

آراء لأبي بكر الأصم بين الشذوذ والخلاف المقبول

(PP 56 - 81)

ID No.1812

<http://dx.doi.org/10.21271/zjhs.22.3.4>**هيمن أحمد محمد الباليساني**

كلية العلوم الإسلامية/جامعة صلاح الدين - أربيل

hemembalesani@gmail.com

الاستلام: 2017/11/09**القبول: 2018/01/02****النشر: 2018/05/15****ملخص**

لقد اشتهر أبو بكر الأصم بالأقوال الشاذة في الفقه الإسلامي، والتي يقصد بها من الأقوال ما خالف به العالم إجماع الفقهاء، وكان أبو بكر الأصم أحد العلماء الذين خالفوا الإجماع، غير أن بعض الآراء قد وافقه فيها بعض الفقهاء مما أخرجه من حيز الشذوذ وأدخله في الخلاف المقبول، فتناول البحث هذه الآراء بشواذها ومقبولها مع الاهتمام البالغ بالمناقشات العلمية بينه وبين المخالفين مسندة بالأدلة النصية والعقلية. وعنى البحث كل العناية بدراسة الأدلة والموازنة بينها من حيث القوة والصحة والضعف، بميزان علمي واضح، للتمييز بين ما كان شاذاً حقيقة وبين ما هو خلاف مقبول توهم فيه بوصفه شاذاً. ولم يتطرق البحث إلى السيرة الذاتية والعلمية لأبي بكر الأصم لأنها فصلت في بحث آخر، مشار إليه في المقدمة.

المقدمة

لحمد لله الذي أحيا بالوحي قلوب الأمة، وأثار به دروبها، وزكى به أنفسها، وأقام به وجوهها للحنيفية السمحة، فأنقذها من الجهالة، وهداها من الضلالة، وجعلها خير أمة أخرجت للناس، إذا آمنت به على الوجه الذي جاءها، وعملت به وفق المنهج الذي سار عليه نبيها عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم.

والصلاة والسلام على الهادي المبعوث رحمة للعالمين، الذي فقه هذا الدين وفقه به أصحابه وأمته، كي يستقيم بهم المسار العلمي، فيمضون في هذه الحياة على هدى من أمرهم لا يضلون، ولا ينحرفون، ولا يزيغون، عن الصراط المستقيم، وعلى آله وأصحابه أعلام الهدى وأنوار الدجى، وعلى من سار على دربهم، وسلك سبيلهم إلى يوم الدين، وبعد:

فإن هذا البحث يتناول آراءً قد اتسمت بالشذوذ والخروج عن إجماع الأمة، للفقيه المعتزلي الكبير أبو بكر الأصم، والذي يحتوي على سبع مسائل في أبواب متفرقة من أبواب الفقه، في الأحوال الشخصية والجنايات والقضاء والصيد والإمامة، أما بالنسبة للعبادات والمعاملات فقد سبق تناوله في بحث آخر نشر في مجلة كلية العلوم الإسلامية لجامعة صلاح الدين المجلد (20) العدد (4) لسنة 2016م.

إن هذه الآراء وإن كانت مخالفة لإجماع العلماء كما وصفت، فإنها مع ذلك تبقى في دائرة الخلاف الفقهي، بدليل موافقة بعض الفقهاء له في بعض المسائل كما سيظهر من خلال البحث، وبدليل اعتبار قوله خارقاً للإجماع من قبل بعض العلماء كالحافظ ابن حجر حينما يقول - بعد نقل قوله -: "وفي نقل الإجماع نظر" (العسقلاني، فتح الباري 1379هـ/3683). لذلك أردت أن أبحث في آرائه من باب الاستزادة من الثروة الفقهية الاجتهادية.

أسباب اختيار الموضوع:

عندما نظرت في أبواب غير العبادات وجدت الأمر يختلف عما هناك، ففي العبادات لا مجال لاعتبار قوله خارقاً للإجماع، فلا يمكن تصنيفه بأي شكل من الأشكال ضمن الخلاف المقبول، وذلك لمخالفته صرائح النصوص ومحكم الدلالات، معتمداً على عمومات مخصوصة أو نصوص ضعيفة لا أصل لها، أو أدلة عقلية لا قيمة لها أمام النصوص الصريحة الصحيحة.

لكن الحال بعد التتبع للمسائل اختلف هنا، فوجدت معظم المسائل قد وافقه فيها ثلث من الفقهاء، ونقل الإجماع جاء من توهم سببه كثرة القائلين بها، وكذلك استناده إلى أدلة قوية ومرجحة على أدلة ورأي الجمهور، ولذلك عنونت البحث بـ "آراء

لأبي بكر الأصم بين الشذوذ والخلاف المقبول لكي أميز بين الرأي الذي فعلاً يحق وصفه بالشذوذ، وبين الرأي الذي يستحق عده من الخلاف المقبول المستند إلى الأدلة الصحيحة المقبولة.

أهمية البحث:

تكمّن أهمية البحث في التنبيه على أنه ليس بالضرورة أن كل ما نقل من الإجماع يكون نقلاً صحيحاً، والتعرف على أسلوب المناقشات العلمية للعلماء التي تعتمد الأدلة والحجج الرصينة من الكتاب والسنة، والتي هي أصول الأحكام المستنبطة، وكيفية الترجيح والتوفيق بينها.

صعوبات البحث:

لقد عانيت في جمع آرائه نظراً لقلة المصادر التي تنقل عنه، والصعوبة الأكبر هي في الترجيح ومخالفة رأي جماهير الفقهاء، رغم أن طالب علم صغير مثلي لا يسعه هذا الادعاء، فقد اعتمدت على مشايخ قبلي رجحوا وأيدوا رأي الأصم خلافاً للجمهور.

منهجية البحث:

ذكرت بين يدي الدخول في المسائل تعريفات الإجماع والشاذ، والشروط التي إذا توفرت في القول اعتبر شاذاً، وذلك لتكون معياراً نستطيع من خلالها التمييز بين القول الشاذ حقيقة والموصوف بالشاذ توهماً وخطأً، وبين الشذوذ والخلاف المقبول. انتهجت تقديم ذكر رأي الأصم على ذكر الإجماع، ثم أذكر من وافقه إن وجد، ثم أذكر الإجماع، وعلى نفس المنهج أقدم ذكر أدلة الأصم إن وجدت، وإن لم توجد استدلت له بأدلة على أصوله، ثم بعدها أذكر أدلة الجمهور، وبعدها مناقشة الأدلة وردود العلماء على أدلة بعضهم البعض، ثم الترجيح وبيان الرأي هل هو شاذ فعلاً أم مقبول ضمن الخلاف الفقهي.

لقد كنت حريصاً دوماً على أن أنقل الآراء والأقوال من مصادرها الأصلية حين تناقل الفقهاء الآراء والأقوال فيما بينهم، ونسبوها إلى بعضهم البعض، وفي ذكر المصدر سرت على نظام (هارفارد) في الكتب القديمة وهو الاقتصار على اسم المؤلف، إلا أن استخدمت له أكثر من مؤلف فذكر اسم مؤلفه معه للتمييز بينها، أما في الكتب المعاصرة كتبت أسماء الكتب في أول ذكر لها، لعدم شهرتها وإمكان معرفتها من اسم المؤلف فقط.

ولم أورد في هذا القسم من البحث ترجمة الأصم اكتفاءً بما أوردته في بحثي الأول - المشار إليه آنفاً - عن آرائه في العبادات والمعاملات، ففيها المقنع للراغب في الوقوف على ترجمته، فقد ذكرنا هناك ترجمته بالتفصيل من جميع النواحي الذاتية والعلمية والاجتماعية والسياسية مما أغنانا هنا عن التكرار.

أدعوا الله تعالى أن يحتسب عملي هذا في ميزان أعماله، وإذا ما جاءت في البحث بعض النواقص والأخطاء فإني ألتمس العذر من القارئ الكريم، فإنما جاءت عن سهو ونسيان، إذ أن الكمال لله وحده جل وعلا، والحمد لله رب العالمين.

1- ماهية الإجماع والشاذ عند الأصوليين

ذكرت هذه التعاريف في بحثي السابق المشار إليه في المقدمة وأعيد هنا لارتباطه الوثيق بمسائلنا هنا أيضاً، مع زيادة طفيفة.

1-1- تعريف الإجماع:

الإجماع لغة يطلق على معنيين:

أولاً: العزم على الشيء والتصميم عليه، منه قوله تعالى: **[فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ]** (يونس من الآية -71-) أي: اعزموا أمركم وادعوا شركاءكم، (الفراء ب.ت 473/1) ومنه قول النبي ﷺ: **(من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له)** أي: لم يعزم. (رواه عن حفصة الترمذي، كتاب الصوم/ باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل، رقم: 108/3، وأحمد، مسند حفصة، رقم: (26500) 287/6، والدارقطني، كتاب الصيام/ باب تبييت النية من الليل وغيره، رقم (3) 172/2، وقال الترمذي والدارقطني حديث مرفوع رفعه عبد الله ابن أبي بكر، قال الدارقطني: وهو من الثقات الرفعاء.)

ثانياً: الاتفاق: يقال أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه ، وهذا المعنى يحتاج إلى التصميم أيضاً، والفرق بينه وبين الأول؛ أن الأول يطلق على عزم الواحد، والثاني لابد فيه من متعدد. (ينظر/ الآمدي 1404 253/1، أبو المعالي الجويني 1417-1996 5/3، الزحيلي 1406-1986 489/1-490)

أما في الاصطلاح فقد عرفه جمهور الأصوليين: بأنه اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته، في عصر من العصور، على حكم شرعي. (ينظر/ الغزالي 1413 ص 137، ابن أمير الحاج 1417-1996 106/3، الآمدي 1404 254/1، البركتي 1407-1986 ص 160، علي السبكي 1404 349/2، الأسنوي 1400 ص 451، الدمشقي 1401 ص 278، ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر 1399 ص 131)

والذي يهمننا هنا في التعريف هو قيد (اتفاق المجتهدين) والذي يراد به اتفاق جميع المجتهدين، فلا يكفي إجماع أهل المدينة، أو أهل الحرمين مكة والمدينة، أو إجماع طائفة معينة. (ينظر/ المصادر نفسها)

ولكن هل تضر مخالفة الواحد والاثنين والثلاثة؟ اختلف الأصوليون: والجمهور على أن مخالفة الواحد تضر، فلا ينعقد الإجماع معها.

وقال المخالفون: لو اعتبرنا مخالفة الواحد والاثنين لم ينعقد الإجماع قطعاً؛ لأنه لا يمكننا أن ندعي في شيء من الإجماعات أنه ليس هناك واحد أو اثنان يخالفون فيه.

وإجيب بأن العلماء يتمسكون بالإجماع حيث يمكنهم العلم به كما في زمن الصحابة، فإن جميع الصحابة أجمعوا على ترك قتال مانعي الزكاة، وخالفهم فيه أبو بكر τ وحده فيه، ولم يقل أحد إن خلافه غير معتد به، بل لما ناظره رجعوا إلى قوله. (الآمدي 1404 294/1، أبو المعالي الجويني 1417-1996 115/3، محمد بن عمر الرازي 1400 257/4)

إذن فالإجماع لا يطلب لذاته، وإنما إذا حصل العلم به وجب العمل به وعدم جواز مخالفته.

2-1- تعريف الشاذ:

الشاذ لغة: شذ عنه يشذ ويشذ شذوذاً انفرد عن الجمهور أو ندر عنه، فهو شاذ، شذ الرجل إذا انفرد عن أصحابه، وكذلك كل شيء منفرد فهو شاذ، ويقال: أشذت يا رجل إذا جاء بقول شاذ نادر. (ينظر/ ابن منظور ب.ت 494-495، الزبيدي ب.ت 423/9 مادة: (شذذ))

أما في الاصطلاح: فقد وردت تعريفات عديدة للشاذ من أبرزها:

- 1- الشاذ عبارة عن الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها. (الغزالي 1413 ص 147)
 - 2- الشذوذ مخالفة الواحد للإجماع. (ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر 1399 ص 142)
 - 3- الشذوذ هو مخالفة الحق فكل من خالف الصواب في مسألة ما فهو فيها شاذ. (ابن حزم، الإحكام 1404 82/5)
 - 4- الشاذ ما بني على المدرك الضعيف. (القرافي 1418-1998 115/4)
- ويمكننا بالنظر إلى التعاريف أعلاه أن نصوغ منها تعريفاً واحداً جامعاً لما دارت عليه هذه التعاريف من المعاني فنقول:

الشاذ: هو مخالفة الواحد للجماعة والخروج منها، والتفرد بقوله المخالف للسواد الأعظم من المجتهدين، من غير دليل معتبر.

3-1- شروط الرأي الشاذ:

وضع الإمام الشاطبي - رحمه الله - ضوابط يتميز فيها الرأي الشاذ المخالف عن غيره (ينظر/ الشاطبي ب.ت 173/4)، نحاول تلخيصه في النقاط الآتية:

- 1- إذا كان على خلاف النصوص الصحيحة الصريحة القطعية.
- 2- إذا كان قد سبق بالإجماع.
- 3- إذا انفرد به نفر قليل من أهل العلم، وخالفوا مذهب جماهير أهل العلم مع ضعف مأخذهم.
- 4- إذا لم يجر عليه عمل العلماء وهجره.
- 5- إذا كان مخالفاً لأصول الشريعة وقواعدها العامة.
- 6- إذا انعدم إمكان الجمع بين الرأي الشاذ والآراء المعتمدة.

