

بحوث فقهية

مجمع الفقه الإسلامي الهند

الطبعة الأولى

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م



أعضاء مجلس الإدارة

فضيلة الشيخ المفتي محمد ظفير الدين المفتاحي

رئيس المجمع

فضيلة الشيخ محمد برهان الدين السنبهلي

نائب الرئيس

فضيلة الشيخ بدر الحسن القاسمي

نائب الرئيس

فضيلة الشيخ خالد سيف الله الرحماني

الأمين العام

فضيلة الشيخ عتيق أحمد البستوي

سكرتير الشؤون العلمية

فضيلة الشيخ عبيد الله الأسعدي

سكرتير الندوات

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه

وبعد ..

فهذه أبحاث جلييلة قدمت إلى المؤتمرات الفقهية التي قام بها علماء المسلمين بالقارة الهندية، والتي تجمع بين دقة النظر في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ومراعاة المقاصد العليا للإسلام، من حفظ النفس والعقل والدين وكرامة الإنسان المعبر عنها بحفظ النسل والعرض وملكه المعبر عنه بحفظ المال، وبين دقة فهم الواقع وإدراكه بعوالمه المختلفة: عالم الأشياء، وعالم الأشخاص، وعالم الأحداث، وعالم الأفكار، وعالم النظم، وتجمع أيضا دقة إيقاع ما توصل إليه العلماء من أحكام الله تعالى مستنبطة من أدلتها التفصيلية أو الكلية على ذلك الواقع شديد التطور وشديد التغير وشديد التدهور في بعض الأحيان.

بعدما أصبحت الأرض كلها بجميع أقطارها تعيش وكأنها قرية واحدة لما حدث من تغير في المواصلات والاتصالات والتقنيات الحديثة التي جعلت الإنسان لا يعيش أمسه في يومه ولا يكرر يومه في غده، حتى رأينا ذلك التشابك الشديد والتركيب الصعب في عقود المعاملات وفي العلاقات الدولية وفي الأفكار القانونية وفي الحياة الطبية.

فالشركات عابرة القارات والبنوك والبورصات وأسواق المال والمعاهدات والمنظمات الأممية والشخصية الاعتبارية والاستتساخ وأسلحة الدمار الشامل. حتى مفهوم الموت طبا، وبروز أموال من المستثمرات لم تكن من قبل، وذهاب الخلافة من الأرض، وانتهاء الرق، وملك اليمين، وخروج الذهب والفضة من

التعامل كنفدية، وركوب الإنسان الهواء بالطائرة، وخروجه عن دوران الأرض بالوصول إلى الفضاء وغير ذلك.

كل ذلك احتاج إلى فهم للواقع وإدراك للوقائع ومعرفة بمقاصد الشرع الشريف ودربة على استنباط أحكام التعامل مع ذلك الواقع، ولتناول هذه المحدثات لتحقيق المصالح وحماية الأهداف العليا للدين بما يعود بالقوة والحماية على عموم المسلمين، ويظهر دينهم ودعوتهم أمام العالمين على ما هي عليه من تحصيل الحق في نفسه وبيان الباطل والتحذير منه ودعوة الناس أجمعين إلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم.

ولقد وجدت مؤتمرات الفقه التي عقدت في الهند آراء العلماء ومواقفهم بإزاء المحدثات وقاربت بين أفكارهم وتلاقحت فهمهم، خاصة وأنهم استمعوا إلى إخوانهم من كل مكان وتركوا التعصب الذميمة وتمسكوا . كما كان شأنهم دائما . بمسلك السلف الصالح الذي تعلمنا منهم مناهج البحث العلمي الرصين والمناقشات الساعية إلى تحصيل الحق أينما كان والأناة والحلم وهما خصلتان يحبهما الله كما ورد في الحديث الشريف.

فالحمد لله أولاً وأخيراً على ذلك التوفيق وعلى نشر تلك الأبحاث القيمة التي ترسم المنهج القويم وتسهم في تقوية الملكة الفقهية وحل المشكلات المعاصرة.

والله أسأل أن ينفع بها المسلمين في كل مكان، كما نفع بها المسلمين في الهند، وأن يوفق علماءنا لوحدة الكلمة ووحدة الصف، وأن يديم عليهم نعمه ظاهرة وباطنة باستمرار العمل العلمي الرصين النافع. إنه خير مسؤول ومأمول والحمد لله رب العالمين.

أ.د. علي جمعة

أستاذ أصول الفقه بجامعة الأزهر

مفتي الديار المصرية

كلمة عن مسيرة الاجتهاد الجماعي في الهند

القاضي مجاهد الإسلام القاسمي^١

إن الأمة الإسلامية الحاملة أمانة العلم والعقل والمعرفة والرشد والأمانة الإلهية مفتقرة إلى الحلول العادلة التي تقدمها الشريعة الإسلامية إلى الأمة، فالإسلام دين كامل يتحلى ويتصف بالقوانين الإلهية السماوية، ومن طبيعة هذا الدين القيام بالتوجيه والترشيد والهدى، فالحضارات والمجتمعات الإنسانية على اختلاف ألوانها وثقافتها وتقاليدها تحتاج إلى الهدى الرباني بصورة قانونية لمعالجة المشاكل ولمواجهة التحديات التي تحدث وتعرض عبر القرون لمواكبة مسيرة الحياة الفردية والاجتماعية على أروع نموذج، فالدين الإسلامي يمتلك حيوية فائقة، وقدرة طبيعية بخصوص تقديم الحلول لجميع المشكلات الناجمة إلى يوم القيامة في ضوء المصادر الشرعية الأصيلة بنور الوحيين عن طريق الاجتهاد الاجتماعي.

إن الحضارات المتقدمة، وما تتصل بها من أمور، وما تتولد منها من مشاكل، تتطلب الدراسات الواسعة لفهم الواقع حتى يتيسر للفقه الإسلامي

^١ - هو مجاهد الإسلام القاسمي (١٩٣٦-٢٠٠٢م) القاضي بالإمارة الشرعية لولاية بيهار وأريسه وجاركهند (الهند) سابقاً، فقيه هندي كبير، له دور بارز في توحيد صفوف المسلمين وتنظيمهم في الهند، وهو صاحب مؤلفات فقهية وعلمية حول قضايا معاصرة عديدة.

إمكانية الترشيد الديني عن طريق الاجتهاد الجماعي الذي تحكمه أسس ثابتة ودعائم متينة للشريعة الإسلامية.

ومما لا شك فيه أن الفقه الإسلامي أثبت قوته الديناميكية عبر القرون في سبيل تقديم الحلول الواضحة على المستوى المجمعى إلى جانب المستوى الفردي أمام الأمة الإسلامية المنتشرة على وجه الأرض، وتاريخ الفقه الإسلامي حافل بهذه النماذج.

فالاجتهاد الجماعي هو حركة في محور الشرع الثابت، بل هو خطوة تقدم على منهج السلف، لا ينقطع عنهم، ولا يلغي سالفهم، لا يقفز من فوقهم إلى الأصول، بل يتصل بهم ويستعين ويستأنس بتراثهم، كما يستعين بالشورى، ويتقوى بالإجماع الموجود.

فإن الذي لا اختلاف فيه هو أن مهمة الفقه الإسلامي تتحصر في معالجة واقع قائم، وليس منطقياً أن يفرض على هذا الواقع واقع آخر بأي اسم، فالتجديد في المنهج ضرورة يفرضها الواقع الذي يعيشه الناس، حتى يكون تعامل الفقه مع مثل هذا الواقع تعاملًا حياً مؤثراً.

إن الأمة الإسلامية وحياتها العلمية في حاجة إلى منهج للاجتهاد الجماعي يقوم على النظام المتكامل المنسجم، يوضح تكيفه مع دراسة المقاصد والقواعد، متخلياً عن القضايا الهامشية، حتى لا تكون المباحث الفقهية في واد والواقع الذي ينظر له في واد آخر، وإلى منهج قويم جديد يعتمد على الاجتهاد الجماعي وتنظيمه، حتى يسود المنهج العلمي بقيمه الإسلامية حياة الأمة.

وحتى نستدل على وجود منهجية الاجتهاد الجماعي في المشاكل المختلفة عبر التاريخ الإسلامي علينا أن نقرأ قول الإمام أبي عبيد معمر بن المثنى البصري في كتاب القضاء:

".. كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به، قضى به وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم، فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنّها النبي -صلى الله عليه وسلم- جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به..^١.

ونقل الإمام الدارمي في مسنده عن المسيّب بن رافع واصفاً المنهج الجماعي الذي كان الصحب الكرام ينتهجونه في التصدي للمشاكل العامّة، وقال ما نصّه: "...كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أمر، اجتمعوا لها، وأجمعوا، فالحق فيما رأوا.."^٢.

وقد صرّح بذلك الإمام أبو عبيد في كتاب القضاء حيث قال: "كان عمر يفعل ذلك - أي مثل ما كان يفعل أبو بكر - فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به".

وروى الطبراني في المعجم الأوسط عن علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- قال: قلت: يا رسول الله، إن عرض لي ما لم ينزل فيه قضاء في كتاب ولا سنة، كيف تأمرني؟ قال: تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقض فيه برأيك خاصة".

^١ - انظر: ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، مراجعة وتعليق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت، دار الجيل، طبعة ١٩٧٣م) ٦٣/١ وما بعدها.

^٢ - انظر: الدارمي: المسند، ٤٦/١ وما بعدها.

واستمرت مسيرة الاجتهاد هذه في المواصلة والعطاء والحركة بعد العهد النبوي إلى يومنا هذا حيث اهتم العلماء المتيقظون الراسخون في العلم خلال عصر الخلافة الراشدة وعهد بني أمية والعباسيين بالتشاور والتفكير الاجتماعي في الشؤون المختلفة للأمة وشرح الأحكام تطبيقاً وبياناً، ففي خارج البلاد العربية شهد التاريخ على وجود ورثة الأنبياء من المجتهدين في أماكن ومناطق مختلفة مثل الهند وتركيا ومنطقة سمرقند وبخارا وبلاد ماراء النهر، التي كانت عامرة برجال العلم الشرعي، الذين عقدوا اجتماعات تشاورية دينية تهدف إلى إصدار الفتاوى الدينية بطريقة إجماعية اجتهادية وقاموا بدور هام في بيان الأحكام وتطبيقها وتوضيحها، وإعداد مجموعات فقهية هامة في هذا المجال، ففي الهند يجد الباحث أمثلة رائعة في العصر المغولي خاصة في عهد الملك أورنگ زيب عالمكير حيث انعقدت اجتماعات العلماء ذي كفاءات عالية لحل المشاكل بشأن تدوين الفتاوى العالمكيرية.

فلا بد من التفكير الجادّ في سائر السبل والوسائل المعينة على إعادة الحيوية والفعالية إلى الاجتهاد الجماعي، ليعيد بذلك سيرته الأولى التي كان عليها في العصر الرسالي والراشدي. إن تحقق ذلك اليوم على أمثل الطريق، فحينئذ يمكن توظيفه لجميع المشاكل والمسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي لا تقفأ تواجه الوجود الإسلامي، وليس من ريب في أن تحقيق كل ما سبق يتطلب تكاتف الجهود العلمية والبحثية في مراجعة كثير من الاجتهادات التي ورثناها عن أئمتنا الأعلام في القرون الغابرة، أملاً في تخفيف حالة الوهن الفكري والنشنت المرجعي التي يعيشها السواد الأعظم من الأمة في المرحلة الراهنة.

الحاجة داعية اليوم إلى اتخاذ منهجية الاجتهاد الجماعي الذي يوحد الوحي والتأمل والتجربة، أو النقل والعقل، ويطوّر أدوات وأساليب بخصوص

التدبر والاجتهاد، ويسخرُ العقل لعبادة الله ببيان حكمه وهديه مع روح الاتزان والاعتدال في ضوء مقاصد الشريعة؛ لأن الاجتهاد الجماعي هو الطريق الوحيد لإحياء التراث والحضارة وإعمار الأرض والنهوض بالأمة الإسلامية على سائر المستويات؛ لأنه يقود إلى اكتشاف عناصر النظام التفكيرى والاستنباطي، وإلى اكتشاف طريقة استخدام الموارد العقلية والعقلية التي تعتبر أشكالاً معيارية تعتنى بتخصيص قيم الاستنباط والاستدلال وضوابط المقاييس في إطار المصادر الشرعية، فهو طريقة تلقائية إلى معرفة الواقع، يفتح زوايا مختلفة يرى الفقيه من خلالها مقاصد الشرع وروح الأحكام.

وبناءً على هذه الفكرة الطيبة الصالحة قد تأسس عديد من المجامع الفقهية في العالم خاصة في القرن العشرين بعد ما غزت المجتمعات البشرية الثورة الصناعية والثورات الاقتصادية والنظام العالمي السياسي المتغير والنظام العالمي الجديد، وهذه المجامع كلها انتهجت نفس الطريق متجهة إلى الحق والصواب، متمسكة بأسلوب الاجتهاد الاجتماعي لحل مشاكل الأمة الإسلامية في هذا العصر.

في القرن الواحد والعشرين نرى أن المجامع الفقهية المختلفة تظهر وتبرز عاملة ونشيطة في مجال التشريع والتقنين في وجه التحديات المعاصرة الحديثة عن طريق الاجتهاد الجماعي، ومن بينها **مجمع الفقه الإسلامي (الهند)** الذي يدعو رجال الفقه والعلم إلى التدبر والتفكير، وإلى فقه الواقع، وفهم الحقائق التي تواجهها الأقليات الإسلامية على المستوى التربوي والثقافي والاقتصادي والتجاري والاجتماعي والسياسي والتقني والطبي، ومن فضل الله وعونه أن "مجمع الفقه الإسلامي بالهند" قد اكتسب تأييد العلماء وثقة الفقهاء وتعاون رجال الإفتاء والخبراء في جميع نشاطاته الفكرية وجهوده العلمية والفقهية خلال السنوات المنصرمة، بشق طريقه إلى الإمام قائماً بنشر وطبع

أكثر من سنتين كتاباً وإصداراً حول الدراسات الفقهية داعياً إلى التفكير وفقه الواقع ومهتماً بعقد الورشات الفقهية والمخيمات التربوية للعلماء الشباب حول المواضيع الفقهية، وبتنفيذ ترتيب الدورات التدريبية للمتخرجين الجدد من المدارس الدينية وتنسيق سلسلة المحاضرات الإعلامية حول موضوعات العلوم العصرية والاجتماعية بين طلاب المدارس الدينية وتحقيق المخطوطات الفقهية القديمة المتواجدة في مكتبات الهند، والاهتمام بدراسة موضوع البنك وإنشاء مشروع مصرفية إسلامية بتشاور الاخصائيين، وإقامة قسم الإفتاء بتكوين لجنة رجال الإفتاء، هكذا عن طريق محاولاته المتواصلة قد أثبت المجمع حركيته وكفاءته الفعالة بشأن تخليد الشريعة الإسلامية وإحقاق قوتها الموهوبة لحل مشاكل الشعوب والحضارات في كل عصر ومصر.

فقام مجمع الفقه الإسلامي (الهند) بعقد أربع عشرة ندوة فقهية كبيرة في عواصم الولايات الهندية المختلفة حول الموضوعات المتنوعة التي جرى النقاش حولها في أسلوب البحث العلمي كما حضرها فقهاء العرب الذين ساهموا في النقاش وزودوا المجمع ببحوثهم الفقهية الثمينة، وقدموا آراءهم العلمية، واستفاد علماء الهند من آراء فقهاء العالم الإسلامي والعربي صدق الاستفادة، وقد كتب للمجمع مثل الشيخ أبو الحسن علي الحسيني الندوي -رحمه الله- والشيخ مصطفى أحمد الزرقاء -رحمه الله- والدكتور مصطفى وهبة الزحيلي -حفظه الله- والدكتور طه جابر العلوانى -حفظه الله- والدكتور صديق محمد الأمين الضرير -حفظه الله- والشيخ محمد مختار السلامي -حفظه الله- والدكتور خالد عبد الله المذكور -حفظه الله- والدكتور حبيب بن محمد الخوجة -حفظه الله- والدكتور محمد محروس المدرس -حفظه الله- والدكتور علي محيي الدين القره داغي -حفظه الله- والدكتور علي جمعه محمد مفتي الديار المصرية -حفظه الله- والدكتور محمد عبد الغفار الشريف -حفظه الله- والشيخ عبد الرحمن

بن عبد الله آل محمود - حفظه الله - والدكتور مسفر بن علي القحطاني -
حفظه الله - وغيرهم من فقهاء العالم العربي والإسلامي الذين زادوا قيمة
الندوات الفقهية للمجمع بحضورهم مساهماتهم العلمية بالاستمرار .

صرح مؤلف "الفقه الإسلامية وأدلته" الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي
الدمشقي بأن "وجود مجمع الفقه الإسلامي، يعد ظاهرة حضارية إسلامية متميزة
في القارة الهندية وغيرها ويؤدي دورا إسلاميا وعلميا توحيدا عظيما، مما
يقتضي من كل عالم في الهند وغيره مؤازر ودعمه ماديا ومعنويا" ويبين الأمين
العام لمجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة فضيلة الشيخ محمد الحبيب بن
الخوجه "بأن يسعدني أن أعرب عن عميق اعتزازي بالدور العام الذي يضطلع
به مجمع الفقه الإسلامي بالهند في مجالات عدة منها التوجيه الإسلامي
الصحيح، وبت روح الاجتهاد الجماعي وإيجاد الحلول المناسبة للمشاكل التي
تواجهها الأقلية الإسلامية بالهند"، وأبان رئيس اللجنة الاستشارية العليا للعمل
على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية بدولة الكويت الدكتور خالد عبد
الله المذكور "بأن مجمع الفقه الإسلامي الهند يقوم بجهود عظيمة لتوحيد صفوف
مسلمي الهند من ناحية بحث المواضيع العصرية الفقهية وتدريب العلماء من
خلال دورات فقهية وترجمة الكتب الفقهية والموسوعات"، وأشار رئيس المعهد
العالمي للفكر الإسلامي دكتور طه جابر فياض العلواني "بأن مجمع الفقه
الإسلامي الهند مؤسسة علمية إسلامية مشهود لها بالعمل الجاد الدؤوب على
توحيد جهود علماء وبت روح الاجتهاد الجماعي والوعي لحل المشاكل التي
تواجهها الأقلية الإسلامية الهندية".

وكتب سماحة الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي "بأنه لا يفتني في
هذه المناسبة الكريمة التاريخية أن أنه في تقدير واعتراف وإعجاب بتكون
مجمع الفقه الإسلامي الهند، فكان خطوة مباركة جاءت في أوانها ومكانها،

وكان انتصاراً كبيراً للاتجاه العلمي الفقهي الجاد البناء، فتح آفاقاً جديدة واسعة في مجال تكوين مكتبة فقهية جديدة وإنتاج علمي في هذا العصر المتطور المتوثب، وحجة على من يرمي أصحاب الاختصاص في الموضوعات الفقهية بالتواني والكسل، وعدم الالتقاء والتعاون العلمي، وكانت له لقاءات ومنتديات ناجحة مثمرة نرجو أن تدوم وتتصل بإذن الله".

فالكلمات البليغة الرشيقة سبق ذكرها تفصح عن عقول واعية وقلوب متدبرة، تشير إلى روح كامن مستور في عروق العلماء العاملين بالمجمع، تدل على قوة العمل والجهد المتواصل، وتكتب صفحة مشرقة من تاريخ الاجتهاد الجماعي.

ونظراً إلى قيمة هذه البحوث ومكانتها الفقهية العليا قرر المجمع نشر هذه البحوث وهي تعالج مجموعة من القضايا التي تعاني منها أمتنا الإسلامية حيث تدل بكل وضوح على صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان ولحل مشاكل الأمة ، وهذه البحوث الفقهية ستظل إن شاء الله منبراً لكشف كنوز علوم القرآن والسنة وتقديم جواهر الفقه بأسلوب علمي رصين تتجلى فيه روعة الأصول وتظهر فيه المقاصد وتتجسد فيه روح الشريعة.

ندعو الله العليم الخبير أن يجعل هذا الكتاب مرجعاً نافعاً للباحثين والدارسين وأن يوفقنا لما يحب ويرضى، وبه التوفيق والسداد.

دراسات أصولية

العلاقة بين نصوص الوحي واجتهادات الفقهاء

الأستاذ عبد المجيد محمد السوسوة^١

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله وآله
وصحبه ومن اتبع هداه إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن القول بأن الاجتهادات الفقهية ليست شريعة ربانية وإنما هي مجموعة من الآراء الشخصية للفقهاء، إن هذا القول لا ينطلق إلا ممن يجهل طبيعة الاجتهادات الفقهية ويتصورها مجرد آراء شخصية ابتدعتها عقول الفقهاء، والحقيقة أن الاجتهادات الفقهية ما هي إلا بيان لما تضمنته نصوص الوحي قرآناً وسنةً، وأن العلماء يستنبطون الأحكام من ألفاظ النصوص أو من معقولها، وأن المجتهد لا يصدر الأحكام الشرعية عن رأيه المجرد، ولا يأتي بها من هواه، وإنما يستند على نصوص الوحي ويدور حولها ولا يتجاوزها، وبذلك فإن الأحكام التي استنبطها الفقهاء من النصوص تمثل في حقيقتها الشريعة الإسلامية؛ لأنها نابعة من نصوص الوحي ومرتكزة عليه، وبالتالي ليست اجتهادات الفقهاء مجرد آراء شخصية يجوز التمرد عليها، وإنما على الناس أن

^١ - الدكتور عبد المجيد محمد السوسوة الشرفي اليمني من مواليد ١٩٦٠م كاتب إسلامي، أستاذ مشارك للفقه وأصوله بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الشارقة، الإمارات. عمل أستاذاً مشاركاً في كلية الشريعة والقانون جامعة صنعاء من قبل وكان رئيس لجنة الشريعة الإسلامية والقضايا المعاصرة بالجامعة الإسلامية بماليزيا عام ٩٧-١٩٩٨م.

يأخذوا بأي من تلك الاجتهادات، وليس لهم أن يتركوا اجتهادات العلماء المستمدة من نصوص الوحي ويذهبوا إلى العمل بآراءهم وأهوائهم.

وبما أن الإشكال يدور حول سؤال معين، وهو: هل الاجتهادات الفقهية آراء شخصية أم شريعة ربانية؟ فإن الإجابة على هذا السؤال يحتم علينا دراسة العلاقة بين نصوص الوحي واجتهادات الفقهاء؛ لنبيّن من خلال ذلك أن اجتهادات الفقهاء ما هي إلا بيان للشريعة المنزلة من عند الله سبحانه وتعالى، وأنهم لا يأتون بشيء من عند أنفسهم، وأنهم فيما يقومون به من اجتهاد لبيان النصوص واستنباط الأحكام منها مكلفون بذلك من الله عزّ وجلّ، وأن الناس مكلفون بسؤال العلماء، والعمل باستنباطات العلماء، وعدم الخروج عنها إلى الأهواء والآراء المجردة. وبما أن بحثنا سيدور حول العلاقة بين نصوص الوحي واجتهادات الفقهاء فنقسّمه إلى مدخل للبحث ثم محاور ثلاثة، وذلك على النحو الآتي:

مدخل البحث:

اجتهادات الفقهاء في التشريع الإسلامي ليس فلسفة عقلية محضة يطلقون فيها لعقولهم العنان في التعليل والتحليل والأحكام معتمدين على الأفكار التجريدية والافتراضات الحدسية في بناء قواعده وتحليل قضاياه، وإنما هو جهد عقلي مرتبط بنصوص الوحي، يدور حولها ولا يتجاوزها، فالاجتهادات الفقهية تدور حول الوحي لتستنبط منه الأحكام، إما من دلالات النصوص أو قياساً على عللها أو اهتداءً بمقاصدها ومبادئها وقواعدها الكلية، وليس للاجتهاد الفقهى أن يتجاوز كل ذلك ويأتي بما يخالفها، فالعلاقة بين اجتهادات الفقهاء ونصوص الوحي قائمة على حاكمية الوحي ومحكومة الاجتهاد، وتتبلور هذه العلاقة في مجموعة من الأسس، كما تبرز وتظهر في عدد من الآثار، ولبيان

كل هذا سيتناول بحثي بالتحليل مجموعة من المسائل يتجلى من خلالها معنى حاكمية نصوص الوحي ومعنى اجتهادات الفقهاء في مجال التشريع، وأسس العلاقة بينهما، وأثر هذه العلاقة، وذلك في ثلاثة محاور:

المحور الأول: أتناول فيه بيان معنى مصدرية الوحي ومعنى اجتهادات الفقهاء.

والمحور الثاني: أتكلم فيه عن أسس العلاقة بين نصوص الوحي واجتهادات الفقهاء.

والمحور الثالث: أعرض فيه أثر حاكمية الوحي على اجتهادات الفقهاء من حيث حدود الاجتهاد وأنواعه ومؤهلته.

المحور الأول: مصدرية الوحي واجتهادات الفقهاء:

في هذا المحور سأتكلم عن معنى مصدرية الوحي ومعنى اجتهادات الفقهاء.

أولاً- الوحي مصدر التشريع:

الوحي هو مصدر التشريع للحياة البشرية بمختلف جوانبها، وليس هناك مصدر آخر معه أو من دونه، وليس لأحد أن يشاركه في ذلك^١، وقد ورد في القرآن الكريم العديد من الآيات الدالة على هذا المبدأ، ومن ذلك قول الله جلّ

^١ - انظر ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، طبعة الاسكندرية، دار عمر بن الخطاب، (د.ت)، ج ١، ص ٦-٧، وعطية: جمال الدين، النظرية العامة للتشريعة الإسلامية، (١٤٠٧هـ)، الطبعة الأولى، ص ١١-١٢، والزبيدي: عبد الرحمن بن زيد، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص ٢٢٥-٢٢٦.

وعلا: (إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه^١)، وقوله تعالى: (فالحكم لله العلي الكبير^٢)، وقوله تعالى: (ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون^٣)، وقوله تعالى: (إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين^٤)، وقوله تعالى: (ما لهم من دونه من ولي ولا يشرك في حكمه أحداً^٥)، فكل هذه الآيات وغيرها تقرر مبدأ الحاكمية لله ووحدانيته في حكمه جلّ وعلا وأنه لا يشرك في حكمه أحداً من خلقه وليس للحكام من عبيده إلا الحكم بحكم الله، كما تقرر هذه الآيات أن مبدأ الحاكمية مبدأ من مبادئ العقيدة التي تقضي بأن على المسلم أن يؤمن بأن المشرع وحده هو الله سبحانه وتعالى وليس ذلك لأحد سواه؛ لأن التشريع تدبير للمُشَرِّع له، والتدبير تابع للخلق، كما قال سبحانه: (ألا له الخلق

^١ - يوسف آية (٤٠) يفسرها ابن كثير بقوله: "إن الحكم والتصرف والمشية والملك كله لله"، الحافظ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد إبراهيم البنا وآخرون، القاهرة: دار الشعب، ج ٤، ص ٣١٥.

^٢ - غافر، آية (١٢).

^٣ - المائدة، آية (٥٠).

^٤ - الأنعام، آية (٥٧).

^٥ - الكهف، آية (٢٦)، أي "أنه تعالى هو الذي له الخلق والأمر، الذي لا معقب لحكمه، وليس له وزير ولا نصير ولا شريك ولا مشير، تعالى وتقدس" ابن كثير، ج ٥، ص ١٤٧. ويرى الطبري أن معنى الآية: "ولا يجعل الله في قضائه وحكمه في خلقه أحداً سواه شريكاً، بل هو المنفرد بالحكم والقضاء فيهم وتدبيرهم وتصريفهم فيما شاء وأحب" انظر الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان على تأويل أي القرآن، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده - القاهرة، ط ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م، ج ١٥، ص ٢٣٣.

^٦ - عطية، النظرية العامة للتشريعة الإسلامية ص ١١-١٢؛ والزبيدي، مصادر المعرفة ص ٢٢٥-٢٢٦.

والأمر^١)، فالله هو الخالق للكون كله، وببده مقاليدده، وهو الذي وضع للكون ناموسه الذي يسير عليه، والإنسان جزء من هذا الكون، ومقاليدده بيد الله، فكيف يتأتى خروجه عنه في مجال التشريع؟ قال تعالى: (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ذلكم الله ربي عليه توكلت وإليه أنيب^٢ فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذروكم فيه ليس كمثل شيء وهو السميع البصير له مقاليد السموات والأرض يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه بكل شيء عليم^٣)، فيما أن الخلق والتدبير لله وحده فإن الأمر والتشريع والحكم خاص به، فالله هو الذي خلق الخلق ورزقهم بما سخره لهم في هذا الكون، فيكون له حق تدبيرهم وإرشادهم نحو منهج السير في هذا الكون^٤، وقد أنزل الله تشريعه على نبيه في الكتاب الكريم والسنة المطهرة لكل نظم الحياة

١ - الأعراف، آية (٥٤).

٢ - "أي مهما اختلفتم فيه من الأمور، وهذا عام في جميع الأشياء {فحكمه إلى الله} أي هو الحاكم في كل شيء {ذلكم الله ربي} الحاكم فيه بكتابه وسنة نبيه {عليه توكلت وإليه أنيب} الذي يرجع إليه في كل الأمور"، ابن كثير، مرجع سابق، ج ٤، ص ٨٨٢. وقيل: وما اختلفتم فيه وتنازعتن من شيء من الخصومات فتحاكموا فيه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تؤثروا على حكومته حكومة غيره، كقوله تعالى: {فإن تنازعتن في شيء فردوه إلى الله والرسول}. وقيل وما اختلفتم فيه من تأويل آية أو اشتبه عليكم فارجعوا في بيانه إلى المحكم من كتاب الله والظاهر من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، انظر الزمخشري: جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٢٨هـ)، تفسير الكشاف، مطبعة الاستقامة - القاهرة، ١٩٤٦م، ج ٤، ص ٢١١-٢١٢، وتفسير الطبري، ج ٢٥، ص ١٠-١١.

٣ - الآيات ١٠-١٢، سورة الشورى.

٤ - قطب: سيد، في ظلال القرآن، طبعة دار الشروق - القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٣٩٧هـ، ٣١٤٦/٢٥.

ومناهج السلوك "وجرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تنتاهي، فلا عمل يفرض ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشرعية حاكمة عليه إفراداً أو تركيباً"^١.

فمصدر الوحي للتشريع عام لكل قضايا الحياة الإنسانية بمختلف جوانبها ما كان منها وما سيكون، وما من نازلة في هذه الحياة إلا وللشرعية فيها حكم كما يقول الشافعي -رحمه الله-: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم"^٢، وقد تظهر أحكام الوحي إما مباشرة في النصوص وإما أن يهتدي إليها المجتهدون بالحمل على النصوص بالقياس وغيره من الدلائل والأمارات التي شرعها الوحي لاستنباط أحكامه وتحقيق مقاصده^٣.

ويترتب على حاكمية الوحي: وجوب الاحتكام إلى الله ورسوله^٤ (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً^٥)، والسمع والطاعة لحكم الله (إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون^٦)، والاتباع لشرع الله: (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون^٧)، والانقياد والتسليم لحكم الله (وما كان لمؤمن

^١ - الشاطبي: الموافقات ١/٧٨.

^٢ - الشافعي: محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، الرسالة، تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر، (١٩٧٩م)، الطبعة الثانية، دار التراث - القاهرة، ص ٤٧٧.

^٣ - سيأتي تفصيل هذا في المباحث التالية.

^٤ - انظر هشام جعفر: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية ص ٩١.

^٥ - النساء، آية (٦٥).

^٦ - النور، آية (٥١).

^٧ - الجاثية، آية (١٨).

ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم^(١)، وتحريم الحكم بغير ما أنزل الله وأن ذلك موجب للكفر والظلم والفسق، قال تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون^(٢))، (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون^(٣))، وللعلماء تفصيل في تفسير هذه الآيات ليس هنا محل بسطها^٥.

ومن خلال ما سبق ذكره تبين لنا أن مصدر التشريع هو الوحي قرآناً وسنةً، وليس لأحد من دونه سلطة في ذلك، وإذا كان الأمر كذلك فأين وكيف يكون دور الفقهاء واجتهادهم في التشريع الإسلامي؟ هذا ما سأفصله في الجزء التالي من هذا المحور.

ثانياً - اجتهادات الفقهاء:

^١ - الأحزاب، آية (٣٦).

^٢ - المائدة، آية (٤٤).

^٣ - المائدة، آية (٤٥).

^٤ - المائدة، آية (٤٧).

^٥ - راجع في تفسير الآيات: الطبري ١٣٦/٣، وما بعدها، والجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت ٣٧٠هـ) أحكام القرآن، مطبعة الأوقاف - القاهرة، ١٣٣٥هـ والهيئة ١٣٤٧هـ ٤٣٩/٢؛ وابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد (ت ٥٤٣هـ) أحكام القرآن، الطبعة الثانية، طبعة الحلبي ٦٢٤/٢-٦٢٥، والقرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكتب ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م، ص ٢١٨٧، ورشيد رضا: محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٥هـ)، تفسير المنار، طبعة أولى، مطبعة المنار ١٣٢٨هـ ٣٣٣/٦ وما بعدها، وسيد قطب في ظلال القرآن ٨٨٨/٢ وما بعدها.

الاجتهاد هو: "استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي"^١. فالفقيه يستفرد وسعه في إدراك معاني النصوص واستخراج الأحكام منها، أي أن جهد الفقيه مرتبط ودائر حول نصوص الوحي لاستخراج الأحكام إما من دلالات النصوص أو بالحمل عليها عبر طرق الحمل المختلفة في إطار علل التشريع ومقاصده ومبادئه وقواعده الكلية. فاجتهادات الفقهاء في التشريع الإسلامي خاضعة لحاكمية الوحي (مصدر التشريع)؛ لأن الوحي كلام الله الحاكم وحده لا شريك له^٢، وليس للفقهاء أن يشرعوا الأحكام ولا أن يضعوا التكاليف؛ لأن التكاليف الإسلامية يتعلق بها الثواب والعقاب، وهما أمران يتولاهما العليم الحكيم يوم القيامة^٣، وما كان الله تعالى ليعذب أحداً على عمل لم يبين له طلب فيه، ولذا قال تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسلاً)، فاجتهادات الفقهاء في التشريع تنطلق فيما أطلقها الله تعالى فيه، وهو فهم نصوص الوحي لاستخراج الأحكام من دلالاتها أو عللها، أو الاهتداء بمقاصدها، أو البناء على المبادئ والقواعد العامة المستمدة منها، وليس لهم أن يتجاوزوا ذلك لينشئوا أحكاماً مستقلين فيها عن الوحي وهديه^٤، فاجتهادات الفقهاء في التشريع إنما هو إظهار وكشف لمراد الشارع -فيما تضمنته نصوص

^١ - ذكر الأصوليون تعريفات كثيرة للاجتهاد، ولا حاجة لنا في هذا البحث إلى ذكرها ومناقشتها، وقد اكتفينا بهذا التعريف لكونه يشمل بذل الجهد في النص نفسه لفقيه وبيان المراد منه، كما أنه شمل بذل الجهد واستفراغ الوسع في حالة عدم وجود نص للوصول إلى حكم شرعي عن طريق الأمارات التي نصبها الشارع لذلك من قياس ومصالحة واستحسان، وهذا التعريف هو لابن الحاجب في مختصر المنتهى ص ٢٢١.

^٢ - سبق بيان إجماع العلماء على هذا وبيان مراجعه في ص ٣.

^٣ - أبو زهرة: أصول الفقه ص ٦٧.

^٤ - الإسراء، آية (١٥).

^٥ - الشاطبي: الموافقات ١/٥٠-٥١، و ٨٧-٨٨.

الوحي كتاباً وسنةً- وليس إنشاءً لأحكام جديدة؛ إذ إن سنّ الأحكام وإنشاءها لم يكن إلا في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم عن طريق الوحي المنزل عليه من الله جلّ وعلا، وكل الأحكام الاجتهادية التي حدثت من بعد عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وحتى الآن والتي تحدث مستقبلاً ليست من قبيل الإنشاء، وإنما هي من قبيل الكشف والإظهار لمراد الشارع، فحق التشريع إنما هو لله وحده^١، وهذه المسألة اتفق عليها العلماء في القضايا التي وردت فيها النصوص^٢، وبنوا عليها أنه ليس للعقل أن يشرع فيما أنتت به نصوص الوحي، ولكنهم اختلفوا في القضايا التي لم يرد فيها نص- بين قائل بأن للعقل أن يستقل فيها بالتشريع وقائل بأن يكون حكمها بالحمل على النصوص- وذلك على النحو الآتي:

١- الاتجاه الأول: ذهب المعتزلة والجعفرية إلى أن الحالات التي لم يأت فيها نص فحكمها إلى العقل يقضي فيها بما يراه من حسن أو قبح في ذات الأفعال، ويكون هذا الحكم شرعياً؛ لأن الشرع أقر حكماً في تلك المسائل؛ حيث إن سكوت الشرع على علاج تلك الحالات إذن منه على أن يكون الحكم فيها للعقل مستقلاً، وإقرار لدور العقل وتشريعه فيها^٣. وعلى هذا فإن المعتزلة

^١ - مذكور: محمد سلام، الاجتهاد في التشريع الإسلامي (١٤٠٤هـ)، طبعة أولى، دار النهضة العربية- القاهرة، ص ٨٥. وانظر في هذا ابن نجيم (ت ٩٧٠)، فتح الغفار بشرح المنار، طبعة دار السعادة ص ٧٥٠، حيث ذكر ما اشتهر عن الأصوليين قولهم: "القياس مظهر لا مثبت" يريدون بذلك أن المجتهد القائل لا يثبت باجتهاده حكماً جديداً في الفرع، وإنما يظهر بواسطة اجتهاده- أن حكم النص الذي جاء به ليس قاصراً على واقعة النص وإنما هو حكم فيها وفي كل واقعة تحققت فيها علته.

^٢ - سبق في ص ٣ بيان المراجع.

^٣ - يقرر أبو الحسين البصري في كتابه المعتمد أن سكوت الشارع عن بعض القضايا إذن بتركها للعقل وعدم نقلها عن حكم العقل وبقاء حكمها للعقل فيكون حكم العقل فيها

كالنظام وغيره والشيعة الإمامية يجعلون العقل هو الشرع عند غياب النص، ويعتبرونه مصدراً للأحكام، وينفون القياس؛ لأنهم يجعلون مرتبة العقل في التحسين والتقييح تلي مرتبة النصوص والإجماع مباشرة، ولا يرون ثمة حاجة إلى محاولة الإلحاق بالنصوص إن لم تكن النصوص مبينة^١.

وإلى رأي المعتزلة والجعفرية ذهب الزيدية في أن ما لم يرد فيه نص فالحكم فيه للعقل، ولكن الزيدية يرون أن حكم العقل لا يكون إلا بعد أن يفقد الحكم في النص أو الإجماع أو القياس -بكل ضروبه-، فإذا فقد الحكم في هذه المصادر فيكون الحكم في المسألة للعقل مستقلاً، فما يحكم العقل بحسنه يكون حسناً، وما يحكم العقل بقبحه يكون قبيحاً، وهذا الاتجاه القائل بأن للعقل أن يشرع فيما لا نص فيه مبني -عند أصحابه- على أن الأفعال تشتمل في ذاتها على حسن أو قبح، وأن العقل يستطيع مستقلاً إدراك ذلك، ويقضي بناءً عليه بصحة ما يراه حسناً وفساد ما يراه قبيحاً، وأن هذا الإدراك موجب للثواب أو

شريعياً لإقرار الشارع له، انظر أبو الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب المعتزلي في كتابه المعتمد، طبعة المعهد العلمي الفرنسي -دمشق ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ٩٩٤/٢، وانظر رأي الإمامية في الأصول العامة للفقهاء المقارن ص ٢٧٩ وما بعدها، المؤلف الدكتور محمد تقي الحكيم.

^١ - أبو زهرة: أصول الفقه ص ٦٣؛ وزيدان: عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، طبعة مؤسسة الرسالة -بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ص ٧٠-٧٣؛ وأبو زهرة: محمد، الإمام زيد، طبعة دار الفكر العربي (د.ت.) ص ٤٤٧.

^٢ - أبو زهرة: الإمام زيد، ص ٤٤٧، وقال أبو زهرة معلقاً على مذهب الزيدية في هذه المسألة بقوله: "ولعل الزيدية قد جعلوا العقل له سلطان في التشريع بناء على مبدأهم الذي يذهبون إليه مع المعتزلة في اعتبارهم للتحسين والتقييح العقلي، ولكنهم خالفوا المعتزلة فجعلوا دور العقل يأتي متأخراً بعد مصادر التشريع، ولعل ذلك منهم جمعاً بين الأصول الفقهية القويمة ومذهبهم الكلامي" انظر الإمام زيد للشيخ أبو زهرة ص ٤٤٨.

العقاب، فما أدركه العقل حسناً يكون موجباً للثواب وما أدركه العقل قبيحاً يكون موجباً للعقاب، وبذلك فالإنسان مكلف بما يدركه عقله، والوحي إنما يقول تبعاً لما أدركه العقل ليكشف عنه ويؤكد صحته، فالتشريع في تحسينه وتقبيحه للأشياء مخبر عنها لا مثبت لها، والعقل مدرك لها لا منشئ^١، وبنوا على ذلك أن للعقل أن يحكم فيما لا نص فيه بما يراه من حسن أو قبح في ذات الأشياء.

٢- الاتجاه الثاني: ذهب جمهور العلماء إلى أن القضايا التي لم يرد فيها نص لا يكون العقل فيها مصدراً للأحكام، وإنما يكون الحكم فيها بالحمل على نصوص الوحي من خلال طرق الحمل المختلفة، إما بطريق القياس أو الاستحسان أو الاستصلاح أو غيرها من طرق الحمل^٢، أو التزاماً بالمقاصد والمبادئ العامة للشريعة^٣، وبذلك فالعقل فيما لا نص فيه يجتهد في الوصول إلى الحكم الشرعي من خلال القواعد والأصول والمصادر التي استمدت مشروعيتها من الوحي؛ لأن المصادر كلها ترجع إلى مصدر واحد وهو الوحي، فكل مصدر - غير نصوص الوحي - يعود إلى نصوص الوحي منبعث منها، ومعتمد عليها^٤، ولذا كان الشافعي رضي الله عنه يقول في قوة: "إن الأحكام لا

^١ - الأمدي: الإحكام ٤٢/١، الإيجي: شرح العضد ٢٠١/١، السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي: الإبهاج شرح المنهاج، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ، ٨٥/١، التفتازاني: التلويح على التوضيح، ١٧٣/١-١٩٠، المحلي: محمد بن أحمد بن محمد (ت ٨٦٤ هـ): شرح جمع الجوامع وعليها حاشية البناني، طبعة الحلبي، ٥٠/١، ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ١٧/١، الشوكاني: إرشاد الفحول ص ٧-٨، الحكيم: الأصول العامة للفقهاء المقارن ص ٢٧٨ وما بعدها، الزحيلي: أصول الفقه ١١٧/١.

^٢ - أبو زهرة: أصول الفقه ص ٦٣، وزيدان: الوجيز ص ٧٣.

^٣ - أبو زهرة: أصول الفقه ص ٦٣.

^٤ - المرجع السابق ص ٦٨.

تؤخذ إلا من نص أو حمل على نص^١. وطرق الحمل على النص أطلق عليها: مصادر التشريع فيما لا نص فيه، وقد اختلف العلماء في حجية كل مصدر من تلك المصادر بحسب ما ظهر لكل واحد منهم بأن ذلك المصدر يعتمد على الشارح أم لا^٢، ومهما يكن الاختلاف في طرق الحمل على النصوص، فمن المتفق عليه بين الجمهور أن كل هذه المصادر مشتقة من النصوص، ملتزمة بالنور منها، وعلى ذلك نستطيع أن نقرر مطمئنين أن هذه المصادر كلها ترجع إلى النصوص^٣، وأن مصادر التشريع فيما لا نص فيه من السعة يمكن جعلها تشمل في طياتها جلب "كل المصالح ودفع كل المضار، ولم يبق ثمة فراغ يشغله الدليل العقلي المجرد؛ لأنه ما من واقعة من الوقائع إلا يمكن إخضاعها لحكم الدليل الشرعي الواسع الذي يشمل النصوص ومواضع الإجماع والحمل على النصوص ومقاصد الشريعة العامة. وإذا كان الأمر كذلك فإن مراجعة تلك الأدلة الواسعة قبل تحكيم العقل سيغني لا محالة عن تحكيمه وحده، ولا يكون ثمة موضع فراغ يشغله^٣.

واتجاه الجمهور في أنه ليس للعقل -مستقلاً- أن يشرع فيما لا نص فيه مبني - في حقيقته - على اعتقادهم بأن أحكام الله لا تعرف إلا بواسطة الأنبياء والرسل، ولا يستطيع العقل معرفة أحكام الله مستقلاً، وبالتالي ليس للعقل أن يشرع فيما لا نص فيه، وإنما يحمله على النصوص عبر طرق الحمل المعتبرة.

١ - المرجع السابق، نفس الصفحة: نص كلام الشافعي: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق بالاجتهاد" الرسالة، ص ٤٧٧.

٢ - أبو زهرة: أصول الفقه ص ٦٨، وزيدان: الوجيز في أصول الفقه ص ١٤٩.

٣ - أبو زهرة: الإمام زيد ص ٤٤٨.

إلا أن أصحاب هذا الاتجاه -على الرغم من اتفاقهم على أن المعرف لحكم الله هم الرسل فقط- قد اختلفوا في قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح في ذات الأفعال، فبعضهم (الماتريدية^١ وفقهاء الحنفية^٢ وهو مذهب السلف كما يقول ابن تيمية^٣) يرون أن العقل يستطيع إدراك ما في الأفعال من حسن أو قبح ذاتي، ولكن لا تكليف إلا بأمر من الشارع وليس بمجرد ما يراه العقل فلا ملازمة عندهم بين إدراك العقل، للحسن أو القبح في ذات الأشياء وبين كون ذلك موجباً للثواب أو العقاب، فلا ثواب ولا عقاب إلا بأمر الشارع^٤، وذهب الفريق الآخر (الأشاعرة) إلى أن الأفعال لا تشتمل في ذاتها على حسن أو قبح، وإنما يكون تحسينها وتقبيحها بأمر الشارع جلّ وعلا، وبالتالي فالعقل لا يستطيع أن يدرك في الأفعال حسناً أو قبحاً من خلال الأشياء، وإنما يفهم ذلك بما يصف به الشارع الأفعال^٥، وعلى ذلك لا يكلف الإنسان إلا بما أمر به

^١ - التفقازاني: التلويح على التوضيح ١/١٨٩ وما بعدها، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير ٢/٩٠، والزحيلي: أصول الفقه ١/١٧٩.

^٢ - أمير بادشاه: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ١/٢٥، وأبو زهرة: أصول الفقه ص ٦٥، وأبو زهرة: الإمام زيد ص ٣٣٩-٣٤٠، وزيدان: الوجيز ص ٧١.

^٣ - ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم (ت٧٢٨هـ)، الرد على المنطقيين، الطبعة الثانية، طبعة معارف لاهور ١٣٩٦هـ، ص ٤٢١، وابن القيم: محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، طبعة دار الكتاب العربي -بيروت ١/٢٣٥.

^٤ - الشوكاني: إرشاد الفحول ص ٨.

^٥ - الغزالي: المستصفى ١/٥٥٧، الأمدي: الإحكام ١/٤١، الإسنوي: نهاية السؤل ١/٦٦، الإيجي: شرح العضد على مختصر المنتهى ١/١٩٨، السبكي: شرح جمع الجوامع ١/٢٤، السبكي: الإبهاج ١/٨٥، أمير بادشاه: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١/٢٥، الزحيلي: أصول الفقه ١/١١٧.

الشارع، وأن ما لم يأت فيه نص من الشارع يجب حمله على ما فيه نص^١. ومهما اختلفوا في قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح في ذات الأفعال فإنهم قد اتفقوا على أنه ليس للعقل أن يشرع فيما لا نص فيه، وإنما يتم ذلك بالحمل على النصوص، وأما ما اشتهر عن السلف من أخذهم بالاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه فليس المقصود به اجتهادات الفقهاء مستقلاً عن الوحي وهداياته، وإنما الاجتهاد بالرأي هو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم في واقعة لا نص فيها باستخدام الوسائل التي هدى الشارع إليها للاستنباط بها فيما لا نص فيه، وهذا هو الرأي المحمود^٢، وهو المراد في قول معاذ بن جبل حين سأله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ولاه القضاء باليمن: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال معاذ: أقضي بكتاب الله، فإن لم أجد فيسنة الله، فإن لم أجد أجتهد رأياً^٣. وهو المراد بقول أبي بكر وقد سئل عن معنى الكلاله في قوله سبحانه

^١ - المراجع السابقة، وانظر أبو زهرة: أصول الفقه ص ٦٣، زيدان: الوجيز ص ٧٣-٨٦.

^٢ - خلاف: عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، طبعة دار القلم - الكويت ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، الطبعة السادسة ص ٧.

^٣ - هذا الحديث رواه أبو داود والترمذي وغيرهما، ولفظه أنه: روي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعثه إلى اليمن قال له: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فيسنة رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأياً ولا آو، قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدري ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله، رواه أبو داود في الأفضية - ١١ - ١١٦/٢، والترمذي في الأحكام - ٣٨ - ٦١٦/٣، والدارمي في المقدمة للسنن ص ٣٤. وقد بين ابن القيم أن حديث معاذ صحيح ولا يضره ما قيل عنه من كونه مرسلًا، فالحديث قد بلغ شهرة بين التفقات حدًا جعل الكافة تتلقاه عن الكافة مما أغناه صحة إلى درجة أنه لم يعد يطلب سنده، ولذلك احتجوا به وتلقوه بالقبول، كما أن هذا الحديث قد روي من طرق أخرى بسند متصل ورجاله معروفون بالثقة، ونقله أهل العلم واحتجوا به اه، ابن القيم:

وتعالى: {وإن كان رجل يورث كلالة} قال: أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني، الكلالة: قرابة غير الولد والوالد^١. وأما الاجتهاد بغير الوسائل التي أرشد إليها الشارع فلا يسمى -في اصطلاح الأصوليين- اجتهاداً بالرأي، بل هو في الغالب تفكير بالهوى، وقريب من الزلل، وهذا هو الرأي المذموم^٢، وهو المراد بقول عمر: إياكم وأصحاب الرأي، ويقول كثير من الصحابة: من قال في الشرع برأيه فقد ضل وأضل^٣.

"والاجتهاد بالرأي عبر وسائله المعتبرة لا ينشئ حكماً وضعياً من عند المجتهد، وإنما يكشف عن الحكم الشرعي الذي نصب الشرع أمارات عليه ومهد الطريق للوصول إليه"^٤.

والاجتهاد بالرأي يستمد مشروعيته من أن الشارع الحكيم قد وضع لهذه الشريعة مقاصد تهدف إلى تحقيق مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم في العاجل والآجل، كما أنه قد جعل للكثير من الأحكام التكليفية عللاً تدور عليها الأحكام وجوداً وهدماً، فعلم من ذلك أن الاجتهاد بالرأي في إطار تلك المقاصد وفي

محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ): أعلام الموقعين، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة دار الفكر، بيروت ١٩٧٧م، ١/٢٠٢-٢٠٣.

^١ - سورة النساء، الآية (١٢).

^٢ - الغزالي: المستصفى ٢/٢٤٣، والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٣/١٢١، وابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، إلام الموقعين عن رب العالمين (١٩٦٩م)، طبعة المنيرية - مصر ١/٩٥.

^٣ - خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ص ٨.

^٤ - ابن القيم: إلام الموقعين ١/٧٢-٧٩.

^٥ - خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص ١٠.

ضوء تلك العلل إنما هو أخذ بما أراده الشارع الحكيم بشرعته جل وعلا^١، وعلم أيضاً أن الاجتهاد بالرأي يأتي منضبطاً بدورانه في فلك مقاصد الشريعة والاهتداء بعلل أحكامها متحاشياً أن يأتي بما يتعارض مع نصوص الشريعة ومقاصدها^٢. ولكون الاجتهاد بالرأي أساسه الاهتداء بالمقاصد وعلل الأحكام فهو لا يكون إلا في الأحكام العادية، أي الأحكام التي لها معقولية، أما الأحكام التعبدية التي قد لا تفهم عللها فلا مجال للاجتهاد بالرأي فيها، وإنما هي توقيفية على ما جاءت به النصوص^٣.

وما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من اجتهاد برأيه فقد كان الوحي ينزل ليسدده ويعصمه عن الخطأ^٤، وكذلك ما ثبت عن الصحابة من اجتهاد بالرأي في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، فقد كانوا في الغالب يرجعون إلى الرسول ليقرهم أو يبين لهم خطأهم^٥؛ لأن مرد التشريع في حياة

^١ - انظر في هذين الأساسين الأمدي: الإحكام ٤/٤٥ وما بعدها، والبخاري: كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي ٤/١٠٢٥، والشاطبي في الموافقات ٢/٢٢٣، وانظر بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي، ص ١٧-٢٨.

^٢ - بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي، ص ٣٥.

^٣ - يراجع الشاطبي: الموافقات ٢/٢٢٣ وما بعدها، حيث ناقش هذه المسألة وذكر مجموعة من الأدلة على هذا.

^٤ - الزركشي (بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي ت ٧٤-٧٩٤هـ): البحر المحيط، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية، الكويت، قام بتحريه د. عبد الستار أبو غدة ٦/٢١٨، مذكور: الاجتهاد في التشريع الإسلامي ص ٨٥-٨٧، وبابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي ص ٨٣ و ١١١-١٢٩، وقد أورد مناقشات دقيقة وأمثلة عديدة لهذه المسألة وانتهى إلى هذه النتيجة، وهذا هو مذهب الجمهور.

^٥ - مذكور: الاجتهاد في التشريع الإسلامي ص ٨٥-٨٧، أما إذا لم يعلم بتقرير الرسول صلى الله عليه وسلم لذلك الاجتهاد فيجري عليه ما يجري على قول الصحابي، والغالب

الرسول هو الوحي، وإنما كان الرسول يأذن لأصحابه بالاجتهاد تعويداً لهم وتأليفاً للناس على الاجتهاد^١، أما بعد وفاة الرسول فقد كان الصحابة يجتهدون مهتدين بنصوص الشرع ومقاصده وعلله ومبادئه التي تشرعوها من رسول الله صلى الله عليه وسلم^٢، ولم تكن اجتهاداتهم لتخرج عن الشرع وهدايته، وكلما أثر عنهم من اجتهادات بالرأي فإنها حمل على نصوص الشرع ومقاصده الكلية^٣، فبالتأمل في اجتهاداتهم يمكن ردها إلى اجتهادات تعتمد على القياس، واجتهادات تعتمد على المصلحة المرسله وسد الذرائع، وأخرى تعتمد على الاستحسان، ورغم أنهم لم يكونوا يعرفون هذه المصطلحات -ما عدا القياس- إلا أن ما أثر عنهم من فتاوى يسعها جميعاً^٤، وحاشا للصحابة أن يجتهدوا برأيهم بما يخالف نصوص الوحي، وما أثر عن عمر بن الخطاب رضي الله

أن الصحابة -رضوان الله عليهم- كانوا يرجعون للرسول صلى الله عليه وسلم في اجتهاداتهم في عصره (بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي ص ١١١).

^١ - الحجوي: محمد بن الحسن (ت ١٣٧٦هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، طبعة دائرة المعارف بالرباط، ١٣٤٠هـ، الربع الأول ص ٥٦-٥٧، والسائيس: محمد علي، نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره، طبعة مجمع البحوث الإسلامية - القاهرة ١٣٨٩هـ، ص ٢٤، ومدكور: الاجتهاد في التشريع الإسلامي ص ٨٥-٨٧، وبابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي ص ١٢٩.

^٢ - ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٢٤٤؛ والدهلوي: أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي (ت ١١٧٦هـ)، حجة الله البالغة، الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية ١٣٢٢، ١/١١٢، ويراجع بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي، حيث أورد مجموعة كبيرة من اجتهادات الصحابة، ص ٨٤-٨٧، وص ٥٦٨.

^٣ - يراجع بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي، ص ٨٨-٩٦ حيث أورد أمثلة كثيرة ووثقها من مصادرها الأصلية.

^٤ - المرجع السابق ص ١٤٧-١٥٤، وفيه أمثلة كثيرة، ووثقها من مصادرها الأصلية.

عنه في مسألة المؤلفات قلوبهم وغيرها لم يكن اجتهاداً منه بما يخالف النص، وإنما هو تغير في محل الحكم، بحيث لم يعد صالحاً لإنزال النص عليه^١. ولقد اقتفى التابعون أثر الصحابة في الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه على الأسس التي ورثوها من الصحابة، ثم جاء تابعو التابعين وسلكوا الطريق نفسه^٢، ثم جاء من بعدهم الأئمة، ووجدت المدارس الفقهية، واشتهر أن أهل العراق أهل رأي وأهل الحجاز أهل حديث، ولكن ذلك لا يعني أن أهل العراق كانوا يتركون ما صح لديهم من السنة ويذهبون إلى الاجتهاد بالرأي، بل كانوا يتمسكون بالنص إذا ثبت لديهم صحته، وإنما المقصود بكونهم أهل رأي أنه كانت تجد عليهم قضايا كثيرة لم يثبت لديهم فيها نص فكانوا يجتهدون فيها برأيهم من خلال الحمل على النصوص قياساً أو استحساناً... إلخ، وكذلك ما روي عن أهل الحجاز من كونهم أهل حديث لا يعني ذلك أنهم كانوا جامدين أمام النصوص لا يتفهمون عللها وغاياتها ولا يدركون مقصد الشارع منها، بل كانوا يفعلون ذلك ويستنبطون من خلالها أحكاماً لما لا نص فيه، خصوصاً وقد كثرت عليهم النوازل ووجد الكثير من القضايا التي ليس فيها نص واحتاجوا فيها إلى الاجتهاد.

وبهذا فكلا المدرستين كانتا تعملان بالنص الثابت صحته ويعملان بالاجتهاد بالرأي -من خلال وسائله المعتمدة- فيما لا نص فيه، وإنما الاختلاف بينهما أن فريقاً كثر لديه الحديث فأكثر من الأخذ به وأقل من الرأي، وفريق

^١ - ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/ ٨-٣.

^٢ - يراجع بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي، ففيه نماذج وأمثلة من ص ٩٦-١٠٠.

آخر قل عنده الحديث فأكثر من الأخذ بالرأي، مع إقرار الكل بالأخذ بالحديث والرأي^١.

وإذا كان الاجتهاد بالرأي قد وجد عند السلف فإن تحديده وضبطه بمصطلحات معينة لكل وجه منه قد قام به الأصوليون، فضبطوا وجوه الاجتهاد بالرأي في وسائل معينة أطلقوا عليها مصطلحات خاصة، ولكنه كثر استعمالهم لهذه المصطلحات حتى غلبت مصطلح الاجتهاد بالرأي إلى درجة أن الأصوليين لم يعودوا يُعنون بكلمة الرأي كثيراً بعد أن استعاضوا عنها بهذه المصطلحات الجديدة، غير أنهم يوردونها في مناقشاتهم لحجية القياس حين يقيمون الدليل عليه بحديث معاذ بن جبل المشهور الذي وردت فيه مادة الرأي وبإجماع الصحابة على العمل به التي كثيراً ما توسطتها عبارة الرأي، وفي غمار هذه المناقشات يختلف مرادهم في مدلول هذه الكلمة: فبعضهم يفسر الرأي بالقياس وحده ويحصره فيه دون غيره^٢ من المصلحة المرسله والاستحسان والذرائع، والبعض الآخر يفسره بما ينظم كافة أدلة الرأي ووجوهه^٣.

المحور الثاني: أسس العلاقة بين نصوص الوحي واجتهادات الفقهاء:

العلاقة بين نصوص الوحي واجتهادات الفقهاء تتركز على مجموعة من الأسس، وهي: افتقار الاجتهاد إلى نصوص الوحي، وخضوع الاجتهاد

^١ - الحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الربع الثاني ص ٩٥، وأبو زهرة: محمد في كتابه الإمام مالك، طبعة دار الكتاب العربي ص ١٦٥، وبابكر الحسن: ص ٧٢-٧٥.

^٢ - على رأس هؤلاء الإمام الرزاي في المحصول.

^٣ - على رأس هؤلاء الإمام الشاطبي في الموافقات.

^٤ - يراجع ذلك في بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي ص ١٠٠-١٠١.

للوحي وارتباط الاجتهاد بالوحي وضرورة الاجتهاد لفهم نصوص الوحي،
والانسجام بين العقل والوحي، وسأشرح -بإيجاز- كل واحد من هذه الأسس
وذلك على النحو الآتي:

الأساس الأول: افتقار الاجتهاد إلى الوحي:

بما أن الاجتهاد الفقهي عملية عقلية مرتبطة بنصوص الوحي فإن
العقل في قيامه بهذه المهمة مفتقر إلى الوحي، ليبين له المنهج الذي يسير عليه
في الحياة، ولا يستطيع العقل مستقلاً عن الشرع أن يضع منهجاً صحيحاً عادلاً
كاملاً منزهاً عن كل خطأ، وأنى للعقل أن يدعي استطاعته أن يقدم في كل ذلك
معرفة سليمة شافية وافية موحدة، فلا يعلم حقيقة كل ذلك وحقيقة الإنسان إلا
الله سبحانه وتعالى الخالق جل وعلا^١ (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير^٢)
ولله الكمال المطلق، وقد أنزل شرعه يتصف بالكمال والشمول لكل ما يلزم
الإنسان أو يحتاج إليه من تصور واعتقاد وما ينفعه من عبادة وطاعة وما
يصلحه من نظام وتشريع وما ينتظره من جزاء -ثواب أو عقاب-، فالعقل مفتقر
إلى بيان كل ذلك؛ لأنه لا يستطيع أن يأتي فيها بشيء فيه الكفاية، ويؤكد ذلك
فقد العقل للشروط الضرورية التي تؤهله للقيام بمهمة التشريع^٣، وتتمثل هذه
الشروط في أربعة أمور، وهي الآتي:

١- العلم بحقيقة الإنسان كما هي في نفس الأمر: فالعقل لم يتمكن من
المعرفة الدقيقة بحقيقة الإنسان، ومعلوماته في ذلك ظنون وتخمين، وقد

^١ - الكردي: نظرية المعرفة، ص ٧١٤.

^٢ - سورة الملك، آية (١٤).

^٣ - انظر الزبيدي: مصادر المعرفة، ص ٤١٩.

كان الإنسان وسيظل عصياً على فهم العقل البشري له^١، لما ينطوي عليه من جانب روحي غيبي ميتافيزيقي لا يخضع لمناهج العقل التحليلية.

٢- العلم بحقيقة الخير والشر على الإجمال والتفصيل: والعقل في هذا الشرط مخفق، وذلك أن ما أقامته العقول من معايير للقيم الخلقية وقوانين الأنظمة قد أخفقت عن إقامة السلوك البشري على نحو يتحقق به سعادة الإنسان وأمنه.

٣- العلم اليقيني بما ستكون عليه الحياة البشرية في مستقبلها: وهذا الشرط أخفق فيه العقل أيضاً، وذلك أنه لم يتجاوز في حكمه على مستقبل الحياة البشرية- خلافاً للمادة- الظن والتخمين.

٤- التجرد من المؤثرات ونوازع الهوى: وهذا الشرط أخفق فيه العقل أيضاً حيث إن ما أنتجه العقل من تشريعات كان العقل فيها متأثراً بالأشياء الخارجية التي تحيط به، فهو واقع تحت طائلتها ولا يستطيع التحرز منها، فمن المعلوم أن العادة والوراثة والمصالح المباشرة والنوازع الغريزية

^١ - ولقد أبرز هذه الحقيقة العلماء-الذين اهتموا بدراسة الإنسان وملاحظته- من مثل العالم المشهور: ألكسيس كارليل، في كتابه (الإنسان ذلك المجهول) الذي قال بعد استقراء لكل ما كتبه الفلاسفة والشعراء والعلماء عن الإنسان وبعد دراسة شخصية: "واقع الأمر أن جهلنا بأنفسنا مطبق، فأغلب الأسئلة التي يلقيها على أنفسهم أولئك الذين يدرسون الجنس البشري تظل بلا جواب؛ لأن هناك مناطق غير محدودة في دنيانا الباطنة ما تزال غير معروفة" ألكسيس كارليل: الإنسان ذلك المجهول ص ١٧، وانظر أيضاً: عماد الدين خليل، تهافت العلمانية، طبعة مؤسسة الرسالة-بيروت، عام ١٣٩٥هـ، ص ١٠٧، والزبيدي: مصادر المعرفة، ص ٢١٦.

والشهوات عوامل لا يستطيع العقل أن يتخلص من تأثيرها -كلها أو بعضها^١.

ويؤكد إخفاق العقل في تلك الشروط أن ما أنتجته العقول من تشريعات ونظم قد جاءت مطبوعة بالاختلالات، والتطرف، والتأرجح ذات اليمين وذات الشمال، والإفراط في جانب يقابله تفريط في الآخر، واستعباد من فئة لغيرها^٢. ومادام العقل عاجزاً عن الاستقلال بالتشريع والقيام بهذه المهمة فهو مفتقر إلى التلقي من مصدر أعلى من العقل، مصدر فيه الكمال المطلق ومنزه عن كل نقص، وليس ذلك إلا في وحي الله المحيط بحقيقة كل شيء، والذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء وهو بكل شيء عليم.

الأساس الثاني: خضوع اجتهاد العقل للوحي:

العقل هو الطريق إلى إثبات الوحي، بما دل عليه العقل من إمكان الوحي الإلهي للبشر ودلل على وقوع ذلك بالفعل وأقام البرهان على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وصدق رسالته، فلو فقدت الثقة بالعقل لانهار الإيمان بالوحي، ولذلك قال العلماء: "العقل أساس النقل"^٣. إلا أن العقل بعد أن يقيم الأدلة القاطعة على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم وصدق ما جاء به وأنه

^١ - انظر عماد الدين خليل: تهافت العلمانية، ص ٤٧، ودراز: محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، تحقيق عبد الصبور شاهين، طبعة أولى ١٣٩٣هـ، مؤسسة الرسالة -بيروت ص ٣١، والزبيدي: مصادر المعرفة ص ٤٢٠.

^٢ - انظر في هذا: الندوي: أبو الحسن علي الحسني: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، طبعة دار القلم، الكويت، طبعة عاشر، ١٩٧٧م، حيث جاء الباب الرابع منه مبيناً لهذه الحقيقة ص ١٧٥-٢٧٨.

^٣ - القرضاوي: يوسف، المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، طبعة مؤسسة الرسالة، طبعة أولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ص ٢١.

وحي من الله جل وعلا ليس له بعد ذلك إلا التلقي والحفظ والتبليغ والفهم والفقہ لما جاءت به نصوص الوحي، فالعقل بعد إيمانه بالوحي يعزل نفسه ويتلقى عن الوحي، وإلا ناقض العقل نفسه، ورحم الله الغزالي حيث يقول: "إن العقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه، ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بإدراكه ولا يقضي أيضاً باستحالته، فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه؛ إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة وكون المعاصي سبباً للشقاوة، ولكنه لا يقضي باستحالته أيضاً، ويقضي بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه، فإذا أخبر عنه صدق العقل به بهذا الطريق^١". ومن هنا فإن العقل بعد التصديق بالنبوة والإيمان بالرسالة تكون مهمته التصديق والإيمان بما جاء به الوحي الإلهي من أخبار، وكذا السمع والطاعة لما جاء به الوحي من أحكام^٢، وليس له، بعد ثبوت نسبة الخبر أو الحكم إلى الله ورسوله- أن يضع ما يجيء به الوحي موضع الشك، والتحقق في صحته؛ لخروج ذلك عن اختصاصه؛ لأن الوحي هو مصدر مباشر للحقائق من مصدرها، وهو الله سبحانه وتعالى، فدرجة اليقين فيه أعلى من اليقين الحاصل عن طريق العقل، ولأن الوحي إلى الأنبياء هو التعليم أو الإخبار الإلهي المباشر لهم بطريق لا مجال للعقل في أن يعرف كنهها، ولكنه يستطيع معرفة قرائنها وآثارها^٣. وإخضاع نصوص الوحي لمقررات العقل "مبدأ خطر، فإطلاق كلمة (العقل) يرد الأمر إلى شيء غير واقعي! فهناك عقلي وعقلك وعقل فلان وعقل علان وليس هناك عقل مطلق لا

^١ - الغزالي: المستصفى ٦/١.

^٢ - القرضاوي: المرجعية ص ٤١-٤٢.

^٣ - محمد المبارك: المصدران الأصليون للمعرفة في الإسلام: الوحي والعقل، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٣/٥٣-٥٤.

يتناولُه النقص والهوى والشهوة والجهل يحاكم النص القرآني إلى مقرراته. وإذا أوجبنا التأويل ليوافق النص هذه العقول الكثيرة فإننا ننتهي إلى فوضى^١. ولكي يقوم العقل باجتهاده على الوجه الصحيح يجب أن ينطلق في ذلك متجرداً عن هواه، وينظر في النصوص متدبراً لمعانيها، ومستخرجاً لأحكامها، مبتغياً بذلك الوصول إلى الحق الذي أراده الشارع وضمّنه في نصوص وحيه، "فإذا ما استبانته له سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يحل له أن يدعها لقول أحد"^٢ كما يقول الشافعي رحمه الله، ومن أبرز مظاهر الخضوع للوحي التواضع، وإخضاع النفس للحق، ونبذ الكبر والغرور؛ لأنهما يبعدان صاحبهما عن الحق وإن كان واضحاً^٣، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "الكبر بطر الحق وغمط الناس"^٤، "ومعنى بطر الحق: دفعه وإنكاره ترفعاً وتجبراً، وغمط الناس يعني: احتقارهم"^٥، ولتحقيق الخضوع للوحي -أيضاً- لا بد أن يكون البحث في نصوص الوحي لمعرفة الحق الذي تضمنته^٦، وليس البحث في تلك النصوص لما يخدم فكرة سابقة لدى الباحث أو رأى شخص أو فرقة أو مذهب ليؤيده بالنصوص حقا أم باطلاً، فذلك شأن صاحب الهوى، حيث يسعى إلى إخضاع نصوص الوحي لتوافق هواه، فالنصوص عنده تابعة لا متبوعة والأدلة لديه خادمة لا مخدومة والنتائج عنده سابقة على المقدمات، والمدلول متقدم

^١ - سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق ص ٢٢.

^٢ - ابن القيم: مدارج السالكين ٢/٣٣٥.

^٣ - المرجع السابق ص ٣٣٤-٣٣٥.

^٤ - رواه مسلم عن ابن مسعود في كتاب الإيمان، باب الكبر ٩٠/٢ مع شرح النووي، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

^٥ - النووي في شرحه لصحيح مسلم ٩٠/٢ (المرجع السابق).

^٦ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

على الدليل، فهو لا يبحث ليصل إلى الحقيقة أياً كانت، بل يبحث عما يعضد فكرته وينصر رأيه، ويغض الطرف ويتجاوز عما لا يخدم فكرته، فصاحب الهوى يعتقد ثم يستدل، وطالب الحق يستدل ثم يعتقد، أما الحريص على فهم نصوص الوحي بوجهها الصحيح فلا يضع لنفسه أفكاراً مسبقة ثم يلوي رقاب النصوص الشرعية ليسوقها إلى تلك الأفكار، ولكنه يستمد من نصوص الوحي حكمها على تلك الأفكار، والفرق بين الطريقتين شاسع؛ إذ إن أحدهما يجعل عقله حاكماً على نصوص الوحي والثاني يخضع عقله لحاكمية الوحي، وكذلك الأول يسوّغ بالنصوص الشرعية قناعاته المسبقة والآخر يقوم قناعاته بنصوص الشرعية^١.

الأساس الثالث: انسجام العقل مع الوحي:

وإذا كانت حاكمية الوحي تعني خضوع العقل للوحي وتبعية العقل لما جاء به الوحي واجتهادات الفقهاء في الفهم والتطبيق، فكل ذلك ليس فيه أي إخراج أو إشكال على العقل؛ لأن ما تضمنته الشريعة من مبادئ وأحكام لا تتناقض العقل الصريح "ولا يمكن أن يحدث تناف أو تعارض بين العقل الصريح والمنقول الصحيح"^٢؛ لأن الشريعة قامت على المعقولات، فهي نسق من الأحكام المترابطة المتكاملة المستهدفة لجملة من المقاصد الكلية يندرج تحتها جملة من الأحكام الفرعية والجزئية، فالشريعة منهج أو منظومة من الأحكام التي لا ينفكي معها التناقض وحسب، بل ويقوم بين أجزائها وفروعها ما يقوم داخل البنية

^١ - د. مصطفى حلمي: قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، طبعة دار الدعوة، ط أولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ص ٩.

^٢ - حول هذه الحقيقة أدار الإمام ابن تيمية كتابه: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، وموسوعته المشهورة: درء تعارض العقل والنقل، المكون من أحد عشر مجلداً بعد التحقيق.

العضوية من تكامل وتواصل وتناسق، وهذا يعني أن الشريعة معقولة، وأن العقل مطالب بالوقوف على حُكْمها وعللها ومقاصدها، وأن دوره - مع التلقي والانقياد - هو الفقه أي الفهم العميق^١. وكذلك ليس في الوحي ما يناقض العقل؛ لأن الوحي جعل العقل أساس التكليف، ولو كان في الوحي ما يناقض العقل لكان فيه تكليف بما لا يطاق^٢، والحال أن الوحي يعلن أنه (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها^٣)، وأيضاً لا يمكن التكليف بما يتنافى مع العقل؛ لأن نصوص الوحي إنما جاءت مخاطبة للعقول لتتلقاها بالقبول وتعمل بمقتضاها، فلو كانت منافية للعقول لما تقبلتها ولما عملت بمقتضاها، فتضيع فائدة الشريعة^٤، وهذا ما أوضحه الشاطبي بما لا يدع مجالاً للزيادة عليه حيث يقول: "الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول، والدليل على ذلك من وجوه:

(أحدها) أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لكنها أدلة باتفاق العقلاء، فدل أنها جارية على قضايا العقول، وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافتها لم تتلقها فضلاً أن تعمل بمقتضاها...

^١ - الكتاني: محمد، جدل العقل والنقل (في الفكر القديم)، دار الثقافة - الدار البيضاء الأولى

١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص ٦٨١.

^٢ - الشاطبي: الموافقات ١٥/٣، والنجار: عبد المجيد، في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، طبعة كتاب الأمة - قطر ١٤١٠هـ، ٤٨/١ - ٤٩، والنجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ص ٧٠.

^٣ - البقرة، آية (٢٨٦).

^٤ - الشاطبي: الموافقات ٢٧/٣، وحسب الله: علي، أصول التشريع الإسلامي، طبعة دار الفكر العربي - القاهرة (١٤٠٢هـ)، طبعة سادسة ص ٢٤.

(والثاني) أنها لو نافقتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره، بل يتصور خلافه ويصدق، فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورةً، وقد فرضنا ورود التكليف المنافي للتصديق، وهو معنى تكليف ما لا يطاق، وهو باطل حسبما هو مذكور في الأصول.

(والثالث) أن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام، حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً، وعد فاقده كالبهيمة المهملة، وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل بالأدلة في لزوم التكليف، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم؛ إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به، ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً، وذلك مناف لوضع الشريعة، فكان ما يؤدي إليه باطلاً.

(والرابع) أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من رد الشريعة به، لأنهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى كانوا يفترون عليه وعليها، فتارة يقولون: ساحر، وتارة: مجنون، وتارة يكذبونه، كما كانوا يقولون في القرآن: سحر، وشعر، واقتراء، وإنما يعلمه بشر، وأساطير الأولين، بل كان أولى ما يقولون إن هذا لا يعقل، أو هو مخالف للعقول، أو ما أشبه ذلك، فلما لم يكن من ذلك شيء دل على أنهم عقلوا ما فيه وعرفوا جريانه على مقتضى العقول، إلا أنهم أبوا من اتباعه لأمر آخرى.

