المطلب الثاني: أثر الضرورة في الاقتراض بالربا

إذا كان الأصل، كما مرّ في المطلب السابق، هو تحريم الاقتراض بالربا مطلقا، مهما كانت نسبته ومهما كان نوع الاقتراض، فهل يمكن أن يباح الربا لأجل الضرورة الواقعة على المكلف؟ أم أنّ الاقتراض بالربا لا يباح حتى في حالة الضرورة، شأنه شأن الزنا والقتل؟

يوجد اتجاهان في هذه المسألة، ولعلّ التعمّق وإمعان النظر في الرأيين يوصل إلى أنّهما رأيان متفقان أو يكادان يتفقان على الأقلّ.

ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ الربا لا يباح مطلقا، حتى في حال الضرورة، ومن ذهب إلى ذلك الإمام السالمي، حيث يقول في منظومته جوهر النظام:

وأنت تدري أن الاضطارا	ليس يسوغ الربا اعتبارا
لأنما فعل الربا مثل الزنى	في كل حال لا يكون حسنا
وما لنا نقيسه بالميتة	والدم والخنزير في الضرورة
مع أن الاستثناء فيها نصا	فهو لها بذاك حكم خصا ⁽²⁾

وإلى نفس الرأي ذهب خلفان السيابي في إحدى فتاويه، حيث قال: "إن المعاملة بالربا حرام لا تحل لأحد اضطارا ولا اختيارا، والله سبحانه ما حرم على عباده شيئا إلا وأغناهم عنه بجنسه من المحللات الطيبة..."⁽³⁾.

ويبدو أنّ رأي الجمهور من المعاصرين خصوصا هو القول بجواز الربا في حال الضرورة، وهو ما صرح به قرار مجمع البحوث الإسلامية في مؤتمره بالقاهرة سنة 1965م، حيث ورد فيه ما يلي: "الإقراض بالربا محرم، لا تبيحه حاجة ولا ضرورة، والاقتراض بالربا محرم كذلك، ولا يرتفع إثمه إلا إذا دعت إليه الضرورة..."⁽⁴⁾.

(1) - انظر: السالوس، الاقتصاد الإسلامي: ص 147-473.

(2) - السالمي، جوهر النظام: 375-374/2.

(3) - السيابي، خلفان بن جميل (ت: 1392هـ)، فصل الخطاب في المسألة والجواب، ج 1 و 2، وزارة التراث والثقافة، عُمان، 2007م:

271-270/2.

(4) - نقلا عن: السالوس، الاقتصاد الإسلامي: ص 208.

وفي فتوى لقطاع الإفتاء بالكويت ورد ما يلي: "لا يجوز أخذ القروض الربوية إلا في حالات الضرورة لإنقاذ النفس من التلف جوعاً أو مرضاً"⁽¹⁾، وبنفس الرأي صرح الزحيلي أيضاً⁽²⁾، حيث قال: "لا يرخّص بالربا إلا في حال الضرورة القصوى، من غير تفرقة بين البلاد الإسلامية وغيرها، والضرورة هي التي يترتب على مخالفتها خطر، يقينا أو بغلبة الظن"⁽³⁾.

وذهب إلى هذا الرأي من الإباضية المعاصرين الباحث ماجد الكندي، حيث يقول: "مضى ما في النصوص الشرعية من تشديد بالغ في حرمة الربا وبيان سوء عاقبته في الدنيا والآخرة، وذلك المستوى من التشديد يستلزم مستوى أعلى من الضرورة لأجل أن تربو على مفسدة الربا فتذهب بحكمه التحريمي، كمن تحقق لديه أو ظن ظنا غالباً فوات روحه أو روح غيره إن لم ينتهك ولم يكن سبيل آخر يدفع به المضرة، وهذه ضرورة تبيح المحظور، ولكن تقدّر بقدرها"⁽⁴⁾.

وبالرغم من ذهاب هؤلاء إلى القول بإباحة الربا في حال الضرورة، إلا أنهم رأوا بأنّ تحقق الضرورة الملجئة إلى الربا هو أمر نادر جداً، فالزحيلي مثلاً بعد أن ذكر جواز الربا للضرورة بمعناها الضيق —أي الضرورة الفقهية— أضاف قائلاً: "وهو افتراض نادر جداً"⁽⁵⁾، وفي موضع آخر له يقول: "وتوافر هذا المعنى محدود أو نادر جداً"⁽⁶⁾.

وربما كان هذا هو السبب في ذهاب الفريق الأوّل إلى عدم جواز الربا حتى في حال الضرورة، ليس لأجل أنّ الربا لا يباح للمضطرّ، بل بناء على أنّ وقوع الضرورة المبيحة للربا غير متصوّر أصلاً عند هؤلاء، إذ رأوا بأنّ سؤال الناس أو أخذ طعام الغير مُقدّم على أكل الربا، وما دام المرء موجوداً وسط مجتمع، فإنّ تلك البدائل وغيرها متوفرة، ويستحيل أن يصل إلى حالة ضرورة مبيحة للربا فعلاً، ومن هنا كان الرّأيان متقاربين، فكأنّ الطرفين متفقين على أنّ الربا يمكن أن يباح للضرورة، لكنهم مختلفون في مدى إمكان تحقيق هذه الضرورة في الواقع أم لا؟

يقول السالمي مشيراً إلى هذا التبرير في جوهر النظام:

وذاك أن الاضطرار يحصل بحيث لا شيء هناك يؤكل

(1) - فتاوى قطاع الإفتاء بالكويت، رقم 1134، ج4، ص75.

(2) - انظر: الزحيلي، حكم تعامل الأقليات الإسلامية: ص68.

(3) - المرجع نفسه: ص70؛ وانظر أيضاً: الزحيلي، نظرية الضرورة: ص236.

(4) - الكندي، ماجد بن محمد، الوجيز في فقه المعاملات المالية عند الإباضية، ط1، 2013م: ص143.

(5) - الزحيلي، نظرية الضرورة: ص236.

(6) - الزحيلي، حكم تعامل الأقليات الإسلامية: ص70.

والبيع لا يكون إلا في البلد
يلزمهم أن يطعموه جهرا
فإن أبوا كان له بالقهر
فهو لمأكول البلاد قد وجد
ويدفعوا عنه الأذى والضرا
يأخذه لا بالربا والحجر⁽¹⁾

ونجد هذا المعنى كذلك في نصّ للسيابي، إذ يقول: "إن المعاملة بالربا حرام لا تحل لأحد اضطرارا ولا اختيارا، والله سبحانه ما حرم على عباده شيئا إلا وأغناهم عنه بجنسه من المحللات الطيبة،... ومسألة الاضطرار إلى أكل الميتة ونحوها هي على غير هذه القاعدة، وإنما ذلك لجائع أفضى به الجوع إلى خوف الهلكة، جاز في تلك الحال أن يجيي نفسه من الموت لا فوق ذلك والله أعلم، وإن لم يجد ما يأكله فليسأل الناس وإن لم يعط فليأكل الميتة، وإن لم يجد فليأخذ من مال الغير احتيالا أو غصبا ويعتقد الضمان والبدل في القدر الذي يبلغه مأمنه ونجاته"⁽²⁾.

وبالرغم من ندرة وقوع هذا الأمر، إلا أنه، وقياسا على إباحة بقية المحظورات المنصوص على حرمتها بأدلة قطعية، فإنه يمكن ترجيح القول بإباحة الربا أيضا في حال الضرورة، وذلك إذا انعدمت أمامه البدائل المشروعة كلية، وانعدمت بعد ذلك البدائل المتفق على إباحتها للمضطرّ؛ من أكل الميتة والخنزير، وأخذ مال الغير، فقد يكون المرء وسط مجتمع ماديّ أنانيّ، لا يجد من يقف إلى جانبه في حالة الضرورة، وقد يكون مع ذلك غير قادر على أخذ مال غيره لإنقاذ نفسه، فهل يمنع هو أيضا من اللجوء إلى الربا كحلّ أخير لينجو من الهلاك المحقّق؟

وعلة اشتراط انتفاء كلّ البدائل السابقة للقول بإباحة الربا هو أن الربا قد بلغ فيه تشديد الشرع مبلغا لم يبلغه في المنهيات الأخرى، كما أنه قد جاءت الأدلة الشرعية بجواز أكل الميتة حال الاضطرار، ووجوب أن يعين المرء أخاه في حال الاضطرار، ولم يأت شيء منها في جواز أكل الربا، لذلك فهي مقدمة في الانتهاك عليه⁽³⁾.

ويمكن التمثيل لحالة الضرورة بمن أراد إجراء عملية جراحية مكلفة، وكانت حياته أو سلامة عضو من أعضائه تتوقّف على تلك العملية، ولم يجد من يقرضه أو يدفع عنه تلك التكاليف، جاز له اللجوء حينها إلى الربا⁽⁴⁾.

(1) - السالمي، جوهر النظام: 374/2-375.

(2) - السيابي، فصل الخطاب: 270/2-271.

(3) - انظر: الكندي، الوجيز: ص145.

(4) - انظر: العبادي، سيف الدين محمد إبراهيم، قواعد الضرورة في أبواب العبادات والمعاملات دراسة تأصيلية تطبيقية، دكتوراه، تخصص قضاء شرعي، إشراف: ذياب عبد الكريم عقل، الجامعة الأردنية، 2016م: ص146.

ولذا فليس من الضرورة في شيء اقتراض الإنسان بالربا لأجل التعلّم، أو لأجل شراء مسكن، مع أنّه قادر على الاستئجار، وليس من الضرورة من باب أولى اقتراضه الأموال بالربا لأجل توسيع تجارته وصناعته، أو من أجل تمويل زراعته... فهذه، مع أهميتها، لا ترقى إلى حالة الضرورة.

وإذا كان الربا من الممكن القول بإباحته للضرورة، فهل للحاجة حكم الضرورة في إباحته أم لا؟

المطلب الثالث: أثر الحاجة في الاقتراض بالربا

الفرع الأوّل: الاختلاف في إباحة الربا للحاجة

ذهب فريق من المعاصرين إلى عدم جواز الربا للحاجة، وذلك ما نصّ عليه قرار مجمع البحوث الإسلامية في مؤتمره بالقاهرة سنة 1965م، والذي قد أشرنا إليه سابقا، حيث صرّح بأنّ الاقتراض بالربا لا يرتفع إثمه إلاّ إذا دعت إليه الضرورة⁽¹⁾. ونفس الحكم صرّحت به فتوى عن قطاع الإفتاء بالكويت، حيث بيّنت بأنّه لا يجوز أخذ القروض الربوية إلاّ في حالات الضرورة لإنقاذ النفس من التلف جوعاً أو مرضاً⁽²⁾. وإلى ذلك ذهب الكندي أيضا من الإباضية المعاصرين، كما مرّ في المطلب السابق.

ورأيّ الزجيلي متردّد بين الاقتصار في إباحة المحظور على الضرورة وحدها، وبين إباحته حتى للحاجة بقيودها وضوابطها، ففي موضع من مقال له يقول: "لا يرخّص بالربا إلاّ في حال الضرورة القصوى"⁽³⁾. لكن وفي موضع آخر من مقاله يقول: "المبيحون لفوائد البنوك بنحو مقيد وهو حالة الضرورة والحاجة، فدليلهم صحيح بشرط توافر ضوابط الضرورة والحاجة كما تقدّم"⁽⁴⁾، ويبدو أنّه يذهب إلى المنع من الترخّص في غير الضرورة احتياطاً، لكنه في نفس الوقت يرى أنّ أدلّة الطرف الآخر، المبيح للربا في حالة الحاجة أيضا، لها قدر من الصحّة والوجاهة. والله أعلم، ويؤكّد هذا الأمر ما ذكره في كتابه نظرية الضرورة تعليقا على القول بإباحة الربا للحاجة: "ونحن بالرغم من تقديرنا نسبيا لهذه المحاولة إلاّ أننا نوصي بعدم استباحة الفائدة احتياطاً وورعا في الدين، إلاّ في حدود الضرورة بالمعنى الضيق، وهو افتراض نادر جدا"⁽⁵⁾.

وبالمقابل فإننا نجد من المعاصرين من أباح القروض الربوية لأجل الحاجة العامة، أو لحاجات خاصّة، في بعض المسائل المعاصرة، كإباحتها للسكن، حتّى لو توقّرت إمكانية الإجارة، وإباحتها للتعليم، وبعضهم أباحها حتى للتجارة.

(1) - نقلا عن: السالوس، الاقتصاد الإسلامي: ص208.

(2) - فتاوى قطاع الإفتاء بالكويت، فتوى رقم 1134، ج4، ص75.

(3) - الزجيلي، حكم تعامل الأقليات الإسلامية: ص70؛ وانظر أيضا: الزجيلي، نظرية الضرورة: ص236.

(4) - الزجيلي، حكم تعامل الأقليات الإسلامية: ص68.

(5) - الزجيلي، نظرية الضرورة: ص236.

والأصل أنّ الربا يُعدّ من أشدّ الأفعال حرمة في الشرع، فتحريمها ورد، كما سبق، بأدلة قطعية في ثبوتها وفي دلالتها، كما أنّ الشارع شدّد النكير على من يتعامل بالربا، وتوعّدهم بالعقوبة الشديدة في الدنيا وفي الآخرة، وهو ما لم يكن في تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير، ورغم ذلك فهي -أي الميتة ونحوها- لا تباح إلا للضرورة. فما الذي جعل هؤلاء يبيحون الربا للحاجة، العامة أو الخاصة، بالرغم من كلّ ذلك التهديد والوعيد؟

لعلّ أهمّ سببين دفعاهم لاستباحة الربا لأجل الحاجة هما:

أولاً: الخلط بين الضرورة والحاجة، وعدم وجود حدود واضحة عندهم بين ما يعدّ ضرورة وما يعدّ حاجة، فتجد من المفتين من يتحدّث عن إباحة الربا للضرورة، ثم يُطبّق نفس الحكم ويمثّل له بحالات هي من قبيل الحاجة على أقصى تقدير، إن لم تكن من الأمور التحسينية أصلاً، وكذلك الخلط عند البعض منهم بين الضرورة بمعناها الفقهي والضرورة بمعناها الأصولي، وقد سبق بيان الفرق بينهما في هذا البحث عند الحديث عن قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، فيتحدّث عن العقل والمال على أنّ حفظهما يندرج ضمن الأمور الضرورية، فيباح لأجلهما الربا.

ثانياً: اعتمادهم على قاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، دون أن يضبطوا مفهوم القاعدة ولا نطاق العمل بها، وبالتالي ما يمكن أن يندرج ضمنها ويعطى له حكم الجواز، وما لا يندرج ضمنها!!

وستأتي مناقشة النقطة الثانية في الفرع الموالي، ويحاول الباحث أن يشير هنا إلى بعض النماذج لتوضيح وتأكيد النقطة الأولى، وهي الخلط في المصطلحات وعدم التفريق بينها.

1- في بحثه حول القروض الطلابية ذهب معن القضاة إلى أنّ الربا لا يباح إلا في حال الضرورة، كما ردّ على من أباح الربا للحاجة، لكنّه رغم ذلك يذهب إلى إباحة تلك القروض للتعلّم بناء على أنّ حفظ العقل من الضروريات، ولا تتحقّق هذه الضرورة في هذا العصر -بحسبه- إلا بطلب العلم⁽¹⁾. فالإشكال الذي وقع فيه القضاة هو خلطه بين الضرورة الفقهية والضرورة الأصولية، إذ إنّ حفظ العقل بطلب العلم ضرورة أصولية، ولا تكون فقهية إلا إن كان تركها يؤدّي إلى هلاك بالجسم أو تلف بالعضو. فالضرورة الأصولية لا تعني بالضرورة الضرورة الفقهية، إذ الضرورة الأصولية هي ما شرّع من الأحكام ابتداءً لأجل تحصيل الكليات

(1) - القضاة، معن خالد، القروض الطلابية في الولايات المتحدة الأمريكية، واقعها وحكمها، مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، المؤتمر السنوي السادس، 2009م: ص21.

الخمس، لمصلحة عامة، والتي اشترط الغزالي لإباحة المحظور بها ثلاثة شروط⁽¹⁾، وليس لها علاقة بالضرورة الفقهية الخاصة التي تعتبر عذرا مبيحا للمحظور المنصوص عليه، على سبيل الترخّص والاستثناء⁽²⁾.

ثمّ، وبغضّ النظر عن هذه التقسيمات والتفريعات، فإذا أشكل علينا مفهوم قاعدة أو مصطلح وجب علينا العودة إلى النصوص أو الفروع التي استنبطت منها تلك القاعدة أو استخرج منها ذلك المفهوم، والضرورة التي تُذكر لإباحة المحظور إنّما وردت في ضرورة الجوع الذي يُخاف معه الهلاك والضّرر البيّن بالنفس، وكذلك ضرورة الإكراه، بنفس الضابط. نعم، يمكن اعتبار ما ذكره النصّ مجرد تمثيل، فنقيس عليه كلّ حالة أخرى تتوفّر فيها حالة الضرورة، لكن يجب أن يكون قياسا سليما صحيحا، بحيث تتحقق في الفرع نفس العلة أو أكثر، ولا يصحّ القياس في فرع يكون وجود العلة فيه أدنى من وجودها في الأصل، فهو قياس فاسد؛ لأنّه قياس مع الفارق!! والعلة التي لأجلها أبيح النطق بالكفر وأكل الميتة هي الخوف على النفس من الهلاك أو الضّرر البيّن، وهذا ما لا نجدّه متحقّقا في القروض الربوية لأجل التعلّم!

2- ومن الفتاوى في هذا الموضوع أيضا، والتي تظهر فيها إشكالية عدم الضبط لمصطلح الضرورة، ما ذهب إليه محمد يوسف موسى من أنّ الربا ضرورة -هكذا بإطلاق!!-، حيث يرى بأنّ إقامة مشروعات وشركات ضخمة تعود على الأمة بالنفع العميم أمر ضروري للأمة لنهضتها الاقتصادية، فيجوز -بحسبه- إقامتها بطرح سندات بفائدة إن لم تستطع إقامتها بطرح الأسهم، فالربا، وإن كان محرما شرعا فإنّه يجوز للضرورة⁽³⁾، ونحن نتساءل: هل عدم إقامة أمثال تلك المشاريع يُؤدّي إلى هلاك للنفس، أو إلى هلاك مجموع الأمة مثلا؟! لا هذا ولا ذاك حتما، فكيف ساغ له اعتبارها ضرورة؟

3- ومن الأمثلة في الخلط بين المفاهيم، ما ورد في فتوى للشيخ البكري، من متأخري الإباضية، جوابا على سؤال حول مدى وجود فرق بين أخذ الربا ومعطيه، قال: "يرى فريق من الفقهاء المحققين أنّهما يستويان في حال الاختيار في المنع والحرج، أمّا إذا اشتدت الحاجة بالمقتضى -والضرورة يعلمها المسلم من نفسه- فحكّمهما مختلف⁽⁴⁾، فظاهر من هذا التّصّ أنّه لم يفرّق بين مفهوم الضرورة ومفهوم الحاجة، فتحدّث عن الحاجة كسبب مبيح للمحظور، ثم قال: والضرورة يعلمها المسلم من نفسه!! فهل يعني هذا أنّ الضرورة عنده هي نفس الحاجة؟! وبناء على هذا الحكم العام، وفي نفس الفتوى يقول بجواز الاقتراض بالربا لمن لم يجد من

(1) - الغزالي، المستصفى: 421، 417/1.

(2) - انظر: الفرع الثاني من المطلب الثاني من الفصل الثاني، من هذا البحث.

(3) - انظر: محمد يوسف موسى، الإسلام ومشكلاتنا الحاضرة: ص 63-64، نقلا عن: الزبير، وليد صلاح الدين، ضوابط الحاجة التي تنزل

منزلة الضرورة وتطبيقاتها على الاجتهادات المعاصرة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مجلد 26، عدد 1، 2010، ص 675-697: ص 683-684.

(4) - البكري، فتاوى البكري: ج 3، ص 15.

يقرضه قرضا حسنا، إذا تعرّض كيانه الاقتصادي للتمزّق، مبرّزا ذلك بأنّ مال الإنسان وعرضه بمثابة روحه!! فكما يباح للمضطر الذي أشرف على الهلاك أكل الميتة وبقية المحرمات، يباح لمن خاف على نفسه التلف أو عرضه (والعرض هنا يقصد به القدر والمكانة، كما يظهر من سياق الفتوى!!)، فهل كلّ من تعرّض كيانه الاقتصادي للاختيار، حتى لو كانت له أموال طائلة وعقارات مثلا، يباح له اللجوء إلى الاقتراض؟ وهل يعني ذلك أيضا أنّ كلّ من كان في مرتبة من القدر والمكانة والرّفعة بسبب موقعه الاقتصادي، وخشي تدنيّ مكانته بسبب نقص ماله يباح له اللجوء إلى الربا؟! يبدو لي أنّ هذه الحالة لم تتحقّق فيها الحاجة أصلا، فضلا عن الضرورة!

كما نلاحظ أيضا أنّه خلط بين الضرورة الفقهية التي ورد بها النص، والضرورة الأصولية! والحقيقة أنّ التشابه في الاسم والمصطلح بين الفقهاء والأصوليين هو الذي أوقع هذا الخلط وسوء الفهم، وبالتالي خللا في الأحكام والنتائج المترتبة عنها.

4- شلتوت أيضا ممن أباح الاقتراض بالفائدة للمحتاج حيث يقول: "وإني أعتقد أنّ ضرورة المقترض وحاجته مما يرفع عنه إثم ذلك التعامل، لأنه مضطر أو في حكم المضطر، والله يقول: ﴿...وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ...﴾ [الأنعام: 120]"⁽¹⁾. وأدرج ضمن هذه الحاجة حاجة المزارعين إلى ما يهيئون به أرضهم وزراعتهم، وحاجة الحكومة إلى ما تليّ به مصالح الأمة العامة، وحاجة التجار إلى ما يستوردون به البضائع التي تحتاج إليها الأمة...⁽²⁾، فهل يُقبل أن نستدلّ بنصّ يفيد الإباحة للضرورة من أجل أن نبيح به للحاجة التي هي دون الضرورة؟ بدعوى أنّها في حكم الضرورة!!