وبعد هذه التعاريف والشروط لا يمكن إطلاق الشذوذ على القول لمجرد انفراده ومخالفته للإجماع في الظاهر، لذلك ينتقد ابن حزم إطلاق التعريف للقول الشاذ بأنه مفارقة الواحد من العلماء لسائرهم دون قيد فيقول: " .. وهذا قول قد بينا بطلانه.. وذلك أن الواحد إذا خالف الجمهور إلى حق فهو محمود ممدوح، والشذوذ مذموم بإجماع، فمحال أن يكون المرء محموداً مذموماً من وجه واحد في وقت واحد، وممتنع أن يوجب شيء واحد الحمد والذم معاً في وقت واحد من وجه واحد. " (ابن حزم، الإحكام 1404هـ 82/5)

2- أقواله الشاذة في الأحوال الشخصية

2-1- الولاية على الصغير في الزواج

قال الأصم: لا يجوز تزويج الآباء على الصغار. (الجصاص 1405هـ 346/2، السرخسي 1406هـ 212/4، ابن همام ب.ت 274/3)

وبه قال ابن شبرمة وعثمان البتي. (الكاساني 1982م 240/2، الجصاص 1405هـ 346/2، السرخسي 1406هـ 212/4، ابن همام ب.ت 274/3، ابن قدامة المقدسي، المغني 1405هـ 30/7، ابن المنذر 1402هـ 74/1) وإجماع الفقهاء على أن نكاح الصغيرة والصغير البكر جائز. (المصادر نفسها)، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن نكاح الأب أبنته الصغيرة البكر جائز إذا زوجها من كفاء. (ابن المنذر 1402هـ 74/1)

الأدلة

احتج الأصم وابن شبرمة بقوله تعالى: [حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ] (سورة النساء من الآية 6 -)، وقالوا هذا دليل على عدم جواز تزويج الصغير والصغيرة حتى يبلغا، فلو جاز التزويج قبل البلوغ لم يكن لهذا فائدة، ولأن ثبوت الولاية على الصغيرة لحاجة المولى عليه، حتى فيما لا تتحقق فيه الحاجة لا تثبت الولاية، كالنكاح، ولا حاجة بهما إلى النكاح؛ لأن مقصود النكاح طبعاً هو قضاء الشهوة وشرعاً النسل، والصغر ينافيهما، ثم هذا العقد يعقد للعمر وتلزمهما ذلك؛ إذ لا ولاية لأحد عليهما بعد البلوغ. (السرخسي 1406هـ 212/4)

واستدل الجمهور بقوله تعالى: [وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ] (سورة النساء من الآية 3 -) دلت الآية على أن للأب تزويج ابنته الصغيرة من حيث دلت على جواز تزويج سائر الأولياء إذ كان هو أقرب الأولياء (الجصاص 1405هـ 349/2)، بقوله تعالى: [وَاللَّائِي يَئْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةً أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ] (سورة الطلاق من الآية 4 -)، فجعل لللائي لم يحضن عدة ثلاثة أشهر، ولا تكون عدة ثلاثة أشهر إلا من طلاق في نكاح أو فسخ؛ فدل ذلك على إنها تزوج وتطلق ولا إذن لها فيعتبر. (السرخسي 1406هـ 212/4، ابن قدامة المقدسي، المغني 1405هـ 31/7)

وبحديث عائشة ك قالت: (تزوجني رسول الله ﷺ وأنا ابنة ست سنين، وبنى بي وأنا ابنة تسع سنين) (رواه البخاري، كتاب النكاح/ باب تزويج الأب ابنته من الإمام، رقم الحديث (4841) 1973/5، ومسلم، كتاب النكاح/ باب تزويج الأب البكر الصغيرة، رقم الحديث (1422) 1039/2) وقد حوى هذا الخبر ثلاثة معان:

أحدهما: جواز تزويج الأب الصغيرة.

والثاني: أنها لم تكن في تلك الحال ممن يعتبر إذنهما.

والثالث: إنه لا خيار لها بعد البلوغ لأن النبي ﷺ لم يخيرها بعد البلوغ. (ينظر/ الجصاص 1405هـ 346/2، وابن قدامة المقدسي، المغني 1405هـ 31/7)

وما روي عن قدامة بن مظعون "تزوج بنت الزبير ٣ يوم ولدت، وقال إن مت فهي خير ورثتي، وإن عشت فهي بنت الزبير" (سنن سعيد بن منصور كتاب الوصايا/ باب تزويج الجارية الصغيرة، رقم الحديث (639) 204/1)

و"زوج ابن عمر ٣ بنتاً له صغيرة من عروة بن الزبير" (ابن أبي شيبة 1409هـ 34/4) و"زوج عروة بن الزبير ٣ بنت أخيه لابن أخته وهما صغيران" (عبد الرزاق 1403هـ 164/6)

(ووهب رجل أبنته الصغيرة عن عبد الله بن الحسين فأجاز ذلك علي بن أبي طالب ٣). (السرخسي 1406هـ 212/4)

(وزوجت امرأة ابن مسعود ٣ بنتاً لها صغيرة للحبيب بن نخبه فأجاز ذلك عبد الله ٣). (المصدر نفسه)

و(زوج علي ابنته أم كلثوم وهي صغيرة عمر بن الخطاب ١٧). (ابن أبي شيبة 1409هـ 17/4، عبد الرزاق 1403هـ 163/6)

مناقشة الأدلة

يقول السرخسي: "المراد بقوله تعالى: [حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ] الاحتلام، ثم حديث عائشة رضي الله عنها نص فيه، وكذلك الآثار التي ذكرناها عن الصحابة ١٧، ولكن أبو بكر الأصم - رحمه الله تعالى - كان أصم لم يسمع هذه الأحاديث، والمعنى فيه أن النكاح من جملة المصالح وضعا في حق الذكور والإناث جميعاً، وهو يشتمل على أعراض ومقاصد لا يتوفر ذلك إلا بين الأكفاء، والكفاءة لا يتفق في كل وقت؛ فكانت الحاجة ماسة إلى إثبات الولاية للولي في صغرها؛ ولأنه لو انتظر بلوغها لفات ذلك الكفاءة، ولا يوجد مثله ولما كان هذا العقد يعقد للعمر بتحقيق الحاجة إلى ما هو من مقاصد هذا العقد، فتجعل تلك الحاجة كالمحققه للحال لإثبات الولاية للولي في الحديث، ببيان أن الأب إذا زوج ابنته لا يثبت لها الخيار إذا بلغت؛ إذ أن رسول الله ﷺ لم يخبرها ولو كان الخيار ثابتاً لها لخبرها كما خير عند نزول آية التخيير حتى قال لعائشة [إني أعرض عليك أمراً فلا تحدثي فيه شيئاً حتى تستشيرني أبيك] ثم تلا عليها قوله تعالى: [فَتَعَالَيْنِ أُمْتَعَنَّ وَأَسْرَحَنَّ سَرَّاحاً جَمِيلاً] (سورة الأحزاب من الآية - 28 -) فقالت أفي هذا أستشير أبيي أنا أختار الله ورسوله] (رواه البخاري عن عائشة، كتاب التفسير/ باب قوله (يا أيها النبي قل لأزواجك... الآية)، رقم الحديث (4507) 1796/4، ومسلم، كتاب الطلاق/ باب بيان أن تخيير امرأته لا يكون طلاقاً إلا بالنية، رقم الحديث (1475) 1103/2) ولما لم يخبرها هنا دل أنه لا خيار للصغيرة إذا بلغت وقد زوجها أبوها". (السرخسي 1406هـ 212/4) ورد ابن شبرمة على أمر عائشة ك أنه خاص بالنبي ﷺ كالموهوبة، ونكاح أكثر من أربع. (ابن حزم، المحلى ب.ت 459/9) وأجيب على ذلك بقوله تعالى: [لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ] (الأحزاب من الآية - 21 -)، فهذه الآية دليل على أن رسول الله ﷺ إذا فعل شيئاً على وجه القرية وجوباً أو ندباً كان ذلك شريعاً لنا، إلا أن يدل الدليل على تخصيصه، فقد تقرر في كتب الأصول أن الخطاب الخاص به ﷺ يعم حكمه جميع الأمة إلا بدليل على الخصوص، إذ أن الأصل مشاركة الأمة في الأحكام. (ينظر/ ابن حزم، المحلى ب.ت 460/9، أبو إسحاق الشيرازي، اللمع 1405هـ-1985م ص 36 و 68، عبد الملك الجويني ب.ت ص 20، الشنقيطي 1415هـ-1995م 151/1)

ويؤكد هذا المعنى ما أوردناه من الآثار عن الصحابة ١٧ في تزويجهم بناتهم الصغيرات من بعضهم، فإذا كان أمر عائشة رضي الله عنها خصوصاً للنبي ﷺ فكيف بالمرويات عن الصحابة ١٧.

ويمكن الرد على ذلك بأن الروايتين الأولى والثانية عن علي ٣ وابن مسعود ٤ لا وجود لها فيما اطلعت عليه من كتب المصنفات والآثار، باستثناء رواية تزويج أم كلثوم من عمر بن الخطاب ٣ فقد ورد في المصنفات كما أشرنا إليه، وقد علل ذلك الإمام عمر ٣ بقوله: (إني لم أتزوج من نشاط بي، ولكن سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن كل سبب ونسب منقطع يوم القيامة إلا سببي ونسبي، فأحببت أن يكون بيني وبين نبي الله ﷺ سبب ونسب) (عبد الرزاق 1403هـ 164/6) فإنه أراد أن يظاهر بيت النبوة ويكون له نسباً متصلاً بالنبي ﷺ، ويمكن أن يعد ذلك استثناء وحالة خاصة ليس عليه عامة الصحابة، بدليل أن علياً ٣ رفض في أول الأمر وقال إنها صغيرة، ولكن رضي بعد ذلك لمعاودة الخطبة من سيدنا عمر ٣ وإلحاحه في إبداء الرغبة بذلك الزواج. (المصدر نفسه)

وقد حاول بعض الكتاب المعاصرون - بنية الدفاع عن الإسلام ضد شبهات المستشرقين - أن يشككوا في تعيين سن عائشة ك عند زواجها بالنبي ﷺ في خطبتها والبناء بها، وذلك من خلال استعراض البعد التاريخي لزواج عائشة ك، وهو خطبة جبر بن مطعم لعائشة قبل خطبة الرسول ﷺ، وإسلام أبي بكر ٣، فإن أبا بكر ٣ قد أسلم في أول سنة البعثة، وهذا يحدث تساؤلاً: هل كان خطبة جبر لعائشة ك كان بعد إسلام أبي بكر ٣ أو قبله؟ فإن كان بعد إسلامه.. فهل كانوا لا يعرفون إسلامه عند خطبتها؟ ولذلك لم يحصل الاعتراض إلى وقت خطبتها من قبل النبي ﷺ لانكشافه مسلماً؟ وهذا غير معقول؛ لأن أبا بكر ٣ أعلن إسلامه منذ أول ما أسلم، فإن كان خطوبة جبر لها قبل إسلامه، يدل ذلك على أنها موجودة عند أول سنة للبعثة، فعلى أقل تقدير يكون عمرها عند الهجرة ثلاث عشرة سنة على فرض خطبة جبر لها في بداية ولادتها وهي في المهد. (ينظر/ عباس العقاد، الصديقة بنت الصديق ص 48، شوقي ضيف، محمد خاتم المرسلين ص 171، محمد حسين هيكل، حياة محمد ص 330)

وهذا الكلام مردود لأنه مبني على افتراضات غير دقيقة وغير واقعية، فليس فيه دليل على ولادة عائشة قبل البعثة، فالذي يفهم منه هو أن أبا بكر ٣ وعد مطعم بن عدي بإعطاء ابنته لابنه جبر، ولا يلزم أن يكون هذا في أول البعثة، فقد يكون في السنين الأولى من البعثة وعائشة في المهد قبل الهجرة بسبع سنين، فمن عادات العرب أن تخطب الفتاة وهي صغيرة بل

وحتى في المهد، ولا يمنع إسلام أبي بكر من هذا؛ لأن مطعم بن عدي كان له عند رسول الله يد، ولم يؤذ النبي p بل أكرمه، فهو الذي قام بنقض صحيفة القطيعة للمسلمين، وهو الذي أجاره حين رجع من الطائف حتى طاف بعمرة (ينظر/ الذهبي، سير أعلام النبلاء 1413 هـ - 95/3)، ثم إن إسلام أبي بكر في ذلك الوقت لا يمنع من خطبة المشرك لأبنته وقد وعد بذلك، وما كان لأبي بكر أن يخلف وعده، وقد كان زواج المسلم من المشركة والمشرک من المسلمة جائز في بداية الإسلام، فقله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مِهَاجِرَاتٍ فَاْمَحْنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ] (المتحنة من الآية - 10 -) نزل بعد صلح الحديبية في العام السادس للهجرة، وكانت هذه الآية ناقضة للعهد بين الرسول p والمشرکين في النساء خاصة، فنهاهم عن ردهن - إذا جئن مؤمنات بعد أن یمتحنوهن في الإيمان - إلى المشرکين حسب ما اصطلاحوا عليه في الحديبية، (ينظر/ ابن كثير 1401 هـ - 351/4، الطبري 1405 هـ - 68/28).

إن البعد التاريخي يعتمد عليه عند انفراده بذكر الحوادث التاريخية والسيرة، ولكن حينما يتعارض مع مصدر من المصادر الأصلية للتشريع كالسنة النبوية وما ثبت في أصح كتبها، فالرجحان للمصادر الأصلية للتشريع ولكتب السنة الصحيحة، إذ أن المراجع التاريخية لا تعتبر مصادر للتشريع، وإن قيل إن كتب السنة مصادر تاريخية، فالجواب نعم هي كتب تاريخية، ولكن بسند صحيح بل أصح الأسانيد، فالأولى الأخذ منها وليس من غيرها، فإن سن سيدتنا عائشة ك ثبت في هذه الكتب من طرق هي عند علماء الحديث من أصح الطرق والأسانيد، فأصح أسانيد السيدة عائشة هي:

1- هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة

2- الزهري عن عروة عن عائشة

3- عبيد الله بن عمر عن القاسم عن عائشة

4- وأفلح بن حميد عن القاسم عن عائشة

5- وسفيان عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة

وقد ثبتت قصة زواج سيدتنا عائشة ك عند أغلب علماء الحديث من الطرق الثلاثة: الأول والثاني والخامس، كما ورد بعضها من الطريق الرابع. (ينظر/ خليل إبراهيم ملا خاطر، زواج السيدة عائشة ص 61 فما بعدها) ونكتفي بهذا القدر من المناقشة لتوضيح الصورة في حديث زواج عائشة ك خشية الإطالة، ولأن قضية التشكيك في هذا الحديث والطعن في السنة قضية أخرى، وبحث مستقل عما نحن بصدد.