(والخامس) أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة وتتقاد لها طائفة أو كارهة، ولا كلام في عناد معاند ولا في تجاهل متعام، وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول، لا أن

العقول حاكمة عليها^١. وإذا كانت نصوص الوحي ليس فيها ما يناقض العقل فإنه مع ذلك قد يأتي ما يتعالى أو يخفى فهمه على العقل، وهذا ليس تناقضاً بين العقل ونصوص الوحي، ولهذا وجب التمييز بين أمرين: ما يناقض العقل ويصادمه - وهذا لا وجود له في نصوص الوحي - وبين ما يخفى على العقل حكمته وعلته، فهذا يوجد في بعض نصوص الوحي، ويجب قبوله وإن لم يستطع عقل المكلف معرفة سره وحكمته. وميزان التمييز بين الأمرين: "أن ما يصادم العقل هو ما يكون للعقل حكم أولي بخلافه ينافيه ويرفضه، ومعنى الحكم الأولي للعقل أنه من المسلمات التي يدركها العقل الإنساني بالفطرة ولا يحتاج إلى استدلال وإثبات، بل ينطلق للاستدلال بها على ما سواها من المدارك العقلية"^٢... فما يصادم العقل لا يمكن وجوده في نصوص الوحي، أما ما يخفى على العقل إدراك علته ومعرفة حكمته فهو موجود في نصوص الوحي، فمثلاً "العقل لا يستطيع أن يدرك: لماذا كانت صلاة الفجر ركعتين وصلاة الظهر أربعاً وصلاة المغرب ثلاثاً، فحكمة ذلك عند الله الذي له أن يفرض على عباده المؤمنين عبادته كما يريد وإن لم يعرفوا سرها، ولا يعتبر ذلك

^١ - الشاطبي: الموافقات ٢٧/٣.

^٢ - مثال ذلك: حكم العقل باستحالة اجتماع الضدين، كالحركة والسكون في مكان واحد ووقت واحد، فلا يمكن عقلاً أن يكون شيء ما متحركاً وساكناً في وقت واحد، بل هو إما أن يكون متحركاً في لحظة ما أو ساكناً فيها، وقد يكون متحركاً في لحظة أخرى. ومثل ذلك أن يكون أحد الكائنات مخلوقاً للكون، فهذا مرفوض في أوليات العقل. ومثل ذلك أيضاً حكم العقل بأن جزء الشيء أصغر من كله، وأن الواحد نصف الاثنين من حيث العددية، فقد يكون أحد الاثنين أكبر من الآخر مادة وكمية ولكنه من حيث العددية المجردة هو واحد فهو نصف الاثنين حتماً، هـ، الزرقا: مصطفى أحمد، العقل والفقهاء في فهم الحديث النبوي، دار القلم - دمشق، أو الدار الشامية - بيروت (د.ت) ص ١٤.

في الإسلام أمراً مصادماً للعقل؛ إذ ليس للعقل حكم أولي مسبق يوجب خلاف هذا الترتيب في الصلوات^١، وإذا كان العقل لا يستطيع أن يعرف الحكمة من ذلك فليس هذا مصادمة للعقل؛ لأن العقل لا يستطيع أن ينفیها أو يحكم بعكسها.

وبما أن نصوص الوحي لا تتعارض أو تتناقض مع العقل فإنه إذا وجد من النصوص ما يبدو في ظاهره مناقضاً للعقل وجب أولاً التثبت من صحة ذلك النص في سنده وامتته، فلعل -بعد التثبت- يكون ما ظن وحياً من آحاد الحديث ليس في الحقيقة وحياً فإن ثبت صحة النص فينظر في النص: إن كان قطعياً في دلالاته -أي أن له معنى واحداً فقط لا يمكن صرفه عنه إلى غيره بأي وجه من وجوه التأويل- فإنه يقدم النص القطعي على العقل، ويكون العقل مخطئاً فيما يتوصل إليه من نتيجة مناقضة لما جاء به الوحي؛ لعدم انتهاج العقل النهج الصحيح في البحث والنظر^٢، أما إذا كان النص ظنياً في دلالاته -أي أن له أكثر من وجه يمكن حمله على أحدها- وكان العقل صريحاً في دلالاته -فيمكن تأويل النص بصرفه عن ظاهره إلى معنى يحتمله اللفظ، وبدليل يقتضي ذلك التأويل، وأن لا يصطدم التأويل فيما يتوصل إليه مع نص شرعي آخر^٣. وقد حرر الأصوليون في ضوابط التأويل مباحث دقيقة كما حرروا قواعد متينة للتوفيق أو للترجيح بين النصوص^٤، فيمكن لمن يريد التوسع

^١ - المرجع السابق ص ١٣-١٥.

^٢ - النجار: فقه التدين فهما وتنزيلاً ١/٤٨-٤٩، والنجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ص ٧٠.

^٣ - الشوكاني: إرشاد الفحول ص ١٧٧-١٧٨.

^٤ - يراجع في تلك القواعد البرزنجي: عبد اللطيف، كتاب التعارض والترجيح، طبعة وزارة الأوقاف بالعراق عام ١٣٩٧هـ، والسوسوه عبد المجيد: منهج التوفيق والترجيح بين

أن يعود إليها، أما ما حررته كتب علم الكلام من مباحث طويلة في معركتها الساخنة بين العقل والنقل فلا علاقة لبحثي بتلك المباحث الكلامية والخوض فيها يخرجني عن دائرة بحثي الأصولي، ولكن تجدر الإشارة إلى أن تلك المعركة كثر فيها الجدل والنقاش، وألفت فيها كتب مطولة، وكان أحسن ما كتب في ذلك الموضوع هو كتاب الإمام ابن تيمية (درء تعارض العقل والنقل) فقد أوضح وجلى الحقائق حول هذا الموضوع وأزال كثيراً من الشبهات والالتباس، وبين بما لا يدع مجالاً للشك أنه لا يمكن أن يتعارض عقل صريح مع نقل صحيح، وأنه إذا رؤي تعارض فلا بد أن ما ظن نقلاً ليس صحيحاً أو ما ظن عقلاً ليس صحيحاً، وأنه إذا تعارض المنقول الصحيح مع المعقول كان ذلك دليلاً على خطأ المعقول ووجب الرجوع إلى المنقول^١.

الأساس الرابع: ضرورة اجتهادات الفقهاء لفهم نصوص الوحي وتطبيقها:

كما أن العقل مفتقر إلى الوحي وملزم بالخضوع له فإن للعقل -في الوقت نفسه- دوراً كبيراً في التشريع الإسلامي، وهو القيام بمهمة الاجتهاد: فهما لنصوص الوحي، واستيعاباً لمعانيه وعلله ومقاصده، واستنباطاً لأحكامه وحسن تطبيقها على الواقع. وبذلك فالعلاقة بين الوحي والاجتهاد علاقة تلازم. وقد أكد الوحي على مهمة العلماء في القيام بالاجتهاد، وجاءت نصوص الوحي

مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، طبعة دار التوزيع والنشر الإسلامية بالقاهرة،

١٩٩٢م، ودار النفائس بالأردن ١٩٩٧م.

^١ - انظر الإمام ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور رشاد سالم، الطبعة الأولى عام ١٣٩٩هـ، من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وانظر: محمد السيد الجليند: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، ط الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٧٣م، ص ٢٥٢، والزرقاء: العقل والفقه في فهم الحديث النبوي ص ١٦.

تدعو الإنسان إلى إعمال عقله والاجتهاد في فهم الوحي، فقال تعالى: (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته^١)، وقال تعالى: (إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون^٢) وقال تعالى: (إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون^٣)، فعلم من هذا أن الله سبحانه وتعالى قد أنزل القرآن عربيا ليعقله الناس، فلا يكون العقل إلا مع العلم بمعانيه، وأكد الوحي على أهمية الاجتهاد ومشروعيته بقوله جل وعلا: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول...^٤)، فإن المراد بطاعة الله والرسول اتباع ما علم من نصوص الكتاب والسنة، أما الرد إلى الله والرسول عند التنازع، فهو الاجتهاد في الوصول إلى الحكم بالحمل على النصوص عبر طرق الحمل المختلفة^٥. وصرحت السنة بمشروعية الاجتهاد وأهميته في التشريع الإسلامي، ومن ذلك ما روي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما أراد أن يبعثه إلى اليمن قال له: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة

^١ - سورة ص، آية (٢٩).

^٢ - سورة يوسف، آية (٢).

^٣ - سورة الزخرف، آية (٣).

^٤ - سورة النساء، آية (٥٩).

^٥ - حسب الله: أصول التشريع، ص ٨٩ والمراد بطاعة الله والرسول اتباع ما علم من نصوص الكتاب والسنة، أما الرد إلى الله ورسوله عند التنازع فالمراد منه التحذير من اتباع الهوى، ووجوب الرجوع إلى ما شرع الله ورسوله بالبحث عما قد يكون خافياً أو غائباً عن البال من النصوص، أو بتطبيق القواعد العامة بإلحاق الشبيه بشبيهه، أو التوجه إلى تحقيق المقاصد الشرعية، فكل هذا رد إلى الله ورسوله، ولو كان المراد بالرد عند التنازع ما تقدم من طاعة الله ورسوله لكان الكلام تكراراً، وهو ما يتنزه عنه أسلوب القرآن الحكيم. هـ. علي حسب الله: أصول التشريع ص ٨٩.

رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدري ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله^١. ومن الأحاديث الصريحة على مشروعية الاجتهاد ما استدل به الإمام الشافعي رضي الله عنه عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر^٢"، ومن ذلك تقريره صلى الله عليه وسلم لعمر بن العاص لما صلى في إحدى السرايا في أصحابه وكان جنباً ولم يغتسل، بل تيمم، وكانت الليلة شديدة البرودة فخاف عمرو إن اغتسل أن يهلك فتيمم ثم صلى، فلما قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكروا ذلك له قال: "يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جنب!"، فقال: يا رسول الله، ذكرت قول الله تعالى: (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً^٣)، فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقل شيئاً^٤. ومن ذلك نداء الرسول صلى الله

^١ - قد سبق تخريجه في الهامش ص ١٣-١٤.

^٢ - أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (صحيح البخاري مع فتح الباري)، طبعة دار المعرفة، بيروت، بالتصوير على طبعة السلفية ٣١٨/١٣، وأخرجه مسلم في كتاب الأفضية باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (مسلم مع شرح النووي)، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٣/١٢، والشافعي: الرسالة ص ٤٩٤، الشافعي: محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، الأم، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، دار الفكر - بيروت، باب إبطال الاستحسان ٢٧٥/٧.

^٣ - سورة النساء، آية (٢٩).

^٤ - انظر الشوكاني: محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ)، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، طبعة دار الحديث - القاهرة ١/١٢٤، والحديث رواه الإمام أحمد، وأبو داود والدارقطني، وأخرجه البخاري تعليقاً، وابن حبان، والحاكم، انظر: الشوكاني: نيل الأوطار ١/٣٢٤.

عليه وسلم بعد منصرفه من غزوة الأحزاب: "لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة"، فاجتهد قوم فصلوها في الطريق خوف فوات الوقت عملاً بمقصود النص، وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن فات الوقت، وبلغ النبي صلى الله عليه وسلم فما عنف أحداً من الفريقين^١. واجتهادات الفقهاء في فهم نصوص الوحي واستخراج الأحكام منها -أو بالقياس عليها أو من مقاصدها- أمر لا بد لتطبيق الشريعة، وذلك أن المكلف ملزم شرعاً بأن يكون كل فعل من أفعاله على وفق الشريعة، وأن يستند في كل واقعة تقع به أو نازلة تنزل به إلى ما تحكم به الشريعة من وجوب أو حرمة أو ندب أو كراهة أو إباحتها، وكيف يمكن تحقق ذلك ونصوص الوحي متناهية ومنحصرة بينما الحوادث والوقائع التي تنزل بالناس ويراد حكم الله فيها ليس لها حصر ولا نهاية، إنه لا سبيل لتحقيق ذلك إلا بأن يجتهد الفقهاء في استنباط الأحكام إما من دلالة النصوص أو بالحمل عليها عبر طرق الاجتهاد المختلفة، وقد عبر الإمام الشافعي عن هذه القاعدة بقوله: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه -إذا كان فيه بعينه حكم- اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق بالاجتهاد"^٢.

ويقول الشهرستاني: "وبالجملة: نعلم قطعاً وبقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في

^١ - أخرجه البخاري عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه في كتاب المغازي، باب خروج النبي صلى الله عليه وسلم إلى بني قريظة، صحيح البخاري (مع فتح الباري)، طبعة الريان بالتصوير على المطبعة السلفية بمصر ١٤٠٦هـ، ٧/٤٧١.

^٢ - الشافعي: الرسالة ص ٤٧٧، وانظر مثله في الجويني: إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله (ت ٤٧٨هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، طبع مطابع الدوحة - قطر، ١٣٩٩هـ، ٢/٧٤٣، ١٢٠٦.

كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً، النصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار^١.

وقال الشاطبي: "إن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذا احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره^٢". لذلك كان لا بد من اجتهادات الفقهاء في فهم النصوص الشرعية واستخراج الأحكام منها بما تقضي به دلالتها الظاهرة، أو بالقياس عليها، أو ما ترمي إليه مجموع النصوص من مقاصد عامة أو مبادئ كلية ولو لم يكن الاجتهاد لكان الأمر كما يقول السيوطي: "قلو لم يجز الاجتهاد في الفروع، وطلب الأثبه بالنظر والاعتبار، ورد المسكوت عنه إلى المنصوص عليه بالأقيسة لتعطلت الأحكام، وفسدت على الناس أمورهم، والتبس أمر المعاملات على الناس، فوسع الله هذا الأمر على الأمة، وجوز الاجتهاد ورد الفروع إلى الأصول لهذا النوع من الضرورة^٣".

الأساس الخامس: ارتباط اجتهادات الفقهاء بالوحي:

أسند الوحي إلى العلماء القيام بمهمة الاجتهاد في التشريع، إلا أن العلماء في قيامهم بهذه المهمة يدورون حول الوحي ويخضعون لسلطانه

^١ - الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد (ت ٥٤٨هـ)، الملل والنحل،

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده - القاهرة ٣٧/٢ - ٣٨.

^٢ - الشاطبي: الموافقات ٤/١٠٤.

^٣ - السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (ت ٩١١هـ)، صون المنطق

والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق د. علي النشار، ود. سعاد عبد الرزاق، طبع

مجمع البحوث الإسلامية، ط ١٩٧٠/٢، ٩١١/١.

وتوجيهاته، ولا يتخطون حدود النصوص أو يتجاوزونها ويأتون من عند أنفسهم بما يخالف الوحي، وإنما يستفرغون وسعهم في تبين معاني النصوص وفهم دلالاتها وفهم عللها ومقاصدها، مستخدمين قواعد التفسير وطرق الاستنباط المعتمدة، كما يتأكدون قبل ذلك من صحة النص وثبوته إن كان أحادياً. وبذلك فالعلماء في اجتهادهم مرتبطون بالنصوص خاضعون لها باحثون عنها لا يتجاوزونها ولا يبعدون عنها^١، ورحم الله الشافعي حيث يقول: "وليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلّ أو حرم إلا من جهة العلم وجهة العلم، الخبر في كتاب الله أو السنة أو الإجماع أو القياس"^٢. ومعلوم أن كلا من الإجماع والقياس أثر من آثار النص، لا يقومان إلا به، ولا ينهضان إلا عليه، "ولو جاز أن تتسع دائرة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية إلى تخطي حدود النص ومدلولاتها إذن لجاز لهذا الاجتهاد ذاته أن يبطل حكم الشريعة بأسرها، وأن يستبدل بها شيئاً فشيئاً شريعة أخرى"^٣، وهذا ما أوضحه الشاطبي بقوله: "ولو جاز للعقل تخطي مآخذ النقل لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل، بيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته، فإن جاز للعقل تعدي حد واحد جاز له تعدي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد لظهور محاله"^٤.

^١ - البوطي: محمد سعيد رمضان، حوار حول مشكلات حضارية، مبحث الاجتهاد، طبعة مؤسسة الرسالة ١٤١٠هـ، ١٩٩٠ ص ١٤٥.

^٢ - الشافعي: الرسالة ص ٢٩.

^٣ - البوطي: المرجع السابق، قبل نفس الصفحة.

^٤ - الشاطبي: الموافقات ١/٨٧-٨٨.

لذلك فدور العقل في الاجتهاد التشريعي لا يتعدى إلى أن ينشئ أحكاماً لا علاقة لها بنصوص الوحي ومقاصده؛ لأن الشريعة الإسلامية مصدرها الحكم الإلهي، ولو كان للعقل مجال فيها بالتأسيس للأحكام والعقائد لاستغنى عن النبوة، وهذا باطل في الإسلام، فحق العقل محدود بفهم الشريعة وإدراك مقاصدها واستخراج الأحكام من النصوص، أو بالحمل على النصوص أو من مقاصدها ومبادئها العامة وتنزيل تلك الأحكام على الوقائع، وليس للعقل حق المشاركة في إيجاب المصالح وتحريم المفاسد إلا قياساً على ما حكم فيه الشرع^١، "فإذا تعاضد النقل والعقل فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرحه النقل^٢"، "ولا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدي الشرع، فإنه من التقدم بين يدي الله ورسوله، بل يكون ملبياً من وراء وراء^٣"، وليس للعقل أن يشرع الأحكام ولا أن يضع التكاليفات، ذلك أن التكاليفات الإسلامية يتعلق بها الثواب والعقاب، وهما أمران يتولاهما العليم الحكيم يوم القيامة، وما كان الله تعالى ليعذب أحداً على عمل لم يبين له طلب فيه^٤، قال تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسلاً^٥)، وإذا كان الاجتهاد بالرأي مشروعاً فإنه ليس بمحض العقل وإنما هو اجتهاد عبر وسائل الحمل المعتمدة، ويدور في فلك علل النصوص ومقاصد الشريعة ومبادئها العامة، كما سبق توضيح ذلك، وتجدر الإشارة إلى مجموعة من

^١ - الكتاني: جدل العقل والنقل ص ٦٨٠.

^٢ - الشاطبي: الموافقات ١/٨٧-٨٨.

^٣ - الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، الاعتصام، مطبعة السعادة - القاهرة، ٣٣١/٢.

^٤ - أبو زهرة: أصول الفقه ص ٥٨.

^٥ - سورة الإسراء، آية (١٥).

المظاهر^١ تؤكد أن الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية محكوم بالنص وهي الآتي:

المظهر الأول: إن مسالك العلة -وهي الأساس للاجتهاد في غالب الأحوال- مسالك توقيفية، فهي النص، والإيماء، والإجماع، فإن لم يتوفر أي من ذلك لجأ المجتهد إلى مسلك "المناسبة"، وهذا المسلك مقيد بتناسبه مع مقاصد الشريعة وعدم خروجه عنها.

المظهر الثاني: إن أوجه الاجتهاد بالرأي -من قياس ومصلحة واستحسان- تكتسب حجيتها من النصوص، وإن مرتبتها في الاستدلال تلي هذه النصوص وتتأخر عنها، وهذا واضح في حديث معاذ الذي هو عمدة أدلة الرأي^٢.

المظهر الثالث: إن الاجتهاد بالرأي لا يقوى على معارضة النصوص، وإذا عارض أي من أوجه الاجتهاد نصاً فهو فاسد الاعتبار^٣.

المظهر الرابع: إن طرق الاجتهاد بالرأي تؤول في منتهائها إلى العمل بالنصوص قياساً على عللها أو اهتداءً بمقاصدها ومبادئها العامة. ولهذا اشتهر عن الأصوليين قولهم: "القياس مظهر لا مثبت"^٤.

^١ - يراجع في هذا خليفة بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي ص ٣٣-٣٤.

^٢ - سبق تخريج الحديث وذكره بتمامه ص ١٣-١٤، وتأكيداً على أن الاجتهاد بالرأي يأتي عند فقد النصوص شاع قول الأصوليين "لا اجتهاد في مورد النص" أو "لا اجتهاد فيما فيه نص"، انظر خلاف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه ص ٢٢-٢٣.

^٣ - انظر الشوكاني: إرشاد الفحول ص ١٩٣، حيث بين أن القياس إذا عارض نصاً أو إجماعاً فهو فاسد الوضع. وللحنفية تفصيل فيما يتعلق بخبر الآحاد إذا تعارض مع قياس جلي، فليراجع في إرشاد الفحول عند حديثه عن شروط قبول الخبر عند الحنفية.

^٤ - ابن نجيم: شرح المنار وحواشيه ص ٧٥٠. ويقصد الأصوليون بقولهم هذا أن المجتهد القائل لا يثبت باجتهاده حكماً جديداً في الفرع، وإنما يظهر -بواسطة اجتهاده- أن

المحور الثالث: أثر حاكمية الوحي على اجتهادات الفقهاء:

بما أن الوحي حاكم والاجتهاد محكوم به لذلك كان لحاكمية الوحي أثر على اجتهادات الفقهاء، سواء من حيث حدود الاجتهاد أو من حيث أنواعه أو من حيث مؤهلاته.

أولاً - أثره من حيث حدود الاجتهاد:

الاجتهاد في نصوص الوحي له حدود لا يتجاوزها، وذلك بحسب ما تقضي به دلالة تلك النصوص، وليس له أن يهدر شيئاً من تلك الدلالات أو يتجاوزها ويفسر النص بعيداً عما تقضي به دلالاته -قطعية كانت أم ظنية-، لأن ذلك يؤدي إلى إهدار معاني الألفاظ وتفسير نصوص الشارع بغير مراده، خصوصاً فيما كانت دلالاته قطعية؛ إذ لو أهدرت أدى ذلك إلى إهدار أغراض الوحي، وهو ما آل إليه أمر الغلاة من الباطنية في إهدارهم لتكاليف الشريعة^١، وأما ما كانت دلالاته ظنية فإنه يحمل على ما دل عليه ظاهر اللفظ، ولا يصرف عن معناه الظاهر إلى غيره إلا إذا اكتملت فيه شروط التأويل^٢، ومن هنا فقد فصل العلماء أنواع النصوص^٣ من حيث القطعية والظنية في الدلالة والثبوت^٤

حكم النص الذي جاء به ليس قاصراً على واقعة النص وإنما هو حكم فيها وفي كل واقعة تحققت فيها علته، انظر: الاجتهاد بالرأي ص ٣٤.

^١ - الشاطبي: الموافقات ٢/٢٩٠، و ٣/٢٥٤، والنجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ص ٩٨.

^٢ - راجع في ضوابط التأويل: إرشاد الفحول ص ١٧٦-١٧٧.

^٣ - تحدث العلماء عن القطعية والظنية في دلالة النصوص عند حديثهم عما يقبل التأويل من النصوص وما لا يقبل، حيث قسم الحنفية النصوص إلى أربعة: ظاهر ونص ومفسر ومحكم، وقسمها الجمهور إلى قسمين: ظاهر ونص. يراجع في ذلك الآمدي:

إلى أربعة أنواع^١، وللاجتهاد مع كل واحد منها مستوى معين لا يتعداه، وذلك على النحو الآتي:

أ- النصوص قطعية الثبوت والدلالة: هي تلك النصوص التي وردت بطريق التواتر المفيد لليقين لكثرة عدد رواته، فثبوتها قطعي، وهي في الوقت نفسه قطعية الدلالة لكون دلالتها لا تعني إلا معنى واحداً فقط، ولا تقبل التأويل بصرفها عن ذلك المعنى، وهذه النصوص لا تكون إلا قرآناً أو سنة متواترة، والاجتهاد فيها لا يتعدى تفسيرها وفهمها بحسب ما دلت عليه، ولا يجوز تأويلها بصرفها عن ذلك المعنى إلى معنى آخر، فهي بطبيعتها وضعت لتدل على معنى معين لا تحتمل غيره ولا يجوز صرفها عنه، وإنما يجب تفسيرها بحسب دلالتها، أو فهم علها -إن وجدت- للقياس عليها، أو فهم مقاصدها للاهتمام بها في حالات أخرى غير منصوص عليها، وهذا النوع من النصوص هو المقصود بقولهم "لا اجتهاد في مورد النص"^٢، ويقصدون بذلك أن الحكم

الإحكام ٧٢/٣، وشرح العضد ١٦٨/٢، والبخاري: كشف الأسرار ٤٦/١، وأمير بادشاه:

تيسير التحرير ١٣٦/١، وابن عبد الشكور: فواتح الرحموت ١٩/٢.

^١ - تحدث العلماء عن القطعية والظنية في ثبوت النصوص عند حديثهم عن المتواتر والآحاد، فليراجع في ذلك: الفتوح: شرح الكوكب المنير ٣٢٤/٢ و ٣٤٥، وأمير بادشاه: تيسير التحرير ١٣٠/٣، وابن عبد الشكور: فواتح الرحموت ١١/٢، والشوكاني: إرشاد الفحول ص ٤٦ وما بعدها.

^٢ - مذكور: الاجتهاد في التشريع الإسلامي ص ٨٣-٨٤.

^٣ - قال الغزالي: "المجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي" المستصفي ٣٥٤/٢، وقال الآمدي: "وأما ما فيه الاجتهاد فما كان من الأحكام الشرعية دليله ظني" الإحكام ٢٠٦/٣، فمجال الاجتهاد أمران: ما لا نص فيه أصلاً، أو ما فيه نص غير قطعي، ولا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين؛ إذ لا مسأغ للاجتهاد في مورد النص. انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٢٦٠/٢، الشاطبي:

الشرعي الذي تضمنته هذه النصوص قد حُدد بدلالة صريحة قاطعة فيجب أن ينفذ في موضعه كما دل عليه؛ لأن هذا النص ما دام قطعي الثبوت فليس ثبوته وصدوره عن الله أو رسوله موضع بحث، وما دام قطعي الدلالة فليست دلالاته على معناه واستفادة الحكم منه موضع بحث، وتتحقق هذه القطعية في نصوص القرآن والحديث المتعلقة بالعقائد والعبادات والمقدرات من الكفارات والحدود وفرائض الإرث^١.

فمثلاً قوله تعالى: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة^٢) لا يقبل الاجتهاد؛ لأنه قطعي الثبوت من ناحية كونه نصاً قرآنياً ثابتاً بالتواتر، كما هو قطعي الدلالة؛ لأن لفظ "ثمانين" من الألفاظ الخاصة التي لا تحتمل غير معناها.

ب. النصوص قطعية الثبوت ظنية الدلالة: وهي التي وردت عن طريق التواتر المفيد لليقين، ولكنها ظنية الدلالة لكونها تدل على أكثر من معنى ويمكن حملها على أي من تلك المعاني بحسب ما يترجح من الدلالات^٣، وهذا النوع من النصوص قد يكون في آيات القرآن الكريم أو في بعض الأحاديث المتواترة، والاجتهاد في هذه النصوص ليس له دور فيما يتعلق بثبوتها؛ لأنها وردت بطريق يقيني لا مجال للبحث والتثبت من صحته، ولكن للاجتهاد مجال

الموافقات ١٥٥/٤ وما بعدها، والتقتازاني: التلويح على التوضيح ١٨/٢، والشوكاني:

إرشاد الفحول ص ٢٢٢، وخلاف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه ص ٢٢-٢٣.

^١ - الأمدي: الأحكام ١٦٤/٤، والأسنوي: نهاية السؤل ٢٦٤/٢، والشوكاني: إرشاد الفحول ص ٧٨-٨٥.

^٢ - سورة النور، آية (٤).

^٣ - يقول العضد: "المجتهد فيه هو كل حكم ظني شرعي عليه دليل" شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٢٨٩/٢.

واسع فيما يتعلق بدلالاتها، حيث يستفرغ الفقيه وسعه في تحديد المعنى المراد من النص من بين تلك المعاني، وذلك بحسب ما يجده من الأدلة التي تجعله يرجح أو يحدد أحد تلك المعاني^١، ويغلب على ظنه أنها تمثل المراد الإلهي من ذلك النص، فالفقيه يبذل جهده في الموازنة بين الدلالات والمعاني بحسب ما ترشد به قواعد تفسير النصوص التي يرجع بعضها إلى قواعد اللغة ويرجع بعضها الآخر إلى مقاصد الشرع وأصوله العامة^٢.

ومثال هذا النوع من النصوص قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء^٣)، فإن هذه الآية قطعية الثبوت؛ إذ إن القرآن كله قطعي الثبوت، وهي منه، ولكنها ظنية الدلالة من جهة أن لفظ "القرء" مشترك لفظي في اللغة على الحيض والطهر، ودلالة اللفظ على أحدهما ظنية، ولذلك اجتهد الأئمة في تعيين المراد منه، فاختلّفوا في ذلك: فذهب مالك والشافعي إلى أن المراد بالأقراء الأطهار، وبناء على ذلك قالوا إن عدة المطلقة هي أن تطهر من

^١ - فمثلاً قد يكون النص عاماً أو يكون مطلقاً، أو قد يرد بصفة الأمر أو النهي، وقد يرشد الدليل إلى المعنى بطريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما، وهذا كله مجال لاجتهادات الفقهاء، فربما يكون العام باقياً على عمومته، وربما يكون مخصصاً بعض مدلولاته، وقد يجري المطلق على إطلاقه وقد يقيد، وقد يحمل الأمر على الوجوب كما هو الأصل وقد يراد به الندب أو الإباحة، وقد يراد بالنهي التحريم كما هو حقيقته وقد يصرف إلى الكراهة... وهكذا. انظر: مذكور: الاجتهاد في التشريع الإسلامي ص ٨٤؛ والزحيلي: بحث الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، طبع ضمن مجموعة البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي بالرياض (١٣٩٦هـ)، ونشرت في نفس العام ص ١٨٦.

^٢ - النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ص ٩١.

^٣ - سورة البقرة، آية (٢٢٨).

حيضها ثلاث مرات، وذهب أبو حنيفة وأحمد إلى أن المراد بالأقراء الحيض، وعلى ذلك قالوا بأن عدة المطلقة هي أن تحيض ثلاث حيض^١.

ج. النصوص ظنية الثبوت قطعية الدلالة: فهي ظنية الثبوت؛ لأنها وردت عن طريق رواية الأحاد، فهي تفيد الظن، ولكنها قطعية الدلالة لأن ألفاظها لا تدل إلا على معنى واحد فقط، وهذا النوع من النصوص ليس له وجود في آيات القرآن الكريم؛ لأنها جميعاً قطعية الثبوت، وإنما تكون هذه النصوص في الأحاديث النبوية الأحاد، والاجتهاد في هذه النصوص يتركز على التثبت من صحة ورودها وسلامة سندها ودرجة روايتها من حيث العدالة والضبط، وأما دلالاتها فليس للفقهاء أن يجتهدوا في شيء من ذلك، وإنما يفهمونها ويطبقونها حسب ما دلت عليه^٢.

ومثال هذا النوع من النصوص قوله صلى الله عليه وسلم: "ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة"^٣، فهذا الحديث ظني الثبوت؛ لأنه خبر آحاد، ولكنه قطعي الدلالة من جهة كونه لفظاً خاصاً، والخاص يتناول المخصوص قطعاً، فيكون الاجتهاد في التحقق من صحته، أما دلالاته فليست محلاً للاجتهاد، ولذلك اتفق الفقهاء على أن نصاب زكاة الإبل خمسة^٤.

^١ - يراجع أديب صالح في كتابه تفسير النصوص ١٤٧/٢-١٤٨، حيث أورد أقوال العلماء في هذه المسألة وفصل أدلتهم كما بين المراجع لما ذكره.

^٢ - مذكور: الاجتهاد في التشريع الإسلامي ص ٨٤.

^٣ - أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب ليس فيما دون خمسة ذود صدقة (البخاري مع فتح الباري ٣/٣٢٣، ومسلم في كتاب الزكاة باب ١ (مسلم مع شرح النووي ٥١/٧).

^٤ انظر وهبة الزحيلي، في كتابه: الفقه الإسلامي وأدلتها، طبعة دار الفكر، دمشق، طبعة ١٤٠٩هـ، ٢ / ٨٣٧، حيث بين إجماع العلماء في هذه المسألة، وأورد مراجع كثيرة لهذا الإجماع.

د. النصوص ظنية الثبوت والدلالة معاً: فهي ظنية في ثبوتها لكونها رواية عن طريق الأحاد، وظنية في دلالتها؛ لأنها تحتل أكثر من معنى، ولا يكون هذا النوع من النصوص في آيات القرآن أو الأحاديث المتواترة، وإنما يكون في الأحاديث الأحاد، واجتهادات الفقهاء في هذه النصوص لها مجال واسع سواء فيما يتعلق بثبوتها حيث يُتحرى ويُجتهد في صحة السند وثبوته، أو فيما يتعلق بدلالة هذه النصوص حيث يُجتهد في التعرف على الدلالة المرادة من بين تلك الدلالات المتعددة والتي يغلب على الظن أنها هي الدلالة المقصودة في النص.

ومثال هذا النوع من النصوص قوله صلى الله عليه وسلم: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"^١ فهذا الحديث ظني الثبوت؛ لأنه خبر آحاد، وظني الدلالة؛ لأنه يحتل أكثر من معنى، فيحتمل نفي الصحة كما يحتمل نفي الكمال، ولذلك كان محلاً لاجتهاد الفقهاء، حيث ذهب الحنفية إلى أن المراد نفي الكمال، وبناء عليه قالوا بصحة صلاة من ترك قراءة الفاتحة في الصلاة، وذهب الشافعية إلى أن المراد نفي الصحة، وقالوا ببطان الصلاة في حالة ترك قراءة الفاتحة من المصلي^٢.

^١ - الحديث من رواية عبادة بن الصامت أخرجه البخاري في: باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها من كتاب الأذان، (صحيح البخاري مع فتح الباري) ٢/٢٧٦، ومسلم في: باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة من كتاب الصلاة، (صحيح مسلم مع شرح النووي) ٤/٣٤٣.

^٢ - يراجع أقوال العلماء في هذه المسألة في: ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد (ت ٦٢٠هـ): المغني على مختصر الخرقي، تحقيق الدكتور عبد الله ابن عبد المحسن التركي والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ-١٩٨٩م، دار هجر، القاهرة ٢/١٥٦-١٥٨، والنووي، يحيى بن شرف بن مري (ت ٦٧٦هـ): المجموع شرح المهذب، طبعة مكتبة الإرشاد، جدة، بدون تاريخ، ٣/٢٨٣-٢٨٦ح، والنووي: شرح

ثانياً - أثر حاكمية نصوص الوحي على أنواع الاجتهاد:

لحاكمية الوحي أثر على أنواع الاجتهادات الفقهية حيث إن كل أنواع الاجتهاد تدور حول النصوص ولا تتجاوزها، فهي إما بيان لها أو حمل عليها أو كشف عن مقاصدها ومبادئها العامة أو تطبيق لأحكامها، وذلك على النحو الآتي:

صحيح مسلم، طبعة أولى، دار القلم، بيروت، ١٩٨٧م، ٣٤٣/٤-٣٤٥، وابن حجر، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ): فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، طبع المطبعة السلفية ٢/٢٨٢-٢٨٤، والكمال بن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت ٨٦١هـ): شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ ١/٢٩٤-٢٩٥، والشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ): نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، طبعة دار الحديث، القاهرة ٢/٢١٠-٢١٣، والزحيلي، وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته ١/٦٤٦-٦٥٥.

^١ - ذهب مجموعة من الأصوليين المعاصرين إلى تقسيم الاجتهاد إلى ثلاثة أنواع، بياني وقياسي ومقاصدي (استصلاحي) وكان هذا التقسيم نتيجة دراسة منهم لأنواع الاجتهاد. يراجع مذكور: الاجتهاد في التشريع الإسلامي ص ١٦-١٧-٤٢-٤٣-٤٥-٤٩-٥٤-٥٩، والسايس: محمد علي، تاريخ الفقه الإسلامي، طبعة صبيح ص ٣١، والدواليبي: المدخل إلى علم أصول الفقه ص ٤٣٥، وأبو زهرة: أصول الفقه ص ٣٠١. أما القسم الرابع -وهو الاجتهاد التطبيقي- فقد أكد على أهميته الشاطبي: وأنه الاجتهاد الذي يجب استمراره وعدم انقطاعه (انظر: الموافقات ٤/٩٠)، إلا أن مذكوراً يرى أن هذا لا يدخل في الاجتهاد المعهود المتمثل في استنباط الحكم من الدليل، فلا يندرج تحت الاجتهاد الاصطلاحي، وإنما هو اجتهاد بمحض العقل، وربما قد يذهب بعض الباحثين إلى عده نوعاً من أنواع القياس، والحقيقة أن الاجتهاد التطبيقي ليس نوعاً من أنواع القياس، وإنما هو نوع مستقل، بل يكاد يكون موازياً لأنواع الثلاثة السابقة، فإذا كانت الأنواع السابقة (بياني، قياسي، استصلاحي) تمثل استنباط الحكم وفهمه فهذه مرحلة الفهم، والاجتهاد التطبيقي يمثل مرحلة تنزيل ذلك الحكم على الواقع، فيتم من خلاله

النوع الأول: الاجتهاد البياني: وهو استفراغ الفقيه جهده في تفسير النص وبيان دلالاته؛ بهدف الوصول إلى المراد الإلهي الذي تضمنه النص، وقد يختلف ذلك المستوى من البيان والتفسير بحسب القطعية أو الظنية في دلالة النصوص - كما سبق التفصيل في حدود الاجتهاد-، فدور الفقيه في هذا النوع من الاجتهاد هو فهم النص وتفسيره في نطاق دلالاته اللغوية، وكذا الموازنة بين دلالات الألفاظ أو التوفيق أو الترجيح بين الدلالات المتعارضة في ظاهرها، ويندرج في هذا النوع من الاجتهاد التثبت من صحة النص الأحادي.

النوع الثاني: الاجتهاد القياسي: وهو بذل الجهد واستفراغ الوسع في التعرف على علل الأحكام المنصوص عليها -سواء كانت هذه العلة مصرحاً بها أو مستنبطة-، ليتمكن المجتهد من خلال فهم تلك العلة من بسط حكم ذلك النص على الوقائع المسكوت عنها المشابهة للوقائع المنصوص عليها في علة الحكم، وبذلك تشمل دلالة النص القضايا غير المنصوص عليها لتشابهها مع المنصوص عليها في العلة، وفي هذا إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص^١.

وكما هو واضح فإن الاجتهاد القياسي ليس تصرفاً عقلياً محضاً، وإنما هو اجتهاد قائم على النص وراجع إليه، فالعقل في القياس لا يتخطى النصوص ولا يتجاوزها، ولذلك يقول الشاطبي: "ليس القياس من تصرفات العقول محضاً، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة...، فإننا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع

اختبار مدى توفر مناط الحكم المستنبط من الأدلة في الأشخاص المجردة، أما الأقدمون فقد روي عنهم تقسيمات للاجتهاد وكلها تدور حول النص بياناً وعلة ومقصدًا، ومن ذلك الأصناف الثمانية التي ذكرها الشوكاني في إرشاد الفحول عن الماوردي، ويراجع في تحليلها: مذكور: الاجتهاد ص ٤٧-٤٩.

^١ - المراجع السابقة، والشاطبي: الموافقات ٤/٦٠-١٠٦.

وأمر بها، ونبه النبي صلى الله عليه وسلم على العمل بها فأين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته ويقف حيث وقفته^١.

النوع الثالث: الاجتهاد المقاصدي^٢: وهو استفراغ الفقيه جهده في

التعرف على المقاصد العامة للتشريع الإسلامي المستوحاة من مجموع النصوص ومبادئه العامة وقواعده الكلية، ويستنبط من ذلك حكماً شرعياً لما لم يرد فيه نص خاص ولم يظهره إجماع وليس له أصل يقاس عليه، وبهذا فالفقيه في هذا النوع من الاجتهاد يستفرغ وسعه في التعرف على المرامي والمقاصد من جملة النصوص الشرعية بما تضمنته من أهداف وحكم ومبادئ تلتقي عليها النصوص، ويقوم من تلك المقاصد أسساً للأحكام^٣، ويندرج تحت الاجتهاد المقاصدي الاجتهاد عن طريق المصلحة المرسلّة وسد الذرائع والاستحسان.

النوع الرابع: الاجتهاد التطبيقي: وهو استفراغ الفقيه جهده في التحقق

من توفر مناط^٤ الحكم الشرعي في الوقائع المعروضة ليطبق عليها الحكم أو أن المناط غير متحقق فلا يطبق الحكم، فالحكم الشرعي بعد أن يستنبط من النص

^١ - الشاطبي: الموافقات ١/٧٩.

^٢ - وقد يسمى الاجتهاد الاستصلاحي، انظر نفس المراجع التي أشرنا إليها في مقدمة أنواع الاجتهاد.

^٣ - أبو زهرة: محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، طبعة دار الفكر العربي - القاهرة ٢/٥-٦، والمراجع السابقة.

^٤ - ليس المراد بمناط الحكم -هنا- علته ليقاس عليها ما لا نص فيه، وإنما المراد بمناط الحكم توفر محل الحكم الذي يلزم فيه تطبيق الحكم، وليس مجرد وجود اسم المحل فقط بينما مضمونه لم يعد موجوداً، مثل المؤلفلة قلوبهم فربما بقي الاسم في نفس الأشخاص ولكنهم في حقيقة الأمر لم يعودوا محلاً للتأليف الذي أراده الشارع وجعل له قسماً في الزكاة، فلا يطبق عليهم حكم المؤلفلة قلوبهم.

تأتي بعد ذلك مرحلة تطبيقه على الوقائع التي تحقق فيها مناط الحكم، وهذا يعني تحويل الحكم من كونه صورة مجردة في الذهن إلى واقع مشخص في الحياة، ففيه اتجاه بالأحكام من الأنواع الكلية إلى الجزئيات المشخصة، وحيث إن كل فرد من هذه الجزئيات قد يختلف عن غيره إن قليلاً أو كثيراً بحكم الظروف المحيطة به أو الملابس التي أحاطت أو تحيط بالواقعة، لذلك كان لا بد من الاجتهاد في شأن كل فرد من أفراد هذا النوع ليتبين الفقيه إن كان الحكم يشملها فينزل عليها، أو لا يشملها فيرتفع منها ليشملها سواه^١، وبدون هذا الاجتهاد تظل أحكام الشريعة مجرد صور في الأذهان لا وجود لها في الواقع، لذلك أكد العلماء على أهميته، وسماه الشاطبي الاجتهاد الذي لا ينقطع، باعتبار أن الاجتهادات الأخرى قد تنقطع أو تتوقف اكتفاء بما قام به السابقون من اجتهاد وبيان، لكن الاجتهاد التطبيقي مستمر طالما استمرت الحياة؛ لأنه تنزيل مستمر لأحكام الشريعة الثابتة في نصوصها على الوقائع المتجددة في صورها المستمرة في حدوثها، وهذا يتطلب استمرار الاجتهاد ليتواكب ويلبي استمرار الأحداث والمستجدات، وبهذا الاجتهاد يربط الفقيه بين وقائع الحياة البشرية المستمرة المتغيرة والمتغيرة بأحكام الشريعة المستقاة من النصوص الثابتة^٢. يقول الشاطبي: "إن الحكم بعد أن يثبت بمدركه الشرعي يبقى النظر

^١ - أبو زهرة: أصول الفقه ص ٣٣٠، الزبيدي: مصادر المعرفة ص ٤٢٩-٤٣٠، ويراجع

النجار: في فقه التدين فهما وتنزيلاً ج ٢، فكله يدور في هذا الموضوع.

^٢ - ومن أجل مراعاة التغاير والتفاوت بين الوقائع كان مبدأ تغير الأحكام والفتاوى لغير الزمان والظروف والأحوال، وهذا التغير ليس في نصوص الشارع أو ما دل عليه من أحكام، ولكنه تغير في الوقائع فتغيرت أحكامها، فالحكم الإلهي لم يتغير في ذاته ولكن طرأ على محله بعض الملابس جعلت ذلك المحل لم يعد صالحاً لإنزال ذلك الحكم عليه. وقد أفرد ابن القيم لهذا الموضوع فصلاً مستقلاً بعنوان "فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأمكنة والأزمنة والعوائد والأحوال..." وذلك في كتابه إعلام

في تعيين محله ... وذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره، ويسمى هذا الاجتهاد: الاجتهاد الذي لا يقطع؛ إذ لو فرض ارتفاعه لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات... والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة، فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام^١.

وتطبيق الأحكام المستنبطة من النصوص يأتي على نوعين: ثابت ومرن^٢:

النوع الأول: الأحكام المحددة، وهي التي تضمنتها نصوص وردت بشكل مفصل، ويكون الفقيه فيها يتمثل في فهم دلالتها وعللها وتطبيقها (إنزالها) على محلاتها بحسب ما دلت عليه. وهذا النوع من النصوص غالباً ما يأتي في القضايا ذات الثبات والدوام برغم تغير المكان والزمان، كشؤون العبادات والزواج والطلاق والمواريث ونحوها من شؤون الأسرة، وقد عالجتها نصوص الوحي

الموقعين عن رب العالمين ٣/٣. ولتفصيل هذا الموضوع انظر كتابنا: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، طبعه مركز البحوث بقطر ضمن سلسلة كتاب الأمة، صدر في مطلع ذي القعدة عام ١٤١٨هـ، والمراجع التي أحلنا عليها فيه وذلك في مبحث الاجتهاد الجماعي في المتغيرات من ص ٨٠-٩٥.

^١ - الشاطبي: الموافقات ٩٠/٤.

^٢ - انظر القرضاوي: يوسف، بحث عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، منشور مع مجموعة من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ١٣٩٦هـ، ص ٩٠، وقد عنون الكتاب الذي ضم تلك المجموعة من البحوث بـ (وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية).

بالتفصيل ليكون تطبيقها في محلها كما بينته النصوص؛ لأن هذه أمور من شأنها الثبات فاحتاجت إلى ذلك النوع من النصوص.

النوع الثاني: الأحكام التي تضمنتها النصوص في شكل مبادئ وأحكام عامة ولم تتعرض للجزئيات والتفصيلات والكيفيات، فاجتهاد الفقيه في هذا النوع من النصوص هو أن يضع الخطة التفصيلية والمنهج التطبيقي لتلك المبادئ بالوسائل والأشكال التي يراها محققة لتلك المبادئ والأسس، وهذا النوع من النصوص غالباً ما يأتي فيما يختلف تطبيقه باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد فكانت النصوص فيه -غالباً- عامة ومرنة، لئلا يُضيق الشارع على الناس إذا ألزمهم بصورة معينة قد تصلح لعصر دون عصر أو لإقليم دون إقليم أو لحال دون آخر ومن القضايا التي جاءت فيها نصوص الوحي بمبادئ عامة ومعاليم أساسية موضوع الشورى، حيث تضمنتها نصوص القرآن الكريم بمبادئ عامة، فقال تعالى: (وأمرهم شورى بينهم^١)، (وشاورهم في الأمر^٢) ولم يحدد القرآن الطريقة أو الصفة لتطبيق الشورى؛ وذلك لحكمة تتمثل في أن يُترك للفقيه حق تفكير بالصفة الملائمة لواقعه؛ حتى لا يقيد الفكر الإنساني بشكل معين قد يتناسب لمرحلة دون أخرى، وفي هذا شلل للإبداع. ولو حدد شكلاً معيناً للشورى وألزم به في كل زمان ومكان لتضرر المجتمع بهذا التقييد الأبدي، ولكنه لم يقيد بشكل معين، لذلك يستطيع المؤمنون في كل عصر أن ينفذوا ما أمر الله به من الشورى بالصورة التي تناسب حالهم وأوضاعهم وتلائم موقعهم من التطور، دون أي قيد يلزمهم بشكل جامد^٣.

١ - سورة الشورى، آية (٣٨).

٢ - سورة آل عمران، آية (١٥٩).

٣ - انظر بحث: المبارك: مصادر المعرفة، في مجلة المسلم المعاصر، ص ٥٥، العدد ١٣، والقرضاوي: يوسف، الخصائص العامة للإسلام، طبعة مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٧هـ -

وإذا كان قد اتضح لنا -مما سبق- أن أحكام الشريعة من حيث تطبيقها قد جاءت على وجهين: ثابت في تطبيقه لا يتغير، والثاني مرن قد يطبق في عصر أو قضية بشكل أو طريقة وفي عصر آخر بطريقة أو بشكل آخر، فلا بد لنا مع ذلك أن نبين أن أحكام الشريعة إما أن يكون مصدرها نصوص القرآن والسنة مباشرة، وإما أن يكون مصدرها اجتهاد قياسي، أو مصلحة سكت عنها الشارع، أو العرف.

فأما النوع الأول -وهي الأحكام التي مصدرها النص- فلا تتغير الأحكام التي دلت عليها النصوص بتغير الزمان أو المكان؛ لأن الشارع الحكيم إنما أنزل شرعه ليكون تشريعاً مستمراً لكل الأزمان وشاملاً لكل الناس، ولأن الأحكام التي تضمنتها النصوص قد جاءت مراعية مصالح الناس في كل زمان ومكان، فمهما تبدلت الأحوال وتغير الزمن فإن تلك المصالح في حقيقتها لا تتغير. ومن ذلك -مثلاً- تحريم الزنا والخمر والربا، ووجوب الصلاة والزكاة والحج، وكذلك كل ما قرره الله من أحكام في نصوص وحيه الكريم فهي ثابتة إلى يوم الدين لا تتغير بتغير الزمان. يقول الإمام ابن حزم: "إذا ورد النص من القرآن والسنة الثابتة في أمر ما على حكم ما ... فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان ولا لتبدل المكان ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً، في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال، حتى يأتي نص ينقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو على حال أخرى¹".

أما النوع الثاني من الأحكام - فهي تلك التي ليس مصدرها النص مباشرة، وإنما اجتهاد قياسي، أو مصلحة سكت عنها الشارع، أو العرف، فهذه

١٩٨٧م، ص ٢٢٢، كما يراجع بحث القرضاوي: عوامل السعة والمرونة حيث ذكر فيه

مجموعة من الأمثلة وأحال فيها على إعلام الموقعين ٣٧٣/٤.

^١ - ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ٧٧١/٥-٧٧٤، الباب الثالث والعشرون.

الأحكام قابلة للتغيير بتغيير أصلها، فقد يشرع الحكم مراعاة لمصلحة ثم تتغير تلك المصلحة فيتغير الحكم، وكذلك قد يشرع الحكم لعرف جار فإذا تغير العرف تغير الحكم، وعلى أن يكون ذلك التغير في الحكم غير مصادم لنص شرعي. ولعل من أبرز الأمثلة على هذا النوع من الأحكام صيغ المعاملات المالية بين الناس، وكذلك العادات الخاصة بالزواج، فقد تكون العادة أن يدفع المهر كاملاً قبل الدخول أو بعضه أو يؤجل إلى بعد الدخول، وهل الهدايا التي تدفع للعروس من ضمن المهر أم لا؟ حيث يُحكم في ذلك بما يجري عليه العرف، وقد يتغير الحكم إذا تغير العرف، ورحم الله ابن القيم حيث بين في كتابه "إغاثة اللهفان" أن الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها: لا بحسب الأزمنة، ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقررة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه، والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشرع ينوع فيها بحسب المصلحة...¹.

ثالثاً: أثر حاكمية الوحي على مؤهلات الاجتهاد الفقهي:

بما أن الاجتهاد في التشريع الإسلامي ليس عملاً عقلياً محضاً وإنما هو جهد مرتبط بالوحي ويدور حوله لذلك يلزم الفقيه أن يكون مستوفياً مجموعة من الشروط تؤهله للقيام بهذه المهمة؛ إذ لا يكفي اعتماد الفقيه على طاقته الذاتية أو ثقافته العامة؛ لأن الاجتهاد ليس عملاً حراً يقوم به الفقيه في وضع نظام بإزاء

¹ - ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان من مصابيد الشيطان 1/346-349.

نظام الشريعة الإسلامية، وإنما هو فهم لهذه الشريعة، وتفرع لما جاءت به، وتطبيق لهذه الأحكام المستقاة من الشريعة على الحياة البشرية^١.

وبما أن المجتهد يقوم بعمله مبيناً حكم الله^٢ - فيما تضمنه وحي الله جل وعلا- لذلك لا بد أن تتوفر له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام الشرعية من مأخذها. وإذا كان الصحابة والتابعون يفهمون نصوص الشرع ويدركون مقاصده بحكم سليقتهم العربية وتلمذهم على مصدر الشرع، وهو النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يكونوا بحاجة إلى قواعد تضبط لهم فهم النصوص واستنباط الأحكام، ولكن بعد أن طرأ على الناس ما أفسد سليقتهم العربية وبعد الناس عن إدراك مقاصد الشرع كان لا بد من وضع ضوابط للاستنباط^٣ وشروط يتأهل بها من توفرت فيه للاجتهد؛ وذلك تنظيماً للاجتهد، ومنعاً لمن يحاول أن يندس بين المجتهدين ممن ليس أهلاً للاجتهد؛ فيقول على الله بغير علم ويفتي في دين الله بما ليس فيه^٤. وقد شدد بعض العلماء في شروط الاجتهاد وخفف آخرون ورأى جماعة منهم الاعتدال، ومع ذلك فإن جميع ما ذكره من شروط مرده إجمالاً إلى معرفة مصادر الشريعة ومقاصدها وفهم أساليب اللغة العربية وأن يكون المجتهد على درجة من الصلاح تجعله يتحرى في اجتهاده ويحرص على مطابقة شرع الله وتقديمه على هواه^٥.

^١ - الزبيدي: مصادر المعرفة ص ٤٢٦.

^٢ - الشاطبي: الموافقات ٤/١٤٠.

^٣ - وهذه الضوابط والشروط استمدت مما تقضي به خصائص ومقاصد التشريع الإسلامي وقواعد اللغة ومحكمات العقل، ولم يكن القصد من وضعهم لتلك الضوابط احتكار الاجتهاد، وإنما تنظيمه.

^٤ - مذكور: الاجتهاد في التشريع ص ١٠٦.

^٥ - الزحيلي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ١٨٠.

وهذه الشروط منها ما هو شروط لقبول الاجتهاد - وهي أن يكون المتصدي للاجتهاد مسلم مكلف عدل^١ - ومنها ما هي شروط صحة للاجتهاد وهي أن يتوفر في المتصدي للاجتهاد، مجموعة من العوامل تُكوّن لديه الملكة الفقهية والفهم السليم والقدرة على استنباط الأحكام بطرق سليمة، وتتمثل هذه العوامل في المعرفة بكتاب الله معرفةً تجعل صاحبها يستقيم فهمه للقرآن وأخذ الأحكام منه، وكذا المعرفة بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم معرفة تجعل صاحبها قادراً على الرجوع إلى الأحاديث واستنباط الأحكام منها، وكذا معرفة اللغة العربية بقدر يجعله قادراً على فهم أساليب الخطاب العربي ودلالات ألفاظه ليتمكن بذلك من فهم نصوص القرآن والسنة وتفسير ما ورد فيهما، وكذا معرفة أصول الفقه ليتمكن من ضبط الفهم واستنباط الأحكام، وكذا معرفة مقاصد الشريعة جملة وتفصيلاً ليهتدي بها المجتهد في الفهم لنصوص الوحي وتنزيلها، وكذا معرفة مواقع الإجماع حتى لا يخالف فيما قد اتفقت عليه الأمة، وأيضاً لا بد مع كل ذلك من معرفته لأحوال عصره وظروف مجتمعه حتى يكيف القضايا تكييفاً سليماً ويحكم عليها حكماً صحيحاً. ولهذه الشروط تفصيلات قد أوضحتها في كتابي (الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي) فيمكن العودة إليه أو إلى المصادر التي أخذت منها، وهي كثيرة جداً وغنية بما فيها^٢.

^١ - الشيرازي: إبراهيم بن علي (ت ٤٧٦هـ): اللمع في أصول الفقه، طبعة مصطفى الحلبي، الطبعة الثالثة ١٣٧٧هـ، ص ٨٦، والغزالي: المستصفى ٣٥٠/٢، والجويني: البرهان ١٣٣٢/٢، والآمدي: الإحكام ٢٠٤/٣، وابن القيم: إعلام الموقعين ١١/١، وابن السبكي: جمع الجوامع ٤٠٦/٢، وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٣٦٤/٢.

^٢ - انظر المراجع السابقة، وانظر الأسنوي: منتهى السؤل ٢٠٠/٣، وابن قدامة: روضة الناظر ٣٠٤/٢، والبخاري: كشف الأسرار ١٥/٤، وابن القيم: إعلام الموقعين ٤٦/١، والتفتازاني: التلويح على التوضيح ١١٧/٢، والشوكاني: إرشاد الفحول ص ٢٥١.

خاتمة:

- إن أهم ما انتهت إليه هذه الرسالة -في تحليلها للعلاقة بين نصوص الوحي واجتهادات الفقهاء- من نتائج يمكن تلخيصها فيما يلي:
- إن اجتهادات الفقهاء في التشريع الإسلامي ليس فلسفة عقلية محضة، وإنما هي جهد عقلي مرتبط بنصوص الوحي يدور حولها ولا يتجاوزها.
 - العلاقة بين اجتهادات الفقهاء ونصوص الوحي قائمة على حاكمية الوحي ومحكومية الاجتهاد.
 - حاكمية الوحي تعني أن الوحي هو مصدر التشريع للحياة البشرية بمختلف جوانبها، وليس هناك مصدر آخر معه أو من دونه، وليس لأحد أن يشاركه في ذلك، وأن الحاكمية بهذا المعنى مبدأ من مبادئ العقيدة، ويترتب على الإيمان به وجوب الاحتكام إلى الله ورسوله والسمع والطاعة لحكم الله.
 - الاجتهاد الفقهي هو جهد من ذي أهلية سعيًا في استنباط الأحكام الشرعية من دلالات النصوص، أو بالحمل عليها عبر طرق الحمل المختلفة في إطار علل التشريع ومقاصده ومبادئه وقواعده الكلية، فالفقيه في مهمته الاجتهادية هذه إنما هو مظهر وكاشف لمراد الشارع في نصوص وحيه المنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم وليس منشئاً لأحكام جديدة، فالتشريع إنما هو لله وحده.
 - الفقيه مفتقر إلى الوحي ليبين له المنهج الذي يسير عليه في الحياة، ولا يستطيع العقل مستقلاً -عن الشرع- أن يضع منهجاً صحيحاً عادلاً كاملاً منزهاً عن كل خطأ.
 - ليس للعقل بعد أن يقيم الأدلة على ثبوت النبوة والوحي إلا أن يخضع للوحي متلقياً وفاهماً وعاملاً ومبلغاً لما جاءت به نصوص الوحي، فالعقل بعد إيمانه بالوحي يعزل نفسه ويتلقى عن الوحي، وإلا ناقض العقل نفسه.

- لا يمكن أن يحدث تناقض أو تعارض بين العقل الصريح والمنقول الصحيح؛ لأن الشريعة قامت على المعقولات، ولأن الوحي جعل العقل أساس التكليف، ولو كان في الوحي ما يناقض العقل لكان فيه تكليف بما لا يطاق، وهذا ممتنع على الله، ولأن نصوص الوحي إنما جاءت مخاطبة للعقول لتتلقاها بالقبول وتعمل بمقتضاها، فلو كانت منافية للعقول لما تقبلتها ولما عملت بها.
- بين الوحي أن للعقل دوراً كبيراً في الحياة، ومن أهمها الاجتهاد في فهم نصوص الوحي واستخراج الأحكام منها وحسن تطبيقها على الواقع، ولذلك دعا الوحي العقل للقيام بهذه المهمة.
- الاجتهاد في نصوص الوحي له حدود لا يتجاوزها، وذلك بحسب ما تقضي به دلالات النصوص، فليس له أن يهدر شيئاً من تلك الدلالات أو يتجاوزها، والنصوص من حيث قطعيتها وظنيتها في الدلالة والثبوت تأتي على أربعة أنواع، وللإجتهاد مع كل واحد منها مستوى معين.
- لا يكفي لشخص عند قيامه بالاجتهاد أن يعتمد على طاقته الذاتية أو ثقافته العامة، وإنما لا بد أن يكون مستوفياً لمجموعة من الشروط تؤهله للقيام بهذه المهمة؛ لأن الاجتهاد ليس عملاً حراً يقوم به الناس في وضع نظام بإزاء نظام الشريعة الإسلامية، وإنما هو فهم لهذه الشريعة وتقريع لما جاءت به وتطبيق للأحكام المستقاة من الشريعة على الحياة البشرية.

المراجع:

١. الأمدي: سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد (ت ٦٣١هـ): الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة.
٢. الإسنوي: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي (ت ٧٧٢هـ): نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، مطبعة السعادة، القاهرة.
٣. الأصفهاني: الحسن بن محمد بن المفضل (ت ٥٠٢هـ): المفردات في غريب القرآن، طبعة دار الفكر، بيروت (د.ت).
٤. ابن أمير الحاج: محمد بن محمد بن محمد (ت ٨٧٩هـ): التقرير والتحبير، طبع المطبعة الأميرية، ١٣١٧هـ.
٥. الإيجي: عبد الرحمن بن أحمد (ت ٧٥٦هـ): المواقف في علم الكلام، طبع عالم الكتب، بيروت.
٦. الباجي: سليمان بن خلف: الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، طبعة أولى (١٣٩٢هـ)، نشر مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر.
٧. البخاري: محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ): صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري، طبعة الريان، مصر، ١٤٠٦هـ.
٨. البخاري: عبد العزيز بن أحمد (ت ٧٣٠هـ): كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٤هـ.
٩. البصري أبو الحسين: محمد بن علي بن الطيب: المعتمد، طبعة المعهد الفرنسي، دمشق، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
١٠. البرزنجي: عبد اللطيف: التعارض والترجيح، طبعة وزارة الأوقاف بالعراق، ١٣٩٧هـ.
١١. البوطي: محمد سعيد رمضان: حوار حول مشكلات حضارية، مبحث الاجتهاد، طبعة مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
١٢. الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة (ت ٢٩٧هـ): الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وكمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
١٣. التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (ت ٧٩٣هـ): التلويح على التوضيح، طبع المطبعة الخيرية، مصر، ١٣٢٢هـ.

١٤. التهانوي: محمد بن علي: كشاف اصطلاحات الفنون، شركة خياط للكتب والنشر، بيروت، ١٣٨٦هـ.
١٥. ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم (ت ٧٢٨هـ): الرد على المنطقيين، طبعة معارف، لاهور، باكستان، الطبعة الثانية، ١٣٩٦هـ.
١٦. ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.
١٧. الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت ٣٧٠هـ): أحكام القرآن، مطبعة الأوقاف، القاهرة، ١٣٣٥هـ.
١٨. جعفر: هشام أحمد عوض: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية (رؤية معرفية)، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
١٩. الجليند: محمد: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
٢٠. الجويني: إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله (ت ٤٧٨هـ): البرهان في أصول الفقه، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، طبع مطابع الدوحة، قطر، ١٣٩٩هـ.
٢١. ابن الحاجب: جمال الدين أبو عمر عثمان بن عمر بن أبي بكر (ت ٦٤٦هـ): مختصر المنتهى مع شرحه للعضد (عبد الرحمن بن أحمد الإيجي ت ٧٥٦هـ)، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٢. ابن حجر: أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ): فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، طبع المطبعة السلفية.
٢٣. الحجوي: محمد بن الحسن (ت ١٣٧٦هـ): الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، طبعة دائرة المعارف بالرياض، ١٣٤٠هـ.
٢٤. ابن حزم: علي بن أحمد بن عمر بن سعيد بن حزم (ت ٤٥٦هـ): الإحكام في أصول الأحكام، طبعة دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٤هـ.
٢٥. حسب الله: علي: أصول التشريع الإسلامي، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٤٠٢هـ.
٢٦. الحكيم: محمد تقي: الأصول العامة للفقه المقارن، طبعة دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٣م.

٢٧. حلمي: مصطفى: قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، طبعة دار الدعوة، طبعة أولى، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
٢٨. الخضري: محمد بك: أصول الفقه، طبعة المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
٢٩. الخطيب البغدادي: أحمد بن علي بن ثابت (ت ٤٦٣هـ): الفقيه والمتفقه، طبعة دار الكتب العربية، بيروت، ١٣٩٥هـ.
٣٠. خلاف: عبد الوهاب: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، طبعة دار القلم، الكويت، الطبعة السادسة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
٣١. خليفة: بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي، طبعة مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
٣٢. الدارمي: عبد الله بن أحمد بن عبد الرحمن بن الفضل (ت ٢٥٥هـ): سنن الدارمي، تحقيق فواز زملي وخالد السبع العلمي، طبعة أولى، دار الريان للتراث، القاهرة، ودار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٨م.
٣٣. أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ): سنن أبي داود، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٨٨م.
٣٤. دراز: محمد عبد الله: دستور الأخلاق في القرآن، تحقيق عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، طبعة أولى، ١٣٩٣هـ.
٣٥. الدهلوي: أحمد بن عبد الحلیم الفاروقي (١١٧٦هـ): حجة الله البالغة، المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى.
٣٦. الدواليبي: معروف: المدخل إلى علم أصول الفقه، (د.ت).
٣٧. رضا: محمد رشيد (ت ١٣٥٥هـ): تفسير المنار، مطبعة المنار، طبعة أولى، ١٣٢٨هـ.
٣٨. الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، طبعة دار الفكر، دمشق (د.ت).
٣٩. الزحيلي، وهبة: بحث الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، طبع ضمن مجموعة البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي، بالرياض (١٣٩٦هـ)، ونشرت في نفس العام.
٤٠. الزحيلي، وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته، طبعة دار الفكر، دمشق، طبعة ثالثة، ١٩٨٩م.
٤١. الزرقاء: مصطفى أحمد: العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، دار القلم، دمشق أو الدار الشامية، بيروت (د.ت).

٤٢. الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (ت ٧٤-٧٩٤هـ): البحر المحيط، قام بتحريره عبد الفتاح أبو غدة، وزارة الشؤون الإسلامية، الكويت.
٤٣. الزمخشري: جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٢٨هـ): أساس البلاغة، طبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤١هـ/١٩٢٢م.
٤٤. الزمخشري: جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٢٨هـ): تفسير الكشاف، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٩٤٦م.
٤٥. الزبيدي: عبد الرحمن بن زيد: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
٤٦. أبو زهرة: محمد: أصول الفقه، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
٤٧. أبو زهرة: محمد: الإمام زيد، طبعة دار الفكر العربي (د.ت).
٤٨. أبو زهرة: محمد: الإمام مالك، طبعة دار الكتاب العربي.
٤٩. أبو زهرة: محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة.
٥٠. زيدان: عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
٥١. السائيس: محمد علي: نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره، طبعة مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٩م.
٥٢. السائيس: محمد علي: تاريخ الفقه الإسلامي، طبعة صبيح.
٥٣. السبكي: عبد الوهاب بن علي (ت ٧٧١هـ): الإيهاج شرح المنهاج، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.
٥٤. السوسوة: عبد المجيد محمد: منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، طبعة دار التوزيع الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٢م، ودار النفائس، الأردن، ١٩٩٧م.
٥٥. السوسوة: عبد المجيد محمد: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، طبعة مركز البحوث بقطر ضمن سلسلة كتاب الأمة، صدر في مطلع ذي القعدة ١٤١٨هـ.
٥٦. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (ت ٩١١هـ): صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق د. علي النشار، ود. سعاد عبد الرزاق، طبع مجمع البحوث الإسلامية.

٥٧. الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ): الموافقات في أصول الأحكام، مع تعليق عبد الله دراز، طبعة دار الفكر، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٤٠٢هـ.
٥٨. الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ): الاعتصام، مطبعة السعادة، القاهرة.
٥٩. الشافعي: محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ): الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.
٦٠. الشافعي: محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ): الأم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٦١. الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد (ت ٥٤٨هـ): الملل والنحل، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة.
٦٢. الشوكاني: محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ): نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، طبعة دار الحديث، القاهرة.
٦٣. الشوكاني: محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٣٧م.
٦٤. الشيرازي: إبراهيم بن علي (ت ٤٧٦هـ): اللمع في أصول الفقه، طبعة مصطفى الحلبي، الطبعة الثالثة، ١٣٧٧هـ.
٦٥. الصاوي: صلاح: تحكيم الشريعة الإسلامية ودعاوي العلمانية، طبعة دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، طبعة أولى، ١٤١٢هـ.
٦٦. الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.
٦٧. عبد الخالق: عبد الغني (ت ١٤٠٣هـ): حجية السنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.
٦٨. ابن عبد الشكور: محب الله البهاري (ت ١١٩هـ): مسلم الثبوت في شرح فواتح الرحموت لأبي العباس عبد العلي محمد نظام الدين الأنصاري (ت ١٣٢٤هـ): مطبوع مع المستصفي، مطبعة بولاق، القاهرة.
٦٩. عطية: جمال الدين (ت ١٤٠٧هـ): النظرية العامة للشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى.

٧٠. ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد (ت ٥٤٣هـ): أحكام القرآن، طبعة الحلبي، الطبعة الثانية.
٧١. خليل: عماد الدين: تهافت العلمانية، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٥هـ.
٧٢. الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ): المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٢٢هـ.
٧٣. ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ): معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، طبعة الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى.
٧٤. الفتوحى: محمد بن أحمد: شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، طبعة دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ.
٧٥. الفيروزآبادي: محمد بن يعقوب بن مجد الدين (ت ٨١٧هـ): القاموس المحيط، طبعة دار صادر، بيروت، ١٣٨٦هـ.
٧٦. ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد (ت ٦٢٠هـ): روضة الناظر وجنة المناظر، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة.
٧٧. القرضاوي: يوسف: بحث عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، منشور مع مجموعة من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة ١٣٦٩هـ، وقد عنون الكتاب الذي ضم تلك المجموعة من البحوث بـ (وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية).
٧٨. القرضاوي: يوسف: الخصائص العامة للإسلام، طبعة دار وهبة، القاهرة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
٧٩. القرضاوي: يوسف: المرجعية العليا في الإسلام للكتاب والسنة، طبعة مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
٨٠. القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١هـ): الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكتب العلمية، ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م.
٨١. قطب: سيد: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة.
٨٢. قطب: سيد: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٣٩٧هـ.
٨٣. ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ): إعلام الموقعين عن رب العالمين، طبعة المنيرية، مصر، ١٩٦٩م.

٨٤. ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ): إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، طبعة دار التراث العربي، القاهرة، مكتبة أولى ١٤٠٣هـ/١٩٩٣م.
٨٥. ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ): زاد المعاد في هدي خير العباد، طبعة الاسكندرية، دار عمر بن الخطاب، وطبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٧٧م، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
٨٦. ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ): مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت.
٨٧. الكتاني: محمد: جدل العقل والنقل (في الفكر القديم)، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
٨٨. ابن كثير: الحافظ عماد الدين إسماعيل الدمشقي (ت ٧٧٤هـ): تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد إبراهيم البنا وآخرون، دار الشعب، القاهرة.
٨٩. الكردي: راجح: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
٩٠. المبارك: محمد: مقال: "المصدران الأصليون للمعرفة في الإسلام، الوحي والعقل"، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٣.
٩١. مذكور: محمد سلام: مباحث الحكم عند الأصوليين، طبعة دار النهضة العربية، القاهرة.
٩٢. مذكور: محمد سلام: الاجتهاد في التشريع الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة، طبعة أولى، ١٤٠٤هـ.
٩٣. مسلم: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ): صحيح مسلم مع شرح النووي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.
٩٤. ابن منظور: محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ): لسان العرب، طبعة دار المعارف، القاهرة.
٩٥. النجار: عبد المجيد: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
٩٦. النجار: عبد المجيد: في فقه التدين فهما وتنزيلاً، طبعة كتاب الأمة، قطر، ١٤١٠هـ.
٩٧. ابن نجيم: إبراهيم بن محمد (ت ٩٧٠هـ): فتح الغفار بشرح المنار، طبعة دار السعادة.
٩٨. الندوي: علي أبو الحسن: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، طبعة دار القلم، الكويت، ١٣٩٣هـ/١٩٧٧م، الطبعة العاشرة.

اختلاف الفقهاء

الشيخ محمد مختار السلامي^١

^١ - مفتي الجمهورية التونسية سابقاً ومساعد رئيس مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة. له مؤلفات علمية هامة منها: الأسرة في الإسلام، المعاملات الإسلامية، الاجتهاد والتجديد،

المبدأ الأول = الغاية من خلق الإنسان:

إن حكمة الله فيما يقدره وينشئه أوسع من أن يحيط به علم الإنسان أو يحده إدراكه، فكل فعل من أفعال الباري سبحانه ينظر إليه في ذاته، وينظر إليه في اتصاله بعالم المخلوقات في مختلف الأزمان والأماكن وارتباطاته من البداية إلى النهاية، والإنسان مهما أوتي من ذكاء ومقدرة لا يسع علمه إلا جزءاً قليلاً من ذلك (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) (سورة البقرة آية: ٢٥٥).

وكلما تعمق إدراكه فانكشف له بعض أسرار الإبداع الإلهي ازداد يقينا بعظمة الخالق الحكيم، ويقوى إحساسه في الوقت نفسه أيضاً بضآلة ما يعرفه من محيط اختصاصه، فضلا عن غيره من المحيطات التي لا حدود لها.

إن الإنسان لينتظم في حقيقة أمره في هذا الموكب السائر إلى النهاية التي قدرها له خالقه ومبدعه، وإذا كانت الموجودات كلها قد قدر لها نظامها الذي تسير فيه إلى غايتها فإن الإنسان قد كرمه الله بالإرادة الحرة والعقل المدرك، وتحمل بالتالي المسؤولية عما يصدر منه من قول أو فعل أو كف.

ومن لطف الله بالإنسان أنه مع ما ركز فيه مع العقل البصير بعث له رسلا تهديه للطريق الذي يحقق له النجاح في خلافته في الأرض، ويضمن له الفوز في العاقبة، فانتظام أمره ونجاحه في حياته الأولى والأخرى لا يتم إلا إذا اهتدى إلى انسجام عقله ومداركه مع مضامين الوحي الصادق، وقد عبر القرآن عن هذا المعنى أحسن تعبير وأتمه، فقال تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) (سورة الذاريات آية: ٥٦).

القياس وتطبيقاته الاقتصادية المعاصرة، وقد قام بتحقيق شرح التلقين للإمام الرازي (ثلاثة مجلدات).

فعبادة الله بالتطبيق لشرعه هي الغاية التي خلق من أجلها الإنسان وبعثت لها الرسل عليهم الصلاة والسلام، والعبادة هي التعبير العملي عقيدة وقولاً وفعلاً عن الخضوع للمعبود، فمظاهر العبادة تشمل القلب والفكر والإرادة والسلوك العملي في النواحي التي تبرز فيها المدارك إلى عالم الواقع والفعل، وإذا كانت العبادة لله وحده هي غاية الخلق، فإن السؤال الذي يتبع ذلك هو: كيف يمكن للإنسان معرفة ما يريد الله منه أن يقوم به في حياته؟

الجواب عن ذلك هو أن الله قد هدى الإنسان بأمرين: العقل والشرع أما العقل فهو مناط التكليف، وبه يتحمل المسؤولية ويفهم ما جاءه عن ربه، وأما الشرع فأساسه الوحي، والطريقة العملية للتلاقي بين هذين القطبين: أن المسلمين كانوا في عهد النبوة يتلقون مطبقين ما يخبرهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله في جميع شؤون الحياة، سواء أخذوه مباشرة منه أو نقل إليهم عنه، والأخبار في هذا قد تواترت تواتراً معنوياً أكسبها اليقين، ومسجد القبلتين من شواهد هذه الظاهرة. والأحاديث المروية في استجابة المسلمين لتحريم الخمر وإراقته قبل أن يسمعوا ذلك مباشرة صورة ثانية، والتناوب بين الصحابة في حضور مجالس الرسول وإسراع المنوب كإسراع الحاضر في تطبيق ما يبلغه صورة ثالثة- ومظاهر كثيرة اختلفت صورها واتحدت في مضمونها الذي هو الطاعة كما يقتضيه الإيمان (من يطع الرسول فقد أطاع الله) (سورة النساء: ٨٠).