وحتى لو سلّنا جدلا بأنّ الرّبا يباح للحاجة الخاصّة أو العامة، فهل هناك فعلا حاجة عامة أو حاجة خاصّة إلى الرّبا؟ ثمّ لو كانت هذه الحاجة موجودة، فهل يجوز إصدار حكم عام بالجواز، بدعوى الحاجة، ليأخذ منه المحتاج وغير المحتاج؟

ليس من السّهل ادّعاء وجود حاجة عامّة إلى الاقتراض بالربا، وذلك لأنّ من أهمّ شروط الحاجة العامة المبيحة للمحظور -على فرض دخول الربا فيما تبيحه الحاجة- عدم وجود البديل، وعدم القدرة على إيجاده أيضا، وكلا الأمرين غير متحققين، فالبديل بالنسبة للأفراد موجود، ومتمثّل في الاستئجار، حتى ولو كانت مميزاته أقلّ من مميّزات التملّك، وإمكانية إيجاد البديل للتملك بطريق مشروع متوفّرة على مستوى الجماعة، لو تمّ إيلاء العناية لمثل هذا الأمر والتفكير فيه والتخطيط له، ولذلك قال الزحيلي: "ولا نجد إلى الآن توافر معنى

(1) - شلتوت، الفتاوى: ص354.

(2) - المصدر نفسه: ص354-355.

الضرورة أو الحاجة العامة"⁽¹⁾، وكذلك يرى الصاوي في كتابه وقفات هادئة أنّ تحقق الحاجة، على مستوى الجماعة خاصّة، غير موجود، "إذا كان في مقدورهم أن يسعوا في الخروج من حالة الاضطرار أو الاحتياج التي تحيط بهم، لكنهم يتقاعسون عن ذلك ويتخاذلون"⁽²⁾.

والحاجة هي ما يترتب على ترك العمل بموجبها حرج ومشقّة، فهل هذا المعنى متوفّر في الواقع فعلاً؟ نعم، يمكن القول بأنّ تعاطي الربا سوف يرفع حرجاً عن الفرد وبصفة آنية مؤقتة، لكنّ تبعات ذلك في الواقع هو المزيد من الحرج والمشقّة على المدى البعيد، وعلى مستوى المجموع، ولا يمكن تشريع الأحكام بناء على آثارها الآنية الفردية، بل الأحكام ينظر فيها إلى تبعات الأفعال ومآلاتها على الفرد والجماعة، على المدى القريب العاجل، والأهمّ على المدى البعيد⁽³⁾.

الفرع الثاني: مفهوم ونطاق عمل قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة

ذكرت في الفرع السابق أنّ أهمّ ما اعتمد عليه القائلون بجواز الربا للحاجة، العامة أو الخاصة، هو قاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، ومثلها قاعدة: "ما حرّم سدّاً للذريعة أبيض للمصلحة الراجحة"، ولذا كان من الضروري بيان ما إذا كان الربا مما تشمله هذه القاعدة أم لا؟

ولعلّ أقدم فتوى في الموضوع استندت إلى تلك القاعدة ما ذكره ابن نجيم في الأشباه والنظائر تحت قاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، يقول: "وفي القنية والبغية: يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح"⁽⁴⁾.

وفي قرار المجلس الأوروبي للإفتاء حول حكم شراء المنازل بقرض ربوي للمسلمين في غير بلاد الإسلام، وذلك في دورته الرابعة، في أكتوبر 1999م، ذهب إلى جواز ذلك معتمداً بشكل أساسي على هذه القاعدة، حيث كانت الركيزة الأساسية الأولى - كما ذكر - هي: "قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات): وهي قاعدة متفق عليها، مأخوذة من نصوص القرآن في خمسة مواضع... ومما قرره الفقهاء هنا أن الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة، خاصة كانت أو عامة".

ولسنا هنا بصدد إعادة ما ذُكر في قاعدة: الحاجة تنزل منزلة الضرورة⁽⁵⁾، وباختصار، يمكن القول إنّ تنزيل الحاجة منزلة الضرورة لا يعني أبداً إعطاء حكم الضرورة للحاجة، وإلا لما كان للتفريق بين الضرورة والحاجة أيّ

(1) - الزحيلي، حكم تعامل الأقليات الإسلامية: ص70.

(2) - الصاوي، صلاح، وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في البلاد الغربية، دار الأندلس الخضراء، جدة - السعودية: ص83.

(3) - انظر: الزير، ضوابط الحاجة: ص684.

(4) - ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ص78.

(5) - ينظر الفصل الثالث من هذا البحث، خصوصاً المطلب الثالث من المبحث الأول.

معنى، بل يعني فقط أنّ الحاجة كالضرورة يمكن أن تبيح المحظور، إلا أنّ هناك فرقا شاسعا بين ما يباح للضرورة وما يمكن أن يباح للحاجة، فالحاجة يمكن الاستثناء بها من نصّ عام، خصوصا النصّ الذي قد تمّ الاستثناء منه، كالنهي عن الغرر مثلا، كما يمكن للحاجة أن يترخّص لأجلها فيما كان النهي فيه خفيفا، خصوصا المنهي عنه لغيره. أمّا المحرّمات لذاتها وما كان النهي فيها شديدا فلا تقوى الحاجة على إباحتها.

فيمكن لقائل أن يقول: إنّ الرّبا يندرج ضمن المحرمات لغيرها، وبناء عليه فيباح للحاجة العامة أو الخاصة. ولذا وجب الجواب عن هذا السؤال: هل الرّبا (ربا النسيئة خصوصا) من المحرمات لذاتها أم من المحرمات لغيرها؟

يبدو أنّ المجلس الأوروبي للإفتاء أخذ بقاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" بناء على أنّ الاقتراض بالرّبا محرم لغيره، بينما الإقراض به هو المحرم لذاته، حيث يقول: "والأصل في التحريم منصب على (أكل الرّبا) كما نطقتم به آيات القرآن، إنّما حرّم الإيكال سداً للذريعة، كما حرمت الكتابة له والشهادة عليه، فهو من باب تحريم الوسائل لا تحريم المقاصد. ومن المعلوم أن أكل الرّبا المحرم لا يجوز بحال، أما إيكاله - بمعنى إعطاء الفائدة - فيجوز للحاجة، وقد نص على ذلك الفقهاء، وأجازوا الاستقراض بالرّبا للحاجة إذا سدت في وجهه أبواب الحلال. ومن القواعد الشهيرة هنا: أن ما حرم لذاته لا يباح إلا للضرورة، وما حرم لسد الذريعة يباح للحاجة، والله الموفق". والقرار لم يبيّن هؤلاء الفقهاء الذين أباحوا الاستقراض بالفائدة للحاجة، والباحث أيضا لم يجد من الفقهاء من أباح الرّبا للحاجة، غير ما نقلته سابقا عن ابن نجيم.

والأصل أنّه لا فرق بين أكل الرّبا وإيكاله، إذ إنّ الثابت عن الرسول ﷺ هو لعن آكل الرّبا ومؤكّله، بل وحتى كاتبه وشاهديه، بسبب أنّ هؤلاء جميعا يباشرون عملية الرّبا، فدورهم لا يقتصر على إعانة المرابي، بل هو قيام بعملية الرّبا نفسها، فلو اختلف المقرض عن المقترض في الحكم ما وسع النبي ﷺ السكوت على ذلك في مقام التشريع والتبليغ عن الله سبحانه وتعالى، ولما وسع العلماء من بعده السكوت عن بيان هذا الفرق الذي يترتب عليه أمر تمسّ الحاجة إلى بيانه، بل أكّد ﷺ اشتراكهما في الحكم بقوله: «هُم سَوَاءٌ»⁽¹⁾.

ويبدو أنّ الذي دفع هؤلاء الذين ذهبوا إلى التفريق بين الأكل والإيكال ظنهم أنّ سبب تحريم الرّبا ما فيه من ظلم واستغلال بالمقترض المحتاج، دون أخذهم في الاعتبار بقية الحكم والمصالح المترتبة عن تحريمه، إذ إنّ في الرّبا، إلى جانب ما سبق، آثارا سلبية على الجميع، على المقرض وعلى المقترض وعلى المجتمع في اقتصاده وعلاقاته، يساهم في تلك الآثار كلّ من باشر عملية الرّبا، لا فرق بين آكل ومؤكل، وبين شاهد وكاتب.

(1) - انظر: معن القضاة، القروض الطلابية: ص16. وقد سبق تخريج الحديث.

ولو رجعنا إلى كتب التراث وكلام الفقهاء، فإننا سنجدهم يذكرون أنّ ما حُرِّم سدّا للذريعة إنّما هو ربا الفضل، وليس هو ربا النسيئة، ولذلك أبيحت العرايا لمجرد الحاجة؛ لأنّها من ربا الفضل، وهذا ما اعتمده مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة سنة 1385هـ في قراره الذي سبقت الإشارة إليه، والذي ورد فيه أنّ: "الإقراض بالربا محرم لا تبيحه حاجة ولا ضرورة، والاقتراض بالربا محرم كذلك، ولا يرتفع إثمُه إلا إذا دعت إليه الضرورة"⁽¹⁾.

أضف إلى ذلك أنّ اعتبار الاقتراض من قبيل محرمات الوسائل يفتح الباب لإباحة الربا لأجل حاجات لا تنتهي في واقعنا المعاصر، كما يجعل مبادئ الشّرع كلّها عرضة للانتهاك بدعوى كونها محرمات لغيرها، وأنّ هناك حاجة تدعو إلى مخالفتها! فاستحضار مثل هذه التداعيات واجب وضروري قبل الإقدام على خطوة كهذه.

ثم، وبغضّ النظر عن هذا النقاش، وعن هذه النتيجة التي يمكن للبعض ألاّ يسلمّ بها، فإنّنا نقول: إنّ القاعدة الفقهية هي حكم كلّيّ نتج عن استقراء مجموعة من الفروع، وبناء عليه فإنّ فهمنا للقاعدة وتفسيرنا لها وتطبيقنا لحكمها على مسائل جديدة يجب أن لا يكون بمعزل عن تلك الفروع التي استندت عليها تلك القاعدة، إذ إنّ إسقاط حكم القاعدة على فروع جديدة هو في النهاية نوع من القياس، والذي يجب فيه ألاّ نتعدى حكم الأصل؛ بأن نثبت للفرع الجديد حكما لا تتوفر فيه علّة الأصل. فالقاعدة لا تستمدّ شرعيّتها وحجّيتها من ذاتها، بل من النصوص والفروع الثابتة التي انبنت عليها. خصوصا إذا كنّا نتحدّث عن مفهوم فضفاض إلى حد كبير، وهو الحاجة، وقد وضع الباحث في فصل سابق ضابطا لإمكانية الترخّص بناء على الحاجة، وهو ضرورة قياس ومقاربة المسألة المستجدة بمسائل مشابهة، فإن كانت في نفس درجتها من المشقّة أو أكثر كان لها نفس الحكم من الترخّص، وإلا فلا، تفاديا لفتح الباب على مصراعيه أمام رخص لا نهاية لها ولا حدّ⁽²⁾. يقول القضاة في هذا الإطار: إن القول باعتبار الحاجة سببا للتخفيف ليس على إطلاقه، بمعنى أنه لا يجوز للمكلف أن يترخّص في أمر محرم بالنص بسبب المشقة المعتادة فقط، بل لا بد أن تأتي الرخصة من الشرع ذاته، إما بنص أو بقياس جلي، فالقاعدة جاءت في إطار التأميل للأحكام وبيان التناسق في التشريع وحسب⁽³⁾.

وبناء على ذلك، فلو أتينا إلى الأمثلة التي يذكرها الفقهاء لقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة، والتي ثبت حكمها بالنص، بحيث تصلح أن تكون أساسا لقاعدتنا، فإنّنا لن نقف على محرمات نهي الشّرع عنها نهيّا صريحا قاطعا؛ من مثل الميتة والخنزير والدم والزنا وربيا النسيئة وشرب الخمر، فكيف نتجرأ على تعميم حكم

(1) - انظر: الصاوي، وفتاها هادئة: ص 86-89.

(2) - انظر: المطلب الأول من المبحث الثالث من الفصل الثالث.

(3) - انظر: معن القضاة، القروض الطلابية: ص 19.

القاعدة في أمثال تلك المحرمات؟ فهل هناك مثلاً من قال بإباحة الميتة للمحتاج! أو بإباحة الخمر لمن يجد مشقة وحرجا في تركها! فما بالك بما هو أشدّ من أكل الميتة وهو الربا، إذ ورد التهديد والوعيد الشديد لمرتكبه في الدنيا وفي الآخرة، ممّا لا نجد مثله في النصّ المحرّم للميتة! يقول الكندي: "مضى ما في النصوص الشرعية من تشديد بالغ في حرمة الربا وبيان سوء عاقبته في الدنيا والآخرة، وذلك المستوى من التشديد يستلزم مستوى أعلى من الضرورة لأجل ان تربو على مفسدة الربا فتذهب بحكمه التحريمي"⁽¹⁾.

ويقول الغزالي في إباحة العرايا استثناء من تحريم ربا الفضل: "إنه لم يرد ناسخا لقاعدة الربا ولا هادما لها، ولكن استثنى للحاجة، فنقيس العنب على الرطب، لأننا نراه في معناه... ولولا أنا نشم منه رائحة المعنى لم نتجاسر على الإلحاق"⁽²⁾، فكلام الغزالي كان حول أحكام حرمتها ظنية لا قطعية، وثبتت بنصوص عامة، كما ثبت الاستثناء منها بالنصّ أيضا، فما بالك بأحكام قطعية في نصوص خاصة، لم يرد مثال واحد في الشرع في الاستثناء منها.

وقبل أن ننهي الحديث في هذه النقطة، يمكن أن نشير إلى نقطة لها علاقة بالربا في عصرنا هذا مما يمكن أن يعتبر من محرمات الوسائل لا من محرمات المقاصد، وهي مسألة وضع الأموال في البنوك الربوية في حسابات جارية لا فائدة عليها، فهذا الفعل وإن لم يتضمّن الربا في ذاته، ولم يتضمّن مباشرة المحرم، إلا أنّه وسيلة تفضي إلى الحرام غالبا، حيث تستفيد البنوك من تلك الحسابات الجارية لاستعمالها في الإقراض بالربا، ففيها إذن إعانة للبنك على الحرام، ولذا فالأصل فيها عدم الجواز، إلاّ إن دعت إلى ذلك حاجة ماسّة، كالخوف من سرقة الأموال مع عدم وجود مكان آمن لحفظها فيه، أو احتياج نقل الأموال من مكان إلى آخر، ولم توجد وسيلة أخرى غير البنك الربوي، والضرورة تقدّر بقدرها، وما جاز لعذر بطل بزواله⁽³⁾.

الفرع الثالث: مآلات القول بإباحة الربا للحاجة

لا يمكن للباحث في الحكم الشرعي أن يُغفلَ مآلات الأحكام التي يمكن أن يتوصّل إليها، فمهما كانت الأدلّة الجزئية التي اعتمدنا عليها في حكم ما، فإنّه من الواجب اختبار ذلك الحكم في الواقع، والتأمّل في نتائجه التي يمكن أن تتولّد عنه، خصوصا على المدى البعيد، فالفعل قد يتضمّن مصلحة آنية، لكنّه يتضمّن مفساد تربو على تلك المصلحة في المدى البعيد.

فعلى الرغم من تخصيص بعض الجامع الفقهيّة بإباحة الربا للحاجة بالسكن، إلاّ أنّ ذلك يفتح الباب أمام القروض الربوية لحاجات أخرى مزعومة -أو حقيقية- لا تنتهي، من شراء السيارات، وفتح المحلات، وإقامة

(1) - الكندي، الوجيز في فقه المعاملات المالية: ص143.

(2) - الغزالي، المستصفى: ص326.

(3) - انظر: الخليلي، الفتاوى: 151-147/3.

المصانع والمعامل، بدعوى دعم الاقتصاد وتيسير الحياة على الناس، فقد يأتينا الطبيب بعد تخرجه ليقول: إنه في حاجة إلى تجهيز عيادة أو مستشفى ليبدأ حياته العملية، ويبنى نفسه اقتصاديا، ولا يجد السيولة اللازمة لذلك، ولا القرض الحسن، وقد يأتينا هذا الطالب بعد تخرجه ليقول: إن به حاجة إلى الزواج، ولا يجد السيولة ولا القرض الحسن، ويريد أن يستخدم بطاقة الائتمان لشراء مستلزمات الزواج، ويسدّد ذلك على أقساط، مع ما يتضمّنه ذلك بطبيعة الحال من الزيادات الربوية، فنكون بذلك قد فتحنا بابا واسعا إلى خلع الرقعة، والتفكّلت من كثير من قيود التكليف، بما يُتوهم أنّه من قبيل الحاجات، والحقيقة أنّه لا يعدو أن يكون اتبعا للأهواء والشهوات⁽¹⁾.

بل لو أجبنا الربا للحاجة كما يدّعي هؤلاء، لكان بالإمكان إباحة الزنا فيمن يكون عازبا في الغرب وتطول عزوبته، ويشقّ عليه الأمر، نظرا للعقبات التي تعترضه في سبيل المباح، فما الفرق بين الزنا والربا من حيث تشديد النهي عنه؟! كما يمكن أن نبيح الاتجار في الخمر وبقية المحرمات؛ باعتبار ذلك جزءا من مشروعات متكاملة لا يتسنى لأحد أن يدخل فيها إلا إذا قبل بها جملة، وقد يكون ذلك ذريعة تُسوِّغُ به الدولة ما تُقدِّمُ عليه من مشروعات سياحية، مع ما تتضمنه من أنشطة محرمة؛ كالفجور والخمر والسفور ونحوه، بدعوى تنشيط مرفق السياحة وتوفير العملة الأجنبية! ولم لا! مادامت الفتوى قد استندت إلى قاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، وأخذ الحكم منها على ما يقتضيه ظاهر القاعدة، دون جوهرها وحقيقتها⁽²⁾.

كما أنّ إباحة القروض الربوية تلبيةً لحاجات معينة، كالسكن والتعليم، يؤدّي لا محالة إلى تقاعس الناس عن السعي نحو البدائل المشروعة، والاكتفاء بالبنوك الربوية التقليدية، مادامت حاجاتهم قد تمّ تلبيتها بأقصر الطرق وأيسرها، كما أنّ مثل تلك الفتاوى تُعدُّ صفة حقيمية موجهة للمؤسسات الإسلامية وللجماعات التي تُفكّر وتسعى إلى تحقيق المطلوب بطرق شرعية، مع أنّه كان من الأولى أن يتمّ تشجيعها وتدعيمها، لا تعطيلها وتهديمتها⁽³⁾.

وأیضا، فإنّ القول بإباحة الربا للحاجات المختلفة سيؤدّي على المدى البعيد لا محالة إلى تعود الناس على مخالفة الأحكام الشرعية، فيضمّر بذلك ضميرهم الديني، وتخبو شذوة الإيمان في قلوبهم تدريجيا، فتعرض هويتهم للخطر، وتختفي شخصيتهم، فينصهرون في المجتمعات الغربية، ولن يكون حينها من فرق بين المسلم وغيره⁽⁴⁾.

(1) - انظر: الزحيلي، حكم تعامل الأقليات الإسلامية: ص 68؛ الصاوي، وقفات هادئة: ص 26، 77-82.

(2) - انظر: الصاوي، وقفات هادئة: ص 74، 82.

(3) - الزحيلي، حكم تعامل الأقليات الإسلامية: ص 68.

(4) - انظر: الصاوي، وقفات هادئة: ص 24-25.

وأمثال تلك الفتاوى، وهي موجودة منذ عشرات السنين، لم يجن منها الإسلام سوى التخاذل من المسلمين، وفتورهم عن نصرته وإقامته، ومزيد من الاستسلام والخضوع للواقع المزري الذي يتعارض في كثير من جوانبه مع أحكام الشرع الحنيف، وتكريس للإجحاف والظلم والفساد، فبدلاً من توجيه الواقع نحو الوجهة السليمة السديدة، ليكون الإسلام سبب سعادة حقيقية مستمرة، صرنا نتنافس في تبرير الواقع ومخالفاته للشرع بفتاوى ورخص لا حد لها، من أجل مصلحة عاجلة آنية، لا تلبث أن تنقلب إلى فساد على المدى البعيد. وكما يقول الزحيلي: لو درس هؤلاء حقيقة الاقتصاد وخطورة الربا فيه، لبادروا إلى تغيير آرائهم، وحينئذ يقولون: لقد خُدعنا، وأوقَعْنَا الغوغائيين في الخطأ⁽¹⁾.

المطلب الرابع: ضوابط إباحة الربا للضرورة

قد أشار الباحث في الفصول السابقة إلى أهمّ الضوابط التي يجب مراعاتها عند العمل بالرخصة لأجل الضرورة، وتلك الضوابط نفسها يجب أن تتحقق أيضاً لمن ادّعى وقوعه في حالة ضرورة تبيح له الربا، ويحاول الباحث إسقاط تلك الضوابط على إباحة الربا للضرورة، مركزاً على ثلاثة منها أساسية، وهي:

الفرع الأول: التحقق من وجود الضرورة

إنّ مفهوم الضرورة مفهوم خاص دقيق، يجب التحقق من وجوده في الواقع فعلاً قبل الإقدام على أكل الربا، وبالتالي فلا يمكن إصدار حكم عام بجواز الربا لمجموعة من الناس، دون التحقق من توفر الضرورة فعلاً في الأحاد، فكلّ وظروفه وحالته الخاصّة به، فالأولى أن يترك الحكم في هذه المسألة للفتوى الخاصة، التي تراعي ظروف الشخص وملابسات قضيته.

