مجلة مآلات

عدد خاص بمؤتمر فقه الهجر جامعة النور الدولية للعلوم الإنسانية و الاجتماعية بأمريكا الشمالية
بشراكة مع مركز ابن العربي بفلسطين وماستر قضايا المجتمع بين الفقه والقانون المغرب (2026)

تاريخ الاستلام : 2026/01/01
تاريخ رد القبول : 2026/02/10

Date of Manuscript Receipt: 01/01/2026
Date of Acceptance Notification: 10/02/2026

# الاستدلال بالضرورة والحاجة و أثره في فقه المهجر من خلال كتاب "الضرورة والحاجة الشرعيتان: حدودهما والفرق بينهما مع نماذج تطبيقية تخص المسلمين خارج البلاد الإسلامية"– للدكتور عبد القادر بن علي أحنوت

# "Necessity and Legitimate Need: Their Limits and Distinctions with Practical Examples for Muslims Living Outside Islamic Countries" – by Dr. Abdelkader Ben Ali Ahnout

**الدكتور توفيق حدو**

**باحث بمختبر قضايا التجديد في الدراسات الإسلامية والإنسانية**
**الكلية المتعددة التخصصات –الناظور/ المغرب**

**ملخص:**

يعالج هذا البحث مسألة الاستدلال بالضرورة والحاجة الشرعيتين وأثر ذلك في فقه المهجر من خلال قراءة وصفية تحليلية لكتاب «الضرورة والحاجة الشرعيتان: حدودهما والفرق بينهما مع نماذج تطبيقية للمسلمين خارج البلاد الإسلامية»، ويرمي البحث إلى إظهار المرتكزات الأصولية والمقاصدية التي ينبني عليها هذا الضرب من ضروب الاستدلال، والكشف عن ضوابطه المنهجية كما قرَّرها صاحب الكتاب، إضافة إلى التمييز الدقيق بين الضرورة والحاجة من حيث حدُّهما ورُتبتهما، وكذلك تأثير كل منهما في تغيُّر الأحكام أو تخفيفها. تبنى البحث المنهج الوصفي التحليلي، وتعقب النماذج التطبيقية التي مثَّل بها المؤلف لنوازل المسلمين في البلاد غير الإسلامية بيانا لكيفية الاستدلال بالضرورة والحاجة في الاجتهاد المعاصر. وخلُص المؤلف إلى أن فقه المهجر يرتكز في شق مهم منه إلى التنزيل المقاصدي المنضبط الذي يراعي الكليات الشرعية والقواعد المقاصدية مثل التيسير ورفع الحرج ودفع الضرر وغيرها دون المساس بثوابت الشريعة أو التوسع في الأخذ بالرخص بغير دليل معتبر. كما كشف البحث عن تنبيه المؤلف إلى أن الخلط الحاصل بين الضرورة والحاجة هو من أخطر دواعي الفوضى في الفتوى المعاصرة، وأنه يجب تحرير مُتَعلَّق كل منهما ضمانا لسلامة الاستدلال والتنزيل، ولاسيما في قضايا ونوازل الأقليات المسلمة في بلاد المهجر.

**الكلمات المفتاحية:** : فقه المهجر؛ النوازل؛ المقاصد؛ الجالية.

**Abstract:**

This study addresses the issue of reasoning by necessity and legitimate need and its impact on the jurisprudence of Muslims living in non-Islamic countries, through a descriptive-analytical reading of the book *Necessity and Legitimate Need: Their Limits and Distinctions with Practical Examples for Muslims Living Outside Islamic Countries* by Dr. Abdelkader Ben Ali Ahnout. The research aims to highlight the foundational principles and objectives underpinning this type of reasoning, uncover its methodological guidelines as set by the author, and clarify the distinction between necessity and legitimate need in terms of their scope and hierarchy, as well as their influence on modifying or easing legal rulings. The study employs a descriptive-analytical approach and examines the practical cases presented by the author to illustrate how necessity and legitimate need are applied in contemporary ijtihad. The author concludes that a significant aspect of fiqh in the diaspora relies on objective purposive reasoning that respects the overarching principles of Sharia, such as facilitation, removal of hardship, and prevention of harm, without compromising core religious tenets or excessively relying on concessions without valid evidence. The study also emphasizes the author's warning that conflating necessity and legitimate need is one of the main causes of disorder in contemporary fatwas, and that their respective applications must be carefully distinguished to ensure proper reasoning and rulings, especially concerning issues faced by Muslim minorities in the diaspora.

**Keywords:** Fiqh al-Mahjar; Contemporary Legal Issues; Maqasid al-Sharia; Muslim Communities

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
ISSN : 3009-5131
السنة : 2026

**مقدمة:**

الحمد لله حمد الشاكرين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، وبعد:

فإن تعاضد نصوص الشريعة وقواعدها الكلية في اعتبار الضرورة والحاجة وإفادتها القطع من حيث مراعاة الشريعة لهما يُبوئهما منزلة رفيعة في الفقه الإسلامي ويجعل الاستدلال بهما أحد المنازع الاجتهادية القمينة بدرء أي تخالف يقع بين الأحكام الشرعية والأحوال الاستثنائية التي ينجم عن إهمالها الحرج والمشقة أو تخلف مقاصد الشريعة.

غير أن طبيعة اعتبار الأصوليين والفقهاء للضرورة والحاجة لا تتحدد في كونهما أصلين مستقلين في التشريع، وإنما من حيث اعتبارهما دليلين كليين استثنائيين تسندهما الأدلة الجزئية الجمة والقواعد الإجمالية فقهًا وأصولًا، وينضبطان بضوابط قررها أهل الفن احترازا من صيرورتهما إلى أصول وعزائم عوض كونهما رخصا وأدلة اجتهادية استثنائية، وكذلك من تضخيمهما والإفراط في الاستدلال بهما، وهو ما قد يؤدي إلى تعطيل الأحكام.

ورغم ما في إعمال هذين المأخذين الاجتهاديين من السعة الإفتائية والنفس التيسيري، إلا أن الاستدلال بهما تكتنفه بعض الإشكالات ومنها على سبل التمثيل: دقة حدودهما، وصعوبة التفريق بينهما من حيث تصورهما ومصاديقهما. الأمر الذي دفع بالعلماء إلى تحرير مفهوم الضرورة والحاجة وتقييد شروط تنزيلهما على المسائل والنوازل، ضمانا لإبقاء الاستدلال بهما في دائرة المقاصد الشرعية، ودرءًا لخروجه منها، وحدوث الانفلات في بعض الفتاوى من قيود الضرورة والحاجة الشرعتين، فيحصل الخلط والاضطراب في المفتى به والمتوصل إليه من الأحكام، فما كان حقه الانبناء على مقتضى الحاجة بُنِي حكمه أو فتواه على مقتضى الضرورة، أو يبنى على مقتضى الحاجة فيما لا يقتضي ضرورة ولا حاجة.

ويقوى حضور هذه الإشكالات والأسئلة حينما يتعلق الأمر بفقه المهجر أو الأقليات المسلمة، حيث تتغاير أحوال المسلمين الاجتماعية والثقافية والدينية عما هو كائن أو سائد في البلاد الإسلامية، وهو ما يدفع المجتهد إلى مراعاة هذا التغاير الواقعي المتسم بتزاحم المصالح والمفاسد الواقعية، مستعينا بالاستدلال بالضرورة والحاجة نصوصا وقواعد، ومحترزا مما سلف ذكره من لزوم التقيد بشروط وضوابط الحكم والتنزيل. وقد أفضى الواقع المتشابك بين الاعتبارات الشرعية والتحديات الموضوعية المعقدة التي تشهدها البلاد غير الإسلامية، إلى الإقبال على الاستدلال بالضرورة والحاجة والاحتجاج بهما في التعامل مع وقائع المهجر ومسائله، كذلك كان يعرف تسيبا يجعل الحكم بالضرورة في موضعها وفي غيره، ويرفع الحاجة إلى مقام الضرورة دون ترتيب بينهما. وانطلاقا من هذا السياق، فإن هذه الدراسة تروم رصد الاستدلال بالضرورة والحاجة وبيان أثره في فقه المهجر من خلال كتاب: "الضرورة والحاجة الشرعيتان: حدودهما والفرق بينهما" للدكتور عبد القادر أحنوت، الذي يمكن اعتباره مرجعا معتمدا في تحرير مفهومي الضرورة والحاجة، وحسن الاستدلال بهما، وما اتَّسم به من نقد منهجي للإفراط المعاصر في الاحتجاج والإفتاء، إضافة إلى معالجته لبعض

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

النوازل التي يتبدى فيها منهج المؤلف في الاستدلال بالضرورة والحاجة وكيفية تفعليهما للتوصل إلى الحكم الشرعي بخصوصهما. أما عن خطة البحث، فقد جاءت بعد هذه المقدمة في ثلاثة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول: تطرقت فيه إلى الضرورة والحاجة من حيث تعريفهما والفروق الحاصلة بينهما وضوابط كل منهما وتضمن مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الضرورة والحاجة وبيان الفروق بينهما.

الفرع الأول: تعريف الضرورة لغة واصطلاحا.

الفرع الثاني: تعريف الحاجة لغة واصطلاحا.

الفرع الثالث: بيان الفروق بينهما.

المطلب الثاني: ضوابط وقيود الضرورة والحاجة.

الفرع الأول: ضوابط الضرورة الشرعية.

الفرع الثاني: ضوابط الحاجة الشرعية.

المبحث الثاني: جَلّيْت فيه العلاقة بين الحاجة والضرورة وبعض الأدلة الأصولية الاجتهادية وهي:

الاستصلاح، والاستحسان والذرائع، وقد اشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الاستصلاح وصلته بالحاجة والضرورة.

الفرع الأول: حجية الاستصلاح أو المصالح المرسلة.

الفرع الثاني: وجه العلاقة بين المصلحة المرسلة والضرورة.

المطلب الثاني: علاقة الاستحسان بالحاجة والضرورة.

الفرع الأول: حجية الاستحسان.

الفرع الثاني: وجه العلاقة بين الاستحسان والحاجة والضرورة.

المطلب الثالث: علاقة الذرائع بالحاجة والضرورة.

الفرع الأول: حجية الذرائع.

الفرع الثاني: الذرائع وصلتها بالحاجة والضرورة.

المبحث الثالث: ملحظ الضرورة والحاجة في نوازل تخص المسلمين خارج الديار الإسلامية.

المطلب الأول: حكم مواقيت الصلاة في المناطق العادمة للعلامات الشرعية.

الفرع الأول: تصوير المسألة.

الفرع الثاني: الخلاف الفقهي في وقت صلاة العشاء في البلاد الفاقدة للعلامات الشرعية.

الفرع الثالث: حكم الجمع بين صلاتين للحاجة والضرورة.

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

المطلب الثاني: حكم شراء المنازل بقروض ربوية في بلاد الغرب.

الفرع الأول: تحريم محل النزاع في النازلة.

الفرع الثاني: قضايا أساسية بين يدي النازلة وإيراد أقوال الفقهاء بشأنها.

الفرع الثالث: فصل القول في النازلة عند المؤلف.

المطلب الثالث: حكم الإقامة والمشاركة السياسية في البلاد غير الإسلامية.

الفرع الأول: حكم الإقامة في بلاد غير المسلمين والتجنس بجنسيتها.

الفرع الثاني: حكم المشاركة السياسية في بلاد الغرب.

خاتمة: اشتملت على أبرز النتائج والخلاصات التي انتهى إليها المصنف في كتابه.