الاستنتاج والترجيح

بعد عرض الخلاف في المسألة وذكر الأدلة ومناقشتها، يمكن التوصل للآتي:

- 1- ليس في المسألة إجماع؛ إذ أنه منقوض بخلاف قديم قد منع من تزويج الصغيرة، وهذا الخلاف من أئمة التابعين، كالإمام التابعي فقيه البصرة التابعي عثمان بن مسلم البتي (ت 143 هـ)، والفقيه الجليل عبد الله بن شبرمة فقيه العراق وقاضي الكوفة (ت 144 هـ) (الذهبي، سير أعلام النبلاء 1413 هـ - 148/6 و 420/11)، فلا يكون هناك إجماع وقع فيه هذا الخلاف القديم، كما لا يمكن وصف القول الموافق لهذين الإمامين بالشذوذ، لأن خلافهم هذا - وقد سبق الإجماع - يدل على عدم وقوعه، وبذلك فالمسألة تكون من مسائل الاجتهاد المعتر، ورأي الأصم يصنف ضمن الخلاف المقبول.
- 2- الاستدلال بالآية [وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ] ليس بظاهر، فإن لها تفسيرات أخرى، ومنها أن المقصود من الآية البالغات اللاتي لم يأتهن الحيض بالكلية (السعدي 1421 هـ - 2000 م ص 871)، إذ البلوغ ليس علامته الحيض فقط، فقد تبلغ البنت بخمس عشرة سنة وتزوج، ولا يأتها الحيض، فتكون عدتها ثلاثة أشهر، فالآية تختص بمن لا تحيض وليس من لم تبلغ، فيمكن أن تبلغ بتمام خمس عشرة سنة إحدى الحالتين: بالإنبات، أو الإنزال كما هو ثابت طبيًا.
- 3- حديث زواج عائشة لا يمكن إنكار صحتها ولا يقبل التأويل كما تبين ذلك في الرد على المعاصرين، ولكن قول ابن شبرمة أنه من خصوصيات النبي p له وجهه، وإن كان الأصل عدم الخصوصية، فيمكن أن يخص بشخصية الرسول p من حيث الكمال، وعظمة سيدتنا عائشة ك في علو أخلاقها، فوجه الخصوصية أن عائشة زوجت بأفضل الخلق p، وعائشة ك ليست كغيرها من النساء، فمتى يكون الزوج كالرسول p؟ ومتى تكون البنت كعائشة؟
- 4- لا يمنع القول بجواز زواج الصغيرة، فهذا الحكم قول جمهور الفقهاء وإن أنكر الإجماع فيه، ولكن لا يمنع التوفيق بين الرأيين بمنع ذلك في زماننا من باب منع المباح إذا أدى إلى مفسدة، فالناس قد أساءوا استخدام حق الولاية على

الصغيرة وتزوجها، فالقهاء اشترطوا العدالة في الأولياء، وهو عدم الإضرار بالمولى عليه، فالولاية على الصغير معناه القيام بمصالحه نيابة عنه لعدم استطاعة الصغير القيام بمصالح نفسه، وهذا كما ذكرنا مشروط بعدم إلحاق الضرر بالمولى عليه.

يقول الشاطبي ضمن قاعدة (كل مكلف يقوم بمصالح نفسه): "و. والقيام على الأطفال والمجانين، والنظر في مصالحهم وما أشبه ذلك، من المصالح التي لا يقدر المحتاج إليها على استجلائها، والمفاسد التي لا يقدر على استدفاعها، فعلى هذا يقال كل من لم يكلف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بمصالحه، بحيث لا يلحق ذلك الغير ضرر.. " (الشاطبي ب.ت 365/2)، وعليه فيمكن القول بالمنع في زماننا هذا حتى تبلغ البنت وتستأذن لمنع الضرر، فلا يتوفر هذا الشرط في معظم ما نشاهده من زيجات في سن مبكرة من قبل الأولياء، فلا يراعون مصلحة البنت، بل يراعون مصلحة أنفسهم، فمنهم من يبيع الفتاة بيعاً بأخذ المال من زوج البنت له ولأمها وأخيها وغيرهم، ومنهم من يزوجه مقابل امرأة أخرى شغاراً، له أو لأخيها أو غيرهم، فكم من امرأة زوجها أبوها بغير رضاها، فلما عرفت وأتعبها زوجها قالت لأهلها: إما أن تفكوني من هذا الرجل وإلا أحرقت نفسي، وهذا كثير ما يقع، لذلك كله يمكن منع ذلك في وقتنا الحاضر والأخذ برأي الأصم وابن شبرمة وعثمان البتي، والله أعلم بالصواب.

2-2- عدة الأمة

ذهب الأصم إلى أن عدة الأمة من الطلاق والوفاة كعدة الحرة سواء سواء ولا فرق بينهما. (الجصاص 1405 هـ 120/2، ابن نجيم ب.ت 145/4، ابن العربي ب.ت 283/1، القرطبي 1372 هـ 183/3، الدمياطي ب.ت 42/4، الشرواني ب.ت 250/8، البيضاوي 1416-1996 528/1، الشوكاني، فتح القدير ب.ت 248/1)

وروي هذا عن ابن سيرين وهو قول داود بن علي وجماعة أهل الظاهر، (ابن العربي ب.ت 283/1، القرطبي 1372 هـ 118/3، ابن حزم، المحلى ب.ت 306/10) وإليه ذهب الهادوية، (الشوكاني، نيل الأوطار 1973 م 92/7)، وبه قال الشوكاني في المتوفى عنها زوجها. (الشوكاني، فتح القدير ب.ت 248/1)

وروي ذلك عن الحسن ومجاهد وعمر بن عبد العزيز والنخعي ويحيى الأنصاري وربيعه ومالك وهو ثالث أقوال الشافعي في عدة الأمة الأيسة والصغيرة. (ابن قدامة المقدسي، المغني 1405 85/8)

أما إجماع العلماء من السلف والخلف فهو على أن عدة الأمة من الحيض والشهور على النصف من عدة الحرة. (الجصاص 1405 هـ 120/2، ابن العربي ب.ت 283/1، القرطبي 1372 هـ 183/3، ابن المنذر 1402 هـ 87/1)

قال ابن العربي: "وعدة الأمة المتوفى عنها زوجها شهران وخمس ليال نصف عدة الحرة إجماعاً إلا ما يحكى عن الأصم فإنه سؤى فيها بين الحرة والأمة وقد سبقه الإجماع ولكن لصممه لم يسمع". (ابن العربي ب.ت 283/1)

وعدتها حيضتان في الطلاق بعد الدخول إن كانت ممن تحيض. (الجصاص 1405 هـ 120/2، ابن نجيم ب.ت 145/4، ابن العربي ب.ت 283/1، القرطبي 1372 هـ 183/3، الدمياطي ب.ت 42/4، الشرواني ب.ت 250/8، البيضاوي 1416-1996 528/1، الشوكاني، فتح القدير ب.ت 248/1)

ويبدو أن نقل الإجماع بعد قول هؤلاء الفقهاء من التابعين وغيرهم راجع إلى عدم ثبوت ما روي عنهم عندهم، ولعل هذا كان السبب في نقل أقوالهم بصيغة التمرض (روي).

أما الأمة الأيسة أو الصغيرة فقد اختلفوا في عدتها على ثلاثة أقوال: (ابن قدامة المقدسي، المغني 1405 هـ 85/8-86) **الأول:** إنها شهران وهذا قول عطاء والزهري وإسحاق وأحد قولي الشافعي (التنبية للفيروز آبادي 200/1) وأشهر الروايات عن أحمد.

والثاني: إن عدتها شهر ونصف وهذا قول علي روي ذلك عن ابن عمر وابن المسيب وسالم والشعبي والثوري وأصحاب الرأي (الكاساني 1982 م 198/3، المرغيناني ب.ت 28/2، ابن عابدين 1386 هـ 511/3) وهو قول ثان للشافعي (الفيروز آبادي 1405 هـ 200/1)، ورواية عن أحمد. (ابن قدامة المقدسي، المغني 1405 هـ 86/8)

والثالث: إن عدتها ثلاثة أشهر وروي ذلك عن الحسن ومجاهد وعمرو بن عبد العزيز والنخعي ويحيى الأنصاري وربيعه ومالك (الإمام مالك ب.ت 425/5، ابن قدامة المقدسي، الكافي 1408-

1988/293) وهو القول الثالث للشافعي (الفيروز آبادي 1403هـ - 200/1) والرواية الثالثة عن أحمد وهذا القول موافق للأصم كما ذكرنا في بداية المسألة. (ابن قدامة المقدسي، المغني 1405هـ - 86/8)

الأدلة

استدل الأصم ومن وافقه بقوله تعالى: [وَالَّذِينَ يَتَوَقَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا] (سورة البقرة من الآية - 234 -) وقوله تعالى: [وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ] (سورة البقرة من الآية - 228 -) وقوله تعالى: [وَاللَّائِي يَنْسَنَ مِنَ الْحَيْضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ] (سورة الطلاق من الآية - 4 -)

ووجه ما ذهبوا إليه ما في هذه النصوص من العموم وعدم تفريقه بين الحرة والأمة. (الشوكاني، فتح القدير ب.ت. 248/1)

واستدل الجمهور بقوله تعالى: [فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ] (سورة النساء من الآية - 25 -) وجهه هو قياس عدة الأمة على الحد. (الشوكاني، فتح القدير ب.ت. 248/1)

واستدلوا بحديث عن مظاهر بن أسلم عن أبيه عن القاسم بن محمد عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال النبي ﷺ: ((**طلاق الأمة تطليقتان وقرؤها حيضتان**)). (رواه أبو داود، كتاب الطلاق/ باب في سنة طلاق العبد، رقم الحديث (2189) 257/2، والترمذي وقال حديث غريب، كتاب الطلاق واللعان/ باب ما جاء أن طلاق الأمة تطليقتان، رقم الحديث (1182) 488/3، وابن ماجه، كتاب الطلاق/ باب طلاق الأمة وعدتها، رقم الحديث (2080) 672/1)

وليس المراد منه إلا جعل طلاقها على النصف من طلاق الحرة وعدتها على النصف من عدتها. (الشوكاني، فتح القدير ب.ت. 248/1) وعن ابن عمر ع قال: قال رسول الله ﷺ: ((**طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان**)). (رواه ابن ماجه، كتاب الطلاق/ باب في طلاق الأمة وعدتها، رقم الحديث (2079) 672/1)

وعن عمر بن الخطاب ع أنه قال: (ينكح العبد امرأتين ويطلق تطليقتين وتعتد الأمة حيضتين فإن لم تكن تحيض فشهريين أو شهراً ونصفاً). (مسند الشافعي ب.ت. 298/1، الشافعي، الأم 1393هـ - 217/4، سنن الدارقطني، كتاب النكاح/ باب المهر، رقم الحديث (237) 308/3)

وعن عمر بن الخطاب ع أنه قال: (لو استطعت أن أجعل عدة الأمة حيضة ونصفاً لفعلت. فقال له رجل يا أمير المؤمنين: فاجعلها شهراً ونصفاً فسكت). (ابن أبي شيبة 1409هـ - 145/4، الزيلعي 1357هـ - 255/3، العسقلاني، الدراية ب.ت. 78/2، العسقلاني، تلخيص الحبير 1384-1964 233/3)

ويقول ابن مسعود ع (أيكون عليها نصف العذاب ولا يكون لها نصف الرخصة). (عبد الرزاق 1403هـ - 222/7، سنن سعيد بن منصور، كتاب الطلاق/ باب ما جاء في عدة أم الولد، رقم الحديث (1274) 344/1، المعجم الكبير للطبراني، باب خطبة ابن مسعود وكلامه، رقم الحديث (9676) 337/9)

وأما الأقوال في الآية والصغيرة فقد:

احتج أصحاب القول الأول: بقول عمر ع (عدة أم الولد حيضتان ولو لم تحض كان عدتها شهرين)؛ (لم أجد هذا القول فيما بين يدي من المصنفات ولا في كتب الحديث والسنن، وإنما وجدت أنه قال: "عدة أم الولد ثلاث حيض" ينظر/ الزيلعي 1357هـ - 258/3، العسقلاني، الدراية ب.ت. 78/2) ولأن الأشهر بدل من القروء وعدة ذات القروء قرءان فبدلهما شهران ولأنها معتدة بالشهور عن غير الوفاة فكان عددها كعدد القرء ولو كانت ذات قرء كالحرّة.

واحتج أصحاب القول الثاني: بأن عدة الأمة نصف عدة الحرة وعدة الحرة ثلاثة أشهر، فنصفها شهر ونصف، وإنما كملنا لذات الحيض حيضتين لتعذر تبويض الحيضة؛ فإذا صرنا إلى الشهور أمكن التنصيف؛ فوجب المصير إليه كما في عدة الوفاة. (ابن قدامة المقدسي، المغني 1405 هـ/86/8)

واحتج أصحاب القول الثالث: بعموم قوله تعالى: [وَاللَّائِي يَئْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ] (سورة الطلاق من الآية - 4 -)؛ ولأنه استبراء للأمة الآيسة بالشهور؛ فكان ثلاثة أشهر كاستبراء الأمة إذا ملكها أو مات سيدها؛ ولأن اعتبار الشهور هاهنا للعلم ببراءة الرحم، ولا يحصل هذا بدون ثلاثة أشهر في الحرة والأمة جميعاً؛ لأن الحمل يكون نطفة أربعين يوماً وعلقة أربعين يوماً، ثم يصير مضغة، ثم يتحرك، وبعلو بطن المرأة يظهر الحمل، وهذا معنى لا يختلف بالرق والحرية؛ ولذلك كان استبراء الأمة في حق سيدها ثلاثة أشهر. (ابن قدامة المقدسي، المغني 1405 هـ/86/8)

واحتج الشوكاني لقوله بحديث قبيصة بن ذؤيب عن عمرو بن العاص أنه قال: (لا تلبسوا علينا سنة نبينا P، عدة أم الولد إذا توفي عنها سيدها أربعة أشهر وعشراً). (المنتقى لابن الجارود، كتاب الطلاق/ باب العدد رقم الحديث (796) ص 194، مستدرک الحاكم، كتاب الطلاق، رقم الحديث (2836) 228/2، سنن البيهقي الكبرى، كتاب العدد/ باب استبراء أم الولد، رقم الحديث (15357) 447/7، الشوكاني، فتح القدير ب.ت 248/1)

مناقشة الأدلة

يقول الجصاص: "قول الأصم هو قول شاذ خارج عن أقاويل السلف والخلف مخالف للسنة لأن السلف لم يختلفوا في أن عدة الأمة من الحيض والشهور على النصف من عدة الحرة، وحديث (طلاق الأمة تطليقتان وقرؤها حيضتان) خبر تلقاه الفقهاء بالقبول، واستعملوه في تنصيف عدة الأمة، فهو في حيز التواتر الموجب للعلم عندنا. (الجصاص 1405 120/2) وكذلك حديث (طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان).