وبناء على ذلك، فإنّه من الواجب على الذي ظنّ أنّه واقع في حالة ضرورة أن يستفتي من يثق فيه من أهل العلم، فليس كلّ مدّعٍ لحالة ضرورة هو واقع فيها فعلاً⁽²⁾.

فلا تتحقّق الضرورة فعلاً إلا كان الربا يتوقّف عليه إنقاذ النفس من التلف جوعاً أو مرضاً، أمّا ما دون ذلك فلا يُعدّ ضرورة، خصوصاً في مسألة خطيرة كهذه المسألة، والتي شدّد الشارع فيها ورتّب الوعيد على مرتكبها، والضرورة بهذا المعنى مما يندر جدّاً وقوعه، كما سبق.

فليس من الضرورة اقتراض التاجر بالفائدة من أجل أن تستمرّ تجارته في السّير ولا تتوقّف، فنقص المال لا يرقى إلى الضرورة، إلا إن كان في ذهابه هلاك محقق أو مضمون ظناً غالباً، وإلا فلا. وقد ورد سؤال إلى قطاع

(1) - الزحيلي، حكم الأقليات الإسلامية: ص 62.

(2) - انظر: معن القضاة، القروض الطلابية: ص 27، شبير، محمد عثمان، فقه النوازل الاقتصادية للمسلمين المقيمين في الغرب، المؤتمر السنوي السادس، مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، 2009م: ص 15.

الإفتاء بالكويت حول شخص كان مخيراً بين طريقتين: طريق حلال مكلف، وطريق حرام أقلّ كلفة بكثير متمثّل في الاقتراض بالربا، فكان الجواب: "لا يجوز أخذ القروض الربوية إلا في حالات الضرورة لإنقاذ النفس من التلف جوعاً أو مرضاً، وعليه أن يختار الطريق الحلال كالصورة الأولى مثلاً، ولو كان الفرق كبيراً بين طرق الحلال والطريقة المحرمة. والله أعلم"⁽¹⁾، فيفهم منه أنّ ذهاب بعض المال ليس مما تتحقق فيه الضرورة.

وتحقق الضرورة لا فرق فيه بين ديار المسلمين وغيرهم، فظروف المسلم في البلاد الإسلامية لا تختلف، من هذه الناحية، عن ظروفه في البلاد غير الإسلامية، بل قد تكون ظروفه في بلد الإسلام أشدّ منها في بلد غير مسلم، ومن هنا، فليس من المعقول الترخيص للأقليات المسلمة في ديار الغرب، وعدم الترخيص للضعفاء في العالم الإسلامي أو العربي⁽²⁾.

ومن الأخطاء التي وقع فيها البعض من المفتين خلطهم بين الضرورة والحاجة، وعدم الضبط، وقد مرّت نماذج من هذا سابقاً، ونريد أن نقف هنا عند إحدى الفتاوى التي تُعدّ نموذجاً لمثل ذلك الخطأ، وهي فتوى للشيخ البكري، والذي سئل من قبل صاحب معمل عليه التزامات كبيرة، ولا يمكنه الاستمرار في عمله وتلبية تلك الالتزامات، إذ لا رصيد لديه، ولا يوجد من يقرضه بلا فائض، فهل يعتبر هذا الوضع بالنسبة إليه اضطراراً يحوّله أن يستند إلى مصرف ليمنحه ضماناً ويقدم إليه المبالغ الطائلة التي تضمن سير مشروعه في إبانته وإن بفائض؟⁽³⁾

فكانت خلاصة جوابه: أنّ الاضطرار في باب الربا مختلف فيه بين الفقهاء، فمنهم من أغلق باب الرخصة فيه بالكلية، لأنّ تحريمه في نظره كان تحريم مقاصد، فلا يجوز للضرورة التي تبيح أكل الميتة. ومنهم من يجعل تحريمه تحريم علّة، وهو ما ذهب إليه الشيخ رشيد رضا، إذ يقول إنّ تحريمه ليس تعبدياً بل هو معلّل بقوله ﷺ: ﴿...لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: 278]، وبناء على ذلك يرى أصحاب هذا القول الأخير أنّ المحتاج الذي لا يجد من يقرضه بلا فائض مضطراً، يجوز له استقراض البنك وإن بفائض، ومن هؤلاء مصطفى المراغي. ثمّ أورد كلامه. ومن خلال سياقه، فإنه يفرّق بين الآخذ والمعطي، فالآخذ أشدّ حرمة من الإعطاء. وفي الجواب عمّا ورد في الحديث من التسوية بين الآخذ والمعطي يقول: "يُحْمَلُ الحديث على حال الاختيار، أما حال الاضطرار فقد يباح للمضطر ما كان محظوراً عليه في الاختيار، ومما يشهد لذلك أنّ العلماء فرّقوا بين الآخذ

(1) - فتاوى قطاع الإفتاء بالكويت، رقم 1134، ج 4، ص 75.

(2) - الزحيلي، حكم الأقليات الإسلامية: ص 65.

(3) - البكري، فتاوى البكري: ج 3، ص 6.

والمعطي في باب المداراة... وحرّموا على الآخذ أخذها لأنه ظالم". وفي الأخير أوكل الفرد إلى نفسه في تقدير حالة الضرورة⁽¹⁾.

وفي فتوى أخرى له، عندما سئل عن مدى وجود فرق بين الآخذ للقرض الربوي والمعطي له، يقول البكري: "يرى فريق من الفقهاء المحققين أنهما يستويان في حال الاختيار في المنع والحرج، أمّا إذا اشتدت الحاجة بالمقترض -والضرورة يعلمها المسلم من نفسه- فحكمهما مختلف، أما المقرض فيحرم عليه أن يقترض بفائدة لأنه يصبح وقتئذ مرابيا، والربا محرم في الإسلام تحريما قطعيا لا ريب فيه، وأمّا المقترض الذي لم يجد من يقرضه بغير فائدة ويرى نفسه معرضا لتمزيق عرضه وانحيار كيانه الاقتصادي، فإن له أن يقترض ولو بفائدة دفعا للعاقبة الوخيمة التي تهدده، فهو والحالة هذه بمثابة من ألبأته الضرورة لأكل الميتة والدم ولحم الخنزير تنجية لنفسه، ومال الإنسان سيط من لحمه ودمه، وعرضه أخ روحه،..."⁽²⁾.

ولي على هذه الفتاوى مجموعة أربع ملاحظات، للأخيرتين علاقة بهذا الضابط، وهي:

- قوله بأنّ الذين منعوا الربا في حالة الضرورة إنما منعه من أجل اعتبارهم أنّه محرّم تحريم مقاصد غير صحيح، وقد سبق أنّ سبب ذلك إنّما هو غالبا عدم تصوّر وقوع حالة الضرورة فعلا، نظرا لإمكانية البديل المباح، وأيضا لعدم النص على جوازه والاستثناء منه. بل إنّ الذين يرون الربا محرّما تحريم مقاصد مختلفون بين من رأى جوازه للضرورة الخاصة، ومن لم ير جوازه حتى في حال الضرورة، فليس الإشكال في كونه محرّما تحريم مقاصد أم تحريم وسائل.
- وما أورده عن مصطفى المراغي، يوهّم بأنّ هذا الأخير يرى أنّ الربا من محرمات الوسائل، وهو غير صحيح، فبالرجوع إلى الأصل نجد أنّ المراغي ذهب إلى أنّ الربا محرم تحريم مقاصد لا تحريم وسائل، عكس ما يوهّم سياق كلام البكري، كما أنّه أباح للمضطر فقط، وليس لمن به حاجة، وواضح هذا الأمر من خلال تقسيمه، إذ ذكر المراغي أنّ القسم الثاني من الربا هو ربا الفضل، وهو محرم تحريم وسائل فيباح للحاجة وللضرورة، وليس للضرورة فقط، ما يفهم منه أنّ ربا النسيئة محرم لذاته، ولا يباح إلا لضرورة. وهو ما يفيد أيضا ذكره ربا النسيئة ضمن القسم الأول مع الميتة والخمر⁽³⁾.
- يظهر من الفتوى عدم وجود حدود واضحة عنده بين الضرورة والحاجة، فنحن متفقون مع المراغي في المبدأ، وهو إباحة الربا للضرورة، لكننا مختلفون في التطبيق، إذ ليس كل محتاج إلى الاستقراض ولم يجد من يقرضه فهو مضطر، فالضرورة يجب أن ترقى إلى إمكانية إباحة الميتة والخنزير بها، وإلا فليست

(1) - المصدر نفسه: ج3، ص7-9.

(2) - المصدر نفسه: ج3، ص15.

(3) - انظر: المراغي، أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، ط1، شركة مصطفى الباوي الحلبي، مصر، 1946م: ج4، ص67.

بضرورة فعلا، ولا تكون كذلك إلا إذا توقفت عليها حياة الإنسان، فإن لم ترق إلى ذلك فهي حاجة لا تبيح المحرمات لذاتها. لكن، ومن خلال فتواه، نجد أنه يعتبر الحاجة إلى القرض من أجل التجارة مع عدم وجود من يقرضه قرضا حسنا مما يندرج ضمن الضرورة أيضا، وهو غير صحيح، نظرا لأن الضرورة التي لأجلها ورد النص بالترخص تتعلق بتلف النفس أو الضرر البين بالجسد.

- في قضية إيكال الشخص إلى نفسه في تقدير حالة الضرورة: وهو منقول من كلام المراغي، فلا معنى له في نظري ما لم نوضح للمستفتي معنى الضرورة، وحينها فقط يمكن أن يوكل لنفسه، أما أن نبيح الربا للمضطر، دون تحديد لمفهوم الضرورة، بل بما يوهم دخول كل محتاج إلى قرض في الاضطرار، فهو تميع للدين وتساهل مع حدود الله تعالى، وفتح للباب أمام الباحثين عن الرخص للتدريج بها لإشباع رغباتهم وشهواتهم.

الفرع الثاني: انعدام البديل المباح

من أهم الضوابط التي يجب أن تتوافر لتحقيق حالة الضرورة ويباح المحظور: انعدام البديل المباح، ويندرج ضمن هذا الضابط ما يلي:

أولا: أن يكون وجوده في ذلك المكان الذي وقع فيه في حالة الضرورة وجودا ضروريا، بحيث لا يمكنه الانتقال منه إلى مكان آخر، فلو افترضنا إباحة الربا لأجل السكن للمضطر، فيجب التأكد قبل ذلك من أنه ليس باستطاعة ذلك الشخص مغادرة البلد إلى بلد آخر يتمكن فيه من إيجاد سكن بطريق مباح، فإن كان ذلك ممكنا فلا يمكن اعتباره حينها واقعا في حالة ضرورة، فلا يباح الاقتراض بالربا⁽¹⁾.

ثانيا: التأكد من عدم وجود أموال له؛ عقارات أو منقولات، تزيد عن حاجاته وضروراته، فلو اضطر إلى عملية جراحية، وكانت له أموال تزيد عن حاجاته، بحيث يمكنه الاستغناء عنها، وتوفير مصاريف علاجه، فلا يباح له أيضا اللجوء إلى طريق محرّم.

ثالثا: التأكد من عدم وجود طريق آخر مباح تندفع به ضرورته، سواء كان ذلك بالإجارة، أو بالقرض الحسن، أو بإعانة من الدولة، أو حتى بالزكاة، أو بسؤال الناس، أما أن يسعى للاقتراض بالربا بمجرد حاجته إلى المال، دون بذل الوسع في طرق أبواب الحلال المختلفة، فهذا مما يندرج ضمن الاعتداء والبغي على حدود الله تعالى الذي نهي عنه الله في قوله: ﴿...غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ...﴾ [البقرة: 173]⁽²⁾، ومما يندرج هنا أيضا التأكد من

(1) - انظر: الصاوي، وفتا هادئة: ص 69-70.

(2) - انظر: شبير، فقه النوازل الاقتصادية: ص 15؛ الزحيلي، حكم الأقليات الإسلامية: ص 65؛ معن القضاة، القروض الطلابة: ص 27؛ القرضاوي، يوسف، شراء بيوت السكنى في الغرب عن طريق البنوك، مجلة: دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد 8، العدد 1، رجب 1421هـ: ص 37؛ العبادي، قواعد الضرورة: ص 146.

أنَّ الشَّخص مدَّعي الضرورة قد بذل وسعة في تحصيل القوت الحلال بالعمل والجد والاجتهاد، فمن كان متكاسلاً متقاعساً عن العمل، رغم قدرته عليه، لا يباح له اللجوء إلى الزكاة، ولا إلى سؤال الناس، ومن باب أولى، لا يحقُّ له اللجوء إلى الترخُّص بالاقتراض بالربا.

فليس واقعا في حالة ضرورة من كان له مسكن يؤويه، ويحقق له حاجاته، حتى لو كان ذلك المسكن مستأجرا، وليس واقعا في حالة ضرورة من وجد لباسا يستر به عورته، وكذلك من وجد طعاما يغنيه عن الحرام، وهكذا⁽¹⁾.

وبناء على هذا الأمر الأخير، فإنَّه من الواجب على أصحاب الأموال بذل أموالهم لمن به ضرورة، أو استثمارها في إيجاد بدائل مباحة، يُحصِّلون بها أرباحا، ويتمكَّن الناس من توفير ضرورات حياتهم بطرق مشروعة، ولا يُضطَّرون للجوء إلى الحرام. ونجد في بيان الشَّرع في رجل أخذه ظالم وأراد قتله إلا إن أعطى له أهل البلد فدية، فكان الجواب: إنَّ عليهم ذلك إذا كانوا يقدرون عليه، حتى لو اضطرهم ذلك إلى بيع أصول أموالهم، شرط أن يبقى لهم من تلك الأصول ما تقوم غلته بعولهم وعول من يلزمهم عوله، فإن لم يفعلوا فهم آثمون، بل عليهم الدية أيضا⁽²⁾. وفي بيان الشَّرع أيضا: الواجب على من يمتلك مالا يفضل عن حاجته أن يبذله لمن هو محتاج، فإن شاء بذله "لوجه الله، فعلى الله أجره، وطوبى لمن كان أجره على الله، وإن شاء بعدل السعر من بيع ذلك أو إكراهه بأجرة، من نفس أو مركوب أو عبيد أو ما يقدر عليه من بذل المجهود في إحياء النفس المخوف عليها الهلاك، المحرم قتلها من جميع البشر، من أهل الولاية أو من أهل الإقرار أو من أهل العهد والذمة، من أهل الشرك أو من جميع من يثبت له أمان من أهل الشرك، فكل هؤلاء سواء" فمن كان قادرا على إحياء نفس غيره ولم يبذل جهده لأجل ذلك فمات، كان بمثابة القاتل له، من حيث الإثم، ومن حيث وجوب الدية والكفارة على القتل⁽³⁾.

الفرع الثالث: الاكتفاء بما تندفع به الضرورة

يباح للشخص الواقع في حالة الضرورة أن يلجأ إلى الربا، كمن اضطرَّ لعملية جراحية ولم يجد بديلا مباحا غير الاقتراض بالربا، فإنَّه لا يباح له أن يتجاوز القدر الذي تندفع به ضرورته، فيتوسَّع في الاقتراض بالربا، إذ الضرورة تقدَّر بقدرها⁽⁴⁾.

(1) - انظر: فتاوى قطاع الإفتاء بالكويت، رقم 283، ج 1، ص 245.

(2) - انظر: الكندي، بيان الشَّرع: ج 6، ص 136.

(3) - انظر: الكندي، بيان الشَّرع: ج 7، ص 162-163.

(4) - انظر: معن القضاة، القروض الطلالية: ص 27.

وإذا تحققت حالة الضرورة، فهل يكتفي الإنسان بمقدار ما تندفع به الضرورة فقط، أم له أن يتوسع قليلا فينزل إلى مستوى الحاجيات؟ قيل إنه لا يجب عليه أن يقف عند الضروري فقط، بل له أن يأخذ بالحاجة التي يؤدي غيابها إلى سقوط القوى وانتقاض البنية، وصدّ الخلائق عن التصرف والتقلب في أمور المعاش، فلا يلزم أن يقف المضطرّ عند حدود الضرورة فقط، بل يأخذ ما يؤدي تركه إلى التضرر في الحال والمآل من غير ترفه ولا تنعم ولا خروج عن حد الحاجة⁽¹⁾، وهو رأي له وجهته، إذ إنّ الاقتصار على الضروري قد يكون سببا للهلاك على المدى البعيد، وسببا لتعثر الإنسان وعدم قدرته على أداء واجباته وعباداته، فالذي اضطرّ إلى الميتة مثلا، فله أن يأكل منها بالقدر الذي يتمكن من الاستمرار في سيره والبحث عن الحلال، ولو ألزم بالاقتصار على ما يدفع الهلاك، فإنه سيهلك تدريجيا لاحتمال، بسبب الضعف الذي يصيبه. إذن، فلا يقتصر تناول المحظور على ما تندفع به الضرورة فقط، بل ينزل قليلا عنها إلى الحاجة أيضا.

وقد ذكر الباحث في فصل سابق أنه مما يندرج ضمن قاعدة "الضرورة تقدر بقدرها": حالة ما إذا كان بالإمكان إزالة حالة الضرورة بمحظورين مختلفين، فيجب حينها اختيار الأقلّ حرمة والأدنى مفسدة، لأنّ الزيادة على الأدنى باللجوء إلى الأشدّ والأعلى مما لا تقتضيه الضرورة، فوجب تركه، ومن ذلك ارتكاب ما نصّ الشرع على استثنائه، على ما ثبت استثنائه بالقياس والاجتهاد، وتقديم ما اتفق على إباحته على ما اختلف فيه، فتقدم الميتة والدم ولحم الخنزير على أكل مال الغير، ويُقدّم أخذ مال الغير على الربا. يقول الكندي معلقا على نصّ للسيابي: "يتضح من النصّ السابق أنّ الشيخ يرى أكل الميتة في حال الاضطرار مقدما على أكل الربا، وأخذ أموال الغير بالاحتياط أو الغصب مع الاضطرار مقدم على أكل الربا، وما علة السابق إلا أنّ الربا قد بلغ فيه تشديد الشرع مبلغا لم يبلغه في المنهيات الأخرى، ولا ينتهك إلا الأقلّ مفسدة، على أنه قد جاءت الأدلة الشرعية بجواز أكل الميتة حال الاضطرار، ووجوب أن يعين المرء أخاه في حالا الاضطرار، ولم يأت شيء منها في جواز أكل الربا، لذلك فهي مقدمة في الانتهاك..."⁽²⁾.

ورغم جواز الربا للضرورة الخاصّة، إلا أنّ الواجب على المضطرّ أن يسعى لإزالة حالة الضرورة قدر الإمكان ولا يستكين للواقع، بدعوى الضرورة، بل عليه منذ البداية أن يتخذ من الاحتياطات اللازمة ما يمنع حصول حالة الضرورة التي تدفعه للجوء إلى الحرام.

(1) - الصاوي، وقفات هادئة: ص65.

(2) - الكندي، الوجيز في المعاملات المالية: ص145.

الخاتمة
الخاتمة

الخاتمة:

توصّل الباحث في نهاية بحثه إلى مجموعة من النتائج، أهمّها:

أولاً: موسوعة بيان الشّرع من أهمّ المصادر الإباضية التي ضمّت جلّ ما تضمّنته المؤلفات السابقة لها، فهي موسوعة فقهية إباضية هامة.

ثانياً: تميّزت الحياة السياسية بعمان بالاضطرابات والقلقل في الفترات المبكرة من تاريخ الإباضية بعمان، وأثر ذلك سلباً على الإنتاج العلمي، رغم ذلك فقد وُجدت عدّة مؤلّفات لعلماء بارزين، أثّروا في الساحة الفكرية والسياسية بعمان.

ثالثاً: أبو عبد الله الكندي تُوفيّ سنة 508هـ على الصحيح، كما أنّ أبا علي الحسن بن أحمد بن عثمان القرني الغلافقي هو شيخ لأبي عبد الله الكندي، وقد أخطأ من نفى العلاقة بينهما، بناء على البحث.

رابعاً: الشيخ إبراهيم بن قيس الحضرمي ليس تلميذاً لأبي عبد الله الكندي، كما أورد بعض الباحثين، كما أنّ كتاب النعمة التي تُنسب لأبي عبد الله فيها إشكال من ناحية النسبة أيضاً.

خامساً: مُرتّب بيان الشّرع في غالب الظنّ هو أحد تلاميذ أبي عبد الله الكندي، وليس أبو بكر الكندي كما يُشاع، إلا أنّ الذي سمّي الكتاب هو أبو بكر، ابن عمّ المؤلّف.

سادساً: هناك زيادات كثير إلى كتاب بيان الشّرع، إلا أنّ أغلبها كانت في فترة متقدمة، لا تتجاوز 631هـ، وفيها نوعين من الزيادات، إحداها بتدئى بعبارة: "من الزيادة المضافة إلى بيان الشّرع"، والأخرى بعبارة: "ومن غير الكتاب والزيادة المضافة إليه".

سابعاً: الضرورة تقتصر على فيه هلاك للنفس مباشرة أو بطريق غير مباشر، دون ما عدا ذلك.

ثامناً: لم تختلف نظرة الإباضية إلى قواعد الضرورة والحاجة عن غيرهم من المذاهب الفقهية الأخرى، فقد استعملوا نفس القواعد بصياغات قريبة من الصياغة المشهورة لها، وأحياناً لم يكونوا يذكرون صياغة محدّدة، لكنّ فروعهم تشير إلى أهمّ اعتمادها وإن لم يصرّحوا بذلك.

تاسعاً: في بيان الشّرع، وفي الفقه الإباضي، الكثير من التطبيقات لقواعد الضرورة والحاجة، فقد كانت حاضرة في جلّ أبواب الفقه وبشكل لافت، فلا تخلو قاعدة من القواعد المعروفة في باب الضرورة والحاجة من أمثلة متعددة وتطبيقات مختلفة وارد في بيان الشّرع خصوصاً.