**المبحث الأول: الضرورة والحاجة: التعريف، الفروق بينهما، وضوابطهما.**

**المطلب الأول: تعريف الضرورة والحاجة في اللغة والاصطلاح.**

**الفرع الأول: الضرورة في اللغة والاصطلاح.**

**المسألة الأولى: المعنى اللغوي للضرورة.**

أورد المؤلف للضرورة إطلاقين في اللغة بحسب ما استقاه من كتب اللغة العربية ومعاجمها، يرجع الأول منهما إلى معنى الإلجاء إلى الشيء المحظور مما لا محيص عنه، كما هو عند ابن منظور[1] والفيومي[2]، والرازي[3]، ويراد بالإطلاق الثاني شدة الحال والاحتياج الشديد إلى الشيء، كما نقل عن ابن فارس[4]، والفيروزآبادي[5].

ويعزو المؤلف هذا التداخل بين الضرورة والحاجة عند بعض اللغويين إلى عدم تمييزهم بين بلوغ أقصى مرتبة في المشقة والاحتياج وبين ما دون ذلك، مما لا يصل إلى حد الهلاك أو انْخِرام مقصد من مقاصد الشريعة الخمسة (الدين، النفس، العقل، النسل، المال)، وإنما يُسَبِّب الحرج والضيق عند المشقة المعتدلة.

ويَستحسن بعد ذلك تفرقة أبي بكر بن العربي في هذا السياق اللغوي في معنى الاضطرار بين ما هو إلجاء حقيقي وهو ما يصدق على الضرورة وبين ما هو اضطرار مجازي. وهوما يصدق على الحاجة.

**المسألة الثانية: المعنى الاصطلاحي للضرورة.**

---

[1] لسان العرب، ط1 ، 1410هـ/1990م، دار صادر، بيروت، ج4، ص: 483.

[2] المصباح المنير، ط2، 1420هـ/2000م، المكتبة العصرية، ص: 186.

[3] مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي، طبعة 1422هـ/2001م، المكتبة العصرية، ص:183.

[4] معجم مقاييس اللغة، مادة (حَوَج)، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، ج 114/2.

[5] القاموس المحيط، باب الراء، فصل الضاد، ط3، سنة 1420هـ/2000م، دار إحياء التراث العربي: ج1، ص: 601.

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

يَسِمُ المؤلف تعريفات الفقهاء لمصطلح الضرورة بالتباين اللفظي والتقارب من حيث المعنى، ويُفصح عن هذا الأمر من خلال إيراد تعريفات فقهاء المذاهب الأربعة[6]، (المالكية، الشافعية، الحنفية، والحنابلة)، وثلة من المعاصرين، كالإمام محمد أبو زهرة[7]، والدكتور يوسف قاسم[8]، والدكتور وهبة الزحيلي[9] والدكتور جميل مبارك[10].

ويبرر الدكتور عبد القادر أحنوت تقارب تعاريف الفقهاء القدامى للضرورة بحصرهم إياها في الأكل والإكراه، استنادا إلى اشتغالهم بتفسير آيات إجازة أكل الميتة عند الجوع، أو التفوه بكلمة الكفر عند الإكراه، ولو وسّعوا الدائرة لاستلزم ذلك منهم دقة في التعريفات.

أما ما أورده من تعريفات للمعاصرين المشار إليهم أعلاه، فقد علق عليها وبَيَّن مآخذه عليها أو مآخذ غيره حسب ما يشترطه المناطقة والأصوليون في صياغة الحدود والتعاريف، ويخلص في الختم إلى اختيار تعريف لا يبعد عن تعريف الدكتور يعقوب الباحسين[11]. وهو -أي التعريف المختار للدكتور أحنوت- للضرورة هي: "الحالة المُلجئة علما أو ظنا لتناول المُحرَّم أو ترك الواجب من أجل المحافظة على المصالح الضرورية للإنسان"[12].وقد قام بشرح ألفاظه وذكر محترزاته، وبيان كونه جامعا مانعا.

**الفرع الثاني: الحاجة في اللغة والاصطلاح.**

**المسألة الأولى: معنى الحاجة في اللغة.**

يذكر المؤلف أن معظم المعاني التي جاءت في المعاجم والقواميس اللغوية[13]، تؤول إلى معنى الافتقار إلى الشيء، وإن كان -حسب نظره- ليس على مرتبة واحدة، فقد يكون فيما تحسيني، كما قد يكون فيما هو ضروري وحاجي[14]،

---

[6] الشرح الكبير للدردير بحاشية الدسوقي، ط1، سنة 1417هـ/1996م، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2/ص 115، ومغني المحتاج للخطيب الشربيني، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، ط1، سنة 1414هـ/1994م، دار الكتب العلمية، بيروت: ج4/ ص:386. وأحكام القرآن لأبي بكر الجصاص، ط1، سنة 1414هـ/1993م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج1، ص: 159. والمغني مع الشرح الكبير دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج1، سنة 1405هـ/ دار الفكر، بيروت، ج 331/9.

[7] أصول الفقه، طبعة دار الفكر العربي، ص: 362.

[8] نظرية الضرورة في الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الجنائي الوضعي، طبعة 1401هـ/1981م، دار النهضة العربية القاهرة، ص 80.

[9] نظرية الضرورة مقارنة مع القانون الوضعي، ط4، سنة 1418هـ/1997م، دار الفكر بدمشق، ص: 64.

[10] نظرية الضرورة الشرعية حدودها وضوابطها، ط 1، سنة 1408هـ/1988م، دار الوفاء، المنصورة، ص: 27.

[11] قاعدة المشقة تجلب التيسير، دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية، ط2، سنة 1426هـ/2005م، مكتبة الرشد، ص: 482

[12] الضرورة والحاجة الشرعيتان: حدودهما والفرق بينهما، ط1، سنة: 1435هـ/2014م، دار ابن حزم، بيروت، ص: 25.

[13] لسان العرب لابن منظور، ج1/ ص 784، والقاموس المحيط، باب الجيم، فصل الحاء، ج 1/ ص289، والمصباح المنير للفيومي، ص: 83.

[14] الضرورة والحاجة الشرعيتان لأحنوت نقلا عن الحاجة الشرعية حدودها وقواعدها لأحمد كافي، ط1، سنة 1424هـ/2004م، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 17، بتصرف.

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

ولذلك لما اعتبر بعض أهل اللغة الحاجة والضرورة بمعنى واحد علّق عليهم المؤلف بأن ذلك من قبيل الخلط غير المُسْتَساغ الناجم عن عدم التمييز في المشقة بين أشدها وأقصاها المفضي إلى الهلاك، وبين ما دون هذه المرتبة مما يسفر عن ضيق وحرج.

**المسألة الثانية: معنى الحاجة في الاصطلاح.**

ينقل المؤلف -في هذا السياق- عن إمام الحرمين الجويني عدم وجد تعريف مضبوط ومعلوم العبارة، وإنما إيضاح للمحدود بأسلوب التقريب والتمثيل كما ذكر في البرهان بمثال تصحيح الإجارة لحاجة الناس إلى السكن مع عدم القدرة على التملك وغيره، الأمر الذي يُفهم منه أن تلك الحاجة، وإن كانت مما يُفتقر إليه إلا أنها لا ترقى إلى مستوى الضرورة.

ولعل من كان له قصب السبق في وضع تعريف مميز للحاجة عن الضرورة والتحسين هو الإمام الشاطبي[15]، كما في كتاب الموافقات[16]، والذي يتَحصّل منه إن كلا من الضرورة والحاجة يحملان معنى الافتقار الشديد، إلا أن الصانع للفرق بينهما -حسب الشاطبي- هو النظر في الآثار الناجمة عن عدم تلبية كل منهما. فالضرورة ما لا يُستطاع تحمّله من الافتقار والشدة، فيما تكون الاستطاعة على التحمل في الحاجة شاقة وتجعل الحياة صعبة.

غير أن الدكتور أحنوت لاحظ على تعريف الشاطبي إغفاله للحاجة الخاصة المعتبرة هي أيضا إلى جانب الحاجة العامة عند الشارع، إلا ما كان من باب التغليب عند التعارض، فإن العام من المصالح أولى بالاعتبار الشرعي من الخاص منها.

ثم إن في تعريف الجويني[17] والشاطبي ومن نسج على منوالهما ينطبق -حسب الدكتور أحنوت- على الحاجة الأصولية العامة التي قد تكون من قبيل الاستحسان الشرعي، والمُتّسمة بالديمومة وإثبات حكم عام ومستمر، بصرف النظر عن وجود الترخيصات الشرعية التي لا يوجد لها عذر شاق وهي -عل سبيل المثال- الإجارة والاستصناع والسَّلم.

بيد أن هناك صنفا آخر من الحاجة لا يتصف بما سبق ذكره، بل هي كالضرورة مُقدّرة بقدرها، وتسمى حاجة فقهية تتحقق للمحتاج فحسب، من حيث فَرْدَانِيتُه، وليست مُتَجَاوزة إلى غيره.[18]

**الفرع الثالث: الفروق الكائنة بين الضرورة والحاجة.**

---

[15] الضرورة والحاجة الشرعيتان لأحنوت، ص 181.

[16] ينظر: تعريف الشاطبي في الموافقات، تحقيق أبي عبيدة مشهور آل سلمان، ط 1/ سنة 1417هـ/1997م، دار ابن عفان بالرياض، ج2، ص 21.

[17] غياث الأمم في التياث الظلم، ط 1، سنة 1427هـ/2006م، المكتبة العصرية، بيروت، ص: 222.

[18] الضرورة والحاجة الشرعيتان لأحنوت، ص 182، نقلا عن صناعة الفتوى وفقه الأقليات لعبد الله بن بَيَّة، ط1، سنة 1428هـ/2007م، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، ص: 210.

رغم استعمالات الفقهاء في بعض عباراتهم الضرورة بمعنى الحاجة، والتقارب الكبير بينهما من الجانب اللغوي، إلا أن مرتبة الضرورة عندهم غير مرتبة الحاجة، فهم قد ألمحوا إلى ما يميز كلا منهما، وذكروا الفروق بينهما كلما ظهر لهم ذلك، ويمكن إيجازها فيما يأتي:

أ-باعث ودافع كل منهما، فهو عند الضرورة الإلجاء الذي لا اختيار فيه للمكلف، بينما هو عند الحاجة التيسير والتخفيف.

ب-الضرورة تبيح فعل ما نُهي عنه لذاته كأكل الميتة وقتل النفس والزنى وغيرها، أما الحاجة فتبيح ما نُهي عنه لغيره وكان الفعل محرما لعارض كالغصب أو عقد فاسد وشبه ذلك، وهذا الأمر هو الذي أكده القرافي في كتابه الفروق[19].

ج-الاختلاف من حيث الماهية، فالضرورة هي مخافة الهلاك أما الحاجة فهي مخافة الضرر، والبَوْنُ كبير بين المعنيين. ثم إنه لما كان أساس الترخيص فيهما هو المشقة فإنها قد لا تنضبط بين الأفراد، فما هو حاجة بالنسبة للبعض قد يكون ضرورة لآخرين، فالضابط في الحقيقة هو المكلف ذاته.

د-أن الإذن في الضرورة عام لا يُحتاج في تنزيله على كل حالة إلى نص إلا ما كان من قبيل الاستثناء لأدلة أخرى أو صوارف، بخلاف الحاجة التي لا تجيز المحظورات إلا بورود دليل معها.

فهذه جملة من الفروق الدقيقة بين الضرورة والحاجة، مما لا يمكن ادعاء الحصر بشأنها، ولا ريب أنه قد تكون هناك فروق أخرى، ولاسيما مع ظهور قضايا فقهية معاصرة مثل ما يتعلق بالمعاملات المالية التي تحتاج إلى تقدير درجة الضرورة أو الحاجة لإباحتها أو تحريمها.