وعقب ابن حزم على هذين الأثرين بأنهما ضعيفان، فالأول من طريق مظاهر بن أسلم وهو في غاية الضعف والسقوط (ابن حزم، المحلى ب.ت 309/10)، فهو منكر الحديث ضعيف الحديث وحديثه في طلاق الأمة منكر، ولا يعرف له في العلم غير هذا الحديث وهو غريب لا يعرف مرفوعاً إلا من طريق مظاهر والحديث ضعيف. (ينظر/ العقيلي 1404-1984 141/2، الجرجاني 1409-1988 449/6، المزي 1400-1980 96/28، الذهبي، ميزان الاعتدال 1995 م 319/3، العسقلاني، تقريب التهذيب 1406-1986 535/1)

ويمكن الرد على ذلك بأن ابن حبان قد ذكره في الثقات. (ابن حبان 1395-1975 528/7) والحديث الثاني من طريق عمر بن شبيب المسلي وعطية وهما متفق على ضعفهما. (ينظر/ أبو إسحاق 1405 هـ/56/1، النسائي 1396 هـ/83/1، العقيلي 1404-1984 171/3، أبو حاتم 1271-1952 115/6، ابن حبان 1396 هـ/90/2، الجرجاني 1409-1988 33/5، ابن الجوزي 1406 هـ/210/2، الذهبي، المغني في الضعفاء ب.ت 469/2، العسقلاني، تقريب التهذيب 1406-1986 414/1)

وأما قول عمر P "لو استطعت أن أجعل عدتها حيضة ونصفاً لفعلت" فإن عمر قد بين أنه رأي منه، ولا حجة في أحد دون الرسول P، ثم هذا القول لا ندري كيف هذا، وأي امتناع في أن يقول سيدنا عمر P إذا رأي منها في الحيض دمًا غزيراً ثم أخذ الدم في الانحطاط فقد حلت للزواج، لأنه بلا شك قد مضى نصف الحيضة. (ابن حزم، المحلى ب.ت 309/10 بتصرف) ثم يواصل ابن حزم فيقول: "والعجب فيما روي عن ابن مسعود ولم يصح: (أجعلونها نصف العذاب ولا يجعلون لها نصف الرخصة) وإن هذا لبعيد عن رجل من عرض الناس فكيف عن مثل ابن مسعود P؛ لأنه يقال لقاتل هذا القول وصوابه ما نحن جعلنا عليها نصف العذاب، ولا نحن نجعل لها نصف الرخصة، بل الله تعالى جعل عليها نصف العذاب حيث شاء ولم يجعل لها نصف الرخصة [وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا] (سورة مريم من الآية - 64 -) ثم هب لو جعلنا نحن عليها نصف العذاب وكان ذلك مباحاً لنا أن نجعله فمن أين وجب علينا أن نجعل لها نصف الرخصة؟ إن هذا لعجب لا نظير له.

وأما قياسهم عدة الأمة على حدها فهذا قياس والقياس كله باطل، ثم لو صح القياس لكان هذا منه أفسد قياس وأشدّه بطلاناً؛ لأن قياس هذه العدة على حد الزنا فاسد؛ لأنه لا شبه بين المقيس والمقيس عليه، فصح على أصولهم بطلان هذا القياس، فكيف عند من لا يجيز القياس أصلاً. ثم إنهم أوجبوا القياس على نصف الحد في الأمة، وهم لا يختلفون في أن حد الأمة في قطع السرقة كحد الحرة، فمن أين وجب أن تقاس العدة عندهم على حد الزنا دون أن يقيسوه على حد السرقة؟ ثم هلا

قاسوا عدة الأمة من الطلاق والوفاة بالأقراء وبالشهور على ما لا يختلفون فيه من أن عدتها من كل ذلك إن كانت حاملاً كعدة الحرة، فلئن صح القياس يوماً فإن قياس عدة من الوفاة والطلاق على عدة من الوفاة والطلاق لا شك أولى من قياس عدة على حد الزنا، فلاح فساد قياسهم في ذلك كظهور الشمس يوم صحو. ثم العجب من أنهم جعلوا عدة الأمة من الوفاة نصف عدة الحرة من الوفاة شق الأنملة، ثم اختلفوا، فجعل أبو حنيفة والشافعي عدة الأمة بالشهور من الطلاق نصف عدة الحرة بالشهور من الطلاق، وجعل مالك عدة الأمة من الطلاق بالشهور كعدة الحرة بالأقراء، ولقد كان يلزمهم إذ قاسوا عدة الأمة على حدها أن لا يوجبوا عليها إلا نصف الطهارة ونصف الصلاة ونصف الصيام قياساً على حدها". (المصدر السابق 310/10-311)

وقال الشوكاني: "إن في أمر المتوفى عنها زوجها أمر يمنع من هذا القياس الذي عمل به الجمهور -أي قياس عدة الأمة على حدها في الزنا- وهو أن الحكمة في جعل عدة الوفاة أربعة أشهر وعشراً هو معرفة خلوها من الحمل، ولا يعرف إلا بتلك المدة، ولا فرق بين الحرة والأمة في مثل ذلك، بخلاف كون عدتها في غير الوفاة حيضتين فإن ذلك يعرف به خلو الرحم، ويؤيد عدم الفرق ما في عدة أم الولد من حديث عمرو بن العاص الذي ذكرناه". (الشوكاني، فتح القدير ب.ت 248/1)

وقد رد على حديث عمرو بن العاص بأنه ضعيف وقال الدارقطني في سننه: "هذا الحديث مرسل؛ لأن قبصة لم يسمع من عمرو، والصواب أنه موقوف". (الدارقطني 1386-1966/309-310)

ورواه البيهقي برواية وليس فيه عدة أم الولد، ثم قال: "وفي رواية يزيد عدة أم الولد". (سنن البيهقي الكبرى، كتاب العدد/ باب استبراء أم الولد، رقم الحديث (15357) 447/7)

إلا أن الحاكم صححه في المستدرک وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وأقره الذهبي على ذلك. (مستدرک الحاكم، كتاب الطلاق، رقم الحديث (2836) 228/2)

هذا.. وقد وردت الرواية الثالثة في عدة الأمة الآيسة والصغيرة وقيل هي مخالفة لإجماع الصحابة لأنهم اختلفوا على القولين الأول والثاني، ومتى اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث لأنه يفضي إلى تخطئتهم وخروج الحق عن قول جميعهم ولا يجوز ذلك لأنها معتدة لغير الحل فكانت دون عدة الحرة كذات القرء المتوفى عنها زوجها. (ابن قدامة المقدسي، المغني 1405هـ 86/8)

أما القرطبي رحمه الله فإنه مال إلى قول الأصم فقال: "قول الأصم صحيح من حيث النظر؛ فإن الآيات الواردة في عدة الوفاة والطلاق بالأشهر والأقراء عامة في حق الأمة والحرة، فعدة الحرة والأمة سواء على هذا النظر، فإن العمومات لا فصل فيها بين الحرة والأمة، وكما استوت الأمة والحرة في النكاح، فكذلك تستوي معها في العدة. والله أعلم (القرطبي 1372هـ 3/183)

الاستنتاج والترجيح

لا يمكن أن يوصف هذا الرأي بالشذوذ، بل بلا أدنى شك يمكن تصنيفه ضمن الخلاف المقبول، وكذلك ترجيحه على رأي الجمهور، وذلك لأمرين:

1- موافقة الكثير من أئمة الفقه والمجتهدين لرأي الأصم ممن ذكرناهم في صدر المسألة، وترجيح القرطبي في ذيلها،

وهذا يخرج الرأي من حيز الشذوذ إلى الخلاف المقبول؛ لأن الشذوذ هو مخالفة الواحد للإجماع (ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر 1399 ص 142)، وهنا لم يبق المخالف واحداً وإنما أصبحوا جماعة.

2- بعد مخالفة هذا الجمع الكثير من كبار الفقهاء والمجتهدين في المسألة، يظهر لنا أن هذه المسألة ليست مجمع عليها أصلاً، وإنما نقل الإجماع فيها خطأ، فالمسألة تعتبر من مسائل الخلاف لا الإجماع.

3- ضعف أدلة الجمهور النقلية؛ لاستنادهم إلى حديثين ضعيفي السند، فالحديث الأول الذي عن طريق مظاهر وإن ذكره ابن حبان في الثقات فقد ضعفه جماهير أهل الحديث، وأما الحديث الثاني عن طريق عمر بن شبيب المسلي وعطية فقد اتفق على ضعفهما، فلم يقويا على تخصيص عموم القرآن الوارد في المسألة.

5- ضعف أدلتهم العقلية، وذلك في قياسهم عدة الأمة على حدها في الزنا حيث لا وجه شبه بينهما، ولا جامع لهما لا في السبب ولا في الحكم.

3- في الجنايات

3-1- مسألة في دية المرأة

قال الأصم دية المرأة كدية الرجل. (الماوردي 1419هـ - 1999م 289/12، ابن قدامة المقدسي، المغني 1405هـ 314/8، أبو إسحاق 1400هـ 350/8، البهوتي 1402هـ 20/6)

وبه قال ابن عليه، (المصادر نفسها)، وهو رأي ابن حزم. (ابن حزم، المحلى ب.ت 388/10)

ومن المعاصرين قال به الإمام أبو زهرة، (العقوبة في الفقه الإسلامي ص 506) والشيخ شلتوت (الإسلام عقيدة وشريعة ص 236)، والشيخ الغزالي (السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ص 25)، والشيخ القرضاوي (دية المرأة في الشريعة الإسلامية ص 26)

والمنقول من إجماع الفقهاء هو أن دية المرأة على النصف من دية الرجل. (السيباني ب.ت 452/4، الكاساني 1982م 254/7، أبو الحسن المالكي 1393-1973 390/2، ابن رشد ب.ت 310/2، الخطيب الشربيني ب.ت 57/4، الدماطي ب.ت 124/4، ابن قدامة المقدسي، الكافي 1408-1988 77/4، ابن قدامة المقدسي، المغني 1405هـ 314/8، ابن المنذر 1402هـ 116/1)

الأدلة

استدل الأصم وابن عليه بحديث عمرو بن حزم أن النبي ﷺ قال: ((وإن في النفس الدية مائة من الإبل)) (رواه النسائي، كتاب القسامة/ باب عقل الأصابع، رقم الحديث (4853) 57/8، ومالك في الموطأ، كتاب العقول/ باب ذكر العقول، رقم الحديث (1547) 849/2، سنن الدارمي، كتاب النذور والأيمان/ باب كم الدية من الإبل، رقم الحديث (2365) 253/2) وجهه هو أن لفظ النفس عام تشمل الرجل والمرأة.

وبعموم قوله تعالى: [وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ] (سورة النساء من الآية - 92 -) فقلوه: [وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ] لا يخرجها من أن تكون لها دية كاملة. (الجصاص 1405هـ 212/3).

فالآية لم تميز بين دية المرأة أو الرجل مطلقاً، بل جاءت عامة في توصيف وقوع جريمة القتل الخطأ غير المتعمد. (ينظر/ العقوبة في الفقه الإسلامي ص 506، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ص 25)

وقالا أيضاً دية المرأة كدية الرجل لأمرين:

1- تساويهما في القصاص يوجب تساويهما في الدية.

2- استواء الغرة في الجنين الذكر والأنثى، يوجب تساوي الدية في الرجل والمرأة؛ لأن الغرة أحد الديتين. (الماوردي 1419هـ - 1999م 289/12)

ودليل الجمهور حديث عمرو بن حزم أن النبي ﷺ قال: ((دية المرأة على النصف من دية الرجل)) (سنن البيهقي الكبرى، جماع أبواب الديات/ باب ما جاء في دية المرأة، رقم الحديث (16084) 95/8) وهذا الحديث صريح في تصيف دية المرأة.

وقالوا إنما صارت ديتها والله أعلم على النصف من دية الرجل من أجل أن لها نصف ميراث الرجل وشهادة امرأتين بشهادة رجل. (الكاساني 1982م 254/7، القرطبي 1372هـ 326/5، أبو إسحاق 1400هـ 350/8، البهوتي 1402هـ 20/6)

ووجه هذا القياس:

1- أن المرأة في الميراث تأخذ نصف ميراث الرجل، فتكون في الناحية المالية مقدرة في التعويض بنصف دية الرجل.

2- أن الدية تعويض عن المفقود، وتقويم لما نقص المجتمع بفقده، وذلك يقتضي أن يكون تعويض فقد المرأة أقل من تعويض الرجل؛ لأن منافع المرأة دون منافع الرجل، وتقدير هذا التعويض يكون بتقدير الميراث، وهو أن تكون على النصف. (أبو زهرة مصدر سابق ص 506)

يقول الشيخ مصطفى الزرقا: "الفقهاء راعوا اعتباراً مهماً في الأخذ بتصنيف دية المرأة، وهو: أن العائلة بفقد الرجل ينهد ركنها، وتفقد عائلاً، بخلاف فقد المرأة التي تعال ولا تعول." (القرضاوي مصدر سابق ص 23)

وكذلك حديث الرسول ρ ((المسلمون تتكافأ دماؤهم)) (رواه ابن ماجه، كتاب الديات/ باب المسلمون تتكافأ دماؤهم، رقم الحديث (2683) 895/2، والبيهقي في سننه الكبرى، جماع أبواب تحريم القتل/ باب فيمن لا قصاص بينه باختلاف الدينين، 29/8)، والمرأة لا تكافئ الرجل فصار ديتها على النصف من ديته. (القرطبي 1372 هـ - 248/2)

وروي عن ابن مسعود τ أنه قال في دية المرأة أنها على النصف من دية الرجل (ابن أبي شعبة 1409 هـ - 411/5)، وروي مثله عن زيد بن ثابت أيضاً. (المصدر نفسه)

مناقشة الأدلة

رد على استدلالهما بأن الحديثين في كتاب واحد أي في كتاب عمرو بن حزم فيكون الأول مفسراً ومخصصاً للثاني. (ابن قدامة المقدسي، المغني 1405 هـ - 314/8، أبو إسحاق 1400 هـ - 350/8، البهوتي 1402 هـ - 20/6)

وأما عموم آية الدية ففيل إن الاستدلال بها غلط من وجهين:

أحدهما: إن الله تعالى ذكر الرجل في الآية فقال: [وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً] ثم قال: [وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ يَبْنِيكُمْ وَيَنْهَاهُمْ مِثَاقُ فِدْيَةٍ مُسَلَّمَةٍ إِلَى أَهْلِهِ] (سورة النساء الآية - 92 -) فكما اقتضى ذكره للمسلم كمال الدية كذلك دية المعاهد لتساويهما في اللفظ مع وجود التعارف عندهم في مقدار الدية.