كما كان صلى الله عليه وسلم يبعث إلى الجهات من يتولى تعريف المسلمين بأحكام دينهم، وطاعة مبعوث رسول الله صلى الله عليه وسلم واجبة كطاعته باعتباره ممثلاً له صادراً عن تعيينه في المهمة الموكلة إليه، وهؤلاء المبعوثون كانوا يجتهدون، وبصفة خاصة في تطبيق الحكم الشرعي على الصورة المعروضة عليهم، ذلك أن كل صورة لها خواصها في الوجود وتميزها

الذاتي تبعاً لذلك ومبعوث الرسول صلى الله عليه وسلم لا يحكم ولا يقرر حكماً لقضية من القضايا إلا بعد أن يطمئن إلى صحة انطباق الدليل عليها، وهو المعروف بتحقيق المناط في الاصطلاح الأصولي.

المبدأ الثاني: إخراج المكلف عن داعية هواه:

ما جاء الإسلام إلا لإخراج المكلف عن داعية الهوى. تعددت نصوص القرآن والسنة الدالة على أن الإسلام جاء لإخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون بذلك عبد الله حقا.

بهذا نطق القرآن محذرا نبيه ومن ورائه أمته من اتباع الهوى، وقصره على ما أوحى إليه، وأن عليه أن يُعرض عن كل ما يخالف المنزل عليه في أمر العقيدة وغيرها، قال تعالى: (ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين) (سورة البقرة: ١٤٥).

ثلث هذه الآية الأمر البات في التوجه بالصلاة شطر المسجد الحرام تأكيدا للالتزام بذلك وكانا طريقين مختلفين: طريق اتباع ما جاء عن الله، وهو الحق؛ وطريق اتباع ما يميل إليه الناس ويهوون، وهو الباطل والإثم، والأول وضع مقبول، وهو عدل، والثاني وضع خارج عن الحق مرفوض، وهو ظلم. واتباع الهوى ضلال وجهل وكذب على سنن الخلق والنظام الكوني الذي به قامت السموات والأرض وما يحويانه (وإن كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علم إن ربك هو أعلم بالمعتدين) (سورة الأنعام: ١١٩)، وقد نزلت هذه الآية في ضبط ما يحل أكله وما يحرم.

وورد في تحتم القبول والانصياع لحكم الإسلام قوله تعالى: (ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا واق) (سورة الرعد: ٣٧).

وبصفة عامة جاء قوله تعالى: (بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم فمن يهدي من أضل الله وما لهم من ناصرين) (سورة الروم: ٢٩)، فهما طريقان: طريق يطبق فيه الإنسان ما جاءه من ربه، يطبقه راضياً موقناً أنه الخير كل الخير، وأن الشر والخسران وانخراط النظام وفساد الفرد والمجتمع في الإعراض عن شرع الله وقطع صلات الإنسان بخالقه (ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى) (سورة طه: ١٢٤).

بهذه النصوص القواطع وغيرها ثبت يقيناً هذا المبدأ: إخراج المكلف عن داعية الهوى الذي هو تحكيم غير شرع الله الذي أساسه الوحي في أي شأن من شؤون الحياة.

المبدأ الثالث: عموم الشريعة وشمولها:

الإسلام هو الدين الخاتم لرسالات الله:

من الأمور الضرورية: أن الله ختم رسله بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ويتبع ذلك أمران:

أولهما: أنه دين يشمل جميع التصرفات البشرية، فما من أمر من أمور الإنسان إلا ويتناوله الحكم الشرعي في الإسلام في أقسامه التكليفية الخمسة (الوجوب والحرمة، والندب والكراهة، والإباحة).

ثانيهما: أن الدعوة موجهة إلى جميع البشر أينما كانوا وفي أي زمن وجدوا وإلى أي عرق انتسبوا، فهي دعوة للناس جميعاً بصفاتهم الإنسانية وبصفة كونهم عباد الله، وقد تعددت النصوص في هذا، قال تعالى:

(قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً) (سورة الأعراف: ١٥٨).

(قل يا أيها الناس إنما أنا لكم نذير مبين) (سورة الحج: ٤٩).

(وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً) (سورة سبأ: ٢٨).

(هذا بيان للناس) (سورة آل عمران: ١٣٨).

(هذا بلاغ للناس) (سورة إبراهيم: ٣٢).

(هذا بصائر للناس وهدى ورحمة) (سورة الجاثية: ٢٠).

وجاءت النداءات القرآنية بـ "يا أيها الناس" وبـ "يا عبادي".

كما جاء الأمر بأن يحكم بين الناس جميعاً بالأحكام التي أنزلها عليه رب العزة (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) (سورة النساء: ١٠٥).

(وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) (النحل: ٤٤).

فانتظم من هذه النصوص المبدأ اليقيني: أن هذه الشريعة الإسلامية شريعة عامة وشاملة.

ولما كانت شريعة عامة وشاملة يقينا وجب أن تتسع أحكامها فتشمل كل ما يصدر عن الإنسان، ولما كان التغيير قانوناً سارياً على كل المحدثات وجب أن يكون في الوحي ما يحقق هذا المطلب، وذلك بالتأمل في نصوصه لفظاً ومعنى، وفقهها فقهاً ملهماً للناظر فيه الحل والحكم الإسلامي.

المبدأ الرابع: تحتم الاختصاص الشرعي:

لما تحقق أن الناس كلهم عبيد لله، وأن العبودية تقتضي الخضوع لذاته العلية، والعمل بأحكامه التي أنزلها على خاتم رسله محمد صلى الله عليه وسلم، وأن الرسول كان يبين للناس ما نزل عليه بذاته وبواسطة من يبلغون عنه ممن شاهد وسمع، وكذلك بواسطة الذين كلفهم فبعثهم إلى الجهات والقبائل التي أشرق فيها نور الإسلام، وأن الدعوة الإسلامية ماضية إلى يوم القيامة؛ وأن البشر لا بد أن تتوزع جهودهم فيختص كل فريق بما تكون الأمة في حاجة إليه باعتبار أن ذلك طبيعة العمران الذي أنشأ الله الكون على قوانينه، بناء على

ما تقدم أوجب الله على السلطة التي تتولى أمر الأمة أن توجه فريقاً من أهل الاستعداد ليقوموا بواجب التخصص الديني إلى المستوى الذي يمكنهم من معرفة حكم الإسلام فيما مضى وفيما يجد من النوازل، قال تعالى: (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) (سورة التوبة: ١٢٢).

فهذه الآية مهدت بأن الإسلام كما يهتم بأمر القوة الحامية للدعوة - كما جاء ذلك مكرراً فيما سبق من آيات هذه السورة - هو يهتم بأمر إقامة الجماعة الإسلامية على المبادئ والأحكام التي تضمن نجاحها في معترك الحياة، وبالتالي بقاءها؛ إذ لا بقاء لأمة لا تحصن نفسها بما يحقق ذاتها من القيم والمبادئ والأحكام التي تسوي في انطباقها بين كل أفرادها.

يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: وإذ قد كان من مقاصد الإسلام بث علومه وآدابه بين الأمة، وتكوين جماعات قائمة بعلم الدين وتنقيف أذهان المسلمين كي تصلح سياسة الأمة على ما قصده الدين منها؛ من أجل ذلك عقب التحريض على الجهاد بما يبين أن ليس من المصلحة تحرض المسلمين كلهم لأن يكونوا غزاة أو جنداً، وأن ليس حظ القائم بواجب التعليم دون حظ الغازي في سبيل الله من حيث أن كليهما يقومان بعمل لتأييد الدين، فهذا يؤيده بتوسيع سلطانه وتكثير أتباعه، والآخر يؤيده بتثبيت ذلك السلطان وإعداده لأن يصدر عنه ما يضمن انتظام أمره وطول دوامه، فإن اتساع الفتوح وبسالة الأمة لا يكفيان لاستبقاء سلطانهما إذا خلت من جماعة صالحة من العلماء والساسة وأولي الرأي المهتمين بتدبير ذلك السلطان.

ولذلك لم يثبت ملك اللمتونيين في الأندلس إلا قليلاً حتى تقلص، ولم تثبت دولة التتار إلا بعد أن امتزجوا بعلماء المدن التي فتحوها ووكلوا أمر الدولة إليهم (التحرير والتنوير ٥٩/١١).

إن ما تقدم بيانه من حقائق يقينية في ثبوتها يفضي بنا إلى الإجابة عن السؤال الأول ، ما هي المكانة التي يقرها الإسلام لأقوال المجتهدين في التشريع؟

لما كان أهل التخصص من المتفهمة في الدين قد قاموا بواجب كفائي هادف، وما كان هدف الشريعة من توجيههم هذه الوجهة قاصراً على تنوير عقولهم وتوسيع مداركهم، ولكن كان هدفها أن يكون لهم دور في المجتمع الإسلامي: أن يندروا قومهم إذا رجعوا إليهم بعد أن يمتلئ وطابهم.

والإنذار هو التنبية لما يترصد المنذر من شر ومقت، وذلك إما لفعل منكر من المنكرات التي استبانته لهم من زادهم المعرفي، وإما لترك واجب من الواجبات ومخالفة ما حتمته الشريعة الإسلامية على أتباعها، وإما بتنبية المؤمنين حتى يكونوا على بينة من أحكام الله، والمخالف لما يقررونه تبعاً لعلمهم معرض لفساد حاله دنيوياً وأخروبياً.

إن قيامهم بهذا الدور كما دل عليه النص القرآني لا يتبع مكانتهم الاجتماعية ولا سلطانهم السياسي، ولكن بما حصلوه من الفقه في الدين والفهم لتشريع رب العالمين. ثم إن هذا المستوى الذي بلغوه يفرض عليهم إعلانه وتنبية المؤمنين إلى ما يعصمهم من الانحراف عما شرعه الله (ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم) فهم إذن مستندون في بيان الأحكام إلى ما حصلوه من فقه في الدين هو نتيجة التعمق في إدراك مناهج الشريعة وأدلتها ومقاصدها.

ولما كان المستند للفقهاء الذين تتابعوا في البيئات الإسلامية المختلفة عبر العصور المتلاحقة إلى اليوم هو نفس المستند الذي كان لمن بعثهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأذن لهم في نشر أحكام الإسلام فإنه تبعاً لذلك يكون ما انتهى إليه كل فقيه هو حكم إسلامي يتحتم تطبيقه والأخذ به.

ومن ناحية أخرى فإن الأمر في الآية بالنفر للتفقه لو لم يكن ما يحصل للفقهاء ملزماً لمن يندّر لكان محصل هذا الأمر عبثاً، وتعالى الله عن العبث.

هل يعتبر كل مجتهد مصيباً أو المصيب واحد؟

تحدث علماء الأصول عن هذه القضية، فقسموا النظر فيها إلى ثلاثة أقسام.

(١) الاجتهاد في القضايا النظرية العقلية.

(٢) الاجتهاد في القضايا النظرية الراجعة إلى علم الأصول.

(٣) الاجتهاد في القضايا الفقهية.

ولما كانت مباحث القسمين الأولين لا تهمنا في بحثنا هذا فإن الراغب في التعمق في آراء الأصوليين ومذاهبهم ومناقشاتهم يجدها في الكتب المعتمدة في هذا العلم. وخاصة في المستصفى ٣٥٨/٣٥٧/٢ وفي نفائس الأصول شرح المحصول ٣٨٤٥/٣٨٤٢/٩ والإحكام في أصول الأحكام ٢٤٤/٢٣٩/٤.

أما القضايا الفقهية فيقول الغزالي في المستصفى: إن القطعية منها - كوجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة وشرب الخمر وكل ما علم قطعاً من دين الله - فالحق فيه واحد، وهو المعلوم، والمخالف فيها آثم، ثم ينظر فإن أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع - كإنكار تحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم - فهو كافر؛ لأن هذا الإنكار لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع، وإن علم قطعاً بطريق النظر لا بالضرورة - كالقطعيات في الفقهيات المعلومه بالإجماع - فمنكرها ليس بكافر، لكنه آثم مخطئ (المستصفى ٣٥٨/٢).

وأما القضايا الظنية فإن العلماء قد اختلفوا فيها اختلافاً كثيراً:

- (١) المصوبة الذين ذهبوا إلى أن كل مجتهد في القضايا الفقهية الظنية إذا بذل جهده واستقرغ وسعه متبعاً نصوص الشارع، عاملاً على التعمق فيها وإدراك مراميها دون أي تقصير، فإن ما أداه إليه اجتهاده صواب، وأنه ليس لله حكم في تلك القضية لا تحقيقاً ولا تقديراً، ولكن الحكم هو ما وصل إليه المجتهد.
- (٢) طائفة ثانية من المصوبة يتفقون مع هؤلاء إلا أنهم قالوا: إننا نقدر أن الله لو حكم في هذه القضية المنظور فيها فالأشبه أن يكون حكمه جارياً على قواعد الشريعة ومقاصدها، فهم يقدر أن الله لو حكم في تلك القضية لكان له حكم قد يصادفه المجتهد وقد لا يصادفه، ولكن في الحقيقة ليس لله حكم.
- (٣) المخطئة الذين يذهبون إلى أن المصيب واحد وذلك لأن الله له في كل قضية حكماً على المجتهد أن يبذل الوسع لإدراكه، وذلك أن الله نصب على الحكم الذي حكم به أمارة، أي دليلاً ظنياً، وأن المجتهد ليس مكلفاً بإصابة ما حكم به الله.
- (٤) أن المجتهد مكلف بإصابة ما حكم به الله، إلا أنه إن أخطأه فليس بآثم.
- (٥) أن الله نصب على الحكم دلالة قطعية، وأن المجتهد مطلوب منه أن يصيب ذلك الحكم، ومن أخطأه لا يآثم.
- (٦) أنه نصب عليه دلالة قطعية، وأن المجتهد آثم إذا لم يصب ذلك الحكم.
- (٧) أنه نصب عليه دلالة قطعية مطالباً بأن يصيبه، وأنه إذا لم يصبه وقضى قضاء مخالفاً فإنه ينقض حكمه.

(٨) أن الله لم ينصب على الحكم الذي حكم به لا دلالة قطعية ولا ظنية وهو دفين يطلب من المجتهد أن يعمل وسعه للظفر به، فمن وجده فله أجران ومن أخطأه فله أجر واحد.

والذي نطمئن إليه اعتماداً على المسلمات القطعية هو ما يلي:

(١) أن الله يعلم الحكم الذي يحقق للعبد صلاحه في الدنيا والآخرة في كل قضية من القضايا؛ وذلك لما قام عليه الدليل العقلي من أن علم الباري بكل أمر من أمور الكون هو علم بحقيقته التي هو عليها ثابت أزلاً.

(٢) أن الله قد نصب على ذلك الحكم دليلاً يرشد المجتهد إلى هذا الحكم: إما مما نص عليه، وإما مما يؤخذ بالقياس على ما نص عليه، وإما مما يؤخذ استلهاماً من القواعد الكلية التي هي مقاصد الشريعة والتي تحصل للمجتهد من تتبع جزئيات الشريعة في القضايا المختلفة بما يتجمع منه في ذهنه المقصد الرابط بينها، وهو الذي راعاه الشارع في كل جزئية من الجزئيات، فإذا لم يظفر بدليل خاص فإنه يعمل القاعدة الكلية التي وثق بمراعاة الشارع لها، ويقرر تبعاً لذلك الحكم الذي يسنده للدين.

٣- أن من أصاب ذلك الحكم الذي هو في علم الله والذي نصب عليه دليلاً يخفى أو يظهر كان مأجوراً أجرين: أجر البحث؛ لأنه بذل مجهوداً في سبيل الله وإقامة شرعه بتعريف الناس بما غلب على ظنه أنه حكم الله، وأجر الإصابة؛ لأن جهوده هذه تحقق حسب ما سبق في علم الله أنها جهود مثمرة في الحقيقة كما هي في علم الله- فيكون هذا المجتهد الذي لطف الله به فتفتحت بصيرته وأدرك ما هو حق في علم الله قد ارتقى إلى مرتبة عالية هي الإخبار الصادق عن الله- وهي مرتبة بمقتضى الفضل الإلهي حرية بأن يكون صاحبها مأجوراً، فاجتمع له بذلك أجران: أجر البحث وأجر الإصابة.

وأما من أخفق في إدراك ذلك الحكم الذي هو أصلح في علم الله، فهو قد بذل المجهود الذي طلب منه الشارع أن يبذله، واستجاب لقوله تعالى: (ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم) ووقفت به الألفاظ عند حد الاطلاع على نصوص الشريعة ومقاصدها، ولكنها لم تسعفه في القضية الخاصة التي نظر فيها، فجانب الصواب فيها الذي هو حكم الله المغيب فيها. وهو معذور؛ لأن ذلك هو منتهى طوقه، ولم يكلف إلا ذلك، ومع هذا فهو ملزم بالعمل على ما اطمأن إليه، وكذلك حكم من يعود إليه من العوام. وله أجر البحث، وليس له أجر الإصابة؛ لأنه أخطأ الحكم الذي رضيه الله في سابق علمه.

ومستندنا في هذا ما أخرجه الشيخان وغيرهما واللفظ لمسلم بسنده إلى عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر (إكمال الإكمال ١٥/٥، فتح الباري ١٧/٨٤-٨٥).

فالمجتهد الحق مأجور على كل حال، أما المجتهد الزائف فهو معرض لغضب الله ومقته، ومآله الخزي والنار يوم القيامة.

والمجتهد الزائف هو الذي يقدم على الإفتاء في دين الله دون أن تتوفر له معرفة الوحي قرآناً وسنةً، وقبل أن يتمكن من طرق الاستنباط منهما بالدلالة اللفظية أو المفهوم أو القياس، وقبل أن تستقر في ذهنه المقاصد الشرعية التي تدور عليها الشريعة في أوامرها وفي نواهيها. يدل لهذا ما أخرجه أصحاب السنن عن بريدة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: القضاة ثلاثة: "قاضيان في النار وقاض في الجنة: رجل قضى بغير الحق فعلم ذلك فذاك في النار، وقاض لا يعلم فأهلك حقوق الناس فهو في النار، وقاض قضى بالحق فذلك في الجنة" (أخرجه أبو داود ح ٣٥٧٣ والترمذي، عارضة الأحوذني ٦/٦٥ وابن ماجه ح ٢٣١٥ والطبراني في الكبير ح ١١٥٤ والحاكم ٩/٤).

والرواية الأخرى: "القضاة الثلاثة: واحد في الجنة واثنان في النار: فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار".

لقد برز في عصرنا هذا كثير من الأعداء عملهم يرمي إلى هدم الإسلام، ويموهون لتبرير إفسادهم بقضية مقبولة في ظاهره وهي أن الدين صلاح كله وعدل كله، ومن هذه القضية المسلمة يغيرون شرع الله باستنادهم في تقرير ما هو مصلحة أو مفسدة إلى عقولهم وتجاربيهم، فيحللون ويحرمون على ذلك الأساس. إن القضية التي استندوا إليها صحيحة ولكن ما استنتجوه منها من تحكيم عقولهم دون الرجوع إلى ما جاء به الوحي هو من تحكيم الإنسان وتقديم نظره على الإسلام، وهو ما يدل عليه حديث أصحاب السنن من أنه رأي مرفوض صاحبه معرض لغضب الله.

وإنني لأعجب لهذه الفئة كيف هي موعلة في إضلالها، مستخفية تحت برقع شفاف من التمويه والكيد، معلنة أنها حريصة على إبراز الإسلام في مظهر التشريع الصالح لكل زمان ومكان، والإسلام صالح فعلا لكل زمان ومكان، ولكن طريقتهم ومنهجهم هادمة للإسلام ومضللة؛ ذلك أن كل المشرعين في العالم الذين فصلوا الدين عن الحياة يبنون تشريعهم على ما يبدو لهم أنه هو المصلحة، فعلى رأي هذه الطائفة تكون كل التشريعات في الدنيا تشريعات إسلامية، وهو كلام ما أظن إلا أن أصحابه لو كانوا مخلصين لضحكوا فيه من أنفسهم.

هل يقتصر ما وصل إليه الفقيه من الأحكام على العمل به في خاصة نفسه، أو هو جار عليه وعلى غيره من الذين يرجعون إليه للتعرف على الحكم الشرعي؟

إن ما قدمناه في تحليل المبدأ الأول والثاني قد هيا للإجابة عن هذا السؤال، وسنزيده بياناً.

(١) إن كل مسلم مطالب بأن يطبق شرع الله، وهو معنى الطاعة التي تواترت بها النصوص، ومن أبرزها الآية الرابعة والستون من سورة النساء (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله). لنقف قليلاً نتأمل هذه الآية التي توسطت البيان القرآني للطاعة الذي تواتر فيه إحدى عشرة آية افتتحت الآيات الخمس الأولى بقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ثم تتابع البيان القرآني يميز بين الطاعة الحقة وبين الطاعة الزائفة التي يختلف فيها الباطن عن الظاهر، فكشف عنها وشهر بأصحابها.

واختتمت الآيات الخمس الأخيرة بقوله (ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين)، وفي هذه الآيات الخمس أوضح القرآن الرابطة بين الإيمان والطاعة الصادقة التي يصحبها الرضا والانقياد في العسر واليسر والمنشط والمكره، لينتهي العرض بإبراز ذلك الجزاء الذي هو غاية ما يطمح إليه المؤمن. وتتوسط الآية الكريمة (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله) فأخذت مكانها بين الطرفين في صورة قاعدة كلية محصورة، عليها جرى سنة الله في إرسال الرسل من أول الخليقة فما بعث الله الرسل ليقولوا كلمة الحق فقط ويبلغوا ما جاءهم عن الله كشأن الوعاظ؛ ولكنهم بعثوا ليقوموا للحق الذي جاءوا به سلطاناً يمكن من عمران الكون عمراناً يرتبط فيه الإنسان في مهمته تلك بمبدعه الله رب العالمين. وإذا كانت الرسل قد تتابعت، وليس كل منهم إلا وقد أوكلت إليه هذه المهمة التي تتجاوز الإبلاغ إلى القيام العملي على سيادة المنهج الإلهي في

الدنيا، فإن الذي تفرد من بينهم بتحقيق ذلك على أوسع نطاق وأكمله هو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

(٢) الطاعة تبدأ أولاً بمعرفة الحكم الإلهي، وتتحقق بالانقياد والتطبيق.

أما المعرفة بالحكم الذي يرضاه رب العالمين فهي بالنسبة للعالم القادر على الاستنباط من نصوص الشارع نصاً ومفهوماً وقياساً وإدراكاً للمقاصد فهي نتيجة بحثه- ولما كان الحاصل في ذهن الفقيه هو الظن الراجح بالحكم، فإن كل مجتهد مطالب بتجديد الاجتهاد كلما عرضت عليه القضية من جديد، فإن استقر على ما وصل إليه في اجتهاده الأول صرح به، وإن أداه اجتهاده الجديد إلى رأي يختلف كلياً أو جزئياً عن رأيه الأول رجع في القضية المبحوثة إلى ما غلب على ظنه، وأما ما سبق له أن أخذ به فهو ماضٍ؛ وذلك لأن الله كلفه في كل حادثة بالعمل على ما حصل له من الظن- وقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضي).

وبناء على ذلك كان المجتهد مطالباً دائماً بالبحث والاستنباط، ولا يحل له أن يقلد غيره؛ لأن مفهوم الظن الغالب أن المجتهد مطمئن إلى أن ما وصل إليه هو الصواب، وأن احتمال خطئه تقدير مرجوح، وأن رأي غيره ممن خالفه خطأ، واحتمال صوابه مرجوح، ولا يصح عقلاً ولا شرعاً ترك الراجح واتباع المرجوح، وأنه إذا وافق رأيه رأي غيره فإن عمله يكون برأيه لا برأي موافقه.

وأما العامي: -ونقصد بالعامي كل من لم يبلغ أدنى درجات الاجتهاد وإن كان مجتهداً في عدة فروع من فروع المعرفة، كشأن الفقيه المجتهد، فإنه قد يكون عامياً في الهندسة وفي الطب وفي تسيير الآلات ونحو ذلك- إن العامي يجب عليه أن يرجع إلى فقيه ليبين له حكم الله فيما عرض له، وما يفتيه به هو ما كلفه به الدين قال تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) (سورة

النحل: ٤٣)، وإذا تعددوا كان قول من يظن به التعمق العلمي والتقوى هو الذي يقلده.

والذي أطمئن إليه أن العامي لا يقبل أن يجمع بين الجهل والهوى في الاختيار، كأن الشريعة بالنسبة إليه سوق توفّر فيها العرض وقَلَّ الطلب فيتخير الراغب ما يشاء ويرفض ما يشاء بناء على ميوله وما يراه أوفق له، فالشريعة قد جاءت -كما بيناه- لإخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله حقاً. وهذه نقطة مهمة تفترق فيها الشريعة الإلهية عن القوانين الوضعية، فإنه إذا كانت القوانين الوضعية يعمل المهرة من المحامين على تأويلها ولي عنقها لتحقيق أغراض منويهم ويكون لهم بذلك مزية على غيرهم ممن لم تتوفر فيه تلك المقدرة، فإن الشريعة تخاطب الضمير ليكون المؤمن أبلغ خضوعاً لله شاعراً بلذة العبودية لله والسعي لمرضاته، فلا يقبل فيها تلكم الصورة من الانشطار في الذات بين الظاهر والباطن.

هذا هو الأصل الذي على المقلد أن يتبعه، والذي يضمن له سلامة العاقبة بفضل الله، وهو المنهج الذي هو مطالب بالتزامه قبل أن يقدم على أي عمل أو أن يترك القيام به. لكن كثيراً ما يحدث أن المؤمن يسأل عن الأمر بعد وقوعه وحدثه ويكون في حرج من أمره إذا اتبع الفقيه الذي يطمئن لعلمه وتقواه، والذي يترجح عندي في مثل هذه الحال أن له أن يختار الاعتماد على ما يرفع الحرج الذي وقع فيه.

وإني استروح هذا من تصريح النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع لما سئل ممن صحبه من الحجاج عن أعمال قدموها أو أخروها أنه كان يجيبهم: "افعل ولا حرج"، فقد أخرج البخاري بسنده إلى ابن عباس رضي الله عنهما: قال رجل للنبي صلى الله عليه وسلم: زرت قبل أن أرمي، قال: "ارم ولا حرج"، قال: حلقت قبل أن أذبح، قال: "لا حرج"، قال: ذبحت قبل أن أرمي،

قال: "لا حرج". فتح الباري ٤/٣٠٧، وأخرج أبو داود بسنده إلى أسامة بن شريك قال: خرجت مع النبي صلى الله عليه وسلم، فكان الناس يأتونه؛ فمن قائل: يا رسول الله، سعيت قبل أن أطوف، أو: قدمت شيئاً، أو: أخرت شيئاً، فكان يقول: "لا حرج، لا حرج"، وفي روايته عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال: وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع بمنى يسألونه، فجاءه رجل فقال: يا رسول الله، إني لم أشعر، فحلقت قبل أن أذبح، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اذبح ولا حرج"، وجاء رجل آخر فقال: يا رسول الله، لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي، قال: "ارم ولا حرج"، قال: فما سئل يومئذ عن شيء قدم أو أخر إلا قال: "اصنع ولا حرج". (مختصر سنن أبي داود ٢/١٩٣١-١٩٣٢).

والله أعلم وأحكم، وهو حسبي ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير.

الوضع الشرعي لاختلاف الفقهاء

الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي^١

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن
والاه، وبعد:

السؤال الأول - اختلاف الفقهاء ما صفته في الشرع؟

إن مجموعة الأحكام التي استنبطها المجتهدون من الكتاب والسنة أساساً حسب مناهج استنباطهم، وقدموا بها للأمة ثروة فقهية جامعة، هل هي شريعة محمدية؟ أو آراؤهم الشخصية بحيث يعتبر اتباعها اتباع الهوى، ومن المعلوم لدينا أن المتجددين اليوم ينكرون كونها شريعة، وهكذا يخلعون ريقة اتباع أحكام الشريعة من أعناقهم، ويجعلون الشهوات النفسية والهوى إماماً لهم للعبث بالدين.

^١ - من مواليد ١٩٣٢م ببلدة ديرعطية/ دمشق. فقيه سوري جليل صاحب كتاب "الفقه الإسلامي وأدلته" المعروف والذي قد تم نشره في ١١ مجلداً وترجم إلى التركية والماليزية وبعض اللغات الآسيوية والإفريقية. وهو معروف بنشاطاته ومشاركاته ودوره البارز في الندوات والمؤتمرات الفقهية والعلمية على الساحة الدولية.

والجواب الذي استقر عليه فهم المعاصرين^١ هو ضرورة التفرقة بين الشريعة والفقه، أما الشريعة: فهي النظم التي شرعها الله لعباده، سواء في نطاق العقيدة (أو الإيمان) أو العبادة، أو المعاملة، أو الأخلاق، وبعضهم جعل الإسلام عقيدة وشريعة، قاصراً الشريعة على الأحكام، وهذا مجرد تقسيم عصري، والمعاملة تشمل علاقة الإنسان بأخيه الإنسان وصلته بالحياة، وهي بهذا ترادف كلمة "الدين" وبديل لذلك قول الله تبارك وتعالى: (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون) (الجاثية: ١٨) وقال سبحانه: (شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك ..) (الشورى: ١٢)، فإن أريد بالشريعة الأحكام العملية، فتكون أخص من كلمة "دين"؛ لأن من عمل بها يدين لله تعالى بعمله.

وأحكام الشريعة بالمعنيين المذكورين: هي التي وردت بها النصوص الشرعية، سواء أكانت قطعية، كدلالة النصوص على فرضية أركان الإسلام الخمسة (الشهادتان، والصلاة، والصيام، والحج، والزكاة)، أم ظنية، (كتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من الأحاديث النبوية، ووجوب زكاة الفطر، وتحريم الغرر كالعقود الاحتمالية) ونحو ذلك، وكذلك ما ثبت فيه إجماع، كتحريم زواج المسلمة بغير المسلم، ومشروعية عقد المضاربة (أو القراض)، فالأحكام المجمع عليها ثابتة ثبوتاً قطعياً؛ لأن حجية الإجماع قطعية، فتكون من مشتقات الشريعة.

وأما الفقه: فهو الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من الأدلة التفصيلية، أي مصادر التشريع- وهو يشمل ما يدخل تحت مدلول كلمة الشريعة، وما استنبطه الفقهاء من النصوص الظنية بالاعتماد على القياس أو الاستحسان أو

^١ - الموسوعة الفقهية الكويت ١/١١-٢٠، الإسلام عقيدة وشريعة لأستاذنا الشيخ محمود شلتوت: ص ٢١-٢٤.

المصلحة المرسلّة أو العرف أو مذهب الصحابي أو شرع من قبلنا أو الذرائع سدا وفتحاً، أي سد الذرائع وفتح الذرائع.

وهذا الاستتباط، وإن كان فهماً بشرياً، وليس كل اجتهاد بعينه يلتزم لذاته، فهو واجب الاتباع، لأنه يعتمد على غلبة الظن، والظن معتبر شرعاً، لكن نظراً إلى أن الحق واحد لا يتعدد، والصواب في اجتهادات الفقهاء هو أيضاً واحد؛ لأن حكم الله واحد وغيره خطأ، كان المقلّدون في حل أو رخصة في جواز اتباع أي اجتهاد سديد من فقيه أو مجتهد عدل مشهود له بالقدرة على الاجتهاد وتوافر الملكة الفقهية التامة، ويكون اتباع مذهب من مذاهب أئمة الاجتهاد كالواجب المخير في علم أصول الفقه؛ لأن معرفة الصواب من بين الاجتهاد أمر متعذر، لانقطاع الوحي وختم النبوة، فأصبح المسلمون المقلّدون معذورين في اتباع أي رأي فقهي سديد، ولا يجوز لهم العدول عن هذه الاجتهادات كلها في الجملة.

وأما العلماء القادرون على الترجيح والنظر في أدلة المجتهدين فعليهم العمل بما ترجح لديهم، وبما صح دليله، دون تعصب لرأي مذهبي معين. ويشمل الفقه كل نتاج أو حصاد المجتهدين على السواء من الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب وغيرهم ممن بلغ رتبة الاجتهاد وتعد جميع الاجتهادات الفقهية، على كثرتها، من الشريعة الإسلامية، وإن تفاوتت في درجة قربها من الصواب، ومسايرتها لحكمة التشريع ومراعاة مصالح الناس في كل زمان ومكان^١.

^١ - المدخل الفقهي العام للأستاذ الجليل مصطفى الزرقا: ص ١٨٥-١٩٧ ف ٨١-٨٩.

وإذا كان كثير من تفاريع الأحكام الفقهية المذهبية إنما هو من عمل الفقهاء أنفسهم، كما يقول بعضهم^١ ويردده المتجددون، فذلك لا ينافي صحة نسبته، على اختلافاته، إلى مبادئ الشريعة واشتقاقه منها؛ لأن عمل فقهاء الإسلام إنما هو اجتهاد مقبول، قائم على مبدأ الاستنباط أو التخريج على أصول الشريعة وأدلتها المعتمدة، فتكون اجتهاداتهم صحيحة ومعتبرة، ويعمل بها؛ لأن "اتباع الظن واجب شرعاً".

وهذا أقصى ما قام به الفقهاء، حيث بذلوا أوسع الجهد وأكمله للتوصل إلى الحكم الشرعي الصائب، والذي هو في تقديرهم مراد الله تعالى .. وهو يشبه أيضاً اجتهادات فقهاء القانون، وكثيراً ما يعتمد القضاء على وجهة نظر معينة وترك الوجهة الأخرى.

لكن لا يصح بحال اتخاذ الاختلاف الفقهي والاستنباط العلمي البشري ذريعة إلى التحلل من أحكام الشريعة، فالناس ملزمون في الجملة بهذه الاجتهادات؛ لاعتمادها على غلبة الظن، ولهم مع ذلك حق أو حرية الاختيار من بين الآراء الاجتهادية إذا بلغوا رتبة من العلم تمكنهم من الترجيح.

إن نزعة التهوين من اجتهادات فقهاء المذاهب إنما هي ذريعة لاتباع الأهواء والشهوات والآراء الشخصية المحضة التي لا دليل عليها، وهذه جناية في حق الشريعة والدين والعلم، والله تعالى يقول: (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن) (المؤمنون: ٧١)، ويقول أيضاً: (ولا تقف ما ليس لك به علم) (الإسراء: ٢٦).

والحق يقال: إن الثروة الفقهية لدى أئمتنا تعد مفخرة عظيمة للإسلام، وهي التي بوأت الشريعة لأن تحتل مكانتها بين مصادر التشريع المقارن في

^١ - نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور علي حسن عبد القادر: ص ٢،

العالم، وأن يقرر فقهاء القانون أنها شريعة حية متطورة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

السؤال الثاني: هل اختلاف المذاهب الفقهية حق أو باطل؟

إذا كانت هذه الاجتهادات عين الشريعة التي لها نوعان: الأحكام المنصوصة والأحكام المستنبطة من النص، فالاختلاف القائم في اجتهادات واستنباطات المجتهدين هل هو اختلاف حق وباطل، أو ليس هو اختلاف حق وباطل؟ أو هل يعتبر ذلك اختلاف الرخصة والعزيمة، أو يقال: إن الرأي الواحد صواب يحتمل الخطأ، والرأي الثاني خطأ يحتمل الصواب.

والجواب: الاختلاف الحاصل بين فقهاءنا كالاختلاف القائم بين فقهاء القانون ضرورة^١، وأمر معقول وطبيعي، ولا يتنافى مع الأنظار السليمة، وإلا أهملنا عقول الأمة، وعطلنا القدرة على الإبداع والاستنباط والتماس الحلول التي تحتاج إليها الأمة في كل زمان ومكان، فهو ذو قيمة تشريعية عظيمة، ومنشؤه كما يتبين من بحثي عن أسباب اختلاف الفقهاء إما النصوص ذاتها لاحتمالاتها المتعددة أو ثبوت النص -أي الحديث النبوي- أو مراعاة المصالح، أو الاختلاف في استنباط علة القياس، فتختلف الأقيسة وتنشعب وجوه القياس كما تتطور الحياة بأنظمتها وأعرافها، وإخلاص المجتهدين هو رائدهم جميعاً.

قال الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز: "ما أحب أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لا يختلفون؛ لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم لكان سنة"^٢.

^١ - المرجع السابق: ص ١٩٠، ف ٨٥.

^٢ - الاعتصام للشاطبي ١٧٠/٢، ط المكتبة التجارية بمصر، وقال عمر أيضاً: "ما يسرني باختلافهم حمر النعم".

ومن أمثلة اختلاف الأفهام والاستنباط: اختلاف علمائنا في المراد من القبض في آية (فرهان مقبوضة) (البقرة: ٢٨٣) هل هو شرط لتمام عقد الرهن، أو وصف لبيان الواقع والاستحقاق لا على الشرطية في العقد، أو يراد به الاستيفاء بجانب الاستيثاق بسبب وضع الدائن المرتهن يده على مال المدين الراهن وامتيازه بتقدمه على سائر الغرماء الآخرين في استيفاء دينه منه، فلا يكون مجرد أمانة بيده، بل هو أمانة من وجه ومضمون من وجه.

قال الشاطبي: إنا نقطع بأن الخلاف في مسائل الاجتهاد واقع ممن حصل له، محض الرحمة، وهم الصحابة ومن تبعهم بإحسان رضي الله عنهم، بحيث لا يصح إدخالهم في قسم المختلفين بوجه، وقال أيضاً: لم ينكر أحد منهم ما جاء من اختلاف بينهم^١.

يتبين من هذا أن الاختلاف القائم بين المجتهدين رحمة وخير، وفضيلة وتيسير على الناس، وليس هو من قبيل الاختلاف بين حق وباطل، وقد ردّ الإمام الشعراني في كتابه "الميزان الكبرى" اختلاف الفقهاء إلى مرتبة الميزان: تشديد وتخفيف، أو رخصة وعزيمة.

أما علماء الأصول فانقسموا فريقين في النظر إلى اختلاف الفقهاء، وهم فريق المصوبة (الأشاعرة والمعتزلة) الذين يقولون: إن كل مجتهد مصيب، وفريق المخطئة (وهم جمهور العلماء ومنهم أئمة المذاهب الأربعة) الذين يقولون: المصيب واحد، فالصواب عند الله عز وجل في الأشياء كلها واحد، وغيره مخطئ، فعليه ففي كل واقعة حكم معين لله تعالى، من أصابه فهو المصيب، ومن أخطأه فهو المخطئ^٢، لكن نظراً لانقطاع الوحي لا يعرف المصيب من المخطئ، وتُعدّ الأمة في تقليد أو اتباع كل من الرأيين، ولا حرج

^١ - المرجع والمكان السابق ص ٣٣١.

^٢ - المستصفي للغزالي ١٠٩/٢، أصول الفقه للخضري: ص ٣٦٦.

ولا جناح (إثم) على من يتبع المخطئ، لتعذر معرفته، ولأن الصحابة كما تقدم لم ينكروا بعضهم على بعض الاختلاف الحاصل، لكون المخطئ غير معين، والذي يجب إنكاره ما كان خطؤه معيناً.

السؤال الثالث: كيف يعمل العامي أمام اختلافات المجتهدين؟

إن اجتهاد المجتهدين في المسائل الاجتهادية تكون حجة لهم في حقهم أنفسهم، ولكن الشخص العامي الذي لا يعرف الكتاب والسنة، ولا يتأهل لتتبع النصوص وفهمها، واستنباط الحكم الشرعي منها، فما هي طريقة العمل له؟

والجواب: الناس صنفان: عالم، وغير عالم، وهو العامي أي الذي لا يتمكن من الاجتهاد، وهذا يشمل أكثر الناس - أما العالم المجتهد فيجب عليه الاجتهاد في حق العمل بنفسه، وأما العامي في أحكام القضايا العملية لا الاعتقادية وأصول العلماء: وهي التي ثبتت بطريق ظني، فيجب عليه في رأي أكثر العلماء تقليد أحد أئمة الاجتهاد المشهود لهم ببلوغهم رتبة الاجتهاد، لإجماع الصحابة والتابعين على ذلك، فإنهم كانوا يفتنون العوام الذين كانوا يسألونهم عن حكم حادثة من الحوادث دون إنكار منهم على ذلك، ولا نهى لهم عن السؤال، ولا أمر لهم بتحصيل رتبة الاجتهاد؛ لأن تحصيلها أمر متعذر غالباً، وفي تحصيلها حرج ومشقة؛ لأنه يؤدي إلى تعطيل مصالح الناس وحاجات الحياة من زراعة وصناعة وتجارة وغيرها من المصالح التي يقوم عليها نظام الحياة- ويكون تحصيل العامي ومن ليس من أهل الاجتهاد عن طريق السؤال أو الاستفتاء لأهل العلم المشهود لهم بعلمهم، عملاً بقول الله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) (النحل: ٤٣) أي فكلما وجد عدم العلم أمر الشخص بالسؤال، وطاعة العلماء كما أبان ابن القيم في مقدمة كتابه "أعلام الموقعين" واجبة، فهم أولو الأمر في العلم بالنسبة للأمة.

والعامي معذور في تقليد المجتهد دون تعيين، ومذهبه مذهب مفتيه، ولا حرج عليه في ذلك؛ لأن من قلد عالماً لقي الله سالماً، ولكن مع مراعاة المبدأ النبوي المعبر عنه بقاعدة "استفت قلبك وإن أفتاك المفتون".

روى الإمامان أحمد بن حنبل والدارمي بإسناد حسن عن وابصة بن معبد رضي الله تعالى عنه قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "جئت تسأل عن البر؟ قلت: نعم، قال: استفت قلبك، البر: ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم: ما حاك في النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك" وعلى هذا لا يجوز للعالم ولا للعامي تقليد مفت في إباحة الربا أو فوائد البنوك (المصارف)؛ لأن تحريم الربا من مسائل الأصول الواضحة المعلومة من الدين بالضرورة (أي بالبداهة) وكل ما علم من الدين بالضرورة من جميع التكاليف الشرعية: عبادات أو معاملات، أو عقوبات أو محرمات كأركان الإسلام الخمسة، وحرمة الربا والزنا وحل البيع والنكاح ونحوها مما هو ثابت قطعاً، لا يجوز فيها التقليد عند جماهير العلماء، وإنما يجب تكوينها بالاعتماد على النظر والفكر، لا على مجرد المحاكاة والتشبه بالآخرين.

السؤال الرابع: هل يجوز سب أحد من أئمة الاجتهاد؟

لن تخلف الدنيا أمثال أئمة المذاهب الفقهية الإسلامية؛ لما تميزوا به من الإخلاص التام والمنقطع النظير لله تعالى، والعلم الراسخ، والملكة الاجتهادية التامة، فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء، لذا كان من أبسط واجبات الاحترام والتقدير والوفاء لهم الدعاء لهم، وطلب الرضا عنهم، لقول الله تعالى: (والذين جاءوا من بعدهم يقولون: ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم) (الحشر: ١٠).

وسبّ المسلم حياً أو ميتاً حرام ومن الكبائر؛ لما أخرجه أحمد والبخاري في الأدب المفرد وابن حبان والحاكم عن ابن مسعود رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ليس المؤمن بالطعان، ولا اللعان، ولا الفاحش، ولا البذيء".

ولحوم العلماء مسمومة، والنيل منهم جريمة وجناية، فلا يجوز لأحد أياً كان، عالماً أو عامياً أن يتورط في سبّ بعض العلماء، أو ذم السلف الصالح من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأئمة الاجتهاد، وغيرهم من علمائنا الأبرار، ويحرم التندر أو الاستهزاء بهم أو النيل من استنباطاتهم الفقهية؛ لأنهم بذلوا في التوصل إلى الصواب والحق أقصى جهدهم، وأخلصوا لله العمل وإعمال الفكر والنظر، أصابوا أم أخطؤوا، فهم مأجورون على كل حال، عملاً بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر".¹

وأما ما يتورط به بعض المنتمين للعلم من سبّ أحد من أئمة العلم والاجتهاد، في الماضي والحاضر، فإنه يرتكب كبيرة، ويقع في مستنقع الضلال، حتى ولو حسنت نيته، متذرعاً بمناصرة الحديث النبوي مثلاً، فإن أئمة الاجتهاد كلهم حرصوا على العمل بالسنة النبوية، وإن اختلفت طرائقهم في ترتيب مصادر الاجتهاد، كتقديم الكتاب أو القرآن على خبر الواحد ونحو ذلك. ويعدّ تناولهم على العلماء، ونشر بذور الفتنة والفساد بين الناس، وإيجاد البغض والكراهية في قلوب التلاميذ والعوام، يعتبر ذلك جرماً خطيراً، وافتئاتاً على الله والنبي، فإن (الفتنة أشد من القتل).

¹ - أخرجه البخاري ومسلم وأحمد وأصحاب السنة إلا الترمذي من حديث عمرو العاص وغيره، وهو حديث متواتر المعنى.

ومثل هذا السلوك هو من علامات القيامة، وقد تبرأ النبي صلى الله عليه وسلم من صنيع هؤلاء، وعدّ ذلك عقوباً وجريمة، روى الإمام البغوي عن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت نبيكم صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تذهب هذه الأمة حتى يلعن آخرها أولها".

فالمطلوب عملاً بآية الحشر السابقة الاستغفار لسلف الأمة، وليس سبهم، ومن خالف كان أفاكاً مغتاباً آثماً، ضالاً مضلاً، ولو كان أحد هؤلاء من العلماء بحق لوجب عليهم التخلق بأخلاق العلماء، ومن أهمها عفة اللسان، واجتناب فاحشة السب والطعن واللعن وقلة الأدب مع كبار الأمة، وليت هؤلاء قدّموا للأمة البديل، فإنهم لم يقدموا إلا سوء الخلق والدين.

السؤال الخامس: كيف كانت سيرة السلف في شأن الاختلاف؟

يجدر ذكر نماذج من سلوك السلف المتبادل فيما بينهم في مسائل الاختلاف، وما هي الآداب التي التزموا بها عند إظهار اختلافهم والمناقشة فيما بينهم، وما هي السبل التي ينبغي للأمة السير عليها اليوم؟

والجواب: كان موقف الصحابة رضوان الله عليهم واضحاً كل الوضوح من مسائل الاختلاف، فإن كانت المسألة تمس أمراً أساسياً في الدين -كحرب المرتدين والخوارج- أنكروا إنكاراً شديداً على المخالف، وإن كانت المسألة اجتهادية محضة، لا نص فيها، فإنهم أجمعوا على عدم تخطئة المخالف، فكان الصحابة لا يخطئون ابن عباس مثلاً في عدم القول بمبدأ أو قاعدة العول في المواريث (زيادة الأسهم أو الحصص على أصل المسألة ونقص الأنصباء بالفعل)، ولكنهم أنكروا عليه القول بإباحة المتعة، وأنذره عمر رضي الله عنه بإقامة حد الزنى عليه إن عمل بها، والثابت عند أهل السنة أن ابن عباس رجع عن القول بحل المتعة. وكان الصحابة يقرّون التابعين على اجتهادهم، وكان

للتابعين آراء مخالفة لمذهب الصحابي، وأمثلة ذلك: أن علياً رضي الله عنه تحاكم في درع له وجدها مع يهودي إلى القاضي شريح، وكان عمر ولّاه القضاء، فخالف الإمام علياً في ردّ شهادة ابنه الحسن له للقرابة، وكان من رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لأبيه.

وخالف مسروق بن الأجدع الهمداني من التابعين ابن عباس رضي الله عنهما في النذر بذبح الولد، فأوجب مسروق فيه شاة، مع أن ابن عباس أوجب فيه مائة من الإبل، وقال مسروق: ليس ولده خيراً من إسماعيل، فرجع ابن عباس إلى قول مسروق.

وكان أنس بن مالك رضي الله عنه إذا سئل عن مسألة قال: سلوا عنها مولانا الحسن.

وهكذا كان الاختلاف بين الصحابة وبينهم وبين التابعين أمراً عادياً مقبولاً، فأقروا الاجتهاد والرأي الصحيح، وعملوا به وأفتوا به، وسوّغوا القول به، وذمّوا الباطل المعارض للنص، ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به، وأطلقوا ألسنتهم بذمه وذم أهله.

والرأي الباطل أنواع:

أحدها: الرأي المخالف للنص.

والثاني: هو الكلام في الدين بالخرص والظن، مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها.

والثالث: الرأي المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التي وضعها أهل البدع والضلال، من الجهمية والمعتزلة والقدرية ومن ضاهاهم، حيث استعمل أهله قياساتهم الفاسدة وآراءهم الباطلة وشبههم الداخضة في رد النصوص الصريحة الصحيحة.

والرابع: الرأي الذي أحدثت به البدع، وغيّرت به السنن، وعمّ به البلاء، وتربي عليه الصغير، وهرم فيه الكبير.

قال ابن القيم: فهذه الأنواع الأربعة من الرأي الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه وإخراجه من الدين^١.

ثم ذكر ابن القيم أنواعاً أربعة للرأي المحمود الذي لم يقع فيه إنكار وهي^٢:

الأول: آراء الصحابة الذين شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل وفهموا مقاصد الرسول.

الثاني: الرأي الذي يفسّر النصوص ويبين وجه الدلالة منها.

الثالث: الرأي الذي تواطأت عليه الأمة (أي اتفقت) وتلقاه خلفهم عن سلفهم، فإن ما تواطؤوا عليه من الرأي (أجمعوا) لا يكون إلا صواباً، كما تواطؤوا عليه من الرواية والرؤية (أي الرأي الاجتهادي).

الرابع: أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها في القرآن ففي السنة فإن لم يجدها في السنة، فيما قضى به الخلفاء الراشدون، أو اثنان منهم، أو واحد، فإن لم يجده فيما قاله واحد من الصحابة رضي الله عنه، فإن لم يجده اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وأفضية أصحابه، فهذا هو الرأي الذي سوّغه الصحابة واستعملوه، وأقرّ بعضهم بعضاً عليه.

أما آداب السلف في الاختلاف فكثيرة، أهمها احترام وتقدير صاحب الرأي، ومناقشته بحسب ما دل عليه الدليل، وتصويبه بقدر الإمكان، وتقليب وجهات النظر الإيجابية والسلبية بالوفاق أو المعارضة لتبين الحق والصواب،

١ - أعلام الموقعين ١/٦٧-٦٩.

٢ - المرجع السابق ص ٧٩-٨٥.

وترك التشنيع عليه أو النيل من كرامته أو الطعن به أو اغتيابه، فكل ذلك لم يكن في سيرة الأصحاب ومن تبعهم بإحسان.

وأما السبل الواجب السير عليها اليوم: فأهمها الحفاظ على وحدة الأمة، ونبذ الخلاف وترك الاختلاف، والعمل على التمسك بالأصول، وإعذار المخالفين في الفروع، فإن أسوأ ما أصيبت به الأمة الإسلامية هو داء الفرقة والحسد والتباغض، حتى صار المسلمون -ولا سيما العلماء- فرقاً شتى، ومذاهب متعددة، وجماعات متناحرة، مما أضعفهم وأفقدتهم هيبة أعدائهم، وألحق الضرر بالدعوة الإسلامية ذاتها وتبليغها بالحكمة والموعظة الحسنة للناس.

والواقع أن جوانب أو جهات الاختلاف ضيقة جداً بين المسلمين، فهي في الفروع لا في الأصول، لكن الاختلاف في الفروع أدى مع الأسف إلى الانقسام والضياع والنشنت والمكيدة وتسفيه الآراء، فلو استغل المخلصون أوجه التقارب والتزموها، وعذروا الآخرين في الفروع، لحفظوا وحدتهم، وتحقق عزهم وتفوقهم.

السؤال السادس: هل يفتى بالأيسر أو بالأشد؟

إذا كان المجتمع يواجه مشكلة ناجمة عن تغير الأحوال والأزمان ويؤدي العمل على وفق رأي من آراء الأئمة المجتهدين إلى عسر وضيق وحرَج في حين العمل برأي فقهي آخر من تلك الآراء يدفع الحرَج ويوسع الضيق، ويحفظ المجتمع من الضرر ويبدل بالعسر اليسر، ففي مثل هذه الحال هل يجوز للعلماء والفقهاء الذين يتصفون بالورع والتقوى ورزقهم الله الفهم الصحيح أن يفتوا بالرأي الآخر الذي يدفع الحرَج ويرفع الضرر؟

والجواب: هذه المشكلة محصورة في الآراء الاجتهادية القياسية أو المصلحية أو المبنية على العرف، وليست متصورة فيما فيه نص صريح قطعي

أو ظني، فحينئذ يجب اتباع النص، ومن شروط المفتي أن يفتي بحسب الضوابط الآتية:

الأول: أن يتبع القول لدليله، فيختار أقوى الآراء دليلاً.

الثاني: أن يجتهد ما أمكن للعمل بالمجمع عليه، فلا يتركه إلى المختلف فيه.

الثالث: ألا يتبع أهواء الناس، بل يتبع المصلحة (أي المصلحة العامة) والدليل^١، أما عند عدم وجود النص: فلا حرج في ترك رأي مذهبي يؤدي إلى المشقة والضيق، ويجوز العدول عنه إلى ما فيه يسر وسماحة؛ لأن من مبادئ الإسلام الكبرى: دفع الحرج، وأنه دين اليسر والسماحة، كما قال الله تعالى: (وما جعل عليكم في الدين من حرج) (الحج: ٧٨) وقال سبحانه: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (البقرة: ١٨٥) ومن القواعد الفقهية الكلية المقررة في جميع المذاهب: "المشقة تجلب التيسير" و "إذا ضاق الأمر اتسع" و "الضرر يزال" و "لا ضرر ولا ضرار".

وهذا يدل على مرونة الفقه الإسلامي وصلاحيته لكل زمان ومكان، وعلى الإخلاص للشريعة، ووفائها بحاجات الناس، ومراعاتها لتبدل الأحوال، وقابليتها للتطور.

السؤال السابع: هل يجوز العمل أو الفتوى باليسر والأسهل؟

يمكن أن يختلف علماء هذا العصر وأصحاب الإفتاء في تعيين درجة مشكلة المجتمع، هل المشكلة بلغت في الواقع إلى حد يقتضي العدول، وهل الحرج والضرورة والضرر بحيث يجب دفعه؟ في هذه الصورة يتفق العلماء

^١ - أصول الفقه للأستاذ العلامة الشيخ محمد أبو زهرة: ص ٣٩٠، حجة الله البالغة للدهلوي

على أن المسألة اجتهادية، ولكنهم مع ذلك يختلفون في درجة ونوعية الحرج والضرر والضرورة والحاجة والضييق والمشكلة، وبالتالي يختلفون في اختيار رأي فقهي واحد، ففي هذه الحال إذا كانت جماعة من الفقهاء والعلماء الموثوقين ترى العدول، وتختار رأياً فقهيًا في تلك المسألة الاجتهادية لدفع الحرج ورفع الضرر، وتفني بذلك الرأي، وجماعة أخرى من العلماء تخالف ذلك، فهل يجوز لعامة الناس العمل بالفتوى التي اختيرت لأن فيها طريق اليسر والسهولة بالعدول، وهل يصح للمفتين الإفتاء بأحد الرأيين؟

كان من منهج النبي صلى الله عليه وسلم اختيار الأيسر والأسهل ما لم يكن إثماً^١، وكان يقول: "بعثت بالحنيفية السمحة"^٢. وإذا كان هذا هو شأن صاحب الشرع، فيحق للمفتي الأخذ بهذا التوجه، والعمل على تيسير الأحكام للناس، ورعاية مصالحهم، والوفاء بحاجاتهم.

وإذا جاز ذلك للمفتي كان العمل بهذه الفتوى سائغاً شرعاً، ولا حرج ولا إثم على من عمل بها، وحق لعامة الناس ترتيب معاملاتهم على هذا النحو دفعاً للحرج ورفعاً للضرر، ولا تكون فتوى المفتي بترك ما فيه حرج وضرر، والعدول عنه إلى ما فيه يسر وسماحة خطأً شرعاً، وإنما هي موافقة للصواب، منعاً من تنفير الناس، أو محاولتهم التماس الحلول القانونية الوضعية، أو التحايل بالباطل على أحكام الشريعة؛ لأن استبدال المصلحة بالناس يدفعهم لكل هذا، فيكون سلوك الطريق الأيسر أقرب لتحقيق روح الشريعة ومقاصدها العامة.

* * *

١ - أخرجه مالك والبخاري والترمذي.

٢ - أخرجه أحمد في مسنده والديلمي في مسند الفردوس.

الضرورة الشرعية

الدكتور علي محيي الدين القرة الداغي^١

أودّ أن أبين ما يأتي:

أولاً: ضرورة ملاحظة فقه الواقع، وفقه التنزيل، أي كيفية تنزيل الأحكام والفتاوى الشرعية على واقعنا المعاصر، ولا سيما في الهند، أو بعبارة أخرى ملاحظة الظروف والوقائع التي تحيط بكل قضية.

ثانياً: النهوض بمجمعكم الفقهي الموقر ليصل إلى ثقة الجميع وينال إعجابهم، بحيث ينشغل بحل قضايا المجتمع الإسلامي في الهند، والحفاظ على هويته، وأن يكون واسع الصدر والأفق ليكون مجمع الفقه لكل المسلمين في الهند، وليس لفئة معينة، وذلك يتطلب تبني منهجية وسطية معتدلة.

ثالثاً: التشدد والتصلب في المبادئ والثوابت فقط، والليونة واليسر والترخيص في الفروع والوسائل والجزئيات كما يقول إقبال رحمة الله عليه: "نحن أشد وأصلب من الحديد في الثوابت، وألين من الحرير في الجزئيات، أو كما قال الثوري: التشدد يجيده الكل، وإنما الفقه الترخييص.

رابعاً: بخصوص الضرورة الشرعية التي نتناقشونها اليوم فلا أستطيع أن أقول أمام علماء أعلام أمثالكم إلا التذكير بأن أهم شيء تبحثون عنه هو واقع الهند وتنزيل الضرورة عليه مع وضع ضوابط مرنة لها وملاحظة الحاجيات

^١ - كاتب إسلامي وأستاذ ورئيس قسم الفقه والأصول بجامعة قطر، والخبير بمجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة وجدة وعضو المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، له مصنفات شهيرة.

التي تنزل منزلة الضرورة، وفكر السلطة السلفية في الهند كأنه التحلق في
سماء النظرية والمثالية.

الضرورة والحاجة وأثرهما في الأحكام الشرعية

الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي

الحمد لله الذي أكمل لنا الدين، وجعله شرعة صالحة خالدة للعالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد نبي الرحمة المهداة، وعلى آله وصحبه الذين التزموا بدقة حكم الله تعالى، وظفروا برضاه، وكتب لهم الخلود في التاريخ .. وبعد،

فإن من أهم الأصول والنظريات الكبرى التي يقوم عليها التشريع الإسلامي والتي سبق بها غيره من التشريعات، والتي يفاخر بها التشريع القانوني الحديث نظرية الضرورة.

ذلك لأن التشريع يعالج عادة الأحكام والقواعد العامة التي تطبق على جميع المكلفين في كل الأحوال والأزمان .. لكن المنطق والواقع أو المصلحة والعدل يقضيان بضرورة وجود استثناءات خاصة لا بد منها في أحوال معينة وظروف طارئة يمر بها الإنسان في مسيرة حياته .. وهذه الاستثناءات تدخل تحت نطاق الضرورة.

وتعتبر الضرورة حينئذ سبباً في التخفيف، أو رخصة محمودة يلج في حماها أصحاب الأعدار؛ مراعاة لحاجاتهم، ودفعاً للمشقة التي يتعرضون لها إذا ألزموا بتطبيق القاعدة العامة أو حكم العزيمة، أي الأحكام الكلية التي هي قانون عام لكل المكلفين في جميع الأحوال.

والأخذ بالضرورات الشرعية -ومثلها الحاجات- يعد دليلاً بارزاً على سماحة الإسلام، ومرونة أحكامه، ويسر تشريعاته، كما يبرهن على قابلية تطبيق الإسلام في كل الأحوال، وصلاحيته لكل زمان ومكان .. وهذه ميزة فريدة لتشريعنا الخالد، توفر غنى ذاتياً كافياً فيه، وخصوبة واضحة في القواعد

والجزئيات، لا يحتاج بعدها إنسان لاستجداء أو استيراد، ويظل المسلم بحمد الله سواء في حالته العادية أو الاستثنائية منعماً بحمى الإسلام ونعمته وفضله عليه، فلا يتبرم ولا يتسخط، ولا يسأم أو يمل، بل يبقى دائماً ملزماً بما شرعه الخالق له، وهو أرحم الراحمين.

لكن للضرورة والحاجة معيار محدد لا يصح شرعاً وعقلاً تجاوزه، وإنما ينبغي التزامه .. وبذلك يوصد الباب أمام الدعاوي العريضة الكثيرة للتقلت من أحكام الشريعة والتهاون في تطبيقها تحت ستار الضرورة أو الحاجة المزعومة .. فللضرورة ضوابطها وقبورها، وليس كل من ادعى الضرورة سلم له ادعاؤه، قال الإمام الشاطبي¹: "وربما استجاز بعضهم في مواطن يدعي فيها الضرورة وإلجاء الحاجة، بناءً على أن الضرورات تبيح المحظورات فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض".

وسأجتزئ في بيان بحث "الضرورة والحاجة وأثرهما في تطبيق الأحكام الشرعية" .. محيلاً من أراد التوسع على كتابي "نظرية الضرورة الشرعية - مقارنة مع القانون الوضعي" .. الذي هو أول كتاب ظهر - والله الحمد- في هذا الموضوع منذ حوالي ربع قرن.

وخطتي في البحث ما يأتي:-

المطلب الأول: مفهوم الضرورة والحاجة، وضوابطهما أو شروطهما، وتمييزهما عن مصطلحات أخرى مشابهة.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية الضرورة في القرآن والسنة.

المطلب الثالث: حالات الضرورة، وقواعدها التي تحدد نطاقها.

¹ - الموافقات: ٤/١٤٥.

المطلب الرابع: أثر الضرورة والحاجة في تطبيق الأحكام الشرعية أو حكم الضرورة، ثم خاتمة.

المطلب الأول- مفهوم الضرورة والحاجة، وضوابطهما أو شروطهما، وتمييزهما عن مصطلحات أخرى مشابهة:

أ- **معنى الضرورة:** قال الجرجاني في تعريفاته: الضرورة مشتقة من الضرر، وهو النازل بما لا مدفع له .. وأورد فقهاؤنا للضرورة تعاريف متقاربة، منها ما ذكره أبو بكر الجصاص الرازي عند الكلام عن المخصصة فقال: الضرورة: هي خوف الضرر أو الهلاك على النفس أو بعض الأعضاء بترك الأكل ..^١ ومثله ما قال البزدوي: معنى الضرورة في المخصصة: أنه لو امتنع عن تناول يخاف تلف النفس أو العضو ..^٢

وعرفها الحنابلة بقولهم: الضرورة المبيحة: هي التي يخاف التلف بها إن ترك الأكل ..^٣

وحدها الزركشي والسيوطي بقولهما: هي بلوغه حداً إن لم يتناول الممنوع هلك، أو قارب، كالمضطر للأكل واللبس بحيث لو بقي جائعاً أو عرياناً لمات أو تلف منه عضو ..^٤

١ - أحكام القرآن: ١٥٠/١ وما بعدها.

٢ - كشف الأسرار: ص ١٥١٨ مجلد ٤.

٣ - المغني: ٥٩٥/٨.

٤ - قواعد الزركشي "المنثور في ترتيب القواعد الفقهية" مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق برقم (٨٥٤٣) عام: ق ١٣٧ ب. وفي نسخة أخرى عنه بعنوان مقدمته وهي "قواعد تضبط للفقيه أصول مذهبه .." مخطوط بالمكتبة الظاهرية برقم (٧٥ف): ق ١٤٠.

وقال المالكية: الضرورة هي الخوف على النفس من الهلاك علماً أو ظناً، أو هي خوف الموت، ولا يشترط أن يصبر حتى يشرف على الموت، وإنما يكفي حصول الخوف من الهلاك ولو ظناً..^١

واستقى من معين هؤلاء الفقهاء..^٢ الكتاب الجدد في الفقه، فعرّفها أستاذنا المرحوم الشيخ / محمد أبو زهرة، فقال: الضرورة: هي الخشية على الحياة إن لم يتناول المحظور، أو يخشى ضياع ماله كله، أو أن يكون في حال تهدد مصلحته الضرورية، ولا تدفع إلا بتناول محظور لا يمس حق غيره..^٣

وقال الأستاذ / مصطفى الزرقا: الضرورة أشد دافعاً من الحاجة، فالضرورة هي ما يترتب على عصيانها خطر، كما في الإكراه الملجئ وخشية الهلاك جوعاً.. ولا يشترط تحقق الهلاك بالامتناع عن المحظور، بل يكفي أن يكون الامتناع مفضياً إلى وهن لا يحتمل، أو آفة صحية..^٤

والذي يبدو من هذه التعاريف: أنها تتجه نحو بيان ضرورة الغذاء فقط، مع أن كلمة الضرورة أعم وأوسع من ذلك؛ لأنها مبدأ عام، أو نظرية أصيلة في الشريعة تحكم على التشريع كله يترتب عليها إباحة المحظور أو ترك الواجب.. لذا أضع التعريف التالي لها:

* الضرورة: هي أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو

^١ - القوانين الفقهية: ص ١٧٣، الشرح الكبير للدردير: ١١٥/٢.

^٢ - وقال الشافعية: من خاف من عدم الأكل على نفسه موتاً أو مرضاً مخوفاً أو زيادته أو طول مدته، أو انقطاعه عن رفقته أو خوف ضعف عن مشي، أو ركوب، ولم يجد حلاً يأكله ووجد محرماً لزمه أكله (مغني المحتاج: ٣٠٦/٤).

^٣ - أصول الفقه: ص ٤٣، ٣٦٢.

^٤ - المدخل الفقهي: ص ٦٠٠-٦٠٣.

بالعقل أو بالمال وتوابعها .. ويتعين أو يباح حينئذ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب، أو تأخيره عن وقته؛ دفعا للضرورة عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع..^١

* والاضطرار: دفع الإنسان إلى ما يضره وحمله عليه أو إلجائه إليه، والملجئ إلى ذلك إما أن يكون من نفس الإنسان، وحينئذ لا بد أن يكون الضرر حاصلًا أو متوقعا يلجئ إلى التخلص منه، عملاً بقاعدة "ارتكاب أخف الضررين" الثابتة عقلاً وطبعاً وشرعاً، وإما أن يكون الملجئ من غير نفس الإنسان .. كإكراه القوي ضعيفاً على ما يضره..^٢

ب- معنى الحاجة: الحاجة أعم في مفهومها من الضرورة؛ لأن الحاجة هي التي يترتب على عدم الاستجابة لها ضيق وحرَج أو عسر وصعوبة لا يؤدي إلى الهلاك .. وأما الضرورة فهي أشد باعناً على المخالفة من الحاجة؛ إذ هي كما بينا: ما يترتب على مخالفتها ضرر وخطر يلحق بالنفس ونحوها قد يؤدي إلى الهلاك.

ج- الفرق بين الضرورة والمصلحة:

* الضرورة: هي التي تصل فيها درجة الاحتياج إلى أشد المراتب وأشق الحالات، فيصبح الإنسان في خطر يحرق بنفسه أو ماله ونحوهما.
* وأما المصلحة: فهي أعم، وهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة .. ويراد بها في اصطلاح الشرعيين: المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق، كما قال الخوارزمي .. أو هي المنفعة التي قصدها

١ - نظرية الضرورة الشرعية للكاتب: ص ٦٥.

٢ - تفسير المنار: ١٧٦/٦ وما بعدها.

الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم ونسلهم وعقولهم وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها .. كما قال الرازي ^١ ..
* فالمصلحة: تشمل مراتب الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وأما الضرورة فهي مقصورة على المرتبة الأولى.

د - الفرق بين الضرورة والحاجة:

يتبدى الفرق بين الضرورة والحاجة من وجهين:
أولاً: أن الضرورة أشد باعثاً على الفعل الاستثنائي من الحاجة ..
فالضرورة مبنية على فعل ما لا بد منه للتخلص من المسؤولية، ولا يسع الإنسان الترك .. وأما الحاجة: فهي مبنية على التوسع والتسهيل فيما يسع الإنسان تركه.

وعلى هذا .. ففي صلاحيات الولي على القاصر يعتبر كل ما يحتاجه الولد من نفقة رضاع وملبوس ومطعم من الضروريات، فيجوز للولي بل يجب أن يوفر له ذلك، حتى ولو ببيع عقار القاصر .. أما التزويج فهو مجرد حاجة وليس ضرورياً، لذا لا يجيز الحنفية تزويج الصغيرة إلا بواسطة الأب أو الجد وبمهر المثل وكفؤ لها.

وفي الاستئجار على الطاعات: أجاز المتأخرون من الحنفية استحساناً الاستئجار على تعليم القرآن والفقه والأذان ونحوها من علوم الشريعة ولو لمدة معلومة للضرورة؛ خشية ضياع القرآن ونحوه .. أما القراءة المجردة للمريض والميت وعلى القبر ونحو ذلك مما شاع في زماننا، فلا ضرورة فيه ولا حاجة، والإجارة فيه باطلة، وهي بدعة، ولم يفعلها أحد من الخلفاء الراشدين، ولا

^١ - المستصفي للغزالي: ١/١٣٩ وما بعدها.

المحصول للرازي: ص ١٩٤.

يحصل الثواب للميت بالإهداء إلى روحه، ولا للقارئ لأن القارئ إذا قرأ لأجل المال، فلا ثواب له، فأى شيء يهديه للميت؟ وإنما يصل إلى الميت العمل الصالح.

وكذلك لا تصح الوصية من الميت باتخاذ الطعام والضيافة يوم موته أو بعده، أو بإعطاء دراهم لمن يتلو القرآن لروحه أو يسبح أو يهلل له، وكلها بدع منكرات باطلة، والمأخوذ منها حرام للأخذ، وهو عاص بالتلاوة والذكر لأجل الدنيا .. هذا ما ذكره ابن عابدين في حاشيته^١.

وأجاز قوم للحاجة أخذ الأجرة على القيام بالأذان والإمامة في الصلوات المفروضة، قياساً على الأفعال غير الواجبة، كما أن المالكية والشافعية خلافاً للحنفية أجازوا الإجارة على الحج؛ لإقرار الرسول صلى الله عليه وسلم حج صحابي عن غيره^٢.

ثانياً: إن الأحكام الاستثنائية الثابتة بالضرورة هي غالباً إباحة مؤقتة لمحظور منصوص صراحة على منعه في الشريعة .. أما الأحكام المبنية على الحاجة، فهي في الغالب لا تصادم نصاً صريحاً، وإنما أكثر ما ورد على خلاف القياس من الأحكام الشرعية فهو مبني على الحاجة فهي تخالف القواعد العامة، لا النص، ويكون الحكم الثابت بها غالباً له صفة الدوام والاستقرار، يستفيد منه المحتاج وغيره.

وقد تكون الأحكام الثابتة للحاجة كالأحكام الثابتة للضرورة تبيح المحظور مؤقتاً، وتخالف النص الحاضر، وذلك كما في حالات الحاجة الخاصة المنزلة منزلة الضرورة، كما سيأتي بيانه.

^١ - رد المحتار على الدر المختار: ٣٨/٥-٤٠، ٤٧١، ط الحلبي.

^٢ - راجع سبل السلام: ١٨٤/٢، ١٨١، مغني المحتاج: ٣٤٤/٢، بداية المجتهد ١/٢٢١، الشرح الكبير للدردير: ١٦/٤.

فإن لم تكن هناك حاجة لمخالفة القواعد العامة، فلا يجوز تقرير حكم استثنائي .. مثاله: أنه لا يجوز استئجار منزل بمقابل السكنى في منزل آخر؛ لاتحاد جنس المنفعة، ولعدم الحاجة؛ إذ إن كلا من مالكي الدارين يمكنه إيجار داره بالنقود ثم يستأجر بها.

هـ_ مراتب تحقيق الرغبة:

هنا فروق دقيقة بين الضرورة وغيرها، أبانها علماء قواعد الفقه^١ تحت عنوان "مراتب الرغبة في الأشياء" فقالوا: المراتب خمسة: ضرورة، وحاجة، ومنفعة، وزينة، وفضول.

* فالضرورة: أن يبلغ الإنسان حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب من الوقوع في الهلاك .. وهذه الحال تبيح الحرام أو الممنوع شرعاً، كالمضطر للأكل أو اللبس بحيث لو بقي جائعاً أو عرياناً لمات أو تلف منه عضو .. ولا يشترط أن يتيقن المرء من الوقوع في الموت أو الهلاك، وإنما يكفي أن يغلب على ظنه حدوث ضرر أو سوء بنفسه أو ماله لا يحتمل.

والحاجة: أن يكون الإنسان في حالة من الجهد والمشقة التي لا تؤدي به إلى الهلاك إذا لم يتناول المحرم شرعاً .. وهذه الحال لا تبيح المحرم، وإنما تبيح الفطر للصائم، مثل الجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك وإنما يكون في ضيق ومشقة، فهي في مرتبة دون الضرورة.

والمنفعة: أن يشتهي الإنسان طعاماً أساسياً، كالذي يشتهي خبز الحنطة ولحم الغنم والطعام الدسم.

^١ - انظر الأشباه والنظائر للسيوطي: ص ٧٧، غمز عيون البصائر للحموي، شرح الأشباه لابن نجيم: ص ١١٩، مخطوط قواعد الزركشي: ق ١٣٧ب، أو قواعد تضبط للفقيه أصول مذهبه للزركشي: ق ١٤٠.

والزينة: أن يشتهي المرء شيئاً من الكماليات في عرفنا الحاضر، كمن يشتهي أكل الحلويات والفواكه، أو من يرغب في لبس الثياب الفاخرة المنسوجة مثلاً من حرير أو كتان، أو الملبوسات الصافية الغالية الثمن. والفضول: وهو التوسع بأكل الحرام أو المشتبه فيه، كمن يريد استعمال أواني الذهب والفضة، وشرب الخمر. والناس في تناول الطعام مثلاً والأخذ بهذه المراتب أصناف: صنف يقنع بدفع الحاجة فقط، فلا يأكل إلا عند الحاجة بقدر ما يدفعها، ولا يميز بين نوع ونوع من المطعومات. وصنف يقنع باستيفاء المنفعة، فيأكل الطيب، ولكن لا يفرق بين صنف وصنف، إذا اشتهى الحلوى مثلاً استوى عنده الدبس والسكر، وإذا أراد اللبس مثلاً استوى عنده القطن والصوف. * وصنف ثالث: يقتنع بسد الرمق، ويصبر على مضض الجوع.

و- الفرق بين الضرورة والمشقة:

المشقة أوسع نطاقاً من الضرورة، فالمشقة تشمل درجة الضرورة (أو الاضطرار الملجئ)، والحاجة الأكيدة، والأقل منها درجة مما يعد حاجة في العادة .. أما الضرورة فهي مقصورة على الدرجة الأولى. وبناءً عليه .. تستدعي الضرورة التخفيف إذا اشتدت الحاجة إليه، بأن تكون هناك ضرورة يخشى معها الإنسان على نفسه أو أعضائه أو ماله، والمشقة تستدعي التيسير والتخفيف إذا كانت درجة الاحتياج مؤثرة في تحقيق المصلحة المقصودة من العبادات أو المعاملات، فمن يصل به الحرج والعسر إلى درجة تخل بالمعنى المقصود من التكليف فيباح له الأخذ بمقتضيات اليسر والسهولة التي أقرها الشرع مبدأً عاماً في الإسلام .. فالمرض الذي يشوش على

المصلي الخشوع والأذكار يبيح له القعود في الصلاة وترك القيام .. ولا يشترط عندئذ تحقق معنى الضرورة.

* ضوابط الضرورة:

يفهم من التعريف الذي وضعناه للضرورة أنه لا بد من تحقق ضوابط لها أو شروط فيها حتى يصح الأخذ بحكمها وتخطي القواعد العامة في التحريم والإيجاب بسببها، وبه يتبين أن ليس كل من ادعى وجود الضرورة يسلم له ادعاؤه أو يباح فعله .. وهذه الضوابط هي ما يأتي -علماً بأن هناك ضوابط أخرى تعرف في قواعد الضرورة-:

١- أن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة .. وبعبارة أخرى أن يحصل في الواقع خوف الهلاك أو التلف على النفس أو المال، وذلك بغلبة الظن حسب التجارب، أو بتحقق المرء من وجود خطر حقيقي على إحدى الضروريات الخمس أو الأصول الكلية التي صانعتها جميع الشرائع السماوية وهي: الدين والنفس والنسل (أو العرض) والعقل والمال.
* فيجوز حينئذ الأخذ بالأحكام الاستثنائية لدفع الخطر، ولو أدى ذلك إلى إضرار الآخرين، عملاً بقاعدة: "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما".