**المطلب الثاني: ضوابط الضرورة والحاجة.**

**الفرع الأول: ضوابط وقيود الضرورة.**

لقد حصل تسيب في الأخذ بالضرورة وتوظيفها في محلها وفي غيره، حتى كادت تتحول من رخصة إلى ذريعة لتعطيل الأحكام الشرعية، مما بات معه الأمر مستلزما للتقيد بعدد من القيود والضوابط قبل الإقدام على مقارفة المحظور، ومن أبرز هذه الضوابط:

**الضابط الأول:** أن تكون الضرورة متحققة لا منتظرة أو متوهمة ومعنى هذا القيد أن يكون الخطر الذي خيف بسببه الهلاك أو التلف حقيقيا وحالًا من حيث وقوعه على إحدى الضروريات، سواء للنفس أو الغير، أما إذا كان للمكلف المضطر وقت يساعده على البحث عن وسائل وحلول مشروعة تجنّبه التلبس بالضرورة وأن يكون هناك محيص منها، فلا يجوز له الاقتراب من المحظور.

---

[19] الفروق، طبعة دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

فالأمر حال قيام الضرورة يرتبط بقوة الخطر المُداهم للمكلف، بحيث لا تكون لديه فرصة ولا سبيل إلى دفعه إلا بمقارفته للمحرم، وعليه فإن الخطر المنتظر، ولاسيما إذا كان نائي الوقوع، فإنه لا يعد ضرورة، وكذلك إذا كان متوهما غير قائم على حيثيات صادقة، ولا أمارات للضرورة فلا عبرة بهذا التوهم.

**الضابط الثاني: ألا تفضي إزالة الضرورة إلى حصول ضرر أعظم منها.**

والمقصود به أن يكون الضرر أو الأذى في المحرم الذي تَلَبَّس به المكلف أقل وأخف من ضرر حالة الضرورة، ولذا وضع بعض الشافعية قيدا بقولهم: "الضرورات تتيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها".[20]

ويظهر أن هذا الضابط يرجع في أصله إلى قاعدة الموازنة والترجيح بين المفاسد عند اجتماعها، فإذا كانت مفسدة الأخذ بالضرورة غالبة، كان تركها أولى، وإذا كانت مفسدة عدم الأخذ بالضرورة هي الغالبة، كان الأخذ بها هو الأولى. وهذا المعيار ذكره غير واحد من العلماء كالقرطبي[21]، والنووي[22]، وإذا ما كان مقدورا على درء المفاسد كلها، فذلك أولى، وإلا الأفسد فالأفسد كما ذكر العز بن عبد السلام.[23]

ومما يلاحظ في هذا الضابط، أن يكون في إمكان المضطر أكثر من وسيلة لدفع ضرورته، وعليه أن يصطفي الأقل ضررا عليه، وعلى هذا الأساس أفتى مالك في مسألة الرجل يضطر إلى الميتة وهو يجد ثمر القوم، أيهما يقدم؟ فأجاب رحمه الله أنه إن ظن أنهم يصدقونه بضرورته حتى لا يُعد سارقا فتقطع يده، يَطْعم من ذلك ما يدفع جوعه بما فعل، فإن له أن يأكل الميتة غنية وسعة.[24]

وقد وضع الفقهاء عدة قواعد تعضد هذا الضابط وتؤكد على معناه، منها قولهم: "يختار أهون الشرين"[25]، و"إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما"[26]. و"الضرر الأشد يُزال بالضرر الأخف"[27].

**الضابط الثالث:** ألا ينجم عن إزالتها إلحاق مثلها بالغير. ويُقصد به ألا يُرفع الضرر بضرر مثله ولا بأكثر منه من باب أولى، أما إذا كان رفع الضرر بما هو أخف منه أو بدون ضرر أصلا، فإن الضرورة تكون معتبرة ويكون أمر إزالتها

---

[20] الضرورة والحاجة الشرعيتان لأحنوت، ص159، نقلا عن: الأشباه والنظائر للسيوطي، ط1، سنة 1399هـ/1979م، دار الكتب العلمية، بيروت، ص84.

[21] الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عماد زكي البارودي وخيري سعيد، طبعة المكتبة التوفيقية، ج3، ص 46، وشرح النووي على مسلم، ط 1، سنة 1415هـ/ 1994م، تحقيق عصام الصبابطي وحازم مُحَمَّد وعماد عامر، دار الحديث القاهرة، ج3 /ص 190.

[22] شرح النووي على مسلم: ج3، ص190.

[23] قواعد الأحكام في مصالح الأنام أو القواعد الكبرى، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، ط 7، سنة 1444هـ/ 2023م، دار القلم بيروت، ج1، ص 41.

[24] شرح الزرقاني على موطأ مالك، ط 1، سنة: 1422هـ/ 2002م، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ج3/ ص 125.

[25] مجلة الأحكام العدلية بشرح الأتاسي، طبعة 1349هـ، المادة 29، ص: 70.

[26] الأشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي، طبعة 1424هـ/2003م، تحقيق عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية، بيروت، ص 111.

[27] مجلة الأحكام العدلية بشرح الأتاسي، المادة 27، ص: 68.

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

مشروعا مثاله: لو أكره شخص على قتل غيره، لم يحل له فعل ذلك لأن المُهَجَ في مرتبة واحدة في نظر الشرع، ولا يحل لأحد أن يفدي نفسه بنفس غيره مهما كانت الدوافع.

**الضابط الرابع: أن تقدر بقدرها.**

ومعناها أن ما أبيح بناءً على الضرورة، إنما يُباح فعله بالقدر الكافي لدفع تلك الضرورة، ولا يحل الاستمرار والتوسع في المحرم، بل "متى زال الخطر عاد الحظر"[28]، تخفيفا لمخالفة الحكم الأصلي، قال تعالى: ﴿**فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه**﴾[29]، فقد فسّر بعضهم أن الباغي هو الذي يأكل فوق حاجته فيأتي أكله شهوة وتلذذا، والعادي الذي يأكل الميتة ومثلها مع توفر غيرها.[30]

وقد رتّب الفقهاء على هذا المعنى أحكاما، منها أن أكل الميتة لا يكون بقدر ما يدفع عن المضطر خطر الهلاك، وقيّد بعضهم ذلك بقدر سد الرمق، وخالف البعض، فقالوا بجواز الشبع.

وخلاف الفقهاء هذا في القدر متوجّه إلى الضرورة المؤقتة التي يأمل المضطر الغنى عنها بما يحل له[31]. أما الضرورة المستمرة فلا خلاف بينهم في جواز الشّبع والتزود، لأن دوام الضرورة يقتضي استمرار الحرج والمشقة وبالتالي التوسع وهو ذات تقدير الضرورة بقدرها، وقريب من هذا الضابط في معناه قاعدة: "الميسور لا يسقط بالمعسور"[32]. الذي تدل على أن المأمور به إذا لم يتأتى فعله بوجه كامل كما طلب الشرع لعدم القدرة عليه، فإن يؤتى به تبعيضا، فإن هذا البعض الميسور واجب، ولا يترك الكل لأن الضرورة إنما تُسْقِط المعسور.

وميدان هذه القاعدة في صلتها بتقدير الضرورة بقدرها هو ترك الواجب، لأن وجود الضرورة لا يستلزم فعل المحظور فحسب. وإنما قد تفضي أيضا إلى ترك واجب من الواجبات الشرعية.

ويؤكد هذا المعنى الأخير قول النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».[33]

**الفرع الثاني: ضوابط الحاجة الشرعية.**

---

[28] المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا، ط1، سنة 1418هـ/ 1998م. دار القلم، دمشق، ج2/ ص 1005.

[29]

[30] الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ج2/ص 207. والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية، تحقيق عبد السلام الشافي مُحَمَّد، ط1، سنة 1413هـ/1993م، بيروت، ج2/ ص 72.

[31] سبق للمؤلف أحنوت أن فصّل في هذا الخلاف في حالة الجوع من حالات الضرورة من كتابه: الضرورة والحاجة الشرعيتان: ص 91 –96.

[32] الأشباه والنظائر للسيوطي، ص 159.

[33] أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله، رقم الحديث: 6858، ومسلم في كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، رقم: 412.

أورد بعض العلماء ضابطا واضحا يرسم حدود الحاجة ويوضح في ذات الوقت ما يميزها عن الضرورة، وهو أن كل ما يقدر العبد على تركه مع نصيب من العسر والمشقة فهو من باب الحاجة، وما لا يقدر فهو من باب الضرورة[34] وبيان هذا الضابط أن مرتبة الافتقار والاحتياج والمشقة متوسطة يَأْنس الإنسان من نفسه قدرةً على احتمالها، وهي مستلزمة للاستثناء والترخص حسب مستوى تلك القدرة، فإذا زادت شدة ذلك الاحتياج وتلك المشقة، ووصلت الحد الذي يفوق قدرة وطاقة الإنسان، بحيث لو لم تعتبر لقُطع بهلاكه أو خيف ضياع مصالحه الضرورية، فإنها تتحول إلى ضرورة، وتسمح بما تسمح به الضرورة بإطلاق سواء ارتبط الأمر بالواحد أو بالمجموع[35].

إذن فالمعيار الثابت والضابط العام في كل الظروف والحالات هو ضبط مستوى المشقة والأذى لتفريق حالات الضرورة عن حالات الحاجة النازلة منزلتها من حيث الترخص والاستثناء.

## المبحث الثاني: تجليات الحاجة والضرورة في الأدلة الأصولية الاجتهادية.

### المطلب الأول: علاقة الاستصلاح بالحاجة والضرورة.

#### الفرع الأول: حجية الاستصلاح.

ليس المجال هنا مجال بسط للاختلاف بين العلماء بشأن حجية المصلحة المرسلة، وإنما -أختصر الأمر اختصارا وأكتفي في ذلك بإيراد نص الإمام القرافي المالكي الذي يحسم الخلاف في المسألة، يقول فيه: "أما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا أو جمعوا أو فرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهدا بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا أو فرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب".[36]

غير أن المالكية استعملوا المصلحة المرسلة بصورة أرجح عن غيرهم من الفقهاء، ووضعوا لذلك ضوابط وقيود مخافة أن تجر إلى فتح باب التشريع بالهوى والتشهي، ولعل ماله ارتباط بالحاجة والضرورة من هذه الضوابط هو أن تكون متوافقة مع مقاصد الشريعة، وهذا الشرط قمين بقبول المصلحة أو ردها، لأن إغفال المقاصد في الكشف عن المأخذ الاجتهادي لحكم النازلة يُصَيِّرُ إلى خلاف المقصود.

#### الفرع الثاني: علاقة الاستصلاح بالحاجة والضرورة.

---

[34] الضرورة والحاجة لأحنوت ص 221. نقلا عن شرح الأتاسي لمجلة الأحكام العدلية، ص 76.

[35] الضرورة والحاجة لأحنوت، ص 221.

[36] تنقيح الفصول في علم الأصول لشهاب الدين القرافي: تحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب، طبعة دار المذهب القاهرة، ص: 294.

ذكرت في الفرع السابق أن من شروط اعتبار المصلحة المرسلة مواءمتها لمقاصد الشريعة، وهذا هو الأمر الذي يكشف الصلة الوطيدة بين المصلحة المرسلة وبين الضرورة والحاجة، حيث إن من مقاصد الشريعة صون الضروريات وإزالة الحرج والضيق، فكل مصلحة لا تحفظ إحدى الضروريات الخمس ولا تدفع الشدة وترفع الضيق عن الناس فلا اعتبار لها. ويؤكد هذا كلام الشاطبي: «إن حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين، وأيضا مرجعها إلى حفظ الضروري من باب "ما لا يتم الواجب إلا به" فهي إذن من الوسائل لا من المقاصد، ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى باب التخفيف لا إلى التشديد".[37]

ويتأكد اتصال الضرورة والحاجة بالمصلحة المرسلة، ويتوطد حين استذكار ما اشترطه الغزالي للعمل بالمصلحة في "شفاء الغليل"[38] من أن تكون في محل الضرورات أو الحاجات"[39].