والثاني: إن دية المرأة لا يطلق عليها اسم الدية وإنما يتناولها الاسم مقيداً، ألا ترى أنه يقال دية المرأة نصف الدية وإطلاق اسم الدية إنما يقع على المتعارف المعتاد وهو كمالها. (الجبصا 1405 هـ - 212/3)

ورد قياسهم على القصاص وغرة الجنين بأن الدية مال والقصاص حد، والمرأة تساوي الرجل في الحدود؛ فساوته في القصاص، ولا تساويه في الميراث وتكون على النصف منه؛ فلم تساوه في الدية، وكانت على النصف منها وفيه انفصال، فأما الجنين فلأن اشتباه حاله في الحياة والموت والذكورية والأنوثة أوجب حسم الاختلاف بإيجاب الغرة، مع اختلاف أحواله، فلم يجز أن يقاس عليه ما زال عنه الاشتباه والحسم وفيه التنازع. (الماوردي 1419 هـ - 1999 م 289/12 - 290)

ورد المخالفون على أدلة الجمهور بـ:

1- إن الإجماع المنقول لا يثبت لمخالفة الأصم وابن علي، وإنما خالفاً في ذلك لعدم ثبوت دليل لديهما على التمييز

بين الذكر والأنثى في الدية. (ينظر/ دية المرأة في الشريعة الإسلامية للقرضاوي، ص 13، العقوبة في الفقه الإسلامي لأبي زهرة ص 507، دية المرأة بين التنصيف والمساواة بدية الرجل بحث لمراد عودة في مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية) المجلد 27 (3) 2013، ص 592) ويضاف إلى ذلك مخالفة ابن حزم أيضاً.

2- لا يوجد في القرآن، ولا في السنة النبوية نص ثابت يدل على أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، يمكن الاعتماد عليه كأساس لانعقاد الإجماع في هذه المسألة. (المصادر نفسها)

3- ضعف حديث عمرو بن حزم بحكم البيهقي نفسه عليه بأن فيه ضعف، وذلك لأن في سنده بكر بن خنيس وهو ضعيف باتفاق المحدثين على اختلاف في عبارات التجريح. (ينظر/ الرازي 1271 هـ - 1952 م 384/2، الذهبي، ميزان الاعتدال 1995 م 59/2، ابن حجر 1404 هـ - 1984 م 422/1، البيهقي 1414 هـ - 1994 م 260/7)

- 4- وحديث ((المسلمون تتكافأ دماؤهم)) فلا حجة لهم فيه لأن أَل الاستغراقية في المسلمون تعم الرجال والنساء من المسلمين، فالحديث يساوي بين الرجال والنساء في قيمة الدم، فيلزم بذلك تساويهما في العوض عنها بالدية، والعقوبة على سفكها بالقصاص، فالحديث يدل بعبارة النص على تسوية دية المرأة بدية الرجل.
- يقول القرضاوي: "ومقتضى هذا -أي الحديث-: أن لا نفرق هنا بين ذكر وأنثى، فليس دم المرأة أرخص من دم الرجل، حتى تكون عقوبة الاعتداء عليها أقل من عقوبة الاعتداء على الرجل، ولو صح ذلك لم يكن هذا الحديث صحيح المعنى؛ لأن دماء المسلمين في هذه الحالة غير متكافئة ولا متساوية." (القرضاوي مصدر سابق ص23)
- 5- قياس الدية على ميراث المرأة قياس مع الفارق وقياس فاسد، لعدم وجود علة جامعة بين الدية والميراث، فعلة الدية الجنائية، وعلة الميراث الرحم، هذا فضلاً عن أن المرأة ميراثها على النصف من ميراث الرجل مقصور على العصبات وليس على الإطلاق، فهناك حالات تراث فيها المرأة مثل الرجل، وأخرى أكثر من الرجل، فلو صح العمل بالقياس هنا، لكان الأولى: أن نقيس الدية على القصاص، لأنهما من باب واحد، وهو العقوبة على الجنائية. وقد ثبت شرعاً بالنص والإجماع: أن القصاص يستوي فيه الرجل والمرأة، فمن قتل امرأة عمداً قتل بها بلا نزاع من أحد، ومن قتلت رجلاً قتلت به بلا خلاف من أحد. (ينظر القرضاوي مصدر سابق ص16)
- يقول أبو زهرة رداً على وجه القياس: " ونرى من هذا النظر أي -القياس على ميراث المرأة- أنه نظر إلى المالية، ولم ينظر إلى الآدمية، وإلى جانب الزجر للجاني، والحقيقة أن النظر في العقوبة إلى قوة الإجرام في نفس المجرم، ومعنى الاعتداء على النفس الإنسانية، وهي قدر مشترك عند الجميع لا يختلف باختلاف النوع؛ فالدية في ذاتها عقوبة للجاني، وتعويض لأولياء المجني عليه أو له هو ذاته إذا كان ذلك في الأطراف، وعلى ذلك ينبغي أن تكون دية المرأة كدية الرجل على سواء؛ إذ هي عقوبة الدماء؛ ولأن المعتدي بقتل امرأة كالمعتدي بقتل رجل على سواء." (أبو زهرة مصدر سابق ص506)
- واعترض القرضاوي على الشيخ الزرقا في تبريره قياس الفقهاء بأن الشريعة -كما لا يخفى- لم تعر هذا الاعتبار التفاتاً في باب الدية، فدية الطفل الصغير: مثل دية أبيه الكبير، ودية الزمن العاجز عن العمل: مثل دية القادر المكتسب، ودية الذي يكسب درهما في اليوم: مثل دية الذي يكسب ألف درهم، ودية الكناس الأمي الذي يعمل في الجامعة: مثل دية أستاذ الجامعة الكبير؛ إذ المدار هنا على (النفس الإنسانية) والاعتداء عليها، بغض النظر عن الاعتبارات الأخرى.
- وماذا يقول أستاذنا الزرقا إذا توفي الأب، وكانت الأم هي تقوم مقامه في العمل والكسب، وهي التي تعول أولادها، ما ديتها إذا قتلت: أ تكون نصف الرجل؟ أم تكون لها دية كاملة؟ (القرضاوي مصدر سابق ص23)
- 6- والقياس على الشهادة قياس مع الفارق أيضاً، فعلة الدية الجنائية، وعلة الشهادة النسيان كما بينه قوله تعالى: [أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى] (البقرة من الآية - 282 -)، وهذا ليس عاماً في كل شهادات المرأة، وإنما هي خاصة بباب المعاملات المالية التجارية، والآية في مقام استيثاق الديون بين الناس، فهي ترشد إلى أن يستشهد أولاً بالرجال، لأنهم أقدر على الحضور عند الطلب، ولا يتحكم فيهم أب أو أخ أو زوج، ثم إنهم أكثر ضبطاً لوقائع المعاملات المدنية، وتذكراً لها من النساء، فإن لم يجد رجلين يشهدهما، فليكن رجل وامرأتان، وقد علل القرآن ذلك بضعف ذاكرة المرأة أكثر من الرجل في هذا الشأن من المعاملات، التي لا تهتم المرأة -عادة- بها كثيراً، بل يغلب عليها النسيان فيها. ولهذا علل القرآن ذلك بأن تضل إحداهما أي تنسى فتذكرها الأخرى.
- على أن الشريعة قد اعتبرت شهادة المرأة الواحدة في بعض القضايا المهمة مثل: ثبوت الحيض والولادة والرضاع وغيرها من شئون النساء.
- وكذلك شهادات النساء وحدهن في باب الجنابات من بعضهن على بعض في المجتمعات التي لا يحضرها الرجال عادة، مثل الأعراس والحمامات، فيشهدن بما رأين، ولا يهدر القضاء شهادتين، حتى لا تضيع الحقوق.
- ثم إن هناك من لا تقبل شهادتهم، كالمجنون والصغير، ومع ذلك لم تلغ ديتهم ولم تنصف قياساً على الشهادة، بل ديتهم كاملة بلا خلاف. (ينظر/ القرضاوي مصدر سابق ص18، ومراد عودة مصدر سابق ص593)
- 7- كل الروايات المروية عن الصحابة في التنصيف محكومة عليها بالانقطاع، فلا تصلح للاحتجاج بها. (ينظر/ البيهقي 1414هـ - 1994م 96/8)

الاستنتاج والترجيح

بعد الوقوف على أدلة الطرفين ومناقشتها، يظهر لنا أن مسألة دية المرأة ليست مجمعةً عليها بل مختلف فيها، وبذلك لا يعتبر رأي الأصم شاذاً في المسألة، وإنما يعد من الخلاف المقبول ويرجح على رأي الجمهور، وذلك لأمر:

أولاً: خرق الأصم وابن علية وابن حزم للإجماع.

ثانياً: عدم استناد الإجماع إلى نص صحيح الثبوت صريح الدلالة من كتاب ولا سنة، ولا قياس ولا أثر صحيح.

ثالثاً: قوة أدلة الأصم ومن وافقه وخصوصاً عموم الآية الدالة على التسوية في الدية، وعموم حديث "وإن في النفس الدية مائة من الإبل"، فالتصان صريحان في وجوب الدية الكاملة للذكر والأنثى على السواء، والحديث يعتبر مبيناً للآية.

رابعاً: عدم قدرة أدلة المخالفين على تخصيص عموم الآية والحديث لضعفها الشديد.

ولعلنا لا نجازف ولا نطعن في فقه السلف الصالح من أئمتنا رحمهم الله بهذه النتيجة والترجيح، فإننا منقادون للنص الصحيح لا للقول الضعيف، وناظرين إلى ما قيل لا إلى ما قال، ولا يمكن أن يوصفوا بالعصمة وهم بشر يصيبون ويخطئون، وإن كان الخطأ هو الأقل، والصواب هو الأكثر، ولهم الحجة، فعلمنا أن لا يألو جهداً في استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، بحسب زمانهم ومكانهم وأحوالهم الفكرية والاجتماعية والسياسية وغيرها.

مع أن هذا ليس بدعاً من عند نفسي، فقد سبق بهذا الترجيح الأئمة المعاصرون ممن وافقوا الأصم كالشيخ أبو زهرة والغزالي والقرضاوي وغيرهم، فلا يسع قليل بضاعة مثلي أن يخالف رأي جمهور العلماء والفقهاء، إلا أنني سرت على نهجهم من اتباع النص والدليل الصحيحين، والله من وراء القصد.

3-2- الدية على العاقلة في القتل الخطأ

قال الأصم لا تجب الدية على العاقلة بحال. (السرخسي- 1406هـ - 65/26، الكاساني 1982م 255/7، الشوكاني، نيل الأوطار 1973م 243/7)

وهو قول ابن علية وأكثر الخوارج. (الشوكاني، نيل الأوطار 1973م 243/7)

وإجماع العلماء في القتل الخطأ على وجوب الدية على العاقلة. (السرخسي- 1406هـ - 65/26، الكاساني 1982م 255/7، الخطيب الشربيني ب.ت 95/4، ابن قدامة المقدسي، المغني 1405هـ - 217/8، الشوكاني، نيل الأوطار 1973م 243/7)

الأدلة

احتج الأصم بقوله تعالى: [وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى] (سورة الأنعام من الآية - 164 -، سورة الإسراء من الآية - 15 -، سورة فاطر من الآية - 18 -، سورة الزمر من الآية - 7 -) وقوله تعالى [وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا] (سورة الأنعام من الآية - 164 -) وجه الآيتين هو أن كل نفس تكسب وزرها على نفسها ولا يتحمل أحد وزر الآخر.

واستدل بقول الرسول ﷺ (لَأَبِي رَمْتُهُ حِينَ دَخَلَ عَلَيْهِ مَعَ ابْنِهِ ((أَمَّا إِنَّهُ لَا يَجْنِي عَلَيْكَ وَلَا تَجْنِي عَلَيْهِ)) (رواه أبو داود، كتاب الديات/ باب لا يؤخذ أحد بجريمة أخيه وأبيه، رقم الحديث (4495) 168/4، والنسائي، كتاب القسامة/ باب دية جنين الرجل، رقم الحديث (4832) 53/8، والدارمي في سننه، كتاب النذور والإيمان/ باب لا يؤخذ أحد بجناية غيره، رقم الحديث (2389) 261/2) أي لا يؤخذ بجنائتك ولا تؤخذ بجنايته. (السرخسي 1406هـ - 65/26)

واستدل الجمهور بما روي عن النبي p أنه جعل عقل جناية كل بطن من الأنصار عليهم (ابن أبي شيبة 1409هـ 419/5) وبحديث حمل بن مالك بن نابغة قال: (كنت بين جارتين لي فضربت إحداهما بطن صاحبها بعمود فسطاط أو بمسطح خيمة فألقت جنينها ميتاً فاختصر أولياؤها إلى رسول الله p فقال: لأولياء الضاربة: فدوه، فقال أخوها عمران بن عويمر الأسلمي: أيدي من لا صاح ولا استهل ولا شرب ولا أكل ومثل دمه بطل، فقال p : أسجع كسجع الكهان، وفي رواية: دعي وأراجيز العرب قوموا فدوه). (رواه مسلم، كتاب القسامة/ باب دية الجنين ووجوب الدية، رقم الحديث (1682) 1310/3)

وهذا الحديث فيه تنصيص على إيجاب الدية على القاتل. (السرخسي 1406هـ 66/26)

مناقشة الأدلة

إن تضمين العاقلة مخالف لظاهر قوله تعالى: [وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى] ولكن الأحاديث القاضية بتضمين العاقلة مخصصة لعموم الآية لما في ذلك من المصلحة لأن القاتل لو أخذ بالدية لأوشك أن تأتي على جميع ماله لأن تتابع الخطأ لا يؤمن ولو ترك بغير تعزيم لأهدر دم المقتول. (الشوكاني، نيل الأوطار 1973م 243/7)

وقال الأصم إن ضمان الإتلاف يجب على المتلف دون غيره، وهو بمنزلة غرامات الأموال، وهذا أولى لأن جناية المتلف في إتلاف النفس أعظم من جنايته في إتلاف الأموال. (السرخسي 1406هـ 65/26، الكاساني 1982م 255/7)

وقد رد الإمام السرخسي على هذا بما أوردناه سلفاً من أدلة الجمهور بأنها حجة عليه، فإن عظم جنايته هي التي أوجبت الدية على العاقلة للتخفيف عن الجاني المخطيء ثم قال: إن إيجاب الدية على العاقلة معقول المعنى من أوجه:

أحدها: إن مثل هذا الفعل إنما يقصده القاتل بزيادة قوة له، وذلك إنما يكون بالتناصر الظاهر بين الناس، ولهذا التناصر أسباب منها ما يكون بين أهل الديوان باجتماعهم في الديوان، ومنها ما يكون بين العشائر وأهل المحال وأهل الحرف، فإنما يكون تمكن الفاعل من مباشرتهم بنصرتهم، فيوجب المال عليه، ليكون زجراً لهم عن غلبة سفهائهم، وبعثاً لهم على أيدي سفهائهم؛ لكيلا تقع مثل هذه الحادثة.