فإذا لم يخف الإنسان على شيء مما ذكر، لم يباح له مخالفة الحكم الأصلي العام من تحريم أو إيجاب.

٢- أن يتعين على المضطر مخالفة الأوامر أو النواهي الشرعية .. أو ألا يكون لدفع الضرر وسيلة أخرى إلا المخالفة، بأن يوجد في مكان لا يجد فيه إلا ما يحرم تناوله، ولم يكن هناك شيء من المباحات يدفع به الضرر عن نفسه، حتى ولو كان الشيء مملوكاً للغير .. فلو وجد مثلاً

طعاماً لدى آخر، فله أن يأخذه بقيمته، وعلى صاحب الطعام أن يبذله له.

ومن استطاع في الأحوال العادية أن يقترض من غيره بدون ربا أو فائدة فلا يجوز إطلاقاً الاقتراض من المصارف بفائدة أو البيع بالربا. وعند مخالفة الأوامر ينبغي أو يؤذن شرعاً للمضطر التحلل من الواجب.

٣- أن يكون في حالة وجود المحظور مع غيره من المباحات (أي في الحالات المعتادة) عذر يبيح الإقدام على الفعل الحرام .. وبعبارة أوجز: أن تكون الضرورة ملجئة، بحيث يخشى تلف النفس والأعضاء، كما لو أكره إنسان على أكل الميتة بوعيد يخاف منه تلف نفسه أو تلف بعض أعضائه مع وجود الطيبات المباحات أمامه.

٤- ألا يخالف المضطر مبادئ الشريعة الإسلامية الأساسية، من حفظ حقوق الآخرين، وتحقيق العدل، وأداء الأمانات، ودفع الضرر، والحفاظ حقيقة على مبدأ التدين وأصول العقيدة الإسلامية..
فمثلاً: لا يحل الزنا والقتل والكفر والغصب بأي حال^١؛ لأن هذه مفسدات في ذاتها.

ومن الأمثلة ما يقول الشافعية في هذه المناسبة: أن بيع المعاطاة قد غلب في هذا الزمان، ولو رفع إلى حاكم لم يجز له تصحيحه؛ لأن ما خالف قواعد الشرع لا أثر له للضرورة ..^٢ إذ إنهم كما هو معلوم لا يجيزون -خلافاً لبقية المذاهب- بيع التعاطي؛ لمصادمته لأصل شرعي في رأيهم .. وهو قول

^١ - أي لا ترتفع حرمة هذه الأفعال بحال، وإن كان قد يرخص فيها حال الإكراه مع بقاء الحرمة، وبذلك تختلف الرخصة عن الإباحة.

^٢ - قواعد الزركشي: ق ١٣٧ ب.

النبي صلى الله عليه وسلم: "إنما البيع عن تراض" ..^١ أي لا بد فيه من إيجاب وقبول يدلان على الرضا.

والحق يقال: إن هذه نظرة سطحية؛ لأن كل ما يدل على الرضا في عرف الناس صراحة أو ضمناً ينعقد به العقد، ومنه حالة التعاطي، بل قد يكون الفعل أحياناً أدل على الرضا في العادة من القول.

٥- أن يقتصر فيما يباح تناوله للضرورة في رأي جمهور الفقهاء على الحد الأدنى أو القدر اللازم لدفع الضرر؛ لأن إباحة الحرام ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، كما سنبين في قواعد الضرورة وحكمها.

٦- أن يصف المحرّم -في حال ضرورة الدواء- طبيب عدل ثقة في دينه وعلمه، وألا يوجد من غير المحرم علاج أو تدبير آخر يقوم مقامه حتى يتوفر الشرط السابق: وهو أن يكون ارتكاب الحرام متعيناً.

٧- أن يمضي في رأي بعض الفقهاء على المضطر لغذاء يوم وليلة^٢ دون أن يجد ما يتناوله من المباحات، وليس أمامه إلا الطعام الحرام، وتحديد المدة على هذا النحو مأخوذ من الحديث الشريف الآتي بيانه في إباحة أكل الميتة ومعناه: "أن يأتي الصبوح والغبوق ولا يجد ما يأكله" .. أي أن يأتي الصباح والمساء، ولا يجد الإنسان طعامهما أو لبنهما المعتاد المعروف بالصبوح والغبوق.

^١ - رواه البيهقي وابن ماجه وصححه ابن حبان من حديث أبي سعيد الخدري.

^٢ - قال ابن حزم الظاهري: حد الضرورة أن يبقى يوماً وليلة لا يجد فيها ما يأكل أو ما يشرب فإن خشى الضعف المؤذي الذي إن تمادى أدى إلى الموت أو قطع به عن طريقه وشغله، حل له الأكل والشرب فيما يدفع به عن نفسه الموت بالجوع أو العطش (المحلى: ٧/٥٠٠م/١٠٢٥).

وقال الإمام أحمد: إن الضرورة المبيحة هي التي يخاف التلف بها إن ترك الأكل من الحرام، وذلك إذا كان المضطر يخشى على نفسه، سواء أكان من جوع، أو يخاف إن ترك الأكل من الميتة ونحوها، عجز عن المشي، وانقطع عن الرفقة، فهلك، أو يعجز عن الركوب فيهلك، ولا يتقيد ذلك بزمن محصور^١..

٨- أن يتحقق ولي الأمر -في حال الضرورة العامة- من وجود ظلم فاحش، أو ضرر واضح، أو حرج شديد، أو منفعة عامة .. بحيث تتعرض الدولة للخطر إذا لم تأخذ بمقتضى الضرورة.

وبناءً عليه .. تسامح بعض الفقهاء في شؤون العلاقات الخارجية أو التجارة الدولية، فأجازوا مثلاً للدولة في تعاملها مع الأجانب دفع إتاوات سنوية لدفع خطر الأعداء، أو من أجل المحافظة على كيان البلاد .. كما أن بعض الفقهاء أجاز دفع فوائد ربوية عن قروض خارجية تمس إليها حاجة الدولة العامة.

٩- أن يكون الهدف في حالة فسخ العقد للضرورة هو تحقيق العدالة أو عدم الإخلال بمبدأ التوازن العقدي بين المتعاقدين، كما سنبين في حكم الضرورة.

ز- شروط الحاجة:

يشترط لتحقيق معنى الحاجة شروط تفهم مما ذكرناه في شروط الضرورة؛ إذ لا فرق بينهما -كما أوضحنا- إلا في المرتبة الداعية إلى كل منهما .. ومن أهم هذه الشروط ما يأتي:-

^١ - المغني: ٥٩٥/٨ وما بعدها.

- ١- أن تكون الشدة الباعثة على مخالفة الحكم الشرعي الأصلي العام بالغة درجة الحرج والمشقة غير المعتادة أو غير المحتملة عادة.
- ٢- أن يلاحظ في تقدير الأمور الداعية إلى الأخذ بالحكم الاستثنائي للحاجة حالة الشخص المتوسط العادي، فلا يصح لإنسان أن يعمل بمقتضى قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" إلا إذا كان في وضع معتاد مجرد لا صلة له بالظروف الخاصة به؛ لأن التشريع يتصف بصفة العموم والتجريد، ولا يصح أن يكون لكل فرد تشريع خاص به.
- ٣- أن تكون الحاجة متعينة، بمعنى ألا يكون هناك سبيل آخر من الطرق المشروعة عادة للتوصل إلى الغرض المقصود سوى مخالفة الحكم العام، وإلا فإن الحاجة للمخالفة لا تكون متوفرة في الواقع.
- ٤- إن الحاجة -كالضرورة- تقدر بقدرها، أي أن ما جاز للحاجة يقتصر فيه على موضع الحاجة فقط، فالحاجة إلى خيار الشرط تندفع بثلاثة أيام، فلا تجوز الزيادة عليها عند أبي حنيفة وزفر والشافعي .. فإن زاد عليها فسد العقد^١.
- وقال المالكية: يجوز اشتراط مدة للخيار بقدر ما تدعو إليه الحاجة، ويختلف ذلك باختلاف الأمور: يوماً فأقل أو أكثر أو ثلاثة أيام أو شهر^٢.
- وقال الحنابلة وصاحباً أبي حنيفة: يجوز اشتراط مدة الخيار بحسب ما يتفق عليه البائع والمشتري من المدة المعلومة؛ لأن ابن عمر أجاز الخيار إلى شهرين^٣.

^١ - المبسوط: ٤٠/١٣، البدائع: ١٧٤/٥، فتح القدير: ١١٠/٥.

^٢ - بداية المجتهد: ٢٠٧/٢، القوانين الفقهية: ص ٢٦٣، الشرح الكبير وحاشيته: ٩١/٣-٩٥.

^٣ - المغني: ٥٨٥/٣، غاية المنتهى: ٣٠/٢.

والحاجة إلى خيار التعيين لدفع الغبن تتحقق استحساناً عند الحنفية
بالاختيار بين ثلاثة أصناف فقط؛ لأن الأشياء تتفاوت عادة بين مراتب ثلاثة
هي: الجيد والوسط والرديء..^١

والجعالة (أو الوعد بالجائزة أو المكافأة) تتحقق الحاجة فيها بالتسامح
في جهالة العمل، لا في جهالة الجعل أو مقدار الجائزة التي يعلن عنها.^٢

* المطلب الثاني - أدلة مشروعية الضرورة في القرآن والسنة:

هناك آيات قرآنية وأحاديث نبوية متعددة تدل بعمومها على مبدأ
الضرورة، وهي التي تؤصل قاعدة السماح واليسر في الإسلام، أو دفع الحرج،
مثل قوله تعالى: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) .. "وما جعل عليكم
في الدين من حرج" وقوله عليه السلام: "بعثت بالحنيفية السمحة".

وهناك أيضاً آيات وأحاديث تدل بخصوصها على مبدأ الضرورة
بذاتها - أما الآيات القرآنية فهي خمس متفقة في معناها، منها آية خاصة نص
فيها صراحة على ضرورة المخصة (أي الجوع الشديد) وهي آية المائدة: ٣:
(فمن اضطر في مخصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم).. والآيات
الأخرى يفهم منها إباحة المحرمات كلها عند وجود ضرورة الغذاء، منها قوله
تعالى: (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم) ..^٣

فقد تضمنت هذه الآيات أولاً بيان المطعومات المحرم تناولها في
الإسلام، وهي: الميتة وما في معناها، والدم المسفوح، ولحم الخنزير والمذبوح

^١ - البدائع: ١٥٧/٥.

^٢ - الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي: ٦٠/٤.

^٣ - البقرة: ١٧٣، وانظر سورة الأنعام: ١١٩ و ١٤٥، وسورة النحل: ١١٥.

لغير الله .. ثم أعقبت ذلك باستثناء حالة الضرورة حفاظاً على النفس من الهلاك.

وورد في السنة أحاديث متعددة في إباحة الميتة للضرورة، وفي إباحة تناول من ثمار البساتين للحاجة أو الضرورة، وفي مشروعية الدفاع عن النفس والمال ونحوهما، ونكتفي هنا بذكر الحديثين الواردين في إباحة الميتة، وهما:
أولاً: عن أبي واقد الليثي قال: قلت: يا رسول الله، إنا بأرض تصيبنا مخمصة، فما يحل لنا من الميتة؟ فقال: "إذا لم تصطبحوها، ولم تغتبقوها، ولم تحنقوها بها بقللاً، فشأنكم بها" ..^١

ومعنى الحديث: إذا لم تجدوا ألبنة تصطبحونها أو شراباً تغتبقونه مساء ولم تجدوا بعد ذلك بقلة (نوعاً من التمر) تأكلونها، حلت لكم الميتة.
ثانياً: عن جابر بن سمرة أن أهل بيت كانوا بالحرّة ..^٢ محتاجين، قال: فماتت عندهم ناقة لهم، أو لغيرهم، فرخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في أكلها، قال: فعصمتهم بقية شنائهم، أو سنتهم" .. رواه أحمد.
قال الشوكاني معلقاً على ذلك: وقد دلت أحاديث الباب على أنه يجوز للمضطر أن يتناول من الميتة ما يكفيه .. واقتصر بعضهم على مقدار سد الرمق وهل يجب على المضطر أن يتناول من الميتة حفظاً لنفسه؟ فيه رأيان ..^٣ سنبينهما في بحث حكم الضرورة.

* المطلب الثالث - حالات الضرورة وقواعدها التي تحدد نطاقها:

^١ - رواه أحمد، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: أخرجه الطبراني، ورجاله ثقات.

^٢ - الحرّة: أرض بظاهر المدينة، بها حجارة سود.

^٣ - نيل الأوطار: ١٥١/٨ وما بعدها.

حالات الضرورة: حدد القرطبي حالات الضرورة فقال: الاضطرار لا يخلو أن يكون بإكراه من ظالم، أو بجوع في مخمصة ..^١ وقال الفخر الرازي: الضرورة لها سببان: أحدهما: الجوع الشديد ونحوه مع عدم وجدان الحلال، الثاني: أن يكرهه على تناول مكره ..^٢ وقال ابن العربي: الاضطرار إما بإكراه من ظالم، أو جوع في مخمصة، أو بفقر لا يجد فيه غيره ..^٣ فالضرورة على رأي هؤلاء الأعلام نوعان أو ثلاثة: إكراه، وجوع، وفقر ..^٤

وإذا توسعنا في معنى الضرورة -وهي كل ما يستوجب التخفيف على الناس- كان لها أربع عشرة حالة، وهي: ضرورة الغذاء (الجوع أو العطش) والدواء، الإكراه، النسيان، الجهل، العسر أو الحرج وعموم البلوى، السفر، المرض، النقص الطبيعي (حالة القصر والنساء) وتشمل حالة العسر أو الحرج: الدفاع الشرعي، واستحسان الضرورة، أو الحاجة، والمصلحة المرسلة لضرورة أو حاجة، والعرف، وسد الذرائع، والظفر بالحق.

* قواعد الضرورة: إن أهم قواعد الضرورة ثمانية، هي:

١ - الجامع لأحكام القرآن: ٢/٢٢٥.

٢ - التفسير الكبير: ٢/٢٠٧.

٣ - أحكام القرآن: ١/٥٥.

٤ - قال المالكية: من شروط إقامة الحد على السارق أن لا يضطر إلى السرقة من جوع (راجع القوانين الفقهية: ص ٣٥٩).

المشقة تجلب التيسير، إذا ضاق الأمر اتسع، الضرورات تبيح المحظورات، الضرورة تقدر بقدرها، ما جاز لعذر يبطل بزواله، الميسور لا يسقط بالمعسور، الاضطرار لا يبطل حق الغير، الحاجة العامة أو الخاصة تنزل منزلة الضرورة ..^١

ويلاحظ أنه بالرغم من هذه القواعد والضوابط التي حددنا بها مفهوم الضرورة ينبغي على الشخص الذي يقع في حال اضطرار أن يظل مرجعه الأساس في الأخذ بالضرورة هو اطمئنان القلب ومراقبة الله وتقدير خطورة الحساب والمسئولية أمام الله، والاجتهاد المخلص في تطبيق الحكم العام بقدر الطاقة .. فمن المنطقي والطبيعي أن لا يصح ربط الضرورة أو الحاجة بهوى الشخص ورغبته الذاتية وما تملي عليه مطالب الترف والنعيم التي لا يمكن حصرها ولا إشباعها .. قال تعالى: (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن) .. وعلى المؤمن الحريص على دينه أن يسترشد بأراء العلماء المختصين النقات العدول، فيسألهم عن حكم الله فيما يطرأ له من حاجات يراعي فيها العالم ظروف الواقعة وحالة الشخص السائل، دون إفراط ولا تفريط، وفي ضوء التزام مبدأ عدم التوسع في حكم القواعد الفقهية؛ لأن حكمها أغلبي لا كلي، ولا سيما عند تقدير وجود الحاجة المقتضية بإباحة المحظورات؛ لأن الإباحة ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، فيستحل المضطر من الحرام بقدر ما يدفع به الضرر.

قال الشاطبي^٢: "وضع الله الشريعة على أن تكون أهواء النفوس تابعة لمقصود الشارع فيها، وينبغي الاحتياط في اتباع الرخص الشرعية، والأولى

^١ - يرجع في شرح هذه القواعد إلى شروح المجلة، وإلى كتابي نظرية الضرورة الشرعية: ص ١٩٢ وما بعدها.

^٢ - الموافقات: ٣٣٧/١ وما بعدها.

الأخذ بالعزائم، فالرخص التي أحب الله أن تؤتى: هي ما ثبت الطلب الشرعي فيها".

أمثلة للضرورات والحاجات:

نورد هنا نموذجاً من التطبيقات أو الأمثلة لكل من الضرورة والحاجة باختصار، مع الإحالة إلى المراجع الفقهية فيها للتفصيل.

أولاً- أمثلة قاعدة الضرورات تبيح المحظورات:

أورد الفقهاء أمثلة متعددة لحالة الضرورة التي تبيح الحرام في الأطعمة والاعتداء على الأموال والأنفس وضمانها، والطهارات والزينة، والولاية العامة والسياسة الشرعية، والمعاملات الربوية، وعقود الغرر أو الجهالة، والأهلية، وورع الديانة أو العبادة، منها ما يأتي^١:

تناول الميتة والدم والخمر والخنزير عند الجوع والعطش والغصص والمداواة، كشف العورات أمام الطبيب للتداوي، إتلاف المال عند الاضطرار الملجئ كالغرق والحريق والإكراه، هدم البناء أو الحائط للإنقاذ من الحريق، التلطف بالكفر مع اطمئنان القلب بالإيمان حالة الإكراه الملجئ.. تناول من الحرام إذا عم الأرض إلا نادراً، دفع الصائل حيواناً أو إنساناً دفاعاً عن النفس، دخول المنازل بغير إذن أصحابها للضرورة، كقتال عدو، أو أخذ متاع ساقط

^١ - راجع الأشباه والنظائر لابن نجيم: ١١٨/١ وما بعدها، الأشباه والنظائر للسيوطي: ص ٧٦ وما بعدها، مخطوط قواعد الزركشي: ق ١٣٧ أو قواعد تضبط للفقيه أصول مذهبه: ق ١٤٠، قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ٧٩/١، ١٥٩/٢، ط الاستقامة، الفرائد البهية في القواعد الفقهية للشيخ/ محمود حمزة: ص ٢٨٨، ٣٣٥ وما بعدها، رد المحتار: ٢٢٤/٤.

فيها، أو لإلقاء القبض على المجرمين، أو لإصلاح مجرى ماء له حق الإمرار منها ..^١

إتلاف شجر الأعداء وتخريب ديارهم، وإتلاف الحيوان الذي يقاتلون عليه، واستخدام وسائل الحرب الثقيلة للضرورة الحربية، وقتل الأسرى المسلمين الذين تنرس بهم الأعداء.

إعطاء الرشوة لدفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلا بذلك ..^٢
نيش قبر الميت بعد دفنه للضرورة، كالدفن بلا غسل أو لغير القبلة، أو في أرض أو ثوب مغصوبين، لا للتكفين في الأصح.

الحكم بطهارة الثياب التي أصابتها النجاسة إذا عمت البلوى بالنجاسات، كطين الشارع وذرقة الطير في المساجد .. وبيع النجاسات التي تدعو للضرورة إلى استعمالها، كالرجيع والزبل الذي يتخذ سماداً في البساتين ..^٣
تولية غير الأهل أو الكفو في الوظائف العامة أو القضاء للضرورة^٤ إذا كان أصلح الموجود.

فرض قيود على الملكية الخاصة، بتحديد مقدار معين لها، أو انتزاعها من أصحابها مع دفع تعويض عادل، إذا كان ذلك في سبيل المصلحة العامة،

^١ - الأشباه والنظائر لابن نجيم في الرسالة ١٣: ص ٤٨، فتح القدير: ٥/٥٠٥، رد المحتار: ٥/١٤٠.

^٢ - الموافقات: ٢/٣٥٢، شرح السير الكبير: ٤/٤، المبسوط: ١٠/٨٧، البحر الزخار: ٥/٤٤٦، القوانين الفقهية: ص ١٥٥، الخرشبي: ٣/١٧٤ وما بعدها، ط الأولى، نهاية المحتاج: ٧/٢٣٦، بجيرمي المنهج: ٤/٢٥٩.

^٣ - بداية المجتهد: ٢/١٢٥.

^٤ - السياسة الشرعية لابن تيمية: ص ١٣-٢١.

كتوسعة طريق، أو مجرى نهر، أو توسيع مسجد، ودخول ملك الغير للانتفاع أو الارتفاق بملكه للضرورة، كإجراء الماء في أرض الغير أو المرور ونحوهما^١. فرض ضرائب جديدة على الأغنياء إذا خلا بيت المال لسد حاجات البلاد وتجهيز الجيش بالعتاد والسلاح ونحو ذلك^٢.. جواز التسعير الجبري العادل للضرورة رحمة بالناس وتخفيفاً للشدة عنهم.

جواز الاستقراض للمحتاج بالربح، أي بالفائدة للضرورة الملحة أو الحاجة الشديدة^٣.. أخذ مال الحربي عند الحنفية ولو بالطرق غير المشروعة كالربا والقمار والغصب^٤.

إثبات بعض الحقوق الضرورية للجنين: وهي النسب، والإرث، والوصية، والوقف .. إجراء الوصي بعض التصرفات للقاصر، كالقبض والبيع والإيجار والمداواة، وبيع عقار القاصر للضرورة في أحوال (أن يكون خيراً لليتيم، سد النفقات، وفاء الدين، تنفيذ الوصية، دفع الرسوم الحكومية) ..^٥ ثبوت حق الامتياز لبعض الديون للضرورة، كدين النفقة ونفقات الدفن^٦..

^١ - رد المحتار والدر المختار: ٢٨١/٣، ١٤٠/٥، الموطأ لمالك: ٢١٨/٢.

^٢ - الاعتصام: ١٢١/٢.

^٣ - الأشباه والنظائر لابن نجيم.

^٤ - شرح السير الكبير: ٢٢٣/٣، البدائع: ١٩٢/٥، رد المحتار ٢٧٣/٣، الفرائد البهية في القواعد الفقهية للشيخ / محمود حمزة: ص ٣٤٦.

^٥ - الفرائد البهية، المرجع السابق: ص ٧٠، نقلاً عن الفتاوى الخانية، تنقيح الفتاوى الحامدية، ٣٢٣/٢، الفتاوى الهندية: ١٥٤/٣.

^٦ - الشرح الكبير للدردير: ٢٩٨/٣، التقرير والتحبير: ١٦٦/٢، مرآة الأصول: ٤٢٥/٢، فواتح الرحموت: ١٥٦/١، العناية بهامش تكملة فتح القدير: ٥٠٠/٨.

بيع عقار الوقف واستبداله عند الضرورة بشروط^١ ..
تسليم الوديعة لغير صاحبها حال العذر أو الضرورة، كخوف غرق أو
حريق أو سطو لصوص ونحو ذلك^٢ ..
الاستئجار على بعض الطاعات، كتعليم القرآن بأجر للضرورة ..
استثناء من قاعدة الحنفية (لا يستحق الأجر من استؤجر على الطاعة^٣).
لبس الحرير والديباج للرجال أثناء الحرب للضرورة، واستخدام الذهب
والفضة في صناعة الأسنان ونحوها للضرورة أو للحاجة^٤ ..
بيع الثمار المتلاحقة الظهور على الأشجار، أو الزروع المتعاقبة إذا
ظهر بعضها ولم يظهر الآخر وكان يغلب تلاحقها واختلاط الحادث بالموجود،
كالبطيخ والباذنجان والعنب والتين والخيار والورد ونحوها؛ للتعامل به عرفاً،
للضرورة^٥ ..

الإجهاض واتخاذ وسائل منع الحمل للضرورة^٦ ..، اشتراك المرأة في
الجهاد بلا إذن زوجها حالة هجوم العدو على بلد^٧ ..
عدم نقض القاضي أو المفتي اجتهاده السابق في مسألة ليس فيها دليل
قاطع من نص أو إجماع، ولو تغير اجتهاده^٨ ..

^١ - تنقيح الفتاوى الحامدية: ١١٧/١، رد المحتار: ٤٢٥/٣ وما بعدها.

^٢ - مجمع الضمانات: ص ٧٧ وما بعدها، المبسوط: ١١/١٢٥، ١٣٢، البدائع: ٢٠٨/٦،
تكملة فتح القدير: ٩١/٧، رد المحتار لابن عابدين: ٥١٦/٤.

^٣ - رد المحتار: ٢٦٢/٣، الفرائد البهية للحمزوي: ص ٧٥، ٢٨٤.

^٤ - تكملة فتح القدير: ٩٣/٨-٩٦.

^٥ - رد المحتار: ٤٠/٤، رسائل ابن عابدين: ١٣٩/٢، بداية المجتهد: ١٥٦/٢، بلغة
السالك: ٧٩/٢، المنتقى على الموطأ: ٢١٩/٤.

^٦ - رد المحتار: ٥٢٢/٢، البحر الزخار: ٨١/٣، الإحياء للغزالي: ٤٧/٢ وما بعدها.

^٧ - فتح القدير والعناية بهامشه: ٢٨٩/٣، تبيين الحقائق: ٢٤١/٣.

بذل الماء للمحتاج بسبب العطش وإباحة قتال صاحبه حال المنع ..^٢
السؤال والاستجداء للضرورة ..^٣ بيع ما في الوعاء كالعدل مع الجهالة
للضرورة ..^٤، حرمة الإسراف في غير ضرورة ..^٥، سماع الآلات والغناء
للضرورة ..^٦، بيع العرايا (الرطب بالتمر) للضرورة ..^٧ عدم استيعاب أصناف
مستحق الزكاة ..^٨ عدم قطع الصيام في الكفارة لضرورة الحيض ..^٩، النزول
عن الوظائف والفروع للضرورة ..^{١٠}، بيع المجهول للضرورة ..^{١١}، بيع النحل
في الكندج ..^{١٢}، الزواج بالكتابية ضرورة ..^{١٣}، بيع الغرر للضرورة ..^{١٤}،
الإجارة المضافة للمستقبل للضرورة ..^{١٥}، مسألة الفاتح والانتفاع بالقرض

-
- ١ - الفروق للقرافي: ١٠٤/٢.
 - ٢ - القوانين الفقهية: ص ٣٣٩.
 - ٣ - نيل الأوطار: ١٦٢/٤.
 - ٤ - الشرح الكبير للدردير: ٢٤/٣.
 - ٥ - المحلى: ٥٠٣/٧.
 - ٦ - رد المحتار: ٣٣٧/٣.
 - ٧ - فتح القدير: ١٩٥/٥ وما بعدها.
 - ٨ - تحفة الطلاب للأنصاري: ص ١٠٢ وما بعدها.
 - ٩ - تحفة الطلاب: ص ١٠٤.
 - ١٠ - رد المحتار: ١٥/٤.
 - ١١ - مغني المحتاج: ١٦/٢.
 - ١٢ - المجموع للنووي: ٣٥٣/٩، وما بعدها، المهذب: ٢٦٥/١.
 - ١٣ - تاريخ الطبري: ٤٦/٦.
 - ١٤ - بداية المجتهد: ٢٥٦/٢، الشرح الكبير للدردير: ٦٠/٣.
 - ١٥ - البدائع: ٢٠٣/٤، تبيين الحقائق: ١٤٨/٥، رد المحتار: ٤/٥، بداية المجتهد:
٢٢٤/٢، المغني: ٤٠٠/٥.

للمتعاقدين يجوزان للضرورة ..^١، تأديب الزوجة للضرورة ..، إجارة الموضع لبنها للضرورة ..^٢، اجتماع العوضين لشخص واحد للضرورة في مسائل ثلاث: ثلاث: الإجارة على الصلاة، أخذ الخارج إلى الجهاد من القاعد من أهل ديوانه جعلاً على ذلك، المسابقة بين الخيل^٣، الاضطرار إلى بناء السفلى ليرتكز عليه صاحب العلو ..^٤ ونحو ذلك كثير.

ثانياً: أمثلة قاعدة "الحاجة العامة أو الخاصة تنزل منزلة الضرورة":

ومعناها أن الحاجة الماسة سواء أكانت عامة أو خاصة تؤثر في تغيير الأحكام مثل الضرورة، فتبيح المحظور، وتجزئ ترك الواجب .. ومعنى كون الحاجة عامة: أن الناس جميعاً يحتاجون إليها فيما يمس مصالحهم العامة من زراعة وصناعة وتجارة وسياسة عادلة وحكم صالح.

ومعنى كون الحاجة خاصة: أن يحتاج إليها فئة من الناس، كأهل مدينة أو حرفة معينة، أو يحتاج إليها فرد أو أفراد محصورون. وأمثلة الحاجة العامة ما يأتي^٥:

عقود ورد نص شرعي خاص بجوازها استثناء من القواعد العامة وعلى خلاف القياس لحاجة الناس إليها، كالسلم والإجارة والوصية والجعالة والحوالة والكفالة والصلح والمضاربة والقرض والاستصناع والبيع بالتقسيط.

^١ - القوانين الفقهية: ص ٢٥١، ٢٨٨، الشرح الكبير للدردير: ٢٥٥/٣.

^٢ - الفروق: ٤/٤.

^٣ - الفروق: ٢/٣.

^٤ جامع الفصولين: ٢٨٣/٢، تكملة رد المحتار: ٥٥/٢.

^٥ - الأشباه والنظائر لابن نجيم: ١٢٦/١، مجمع الضمانات: ص ٢٤٢ وما بعدها، الأشباه للسيوطي: ص ٧٩، مخطوط قواعد الزركشي: ق ٧٥ ب وما بعدها، قواعد الأحكام: ١٢٢/٢، شرح المجلة للأتاسي: ص ٧٥، شرح المجلة للمحاسني: ص ٦٩.

ما أبيع من ربا الفضل مما تدعو الحاجة إليه، كالعرايا (وهو بيع الرطب بالتمر) وبيع الذهب أو الفضة السبيكة بالمصوغ منه صياغة كخاتم الفضة وحلية النساء وحلية السلاح وغيرها^١.
مشروعية طائفة من الخيارات، كخيار الشرط والتعيين والعيب والرؤية وغيرها، وهي سبعة عشر خياراً، للحاجة إليها^٢.
ضمان الدرك^٣ خلافاً للقياس .. وبيع الثمار المتلاحقة الظهور كما بينا في أمثلة الضرورة، ودخول الحمام بأجر مع جهالة المدة ومقدار الماء المستعمل ومثله النزول بالفنادق بالطعام والشراب.
بيع الوفاء للحاجة^٤ .. الاستقراض بالربح للمحتاج .. إباحة جميع شركات الأشخاص والأموال المعروفة حديثاً في القانون التجاري والمدني على أساس شركات المضاربة المشروعة في الإسلام^٥.
النظر إلى العورات للمداواة، والنظر للوجه من أجل المعاملة والإشهاد والخطبة والتعليم ونحوها؛ لحاجة الناس إلى التعرف على موطن الداء أو على المرأة المتعامل معها أو المشهود لها أو عليها أو المتعلمة أو المخطوبة بقدر الحاجة في كل ذلك.

١ - أعلام الموقعين: ١٤٠/٢، ٣١٣.

٢ - المبسوط: ٥٠/١٣، العناية بهامش فتح القدير: ١٢٥/٥، فتح القدير: ١١٤/٥، رد المحتار: ٤٧/٤، ٤٩، ٥١، ٦٠.

٣ - ضمان الدرك: هو أن يضمن البائع للمشتري الثمن إن خرج المبيع مستحقاً لغير البائع أو معيباً أو ناقصاً (مغني المحتاج: ٢٠١/٢).

٤ - بيع الوفاء: هو أن يبيع المحتاج إلى المال عقاراً على أنه متى وفي الثمن استرد العقار.

٥ - الشركات في الفقه الإسلامي لأستاذنا الشيخ / علي الخفيف: ص ٦٢-٩٧.

تحريم السؤال أو الاستجداء إلا لحاجة ..^١ ترجمة معاني النصوص القرآنية إلى اللغات الأجنبية لحاجة الناس إلى معرفة أحكام الإسلام ورسالته العالمية. إبداع النقود في المصارف بدون فائدة لحاجة التعامل إليه .. ولعدم توفر الأمن الكافي في المنازل .. جواز التصوير الفوتوغرافي لحاجة الناس إليه، ولأنه مجرد حبس الظل، والنظر إلى الصورة كالنظر إلى صورة الإنسان في المرآة أو في الماء.

تقليد المذاهب الأربعة وغيرها، والتلفيق بينها، وتتبع الرخص، واتباع الأيسر للحاجة، لا للتلهي والعبث، وبدون مخالفة المجمع عليه أو الوقوع في محذور شرعي.

الجلوس في الطرقات وأماكن اللهو المباح إذا كان لغرض مشروع، كاللتشاور في أمر مهم، أو لتجديد النشاط والحيوية، بشرط إعطاء الطريق حقه. * وأمثلة الحاجة الخاصة التي تبيح المحذور ما يأتي^٢:-

تضبيب الإناء بالفضة للحاجة، سواء أكان عاجزاً عن ذلك بغير الفضة من وسائل الإصلاح الأخرى أم لا.

أكل المحارب الغانم من الغنيمة في دار الحرب للحاجة وبقدر الكفاية. لبس الحرير الطبيعي المحرم على المسلم لحاجة مرضية، كالجرب والحكة ونحو ذلك، وإن وجد دواء له .. وعند القتال أيضاً قهراً للعدو.

تحلية أدوات وآلات الحرب إغاضة للعدو .. والخضاب بالسواد للجهاد، والتبخر بين الصفوف؛ لترخيص النبي صلى الله عليه وسلم بذلك.

دخول الجنب والحائض وكل حامل نجاسة المساجد لحاجة أو عذر^٣.

^١ - قواعد الأحكام: ١٧٢/٢، غاية المنتهى: ٣١٦/١.

^٢ - الأشباه والنظائر للسيوطي: ص ٧٩، مخطوط قواعد الزركشي: ق ٧٦.

^٣ - حاشية الباجوري على ابن قاسم: ١١٩/١.

المطلب الرابع - أثر الضرورة والحاجة في تطبيق الأحكام الشرعية (حكم الضرورة):

* حكم الضرورة: معناه الأثر المترتب على وجودها الذي يستدعي تقرير أحكام استثنائية لها تناسبها .. فنقتضي إباحة المحظور، أو ترك الواجب، أو تأخيرها، خلافاً للقواعد العامة المطردة المطبقة في الأحوال العادية. وسأذكر هنا الأثر المباشر للضرورة بصفة عامة، وأثر الضرورة في فسخ العقد أو تعديل آثاره (الظروف الطارئة)، وهل يجب على المضطر الأخذ بالحكم الاستثنائي؟ وهل حكم الضرورة مطلق يشمل حالة الطاعة وحالة المعصية؟ وهل هناك حد معين لتناول المباح أثناء الضرورة؟ وهل يتأثر حق الغير في نطاق المسؤولية المدنية بسبب الضرورة؟

الفرع الأول - أثر الضرورة في إباحة المحظور أو ترك الواجب:

للضرورة -ومثلها الحاجة- آثار، من أهمها أنه قد يترتب عليها إباحة المحظور، وقد يقتصر فيها على ارتفاع المسؤولية الأخروية مع بقاء الحرمة، وقد يترك الواجب، وقد يؤخر الإتيان به. وتعرف هذه الآثار في مجالين: أحدهما عام، والآخر خاص .. والعام: هو أثر الاضطرار في الأحكام الشرعية عامة، والخاص: هو أثر المشقة في تيسير الأحكام.

أثر الاضطرار في الأحكام الشرعية عامة:

تؤثر الضرورة في الحكم الشرعي فترفعه مؤقتاً، أو تعدل فيه، أو تغيره .. ففي حال ضرورة الغذاء والدواء: يباح المحظور دفعا للضرر عن النفوس، فيؤذن للمضطر في تناول الميتة والدم ولحم الخنزير وشرب الخمر ونحو ذلك مما حرمه الله تعالى من المطاعم والمشروبات.

وفي الإكراه -أحد حالات الضرورة- قد يباح الفعل المحرم حالة الاضطرار وقد يرخص^١ فيه ولكن حرمة مؤبدة لا تحتل السقوط أبداً، وقد يرخص فيه وحرمة تحتل السقوط في الجملة، وقد لا يباح ولا يرخص فيه إطلاقاً، فذلك أربعة أقسام هي ما يأتي^٢:-

الأول- يباح الفعل المحرم، كأكل الميتة والخنزير وتناول الخمر والدم، وذلك في حالة الإكراه الملجئ فقط؛ لأن حرمة هذه الأشياء لم تثبت بالنص إلا عند الاختيار، والاستثناء من الحرمة إباحة، وهو قوله تعالى: (وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه) .. حتى إن المضطر -والمستكره بالقياس عليه- لما قد يلحقه من ضرر في النفس أو العضو إذا امتنع عن الأكل من الميتة ونحوها حتى مات، كان آنماً إن كان عالماً بسقوط الحرمة في حالته تلك .. وهذا رفع للحكم مؤقتاً.

وأما الإكراه غير الملجئ .. فلا يبيح هذه الأشياء؛ لعدم الضرورة.

الثاني- يرخص في الفعل، أي أن الإكراه لا يبيحه؛ لأن حرمة مؤبدة، ولكن يمنع الإثم والمؤاخذه الأخروية، مثل إجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمئنان القلب بالإيمان، فإن ذلك يباح بالإكراه الملجئ فقط، وإن صبر الشخص على ما أكره عليه وقتل، صار شهيداً.

^١ - هناك فرق بين الرخصة والإباحة: وهو أن الرخصة لا يباح فيها الفعل بحيث ترتفع حرمة، بل يعامل معاملة المباح في رفع الإثم فقط .. وأما في الإباحة فترتفع الحرمة (شرح مختصر المنار للأفغاني: ص ٢١).

^٢ - التقرير والتحبير: ٢/٢١١، مرآة الأصول: ٢/٤٦٤، شرح المنار: ص ٣٧٢، وحاشية نسمة الأسرار: ص ٢٩٤، التلويح على التوضيح: ٢/٢٠٠.

والأفضل عند الحنفية والحنابلة^١ عدم التلفظ بالكفر؛ إظهاراً لعزة الإسلام وإعلاء لكلمة الحق؛ عملاً بقصة خبيب بن عدي وعمار، حيث قتل المشركون أهل مكة خبيياً؛ لأنه لم يوافقهم على ما زعموا، فكان عند المسلمين أفضل من عمار الذي نال في الظاهر من الرسول صلى الله عليه وسلم وذكر آلهتهم بخير، وأقره الرسول على فعله، وقال له: "إن عادوا فعد"^٢. أي فإن عادوا إلى الإكراه فعد إلى الترخص، أو فإن عادوا إلى الإكراه فعد إلى طمأنينة القلب.

*الثالث- لا يباح الفعل ولكن يرخص فيه في الجملة، وهي حقوق العباد، كإتلاف مال الغير، وتناول المضطر مال غيره، فإن ذلك حرام، ولكن هذه الحرمة قد تزول بإذن صاحب المال بالتصرف .. وإذا أكره الشخص على الإتلاف إكراهاً ملجئاً، أو اضطر إلى أخذ المال للانتفاع به، فإنه يرخص له فيه مع بقاء الحرمة، كالقسم السابق؛ لأن إتلاف المال في ذاته ظلم، وبالإكراه ونحوه لا تزول عصمة المال في حق صاحبه؛ لبقاء حاجته إليه، فيكون إتلافه وإن رخص فيه باقياً على الحرمة، فإن صبر المستكره على ما هدد به -كالقتل مثلاً- وقتل، كان شهيداً؛ لأنه بذل نفسه لدفع الظلم.

ونظراً لبقاء حرمة المال وعدم إباحتها بالإكراه فإنه يجب عند الحنفية والحنابلة على المكره ضمان المتلف؛ لأن عصمة المال ثابتة دائماً لصاحبه ولا تزول العصمة إلا بإرادته.

والحقيقة أن هذا النوع مثل النوع السابق من حيث النتيجة وأثر الإكراه فيه، إلا أن النوع السابق لا تحتل حرمة السقوط أبداً في أي حالة من الحالات، وهذا النوع قد تسقط حرمة في الجملة بإرادة صاحبه.

^١ - كشف الأسرار: ٦٣٦/١، تكملة فتح القدير: ٢٩٩/٧ وما بعدها، القواعد والفوائد

الأصولية لابن اللحام الحنبلي: ص ٤٩، ١١٨.

^٢ - القصة في نيل الأوطار: ٢٥٣/٧ وما بعدها، نصب الرأية: ١٥٨/٤.

ومما يدخل تحت هذا النوع حقوق الله التي تحتل السقوط في الدنيا، كالعبادات، فإنه يجوز تركها بالإكراه الملجئ.

والخلاصة: أن ما تضمنه النوعان الثاني والثالث لا يباح بالإكراه .. ولكن يرخص فيه للضرورة، وهذا تعديل في الحكم بسبب الضرورة.

الرابع - لا يباح الفعل ولا يرخص فيه أصلاً، كالقتل بغير حق، والاعتداء على عضو من الأعضاء، والزنا، فهذه الأمور لا تحل بالإكراه مطلقاً، وإنما يعتبر الإكراه شبهة تدرأ بها الحدود إذا كان الإكراه ملجئاً استحساناً؛ لأن الحد للزجر، ولا حاجة إلى الزجر عند الإكراه.

وأما في حالة الإكراه غير الملجئ، فلا تحد المرأة؛ لشبهة الرخصة في حقها، ويحد الرجل المستكره على الزنا؛ لعدم قيام شبهة الرخصة في حقه.

والفرق بين الرجل والمرأة: هو أن الإكراه الملجئ لا يكون رخصة في حق الرجل، حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة بالنسبة إليه ... وإنما لم يحد حالة الإكراه الملجئ لعدم توفر معنى الحد، وهو الزجر، كما أوضحنا.

وسبب التفرقة المذكورة: أن زنا الرجل يعتبر بمنزلة قتل النفس، لما يترتب عليه من ترك الولد المخلوق بدون نسب؛ إذ إنه بالزنا قطع النسب عنه، وأما زنا المرأة فلا يعتبر بمنزلة قتل النفس؛ إذ لا يترتب عليه إهدار أو قطع النسب عن المولود؛ لأن الولد ينسب عادة وشرعاً لأبيه لا لأمه.

ومن المعلوم أن امتناع تطبيق الحد لشبهة لا يمنع من وجوب التعزير، فيترتب على حالة الضرورة حينئذ تغيير الحكم.

والخلاصة: أن الإكراه أحد حالات الضرورة، لا يعتبر دائماً من أسباب إباحة المحظور، وإنما قد يباح المحظور به وقد لا يباح، وحينئذ يعتبر من موانع المسؤولية الجنائية فقط، لا من أسباب إباحة الفعل.

أثر المشقة في تيسير الأحكام:

المشقة الموجبة للتخفيف هي مثل مشقة المرض والسفر، وما عدا ذلك لا تكون المشقة موجبة للتيسير والاستثناء.

قال الشاطبي^١: المشقات التي هي مظان التخفيفات في نظر الناظر على ضربين:-

أحدهما: أن تكون حقيقية، وهو معظم ما وقع فيه الترخيص، كوجود المشقة المرضية والسفرية، وشبه ذلك مما له سبب معين واقع.

والثاني: أن تكون توهمية مجردة، بحيث لم يوجد السبب المرخص لأجله، ولا وجدت حكمته، وهي المشقة، وإن وجد منها شيء لكنه غير خارج عن مجاري العادات (أي أن المشقة معتادة مألوفة).

فأما النوع الأول- فإن ألحق بالإنسان ضرراً لا يطيقه طبعاً أو شرعاً، ويكون ذلك محققاً، لا مظنوناً ولا متوهماً، فيقتضي الترخيص.

وإن كان إلحاق الضرر مظنوناً، فظنون الناس تختلف، والأصل البقاء على أصل العزيمة (أي تطبيق الأحكام العامة).

وأما النوع الثاني- وهو أن تكون المشقة توهمية، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة، فالصواب فيها الوقوف مع أصل العزيمة، إلا في المشقة المخلة بالفادحة، فإن الصبر أولى، ما لم يؤد ذلك إلى خلل في عقل الإنسان أو دينه.

ثم لخص الشاطبي ذلك المبدأ فقال^٢: فقد تبين من هذا أن مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها ألينة، والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها (وهو أن تلحق بالإنسان ضرراً محققاً)، وإذا لم يوجد شرطها فالأحرى بمن يريد

^١ - الموافقات: ٣٣٣/١ وما بعدها.

^٢ - المرجع السابق: ص ٣٣٧.

براءة ذمته وخلص نفسه الرجوع إلى أصل العزيمة، إلا أن هذه الأحروية تارة تكون من باب الندب، وتارة تكون من باب الوجوب.

ويترتب على وجود المشقة آثار مختلفة:

فقد يسقط وجوب العبادة، كالحج عند فقد الأمن في الطريق، وكالصلاة عند وجود عذر الحيض أو النفاس.

وقد ينقص مقدار الواجب، كقصر الصلاة الرباعية إلى ركعتين في أثناء السفر.

وقد يؤجل تنفيذ الواجب، كتأجيل الصوم بسبب السفر أو المرض وما يشبهه من الحمل والحيض والنفاس.

وقد تتغير هيئة الواجب، كما في صلاة الخوف، وصلاة المريض بالإيماء، وصلاة الناقل على الراحلة دون التزام الاتجاه إلى القبلة.

وقد تجوز بعض العقود للحاجة، كالسلم والاستصناع والمضاربة والمساقاة وغير ذلك مما هو توسعة على الناس وإن كان فيه مانع بسبب عدم انطباق القواعد العامة عليها.

الفرع الثاني - أثر الضرورة في فسخ العقد أو تعديل آثاره (نظرية الظروف الطارئة):

لقد سبق الإسلام مختلف التشريعات الوضعية إلى معرفة نظرية الظروف الطارئة في ضوء نظرية الضرورة الشرعية؛ لأنه دين العدل والرحمة وتقدير الواقع. وبالعدل قامت السموات والأرض. ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام.

ويتضح ذلك في مسألتين، هما: فسخ الإجارة بالأعدار، وإنقاص الثمن بسبب الجوائح في بيع الثمار.

فسخ الإجارة بالأعذار:

يرى فقهاء الحنفية أن الإجارة تفسخ بالأعذار الطارئة؛ لأن الحاجة تدعو إلى الفسخ عند العذر؛ لأنه لو لزم العقد عند تحقق العذر للزم صاحب العذر ضرر لم يلتزمه بالعقد.

والعذر: هو ما يكون عارضاً يتضرر به العاقد مع بقاء العقد، ولا يندفع بدون الفسخ.. قال ابن عابدين^١: كل عذر لا يمكن معه استيفاء المعقود عليه إلا بضرر يلحقه في نفسه أو ماله يثبت له حق الفسخ.

* وقد قسم الحنفية الأعذار الموجبة إلى ثلاثة أنواع^٢:

١- عذر من جانب المستأجر:

مثل إفلاس المستأجر، أو انتقاله من الحرفة الصناعية إلى الزراعة، أو من الزراعة إلى التجارة، أو من حرفة إلى أخرى؛ لأن المفلس أو المنتقل من عمل لا ينتفع به إلا بضرر، فلا يجبر على البقاء في الحرفة الأولى مثلاً. ومثله السفر، أي انتقال المستأجر عن البلد التي يستأجر فيها عقاراً؛ لأن في إبقاء العقد مع السفر ضرراً به.

ويترتب على هذا أنه إذا لم يحصل النفع للمستأجر إلا بضرر يلحقه في ملكه أو جسمه فله فسخ الإجارة، كما إذا استأجر شخص داراً له أو رجلاً لتنظيف ثياب، أو خياطتها أو ليقطع شجراً، أو ليزرع أرضاً، أو ليحدث في ملكه شيئاً من بناء أو حفر، أو ليحتجم أو ليعالج المرض أو يقلع الضرس، وما

^١ - رد المحتار على الدر المختار: ٥٥/٥.

^٢ - انظر المبسوط للسرخسي: ٢/١٦ وما بعدها، مختصر الطحاوي: ص ١٣٠، البدائع: ١٩٧/٤ وما بعدها، تكملة فتح القدير: ٢٢٢/٧ وما بعدها، تبيين الحقائق للزيلعي: ١٤٥/٥ وما بعدها، الفتاوى الهندية: ١٩٨/٤ وما بعدها، ٤٥٨ وما بعدها، ٤٦٣، رد المحتار: ٥٥/٥.

أشبهه هذا، ثم بدا ألا يفعل، فله أن يفسخ الإجارة، ولا يجبر على شيء مما ذكر؛ لأنه تبين له ألا مصلحة له فيه، فبقي الفعل ضرراً في نفسه .. ومثله أن يكره شخص دكاناً لغيره يتجر فيه فيحترق متاعه أو يسرق، فله فسخ الإجارة.

٢ - عذر من جانب المؤجر:

مثل أن يلحقه دين فادح به لا يجد طريقاً لوفائه إلا ببيع الشيء المؤجر وأدائه من ثمنه، بشرط أن يثبت الدين بالبينة أو بالإقرار .. ومثل أن يشتري المؤجر شيئاً ثم يؤجره، ثم يطلع على عيب به، فله أن يفسخ الإجارة ويرده بالعيب ويعتبر مرض الحمال والجمال والسائق اليوم بحيث يضره الحمل عذراً في رأي أبي يوسف؛ لأن غير الحمال أو الجمال لا يقوم مقامهما على الدابة أو الإبل إلا بضرر .. والضرر لا يستحق بالعقد.

٣ - عذر راجع للعين المؤجرة أو الشيء المؤجر:

مثل أن يستأجر رجل حماماً في قرية ليستغله مدة معلومة، ثم هاجر أهل القرية، فلا يجب عليه الأجر للمؤجر. ومثل أن يؤجر الوالد ولده للخدمة أو الحرفة، ثم بلغ الولد أثناء الإجارة، فيجوز فسخها؛ لأن في إبقاء العقد بعد البلوغ ضرراً بالصبي، فيعجز عن المضي في موجب العقد إلا بضرر لم يلتزمه. وإذا استأجر شخص ظئراً (مرضعاً) ثم أبى الصبي لبنها، أو إمساك الثدي أو مرضت هي، أو أراد أهل الصبي السفر، فامتنعت، كان هذا عذراً في فسخ الإجارة.

الجوائح في بيع الثمار على الأشجار:

أجاز المالكية والحنابلة^١ إنقاص الثمن بسبب الجوائح في بيع الثمار بعد بدو صلاحها، وتسليمها للمشتري بالتخلية.

الجوائح عند المالكية:

* الجائحة: هي الآفة التي تصيب الثمار، فتهلكها مثل البرد والقحط والعطش والعفن وأمراض النباتات والزررع ونحوها من الآفات السماوية. والدليل على ذلك: أن النبي صلى الله عليه وسلم وضع الجوائح^٢، وفي لفظ لمسلم: أمر بوضع الجوائح، وفي لفظ قال: "إن بعت من أخيك تمرًا فأصابها جائحة، فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئاً، بم تأخذ مال أخيك بغير حق^٣..

وإذا كانت الجائحة بفعل الإنسان -كالسرقة- فهناك أقوال ثلاثة عند المالكية في اعتبارها من الجوائح، فبعض أصحاب مالك رآه جائحة، وبعض لم يره جائحه: وبعض فصل الأمر: فقال ابن القاسم: إن كل ما لا يستطاع دفعه وإن علم به فإنه يكون جائحة، كالجيش، وما يمكن دفعه إن علم به فلا يكون جائحة، كالسارق.

^١ - بداية المجتهد: ١٨٤/٢ وما بعدها، المنتقى على الموطأ: ٢٣١/٤، القوانين الفقهية ص ٢٦٢، الشرح الكبير للدريير: ١٨٢/٣ وما بعدها، المغني: ١٠٤/٤ وما بعدها، أعلام الموقعين: ٣٣٧/٢ وما بعدها.

^٢ - رواه أحمد والنسائي وأبو داود عن جابر، قال القرطبي: وفي الأحاديث دليل واضح على وجوب إسقاط ما اجتريح من الثمرة عن المشتري، ولا يلتفت إلى قول من قال: إن ذلك لم يثبت مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم لأنه من قول أنس، بل الصحيح رفع ذلك من حديث جابر وأنس (نيل الأوطار: ١٧٨/٥).

^٣ - رواه مسلم وأبو داود (٢٤٨/٢٠) والنسائي وابن ماجه.

وقال ابن القاسم في رواية أخرى عنه: إن كل ما أصاب الثمرة بأي وجه كان فهو جائحة، سارقاً كان أو غيره.

وقال مطرف وابن الماجشون: لا يكون جائحة إلا ما أصاب الثمرة من أمر السماء من عفن، أو برد، أو عطش، أو فساد بحر أو برد، أو بكسر الشجر .. وأما ما كان من صنع آدمي فليس بجائحة.

قال ابن رشد^١: فمن جعل الجائحة في الأمور السماوية فقط، اعتمد ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم: "أرأيت إن منع الله الثمرة... الحديث السابق" ومن جعلها في أفعال الآدميين شبهها بالأمور السماوية، ومن استثنى اللص قال: يمكن أن يتحفظ منه.

ومحل الجوائح هي الثمار والبقول .. وأما مقدار ما يوضع من الثمن بسبب الجائحة، ففي الثمار: يوضع الثلث، وفي البقول: قيل -وهو الأرجح-: في القليل والكثير، وقيل: في الثلث.

وزمان القضاء بالجائحة: هو الزمان الذي يحتاج إلى تبقية الثمر على رؤوس الشجر حتى ينضج .. واختلف المالكية فيما إذا أبقاه المشتري في الثمار ليبيعه شيئاً فشيئاً بعد تمام نضجه.

فقيل: فيه الجائحة، تشبيهاً بالزمان المتفق عليه.

وقيل: ليس فيه جائحة، تفرقاً بينه وبين الزمان المتفق على وجوب

القضاء بالجائحة فيه ..^٢

قال ابن جزي^٣: من اشترى ثمراً فأصابته جائحة فإنه يوضع عنه من

الثمن مقدار ما أصابته الجائحة، وذلك بشرطين:

^١ - بداية المجتهد: ١٨٦/٢.

^٢ - بداية المجتهد: ١٨٦ / ٢.

^٣ - القوانين الفقهية: ص ٢٦٢، وانظر الشرح الكبير للدردير: ١٨٦/٣.

أحدهما - أن تكون الجائحة من غير فعل بني آدم، كالحط وكثرة المطر والبرد والرياح والجراد وغير ذلك .. واختلف في الجيش والسارق.

الثاني - أن تصيب الجائحة ثلث الثمر فأكثر .. وقال أشهب: ثلث قيمتها، فإن أصابت أقل من الثلث لم يوضع على المشتري شيء، وإذا أصابت الثلث فأكثر لزم المشتري قيمتها بعد حط ما أصابت الجائحة.

ثم ذكر ابن جزى تفصيلات قيمة فيما يعتبر جائحة في الثمار والبقول، فقال: إن جائحة العطش يوضع قليلها وكثيرها، وجائحة البقول يوضع قليلها وكثيرها، وإنه إذا لم يكن في بقاء الزرع بعد يبسه واشتداده فائدة لم يوضع منه شيء بالجائحة، وإن جائحة كل جنس من أجناس الثمار المختلفة معتبرة بنفسه: فإن بلغت ثلثه وضعت، وإلا فلا.

* الجوائح عند الحنابلة:

قرر الحنابلة أن ما تهلكه الجائحة من الثمار من ضمان البائع، والجائحة: كل آفة لا صنع للآدمي فيها، كالرياح والبرد والجراد والعطش .. وأما ما كان بفعل آدمي، فقال القاضي أبو يعلى: المشتري بالخيار بين فسخ العقد ومطالبة البائع بالثمن، وبين البقاء عليه ومطالبة الجاني بالقيمة؛ لأنه أمكن الرجوع ببذله، بخلاف التالف بالجائحة.

وظاهر مذهب الحنابلة: أنه لا فرق بين قليل الجائحة وكثيرها، إلا أن ما جرت العادة بتلف مثله -كالشيء اليسير الذي لا ينضب- فلا يلتفت إليه .. وعلى هذا إذا تلف شيء له قدر خارج عن العادة، وضع من الثمن بقدر الذهاب .. فإن تلف الجميع بطل العقد، ويرجع المشتري بجميع الثمن.

فإن بلغت الثمرة أو أن الجزاز فلم يجرها المشتري حتى اجتاحت، فقال القاضي أبو يعلى: عندي لا يوضع عنه؛ لأنه مفرط بترك النقل في وقته مع

قدرته، فكان الضمان عليه، ولو اشترى ثمرة قبل بدو صلاحها بشرط القطع، فأمكنه قطعها فلم يقطعها حتى تلفت فهي من ضمانها؛ لأن تلفها بتفريطه، وإن تلفت قبل إمكان قطعها فهي من ضمان بائعها ..^١

قال ابن القيم: إن وضع الجوائح لا يخالف شيئاً من الأصول الصحيحة، بل هو مقتضى أصول الشريعة، فكما أنه موافق للسنة الصحيحة الصريحة، فهو مقتضى القياس الصحيح، فإن المشتري لم يتسلم الثمرة، ولم يقبضها القبض التام الذي يوجب نقل الضمان إليه، فإن قبض كل شيء بحسبه، وقبض الثمار إنما يكون عند كمال إدراكها شيئاً فشيئاً، فهو كقبض المنافع في الإجارة، وتسليم الشجرة إليه كتسليم العين المؤجرة من الأرض والعقار والحيوان ..^٢

وقال الشوكاني معلقاً على مذهب المالكية في اشتراط تلف الثلث بالجائحة: الراجح الوضع مطلقاً من غير فرق بين القليل والكثير، وبين البيع قبل بدو الصلاح وبعده ..^٣

والخلاصة: أن فسخ الإجارة بالأعذار، وإنقاص الثمن بالجوائح في بيع الثمار ونحوهما من الحوادث الطارئة عند فقهاءنا مثل كساد الأوراق النقدية أو انقطاعها المستوجب لبطلان البيع: تعتبر أمثلة حية لنظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي؛ تطبيقاً لمبدأ العدالة، ومراعاة لما يجب من توفر التعادل والتوازن في الالتزامات وتنفيذها.

الفرع الثالث - هل يجب العمل بمقتضى الضرورة؟

^١ - المغني: ٤/١٠٤-١٠٧، غاية المنتهى: ٦٩/٢، القواعد لابن رجب: ص ١٠٧.

^٢ - أعلام الموقعين: ٣٣٨/٢.

^٣ - نيل الأوطار: ١٧٨/٥.

اختلف العلماء في العمل بمقتضى الضرورة، هل هو جائز أم واجب؟
فقال الظاهرية، وفي وجه عند كل من الحنابلة والشافعية، وفي رواية
عن أبي يوسف^١: يباح للمضطر أو للمستكره تناول الحرام، كأكل الميتة والدم
ولحم الخنزير وشرب الخمر أو أخذ مال الغير، فلا يَأثم؛ لأن الإقدام على ذلك
رخصة، والحرمة ما تزال قائمة .. فلو امتنع عن تناول في حالة الضرورة أو
الإكراه، ومات، فلا إثم ولا حرج عليه؛ لأنه أخذ بالعزيمة، ولأن الله تعالى يقول:
(وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه) .. (فمن اضطر غير باغ
ولا عاد فلا إثم عليه) (فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم، فإن الله
غفور رحيم) .. فظاهر هذه النصوص يفيد الحل أو الإباحة فقط؛ لأن الاستثناء
المذكور فيها استثناء من التحريم، والاستثناء من التحريم حل أو إباحة، كما
يقول علماء الأصول.

ويؤيده ما روي عن عبد الله بن حذافة السهمي صاحب رسول الله صلى
الله عليه وسلم: "أن طاغية الروم حبسه في بيت، وجعل معه خمراً ممزوجاً
بماء، ولحم خنزير مشوى، ثلاثة أيام، فلم يأكل ولم يشرب، حتى مال رأسه من
الجوع والعطش وخشوا موته، فأخرجوه، فقال: قد كان الله أحله لي؛ لأنني
مضطر، ولكن لم أكن لأشمتك بدين الإسلام".

وقال الحنفية في ظاهر الرواية، والمالكية، والشافعية في الأصح
عندهم، والحنابلة في المختار لديهم^٢: يباح للمضطر أو للمستكره، بل يجب

^١ - المحلى: ٣٨١/٨، المغني: ٥٩٦/٨، المهذب: ٢٥٠/١، تكملة فتح القدير: ٢٩٨/٧.

^٢ - المبسوط: ٤٨/٢٤، البدائع: ١٧٦/٧، تبيين الحقائق: ١٨٥/٥، الدر المختار ورد
المختار: ٩٢/٥، ٢٣٨، تكملة فتح القدير: ٢٩٨/٧، الشرح الكبير للدردير: ١١٥/٢،
القوانين الفقهية: ص ١٧٣، الفروق: ١٨٣/٤، المغني: ٥٩٦/٨، كشف القناع:
١٥٨/٦، مغني المحتاج: ٣٠٦/٤، قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: ص ٨٠.

عليه تناول المحظور للحفاظ على نفسه من الهلاك، فلو امتنع عن تناول حتى مات يؤاخذ به ويكون آثماً؛ لأن ذلك إلقاء بالنفس إلى الهلاك، والله تعالى يقول: (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) .. ويقول سبحانه: (ولا تقتلوا أنفسكم، إن الله كان بكم رحيماً) ولأنه قادر على إحياء نفسه بما أحله الله له، فلزمه أكله، كما لو كان معه طعام حلال.

وعلى هذا فإن حالة الضرورة مستثناة بالنص، فلا يبقى عندئذ حرمة، فكان الأمر بإباحة لا رخصة.

إلا أنه -كما ذكر صاحب الهداية الحنفي- إنما يَأْتُم الممتنع عن تناول إذا علم بالإباحة في هذه الحالة؛ لأن بيان حكم الإباحة في هذه الحالة مختص بمعرفة الفقهاء، فيعذر الشخص العادي بالجهل به، كالجهل بالأحكام الشرعية في بدء اعتناق الإسلام، أو فيما إذا كان المسلم في دار الحرب ولم يعلم بذلك.

هذا فيما يتعلق بحكم إباحة المحظورات حال ضرورة الغذاء لتناول الميتة والدم والخمر ولحم الخنزير ونحوها .. فإن كان الأمر متعلقاً بأصل الإسلام (أي عند الإكراه على إعلان الكفر)، أو فيه اعتداء على حق الغير، كإتلاف ماله أو قتله أو الزنا بامرأته عند الإكراه .. فلا يجب باتفاق الفقهاء العمل بالضرورة، وإنما يرخص في ذلك .. ولا يباح الفعل حينئذ، وترتفع فقط المسؤولية الدينية في الآخرة، فلا إثم على المضطر بعذر الإكراه أو الضرورة.

هل يجب إطعام المضطر؟

لم أجد خلافاً بين الفقهاء في أنه يجب على مالك الطعام أو المال، إذا لم يكن محتاجاً إليه في الحال أن يبذله إلى المحتاج إليه بقيمته؛ ليدفع عنه أذى الجوع أو الضرر الذي قد يلحق به، فإن امتنع، أو طلب أكثر من ثمن المثل

فيجوز قتاله لأخذه جبراً عنه؛ لأن المسلمين متضامنون متكافلون متعاونون على السراء والضراء، قال تعالى: (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) وقال سبحانه أيضاً (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبیین، وآتى المال على حبه ذوي القربى والیتامى والمساكين وابن السبیل والسائلین وفي الرقاب ..) قال الجصاص: من الناس من يقول: أراد به حقوقاً واجبة في المال سوى الزكاة نحو وجوب صلة الرحم إذا وجده ذا ضر شديد، ويجوز أن يريد من قد أجهده الجوع، حتى يخاف عليه التلف، فيلزمه أن يعطيه ما يسد جوعته، ويجوز أن يراد به ما يلزم من طعام الجائع المضطر.

ولأن امتناع مالك المال أو الطعام من بذله للمضطر إليه إعانة على قتله^١ - وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من أعان على قتل امرئ مسلم، ولو بشر كلمة، جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه: آيس من رحمة الله..^٢ ولا يجوز للمضطر في هذه الحالة أن يأكل الميتة؛ لأنه غير مضطر إليها، والتزامه بدفع قيمة الطعام أمر مقرر كما هو معلوم؛ لأن الإباحة للاضطرار لا تنافي الضمان.

هذا في غير حالة المجاعة العامة، فإن كانت مجاعة أو في سفر لم يلزم البذل للمضطرين إلا الزائد عن قدر الكفاية.

وكبذل الطعام بذل المنافع ونحوها، قال ابن القيم^١: فإذا قدر أن قوماً اضطروا إلى السكنى في بيت إنسان لا يجدون سواه، أو النزول في خان

^١ - المهذب: ٢٥٠/١، مغني المحتاج: ٣٠٨/٤، الموافقات: ٣٥٢/٢، المغني: ٦٠٢/٨، الحسبة لابن تيمية: ص ٤٠، الطرق الحكيمة لابن القيم ص ٢٦٠، كشاف القناع: ١٥٨/٦، غاية المنتهى: ٣١٦/١.

^٢ - رواه ابن ماجه عن أبي هريرة، وهو حديث ضعيف.

مملوك، أو استعارة ثياب يستدفئون بها، أو رحي للطحن، أو دلو لنزع الماء أو قدر أو فأس، أو غير ذلك: وجب على صاحبه بذله بلا نزاع، ولكن هل له أن يأخذ عليه أجراً؟ فيه قولان للعلماء، وهما وجهان لأصحاب أحمد. ومن جوز له أخذ الأجرة، حرم عليه أن يطلب زيادة على أجرة المثل.

* الفرع الرابع - اقتران حالة الضرورة بمعصية شرعية:

إذا اقترن بحالة الضرورة معصية شرعية، كقطع الطريق وإخافة السبيل والبغي على المسلمين وقتالهم والخروج على طاعة الحاكم العادل والإخلال بالأمن، ونحو ذلك، فهل يجوز الاستفادة من الأحكام الاستثنائية المرخص بها حال الضرورة؟

اختلف الفقهاء في هذه القضية.

أولاً: قال الحنفية: إن المطيع لله والعاصي لا يختلفان فيما يحل لهما من المأكولات ويحرم، فسائر المأكولات التي هي مباحة للمطيعين هي مباحة للعصاة، كسائر الأطعمة والأشربة المباحة، وكذلك ما حرم من الأطعمة والأشربة لا يختلف في تحريمه حكم المطيعين والعصاة.. فلما كانت الميتة مثلاً مباحة للمطيعين عند الضرورة، وجب أن يكون كذلك حكم العصاة فيها، كسائر الأطعمة المباحة في غير حال الضرورة.

ودليلهم أن سبب وجود الترخيص قائم؛ وهو السفر، أما العصيان فهو أمر منفصل عن السفر، وقد يوجد في حال الإقامة، والنهي لمعنى منفصل عن أمر من كل وجه لا ينافي مشروعية ذلك الأمر، كالصلاة في الأرض المغصوبة..^٢ قال في مسلم الثبوت: سفر المعصية لا يمنع الرخصة عندنا..^١

^١ - الطرق الحكيمة: ص ٢٦٠.

^٢ - التوضيح مع التلويح: ١٩٤/٢.

وقال الجصاص: والقول بأنه لا رخصة للعاصي قضية فاسدة بإجماع المسلمين؛ لأنهم رخصوا للمقيم العاصي الإفطار في رمضان إذا كان مريضاً، وكذلك يرخصون له في السفر التيمم عند عدم الماء، ويرخصون للمقيم العاصي أن يمسح على الخف يوماً وليلة.

ومن أمثلة معاصي المقيم غير المسافر: الإصرار على عدم رد المظالم لأهلها، أو ترك الصلاة أو الصوم دون أن يتوب منه، أو إدمان شرب الخمر أو المخدرات ونحوها ..^٢

وأضاف الجصاص قائلاً: قوله تعالى: (إلا ما اضطررتم إليه) يوجب الإباحة للجميع من المطيعين والعصاة، وقوله في الآية الأخرى: (غير باغ ولا عاد) .. وقوله: (غير متجانف لإثم) لما كان محتملاً أن يريد به البغي والعدوان في الأكل، واحتمل البغي على الإمام أو غيره، لم يجز لنا تخصيص عموم الآية الأخرى بالاحتمال، بل الواجب حمله على ما يواطئ معنى العموم من غير تخصيص، يعني أن المراد من التحريم في آية (غير باغ ولا عاد) .. هو مجاوزة حد الضرورة، أو ما تندفع به الحاجة عند الأكل من الميتة.

وقد اتفقوا أيضاً (أي الفقهاء) على أن المسافر لو لم يكن سفره في معصية (أي لم ينشئ سفر معصية)، بل كان سفره لحج أو جهاد أو تجارة، وكان مع ذلك باغياً على رجل في أخذ ماله، أو عادياً في ترك صلاة أو زكاة .. لم يكن ما هو عليه من البغي والعدوان مانعاً من استباحة الميتة للضرورة، فنثبت إذن أن قوله: (غير باغ ولا عاد) لم يرد به انتفاء البغي والعدوان في سائر الوجوه، وليس في آية الضرورة ذكر شيء منه مخصوص، فيوجب هذا كون اللفظ مجملاً مقتضياً إلى البيان، فلا يجوز تخصيص الآية الأولى به؛ لتعذر

^١ - مسلم الثبوت: ١١٣/١.

^٢ - أحكام القرآن للجصاص: ١٤٧/١ وما بعدها.

استعماله على حقيقته وظاهره، ومتى حملناه على البغي والتعدي في الأكل (أي الزائد على قدر الضرورة) استعملنا اللفظ على عمومه وحقيقته.

ثانياً: وأما مذهب مالك فاختلفت الرواية عنه:

١- ففي رواية: لا يستبيح العاصي بسفره رخص السفر؛ لأن الله تعالى أباح ذلك عوناً، والعاصي لا يحل أن يعان، فإن أراد الأكل فليتب ويأكل .. والمسافر لقطع الطريق والمحاربة أو قطع رحم أو طلب إثم: باغ ومعتد، والله يقول: (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) فلم توجد شروط الإباحة، فمن أباح ذلك فهو مخطئ قطعاً كما قال ابن العربي^١.. وقال الشاطبي: إن المولع بمعصية من المعاصي لا رخصة له ألبتة؛ لأن الرخصة هنا هي عين مخالفة الشرع.

٢- والمشهور من مذهب مالك فيما ذكره الباجي في المنتقى: أن المضطر يجوز له الأكل من الميتة ونحوها في سفر المعصية، ولا يجوز له القصر والفطر ..^٢ لقوله تعالى: (غير باغ ولا عاد). قال ابن خويز منداد: فأما الأكل عند الاضطرار فالطائع والعاصي فيه سواء؛ لأن الميتة يجوز تناولها في السفر والحضر، وليس بخروج الخارج إلى المعاصي يسقط عنه حكم المقيم، بل أسوأ حالة من أن يكون مقيماً، وليس كذلك الفطر في رمضان وقصر الصلاة الرباعية؛ لأنهما رخصتان متعلقتان بالسفر ..^٣

١ - أحكام القرآن لابن العربي: ٥٨/١.

٢ - تفسير القرطبي: ٢٣٣/٢، القوانين الفقهية: ص ١٧٣.

٣ - تفسير القرطبي، المكان السابق.

وقال القرطبي في الرد على ابن العربي^١: "الصحيح خلاف قوله هذا، فإن إتلاف المرء نفسه في سفر المعصية أشد معصية مما هو فيه .. قال الله تعالى: (ولا تقتلوا أنفسكم) وهذا عام، ولعله يتوب في ثاني حال فتمحو التوبة عنه ما كان، وقد قال مسروق: من اضطر إلى أكل الميتة والدم ولحم الخنزير فلم يأكل حتى مات دخل النار، إلا أن يعفو الله عنه، قال أبو الحسن الطبري (المعروف بالكيا): وليس أكل الميتة عند الضرورة رخصة، بل هو عزيمة واجبة، ولو امتنع من أكل الميتة كان عاصياً، وليس تناول الميتة من رخص السفر أو متعلقاً بالسفر، بل هو من نتائج الضرورة، سراً كان أو حضراً وهو كالإفطار في رمضان للعاصي المقيم إذا كان مريضاً، وكالتيمم للعاصي المسافر عند عدم الماء، وقال: وهو الصحيح عندنا، أي المالكية.

٣- وهناك رواية ثالثة عند المالكية رواها زياد بن عبد الرحمن الأندلسي: وهو أن العاصي بسفره يقصر الصلاة، ويفطر في رمضان؛ إذ لا خلاف أنه لا يجوز له قتل نفسه بالإمساك عن الأكل، وأنه مأمور بالأكل على وجه الوجوب، ومن كان في سفر معصية لا تسقط عنه الفروض والواجبات من الصيام والصلاة، بل يلزمه الإتيان بها، فكذاك ما ذكرناه ..^٢

ثالثاً: وقال الظاهرية والحنابلة والشافعية^٣: لا يحل للعاصي بسفره الاستفادة من الرخص الشرعية؛ لأن في جواز الترخيص إعانة على المعصية، ولأنه إذا كان قاطع طريق يعتبر باغياً، والله تعالى يقول: (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) .. قال مجاهد: غير باغ على المسلمين ولا عاد عليهم ..

^١ - تفسير القرطبي: ٢/٢٣٢.

^٢ - تفسير القرطبي: ٢/٢٣٣.

^٣ - المحلى: ٨/٣٨٢، مغني المحتاج: ١/٦٤، ٢/٦٣، المغني: ٨/٥٩٧.

قال الزركشي والسيوطي^١: الرخص لا تتاط بالمعاصي؛ لقوله تعالى: (فمن اضطر غير باغ و لا عاد).

ولقد فرق الشافعية بين المعصية بالسفر والمعصية في السفر أو أثناءه: فمن أنشأ سفرًا يعتبر في ذاته معصية كالمرأة الناشزة، والمسافر لظلم الناس، فالسفر نفسه معصية، والرخصة منوطة به مع دوامه، ومعلقة ومرتبة عليه ترتب المسبب على السبب، فلا يباح لمثل هذا الاستفادة من الرخص الشرعية التي أنعم الله بها على عباده.

ومن سافر سفرًا مباحاً وعصى أثناء سفره، كأن شرب الخمر، فهو عاص في سفره، أي مرتكب المعصية في السفر المباح، فنفس السفر ليس معصية ولا إثم به، فتباح فيه الرخص الشرعية؛ لأنها منوطة بالسفر، وهو في هذه الحالة مباح في نفسه.

* الفرع الخامس - مقدار ما يتناول المضطر من المحظور للحفاظ على النفس:

اختلف الفقهاء على قولين في مقدار ما يجوز للمضطر تناوله من الميتة ونحوها مما هو حرام، فهل يقتصر على مقدار دفع الضرر، أم يباح له الشبع؟

١ - فقال الحنفية، والشافعية في الأظهر عندهم، وأحمد في أصح الروايتين عنه، وطائفة من المالكية منهم ابن الماجشون وابن حبيب^٢: يأكل

^١ - مخطوط قواعد الزركشي: ق ١٠٧، الأشباه والنظائر للسيوطي: ص ١٢٤.

^٢ - الدر المختار ورد المختار: ٢٣٨/٥ وما بعدها، الأشباه والنظائر لابن نجيم: ١/١١٩، الأشباه للسيوطي: ص ٧٦، أحكام القرآن للجصاص: ١/١٥١ وما بعدها، مغني المحتاج: ٤/٣٠٧، المغني: ٨/٥٩٥، المهذب: ١/٢٥٠، قواعد الأحكام للجز: ١/١٥٩، تفسير القرطبي: ٢/٢٢٨، كشف القناع: ٦/١٥٨.

المضطر للغذاء، ويشرب للعطش، ولو من حرام أو ميتة أو مال غيره مقدار ما يدفع الهلاك عن نفس الإنسان: وهو مقدار ما يتمكن به من الصلاة قائماً ومن الصوم، وهو لقيمات معدودة، ويمتد ذلك من حالة عدم القوت إلى حالة وجوده، ودليل هذا الرأي: العمل بقاعدة "ما جاز للضرورة يتقدر بقدرها"، فمتى أكل الإنسان بمقدار ما يزول عنه الخوف من وقوع الضرر في الحال فقد زالت الضرورة، ولا اعتبار فيه بما يكفي الجوع؛ لأن الجوع في حد ذاته وبدون إضطرار لا يبيح الأكل من الميتة ونحوها إذا لم يخف المرء ضرراً بترك الأكل، فيكون المضطر بعد سد الرمق غير مضطر، فلم يحل له الأكل؛ لأن الله تعالى يقول: (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) والمراد منه غير متجاوز حد الضرورة ولا باغ في الأكل بما يزيد عن حاجته.