فتكون بهذا بينهما علاقة الشرط بمشروطه، فالضرورة أو الحاجة شرط من شروط العمل بالمصلحة المرسلة وإذا كان بينهما علاقة كما ذكر، فمن باب أولى أن تكون لهما علاقة بمقاصد الشريعة لأن المصلحة هي روح المقاصد وقلبُها الخفَّاق.

**المطلب الأول: علاقة الاستحسان بالحاجة والضرورة.**

**الفرع الأول: حجية الاستحسان.**

إن أشهر التعريفات للاستحسان هو لأبي الحسن الكرخي الحنفي، الذي يقول فيه: «الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حُكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي هذا العدول»[40]. وهذا الوجه الأقوى هو نفسه الذي عبر عنه ابن العربي في تعريفه للاستحسان[41] بأقوى الدليلين. بحيث إن العدول إليهما عن غيرهما هو مراعاة للمصالح ودفع للمضار ومن هذه المصالح الضروريات والحاجيات.

إذن فالاستحسان بهذا المعنى معتبر لدى جميع المذاهب لدخوله في مقتضى الأدلة وعدم خروجه عنها، وأما ما أُثِر عن الإمام الشافعي من إنكاره له، فإنما المقصود به الاستحسان القائم على محض التشهي ومجرد القول بالرأي من غير رجوع إلى دليل شرعي.

---

[37] الاعتصام، تحقيق سليم بن عيد الهلالي، ط1، سنة 1412هـ/1992م، دار ابن عفان بالرياض، ج 2/ ص632.

[38] شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ط1، سنة 1971م، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ص 209، أما في المستصفى فقد ألحق الحاجيات بالمرتبة الثانية، ألا لا يجوز الاحتجاج بها إلا إذا كانت تجري مجرى الضرورة.

[39] أما في المستصفى فقد ألحق الحاجيات بالمرتبة الأخيرة، إذ لا يجوز الاحتجاج بها إلا إذا كانت تجري مجرى الضرورة (المستصفى، تحقيق محمد سليمان الأشقر، ط3، سنة 1445هـ/2024م، دار الرسالة العالمية، ج1، ص 418).

[40] كشف الأسرار على أصول البزدوي لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، طبعة 1307هـ، مكتب الصنائع، القاهرة، ج4، ص3.

[41]

**الفرع الثاني: علاقة الاستحسان بالحاجة والضرورة.**

أورد الإمام السرخسي عددا من أقوال العلماء توضح الغاية من العدول عن القياس أو الدليل العام أو القاعدة الكلمة إلى الاستحسان، جميعها تتوجه إلى هذا المعنى، حيث قالوا:

«إنه ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس».

و«طلب السهولة في الأحكام فيما يُبتلى فيه الخاص والعام».

و«الأخذ بالسعة وابتغاء الدّعة».

و«الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة»[42].

وهذه الأقوال تعتبر بجلاء على أن من أبرز مقاصد هذا المسلك تفادي الغلو في طرد القياس لِمُجَانبته التيسير ودفع المشقة، ولذا علَّق السرخسي عليها بقوله: «وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر»[43].

وهذا فيه كفاية لتصور وإدراك العلاقة الكائنة بين الاستحسان وبين الحاجة والضرورة، بل إن هذه العلاقة تتضح أكثر عندما نجد أن من أقسام الأصوليين للاستحسان ما يسمى باستحسان الضرورة، والمراد هو أن تكون هناك ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس والعمل بمقتضاها دفعا للحرج ومراعاة للعدالة.[44]

والمراد بالضرورة في هذا النوع من الاستحسان لا ينطبق على تلك الملجئة التي تجعل الإنسان مضطرا بالمعنى الاصطلاحي وتبيح له المحظورات، وإنما ينطبق أيضا على الحاجة إلى الأيسر، وإلى الأقرب في دفع الحرج، والأوفق مع مقاصد الشريعة العامة.

فالاستحسان يجتمع مع الضرورة أو الحاجة من حيث إن كلا منهما تَرَخُّص واستثناء مما يقتضيه الدليل الأصلي.

**المطلب الثالث: علاقة الذرائع بالحاجة والضرورة.**

**الفرع الأول: اعتبار الذرائع شرعا.**

ابتداء ينبغي القول إن الذرائع ليست حكرا على مذهب مالك ولا من خصوصياته، بل هي قاعدة عامة عمل بها الفقهاء في جميع المذاهب. قال القرافي: «وليس سد الذرائع خاصا بمالك رحمه الله، بل قال بها هو أكثر من غيره، وأصل سدها مجمع عليه»[45].

والخلاف بين الفقهاء بشأنها إنما هو كامِن في التطبيق وتحقيق المناط، وليس في الأصل.[46]

---

[42] المبسوط، ط1، سنة1414هـ/ 1993م، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 10، ص 145.

[43] المبسوط، ج10، ص 145.

[44] نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، وهبة الزحيلي، ط4، سنة 1418هـ/ 1997م، دار الفكر، دمشق، ص 148.

[45] الفروق. ج 2/ ص 33.

[46] إعمال قاعدة الذرائع هو في الحقيقة عمل بنصوص أفادت من حيث مجموعها القطع، وقد فصَّل في أدلتها ابن القيم في إعلام الموقعين موصلا إياها إلى تسعة وتسعين دليلا (إعلام الموقعين، ضبط مُحَمَّد عبد السلام إبراهيم، ط2، سنة 1414هـ/ 1993م، دار الكتب العلمية، ج3، ص: 110 –126)

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

وقد رتّب الشاطبي قاعدة الذرائع على أصل مراعاة المآل، حيث إن الفعل يُطلب أو يُحظر بناءً على ما ينتج عنه من مصالح ومفاسد وما يؤول إليه منهما.[47]

ثم قال الشاطبي بعد أن أورد نصوصا استدل بها على ما ذهب إليه: «وهذا الأصل ينبني عليه قواعد عدة منها الذرائع».[48]

وبهذا تشترك الذرائع مع الضرورة والحاجة في مصير الأحكام إلى مقاصدها من حيث جلب المصلحة ودفع المفسدة، والغرض من إعمال هذه القاعدة في الاجتهاد هو حفظ المصالح بأنواعها الثلاثة (الضروريات -الحاجيات - التحسينات) تحصيلا وتثبيتا، ولذلك احتاط الفقهاء لذلك فوضعوا ضوابط تُظهر علاقة الذرائع بهذه المصالح بصورة أقوى وضوحا:

**الضابط الأول**: إذا كان الفعل المباح ذريعة إلى المفسدة قطعا ويقينا، فإنه يُمنع إطلاقا، وكذلك إذا غلب على الظن إفضاؤه إلى المفسدة، فإن الذريعة فيه تُسد، مثل حفر الآبار في طريق المسلمين إذا علم أو ظن وقوعهم فيها.[49]

**الضابط الثاني**: إذا كان الفعل المشروع المتذرّع به مؤديا إلى مفسدة مساوية للمصلحة أو تزيد، فإنه يمنع، قال الشاطبي: «ولا مصلحة تتوقع مطلقا مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد».[50]

أما إذا كانت المصلحة راجحة والمفسدة مرجوحة، فإن الذريعة لا تُسد، بل الشريعة جاءت بإباحة هذا القسم أو استحبابه أو إيجابه بحسب درجاته في المفسدة وقوة أدائه إلى المصلحة[51].

**الضابط الثالث**: إذا كان الفعل المأذون فيه مؤديا إلى المفسدة نادرا، فلا يقال بمنعه تحصيلا لما غلب من المصالح على المفاسد النادرة.

## المبحث الثالث: ملحظ الضرورة والحاجة في نوازل تخص المسلمين خارج البلاد الإسلامية.

### المطلب الأول: حكم مو اقيت الصلاة في المناطق العادمة للعلامات الشرعية.

#### الفرع الأول تصوير المسألة.

---

[47] الموافقات بتحقيق آل سلمان، ج5، ص 177.
[48] الموافقات، ج5، ص 182.
[49] الضرورة والحاجة لأحنوت، ص 281.
[50] الموافقات، ج5، ص 179.
[51] إعلام الموقعين، ج 3/ ص110.

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

يحدث في بعض البقاع الأوربية التي تقطنها أقليات مسلمة في بعض فصول السنة طول مُفرط في وقت النهار وقصر في وقت الليل، بحيث تصبح مدة الليل ست ساعات أو أقل أو أزيد بقليل نجم عنه عدم غياب الشفق الأحمر أصلا، ويظل غير ظاهر المغيب حتى يمتزج به بياض الصبح، ولا يتميز وقت العشاء الذي يحلّ بغياب الشفق من جهة غروب الشمس الذي تأتي بعده ظلمة الليل.

واتباع الشفق في مثل هذه المناطق يفضي إلى وقوع المسلمين في حرج شديد في معظم أوقات السنة[52]، ويُمتنع وجود ما يسبب الحرج للمكلفين في فرائض الدين، لأن في القول بذلك خَرْما لقاعدة اعتبار الشريعة لحاجات الناس وضروراتهم. وتؤكد الدراسات العلمية -حسب ما ذكره الدكتور أحنوت- على أن المواقيت المختلفة هي قابلة للتحديد بالحساب حتى خط عرض (48) درجة، وما بين خطي (48) و(67) يحدث اضطراب في علامتي العشاء والفجر نتيجة الظواهر الفلكية النادرة التي تكون في هذه المناطق، وتجعل النهار فيها طويلا صيفا، والليل قصيرا، والعكس شتاء[53]، وكلما تحول الاتجاه نحو الشمال طال النهار صيفا ونقص شتاء، وقد يصل النهار في بعض المناطق الشمالية إلى ثلاث وعشرين ساعة في الصيف.[54]

والحقيقة أن الأوقات المفقودة شرعا هي ثلاثة، آخر وقت المغرب وجميع وقت العشاء وأول وقت الفجر، لكن لا ينزل حرج كبير فيما يخص وقت المغرب لأنه معلوم الابتداء، فإذا صلى المسلم صلاته في أول الوقت فقد تحقق له أمر الصلاة في وقتها، والأمر كذلك بالنسبة لوقت الفجر فإنه معلوم الانتهاء، ولا إشكال في صلاة المسلم للفجر بعد وقت آخر يوم وُجد له توقيت.

يظل وقت صلاة العشاء هو الأكثر مفقودية والأشد حرجا، مما يستلزم النظر في القضية للتوصل إلى حل شرعي لها وما يتعلق بها من أحكام، فما هو حكم هذه الصلاة، وما الحل حتى تؤدى، وهل يكون ذلك في وقت الصبح، أو يُقدّر لها وقت معين بين المغرب والفجر؟

**الفرع الثاني: الخلاف الفقهي في وقت صلاة العشاء في البلاد الفاقدة للعلامات الشرعية.**

**المسألة الأولى: عرض الخلاف.**

إن البحث السريع والنظر السطحي حول ما أُلِّف في الموضوع يكشف عن اختلاف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

---

[52] يذكر الدكتور أحنوت أنه قد سأل بعض من يقيمون في بلاد الغرب فأكدوا له ذلك.

[53] يذكر الدكتور أحنوت أن غياب الشفق في الشتاء حين يقصر النهار ويطول الليل لا يحدث أي حرج على المسلمين، لأن غيابه يكون بعد غروب الشمس بوقت مناسب لا يفوق غالبا ساعة ونصف.