عاشراً: إنّ العمل بالرخص لأجل الضرورة والحاجة ليس على إطلاقه، بل لا بدّ من توفّر شروطها أولاً، ثم لا بدّ من مراعاة الضوابط في الترخّص ثانياً.

حادي عشر: مفهوم الضرورة من خلال ما ورد في بيان الشّرع هي الحالة التي يفقد معها الإنسان القدرة على الاختيار، بحيث يلجأ أو يُدفع إلى ارتكاب المحظور، بسبب ضرر يقع عليه، مهما كان سبب ذلك

الإلجاء. وبناء على ذلك فأسباب الضرورة لا تقتصر على الجوع والعطش والإكراه. بل كلّ حالة توفّر فيها ضابط تعريف الضرورة.

ثاني عشر: الحاجة كالضرورة من حيث إباحتها للمحظورات، لكنها تختلف عنها في أنّها تختصّ بإباحة محظورات غير محرمة لذاتها، بل لغيرها، أي محرّمات نهى عنها الشرع نهيًا خفيفًا. كما بإمكان الحاجة استثناء حالات خاصة من نصوص وقواعد كلية، من قبيل الاستحسان، خصوصًا في العمومات الضعيفة التي ورد فيها استثناء من الشارع نفسه.

ثالث عشر: ما حدّد النصّ فيه سببًا خاصًا للترخيص، فيترخّص لأجله، سواء وُجدت المشقّة أم لا، وما لم يرد فيه نصّ بسبب معيّن فيترخّص فيه لأجل المشقّة، لكن شرط قياسها على المنصوص عليه.

رابع عشر: توصّل البحث إلى أنّ التأمين التجاري من محرّمات الوسائل، فهو منهي عنه لأجل الضرر، ولذا يمكن الترخّص فيه لأجل الحاجة، دون اشتراط تحقق حالة الضرورة، لكن توصّل الباحث إلى أنه لا توجد حاجة عامة تبيح التأمين التجاري بإطلاق، وأهمّ سبب في ذلك إمكانية توفير البديل المباح لتحقيق الحاجات الملحة للأفراد والجماعات، لكن يمكن أن توجد حاجات خاصّة، وهذه يباح لها اللجوء إلى التأمين لغياب البديل المشروع، في تقدير الباحث، إلا أنّ ذلك الترخّص مقيّد بوجود تحقق الحاجة فعلاً فيمن يأخذ بالرخصة في إباحة التأمين التجاري، ووجوب التقيد بالقدر الذي تندفع به الحاجة دون مجاوزة إلى غيره.

خامس عشر: العمل في المؤسسات التي تتعامل بالحرام قد يكون فيه مباشرة للحرام فيكون محرماً لذاته، وقد لا يباشر فيه الموظف الحرام فيكون محرماً لغيره، ولذا فلا يباح النوع الأول إلا في حال الضرورة، بينما يمكن إباحة النوع الثاني في حال الحاجة أيضاً، مع ضرورة التقيد بتعريف الضرورة الخاصة، والحاجة كذلك، والتحقق من توفرها في الموظف المشتغل في تلك المؤسسات، مع وجوب التقيد بضوابط الترخّص للضرورة أو للحاجة.

عاشرا: الأصل في الاقتراض بالربا، من البنوك أو غيره، غير جائز، وهو من محرّمات المقاصد، فلا يباح بالتالي إلا عند الضرورة الخاصة، وأمّا الحاجة فلا تقوى على إباحته، إذ لم يعهد من الشارع إباحة أمثال هذه المحرّمات من أجل الحاجة.

سادس عشر: توصّل الباحث من خلال التطبيقات المعاصرة إلى أنّ قواعد الضرورة والحاجة لها أهميتها وأثرها البالغ في الحكم على أمثال تلك المعاملات، كما توصّل الباحث من خلال مناقشة مختلف الآراء في تلك المسائل إلى أنّ من أهمّ الأسباب التي تؤدّي إلى الخلل في الحكم على تلك المعاملات هو عدم ضبط المصطلحات بدقّة، بالخلط بين الضرورة والحاجة، وعدم التمييز بين الضرورة الفقهية والضرورة الأصولية، وأيضاً عدم ضبط مفهوم بعض القواعد الفقهية، كقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة.

هذه أبرز النتائج التي توصّل إليها الباحث، وقد اقتصر على الأهمّ منها، وأرجو أنني وُفّقت في معالجة الإشكالية التي انطلقت منها، فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأً فمن نفسي ومن الشيطان، وأستغفر الله

منه، وأجدد شكري للأستاذ الفاضل د.عثمان بلخير، على حرصه وتفانيه وإخلاصه وحسن خلقه، زاده الله
من فضله.

والحمد لله أولاً وآخراً.

الفهارس العامة

← فهرس الآيات القرآنية

← فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

← فهرس الأعلام

← فهرس القواعد والضوابط الفقهية

← فهرس المصادر والمراجع

← فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقمها	الآية
سورة البقرة		
95 ,	126	﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ...﴾ (١٢٦)
420	171	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ...﴾ (١٧١)
,149 ,147 ,132 , ,300 ,195 ,174 463 ,430 ,324	172	﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا ءَاهَلَ بِهِ ءَلِغَيْرِ اللَّهِ فَمَن ءَضْطَرَّ غَيْرَ ءَبَاحٍ وَلَا ءَادٍ فَلَا ءِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (١٧٢)
,274 ,249 ,238 , 311 ,275	184	﴿...فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...﴾ (١٨٤)
185 ,161 ,158	194	﴿وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ ءَلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (١٩٤)
290 ,	196	﴿...فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ ءَآذٌ مِّن رَّأْسِهِ فَعِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ...﴾ (١٩٦)
461 ,445 ,397 ,	-277 279	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (٢٧٧) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (٢٧٨) وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ ءَلَىٰ مِيسِرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ءَ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٢٧٩)
313	279	﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ ءَلَىٰ مِيسِرَةٍ...﴾ (٢٧٩)
364 ,198 ,	285	﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا ءَلَا وَسْعَهَا ...﴾ (٢٨٥)
سورة آل عمران		
446	130	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (١٣٠)
سورة النساء		
238 ,	28	﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمُ وُحُلُقَ الْإِنسَانِ ضَعِيفًا﴾ (٢٨)
,198 ,197 ,157 ,	29	﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ءَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (٢٩)

325 , 201		
170 ,	96	﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتَهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَالِمِ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيْمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُوتِيكَ مَا وَوَيْتُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٦﴾﴾
195 ,	98-97	﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٧﴾ فَأُوتِيكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٩٨﴾﴾
336 , 311 ,	100	﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنْ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكُفْرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿١٠٠﴾﴾
249 ,	101	﴿...وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ وَأَذَىٰ مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخَذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ﴿١٠١﴾﴾
336 , 311 ,	102	﴿...فَإِذَا إِطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴿١٠٢﴾﴾
سورة المائدة		
427 , 426 ,	03	﴿...وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٣﴾﴾
, 175 , 150 , 133 , , 322 , 195 , 187 325	04	﴿...فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٤﴾﴾
193 ,	75	﴿... إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ... ﴿٧٥﴾﴾
375 ,	92	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٢﴾﴾
سورة الأنعام		
134 ,	43	﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْتَهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ﴿٤٣﴾﴾
, 150 , 149 , 136 ,	120	﴿وَمَا لَكُمْ ءَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ

175 , 185 , 322 , 324 , 326 , 434 454		مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴿١٧٥﴾
325 , 322 , 149 ,	146	﴿قُلْ لَا أجدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤٦﴾﴾
سورة التوبة		
204	28	﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا... ﴿٢٨﴾﴾
173	49	﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائِدِن لِي وَلَا تَفْتِنِي ... ﴿٤٩﴾﴾
سورة يوسف		
215	68	﴿...إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسٍ يَعْقُوبَ قَضِيهَا... ﴿٦٨﴾﴾
241	72	﴿قَالُوا نَفَقِدُ صُوعَ الْمَلِكِ وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلٌ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِء رَعِيمٌ ﴿٧٢﴾﴾
سورة النحل		
95	26	﴿...قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ... ﴿٢٦﴾﴾
304 , 194 , 192 ,	106	﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَن أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾﴾
149	115	﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا اهْلٍ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾
سورة الأنبياء		
134	82	﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ وَآتَىٰ مَسْنِيَ الصُّرِّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴿٨٢﴾﴾
سورة الحج		
311	76	﴿...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ... ﴿٧٦﴾﴾
سورة المؤمنون		

420	52	﴿يَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوَا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾
244	72	﴿وَلَوْ إِنَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَهُم بِذِكْرِهِمْ فَهَمَّ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾
سورة النور		
446	33	﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصَّنَا لِيَتَّبِعُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾
سورة الأحزاب		
263	5	﴿...وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ، وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾
سورة غافر		
215	79	﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾
سورة الشورى		
208	38	﴿وَلَمَنِ إِبْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوَلِّكِ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾
سورة الأحقاف		
178	14	﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كَرْهًا وَوَضَعَتْهُ كَرْهًا...﴾
سورة الفتح		
296	25	﴿...وَأُولَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُنَّ وَأَن تَطَّوَّهُنَّ فَتُصِيبَكُمْ مِّنْهُنَّ مَعْرَةٌ بَغَيْرِ عِلْمٍ...﴾
سورة الحجرات		
301	09	﴿وَإِن طَآفَيْتَنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ إِقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ أَحَدِيَهُمَا عَلَى الْآخَرَى فَقْتَلُوا التِّى تَبْغِي حَتَّى تَفِىءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾
سورة الحشر		

303	07	﴿...وَمَا آتَايَكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَايَكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا...﴾
سورة النباين		
361 , 302 , 168 ,	16	﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...﴾
سورة الطلاق		
435 , 431 ,	3-2	﴿...وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً ۗ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ بَلِغُ أَمْرِهِ ۗ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ۝﴾
240	06	﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ...﴾
سورة قريش		
366	05	﴿1﴾ وَعَآمَنَّهُمْ مِّنْ خَوْفٍ ﴿﴾ [قريش:] ,

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

الصفحة	الحديث النبوي الشريف
349 , 232	«إذا أبيتم فأعطوا الطريق حقه»
302	«إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»
176 ، 151	«إذا لم تصطبحو ولم تغتبقوا ولم تحتفتوا بقلنا فشأنكم بها»
303 ، 251	«إذا نهيتم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»
378	«أرأيت إذا منع الله الثمرة، بم يأخذ أحدكم مال أخيه»
206	«اقتلوا الحية والعقرب وإن كنتم في صلاتكم»
429 ، 428 ، 276	«الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»
160	«أما المقتول فمضى على صدقه ويقينه، وأخذ بفضيلة ربه فنهينا له، وأما الآخر فقبل رخصة ربه فلا تبعة عليه»
341	«إنّ الله أطعمه وسقاه»
200	«إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة، فتشربوا من ألبانها وأبوالها»
331	«إن كنت لا بد فاعلا فمرة واحدة»
349	«انتبذوا، وكلّ مسكر حرام»
242	«أنه نهي عن خاتم الذهب»
356 ، 281 ، 221	«إنها ليست بنجس؛ إنهما من الطوافين عليكم والطوافات»
281	«إنّها من ساكني البيوت»
241	«إياكم والجلوس في الطرقات»
100	«أيما إهاب دبع فقد طهر»
240	«أينقص الرطب إذا يبس؟» قالوا: نعم، فنهي عنه
420	«أيها الناس، إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا...»
354	«تسحروا فإن في السحور بركة»
242	«حرم الله مكة فلم تحل لأحد قبلي، ولا لأحد بعدي، أحلت لي ساعة من نهار، لا يختلي خلأها ولا يعضد شجرها، ولا ينفر صيدها، ولا تلتقط لقطتها إلا لمعرف»
205	«خمس من الدواب لا جناح على من قتلهن وهو حرام؛ الفأرة والعقرب والحدأة والغراب والكلب العقور»
260	«عفي لأمتي في النسيان والخطأ وما أكرهوا عليه من قول، وما حدثوا به أنفسهم»

288	«فإذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة فابدؤوا بالعشاء»
446	«لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين، فإني أخاف عليكم الرماء»
203	«لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب»
202	«لا صلاة بغير طهور»
264	«لا غلت على مال مسلم»
263	«لا غلت على مؤمن في عتاق ولا طلاق ولا يمين»
331	«لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال، يلتقيان فيعرض هذا ويعرض هذا، وخيرهما الذي يبدأ بالسلام»
195	«لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفسه»
288	«لا يصلي أحدكم عند حضرة الطعام ولا هو يدافع الأخبثين»
422، 425، 427،	«لعن رسول الله ﷺ أكل الربا، ومؤكله، وكاتبه، وشاهديه»، وقال: «هم سواء»
430	«ليأتين على الناس زمان لا يبقى منهم أحد إلا أكل الربا فمن لم يأكله أصابه من غباره»
243	«ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، ويقول خيرا وينمي خيرا»
153	«ما أطعمته إذ كان جائعا، ولا علمته إذ كان جاهلا»
200	«ما جعل الله شفاء أمتي فيما حرم الله عليهم»
240	«من أسلف في شيء، ففي كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم»
153	«من أصاب بفيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة، فلا شيء عليه»
156، 182	«من قُتل دون ماله فهو شهيد»
383	«نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر»
152،	«هل عندك غني يغنيك؟»، قال: لا، قال: «فكلوها»
157، 197، 201	«يا عمرو لم فعلت ذلك؟»، أو قال: «من أين علمت ذلك؟»، فقال: يا رسول الله إني سمعت الله...»
332	«يا قبيصة، إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: رجل تحمل حمالة، فحلت له المسألة حتى يصيبها، ثم يمسك...»
205	«يقتل كل مؤذ في الحل والحرم»
168	أعندك غني يغنيك، قال لا، قال: فكلوها
205	أمر بقتل كل مؤذ في الحل والحرم

242	أمره النبي ﷺ أن يتخذ أنفا من ذهب
152	أن أهل بيت كانوا بالحرة محتاجين، قال: فماتت عندهم ناقة لهم، أو لغيرهم، فرخص لهم النبي ﷺ في أكلها
290	رأى كعب بن عجرة وهو يوقد بقدر له، وهو محرم، وهوام رأسه يتناثر على وجهه، فقال له رسول الله ﷺ: «احلق، وافتد»
153	رخص رسول الله ﷺ للجائع المضطر إذا مرّ بالحائط أن يأكل منه ولا يتخذ خبنة
242	رخص لعبد الرحمن بن عوف والزيير في قميص من حرير، من حكة كانت بهما
288	كان يأمر المؤذن إذا كان ليلة باردة ذات مطر: «ألا صلوا في رجالكم»

فهرس الأعلام

الصفحة	العلم
19	ابن أبي عفان
319 ,310 ,274 ,194 ,35 ,31 ,26 ,24	ابن الرحيل محمد بن محبوب، أبو عبد الله
295 ,294 ,293	ابن السبكي
,236 ,235 ,234 ,232 ,226 ,214 ,179 ,174 350 ,300	ابن العربي
349 ,246 ,241	ابن القيم
104	ابن اللحام
38 ,37	ابن المنذر
113 ,112	ابن النجار
330 ,329 ,214 ,104	ابن الوكيل
,65 ,43 ,42 ,41 ,38 ,37 ,36 ,35 ,32 ,24 ,7 ,120 ,118 ,117 ,114 ,107 ,106 ,89 ,87 ,67 ,180 ,164 ,163 ,162 ,156 ,155 ,129 ,122 ,196 ,195 ,194 ,192 ,189 ,184 ,183 ,181 ,260 ,258 ,249 ,238 ,210 ,207 ,201 ,198 ,299 ,287 ,285 ,282 ,281 ,279 ,276 ,261 ,343 ,341 ,325 ,320 ,313 ,310 ,305 ,303 363 ,362 ,359 ,347	ابن بركة عبد الله بن محمد، أبو محمد
110	ابن بشير
349 ,232	ابن بطال
417 ,348 ,233 ,229 ,224 ,215 ,150	ابن بية
126	ابن بيهمان إبراهيم
,382 ,375 ,357 ,355 ,353 ,349 ,140 ,139 394	ابن تيمية
,198 ,195 ,194 ,192 ,191 ,156 ,93 ,42 ,32 ,357 ,303 ,288 ,286 ,268 ,259 ,250 ,204 363 ,359	ابن جعفر
254 ,243	ابن حجر

323 ,147	ابن حزم
108	ابن دقيق العيد
316 ,105 ,104	ابن رجب
55	ابن رزيق
236	ابن رشد
8	ابن زبناح عبد الله بن محمد
373	ابن عابدين
238	ابن عاشور محمد الطاهر
287	ابن عباس
353 ,110 ,77	ابن عبد البر
42	ابن عبد العزيز
126	ابن عدون يوسف بن حمو
27 ,26 ,8	ابن عربي محمد بن روح، أبو عبد الله
382 ,110	ابن عرفة
366 ,224 ,216	ابن فارس
398 ,337 ,332 ,330 ,140 ,138	ابن قدامة
58 ,55 ,52	ابن ممداد عبد الله
12 ,11	ابن نجاد موسى بن أبي المعالي بن موسى
,229 ,227 ,215 ,111 ,110 ,109 ,108 ,101 455 ,297 ,296 ,256 ,251 ,246	ابن نجيم
363 ,359 ,347 ,286 ,265 ,44 ,42	أبو الحواري
317	أبو المهاجر
338 ,271 ,270	أبو جابر
71 ,67	أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد
429 ,102	أبو حنيفة
396 ,390 ,387 ,373 ,231 ,183 ,144	أبو زهرة
351 ,316 ,273 ,266 ,263 ,234 ,190	أبو عبد الله
341 ,41 ,31 ,30 ,29 ,27 ,19 ,18 ,3	أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة
35	أبو قحطان
68	أبو محمد بن عبد الله أبو المؤثر
123	أبو محمد بن ويسلان بن أبي صالح

20	أبو مودود
159 ,102	أبو يوسف
16	أحمد بن جميل
156	أحمد، أبو العباس
102 ,46 ,17	الأزدي محمد بن الحسن بن دريد أبو بكر
95	الإزكوي سعيد بن عبد الله بن عامر
55 ,34 ,33 ,32	الإزكوي محمد بن جعفر ، أبو جابر
25 ,19 ,18 ,8 ,4 ,3	الإزكوي موسى بن أبي جابر
20	الأزهر بن علي
45	الأشقرى كعب بن معدان
90 ,75 ,43 ,26	الأصم عثمان بن أبي عبد الله، أبو محمد
127 ,126 ,61	اطفيش محمد بن يوسف
126	الأفضلي يحيى بن صالح، أبي زكرياء
261	أفلح بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم
129	آل ثاني سليم بن سالم
129	آل هرموش محمود مصطفى
215	الألوسي
217 ,179 ,147	الأمدي
200	أنس بن مالك
63 ,62	بازيز سليمان بن إبراهيم
128 ,87 ,31 ,ز	باجو صالح مصطفى
383	الباجي
113 ,110 ,108	الباحسين
277	البخاري
124	البرادي أبو الفضل أبو القاسم
129	البراشدي زهران بن ناصر بن سالم
220	البيزوي
,191 ,67 ,66 ,42 ,41 ,38 ,35 ,24 ,17 ,12 ,7 338 ,274 ,271 ,265	البيسوي علي بن محمد ، أبو الحسن
3	بشير بن المنذر، أبو المنذر
90 ,59 ,42 ,35 ,33 ,24	بشير بن محمد بن محبوب، أبو المنذر

53 ,39 ,32	البطاشي سيف بن حمود
462 ,461 ,453 ,447 ,428 ,128 ,126	البكري بكلي عبد الرحمن
126	بكلي عمر بن حمو
89	البهلوي عادي بن يزيد
93	البهلوي عمر بن سعيد بن عبد الله
24	البهلوي غسان بن محمد
110	البورنو
38	بولروح إبراهيم
130	بيوض إبراهيم
96	التفتازاني
97	التهانوي
78	التيواجني
50	الثعالي عبد الرحمن
126 ,117	الشميني عبد العزيز
,261 ,117 ,116 ,42 ,31 ,30 ,29 ,28 ,27 ,18	جابر بن زيد
341	
96	الجرجاني
375 ,175 ,149 ,136	الخصاص
18	جعفر بن السماك
30 ,25 ,20 ,19 ,3	الجعلاي منير بن النير
19 ,3 ,2	الجلندي بن مسعود
,226 ,216 ,214 ,142 ,141 ,140 ,108 ,77	الجويني
443 ,356 ,244	
124 ,117	الجيطالي
128 ,ز	الحارثي خلفان بن محمد
78 ,76	الحارثي سالم بن حمد بن سليمان بن حميد
16 ,7	الحداي الحواري بن عبد الله
28 ,26	الحسن بن سعيد بن قريش، أبو علي
62 ,57 ,42 ,39 11	الحضرمي إبراهيم بن قيس بن سليمان ، أبو إسحاق
27	الحضرمي سلمة بن سعد
12 ,11	حفص بن راشد

126	حمو علي يوسف بن بكير
298 ,144 ,137 ,111 ,108 ,103 ,98	الحموي
198	خالد بن الدريك
71 ,67 ,42 ,34	خالد بن قحطان، أبو قحطان
31	الخراساني بشر بن غانم، أبو غانم
,198 ,195 ,184 ,89 ,43 ,41 ,33 ,26 ,24 ,5 342 ,319 ,209	الخروصي البهلوي الصّلت بن خميس ، أبو المؤثر
19 ,3	الخروصي الوارث بن كعب
27	الخروصي سعيد بن خلف
65	الخروصي عبد الله بن محمد
93 ,64	الخصيبي فارس
242	الخطابي
388	الخفيف علي
388	خلاف عبد الوهاب
55 ,53 ,20 ,11 ,10	الخليل بن شاذان
437 ,435 ,426 ,419 ,418 ,405 ,373 ,90 ,89	الخليلي أحمد بن حمد
12	حنبش بن محمد
118	الدبوسي أبو زيد
31	الدرجيني
137	الدردير
396 ,252 ,230	الدريني
360	الدمياطي
30 ,27	الدهان صالح، أبو نوح
217 ,179 ,174 ,144	الرازي
11	راشد بن سعيد
15	راشد بن شاذان بن غسان
21 ,12 ,11	راشد بن علي
127 ,102	الراشدي سفيان
215	الراغب
316 ,263 ,261 ,43 ,41 ,31 ,30 ,29 ,28 ,3	الربيع بن حبيب
198	ربيعة بن عبد الرحمن