فالضرورة هي المبيحة للحرام، وتلك الإباحة مقصورة على حال خوف الضرر كما قال الجصاص ... وقال الحسن البصري: يأكل المضطر بقدر ما يقيمه؛ لأن الآية دلت على تحريم الميتة، واستثنت ما اضطر إليه، فإذا اندفعت الضرورة لم يحل له الأكل كحالة الابتداء، أي في الحالة العادية غير الاضطرار.

٢- وقال المالكية على المعتمد عندهم، والإمام أحمد في رواية عنه، والشافعي في قول مرجوح عنده: يجوز للمضطر تناول من الحرام حتى يشبع، وله التزود (أي ادخار الزاد) من الميتة ونحوها إذا خشي الضرورة في سفره، فإذا استغنى عنها طرحها؛ لأنه لا ضرر في استصحابها ولا في إعدادها لدفع ضرورته وقضاء حاجته؛ ولكن لا يأكل منها إلا عند ضرورته.

ودليل المالكية ومن وافقهم: هو أن الضرورة ترفع التحريم، فتعود الميتة ونحوها مباحة؛ لظاهر قوله تعالى: (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) ومقدار الضرورة إنما في حالة عدم القوت إلى حالة وجوده، ولأن كل طعام يباح جاز أن يأكل منه الإنسان قدر سد الرمق جاز له أن يشبع منه، كالطعام الحلال.

هذا إذا كانت المخصصة نادرة في وقت من الأوقات، أما إذا كانت المجاعة عامة دائمة مستمرة، فلا خلاف بين العلماء في جواز الشبع من الميتة ونحوها من سائر المحظورات.

الفرع السادس - ضمان الشيء المستهلك حال الضرورة:

إذا اضطر إنسان لأخذ طعام الغير لدفع أذى الجوع عن نفسه مثلاً، فهل يجب عليه ضمانه أو دفع قيمته؟

اختلف الفقهاء في ذلك على رأيين:-

١- فقال الحنفية والشافعية والحنابلة^١: يجب على المضطر أن يضمن بدل ما أكله من طعام لغيره: القيمة في المتقوم، والمثل في المثلي، سواء أقدر على البديل في الحال أم كان عاجزاً عنه؛ لأن الذمم تقوم مقام الأعيان واستثنوا من هذه القاعدة حالة المفازة والبحر ونحوهما، فإنه يجب على المضطر فقط ضمان القيمة، حتى ولو كان الشيء المستهلك مثلياً.

^١ - تكملة فتح القدير: ٣٠٢/٧، رد المحتار على الدر المختار: ٢٣٨/٥، مغني المحتاج: ٣٠٨/٤، المهذب: ٢٥٠/١، المغني: ٦٠٢/٨ وما بعدها، أعلام الموقعين: ٢٥/٢، القواعد لابن رجب: ص ٦٩، ٧٢، قواعد الأحكام للجز: ١٤٩/٢.

وهذا تطبيق لقاعدة: "الاضطرار لا يبطل حق الغير" فإن إباحة شيء للاضطرار لا تنافي الضمان؛ لأن أموال الناس مصونة .. يقول صلى الله عليه وسلم: "كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه" ^١ .. "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه" ^٢ ..

ويلاحظ أن الضمان في حالة الإكراه على إتلاف مال الغير يجب على المكره، وقال بعض الفقهاء: على المستكره، وقال آخرون: عليهما جميعاً، على ما هو معروف في بحث الإكراه.

وأما مقدار ما يباح من مال الغير: فهو ما يباح من الميتة، قال أبو هريرة: قلنا: يا رسول الله، ما يحل لأحدنا من مال أخيه إذا اضطر إليه؟ قال: "يأكل ولا يحمل، ويشرب ولا يحمل".

٢- وقال المالكية في الأشهر عندهم^٣: يضمن المضطر قيمة الشيء المملوك للغير الذي حافظ به على نفسه من الهلاك .. وقيل عندهم: لا يضمن، وحقق الدسوقي محل الخلاف فقال: إذا كان المضطر واجداً معه الثمن وقت الأكل دفع القيمة، وإن كان معدماً وقت الأكل وأكل طعام الغير فلا يضمن قيمته، كما نقله المواق عن الأكثر .. وقال ابن الجلاب: يضمن.

^١ - رواه مسلم وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه.

^٢ - أخرجه الدارقطني في سننه بلفظ "لا يحل لامرئ من مال أخيه شيء إلا ما طابت به نفسه" وله ألفاظ وروايات كثيرة (مجمع الزوائد: ١٧١/٤، نصب الراية: ١٦٩/٤، سبل السلام: ٦٠/٣).

^٣ - تفسير القرطبي: ٢٢٦/٢، القوانين الفقهية لابن جزي: ص ١٧٣، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي: ١١٦/٢، الفروق للقرافي: ١٠/٤.

وقال ابن حزم^١: إن كان المستكره على أكل مال مسلم له مال حاضر، فعليه قيمة ما أكل؛ لأن هكذا حكم المضطر، فإن لم يكن له مال حاضر فلا شيء عليه فيما أكل؛ لقول الله عز وجل: (وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه) وقوله تعالى: (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) .. (فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم).

خاتمة:

الضرورة والحاجة وفق القيود التي قيدناهما بها تبيح المحظور، سواء بالنسبة للأفراد أو للحكام، ولكل منهما تطبيقات عند الفقهاء في كل نواحي النشاط الإنساني للأفراد والجماعات، سواء في علاقاتهم الخاصة أم في العلاقات الدولية أثناء السلم والحرب، أم في علاقة الحاكم بالمحكومين؛ تحقيقاً للعدل والمصلحة ورحمة الإسلام الكبرى بالعالمين، وذلك فيما عدا مستثنيات تتعلق بأصل العقيدة أو حماية النفس الإنسانية أو العرض أو الأخلاق، فلا يباح الكفر والقتل والزنا والغصب باسم الضرورة.

ووجود الضرورة أو الحاجة يستوجب رفع المسؤولية الأخروية أو عدم ترتيب العقاب في الدار الآخرة، أو إباحة الفعل المحظور، أو التيسير على الناس في أداء الواجبات الدينية حسبما يتلاءم ذلك مع واقع الحياة وظروف الإنسان المختلفة.

ولقد تبين من العثور على أمثلة الضرورة والحاجة في تفرعات الفقهاء أن نظرية الضرورة الشرعية تشمل كل جوانب الأحكام الشرعية، سواء في العبادات أو الالتزامات والعقود والمعاملات أو الجرائم والعقوبات (نظرية الشبهة

^١ - المحلى: ٣٨١/٨.

في الحدود، وامتناع العقاب على جريمة وقعت خطأ أو نسياناً أو بإكراه) أو في القرارات الإدارية، والعلاقات الدولية.

وفخارنا بنظرية الضرورة يضيفي لكل متأمل دليلاً جديداً على أن الشريعة الإسلامية الخالدة شريعة الحياة والواقع والفترة، وأنها صالحة للتطبيق والعمل بها في كل زمان ومكان، فلا يضيق بها أحد، فرداً أو حاكماً، ولا يحس امرؤ بأنها غل على النفوس، أو قيد ثقيل يعوق مسيرة التطور والتقدم والتحضر ومواكبة ركب الحياة الحديثة، بل والانطلاق والسبق بحرية وقدرة كاملة في كل الشؤون الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

العرف والعادة

الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلاة والسلام على محمد الأمين،
المبعوث رحمة للعالمين، وبعد،

إن الكلام عن العرف والعادة في مجال الفقه والأصول له أهميته
الكبرى؛ نظراً لاعتماد الفقهاء عليه في تأصيل كثير من الأحكام الشرعية،
واحتكام الناس إليه في العقود والمعاملات والمسائل التجارية والزراعية، مع
غموض أدلة اعتباره في الشريعة الإسلامية، وظهور قواعد فقهية كلية تقرره
وتحيل عليه، حتى استقر في الأذهان أنه أحد مصادر التشريع الإسلامي فيما
لا نص عليه، وذلك يواكب ما استقرت عليه النفوس، ويؤدي إلى التجاوب مع
يسر الشريعة ومراعاتها مبدأ رفع الحرج والمشقة- هذا بالإضافة إلى اعتماده
في مجال القانون الوضعي ورجوع الفقهاء القانونيين ورجال القضاء في المحاكم
إليه في فقههم وأحكامهم.

خطة البحث:

ويمكن بحث الموضوع في نطاق المحاور التالية:

المحور الأول: حقيقة العرف والعادة وأقسامهما.

المحور الثاني: مدى اعتبار العرف وأقسامه.

المحور الثالث: شروط اعتبار العرف والعادة وحكم التعارض مع

النصوص الشرعية.

المحور الرابع: القواعد الفقهية المتعلقة بالعرف والعادة.
المحور الخامس: تعارض العرف مع أقوال الفقهاء.
وفي كل محور تفصيلات ومسائل تحتاج إلى البحث والتدقيق وبلورة
النتائج والخلوص إلى نقاط محددة بعيدة عن اللبس والإشكال.

المحور الأول- حقيقة العرف والعادة وأقسامهما:

يتناول هذا المحور عدة مسائل لا بد من بيانها لتحقيق تصور أولي
واضح عنها؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وهي تبحث فيما يلي:

١- تعريف العرف لغة واصطلاحاً:

يطلق العرف لغة على معان هي: المؤلف المستحسن، وأعلى الشيء،
ومنه قول الله تعالى: (وعلى الأعراف رجال) (الأعراف: ٤٦)، والنتابع، ومنه
قوله سبحانه: (والمرسلات عرفاً) (المرسلات: ١)، والاعتراف، ومنه قولهم: (له
علي مئة عرفاً)، أي اعترافاً، والصبر؛ لدلالته على السكون والاستقرار.
واصطلاحاً: هو ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم،
أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة ولا يتبادر غيره عند
سماعه. وهذا يشمل العرف العملي والعرف القولي، والعرف العملي: مثل اعتياد
الناس بيع المعاطاة من غير وجود صيغة لفظية، وتعارفهم قسمة المهر في
الزواج إلى مقدّم ومؤخر، وتعارفهم أكل الأرز أو البرّ، أو لحم البقر والضأن.
والعرف القولي: مثل تعارف الناس إطلاق "الولد" على الذكر دون
الأنثى، وعدم إطلاق لفظ "اللحم" على السمك، وإطلاق لفظ "الدابة" على الفرس
فقط.

وعرفه الجرجاني والغزالي وغيرهما^١ بأنه: "ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول".

٢- تعريف العادة لغةً واصطلاحاً:

العادة في اللغة: مشتقة من العود، أي التكرار، وهي الدأب والاستمرار، فكل ما اعتيد حتى صار يفعل من غير جهد فهو عادة، ومنه قوله تعالى: (ثم يعودون لما قالوا ..) (المجادلة: ٢).

واصطلاحاً: هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية، والعلاقة العقلية: هي التي يحكم فيها العقل بالتكرار، فهو تلازم عقلي وليس عادة، مثل تكرر حدوث الأثر بحدوث المؤثر، كتحرك الخاتم بتحريك الإصبع، وتبدل مكان الشيء بحركته، فهذا لا يسمى عادة مهما تكرر؛ لأن العقل يحكم به بسبب وجود التلازم والارتباط بين العلة والمعلول.

٣- هل هناك فرق بين العرف والعادة، وما هو؟

يرى بعض الأصوليين: أن العرف والعادة مترادفان، مثل النسفي الحنفي، وابن عابدين، والرهائي في شرح المنار، وابن نجيم في الأشباه والنظائر^٢، فهما بمعنى الأمر المستقر في النفوس من قول أو فعل الذي تلقته الطباع السليمة والعقول بالقبول، لا فرق في ذلك بين ما كان للعقل مدخل في الحكم عليه، كتبدل مكان الشيء بحركته، وبين ما ليس للعقل مدخل في الحكم

^١ - مسلم الوصول إلى علم الأصول: ص ٢١٧، المستصفي للغزالي ١٢٨/٢، رسائل ابن عابدين ١٨٦/١، ١٢/٢.

^٢ - الأشباه والنظائر لابن نجيم: ص ٩٢، شرح الرهاوي للمنار: ص ٤٢٢، رسائل ابن عابدين ١٢/٢، المستصفي في الفقه للنسفي، مخطوط بدار الكتب المصرية.

عليه، كأقل الحيض أو أكثره، وهذا في تقديري اتجاه نظري بحث ناشئ من المفهوم اللغوي والاصطلاحي معاً واتحاد الحكم المبني عليهما. ويرى أصوليون آخرون -كابن الهمام والبزدوي وصاحب التلويح^١- أن العرف أعم من العادة، فالعرف يشمل القول والعمل، والعادة تقتصر على العرف العملي فقط.

وفريق ثالث يرون: أن العادة أعم من العرف -كابن أمير الحاج ومن وافقه من المحدثين، كالشيخ أحمد فهمي أبي سنة-، فهي تشمل ما كان مصدره العقل، كتحرك الخاتم بتحرك الإصبع، أو الطبيعة، كالحيض والحمل وحرارة البلد وبرودته، وما ليس له علاقة عقلية، من قول أو عمل، صادر من فرد أو جماعة، وهو العادة الفردية من أكل ونوم، والعادة الجماعية الحسنة أو القبيحة، كأفراح الأعياد والأعراس والقضايا القومية والوطنية وإطلاق بعض الألفاظ على معان معينة، والتعامل ببعض التصرفات والعقود، كالاستصناع وهدايا الخطوبة. واتجاه الفريقين الثاني والثالث مأخوذ من المعنى اللغوي وإطلاق اللفظ على معنى معين، وهذا صحيح في أصل الإطلاق، فكل استعمال معين في أصل اللغة، والاتجاه الثالث أدق، وهو أن العادة أعم من العرف، أما في مجال علم أصول الفقه الذي ينظر فيه إلى مدى بناء الأحكام على الشيء أو الدليل، فإن الاتجاه الأول أولى، ويكون العرف والعادة بمعنى واحد في هذا الجانب، وهو اعتبار العرف مصدراً تشريعياً.

أما رجال القانون الوضعي فإنهم فرقوا بين العادة والعرف، واعتبروا العرف ذا ركنين: أحدهما -الناشئة من اعتياد الناس سلوكاً معيناً في تنظيم علاقة ما، والثاني- توافر عنصر الإلزام في تلك العادة.

منشأ العادة والعرف:

^١ - كشف الأسرار: ٢: ٦٦

تنشأ العادة من ارتياح الإنسان للفعل الذي يميل إليه بباعث نفسي، كحب الانتقام، أو بباعث خارجي، كظهور منفعة شيء أو عمل، ثم يكرره، فيصبح بالتكرار عادة له.

وينشأ العرف من محاكاة الناس في تصرفاتهم، وتكرار ذلك، حتى يشيع وينتشر بين معظم الأفراد، وهو في الحقيقة عادة الجماعة^١.

٤ - الفرق بين العرف والإجماع:

إن الإجماع مبناه اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي، ولا ينعقد إلا مستنداً إلى دليل شرعي، قد يصل إلينا وقد لا يصل، وهو حجة ملزمة.

أما العرف: فهو سلوك الأكثرية بما فيهم العوام والخواص، فهو لهذا أشبه بالسير، ولا يشترط فيه الاتفاق، ولا يتطلب مستنداً شرعياً، وليس له قوة ملزمة دائماً؛ لأنه قد يكون صحيحاً أو فاسداً، ولاختلاف مصدر هذه القوة: هل هي إرادة المشرع أو قضاء المحاكم أو اتفاق الناس^٢.

٥ - العرف باعتبار الموضوع:

للعرف أنواع باعتبارات مختلفة، أما بحسب موضوعه ينقسم إلى عرف لفظي وعرف عملي، وأما بحسب إطاره ينقسم إلى عرف عام وعرف خاص، وأما بحسب اعتباره شرعاً وعدم اعتباره، ينقسم إلى عرف صحيح وعرف فاسد^٣.

التقسيم الأول - بحسب موضوعه:

^١ - المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا: ف ٤٧٦.

^٢ - أصول الفقه الإسلامي، أ.د. وهبة الزحيلي ٨٢٩/٢.

^٣ - الأشباه والنظائر للسيوطي: ص ٩٢، المدخل الفقهي العام للأستاذ الزرقا ف ٤٨٦-٤٩٠.

ينقسم العرف بحسب موضوعه إلى عرف لفظي أو قولي وعرف عملي أو فعلي.

فالعرف اللفظي: ما شاع بين الناس في استعمال لفظ في معنى خاص يختلف عن مدلوله اللغوي، وذلك في بلد دون آخر، كإطلاق لفظ "الدرهم" على النقد الغالب مع أنه في أصل الاستعمال يطلق على جميع الدراهم المصنوعة من الفضة في كل وقت وبلد، وإطلاق لفظ "الولد" على الذكر، بينما تطلق في اللغة على الذكر والأنثى، وإطلاق لفظ "اللحم" على لحم البقر والضأن، دون لحم السمك، مع أن معناه في اللغة يشمل جميع أنواع اللحم، وإطلاق لفظ "البيت" على الغرفة أو بيت الحجر، وفي اللغة يطلق على المنزل، حتى خيمة الشعر عند البدو، وإطلاق "المرأة" على الحرة، وفي اللغة تشمل الحرة والأمة.

والعرف العملي: ما اعتاده الناس من الأفعال العادية، كالأكل والشرب والزرع، والمعاملات المدنية، كبيع المعاطاة وتقسيط الأثمان والأجور وتعطيل يوم في الأسبوع وقسمة المهر إلى معجل ومؤجل والإبراء والغصب والقبض والأداء وإيصال المبيع إلى منزل المشتري، ونحو ذلك.

وحقيقة هذا التقسيم: استعمال الناس بما يحقق لهم المصالح بيسر وسهولة، وبقيم جسور ارتباط وانتفاع في العلاقات الاجتماعية.

٦- العرف باعتبار إطاره:

ينقسم العرف باعتبار شموله أو إطاره إلى عرف عام وعرف خاص.

العرف العام: هو الشائع في أغلب البلاد أو كلها بين الناس على اختلاف أزمانهم وبيئاتهم، كالأستصناع في كثير من الحاجات من ألبسة وأحذية ومفروشات وأدوات ونحوها، وبيع المعاطاة، وتأجيل بعض المهر للمستقبل، ويلزم دفعه بالموت أو الطلاق، وتقديم مية للخدم في المطاعم والفنادق،

والاستحمام في الحمامات العامة والمساح من غير تقدير كمية الماء ومدة المكث، وتناول الثمار الساقطة من الأشجار في الطرقات العامة.
والعرف الخاص: هو الذي يختص ببلدة معينة أو فئة من الناس، كأهل حرفة ما دون غيرها، وهذا يتجدد بتجدد الأزمنة، كعرف التجار فيما يعد عيباً يجيز الفسخ أو الرد، ودفع أثمان البضاعة المؤجلة كل يوم خميس، وتقسيط ثمن بضاعة معينة أقساطاً معلومة، ودفع أجور المحلات والمنازل شهرياً أو كل ثلاثة شهور أو سنوياً، وتجديد عقد الإيجار تلقائياً بقوة القانون، ودفع أجر المحامي على قسطين: قسط عند التوكيل، وقسط بعد فصل الدعوى في المحكمة. ومنه: الاصطلاحات الخاصة بكل فن أو علم من العلوم، كالاصطلاحات الفقهية، كألفاظ الوقف.

٧- العرف بحسب إقرار الشرع واعتباره أو عدم إقراره:

ينقسم العرف بالنظر إلى اعتباره شرعاً وعدم اعتباره إلى عرف صحيح وعرف فاسد.

العرف الصحيح: هو ما اعتاده الناس دون أن يصادم الشرع، فلا يحرم حلالاً، ولا يحل حراماً، كتقديم عربون في عقد الاستصناع، وتقديم هدايا الخطوبة، وتعارف الناس أن الزوجة لا تنتقل إلى بيت زوجها إلا بعد قبض جزء من المهر، وقسمة المهر إلى مقدم ومؤخر، والاحتكام إلى العرف في الأيمان والنذور والطلاق، وقبض المبيع بالتخلية أو بالنقل، وألفاظ البيع والشراء والهبة، والصلاة والزكاة والحج، وعدة الطلاق والوفاء، ونحو ذلك.

والعرف الفاسد: هو ما اعتاده الناس ولكنه يحل حراماً أو يحرم حلالاً كتعارفهم بعض العقود الربوية والتعامل مع المصارف الربوية بفائدة، واختلاط النساء بالرجال في المناسبات العامة، وتقديم الخمر في الأعياد، ومنها رأس

السنة الميلادية وعيد الميلاد بالنسبة لبعض المسلمين، والرقص والغناء الماجن في الأعراس، وتختم الرجال بالذهب بالخطبة والزواج تقليداً للغربيين، والدعاية للأفلام السينمائية والمطاعم والتمثيلات والمسارح بصور نسائية خليعة، ونحو ذلك مما يصادم أدلة الشريعة أو قواعدها الأساسية.

المحور الثاني - مدى اعتبار العرف وأقسامه:

يتناول هذا المحور مدى حجية أو سلطان العرف، وهل تفهم النصوص والأحكام الشرعية بحسب مدلولات العرف بأقسامه المختلفة، وذلك فيما يلي من أقسام العرف.

١ - مدى حجية العرف أو سلطانه عند الفقهاء:

اتفق الفقهاء على أن العرف دليل أو مصدر من مصادر التشريع الإسلامي، وتوسع الحنفية والمالكية في العمل به أكثر من غيرهم، واعتمدوه مستنداً في كثير من الأحكام العملية، وفي فهم النصوص الشرعية بتقييد إطلاقاتها، وفي تبيان أحكام الفقه المختلفة في دائرة العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية والتعزيرات الجزائية والسير أو العلاقات الخارجية -مثلاً: يتحدد المراد بألفاظ القذف بالتعريض أو الكناية بحسب أعراف الناس، وتقدر العقوبة التعزيرية بحسب ما يحقق الغاية أو الهدف منها في زجر الجناة وردع المجرمين - وكثيراً ما تفسر بعض الألفاظ القرآنية بالمعاني العرفية، مثل تفسير الصعيد في قوله تعالى: (فتيمموا صعيداً طيباً) (المائدة: ٧) بأنه في رأي الحنفية: كل ما هو من جنس الأرض، وهو التراب والرمل والجص والكحل، وهو كل ما يصعد على وجه الأرض، والطيب: هو الطاهر، وخصه الشافعية

بالتراب فقط، والطيب: هو المنبت، قال ابن عابدين: واعلم أن اعتبار العادة والعرف رجع إليه في مسائل كثيرة، حتى جعلوا ذلك أصلاً^١.

أدلة اعتبار العرف:

استدل العلماء على حجية العرف بالكتاب والسنة والإجماع والقياس أو المعقول:

أما الكتاب: فأيات كريمة، منها قول الله تعالى: (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين) (الأعراف: ١٩٩) فالله تعالى أمر الناس باتباع العرف، والواقع أن المراد بالعرف في الآية هو المعنى اللغوي: وهو الأمر المستحسن المعروف، وليس المراد به المعنى الاصطلاحي الفقهي، ولكن يستأنس بذلك في تأييد اعتبار العرف بالمعنى الاصطلاحي، والمعنى اللغوي أعم من المعنى الاصطلاحي، بدليل أن العرف ينقسم -كما أبان الشاطبي^٢- إلى عرف الشارع وعرف الناس، الأول: اعتمده الشرع في طلب الفعل إيجاباً أو ندباً، أو طلب الترك تحريماً أو كراهة، والثاني: لم يتعرض له الشرع بنفي أو إثبات بدليل شرعي.

ورد الله تعالى مقدار نفقة المرضعة والزوجة، ومقدار المتعة، ومقدار كفارة اليمين بالإطعام إلى العرف في الآيات التالية، فنفقة المرضعة في آية: (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) (البقرة: ٢٢٢)، ونفقة الزوجة في آية: (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف) (البقرة: ٢٢٨)، ومقدار متعة المطلقة في آية: (ومتّعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقا على المحسنين) (البقرة: ٢٢٦)، ومقدار متعة الكفارة في آية:

١ - رسائل ابن عابدين ١١٥/٢.

٢ - الموافقات ٢٠٩/٢.

(فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم ..)
(المائدة: ٨٩).

وأما السنة: فإنهم استدلوا بحديثين:

الأول- ما رواه ابن مسعود موقوفاً عليه: "ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيء" وفي رواية أبي داود الطيالسي "قبيحاً .. وقبيح" عوض "سيئاً" أي ما استحسنته المسلمون وتعارفوه يكون عند الله أمراً حسناً. وقد يصلح هذا الأثر دليلاً على حجبة الإجماع أيضاً؛ لأن العرف يصلح أن يكون مستنداً للإجماع.

والثاني- قول النبي صلى الله عليه وسلم لهند زوجة أبي سفيان، حينما شكت إليه بخله بالنفقة: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"^١، والمراد بالمعروف: القدر الذي يحقق الكفاية بالعادة، كما ذكر الشوكاني.

وأما الإجماع: فإن الشاطبي استدل بإجماع العلماء على أن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لتزاعي مصالح الناس، وإذا كان ذلك كذلك فوجب اعتبار عوائدهم؛ لأن في عوائدهم ما يحقق مصالحهم، فإذا كان أصل التشريع سبب المصالح فوجب اعتبار ما يحقق هذه المصالح؛ ولا معنى لاعتبار العوائد إلا هذا.

^١ - قال الزيلعي في (نصب الراية ٤/١٢٢) عنه: غريب مرفوعاً، ولم أجده إلا موقوفاً على ابن مسعود، وله طرق: أحدها- رواه أحمد في مسنده، والثاني- رواه أبو داود الطيالسي، والثالث- رواه البيهقي.

^٢ - رواه الجماعة إلا الترمذي (نيل الأوطار ٧/١٢١).

واستدل الشاطبي أيضاً: بأن عدم اعتبار العوائد يؤدي إلى التكليف بما لا يطاق، وهو غير جائز، أو غير واقع، وبيانه: أن التكليف لا بد وأن يراعي قدرة المكلف وعلمه، وإلا لكان تكليفاً بما لا يطاق.

وعدم اعتبار العوائد: فيه تكليف بما لا قدرة للناس عليه؛ لأنه ليس من الهين ترك ما اعتاد عليه الناس، والتكليف بما لا قدرة فيه للمكلف تكليف بما لا يطاق.

ثم إن الأئمة استدلوا على حجية العرف بالإجماع العملي (أي التعامل العام من غير تكبير)، ودلالة الإجماع استدل بها الحنفية على أحكام كثيرة، مثل العفو عن قدر الدرهم من النجاسة المغلظة، وجواز بيع الثمار التي لم يبد صلاحها، وأجمع الفقهاء على الأخذ بالعرف الذي أشار إليه النص أو بني عليه.

قد يردّ العرف إلى قاعدة ثابتة بالتعليل، أو المصلحة المرسلّة، أو إلى أصل المنافع والمضار، وغير ذلك^١.

وأما القياس أو المعقول: فإن العلماء استدلوا على حجية العرف بأدلة كثيرة، منها الاستقراء: وهو أن من يتتبع فروع الشريعة الإسلامية يجد أن النصوص الشرعية قد أقرت بعض الأعراف التي كانت موجودة قبل الإسلام، وذلك كبيع السلم والعرايا^٢ والمضاربة، وكل ما كان صالحاً للبقاء في ظل الإسلام، وألغى ما ليس صالحاً للبقاء، كعقود الربا والغرر.

ومنها: أنه لولا اطراد العادات لما عرف الدين من أصله، فضلاً عن أن تعرف فروعها، فوجب اعتبارها في الأحكام؛ لأنه كما ذكر الشاطبي لا يعرف

^١ - العرف والعادة في رأي الفقهاء للشيخ أحمد فهمي أبو سنة: ص ٢٢-٢٩.

^٢ - السلم: بيع أجل بعاجل. والعرايا: بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر خرساً دون خمسة أوسق (٦٥٢ كغ).

الدين إلا بالنبوة، والنبوة لا تعرف إلا بالمعجزة، ولا معنى للمعجزة إلا أنها فعل خارق للعادة المطردة، فلولا اعتبار العادة لما اعتبر الخارق لها^١.
ومنها: أن العوائد الجارية لا بد أن تكون ضرورية الاعتبار؛ لأنه لا يستقيم التكليف إلا باعتبارها، بدليل أن العادة قد جرت بأن الزجر سبب الانكفاف عن المخالفة، ولهذا شرعت عقوبات القصاص والحدود^٢، ودلت العادة أيضاً على أن البذر سبب لنبات الزرع، والزواج سبب للنسل، والتجارة سبب لنماء المال، إلى غير ذلك من العادات، ولهذا شرعت الأحكام الخاصة بعقود الاستثمار من مزارعة، ومساقاة، وإحياء الموات، وأحكام البيوع والزواج ونحو ذلك، مما يدل على وقوع المسببات عن أسبابها.
والحاصل: قال الكمال بن الهمام: "إن العرف بمنزلة الإجماع شرعاً عند عدم النص".

١ - هل يؤثر العرف اللفظي في الأحكام الشرعية؟

للعرف اللفظي تأثير واضح في فهم الحكم الشرعي؛ لأن كل متكلم يحمل كلامه على لغته وعرفه، فيتحدد المراد من النصوص الشرعية بالمعاني المقصودة بالعرف، أي المستعملة بين الناس، وبحسب المقصود منها في الألفاظ المتداولة، وإن خالفت المعاني الحقيقية التي وضع لها اللفظ في أصل اللغة؛ لأن العرف نقل اللفظ لمعنى آخر، فصارت الحقيقة العرفية هي المقصودة باللفظ، وتركت الحقيقة اللغوية^٣ - لذا قال فقهاء الحنفية: "العرف

^١ - الموافقات ٢ / ٢٠٦.

^٢ - المرجع السابق ٢ / ٢١١ وما بعدها.

^٣ - المدخل الفقهي العام للأستاذ الزرقا: ف ٤٩٢، العرف والعادة لأبي سنة: ص ٥٤.

- قاضي على اللغة"، فينعتد البيع بلفظ الماضي، مثل: "بعث" و"اشتريت" باتفاق الفقهاء، وقال المالكية: ينعقد البيع بما يدل على الرضا وإن بمعاطاة.
- وجاء في المجلة: "الحقيقة تترك بدلالة العادة" (م/٤٠)، وقال ابن عابدين في رسائله^١: "يحمل كلام الحالف والناذر والموصي والواقف وكل عاقد على لغته وعرفه، وإن خالفا لغة العرب ولغة الشارع" وتطبيقات ذلك كثيرة:
- الأيمان والندور مبنية على العرف، وكذا ألفاظ الطلاق والزواج، فقد يراد بالطلاق الزجر المحض دون قصد التطليق، مثل "علي الطلاق" أو "علي الحرام".
 - ألفاظ الوقف تبنى على العرف، مثل تعيين ناظر على الوقف، أي المتولي إدارة الوقف من جباية وتعمير وإنفاق، بحسب عرف القدماء، وكلمة "على الفريضة الشرعية" يراد بها إعطاء الذكر ضعف الأنثى.
 - البيع بثمن رمزي يعد هبة، والهبة بعوض معلوم: بيع، وبيع الثمار على الأشجار بلفظ التضمين في بلاد الشام: بيع.
 - قد يعبر العامة عن شرط البراءة العامة عن العيوب في بيع السلعة - كالسيارة ونحوها - بعبارة: "حاضر حلال"، فيعمل بذلك.
 - وتدخل توابع المبيع في البيع، كأدوات تصليح السيارة، ومضخة استخراج الماء، وآلات غلي الماء في الحمام.
 - والوصية بثمرة البستان تجعل للموصى له الثمرة الموجودة، لا المعدومة، وتراعى أساليب العوام في العقد والتعليق والتنجز والإذن والإجازة وإن خالفت مذاهب اللغويين.

يتبين من هذا أن العرف اللفظي يحدد المقصود من كلام المتكلم، ويرشد إلى ما يترتب على التصرفات القولية من آثار تتعلق بالحقوق والواجبات، قال القرافي: الصحيح تقديم العرف اللفظي على اللغة، وهو أمر واجب متعين؛ لأن الناسخ مقدم على المنسوخ إجماعاً، فكذا ههنا^١.

٢ - هل يعتبر العرف العملي في الأحكام الشرعية؟

يعد العرف العملي ذا تأثير كبير في أحكام الأفعال العادية، والمعاملات المدنية المختلفة المتعلقة بحقوق الناس أو الأحوال الشخصية أو القضاء أو الشهادات أو العقوبات وغيرها، ويظهر تأثيره في تحديد الحكم، وترتيب آثار العقود، وبيان الالتزامات المتقابلة على وفق المتعارف، إذا لم يصادم العرف نصاً تشريعياً في القرآن والسنة.

ويكون المعول على العرف، لذا قال الحنفية وغيرهم كالمالكية: "العادة محكمة" (م/٢٦ مجلة) و "التعيين بالعرف كالتعيين بالنص" (م/٤٥) وقال البيهقي شارح الأشباه والنظائر لابن نجيم: "الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي" (١٢) والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً" (م/٤٢).

وتطبيقات ذلك في الأفعال العادية كثيرة^٢، منها: أن الحلف على ترك أكل اللحم ينصرف إلى اللحم المعتاد في البلد، كلحم البقر أو الضأن، ولا يشمل لحم السمك، والحلف على عدم الركوب يشمل ما يعتاد ركوبه في كل عصر، وتحدد حمولة الدابة أو السيارة نوعاً ومقداراً بحسب العرف السائد.

^١ - الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام: ص ٧٢.

^٢ - رسائل ابن عابدين ١١٥/٢.

المدخل الفقهي للأستاذ الزرقا ف ٤٩٧.

ونفقة الزوجة تقدر بحسب حال الزوجين غنى وفقراً وبحسب أحوال المعيشة السائدة.

وفي أحكام الجوار يتحدد التجاوز المؤدي إلى الضرر بالآخرين بحسب العرف والعادة، فمن أوقد ناراً في أرض فتطايرت شرارة، فأحرقت زرع الجار، يكون ضامناً إن تجاوز المعتاد أو في وقت هبوب الرياح.

وفي عقود الأمانة -كالإيداع والإعارة- يضمن الوديع الوديعة، والمستعير العارية، إن أودعها الوديع عند من لا يحفظ ماله عنده عرفاً وعادةً فتلفت، كحفظ الخاتم النفيس عند الخادم، وإن استعمل المستعير العارية استعمالاً غير مألوف أو غير معتاد فتلفت، يضمنها.

يتبين من ذلك أن عرف الأفعال العادية في الأكل والشرب والركوب واللبس والحفظ والانتفاع يقيد العقود، ويحدد الالتزامات والضمانات.

وتطبيقات ذلك في المعاملات المدنية: مثل إباحة تناول الثمار الساقطة في أراضي البساتين بلا إذن صاحبها، والاكتفاء بسكوت الفتاة البكر البالغة عند استئذان وليها يعد إذناً وتوكيلاً؛ لغلبة الحياء والخجل عليها.

وانعقاد العقود المالية بالتعاطي، عملاً بالعرف العام الذي يعتبر القبض بعد معرفة الثمن في قوة الإيجاب والقبول بين المتعاملين.

والالتزامات عقود المعاوضة يحددها العرف، فيقال: السمسرة على البائع، ورسوم البيع على المشتري، وتوصيل السلعة على حساب البائع إلى بيت المشتري في بعض المبيعات.

وتوابع المبيع يحددها العرف، ففي بيع الدار يدخل مفتاحها، وفي بيع السيارة يدخل أدوات الإصلاح السريعة، كالمفك والأدوات المعروفة لتغيير دواليب السيارة.

ودفع الأجرة في حال عدم الاشتراط يخضع للعرف تعجبياً وتأجيباً، وإذا جهز الأب ابنته من ماله في زواجها كان ذلك تملكاً لها. وفي السندات والرسائل والصكوك يجب أن تكون مكتوبة بحسب العرف، يظهر من ذلك مدى تأثير العرف العملي في بيان الالتزامات ومنع الخصومة والمنازعات الناشئة في شأنها، وهو تأثير يظل متجدداً بتجدد الأعراف والعادات وتبدل أساليب الحياة المعيشية واتساع العلم والعمران، وتراعى أعراف كل فئة من العمال والتجار والصناع والزراع، ويكون العرف العملي العام المقارن للنص مخصصاً للنص عند الحنفية، ولا يعد ذلك تعطيلاً للنص.

٣- هل يعتبر العرف الخاص والعام كلاهما أو العرف العام فقط؟

لا فرق بين العرف العام والخاص إذا كان كل منهما مطرداً (مستمراً العمل به) أو غالباً (شائعاً في أكثر الحوادث) إلا في العموم والخصوص، فالعام يشمل جميع البلاد والناس، والخاص مقصور على فئة معينة - كالتجار والصناع والزراع - يتعاملون بموجبه، أو يتعارفه أهل بلد أو بلدان معينة دون سواها.

لذا يعتبر العرف الخاص كالعرف العام في بعض الأحيان، لكن العرف الخاص أضعف قوة من العام؛ لذا نص الحنفية^١ على أن العرف العام يترك به القياس، ويصلح مخصصاً للدليل الشرعي، مثل عقود الاستصناع والإجارة والسلم والمعاطاة ودخول الحمام بدون تقدير مقدار الماء ومدة البقاء فيها، والشرب من أيدي السقائين مع التفاوت في الشرب بحسب أحوال الناس وشدة العطش وقلته، وغير ذلك.

^١ - رسائل ابن عابدين ١١٦/٢-١٢٦، الأشباه والنظائر للسيوطي: ص ٨٦.

وأما العرف الخاص: فيعتبر إذا عارض النص الفقهي المذهبي المنقول، لكنه يفترق عن العرف العام في أنه يختص حكمه بأهل ذلك العرف، وأما العرف العام فيثبت حكمه على أهل كل البلد، ولا يعتبر العرف الخاص إذا عارض نصاً شرعياً، ولا يترك به القياس، ولا يخص به الأثر، بخلاف العرف العام^١، كما تقدم.

قال ابن عابدين بمناسبة تقديم العرف على المنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية: لا فرق بين العرف الخاص والعام إلا من جهة أن العرف العام يثبت به الحكم العام، والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص، وحاصله: أن حكم العرف يثبت على أهله عاماً أو خاصاً، فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد، والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط^٢.

٤ - مدى عدم اعتبار العرف الخاص عند جمهور العلماء:

إن الجمهور الذين لم يعتبروا العرف الخاص، هل في النصوص الشرعية فقط أو حتى في نصوص الفقهاء؟
إن العرف الخاص لا يفيد الحكم العام، بل العام يفيد حكماً عاماً يسري على الناس جميعاً، والخاص يفيد حكماً خاصاً، كالألفاظ المتعارفة في المعاملات في بلد دون آخر.

وجمهور الفقهاء - وهو المذهب لدى الحنفية - يشترطون لاعتبار العرف أن يكون في بلاد الإسلام كلها، وأن العرف الخاص لا يعتبر عندهم إلا إذا قررته السنة، فإنه يعتبر حينئذ.

١ - رسائل ابن عابدين ١٢١/٢-١٢٢ وما بعدها.

٢ - المرجع السابق: ١٢٢/٢.

أما مشايخ بخارى وبلخ وخوارزم، وأبو الليث وأبو علي النسفي فقالوا: باعتبار العرف الخاص دليلاً ومخصصاً، ولذلك أفتوا بجواز كثير من المعاملات التي يمنعها الدليل، فأفتى مشايخ بلخ بجواز استئجار الحائك في الغزل ببعض ما يخرج من عمله مع أنه ممنوع؛ بدلالة نهيه صلى الله عليه وسلم عن قفيز الطحان.

والجمهور الذين رفضوا اعتبار العرف الخاص قالوا بأن العرف الخاص المختلف على اعتباره إنما هو العرف الذي جعل دليلاً على الحكم ظاهراً، والذي قالوا عنه: إنه يخصص الدليل ويقيده، أي أنه العرف القاضي على الأدلة والنصوص الشرعية فقط: وهو ما يكون دليلاً على الحكم ظاهراً، فإذا وجد النص بخلاف العرف الخاص فلا يصلح ناسخاً للنص، ولا مقيداً له، وأما ما عدا ذلك مما يتعلق بنصوص الفقهاء فيعتبر العرف الخاص، ويكون العرف العام والخاص فيه سواء، بدليل اعتبار العرف الخاص في مواضع كثيرة، منها مسائل الأيمان، وكل عاقد وواقف وحالف يحمل كلامه على عرفه، كما ذكر الكمال بن الهمام، وذكره في الأشباه ابن نجيم^١.

ويؤيد ذلك أن من الثابت اختلاف أسباب التعزير وعقوبته وما يخل بالمروءة وما به الكفاية في النفقة باختلاف الأقاليم والأزمان، وهذا من العرف المرجوع إليه في تطبيق الأحكام.

قال ابن عابدين: الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص، وهذا يفيد أن عدم اعتباره بمعنى أنه إذا وجد النص بخلافه لا يصلح ناسخاً للنص، ولا مقيداً له.

^١ - العرف والعادة في رأي الفقهاء لأبي سنة: ص ٥٨-٦١، الأشباه لابن نجيم: ص

المحور الثالث - شروط اعتبار العرف والعادة والطريق عند تعارضهما مع النصوص الشرعية:

يتناول بحث هذا المحور الأمور الستة التالية:

١ - ما هي شروط اعتبار العرف؟

إن اعتبار العرف مبنى للأحكام أو دليلاً وحجة في الشريعة يتطلب توافر ضوابط أو شروط أربعة ذكرها علماء الأصول، وهي ما يلي^١:

الشرط الأول - أن يكون العرف مطرداً أو غالباً:

معنى كونه مطرداً: أن يستمر العمل به في جميع الحوادث أو أغلبها بين المتعاملين به، فإذا اضطرب العمل به - فلم يكن مطرداً أو غالباً - فلا عبء به - وهذا الشرط مطلوب في العرف بنوعين: اللفظي والعملي، وفي العرف العام والخاص.

فلا يكون الاطراد أو الغلبة بمعنى العموم، فإن عموم العرف غير اطراده، فعموم العرف: كونه منتشراً في جميع البلاد، وخصوص العرف: كونه متعارفاً في بلد أو بلدان معينة، أو بين أهل حرفة أو صناعة مخصوصة دون سواهم، والاطراد أو الغلبة لا يستلزمان أن يكون العرف عاماً - ومعناهما هو استمرار العمل به لدى الكل أو الأغلبية، بمعنى أنه لا يتخلف العمل به.

وعلى هذا يكون تقسيم المهر في الزواج إلى معجل ومؤجل مثلاً مطرداً إذا جرى عليه أهله في البلد في جميع حوادث الزواج.

^١ - المدخل الفقهي العام للأستاذ الزرقا: ف ٥٠٢ - ٥٠٧، العرف والعادة لأبي سنة: ص ٦٨-٥٦، الأشباه والنظائر لابن نجيم: ص ١٠١، الأشباه والنظائر للسيوطي: ص ٩٦.

وإذا تباع اثنتان سلعة بدراهم ، حمل الثمن على الغالب الشائع، وكانت الغلبة قرينة إرادته، وقرينة الحاجة إليه باعتباره هو المتعارف.

الشرط الثاني- أن يكون العرف قائماً عند إنشاء التصرف المراد تحكيم العرف فيه:

أي يجب أن يكون موجوداً عند وجود التصرف، ويكون المراد به هو العرف السابق دون المتأخر أو الحادث، فإن هذا لا عبرة به بالنسبة لما تقدمه في الماضي، ولو تغير العرف لا يؤخذ بالجديد بالنسبة لما قبله. وهذا يشمل أيضاً العرف بنوعيه اللفظي والعملي:

ففي العرف اللفظي: يحمل كلام المتكلم بالإرادة المنفردة -كالوقف والحلف والنذر والوصية والطلاق- وكذا كلام العاقد في العقود، على معانيه العرفية دون معانيه اللغوية في أصل اللغة، فلو تغير العرف في مفاهيم الناس فلا عبرة للعرف الحادث في تفسير الألفاظ، وعليه يكون لفظ "الفريضة الشرعية" مراداً به أن للذكر ضعف الأنثى في كلام الواقفين والموصين، فلو تبدل هذا العرف وصار معناه التساوي في الحصص بين الذكر والأنثى لا يتبدل حكم الوقف والوصية السابقة.

وكذلك النصوص الشرعية تفهم بحسب مدلولاتها وقت صدور النص، كلفظ "في سبيل الله" ولفظ "ابن السبيل" في مصارف الزكاة، الأول يراد به مصالح الجهاد، والثاني يراد به المنقطع في السفر، فإذا تبدل العرف، فأصبح يراد بالأول طلب العلم مثلاً، ويراد بالثاني الطفل اللقيط، يظل النص الشرعي على معناه العرفي الأول عند صدوره. وفي العرف العملي: يعتبر القائم عند التصرف دون الحادث، مثل ما يعد عيباً في المبيع، وما يدخل تبعاً في المبيع، وتقسيط أجرة العقار، ولا يسري العرف الحادث على التصرف السابق، قال

السيوطي^١: العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر.

وإذا كان العرف يقضي بأن تأثيث بيت الزوجية على الزوجة، ثم تغير هذا العرف، وأصبح التأثيث على الزوج، فالعبرة بالعرف القائم الموجود أثناء العقد.

الشرط الثالث - ألا يعارض العرف تصريح بخلافه:

أي أنه يعمل بالعرف القائم ما لم يوجد تصريح من المتعاقدين بخلاف مضمون العرف، فإذا صرح المتعاقدان بخلاف ما جرى عليه العرف، فإنه يعمل بما اتفقا عليه، ولا عبرة بالعرف؛ لأن من القواعد المقررة أنه: "لا عبرة للدلالة في مقام التصريح" (م/ ١٢ مجلة).

ويكون هذا الشرط قيدياً أساسياً في قاعدة "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً".

وعلى هذا تتقيد الإعارة في الزمان والمكان والمقدار بما يقيد بها المعير ولو جاء قيده مخالفاً للمعتاد، فإن لم تكن الإعارة مقيدة، وإنما كانت مطلقة، تقيد المستعير بالاستعمال المعتاد المؤلف.

وإذا اتفق المتعاقدان في الزواج على تعجيل المهر كله، لم يعمل بالعرف الشائع في تأجيل بعض المهر، وإذا لم يتفقا على التعجيل عمل بالعرف.

الشرط الرابع - ألا يكون العرف مخالفاً لنص شرعي أو أصل قطعي في الشريعة:

^١ - الأشباه والنظائر: ص ٨٧.

ومعناه: أنه لا يجوز أن يصادم العرف نصاً شرعياً في القرآن أو السنة، أو يعارض مبدأً تشريعياً مقطوعاً به، كالتراضي في العقود، فإذا حدث هذا التعارض كان العرف فاسداً؛ لأن نص الشرع ومبادئه مقدمان على العرف. فإذا تعارف الناس تقديم كؤوس الخمر في الحفلات العامة وأعياد الميلاد، ولعب الميسر، والخروج بملابس البحر على الشواطئ، ونحو ذلك من العادات والتقاليد الفاسدة، مثل التسوية بين الذكر والأنثى في بعض البلاد الإسلامية، فلا عبرة لهذه الأعراف الفاسدة.

لكن يستثنى النص العرفي: وهو النص الشرعي الصادر عن المشرع نفسه بناءً على عرف قائم، ومعللاً به، مثل مقياس الأموال الربوية، فإذا كانت العلة في الأصناف الربوية الأربعة (وهي البر والشعير والتمر والملح) هي الكيل، ثم تغير المعيار، فأصبحت هذه الأشياء توزن بعد أن كانت تكال، فوجب أن يتغير المعيار تبعاً لتغير العرف، فتصبح المساواة المعتبرة شرعاً بالوزن، ولا يكون العرف حينئذ مخالفاً للنص الشرعي، وهذا رأي أبي يوسف رحمه الله، وهو أقوى حجة وأقرب لروح التشريع.

٢- ما حكم العرف عند تعارضه مع النص العام بحيث يستلزم العمل بالعرف تخصيص ذلك النص؟

إما أن يتعارض النص العام مع عرف قائم حال وروده، أو مع عرف حادث بعده^١.

أولاً- تعارض العرف القائم مع نص عام:

قد يحدث التعارض بين النص العام والعرف اللفظي، وقد يحدث بين النص العام والعرف العملي.

^١ - فواتح الرحموت ٢٤٥/١، الفروق للقرافي: ١٧١/١ وما بعدها، شرح الإسنوي للمنهاج ١٢٨/٢.

(١) إذا تعارض العرف اللفظي مع النص العام: فهم النص في حدود المعنى العرفي، فإن الأصوليين اتفقوا على أن العرف القولي يقضي على اللفظ العام؛ لأن العرف اللفظي يجعل المعنى المتعارف حقيقة عرفية، وهي مقدمة في الفهم على الحقيقة اللغوية وعليه تفهم ألفاظ العبادات من صلاة وصيام وحج، والمعاملات من بيع وشراء وإجارة، والأحوال الشخصية من زواج وطلاق وعدة بحسب المعاني العرفية.

(٢) وإذا تعارض العرف العملي مع النص العام: فإن الحنفية ذهبوا إلى أن هذا العرف يخص النص ويقيد المطلق، وخالفهم الجمهور في ذلك؛ لأن العرف العملي يدل في مفهوم الحنفية على حاجة الناس إلى ما تعارفوا عليه، وفي نزع الناس عما تعارفوه عسر وحرج، فالعمل به أولى، مثل عقد الاستصناع يشمل النص النبوي المانع من بيع ما ليس عند الإنسان، ولكن الناس جميعاً تعارفوا العمل به في كل البلاد؛ لحاجتهم إليه، فيكون هذا العرف مخصصاً للنص.

وإذا حرم الشارع الربا في الطعام، اقتضت حرمة على الطعام الغالب، وهو البر عند الحنفية، وعم كل مطعم عند الجمهور، عملاً بصيغة العموم. إلا أن المحققين من المالكية^١ أيدوا الحنفية في هذا، فقرروا أن العرف العملي القائم يخص النص العام، ويقيد المطلق، بدليل قولهم: إن المرأة الشريفة القدر لا يلزمها إرضاع ولدها إن قبل ثدي غيرها، عملاً بالعرف القائم عند نزول الآية: (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) (البقرة: ٢٣٣).

ثانياً- تعارض العرف الحادث مع نص عام:

^١ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤٣١/٢.

إذا تعارض النص مع عرف حادث بعده، فلا يصلح العرف مخصصاً للنص الشرعي باتفاق الأصوليين، ولو كان عرفاً عاماً، لفظياً أو عملياً؛ لأنه لو خصصه كان ناسخاً للنص، ولا ينسخ النص بالعرف الطارئ؛ لأنه يؤدي إلى هدم الشرع وإلغائه.

وعليه تفسر نصوص القرآن والسنة بحسب العرف القائم حين ورودها، ولا يلتفت لتبدل الأعراف، مثل الألفاظ الاصطلاحية المتأخرة للفقهاء في تقسيم الحكم الشرعي إلى فرض وواجب ومندوب ومكروه ومحظور، لا يصح تفسير الأوامر والنواهي الشرعية بها، ونصوص الفقهاء وألفاظ الواقفين والموصين والبايعين والواهبيين والمتزوجين وإقرارات المقرين في الصكوك العقدية وشروطها، لا يصح تفسير أو تقييد مراد المنشئين لها بحسب العرف الطارئ، وإنما تفسر بحسب عرفهم في زمانهم، كلفظ "الأستاذ" كان يراد به "رب الصناعة"، ثم أطلق على مدرس العلوم، فلا يفسر النص الفقهي القديم بالمعنى المعاصر الحادث بعدئذ.

٣- تعارض العرف مع النص الخاص:

إذا تولى الشرع معالجة أمر ما بنص خاص، بقصد بيان فساده أو ضرره، فنهى عنه، ثم تعارف الناس عملاً من الأعمال العادية أو المدنية التي تخالف المنهي عنه والممنوع بنص خاص وارد في الشرع، كان ذلك العرف مرفوضاً حتماً، منعاً من إهمال النص التشريعي، وإعمالاً له؛ لأن الشريعة إلزامية، فلا يجوز تعطيلها بالتعامل على خلافها، وإلا لم يبق للتشريع معنى^١، قال ابن نجيم: المعتبر في بناء الأحكام العرف العام لا الخاص.

^١ - الموافقات للشاطبي ٢/٢٨٣ وما بعدها، المدخل الفقهي للزرقاء: ف ٥١٠-٥١٣.

وذلك مثل إلغاء التبني وتحريمه الذي كان في الجاهلية بنص القرآن الكريم: (ادعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله) (الأحزاب: ٥) لا يجوز العودة إليه بعرف طارئ، ولا يجوز القضاء به بحال، ولو كان العرف عاما. ومثل النهي عن عقود الغرر - كالمناذة والملامسة وبيع الحصاة وبيع الملاقيح والمضامين وبيع ضربة القانص (ما يقع في شبكة الصياد) وضربة الغائص (ما يستخرجه الغواص من اللالئ) مما كان في الجاهلية ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه-، فلا عبرة لعرف عائد إليه. ومثل استرقاق المدين الذي كان في جاهلية العرب وعند الرومان فمنعه الإسلام وأوجب إنظار المعسر في قوله تعالى: (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة) (البقرة: ٢٨٠) لا يجوز العمل به بعرف جديد. ومثل نكاح الشغار (وهو جعل كل امرأة في زوجين مهراً للأخرى) الذي نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم وأبطله الإسلام، فلا يجوز العمل به بعرف طارئ، حادث في بعض البلاد الآن.

٤- ما أثر تغير الأعراف على النصوص الشرعية؟

ليس للأعراف المتغيرة تأثير على النصوص الشرعية ذات الحاكمية المطلقة على الأحداث، والمبينة للأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتقريرها بنصوصها الآمرة الناهية، مثل حرمة المحرمات، والتراضي في العقود، والوفاء بالعهود، وضمن الضرر اللاحق بالآخرين، ووجوب منع الأذى وقمع الجريمة، وحماية الحقوق، وسريان الإقرار على النفس دون غيرها (الإقرار حجة قاصرة)، والمسؤولية الشخصية أو الفردية عن عمل كل مكلف أو تقصيره، وعدم مؤاخذه بريء بذنب السلف أو القريب أو غيره، ونحو ذلك مما جاءت الشريعة لإقراره وإصلاح شؤون الفرد والمجتمع.

وذلك إلا إذا كان النص معللاً بعلّة ثم تغيرت العلة، كما امتنع النبي صلى الله عليه وسلم عن التسعير بقوله: (إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر ..^١)؛ لأن المسوغ للتسعير لم يتوافر، وهو مغالاة التجار بالأسعار، ثم تغير العرف فأفتى فقهاء المدينة السبعة والإمام مالك ومتأخرو الزيدية فيما عدا قوت الآدمي والبهيمة بجواز التسعير؛ لأن غلاء الأسعار كان بسبب من التجار أنفسهم لطمعهم وجشعهم، أما في عهد النبوة فكان الغلاء بسبب قلة العرض للسلعة وزيادة الطلب، فحينئذ يجوز التسعير بالعرف الجديد.

وإلا النص العرفي المراعى فيه -كما تقدم- حال المبادلة بالكيل في الأموال الربوية، ثم تغير فأصبح أسلوب التبادل بالوزن. وإلا الأحكام التي روعي فيها تنظيم بيت المال، مثال منع الزكاة عن الهاشميين، ثم أفتى الحنفية والمالكية بالعطاء.

أما الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية -أي المبنية على القياس أو دواعي المصلحة- فهي القابلة للتغير، ومن أجلها وضعت القاعدة الفقهية: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان" (م/ ٢٩ مجلة).

قال ابن عابدين: نظراً لتغير الأعراف بتغير الأزمان فإن الأحكام المبنية على العرف تتغير أيضاً^٢.

وعوامل التغير إما فساد أو تطور، أي فساد الأخلاق أو تطور أساليب الحياة^٣، وأمثلة ذلك ما يأتي:

- أفتى المتأخرون من العلماء بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن والإمامة والأذان وسائر الطاعات من صلاة وصيام وحج، وهو حكم خولف فيه ما

^١ - رواه الخمسة إلا النسائي، وصححه الترمذي.

^٢ - رسائل ابن عابدين ١٢٥/٢.

^٣ - المدخل الفقهي للأستاذ الزرقا: ف ٥٤١-٥٥٥.

كان مقرراً عند العلماء -ومنهم أئمة الحنفية- نظراً لتغير الزمان وانقطاع عطاء المعلمين وأصحاب الشعائر الدينية من بيت المال، فلو اشتغل هؤلاء بالاكنتساب من زراعة أو تجارة أو صناعة لزم ضياع القرآن وإهمال تلك الشعائر.

- تضمين الأجير المشترك -كالخياط والصباغ-، فإن الأصل هو أنه أمين، لا يضمن إلا بالتعدي أو بالتقصير، ثم قرر بعض الصحابة مثل عمر وعلي وبقية الفقهاء ضمانه؛ نظراً لكثرة الادعاء بهلاك ما في يده، ومحافظة على أموال الناس.

- عدم الاكتفاء بظاهر العدالة في الشهادة: فإن أبا يوسف ومحمداً قررا أنه لا بد من تزكية الشهود (أي إظهار عدالة الشاهد وصلاحيته للشهادة بواسطة ثقة)؛ للمحافظة على حقوق الناس وعدم ضياعها، علماً بأن ذلك مخالف لما قرره أبو حنيفة من أنه يكتفى بظاهر العدالة فيما عدا الحدود والقصاص، ولم يشترط التزكية؛ بناءً على ما كان في زمنه من غلبة العدالة؛ لأنه كان في الزمن الذي شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيرية¹، فنظرا لتغير الزمان وفشو الكذب أفتى الصحابان بما يخالف رأي الإمام رحمه الله، نزولاً تحت وطأة العرف.

- تحقق الإكراه من غير السلطان: كان أبو حنيفة يفتي أنه لا يتحقق الإكراه من غير السلطان، نظراً لما شاهده في عصره، من أن المنعة والمقدرة لم تكن لغير السلطان، ونظراً لفساد الزمان وتغير الحال وظهور الظلمة فإن الصحابين أفتيا بتحقيق الإكراه من غير السلطان بناءً على ما شاهدها في زمانهما.

¹ - أخرج البخاري ومسلم عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: قال رسول الله -
ﷺ: "إن خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم.." (سبل السلام ٤/١٢٦).

- منع النساء الشابات من حضور المساجد لصلاة الجماعة بخلاف ما كان عليه الحال في زمن الرسول الله صلى الله عليه وسلم^١؛ نظراً لفساد الأخلاق وانتشار الفساد.
- أفتى فقهاء الحنفية بمنع الزوج من السفر بزوجه وإن أوفاه المهر المعجل؛ لفساد الزمان. وأفتوا أيضاً بعدم تصديق المرأة بعد الدخول بها بأن لم تقبض المشروط تعجيله من المهر مع أنها منكرة للقبض، والقاعدة أن القول قول المنكر بيمينه، وقد تركت هذه القاعدة هنا؛ لأن المرأة في العادة لا تسلم نفسها قبل المعجل^٢.
- أخذ زكاة الأراضي وهو العشر من المستأجر دون المؤجر، أفتى به الصاحبان؛ لأنه أحسن للزمان وأكثر فائدة وأعظم جدوى بالنسبة للفقراء، ولأن الزكاة تؤخذ من الزرع فتتبع مالك الزرع، وهو المستأجر، هذا .. مع أن أبا حنيفة كان يرى العشر على المؤجر؛ لأن الزكاة مؤنة الملك، وملك الأرض للمؤجر.

^١ - روى أبو داود والنسائي والبخاري عن أم سلمة: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سلّم يمكث في مكانه يسيراً، فنرى -والله أعلم- لكي ينفذ وينصرف النساء قبل أن يدركهن الرجال". وروى الطبراني والبيهقي وأحمد (٣٧١/٦) عن أم حميد: "أنها جاءت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إني أحب الصلاة معك قال: قد علمت أنك تحبين الصلاة مسعي، وصلاتك في بيتك خير لك من صلاتك في حجرتك، وصلاتك في حجرتك خير من صلاتك في دارك، وصلاتك في دارك خير لك من صلاتك في مسجد قومك، وصلاتك في مسجد قومك خير لك من صلاتك في مسجدي، قال: فأمرت فبني لها مسجد في أقصى شئ من بيتها وأظلمه فكانت تصلي فيه حتى لقيت الله عز وجل". أو كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم.

^٢ - رسائل ابن عابدين ١٢٦/٢.

هذه الأمثلة ونحوها -كبيع الوفاء^١، ودخول الحمام بلا بيان مدة المكث وقدّر الماء، والإعفاء عن طين الشارع للضرورة- اختلفت أحكامها لاختلاف عادات أهل الزمان وأحوالهم.

دوّنت السنة النبوية في مطلع القرن الثاني، بأمر الخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، خوفاً من ضياعها بموت حفظتها، مع أن النبي صلى الله عليه وسلم في بدء الأمر نهى عن كتابة الحديث، حتى لا يختلط بالقرآن، وقال لأصحابه: "من كتب عني غير القرآن فليمحه"^٢.

يكتفى الآن في بيع العقارات بذكر رقم المحضر دون ذكر حدوده الأربعة، بسبب إنشاء السجلات العقارية؛ لأنه أصبح ذكر الحدود عبثاً، واستقر الاجتهاد القضائي على حصول التسليم بمجرد تسجيل العقد في السجل العقاري، وبه تنتقل تبعة ضمان هلاك المبيع من عهدة البائع إلى عهدة المشتري، أخذاً بتطور الأساليب التنظيمية المحققة للمراد، بدلاً من التسليم الفعلي للعقار الذي كان لا بد منه.

٥- إذا تعارض العرف مع القياس، فأيهما يرجح؟

إذا وقع تعارض بين القياس والعرف يترك بالاتفاق حكم القياس للعرف، ولو كان عرفاً حادثاً، إذا كان عرفاً عاماً؛ لأن العرف حينئذ غالباً دليل الحاجة، فهو أقوى من القياس، ورعايته هي المصلحة؛ لأنه أمانة الحاجة^٣، وهو استحسان في اصطلاح الحنفية؛ لأن الاستحسان يشمل عندهم القياس الخفي

^١ - بيع الوفاء: هو أن يبيع المحتاج إلى النقد عقاراً على أنه متى وفي الثمن استرد العقار.

^٢ - رواه مسلم في صحيحه (شرح مسلم للنووي ١٢٩/١٨).

^٣ - رسائل ابن عابدين ١١٦/٢، العرف والعادة لأبي سنة: ص ١٠١-١٠٢، المدخل الفقهي العام للزرقا: ف ٥٣١-٥٣٣.

في مقابلة القياس الجلي، والعمل بدليل خاص من نص أو إجماع اتفاقي أو عملي أو ضرورة أو حاجة، ويسمى ذلك أيضاً استحساناً عند المالكية. وأمثلة ذلك:

- الحكم بطهارة نجو (خرء) الحمام، عملاً بالعرف في المساجد حتى المسجد الحرام، وترك القياس على نجو الدجاج.
- الحكم بصحة الإجارة بشرط لا يقتضيه العقد عملاً بالشرط المتعارف، وترك القياس على البيع بهذا الشرط.
- إباحة استقراض الخبز عدداً؛ للتعامل به بين الجيران، وإهدارهم التفاوت، وأخذاً بقول محمد، وترك قياسه في رأي أبي حنيفة وأبي يوسف على السلم؛ لتفاوته في المقدار والصنعة في عجنه وطحنه وخبزه، والقياس يترك بالتعامل، وإن أفتى المتأخرون برأي أبي يوسف في أنه لا يجوز إلا بالوزن؛ لتفاوت أحاده.
- جواز بيع دود القز والنحل؛ لتعامل الناس به وأخذاً برأي محمد، وترك قياس ذلك على سائر هوام الأرض، كالوزغ والضفادع.
- قبض الأب أو الجد عند عدم الأب مهر البنت البكر البالغة؛ للعرف والعادة، ما لم تنه عن ذلك، وترك القياس بعدم جواز دفع الدين لغير صاحبه إلا بولاية أو وكالة.

٦- هل يعتبر العرف إذا تعارض مع قواعد الشريعة العامة؟

العرف في رأي بعض العلماء عند التحقيق ليس دليلاً شرعياً مستقلاً، وإنما هو مجرد قاعدة فقهية كلية؛ لأنه مبني في الغالب على مراعاة الحاجة والضرورة ودفع الحرج والمشقة وتيسير التكليف، ولأنه يترتب عليه كثير من القواعد المستنبطة، كقاعدة "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً"، وقاعدة "الثابت

بالعرف كالثابت بالنص"، وقاعدة "الحقيقة تترك بدلالة العادة أو الاستعمال" وغير ذلك.

فإذا تعارض العرف مع قاعدة فقهية كلية، مثل قاعدة "سد الذرائع" القائمة على مبدأ "مآلات الأفعال مقصودة ومعتبرة" أو مع دليل الاستحسان أو الاستصلاح حينما لا يوجد حكم مشابه مقيس عليه فالحكم المتبع هو الحكم السابق المقرر في حال التعارض مع القياس: تترك القاعدة أو الاستحسان أو الاستصلاح إذا كان العرف عاما لعموم الحاجة، ورعاية المصلحة العامة، ولأن "العادة محكمة" (م/ ٣٦) واستعمال الناس حجة يجب العمل بها" (م/٣٧) والمصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة، والعرف بمنزلة الإجماع شرعاً عند عدم النص، كما ذكر ابن الهمام^١.

المحور الرابع - القواعد الفقهية المتعلقة بالعرف والعادة:

شرح قواعد العرف والعادة بإيجاز:

هناك إحدى عشرة قاعدة تتعلق بالعرف والعادة، وهي ما يأتي^٢:

١ - "العادة محكمة" (م/٣٦):

العادة في هذه القاعدة تشمل العرف بنوعين اللفظي والعملي، ومعنى القاعدة أن الشرع الحكيم اعتبر العادة في بناء الأحكام عليها، عامة كانت أو خاصة، وجعلها دليلاً على الحكم فيما لا نص فيه، ومرجعاً للناس في توزيع الحقوق والالتزامات بينهم في التعامل.

^١ - فتح القدير ١٥٧/٦.

^٢ - ص ٨٠-٩٠، الأشباه والنظائر لابن نجيم: ص ١٠١-١١٢، ط. دار الفكر بدمشق. المدخل الفقهي للأستاذ الزرقا: ف ٦٠٤-٦١٤، نظرية العرف للدكتور عبد العزيز الخياط: ص ٩٤-١٠٢.

وكونها محكمة معناه حكمها الشرع، وجعل العادة تستمد قوتها من الشرع. وهذه القاعدة تبين مكانة العرف واعتباره في الشريعة الإسلامية.

٢ - "استعمال الناس حجة يجب العمل بها" (م/ ٣٧):

هذه القاعدة في معنى أصلها "العادة محكمة"، وتشمل العرف اللفظي والعملي، فوضع اليد على شيء والتصرف فيه دليل على الملك ظاهراً، وأجر المكلف بشراء شيء يقدر بتعامل أهل السوق، فإن لم يكن له أجر فلا أجر له^١.

٣ - "إنما تعتبر العادة إذا اطّرت أو غلبت" (م/ ٤١):

تدل هذه القاعدة على أحد شروط العرف، وهو شرط الاطراد أو الغلبة، فهي قيد في قاعدة "العادة محكمة"، فلفظ "الدرهم" ينصرف إلى نقد البلد الذي تم فيه التعاقد، فإن اضطربت العادة، فوجب البيان، وإلا بطل العقد.

٤ - "العبرة للغالب الشائع لا للنادر" (م/ ٤٢):

تعبر هذه القاعدة أيضاً عن أحد شروط العرف، وهو الغلبة، فهي بمعنى القاعدة السابقة، فتعيين مدة الحضانة للولد والفتاة مبني على الشائع المتعارف في إمكان استغناء الصبي بنفسه في الملبس والمأكل والاستحمام وغيرها، واستغناء الفتاة ببلوغها تسع سنوات.

٥ - "الحقيقة تترك بدلالة العادة" (م/ ٤٠):

أو "تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال" وهي خاصة بالعرف اللفظي، ومعناها: أن اللفظ المستعمل في غير معناه الحقيقي إذا أطلق أريد به المعنى العرفي، لا الحقيقي، وأكثر استعمال هذه القاعدة في الأعراف الخاصة بأهل الحرف، فلهم اصطلاحات خاصة، وكذلك الأعراف الإقليمية، فمن اشترى خبزاً،

^١ - شرح المجلة للأستاذ علي حيدر (م/ ٣٧).

انصرف إلى الخبز المستعمل في مكان العقد، كمصر أو سورية، وهو خبز البر (الحنطة).

٦- "الكتاب كالخطاب" (م/٦٩):

تدل هذه القاعدة على أحد أسس العرف اللفظي، وهو أن الكتابة تقوم في العرف مقام الكلام.

٧- "الإشارات المعهودة للأخرس كالبيان باللسان" (م/٧٠):

هذه القاعدة أيضاً في معنى القاعدة السابقة، وأن الإشارة المفهومة من الأخرس تقوم مقام بيان المتكلم الناطق، ويبني الفقهاء عليها أحكاماً في التعبير عن الإرادة العقدية، فإن إشارة الأخرس الواضحة تدل على مراده، وتكفي في إبرام العقد، سواء كان بيعاً أو زواجاً، لكن لا تعتبر إشارة الأخرس في إثبات موجب الحدود؛ لأن الحدود تدرأ بالشبهات.

٨- "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً" (م/٤٢):

معنى القاعدة: أن ما ثبت عن طريق العرف يكون كالمشروط في نص العقد، وهي تشمل جميع الناس، فمن تنازع مع عاقد آخر في كيفية الانتفاع بالأعيان المؤجرة أو المستعارة حكم في نزاعه وتعين المراد بالعرف العملي.

٩- "التعيين بالعرف كالتعيين بالنص" (م/٤٥):

هذه في معنى القاعدة السابقة، فما لم يرد فيه نص شرعي ولم يذكر في العقد تصريح به، احتكم فيه إلى العرف الذي تعامل الناس به، واشتهر فيما بينهم، فيصبح المتعارف عليه في حكم التعيين بالنص، ويعبر عنها بلفظ آخر: "الثابت بالعرف كالثابت بدليل شرعي".

١٠ - "المعروف بين التجار كالمشروط بينهم" (م/٤٤):

معنى هذه القاعدة هو معنى القاعدتين السابقتين، إلا أنها واردة في اعتبار العرف الخاص القائم بين التجار وأرباب الحرف والصنائع، وأهل بلد معين، فإن لهذا العرف العملي سلطاناً حاكماً، كالعرف العام، لكنه يقتصر على المتعاملين به دون سواهم.

١١ - "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان":

تقدم الكلام عن هذه القاعدة تفصيلاً وعن مجالها وأمتلتها، ومعناها: أن الأحكام المبنية على العرف تتغير بتغير العرف الذي بنيت عليه؛ لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، فإذا جرى العرف بدفع كامل الصداق قبل الدخول، ثم تغير العرف بتعجيل بعض الصداق وتأجيل بعضه الآخر، عمل بالعرف الحادث وأهمل العرف السابق.

أمثلة تطبيقية للعرف:

أذكر هنا طائفة مهمة من الأمثلة ذات صلة بالحياة العملية^١، وهي ما

يلي:

- تحكيم العرف في متاع البيت (الجهاز) الذي تم شراؤه قبل الزفاف، فإن مقتضى العرف هو أنه للزوجة، ولا يلتفت لادعاء الزوج أنه ملكه، ما لم يثبت ذلك.

- دخول العلو في بيع المنزل وإن لم ينص في العقد على دخول حقوق المنزل ومراقفه، بناءً على العرف.

^١ - رسائل ابن عابدين ١٢١/٢-١٣٤ وما بعدها.

- الاستصناع عقد جائز شرعاً و عرفاً؛ للحاجة إليه، مع أنه بيع لمعدوم عند التعاقد.
- أجاز المالكية وشمس الأئمة الحلواني من الحنفية بيع الثمار على الأشجار إذا ظهر بعضها ولم يظهر البعض الآخر، كالبطيخ والباذنجان والعنب ونحوه؛ للتعامل به عرفاً للضرورة، مع أن بعضها بيع لمعدوم - وخالفهم في هذا الحكم الشافعية والحنابلة والحنفية في ظاهر المذهب، وأفتى ابن عابدين بالجواز.
- شراء بعض الحاجات - كالساعة والمذياع والغسالة والثلاجة - مع ضمان إصلاحها عند العطب غير الكسر مدة معينة مجاناً، هذا جائز؛ أخذاً بمقتضى العرف العام في مقابلة نص حديث "نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط"¹، وجوازه عند الحنفية في باب الشروط، والحقيقة أن العرف العام ليس بقاض على الحديث، بل على القياس، كما قال ابن عابدين؛ لأن الحديث مغل بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به، وهو قطع المنازعة، والعرف مانع للنزاع، فكان موافقاً لمعنى الحديث، ولم يبق من الموانع إلا القياس، والعرف قاض عليه.
- ألفاظ الواقفين مبنية على عرفهم السائد في زمانهم.
- أباح محمد بن الحسن رحمه الله وقف المنقول مستقلاً عن العقار إذا تعارفه الناس، مع أنه منافٍ في رأي الحنفية لمقتضى الوقف في كونه مؤبداً.

¹ - رواه أحمد وأصحاب السنن، وصححه الترمذي وابن خزيمة والحاكم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم.

- وجوب الدية في القتل الخطأ على العاقلة (العصابات أو الديوان) روعي فيه عرف العرب، مع أن المتبادر إلى الذهن هو إلزام القاتل بها؛ لأنه المباشر للقتل.
- اعتبار الكفاءة في الزواج روعي فيه عرف العرب أيضاً، مع أن الناس سواء، للحفاظ على مستقبل الحياة الزوجية؛ لأن الناس يزدرون عادة من دونهم.

المحور الخامس- تعارض العرف مع أقوال الفقهاء:

يشمل هذا المحور البحث في مسائل ثلاث:

- ١- هل يترك ظاهر الرواية عند الحنفية لعرف معارض له؟
إذا عارض العرف ظاهر الرواية (الرواية الراجحة في مذهب الحنفية) وكان في المذهب قول ضعيف يوافق العرف، هل يترك ظاهر الرواية في هذه الصورة؟
يرى بعض الحنفية -كصاحب القنية- أنه ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما على ظاهر المذهب ويتركا العرف وهذا يعارض ما صرح به أئمة الحنفية بأن الرواية إذا كانت في كتب ظاهر الرواية لا يعدل عنها إلا إذا صحح المشايخ غيرها؛ لأن ظاهر الرواية قد يكون مبنيًا على صريح النص من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ولا اعتبار للعرف المخالف للنص؛ لأن العرف قد يكون على باطل، بخلاف النص، كما قاله ابن الهمام، وقال ابن نجيم في الأشباه: العرف غير معتبر في المنصوص عليه^١.

^١ - رسائل ابن عابدين ١١٥/٢.

لكن رجح ابن عابدين في رسائله العمل بالعرف مع معارضة ظاهر الرواية قائلاً: إن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله، وإلا يضيع حقوقاً كثيرة، ويكون ضرره أعظم من نفعه^١، وموضع مقالة الحنفية السابقة إذا لم يقتض العرف غير ظاهر الرواية، أما إذا اقتضى غيره، وجب العدول إليه؛ لأنه يكون حينئذ هو رأي صائب ومقتضى قواعده.

وقد رجح الحنفية المتأخرون المرجوح من المذهب الذي يؤيده العرف، ومنه: أن أبا حنيفة وأبا يوسف قالوا: إن العقار لا يتحقق غصبه، فلا يضمن بالهلاك، وخالفهما محمد وزفر والأئمة الثلاثة، وهذا الرأي مرجوح وجهاً، ومع ذلك أفنوا به في عقار الوقف واليتيم؛ إذ فيه صيانة مالهما عن العبث والضياع.

- أفتى الحنفية بقول الصاحبين بتضمين الأجير المشترك إن كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه؛ لتغير أحوال الناس، بحيث لا تحصل صيانة أموالهم إلا به، وهذا مخالف لترجيح المتأخرين قول أبي حنيفة وزفر والحسن بن زياد: وهو أنه لا يضمن الأجير المشترك بهلاك المتاع عنده، سواء أكان بسبب يمكن الاحتراز عنه، كالسرقة، أو لا، كالحريق الغالب.