[54] أما البلاد الواقعة –حسب الدكتور أحنوت– فوق خط عرض (67) درجة وهي المناطق القطبية، فتظل الشمس فيها ساطعة لستة أشهر وإذا غربت فيظل المكان مظلما لستة أشهر أخرى.

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

الأول: إسقاط هذه الصلاة وعدم وجوبها لانتفاء سببها، وهو علامة دخول وقتها المتمثلة في غيبوبة الشفق.

الثاني: وجوب هذه الصلاة وضرورة التقدير لها.

وانقسم القائلون بالتقدير أيضا على قولين:

الأول: التقدير المطابق لدخول وقت العشاء في أقرب البلاد المعتدلة إلى البلاد التي فُقد فيها الفاصل المعهود بين وقتي العشاء والفجر، وإن حصلت هذه المطابقة بعد فجرهم (أي فجر البلاد المفقود فيها الفاصل بين الوقتين)

الثاني: التقدير النسبي، ويكون بمراعاة زمنٍ بعد غروب الشمس يغيب فيه شفق أقرب بلد معتدل إليهم (أي إلى البلاد المفقود فيها الفاصل بين الوقتين)، بمعنى تقدير مدة ذلك الزمن وبفواته يخرج وقت المغرب فيصلون العشاء مع بقاء شفقهم.

**المسألة الثانية: مناقشة الأقوال اختصارًا.**

القول الأول: سقوط صلاة العشاء لعدم السبب، نقله ابن عابدين عن بعض فقهاء الحنفية كالبقالي والحلواني[55].

وأورد ابن الهمام أن هذا القول اختاره أيضا صاحب "الكنز" الزيلعي، وردَّ على البقالي ترجيحا للقول بوجوب هذه الصلاة[56].

وهذا الذي ذهب إليه ابن الهمام أيَّده فيه ابن عابدين حيث قال: "والحاصل أنهما قولان مصححان، ويتأيد القول بالوجوب بأنه قال به إمام مجتهد وهو الإمام الشافعي"[57].

والظاهر أن وجوب الصلوات الخمس على أهل هذه البلاد من غير تنقيص هو قول جمهور العلماء ولتواتر الأخبار الصحيحة على ذلك، ومن أبْيَنِها حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: "إنك ستأتي قومًا أهل الكتاب فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله تعالى قد فرَض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة..."[58].

ولا يمكن أن ينقص عدد الصلوات الخمس مهما كانت الظروف والأحوال، بل يمكن أن يدخل على وسائلها وشروطها جانب التخفيف والتيسير، فمثلا ترخيص الشارع في ترك بعض شروطها عند الضرورة كالطهارة واستقبال القبلة وستر العورة، بل يرخّص للمريض العاجز عن ركن القيام في الصلاة أو عن الركوع والسجود في أن يصلي على الحالة التي تناسب عجزه إشارة أو إيماء مثلا، ولا تسقط الصلاة بحال من الأحوال.

---

[55] رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، ط1، سنة 1415هـ/ 1994م، دار الكتب العلمية، بيروت ج1/ ص 243.

[56] ينظر: الضرورة والحاجة الشرعيتان، لأحنوت. نقلا عن شرح فتح القدير على الهداية لابن الهمام، طبعة 1414هـ، 1993م، دار الفكر، بيروت ج1/ ص 156.

[57] رد المحتار، ج1/ ص 244.

[58] أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وتُرد على الفقراء حيث كانوا، رقم 1496.

وإذا تأكد هذا فكيف يُتصوّر إسقاطها عن أناسٍ يتمتعون بالسلامة والعافية والقدرة، وليس من عذر إلا دعوى فقدان سبب الصلاة وهو الوقت[59].

القول الثاني: تعليق الحكم بتوقيت أقرب البلاد المعتدلة، والقائلون بهذا هم الشافعية كما بيَّن النووي في المجموع[60] ومعناه أنه إذا كان أقرب البلاد إليهم يغيب فيها الشفق بعد ساعة وعشرين دقيقة من مغيب الشمس، ومدة الليل في هذه البلاد القريبة ثماني ساعات، فإن غياب الشفق يعادل سُدس ليلهم، فإذا كانت مدة الليل في البلد الذي لا يغيب فيه الشفق هو ست ساعات، فمعنى ذلك أن يُقدَّر العشاء بعد ساعة من الغروب، لأن هذا يعادل سدس الليل بالقياس على نسبة غياب الشفق من الليل في أقرب البلدان المعتدلة.

**المسألة الثالثة: ترجيح المؤلف أحنوت.**

قد رجَّح أحنوت التقدير النسبي في تحديد وقت العشاء في البلاد الفاقدة للعلامات الشرعية، لعلة تناسبه مع مبدأ رفع الحرج عن المكلفين بما كان مقدورا في حدود قواعد الشريعة، وهو أرفق الأقوال تقتضيه حاجة الناس وضرورة التيسير عليهم، ويصلح أيضا لتحديد وقت الفجر باعتماد نفس المدة الزمنية المقدرة في آخر الليل، وبالنسبة لوقت العشاء المقدّر يبقى موسعا إلى نصف الليل.

وتُصلى هذه الصلاة أداء كما هو قول الشافعية، وأيضا بعض المالكية كما ذكر الشيخ أحمد الصاوي المالكي: "وقدّر الشافعية بأقرب البلاد لهم، واختاره القرافي من أئمتنا، فتكون العشاء أداء عليه"[61].

وقد رجّح هذا الرأي من المعاصرين أيضا الدكتور علي محيي الدين القره داغي[62]. وهو قول المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي حيث حدد درجة (45) للقياس عليها. وهي درجة إحدى المناطق في فرنسا يغيب فيها الشفق قبل طلوع الفجر..[63]

**الفرع الثالث: حكم الجمع بين صلاتين للحاجة والضرورة.**

أولا يجدر بي أن أنبه إلى أن المقصود بالجمع هنا ليس لأعذار السفر أو المطر أو المرض. وإنما جمع الحاجة والضرورة في غير هذه الأعذار.

---

[59] الضرورة والحاجة الشرعيتان لأحنوت، ص 298.

[60] المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بيروت ج3/ ص 41.

[61] الضرورة والحاجة الشرعيتان لأحنوت، نقلا عن: بُلغة السالك لأقرب المسالك، طبعة دار المعارف مصر، بدون تاريخ ج1/ ص 225.

[62] نقل ترجيحه الدكتور أحنوت من بحث: "المشكلات الفقهية في المناطق القطبية" ضمن المجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، العدد الأول ربيع الثاني 1423هـ، يونيو 2002م، ص 89.

[63] من فقه الأقليات المسلمة، خالد مُحَمَّد عبد القادر، ط1، سنة 1418هـ 1998م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة (كتاب الأمة 61)، ص 99.

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

روى مسلم في صحيحه من حديث عبدالله بن عباس ﷺ أن رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر. قيل لابن عباس: ما أراد بذلك؟ قال: أراد أن لا يُحرج أمته"[64].

ويظهر مما ذكره ابن عباس من التعليل بنفي الحرج وتأكيده ذلك بفعله. رجاحة القول بجواز الجمع في الحضر للحاجة والضرورة مطلقا، ولا سيما وأنه ذكر في الحديث أن النبي ﷺ كان بالمدينة أي في غير سفر.

وهو الذي ذهبت إليه طائفة من العلماء مع شرط أن لا يكون الجمع عادة، وممن قال بذلك ربيعة وأشهب من أصحاب مالك، وأيضا حُكي عن القفال الشاشي الكبير من الشافعية وأهل الظاهر، واختاره ابن المنذر وجماعة من أهل الحديث[65].

وأوّل الجمع بعضهم بالجمع الصوري، بأن يكون قد أوقع الظهر في آخر وقتها والعصر في أول وقتها، وكذلك بالنسبة للمغرب والعشاء. وبهذا قال ابن الماجشون وغيره واستحسنه القرطبي[66] ورجّحه الشوكاني[67].

والجمع الصوري قد يُخرج من الخلاف غير أنه لا يصلح إلا لجمع التأخير وأما جمع التقديم فلا يكون، ولعل الذين قالوا به أخذوا بفعل ابن عباس ﷺ، فإن الجمع فيه حمل تأخيرا، وليس في كلامه ﷺ ما يفيد نوع الجمع، وعليه يُحمل الجمع على العموم متى اقتضت الضرورة أو الحاجة ذلك.

**المطلب الثاني: حكم شراء المنازل بقُروض ربوية في البلاد غير الإسلامية**

**الفرع الأول: تحرير محل النزاع.**

لا خلاف في أن من اضطر إلى ذلك اضطرارا واضحا ولم يكن له من يُقرضه قرضا حسنا أو أي وسيلة أخرى مشروعة ولو بالإيجار يحصل بها على مسكن يحفظ به نفسه وعرضه وماله، أبيح له الاستقراض الربوي للقواعد السالفة، ولأن ذلك رخصة يأخذ بها بقدر ضرورته دون توسع أو زيادة غير أن مكمن الخلاف في الزيادة على قدر الضرورة إلى قدر الحاجة وذلك كمن يتوسع في مسكنه بالقدر الذي يمنحه الراحة والفسحة أو من يريد أن يمتلك مسكنا عوض أن يستأجر فهل يجوز له الاستقراض بالربا أم لا؟

**الفرع الثاني: قضايا أساسية بين يدي هذه النازلة و إيراد الأقوال بشأنها.**

**المسألة الأولى: هل الربا محرم لذاته أم لغيره؟**

---

[64] مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب الجمع بين صلاتين في الحضر.

[65] معالم السنن لأبي سليمان الخطابي، طبعة 1416هـ/1996م، دار الكتب العلمية، ج1/229.

[66] شرح الزرقاني على الموطأ، ج1/ ص412.

[67] نيل الأوطار: ج2/ ص524.

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

قبل عرض الإجابة عن هذا السؤال وجب علي أن أذكّر بأنواع الربا، منها ما تعلق بما تقرر في الذمة من بيع وسلف أو غير ذلك ومنها ما كان في البيع كما أورد ذلك ابن رشد الحفيد. فالأول صنفان: واحد متفق عليه وهو ربا الجاهلية[68]، والآخر: ضع وتعجل وهو مختلف فيه.

والثاني ما كان في البيع وهو صنفان أيضا: نسيئة وتفاضل[69].

لكن الحاصل من هذه الأنواع نوعان: النسيئة والفضل، وأشدهما من حيث قوة التحريم هو ربا النسيئة، وأما ربا الفضل فهو من محرمات الوسائل لأنه يتدرج بالربح المعجل إلى ربح مؤجل[70].

ولا ريب في أن الفوائد التي يدفعها المقترض للبنك المُقرض هي من الربا المحرم تحريم المقاصد لدخول النسيئة والتأخير في ديونها فهو يقترض مبلغا من المال، يدفعه على أقساط شهرية بفائدة محددة ومشروطة ابتداء. ليجد نفسه في آخر مدة السداد قد دفع ضِعْفي أو أضعاف أصل القرض.

وللإشارة هنا فإن البنك لا يقرضك المبلغ الذي تطلبه إلا بشرط الزيادة الربوية، وتكون موجودة في العقد منذ بدايته[71].

**المسألة الثانية: حكم التعامل بالربا في بلاد غير المسلمين.**

**أ- عرض الأقوال:**

الأول: ذهب أبو حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني إلى جواز التعامل بالربا وسائر العقود الفاسدة مع أهل الحرب في دار الحرب حتى ولو كانوا مسلمين لم يهاجروا إلينا[72].

الثاني: ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم التفريق في التحريم بين دار الإسلام ودار الحرب مطلقا، وبه قال مالك والشافعي وأحمد والأوزاعي وأبو يوسف من الحنفية[73].