والثاني: إن مثل هذا الأمر العظيم قلما يبتلى به المرء من غير قصد إلا لضرب استهانة وقلة مبالاة تكون منه، وذلك بنصرة من ينصره.

والثالث: إن الدية مال عظيم وفي إيجاب الكل على القاتل إجحاف به، فأوجب الشرع ذلك على العاقلة دفعاً لضرر الإجحاف عن القاتل، كما أوجب النفقة على الأقارب بطريق الصلة لدفع ضرر الحاجة، ولهذا أوجب عليهم مؤجلاً على وجه يقل ما يؤديه كل واحد منهم في كل نجم، ليكون الاستيفاء في نهاية من التيسير عليهم؛ ولأن كل واحد منهم يخاف على نفسه أن يبتلى بمثل ذلك فهذا يواسي ذلك إذا ابتلى به، وذلك يواسي هذا فيدفع ضرر الإجحاف من كل واحد منهم، ويحصل صيانة دم المقتول عن الهدر ومعنى الإعسار لورثته بحسب الإمكان، وبهذا يتبين أننا لا نجعل وزر أحد على غيره وإنما نوجب ما نوجبه على العاقلة بطريق الصلة في المواساة، وبهذا لا نوجب ذلك إن كان المتلف مالاً؛ لأن الواجب قل ما يعظم هناك بل يتقدر بقدر المتلف فلا يؤدي إلى الإجحاف بالمتلف، أن لو ظن به، ولهذا لا نوجب القليل من الإرش وهو ما دون إرش الموضحة على العاقلة. (المصدران السابقان)

الاستنتاج والترجيح

من الواضح أن رأي الجمهور هو الراجح لأمر:

- 1- المسألة من المسائل المجمع عليها ولا يوجد مخالف لهذا إلا الأصم وابن علي والخوارج.
- 2- لا يعتبر رأيهم خرقاً للإجماع لعدم وجود من وافقهم ممن اتفق على اعتباره خارقاً للإجماع، فالخوارج مختلف فيهم وأكثر الأصوليين على عدم الاعتداد بهم في خرق الإجماع. (ينظر/ الشوكاني، إرشاد الفحول 1412-1992 ص 146-147)

- 3- قوة أدلة الإجماع العقلية والعقلية، وضعف استدلالات المخالف.
- 4- انسجام الحكم مع نهج الإسلام في الأمر بالتعاون ((وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ)).
(المائدة من الآية - 2)
- 5- بما أن الخطأ في الجنائية يكون خارجاً عن إرادة الإنسان فقد اتخذ الإسلام في ذلك منهجاً وسطاً بين الإجحاف بحق مخطيء لا إرادة له في الجنائية، وبين هدر دم المقتول وضياع حق ورثته.
- 6- زجر العاقلة كي ينتبهوا ويأخذوا على أيدي أفرادهم فلا تقع أمثال هذه الحوادث، ومنعاً للاستهانة بدماء الناس من قبل سفاء القوم.

4- في الصيد

4-1- الكلب المعلم يسترسل من غير إرسال فيقتل الصيد

قال الأصم: يحل أكل صيد الكلب المعلم الذي يسترسل من غير إرسال صاحبه. (النووي، المجموع 1417-1996/97/9، النووي، شرح مسلم 1392هـ/74/13)

وقال بعض الفقهاء بمثل قوله إلا أنهم قيدوها بشروط:

فقال عطاء والأوزاعي يؤكل إن كان إخراجاً للصيد. (النووي، المجموع 1417-1996، النووي، شرح مسلم 1392هـ/74/13، ابن قدامة المقدسي، المغني 1405هـ/294/9)

وقالت الحنابلة إن استرسل الكلب بنفسه فسمى صاحبه وزجره فزاد في عدوه أبيح صيده (ابن قدامة المقدسي، المغني 1405هـ/294/9)، وبه قال أبو حنيفة. (المرغيناني ب.ت 328/1)

وقال إسحاق: إذا سمى عند انفلاته أبيح صيده بشرط أن لا يعتمد إرساله من غير ذكر اسم الله. (ابن قدامة المقدسي، المغني 1405هـ/294/9)

وإجماع الفقهاء على حرمة أكله، نقله النووي وقال: لا يحل ما قتله عندنا وعند العلماء كافة سواء أكان صاحبه خرج به للاصطياد أم لا. (النووي، المجموع 1417-1996/97/9، النووي، شرح مسلم 1392هـ/74/13)

الأدلة

يستدل للأصم بعموم النصوص الواردة في الصيد مثل:

قوله تعالى: [أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلْغِيَاةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا] (سورة المائدة من الآية - 96 -) وجهه أن الصيد خارج الإحرام أي في الإحلال حلال عموماً ويؤيد هذا

وقوله تعالى: [وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا] (سورة المائدة من الآية - 2 -) فاصطادوا هنا عام في كل صيد ومنه ما يحصل باسترسال الكلب من غير إرسال.

وقوله تعالى: [يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ] (سورة المائدة الآية - 4 -)

وجه الدلالة كل ما أمسكن فهو عليكم بعد التعليم إن أدركت ذكاته، ويسند هذا قوله مما رواه أبو ثعلبة الخشني قال: "أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا بِأَرْضٍ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ نَأْكُلُ فِي أَنْيَّتِهِمْ، وَأَرْضُ صَيْدٍ أَصِيدُ بِقَوْسِي، وَأَصِيدُ بِكَلْبِي الْمُعَلَّمِ، أَوْ بِكَلْبِي الَّذِي لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ، فَأَخْبَرْنِي مَا الَّذِي يَحِلُّ لَنَا مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: أَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّكُمْ بِأَرْضٍ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ تَأْكُلُونَ فِي أَنْيَّتِهِمْ فَإِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَ أَنْيَّتِهِمْ فَلَا تَأْكُلُوا فِيهَا، وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَأَغْسِلُوهَا ثُمَّ كُلُوا فِيهَا، وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّكَ بِأَرْضٍ صَيْدٍ فَمَا أَصَبْتَ بِقَوْسِكَ فَادْكُرْ اسْمَ اللَّهِ ثُمَّ كُلْ، وَمَا أَصَبْتَ بِكَلْبِكَ لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ فَادْكُرْتَ ذَكَاتَهُ فَكُلْ" (رواه البخاري، كتاب الذبائح والصيد/ باب صيد القوس، رقم الحديث (5161) 2087/5، ومسلم، كتاب الصيد والذبائح/ باب الصيد بالكلاب المعلمة، رقم الحديث (1532/3 (1930)

ووجهه أن الكلب غير المعلم إن أدرك صاحبه ذكاة صيده حل أكله، فكان من باب أولى أن يكون صيد الكلب المعلم حلالاً أكله، وكذا إن استرسل بنفسه إذا أدرك ذكاته.

ويستدل للجمهور بقوله تعالى: [يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ] (سورة المائدة من الآية - 4)

وجه الدلالة هو أن الآية قيدت الصيد بما أمسكن عليكم وليس ما أمسكن على أنفسهن.

وعن عدي بن حاتم قال قلت: (يا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أُرْسِلُ الْكِلَابَ الْمُعَلَّمَةَ فَيَمْسِكْنَ عَلَيَّ وَادْكُرُ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ فَقَالَ: إِذَا أُرْسَلَتْ كَلْبُكَ الْمُعَلَّمِ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ فَكُلْ، قُلْتُ: وَإِنْ قَتَلَنَ، قَالَ: وَإِنْ قَتَلَنَ مَا لَمْ يَشْرُكْهَا كَلْبٌ لَيْسَ مَعَهَا، قُلْتُ لَهُ: فَإِنِّي أُرْمِي بِالْمُعْرَاضِ الصَّيْدَ فَأُصِيبُ، فَقَالَ: إِذَا رَمَيْتَ بِالْمُعْرَاضِ فَخَزَقَ فَكُلْهُ، وَإِنْ أَصَابَهُ بِعَرَضِهِ فَلَا تَأْكُلْهُ) (رواه مسلم، كتاب الصيد والذبائح/ باب الصيد بالكلاب المعلمة، رقم الحديث (1529/3 (1929)

قال النووي: "قوله ما لم يشركها كلب ليس معها فيه تصريح بأنه لا يحل إذا شاركه كلب غيره والمراد به كلب آخر استرسل بنفسه". (النووي، شرح مسلم 1392 هـ 74/13)

ويستدل لعتاء والأوزاعي، بأن إخراج الكلب للصيد يكون بمنزلة الإرسال، لأنه قد استصحب النية من وقت إخراجهِ للصيد.

واستدل الحنابلة بأن زجره أثر في عدوه فصار كما لو أرسله، وذلك لأن فعل الإنسان متى انضاف إلى فعل غيره فلا اعتبار بفعل الإنسان. (ابن قدامة المقدسي، المغني 1405 هـ 294/9)

واستدل إسحاق بما رواه عن ابن عمر (أنه سأل عن الكلاب تنفلت من مرابضها فتصيد الصيد قال: اذكر اسم الله وكل). (ابن قدامة المقدسي، المغني 1405 هـ 294/9، لم أجد هذه الرواية عن إسحاق ولا عن ابن عمر فيما اطلعت عليه من كتب الحديث، وقد وجدت ما يقرب هذا القول لعتاء: فعن حجاج قال سألت عطاء عن الكلاب تنفلت من مرابطها فتقتل الصيد، قال: لا بأس به. ينظر/ ابن أبي شيبة 1409 هـ 238/4)

مناقشة الأدلة

يمكن للجمهور أن يناقش أدلة الأصم بأن العموم في الآيات مخصصة بما رويها عن عدي بن حاتم.

ثم إن القياس في حديث ثعلبة على الكلب غير المعلم يرسله صاحبه قياس مع الفارق؛ لأن موضع النزاع هنا هو أن الكلب يسترسل بنفسه، وفي حديث ثعلبة يرسله صاحبه وإن كان غير معلم.

ويمكن أن يجاب على ذلك بأن الأصل في الكلب المعلم هو الإمساك لصاحبه لا لنفسه؛ لأنه اعتاد على الإمساك له ولم يعتد على الإمساك لنفسه، بل اعتاد في مأكله على إطعامه من قبل صاحبه لا الصيد والاقتراض بنفسه، والعمل بالأصل مقدم على الاستثناء.

كما أن تقييد الجمهور للآية بما أمسكن عليكم ليس بحجة، لأن الإمساك على صاحبه والإمساك على نفسه قد فرق بينهما الرسول P بضابط أكل الكلب من الصيد، فإن أكل من الصيد كان إمساكه على نفسه، وإن لم يأكل فلا، كما في حديث عدي بن حاتم قال: "سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ P قُلْتُ: إِنَّا قَوْمٌ نَصِيدُ بِهَذِهِ الْكِلَابِ، فَقَالَ: إِذَا أُرْسِلَتْ كِلَابُكَ الْمُعَلَّمَةُ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَإِنْ قَتَلْنَ، إِلَّا أَنْ يَأْكُلَ الْكَلْبُ، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا أَمْسَكَهُ عَلَى نَفْسِهِ، وَإِنْ خَالَطَهَا كِلَابٌ مِنْ غَيْرِهَا فَلَا تَأْكُلْ" (رواه البخاري، كتاب الذبائح والصيد/ باب إذا أكل الكلب، رقم الحديث (5166) 2089/5)

الاستنتاج والترجيح

إن الذي يبدو من عرض الآراء والأدلة والمناقشة ما يأتي:

- 1- عدم صحة نقل الإجماع من الإمام النووي لوجود المخالفين من الأئمة الفقهاء التابعين وتابع التابعين.
- 2- لا يعتبر قول الأصم شاذاً لموافقة الأئمة له كالإمام أبي حنيفة وعطاء والأوزاعي وإسحاق، كذلك الحنابلة.
- 3- شروط من وافق الأصم تعتبر زيادة في الاحتياط ولا يخالف أصل قول الأصم، وخصوصاً الحنابلة وإسحاق الذين اشترطوا فقط التسمية.
- 4- قوة استدلال عطاء والأوزاعي في استصحاب نية إخراج الكلب للصيد على وقت الانفلات يرجح كفة رأي الأصم، بل إن رواية عطاء صريحة بانفلات الكلاب من المرباط من غير إخراج، ولم يذكر في السؤال أنها كلاب معلمة، ولكن يحمل على المعهود في أن المقصود من السؤال كلاب الصيد المعلمة، وأجاز ذلك من غير اشتراط التسمية، وهذا موافق لقول الأصم ويرجح الكفة أكثر.
- 5- ليس هناك كبير خلاف بين الأصم والجمهور، فالظاهر أن مناط الحكم عند الجمهور هو في إمساك الكلب الصيد على صاحبه أو على نفسه، فإن كان على نفسه فلا يجوز أكل صيده عندهم، وإن كان إمساكه على صاحبه يجوز، وحديث عدي بن حاتم الأخير صريح في بيان الضابط في ذلك وهو أكل الكلب منه، فيمكن التوفيق بين جميع الآراء - والله أعلم - بحل أكل صيد الكلب المعلم إذا استرسل بنفسه ما لم يأكل منه.

5- في القضاء

5-1- مسألة عدالة القاضي

قال الأصم يجوز أن يكون القاضي فاسقاً. (ابن قدامة المقدسي، المغني 1405هـ 93/10)

وبهذا قال متأخرو الحنفية وقالوا ينبغي أن يفتى به خصوصاً في هذا الزمان. (الكاساني 1982م 3/7، ابن عابدين 1386هـ 356/5)

وذهب جماهير علماء المسلمين إلى اشتراط العدالة في جواز تولي القاضي القضاء. (إبراهيم الحنفي 1393-1973 218/1، ابن رشد ب.ت. 344/2، الحطاب 1398هـ 87/6، النووي، روضة الطالبين 1405هـ 97/11، ابن قدامة المقدسي، المغني 1405هـ 93/10)

وهو قول أبي حنيفة ومحمد ويوسف. (ابن عابدين 1386هـ 355/5)

الأدلة

احتج الأصم برواية عبد الله بن مسعود أنه قال: "إِنَّهُ سَتَكُونُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ يُؤَخَّرُونَ الصَّلَاةَ عَنْ مِيقَاتِهَا، وَيَخْنُقُونَهَا إِلَى شَرْقِ الْمَوْتِ، فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُمْ قَدْ فَعَلُوا ذَلِكَ، فَصَلُّوا الصَّلَاةَ لِمِيقَاتِهَا، وَاجْعَلُوا صَلَاتَكُمْ مَعَهُمْ سُبْحَةً". (رواه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة/ باب الندب إلى وضع الأيدي على الركب في الركوع ونسخ التطبيق، رقم الحديث (534) 378/1)

وجه الدلالة هو إقرار الحديث كون الفاسق أميراً، والإمارة أولى من القضاء بالعدالة، بل إنها تتضمن القضاء.