- وأفتى الحنفية بقول الصاحبين بصحة عقد المزارعة، خلافاً لتقوية مذهب أبي حنيفة من حيث الدليل، قائلين: الفتوى اليوم على قول الصاحبين؛ لتعامل الناس به.

بل إن ابن عابدين نقل نقولاً دالّةً على اعتبار العرف الخاص وإن خالف المنصوص عليه في كتب المذهب ما لم يخالف النص الشرعي، وكيف

^١ - المرجع السابق ١٣١/٢.

يصح أن يقال: لا يعتبر العرف الخاص مطلقاً مع أن كل متكلم إنما يقصد ما يتعارفه^١.

ويؤيده قول القرافي: والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين^٢.

٢- هل يؤخذ في مذهب برأي في مذهب آخر يوافق العرف، وهل يعد ذلك العدول عن المذهب من قبيل تغير الحكم بتغير العرف؟

الاتجاه السائد هو استقلال المذاهب، ويراعى الخلاف على سبيل الندب، فإن وجد عرف موافق للمقرر في مذهب فقهي آخر، عمل بالعرف إذا كان عاماً ولو عارض الدليل الشرعي، فإن لم يعارض الدليل الشرعي كان العرف قاضياً على النص الفقهي، سواء أكان العرف خاصاً أم عاماً، كصيغ الالتزامات وقرائن الأحوال العرفية، والمعيار فيما لم ينص عليه من أموال الربا. ومن هذا أن المنصوص عليه في كتب المذهب الحنفي حلول الثمن ما لم ينص على تأجيله، ومع ذلك ذكر في الأشباه لابن نجيم أنه لو باع التاجر في السوق شيئاً بثمن ولم يصرحا بحلول ولا تأجيل وكان المتعارف فيما بينهم أن البائع يأخذ كل خميس أو جمعة قدر معلوماً، انصرف إليه بلا بيان؛ لأن المعروف كالمشروط.

٣- هل يكون تغير الحكم بناء على تغير العرف واجباً أو جائزاً أو يفتى بآراء الفقهاء القديمة؟

يتبين من كلام الفقهاء في حجية العرف أن المفتي والقاضي يجب عليه العمل بالعرف الجديد الذي توافرت شرائط اعتباره ويترك العرف القديم، فلا يفتي برأي فقيه قديم مخالف لعرف مستقر؛ لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا،

^١ - المرجع السابق ٢/١٣٠-١٣٣.

^٢ - الفروق ١/١٧٧.

ويواكب الحاجة والمصلحة، وقد تقدم قول القرافي: "الجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين"^١، وقال ابن القيم: "كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أُدخلت فيها بالتأويل"^٢.

يتبين مما سبق أن العمل بالعرف يعد مثالاً واضحاً على مرونة أحكام الشريعة الإسلامية وخصوصية الفقه الإسلامي مما يؤهله لاحتلال مكان الصدارة بين أنواع الفقه العالمية.

١ - الفروق ١/١٧٧.

٢ - إعلام الموقعين ٣/١٤، ط محي الدين عبد الحميد.

بحوث منهجية

منهجية الاجتهاد

الدكتور محمد محروس المدرس الأعظمي^١

الحمد لله الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم، خاطب نبيه الكريم بقوله:
(اقرأ وربك الأكرم) اللهم صل وسلم وبارك على حبيبنا وسيدنا ونبينا، وأنتي
بشكر الله شكراً معظماً. صلى الله عليك يا سيدي يا رسول الله، وعلى آلك
وأصحابك ومن تبع دعوتك إلى يوم الدين، وبعد،

فأقول: يقول تعالى في كتابه المحكم العزيز (وما كان المؤمنون لينفروا
كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا
رجعوا إليهم لعلمهم يحذرون) [التوبة: ١٢٢].

فطلب العلم فرض كفاية للمسلمين، وقد نهض لطلبه والحمد لله في
بلادكم أناس كثيرون، وأراد هؤلاء الأفاضل أن يكون علم الشريعة وعلم الفقه
خصوصاً صالحاً للزمان ولحاجات الناس والمكلفين، فما جاءت الشريعة إلا
لتطبق، ولا تطبق إلا إذا كانت ملائمة لأحوال الناس وأحوال المجتمعات.

^١ - من مواليد الأعظمية / العراق سنة ١٩٤١م، أحد كبار فقهاء الحنفية في العصر
الحديث. تحصل على ماجستير ودكتوراه الفقه المقارن من كلية الشريعة والقانون بجامعة
الأزهر. قام بتدريس مواد فقهية مختلفة في كليات وأماكن عديدة من وطنه بغداد، وتقلد عددا
من الوظائف القانونية والعملية. له كتب وبحوث علمية وفقهية رصينة في موضوعات فقهية
شتى، ومشاركات مشرفة في ندوات مجمع الفقه الإسلامي (الهند) بالإضافة إلى إسهاماته
الجليلة في المؤتمرات العلمية الإسلامية للعالم العربي والإسلامي.

فقد غيبت كثير من الأحكام عنا، وتغيب تلك الأحكام ليس قصوراً في الشريعة، وحاشا لله أن يكون دين الله قاصراً وهو الذي أخبر عنه بقوله (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً)، لكن القرآن مجموع بين دفتي المصحف، وهو يتناهى بحروفه وكلماته، ووقائع الناس لا تنتهى ولا تقف عند حد، وبيتكر المبتكرون في كل يوم من المسائل والحوادث والواقعات ما لم يخطر على بال فقهاءنا العظام رحمهم الله، لأجل هذا شاع الاجتهاد، فقالوا: ما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى"، فالذي لا يتناهى هو معاملاتنا ووقائعنا وما نوجده في كل يوم، حتى اجتماعنا هذا لم يكن معتاداً في الأزمنة السابقة، فنحن أوجدنا أسلوباً جديداً لم يكن معروفاً، وهذه التنظيمات الكثيرة التي نراها في بلادكم وبلاد الإسلام وغيرها الكثير، ولو أراد الله جل جلاله أن يستقصي كل واقعات الناس لكان ذلك هيناً ميسوراً، وهو الإله القادر، لكن سيكون ذلك شاقاً علينا لمراجعة حكم كل جزئية لكل مكلف في كل جيل من الأجيال، فنحتاج إلى مجلدات ضخمة لا تعد ولا تحصى، وفهرستها ستكون بقدرها، ودليل الفهارس سيكون مثل ذلك، وبالتالي نضيع بين هذا كله، فساغ لنا الاجتهاد، وغيبت عنا بعض الأحكام، فتغيب بعض الأحكام هو عين الحكمة، لا كما يدعي البعض ويتهموننا به بأننا لا نجد كثيراً من الأمور في دينكم وقرآنكم، هذا كلام المعاندين وكلام الأعداء، ويخطر به بعض الجهلة من أبناء المسلمين مع الأسف الشديد. نقول لهم: إن تغيب الحكم هو عين الحكمة، وليس ذلك نسياناً أو غفلة من الله تعالى، وحاشاه أن يكون كذلك، فكما أن الله تعالى غيب عنا ليلة القدر وما يعجزه أن يقول هي ليلة الثالث والعشرين أو الخامس والعشرين أو السابع والعشرين، لكن أراد تحصيل حكم فينا وفي عملنا لنطلب ذلك في العشر الأواخر ونسعى له سعياً خاصاً، وكذلك تغيب أوائل الشهور القمرية، وإلا لكان ربط ذلك بالتقويم الشمسي وحسابه لألفي سنة من

الآن محسوبا لحد اللحظة والدقيقة، لماذا إذن ترك الشارع الحكيم هذا الأسلوب وجاء إلى الأسلوب الآخر؟ ليثد المسلمين في كل شهر إلى أمر هام يتداولون به ويتساءلون عنه حتى يعرف بزوغ الهلال وثبوته ويهتم المهتمون به في كل شهر، وكذلك ليلة القدر. يقول الشاعر:

ليس الخفاء بعار على امرئ ذي جلالٍ

قليلة القدر تخفى وهي خير اللبالي

فالإخفاء ليست إهانة ولا انتقاما ولا عيبا ولا غفلة.

فإذا كان أراد الله لنا ذلك فعلينا أن نحقق ما أراد الله بطلب الأحكام. وسعيا لمعرفة حلولها علينا أن نفرق بين أمرين اثنين، بين الشريعة والفقه، فلا ننسب إلى شرع الله ما هو رأي للفقهاء، فحينما يعرف علماءنا الحكم الشرعي يقولون هو خطاب الله، هذا على رأي الأصوليين، أي أن ذات خطابه: الآية وما جعل له مكانا كخطابه، وهو قول الرسول. وقد يكون ذلك أثر الخطاب على رأي الفقهاء من الحل والحرمة وغيرها، أما ما نقوله نحن فلا نقطع أنه شرع الله، وإنما نظن ظنا راجحاً بأنه هو كذلك بسعينا، سعينا لكشف ما نظن أنه هو حكم الله، ولذلك جاز لنا مخالفته، ولذلك جاز لنا تغييره على وفق السياق العام والأصول العامة لأن هذا كلام البشر، وهو جهدهم وذروة ما بذلوه، وقد يأتي من هو أعرف بجزئية معينة، وقد يأتي من هو أعرف بأحوال زمن معين، فمن حكمة تعدد الآراء أن نغير في الاقتباس والأخذ والتقليد، على أن نكون على خط عام ضمن سياق مدرسة فقهية معينة، لأننا لما لم نكن مجتهدين فعلينا أن نرجع إلى أحد هؤلاء الذين حصل الإجماع على أنهم من الموقفين العدول الذين غلب صوابهم على خطئهم وحسن ظن المسلمين بهم، فهذا التعدد في الآراء من بعض حكَم الشارع التي أرادها الله في ذلك التعدد، فما يصلح لبلاد الهند قد لا يصلح لبلاد العرب، وأبو حنيفة رحمه الله قد يكون أفتى على وفق عادة بلده

الكوفة أو بغداد، أو راعى أحوال المكلفين، وفي ذلك قواعد يعرفها الأفاضل من الحاضرين إلا إذا كان الحكم قطعياً أو حصل عليه الإجماع، فالإجماع يرفع الظني إلى القطعي، ولذلك وجب على من يشتغل بالأمور الشرعية أن يعرف موارد الإجماع وموارد الاختلاف، وأن يتخذ له سبيلاً من هذه المسألة: هل الإجماع هو الصريح أم السكوتي، أم أن الإجماع يكون على رأي واحد أم على رأيين فلا يجوز إحداث ثالث، أو ثلاث فلا يجوز إحداث رابع، فيتخذ له سبيلاً من هذه الآراء، ثم إذا نظر في المسألة جاز له على وفق ما اتخذ من السبيل أن يحدث رأياً أو لا يحدث رأياً. هذه المجامع الفقهية التي نشأت في بلاد المسلمين هي ظواهر خير كثير، وفيها نفع عظيم، يطلع كل على حجة الآخرين، فبلاد المسلمين اتسعت، ونتاجهم كثر، وحاجاتهم تعددت، واللقاء يغني عن كثير من الأمور. لكن هل نستطيع أن نقول: إن الإجماع يتحقق في زماننا؟ بالنسبة لرأي المتواضع أقول: لا يمكن حصول الإجماع؛ لأن الإجماع يبنى على العلم بعدم المخالف، لا عدم العلم بالمخالف، يعني نحن اجتمعنا ونقرر شيئاً ونقول: لا نعلم هناك من يخالف في بلاد الهند، فلم نستقص، ولا يكون علمنا يقينياً دقيقاً؛ لأن العلم له المعنى المعين، العلم هو الإدراك في أحد معانيه الثلاثة، والإدراك له المصادر المحددة: الحس، والخبر المتواتر، والبرهان العقلي، والوحي بالنسبة لزمان الرسالة، فكيف نجزم ونقطع أن كل المسلمين هم من حضر في مجمع الفقه الإسلامي في مكة أو جدة أو في بنغلور أو نيودلهي أو في أي موضع آخر.

هناك بلاد تغلب عليها ظلمة من المسلمين، وهناك بلاد يغلب عليها الكفار، وهناك بعض العلماء الأفاضل لا يستطيعون تصريحاً بأرائهم بسبب أو آخر، أو إن صرحوا صرحوا في مجتمعهم ولا يصل رأيهم إلى مسمع بقية الناس في بقية البلاد، فإجماعنا يقوم على العلم بعدم المخالف لا عدم العلم

بالمخالف، وهذا مستحيل استحالة واقعية ليس استحالة شرعية، الشرع لا يحيل ذلك، وليس استحالة عقلية، فالعقل لا يحيل ذلك، وإنما استحالة واقعية بحكم ما نحن فيه الآن، ولا أقول: إن هذا حكماً مطلقاً إلى آخر الزمان، وإنما هذا على وفق حال زماننا.

بقي: ما الذي تعمله هذه المجامع؟ الذي أظنه وعلى حد علمي واطلاعي أنها لا تجتهد اجتهاداً كاملاً على هيئة اجتهاد أصحاب المذاهب، وهم المجتهدون المطلقون، ولا على من سار على أصولهم وانتسب إليهم وإن كان مجتهداً مطلقاً، وهم المجتهدون المنتسبون، وإنما هم يخرجون على أقوال مذاهبهم، وهذا حسن جيد؛ لأننا إذا لم نستطع بلوغ مرتبة الاجتهاد المطلق ولا مرتبة اجتهاد المنتسب، فبلوغ مرتبة التخريج أمر ممكن، ونجد كثيراً من التخريجات عند المفتين في بلادكم تعجب وترضي، وكذلك بعض التخريجات في غير بلادكم، لكن الفرق أن تخريجات المسلمين في غير بلادكم في كثير من الأحيان لا تسير على خطة محكمة أو طريقة معتبرة، بل يرجع الدارسون إلى كل المذاهب بصورة عشوائية، وأين ما وجدوا رأياً ينفعهم تمسكوا به، فقالوا: هذه البنوك جائزة على رأي الشافعية، وهذا التأمين جائز على رأي الحنابلة، وهذه المسألة جائزة على رأي الأحناف، طيب... كيف رجعت إلى كل هذه المذاهب وأنت رجل لم تتخصص ولا في مذهب واحد. فهذا واحد من هؤلاء الدارسين المحدثين تناول كتاباً في مذهب من المذاهب، لا يعلم أسس الترجيح ولا أسس التخريج ولا كيفية الإفتاء، والصدف ساقته إلى قراءة ذلك الرأي، وعلى وفق فهمه وعلى وفق كاتبه فيقول بما يقول، وتخرج الكتب والكتيبات والقرارات والآراء: الشريعة تقول والشريعة تقول... الشريعة ترفض. والشريعة ليس لها من الأمر شيء؛ لأن الشريعة هي القرآن والسنة، وإنما هو قول فلان، فلان رفض وفلان رضي، (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام) وإنما

نقول هذا مبلغ علمنا، وهذا ظننا الراجح. ويجب أن يكون ذلك على وفق أسس مذهب معين، لا دعوة إلى مذهبية، وإنما دعوة إلى منهجية؛ لأن المرء يكون سعيداً إذا تمكن من مذهب فقهي معروف، لا بل إذا تمكن من أغلبه، وإنه ليفني عمره كله ولا يصل إلى مرتبة التخريج. ليس الفقه بقراءة كتب الفقه، الفقه علم، والعلم في أحد معانيه هو الملكة، العلم قد يطلق ويراد به الملكة التي تقوم في ذات المتعلم، يقول تعالى: (فلما دخلوا من حيث أمرهم أبوهم ما كان يغني عنهم من الله من شيء إلا حاجة في نفس يعقوب قضاها وإنه لذو علم لما علمناه) فلو كان العلم الأول هو عين الثاني لكان تكراراً لا يليق ببلاغة القرآن، وإنه لمحسن للتصرف بما تعلم من عندنا أو بتعليمنا إياه، فحسن التصرف بالعلم هي ملكة خاصة، وهبة يمنحها الله لبعض عباده وليس لكل المتفهمة ولا لكل الدارسين، ولا لحتى المنقطعين للدراسة.

لا تحسب الفقه تمرّاً أنت تأكله

لن تبلغ الفقه حتى تلعق الصبّر

الفقه ليس طعاماً يسيراً تتناوله متى تشاء، وإنما هو ملكة تقوم في ذات الفقيه بحيث يستطيع أن يميز ويعرف ويدرك. وكما يقال الآن: الناظر ينظر ما وراء السطور. لذلك نجد كثيراً من الأفاضل قد حُبوا علماً غزيراً لكنهم غير فقهاء، وأنا أشبههم بوارثٍ ورث خزانة عن أبيه كبيرة جداً مليئة بالمال والمجوهرات لكنه لا يعرف كيف يتاجر به ولا كيف يخرج الزكاة حتى يقضي على تلك الثروة. وكم من صاحب ثروة قليلة أحسن التصرف بثروته وانتفع وأفاد واستفاد.

فعلينا أن نسعي لهذا، وأن نتعامل مع الأحكام بطريق التخريج على وفق مذهب واحد، وكل يعمل في نطاق مذهبه ويتمكن من ذلك المذهب وكل يعطينا تصوره في المسألة المعروضة، فإذا أقرت: نقول هذا قول مخرج على

مذهب الإمام أحمد مثلاً، وحينما نقول إن هذه المسألة ليست سهلة؛ فالأن أسلوب بحث الفقهاء المسلمين يختلف عن أسلوب البحث الحديث، هم يبحثون على طريقة المسائل، يُسأل . كما هو الآن في بلادكم، وهذا فُقد في كثير من بلاد الإسلام مع الأسف الشديد . فيجيب ويدون الإجابات المتتابعة، وقد يأتي تلميذه فيدون تلك الفتاوى ويوبها على حسب ما يترأى له، فتجد بحاجة في المعاملات وفق قاعدة، القاعدة موجودة في بعض العبارات.

وبالتالي إذا خرّجت على قاعدته أنا لم أجنب الصواب على تصور حكم ذلك المذهب، لا على تصور حكم الله ورسوله. وهذا الحد الأدنى الذي نرضى به في مثل زماننا، والأمل معقود عليكم، والأمل كبير فيكم؛ لأن الدراسات عندكم قائمة على قدم وساق كما يقول صلى الله عليه وسلم: "الخير فيّ وفي أمّتي إلى يوم القيامة"، وأما طريقة الدراسة التي تسمى المقارنة فهذه على ما أرى هي أليق ما تكون بمن يعين حاكماً فيضع قانوناً وينفذه على العباد فيضع أمامه كل المذاهب فيختار، يختار ما هو الأنسب والأصلح، اختياره لا على قوة الدليل وأرجحيته وإنما على نفعه للعباد؛ لأن القاعدة في هذا الباب تقول: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة لا بالأرجحية، فاختياره يكون ما فيه مصلحة للعباد في هذا الزمان وفي هذا الوقت.

فإذا عرفنا هذا وتعاملنا مع المسائل الكثيرة الجديدة التي تطرأ ولا تنتقطع في كل يوم، العالم يبتكر في كل يوم ما شاء الله من المعاملات، فإن لم نلاحق تلك الوقائع بالحلول السريعة، فإن المجتمع الإنساني سيصل إلينا ثم يعبر على ظهورنا ونكون تحت قدميه ويجتاز؛ لأنه يريد السير، والسير إلى الأمام، وإذا بقينا نحن نراوح أو نتخبط على غير هدى، يكتب الكاتب ويؤلف المؤلف يقول هذا: جائز حلال، ويقول الآخر: حرام، بدون دليل ومستند، فكلا الحالتين غير

مقبولتين، وبالتالي تدوسنا الأمم والشعوب وتعبر على ظهورنا إلى الجانب الآخر.

* * *

كلمة حول المنهج والميتادولوجية

الدكتور محمد محروس المدرس الأعظمي

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه. أما بعد.
فأقول: إن دعوى غلق الاجتهاد ممن قالها هو اجتهاد منه، وهذا الاجتهاد قابل للخطأ والصواب، وقد تبين خطؤه في الواقع والتطبيق، وهو قول قاله في زمنه، ولم يقيد القول بقيد يدل على المقصود، وسبحان من لا يخطئ ولا يسهو ولا يغفل. وأقولها متجراً: حين ما قالوا: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان استغلها العلمانيون واستغلها المتفرنجون، وكنا نُجابَه بها في كل وقت وحين: لم لا يتغير الحكم الفلاني والفلاني وأنتم تقولون: لا ينكر تغير الأحكام؟ بعد أن اطلعنا ودرسنا وقرأنا كل هذا في الكليات الرسمية ونحن طلبة ما زلنا نحضر ونستمع ونختلف إلى الشيخ بعد انتهاء الدراسة الرسمية والدراسة المنهجية علمنا أن هذه القاعدة تتعلق بالأعراف، وكان ينبغي لصاحبها أن يقول: لا ينكر تغير الأحكام العرفية بتغير الأزمان، ويحسم الخلاف وينتهي الكلام، وكان ينبغي للقائل أن يقول: إن في الأرض في ذلك الزمان، في زماننا لا يوجد مجتهد. فهذا القيد يبعد الخطأ ويحقق المقصود ويوصل إلى المطلوب، في حين ادعى الاجتهاد أناس بعده، كادعاء السيوطي رحمة الله عليه كما قال: لا يوجد على وجه الأرض مجتهد غيري، وقيل: هذا تبجح منه وادعاء لم يقبل من العلماء والوسط الفقهي، والعبرة بقبولهم وليس بادعاء المدعي.

الاجتهاد -إخواني الكرام- أنواع، وأرجو أن لا يلبس علينا من الغير من بعض المعاندين ومن بعض المعادين أن أهل السنة والجماعة وأصحاب المذاهب الأربعة المتبوعة جامدون باقون على ما هم عليه، وهذا أيضاً يكرر

دوماً من أناس، ومن شنشنة أعرفها من أخزم. كنت أقرأ قبل مجيئي كتاباً لبعضهم أصدره في العراق يتكلم عن بعض القواعد المعاصرة، وبدأ بأول سطرين من المقدمة ليقول: ولما كانت الفرقة الفلانية ما تزال تقرر فتح باب الاجتهاد، وكأنه يعرض بغيرهم من غير جدوى، وهذا قد جوبهنا به مراراً. وفي بعض المرات كنت أتكلم في موضوع تأصيل القواعد القانونية في الآيات القرآنية فقلت بشيء جديد قابل للقبول والرفض وللنقض وغيره، وهذا شأن العلم الذي لم يقطعوا به، وغالب علومنا غير مقطوعة، بل مظنونة، فقال من قال: هذا قول لم يقل به السابقون. وقال من قال: إن هذا عمل تجديدي ونظرة جديدة قد جاء بها قائلها، هؤلاء الذين أنكروا كتبنا عليهم، قلت: إن بقينا ما عليه السابقون لمتموننا، وإن جننا بجديد تكلمتم بهذا وقلتم: إن باب الاجتهاد عندكم مغلق. مع أن الذي قلت به لم يكن اجتهاداً محضاً ولا أريد الكلام عنه، وأثبت هذا في بعض كتبي، هذه المقدمة التي كتبها ذلك الرجل كانت بمناسبة جمعه لبعض فتاوى عالم من علماء تلك الفرقة تتعلق بنقل الأعضاء والاستتساخ والأجنة، وبعض شأن المصارف الحديثة غير الإسلامية، فوالله أقل الدارسين عندنا شأنًا يقول بمثل هذا، لكنه ادعاهم وتراجعنا، ونحن لا نريد أن نكون ذوي نفسية متراجعة، نشعر بالقلّة وبالذونية وبالنقصان عن الموجودين في العالم الإسلامي اليوم، أما نحن أقل ممن سبق من أصحاب المواهب والكفاءات النادرة من أصحاب المذاهب والمؤصلين، هذا نقر به ولا نتجاوزه أبداً وقلت مرة في محفل في بلد يدعي أن يحتض الاجتهاد، قلت: أين اجتهادكم؟ أنا أخوكم المؤمن جننتكم لأحاضر وأريكم أنفسكم في، وأرى نفسي فيكم.

الاجتهاد أقسام، فمنه الاجتهاد المطلق المستقل الذي يضع الفقيه فيه قواعد الاستنباط ويطبّقها بنفسه على النصوص الجزئية، فيستنبط الحكم الشرعي، كأصحاب المذاهب الأربعة، فهؤلاء وضعوا القواعد التأصيلية

الأصولية. والجمع بين القاعدة الأصولية والدليل الجزئي يعطينا حكماً فقهيًا بعمل قضية قياسية منطقية، كقولنا: إن الأمر للوجوب، (أقيموا الصلاة) أمر، فالصلاة واجبة، هذا دليل جزئي أنتج حكماً. ولكن القول أن الأمر للوجوب يضعه المجتهد المستقل المطلق، وكل مجتهد مستقل هو أصولي ولا عكس، وقد يكون الأصولي غير مجتهد. ثم بعد ذلك المجتهدون المنتسبون، كتلامذة أصحاب الأئمة الأربعة وأصحابهم. ثم جاء أصحاب التخريج - وهذا هو بيت القصيد - الذين لم يستطيعوا أن يرقوا بأنفسهم ويعلمهم إلى درجة المنتسبين فأقروا بعجزهم وتواضعوا ولم يقولوا: نحن من المجتهدين لأمرين اثنين تواضعا وحتى لا يختلط عملهم بعمل المجتهدين المستقلين والمنتسبين، فعدم ذكر الشيء لا يعني عدم وجوده، وعدم التسمي به لا يعني نكرانه، وإلا ففي كل مذهب من مذاهبنا الإسلامية عمل تخريجي واسع في العالم الإسلامي فيه احتواء القضايا المستجدة والأمور الحادثة والنوازل الواقعة وجعلوا الأمة توائم وتواكب العصر ولا تبتعد عن الشريعة، أما من يدعي فإنه قد يضحك منه حينما يضع قبل اسمه ألقاباً وأسماء وعبارات فخفخية. وأما الآخرون فيكتبون: الفقير إلى الله تعالى، ويقوم بنفس عمله بل أكثر منه، والعمل التخريجي هو أن تجعل قول الفقيه - أي المجتهد المستقل - بمثابة نص الشارع، فتجتهد فيه وتستنبط حكماً شرعياً. ولذلك لم يقف الفقه الإسلامي يوماً، ولم يمر بعصر جمود كما يقولون في تاريخ التشريع، بل لكل عصر نشاطه وعمله وتجاوبه مع متطلبات المجتمع، وقاموا بمنع ازدواجية المسلم بذلك الفقه التخريجي، فأتوا بالعجب العجاب والغريب من الأحكام مع عدم التفريط بالأصول والقواعد وبالأسس. وما زال هذا العمل في أيامنا يجري بفضل الله، ونأمل أن يستمر وينتشر ويفشو وأن يكون على بيئة وعلى هدى، وأن لا نتخلف عن ركب الحضارة وعن المخترعات والمبتكرات. فأنا أقولها صريحة بمرارة: إن الدراسات الشرعية أقل

نشاطا من الدراسات القانونية - وأنا درست في الكليات القانونية والشهادة للباكوريا في القانون - فهم يتابعون كل ما يحدث أنا فأنا، فالتعاقد بالتليفون أنا درستة في ستينيات القرن الماضي، وما يتعلق بالاستتساخ البشري ونقل الأعضاء أخذت شهادة الدكتوراه من جامعة بغداد سنة تسعين من القرن الماضي. والشرعيون بدأوا الآن يكتبون ويكتبون بطريقة قد تكون تحتاج إلى كثير من المعلومات الواقعية وكثير من المعلومات الاختصاصية في تلك العلوم، والطريقة التي تتبع الآن تحتاج إلى إعادة نظر، تكلمت فيها مع شيخي الأستاذ الكبير المجاهد مجاهد الإسلام القاسمي مرتين خلال يومين، فبعض ما جاءنا ينبغي أن يقبل إن لم يصطدم بنص ولا إجماع على هيئته، فليس حكراً وليس ممنوعاً أن يضاف إلى العقود القديمة عقود جديدة، والتسمية لا تغير حقيقة المسمى، فسواء أسميناها عقود إذعان أو عقود توريد أو ما شاكل، وهي عقود بيع من نوع خاص أفردت في كتب الفقه كذلك، كالسلم والاستصناع والصرف، فلا بأس أن يضاف مثل ذلك إلى مثل ما تقدم وأن نخرج على الطريقة التقليدية في النظر في الجزئيات وفروع المذاهب لنجد خيطاً رقيقاً يربط بين هذا وذاك، وهذا سوف يضع فرصاً كبيرة من نشاطات علمائنا الأعلام وقدراتهم الفذة التي جمعوها بعمر مزيد طويل وعمل متواصل ثم وجهوا ما جمعوا باتجاه محدود قد لا أكون أنا من الراضين عنه وعليه، أو قد يطرح للبحث والمناقشة لنتخذ سبيلاً جديداً في بحثنا للوصول إلى عدم وضع المسلمين في ازدواحيه مقبلة. أتذكر أنه في هذا المجمع الفقهي المبارك نوقشت مسألة الخلو السرقلية، وقال من قال بالحرمة مع أن قواعد بعض المذاهب كالحنفية تتسع وتقبل ولا تأبى، وأفتى بها علماءنا المتأخرون في الوقف، وتوسع بعضهم إلى الأملاك المملوكة، لكن مازال الكثير يقول بالحرمة. والمسلم الذي يملك دكاناً في شارع إبراهيم باشا في بومباي لن يتخلى عنه لغيره ولو كان من دينه

بدون بدل، إذن سينصرف عنا إلى غيرنا، نحن لا نريد التبرير، ولا نريد الوقوف وقفة لا تتغير ولا تتبدل ولا تتحرك ولا تنتظر ما حولها، وأن نخرج من المجتمعات المغلقة التي نعيش فيها إلى مجتمعات أرحب، لا أريد أن أطيل وأكثر من ضرب الأمثلة، فذلك أمر أدعو المجمع الفقهي إلى أن يخصص له دورة وأن نجعل دراسة قائمة طول العام من متخصصين إذا صح التعبير لنبحث الفقه الإسلامي في كل مذهب على حدة حتى لا تختلط القواعد، فنحن أحياناً ندرس بدراسة تجمع بين هذا المذهب وذاك، هذا أليق بمن يضع تشريعاً قانونياً ينفذ على العباد، يضع كل ما يجد أمامه ويلتقط ويوائم بحيث لا يحصل توارد، أي فهناك أسلوبان للدراسة نخلط بينهما: أسلوب المشرع أسلوب الحاكم الذي يختار للأمة رأياً، فهو يختار لها ما هو أصح للعباد، فتصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، وتصرف الفقيه منوط بالمنهجية التي تأبى التنقل من مذهب إلى مذهب، مع عدم قولنا بالانغلاق المذهبي، ومع عدم قولنا بأننا ننتقد تفيداً تاماً بقول يتسع ويصح القول بخلافه، أو توسعته أو إعادة تطبيقه بما يسمى بفقه فنياً. وفي ذلك أمور تتسع ينبغي أن تدرس حتى تكون اجتماعاتنا أنفع مما نحن فيه، بأن تقدم بحوث مختصرة، وتناقش بمدة يسيرة، ويختار منها، رغم أن ما قمنا به هو عمل جليل، وقد فرحت كثيراً في العراق حين رأيت قرارات المجمع الفقهي الهندي على قرص من أقراص الكمبيوتر، وفرحت حين رأيت بعض القرارات كنت قد شاركت في مناقشتها ولا أقول في إعدادها. فما قمنا به عمل جليل وينبغي أن نرنو وننظر إلى الأعلى وإلى ما هو جديد ونخرج من دائرة التقليد إلى دائرة الابتكار. مثل بسيط، عندنا المسلمون يعملون في العالم الإسلامي بطريقتين اثنتين: طريقة الجمعيات وطريقة الوقف، إلى أن أخذ المسلمون من الغرب طريقة المؤسسات التي نشأت في الخليج خصوصاً، وحين ما أردت شخصياً تأسيس مؤسسة في العراق يقولون لي: هل أسس قبلك أحد؟

قلت: وسيقولون هذا لذلك الواحد قبلي. وسوف لن تعملوا ولن يخرج هذا إلى النور، مع أن النصوص القانونية موجودة، كل ما في الأمر أن نظام الوقف قديم ونظام الجمعيات أتى من مصر ولا ينكر تأثير مصر في العالم الإسلامي، فبقينا ندور بين اثنين لم نخرج عنهما إلا مؤخرا وفي بعض بلاد الإسلام، وكذلك أسلوب الدراسة. أرى أن أطرح هذا عليكم أيها الفضلاء الكرام وعلى العلامة المجاهد الكبير الأستاذ الشيخ مجاهد الإسلام القاسمي، وأن يقبل تجرئي بأن أقترح عليه وهو الذي يقترح علينا.

مناهج التنظير والتطبيق للفقهاء الإسلاميين

الدكتور جمال الدين عطية¹

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله، وأصلي وأسلم على سيدنا محمد رسول الهدى إلى البشرية، الذي نجتمع اليوم لاقتفاء خطاه والبحث عن حلول لمشاكلنا المعاصرة في ضوء الشريعة السمحة التي جاء بها.

إن موضوعي النقود الورقية والأعمال المصرفية من الموضوعات الاقتصادية التي شغلت علماء الإسلام منذ اتصلت هذه النظم ببلاد الإسلام في نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن.

وهذان الموضوعان -ومثلهما في ذلك موضوعات أخرى كثيرة- هما من المسائل المستحدثة التي لم تعرضا لسلف هذه الأمة، وهذا أمر طبيعي نتيجة تقدم العمران وتعقد الحياة، فمن سنن الله في كونه هذا التغير، وسبحان من يغير ولا يتغير.

والإسلام -من جهة أخرى- رسالة السماء الأخيرة إلى بني البشر، فلم يعد الحال كما كان في الرسائل السابقة حيث كانت كل رسالة جديدة تتضمن العناصر الثابتة في رسالات السماء وتركز على وجه الخصوص على المتغيرات التي جدت ولم تكن موجودة -أو لم تكن موجودة بهذا الوضوح- في الرسائل السابقة.

¹ - كاتب متخصص في القانون والشريعة الإسلامية، رئيس تحرير مجلة "المسلم المعاصر" وخبير اقتصادي تولى وظائف علمية عديدة. له العديد من المؤلفات والبحوث في القانون والشريعة والبنوك باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية.

ومن اجتماع هذين الأمرين -التغير الدائم في شؤون الحياة، وخاتمية الرسالة الإسلامية- كانت الحاجة المتجددة إلى الاجتهاد المتواصل لبيان حكم الله فيما يجد من أمور الحياة.

نحن لا نجد باباً في كتب الفقه عن النقود الورقية ولا عن العمليات المصرفية؛ لأن هذه الأنظمة استحدثت مؤخراً بعد أن توقف الفقه عن النمو والتجديد، وهو ما يسمونه إغلاق باب الاجتهاد، وبعض العلماء بدافع من نظام التقليد، يتجهون إلى تخريج الحكم الشرعي في هذه المسائل بالقياس على آراء الفقهاء السابقة في مسائل قريبة من هذه المسائل، وهذا خطأ منهجي كبير أوصلنا إلى طريق مسدود في حياتنا الفقهية.

هو خطأ منهجي؛ لأن القياس كما يعرفه كل دارس لأصول الفقه يكون على واقعة منصوص على حكمها في الكتاب والسنة، أما القياس على واقعة مجتهد فيها بواسطة أحد الفقهاء فلم يقل بذلك أحد من الأصوليين.

وهو طريق مسدود لأنه لا يحسم خلافاً، ويفتقد المعيار والإطار المرجعي الذي نقيس به الخطأ والصواب، وهو نصوص الكتاب والسنة.

ولا يعني هذا إهمال آراء الفقهاء في غير المسائل المستحدثة، حيث تظل آراؤهم تراثاً قيماً نستهدي به في الأمور التي لم تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال. ويقودنا هذا إلى الحديث عن اختياريين أساسيين في مسألة الاجتهاد المعاصر: الأول يتعلق بضرورة الاتجاه إلى الاجتهاد الخاص؛ نظراً لأن الاجتهاد المطلق يصعب توافر شروط القائم به في هذه الأيام، بعد أن كثرت العلوم وتشعبت المعارف وأصبح التخصص سمة العصر وقل وجود العلماء الموسوعيين بالصورة التي كانت قائمة عند علماء السلف. فأصبح البديل هو التخصص في الاجتهاد، بحيث يعد المجتهد الخاص إعداداً متخصصاً في موضوع معين كالاقتصاد أو الاجتماع أو الجزاء أو العلاقات

الدولية، ولا يجتهد في الموضوع إلا بعد أن يحصل على أدوات الاجتهاد من العلم الشرعي في القسم الذي تخصص فيه ومن العلم بالواقع من خلال دراسة العلوم المعاصرة التي تعبر عنه.

أما الاختيار الثاني: فيتعلق بضرورة الاتجاه إلى الاجتهاد الجماعي في مقابلة الاجتهاد الفردي الذي كان قائماً حتى الآن، وذلك حتى يصير الرأي الذي ينتهي إليه جماعة المجتهدين أقرب إلى الصواب من رأي الواحد، وحتى تتحول مسألة الاجتهاد إلى مؤسسة منظمة تحدد شروط الانضمام إليها واختصاصاتها وكيفية ممارستها لعملها وعلاقتها مع المؤسسات الأخرى، وبذلك تأخذ مكانها في أنظمة الدولة المعاصرة، كما تتسق أعمالها مع مثيلاتها في الدول الإسلامية الأخرى.

وفي هذا الصدد أقترح على مجمعكم الموقر متابعة ما يصدر عن الجامعات الفقهية ومجالس البحوث الإسلامية الأخرى بحيث يكتبي بما يصدر عنها إن كان موافقاً لآرائكم ولا تعيدون البحث إلا فيما لا ترونه صحيحاً أو محققاً للمصلحة، وينصرف جهدكم الأكبر إلى الأمور التي لا تحظى باهتمام الآخرين، خصوصاً تلك الأمور التي تتعلق بخصوصيات المجتمع الهندي، والتي يعتبر الاهتمام بها من باب فرض العين إذا اعتبرنا الأولى من باب فرض الكفاية. وأضرب لذلك مثالين أقترح توجيه الاهتمام إليهما، وحبذا لو اتفق على أن يكونا موضوع اهتمام المؤتمر الثالث القادم بإذن الله.

الموضوع الأول: يتعلق بفقهاء الأقليات: فالمجتمع الهندي يمثل التعددية بمختلف صورها العرقية واللغوية والسياسية والدينية، والمسلمون أقلية هامة في هذا المجتمع، لها تاريخها وتأثيرها، ولها كذلك مشاكلها وخصوصياتها، ولا يمكن تطبيق أحكام دار الإسلام ودار الحرب ودار العهد على مثل هذه الحالة، والتي ليست الوحيدة في زماننا، فكثير من الأقليات الإسلامية في أنحاء مختلفة

من العالم تعيش حالات لا ينطبق عليها هذا التصنيف بحكم تطور الأوضاع الدستورية والدولية.

والحاجة ماسة إلى النظر فيما يترتب على هذه الأوضاع من أحكام فقهية ثلاثيها، وهو ما أسميته فقه الأقليات، ولا يقدر هذه الظروف ويستطيع بالتالي أن يجتهد لها سوى من عايشها، أما إخوانكم في مصر وباكستان والسعودية فليس لهم مثل إمامكم بهذه الظروف، ومن هنا كان اعتبار الاهتمام بهذا الموضوع من باب فرض العين على من له القدرة على معالجته.

هذا من ناحية الأحكام الفقهية، فإذا جئنا إلى ناحية تبليغ رسالة الإسلام في مثل هذا المجتمع نجد أن التبليغ بالقوة الحسنة وترجمة المبادئ إلى نماذج عملية ومؤسسات حية هو خير طريق لأداء الشهادة على الناس.

الموضوع الثاني الذي أقترح الاهتمام به يتعلق بتطوير العلوم الشرعية وتدريسها. ولعلماء الهند -و الله الحمد- باع طويل في الاهتمام بعلوم الإسلام وحفظ تراثه وتحقيقه ونشره، ولكن آن الأوان لأن نقف وقفة مراجعة وتأمل وتخطيط تكون منطلقاً لمرحلة قادمة تكون أكثر استجابة لمتطلبات العصر وتفاعلاً مع واقعه:

فعلم العقيدة يحتاج إلى أن نوضح فيه عناصر العقيدة التي جاء بها القرآن والسنة والأدلة القطعية، وإلى أن نستخدم في الاستدلال عليها -إلى جانب منهج القرآن والسنة الاستدلالي- علوم العصر ومنجزاته، تاركين جانباً قضايا علم الكلام التي أدت دورها التاريخي في الرد على شبهات عصرها، مركزين على الرد على الشبهات المثارة في عصرنا.

والقرآن بحاجة إلى بيان كيفية التعامل معه فهما وتطبيقاً، لا في الشق التشريعي فحسب، بل في كافة المحاور التي تدور حولها آيات من عقيدة وأخلاق وسنة كونية وتاريخ... وأن نهتم بالمنهج الموضوعي في التفسير أكثر

من المناهج اللغوية والفقهية والكلامية والصوفية؛ حتى نصل ما بين الكتاب الكريم وحياتنا المعاصرة.

والسنة والسيرة النبوية بحاجة إلى خدمة شاملة تنجز تحقيق كل رواية فيها بمنهج المحدثين، وجمعها وتصنيفها في موسوعات موضوعية ولفظية حتى نيسر رجوع الباحثين إلى كنوزها، وأن نعلم الدارسين كيفية التعامل معها وفهمها بصورة متكاملة لا مجتزأة، وفي ضوء القرآن لا بعيداً عنه، ونعنى بنقد المتن إلى جوار نقد السند، وندرب أجيالاً من العلماء على ممارسة ذلك؛ حتى نجد صلة الأمة بينابيع ثقافتها وهدايتها.

والفقه بحاجة إلى أن نستبعد منه الأمثلة المتعلقة بالرقيق وغيره مما لم يعد موجوداً في حياتنا، وأن نضرب بدلا منها أمثلة مستمدة من واقعنا؛ حتى نربط الفقه بالواقع، وأن نستكمل فيه المباحث المتعلقة بما استجد من مشكلات على مثال النقود الورقية والمعاملات المصرفية وغيرها من مستجدات العصر، وأن ندرس دراسة مقارنة بين المذاهب الإسلامية المختلفة مربوطاً بأدلته الشرعية وبمقاصد الشريعة؛ حتى يصبح انعكاساً مباشراً لمصادر الشريعة على الحياة المعاصرة، كما كان انعكاساً مباشراً في عهد الأئمة العظام الذين كانوا على إمام بواقع عصرهم حين أنزلوا عليه حكم الشريعة.

أما أصول الفقه، ذلك العلم المنهجي العظيم فنحن بحاجة إلى تطوير أدواته بما يجعله صالحاً لا لضبط الفقه فحسب -كما كان شأنه حتى الآن- وإنما كذلك لتتسع فائدته إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، كعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الإنسان وعلم التربية وعلم الإعلام وعلم الإدارة وغيرها... هذه العلوم الحديثة التي نشأت بعيداً عن الوحي مستمدة من تجارب الواقع وأفكار البشر بحاجة إلى أن نضم الوحي إلى مصادرها، وأن نعيد النظر فيها في ضوء ذلك، بضبط عملية التفاعل بين الحقائق العلمية

والسنن الكونية والقيم والشرائع التي جاء بها الوحي من جهة وبين الحقائق العلمية التي وصلت إليها هذه العلوم الحديثة من جهة أخرى، ولا سبيل إلى ذلك إلا بتطوير أدوات منهجية تناسب طبيعة هذه العملية ويحتل أصول الفقه وباقي علوم الإسلام المنهجية مكانتها بينها، وبذلك نزيل هذا الفصام بين الثقافتين الشرعية والمدنية، وتصبح العلوم جميعها مهتدية بهدى على هدي الوحي كما أراد الله لها أن تكون.

وحتى لا نستطرد بعيداً عن جدول أعمال هذا المؤتمر المبارك بقيت لي كلمتان.

إحداهما عن النقود الورقية:

لقد كانت للنقود الذهبية والفضية وظائف كانت تؤديها بشكل منضبط، وجاءت الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات والزكاة والربا وغيرها مرتبطة بأداء النقود لهذه الوظائف.

ولما سحبت هذه النقود من التداول في هذا العصر تدريجياً مع بقائها غطاء كلياً أو جزئياً للنقود الورقية التي حلت محلها في التداول ثم انقطعت هذه الصلة فلم تعد تمثل غطاء لها لا كلياً ولا جزئياً حدث اضطراب شديد، جعل الاقتصاديين حيارى في كيفية علاجه، وما زال بعضهم مصراً على ضرورة العودة إلى قاعدة الذهب.

الذي يعنينا من الناحية الشرعية أن الأحكام الفقهية وضعت مرتبطة بوظائف معينة، فإذا زالت بعض هذه الوظائف تغيرت الأحكام المتعلقة بها. والملحوظ في المناقشات التي تدور بين علماء الشريعة أنهم يعممون عند بحث المشكلة، فالنقود الورقية عند بعضهم نقود بإطلاق، وعند بعضهم الآخر ليست نقوداً، ويترتب على هذا التعميم النتائج التي ترضي البعض ولا

ترضي الآخريين، ويظل النقاش. ولو أننا نظرنا في ربط الأحكام بالوظائف لاحتفظنا للنقود الورقية بالأحكام المتعلقة بالوظيفة التي تؤديها، وهي كونها أداة للتبادل، ولأعدنا النظر في الأحكام المتعلقة بالوظيفة التي لم تعد تؤديها كليا أو جزئيا، ككونها مقياساً للقيم ومخزناً لها، ولنضع نصب أعيننا أن المرض العضال للنقود الورقية هو افتقادها للقيمة الذاتية، مما أهدر وظيفتها كمقياس للقيمة، وأصبحت سلة السلع مقياساً لقيمة النقود، أي أصبح الثابت متغيراً والمتغير ثابتاً، كما أن افتقادها للقيمة الذاتية مع استفحال التضخم أهدر وظيفتها كمخزن للقيم كذلك، ووجه المدخريين إلى أموال أخرى أكثر ثباتاً، كالذهب والعقارات.

كما ينبغي أن نضع نصب أعيننا كذلك أن الدولة حين تغرق السوق بهذه النقود المطبوعة تؤدي إلى انخفاض قيمتها في مواجهة السلع، فتبخس قيمة النقود، مما ينطبق عليه النهي القرآني: (ولا تبخسوا الناس أشياءهم). كما ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا كذلك أثر انخفاض قيمة النقود الورقية على الديون، خاصة الطويلة الأجل منها، كمؤخر الصداق، وفي حالات التدهور السريع، كما هو حادث في تركيا ولبنان، ولعل في ربط الأحكام بالقيم الحقيقية الاسمية مخرجاً من هذه المشكلة.

وكلمتي الثانية عن المعاملات المصرفية:

فبعض المعاملات المصرفية - خاصة الخدمات التي لا تتضمن تعاملات آجلاً في النقود - حكمها الحل، وتتنطبق عليها أحكام معروفة في الفقه، كالإجارة والصرف وغيرها، وبعضها الآخر واضح الحرمة، والربا فيه واضح، كالودائع المصرفية بأشكالها المختلفة، وبعضها تختلط فيه الأمور لاشتراكه على

النوعين، كالاتعمادات المستندية، فهي خدمة في بعض جوانبها وإقراض بفائدة في بعضها الآخر.

ولا نقول بالاقْتِصَار على تحريم المعاملات المصرفية المخالفة للشريعة، وإنما نقول كذلك بضرورة إيجاد البديل المقبول شرعاً والذي يؤدي الوظائف التي تؤديها هذه المعاملات.

والمصارف الإسلامية تجربة رائدة وغنية في هذا المجال، وشأنها شأن كل التجارب تتسم بالقصور وتقع فيها الأخطاء، ويستغل أعداء الإسلام هذا القصور والخطأ للتدليل على عدم صلاحية الإسلام لتنظيم شؤون الحياة وضرورة حصره في نطاق العقيدة والعبادة والأخلاق وإبعاده عما عدا ذلك، وهي مقولة العلمانيين بمختلف مسمياتهم.

ومن هنا كانت التبعة التي تحملها مجامعنا الفقهية ومراكزنا العلمية ثقيلة. نسأل الله أن يعين عليها، وأن يوفق العاملين فيها، ويثيبهم أجرل الثواب.

يا رجال الفقه والعلم

الدكتور طه جابر العلواني¹

¹ - من مواليد مدينة الفلوجة/ العراق. مؤسس ورئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي حالياً وعضو مجالس ومجامع فقهية عالمية عديدة. له عدة كتب وبحوث مهمة في الفقه وأصوله

الحمد لله، نستغفره ونستعينه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمداً عبد الله ورسوله وصفيه وخليته، - صلى الله عليه وسلم- وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذرياته، ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم اللقاء.

وبعد،

فإن الفقه كما لا يخفى وكما عرّفه العلماء "معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية" وأصوله "معرفة أدلة الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستفادة وحال المستفيد" وأقوال فقهاءنا وأئمتنا واجتهاداتهم هي فهم بشري في حدود الطاقة والقدرة والاستطاعة لتوجيهات كتاب الله وسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وفهم بشري قابل للإصابة وقابل للخطأ، ولكن يبقى كتاب الله وسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مصدر الحق المطلق الذي لا تقيدّه أية أبعاد نسبية، ولا يعتريه أي خطأ أو نقص، فقد حفظ الله سبحانه وتعالى الذكر وعصمه من أن يضيع أو يضل أو يتلف، وهياً له من أئمة المسلمين وعلماءهم في كل عصر من ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، وينقيه من أي انحراف.

لقد كان المسلمون الأوائل في عهد الصدر الأول لا يحتاجون لكي يفهموا أحكام الوقائع إلا إلى قراءة كتاب الله جلّ شأنه، أو الاستماع إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، أو الإطلاع على سنته بعد أن التحق بالرفيق

وفي الموضوعات الإسلامية المختلفة ومشاركات فعالة في المؤتمرات العلمية الإسلامية الدولية، وهو محقق كتاب "المحصول في علم أصول الفقه للإمام فخر الدين الرازي بسنة مجلدات، وقد طبعت له عدة مؤلفات باللغة الإنجليزية أيضاً.

الأعلى، ولم يكن الاجتهاد يحتاج إلى شيء أكثر من القراءة: قراءة كتاب الله، والاطلاع على سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ولم يكونوا يحتاجون إلى كثير من الوسائل التي يحتاج إليها من جاء بعدهم، ولذلك كان فقهاء أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يلقبون بالقراء، واستمر لقب القراء يطلق على فقهاء الصحابة ومجتهديهم حتى سنة أربعين للهجرة؛ لأن القراءة - كما قلنا- كانت هي الشرط الأساس لاجتهاد المجتهد، أو لقدرته على الاجتهاد وتمكنه منه، وعدم احتياجه إلى كثير من الوسائل التي احتاج إليها من جاء بعدهم.

ولقد تطور الحال بعد ذلك، وأصبح الفقيه بحاجة إلى كثير من الوسائل لكي يستطيع الوصول إلى "الأحكام الفقهية من أدلتها التفصيلية":
بدأ الناس بعد ذلك- بعد انقراض الصدر الأول- يحتاجون إلى كثير من الوسائل: كاللغة العربية، والتثبت من السنن ومعرفة صحتها، والتثبت من الروايات، والرجوع إلى المعجم اللغوي في بعض الأحيان لمعرفة مراد الله - سبحانه وتعالى- ومراد رسوله -صلى الله عليه وسلم-، والنظر في أساليب العرب ونظمهم وآدابهم ولغتهم والاستعانة بها في هذا المجال، فبدأ الناس يعرفون لقب الفقهاء، وبدأ الفقه يحتاج إلى كل تلك الوسائل لكي يستطيع الفقيه أن يتمكن من الوصول إلى الحكم الشرعي، وفي تلك الفترة النبوية الظاهرة وفترة الصدر الأول -الخلافة الراشدة- كان هناك أمر لا بد لنا أن نلاحظه إضافة إلى قدرتهم على ممارسة الاجتهاد من خلال الرجوع إلى الكتاب والسنة، كانت هناك وحدة بين القيادتين: القيادة الفقهية والقيادة السياسية، كان أبو بكر -رضي الله عنه- فقيها وكان إماما، كان عمر -رضي الله عنه- فقيها وكان إماما، وكذلك الحال بالنسبة إلى الخليفة الثالث والخليفة الرابع -رضوان الله عليهم أجمعين-. وكان الفقه في تلك الفترة يتسم بأنه فقه يمارسه أهل التنفيذ، فالقائد هو الفقيه،

وهو الذي يعاني المشكلات ويعرف أبعادها، وهو الذي يعاني عملية الاجتهاد مستعيناً بأهل الشورى من فقهاء الصحابة وقرائها والقادرين على إبداء الرأي الفقهي في مثل هذه الوقائع ومثل هذه الأمور، هذا الأمر بعد سنة أربعين للهجرة افتقدناه، فأصبحنا نجد قادة غير فقهاء مضطرين للاستعانة بالفقهاء، وأصبحنا نجد فقهاء ربما لا يمارسون مسؤوليات مباشرة في قضايا الأمة المختلفة، ولكن مهمتهم معرفة الأحكام الشرعية وتبليغها للناس وتبليغها لأهل الفقه.

وبعد أن وقع الفصام بين القيادتين وجدنا الفقهاء يحاولون الاحتياط للإسلام ويحاولون حمايته من تأويل الجاهلين، أو تحريف الضالين، أو انتحال المبطلين الذين قد تدفعهم رغباتهم إلى أي اجتهاد خارج إطار الكتاب والسنة ومقاصد الشريعة وأهدافها وغاياتها، فأصبحوا يتشددون في عملية الاجتهاد، ويضعون لها الشروط والضوابط الكثيرة من أجل أن لا يقع اجتهاد مصادم لكتاب الله أو سنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- أو مناقض لأهداف الشريعة ومقاصدها، والتقت الأمة حول علماءها وأئمتها تستمع إليهم وتتقبل أقوالهم وتركن إليهم في أمور دينها، وكان فقهاء الأمة على قدر كبير من الاستجابة لحاجات الأمة وتلبية مطالبها والوفاء بحاجاتها الفقهية، وأسلمت الأمة قيادتها بعد ذلك إلى فقهاء عرفوا بالدين واشتهروا بالتقى والعدالة والفقه الوافر والكثير، كان منهم أولئك الأئمة الأربعة -رضوان الله عليهم-، الذين اتفقت كلمة أهل السنة والجماعة على اتخاذهم أئمة للفقه، ومصدراً له، يأخذون بأقوالهم وفتاواهم، ويأخذون بأصولهم، وبما روي عنهم وورد عنهم من مناهج بني فقههم على أساس منها وأصول لها. كان الأئمة في تلك الفترة يمثلون القيادة الفكرية والقيادة الاجتماعية للأمة، كانوا مرجع الأمة لا بمجرد بيان الحكم الشرعي لها، ولكنهم كانوا القادة لها، القادة الفكريين، والقادة الاجتماعيين، والفقهاء والمفتين، كانوا هم

الذين يحمون الشريعة ويدافعون عنها، يحمونها من أي انحراف، وكثير من فتاواهم لو درسناها وحللناها لوجدنا فيها كثيراً من المعاني التي تنبه إلى معاني القيادة التي كانت لدى هؤلاء الأئمة، وقف الإمام مالك حين أفتى بعدم وقوع طلاق المكره مثلاً، وضرب بناء على تلك الفتوى، كان وراء تلك الفتوى ملاحظة لمقاصد الشارع الحكيم، حماية لقضية الأمة، كان الإمام مالك يدرك أن القيادة السياسية كانت تحاول أن تلزم المسلمين بطاعتها في المنشط والمكره، في المعصية والطاعة، في الانحراف والاستقامة، مقيدة إياهم بالبيعة وشروطها بالطريقة التي ذكرت، فأفتى -رحمه الله- بأن طلاق المكره لا يقع، وأدركت القيادة السياسية مراد الإمام، ففعلت ما فعلته في تلك الفترة. والإمام الأعظم أبو حنيفة -رضي الله عنه- موقفه من رفض القضاء موقف له مغزى يحتاج إلى دراسة، ورفض الإمام مالك طلب المنصور حمل الناس على المؤطا أمر يحتاج إلى دراسة، وكثير من الفتاوى للإمام أبي حنيفة وفتاوى صاحبيه في كثير من القضايا الاجتماعية والاقتصادية وسواها عند الدراسة والتحليل يتبين لنا منها القصد الاجتماعي والهدف من وراء ذلك الفقه الذي كان ينبه إلى أن هؤلاء الأئمة كانوا أصحاب نظرة كلية. كانوا يدركون مقاصد الشرع، ويدركون الكليات الأساسية لمصالح هذه الأمة، يحاولون حمايتها، ويجعلون من الفقه والفتوى وسيلة لحماية مقاصد الشارع، ولمعالجة مشكلات الأمة، وللنظر في مصالحها، ولحماية دينها وشريعته من أي انحراف يحاوله الآخرون. ولقد باننت مرونة فقهاءنا وقدرتهم على إدراك مقاصد الشارع، وعقليتهم المتميزة، وقدرتهم الفائقة في الاجتهاد والقياس وغيره من خلال معالجتهم لفقه النوازل والوقائع على اختلافها.

ولقد انتشر الإسلام واحتوى حضارات مختلفة، وانضمت إلى أمة الإسلام مجتمعات كانت لها تقاليد ونظمها ومشكلات حياتها، واستجاب الفقه

لكل هذه القضايا، واحتوى كل هذه المشاكل، واستطاع الفقهاء أن يلبوا كل هذه الاحتياجات، لماذا؟ لأنهم كانوا يدركون أن هذه الشريعة جاءت لإسعاد البشر، وأن الله سبحانه وتعالى أحصى في كتابه كل شيء (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وأن سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- هداية للبشرية، وأن هذه الشريعة كاملة عامة شاملة تامة، جاءت لتكون خاتمة الشرائع، نهاية الأديان، تلبي كل الاحتياجات، وتسد سائر الثغرات، وتستجيب لكل المتطلبات والتحديات، وحين ندرس تراجم بعض الفقهاء وسيرهم في مختلف العصور وفي مختلف البلدان نجد أن الفقيه في الإسلام عالم اجتماع، وعالم سياسة، وعالم اقتصاد، وأن هذا المجتهد فقيه النفس ملم بمعظم شئون الأمة وقضاياها، هذا نفر من الأئمة لم يسعف الزمن الأمة الإسلامية أن يفشو وينتشر ويصبح مؤسساً قادراً على التوريد في سائر العصور، ولذلك توقفت عملية العطاء، وكان لا بد أن تتوقف عملية الاجتهاد في فترة من الزمن؛ لأن الاجتهاد يعبر عن حالة فكرية للأمة، فحين تكون حالة الأمة الفكرية في مستوى يمكن أن تقدم اجتهاداً ومجتهدين، يبرز آنذاك الاجتهاد، ويوجد مجتهدون، ولكن حين تكون حالة فكر الأمة حالة جمود وترد، فلا يمكن أن نجد مجتهدين، ولا أن نحصل على اجتهاد. وكما يقول أبو الطيب:

وَمُكَلِّفُ الْأَشْيَاءِ ضِدَّ طِبَاعِهَا

مُنْتَظَبٌ فِي الْمَاءِ جَذْوَةٌ نَارٍ

فالاجتهاد حالة فكرية، فلما بدأت الأمة تمزقها الاختلافات والمشاحنات، وتحولت إلى جملة هائلة من الفرق المختلفة، كل حزب بما لديهم فرحون، وأصبحت عملية الفصام بين السلطان والقرآن عملية واضحة باهرة، وأصبح السلطان في جانب والقرآن في جانب آخر، كان لا بد من إيقاف الاجتهاد، خشية أن يتبع الناس مجتهدين ليس لديهم من الدين والورع والتقى ما يحول

بينهم وبين تلبية شهوات المشتتهين ورغبات الراغبين، فأثرت الأمة أن تكثفي بفقهاء الأئمة الذين ارتضتهم، وأن ترفض أي فقه يأتيها دون دليل، أو غير مخرّج على أقوال أولئك الأئمة الذين وثقت بهم وأسلمتهم زمامها وقيادها، فلا بد أن يكون هناك دليل، أو فائدة، أو تخريج على قول من أقوال الأئمة المتبوعين، وإلا فالناس يخافون على دينهم من أن تجتالهم الشياطين عنه بحجة الاجتهاد الناقص، والاجتهاد لتطويع الشرع لشهوات الناس لا لتطويع الناس لأوامر الشارع الحكيم.

اليوم نحن في عصر زادت فيه المشكلات زيادة كبيرة، فالتأهيل: تأهيل العالم أصبح أقل من ذي قبل، ووسائل تأهيل العالم لم تعد كافية لإيجاد المجتهد، كل الوسائل قصرت عن هذا، وأصبح علماء الشريعة وفقهاؤها محاصرين من كل جانب، لا يمكن لمدارسهم ومؤسساتهم أن تنتج العناصر المؤهلة الكفوة القادرة على ممارسة عملية الاجتهاد، فلا الكتاب المنهجي، ولا الأستاذ، ولا الأجواء العلمية، ولا الوقف الذي كان يمدّ العلماء بكل ما يحتاجون إليه لكي يستمروا في البحث والدراسة حتى يبلغوا منه المبلغ الكافي، كل هذه الأمور لم تعد متوافرة.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أصبح هناك شيء آخر يسمى بالعلوم الاجتماعية، فعلوم السياسة والاقتصاد والإدارة والإعلام والقانون والاجتماع والتربية والنفس كلها، كل هذه العلوم أصبحت تدرس من منظور غربي، الغرب هو الذي وضع العلوم، ومحاولة المسلمين لإنتاج العلوم الاجتماعية لحماية العمران والحضارة الإسلامية من الانهيار قام بها الفقيه المعروف والقاضي عبد الرحمن بن خلدون -رحمه الله- لقد كان فقيهاً، وكان قاضياً، وقد أدرك حاجة الأمة الإسلامية إلى علوم العمران، العلوم التي سمّاها علوم العمران، وعلوم الاجتماع، وعمل على تأسيسها، ولكن أصيبت الأمة بعد ابن خلدون بانقطاع،

فلم تواصل مسيرة ابن خلدون في تحصيل العلوم الاجتماعية، ولكن استلب
الراية الغربيون، واستطاعوا أن يأخذوا من فكر ابن خلدون ومن سبقهم من
علماء المسلمين ما ساعدهم على تأسيس العلوم الاجتماعية وتكوينها، وحين تم
لهم ما أرادوا تمت سيطرتهم على علوم العمران، علوم الحضارة، علوم بناء
الإنسانية، علوم إقامة الأمم فأقاموا حضارتهم وأشادوا بنيانها، وجئنا نحن بعد
قوات الأوان، فحاولنا أن نبني حضارتنا وأن ننهض من كبوتنا فلم نجد إلا تقليد
الغربيين، فنقلنا المؤسسة التعليمية الجامعة، ونقلنا المحتوى الفكري والثقافي
الذي تقدمه الجامعة، وهي العلوم الاجتماعية والإنسانية، فأصبح لدينا علم
اجتماع وعلم نفس وتربية واقتصاد وإعلام وإدارة وقانون وآداب وفنون، كلها
مستوردة من الغرب، وكلها مبنية على نظرية معرفة غريبة اتخذت من الوجود
وحده مصدراً لها، ونفت الوحي، وزعمت أن العلم هو كل معلوم خضع للحس
والتجربة، أما ما لم يخضع للحس والتجربة من العلوم بما في ذلك العلوم الشرعية
فهو خرافة أو ملحق بالخرافة، وتربت أجيال من المسلمين وأجيال على هذه
العلوم، وعلى هذه الفنون، وبنيت عقليات أبناء الأمة وصنعت وفقاً لهذا النوع
من المعرفة.

أما النوع الآخر الذي نسميه بالعلوم الشرعية، ومنتشر بالانتساب إليها
فقد ضيقت عليها المسالك كما ذكرنا، الأوقاف تمت السيطرة عليها في معظم
بلاد المسلمين، وانتهبت لصالح أرباب الشهوات، الكتاب الذي يدرس لم يعد من
الكتب التي تفرضها عقول الأئمة المعاصرين، وإنما هي كتب تاريخية، كتب
فقهاء وأئمة من شروح وامتون نأخذها من تاريخنا من تراث آباءنا وأجدادنا،
ونعكف عليها، ونحاول دراستها، ونحاول البحث عن مشكلاتنا المعاصرة فيها
متناسين البعد الزمني والمكاني، متناسين أن ما يصلح لزمن قد لا يصلح لزمن
آخر، وما يصلح لقوم قد لا يصلح لقوم آخرين، ونسينا الأدلة التي أصلها

أئمتنا، من العرف والعادة، وسد الذرائع، والمصلحة، ورفع الحرج، وغيرها - فأئمتنا كانوا يستجيبون لعصرهم، كانت قراءة الكتاب والسنة في الدور الأول هي المصدر الأول للفقهاء، ثم جاء الإجماع على عهد الصحابة، ثم جاء القياس، ثم جاءت الأدلة المختلف فيها، وأصبح الأئمة يجتهدون للحصول على أدلة يستندون إليها، ويفرعون عليها الفروع، ويحاولون أن يستجيبوا لحاجات أزمانهم، حتى بلغت هذه الأدلة المختلف فيها ستاً وأربعين دليلاً - لكن من الذي جاء بهذه الأدلة في تلك العقليات المجتهدة المستنيرة من أئمتنا. أما نحن فبعد تلك القرون الطويلة من التوقف، من توقف الاجتهاد لم نعد قادرين على فقه وفهم حتى أقوال أئمتنا، أو التخريج عليها، أو الترجيح بينها، أو مناقشتها على سبيل المقارنة بمستوى علمي ناضج، فضلاً عن أن نأتي بما يمكن أن نعالج به مشكلاتنا وقضايانا، وهناك سحبت البسط من تحت أقدامنا، وقال اللادينيون والذين تخرجوا في الجامعات الغربية وابتعدوا عن الانتماء إلى هذه الأمة قالوا: إن الشريعة عاجزة وإن علينا أن نستورد الحل لمشكلاتنا، فأصبحت بلاد المسلمين كلها دون استثناء تقريباً تستورد القوانين: القانون الفرنسي، القانون السويسري، القانون الإنكليزي، ولكن لا يستورد أحد منها من شريعة الله سبحانه وتعالى، ولا يأخذون بفقهاء الفقهاء، ولا اجتهادات الأئمة، تخلوا عن ذلك كله، وحتى أولئك الذين يأخذون ببعض الفقه أو شيء منه إنما يأخذون به إذا وافق شيئاً في القوانين الغربية وإذا جاء مماثلاً لشيء مما جاءت به تلك القوانين، وإذا خالف القوانين أو اصطدم بقواعدها فإنهم لا يأخذون به، وتحولت الأمة - كما تعلمون - في يومنا هذا إلى ست وأربعين دولة، وأصبح المسلمون في كثير من الأماكن أقلية تعيش في ظل الأنظمة المغايرة، وتبرز أمامها مشكلات كثيرة، ويتساءل الناس عن حل، ولا يجدون من الناس حلاً؛ لأن الفقيه في كثير من الأحيان إما أن لا يكون مؤهلاً، وإما أن يؤثر السلامة؛ لأن الاجتهاد يحتاج -

كما قلنا- إلى التأهيل، ويحتاج إلى كثير من الوسائل التي قد لا تتوفر لكثير من أهل العلم أو المؤسسات العلمية.

الأمر الثاني أن هذه العلوم لا يمكن لشخص واحد أن يلم بها، ولا يمكن لعالم حين كان أئمتنا يلمون بسائر قضايا عصرهم، إنما كان ذلك باعتبار أنها كانت قضايا محدودة، وكانت مشكلات محصورة.

أما بعد ما يسمى بانفجار المعرفة وتحولت المجتمعات إلى هذه الأمور، وفي كل يوم تعرض جملة هائلة من المشكلات لم يعد رجل واحد قادراً على الإلمام بكل هذه الأمور، فلا بد من وجود المؤسسات، ومن وجود المجامع العلمية، ولا يكفي أن يكون في هذه المجامع فقهاء فقط، بل لا بد من أن يضم بالإضافة إلى الفقهاء خبراء من مختلف التخصصات الاجتماعية والتربوية والاقتصادية وغيرها، ومن الأطباء وسواهم، فإذا عرضت على المجلس العلمي أو الفقهي مسألة من هذه المسائل استعان الفقهاء بالخبراء الاجتماعيين والاقتصاديين والتربويين وغيرهم، من أجل أن يصلوا إلى تصور كامل يجعلهم قادرين على الوصول إلى الحكم الشرعي الذي يحقق مقاصد الشارع الحكيم.

الأمر الآخر: لا بد من تطوير الدراسات الشرعية والمدارس الشرعية، وإدخال تعديل على برامجها، وجعلها قادرة على تخريج أناس أكفاء قادرين على مواجهة مشكلات عصرهم، وقادرين على معالجة الوقائع والنوازل.

هذه الكتب التي تدرس لا بد من إعادة النظر فيها، ولا بد من تقديم برامج قادرة على إيجاد العقلية المتمكنة من مواجهة مشكلات العصر ونوازله ووقائعه، فالبرامج الموجودة الآن في معظم الجامعات والمدارس التي تدرس العلوم الشرعية برامج غير قادرة على إيجاد القادرين على فهم قواعد العلماء والتخريج على أقوالهم، والترجيح بين تلك الأقوال، والمقارنة بينها، والانتقاء من بينها، أو القيام بما يسمى بالتفريق لدى بعض الفقهاء.

فلا بد من محاولة تعديل البرامج التي تدرس في هذه المعاهد وهذه الدراسات ليصبح في مقدورنا تخريج العالم الذي يستطيع أن يستجيب لمشكلات العصر وقضاياه، وإلا فسنكون مسئولين أمام الله مسئولية كبرى عن انحراف الناس عن شريعة الله، فإن الناس يأتون إلى العالم بالمشكلة فإذا أعطاهم العالم حلاً قبلوه، وعلى الرطب والسعة، ولكن إذا أعطاهم العالم فتوى تزيد في المشكلة تعقيداً أو أعطاهم شيئاً لا يمكنهم تطبيقه أو تنفيذه فيه حرج عليهم -وما جعل الله في الدين من حرج- إذا أعطاهم ذلك سوف يبتعدون عنه ويذهبون خارج شريعة الله يبحثون عن حلول لمشكلاتهم.

أخوتي الكرام!

إنما جئت هنا لأتعلم، وما كان في ظني أنني سأعرض لأن أقول بين أيدي أفاضل وعلماء كبار أمثالكم شيئاً، ولكن الإخوة أصروا على أن أقول شيئاً، فقلت ما قلت من قبيل التفكر، ومن قبيل الاقتراح، وكعضو في مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، أتشرف دائماً بحضور جلسات، وأستمع للنقاش الذي يدور فيه، أستطيع أن أقول: إنني غير متفائل إذا استمرت حالة أهل العلوم الشرعية هكذا، كلما عرضت عليهم واقعة أو نازلة حاولوا أن يجدوا في كتب المتقدمين لها حلاً، فإن لم يجدوا أجّلوها إلى العام القادم والعام الذي يليه والذي يليه تهرباً من تحمل المسئولية.

أيها الاخوة!

إن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كان بين يديه عمرو بن العاص وعقبة بن عامر - على ما أذكر - وجاءته قضية أو مسألة فقال لهما: اجتهدا، وهو رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فأبيا وقالوا: كيف نجتهد يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم- بين يديك، قال: اجتهدا، قال: اقضيا، فإن المجتهد إذا

أصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر. ماذا تريدون بعد ذلك؟ إذا كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- جعل للمجتهد المخطئ أجراً فلماذا نخشى الخطأ؟ الخطأ هو طبيعة البشر، والخطأ ملازم لنا؛ لأننا عبيد، المعصوم من الخطأ هو الله -سبحانه تعالى- وهو رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، أما البشر فمن طبيعتهم الخطأ، فعلام نخاف وممن نتهيب؟ ثم إن حال أمتنا لم يعد يحتمل هذا الخوف وهذا التهيب وهذا التردد، لقد اجتالت الشاطين أبناء أمتنا وسادت القوانين الوضعية كل ركن، وأبى الناس أن يأخذوا أو يستبدلوا بفقهِ أبي حنيفة فقه ماركس وانجيلز وغيرهم، واستبدلوا بفقهِ الشافعي أقوال آخرين من نصارى ويهود ومشركيين وملحدين وسواهم، فعلى ما نخاف؟ علينا أن نجتهد، علينا أن نواجه بما ورثناه من تركة، بما ورثناه من فقه، لو أجهدنا أنفسنا في معرفة دقائقه وتفصيله لاستطعنا بالفعل أن نجد الحلول.

الأمر الآخر الذي لا بد منه أن أمر الفتوى إلى سعة، علمنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وعلمنا أصحابه وأئمتنا من بعدهم، أن الرأي مشترك، وأن الإنسان إذا اجتهد بشروطه وأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر، والناس لا يُحملون على رأي واحد، فكل فقيه له أن يقول ما يُوصّل اجتهاده إليه، ثم بعد ذلك الإلزام لمن؟ الإلزام لعامة المسلمين، (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) السلطة الثالثة: أولوا الأمر لهم أن يأخذوا ما يرون أن فيه المصلحة من بين أقوال العلماء، وحينما يأخذ أهل الإلزام -أولياء الأمر- بقول من أقوال العلماء، ذلك القول يصبح هو الواجب تنفيذه، وأما الأقوال الأخرى فتبقى للبحث العلمي بين طلبة العلم وأهل البحث والدراسة، فإن بان بعد فترة خطأ ذلك القول الذي تبناه المسئول فله أن يرجع عنه ويتخير بعد ذلك من أقوال العلماء أيضاً قولاً آخر، وهكذا. ولكن حينما فقد المسلمون السلطة الثالثة ولم يعد لهم ولي أمر شاعت الفوضى، وأصبحت كثرة الأقوال بدلاً من أن تكون

عاملاً إيجابياً أصبحت عاملاً سلبياً يؤدي إلى فرقة الأمة. زرت مدرسة من المدارس في الولايات المتحدة، وجدت أن المعلم كان يأتي بطفلين ويأتي بلوحة لها صورتان مختلفتان: صورة من هذا الجانب مثلاً يكون فيها شجرة أو نحوها، وصورة من الجانب الآخر يكون فيها حيوان، فيقول للطالب الأول: ما هذه الصورة؟ يقول له: شجرة، الثاني يقول له: أخطأت إنها حيوان، فيغير اتجاه اللوحة ثم يقول لهما كلا كما مصيب، ولكن أنت رأيت هذا الوجه فأنت مصيب، كانت شجرة فعلاً، وأنت رأيت من ذلك الوجه، كانت حيواناً فعلاً.

فعلينا أن نبدأ تربية طلبة العلم وأهل العلم على أن الرأي مشترك. إن أمير المؤمنين -عمر رضي الله عنه- جاءه رجل يسأله عن مسألة فقال له: اذهب إلى هذين الرجلين، وأشار إلى زيد بن ثابت وابن مسعود -كما أظن- فاسألتهما، فأفتياه، فرجع الرجل، ومر بعمر -رضي الله عنه-، فسأله عمر -رضي الله عنه- بمن أفتياه، قال: بكذا وكذا، قال: لو كان الأمر لي لأفتيتك بكذا، قال: وما يمنعك يا أمير المؤمنين والأمر لك؟ قال: يمنعني أنه رأي، والرأي مشترك، لو كنت أردك إلى كتاب الله وسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لفعلت لخطأتهما وحملتك على ذلك، ولكن ما دام رأياً ومادام اجتهاداً فالرأي مشترك.

فإذا استطعنا أن نعلم أنفسنا ونربيها على هذا فلن يكون الخلاف في الرأي إلا وسيلة لإثراء عقولنا، وإثراء فقهننا، وتمكيننا من الاستجابة لمتطلبات حياتنا.

والله نسأل أن يعيننا وإياكم على أن نكون عباداً صالحين، وعلى أن نكون في خدمة هذا الدين، وعلى أن نكون مسخرين لإعلاء كلمة الله ونصرة شريعته، وبيننا وبينكم رحم، فأنتم تعتبرون اليوم أقلية مجاهدة مرابطة في هذا البلد -إن شاء الله- ونحن أقلية في بلد آخر كذلك، في الولايات المتحدة

الأمريكية، وتصادفنا وتصادفكم كثير من النوازل والوقائع التي قد لا تصادف إخواناً لنا في أماكن كثيرة، ولذلك فإنني أرجو أن أجد في فقهم -إن شاء الله- ما يعين على مواجهة مشكلاتنا ونوازلنا.