**ب_ عرض أدلة الأقوال:**

---

[68] أن يقولوا: أنظرني أَزِدك. أي زدني في أجل سداد الدَّين، أزيدك المال.

[69] بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط 1، 1420هـ/2000م، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص209.

[70] الضرورة والحاجة لأحنوت، ص 317.

[71] فوائد البنوك هي الربا المحرم: دراسة فقهية في ضوء القرآن والسنة والواقع ليوسف القرضاوي، ط2، 1421هـ/2001م، مؤسسة الرسالة ص 52، بتصرف.

[72] الضرورة والحاجة الشرعيتان لأحنوت، نقلا عن: الفقه الحنفي وأدلته للصاغرجي ط1، سنة 1419هـ/1999م، دار الفيحاء، ج56/2.

[73] الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب البغدادي، تحقيق الحبيب بن الطاهر، ط 1، 1420هـ/1999م، دار ابن حزم بيروت: 541/2، والأم للشافعي، تحقيق فوزي عبدالمطلب، ط1، 2001م، دار الوفاء المنصورة: 249/9، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب أحمد، لعلاء الدين المرداوي، تحقيق حسن إسماعيل الشافعي، ط 1، 1418هـ/1997م، دار الكتب العلمية: 52/5، والفقه الحنفي وأدلته للصاغرجي: 56/2.

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

**أدلة القول المفيد لعدم الجواز:**

الدليل الأول: الآيات والأحاديث العامة الدالة على حرمة الربا، ومنها تمثيلا، قوله تعالى ﴿**وأحل الله البيع وحرم الربا**﴾ [البقرة: 275]، وقوله تعالى: ﴿**وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين**﴾ [البقرة: 278]، وأيضا حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "اجتنبوا السبع الموبقات" وذكر منهن الربا[74].

ووجه الاستدلال: أن هذه الأدلة لم تحصر التحريم أو تقيده بمكان دون آخر أو تخصص أو تُفصل.

الدليل الثاني: القياس على الحربي الذي يدخل الإسلام بأمان فإنه يحرم على المسلمين التعامل معه بالربا، فكذلك إذا دخل المسلم دار الحرب لا يَحل له التعامل معهم بالربا[75].

***أدلة القول المفيد للجواز:**

سأقتصر على بعضها وأوضحها، ويُراجع للتفصيل فيها كتاب الدكتور أحنوت[76].

الدليل الأول: حديث جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال في خطبة الوداع بعرفة: "...وربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضعه ربانا ربا العباس بن عبد المطلب فإنه موضوع كله"[77].

ووجه الاستدلال: أن العباس ﷺ بعد إسلامه استأذن النبي ﷺ في الرجوع إلى مكة وهي دار حرب يومئذ، فكان يُربي بها إلى حين الفتح، وقد نزلت حرمة الربا قبل ذلك بسنتين ولم ينكر عليه النبي ﷺ يوم الفتح شيئا من معاملاته السابقة، فتبيّن أنه يجوز عقد الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب[78].

ونوقش بأنه ليس هناك دليل واضح على أنه بعد إسلامه واصل على الربا، ولو سُلّم استمراره عليه، فقد لا يكون على علم بتحريمه، فأراد النبي عليه الصلاة والسلام إنشاء هذه القاعدة وتقريرها من يومئذ[79].

الدليل الثاني: أن بني النضير حين أجلاهم رسول الله ﷺ قالوا: إن لنا ديونا على الناس لم تَحُل بعد، فقال: "ضعوا وتعجلوا"[80].

---

[74] البخاري، كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: ﴿**إن الذين ياكلون أموال اليتامى**﴾

[75] الضرورة والحاجة الشرعيتان لأحنوت، ص 321.

[76] المرجع السابق، ص 322–323.

[77] جزء من حديث طويل رواه مسلم في كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ وابن ماجه، كتاب المناسك، باب حجة رسول الله ﷺ.

[78] الضرورة والحاجة الشرعيتان، لأحنوت ص 322 نقلا عن شرح السير الكبير للسرخسي والسير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني، تحقيق الحسن إسماعيل الشافعي، ط1 1417هـ/1997م، دار الكتب العلمية، بيروت: 4/234–235.

[79] المجموع للنووي: 2/391.

[80] رواه الحاكم في المستدرك، رقم 2325.

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

ووجه الاستدلال: أن وضع بعض الدَّين بشرط التعجيل لا يجوز بين المسلمين لمعنى الربا، ثم جوّزه النبي ﷺ في حقهم لأنهم كانوا أهل حرب لذلك أخرجهم، فعرفنا أنه يجوز بين المسلم والحربي ما لا يجوز بين المسلمين[81].

ونوقش بأن هذا الحديث ذكر ابن كثير أن في صحته نظرا[82] وعلى التسليم بأنه صحيح فإن واقعة إجلاء بني النضير كانت في السنة الثانية للهجرة، فهي إذن سابقة لنزول آيات تحريم الربا.

**الفرع الثالث: فصل القول في المسألة حسب أحنوت.**

يترجح مما سلف قول جمهور الفقهاء بعدم جواز التعامل بالربا مع غير المسلم إطلاقا. ويتعضد هذا الترجيح بما يأتي:

أولا: قوله تعالى: ﴿**يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يُحب كل كفار أثيم**﴾ [البقرة: 276]، وقوله عليه الصلاة والسلام: "الربا وإن كثر فإن عاقبته تصير إلى قل"[83] أي إلى فقر وذل ومحق للبركة سواء حصل بين المسلمين أنفسهم أو مع غيرهم من المخالفين في الدين.

ثانيا: ظهور وقوة أدلة المانعين وضحالة وضعف أدلة المجيزين، فإن غالبها لا يسلم من المؤاخذات، ثم إن بعضها عبارة عن أقيسة، والقياس في الفروع مشروط بعدم وجود نص شرعي.

**المسألة الثالثة: هل المسكن من الضروريات أم من الحاجيات؟**

لا شك أن المسكن مهم في تحقيق السكون والاستقرار في حياة الإنسان إلا أن الربا في مسألة شرائه من أعلى درجات المحرمات، والمسكن بالنسبة للمسلمين في بلاد الغرب لا يتجاوز كونه حاجة فقط وليس ضرورة، والحاجة لا ترقى كما سبق بيانه إلى مستوى إباحة المحرمات تحريم مقاصد، وهو الأمر ذكره القرافي في الفروق[84] حينما أفاد بأن الانتقال من الحرمة إلى الإباحة يشترط فيه أعلى الرتب، وأما الانتقال من الإباحة إلى الحرمة فيكفي في ذلك أيسر الأسباب. والحاجة ليست من أعلى الرتب حتى تُستباح بسببها منهيات المقاصد.

وأما القول بأن "التعامل الربوي مما تعم به البلوى في بلاد الغرب وهذا وحده كاف لتخفيف حكم التحريم"[85]. لو سُلم به لاستلزم ذلك تعميم هذه الرخصة على المسلمين جميعا حتى الموجودين في البلاد الإسلامية نظرا لشيوع الربا

---

[81] المبسوط للسرخسي: 57/14.

[82] البداية والنهاية، 75/4.

[83] رواه أحمد ورجاله موثوقون (المسند بتعليق أحمد شاكر: 283/5).

[84] الفرق الحادي والثلاثون: 74/3.

[85] الضرورة والحاجة لأحنوت، نقلا عن: "شراء البيوت عن طريق القرض البنكي" العربي البشري، المجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، العدد السادس، يناير 2005م، ص 170.

واختلاط الأموال وفساد العقود في هذه البلاد، فلما التفرقة ما دامت العلة واحدة، بل هي في بعض بلاد الإسلام أظهر مراعاة لسوء المعيشة لدى نسبة مهمة من أبنائها، وانخفاض أجورهم، وعدم التسهيل عليهم.

والقول أيضا بالجواز في البلاد غير الإسلامية للحاجة فقط يقتضي التعميم أيضا على بعض متطلبات الحياة المعاصرة كالسيارة مثلا أو غيرها، ولا ريب أن هذا يعتبر منفذا خطيرا لوُلوج دوامة المحق وفقدان البركة والدخول في حرب معلومة المآل مع الله[86].

**المطلب الثالث: حكم الإقامة والمشاركة السياسية في البلاد غير الإسلامية.**

لقد مهَّد الدكتور أحنوت لمنهجيته في دراسة النازلة بتمهيد يفيد بأن مُقام المسلمين في البلاد غير الإسلامية لم يعد مُقاما عابرا أو عارضا لدراسة أو عمل أو غيرهما كما كان عليه الحال في السابق، وإنما أصبح استقرارا دائما سواء للمسلمين المهاجرين إلى تلك الديار أو الذين أسلموا من أبنائها، فصاروا جزءًا من نسيج تلك المجتمعات. وأحسب أن المؤلف إنما استهل بهذا التمهيد كي لا يؤاخذ عليه بطلانا أنه خاض في مسألة قد بُحثت قديما وكثيرا ولم يبق لمن يأتي إلا مجرد التكرار، دون جديد فائدة أو جدوى، فأوضح في هذه التوطئة سبب البحث في المسألة وهو أن وجود المسلمين اليوم في البلدان غير الإسلامية مغاير تماما لوجودهم من قبلُ، وعليه فإنه من اللازم على أهل النظر والاجتهاد إعادة الاعتبار لهذا الوجود الجديد بما يتناسب مع حاجات وضرورات المسلمين المتجددة والقائمة، وذلك بنظر تأصيلي واقعي يراعي خصوصياتهم ويعتبر مقاصد الشريعة في إيجاد الحلول الشرعية لما يعترضهم.

وقبل أن يَمْخُر المؤلف عُباب النازلة الأساسية، مهّد لها بمسألتين مهمتين وهما:

الأولى: حكم الإقامة في ديار غير المسلمين وأخذ جنسيتهم.

الثانية: هل ديار المخالفين في الدين دار حرب.

**الفرع الأول: حكم الإقامة في ديار غير المسلمين وأخذ جنسيتهم.**

وجه الكلام عن حكم الإقامة في ديار غير المسلمين قبل الحديث عن حكم المشاركة السياسية، هو أن الثانية فرع عن الأولى. فإذا حُكم بأن الإقامة باطلة ومحرمة، عاد ذلك على المشاركة بالبطلان والتحريم من باب أولى وهذا يحيلنا إلى مسألة منهجية، وهي أن المفتي أو الحاكم قبل أن يفتي في نازلة أو يحكم فيها بحكم، عليه أن يحرر ما يتصل بها من أصول.

ثم بعد ذلك قام الدكتور أحنوت بتحرير محل النزاع في المسألة حتى يُخرج مَحال الاتفاق فيه، ويحصر تحريره للمسألة في مَحال أو مَحل النزاع والخلاف.

ولذلك حصر إقامة المسلمين في البلاد غير الإسلامية في ثلاث حالات:

---

[86] الضرورة والحاجة لأحنوت، ص 330 بتصرف.

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

**الأولى**: أن يعجز المسلم عن إظهار أحكام دينه في بلد الكفر، خاشيا الفتنة في دينه ودين أهله وأسرته وقادرا على الهجرة من هذا البلد دون مانع، فالحكم في حق هذه الإقامة –حسب المؤلف أحنوت- هو التحريم والحظر مستدلا بقوله تعالى: ﴿**إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم، قالوا فيم كنتم. قالوا كنا مستضعفين في الأرض. قال ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا**﴾ [النساء: 97]

**الثانية**: قد يكون المسلم غير قادر على إظهار دينه على الإقامة، فالحكم في حق هذه الإقامة هو الاستمرار وليس حكم الهجرة هنا هو الاستحباب لأنه غير مقدور عليها. قال تعالى: ﴿**إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا. فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا**﴾ [النساء: 98-99]

بعد الآية ساق المؤلف كلاما للإمام الرازي حول الحكمة من استعمال كلمة العفو في الآية مع أن العفو لا يتصور إلا مع ذنب، وهؤلاء المستضعفون لا ذنب لهم مع عجزهم، وقال بأن الحكمة أن تدل الآية على ترك الهجرة أمر مضيق لا توسعة فيه، ذلك أن مفارقة الوطن شديدة على النفس فربما يتعلل الإنسان بالعجز وهو ليس كذلك.