63	الرحبي محمود بن حمد
63	الرزقي خالد بن أحمد
8	رمشقي بن راشد، أبي عثمان
102	الرواحي خلفان بن محمد
63	الرواحي مالك بن حميد
94	الزاملبي صالح بن سعيد
,445 ,434 ,426 ,241 ,226 ,224 ,221 ,151 460 ,454 ,451 ,449	الزحيلي
423 ,393 ,388 ,373 ,227 ,102 ,99	الزرقا مصطفي
110	الزركشي
189	زياد بن الوضاح
356	الزيلعي
,102 ,100 ,92 ,65 ,64 ,60 ,55 ,33 ,13 ,7 ,5 449 ,448 ,127 ,113 ,111	السالمي عبد الله
155 ,101 ,98	السبكي تاج الدين
109 ,101	السدلان
382 ,240 ,236 ,220 ,166 ,77	السرخسي
95	السروري سالم بن صالح السليمي
72 ,59 ,21	السري محمد بن عيسى، أبو عبد الله
196 ,72	السعالي محمد بن أحمد، أبو عبد الله
123	سعد بن ييفاو
94 ,43	السعدي جميل بن خميس
61 ,55 ,54 ,34	السعدي فهد بن علي بن هاشل
69 ,25	سعيد بن أحمد بن محمد بن صالح
84	سعيد بن أحمد، أبو القاسم
322	سعيد بن جبير
12	سعيد بن راشد بن علي
39 ,28	سعيد بن قريش
343	سعيد بن محرز
34 ,8	سعيد بن محمد بن حازم
7	سليمان بن محمد، أبو مروان

235	السمعاني
386 ,376 ,368 ,367	السنهوري
123	السوفي عثمان بن خليفة
384 ,382 ,379	السويلم
465 ,450 ,448	السيابي خلفان
87 ,76 ,45	السيابي
57	السيفي
,226 ,215 ,144 ,140 ,138 ,128 ,110 ,105 ,294 ,293 ,281 ,261 ,256 ,229 ,228 ,227 323 ,297 ,295	السيوطي
,234 ,218 ,217 ,216 ,173 ,142 ,140 ,103 417 ,327 ,254 ,246 ,235	الشاطبي
,312 ,301 ,235 ,177 ,140 ,138 ,119 ,107 429 ,344	الشافعي
30	شبيب بن عطية العماني
109	شبير
74	الشقصي البهلوي عبد الله بن عمر بن زياد
125 ,94	الشقصي خميس بن سعيد
102	الشكيلي حامد بن ناصر
454 ,447	شلتوت
124 ,117 ,31	الشماحي عامر، أبو ساكن
153	الشوكاني
90 ,89 ,77 ,57 ,55 ,40 ,36 ,30	الشيبياني سلطان
128 ,123	الشيخ بلحاج بكير بن محمد
382 ,159	الشيرازي أبو إسحاق
123	صالح بن أفلح
93	الصائغي جمعة بن علي
93	الصائغي سالم بن سعيد
31 ,25 ,3	الصحاري محبوب بن الرحيل، أبو سفيان
7	الصلاني غسان بن محمد، أبو مالك
7	الصلت بن القاسم

79 ,34 ,26 ,22 ,16 ,7 ,6 ,5 ,4	الصلت بن مالك
402 ,400 ,373	الضير
41 ,28 ,27	ضمام بن السائب
243	الطبري
124	الطرميسي عيسى بن عيسى، أبو موسى
142	الطوفي
102	عامر بن خميس، أبو مالك
12	عامر بن راشد بن الوليد
93	العبادي علي بن مسعود
20	العباس بن الأزهر
18	عبد الرحمن بن رستم
12	عبد الرحمن محمد بن مالك بن شاذان
27	عبد الله بن إياض
358	عبد الله بن عباس
31 ,30	عبد الله بن عبد العزيز البصري
357	عبد الله بن عمر
24	عبد الله بن محمد بن محبوب
21 ,5	عبد الملك بن حميد
274 ,28 ,24	عبد الملك بن صفرة، أبو صفرة
72 ,56 ,24	عثمان بن موسى بن محمد بن عثمان
,249 ,248 ,245 ,235 ,230 ,226 ,223 ,214 396 ,329	العز بن عبد السلام
316 ,282 ,197 ,196 ,194 ,190 ,24	عزان بن الصقر، أبو معاوية
16 ,7 ,6	عزان بن تميم
61	العزاني فيصل بن حمود
102	العزري عبد الله بن عامر
222	العطار
26 ,4	العقري البشير بن المنذر النزوي
270 ,72 ,54 ,53 ,52 ,26 ,24	العقري النزواني الحسن بن أحمد بن محمد بن عثمان، أبو علي
54	علي بن عمر، أبو الحسن

137	عليش
273	عمر بن الخطاب
197	عمرو بن العاص
125	العميري إبراهيم
77 ,46 ,45 ,44 ,41 ,40 ,28	العوتي الصحاري سلمة بن مسلم، أبو المنذر
373	عيسى عبده
,214 ,171 ,143 ,142 ,141 ,140 ,124 ,109 458 ,453 ,226 ,217	الغزالي أبو حامد
23 ,20 ,5 ,3	غسان بن عبد الله
106	الفراقي
45	الفراهيدي الخليل بن أحمد
123 ,117	الفرسوائي
41 ,31	الغزالي عبد الله بن يزيد، أبو محمد
274 ,273 ,68 ,32 ,24	الفضل بن الحواري
63	الفهدي زاهر بن سيف بن حمد
100	الفيومي
41 ,31 ,29	القدمي عمر بن محمد ، أبو المؤرّج
355 ,266 ,231 ,109 ,107 ,104	القرافي
,430 ,429 ,428 ,424 ,423 ,422 ,373 ,353 435	القرضاوي
178 ,154 ,149	القرطي
268 ,84 ,75 ,61 ,59 ,58 ,49 ,25 ,13	القرني الغلافقي أحمد بن محمد بن صالح ، أبو بكر
357 ,160 ,159	الكاساني
,66 ,54 ,43 ,42 ,41 ,38 ,37 ,35 ,32 ,27 ,8 ,157 ,135 ,122 ,121 ,117 ,113 ,111 ,89 ,88 ,204 ,203 ,202 ,194 ,188 ,177 ,169 ,164 ,246 ,223 ,220 ,212 ,210 ,208 ,207 ,205 ,271 ,270 ,267 ,261 ,258 ,256 ,254 ,250 ,288 ,287 ,285 ,282 ,278 ,277 ,275 ,274 ,318 ,313 ,309 ,308 ,303 ,291 ,290 ,289 ,363 ,362 ,354 ,346 ,341 ,337 ,334 ,325	القدمي محمد بن سعيد، أبو سعيد

397	
234	الكرخي
96	الكفوي
100	الكمال بن الهمام
94 ,83 ,77 ,76 ,73 ,60 ,59 ,58 ,48 ,25 ,13	الكندي أحمد بن عبد الله بن موسى بن سليمان، أبو بكر
465 ,458 ,451 ,449	الكندي ماجد
,49 ,48 ,47 ,38 ,28 ,26 ,25 ,24 ,23 ,20 ,2 ,73 ,70 ,67 ,65 ,64 ,61 ,56 ,55 ,54 ,53 ,52 ,177 ,157 ,156 ,90 ,88 ,85 ,83 ,78 ,76 ,75 ,196 ,195 ,193 ,192 ,188 ,184 ,183 ,180 ,258 ,257 ,249 ,246 ,238 ,204 ,199 ,198 ,310 ,308 ,303 ,298 ,287 ,285 ,281 ,268 354 ,351 ,347	الكندي محمد بن إبراهيم أبو عبد الله
19 ,3	الكندي محمد بن المعلى
69 ,48 ,20	الكندي محمد بن موسى بن سليمان
49	الرخمي محمد بن عبد الله بن أحمد، أبو عبد الله
39 ,36 ,32	لعلي الحاج صالح
116	مالك بن أسيد
8	مالك بن غسان بن خليل
45	مالك بن فهم
46	المبرد محمد بن يزيد، النحوي
149	مجاهد
65 ,29	محبوب بن الرحيل أبو سفيان
3	محمد بن أبي عفان
59 ,25 ,12	محمد بن أحمد بن أبي غسان، أبو عبد الله
24 ,7	محمد بن أحمد بن خالد
26 ,8	محمد بن الحسن، أبو الحسن
65 ,35 ,34 ,26 ,8	محمد بن الحواري، أبو الحواري
8	محمد بن القاسم
66	محمد بن بشير بن محبوب

49	محمد بن جرير الطبري
3	محمد بن جناح
49 ,13	محمد بن خنيش
24 ,7	محمد بن زاهر، أبو عبد الله
26	محمد بن سعيد، أبو إبراهيم
48 ,19 ,5 ,4	محمد بن عبد الله بن أبي عفان
373	محمد رشيد رضا
462 ,461	المراغي مصطفى
123	المزاتي سليمان بن يخلف ، أبو الربيع
301	المزني
393	المصري يونس
373	المطيعي بجيت
36	المعقدي عمرو بن علي
44	مقاتل بن سليمان
245 ,104 ,100 ,97	المقري
72 ,69	المنحي أحمد بن عمر بن أبي جابر ، أبو بكر
55	المنحي نجاد بن إبراهيم
316	مهلب
7	مهنا بن يحيى، أبي يحيى
89 ,24 ,21 ,4	موسى بن علي أبو علي
8	موسى بن مخلد، أبو علي
79 ,71 ,51 ,44 ,41 ,36 ,24 ,22 ,7 ,6 ,4	موسى بن موسى
100	النابلسي عبد الغني
128 ,123	ناصر محمد صالح
87 ,74	الناعي مداد بن عبد الله بن مداد
35 ,30	النامي
92	النبهاني كهلان بن عمر، أبو سالم بن أبي المعالي
94	النبهاني معود بن رمضان
12	نجد بن موسى
356 ,103 ,101 ,99 ,97	الندوي
30 ,25 ,19 ,8 ,3	النزواني بشير بن المنذر

94	النزوي صالح بن محمد بن صالح
8	النزوي محمد بن أبي الحسن
123	النفوسي محمد، أبو عبد الله
399 ,302 ,242 ,177 ,164	النووي
49	هارون بن اليمان
343 ,20	هاشم بن غيلان
53 ,21	المجاري الحسن بن أحمد، أبو علي
39	المجاري يحيى بن سعيد ، أبو زكرياء
29	الوارجلاني يوسف بن إبراهيم، أبو يعقوب
273	وائل بن محبوب
104	الونشريسي
182 ,174 ,144 ,143	وهبة الزحيلي
44	الوهبي مسلم
49 ,15 ,6	اليحمدي المهنا بن جيفر
34 ,16 ,6 ,4	اليحمدي راشد بن النظر
266 ,207 ,26	اليحمدي عزان بن الصقر
102	يحيى بن سفيان
124 ,123	يحيى بن زكرياء، أبو زكرياء
26	يحيى بن سعيد، أبو زكرياء
124	يوسف بن مصباح، أبو يعقوب

فهرس القواعد والضوابط الفقهية

الصفحة	القاعدة الكلية والضابط الفقهي
335 ,301	إذا اتسع الأمر ضاق
297	إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما
312 ,301	إذا زال المانع عاد الممنوع
312 ,168	إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق
123 ,122	أصل الأشياء طاهرة حتى تصح نجاستها
338	الاحتياج لا يبطل حق الغير
132 ,123 ,122	الاختيار غير الاضطرار
125	الأشياء على المقاصد
126	الأشياء في الحكم تظل على أصلها حتى يصح زوالها وانتقالها من حالها
124	الأصل إبقاء ما كان على ما كان
126 ,121	الأصل بقاء ما كان على ما كان
124	الأصل في المسلمين العدالة
122	الأصل في الأشياء الطهارة
205	الاضطرار غير الاختيار
338 ,318 ,314 ,308 ,161	الاضطرار لا يبطل حق الغير
127	الأمر بالمقاصد
129 ,125	الأمر بمقاصدها
123	الإنقاص من المضرة جائز والزيادة لا تجوز
123	التيقن لا يرتفع بالشك
240	الجهل بالمماثلة كحقيقة المفاضلة
337 ,329	الحاجة العامة إذا وجدت أثبتت الحكم في حق من ليست له حاجة
214	الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة
214	الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الأشخاص
214	الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في صور
214	الحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد
360	الحاجة تبيح المحظورات والواجبات تسقط للحاجة

417 ,361 ,219 ,	الحاجة تقدر بقدرها
,236 ,235 ,222 ,219 ,214 ,149 ,329 ,312 ,311 ,293 ,252 ,237 ,452 ,436 ,366 ,353 ,346 ,345 459 ,457 ,456 ,455	الحاجة تنزل منزلة الضرورة
215	الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة
360 ,346	الحاجة توجب الانتقال إلى البديل عند تعذر الأصل
214	الحاجة في حق الكافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد
455	الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة، خاصة كانت أو عامة
120	الحد متى اعترضت فيه الشبهة سقط
120	الحدود تدرأ بالشبهات
125	الحكم يدور مع علته وجودا وعدمًا
339	الخطأ في الأموال لا يوجب زوال الضمان
339 ,264	الخطأ في الأموال مضمون
339	الخطأ في الحج وعمده سواء في الكفارة
340	الخطأ لا يزيل الضمان
332 ,327 ,254 ,166	الرخص لا تناط بالشك
321 ,173	الرخص لا تناط بالمعاصي
123	الشك لا يزيل اليقين، ولا يزيل اليقين إلا بيقين مثله
125	الشك لا يعارض اليقين
298 ,296	الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف
315 ,300 ,298 ,294	الضرر لا يزال بالضرر
298 ,296 ,295	الضرر لا يزال بضرر أشد أو مساو
296 ,295	الضرر لا يزال بضرر مثله
293	الضرر لا يزال بمثله
125	الضرر مصروف مضمون على من فعله
,293 ,127 ,125 ,123 ,107 ,102 294	الضرر يزال
,143 ,125 ,122 ,117 ,107 ,103 ,293 ,247 ,219 ,215 ,150 ,146 ,404 ,366 ,312 ,301 ,300 ,297 455 ,452	الضرورات تبيح المحظورات

295 ,293 ,253	الضرورات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها
127	الضرورة تبيح المحظور
295	الضرورة تبيح المحظور إذا لم يؤدّ إلى ضرر أشدّ
,301 ,300 ,298 ,150 ,124 ,102 ,312 ,308 ,307 ,306 ,304 ,302 465 ,314	الضرورة تقدر بقدرها
132	الضرورة لا يلحقها حكم الاختيار
444	الضرورة والحاجة تقدّران بقدرهما
127 ,121	العادة محكمة
418 ,129	الغنم بالغرم، والخراج بالضمان
349	الفعل المنهي عنه سدا للذريعة يباح للحاجة
434	المحرم لذاته يباح للضرورة، والمحرم لغيره يباح للحاجة
396 ,348	المحرم لغيره يباح للحاجة والمحرم لذاته يباح للضرورة
124	المسلمون على شروطهم
,302 ,127 ,121 ,116 ,113 ,107 312 ,311	المشقة تجلب التيسير
214	المصلحة العامة كالضرورة الخاصة
123 ,120	المعلوم لا يرتفع بغير المعلوم
361 ,304 ,303 ,301 ,120 ,	الميسور لا يسقط بالمعسور
356	اليسير معفو عنه في كثير من الأحكام
125	اليقين الأخذ به أولى، والشكّ متروك
,125 ,121 ,120 ,119 ,107 ,100 328 ,128	اليقين لا يزول بالشك
120	اليقين لا يزول حكمه إلا بيقين مثله
127 ,124	اليقين لا يزوله إلا اليقين
116	إن الله يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
123	إن النجاسة تطهر بجميع ما أزالتها
358	إنّ ما لا قيمة له، لا ضمان فيه
355	إنّ ما لا يستطيع الامتناع منه يكون عفوا
355	إنّ ما لا يمكن التحرز عنه يكون عفوا
125	جميع الأبدال المتفق عليها يرتفع حكمها بوجود المبدل منه

120	جميع الأبدال يرتفع حكمها بوجود المبدل منه
345	حاجة تبيح المحظورات، والواجبات تسقط للحاجة
336	حكم الشيء مع الحاجة يخالف حكمه مع عدم الحاجة
116	دع الريبة وخذ بالعارف
123	دفع المضرة مقدم على جلب المنفعة
132 , 125 , 123 , 122	عند الضرورات تزول أحكام، ويتبدل الضيق سعة
353	كل أمر مكروه أو مستحب لا يبقى كذلك مع الحاجة
113	كل امرأتين لو صورت إحداهما رجلا لم يجوز له أن يتزوج بالأخرى، لا يجوز الجمع بينهما
336	كل رخصة أبيحت للحاجة لم تستبح قبل وجودها
336	كل رخصة أبيحت للضرورة والحاجة لم تستبح قبل وجودها
126	كل زمان له حكم وكل مكان له حكم
121	كل شيء صحت طهارته فهو في الحكم طاهر حتى تصح نجاسته بما لا يشك فيه
122	كل شيء على أصله من الطهارة حتى تصح نجاسته
121	كل شيء يكون على أصله فهو ثابت فيه حكمه
122	كل ضرورة لا تجوز فيها الحكرة
101	كل كفارة سببها معصية فهي على الفور
125	كل ما أبيح لأجل الضرر يرتفع تحليله بارتفاع الضرر
332 , 329	كل ما أبيح للحاجة العامة لم يعتبر فيه حقيقة الحاجة
122	كل ما كان يعصم من المحرمات، يعني من الضرورة حال للمضطر في حال ضرورته
353	كل ما كره استعماله مع الجواز فإنه بالحاجة لا يبقى مكروها
355	كل ما لا يمكن الاحتراز عن ملابسته معفو عنه
101	كل من ضمن الوديعة بالإتلاف ضمنها بالتفريط في الحفظ
122	لا حظ للنظر مع ورود الخبر
123 , 122	لا ضرر ولا ضرار في الإسلام
123	لا يجوز قبول قول مدع ولا شهادة خصم
124	لا يرفع الشك ما ثبت بالدليل الشرعي
124	لا يرفع الشك ما ثبت باليقين
124	لا يزيل اليقين إلا اليقين مثله

301	لا يسع ترك فرض يقدر عليه بالعجز عمّا لا يقدر عليه
126	لا ينكر تغير الأحكام بتغيّر الزمان والمكان
132	ليس على المضطر جناح
132	ليس مع الاضطرار اختيار
125	ما أبيع لعلّة يرتفع تحليله بارتفاع العلة
335	ما أبيع للحاجة الخاصة يزول بزوالها
335	ما أبيع للحاجة العامة لم يعتبر فيه حقيقة الحاجة
336	ما أبيع للحاجة لم يبيع مع عدمها
335 , 331	ما أبيع للحاجة هل يزول بزوالها؟
329 , 335	ما أبيع للحاجة يقدر بقدرها
329	ما أحلّ إلا لضرورة أو حاجة يقدر بقدرها ويزال بزوالها
127	ما ثبت باليقين لا يزول إلا باليقين
121	ما ثبت فيه من النجاسة فهو في الحكم نجس حتى يعلم طهارتها
442 , 335 , 312 , 301 , 125	ما جاز لعذر بطل بزواله
455	ما حرّم سدًا للذريعة أبيع للمصلحة الراجحة
349	ما حرم لسد الذرائع، فإنه يباح عند الحاجة والمصلحة الراجحة
440	ما حرّم لغيره يباح للحاجة وللمصلحة الراجحة
102	ما غيّر الفرض في أوله غيّر في آخره
357 , 355	ما لا يمكن التحرز عنه يكون عفوا
358	ما ليس له قيمة ولا يتحاسب الناس على مثله لا ضمان فيه على الخطأ
122	ما وسع الواحد وسع الجميع، وما ضاق على الواحد ضاق على الجميع
124	ما يتعدّر الاحتراز منه فهو عفو
316	من أتلف شيئا لينتفع به ضمنه، وإن كان لمضرته فلا ضمان
127	من استعجل بشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه
116	من ألزم لنفسه شيئا ألزمناه له
120	من أمر بفعل شيئين فعجز عن فعل أحدهما لم يسقط عنه فعل ما قدر عليه
119	من أوصى بشيء غير محدد ومتعدد بين أمرين أن يعطى الوسط منهما

119	من ثبت له حكم يقين بشيء لم يزل الحكم عنه إلا بيقين ثان
297	يختار أهون الشرين
348	يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد

فهرس المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع، بالرسم العثماني.

1. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد أبو بكر، مصنف ابن أبي شيبة، تح: محمد عوامة، طبعة دار السلفية.
2. ابن ادريسو، مصطفى بن محمد، الفكر العقدي عند الإباضية حتى نهاية القرن الثالث الهجري، جمعية التراث، الجزائر، 1424هـ/2003م.
3. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد (ت: 606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت-لبنان، 1399هـ/1979م.
4. ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر (ت: 543هـ)، أحكام القرآن، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1424هـ/2003م.
5. ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر (ت: 543هـ)، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تح: حمد عبد الله ولد كرم، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1992م.
6. ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر (ت: 543هـ)، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان.
7. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1991م.
8. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: 751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، ط27، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1994م.
9. ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد الفتوحى (ت: 972هـ)، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط2، مكتبة العبيكان، 1997م.
10. ابن بركة، أبو محمد عبد الله بن محمد البهلوي، التعارف، تح: بدر بن سيف الراجحي، ط1، ذاكرة عمان، مسقط-عُمان، 2013م.
11. ابن بركة، أبو محمد عبد الله بن محمد البهلوي، كتاب الجامع، تح: عيسى بن يحيى الباروني، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1998م.
12. ابن بركة، أبو محمد عبد الله بن محمد البهلوي، كتاب المبتدأ، ط1، نشر ذاكرة عمان، 2014م.
13. ابن بطلال، أبو الحسن علي بن خلف (ت: 449هـ)، شرح صحيح البخاري، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط2، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، 2003م.
14. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت: 728هـ)، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية-السعودية، 1995م.
15. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت: 728هـ)، القواعد النورانية الفقهية، تح: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، 1399هـ.
16. ابن ثنيان، سليمان بن إبراهيم، التأمين وأحكامه، ط1، دار العواصم المتحدة، بيروت-لبنان، 1993م.

17. ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان التميمي (ت: 354هـ)، صحيح ابن حبان، تح: شعيب الأرنؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1988م.
18. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي أبو الفضل، فتح الباري شرح صحيح البخاري، د.ر.ط، 1379هـ، دار المعرفة، بيروت-لبنان.
19. ابن حزم علي بن أحمد أبو محمد الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث - القاهرة-مصر، ط1، 1404هـ.
20. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد القرطبي الظاهري (456هـ)، المحلى بالآثار، دار الفكر - بيروت، د.ر.ط، د.ت.ط.
21. ابن حميد، صالح بن عبد الله، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته، دكتوراه في الشريعة الإسلامية، إشراف: أحمد فهمي أبو سنة، جامعة أم القرى، 1981-1982م.
22. ابن حميد، فتوى سماحة الشيخ عبد الله بن حميد، دار القاسم، السعودية، ط2، 1420هـ.
23. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط2، 1420هـ/1999م، مؤسسة الرسالة.
24. ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد زين الدين (ت: 795هـ)، القواعد، دار الكتب العلمية.
25. ابن رزيق، حميد بن محمد العماني (ت: 1291هـ)، الصحيفة القحطانية: تح: محمد بن مبارك السليمي، ومحمد حبيب صالح، ط2، ج3، وزارة التراث والثقافة، عُمان، 1434هـ/2013م.
26. ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد أبو الوليد (ت: 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة-مصر، د.ط.
27. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت: 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، ط2، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1992م.
28. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد التونسي (ت: 1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004م.
29. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد أبو عمر القرطبي (ت: 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ.
30. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م.
31. ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي (ت: 620هـ)، المغني، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ط3، عالم الكتب، الرياض-السعودية، 1417هـ/1997م.
32. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (ت: 273هـ)، سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

33. ابن مداد، سيرة العلامة المحقق عبد الله بن مداد، سلسلة تراثنا، عدد56، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1984م.
34. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله (ت: 884هـ)، المبدع في شرح المقنع، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1997م.
35. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت: 711هـ)، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت-لبنان، 1414 هـ.
36. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري (ت: 970هـ)، الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1999م.
37. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري (ت: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ومعه: تكملة البحر الرائق، لمحمد بن حسين بن علي الطوري، ط2، دار الكتاب الإسلامي.
38. أبو البصل، علي عبد الأحمد، المشقة تجلب التيسير، مجلة الحكمة، العدد 17، شوال 1419هـ.
39. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، المراسيل، تح: شعيب الأرنؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1408هـ.
40. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان.
41. أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة-مصر.
42. أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة آفاق وأبعاد، ط2، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، السعودية، 2003م.
43. أحنوت، عبد القادر، الضرورة والحاجة الشرعيتان، حدودهما والفرق بينهما، مع نماذج تطبيقية تخص المسلمين خارج البلاد الإسلامية، ط1، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، 1435هـ/2014م.
44. الأزكوي، سرحان بن سعيد، كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، تح: حسن محمد النابودة، ط1، دار البارودي، بيروت-لبنان، 2006م.
45. الأزكوي، محمد بن جعفر أبو جابر، الجامع لابن جعفر، ج2، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1981م.
46. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي (ت: 772هـ)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1999م.
47. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت: 483هـ)، أصول السرخسي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1993م.
48. اطفيش، أبو إسحاق إبراهيم الجزائري، المنهاج، محرم وصفر، 1346هـ، مطبعة الفنون الجميلة، الجزائر، 2010م.
49. اطفيش، محمد بن يوسف، الجنة في وصف الجنة، ط2، مكتبة الضامري، عُمان، 1426هـ/2005م.
50. اطفيش، محمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، ط2، دار الفتحة، بيروت-لبنان، 1392هـ/1972م.
51. الأغبري، إسماعيل بن صالح، المدخل إلى الفقه الإباضي، ط1، مكتبة الضامري، السيب-عُمان، 2013م.

52. الألفي، محمد جبر، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل وما يحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لجمع فقهاء الشريعة بأمريكا: "أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام"، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج1، ص 362-429.
53. الألفي، محمد جبر، أثر قاعدة الضرورات تبيح المحظورات في دراسة القضايا الفقهية المعاصرة، بحوث ندوة: نحو منهج علمي أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، 1431هـ/2010م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، مج4، ص 1690-1733.
54. الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1415هـ.
55. إمام، محمد كمال الدين، في اختلاف الفقهاء، دراسة في تاريخ الخلاف الفقهي بين كتابي بيان الشرع لمحمد بن إبراهيم الكندي واختلاف الفقهاء لأبي جعفر الطحاوي، بحوث ندوة تطور العلوم الفقهية في عمان خلال القرن الخامس الهجري: "التأليف الموسوعي والفقه المقارن"، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، مارس 2005م، ط1، 2006م.
56. محمد، توفيق يحيى، الاستثناء من القواعد الفقهية وإشكاليته على الفقه والقواعد الفقهية، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف-الجزائر، العدد9-2013م.
57. الأمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي (ت: 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: سيد الجميلي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، 1404هـ.
58. أموسى، ذهبية، وفروخي خديجة، طرق استغلال الفائض التأميني التكافلي، شركة سلامة للتأمينات الجزائر نموذجاً، مجلة الاقتصاد الجديد، العدد 12، المجلد 01-2015م، جامعة خميس مليانة-الجزائر.
59. مجموعة من الباحثين، معجم أعلام الإباضية، قسم المغرب الإسلامي، طبعة خاصة، عالم المعرفة، الجزائر، 2009م.
60. مجموعة من الباحثين، معجم مصطلحات الإباضية، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2008م.
61. بابا عمي، محمد بن موسى، الحضور المشرقي في فقه المغاربة قراءة في المنهج، شرح النيل نموذجاً، بحوث ندوة تطور العلوم الفقهية في عمان خلال القرن الخامس الهجري التأليف الموسوعي والفقه المقارن مارس 2005م، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، 2006م.
62. بايزيز، سليمان بن إبراهيم، تهذيب الجنة في وصف الجنة، ط1، مكتبة الضامري، عُمان، 1435هـ/2014م.
63. باجو، مصطفى بن صالح، منهج الاجتهاد عند الإباضية، ط1، مكتبة الجيل الواعد، عُمان، 1426هـ/2005م.
64. باجو، مصطفى صالح، القواعد الفقهية عند الإمام أبي سعيد الكدومي من خلال كتابه المعتبر، ضمن بحوث: أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية: القواعد الفقهية، المنعقدة خلال 2004م، ط4، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2012م.
65. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف القرطبي (ت: 474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، ط1، مطبعة السعادة، مصر، 1332هـ.
66. باحامد، إدريس بن بابه، قاعدة الاحتياط وتطبيقاتها عند ابن بركة من خلال كتابه الجامع، جمعية التراث، غرداية-الجزائر، 2014م.
67. الباحثين، يعقوب بن عبد الوهاب، المفصل في القواعد الفقهية، ط2، دار التدمرية، الرياض-السعودية، 2011م.

68. الباحثين، يعقوب عبد الوهاب، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، دراسة أصولية تأصيلية، ط4، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، 2001م.
69. الباحثين، يعقوب بن عبد الوهاب، قاعدة المشقة تجلب التيسير، دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية، ط1، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، 2003م.
70. باخويا، إدريس، صناعة التأمين التكافلي في الجزائر، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، 2016/03/15م، جامعة زيان عاشور، الجلفة-الجزائر. المجلد 09، العدد 1، ص ص 274-282.
71. البخاري، عبد العزيز بن أحمد علاء الدين (730هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تح: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1418هـ/1997م.
72. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ.
73. البرازي محمد فؤاد، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا بعنوان: أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج2، ص ص 3-59.
74. البزدوي، أبو الحسن علي بن محمد فخر الإسلام (ت: 482هـ)، أصول البزدوي، مطبعة جاويد بريس، كراتشي.
75. البصلي، جبريل بن محمد، أثر قاعدة الضرورات تبيح المحظورات في دراسة القضايا الفقهية المعاصرة، ندوة: نحو منهج علمي أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة، 27-28/04/2010م، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية.
76. البطاشي، سالم بن حمود بن شامس، عمان عبر التاريخ، ط2، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1406هـ/1986م.
77. البطاشي، سيف بن حمود بن حامد، إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان، ط2، 1425هـ/2004م.
78. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، شرح السنة، تح: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش ط2، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1983م.
79. بكلي، عبد الرحمن بن عمر، فتاوى البكري، تح داود بن عيسى بورقيبة، ج3، ط1، مكتبة البكري، غرداية-الجزائر، 2003م.
80. بن بية، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، الفرق بين الضرورة والحاجة مع بعض التطبيقات المعاصرة، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد 08، العدد 01، رجب 1421هـ، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، السعودية.
81. بن بية، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، صناعة الفتوى وفقه الأقليات.
82. البوسعيدي، سالم، الرائع في التاريخ العماني، مكتبة الأنفال، مسقط-عُمان.
83. بولروح، إبراهيم بن علي، موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد، ط1، مكتبة مسقط، مسقط-عمان، 2006م.
84. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت: 458هـ)، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2003م.

85. الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى (ت: 279هـ)، سنن الترمذي، تح: أحمد محمد شاکر وآخرون، ط 02، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1975م.
86. التفازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح لمتن الشقيح، تح: زكريا عميرات، ط1، الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1996م.
87. التمبكتي، محمد بن عبد الله، القواعد والضوابط الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ط1، المكتبة المكية، مكة المكرمة-السعودية، 2006م.
88. التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، 1996م.
89. التيواحي، مهني بن عمر، أشعة من الفقه الإسلامي، الفقه والتشريع مدخلا وتاريخا، ط1، مطابع النهضة، عُمان، 1417هـ/1996م.
90. النعالي، عبد الرحمن بن محمد، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان.
91. الثميني، ضياء الدين عبد العزيز، كتاب النيل وشفاء العليل، تح: عبد الرحمن بن عمر بكلي، ط2، المطبعة العربية، الجزائر، 1967م.
92. الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت: 816هـ)، كتاب التعريفات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1983م.
93. الجرف، محمد سعدو، برنامج تكافل الأهل والادخار بالاشتراكات المنتظمة وبرامج تكافل الغد، وتكافل الأنجال، دراسة تقويمية شرعية، أبحاث ملتقى التأمين الثاني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، رابطة العالم الإسلامي، 6-2010/10/7م.
94. جستنيه، حنان بنت محمد، قاعدة الضرورات تبيح المحظورات دراسة تأصيلية تطبيقية، ضمن بحوث ندوة: نحو منهج علمي أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة، 2010م، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية.
95. الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر (ت: 370هـ)، أحكام القرآن، تح: عبد السلام محمد علي شاهين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1994م.
96. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت: 478هـ)، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط2، مكتبة إمام الحرمين، 1401هـ.
97. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت: 478هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، تح: عبد العظيم محمود الديب، ط1، دار المنهاج، 2007م.
98. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت: 478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1997م.
99. الجيزاني، محمد بن حسين، حقيقة الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، ط1، مكتبة دار المنهاج، الرياض-السعودية، 1428هـ.
100. الجيطالي، أبو طاهر إسماعيل بن موسى (ت: 750هـ)، قواعد الإسلام، تح: الحاج موسى بشير بن موسى، ط1، المطبعة العربية، غرداية-الجزائر، ج1، 1998م. ج2، 2001م.

101. الحارثي، خلفان بن محمد، القواعد الفقهية عند الإمام ابن بركة، ضمن بحوث: أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية: القواعد الفقهية، المنعقدة خلال عام: 2004م، ط4، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2012م، ص ص 193-226.
102. الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت: 405هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1990م.
103. الحجري، محمد بدر، عمان الشورى في التاريخ السياسي لحكم الإمامة، ط1، عُمان، 2002م.
104. حسان، حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مكتبة المتنبي، القاهرة-مصر، 1981.
105. حسن، عبد الحفيظ محمد، الموقف والبنية في القصيدة العبرية، بحث ضمن: فعاليات ومناشط، حصاد أنشطة المنتدى لعام 1993-1994م، ط1، المنتدى الأدبي، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1994م.
106. حسين، محمد أحمد، العمل في المصارف الربوية، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج2، ص ص 546-571.
107. الحصكفي، علاء الدين محمد بن علي بن محمد (ت: 1088هـ)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تح: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، 2002م.
108. الحضرمي، إبراهيم بن قيس، ديوان الإمام الحضرمي (السيف النقاد)، تح: بدر بن هلال اليعمدي، المعالم، عُمان، 2002م.
109. الحموي، أحمد بن محمد مكي (ت: 1098هـ)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية، 1985م.
110. حيدر، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، طبعة خاصة، دار عالم الكتب، الرياض-السعودية، 2003م.
111. الخثلان، سعد بن تركي، فقه المعاملات المالية المعاصرة، ط2، دار الصميعة، السعودية، 2012.
112. الخراساني، أبو غانم بشر، المدونة الكبرى، تح: باجو مصطفى بن صالح، ط1، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 2007م.
113. الخروصي، سليمان بن خلف، ملامح من التاريخ العماني، ط3، مكتبة الضامري، السيب-عُمان، 2002م.
114. الخصيبي، محمد بن راشد، الزمرد الفائق في الأدب الرائق، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1408هـ/1987م.
115. الخصيبي، محمد بن راشد، شقائق النعمان على سموط الجمال في أسماء شعراء عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1984م.
116. خطاب، حسن السيد، قاعدة الضرورات تبيح المحظورات وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، مجلة الأصول والنوازل، العدد 02، رجب 1430هـ، السعودية.
117. الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم (ت: 388هـ)، معالم السنن، ط1، المطبعة العلمية، حلب، 1932م.
118. الخليلي، أحمد بن حمد، المرحوم الكندي وجمعه بين الفقه والأدب، فعاليات ومناشط، المنتدى الأدبي، وزارة التراث والثقافة، عُمان، 1993-1994م.
119. الخليلي، أحمد بن حمد، فتاوى المعاملات، ط1، ج3، الأجيال، 2003م.
120. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر (ت: 385هـ)، سنن الدارقطني، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 2004م.

121. الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي (ت: 255هـ)، سنن الدارمي، تح: حسين سليم أسد الداراني، ط1، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، 2000م.
122. الدرديري، الطاهر محمد، بيان الشرع الجامع للأصل والفرع، دراسة مقارنة، فعاليات ومناشط، المنتدى الأدبي، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1993-1994م.
123. الدرويش، أحمد بن عبد الرزاق، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، مجلد7، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض-السعودية.
124. الدرويش، صالح بن عبد الله، أثر الضرورة والحاجة على أحكام ممارسة الأقليات المسلمة، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج1، ص ص163-248.
125. الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 2013م.
126. الدسوقي، محمد عرفه، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت-لبنان.
127. الدمشقي، أبو القاسم تمام بن محمد الرازي، الفوائد، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، ط1، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، 1412هـ.
128. الديمياطي، أبو بكر عثمان بن محمد (ت: 1310هـ)، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، ط1، دار الفكر، 1997م.
129. الدّميري، كمال الدين محمد بن موسى (ت: 808هـ)، النجم الوهاج في شرح المنهاج، ط1، دار المنهاج، جدة-السعودية، 2004م.
130. الدوسري، أبو سليمان جاسم بن سليمان، الرّوض البسام بترتيب وتخريج فوائد تمام، ط1، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت-لبنان، 1987م.
131. الدوسري، اسماعيل عبد الرزاق، التأمين في ضوء الفقه الإسلامي، دراسة نظرية تطبيقية، ط1، دار العصماء، 2018م، دمشق-سوريا.
132. الدوسري، مسلم بن محمد، الممتع في القواعد الفقهية، ط1، دار زدي، الرياض-السعودية، 2007م.
133. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين (ت: 606هـ)، التفسير الكبير، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1420هـ.
134. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين (ت: 606هـ)، المحصول، تح: طه جابر فياض العلواني، ط3، مؤسسة الرسالة، 1997م.
135. رازي، نادية، منهج الكشف عن الضرورة الشرعية وتطبيقاته في ضوء الواقع المعاصر، دكتوراه، فقه وأصوله، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر، باتنة-الجزائر، 2013-2014م.
136. الراشدي، سفيان بن محمد، جواهر القواعد من بحر الفرائد، تح: محمد بن يحيى بن سفيان الراشدي، مكتبة الاستقامة، عُمان، 2005م.
137. الراشدي، مبارك بن عبد الله، نشأة التدوين للفقه واستمراره عبر العصور، ط1، 2001م.

138. الربيع بن حبيب الأزدي البصري (ت: 170هـ)، **الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب**، ترتيب: أبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الوراقلاني، مكتبة الاستقامة، مسقط-عمان.
139. رحالي، الجيلالي عبد القادر، **ما يحل ويحرم في نطاق العمل في المصارف الربوية**، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج2، ص ص 464-545.
140. الرشيد، أحمد بن عبد الرحمن، **الحاجة وأثرها في الأحكام الشرعية**، دراسة نظرية تطبيقية، ط1، دار كنوز إشبيلية، الرياض-السعودية، 2008م.
141. ريان، أحمد علي طه، **أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى واعتبار المال فيما يحل ويحرم من الأعمال**، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج1، ص ص 7-40.
142. الزبيدي، محمد بن محمد مرتضى (ت: 1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الهداية.
143. الزحيلي، وهبة مصطفى، **أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل أو يحرم من المهن والوظائف في نطاق الأعمال خارج ديار الإسلام**، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج1، ص ص 735-788.
144. الزحيلي، وهبة مصطفى، **التأمين وإعادة التأمين**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 2، ج2، ص ص 547-554.
145. الزحيلي، وهبة مصطفى، **المعاملات المالية المعاصرة**، ط1، دار الفكر، دمشق-سوريا، 2002م.
146. الزحيلي، وهبة مصطفى، **حكم تعامل الأقليات الإسلامية في الخارج مع البنوك الربوية والشركات التي تتعامل بالربا**، مجلة: دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد 8، العدد 1، رجب 1421.
147. الزحيلي، محمد مصطفى، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، ط3، دار الفكر، سوريا، 2009م.
148. الزحيلي، وهبة مصطفى، **أصول الفقه الإسلامي**، ط3، دار الفكر، دمشق-سوريا، 2005م.
149. الزحيلي، وهبة مصطفى، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، ط2، دار الفكر المعاصر، دمشق-سوريا، 1418هـ.
150. الزحيلي، وهبة مصطفى، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ط12، دار الفكر، دمشق-سوريا.
151. الزحيلي، وهبة مصطفى، **نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي**، ط4، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1985م.
152. الزرقا، أحمد بن محمد، **شرح القواعد الفقهية**، ط2، دار القلم، دمشق-سوريا، 1989م.
153. الزرقا، مصطفى أحمد، **المدخل الفقهي**، ط1، دار القلم، دمشق-سوريا، 1998م.
154. الزرقا، مصطفى أحمد، **نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه**، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1984م.
155. الزرقا، مصطفى أحمد، **فتاوى مصطفى الزرقا**، ط1، دار القلم، دمشق-سوريا، 1999م.
156. زعتر، علاء الدين، **الفروق المؤثرة بين التأمين التعاوني والتأمين التجاري**، دراسة تقييمية شرعية، أبحاث ملتقى التأمين الثاني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، رابطة العالم الإسلامي، 6-7/10/2010م.