واستدل الجمهور بقوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ] (سورة الحجرات الآية 6-6) وجه الدلالة هو أن الله تعالى أمر بالتبين عند قول الفاسق، ولا يجوز أن يكون الحاكم ممن لا يقبل قوله ويجب التبين عند حكمه، ولأن الفاسق لا يجوز أن يكون شاهداً فلئلا يكون قاضياً أولاً. (الشيرازي، المهذب ب.ت 290/2، ابن قدامة المقدسي، المغني 1405 هـ 93/10)

واحج متأخرو الحنفية بأنه لو اعتبرت العدالة لانسد باب القضاء خصوصاً في زماننا. (ابن عابدين 1386 هـ 299/4)، ثم بما أنه يجوز أن يكون من أهل الشهادة عندنا، فيجوز أن يكون من أهل القضاء. (الكاساني 1982 م 3/7)

مناقشة الأدلة

قال ابن قدامة رداً على ما أحتج به الأصم: إن الحديث أخبر بوقوع كونهم أمراء لا بمشروعيته والنزاع في صحة توليته لا في وجودها. (ابن قدامة المقدسي، المغني 1405 هـ 93/10)

والحقيقة أن الحنفية قالوا يجوز تقليد الفاسق القضاء بناء على أن العدالة ليست شرطاً لجواز التقليد، بل إنها شرط الكمال. (الكاساني 1982 م 3/7) ولذلك يقول الكاساني:

"لا ينبغي أن يقلد الفاسق؛ لأن القضاء أمانة عظيمة، وهي أمانة الأموال والأبضاع والنفوس، فلا يقوم بوفائها إلا من كمل ورعه، وتم تقواه. إلا أنه مع هذا، لو قُلد جاز التقليد نفسه، وصار قاضياً؛ لأن الفساد لمعنى في غيره، فلا يمنع جواز تقليده القضاء في نفسه" (المصدر نفسه)

بينما قال ابن رشد في البداية: "إن الفسق يوجب العزل ويمضي ما حكم به." (ابن رشد ب.ت 344/2)

الاستنتاج والترجيح

لا شك بعد موافقة فقهاء الحنفية من المتأخرين للأصم لا يمكن أن يعد قول الأصم شاذاً، وذلك لعدم بقاء الإجماع أصلاً بعد خروج المذهب الحنفي عن قول الجمهور والإفتاء بخلافهم.

ودليل الحنفية في انسداد باب القضاء من حيث الواقع قوي، على أنهم كما هو واضح من كلام الكاساني أن في أصل المذهب لا ينبغي توليته، لكن لو وُلِّي القضاء جاز من باب سد الفراغ وضرورة قضاء حوائج الناس وعدم تعطيلها.

وإذا كان هذا الفتوى من متأخري الحنفية لضرورة في زمانهم، فكيف بزماننا هذا؟!

لذلك فالراجح - والله أعلم - قول الحنفية والأصم في جواز تولية الفاسق القضاء، لكن مع مراعاة رؤية العدالة على ظاهر حاله ولا يكون مجاهراً بالفسق.

6- في الإمامة العظمى

6-1- مسألة نصب الإمام والخليفة

لا يجب نصب الإمام عند الأصم. (الماوردي 1989 م ص 15، العسقلاني، فتح الباري 1379 هـ 208/13، النووي، شرح مسلم 1392 هـ 205/12، المباركفوري ب.ت 397/6، القرطبي 1372 هـ 264/1، ابن خلدون 1984 م ص 192، القلقشندي 1982 م 29/1)

وإليه ذهب بعض الخوارج (أبو المنصور البغدادي 1977 م ص 150، ابن خلدون 1984 م ص 192)، وقالوا: لا يجب نصب الإمام أصلاً بل هو من الجائزات. (الإيجي 1997 م 579/3)

وإجماع الأمة على وجوب نصب الإمام. (الماوردي 1989م ص15، العسقلاني، فتح الباري 1379 208/13، النووي، شرح مسلم 1392 هـ 205/12، المباركفوري ب.ت 397/6، القرطبي 1372 هـ 264/1، ابن خلدون 1984م ص192، القلقشندي 1982م 29/1)

قال القرطبي: ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة. (القرطبي 1372 هـ 264/1) وقال الماوردي: عقد الإمامة لمن يقوم بها واجب بالإجماع. (الماوردي 1989م ص15)

الأدلة

احتج الأصم ببقاء الصحابة بلا خليفة مدة التشاور أيام السقيفة وأيام الشورى بعد موت عمر. (العسقلاني، فتح الباري 1379 208/13، النووي، شرح مسلم 1392 هـ 205/12، المباركفوري ب.ت 397/6) وقال: إنها غير واجبة في الدين بل يسوغ ذلك، وإن الأمة متى ما أقاموا جهمهم وجهادهم، وتناصفوا فيما بينهم، وبذلوا الحق من أنفسهم، وقسموا الغنائم والفيء والصدقات على أهلها، وأقاموا الحدود على من وجبت عليه، أجزأهم ذلك، ولا يجب عليهم أن ينصبوا إماماً يتولى ذلك. (القرطبي 1372 هـ 264/1)

وقال الخوارج بمثل هذا، فالواجب عندهم إنما هو إمضاء الحكم الشرعي، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى، لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه. (ابن خلدون 1984م 192/1)

وكذلك احتج الأصم:

أولاً: توفر الناس على مصالحهم الدنيوية، وتعاونهم على أشغالهم الدينية، مما يحدث عليه طباعهم وأديانهم، فلا حاجة بهم إلى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به، ويدل عليه - أي من عدم الحاجة إليه - انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان.

ثانياً: الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه، ولا يخفى تعذر وصول أحاد الرعية إليه في كل ما يعني لهم من الأمور الدنيوية عادة، فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجباً بل جائزاً.

ثالثاً: للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر، وعند ذلك فإن أقاموا - أي الناس - فاقدها لم يأتوا بالواجب عليهم، بل بغيره، وإن لم يقيموا - أي لم يقيموا الفائد - فقد تركوا الواجب، فوجوب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين فيكون ممتنعاً. (الإيجي 1997م 280/3-281)

واستدل الجمهور بقوله تعالى: [وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ] (سورة البقرة الآية -30-) هذه الآية أصل في نصب الإمام وخليفة يسمع له ويطاع لتجتمع به الكلمة وتنفذ به أحكام الخليفة. (القرطبي 1372 هـ 264/1)

وبقوله تعالى: [يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ] (سورة ص الآية -26-) وجهه هو أن الله تعالى نصبه خليفة بأمره ولو لم يكن نصب الإمام واجباً في الأرض لبعثه الله نبياً فقط ولم يخبره بأنه خليفة في الأرض وهذا شأن كل الأنبياء جعلهم الله خلفاء في الأرض لكي يخضعوا أمتهم لدين الله تعالى الذي هو الإسلام.

كما استدلو بقوله تعالى: [وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ] (سورة النور من الآية -55-) أي يجعل منهم خلفاء. (القرطبي 1372 هـ 264/1)

مناقشة الأدلة

رُدَّ على دليل الأصم الأول بأنه لا حجة له في ذلك لأنهم لم يطبقوا على الترك بل كانوا ساعين في نصب الخليفة آخذين في النظر فيمن يستحق عقدها له. (العسقلاني، فتح الباري 1379 208/13، النووي، شرح مسلم 1392 هـ 205/12، المباركفوري ب.ت 397/6)



ورد عليه وعلى الخوارج بأن هؤلاء محجوجون بالإجماع، والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا لما رأوا الشريعة ممثلة بدم ذلك والنهي على أهله ومرغبة في رفضه، لكن الشرع لم يذم الملك لذاته، ولا حظر القيام به وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع بالذات، ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة، وهي من توابعه كما أثبت على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بإزائها الثواب وهي كلها من توابع الملك، فإذا إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى، ولم يذمه لذاته ولا طلب تركه، كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين وليس المراد تصريفها على مقتضى الحق، وقد كان لداود وسليمان صلوات الله وسلامه عليهما الملك الذي لم يكن لغيرهما وهما من أنبياء الله تعالى وأكرم الخلق عنده. (ابن خلدون 1984م 192/1)

ثم إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا النصب لا يغنيكم شيئاً؛ لأنكم موافقون على وجوب إقامة أحكام الشريعة وذلك لا يحصل إلا بالعصية والشوكة مقتضية بطبعها للملك، فيحصل الملك وإن لم ينصب إمام وهو عين ما فررت منه، وإذن تقرر أن هذا النصب واجب بإجماع، فهو من فروض الكفاية، وأرجح إلى اختيار أهل العقد والحل، فيتعين عليهم نصبه، ويجب على الخلق جميعاً طاعته لقوله تعالى: [أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ]. (سورة النساء -59- (المصدر نفسه)

هذا وإن الصحابة اجتمعت على تقديم الصديق τ بعد اختلاف وقع بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة في التعيين، حتى قال الأنصار منا أمير ومنكم أمير، فدفعهم أبو بكر وعمر والمهاجرون عن ذلك وقالوا: إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش، ورووا لهم الخبر في ذلك، فرجعوا وأطاعوا لقريش، فلو كان فرض الإمامة غير واجب لا في قريش ولا في غيرهم، لما ساءت هذه المناظرة والمحاورة عليها، ولقال قائل إنها ليست بواجبة لا في قريش ولا في غيرهم، فما لتنازلكم وجه ولا فائدة في أمر ليس بواجب، ثم إن الصديق τ لما حضرته الوفاة عهد إلى عمر في الأمانة ولم يقل له أحد هذا أمر غير واجب علينا ولا عليك، فدل على وجوبها، وإنها ركن من أركان الدين الذي به قوام المسلمين. القرطبي 1372هـ 264/1 وما بعدها.

وأجيب دليلهم هذا أيضاً من وجهين:

الأول: إنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي p على امتناع خلو الوقت من خليفة وإمام، حتى قال أبو بكر τ في خطبته المشهورة حين وفاته: إن محمداً قد مات، ولا بد لهذا الدين من يقوم به، فبادر الكل إلى قوله ولم يقل أحد لا حاجة إلى ذلك، بل اتفقوا عليه، وقالوا: ننظر في هذا الأمر، وبكروا إلى سقيفة بني ساعدة، وتركوا له أهم الأشياء، وهو دفن رسول الله p ، واختلافهم في التعيين لا يقدر في ذلك الاتفاق، ولم يزل الناس بعدهم على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام متبع.

والثاني: إنا نعلم علماً يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعائر الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً، وذلك المقصود لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعين لهم، فإنهم مع اختلاف الأهواء وتششت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض، فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب، وربما أدى إلى هلاكهم جميعاً، ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر، بحيث لو تمادى لعطلت المعاش و صار كل واحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه، وذلك يؤدي إلى رفع الدين، وهلاك جميع المسلمين.

ففي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها، بل نقول نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين، وأعظم مقاصد الدين فحكمه الإيجاب. (الإيجي 1997م 279/3-280)

أما عن استدلالات الأصم الثلاثة:

فجواب الأول: إنه وإن كان ممكن عقلاً فممتنع عادة؛ لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة، ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضاربة لا يبقى بعضهم على بعض، ولا يحافظ في الغالب على

سنة ولا فرض، فقد اختل أمرهم في دنياهم، وليس يطالعهم إلى العمل بموجب دينهم غالباً فيهم، بحيث يغبهم عن رياسة السلطان عليهم، ولذلك قيل ما يزغ السلطان -أي يكفه- أكثر مما يزغ القرآن، وقيل أيضاً السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان.

جواب الثاني: هو أنه لا نسلم بأن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه فقط، بل يكون أيضاً بوصول أحكامه وسياسته إليهم، ونصبه من يرجعون إليه.

وعلى الثالث: هو أن تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الإمامة ليس تركاً للواجب، إذ لا وجوب ثمة عليهم على ذلك التقدير، إنما الوجوب إذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك. (المصدر السابق 282/3-283)

الاستنتاج والترحيح

الإجماع واضح في هذه المسألة، ولا يسع أحد هنا إلا أن يعتبر قول الأصم شاذاً خارجاً عن إجماع الأمة، فلا يلتفت إليه لأنه مخالف للعقل والواقع، فلا يعقل ترك الناس دون ولي أمر ينظم أمور الدولة ومصالح الناس، ولا الواقع فيه ما يثبت ذلك، بل على العكس من ذلك، فما حصل من فراغات في السلطة عبر التاريخ من الانفلاتات الأمنية والانقسامات والقتل والفساد أثبت ضرورة نصب ولي الأمر ووجوبه، لذلك النبي P أمر حتى في ثلاثة وهم أقل الجماعات يخرجون في سفر أن يؤمروا أحدهم، فقال: "إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤْمَرُوا أَحَدُهُمْ" (سنن أبي داود، كتاب الجهاد/ باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم، رقم "2608/36") وهذه إشارة إلى وجوب ذلك فيما هو أكثر.

يقول ابن تيمية في الفتاوى: " وكل ابن آدم مصلحتهم لا تتم في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع، فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنونها لما فيها من المفسدة، و يكونون مطيعين للأمر بتلك المقاصد والنهي عن تلك المفسدات، فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة أمر و ناه. " (ابن تيمية ب.ت 62/28)

ويقول في موضع آخر: " يجب أن يعرف أن ولاية أمور الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها ... ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم، وإقامة الحدود، لا تتم إلا بالقوة والإمارة، ولهذا روي أن السلطان ظل الله في الأرض (مروي عن ابن عمر وتكملته "يأوي إليه كل مظلوم" مسند الشهاب، 201/1)، ويقال: ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان، والتجربة تبين ذلك... فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، وإنما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال. " (ابن تيمية ب.ت 390/28-391)

7- الخاتمة

في الختام أسفر البحث عن النتائج الآتية:

- 1- الإجماع لا يطلب لذاته، ولا يتعنت على إيجاده وبقائه بعدم اعتبار مخالفة الواحد والاثنين لجماهير الفقهاء، ولكن لو فرض الواقع حصوله دون مخالف معتبر، وعلم به، وجب العمل به حينئذ، ولا يجوز مخالفته.
- 2- لا يمكن وصف القول بالشذوذ إلا إذا خالف النصوص الصحيحة الصريحة القطعية، أو سبق بالإجماع، أو استند إلى دليل ضعيف، أو هُجر من قبل العلماء ولم يعمل به، أو خالف القواعد الشرعية العامة، أو تعذر الجمع بينه وبين المخالفين.
- 3- نقل الإجماع في المسألة يقع توهماً أحياناً، وذلك بسبب كثرة القائلين بها، فيتصور أنها قد أجمع عليها، مع أن فيها مخالفون معتبرون من حيث الأشخاص والدليل.
- 4- الإجماع إذا كان له مستند ضعيف وخولف بدليل أقوى، يمكن العدول عن هذا الإجماع إلى الدليل الأقوى، إذ أن الدليل الأقوى أحق بالاتباع، ولا يعتبر الرجوع إلى الحق شاذاً.
- 5- الولاية على الصغير مشروط بعدالة الولي، وهو القيام على مصالح الصغير بالنيابة دون الإضرار به.