ووجه هذا الكلام من المؤلف –والله أعلم- هو أن هذا التعبير قد يفهم منه أن المسألة لا تفيد ما قرره من الحكم، فساق ذلك ردا على ما قد يرد عليه من اعتراضات لاستدلاله بهذه الآية.

**الحالة الثالثة**: وهي إذا كان المسلم قادرا على إظهار دينه في بلاد الكفر، ولا يخشى الفتنة، وهذه الحالة هي محل النزاع في المسألة. فالحكم هنا عدم وجوب الهجرة إلا أنها مستحبة إذا لم تتحقق من الإقامة مصلحة للمسلمين، وساق الأدلة على هذا الحكم[87]، وأظهرُها حديث البخاري المروي عن أمنا عائشة ﵂: قالت: "لا هجرة اليوم، كان المؤمنون يفر أحدهم بدينه إلى الله تعالى ورسوله ﷺ مخافة أن يُفتن عليه، فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام، واليوم يعبد ربه حيث شاء، ولكن جهادٌ ونية"[88].

وقال المؤلف بأن العلة من الهجرة هي الفتنة، والحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، فإذا عُدمت الفتنة عُدم الحكم بوجوب الهجرة. وأورد كلامًا لابن حجر يؤيد هذا المعنى، وكذا قول بعض الشافعية بحرمة الهجرة من هذا النوع ثم في الأخير لخَّص المؤلف أحنوت الكلام في المسألة وقال: إن الهجرة لا تنقطع في حق من خشي الفتنة في دينه، وفي حال الحرب القائمة بين المسلمين. أما في حال السلم والقدرة على إظهار المسلم لدينه، فإن الهجرة تنقطع بانقطاع موجبها الشرعي لما يرجى من تحقيق دخول غير المسلمين فيه، وإظهار عالميته وعظمته والشهادة على الناس.

ومن هنا نستفيد قاعدة أخرى وهي ربط المسألة بعلتها والغاية منها، فيكون ذلك أدعى لقبول الحكم والاطمئنان إليه، وكذلك يستفاد أن من آداب الفتوى تلخيص المسألة حتى لا يتيه القارئ بين الأقوال والأدلة، ثم بعد ذلك تحدث المؤلف عن القضية المعكوسة وهي الهجرة من بلاد الإسلام إلى بلاد الكفر للاضطرار، وهذا النوع من الهجرة لم يخُض فيه

---

[87] الضرورة والحاجة الشرعيتان، ص 333.

[88] انظر: مناقب الأنصار، باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة، رقم الحديث 3900.

الفقهاء وإنما تحدثوا عمّا تقتضيه الضرورات من التعامل معهم من غير مكث أو إقامة دائمة، وحكم هذا النوع من الهجرة مطابق للحكم السابق بما يتفرع عنه من حالات ثلاث.

فلما خلص المؤلف إلى الجواز المشروط قال بأن ذلك آيل إلى القول بجواز التجنس لأنه إجراء قانوني للتمتع بالحقوق المدنية والاستفادة من خدمات الدولة، وإبقاءً للحكم على أصله وهو الإباحة، ولما ينتج عن ذلك من المصالح. أما إذا كان التجنس بدافع التشبه والغرور والافتخار بأهل الكفر، فإن ذلك حرام لعلة الموالاة المنهي عنها بالنصوص الشرعية. فالنهي ليس للتجنُّس، وإنما للموالاة.

وإنما تحدث المؤلف عن مسألة التجنس لانبناء مسألة المشاركة السياسية عليه.

**الفرع الثاني: هل ديار المخالفين في الدين اليوم دار حرب؟**

**بعد أن خلُص المؤلف إلى أن حكم الإقامة في ديار المخالفين جائزة في حال السلم، بقي الشق الثاني وهو إقامتهم في دار الحرب. وقبل أن يخوض في الحكم استعرض لنا المؤلف مفاهيم مرتبطة بالمسألة مثل: دار الإسلام، ودار الحرب ودار العهد وغيرها.**

وقد أرجع المؤلف تقسيم البلدان إلى بلاد إسلام وبلاد كفر إلى طبيعة علاقة المسلمين بغيرهم والتي اقتضتها ضرورة الجهاد من نشر الدعوة والذود عن العقيدة ورد العدوان.

وبعد ذلك استعرض أقوال الفقهاء في تعريف دار الإسلام ودار الحرب مُرجّحا ما يراه أقوى.

**أولا: دار الإسلام:**

أورد تعريفا لأبي يوسف صاحب أبي حنيفة وهو: "أنها الدار التي يكون ظهور أحكام الإسلام فيها"[89]، فربط دار الإسلام بظهور أحكام الإسلام فيها.

والتعريف الثاني لأبي حنيفة، أنها الدار التي يكون فيها مطلق الأمن للمسلمين ومطلق الخوف للكافرين.

ثم أور المؤلف بعدهما تعريفا لبعض المعاصرين وهو الدكتور وهبة الزحيلي سلك فيه مسلكا توفيقيا جامعا لتعريفات القدماء، حيث قال: "إن كل ما دخل من البلاد في محيط سلطان الإسلام. ونفذت فيه أحكامه وأقيمت شعائره، قد صار من دار الإسلام ووجب على المسلمين عند الاعتداء عليه أن يدافعوا عنه وجوبا كفائيا بقدر الحاجة وإلا فوجوبا عينيا"[90].

وهذا المسلك هو الذي ارتضاه المؤلف واختاره لجمعه شرطي ظهور الإسلام وسلطانه على محيطه. وليس بالضرورة أن تكون هذه السلطة وهذا الظهور شاملا وكليا حتى تكون دار إسلام.[91].

**ثانيا: دار الحرب.**

---

[89] المبسوط للسرخسي: 114/10.

[90] آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ص 153.

[91] الضرورة والحاجة الشرعيتان، ص 340.

قال المؤلف أن ما يقال عن دار الإسلام يقال عن دار الحرب، ثم ساق تعريفات للفقهاء، منها تعريف ابن مفلح من الحنابلة أنها الدار التي غلبت فيها أحكام الكفار. وتعريف أبي حنيفة أنها هي الدار التي يكون فيها مطلق الأمن للكفار ومطلق الخوف للمسلمين.

وعند المحدثين، أورد تعريفا لهم: وهي التي لا تدخل تحت سيادة المسلمين ونفوذهم، ولا تظهر فيها أحكام الإسلام، ولا تُطبق شعائره، ولا يرتبط سكانها مع المسلمين بعقد عهد أو هدنة أو صلح[92].

**ثالثا: دار العهد.**

وهي نوع من ديار الكفر إلا أنها في حالة صلح وأمان مع المسلمين، وإذا تم نقض هذا العهد تتحول إلى دار حرب، وتنصرف تسميتها أيضا إلى ديار الحياد.

وهذا التقسيم –حسب المؤلف- ليس منصوصا عليه صراحة في القرآن والسنة النبوية، وإنما استُشف من إشارات وردت في آيات وأحاديث الهجرة، وقد استعرض بعضها [93]كما استعرض أقوال بعض الفقهاء كابن العربي من القدامى والزحيلي وأبو زهرة من المعاصرين.

وبناءً على ما سبق كله، فإن بلدان المخالفين اليوم بما عقدته من هدنات، وأبرمته من معاهدات هي دار دعوة أو شهادة وليس على المسلمين مغادرتها ما داموا قادرين على إظهار دينهم والتمسك بقيمهم ومبادئهم.

**الفرع الثالث: المشاركة السياسية للمسلمين في البلاد غير الإسلامية.**

يتعلق الأمر هنا بإحدى المسائل المستجدة المعاصرة المهمة التي سكت عن حكمها الشارع نصا، واجتهد فيها الفقهاء المعاصرون، وتزداد أهمية النظر في المسألة بازدياد أعداد المسلمين في هذه البلاد، سواء من المهاجرين واللاجئين والمتجنّسين، أو الذين يُسلمون وهم من أهلها. وكلهم مطالبون بالحفاظ على هويتهم الدينية، والدفاع عن حقوقهم ومصالحهم، مما يجعل المشاركة السياسية إحدى أهم وسائل وأدوات تحقيق ما سبق والتأثير والتمكين. وهي لا تعني أبدا ولاء للكفر ولا خروجا عن الإسلام، بل هي مشاركة مواطِنة تقتضيها ظروف وجودهم في هذه البلاد، وحق من حقوقهم كونهم مواطنين منتمين إليها. والنهي عن موالاة الكفار مقيد بما فيه الرضا والمحبة لما هُم عليه من الكفر والظلم في باطن الأمر وأما مداخلتهم ومشاركتهم لرفع الضرر أو جلب منفعة آنية للمسلمين فغير مندرجة في الموالاة والركون.[94].

وقبل أن يستعرض المؤلف أقوال الفقهاء في المسألة عدَّد جملة من الإيجابيات من هذه المشاركة، منها على سبيل التمثيل: الإسهام الفعلي في التنمية الشاملة للوطن الذي ينتمون إليه، وتسهيل الاندماج في مجتمعه، وأيضا السعي إلى الإصلاح العام والتقليل من المفاسد الشائعة في هذه البلاد.

---

[92] التشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عودة، ط1، 1418هـ/1997م، مؤسسة الرسالة، بيروت: 277/1. وآثار الحرب للزحيلي، ص 154.

[93] انظر الضرورة والحاج لأحنوت، ص 343.

[94] التحرير والتنوير، طبعة دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس: 217/3 وما بعدها بتصرف.

**المسألة الأولى: عرض أقوال الفقهاء المعاصرين في المسألة.**

يعرض المؤلف هنا قولين لعلماء معاصرين:

الأول: جواز مشاركة المسلمين سياسيا وانخراطهم في الأحزاب السياسية الغربية انتخابا وترشُّحا، حيث يرى أصحابه أنه لا حرج في ذلك، وقد ذكر المؤلف أحنوت من ذهب إلى هذا القول من المعاصرين، مثل شيخ الأزهر السابق جاد الحق، والدكتور يوسف القرضاوي، والشيخ فيصل مولوي، وكذلك هو ما أفتى به المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث.

فالشيخ جاد الحق ربط الانضمام والانخراط بثلاثة شروط:

-أن تكون هذه الأحزاب معترفا بها قانونيا في الدولة.

-ألا تمس العقيدة الإسلامية ولا المصالح الأساسية للمسلمين.

-أن يكون الهدف تحقيق مصالح ومنافع عامة وأساسية للمسلمين[95].

وأما الشيخ القرضاوي فقد بنى الحكم على فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد، فإذا ترتب حسب رأيه رحمه الله على المشاركة مصلحة راجحة كحفظ حقوق الأقليات المسلمة ورفع الضيم عنها، جازت المشاركة، مشيرا إلى قاعدة أصولية مفادها تحصُّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام أو تحقيق النفع العام، وترك المشاركة السياسية قد يُفضي إلى مضارة كبيرة على المسلمين، كما يشترط الشيخ رحمه الله أن تكون المشاركة منضبطة وبشخصيات وازنة ممانعة ومتخلقة لا تذوب في خضم المجتمع المخالف ولا تكون أداة في يد من يوجِّهه. وهو ذات الرأي الذي ذهب إليه الشيخ فيصل مولوي[96] الذي اعتبر المشاركة بمراعاة المصالح المذكورة والمحاذير المشار إليها واجبا شرعيا ووطنيا[97]. وليس ببعيد عن آراء هؤلاء المشايخ فتوى المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث[98].