157. الزير، وليد صلاح الدين، ضوابط الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة وتطبيقاتها على الاجتهادات المعاصرة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مجلد 26، عدد1، 2010، ص675-697.
158. الزيلعي، عثمان بن علي (ت: 743 هـ)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط1، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة-مصر، 1313هـ.
159. الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف (ت: 762هـ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، تح: محمد عوامة، ط1، مؤسسة الريان، بيروت-لبنان، 1997م.
160. الساعاتي، عبد الرحيم عبد الحميد، إدارة الغرر في التأمين الإسلامي، أبحاث ملتقى التأمين الثاني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، رابطة العالم الإسلامي، 6-7/10/2010م.
161. الساعاتي، عبد الرحيم عبد الحميد، هل التأمين الإسلامي المركب تأمين تعاوني أم تجاري؟ مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، مجلد22، عدد2، 2009م، ص125-153.
162. السالمي، عبد الله بن حميد أبو عبد الله (ت: 1332هـ)، جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام، ط11، 1989م.
163. السالمي، عبد الله بن حميد أبو عبد الله (ت: 1332هـ)، طلعة الشمس شرح شمس الأصول، تح: عمر حسن القيام، مكتبة الإمام السالمي، بدية-عُمان، 2010م.
164. السالمي، عبد الله بن حميد أبو عبد الله (ت: 1332هـ)، اللعة المرضية من أشعة الإباضية، تح: سلطان بن مبارك الشيباني، ط1، مكتبة مسقط، عُمان، 2014م.
165. السالمي، عبد الله بن حميد أبو عبد الله (ت: 1332هـ)، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، مكتبة الاستقامة، 1997م.
166. السالوس، علي أحمد، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، مؤسسة الريان، بيروت-لبنان، 1998م.
167. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت: 771هـ)، الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية، 1991م.
168. السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1995م.
169. السدلان، صالح بن غانم، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع منها، ط1. دار بلنسية، السعودية، 1417هـ.
170. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت: 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1993م.
171. السعدي، فهد بن علي بن هاشل، "جامع أبي قحطان" كتاب يتعمق في أصول الشريعة وفروعها، مقال بموقع جريدة الرؤية: <https://alroya.om/ar/pages/life-religion/136569.html> ، يوم: الأحد 25 حزيران/يونيو 2015م.
172. السعدي، فهد بن علي بن هاشل، العمانيون من خلال كتاب بيان الشرع، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2007م.
173. السعدي، فهد بن علي بن هاشل، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، قسم المشرق، ط1، مكتبة الجيل الواعد، مسقط-عُمان، 1428هـ/2007م.
174. السعدي، فهد بن علي بن هاشل، معجم شعراء الإباضية، قسم المشرق، ط1، دار الجيل الواعد، عُمان، 1428هـ/2007م.
175. السعدي، مهنا بن راشد، تطور الكتابة التاريخية عند العمانيين، مقال بموقع مجلة نزوى، 01 يناير 2009م.
176. السعدي، مهنا بن راشد، حركة التأليف عند العمانيين، المكتبة الشاملة الإباضية.

177. السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد (ت: 489هـ)، قواطع الأدلة في الأصول، تح: محمد حسن اسماعيل الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1999م.
178. السنهوري، عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني، ج7، مجلد2، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1964م.
179. السويلم، سامي، وقفات في قضية التأمين، مركز البحث والتطوير، شركة الراجحي المصرفية للاستثمار، 2002م.
180. السيادي، خلفان بن جميل (ت: 1392هـ)، فصل الخطاب في المسألة والجواب، ج1 و2، وزارة التراث والثقافة، عُمان، 2007م.
181. السيد، حامد حسن محمد، مسيرة التأمين التعاوني الإسلامي المشاكل والحلول، أبحاث ملتقى التأمين الثاني، الحياة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل-رابطة العالم الإسلامي، 6-7/10/2010م.
182. السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، تح: سيدة اسماعيل كاشف، ط2، 1989م.
183. السيف، عبد الله بن صالح، الحاجة وأثرها في عقد التأمين، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، المجلد 7، عدد 1، 15/06/2015م، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، صص 126-164.
184. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (ت: 911هـ)، الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية، 1990م.
185. الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي (ت: 790هـ)، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، 1997م.
186. الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، تح: رفعت فوزي عبد المطلب، ط1، دار الوفاء، مصر، 2001م.
187. شبير، محمد عثمان، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، ط2، دار النفائس، الأردن، 2007م.
188. شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ط6، دار النفائس، الأردن، 2007م.
189. شبير، محمد عثمان، فقه النوازل الاقتصادية للمسلمين المقيمين في الغرب، المؤتمر السنوي السادس، مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، 2009م.
190. الشيبلي، يوسف بن عبد الله، العمل في القطاع المالي في الولايات المتحدة الأمريكية، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج2، صص 61-112.
191. الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي (ت: 476هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية.
192. الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد (ت: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط1، دار الكتب العلمية، 1994م.
193. الشقصي، خميس بن سعيد، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، تح: سالم بن حمد بن سليمان الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1979م.
194. شلي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام، عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، ط2، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، 1981م.

195. شلتوت، محمود، الفتاوى؛ دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية العامة، ط18، دار الشروق، القاهرة- مصر، 2001م.
196. الشماخي، عامر بن علي (ت: 792هـ)، كتاب الإيضاح، ط5، مكتبة مسقط، عُمان، 2004م.
197. الشوكاني، محمد بن علي (ت: 1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أحمد عزو عناية، ط1، دار الكتاب العربي، 1999م.
198. الشوكاني، محمد بن علي (ت: 1250هـ)، نيل الأوطار، تح: عصام الدين الصبابطي، ط1، دار الحديث، مصر، 1993م.
199. الشيباني، سلطان بن مبارك بن حمد، الكتابات الفقهية وتطوراتها عند العمانيين في ق5هـ، بحوث ندوة تطور العلوم الفقهية في عمان خلال القرن الخامس الهجري التأليف الموسوعي والفقه المقارن، مارس 2005م، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، 2006م.
200. الشيباني، سلطان بن مبارك، دراسة توثيقية لتراث العوتبي المخطوط، ضمن أوراق الندوة الدولية عن (العوتبي الصحاري)، 24-25 مارس 2008م، ص ص35-53، منشورات جامعة آل البيت، الأردن، 2009م.
201. الصاوي، بو العباس أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1995م.
202. الصاوي، صلاح، وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في البلاد الغربية، دار الأندلس الخضراء، جدة-السعودية.
203. الصائغي، جمعة بن علي، جامع الجواهر، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1986م.
204. صبري، عكرمة سعيد، بحث موجز في معالجة قضايا معاصرة، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يجلب ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج1، ص ص284-300.
205. صديقي، محمد نجاته الله، التأمين في الاقتصاد الإسلامي، ط1، جامعة الملك عبد العزيز، 1990م.
206. الصلابي، أسامة محمد، الرخص الشرعية أحكامها وضوابطها، دار الإيمان، الإسكندرية-مصر، 2002م.
207. صلاح، عبد الفتاح محمد، إشكاليات عملية في وجه التأمين التعاوني، والحلول المقترحة لها، أبحاث ملتقى التأمين الثاني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل-رابطة العالم الإسلامي، 6-7/10/2010م.
208. الصيفي، نداء زياد، الحاجة وأثرها في أحكام العبادات والمعاملات، ماجستير، أصول الفقه، إشراف: مازن إسماعيل هنية، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة-فلسطين، 1432هـ/2011م.
209. الضريير، الصديق محمد الأمين، الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي، ط2، سلسلة كامل صالح للرسائل الجامعية في الاقتصاد الإسلامي، 1995م.
210. الطوفي، سليمان بن عبد القوي نجم الدين (ت: 716هـ)، شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، 1987م.
211. الطويل، عبد الله، منهج التيسير المعاصر، دراسة تحليلية، ط1، دار الهدى النبوي، مصر، 2005م.

212. الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود، مسند أبي داود الطيالسي (ت: 204هـ)، تح: محمد بن عبد المحسن التركي، ط1، دار هجر، مصر، 1999م.
213. العبادي، سيف الدين محمد إبراهيم، قواعد الضرورة في أبواب العبادات والمعاملات دراسة تأصيلية تطبيقية، دكتوراه، تخصص قضاء شرعي، إشراف: ذياب عبد الكريم عقل، الجامعة الأردنية، 2016م.
214. عبد الكريم، أحمد تيجاني هارون، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج2، ص ص 113-148.
215. العبد اللطيف، عبد الرحمن بن صالح، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، ط1، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السعودية، 2003م.
216. عبده، عيسى، العقود الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية المعاصرة، ط1، 1977م.
217. العبدلي، أحمد، السير العمانية كمصدر لتاريخ عمان، سيرة محمد بن محبوب، مقال بموقع مجلة نزوى، 01 يناير 1995م.
218. العز، أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام (ت: 660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة-مصر، 1991م.
219. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت: نحو 395هـ)، معجم الفروق اللغوية، تح: بيت الله بيات، ط1، مؤسسة النشر الإسلامي، قم-إيران، 1412هـ.
220. العطار، حسن بن محمد بن محمود (ت: 1250هـ)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية.
221. عليش، محمد بن أحمد أبو عبد الله (ت: 1299هـ)، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1989م.
222. عمر، محمد عبد الحليم، المهن والوظائف في بعض المجالات المالية، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج2، ص ص 269-318.
223. العميري، إبراهيم بن سليمان، القواعد الفقهية عند الإباضية من خلال كتاب منهج الطالبين وبلاغ الراغبين للشيخ الشقصي، ماجستير، 2008م، جامعة آل البيت-الأردن.
224. العوتي، أبو المنذر سلمة بن مسلم، كتاب الضياء، تح: سليمان إبراهيم بابيز، وداود عمر بابيز، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، 2015م.
225. الغامدي، ناصر بن محمد، قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور، دراسة فقهية تأصيلية تطبيقية، مجلة الأصول والنوازل، العدد 02، رجب 1430هـ.
226. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت: 505هـ)، المستصفى في علم الأصول، تح: محمد بن سليمان الأشقر، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1997م.

227. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت : 505هـ)، المنحول من تعليقات الأصول، تح: محمد حسن هيتو، ط3، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، 1998م.
228. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت : 505هـ)، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تح: حمد الكبيسي، ط1، مطبعة الإرشاد، بغداد-العراق، 1971م.
229. الغلابيني، محمد موفق بن عبد الله، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى واعتبار المآل فيما يحل ويحرم في بعض الأعمال في أمريكا، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج1، ص ص588-658.
230. الفارسي، ناصر بن منصور، نزوى عبر الأيام؛ معالم وأعلام، ط1، 1994م/1415هـ.
231. الفرسطائي، أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر النفوسي، كتاب القسمة وأصول الأراضين، تح الشيخ بكير بن محمد الشيخ بلحاج، ومحمد صالح ناصر، ط2، جمعية التراث، غرداية-الجزائر، 1997م.
232. الفقه العماني والمقاصد الشرعية، ندوة تطور العلوم الفقهية في عمان من ق7 إلى ق10هـ، مارس 2006م، ط1، 2007م.
233. الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 2005م.
234. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي أبو العباس (ت: نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت-لبنان.
235. القاضي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي (ت: 422هـ)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تح: الحبيب بن طاهر، ط1، دار ابن حزم، 1999م.
236. قانون التأمينات الجزائري، الأمر رقم 95-07 مؤرخ في 25 يناير سنة 1995م، معدل ومتمم بقانون رقم 06-04 مؤرخ في 27 فبراير 2006م.
237. القحطاني، مسفر بن علي، حكم العمل في الشركات المباحة ذات النشاط المحرم، مقارنة فقهية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، المجلد9، عدد2، رجب 1433هـ/ يونيو 2012م، ص ص193-211.
238. القراني، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت: 684هـ)، الذخيرة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1994م.
239. القرضاوي، يوسف، العمل في البنوك، فتاوى وأحكام، موقع الشيخ يوسف القرضاوي، تاريخ النشر: 2016/03/13، تاريخ الاطلاع على الفتوى: 2019/08/26.
240. القرضاوي، يوسف، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، ط3، دار الشروق، القاهرة-مصر، 2008م.
241. القرضاوي، يوسف، شراء بيوت السكنى في الغرب عن طريق البنوك، مجلة: دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد 8، العدد 1، رجب 1421هـ.
242. القرضاوي، يوسف، فتاوى معاصرة، دار المعرفة، الدار البيضاء-المغرب.
243. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تح: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض-السعودية، 1423هـ/ 2003م.

244. القره داغي، علي محيي الدين، التأمين الإسلامي؛ دراسة فقهية تأصيلية مقارنة بالتأمين التجاري مع التطبيقات العملية، دار البشائر الإسلامية، ط2، بيروت-لبنان، 2005م.
245. القره داغي، علي محيي الدين، الفائض التأميني في شركات التأمين التكافلي الإسلامي، دراسة فقهية مقارنة، أبحاث ملتقى التأمين الثاني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل-رابطة العالم الإسلامي، 6-2010/10/7م.
246. القره داغي، علي محيي الدين، حكم التعامل أو العمل في شركات التأمين خارج ديار الإسلام، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج1، ص ص302-334.
247. قسم التراث والمكتبة لمؤسسة الشيخ عمي سعيد، فهرس المخطوطات الرقمية لبعض الخزائن العمانية، ماي 2009م.
248. القضاة، معن خالد، القروض الطلابية في الولايات المتحدة الأمريكية، واقعها وحكمها، مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، المؤتمر السنوي السادس، 2009م.
249. القضاة، معن خالد، حكم العمل في قطاع الخدمات المالية في الولايات المتحدة، أعمال المؤتمر السنوي الخامس لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، أثر الضرورة والحاجة وعموم البلوى فيما يحل ويحرم من المهن والوظائف خارج ديار الإسلام، البحرين، 24-27 نوفمبر 2007م، ج1، ص ص660-734.
250. قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية، فتاوى قطاع الإفتاء بالكويت، ط1، 1996م.
251. الكاساني، أبو بكر بن مسعود علاء الدين (ت: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، 1982م.
252. كافي، أحمد، الحاجة الشرعية حدودها وقوعدها، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2004م.
253. كامل، عمر عبد الله، القواعد الفقهية الكبرى وأثرها في المعاملات المالية، إشراف: أ.د. عبد الجليل القرناشي، دكتوراه، جامعة الأزهر الشريف، د.ت.
254. الكثيري، طالب بن عمر، قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، دراسة تأصيلية تطبيقية، شبكة الألوكة، 2008م.
255. الكدومي، محمد بن سعيد، الجامع المفيد من جوابات أبي سعيد، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1985م.
256. الكدومي، محمد بن سعيد، المعبر، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1985م.
257. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، كتاب الكليات، تح: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1998م.
258. الكندي، أبو بكر أحمد بن عبد الله (ت: 557هـ)، المصنف، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1979م.
259. الكندي، أبو بكر أحمد بن عبد الله (ت: 557هـ)، كتاب الاهتداء والمنتخب من سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام وأئمة وعلماء عمان، تح: سيدة اسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1985م/1406هـ.
260. الكندي، عبد الله بن سليمان، نزوى ومآثرها، ضمن أعمال الملتقى العلمي الأول حول تراث سلطنة عمان الشقيقة قديماً وحديثاً، 15-16 أبريل 2001م.
261. الكندي، ماجد بن محمد، الوجيز في فقه المعاملات المالية عند الإباضية، ط1، 2013م.

262. الكندي، محمد بن إبراهيم أبو عبد الله، بيان الشرع، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، ج 1 إلى ج 71، من 1982 إلى 1993م.
263. الكندي، محمد بن إبراهيم أبو عبد الله، كتاب النعمة، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، 1985م.
264. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة.
265. مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، مناقشة فقهية لفتوى إباحة الفوائد.
266. محمد رشيد رضا، مجلة المنار، محرم 1322هـ/مارس 1904م، المجلد 07، ج 1.
267. المراغي، أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، ط 1، شركة مصطفى الباي الحلبي، مصر، 1946م.
268. مرحبا، إسماعيل غازي، أثر قاعدة الضرورات تبيح المحظورات في بيان حكم القضايا الفقهية المعاصر، النوازل الطبية نموذجاً، ضمن بحوث ندوة "نحو منهج أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة"، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 2010م.
269. المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان (ت: 885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ط 2، دار إحياء التراث العربي.
270. مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة (قسم فقه الأقليات المسلمة)، ط 1، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، 1436هـ.
271. المرزبي، إسماعيل بن يحيى أبو إبراهيم (ت: 264هـ)، مختصر المزني، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1990م.
272. مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القشيري (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان.
273. مشعل، عبد الباري، تجارب التصرف بالفائض التأميني، أبحاث ملتقى التأمين الثاني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل-رابطة العالم الإسلامي، 6-7/10/2010م.
274. المصري، رفيق يونس، الخطر والتأمين؛ هل التأمين التجاري جائز شرعاً، ط 1، دار القلم، دمشق-سوريا، 2001م.
275. المصري، رفيق يونس، وقفات في قضية التأمين، مناقشة سامي السويلم في دفاعه عن التأمين التعاوني وهجومه على التأمين التجاري، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، مج 22، عدد 1، 2009م-1430هـ، ص ص 77-98.
276. المظهري، الحسين بن محمود بن الحسن (ت: 727هـ)، المفاتيح في شرح المصابيح، ط 1، دار النوادر، 2012م.
277. المفرجي، موسى بن ناصر، والحجي، خلفان بن زهران، الإنتاج الفكري العماني دراسة تحليلية للمؤلفات العمانية الموسوعية، وزارة التراث والثقافة، عُمان، 1427هـ/2006م.
278. المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد (ت: 758هـ)، القواعد، تح: أحمد بن عبد الله بن حميد، جامعة أم القرى، مكة-السعودية.
279. الملا، علي بن محمد القاري (ت: 1014هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ط 1، دار الفكر، بيروت-لبنان، 2002م.
280. المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف (ت: 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، ط 1، دار الكتب العلمية، 1994م.

281. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ج1، ط2، دار السلاسل، الكويت، 1404هـ.
282. موفق، نبيل، المقاصد الحاجية عند الأصوليين وأثر التعليل بها في الفقه الإسلامي، ماجستير فقه وأصوله، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة-الجزائر، 2010م.
283. المومني، أحمد أرشيد علي، الحاجة عند الأصوليين وأثرها في التشريع، دكتوراه، الفقه وأصوله، إشراف: العبد خليل أبو عيد، الجامعة الأردنية، 2004م.
284. ناصر، محمد صالح، والشيباني، سلطان مبارك، معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 2006م.
285. النامي، عمرو خليفة، دراسات عن الإباضية، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 2001م.
286. الندوي، علي أحمد، القواعد الفقهية، مفهوماتها، نشأتها، تطورها، دراسة مؤلفاتها، أدلتها، مهمتها، تطبيقاتها، ط4، دار القلم، دمشق، 1998م.
287. نزوى عبر التاريخ، حصاد ندوة المنتدى الأدبي في نزوى، 07-08 أكتوبر 1998م، ط1، 2001م.
288. النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن (ت: 303هـ)، السنن الكبرى، تح: حسن عبد المنعم شلبي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1421هـ/2001م.
289. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، المجموع شرح المذهب، دار الفكر.
290. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1392هـ.
291. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تح: زهير الشاويش، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1991م.
292. هاشم، مهدي طالب، الحركة الإباضية في المشرق العربي، ط1، دار الحكمة، لندن، 2001م.
293. اليحيى، فهد بن عبد الرحمن، أخطاء منهجية في دراسة القضايا المعاصرة، ندوة: نحو منهج علمي أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 27-28/04/2010م.

فهرس الموضوعات

أ	المقدمة
ب	توطئة:
ج	أهمية الموضوع:
د	إشكالية الدراسة:
د	أسباب اختيار الموضوع:
هـ	الهدف من الدراسة:
هـ	حدود الدراسة:
و	المناهج المعتمدة في الدراسة:
و	منهج الباحث في بحثه:
ز	الدراسات السابقة:
ط	خطّة البحث:
ي	صعوبات البحث:
2	الفصل التمهيدي: عصر الشيخ أبي عبد الله الكندي
2	المبحث الأول: الحياة السياسية بعمان إلى بداية القرن السادس الهجري
2	المطلب الأول: الإمامة الإباضية بعمان خلال القرون الهجرية الخمسة الأولى
2	الفرع الأول: الإمامة الإباضية الأولى بعمان
4	الفرع الثاني: الإمامة الإباضية الثانية بعمان
6	الفرع الثالث: نتائج عزل الصلّت بن مالك
10	الفرع الرابع: إحياء الإمامة الإباضية بعمان (الإمامة الرابعة)
14	المطلب الثاني: مميزات الحياة السياسية بعمان
14	الفرع الأول: أثر النظام القبلي على الحياة السياسية بعمان إلى بداية ق6هـ
17	الفرع الثاني: دور العلماء في الحياة السياسية بعمان

23 المبحث الثاني: الحياة العلمية بعمان إلى بداية القرن السادس الهجري
23 المطلب الأول: المدارس العلمية
25 المطلب الثاني: المساجد بعمان ودورها التعليمي
27 المطلب الثالث: حركة التأليف خلال القرون الخمسة الأولى بعمان
27 الفرع الأول: التأليف في علوم الشريعة
41 الفرع الثاني: معالم التأليف في علوم الشريعة خلال القرون الخمسة الأولى
44 الفرع الثالث: التأليف في التاريخ والأنساب
45 الفرع الرابع: التأليف في اللغة العربية وفنونها
	الفصل الأول: الشيخ أبو عبد الله الكندي وكتابه بيان الشرع والقواعد الفقهية؛ تعريفها وخصائصها وإمكانية الاحتجاج
48 بها
48 المبحث الأول: الشيخ أبو عبد الله الكندي؛ حياته وآثاره
48 المطلب الأول: حياة الشيخ أبي عبد الله الكندي
48 الفرع الأول: اسمه، مولده ونشأته
49 الفرع الثاني: مكانته ومميزاته
52 الفرع الثالث: شيوخ أبي عبد الله الكندي
55 الفرع الرابع: وفاة أبي عبد الله الكندي
57 المطلب الثاني: آثار الشيخ أبي عبد الله الكندي
57 الفرع الأول: تلاميذ أبي عبد الله الكندي
61 الفرع الثاني: مؤلفات أبي عبد الله الكندي
70 الفرع الثالث: إسهامات الشيخ أبي عبد الله الكندي في قضايا عصره
73 المبحث الثاني: كتاب بيان الشرع
73 المطلب الأول: نسبة كتاب بيان الشرع، وتسميته، وسبب تأليفه
73 الفرع الأول: نسبة بيان الشرع إلى أبي عبد الله الكندي
76 الفرع الثاني: تسمية بيان الشرع