* * *

كلمة عن القضايا الفقهية

الدكتور محمد عبد الغفار الشريف¹

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة والتسليم على سيدنا ونبينا وحبيبنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين أجمعين. وبعد!

فإن مسائل مشاركة غير المسلمين في المجتمعات التي يكون فيها المسلمون أقليةً، وهذه القضايا اليوم تتدرج حتى على المجتمعات الإسلامية،

¹ - الأمين العام للأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت والعميد السابق لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت وعضو اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية بالديوان الأميري.

ومن خلال خبرتي وعلاقتي القديمة سواء مع السادة العلماء أو مع الجماعات الإسلامية المختلفة في الساحة حيث وجدت هناك لبساً كبيراً عند كثير من الناس في معنى العبادة وتخصيص العبادة لله دون غيره.

وهذه القضية يجب أن نقف عندها كثيراً؛ لأننا عندما نريد أن نرجع إلى كتب القواعد الفقهية وهي التي قعدت ونورت القضايا الكلية في صور نظريات إسلامية مختصرة، نجد أنهم ميزوا بين العبادات وغيرها بالنيات التي هي الأعمال القلبية، ولذلك تختلف العبادة عن العادات وما يلتبس بها بالنيات، وتوضح هذه بالأمثلة، وهناك أدلة كثيرة شرعية، الإهداء إلى البيت العتيق كان سنة متبعة عند المشركين يهدون الهدى، لكن عند ما جاء الإسلام جعل هذه السنة ماضية هي بقية من دين سيدنا إبراهيم عليه السلام، فلو كان الإهداء إلى البيت يكون شركاً لكان ينبغي للإسلام أن يمنعه، وكذلك لو كان الإهداء إلى البيت شركاً لما شرع في دين نبي من الأنبياء؛ لأن الأنبياء كلهم جاؤوا بدعوة واحدة أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت.

وأنتقل إلى نقطة أخرى أخطر منها، وهي السجود لغير الله، في كثير من كتب الفقه، يرون أن السجود لغير الله في صورته شرك وخروج من الملة فيذكرون فيه حكم الردة، من الردة السجود لغير الله، لكن لو كان السجود في صورته شركاً لما شرع في دين نبي من الأنبياء، لأن الأنبياء لا يشرعون الشرك، وكما نعرف من قواعد الأصول أن النسخ لا يدخل في العقائد ولا يدخل في الأخلاق ولا في القواعد الكلية للدين، فكان السجود مشروعاً في دين سيدنا يعقوب ويوسف وغيرهم من الأنبياء تعظيماً وتكريماً أي تحية، وليس عبادة؛ لأن الكثير من الناس يعتبر القيام أو تحية العلم شركاً، كثير من الناس، وهذه مناقشات تأتي.

لو أردنا أن نعتبر هذا مجرد السجود في صورته شركاً فنحن كلنا اليوم يجب أن نكون مشركين، لأننا نسجد إلى جهة القبلة، إلى الكعبة، وعند ما نأتي تحت الكعبة نسجد أمام الكعبة، إذن هذا السجود هذا للكعبة أم لرب الكعبة، ومن الذي يميز سجود من كان للكعبة أو للشخص تعظيماً وعبادةً أو تحيةً وتكريماً أو امتثالاً لأمر الله، النية القلبية، ولذلك إذا صلى الإنسان صلاة فيها رياء ونفاق لن تقبل منه، ولذلك الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم أخبرنا أن الرجل يصلي وليس له من صلاته إلا نصفها أو ربعها أو عشرها أو أقل من ذلك، ومنهم من ترد صلاته فيطرح بها في وجهه، ولذلك الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم قال: إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أجسامكم ولكن ينظر إلى قلوبكم" هذه قضية مهمة جداً عندما نأتي لنحددها ونبينها ونرى ما الذي يحدد الشرك من الإسلام، نجد هي قضية النية القلبية، قد يعكّر على هذه المسألة حديث البخاري: "حديث الذبابة في الرجلين اللذين مرا على صنم فطلب منهما أن يقدما قربانا إلى الصنم، فأما أحدهما فلم يقدم فقتل، وأما الآخر فصاد ذبابة وقدمها فدخل النار" كما أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم لكن هذا الحديث أوله العلماء ليوافق القواعد الكلية ومنها قوله تعالى: "إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان" قالوا: هذا الرجل عندما قدم الذبابة دخل في قلبه شئ من تعظيم الصنم والتقرب إلى الصنم، لذلك أدخله الله النار، والله عزو جل ما كان ليؤاخذ بالإكراه وما أشبه ذلك، وحاجة المسلمين سواء، عندما قرأت التلخيص رأيت بعض المشائخ الكرام يقولون: الضرورة تتعلق بالأفراد لا بالأمم.

وأعتقد يعني هناك يجب أن نوضح أن ضرورات الأمة أهم من ضرورات الأفراد، ولذلك جاءت الكليات الخمس لحفظ الأمم، والعلماء نصوا أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة، فراعوا العموم عموم الأمة وحاجات الناس قبل مراعاتها لأفراد الناس، وقد قعد هذه القضايا أمام الحرمين

الجويني في الغياثي كتابه العظيم في السياسة الشرعية، وكذلك سلطان العلماء في قواعد الأحكام في مصالح الأنام، هذه قضية مهمة، بعض القضايا الأخرى التي أثارها مثل الولاء والبراء وما أشبه ذلك، أرى أن مخالفة المسلمين السنيين للفرق الأخرى أدخل عليهم كثيرا من بدع الفرق الأخرى بهذا الرد وتأثروا بها وهذه كانت واضحة جداً عند أهل السنة والجماعة في السابق يجب أن نطرحها، يجب أن نناقشها، لأن هذا هو مجمع العلماء بالنسبة لبعض القضايا أو المصطلحات مثل الديمقراطية والشورى ومجلس الشعب إلى آخره.

أعتقد هذه الأشياء يجب أن لا تؤخذ من تاريخها، إنما تؤخذ من واقع تطبيقها، اليوم أمريكا تدعي الديمقراطية، صدام حسين كان يدعي الديمقراطية، الهند تدعي الديمقراطية، الكويت تدعي الديمقراطية ولكن هل هذه الديمقراطيات تتشابه، هل هي في أصول واحدة أو هي مختلفة من حيث قناعات الناس ومن حيث تطبيقها في هذه الأمم، هذه القضايا يجب أن نعيها من واقعها ومن ثم ننطلق إلى تصوير الحكم الشرعي وتكييفه، وكثير من الإخوة العلماء دائماً يعيشون في جو الكتب، كان شيخنا الشيخ محمد المختار الشنقيطي رحمه الله عند ما نسأله بمحتويات الكتب كان يسردها سرداً، وعند ما نسأله عن واقع ما هو موجود فكان يردد بيتاً:

فأما ما علمت فقد كفاني وأما ما جهلت فجنبوني.

واقع الأمة يجب أن نفهم أن هذه الكتب ألقت في يوم عزة وقوة الإسلام، واليوم نحن في عهد ضعف المسلمين لا ضعف الإسلام، فيجب أن نحمل كلامهم على مجتمعاتهم وبقيودها وكما يقول ابن عابدين رحمه الله في رسائله: لو شهد أبو حنيفة والصاحبان عهدنا لتغيرت كثير من فتاواهم بناءً على ما يروونه في هذا العهد، لأن هذه الفتاوى قد بنيت على الأعراف والمصالح في ذلك الزمان.

هناك قضايا مهمة في بحث هذه المسألة التي عمت بها البلوى، القضية الأولى وقد تفضل بها شيخنا الدكتور خالد عبد الله المذكور وبينها أنه ينبغي قبل أن نكيف المسألة، أن نتصورها، وتصورها يأتي من أهل الاختصاص، كل عالم في اختصاصه، ففي الأغذية أو في الكيمائيات أو في الطبيات فأهل الاختصاص، نجد في معظم كتب الفقه دائماً يقولون: نرجع إلى قول الثقتين من أهل الاختصاص من المسلمين من أهل الثقة، بينما نجد في فقه المالكي لا يعتبرون الاسلام في الاختصاص في القضايا الطبية والكيمائية؛ وكذا ... لأن أهل الاختصاص دائماً بينهم تنافس، فإذا أخطأ واحد أو كذب أو كذا البقية يردون عليه، ودائماً مثلاً من يكون طبيباً مشهوراً أو كيميائياً معروفاً أو فيزيائياً أو ما أشبه ذلك لا يرتضي لنفسه أن يذكر الخطأ أو أن يعرف عنه الخطأ، ولذلك عند ما تكلم دارون في نظرية النشوء والارتقاء وأخطأ وزيف ببعض الأشياء، الذين ردوا عليه من غير المسلمين أضعاف أضعاف من رد عليه من المسلمين بدافع المنافسة وبدافع احترام الحقيقة العلمية، ولذلك يعني هنا أن نعرف أن في هذه العلوم هناك ناس يختصون اليوم، وتوصلوا إلى درجات أعلى بكثير من المسلمين من غير المسلمين وهم ثقاة على تخصصهم، والمذهب المالكي يعضد هذا أنه لا يشترط فيهم أن يكونوا مسلمين. القضية الثانية وهي أيضا يعني قضية تأصيلية في المسألة، كثير من الأحكام الفقهية بنيت على معلومات علمية سابقة قديمة كانت، وتبين اليوم في الحقيقة العلمية أنها كانت أخطاء، ويمكن أن نؤلف فيها رسائل علمية، القضايا الفقهية التي بنيت على المعلومات العلمية الخاطئة، معظم الفقهاء بل المتكلمين وقد ذكروا حتى في كتب التفسير وفي كتب الكلام أنهم كانوا يعتقدون أن من يقول: بأن الأرض كروية فهو من الفلاسفة الكفار الملحدين وكفروا كثيرا بمثل هذا الأمر واليوم ما أحد يقول: الأرض ليست كروية وكانوا يقولون: من يقول

بأن الأرض تدور حول الشمس أيضا هذا كافر يخالف قوله تعالى: "والشمس تجري لمستقر لها الخ"... وحديث مسلم الخ...، حتى في قضايا إذا جئنا في الفقه يذكرون: الذباب والحشرات المتولدة من النجاسة نجسة، فإذا لم تكن متولدة من النجاسة فهي غير نجسة، كانوا يرون ظاهرة معينة أن بعض الحشرات تخرج من النجاسات فيظنون أنها تتكون من النجاسة، أيضا فرّقوا بين الملح الصخري والملح المائي فقالوا: الملح المائي لا يغير من طبيعة الماء ولو وضع فيه قصداً، بينما الملح الصخري يغير، بينما نحن اليوم نعرف أن الملح كله تركيبه واحد يعني سواء كان صخرياً أو مائياً، هذه القضايا وفي مثل ذلك الكلام على الكحول وتركيب العلم للكحول، الكحول سواء كان من التمر أو كان من العنب أو كان من الشعير أو كان من البطاطس هو تركيب علمي واحد، وهذا ما يتكلم فيه المتخصصون، ولذلك يعني هذه القضايا في إرثنا الفقهي يجب أن نراجعها وأن يكون لنا فيها جرأة محترمة كما كان في علمائنا هذه الجرأة، كما قال الإمام الأعظم أبو حنيفة رضي الله إذا جاء الحديث عن رسول الله فعلى العين والرأس، وإذا جاء عن الصحابة فعلى العين والرأس، فإن جاء عن طاووس وعن النخعي وعن كذا... فهم رجال ونحن رجال، نحترم مكانتهم ونجلهم لكن لا يمنعنا هذا أن نقول فيما أخطأوا فيه: هذا خطأ فيما يبدو لنا من الرأي الظاهر.... عند ما كنت أتعلم في أصول الفقه على شخي فضيلة الشيخ محمد حسن هيتو الشافعي ونحن نقرأ في جمع الجوامع، فمرت عبارة السبكي فقال لي: انقد عبارة السبكي قلت: من أنا حتى أنقد عبارة السبكي، قال لي: يا بني! لا تحقرن نفسك، انقد عبارة العلماء بأدب، لا يعني النقد أن تتهجم على العالم، إنما النقد أن تبين أين موضع الصحة وأين موضع الخطأ، ثم تقول: رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأيي غيري خطأ يحتمل الصواب.

وفي هذا نستطيع أن نلتقي على مائدة واحدة، نستفيد مما تركه علماؤنا
الأفذاذ، جزاهم الله خيراً.

فقه الواقع

الدكتور طه جابر العلواني

الحمد لله رب العالمين، نستغفره ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور
أنفسنا وسيئات أعمالنا، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن
سيدنا محمداً عبد الله ورسوله، وصفيه وخليفة، صلى الله عليه وعلى آله
وأصحابه وأزواجه وذريته ومن تبع سنته واهتدى بهديه إلى يوم الدين.
أما بعد فإنني أقدم فيما يلي بعض التصورات والأفكار التي تستحق
ملاحظة العلماء والفقهاء والملتزمين بالفكر الإسلامي في العصر الحديث:
١- إن أمتنا الإسلامية تمر اليوم بمرحلة يطلق عليها البعض مرحلة
"الصحة الإسلامية"، ويطلق عليها البعض الآخر مرحلة "الوعي الذاتي"، وهذه
المرحلة تمثل مرحلة "إمكانية نهضة" في حياة أمة كان لها موقع متميز
فتراجعت عنه، أو كان لها دور فتخلت عنه، أو فرض عليها التخلي عنه، وهذه

المرحلة -عادة- تكون مرحلة سريعة المرور لا تتوقف طويلاً ولا تستمر فإن استطاعت قيادات الأمة الفكرية والعلمية ترشيد الصحوة، واغتنام الفرصة، وإيجاد الوسائل اللازمة، والإمكانات المطلوبة لتعميق "الوعي الذاتي" تحولت من صحوة إلى نهضة، واستأنفت الأمة دورها الحضاري، وعادت في فترة مناسبة لاحتلال موقعها المتميز. وإذا فرطت قيادات الأمة بواجباتها، ولم تسارع إلى إيجاد الوسائل وإقامة المؤسسات الضرورية لاستمرار الصحوة وتحويلها إلى نهضة ضاع الوقت، وذهبت الفرصة، وانتهى عصر الصحوة، وعادت الأمة إلى الضياع والنوم والغفلة بشكل قد يكون أشد كثيراً مما كان قبل ذلك، وقد تمر على الأمة قرون قبل أن تواتيها فرصة صحوة أخرى مماثلة، أو سانحة ووعي على الذات.

و"الوعي الذاتي" يتطلب كثيراً من الأمور ليمثل وعياً حقيقياً، وليكون صحوة يمكن أن تؤدي إلى نهضة، ولعل أهم ما ينبغي توافره لتحقيق "الوعي الذاتي" أو "الصحوة الحقيقية" الوعي بثلاثة أمور:

الأول: الوعي على الرسالة، فتستيقظ في الأمة روح الرسالة والابتعاث، ويعود الشعور بأن للأمة رسالة خالدة كاملة عقيدة وشريعة ومنهاجاً إلى سائر أبنائها، ويستولي هذا الشعور على قلوبهم وعقولهم فيبعث فيهم القدرة على إدراك غايات الأمة وفهم مقاصدها ومعرفة دورها في الحياة، ويجعل أبناء الأمة قادرين على الرؤية الكلية والنظر إلى الجزئيات من خلالها، وفهم المقاصد والغايات والنظر إلى الوسائل من خلال آثارها، وإدراك الأبعاد الحضارية والدور الريادي القيادي للأمة التي ينتمون إليها.

ولقد كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ينبه إلى هذا، ويبعث هذا النوع من الوعي في أصحابه -عليه الصلاة والسلام- فكثيراً ما كان يخاطبهم بقوله: "إنما بعثتم"، كما يتحدث عن نفسه بلفظ "بعثت"، ومن ذلك ما أخرجه

الترمذي عن أبي هريرة أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال في مناسبة لبعض أصحابه: "إنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين"، وبقي رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ينمي هذا الشعور فيهم حتى أشربته قلوبهم، وظهر في سلوكهم، وشاع في أقوالهم، ومن ذلك ما اشتهر عن ربي بن عامر من قوله لقائد الفرس: "إن الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام" (كما في البداية والنهاية لابن كثير).

الثاني: الوعي على الكيان الذي ينتمي إليه، أو الوعي بالانتماء، فيشيع لدى أبناء الأمة الإحساس بانتمائهم إليها والاعتزاز بهذا الانتماء والحرص عليه، فيتحولون من المشاعر الفردية الأنانية إلى مشاعر الانتماء إلى الأمة، فلا يرون لأنفسهم وجوداً حقيقياً بدون هذا الانتماء، ولا يستطيعون أن يتبينوا لهم مصلحة تقوم على مناقضة مصلحة الأمة ومصلحة الجماعة، فيدفعون لتحقيق شروط النهضة، وبناء دعائم العمران، ويتحملون في سبيل ذلك المشاق، ويضحون بمصالحهم الفردية المباشرة ليحققوا المصلحة الجماعية للأمة أو الجماعة.

الثالث: وعي المرحلة التي هم فيها -أي إدراك سائر الأبعاد الزمانية والمكانية وما فيها من نظم وعلاقات وقوى ومؤثرات على الكيان والرسالة والغير وسائر العناصر الأخرى، فتحقق القدرة على التخطيط الدقيق، وسلامة المسيرة، وصلاح العمل، والاتجاه السليم لتحقيق الهدف، فالجاهل من جهل أحوال زمانه وأهل زمانه، وقتلت أرض جاهلها وقتل أرضا عالمها، كما يقولون.

فإذا تم الوعي بكل هذه العناصر تحقق ما يسمى بـ "الوعي الذاتي" أو "الصحة الرشيدة" القادرة على التحول إلى نهضة حقيقية وتحقيق رسالة الأمة الإسلامية في "الشهود الحضاري".

٢- إن "الفقه" هو: "معرفة الأحكام الشرعية العملية أو الفروعية من أدلتها التفصيلية".

و "أصول الفقه" هو: "معرفة أدلة الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد".

فشرع الله -تعالى- أحكامه الواردة في كتابه وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم-، وأما الفقه والأصول فهما فهم العلماء والأئمة لكتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم-. والأدلة (الكتاب والسنة والإجماع) معصومة محفوظة، وأما فهم البشر -مهما علت مراتبهم- فهو فهم قابل للصواب وقابل للخطأ يؤخذ منه ويترك، وتأثر الفقيه وانفعاله بمؤثرات زمانه وبيئته وأعرافها من الأمور التي لا تخفى على العلماء ولا تتكرر. ولقد حفظ الله -تعالى- القرآن العظيم ويسره للذكر في كل عصر وفي كل مصر ليتدبره العلماء ويتخذوه مرجعهم الدائم الباقي الخالد، مستعينين على حسن فهمه وإدراك غاياته ومقاصده ببيان سنة المحفوظ المعصوم سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مستفيدين من فقه وفهم من سبقهم من علماء الأمة، ولكن يبقى القرآن العظيم دائماً هو الحجة البالغة على كل ما سواه، والقاضي على كل ما عداه، والمرجع الذي لا يجوز تجاوزه أو الغفلة عنه بحال من الأحوال. وإن المنتبِع لتاريخ هذه الأمة يجد أن كل محاولات التجديد والإصلاح كانت تبدأ مسيرتها نحو النجاح بالرجوع إلى الكتاب والسنة والرد إلى الأمر الأول، فذلك هو الذي يحيي ويعيها، ويجدد فكرها، ويعيد بناء عقليتها، وتهذيب نفسيها، ومساعدتها على تحقيق أهدافها.

٣- إن الفقه في عصر الصدر الأول لم يكن يحتاج إلى كثير من الوسائل التي ظهرت الحاجة إليها بعد ذلك: فالقراءة للقرآن العظيم كانت كافية لوصول القارئ من الصحابة إلى حكم الواقعة، والإلجاء إلى السنة النبوية ليطلع

على أية سنة قد تكون لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- في الأمر، فإن لم يجد اجتهد رأيه ملاحظاً مقاصد الشريعة وغاياتها، والكليات الظاهرة منها، ومصالح الناس وما يدفع عنهم الضرر والحرَج ويخفف عنهم.

كما أن حاجات الأمة وقضاياها كانت محدودة، ولذلك كان الفقهاء من الصحابة يعرفون "بالقراء"، ولم يظهر لقب "الفقهاء" إلا بعد سنة أربعين هجرية. ولقد كان فقهاء التابعين بعد ذلك وأتباع التابعين يضمون إلى القراءة وفهم القرآن رواية السنة، والقدرة على تمييز مراتبها ورواتها، إضافة إلى إدراك مقاصدها وغاياتها، كما كانوا أو أكثرهم على معرفة بشؤون المجتمع وحركته الحضارية وشبكة العلاقات التي تحكم حياته، فكانت اجتهاداتهم تمثل حلولاً حقيقية ومعالجات شافية لسائر وقائع الحياة وقضايا الناس.

لقد كان المجتهد أو الفقيه المسلم في تلك الفترة يمثل عقل الأمة وضميرها والناطق بلسانها، والتمكن من فهم مشكلاتها فهو عالم اجتماع وسياسة وتربية واقتصاد -كما هو معروف لدينا الآن وهو الناصح الموجه في سائر القضايا، والإنسان القادر علمتابعة مفهوم "الشرعية" للدولة من خلال كل تلك المعرفة والخبرة التي يتمتع بها. ولم تتحول هذه الخبرة والإمكانية إلى مؤسسات قادرة على التطور والتوسع لتواكب حاجات المجتمع المتزايدة ونموها المطرد.

وقد حدّد من إمكان تحوّل عملية "الاجتهاد" والإنتاج الفقهي إلى شكل مؤسسي تام ذلك الفصام الذي حدث في ذلك الوقت المبكر من تاريخ أمتنا بين القيادتين السياسية والفقهية -كما هو معروف في تاريخنا-، فأدى بعد ذلك إلى افتراق السلطان والقرآن في هذه الأمة والتشكيك بكثير من علمائها وفي مقدمتهم الأئمة الأربعة المتبوعون، وخوف الغيارى من أن يقتحم سور الاجتهاد غير القادرين الأتقياء الورعين فيصيب هذه الأمة ما أصاب سواها من تحريف الدين

اتباعاً لشهوات الحاكمين ورغبات المتسلطين، فتشددوا جداً في شروط الاجتهاد، بل نادى بعضهم بعدم الحاجة إليه، وتزهيد الناس به، بحجة "أن السالف لم يترك للخالف شيئاً"، وأن ما لم يرد في أقوال السابقين وفتاواهم (وقد جاوزت مئات الألوف) فإنه يمكن أن يخرج على قواعدهم، أو يقاس إلى أقوالهم، وبذلك يستغنى عن الاجتهاد.

بل تجرأ البعض على الدعوة إلى غلق بابهِ والمنع منه، وتحريم ممارسته من غير المجتهدين المطلقين العظام، عملاً "بأن دفع المفسد مقدم على جلب المصلح".

والاجتهاد -في نظرنا- حالة فكرية للأمة لا يتوقف بقرار ولا ينطلق بمرسوم، فإذا توقفت حركة الفكر في الأمة توقفت قدرة بنيتها على الاجتهاد أو ضعفت، وتقلصت قدرة الأمة على إيجاب المجتهدين وتوليد المفكرين.

إن توقف حالة الاجتهاد قد قلّص من قدرة العالم على إدراك الأبعاد المختلفة التي لا بد من إدراكها لمعالجة قضايا الواقع بتوجيه الشارع، كما أن توقف حركة الفكر لدى الأمة عامة -بعد ذلك- قد أدى إلى عجزها عن بناء ما تحتاجه من علوم العمران والحضارة التي لا تستغني حضارة عنها، ولا تزدهر حركة معرفية بدونها، ونعني بها هذه العلوم التي عرفت في عصرنا هذا "بالعلوم الاجتماعية والإنسانية" فهذه العلوم هي التي تمكّن من تكوين العقلية الحضارية للأمة، وتساعد على بناء نفسياتها، وواقعية فقهها، وفاعليته وقدرته. وقد لفت النظر إلى ذلك ابن خلدون القاضي الفقيه المؤرخ، فقام بمحاولته الجادة لبناء "علوم الاجتماع والعمران البشري"، ولكن حالة الأمة الفكرية لم تكن تسمح بإنماء هذه المحاولة وتجسيدها والوصول بها إلى أهدافها، ولو تم ذلك لاستطاعت الأمة الإسلامية أن تستعيد موقعها ودورها في الشهود الحضاري من جديد في ذلك الوقت، ولتغيرت صورة العالم اليوم تماماً.

ولكن جهود ابن خلدون لم يتابعها المسلمون من بعده، فلم تظهر آثارها إلا على أيدي الغربيين بعد ذلك، حيث استفادوا مما ترك ابن خلدون من تراث فوائد عظيمة، وبنوا على أساس منها قواعد كثير من علومهم الاجتماعية المعاصرة التي أصبحت لا تقتصر تأثيراتها على الغربيين وحدهم، بل تجاوزتهم إلى سائر أمم الأرض، وأصبحت بذلك ثقافتهم الثقافة العلمية التي لا تضاهيها ثقافة أخرى.

إن علماء الاجتماعيات -اليوم- هم القيادات الاجتماعية، وانحصرت أدوار فقهاء الشريعة بأمر ضيقة جداً، وأصبح دورهم في الحياة دوراً هامشياً، خاصة بعد انفجار المعرفة الغربية وسيطرتها على الساحات الثقافية في العالم كله، ومنه العالم الإسلامي.

إن المعارف والعلوم الاجتماعية والإنسانية قد اتسعت بشكل لم يعد معه من الممكن لعالم فرد مهما كان أن يلم، بل لم يعد من الممكن للإمام بفروع علم واحد من هذه العلوم، فعلم الاجتماع وحده قد انشطر إلى ستين فرعاً، كل منها علم قائم بذاته. وكذلك الحال بالنسبة لعلوم أخرى كثيرة. وهذه العلوم من العسير على مجتهد في أمر شرعي أن يتجاوزها أو يسقط قضاياها ودلالاتها من اعتباره، فهي جزء من علوم الوسائل التي لا يستقيم الاجتهاد ولا يكتمل دون النظر فيها. فالحكم الشرعي له أركان، هي الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه، فالإنسان هو المحكوم عليه، والفعل الإنساني هو الذي يتم الحكم فيه. وأهلية المحكوم عليه وتفاصيل ما يتعلق بفعله كل هذه الأمور من الصعب جدا البحث الاجتهادي فيها من غير هذه الخبرات التي تزود المجتهد بها العلوم الاجتماعية والإنسانية. ولذلك فإنه من واجبنا أن ندرك خارطة المعرفة في وقتنا هذا، ونعيد رسمها، ونعيد تصنيف العلوم التي تحتاجها العملية الاجتهادية ويستلزمها تكوين المجتهد للتخصص في اجتهاده.

فالعملية الاجتهادية لم يعد من الممكن أن تتم بفضله ينظر في نصوص الكتاب أو السنة أو كليهما ويفهمهما من خلال المعجم اللغوي وحده، بل أصبحت تحتاج إلى خبرات اقتصادية واجتماعية ونفسية وتربوية وإدارية وإعلامية وفنية، إضافة إلى إعادة قراءة للنصوص وإمعان نظر في دلالاتها وفهم لمقاصدها وإدراك لغاياتها وأهدافها، ومعرفة بكليات الإسلام وقواعده، وسنن الكون وقواعد العمران، فهذه الأمور كلها أساسات ووسائل لا يستغني عنها في العملية الاجتهادية، بل هي تشكل جزءاً أساساً فيها، ومن المتعذر أن يحيط بكل هذه الجوانب مفت أو لجنة من المفتين، بل لا بد من مجموعة من المؤسسات المتعاونة المتضامنة تأخذ شكل المجامع العلمية ومؤسسات الأبحاث والدراسات الموسعة المتخصصة لتوجد -بعد ذلك- الاجتهادات الناضجة والفتاوى التي تُمكن الأمة الإسلامية أن تبني على أساس متين ممارساتها الإسلامية في جميع جوانب الحياة.

إن الفتاوى الفردية -في الوقت الحاضر- يترتب عليها الكثير من الأضرار والفرقة والاختلاف، فضلاً عن قصورها وعجزها عن تلبية الحاجة. ولكن تصبح العلوم "الإنسانية والاجتماعية المعاصرة" من علوم الوسائل الشرعية، فإنه لا بد لنا من أن نعمل لتحقيق ما يمكن تسميته "بإسلامية المعرفة"، ونعني بذلك إعادة تقديم العلوم الإنسانية والاجتماعية من منظور إسلامي، ولتحقيق ذلك لا بد من القيام بما يلي:

أولاً: جعل الكتاب والسنة مصدرين للمعرفة والفكر والثقافة كما هما مصدران لقواعد العقيدة والأحكام، حتى يتم ذلك نحتاج للقيام بكثير من الجهود حتى نجعل علماء الاجتماعيات والإنسانيات قادرين على الوصول إلى الآيات والأحاديث التي تتعلق بقضايا علومهم، وتزويدهم بالمناهج اللازمة لفهم نصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة لتمكينهم من الاعتماد عليها في بناء

نظرياتهم وأحكامهم، وذلك يكون بمثابة منهج "أصول الفقه" بالنسبة للفقهاء، ولكن الفرق بين الفقه والعلوم الاجتماعية أن الفقه يتناول قضايا جزئية تفصيلية، والعلوم الاجتماعية تتناول دراسة ظواهر اجتماعية عامة.

ثانياً: تيسير التراث الإسلامي، وهذا يتطلب عديداً من المشروعات العلمية الكبيرة والمتنوعة؛ ليكون في مقدور علماء الاجتماعيات والإنسانيات الوصول إلى ما حواه التراث الإسلامي من كنوز في قضايا العلوم الاجتماعية والإنسانية.

ومن المهم جداً إجراء الدراسات التحليلية المتعمقة لكثير من الأدلة الأصولية المختلف فيها، وفقه النوازل والوقائع، وعلم الخلاف الفقهي، والفقه المقارن، فإن هذه الدراسات يمكن أن تعطي لعلماء الاجتماعيات المسلمين كثيراً من المؤشرات التي تشتد حاجتهم إليها في هذا العصر.

ثالثاً: دراسة التراث الثقافي الغربي المعاصر في هذه العلوم دراسة ناقدة فاحصة، ومحاكمته إلى المناهج الإسلامية، وإخضاع قضاياها لأحكامها العادلة؛ ليمن -آنذاك- فرز وفصل الإيجابي منه عن السلبي، فيستفاد من الإيجابي، ويرفض السلبي، حيث إنه من المعروف أن لهذه العلوم خلفية تاريخية ضمت تراث الوثنية الإغريقية وتراث النصرانية واليهودية، إضافة إلى اعتماد هذا على نظرية معرفية تهمل الوحي باعتباره مصدراً للمعرفة وترفضه، وتعتمد على الوجود المادي وحده مصدراً للمعرفة العلمية، وأية معرفة عدا المعارف المحسوسة تعتبرها خرافة وقريباً منها.

رابعاً: لا بد من منهجية إسلامية جديدة قادرة على استيعاب هذه العلوم وصبها في بوتقة واحدة، لتكوّن المعرفة الإسلامية الاجتماعية والإنسانية التي تشكل البديل الثقافي الإسلامي المهتدي بكتاب الله المقتبس من نور رسول الله صلى الله عليه وسلم.

إن العلوم التي يتزود بها الفقيه في كثير من دور العلم الشرعي ومعاهده تحتاج إلى إعادة نظر ورسم وتخطيط وإعادة بناء، فلقد ثبت لكل من له صلة بهذه الدراسات قصور كثير من مناهجها وطرائق التعليم فيها وكثير من الكتب المتداولة من مراحلها عن تكوين الفقيه المؤهل القادر على فهم مذاهب العلماء، وتحليل قواعدهم، وإدراك أصولهم للقيام بعمليات الترجيح بين الأقوال، أو التخريج على القواعد، أو التلفيق في أقل المستويات. وهذه البرامج في حاجة ماسة إلى أن ينفر لدراستها ونقدها والعمل على تصحيحها الأكفاء القادرين من علماء الأمة؛ لئلا يرفع من العلم أكثر مما رفع ويفشو الجهل أكثر مما فشى [إن لا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير].

وأخيراً أيها الإخوة، فإن استمرار توقف حركة الاجتهاد والاستنباط قد عطلّ الشريعة الإسلامية والعمل بها في معظم البلاد، والحياة لا تتوقف، ولا يمكن إيقاف الحياة الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية بانتظار فتاوى الفقهاء أو الفتاوى القاصرة التي لم تبين على دراسات شاملة فيها، فنحن مسئولون أمام الله عن الحكم بغير ما أنزل الله من مسئولية قد لا تقل عن مسئولية الحاكمين بتلك الأحكام إن لم تزد، فبادروا إلى تشكيل مجلسكم العلمي، ولنضع أيدينا بأيدي بعض، ونتعاون جميعاً على البر والتقوى، وعلينا أن نبذل قصارى جهودنا في إعداد البحوث والدراسات الكفيلة بتلبية حاجات أمتنا من شريعة ربنا جل شأنه.

أود أن أذكركم ونفسي أيها العلماء الكرام بنقطة أخيرة، هي أن فقهاء الموروث فقه علماء أمة كانت تمثل كبرى أمم الأرض، ودولتها هي الدولة الأولى في العالم، وكثير من الأحكام الفقهية المنبثقة عن هذه النظرة وهذا المنطلق لم يعد لها في هذه الظروف للأسف الشديد موقع، فعلينا الاحتفاظ بها

تراثاً طيباً نعتز ونسأل الله تعالى أن يعيد لأمتنا عزها ومجدها ووحدتها فتستفيد بهذا التراث العظيم في حينه.

كما أن لدينا مشكلات ونوازل ووقائع استجدت لم يصب بها سلفنا وأمتنا، وعلينا -وحدنا- يقع عبء فهمها واستنباط الأحكام الفقهية لها، فإذا كان كثير من فقهاء الموروث يمثل عزة أمتنا وماضي مجدها فإننا نحتاج في عصرنا هذا إلى نوع من الفقه قد نسميه "فقه الأقليات"، فهناك أقليات مسلمة نشأت على الإسلام أو دخلت فيه ولم يعد النظام الدولي المعاصر يهيئ لهذه الأقليات من الظروف ما يمكنها من الحياة الإسلامية الكاملة، وإخضاع قضاياها لفتاوى الأفراد أو علماء البلاد الإسلامية التي لا تعاني مثل مشكلاتها قد يوقعها في حرج يدفع الكثيرين من أبنائها إلى النقلة من الالتزام بأحكام الإسلام، وقد يزوب هؤلاء أو أبنائهم في بيئات الكفر، ويستمرئون أحكام الكافرين، فيخرجون من الملة والعياذ بالله. فمثل هؤلاء وقضاياهم يجب أن تحتل من اهتمام العلماء وطرائقهم في التفكير والفقه الموقع الملائم. وفهم أعراف هذه الأقليات والأنظمة العامة التي تسير شؤون البلدان التي يعيشون فيها تحتاج من أصحاب الفضيلة إلى كثير من العناية والدراسة.

إن معالجة قضايا الأقليات الإسلامية تحتاج إلى كثير من الخبرات العلمية المتنوعة، والفتوى في هذه المناطق ليست كمثلها في المناطق الإسلامية الأخرى، فعلى أن نتقي الله في كل ما نقول وندع، خاصة في هؤلاء.

كما أن علينا أن نعين هؤلاء بسائر الخبرات والتوجيهات على توحيد كلمتهم وحرص صفوفهم وتجنيبهم سائر وجوه الاختلاف، وجعل وحدتهم تالية لتوحيدهم الله سبحانه، وجزءاً من عقيدتهم، كما أنه علينا أن نزودهم بالخبرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية التي تمكنهم من أفضل وجوه التعامل مع الأكثرية التي يعيشون بينها وتبني كل ما يجعلهم في مجتمعهم سادة

أقوياء أكفاء، قادرين أعزاء، ينظر إليهم مجتمعهم كله على أنهم مثل ونموذج يقتدي به، وأن نجنبهم كل العوامل التي قد تدفع الأكثرية إلى الضيق بهم، والحقد عليهم، والرغبة في التخلص منهم.

الحاجة إلى الاجتهاد الجماعي

سماحة الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي^١

(قدم هذا المقال سماحة الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي في الندوة الفقهية الثالثة لمجمع الفقه الإسلامي الهند المنعقدة في بنغلور عاصمة كرناتك في الفترة ما بين ٨-١١/ يونيو ١٩٩٠م وفيما يلي نقدم ترجمته إلى العربية)

إنه لمن أعظم دواعي سروري أن أرى العلماء وأصحاب الدراسات الواسعة العميقة قد بدعوا يهتمون بالقضايا المعاصرة الفقهية الاجتهادية، والمنتدى الحالي هو البرهان على ذلك.

لم تكن كنوز المعرفة والمصادر العلمية في يوم ما احتكاراً لطبقة اجتماعية دون أخرى، وما كان يجب ذلك، أما فيما يتعلق بالإسلام فإنكم تعلمون أنه ليس هناك طبقة تتوارث الكهنوت أباً عن جد. إن مفاهيم الكهنوت

^١ - هو الشيخ أبو الحسن علي (١٩١٤-١٩٩٩م) من كبار علماء الهند في القرن العشرين الميلادي، مفكر إسلامي وكاتب شهير لعب دوراً فاعلاً في تربية الشباب المسلم وإيقاظ همم المسلمين في الهند وفي العالم العربي والإسلامي على حد سواء، صاحب كتاب القرن العشرين المعروف "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين".

هي من صلب العالم النصراني وغريبة في عالم الإسلام، وإذا ما وجدت عبارات أو تعابير كهذه في كتابات بعض العلماء فمرد ذلك فقط إلى التقليد الأعمى للغرب، أصبحت عبارة "رجال الدين" في أيامنا هذه شائعة -حتى بين الكتاب العرب، وبدءوا يستعملونها بنفس المفهوم الذي تعنيه كلمة "الكهنة" في العالم النصراني، أما الكتاب الحذرون المتمسكون بالدين والذين يريدون التعريف الصحيح بالفكر والروح الإسلاميين فقد اجتنبوا بحذر شديد استعمال عبارات كهذه.

وفي الوقت الذي أعبر فيه عن شعوري بالغبطة للاهتمام المتزايد من قبل المراكز العلمية بالعلوم الإسلامية، وبالفقه الإسلامي والقضايا الإسلامية المعاصرة، أود أن أضيف أنه على الرغم من أنه لا مكان للقساوسة والكهنوت في الإسلام إلا أنه كان دائماً لدينا علماء ذوو خبرة واختصاص، ولم يعد بإمكان المرء أن يطلع في كل شيء؛ نظراً للتوسع الطارئ المحسوس الذي حدث في شتى فروع المعرفة ففي أوروبا بدأت عملية التقدم عندما كرس الناس أنفسهم للتخصص في فروع خاصة من الدراسات، ولم يعد علماءها يسيطرون على كافة فروع المعرفة، وأعتقد أن هذا المبدأ -وحتى في وقتنا الحالي- متبع في أوروبا أكثر منه في الشرق، وهناك يعترف الخبراء في أي مجال كان -و بدون تردد، بمهنة أو بمجال دراسة - أنه لا يدخل ضمن مجال اختصاصهم، والآن علينا نحن أيضاً أن نصمم بتحديد مساعيها العلمية والفكرية لنقتصر على موضوع أو فرع دراسي خاص بمفرده.

مستوى الثقافات:

إنني فخور بأن أكون رفيق درب ... وأنتهز ذلك لأتجرأ فأقدم بعض

الاقتراحات:

ربما توافقون معي على أن مستوى الثقافة يتدنى في وسطنا، ولقد لمست ذلك في الغرب أيضاً، وقد قال لي بعض العلماء هناك: إن الفساد تسرب إلى دراسة العلوم الشرقية أيضاً... إن الجيل الحالي من العلماء يفتقر إلى المثابرة والانكباب، وذلك لأسباب عديدة، بعضها سياسية وأخرى اقتصادية.

السّر في نموّ الاستشراق:

هناك بعض البواعث وراء كل فرع من فروع المعرفة، ولقد رفعت هذه العوامل الاستشراق في يوم من الأيام إلى القمة، وباستثناء القليل من العلوم الطبيعية والاجتماعية فقد كانت الدراسات الشرقية تحظى بشرف عظيم، وكان المستشرقون بكتابتهم يتمتعون بأهمية بارزة، إذ كان العامل القوي الذي يعمل عمله وراء ذلك هو عامل الإمبريالية¹ (IMPERIALISM)، ونحن مسرورون على أن ذلك العامل لم يعد فعّالاً، وقد كانت أغنى بلدان الشرق تحت حكم المسلمين، وكان الغرب ينظر إليهم نظرة غيرة وحسد لما عندهم من خيارات. وأرادت الإمبريالية الغربية إقامة مستعمرات جديدة، لذا كان من الضروري لها: دراسة الخصائص القومية لتلك البلدان، وإحداث التشكيك في مصادر شعوبها العلمية الدينية وعدم الثقة بها؛ لإنشاء "مركب النقص" في نفوس الدارسين والباحثين والشباب المثقف في تلك البلاد، فيكون ذلك مساعداً على بسط النفوذ الأجنبي في هذه البلاد؛ لأن النفوذ الثقافي والخضوع العقلي والعلمي، يسبقان النفوذ السياسي، وعلى الأقل يساعدان عليه ويمهدان الطريق له.

¹ - المقصود بها بسط النفوذ عن طريق الشركات والمؤسسات الاقتصادية، والنفوذ السياسي.

ولقد كان هؤلاء المستشرقون هم طلائع المستعمرين .. فقد لقوا رعاية الجهات الرسمية، ووضعت أموال طائلة تحت تصرفهم، وكانوا يستقبلون بحفاوة وتقدير في بلاط الملوك ورؤساء الدول لقد زال هذا العامل من الوجود. أما الدافع الآخر فقد كان الكسب الاقتصادي الذي فقد فعاليته هو أيضاً، فقد خضعت البنية الاقتصادية للتحول، بحيث لم تعد مواصلة الدراسات الشرقية تدر النفع المادي كما كانت من قبل.

التفرغ:

إن روح التكريس قد ضعفت بين علماء عصرنا ومتفقيهه، فقد ضعف حب المعرفة، ونضب معه معين القدرة على الجد والاجتهاد، وإنني لا أشير بذلك إلى أي مدرسة أو مركز علمي دون آخر، إنما هي ملاحظة عامة كما وجدتها ولمستها في كل مكان تقريباً.

إن التكريس الكامل الذي كان يتميز به علماء الماضي لم يعد له وجود في وقتنا الحاضر.

إن الأسباب تتعلق بالسياسة والاقتصاد، والأدب والأخلاق، سواء بسواء، وليس من الممكن، أو من الضروري مناقشتها هنا ... والأمر الواضح جداً، هو أن حب المعرفة الذي يسمو فوق كل شيء، ويجعل الإنسان لا يبالي حتى بالحاجة إلى الطعام والملبس، قد أصبح ذلك الحب نادراً إن لم نقل قد همد.

المعرفة من أجل المعرفة:

كان عالم بمفرده -فيما مضى- يقوم بعمل أكاديميات (مجامع) علمية بكاملها، أما الآن فقد أقيمت الجمعيات والمؤسسات الضخمة، لكن مردودها - إجمالاً- غير مشجع، وقليلًا ما تقوم بأعمال أصيلة مبتكرة. إن ما نحتاجه هو رفع مستوى الثقافة والرسوخ العلمي والتضلع الفقهي، وما المعرفة إلا كدّ وجني ثمرته، وعطش وارتواء وجوع وشبع. على المرء أن يكرس كامل جهده لعمله، وأن يعتبره مكافأة في حد ذاته، لا رئاسة فرع معين في هذه الجامعة أو تلك.

إن علماء عصرنا الحاضر يستعجلون لجمع المحصول، ويَنصَبَ اهتمامهم الأكبر على الشهرة والترفيه في الخدمة وزيادة التعويض، وإن قسماً كبيراً من طاقتهم يصرف في السعي وراء هذه الأغراض، وإن الربح المادي هو الأساس في نظرهم، ولا بد أنكم سمعتم بمبادئ كثيرة، والمبدأ الجديد الذي لا بد أن ينتشر في مؤسساتنا الثقافية هو المهنية (CAREERISM).

الظمّ للمعرفة يجب ألا يكون حالة عابرة:

وشيء آخر هو: ألا يكون الاهتمام بالنشاطات الثقافية اهتماماً عابراً، فنختار موضوعاً للبحث فيه ثم نجتره بسرعة فنلقيه خارجاً كحيوان يجتر، فلا يكون هناك التزام بالموضوع، ولا تعلق ثابت به، فإذا ما انتهى البحث نفضنا أيدينا من الأمر كله، ولنذكر قول إقبال:

مقصود هنر سوز حیات ابدی هی یه ایك نفس یا دو نفس مثل شرر کیا
"إن هدف الفن هو لهب الحياة الخالدة، وليس فورة نشاط أو اثنتين

تختفيان كالشرارة"

منابع الدراسة الإسلامية تكمن في الإيمان:

ربما تقرؤون بالطبع في بعض البحوث عن الحاجة إلى الاجتهاد في العلوم الإسلامية وفي القضايا الدينية المعاصرة، وكلنا نوافق على ذلك، لكن لماذا أغلق بابه؟ وما أسباب ذلك؟ وما مدى صحته؟ فتلك قضية أخرى، وسوف أشير إلى أن أصول العلوم الإسلامية تكمن في الدين، إنه المصدر الرئيس لها؛ لذا يجب أن نختلف في موقفنا حيالها عن المستشرقين، وألا يكون هذا الموقف أكاديمياً، بأن نقوم بمناقشتها فقط دون أي شعور بالالتزام، وينبغي لنا أن نعتقد بها شريطة أن تكون مرتبطة بأركان الإيمان وتهذيبها في حياتنا العلمية، ولقد سمعت في طفولتي أن عشرة أرتال من الحكمة ضرورية لرطل واحد من المعرفة (برائي يك من علم ده من عقل بايد)، وإلا لا يتمكن المرء من استنتاج فائدة حقيقية من المعرفة، ولا استعمالها بشكل ملائم، وسأدخل تحسيناً على ذلك وأقول: إن التقوى يجب أن تكون موجودة أيضاً بشكل متناسب مع البحث؛ لأن القضية هي قضية العلوم الإسلامية ذات الصلة الوثيقة بالدين، ولا نستطيع أن نخضعها للتشريح كجثة POSTMARTEM ، أجل: ليس من العدالة أن يكون كذلك، فيجب أن يكون النقد خالياً من الازدراء والسخرية.

إن أولئك الذين هم على وعي بمسئوليات الدراسة والبحث، وتغير الأفكار والآراء، لا يقدمون آراءهم وأحكامهم بطريقة جازمة موثوقة، ولا يفسرون نظرية كما لو أنها كانت آخر كلمة في الموضوع. وينبغي أن يكون موقفهم كمن توصل إلى نتيجة ظهرت بأنها صحيحة في تلك اللحظة، يجب علينا أن نمارس الكبح في تفكيرنا، وأن نتعلم إبداء الاحترام والتقدير للعلم وللشخص الذي كرّس حياته وطاقاته له.

تجنبوا إحداث الفوضى:

يتسرع بعض الناس في التعبير عن آرائهم، ثم لا يلبثون بعد فترة أن يتراجعوا عنها ... لا شك بأنهم يؤدون واجبهم، ولكن ماذا عن أولئك الذين كان عليهم أن يغادروا هذه الدنيا وهم على ضلال من جراء اتباع أولئك الناس؟ وتصبح المشكلة خطيرة عندما تتعلق هذه الآراء بالعقيدة والدين، لذا ينبغي أن لا ينفذ الصبر في التعبير عن آرائنا، وخاصة عندما تخص عالم الدين، وعلينا أن نفكر فيها ملياً، ونتفحصها، ونعرضها على أهل الخبرة، وننتظر حكمهم ... حينذاك فقط يمكن أن تنشر.

إن عصرنا هو عصر الفوضى، والإنسان كائن يميل إلى الإهمال بطبيعته، فحضارة العصر والخطوات السريعة للتقدم العلمي والارتفاع المستمر في مستوى المعيشة يفضي به إلى أن يكون أكثر حبا للراحة وتعرضا للفوضى، وعلينا والحال هذه أن نُحجم عن قول أشياء يمكن أن تزيد في الاضطراب الفكري عند الناس.

التغير والثبات للزمان:

يفترض عموماً أنه ليس للزمن ثبات أو دوام، بل إنه اسم آخر للتغير والتحول، ولكن ليس الأمر كذلك، إن الزمن مركب من الاثنين: التغير والاستمرار، وإذا اختلف هذا التوازن . كأن يتحكم الاستمرار بالتغير، أو يتسلط التغير على الاستمرار . فإن ذلك سينتج آثاراً خطيرة تنعكس على المجتمع والحضارة، إن المجتمع البشري بحاجة إلى التناسب حتى أكثر من أي مركب كيميائي.

إن الزمن له القدرة على التغير، ويجب أن يتغير، وذلك ليس علامة ضعف أو نقص، إنما هو قانون الحياة، وكما قال إقبال: إن الحياة دائمة

الحركة، دائمة الانسياب، دائمة الشباب، وإن الحياة الخالية من القدرة على النمو والتطور يمكن أن تكون أي شيء آخر إلا الحياة.

إلى جانب ذلك فإن مقاومة التغيير هي -أيضاً- صفة متأصلة في الزمن، وأن مظاهر التغيير تبدو لنا بوضوح ... وكلنا نشعر كم تحول الزمن بشكل كبير ... إننا في مجريات الأمور العادية لا نوفق في الإدراك إدراكاً تاماً للصراع الذي يقوم به الزمن ليحافظ على خواصه الجيدة والسليمة، وطبيعته وصفته الحقيقية، وإن ذلك يتطلب مجهداً خاصاً.

خذوا النهر الذي يمثل نموذجاً مثالياً للحركة ... ما من موجتين من أمواجه متمائلتان على الإطلاق، وبالرغم من أمواجه العابرة فإنه موجود مكانه منذ آلاف السنين، محتفظاً بكل خصائصه واسمه واتجاهه، فإنها دجلة والفرات والنيل والغانجا (GANGA) وجامونا كلها هي نفسها منذ أن كانت في العصور الغابرة.

إن الزمن ساكن بالإضافة إلى كونه متحركاً ... كلا هاتين الصفتين جوهريتان بالنسبة له، فهو -بدون أي منهما- لا يستطيع الاحتفاظ بفائدته بنفس الطريقة؛ لأن القوى السالبة والموجبة تعمل عملها في الأشياء الحية وغير الحية الموجودة في العالم، وعن طريق أفعالها وردود فعلها تحقق هذه الأشياء قدرها.

الدين هو حارس الحياة:

لا يمكنني -أبداً- أن أقبل وضعاً يستجيب فيه هذا الدين لكل تغير، ولا يمكن أن توافقوا أنتم على ذلك أيضاً؛ لأن الدين ليس مقياس حرارة يقتصر عمله على تسجيل درجة الحرارة، ولا هو بالأداة التي ترصد اتجاه هبوب الرياح ... لا يمكن تعريف الدين بهذه العبارات، ولا يمكن أن يصير إلى أداة آلية

غريبة، وليس بيننا واحد يريد من الدين أن يعمل كسجل لتغيرات الأزمنة، وإن ديناً وضعياً مزعوماً لا يمكن أن يتحمل هذا الوضع فكيف بدين منزل.

إن الدين يقر التغير كحقيقة واقعة، ويعطي أكمل مجال لسير الأمور من أجل تحول صحيح سليم يتقدم مع الحياة يداً بيد، ولا يواكبها فقط كتابع لها، بل إن وظيفته أن يميز بين تغير سليم وآخر غير سليم، وبين نزعة هدامة وأخرى بناءة، ويجب أن يقرر الدين فيما إذا كان التحول نافعاً أو ضاراً بالبشرية، أو باتباعه على الأقل.

وبينما يتمشى الدين مع الحياة الديناميكية جنباً إلى جنب من جهة، فإنه يعمل حارساً وحامياً لها من جهة أخرى، وتجب عليه مهمة المراقبة والضبط أيضاً، وليس من مهمة الوصي أن يدعم كل ما يفعله القاصر الموضوع تحت وصايته ويؤيد كل ميوله الجيدة منها والسيئة، أو أن يصادق بختم الموافقة على كل شيء يسعى وراءه، فهو يمتلك ختماً واحداً وحبراً واحداً ويبدأ واحدة فقط، من شأنه أن يلتصق طابعه على أي وثيقة أو صك، بل يجب عليه أن يميز ويختار، أي أنه يفحص (الوثيقة) أولاً ثم يصدر حكمه فإن وجد فيها خطأ أو ضرراً حاول الدين أن يتركها برفق -إذا أمكن، أو بقوة إذا اقتضى الأمر ذلك، وإذا عرضت عليه وثيقة واعتبرها ضارة بالجنس البشري فهو لا يمتنع عن تصديقها وختمها فقط، بل يكافح لمقاومتها، وهنا يمكن الفرق بين الدين والأخلاق، فالدين يرى من واجبه ومسئوليته ضبط النزعة الخاطئة وردّها، بينما تكتفي الأخلاق بالإشارة إليها وإظهارها.

وقد تجلت عبقرية فقهاءنا الراسخين المتبصرين، في إعطاء التطور العصري وتقدم المدنية وتغير الأعراف والمقاييس وحدوث الآلات والوسائل الحديثة ونشوء المشكلات والأزمات والتجارب الجديدة حقها في الدراسة والبحث وإصدار الحكم الشرعي، ومراعاتها في الفتاوى والأحكام الشرعية، وفي

المحافظة على مقاصد الشريعة، والإيمان بخلود الدين الإسلامي وكونه هو الدين الأخير المرتضى الذي لا يقبل سواه، والإيمان الجازم الواعي بقوله تعالى: {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً} (سورة مائدة: ٣).

يحتاج ذلك إلى استعراض تاريخي واسع دقيق للمكتبة الفقهية العالمية الممتدة على مدى التاريخ الطويل ومساحة العالم الإسلامي الواسعة، إذا تم ذلك العمل بأمانة ودقة، وأناة وصبر، وحياد وإنصاف، تجلى نوع من العبقرية العلمية الدينية، والذكاء التشريعي النادر، كان موضع إعجاب واستغراب، وكان في صالح البحث الفقهي، والاجتهاد الذي يحتاج إليه هذا العصر، والمجتمع الإسلامي الواسع.

ولا بأس بإلقاء نظرة عجلية على الإنتاج الفقهي الهادف في شبه القارة الهندية في الماضي القريب، أما قائمة المؤلفات والموسوعات العلمية والفقهية، ومجموعات الفتاوى، والبحوث الحديثة والفقهية المقارنة، فهي أطول من أن أسرد أسماءها في هذا الحديث المستعجل القصير، وليرجع في ذلك إلى كتاب "الثقافة الإسلامية في الهند" لوالدنا العلامة السيد عبد الحي الحسني، طبعه ونشره مجمع اللغة العربية في دمشق، وأكتفي هنا بالإشارة إلى كتاب "إعلاء السنن" في فقه الحديث، تأليف العلامة الشيخ ظفر أحمد العثماني بتوجيه المرعي الكبير والعالم الجليل سماحة الشيخ أشرف علي التهانوي، وقد تم هذا العمل التأليف في ٢١ مجلداً ضخماً، وقد كانت محاولات علمية جديّة للبحث عن الحلول الفقهية لبعض القضايا الشاغلة المعقدة في الحياة الاجتماعية والزوجية، نذكر منها على سبيل المثال "الحيلة الناجزة للحليلة العاجزة" للمرعي الكبير والعالم الجليل الشيخ أشرف علي التهانوي، و "بوادر النواذر" له كذلك، و "جواهر الفقه" للعالم الكبير مفتي باكستان الأكبر محمد شفيع الديوبندي، في

ثلاثة مجلدات، وأحكام القرآن له، وعلم الفقه للمصلح الكبير الشيخ عبد الشكور الكهنوي.

هذا عدا مجموعات كبيرة للفتاوى مثل "عزير الفتاوى" للمفتي عزيز الرحمن المفتي الأكبر في دار العلوم ديوبند، في اثني عشر مجلداً، و "إمداد الفتاوى" للشيخ التهانوي في ستة مجلدات كبار، و"الفتاوى الرحيمية للمفتي عبد الرحيم اللاجبوري".

تنويه بمجمع الفقه الإسلامي الهند:

ولا يفتني في هذه المناسبة الكريمة التاريخية أن أنه في تقدير واعتراف وإعجاب بتكون مجمع الفقه الإسلامي الهند، فكان خطوة مباركة جاءت في أوانها ومكانها، وكان انتصاراً كبيراً للاتجاه العلمي الفقهي الجاد البناء، فتح آفاقاً جديدة واسعة في مجال تكوين مكتبة فقهية جديدة وإنتاج علمي في هذا العصر المتطور المتوثب، وحجة على من يرمي أصحاب الاختصاص في الموضوعات الفقهية بالتواني والكسل، وعدم الالتقاء والتعاون العلمي، وكانت له لقاءات ومنتديات ناجحة مثمرة نرجو أن تدوم وتتصل بإذن الله.



دور الفقهاء في حل المشاكل والنوازل^١

الدكتور مسفر بن علي بن محمد القحطاني^٢

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

دور علماء الهند في إثراء الفقه الإسلامي:

إن ما قام به علماء العجم، وبالأخص علماء الهند بنشر الدعوة والتأليف وتبيين الإسلام وإقامة صروح العلم في كثير من بلاد الشرق، أمر عظيم نمتن به ونسأل الله عزوجل أن يبارك فيما فعلوه وأقاموه قديماً وحديثاً، وبما أن الأمر يتصل بالمسائل الفقهية المعاصرة وبحثها، فإنه يجدر كذلك الذكر والتبيين أن لعلماء الهند في ذلك اليد الطولى، ففي العصر الحديث خرجت "الفتاوى الهندية" والتي تعتبر من أهم المراجع في الفقه الحنفي إلى غيرها من المسائل التي بحثها علماء الهند وبينوها وكتبوا فيها سواء كان باسم النوازل أو الوقعات أو المسائل أو الأجوبة، ولقد تتبعت ذلك فوجدت أن لهم

^١ - هذه كلمات عقب بها الدكتور مسفر بن علي القحطاني على البحوث والعروض التي قدمت في العديد من جلسات الندوة الرابعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي (الهند).

^٢ - أستاذ الفقه وأصوله بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالظهران - المملكة العربية السعودية.

مؤلفات عظيمة في هذا الباب، وبالتالي يأتي هذا المجمع يستكمل هذا المشوار العلمي ويقدم للناس الحلول الفقهية لما استجد في عصرهم من واقعات أو نوازل.

وأعتقد أن هذه الواقعات المعاصرة ربما تختلف عما سبق، وذلك لما فيها من التشابك والتعقيد، وأنها تأتي من أمم غربية أو شرقية لاتدين بالإسلام ولكن مع هذا الانفتاح العالمي وهذه الثورة العظيمة في الاتصالات بين الأمم والشعوب أدى إلى أن يقع كثير من المسلمين في الحيرة والاضطراب من أمرهم جزاء هذه المسائل وهذه النوازل، ومن هنا كان ينبغي أن يكون دور العلماء في هذه المسائل دوراً مهماً وبناط بهم كذلك مهمة أعظم في زيادة بحثها والنظر فيها والتعمق في جزئياتها؛ لأن ذلك يؤدي إلى الوصول إلى الحكم الصحيح من خلال النظر العميق والفهم الدقيق لها، وتطوير أدوات الاجتهاد، أعتقد في مثل هذه الأوضاع وفي ظل هذه الظروف لا يكون إلا من خلال تلك المجمع الفقهية التي تتكامل فيها الآراء وتتضافر فيها جهود العلماء ويصل بإذن الله عزوجل إلى الصواب ويعرف الناس حقيقة الحكم الشرعي في ما استجد من وقائع وأمور، ولهذا أعتقد من الواجب علينا أن ندعو بالرحمة والمغفرة لمن كان له دور التأسيس لهذا المجمع الفقهي؛ لأنه حقيقةً دور الرائد، ربما يعم نفعه إلى جميع مجتمعات المسلمين في الأرض، وكنا قديماً أو كان العلماء قديماً ينظرون نظرة استغراب إلى ما يسمى بالفقه الافتراضي الذي كان قد اشتهر فيه علماء الأحناف، ولكن هذه المسائل الافتراضية التي دونوها في كتبهم ربما قبل عشرة قرون أو أكثر ربما أصبحت واقعا ملموساً نستتير بها في بحث كثير من المسائل، وقد تتبعت بعد ذلك مسائل التأمين أو قضايا أطفال الأنابيب وغيره من المسائل المعاصرة، كان لبعض العلماء في الفقه الحنفي دور الرائد في أن فتحوا للباحثين أبواباً للوصول إلى حكم مثل هذه المسائل.

واجب الفقيه نحو المسائل والمشكلات المستجدة:

ويحتاج كل من يبحث في مثل هذه المسائل المعاصرة المستجدة إلى ملاحظة أمور:

أولاً: أن يتصور هذه المسائل وهذه الوقائع تصوراً كاملاً دقيقاً، وهذا ما يسمى بلغة القانونيين والذي اندرج على لغة الفقهاء بالتكييف الفقهي لها، والخلل بالتصور والتكييف بمثل هذه النوازل قد يؤدي إلى خلل بالتالي في الحكم، ويكون الخلل أيضاً عند ما يلحق دليل ما ويلحق بمسألة تختلف عنه لا من حيث الجوهر ولا أحياناً من حيث الشكل وأحياناً يستدل بأدلة وقواعد على قضايا ووقائع لا تحتل ذلك الاستدلال، ولا ذلك التعيد اختلافها أيضاً جوهرًا وشكلاً.

ومن هنا نحتاج إلى أن نبين حقيقة المسألة ونتصورها تصوراً كاملاً من غير التأثير بعوارضها ومؤثراتها الخارجية، وبالتالي نحاول إلحاق الأدلة بها بعد ما تظهر وتنجلي حقيقة هذه المسألة دون ما شائبة.

وكذلك الأمر ليس فقط في الاستدلال والتعيد بل حتى أيضاً في المسألة في التخريج، تخريج الفروع الفقهية على هذه الفروع المستجدة، أنا أقصد تخريج كلام العلماء على هذه الوقائع، أيضاً يحتاج إلى أن نتأمل في حقيقة هذا الإلحاق وملابساته، وكذلك معرفة الدقة التي ينبغي أن تتمثل في ذلك.

نقطة أخرى وهي أن أكثر هذه المسائل يدور حول قاعدة المصلحة، وعلماء الأصول قد قسموا المصالح إلى ثلاثة أقسام:

المصالح المعتبرة: وهي التي نص عليها الكتاب والسنة أو الإجماع أو

القياس الجلي الظاهر.

المصالح الملغاة: هي التي لا اعتبار بها وليس بها حجة ولا يستدل بها وهي المصالح التي تتعارض مع نصوص قطعية من الكتاب والسنة أو جاء الإجماع مناقضاً ومناهضاً لها.

وهناك قسم وهو المصالح المرسله التي لم يشهد الشارع لها لا بإلغاء ولا بالاعتبار.

وأكثر هذه المسائل تدور حول حقيقة هذه المصالح المرسله، والعلماء عند ما جعلوا المصلحة المرسله لم يجعلوها دليلاً مطلقاً من غير ضوابط وشروط، ينبغي أن يعمل بها المستدل أو المجتهد، ومن أهمها أن تكون هذه المصالح التي نتوخى تنزيلها على هذه الوقائع أن تكون مصالح ضرورية أو حاجية، أي في باب الضرورات أو في باب الحاجيات، وهو مصطلح معروف في الأصول بمعنى أخرج التحسينيات والتكميليات من ذلك.

الشرط الثاني: وهو أن تكون هذه المصالح مصالح كلية لا جزئية بمعنى المستفيدون منها من عموم المسلمين، بمعنى أن لا يكون هذه المسألة يتوخى فيها مصلحة معينة ويضر بآخرين.

الشرط الثالث: وهو أن تكون هذه المصالح قطعية بمعنى أن يكون لها أثر ظاهر على المسلمين أو ظنية ظناً غالباً كما ذكر ذلك الفتوحى وغيره من أهل العلم، وهذه الشروط الثلاثة كما قررها الإمام الغزالي رحمه الله في المستصفي سحبها أو سحبها كثير من الفقهاء في مؤلفاتهم وعملوا بها، وقررها الإمام الشاطبي رحمه الله، ولذلك الشاطبي رأى في من يجتهد لابد من شرطين: أولهما: الكمال في فهم مقاصد الشريعة.

ثانياً: أن يكون أدوات وشروط الاجتهاد الأخرى كعرفة الكتاب والسنة وإجماعات الفقهاء واختلافاتهم مبنية كذلك على فهم مقاصد الشريعة.

حقيقة الإرهاب وموقفنا منه:

إن مفهوم الإرهاب كما تكلم المشائخ في بحوثهم، ينبغي أن نعرف الأبعاد السياسية التي أدت إلى مثل هذا المفهوم وانتشاره العالمي. هذا المفهوم أول ما أطلق عليه سياسياً بعد مشروع شمعون بيريز وزير الخارجية الإسرائيلي السابق في خطته التي أسماها المشروع الصهيوني الكبير الذي نشره هو عام سبعة وثمانين ميلادي، وكان يريد من هذا المشروع أن يدخل مفهوم الإرهاب وأن يولد عنفاً داخل الدولة العربية والإسلامية بحيث يكون هناك مبرر للحكومات أن تضرب شعوبها باسم الإرهاب والقضاء على الإرهاب، وبالتالي لأن إسرائيل دولة معتدية غاصبة فهي ستحقق بذلك الأمر وبهذا المشروع ستحقق انسجاماً مع الحكومات العربية ويصبحوا جميعاً في خندق واحد وهو مواجهة في الإرهاب.

ثم بعد ذلك تطور هذا المفهوم حتى ليس فقط مجرد الاستفادة من الإرهاب في جمع الحكومات العربية مع إسرائيل في خندق واحد للمواجهة بعد ما سقطت الشيوعية، بل أصبح مخطط استيلائي استعماري يهدف من ورائه الاستيلاء على الدول الإسلامية وخيراتها، وهذا طبعاً بدأ بعد ما يعني سوغ لبعض المتحمسين وغيرهم من ضرب لتك الأبراج في نيو يارك وهي برجان فقط ولكن بسببهما سقطت دولتان: دولة أفغانستان ودولة العراق، فينبغي أن نفهم أيها الاخوة! أن هذا المفهوم إنما هو أرادته أعداؤنا من أجل أن يبرروا من خلاله الاستيلاء والتدخل في شؤوننا وفي بلادنا.

ومن هنا ينبغي على علماء الفقه وعلماء الإسلام أن يدركوا هذه الحقيقة، وأن لا ينجرفوا مع هذه الدعوات التي تثيرها الاستخبارات الأمريكية والصهيونية والبريطانية في المنطقة الإسلامية ككل، بحيث أنهم يجرون المسلمين إلى نزاعات ويدخلونهم في معارك داخلية ويجعلونهم يناهضون

بعضهم، ويتقاتلون فيما بينهم حتى يكون هناك مبرر للتدخل الدولي، مبرر للاستيلاء الدولي وهكذا، وهذه حصلت.

وهناك تقارير اطلعت عليها لكبار المفكرين الأمريكيين مثل: فوكوياما ونعوم شومسكي المشهورين في الفكر الأمريكي وهم تكلموا صراحةً في مقالات نشرت في الصحافة الأمريكية أن أمريكا تريد أن يكون لها موطأ قدم من خلال القضاء على الإرهاب في أي منطقة من مناطق العالم.

عند ما يأتي أحد ونرى مثلاً مقتلة في بلد من بلاد المسلمين أو نرى مثلاً تدخلاً سافراً لعدو من أعداء المسلمين، ونحن لا نملك قوة ولا عدة ولم نتأهل لمجابهة هذا العدو، هل يأتي مباشرة العلماء أو أحد الفقهاء والمفتين فيفتي بضرب هؤلاء الأجانب وقتل هؤلاء الأمريكيين والبحث عن البريطانيين واغتيالات في كل مكان من جراء هذه الممارسات التي يفعلونها في الدول الإسلامية، ينبغي أن نحذر وأن نترث وينبغي للفقهاء قبل أن يفتي أن يكون عنده كما قال الإمام ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين نوعان من الفهم: الفهم الأول: هو أن يكون عنده فهم في واقع المسألة التي يفتي فيها، فهم في الواقعة، الفهم في واقعة الحالة التي يريد أن يفتي فيها. والفهم الثاني: هو فهم الواجب ...

الإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله في السير الكبير والسير الصغير وشرحه الإمام السرخسي، وكذلك كتاب الخراج لأبي يوسف، وكلها كتب عظيمة جداً تنتظر للفقهاء، ينبغي أن يعرف مجريات الأمور السياسية والواقعية حتى تكون فتواه فتوى صحيحة صائبة لا ينتج عنها قتل وتشريد وانتهاك لأموال وأعراض المسلمين. وينبغي أن نفهم قضية مهمة جداً في هذه المسألة، وهو أن حكم ضعف المسلمين قد يجعلهم لا يواجهون عدوهم، كما كان المسلمون في مكة لم يواجهوا ولم يقاتلوا قريشاً حتى هاجر النبي بعد ثلاثة عشر

عاماً، قضاها في الصبر والاحتساب، هاجر فلما كانت عنده أرض وأصبح عنده جيش حينئذ قاتلهم، لكن قبل ذلك لم يقاتلهم، والعلماء قالوا: إن الحالة المكية لم تتسخ، فما دام ما ساغ هناك سببها وهو ضعف وهو قلة أيدي وعدة المسلمين وعتادهم فلا ينبغي أن يواجهوا عدوهم مباشرة حتى يتهيأوا ويتقوا ويتضافروا لمجابهة ذلك العدو.

* * * * *

بحوث في قضايا فقهية معاصرة

الزكاة

الدكتور علي جمعة محمد^١

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد.

فأحكام الزكاة كثيرة، فهي ركن من الأركان التي بني عليها الإسلام، وأفردت بالبحث والتأليف في مؤلفات مختلفة، على أن هذه الورقة سنتناول نقاطاً عدة لها اهتمام خاص في عصرنا هذا، أو تشعبت فيها الآراء، أو كانت من المسائل التي عرضت حديثاً ولم تكن في الماضي حتى تعرض على الأئمة الأعلام، وسأجعل هذه النقاط في صورة فقرات لكل منها رقم مسلسل، فأقول وبالله التوفيق:

- ١ -

مسألة: هل الأموال التي تجب فيها الزكاة وردت على سبيل الحصر، فلا يجوز الإلحاق بها أو القياس عليها؟ فإن جاز، فما الصفات التي يجب توافرها في تلك الأموال حتى تعد من أموال الزكاة؟ وما مقدارها فيها؟

^١ - من مواليد بني سويف سنة ١٩٥٢م. مفتي جمهورية مصر العربية حالياً. شغل مناصب ووظائف شرعية سامية بالقاهرة وبالأزهر الشريف خاصة. مؤلف وباحث إسلامي ناشط. متخصص في أصول الفقه والشريعة الإسلامية. له إسهامات جليلة في عدة مشروعات علمية.

مذهب أهل السنة أن الأموال التي تجب فيها الزكاة جاءت عامة، قال الإمام الطبري في تفسير قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض^١.

يعني بذلك جل ثناؤه: زكوا من طيب ما كسبتم بتصرفكم، إما بتجارة وإما بصناعة، من الذهب والفضة. وروي من عدة طرق عن مجاهد قوله من طيبات ما كسبتم قال: من التجارة.

وقال الإمام الجصاص في أحكام القرآن (١ / ٥٤٣):

وعموم هذه الآية يوجب الصدقة في سائر الأموال؛ لأن قوله تعالى: {ما كسبتم} ينظمها.

وقال الإمام الرازي في تفسيره (٦٥/٢):

ظاهر الآية يدل على وجوب الزكاة في كل مال يكتسبه الإنسان، فيدخل فيه زكاة التجارة ... إلخ.

ورأي أهل السنة أن علة وجوب الزكاة في المال معقولة، وهي النماء، واشتروا للمال المذكى شروطاً سنذكرها لاحقاً، وعليه فقد أوجبوا الزكاة في أموال لم يجئ بها نص، وقاسوا أو عملوا بعموم النصوص من ذلك:

أ- ما قاله الإمام الشافعي في الرسالة (ص ١٩٣ بتحقيق شاكر):

وفرض رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في الورق صدقة، وأخذ المسلمون في الذهب بعده صدقة إما بخبر عن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يبلغنا وإما قياساً على أن الذهب والورقة نقد الناس الذي اكتنزوه وأجازوه أثماناً على ما تبايعوا به في البلدان قبل الإسلام وبعده.

^١ - الآية، سورة البقرة: ٢٦٧، الطبري ٥/٥٥٥، تحقيق أحمد محمد شاكر.

ب- ومنها موقفهم من زكاة عروض التجارة، وقد نقل ابن المنذر الإجماع على وجوبها، فكأن الخلاف حادث.

ج- ومنها أن كل مذهب من المذاهب الأربعة أدخل القياس في الزكاة في أحكام كثيرة، كقياس الشافعية غالب قوت البلد أو غالب قوت الشخص على ما جاء به الحديث في زكاة الفطر من التمر أو الزبيب ... إلخ. والصفات التي استنبطها أهل السنة لأموال الزكاة هي:

١- النماء حقيقة أو حكماً حقيقة بالتوالد والنمو وحكماً بأن يقبل الدوران والاستثمار.

٢- الملك التام بأن تكون يد المالك مطلقة، ومتمكنة من ذلك المال في جميع الحول.

٣- بلوغ النصاب.

٤- أن يكون زائداً عن الحاجات الأصلية، وهي ما يدفع الهلاك عن الإنسان: تحقيقاً كالنفقة ودور السكن وآلات الحرب والحرفة التي يفتات منها، أو تقديراً كالدَّين، ورأوا أن كتب العلم من الحاجات الأصلية.

٥- حولان الحول، وهو مضي عام قمري (٣٥٤ يوماً).

٦- تعيين المالك، فلا زكاة في الوقف مثلاً.

٧- عدم تكرار إخراج الزكاة على المال الواحد، فمن اشترى أرضاً زراعية للتجارة فيها ثم زرعها يخرج العشر من النتائج ولا يخرج زكاة عروض التجارة.

على أن هناك أحوالاً وليست صفات تستتبط من فتاويهم رضي الله عنهم إذا ما توافرت أفتى الفقيه بوجوب الزكاة فيها، ويمكن تلخيصها فيما يلي: أن يكون المال مما تعم به البلوى وينتشر به التعامل ويشكل أساس الثروة التي بين أيدي الناس.

وهذا سر عدم فتواهم في أموال المستغلات -من الدور والمصانع التي تبقى عينها من غير نماء في ذاتها أو قبول للدوران والتداول.
وأنا أحمل فتوى الزهري والحسن وأبي يوسف في وجوب الزكاة فيما يستخرج من البحر من لؤلؤ وعنبر ونحوهما على الخمس قياساً على الركاز أنه من هذا الباب، وكذلك فتوى أبي الوفاء ابن عقيل والتي نقلها عنه ابن القيم في بدائع الفوائد (٣/ ١٤٣) في الدور المعدة للاستغلال والكرء وأن فيها الزكاة.
وكذلك فتوى الشيخ أبي زهرة وعبد الوهاب خلاف وعبد الرحمن حسن ويوسف القرضاوي من المعاصرين في وجوب الزكاة في المستغلات راجع إلى هذا الشرط.

وعلى ذلك فالزكاة جارية في عصرنا هذا على العقارات والأثاث والسيارات والسفن والطائرات والماكينات والأجهزة الصناعية المختلفة إذا توافرت فيها شروط أموال الزكاة الخمسة وأضيف إليها:

أن تعد للكرء لا للاستعمال الشخصي وشكلت انتشاراً في التعامل يجعلها من أساس الثروة التي بين أيدي الناس.

وذلك مراعاة لدور الزكاة في المجتمع، وإعمالاً لعموم النصوص، واستجلاً لفائدتها، وتحقيقاً لمقاصد الشرع الشريف والتكافل بين المسلمين.

فإن تقرر ذلك فالرأي حساب الزكاة على غلة هذه الأشياء وليس على عينها؛ وذلك لما يلي:

- ١- أن تلك العين لا تدور، فلا يجد صاحبها بيعها في كل وقت لسداد ما عليه من الزكاة.
- ٢- أنها تتناقص بالاستهلاك كل عام.
- ٣- أنها تحتاج إلى خبرة واختلاف في تقدير عينها كل سنة لاختلاف الأسعار وتقلبها.