- 6- المباح يجوز منعه إذا أدى إلى ضرر ومفسدة.
- 7- عدة الأمة كعدة الحرة لا تنصيف فيها؛ لعدم ثبوت دليل صحيح في التنصيف، بل عموم الأدلة تدل على التسوية.
- 8- دية المرأة ودية الرجل على السواء لا فرق بينهما؛ لدلالة عموم أدلة الدية على التسوية، وعدم وجود دليل يقوى على التخصيص.
- 9- يمكن تجويز الأكل من صيد الكلب المعلم إذا استرسل بنفسه إذا لم يأكل منه، إذ أن الأكل منه يدل على أنه أمسكه على نفسه، ولا يجوز الأكل منه إذا علم أنه أمسكه على نفسه.
- 10- جواز تولية الفاسق القضاء إذا كان ظاهره العدالة، وغير مجاهر بالفسق.
- 11- نصب الإمام واجب وضرورة شرعية لقيام الإمام على مصالح الدين والدنيا للمسلمين؛ والتخويل للإمام في القيام على تلك المصالح لا يتم إلا بالقوة والإمارة، والسمع والطاعة له.
- 12- سبع من الآراء التي خالف فيها الأصم الإجماع ذكرت هنا، ثبت تصنيف خمس منها ضمن الخلاف المقبول وإخراجها من حيز الشذوذ؛ لاستنادها إلى الأدلة المعتمدة، وبقي رأيان على حالهما في الاتصاف بالشذوذ، وذلك لتوفر شروط الشذوذ فيه. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين.

7- المصادر

❖ القرآن الكريم

1. الإجماع، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري أبو بكر، دار الدعوة - الإسكندرية/ ط3 سنة 1402هـ، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد.
2. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، المكتبة العالمية - بغداد/ سنة 1989.
3. أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن عبد الله الأندلسي المالكي المعروف بابن العربي، دار الكتب العلمية - بيروت/ بدون تاريخ.
4. أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، دار إحياء التراث العربي - بيروت/ سنة 1405هـ، تحقيق محمد صادق قمحاوي.
5. الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد، دار النشر: دار الحديث - القاهرة - 1404، ط1.
6. إرشاد الفحول لمحمد بن علي الشوكاني، دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت، ط1/ سنة 1412-1992، تحقيق محمد سعيد البدري أبو مصعب.
7. الإسلام عقيدة وشرعة، محمد شلتوت، دار الشروق للطباعة والنشر، ط18 - 1421هـ - 2001م.
8. إعانة الطالبين، السيد البكري بن السيد محمد شطا الدمياني أبو بكر، دار الفكر - بيروت/ بدون تاريخ.
9. الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، دار المعرفة - بيروت/ ط2 سنة 1393هـ.
10. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن بكر المعروف بابن نجيم الحنفي، دار المعرفة - بيروت/ بدون تاريخ.
11. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي أبو الوليد، دار الفكر - بيروت/ بدون تاريخ.
12. بدائع الصنائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي - بيروت/ ط2 سنة 1982.
13. تحفة الأخوذ شرح سنن الترمذي، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا، ت1353، دار الكتب العلمية-بيروت/ بدون تاريخ.
14. تفسير البيضاوي، للإمام البيضاوي، دار الفكر - بيروت/ سنة 1416-1996، تحقيق عبد القادر عرفات العشا حسونة.
15. تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الرشيد - سوريا/ ط1 سنة 1406-1986، تحقيق محمد عوامة.
16. تلخيص الحبير، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، المدينة المنورة/ 1384-1964، تحقيق عبد الله هاشم اليماني المدني.
17. تهذيب الكمال، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، مؤسسة الرسالة - بيروت/ ط1 سنة 1400-1980، تحقيق د.بشار عواد معروف.
18. الثقات، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، دار الفكر - بيروت/ ط1 سنة 1395-1975، تحقيق السيد شرف الدين محمد.
19. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج القرطبي أبو عبد الله، دار الشعب - القاهرة/ ط2 سنة 1372هـ، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني.
20. الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد الرازي التميمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت/ ط1 سنة 1271-1952.
21. حاشية ابن عابدين محمد أمين الشهير بابن عابدين، دار الفكر - بيروت/ ط2 سنة 1386هـ.
22. حواشي الشرواني، عبد الحميد الشرواني، دار الفكر - بيروت/ بدون تاريخ.
23. حياة محمد، محمد حسين هيكل، دار المعارف للطباعة والنشر، ط14، بدون تاريخ.
24. الدراية في تخريج أحاديث الهداية، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني أبو الفضل، دار المعرفة - بيروت/ بدون تاريخ، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني.
25. دية المرأة بين التنصيف والمساواة بديّة الرجل بحث لمراد عودة في مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية) المجلد 27 (3) 2013م.
26. دية المرأة في الشريعة الإسلامية، الدكتور يوسف القرضاوي بحث منشور على الإنترنت.



27. روضة الطالبين، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، المكتب الإسلامي - بيروت/ط2 سنة 1405هـ.
28. روضة الناظر وجنة المناظر، تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار النشر: جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض - 1399، ط2، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد
29. زواج السيدة عائشة ومشروعية الزواج المبكر والرد على منكري ذلك، د. خليل إبراهيم ملا خاطر، دار القبة للثقافة الإسلامية/ مطابع سحر، ط1 - 1405هـ.
30. السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، الشيخ محمد الغزالي، دار الشروق، بدون تاريخ وطبعة.
31. سنن أبن ماجه محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، دار الفكر - بيروت/بدون تاريخ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.
32. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر - بيروت/بدون تاريخ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
33. سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة/ سنة 1414-1994، تحقيق محمد عبد القادر عطا.
34. سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، ت279، دار إحياء التراث العربي- بيروت، بدون تاريخ، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون.
35. سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار المعرفة - بيروت/ سنة 1386-1966، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني.
36. سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي، دار الكتاب العربي - بيروت - 1407، ط1، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي.
37. سنن النسائي(المجتبى)، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب/ط2 سنة 1406-1986، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة.
38. سنن سعيد بن منصور، أبو عثمان سعيد بن منصور الخراساني، الدار السلفية - الهند/ط1 سنة 1982، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي.
39. سير أعلام النبلاء، تأليف: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - 1413، ط9، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي.
40. شرح النووي على صحيح مسلم، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت/ط2 سنة 1392هـ.
41. شرح فتح القدير، محمد بن عبد الواحد السيواسي، دار الفكر - بيروت/ ط2 بدون تاريخ.
42. صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار ابن كثير - اليمامة - بيروت/ط3 سنة 1407-1987، تحقيق د. مصطفى ديب البغا.
43. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي - بيروت/بدون تاريخ.
44. الصديقة بنت الصديق، عباس محمود العقاد، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط4 - 2005م.
45. الضعفاء والمتروكين، أحمد بن شعيب النسائي، دار الوعي - حلب/ط1 سنة 1369هـ، تحقيق محمود إبراهيم زايد.
46. الضعفاء والمتروكين، لابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج، دار الكتب العلمية - بيروت/ط1 سنة 1406هـ، تحقيق عبد الله القاضي.
47. العقوبة في الفقه الإسلامي، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي للطبع للطباعة والنشر، بدون تاريخ وطبعة.
48. فتح الباري شرح صحيح البخاري للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة للطباعة والنشر-بيروت/ سنة الطبعة 1379هـ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب.
49. فتح القدير للشوكاني، محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر - بيروت/ بدون تاريخ.
50. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي أبو المنصور، دار الآفاق الجديدة - بيروت/ط2 سنة 1977.
51. الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، عبد الله بن قدامة المقدسي أبو محمد، المكتب الإسلامي - بيروت/ط5 سنة 1408-1988، تحقيق زهير الشاويش.
52. الكامل في ضعفاء الرجال، عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد أبو أحمد الجرجاني، دار الفكر - بيروت/ط3 سنة 1409-1988، تحقيق يحيى مختار غزاوي.
53. كتاب الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى العقيلي، دار الفكر - بيروت/ط1 سنة 1404-1984، تحقيق عبد المعطي أمين قلعي.
54. كتاب الواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجي، ت756، دار الجيل بيروت/ط1 سنة 1997، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة.
55. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الفكر - بيروت/ سنة 1402هـ، تحقيق هلال مصيلحي مصطفى هلال.
56. كفاية الطالب، أبو الحسن المالكي، دار الفكر - بيروت/ سنة 1412، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي.
57. لسان الحكام، إبراهيم بن أبي اليمن محمد الحنفي، مكتبة البابي الحلبي وأولاده - القاهرة/ط2 سنة 1393-1973.



58. اللمع في أصول الفقه، تأليف: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - 1405 هـ - 1985 م، ط 1.
59. مآثر الإنافة في معالم الخلافة، أحمد بن عبد الله القلقشندي، مطبعة حكومة الكويت - الكويت/ط 2 سنة 1982، تحقيق عبد الستار أحمد فراج.
60. المبدع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق، المكتب الإسلامي - بيروت/ سنة 1400 هـ.
61. المبسوط، محمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، دار المعرفة - بيروت/ سنة 1406 هـ.
62. المبسوط للشيباني، محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني أبو عبد الله، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - كراتشي/ بدون تاريخ، تحقيق أبو الوفا الأفغاني.
63. متن بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة، تأليف: برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، دار النشر: مكتبة ومطبعة محمد علي صبح - القاهرة
64. المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، الإمام محمد بن حبان بن أحمد بن أبي حاتم التميمي البستي، دار الوعي - حلب - 1396 هـ، ط 1، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.
65. المجموع شرح المذهب، للإمام الحافظ أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر - بيروت/ ط 1 سنة 1417-1996، تحقيق محمود مطرحي.
66. المحلى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، دار الآفاق الجديدة - بيروت/ بدون تاريخ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي.
67. محمد خاتم المرسلين، دكتور شوقي ضيف، دار المعارف للطباعة والنشر، بدون تاريخ وطبعة.
68. المدونة الكبرى، الإمام مالك بن أنس، دار صادر - بيروت/ بدون تاريخ.
69. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت/ ط 1 سنة 1410-1990، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا.
70. مسند الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت/ بدون تاريخ.
71. مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، مكتبة الرشد - الرياض/ ط 1 سنة 1409 هـ، تحقيق كمال يوسف الحوت.
72. مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المكتب الإسلامي - بيروت/ ط 2 سنة 1403 هـ، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي.
73. مغني المحتاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر - بيروت/ بدون تاريخ.
74. المغني في الضعفاء، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، بدون طبعة ولا دار نشر ولا تاريخ، تحقيق نور الدين عتر.
75. المغني لعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، الطبعة الأولى/ دار الفكر للطباعة والنشر- بيروت/ سنة 1405 هـ.
76. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، دار القلم - بيروت - ط 5 سنة 1984.
77. المنتقى، لابن الجارود، عبد الله بن علي بن الجارود أبو محمد النيسابوري، مؤسسة الكتاب الثقافية - بيروت/ ط 1 سنة 1408-1988، تحقيق عبد الله عمر البارودي.
78. المذهب، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار الفكر - بيروت/ بدون تاريخ.
79. مواهب الجليل، محمد عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله، دار الفكر - بيروت/ ط 2 سنة 1398 هـ.
80. موطأ مالك، الإمام أبو عبد الله مالك ابن أنس الأصبحي عالم المدينة، دار إحياء التراث العربي - مصر/ سنة 1985، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.
81. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار الكتب العلمية - بيروت/ ط 1 سنة 1995، تحقيق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود.
82. نصب الراية، عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، دار الحديث - مصر/ سنة 1357 هـ، تحقيق محمد يوسف البنوري.
83. نيل الاوطار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الجيل - بيروت- لبنان/ سنة 1973.
84. الهداية شرح البداية، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني أبو الحسين، المكتبة الإسلامية - بيروت/ بدون تاريخ.



پوخته

زانای به ناو بانگ (أبو بكر الأصرم) كه یتكیك له زانایانی موعزیلییه‌كان یوه، كۆمه‌لیك راو بۆچوونی فقهی جیاوازی هه‌بوه، كه پێچه‌وانه‌ی ئیجماعی زانایان، یا زۆرینه‌یان، به‌لام به‌ یتیه‌ربوونی كات ئهم زۆرینه‌یه‌ش هه‌ر به‌ ئیجماع هه‌ژماركرا به‌ ئه‌ندیشه‌، كه له ئه‌نجامدا گشتی بۆچوونه‌كانی به‌ (شاذ) له‌ قه‌له‌م درا.

ئهم توێژینه‌وه هه‌ولێ دا كه جیاوازی بکات له‌ یتوان ئهم رایانه، بۆ ئه‌وه‌ی بزاندري كامیان به‌راسته‌قینه (شاذ) ه و كامیان به‌ ئه‌ندیشه‌یی وا هه‌ژماركراوه، ئه‌وه‌ش له‌ رینگای به‌راوردكردنی هه‌موو راو به‌لگه‌كان به‌ به‌راوردیكی زانستی روون، بۆ ئه‌وه‌ی به‌ روونی و ئاشكرا بزاندري كام له‌و رایانه (شاذ) ه و كامیان له‌ جۆری رای جیاوازی ئاسایی دا‌ئه‌ندري‌ت.

Abstract

Abo Bakr al-Asam was one of the scholars who disagreed with the consensus. However, some opinions were accepted by some jurists, which brought him out of the realm of anomalies and introduced him into the dispute. Accepted, the research deals with these views and their acceptance and acceptance with great interest in the scientific discussions between him and the violators is based on textual and mental evidence.

The research concerned all care to study the evidence and balance between them in terms of strength, health and weakness, with a clear scientific balance, to distinguish between what was really abnormal and what is an acceptable dispute, which he thought as an exception.

The research did not discuss the biographical and scientific biography of Abu Bakr al-Asam because it was separated in another research, referred to in the introduction.