76	الفرع الثالث: سبب تأليف بيان الشرع
77	المطلب الثاني: وصف عام لبيان الشرع
77	الفرع الأول: مواضع بيان الشرع
83	الفرع الثاني: ترتيب بيان الشرع
85	الفرع الثالث: بعض اصطلاحات بيان الشرع
88	المطلب الثالث: منهج أبي عبد الله في بيان الشرع ومكانة كتابه
88	الفرع الأول: منهج أبي عبد الله في التأليف
92	الفرع الثاني: ثناء العلماء على بيان الشرع واعتمادهم عليه
94	الفرع الثالث: الأعمال على بيان الشرع
95	المبحث الثالث: القواعد الفقهية؛ تعريفها وخصائصها وإمكانية الاحتجاج بها
95	المطلب الأول: ماهية القاعدة الفقهية والضابط الشرعي
95	الفرع الأول: تعريف القاعدة الفقهية
99	الفرع الثاني: تعريف الضابط الشرعي
102	المطلب الثاني: خصائص القاعدة الفقهية وأهميتها
102	الفرع الأول: خصائص القاعدة الفقهية
104	الفرع الثاني: أهمية القاعدة الفقهية
107	المطلب الثالث: الاحتجاج بالقاعدة الفقهية
108	الفرع الأول: آراء العلماء في الاحتجاج بالقاعدة الفقهية
111	الفرع الثاني: أدلة الفقهاء في الاحتجاج بالقاعدة
114	الفرع الثالث: الترجيح ومبرراته
115	المطلب الرابع: تطور القواعد الفقهية عند الإباضية
116	الفرع الأول: مرحلة التطبيق وبداية ظهور القواعد الفقهية
117	الفرع الثاني: مرحلة الاهتمام بالقواعد وبروزها

126.....	الفرع الثالث: القواعد الفقهية عند متأخري الإباضية
128.....	الفرع الرابع: الجهود المعاصرة في القواعد الفقهية عند الإباضية
132.....	الفصل الثاني: قاعدة الضرورات تبيح المحظورات
132.....	المبحث الأول: ألفاظ القاعدة ومعناها
132.....	المطلب الأول: ألفاظ القاعدة وورودها عند المتقدمين
133.....	المطلب الثاني: معنى الضرورة
133.....	الفرع الأول: الضرورة لغة
134.....	الفرع الثاني: الضرورة في الاصطلاح الفقهي الخاص
140.....	الفرع الثالث: الضرورة في الاصطلاح الأصولي (الضرورة العامة)
144.....	الفرع الرابع: الضرورة في تعريفات المعاصرين
146.....	المطلب الثالث: معنى الإباحة والمعنى الإجمالي للقاعدة
146.....	الفرع الأول: الإباحة لغة واصطلاحاً
147.....	الفرع الثاني: المراد بالإباحة في القاعدة
148.....	الفرع الثالث: المعنى الإجمالي للقاعدة
149.....	المبحث الثاني: أدلة القاعدة
149.....	المطلب الأول: الأدلة من الكتاب
151.....	المطلب الثاني: الأدلة من السنة
155.....	المبحث الثالث: أثر الاضطرار على الأحكام الشرعية
155.....	المطلب الأول: محظورات يجب فعلها في حال الضرورة
159.....	المطلب الثاني: محظورات يباح فعلها في حال الضرورة
161.....	المطلب الثالث: محظورات لا تباح في حال الضرورة
162.....	المبحث الرابع: شروط الضرورة المعتبرة شرعاً
162.....	المطلب الأول: أن تكون الضرورة ملحئة

165.....	المطلب الثاني: أن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة
167.....	المطلب الثالث: أن يكون المحذور متعينا
170.....	المطلب الرابع: أن يسعى جهده للخروج من حالة الضرورة
171.....	المطلب الخامس: أن لا تكون المصلحة ملغاة
174.....	المبحث الخامس: أسباب الضرورات المبيحة للمحذور
175.....	المطلب الأول: الجوع والعطش
178.....	المطلب الثاني: الإكراه
185.....	المطلب الثالث: المرض
187.....	المبحث السادس: تطبيقات قاعدة الضرورات تبيح المحظورات في بيان الشرع
187.....	المطلب الأول: تطبيقات الضرورة في بيان الشرع للجوع والعطش
191.....	المطلب الثاني: تطبيقات الضرورة في بيان الشرع للإكراه
197.....	المطلب الثالث: تطبيقات الضرورة في بيان الشرع للمرض
197.....	أولا: ترك استعمال الماء للتطهر خوفا من الهلاك بسبب البرد
197.....	ثانيا: التيمم بدل الماء لمرض مهلك
198.....	ثالثا: الإفطار في رمضان للضرورة
199.....	رابعا: ترك بعض أركان الصلاة وشروطها للضرورة
199.....	خامسا: كشف الفخذ للعذر
199.....	سادسا: مداواة المرأة للرجل
200.....	سابعا: مداواة الرجل للمرأة
200.....	ثامنا: التداوي بالحرام
201.....	المطلب الرابع: تطبيقات الضرورة في بيان الشرع لأسباب مختلفة
201.....	أولا: اللجوء إلى التيمم مع وجود الماء للضرورة
202.....	ثانيا: الصلاة على الأرض النجسة للضرورة

203.....	ثالثا: الصلاة دون احتتان للضرورة.....
203.....	رابعا: صلاة الفريضة على ظهور الدواب للضرورة.....
203.....	خامسا: العمل في الصلاة للضرورة.....
204.....	سادسا: الخروج من الصلاة لضرورة.....
204.....	سابعا: دخول الجنب والحائض المسجد للضرورة.....
205.....	ثامنا: القيام بعمل من أمور الدنيا في المسجد.....
205.....	تاسعا: قتل الحيوان المؤذي ولو في الحرم.....
206.....	عاشرا: مساكنة الأجنبي للمرأة الأجنبية والسفر معها وإنقاذها.....
207.....	حادي عشر: إتلاف مال الغير للضرورة.....
208.....	ثاني عشر: قتل الصائل ضرورة.....
208.....	ثالث عشر: قتل المرأة للمغتصب.....
209.....	رابع عشر: فسخ عقد الإجارة عند الخوف على النفس.....
209.....	خامس عشر: تعذر أداء الإنسان ما وجب عليه.....
210.....	سادس عشر: ترك الشرط لتعذر الوفاء به.....
210.....	سابع عشر: المسح على الخفين للضرورة.....
210.....	المطلب الخامس: مسائل مستثناة من حكم الضرورة.....
210.....	أولا: قتل الغير إنقاذاً للنفس.....
211.....	ثانيا: الزنا في التهديد بالقتل.....
212.....	ثالثا: أكل لحوم البشر اضطرارا.....
214.....	الفصل الثالث: قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة.....
214.....	المبحث الأول: مفهوم الحاجة ومعنى القاعدة:.....
214.....	المطلب الأول: ألفاظ القاعدة وورودها عند المتقدمين.....
215.....	المطلب الثاني: معنى الحاجة وعلاقتها بغيرها من المصطلحات.....

- 215..... الفرع الأول: تعريف الحاجة لغة
- 216..... الفرع الثاني: تعريف الحاجة اصطلاحا
- 218..... الفرع الثالث: الفرق بين الحاجة العامة والحاجة الخاصة
- 220..... الفرع الرابع: الحاجة الشرعية والمصطلحات ذات الصلة
- 225..... المطلب الثالث: معنى القاعدة وعلاقتها بالاستحسان
- 226..... الفرع الأول: الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة
- 229..... الفرع الثاني: معنى تنزيل الحاجة منزلة الضرورة
- 233..... الفرع الثالث: علاقة القاعدة بالاستحسان
- 238..... المبحث الثاني: أدلة القاعدة
- 238..... المطلب الأول: الأدلة العامة على اعتبار الحاجة:
- 239..... المطلب الثاني: الأدلة الخاصة على اعتبار الحاجة:
- 239..... الفرع الأول: الأدلة الخاصة على اعتبار الحاجة العامة
- 242..... الفرع الثاني: الأدلة الخاصة على اعتبار الحاجة الخاصة
- 244..... المبحث الثالث: شروط الحاجة الشرعية وأسبابها
- 244..... المطلب الأول: شروط الحاجة المعتمدة شرعا
- 245..... أولا: أن تكون المشقة في الحاجة شديدة غير معتادة
- 251..... ثانيا: ألا تعارض نصا شرعيا
- 253..... ثالثا: ألا تعارض ما هو أقوى منها
- 254..... رابعا: أن تكون الحاجة قائمة
- 255..... خامسا: أن يتعيّن ارتكاب المحذور لدفع الحاجة
- 256..... المطلب الثاني: أسباب الحاجة الشرعية
- 257..... أولا: المرض
- 259..... ثانيا: النسيان

262.....	ثالثا: الخطأ
266.....	رابعا: الجهل
272.....	خامسا: النقص
277.....	سادسا: الإكراه
279.....	سابعا: السفر
280.....	ثامنا: العسر وعموم البلوى
284.....	المبحث الرابع: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع
284.....	أولا: ترك استعمال الماء للمشقة
285.....	ثانيا: ترك استعمال الماء للضرر
286.....	ثالثا: ترك بعض أركان الصلاة للمشقة
287.....	رابعا: الجمع بين الصلاتين
288.....	خامسا: ترك الجمعة والجماعة
289.....	سادسا: الشرب أثناء الخطبة
289.....	سادسا: قراءة القرآن للحائض والجنب
289.....	سابعا: تقديم الزكاة لحاجة الفقير
289.....	ثامنا: حلق الشعر للمحرم
290.....	تاسعا: النظر إلى الفروج للحاجة
290.....	عاشرا: الغش لدفع الظلم
291.....	حادي عشر: إعطاء المال لدفع الغش والظلم
291.....	ثاني عشر: ضرب الدابة
293.....	الفصل الرابع: القواعد التابعة لقاعدتي الضرورات تبيح المحظورات والحاجة تنزل منزلة الضرورة
293.....	المبحث الأول: القواعد المقيدة لقاعدة الضرورات تبيح المحظورات
293.....	المطلب الأول: الضرر لا يزال بمثله

293.....	أولاً: المعنى الإجمالي للقاعدة
294.....	ثانياً: أدلة القاعدة
295.....	ثالثاً: قواعد مشابهة
298.....	رابعاً: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع
300.....	المطلب الثاني: الضرورة تقدر بقدرها
300.....	أولاً: معنى القاعدة
300.....	ثانياً: دليل القاعدة
301.....	ثالثاً: قواعد مشابهة
304.....	رابعاً: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع
311.....	المطلب الثالث: إذا اتسع الأمر ضاق
311.....	أولاً: معنى القاعدة
311.....	ثانياً: دليل القاعدة
312.....	ثالثاً: قواعد مشابهة
313.....	رابعاً: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع
314.....	المطلب الرابع: الاضطرار لا يبطل حق الغير
314.....	أولاً: معنى القاعدة
314.....	ثانياً: دليل القاعدة
315.....	ثالثاً: قواعد مشابهة
318.....	رابعاً: تطبيقات قاعدة: "الاضطرار لا يبطل حق الغير" في بيان الشرع
321.....	المطلب الخامس: الرخص لا تناط بالمعاصي
321.....	أولاً: معنى القاعدة ومذاهب الفقهاء في حكمها
322.....	ثانياً: أدلة المؤيدين والمعارضين لحكم القاعدة
325.....	ثالثاً: رأي الإباضية من خلال بيان الشرع

- 326..... رابعا: الترجيح ومبرراته.
- 327..... المطلب السادس: الرخص لا تناط بالشكّ
- 327..... أولا: معنى القاعدة.
- 327..... ثانيا: دليل القاعدة
- 328..... ثالثا: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع
- 329..... المبحث الثاني: القواعد المقيدة لقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة.
- 329..... المطلب الأول: ما أبيح للحاجة يقدر بقدرها.
- 329..... أولا: معنى القاعدة.
- 331..... ثانيا: دليل القاعدة
- 332..... ثالثا: قواعد متعلقة بها
- 333..... رابعا: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع
- 335..... المطلب الثاني: ما أبيح للحاجة هل يزول بزوالها؟
- 335..... أولا: معنى القاعدة.
- 336..... ثانيا: دليل القاعدة
- 336..... ثالثا: قواعد متعلقة بها
- 337..... رابعا: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع
- 338..... المطلب الثالث: الاحتياج لا يبطل حقّ الغير
- 338..... أولا: معنى القاعدة.
- 338..... ثانيا: دليل القاعدة
- 339..... ثالثا: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع
- 345..... المبحث الثالث: القواعد المبينة لأثر الحاجة على الأحكام الشرعية.
- 345..... المطلب الأول: الحاجة تبيح المحظورات، والواجبات تسقط للحاجة.
- 345..... أولا: معنى القاعدة.

- 346..... ثانيا: دليل القاعدة
- 346..... رابعا: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع
- 348..... المطلب الثاني: المحرم لغيره يباح للحاجة والمحرم لذاته يباح للضرورة
- 348..... أولا: معنى القاعدة
- 348..... ثانيا: دليل القاعدة
- 349..... ثالثا: قوعد مشابهة
- 350..... رابعا: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع
- 353..... المطلب الثالث: كل ما كُره استعماله مع الجواز فإنه بالحاجة لا يبقى مكروها
- 353..... أولا: معنى القاعدة
- 353..... ثانيا: أدلة القاعدة
- 354..... ثالثا: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع
- 355..... المطلب الرابع: ما لا يمكن التحرز عنه يكون عفوا
- 355..... أولا: معنى القاعدة
- 356..... ثانيا: دليل القاعدة
- 356..... ثالثا: قواعد مشابهة
- 357..... رابعا: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع
- 360..... المطلب الخامس: الحاجة توجب الانتقال إلى البدل عند تعذر الأصل
- 360..... أولا: معنى القاعدة
- 361..... ثانيا: دليل القاعدة
- 361..... ثالثا: تطبيقات القاعدة في بيان الشرع
- 366..... الفصل الخامس: تطبيقات قواعد الضرورة والحاجة على معاملات مالية معاصرة
- 366..... المبحث الأول: أثر قواعد الضرورة والحاجة على عقد التأمين التجاري
- 366..... المطلب الأول: تعريف عقد التأمين وخصائصه وأنواعه

366.....	الفرع الأول: تعريف عقد التأمين
368.....	الفرع الثاني: خصائص عقد التأمين
370.....	الفرع الثالث: أنواع عقد التأمين
373.....	المطلب الثاني: الحكم الأصلي للتأمين التجاري
373.....	الفرع الأول: القائلون بجحمة التأمين التجاري وأدلتهم
388.....	الفرع الثاني: القائلون بإباحة التأمين التجاري وأدلتهم
392.....	الفرع الثالث: الترجيح ومبرراته
396.....	المطلب الثالث: أثر الحاجة في التأمين التجاري وضوابطها
396.....	الفرع الأول: أثر الحاجة في عقود الغرر
399.....	الفرع الثاني: الحاجة إلى التأمين التجاري
403.....	المطلب الرابع: ضوابط العمل بالحاجة في التأمين التجاري
403.....	الفرع الأول: وجود حاجة حقيقية
406.....	الفرع الثاني: عدم توفر البديل
417.....	الفرع الثالث: الحاجة تقدر بقدرها
420.....	المبحث الثاني: أثر قواعد الضرورة والحاجة على العمل في مؤسسات تتعامل بالحرام
421.....	المطلب الأول: حكم العمل في مؤسسات أصل نشاطها محرم
421.....	الفرع الأول: محل النزاع
422.....	الفرع الثاني: المميزون وأدلتهم
425.....	الفرع الثالث: المانعون وأدلتهم
428.....	الفرع الرابع: مناقشة فتوى القرضاوي والبكري
431.....	الفرع الخامس: مناقشة وترجيح
434.....	المطلب الثاني: أثر الضرورة والحاجة على الأعمال المحرمة
434.....	الفرع الأول: أثر الضرورة والحاجة على الأعمال التي يباشر فيها الموظف الحرام

- 436.....الفرع الثاني: أثر الضرورة والحاجة على الأعمال التي ليس فيها مباشرة للحرام
- 439.....المطلب الثالث: ضوابط أعمال الضرورة والحاجة في إباحة الأعمال المحرمة
- 439.....الفرع الأول: وجود ضرورة وحاجة معتبرتين
- 440.....الفرع الثاني: أن تكون الضرورة والحاجة قائمتين بالفعل
- 441.....الفرع الثالث: انعدام البديل المباح
- 442.....الفرع الرابع: الإنكار بالقلب والتحول إلى العمل المباح عند وجوده
- 443.....الفرع الخامس: الضرورة والحاجة تقدران بقدرهما
- 443.....الفرع السادس: اختيار أهون الشرين
- 445.....المبحث الثالث: أثر قواعد الضرورة والحاجة على الاقتراض بالربا
- 445.....المطلب الأول: الحكم الأصلي للاقتراض بالربا
- 445.....الفرع الأول: الربا محرم بجميع أنواعه
- 446.....الفرع الثاني: حكم فوائد البنوك
- 448.....المطلب الثاني: أثر الضرورة في الاقتراض بالربا
- 451.....المطلب الثالث: أثر الحاجة في الاقتراض بالربا
- 451.....الفرع الأول: الاختلاف في إباحة الربا للحاجة
- 455.....الفرع الثاني: مفهوم ونطاق عمل قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة
- 458.....الفرع الثالث: مآلات القول بإباحة الربا للحاجة
- 460.....المطلب الرابع: ضوابط إباحة الربا للضرورة
- 460.....الفرع الأول: التحقق من وجود الضرورة
- 463.....الفرع الثاني: انعدام البديل المباح
- 464.....الفرع الثالث: الاكتفاء بما تندفع به الضرورة
- 467.....الخاتمة:
- 470.....الفهارس العامة

471.....	فهرس الآيات القرآنية.....
476.....	فهرس الأحاديث النبوية الشريفة
479.....	فهرس الأعلام
491.....	فهرس القواعد والضوابط الفقهية
497.....	فهرس المصادر والمراجع:
514.....	فهرس الموضوعات.....

الملخص: يرمي البحث إلى تسليط الضوء على قاعدتين أساسيتين من القواعد التي لهما أثر بالغ في الحكم على كثير من القضايا المعاصرة، وهما قاعدتي: "الضرورات تبيح المحظورات"، و"الحاجة تنزل منزلة الضرورة"، وتسليط الضوء أيضا على القواعد التابعة لهما، وذلك من خلال كتاب بيان الشرع لأبي عبد الله الكندي، وهو موسوعة فقهية ضخمة، حاول الباحث تتبعها كاملة، واستخراج أبرز الفروع الفقهية التي وظّف فيها الشيخ هذه القواعد، قصد الوصول إلى إبراز مدى حضور هذه القاعدة في الفروع الفقهية المختلفة التي نقلها، وأيضا، ضوابط العمل بهذه القواعد من خلال تلك الفروع.

ثم سعى الباحث بعد ذلك إلى إبراز أثر تلك القواعد في بعض المسائل المتعلقة بالمعاملات المالية المعاصرة كمنادج، واختار الباحث من تلك المسائل: مسألة القرض الربوي في حال الضرورة أو الحاجة، ومسألة التأمين التجاري الاختياري منه والإجباري، ومسألة العمل في مؤسسات تتعامل بالحرام، محاولا إسقاط ما سبق من قواعد مختلفة على هذه المسائل، للوصول إلى مدى تحقق حالة الضرورة أو الحاجة، وإمكانية الترخّص لأجل ذلك، وضوابطه عند ثبوته.

الكلمات المفتاحية: الضرورة، الحاجة، القواعد الفقهية، التيسير، مقاصد الشريعة، معاملات مالية معاصرة، أبو عبد الله الكندي، بيان الشرع.

Abstract: The research focuses on two basic rules which have a deep impact on judging many modern issues, those rules are "Necessities allow prohibitions" and "Need comes down to be a necessity", the research also sheds light on the rules that are related to the two previous one through a book, which is a huge jurisprudence encyclopedia, entitled "Bayan Echara" to Abu Abdullah El-Kindi. The researcher tried to follow all of them, and extract the most prominent branches of jurisprudence in which El-Kindi used those rules in order to conclude to which extent that the rule is present in different jurisprudential branches, as well as, the manner of work with these rules through the branches.

After that, the researcher highlighted the impact of these rules on some issues that have relations with modern financial transactions as a model. The issues that were neatly chosen are: Usurious loan in case of necessity or need, The facultative and the forced commercial insurance, Working in institutions gain illegally, so he tries again to link the different previous rules with those issues, to get whether the case is a necessity or need and the possibility of making a concession then making controls for it, if it is proven.

Key words: Necessity, Need, Jurisprudential rules, Facilitation, Revelation Objectives, Modern financial transactions, Abu Abdullah El-Kindi, Bayan Echara.

Résumé: La recherche se concentre sur deux règles de base qui ont un impact profond sur le jugement de nombreuses questions modernes, ces règles sont «Les nécessités permettent des interdictions» et «Le besoin devient une nécessité», la recherche met également en lumière les règles qui sont liées aux deux précédentes à travers un livre, qui est une énorme encyclopédie jurisprudentielle, intitulé «Bayan Echara» à Abu Abdullah El-Kindi. Le chercheur a essayé de tous la suivre et d'extraire les branches jurisprudentielles les plus importantes dans lesquelles El-Kindi a utilisé ces règles, afin de conclure dans quelle mesure la règle est présente dans différentes branches jurisprudentielles citées, ainsi que la manière de travailler avec ces règles à travers ses branches.

Après cela, le chercheur a montré l'impact de ces règles sur certaines questions qui ont des relations avec les transactions financières modernes comme modèle. Les questions qui ont été soigneusement choisies sont: le prêt usuraire en cas de nécessité ou de besoin, l'assurance facultative et l'assurance commerciale forcée, le travail dans les institutions qui gagne illégalement. Alors il a essayé à nouveau de projeter les différentes règles précédentes sur ces questions, pour savoir si le cas est une nécessité ou un besoin et la possibilité de faire une concession puis d'en faire les contrôles, si elle est prouvée.

Mots clés: Nécessité, Besoin, Règles jurisprudentielles, Facilitation, Objectifs de révélation, Transactions financières modernes, Abu Abdullah El-Kindi, Bayan Echara..