**المسألة الثانية: الأدلة الشرعية للمشاركة السياسية في بلاد غير المسلمين.**

قبل الخوض في الأدلة أشار المؤلف إلى أن الأصل في المشاركة في نظام حكم غير إسلامي عدم الجواز وذلك من غير ضرورة أو حاجة أو مصلحة عامة، أما إذا تحققت الضرورة وكانت المنفعة، فإن المشاركة تصبح واجبة.

الدليل الأول من الكتاب: فعل يوسف عليه الصلام وطلبه من ملك مصر وكان كافرا الإشراف والتسيير لشؤون الخزينة لدى حكومته، قال تعالى: ﴿**اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم**﴾ [يوسف: 55]

---

[95] الضرورة والحاجة الشرعيتان لأحنوت، نقلا عن: بحوث وفتاوى إسلامية في قضايا معاصرة: "/364.

[96] فقه الأقليات المسلمة لخالد عبد القادر، ص 614، فقد ذكر الدكتور أحنوت أن خالد عبد القادر قال بأن الشيخ القرضاوي أخبره برأيه في المسألة في لقاء له بينهما.

[97] المسلم مواطنا في أوربا، الكتاب الثاني ضمن سلسلة "قضايا الأمة" التي يصدرها الاتحاد العالمي للعلماء 1429هـ/2008م، ص 76 وما بعدها.

[98] ينظر: الفتوى رقم 131398، تاريخ النشر 24 فبراير 2020 بعنوان المشاركة في الانتخابات في أوربا، مسترجع من https://www.e-cfr.org

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

وقد نقل المؤلف أحنوت عن ابن العربي أن يوسف عليه السلام عامل الملك الكافر هنا بالسياسة فجاز التمكين بذلك، وأن الله تعالى لو شاء لمكنه من الولاية بالقتل والغلبة والظهور[99].

وذكر المؤلف ادعاء البعض بأن فعل يوسف عليه السلام خاص به دون غيره. قال تعالى: ﴿**نصيب برحمتنا من نشاء، ولا نضيع أجر المحسنين**﴾ [يوسف: 56] وأجاب بأنه لم يثبت في القرآن ما يدل على هذه الخصوصية. وبأن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يثبت نسخه، وهو كذلك.

الدليل الثاني من السنة: مشاركة النبي ﷺ مع أعمامه في حلف الفضول حيث قال: "لقد شهِدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا من أحب أن لي به حمر النَّعم، ولو أُدعى به في الإسلام لأجبت"[100].

ووجه الدلالة: أن التعاون لما فيه مصلحة راجحة جائز حتى ولو كان مع الكفار. والمشاركة السياسية في بلاد الغرب هي من هذا الوجه[101].

الدليل الثالث من المعقول: الموازنة بين المصالح والمفاسد، وذلك من خلال تحصيل المصالح وتكثيرها ودرء المفاسد وتقليلها، وقد أورد المؤلف في هذا السياق أقوال وفتاوى بعض أئمة العلم كالعز بن عبد السلام، وابن حجر وابن تيمية، وابن عقيل، كلها تسير في هذا الاتجاه[102].

فهذه الأدلة وغيرها صالحة للاستدلال على جواز المشاركة السياسية مع غير المسلمين بشروط سبق أن ذكرها شيخ الأزهر الأسبق جادُ الحق، وأيّدها المؤلف أحنوت[103].

**خاتمة:**

بعد جولة علمية مباركة إن شاء الله تعالى في موضوع الضرورة والحاجة الشرعيتان وكيفية الاستدلال بهما، ولاسيما في فقه المهجر، أود أن أعرض باقتضاب أهم النتائج والخلاصات التي توصل إليها الدكتور عبد القادر أحنوت مؤلف الكتاب محور القراءة، وهي كما يأتي:

1-إن الشريعة الإسلامية في أحكامها راعت حفظ الضروريات الخمس، كونها أساس صلاح الإنسان والعمران.

2-تشريع الرخص الاستثنائية صيانة لهذه الضروريات عند تعذر العمل بالأحكام الأصلية أو وقع الحرج الشديد.

3-أن الضرورة المعتبرة شرعا هي الحالة الملجئة التي يُقصد بها حفظ المصالح الضرورية للإنسان.

4-أن الترخيص بالضرورة يقدّر بقدرها، ويُشترط فيه غلبة الظن دون اليقين.

---

[99] أحكام القرآن: 46/3.

[100] السيرة النبوية، لابن هشام، ط 1421/3هـ/2000م، دار إحياء التراث العربي، بيروت: 170/1.

[101] الضرورة والحاجة الشرعيتان لأحنوت، ص 353.

[102] المرجع السابق، ص 353–354.

[103] ينظر: المرجع نفسه، ص 355.

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
ISSN : 3009-5131
السنة : 2026

5-أن الضرورة الشرعية استثناء منضبط بقيود، إذا اختلت أو أحدها بطل اعتبارها الشرعي، وحرم ارتكاب المحظور أو ترك الواجب.

6-إن الحاجة ما يفتقر إليه الإنسان رفعا للحرج والمشقة، دون أن يؤدي فقدها إلى الهلاك، بخلاف الضرورة، فإن فقدها يفضي إلى ذلك.

7-تختلف الحاجة عن الضرورة من حيث الباعث ودرجة المشقة، فالحاجة باعثها التيسير ومشقتها دون حدّ الهلاك. أما الضرورة فباعثها الإلجاء، ومشقتها قصوى تُؤدي إلى الهلاك أو فقد إحدى الضروريات. ثم إن الحاجة يقتصرها مجالها على محرمات الوسائل دون محرمات المقاصد، وذلك بقدرها.

8-إن تنزيل الحاجة منزلة الضرورة إنما هو من باب الترخص والاستثناء، لا على الإطلاق، لأنها دونها في الرتبة، وإنما نُزّلت منزلتها لأن استمرار الحاجة وعدم رفعها يُصيّرها ضرورة، فهي حاجة حالا وضرورة مآلا.

9-ترتبط الضرورة والحاجة بجملة من الأدلة الشرعية كالاستصلاح والاستحسان وسد الذرائع، ويعد فهم هذه العلاقة أساسا مهما لإدراك نظرية الضرورة العامة في الشريعة الإسلامية.

10-عند تعذر تحديد أوقات الصلاة بدقة في البلدان الفاقدة للعلامات الشرعية، يرفع الحرج والمشقة، باعتبارها حاجة شرعية، فيراعى التقدير التقريبي وقت الصلاة للتيسير على المسلمين في بلاد الغرب.

11-الحاجة لتملك المسكن أمر مشروع، لكن بالنسبة للمسلمين في بلاد الغرب إذا أرادوا ذلك بالقروض الربوية، فإنه غير جائز، لأن المسكن حاجة وليس ضرورة، وامتلاكه بالربا من أقصى مراتب المحرمات والحاجة لا تبيح ما كان من قبيل محرمات المقاصد، وإنما ما كان عارضا من المحرمات.

12-إقامة المسلمين في بلاد الغرب اليوم مختلفة عن السابق، فهي اليوم للاستقرار والاستمرار، وليس مؤقتة لعمل أو دراسة أو سفر وجوازها مقيد بالقدرة على إظهار الدين وعدم الخشية من الفتنة وفيها مصلحة لهم، وأما المشاركة السياسية في هذه البلاد فمشترطة من حيث الجواز بما يأتي:

-توفر قوة الشخصية والإيمان ولأمانة والبصيرة فيمن يتأهل لها.

-اختيار الحزب السياسي الداعم لقضايا المسلمين ومصالحهم أو المحايد على الأقل.

-أن يكون في الانخراط نفع للمسلمين ودفع لما يؤذيهم.

-ألا تترتب عن هذه المشاركة موالاة حقيقية لغير المسلمين بصورة ما.

وربما يجد القارئ -حسب المؤلف- نتائج أخرى بين دفّتي هذا الكتاب.

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

لائحة المراجع والمصادر:

ابن أبي بكر الرازي، محمد بن أبي بكر. (2001). مختار الصحاح. بيروت: المكتبة العصرية.

ابن بيّه، عبد الله. (2007). صناعة الفتوى وفقه الأقليات. جدة: دار المنهاج.

ابن عابدين، محمد أمين. (1994). رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عطية، عبد الحق. (1993). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تحقيق عبد السلام الشافي محمد). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن فارس، أحمد. (د.ت). معجم مقاييس اللغة (تحقيق عبد السلام هارون). القاهرة: دار الفكر.

ابن نجيم الحنفي، زين الدين. (2003). الأشباه والنظائر (تحقيق عبد الكريم الفضيلي). بيروت: المكتبة العصرية.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (1990). لسان العرب. بيروت: دار صادر.

ابن هشام، عبد الملك. (2000). السيرة النبوية. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين. (2008). المسلم مواطنًا في أوروبا (سلسلة قضايا الأمة، الكتاب الثاني). الدوحة.

أحنوت، عبد السلام. (1988). نظرية الضرورة الشرعية: حدودها وضوابطها. المنصورة: دار الوفاء.

أحنوت، عبد السلام. (2014). الضرورة والحاجة الشرعيتان: حدودهما والفرق بينهما. بيروت: دار ابن حزم.

البخاري، محمد بن إسماعيل. (د.ت). صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الترمذي، محمد بن عيسى. (د.ت). الجامع الصحيح. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. (1993). أحكام القرآن. بيروت: دار الفكر.

الخطابي، أبو سليمان. (1996). معالم السنن. بيروت: دار الكتب العلمية.

الدردير، أحمد. (1996). الشرح الكبير على مختصر خليل، بحاشية الدسوقي. بيروت: دار الكتب العلمية.

الزحيلي، وهبة. (1997). نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي. دمشق: دار الفكر.

الزرقا، مصطفى أحمد. (1998). المدخل الفقهي العام. دمشق: دار القلم.

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي. (2002). شرح الزرقاني على موطأ مالك. بيروت: المكتبة العصرية.

السرخسي، محمد بن أحمد. (1993). المبسوط. بيروت: دار الكتب العلمية.

ملف الصحافة رقم: 04/2023 ص
3009-5131 : ISSN
السنة : 2026

السيوطي، جلال الدين. (1979). الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (1997). الموافقات (تحقيق أبي عبيدة مشهور آل سلمان). الرياض: دار ابن عفان.

الشربيني، محمد الخطيب. (1994). مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية.

الشوكاني، محمد بن علي. (د.ت). نيل الأوطار. بيروت: دار الجيل.

عبد القادر، خالد محمد. (1998). فقه الأقليات المسلمة. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

عودة، عبد القادر. (1997). التشريع الجنائي الإسلامي. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. (2000). القاموس المحيط. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الفيومي، أحمد بن محمد. (2000). المصباح المنير. بيروت: المكتبة العصرية.

القرافي، شهاب الدين. (د.ت). الفروق. بيروت: دار المعرفة.

القرافي، شهاب الدين. (د.ت). تنقيح الفصول في علم الأصول. القاهرة: دار المذهب.

القرضاوي، يوسف. (2001). فوائد البنوك هي الربا المحرم. القاهرة: مؤسسة الرسالة.

القرطبي، محمد بن أحمد. (د.ت). الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: المكتبة التوفيقية. مسلم بن الحجاج. (د.ت). صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي. النووي،

يحيى بن شرف. (1994). شرح صحيح مسلم. القاهرة: دار الحديث.