والرأي أن يخرج منها العشر أو نصف العشر قياساً على ناتج الأرض،
والله تعالى أعلم.

- ٢ -

مسألة: كيف نحدد عروض التجارة التي تزكى عند حلول الحول، وهل
عروض القنية منها؟

أقول ذكر د. عطية حسن البدويهي ذلك في المجلة العلمية لتجارة
الأزهر العدد ١٢ / أكتوبر ١٩٨٥م بقوله:

- ١- ما لدى التاجر من نقد.
 - ٢- ما لدى التاجر من عروض تجارة، وهي التي اشتراها بنية التجارة على
أن تقوم بقيمة النقد، أي بالقيمة الجارية عند حلول الحول.
 - ٣- الديون الجيدة، أو المرجوة المستحقة للتاجر على الغير (أما الديون التي
للتاجر على الغير وغير مرجوة فإنها تستبعد).
- على أن يخصم مما سبق جميعه ما على التاجر من ديون للغير حتى
نصل إلى الأموال التي تزكى.

ويراعى أن عروض التجارة يجب أن تقوّم عند حلول الحول بالقيمة
الجارية أو الحالية، وهو الرأي المشهور، حيث جاء عن جابر بن زيد من
التابعين في عرض يراد به التجارة: قومه بنحو من ثمنه يوم حلت فيه الزكاة، ثم
أخرج زكاته.

والقول الراجح هو تقويم السلعة عند حلول الحول بسعر السوق، والمراد به
سعر الجملة باعتباره أيسر أسعار البيع، ويراعى أن سعر تقويم عروض التجارة من
الناحية الفقهية هذا يختلف عما يجري عليه العمل الآن في المحاسبة حيث تقوم
بضاعة آخر المدة كما نعلم بثمن التكلفة أو السوق أيهما أقل.

عروض القنية (الأصول الثابتة):

قُلْ أن يكون هناك نشاط تجاري يقتصر على عروض التجارة التي تشتري وتباع حيث يحتاج مثل هذا النشاط التجاري إلى بعض العناصر المساعدة، وهذه يطلق عليها عروض القنية في فقه الزكاة، والأصول الثابتة بلغة العصر، وأمثلة هذه العناصر متعددة: منها المباني والسيارات والأثاث، هذه الأصول الثابتة لا تقوم ولا تزكى عند حلول الحول، إنما الذي يقوم ويزكى هو عروض التجارة لدى التاجر في نهاية الحول؛ وهذا هو المنفق عليه بين الفقهاء.

والآن، وبعد أن أصبحت الأصول الثابتة في المشروعات التجارية تمثل نسبة كبيرة من الأموال المستثمرة في هذه المشروعات، فهل تأخذ هذه الأصول الثابتة حكم عروض القنية لدى السلف الصالح وقت أن كانت هذه العروض تمثل نسبة صغيرة تكاد لا تذكر من الأموال المستثمرة في التجارة، ألا يحتاج الأمر إلى مناقشة ذلك؟ هذا ما سيحاوله الباحث في الفصل الثاني.

مسألة: زكاة البترول:

ونحن نختار في ملكية البترول والثروة المعدنية القول المشهور عند المالكية: وهو أنها ملك لبيت مال المسلمين، أي ملكية عامة للدولة، وللواجد أجر العامل ونصيب العمل. يقول الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة: وذلك لأن البترول والثروة المعدنية لها المنزلة الأولى في ثروة الدولة وقوتها، حتى إن قوة الأمم تقاس بما تملك من ينابيعه، أو ما يكون تحت سيطرتها من أراض تجري فيها عيون.

ويرى المالكية -على القول المشهور عندهم- أن المعادن سواء أكانت فلزات قابلة للطرق والسحب أم غير قابلة أم كانت سوائل تسير في باطن الأرض كالبتترول ونحوه كلها تكون ملكاً لبيت مال المسلمين، وأمرها لولي

الأمر، يتصرف فيها لمصالح المسلمين، يُقطعها لمن يرى في إقطاعه إيهاها
مصالحتهم، ولا يكون الإقطاع إقطاع تمليك، فلا يملك المنجم بما فيه، بل
إقطاع انتفاع لمدة معينة معلومة، أو مدة حياة من أقطعه، ولا فرق في ذلك بين
معادن توجد في أرض مملوكة أو غير مملوكة.

وقد عللوا ذلك بتعليين مقبولين معقولين:

أولهما: أن الملك لا يرد إلا على سطح الأرض، وليس على باطنها
وما يغوص في أغوارها، وأن هذه الأشياء التي أودعها الله باطن الأرض لا
تكون تابعة لسطحها، بل هي وديعة الله فيها، تتفق على ما فيه مصالح عباده،
 وإقامة حقوقه في خلقه.

التعليل الثاني: -وقد نص عليه في منح الجليل- أن مصلحة المسلمين
أن تكون لمجموعهم لا لأحاديهم؛ لأن هذه المعادن قد يجدها شرار الناس، فإن
تركت لهم أفسدوا، وقد يؤدي التزاحم عليها إلى التقاتل وسفك الدماء والتحاسد،
 فجعلت لولي الأمر النائب عن جماعة المسلمين، وينفق غلاتها في مصالحها،
 وفي ذلك خير عميم ونفع عظيم، ودفع لمخاطر جسيمة.

- ٣ -

مسألة: كيف يحسب النصاب في النقود بعد خروج الذهب والفضة من
التداول في عصرنا هذا، وبعد اختلال النسبة بين الذهب والفضة، وبعد دخول
الائتمات كنوع من النقود المتعامل بها؟

والرأي في ذلك عندي أن الله قد خلق في الذهب خصائص لا توجد في
غيره، وأنه ثابت النسبة بينه وبين باقي السلع والعروض غالباً وإلى يومنا هذا،
 وأن الله قد بدأ به في كتابه قبل الفضة، فهو يصلح دائماً معياراً للتقويم حتى
ولو اختلف سعره يومياً أو من بلد إلى بلد، وليس ذلك كله في الفضة، فالذهب

الأساس. أما النقود الائتمانية -وهي فتح البنك لحساب العميل اعتماداً يصرف منه دون أن يلزم من ذلك استلام نقود في يده، بل قد يأخذ وقد لا يأخذ وهي فكرة في المصارف، حتى تزيد كمية النقود في أيدي الناس في تعاملاتهم دون حاجة إلى إصدار نقد جديد- فأراه من قبيل الدين، فالبنك دائن والعميل مدين، والدين تحت يد المدين إن بلغ النصاب وحال عليه الحول وقام باستثماره والعمل فيه فعليه الزكاة، وإلا فلا.

مراجع تناولت موضوع الزكاة

أولاً .. الكتب:

- ١- أحمد عبد العزيز المزيني -المرشد في أحكام الزكاة- ط ٢- الكويت- منشورات ذات السلاسل ١٩٨٦م.
- ٢- سلطان بن محمد علي السلطان السركان -تطبيق محاسبي معاصر- الرياض- دار المريخ، ١٩٨٦م.
- ٣- محمود أبو السعود -فقه الزكاة المعاصر- أكسفورد للنشر، ١٩٨٩م.
- ٤- أبو يوسف صاحب أبي حنيفة .. تحقيق محمد إبراهيم البنا -كتاب الخراج- القاهرة - دار الاعتصام ١٩٨١م.
- ٥- ابن سلام، أبو عبيد القاسم (١٥٧-٢٢٤هـ): تحقيق د. محمد عمارة - القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩م.
- ٦- يوسف كمال -الزكاة وترشيد التأمين المعاصر .. القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٦م.
- ٧- بيت الزكاة -فتاوى الزكاة- الكويت ..بيت الزكاة ١٩٨٨م.
- ٨- ابن زنجويه، حميد -كتاب الأموال- تحقيق شاعر ذيب فياض - الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، ١٩٨٦م ٣ مج .
- ٩- يوسف القرضاوي -فقه الزكاة- بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥ - ٢ مج.

- ١٠- البنك الإسلامي للتنمية وجامعة الأزهر -موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث من وجهة النظر الإسلامية- بحث مقدم من فؤاد عبد الله العمر للحلقة الدراسية المنعقدة في القاهرة في الفترة من ١٢-١٩ / أبريل ١٩٨٦م.
- ١١- عبد الله الطاهر -حصيلة الزكاة وتنمية المجتمع- بحث مقدم للحلقة الدراسية بعنوان موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث من وجهة النظر الإسلامية، المنعقدة في القاهرة في الفترة من ١٢-١٩ / أبريل ١٩٨٦م.
- ١٢- مجمع الفقه الإسلامي -قرارات فقهية هامة- تقرير - تعريف - أهداف - دلهي (د. ن).
- ١٣- أبحاث وأعمال مؤتمر الزكاة الأول -الكويت- دولة الكويت - بيت الزكاة. الكويت في ٣٠ / أبريل وحتى ٢/٥/١٩٨٤م.
- ١٤- شوقي إسماعيل شحاته .. التطبيق المعاصر للزكاة -جدة- دار الشروق، ١٩٧٧م.

ثانياً .. الرسائل الجامعية:

- ١- نعمت عبد اللطيف مشهور -حول الدور الائتماني والتوزيعي للزكاة- أطروحة دكتوراه- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٨م.
- ٢- محيي محمد مسعد محمود .. دور الزكاة في إشباع الحاجات الأساسية للمجتمع المصري -أطروحة دكتوراه- كلية الحقوق، جامعة الاسكندرية، ١٩٩٢م.
- ٣- أمينة حسن عبد السلام حسن - إطار محاسبي مقترح لقياس وعاء الزكاة في المنشآت الصناعية - أطروحة ماجستير -كلية التجارة، جامعة المنصورة، ١٩٩١م.
- ٤- ناجي الشربيني علي خليل -الزكاة وأثرها على توزيع الدخل- أطروحة ماجستير - كلية التجارة وإدارة الأعمال، جامعة حلوان، ١٩٨٣م.

ثالثاً .. الدوريات:

- ١- محمد عبد الحليم عمر - التنظيم المحاسبي لصندوق الزكاة في البنوك الإسلامية - مجلة الدراسات التجارية الإسلامية - القاهرة - جامعة الأزهر - ع ٤ س ١ أكتوبر ١٩٨٤م.

- ٢- حنان إبراهيم النجار -سعر الفائدة لحل مشكلة الاكتناز بالمقارنة بالزكاة- مجلة الدراسات التجارية الإسلامية - جامعة الأزهر ع ٥-٦، س ٢ يناير وأبريل ١٩٨٥م.
- ٣- سامي رمضان سليمان - الآثار الاجتماعية والاقتصادية لفريضة الزكاة - مجلة الدراسات التجارية الإسلامية - القاهرة: جامعة الأزهر ع ٣ س ١ يوليو ١٩٨٤م.
- ٤- محيي الدين عطية - الزكاة قائمة ببلوجرافية- مجلة المسلم المعاصر ع ٤١ س ١١ نوفمبر ١٩٨٤م.
- ٥- محمد صحري -قراءة اقتصادية جديدة للزكاة- مجلة المسلم المعاصر ع ٤٧ س ١٢ مارس ١٩٨٦.
- ٦- نعمت عبد اللطيف مشهور - الزكاة وتمويل التنمية - القاهرة: البنوك الإسلامية ع ٦٦ مايو ١٩٨٩م.
- ٧- أحمد فؤاد درويش -أثر الزكاة على دالة الاستهلاك الكلي في الاقتصاد الإسلامي- مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي - ع ١ مج ٢ صيف ١٩٨٤م.
- ٨- مصطفى أحمد الزرقاء -جوانب من الزكاة تحتاج إلى تنظير فقهي جديد -مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي- ع ١ مج ١ شتاء ١٩٨٤م.
- ٩- باول موكرجي - نموذج تحليل كلي لنظام الزكاة الضريبي في الإسلام - مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي ع ١ مج ١ صيف ١٩٨٣م.
- ١٠- المجلة العلمية لتجارة الأزهر ع ١٢ أكتوبر ١٩٨٥.

مصرف (في سبيل الله) في الزكاة

الدكتور محمد محروس المدرس الأعظمي

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحابه
وفقهاء أمته ومن والاه، وبعد:

لا خلاف بين المسلمين أن الزكاة فرض، ولا خلاف بينهم أن مصارفها
ثمانية؛ لقوله تعالى: (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة
قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله
عليم حكيم) (التوبة-البراءة: ٦٠).

والبحث في مصرف (في سبيل الله) هل هو سبيل معلوم محدد معروف
أم هو كل قرية؟ فملخص آراء الفقهاء في هذه المسألة كالآتي:

١- الفريق الأول: أنه يصرف للغزاة؛ وهؤلاء قسمان:

(أ) القسم الأول قال: يصرف في الغزاة عامة، غنيهم وفقيرهم في ذلك

سواء.

فمذهب الإمام مالك برواية ابن وهب عنه: أن (سبيل الله) يعطى منها
الغزاة وموضع الرباط، فقراء كانوا أو أغنياء^١.

قال القرطبي: وهو تحصيل مذهب مالك، وهذا قول أكثر العلماء^٢.

وقال محمد بن عبد الحكم: وهو يعطى من الصدقة في الكراء والسلاح
وما يحتاج إليه من آلات الحرب وكفّ العدو عن الحوزة؛ لأنه كله من سبيل الله
ومنفعته^٣.

^١ - الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٨٧/٨، بداية المجتهد ٢٨٠/١، تفسير آيات الأحكام
للسايس وجماعته ٤١/٣.

^٢ - الجامع للقرطبي ١٨٥/٨.

^٣ - الجامع للقرطبي ١٨٦/٨.

وقال ابن القاسم من المالكية: يعطى (من) الزكاة الغازي وإن كان معه في غزاته ما يكفيه من ماله وهو غني في بلده.

وقد صحّ هذا الرأي القرطبي^١، ونقل القرطبي عن ابن القاسم خلاف ذلك فقال: وكان ابن القاسم يقول: لا يجوز لغني أن يأخذ من الصدقة ما يستعين به على الجهاد، وينفقه في سبيل الله، وإنما يجوز ذلك للفقير.

وقال: وإذا احتاج الغازي في غزوته وهو غني له مال غاب عنه لم يأخذ من الصدقة شيئاً ويستقرض، فإذا بلغ بلده أدّى ذلك من ماله.

وزعم أن ابن نافع وغيره خالفوه في ذلك^٢، والمنقول عن الإمام الشافعي -رحمه الله- جواز دفعها إلى الغازي وإن كان غنياً^٣.

(ب) القسم الثاني قال: يصرف سهم (في سبيل الله) إلى منقطع الغزاة وفقرائهم، فمن كان ذا مال لا يعطى، ومن كان منقطعاً عن ماله يعطى.

فقد ذهب الإمام أبو حنيفة وصاحباؤه إلى أنه لا يعطى الغازي إلا إذا كان فقيراً منقطعاً به^٤.

قال أبو يوسف: المراد به منقطع الغزاة؛ لأن سبيل الله إذا أطلق في الشرع يراد به ذلك^٥.

وقال عيسى بن دينار: تحل الصدقة لغاز في سبيل الله قد احتاج في غزوته وغاب عنه غناؤه ووفره، وقال: لا تحل لمن كان معه مال من الغزاة، إنما تحل لمن كان ماله غائباً عنه منهم.

^١ - الجامع للقرطبي ١٨٦/٨-١٨٧.

^٢ - الجامع للقرطبي ١٨٦/٨-١٨٧.

^٣ - البدائع ٩٠٧/٢، وراجع أحكام القرآن للكنيا الهزاسي ٢١٣/٢.

^٤ - أحكام القرآن للجصاص ١٢٧/٣، رد المحتار ٣٤٣/٢، القرطبي ١٨٦/٨.

^٥ - تقدم الهامش.

وهذا مذهب الشافعي وأحمد وإسحاق وجمهور أهل العلم^١، ونقل عن الشافعي أنها لا تجوز إلا لمن كان جار الصدقة؛ لأن الصدقة -عندهم- لا يجوز نقلها، فتدفع إلى الغازي المجاور دون غيره، فقيراً كان أم غنياً^٢. ولهؤلاء -بقسميهم- أدلة من السنة النبوية المطهرة، سنعرِّج على ذكرها لاحقاً.

٢- الفريق الثاني: أن سبيل الله يصرف في الحجاج والعمَّار، وهذا مذهب ابن عمر وابن عباس -رضي الله عنهما- من الصحابة، ويروى عن ابن لاس -رضي الله عنه- من الصحابة أيضاً، ويؤثر عن أحمد وإسحاق -رحمهما الله- أنهما قالوا: سبيل الله الحج^٣. وهذا مذهب محمد بن الحسن الشيباني من أصحاب أبي حنيفة^٤. وبعضهم اشتراطه في (منقطع) الحجاج، وهو منسوب لمحمد^٥، ونقل الألويسي وغيره أن (المنقطع) معناه في عبادة الله^٦. ولهذا الفريق حججه وأدلته من السنة النبوية المطهرة، سنعرِّج عليها بعدئذ، ويفهم من تفسير معنى (المنقطع) الذي نقله الألويسي أنه لا يختص بالفقير دون الغني، فلاحظه.

٣- الفريق الثالث: قال هذا الفريق: إن (سبيل الله) هم طلبه العلم، لا غير، وقد قال بهذا في الفتاوى الظهيرية، وكذا في المرغيناني^٧.

١ - الجصاص ١٢٧/٢، القرطبي ١٨٦/٨.

٢ - بداية المجتهد ٢٨٠/١.

٣ - أحكام القرآن للإمام الشافعي ١٨٢/١، القرطبي ١٨٥/٨، غنية ذوي الأحكام للشرنبلالي

١٧٩/١، روح المعاني ١٢٣/١٠، مشايخ بلخ لكاتب هذا البحث ٢٠٦/١.

٤ - البدائع، الموضوع السابق، الجصاص، الموضوع: السابعة، الألويسي، الموضوع السابق.

٥ - المراجع السابقة.

٦ - الألويسي، الموضوع السابق.

٧ - الألويسي ١٢٣/١٠، الغنية للشرنبلالي ١٨٩/١، تفسير آيات الأحكام للسايس ٤٢/٣.

وقد استبعده السروجي، وحجته أن الآية نزلت وليس هناك قوم يقال لهم
طلبة علم.

وقد استبعد الشرنبلالي استبعاد السروجي؛ لأن -كما يقول الشرنبلالي-
"طلب العلم ليس إلا استفادة الأحكام" وهل يبلغ طالب العلم رتبة من لازم النبي
-صلى الله عليه وسلم- لتلقي الأحكام عنه كأصحاب الصفة؟
فالتفسير بطالب العلم وجيه، خصوصاً وقد قال في البدائع: (في سبيل
الله): جميع القرب، فيدخل فيه من سعى في طاعة الله وسبيل الخيرات إن كان
محتاجاً¹.

٤- الفريق الرابع: قال (سبيل الله) هو: عبارة عن جميع القرب، فيدخل
فيه كل من سعى في طاعة الله وسبيل الخيرات إن كان محتاجاً.
وهذا الرأي للكاساني خاصة، فهو لم ينقله عن غيره، كما لم يستدل له،
وكل ما قيّد رأيه فيه اشتراط الفقر فيمن يصرف له من مصرف (سبيل الله).
وعلى هذا فإنه يشترط القبض في الأخذ، وإن قبضه يكون تملكاً،
وسنعود لمناقشة هذا لاحقاً. وكأني به لا يتوسع في معنى القرب الذي فتح لنا
بابه، بل كأنه جرّد الحكم عن المسائل الواقعية المتعددة الأشكال -منقطع
الحاج، أو منقطع الغزاة، أو طلبة العلم- ليضمه تحت عنوان جامع واحد، كأنه
جنس لهذه لأنواع، فهو حينئذ من قبيل المشترك المعنوي لها.
ولعل مما يؤيد ما استظهرناه من رأيه ما ورد عنه - وهو المذهب -
قوله: "على هذا يخرج صرف الزكاة إلى وجوه البر من: بناء المساجد
والرباطات، والسقايات وإصلاح القناطر وتكفين الموتى ودفنهم أنه لا يجوز؛
لأنه لم يوجد التملك أصلاً.

¹ - الغنية.

والحجج مساقاة في ضرورة التملك للفقير أو لنائبه - وهو المصدق - سواء كان الإخراج للتمليك من حيث المعنى - عند أبي حنيفة - وذلك بالفرز مقروناً بالنية فيثبت ملك الفقير بعد ذلك من الله، أو صورة ومعنى على رأي الصاحبين بالدفع إليه بعد الفرز المقرون بالنية، وإن أجازوا إبطال الصورة بإذن صاحب الحق، وهو الله، وحججهم هي^١:

(١) قوله تعالى: (ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات)^٢.

(٢) قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الصدقة تقع في يد الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير".

(٣) قوله تعالى: "وآتوا الزكاة .."^٣.

(٤) سمى الله - جل جلاله - الزكاة (صدقة) في قوله: "إنما الصدقات" والصدقة تملك.

(٥) أن الزكاة عبادة، والعبادة إخلاص العمل بكليته إلى الله، يعني: ينبغي انقطاع يد المزكي عما أصبح مالاً للزكاة، وذلك بالتمليك لله ثم إلى الفقير^٤.

غير أن الذي يبدو لي أن ما يدور في أذهان الفقهاء دوماً هم الفقراء والأشخاص الطبيعيون دون القرب الأخرى، فيكون تعميم الكاساني غير ذي جدوى لو بقينا محصورين فيما يدور في أذهانهم. وعلى هذا

^١ - البدائع ٢/٨٩١-٨٩٢.

^٢ - التوبة / ١٠٤.

^٣ - مواضع متعددة كثيرة منها: البقرة/٤٣، ٨٣، ١١٠، ٢٧٧، النساء/٧٧، التوبة/٥، ١١.

^٤ - البدائع ٢/٨٩١-٨٩٢.

فالترجيح عندي هو:

أن مصرف (في سبيل الله) يشمل كل القرب، سواء المدفوع إليه شخصاً، أو المدفوع فيه جهة بر فيها قربة لله، فالدفع للمصدق تمليك كما قالوا، -وكذا الدفع للقائم على جهة البر- مسجداً أو مدرسة.... إلخ- هو عين الدفع للمصدق.

وحججنا كالاتي:

١- المعنى اللغوي لعبارة (في سبيل الله)، فالسبيل: هو الطريق مطلقاً، ولفظة (سبيل) في النص من الخاص، وخصوصها الإطلاق، فإن (النكرة في سياق الإثبات تخص)^٢، ولما أضيفت إلى (الله) قيد السبيل بسبيل واحد، وهو ما يؤدي إلى الله، أي التقرب إليه، فمطلق (سبيل الله) يحمل على إطلاقه ما لم يرد دليل التقييد.

كما أن النكرة إذا اتصل بها دليل العموم تكون عامة؛ لأنها تحتلها، كلفظة (كل) و (جميع)^٣. ولفظة (سبيل) بإضافتها إلى لفظ الجلالة لا تكون مختصة بسبيل دون سبيل، فكأنني أفهم منها العموم بهذا الاتصال.

قال ابن نجيم: "قاعدة -المفرد المضاف إلى معرفة للعموم، صرحوا به في الاستدلال إلى أن الأمر للوجوب في قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) أي كل أمره (١٩/أ)- ويؤيده في اللغة والعرف العام إذا قالوا: سبيل الشيء، أي أباحه وجعله في سبيل الله^٤ من غير تحديد بسبيل دون سبيل.

١ - الجصاص ، الموضع السابق.

٢ - البزدوي ١٢/٢.

٣ - راجع البزدوي، الموضع السابق (١٩/أ)، الأشباه /٣٨١.

٤ - المعجم الوسيط ١/٤١٥.

ولفظة (سبيل الله) استعارة لطيفة مفيدة، وهي استعارة معنوية، فلذلك لا تختص بسبيل معلوم؛ لعدم وجود المعنى في الحقيقة، بل هو معنى مجرد فيشمل كلّ سبيل إليه^١.

على أن لفظة (السبيل) في القرآن وردت باستعمالات كثيرة.

فقد تأتي مضافاً إليها (كابن السبيل)، فيتحدد المعنى بهذا دون غيره^٢. وقد وردت في معنى الجهاد والقتال في مواضع^٣، ومع الإشارة إلى (الجهاد) و (القتال) في (سبيل الله)، فجعل (سبيل الله) في ذلك الموضع قتالاً وجهاداً، فإنه يبقى (الجهاد) و (القتال) مطلقاً غير محدد بطريقة ولا بأسلوب، فلا يفهم منه تحديد، بل هو بعض سبيل الله بأنواعه في الجهاد. وقد تأتي لفظة (سبيل) مضافة إلى لفظ الجلالة لتعني مطلق ما يعد سبيلاً لله.

مثل قوله تعالى: (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا مناً ولا أذى)^٤.

ومثل قوله تعالى: (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل ..)^٥.

ومثل قوله تعالى: (قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجاً)^١.

^١ - راجع أسرار البلاغة للجرجاني.

^٢ - وردت في مواضع كثيرة، لا ضرورة لذكرها.

^٣ - راجع مثلاً: البقرة/٢٤٦، ٢٤٤، ٢١٨، ١٩٠، آل عمران/١٦٩، ١٦٧، ١٥٧، ١٣، النساء/٧٤، ٩٥، ٨٤، ٧٦، ٧٥، وغير ذلك كثير.

^٤ - البقرة/٢٦٢.

^٥ - البقرة/٢٦١.

ومثل قوله تعالى: (الفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض ..) ٢.

فلم يكن الجهاد سبيلاً لله في حق هؤلاء؛ لأنهم لا يستطيعون ضرباً في الأرض.

ومثل قوله تعالى: (قل قتال فيه كبير وصدّ عن سبيل الله وكفر به) ٣.

ومثل هذا كثيرٌ، وكلها تعني: لأجل الله، أو الطريق المرضي عند الله.

٢- فما لم يحدد سبيله بجهاد أو قتال أو إنفاق أو غير ذلك كان

مطلقاً.

هذا هو الاستعمال القرآني، وهو قطعي في دلالاته فضلاً عن ثبوته، والإضافة على الكتاب في المعنى نسخ عند الأحناف والنسخ يكون بمتراخ موازٍ في القوة، وإن كل ما روي من روايات لا تقوى على نسخ الكتاب أو تقييده أو تخصيصه بقطعيته وظنيتها، ومن جهة أخرى لم يكن ما ورد في السنة مما يحمل على معنى واحد لهذا اللفظ دون غيره، بل بعض ما ورد في السنة هو بعض معانيه، فلا تعارض.

١ - آل عمران / ٩٩.

٢ - البقرة / ٢٧٣.

٣ - البقرة / ٢١٧.

٤ - مثل آل عمران / ٩٩، النساء / ٨٩، قال الشافعي رحمه الله في قوله تعالى: (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله ..) التوبة / ٣٤ .. يعني - والله تعالى أعلم - في سبيله التي فرض من الزكاة وغيرها (أحكام القرآن للشافعي / ١١٨) (جمع البيهقي).

هذا، وإن الحقيقة اللغوية الواردة في القرآن الكريم أولى من المجاز يراد حمل اللفظ عليه، فإن الأصل في الكلام الحقيقة إلا إذا تعذرت فيصير إلى المجاز^١.

ولا تعذر ولا مانع من الحمل على الحقيقة، فالمجاز قد يوسع المعنى اللغوي أو يضيقه .. إلخ ثم يصبح المجاز الشرعي حقيقة شرعية، وذلك بالتبادر وعدم جواز نفيها، أما التبادر: فغير وارد أن المتبادر من لفظ (سبيل الله) هو الجهاد دون غيره، أما عدم جواز النفي فغير وارد، فتستطيع أن تقول: أنفقت في سبيل الله أموالاً غير الجهاد، وفي هذا القول لا تعاب وإلا عدّ تناقضاً، وهو غير متناقض.

٣- أن الأحاديث التي استدلت بها كل فريق لمذهبه هي كالاتي:

أ: أدلة القائلين بحصر (سبيل الله) في الغزاة مطلقاً - غنيهم وفقيرهم - ما رواه الإمام مالك مرسلاً عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار أن الرسول - عليه والصلاة والسلام - قال: "لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة: لغاز في سبيل الله، أو لعامل عليها، أو لغارم، أو لرجل اشتراها بماله أو لرجل جار مسكين فتصدق على المسكين فأهدى المسكين للغني".

وقد رفع هذا الحديث معمر بن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم.

قال القرطبي: فكأن هذا الحديث مفسر لمعنى الآية.

وقالوا: هذا الحديث مفسر لقوله -صلى الله عليه وسلم- "لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي" محتجّين أن الحديث مجمل على عمومهم، فسره الحديث السابق^١.

^١ - الأشباه والنظائر / ٦٩، قواعد البركتي / ٥٩، المجلة / ٢.

والحقيقة: أن الاستدلال بالحديث الأول على تفسير معنى الآية بما يؤيد ما ذهب إليه الإمام مالك بعيد، فإذا خصص الحديث الأول عموم الحديث الثاني فهو لا يعدّ مفسراً للآية بحال.

إن الحديث لا يحصر (سبيل الله) بالغزاة، لا منقطعهم ولا غنيهم، بل أجاز إعطاءها للغازي في سبيل الله إذا كان غنياً، لدفع توهم من يتوهم أو يستدل بالحديث الثاني على عدم دفعها له، فاللام تخييرية، ولم يقل بإفادتها الحصر أحد في قوله -صلى الله عليه وسلم- "غاز في سبيل الله" مقابل غاز في غير سبيله، ومقابل سائر في سبيله بغير الغزو، فهل فهمت؟
كما "أن تخصيص الشيء بالذكر لا يعني نفي ما عداه"^٢.

إن في الحديث حجة على حصر الدفع منها إلى المحتاجين دون الأغنياء إلا ما استثنى، وذلك هو في الكاساني (جميع القرب)، فالحديث حجة له، لا لهم.

ب- أدلة القائلين بحصر (سبيل الله) في الحجاج: أولاً، خبر ابن لاس (أبو محمد الخزازي) الذي أخرجه البخاري قال: "حملنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على إيل الصدقة للحج"^٣.

^١ - القرطبي، المرجع السابق، وقد روي حديث أبي سعيد الخدري رواية أخرى، كما في الجصاص ١٢٧/٢، قال روى ابن أبي ليلي عن عطية العوفى عن أبي سعيد الخدري عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "لا تحل الصدقة لغني إلا في سبيل الله، وابن السبيل، أو رجل له جار مسكين تصدق عليه فأهدى له".

^٢ - قواعد البركتي (الرسالة الثانية، أصول المسائل الخلفية للدبوسي) ص ٤٧.

^٣ - القرطبي ١٨٦/٨، فكأن سبيل الله هنا هو الغزو؛ لأن الغني لا يعطى من الصدقة إلا من استثنى، والحقيقة أظن أن في الحديث سقطاً، وإلا كيف يفهم منه ما فهموا؟ إلا أن يكون (سبيل الله) معروفاً بلا خلاف، فإذن ما مبرر خلافهم؟ فمدعي ذلك يحتاج إلى نقل صحيح أو إجماع صريح، وكلاهما مفقود. وراجع البدائع ٩٠٧/٢.

والحقيقة:

أن هذا الخبر لا يدل على حصر (سبيل الله) بهذا؛ للقاعدة التي ذكرناها.

بل هو دليل لنا وللناساني؛ إذ لم يحصر رسول الله -صلى الله عليه وسلم- سبيل الله بنوع واحد من القرب.

فإذا جعله -صلى الله عليه وسلم- في الغزاة، أغنياء وفقراء، وجعله للحجاج أخرى، وفي (إطفاء الثائرة) الثالثة^١، فكل ذلك يدل على أن (سبيل الله) واسع، ومن اقتصر فقد ضيق واسعاً، أو نقل عن الأئمة خطأ.

ثانياً: ما روي عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: "الحج والعمرة (من) سبيل الله"^٢.

ولا يخفى أن (من) تبعيضية، فهي لا تفيد الحصر، فكيف يفهم من النص هذا؟

ثالثاً: ما روي أن رجلاً جعل بغيراً له في سبيل الله فأمره النبي -صلى الله عليه وسلم- أن يحمل عليه الحاج^٣.
والحقيقة، أقول:

إن هذا لا يفيد حصر السبيل فيما ذكر، وذلك من وجوه:
الوجه الأول: الخبر للصحابي، وليس من حديث الرسول، فقد يكون قال قولاً نفهم منه البعضية، وليس الحصر.

الوجه الثاني: إن دلالة الأقوال أبلغ من دلالة الأفعال^١ على ما علم في الأصول، فقول الرسول -صلى الله عليه وسلم- على الحصر أو الوجوب.. إلخ

^١ - القرطبي ١٨٥/٨-١٨٦.

^٢ - الجصاص ١٢٧/٣.

^٣ - البدائع ٩٠٧/٢، فتح القدير ٢٦٤/٢.

وفعله قد يكون بعض أوجه (السبيل)، فالدليل محتمل، و "كل دليل داخله الاحتمال سقط به الاستدلال على الخصم"^٢.

الوجه الثالث: ما نقله ابن الهمام في الفتح، مما أخرجه أبو داود في باب العمرة عن أبي عبد الرحمن^٣ قال: أمرني رسول مروان الذي أرسل إلى أم معقل... فسأقه إلى أن ذكر قالت: يا رسول الله، إن عليّ حجة، ولأبي معقل بغيرا، فقال أبو معقل: جعلته في سبيل الله، فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: أعطها، فلتحج عليه، فإنه في سبيل الله. ثم نقد ابن الهمام سنده، وذكر أن له طرقا فيها أن الكلام كان بعد وفاة أبي معقل، ثم قال: ثم فيه نظر؛ لأن المقصود ما هو المراد بـ (سبيل الله) المذكور في الآية، والمذكور في الحديث لا يلزم كونه إياه؛ لجواز أنه أراد الأمر الأعم، وليس ذلك المراد في الآية، بل نوع مخصوص، وإلا فكل الأصناف في سبيل الله بذلك المعنى^٤.. اهـ.

قلت: إذن ابن الهمام لا يعتبر قول الرسول -صلى الله عليه وسلم- تفسيراً للآية، وهذا يجب أن يستقيم عنده، وكما عامل به غيره -كما قدمنا- فلا يرفض ما لا يوافق رأيه، ثم يقبل ما يوافقه.

^١ - البزدوي.

^٢ - راجع رسالتنا المرة والتكرار في أوامر النصوص الشرعية، مقال مستل من مجلة المجمع العلمي العراقي ١٩٧٧م.

^٣ - في أبي داود: عن أبي بكر بن عبد الرحمن: ١٢١٢/٢، الحديث ١٩٨٨ باب العمرة ونصه عنده "حدثنا أبو كامل، ثنا أبو عوانة، عن إبراهيم بن مهاجر، عن أبي بكر بن عبد الرحمن، أخبرني رسول مروان الذي أرسل إلى أم معقل قالت: كان أبو معقل حاجا مع رسول الله -ﷺ- فلما قدم قالت أم معقل: قد علمت أن عليّ حجة، فانطلقا يمشيان حتى دخلا عليه فقالت: يا رسول الله! إن عليّ حجة، وإن لأبي معقل بغيراً، قال أبو معقل: صدقت، جعلته في سبيل الله، فقال رسول الله -ﷺ-: أعطها فلتحج عليه، فإنه في سبيل الله.

^٤ - فتح القدير ٢/٢٦٤.

وما ساقه من دليل تحكم لا دليل عليه، ومستدله الوحيد "وإلا فكل الأصناف في سبيل الله .." لا يمنع أن يذكر البعض لمزيد الاهتمام، أو لدفع توهم ألا يكون الدفع لشخص هو غير سبيل الله، فما أورده لا يسعفه، فإذا أخذنا برأيه في رد حمل اللفظ على منقطع الحاج أو العمّار فما قاله نردّ به عليه أيضاً، على أن بقية الروايات لا تخرج عما قدمنا^١.

ثالثاً: أخبار مروية عن بعض الصحابة الكرام، فابن عباس -رضي الله عنه- قال: يَعتق من زكاة ماله، ويعطى في الحج^٢.

وسئل ابن عمر -رضي الله عنه- عن معنى (سبيل الله) في وصية لرجل أرادت امرأته أن تفهم معناه، فحمله على حجّاج بيت الله الحرام، قال: كنت جالساً مع عبد الله بن عمر فأنته امرأة فقالت له: يا أبا عبد الرحمن! إن زوجي أوصى بماله في سبيل الله، فقال ابن عمر: فهو كما قال، في سبيل الله، فقلت له: ما زدتها فيما سألتُ إلا غمًا، قال: فما تأمرني يا ابن أبي نعم؟ أمرها أن تدفعها إلى هؤلاء الجيوش الذين يخرجون فيفسدون في الأرض ويقطعون السبيل؟ قال: قلت: فما تأمرها؟ قال: أمرها أن تدفعها إلى قوم صالحين، إلى حجّاج بيت الله الحرام، أولئك وفد الرحمن، أولئك وفد الرحمن، أولئك وفد الرحمن، ليسوا كوفد الشيطان، ثلاثاً يقولها، قلت: يا أبا عبد الرحمن! وما وفد الشيطان؟ قال: قوم يدخلون على هؤلاء الأمراء فينمون إليهم بالحديث، ويسعون في المسلمين بالكذب، فيجازون الجوائز.

قلت: فهذا ليس تفسيراً للآية، بل كلام بشر في وصيته، وقد حمله على المعنى اللغوي العام الشامل ثم قصره على بعض معانيه لأسباب ودلائل

^١ - وقد ورد في الحديث التالي ١٩٨٩ قوله -صلى الله عليه وسلم-: فهلا خرجت عليه؛ فإن الحج في سبيل الله ... وفي الحديث ١٩٩٠ مقارب له وإن اختلفت التفاصيل.

^٢ - القرطبي ١٨٥/٨-١٨٦.

رأها هو -رضي الله عنه- وهو من فقه الفتيا، مراعيًا الزمن وحال المستفتي... إلخ.

ولو كان لهذا المصطلح معنى شرعي توقيفي لحمله عليه، ما نفي حمله على المقاتلة لمبرر رأه، فالمسألة إذن اجتهادية، يؤيده اختلاف السلف والخلف فيها.

إن أدلة هذا الفريق لا تدل على الحصر، فلا وجه لحمل (سبيل الله) على معنى دون معنى.

على أن العبارات التي تنقل آراءهم لم تجزم أبداً بالحصر، بل حمل اللفظ على معنى دون غيره، بل يفهم منها التشريك، كما مر في رأي محمد بن عبد الحكيم وغيره.

إن المدونين من فقهاء كل مذهب فهموا الحصر؛ لأنه لم يرد عن أئمتهم غيره، والمفهوم عند البعض -كالأحناف- لا يؤخذ به، فضلاً عن أن عبارات النقل عن الأئمة لا تفيد الجزم، فأنى يتيسر لهم ذلك؟

٥- إن تضارب آراء الأئمة فيما بينهم، وتضارب النقل عن الواحد منهم ليدل دلالة واضحة على أن المسألة اجتهادية، فلا نقل صحيح قوي يقوى على تخصيص القرآن أو تقييده، ولا إجماع صحيح على معنى دون غيره.

فالمجتهد فيه يُلزم به المجتهد نفسه ومن أراد تقييد نفسه برأيه، ولا يحرم تقليد غير إمامه في مسألة إذا ظهرت المصلحة والمنفعة، وهذا يعيدنا إلى أسس الترجيح في كل مذهب، وبالنسبة لمذهب الأحناف لا يتناقض الأخذ بما ذهب إليه الكاساني مع أسس مذهبهم إذا قامت الحاجة إليه في مثل أزماننا^١.

^١ - راجع بحثنا: بيع الحقوق والمنافع في الفقه الإسلامي المقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي في الهند في دورته الثالثة.

٦- ما ورد في بعض الآثار مما يدل على أن بعض ما قالوا هو بعض ما يطلق عليه (سبيل الله) حيث وردت تلك الآثار مع (من) التبعية^١.
٧- فإذا رددنا أدلة من أراد الاستدلال للحصر بحمل اللفظ على بعض معانيه فإنه يسلم لنا ما رجحناه.

ولعل مما يؤيد هذا الترجيح: نظم الآية الكريمة نفسها فقوله تعالى: (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم)، فالى هذا الموضوع استعمل الشارع الحكيم حرف اللام صريحاً، ومقدراً في المعطوفات على الصريح، ثم عدل عنه إلى استعمال آخر، وهو استعمال حرف في من قوله تعالى: (وفي الرقاب والغارمين ..) ثم كرّره لزيادة التأكيد بقوله تعالى: (وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم) فهل لهذا العدول فائدة؟

يقول الإمام الألويسي في روح المعاني: "والعدول عن اللام إلى (في) في الأربعة الأخيرة على ما قال الزمخشري للإيدان بأنهم أرسخ في استحقاق الصدقة ممن سبق ذكره، لما أن (في) للظرفية المنبئة عن إحاطتهم بها وكونهم محلها ومركزها، وعليه فاللام لمجرد الاختصاص.

وفي الانتصاف: ثم إن ثم سرا آخر هو أظهر وأقرب، وذلك أن الأصناف الأوائل ملاك لما عساه أن يدفع إليهم، وإنما يأخذونه تملّكاً، فكان دخول اللام لائقاً بهم، أما الأربعة الأواخر فلا يملكون لما يصرف نحوهم، بل ولا يصرف إليهم، ولكن يصرف في مصالح تتعلق بهم.

فالمال الذي يصرف في الرقاب إنما يتناوله السادة المكاتبون، أو البائعون، فليس نصيبهم مصروفاً إلى أيديهم، حتى يعبر عن ذلك باللام

^١ - راجع الجصاص ١٢٧/٣، وراجع (ب/ثانياً) من الفقرة (٣) من مناقشتنا لأدلة أصحاب الآراء احتجاجنا لما رجحناه.

المشعرة بملكهم لما يصرف نحوهم، وإنما هم محالّ لهذا الصرف ولمصالحه المتعلقة به.

وكذلك الغارمون إنما يصرف نصيبهم لأرباب ديونهم تخليصاً لذمهم، لا لهم، وأما في سبيل الله فواضح فيه ذلك وأما ابن السبيل فكأنه كان مندرجاً في سبيل الله، وإنما أفرد بالذكر تنبيهاً على خصوصيته مع أنه مجرد من الحرفين جميعاً...^١.

فاختلاف النظم مشعر باختلاف الحكم، فإذا كان الفقير يعرف ويملك وكذا المسكين والعامل عليها، والذي يؤلف قلبه، فإن المصارف الأخرى غير محددة المستحقين، كما في (سبيل الله)، أو لا تعطى لهم، كما في بقية الأصناف. فإذا كان المستحق لا تشترط معرفته فالمراد إذن الجهة أو الهدف دون الشخص، فهذا أشبه ما يكون بالواجب الكفائي الذي يراد به الفعل دون المكلف، وكذا (سبيل الله) لما عمّ كل قرية فمنها ما لا مالك فيها فعدل بالنظم إلى ما يستوعب، فهذا فهم لطيف شريف، وسينفعنا في أمور أخرى لاحقاً.

٨- وردت أحاديث تفيد الدفع من الزكاة لغير ما ذكره الأئمة، فقد دفعها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لا إلى الغزاة ولا إلى الحجّاج أو العمّار ولا إلى طلبة العلم ولا ... ولا ... بل دفعها (لإطفاء النائرة).

وقال القرطبي: "وقد أعطى النبي -صلى الله عليه وسلم- مائة ناقة في نازلة سهل بن أبي حثمة إطفاء للنائرة" قلت -أي القرطبي-: أخرج هذا الحديث أبو داود عن بشير بن يسار: أن رجلاً من الأنصار يقال له سهل بن أبي حثمة أخبره أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وداه مائة من إبل الصدقة، يعنى دية الأنصاري الذي قتل بخيبر^٢، فالدية المدفوعة لم تعط للقاتل؛ لأنه سيكون

^١ - روح المعاني ١٠/١٢٤.

^٢ - القرطبي ٨/١٨٦، وراجع أبو داود ١٢٣/٢-١٢٣ الحديث رقم ١٦٣٨.

غنيا بها، وأعطيت (لإطفاء النائرة) كما أسماها القرطبي، فهذا من (سبيل الله) غير الذي ذكره، ففيه مصلحة تأليف المؤمنين، وجمع صفهم، ودفع الفرقة عنهم، فهل أحسن من هذا السبيل سبيلاً لله؟

٩- بقى شيء نعصد به حججنا، وذلك بأن نفهم سبب ذهاب الأئمة

إلى فهم (سبيل الله) وحمله على بعض ما يطلق عليه، فنقول:

أ: قلنا مراراً: إن عباراتهم والمنقول عنهم لا يشعر بالحصر، والحصر قد ألحقه بهم أتباعهم، أو فهمه البعض تمسكاً بأقوال أئمة المذاهب، مع أنه لا دلالة للمقلد في الحصر.

وسيظهر هذا لاحقاً.

ب: إنه في عصر الأئمة -بل في عصورنا أيضاً- الأمور الفقهية تعالج على هيئة المسائل، ونادراً ما يذهب البعض إلى العمومية والتجريد، فقد بدأه الأحناف بالافتراض وأنكره عليهم الغير، كما أن في أزمتنا بدأت تصاغ أفكار عامة من جزئيات أقوال الفقهاء.

إذن ... إجابة الفقيه المنقولة عنه قد تكون خاصة بسائل معين، أو ببيلد، أو بظرف، أو إجابة توافق أسلوب السائل، أو .. أو .. إلخ. فجعل الإجابة الواحدة مستغرقة تعميم من غير معمم، وحمل للأمر على غير محمله الرشيد.

ج: لم يكن في أزمانهم من سبيل الله غير ما أجابوا فيه من وجوه؛ لأن الدول كانت تتكفل بأغلب الحاجات، وديانة الناس ظاهرة، فهم يتطوعون لسد كل حاجة، فحمل اللفظ على أغلب ما تقوم إليه الحاجة لا يعنى الحصر.

ولهذا عمّ الكاساني -رحمه الله-، وهو فهم عميق دقيق يتفق مع ما

أوردناه آنفاً.

د: لعل مَن حمل (سبيل الله على الغزو والجهاد يعود سببه إلى ورود آية الصدقات في سورة البراءة أو التوبة وهي سورة قتال وجهاد وحرب.
٩- ما قاله الكثير من جواز الدفع من سهم المؤلفة قلوبهم في أزمئتهم إلى ما ينزل بالمسلمين من نوازل (أ/٤٧) وهو قول الشافعي -رحمه الله-، وقال الزهري: يعطى نصف سهمهم لعمّار المساجد (ب/٤٧) وقال آخرون: يرجع إلى سائر الأصناف، أو ما يراه الإمام (ب/٤٧) ولكل ما تقدم من سبيل الله غير المذكورة آنفاً، ومن غير المنصوص عليها .. لاحظته.

مدى القرب التي يشملها (سبيل الله):

يقول الكاساني رحمه الله: "أما قوله تعالى: و(في سبيل الله) عبارة عن جميع القرب، فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله تعالى وسبيل الخيرات إذا كان محتاجاً"^١. فيفهم من هذا أنه يخصه بالشخص الطبيعي الساعي في طاعة الله وعمل الخيرات، وبشرط أن يكون محتاجاً، فبعد أن فتح الكاساني الباب رحباً واسعاً، عاد وأغلقه بشروطه التي وضعها، وحصره بالشخص دون الجهة مع شرط الاحتياج بالشخص لا بالجهة التي هي سبيل القرية.
وفي ظني أن هذا قائم على اشتراط التملك عند الدفع، ولذلك قال: "وعلى هذا يخرج صرف الزكاة إلى وجوه البر من بناء المساجد والرباطات والسقايات وإصلاح القناطر وتكفين الموتى ودفنهم أنه لا يجوز"^٢. وقد مرّ بنا هذا النص، وهذا ما عليه كافة المتون المعتمدة في المذهب^٣.

١ - البدائع ٩٠٧/٢

٢ - البدائع ٨٩٢/٢.

٣ - راجع المراجع السابقة.

وعلى هذا يكون المرحوم محمد علي السائس، قد فهم خطأ قول الكاساني، حين قال:

"فيدخل فيه جميع وجوه الخير مثل: تكفين الموتى وبناء القناطر والحصون وعمارة المساجد؛ لأن قوله تعالى (في سبيل الله) عام في الكل. وأيا ما كان فقد اشترط الحنفية للصرف في سبيل الله الفقر^١. ولا يلتزم المقطع الأخير مع البداية، فكيف يشترط الفقر في الحصون والقناطر... إلخ.

فما آفة كثير من الآراء إلا سوء نقلها، وبعضها سوء فهمها، ثم ينقل الفهم من مؤلف أو مأتى عن آخر، وهكذا.

ولهذا نقل الألويسي عن البحر أن قيد الفقر لا بد منه .. فحينئذ لا تظهر ثمرته في الزكاة، وإنما تظهر في الأوقاف والوصايا^٢.

إن فكرة التملك التي قيّد فقهاء الحنفية بها أنفسهم لا يسعفهم فيها النص، ولا مذهب الإمام نفسه، ولهذا لو لاحظوا ذلك لما ضاعت ثمار فكرة الكاساني في الزكاة، كما تقدم.

أما عدم إسعاف النص: فقد مرّ الفرق بين (اللام) و (في) مما أطلنا بنقله عن الألويسي.

فالاختلاف في النظم اختلاف في الحكم، وهكذا كان.

فإذا كان التملك ضروريا في الدفع إلى الفقير والمسكين والعامل عليها والذين تؤلف قلوبهم فهذا التملك لا وجه له في البقية -كما تقدم-، وأظهر صورة لا تحتاجه فيها هي: سبيل الله.

^١ - تفسير آيات الأحكام ٤٢/٣.

^٢ - الألويسي ١٠/١٢٢.

ولهذا لم يكن رأي أبي حنيفة -رحمه الله- كما فهمه الماتنون، وذلك أن عدم إسعاف مذهب الإمام لهؤلاء: في ذهابه إلى أن "الركن هو إخراج جزء من النصاب من حيث المعنى دون الصورة، وعندهما صورة ومعنى، لكن يجوز إقامة الغير مقامه من حيث المعنى، ويبطل اعتبار الصورة بإذن صاحب الحق، وهو الله تعالى على ما بيّنا ..¹

فاشترط أبو حنيفة -رحمه الله- المعنى دون الصورة في الجزء أي يكفي الفرز مع اقتران النية دون ضرورة التسليم الكلي في الإخراج الكامل؛ لأن الإخراج في الكل إلى مالك غير لازم بحسب النص.

ففهم أبو حنيفة -رحمه الله- الدقيق الأنيق للفرق بين (اللام) و (في) جعله بجعل الركنية وفق ما ذكر.

وعليه ما رجحناه يتفق مع مذهب الإمام الذي لم يستظهر معناه الدقيق على ما نعلم أحد بهذا الصورة.

على أن تجاوز هذا كله ممكن خروجاً من الخلاف، بالتسليم إلى المصدّق أو الساعي كما تقدم.

يقول الكاساني: "ولو دفع زكاته إلى الإمام، أو إلى عامل الصدقة يجوز، لأنه نائب عن الفقير في القبض، فكأنه قبضه كقبض الفقير.

وكل الأمثلة المضروبة والتي فيها ما اشترطوه من ضرورة التملك تتعلق بأشخاص طبيعية وليست معنوية، أو جهة خيرية لا تعلق لها بشخص بعينه، وذلك كما أسلفنا لأنهم يجيبون على المسائل، وأحياناً يفترضون.

والمسائل عملية للمبتلى، ولذلك قل لديهم الاقتراض في هذا المجال لكفاية الأوقاف لوجوه البر، وكذا الدولة، فافهم هذا جيداً تغنم.

¹ - البدائع ٢/٨٩٢.

التسليم إلى (الساعي) أو (المصدّق) وفكرة البنوك الإسلامية:

الجانب الثاني المتعلق بهذه المسألة هو:

إمكان الاستفادة من أموال الزكاة في تأسيس مصارف (بنوك) إسلامية، وخاصة في بلاد مثل الهند، ودول شبه القارة الهندية لتحقيق مصالح إسلامية عامة، فهل يمكن تخريج ذلك فقهيًا.

الجواب: نعم.

فإذا اعتبرت البنوك التي تؤسس برأس مال بسيط لمن يبغون الربح بمثابة (ساع) أو (مصدّق) فيحق لها جباية الزكاة بهذا الاعتبار، وهي في استلامها إياها تخرج عن الخلاف في موضوع التمليك، ويمكن لهذه المصارف شراء أسهم المؤسسين على افتراض حسن نيتهم عند التأسيس، وهو إيجاد المبرر القانوني لظهور المصرف (البنك) ليقوم بممارسة عمله. وينص في نظام البنك على جواز قيامه بهذا العمل - جمع الزكاة - وكذلك تنمية أموالها والاتجار بها، ومن ثم توزيع ما يقرّر سنويًا من نسبة في وجوه البر المختلفة التي يحتاجها المسلمون.

وتصرف أجور الكفاية للعاملين عليها من موظفي المصرف¹.

كما أن إضافة النماء إلى أصل المبالغ مبرّر، فإن سوائم الصدقة كانت تلد وتنمو، فيلحق النماء بأصله -متصلاً أو منفصلاً-.

كما يمكن لهذه المصارف قبول الودائع من المسلمين على أساس المشاركة في أعمال، ووفق تفصيلات توضع لهذا، في اعتبار تلك المبالغ ودائع أو قروضاً إذا كانت في الحساب الجاري، أو مضاربة إذا كانت على سبيل المشاركة.

¹ - (راجع المراجع السابقة، بحث عاملين عليها).

كما يحدد القانون نوع الأعمال المصرفية التي يمارسها المصرف بما يحقق نفعاً لفقراء المسلمين ومساكينهم ودعوتهم وحفظ كياناتهم ... الخ. على أن تكون النشاطات مما أقر جوازه بتبريرات فقهية يقدمها مستشار للبنك أو هيئة، أو قد تعرض بعض المسائل على هذا المجمع الموقر أو غيره.

ولهذا الموضوع تفصيلات ينبغي استيفاؤها بعد أن نقر جواز إنشاء مصارف إسلامية بأموال الزكاة، ونضع مشروع قانون بذلك من خبراء شرعيين وفق هذه الدراسة، أو ما يقدم من الأفاضل المشاركين، وكذلك من خبراء قانونيين، ليلتئم هذا نظام البلاد المالي والقانوني، فهذه خطوة ثانية بعد حسم الأولى.

المراجع:

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ ط ٢ بالأوفست عن طبعة ١٩٥٢م).
- ٣- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لأبي الثناء محمود شهاب الدين الألوسي الحسني البغدادي (ت ١٢٢٧هـ ط ٢ مصورة عن طبعة المنيرية، دار إحياء التراث، بيروت).
- ٤- أحكام القرآن لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ ط ٢ مصورة بالأوفست، دار الكتاب العربي بيروت ١٩٨٦م).
- ٥- أحكام القرآن للإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله (ت ٢٠٤هـ جمعه أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي ت ٤٥٨هـ، ط دار القلم بيروت).
- ٦- أحكام القرآن لعلماد الدين علي بن محمد الطبري المعروف بالكنيا لهراسي، ت ٥٠٤هـ (دار الكتب العلمية، بيروت، ودار الباز، مكة المكرمة).

- ٧- تفسير آيات الأحكام للشيخ محمد علي السائس ، ط ١ (مطبعة محمد علي صبيح ، مصر ١٩٥٣م).
- ٨- سنن أبي دواد للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت ٢٧٥هـ، دار الحديث، القاهرة ١٩٨٨م).
- ٩- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي المعروف بملك العلماء (ت ٥٨٧هـ، مطبعة الإمام مصر ، بدون تاريخ).
- ١٠- الهداية شرح بداية المبتدي للمرغيناني (ت ٥٩٣) وشرح فتح القدير عليها لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي (ت ٦٨١هـ ط بالأوفست، دار الفكر بيروت، بدون تاريخ).
- ١١- الهداية شرح بداية المبتدي للمرغيناني وشرح العناية عليها لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي (ت ٧٨٦هـ ط بالأوفست دار الفكر بيروت ، بدون تاريخ).
- ١٢- رد المحتار على الدر المختار للعلامة محمد أمين المعروف بابن عابدين الحنفي الشامي (ت ١٢٧٠) ط ٢ (مطبعة البابي الحلبي مصر ١٩٦٦م).
- ١٣- الدر المختار شرح تنوير الأبصار للحصكفي الحنفي ط ٢ (البابي الحلبي مصر ١٩٦٦م).
- ١٤- الدرر الحكام شرح غرر الأحكام للقاضي محمد بن فرامرز الشهير بملا خسرو الحنفي (ت ٨٨٥هـ ط ١ (مطبعة أحمد كامل، استانبول، بدون تاريخ).
- ١٥- غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام لأبي الإخلاص حسن بن عمار الوفائي الشرنبلالي الحنفي (ت ١٠٦٩هـ ١ (مطبعة أحمد كامل، استنبول، بدون تاريخ).
- ١٦- بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٩٥هـ ط ٢ مصورة بالأوفست (دار القلم، بيروت ١٩٨٨م).
- ١٧- مجموعة قواعد الفقه (تحتوي على سبع رسائل).
- جمع وترتيب المفتي السيد محمد عميم الإحسان البركتي دكا (ط ١ مكتبة مير محمد، كراچي ١٩٨٦م).
- ١٨- الأشباه والنظائر لزين العابدين بن إبراهيم بن نجيم (ت ٩٧٠هـ ط ١ مؤسسة الحلبي وشركاه، مصر ١٩٦٨م).

- ١٩- مجلة الأحكام العدلية المحتوية على القوانين الشرعية والأحكام العدلية رتبها على شكل مواد لجنة من علماء وفقهاء المذهب الحنفي في الدولة العثمانية ط ٢ (المطبوعة العثمانية، قسطنطينية ١٣٠٥هـ)
- ٢٠- المعجم الوسيط، مجموعة المختصين في مجمع اللغة العربية، مصر ط ٢ دار المعارف مصر. ١٩٧٢.
- ٢١- مشايخ بلخ من الحنفية وما انفردوا به من المسائل الفقهية للدكتور محروس المدرس الأعظمي الحنفي ط ١ (الدار العربية، بغداد ١٩٨٧م) سلسلة إحياء التراث، وزارة الأوقاف العراقية.
- ٢٢- المرة والتكرار في أوامر النصوص الشرعية للدكتور محروس المدرس، مقال مستل من مجلة المجمع العلمي العراقي ١٩٧٧م.

التأمين

الأستاذ مصطفى أحمد الزرقا^١

إن نظام التأمين بمختلف فروعهِ وعقوده هو من أهم المستجدات في العصور الحديثة، وهو من أعظم قضايا الساعة شأنًا واتصالًا بسائر الشؤون

^١ - الشيخ مصطفى أحمد الزرقا (١٩٠٧-١٩٩٩م) من مواليد الشام، الفقيه الشهير والكاتب الإسلامي المعروف. له كثير من المصنفات العلمية والفقهية، ومن أشهرها "المدخل الفقهي العام". عمل أستاذًا في كلية الشريعة وكلية الحقوق بدمشق ثم في الأردن ثم انتقل إلى المملكة العربية السعودية.

الاقتصادية اليوم، ولم يوجد اختلاف بين علماء العصر وفقهاء الشريعة الإسلامية اليوم كما حصل فيه، فكانت آراؤهم فيه على طرفي نقيض بين مبيح ومحرم ومتحفظ.

وأعجب العجب هو هذا الاختلاف إلى هذه الدرجة في أمر هو في نظري مما لا يجوز فيه الاختلاف، لمزيد وضوحه للعارفين. وسبب هذا الاختلاف الكبير هو الاختلاف في تصوير طبيعته:

فالشرعيون السليبيون يرون في نظام التأمين أكلاً لأموال الناس بالباطل، فإذا وقع الخطر المؤمن منه أكل المستأمن من مال شركة التأمين (وهو مبلغ التعويض) بلا مسوغ شرعي، وإذا لم يقع الخطر أكلت الشركة قسط التأمين بلا سبب شرعي، فذلك يروونه كالقمار أو الربا.

أما الشرعيون الإيجابيون، وكذا علماء القانون فيرون في نظام التأمين تعاوناً بين المستأمنين وشركة التأمين على تلافي الأخطار المؤمن ضدها إذا وقعت، وتفتيتاً للمصيبة والضرر الحاصل منها، وتوزيع هذا الضرر على عدد كبير، هو مجموع المستأمنين ضد هذا الخطر، فلا يصيب من وقع عليه الخطر إلا جزء يسير جداً من هذا الخطر والضرر، وهو قسط التأمين، وبقيّة الضرر يتحمّله جميع المستأمنين الآخرين، تُدفع من أقساطهم التي جمعتها الشركة منهم، تعاوناً منهم على ترميم ضرر المصاب، فأبي تعاون على تفتيت ضرر المصاب التي تصيب الأفراد أفضل من هذا التدبير الحكيم؟ وأي تعاون على الخير أحسن من هذا؟

وهذا الرأي هو الصحيح الذي يتفق مع طبيعة نظام التأمين وحقيقته الواقعية، فهو من صميم التعاون على البر الذي أمر به القرآن العظيم، بطريقة منظمة مبتكرة.

فكم دُفعت مصائب بنظام التأمين عظيمة، ولولاه لَحُطمت رؤوس من وقعت عليهم، ومسحت بهم الأرض، وجعلتهم فقراء بعد ما كانوا أغنياء، ولكن بالتأمين استُنقذوا، وخرجوا من المصيبة ناجين لم يخسروا إلا قسط التأمين، وإن بقية الضرر لم تتحملها (في الواقع) شركة التأمين، بل رُم من بقية أقساط مجموع المستأمنين، تعاوناً مع رفيقهم المصاب الذي وقع عليه الخطر والضرر العملي، فيجمع الأقساط من المستأمنين، ويرمم منها الضرر الحاصل على أحدهم، ويبقى له بقية من تلك الأقساط هي الربح الذي يستحقه ليعيش منه لقاء تفرغه لهذا العمل الواسع الذي يحتاج إلى تفرغ، ويكلف نفقات.

فمثل شركة التأمين كمثل كل تاجر يتفرغ لجلب الأشياء والسلع التي يحتاج إليها الناس، ويبيعهم إياها بربح يعيش منه، فإن الشرع يجعل لكل من يتفرغ لوفاء حاجات غيره أن يعيش على حساب ذلك الغير، وهذا مبدأ عقلي شرعي قانوني لا يقبل نقاشاً أو مجادلة.

أما من يتصور بأن العلاقة في نظام التأمين هي علاقة بين الفرد المستأمن وبين شركة التأمين ولا علاقة لبقية المستأمنين بها، ومن ثم يتصور أن التأمين عندئذ أشبه باليانصيب أو بالمقامرة بين المستأمن والشركة، فهو مخطئ، وتصوره هذا خطأ، بل إن نظام التأمين يقوم على أساس أن جميع المستأمنين دافعي الأقساط هم وحدة متعاونة متضامنة على ترميم الضرر الذي يصيب أحد أفرادها، ونظراً لكثرتهم وأنهم لا يعرف بعضهم بعضاً احتاجت العملية إلى الشركة التي هي الواسطة، أو الطريق الذي يجمعهم ويتفرغ لعملية الجمع والتعويض من أقساطهم عند وقوع الضرر على أحدهم، كما أوضحناه آنفاً، فليست العلاقة التأمينية في الواقع مقصورة على العقد بين المستأمن الفرد وشركة التأمين، بل معنى هذا العقد مع الشركة عندما يعقده أحد المستأمنين أنه قد دخل بموجبه مع مجموعة المستأمنين الآخرين من هذا الخطر المحدد، وأنه

-أي المستأمن الواحد- قد أصبح بهذا العقد والقسط الذي يدفعه متضامناً مع مجموع المستأمنين الآخرين في ترميم الضرر الذي يصيب أحدهم.

هذه هي حقيقة نظام التأمين وعقده، فهو تعاون على ترميم المصائب والأخطار إذا وقعت على المستأمن، وتوزيعها على الآخرين جميعاً، فأين الربا وأين القمار، وأين أكل أموال الناس بالباطل؟ كل هذه أوهام وتصورات لا تقوم على أساس صحيح، بل على سوء فهم لحقيقة التأمين وطبيعته.

التأمين على الحياة:

أما التأمين المسمى تأميناً على الحياة الذي هو محل الاستنكار عند السلبين فهو مظلوم بعدم فهمه أيضاً، بسبب الخطأ في تسميته، الموهمة أن فيه افتياتاً على قدر الله تعالى في الحياة والموت.

وهو في الحقيقة لا يختلف عن التأمين على السيارة مما يصيبها، أو عن التأمين على محل تجاري ضد الحريق مثلاً، أو على منزل ضد أي مصيبة قد تصيبه.

فهو -أي التأمين على الحياة- ليس معناه أن الشركة تضمن له عدم الموت في المدة المتفق عليها، فإن هذا باطل شرعاً وقانوناً، بل معنى التأمين على الحياة لقاء قسط هو أن المستأمن إذا أصابته مصيبة الموت فإن الشركة تعوض أسرته، أو من جعل التأمين لمصلحته، بمبلغ التعويض المتفق عليه، ترميماً لضرر الأسرة بموت عائلها المستأمن، فمثله كمثل التأمين على السيارة بلا فرق.

ولكن تسميته تأميناً على الحياة هي تسمية خاطئة؛ لأنها موهمة، والتسمية الصحيحة التي لا شبهة فيها هي: تأمين على معونة للأسرة إذا أصابت عائلها المستأمن مصيبة الموت.

فأبي تعاون على البر والخير أحسن من جبر مصاب أسرة مات عائلها؟
فالتأمين في ذاته نظام تعاوني سليم مقبول شرعاً، بل محمود؛ لحسن
نتائجه في ترميم أضرار المصائب، تعاوناً بين مجموعة المستأمنين الذين تجمع
بينهم الشركة المنفرغة لهذا العمل.

أما إذا تضمن العقد مع الشركة شيئاً من الشروط غير الجائزة شرعاً،
فنقول: هذا العقد بخصوصه غير جائز، ولا نقول: إن نظام التأمين في ذاته
غير جائز، وذلك كالتاجر إذا تعاقد عقداً بالربا فنقول له عقدك هذا حرام، ولا
يصح أن نقول إن التجارة حرام.

إن عقد التأمين اليوم قد أصبح من ضرورات الحياة المعاصرة في جميع
نواحيها، ولاسيما الناحية الاقتصادية، وإن حوادث السيارات وحدها -ولاسيما
سرققتها- أصبحت تهدد أركان أصحاب السيارات، بقطع النظر عن سائر
الأخطار الأخرى في المتاجر والمنازل والمصانع وأمراض العمال وما يعرض
لهم في أثناء عملهم في المعامل، إلى غير ذلك مما لا يحصى، فلو لا التأمين
يفتت هذه المصائب ويرممها بهذه الطريقة التعاونية لكانت هذه الكوارث
المختلفة تخلف وراءها أسوأ النتائج والآثار.

هذا، وإن تفريق بعض علماء العصر بين ما يسمونه تأميناً تعاونياً تقوم
به جمعيات لا تبتغي الربح، وما يسمونه تأميناً تجارياً تقوم به شركات التأمين
التجارية التي تبتغي الربح من ورائه، فيبيحون التعاوني ويحرمون التجاري،
أقول: إن هذا التفريق هو تفريق زائف غير صحيح، فإن التأمين -كما
أوضحت- كله تعاوني، ولو قامت به شركات مستريحة، فإنها إنما تريح فرق ما
بين الأقساط والتعويضات لقاء تفرغها لإدارة عملية التأمين مع ملايين
المستأمنين، ولكن عملية التأمين هي في ذاتها تعاونية كما أوضحته في سابق
كلامي، فربح الشركة منه لقاء تفرغها لعملياته، لا يقلب طبيعة هذه العمليات

أنها تعاون بين مجموع المستأمنين دافعي الأقساط على ترميم ما يصيب أحدهم، وتعويضه من أقساطهم المدفوعة نفسها.

هذا ما أحببت إيجازه في هذا الموضوع، وإن لي كتاباً وافيةً عنونه: نظام التأمين والرأي الشرعي فيه، وهو ثاني كتاب كتبت في موضوع التأمين، وفيه معالجة ومناقشات وافية، ورد على جميع الشبهات التي تثار حول التأمين، بما فيه الكفاية المقنعة لكل قارئ متجرد عن خلفيات سابقة متكونة في نفسه، ولا يريد إلا معرفة الحقيقة.

الأسهم في الشركات

الدكتور وهبه مصطفى الزحيلي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين،
وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد،

أصبح التعامل بالأسهم في الشركات المساهمة أمراً شائعاً ومهماً، بقصد تحقيق الربح، من خلال تشغيل أو استثمار مجموعة من المبالغ الجزئية أو الفردية في صورة عمل جماعي لا يستطيع الأفراد العاديون في الغالب إقامة مشروع كبير له وحدهم، فيجزأ رأس المال الكبير بواسطة ما يسمى بالأسهم من

الأوراق التجارية التي تطرح في السوق المالية أو غيرها، وتسدد قيمتها من عشرات أو مئات الناس.

وبه يمكن الاستفادة من المال الخاص المدخر أو المخبوء أو المودع في البنوك أو غيرها من الصناديق والمنازل لتمويل المشروعات الصناعية أو الزراعية أو التجارية الكبرى.

وموضوع الأسهم يثير إشكالات كثيرة تتعلق ببيعه وشرائه، حالاً أو مؤجلاً، قبض أو غير قبض، إما مباشرة أو بواسطة العملاء أو الوسطاء السماسرة.

وقد تتعدّد مشكلة الإسهام بالأسهم حين تقوم الشركة المساهمة بالاقتراض بفائدة من البنوك، لإصلاح مشروعها، ومحاولة إنجاحه، أو توسيع أفق أو نشاط العمل، وشراء آلات جديدة أكثر تطوراً، وأجدى فائدة.

خطة البحث:

يتناول البحث الموضوعات التالية:

- ١- هل الأسهم حصة في الشركة أو تمثل سنداً بالمبالغ؟
- ٢- بيع الأسهم المشتراة قبل بدء الشركة مزاوله نشاطها.
- ٣- بيع الأسهم في شركة بعد قيامها وكان يشتمل رأس مالها على المال الربوي واللاربوي.
- ٤- حكم شراء أو تجارة الأسهم في شركة تمارس الحرام في أعمالها التجارية.
- ٥- حكم شراء الأسهم لشركة تمارس الحلال، لكنها تستقرض بالربا لتجنب ضرائب الدخل.
- ٦- حكم شراء الأسهم من شركة تمارس تجارة الحلال، لكنها تدفع مبلغاً من المال إلى البنك المركزي الاحتياطي أو تشتري وثائق سندات الدين.

- ٧- حكم الأرباح الحاصلة بالنقود المستقرضة ربوياً، هل تملك وتحل؟
- ٨- هل هيئة مديري الشركة وكيلة عن أصحاب الأسهم؟
- ٩- هل يكفي صاحب الأسهم التصديق بمقدار الربح المعلوم الناشئ من الربا؟
- ١٠- هل يكفي صاحب الأسهم التصديق بمقدار الربح الحاصل من الربا المختلط في جميع الأرباح؟
- ١١- ما حكم تجارة الأسهم (بيعها مع الربح) عند غلاء سعرها؟
- ١٢- ما حكم البياعات المستقبلية شرعاً للأسهم من غير تسليم ولا تسلم؟
- ١٣- ما حكم العقد الوارد على شيء في المستقبل؟
- ١٤- حكم شراء الأسهم مع قبض حكمي وتأجيل القبض الفعلي لوثائق الأسهم.
- ١٥- حكم بيع الأسهم قبل قبضها الفعلي.
- ١٦- حكم تعامل الوسطاء في سوق الأوراق المالية (البورصة) كالعالماء.

١- هل الأسهم حصة في الشركة أو تمثل سنداً بالمبالغ؟

الأسهم: صكوك أو وثائق متساوية القيمة، غير قابلة للتجزئة، وقابلة للتداول بالطرق التجارية، وتمثل حقوق المساهمين في الشركات التي أسهموا في رأس مالها.

ولقد عرّفت المادة (٥٠٥) من القانون المدني المصري، والسوري في المادة (٤٧٣) الشركة بأنها: عقد بمقتضاه يلتزم شخصان أو أكثر، بأن يساهم كل منهم في مشروع مالي بتقديم حصة من مال أو عمل لاقتسام ما قد ينشأ عن هذا المشروع من ربح أو من خسارة.

يتبين من هذا التعريف عند رجال القانون الوضعي التجاري: أن الأسهم وثائق تصدرها شركة مساهمة، وهي تمثل حصة مشاعة في رأس مال الشركة وما يتبعه من حقوق مما هو منصب على الموجودات الصافية للشركة وعلى وارداتها والرقابة عليها، فالشركة عقد؛ لأنها وليدة اتفاق الشركاء. والسهم يمثل جزءاً من رأس مال الشركة، وصاحبه مساهم. والأسهم تتصف بالخصائص التالية^١:

- ١- أنها متساوية القيمة الاسمية: وهي القيمة المسماة عند إصدار الأسهم، التي يصدر بها السهم، والتي يحددها القانون بنسبة تتراوح في بعض البلاد - كالإمارات - بين درهم ومائة درهم.
 - ٢- أنها غير قابلة للتجزئة: أي لا يمكن أن تتمثل في صور كسور حين يتعدد مالكو السهم في مواجهة الشركة.
 - ٣- أنها قابلة للتداول بالطرق التجارية: أي يمكن انتقال ملكية الأسهم من شخص إلى آخر بالطرق التجارية المعروفة ودون حوالة مدنية من قبل الشركة، وإن كان السهم إندياً (أي يصدر لإذن أو أمر المساهم) فإن تداوله يتم بطريق التظهير، وإن كان السهم لحامله (أي يصدر من دون ذكر صاحبه) فإن تداوله يتم بمجرد التسليم، أي المناولة اليدوية، وتكون الأسهم في الغالب اسمية؛ ضماناً لرقابة الدولة على حاملها، أما السندات فتكون إما اسمية أو لحاملها.
- فبالأسهم تمثل إذن حصصاً في شركة أموال، وبالتالي تكون حقيقية الأسهم بطبيعتها مجموعة النقود القائمة بعينها، وموجودات الشركة العينية، من أثاث ومبان وآلات وأدوات ومنتجات وسلع مصنعة أو غير مصنعة - وهي

^١ - الشركات التجارية: للدكتور حسين غنايم: ص ١٨٩ وما بعدها، الشركات التجارية: للدكتور علي بونس: ص ٣ وما بعدها.

المواد الأولية أو الخام- والديون المستحقة على الآخرين، وكل هذه الأشياء تدخل في ضمن الأسهم وتكوينها، وحينئذ لا يكون التعامل بالأسهم بيع النقد بالنقد، بل هو تداول النقد بما يقابله من أجزاء مجموعة الموجودات (الأثاث ونحوه) والنقد.

ويستحق المساهم بالبيع تملك هذا الجزء المقابل لسهمه، وكذلك عند تصفية الشركة، وله الحق في ربح السهم إذا حدث، ويتحمل جزءاً من الخسارة بنسبة ما يملكه من أسهم إذا خسرت الشركة، وكل ما يقع عكس ذلك فهو مناقض لمقتضى عقد الشركة.

وليست الأسهم قطعاً سندات بالمبالغ المدفوعة فيها؛ لأن السندات أداة ديون يستحق عليها فوائد محددة، وليس لأصحابها حق المساهمة في الشركة، ولا يكون بيع الأسهم بالأسهم بيع النقود بالنقود، والديون تمثل قيمة معينة، فتخضع للحجز حين إفلاس صاحبها، ولا صلة لها بموجودات الشركة أو أثاتها.

ويمكن ترتيب الأحكام الشرعية المناسبة لطبيعة الأسهم هذه، سواء في إيجاب الزكاة على أصحابها، أو قابليتها للتداول والبيع، أو استحقاق الأرباح الحاصلة من مزاوله نشاط الشركة، أو إلزام مالكيها بتحمل جزء من الخسارة الواقعة، بنسبة الملكية الواضحة لكل سهم.

٢- بيع الأسهم المشتراة قبل بدء الشركة مزاوله نشاطها:

إذا بيعت الأسهم المشتراة بعد قيام الشركة وقبل البدء بممارسة نشاطها والقيام بإنجاز المشروع الذي وجدت من أجله، فإن البيع صحيح إذا توافرت شرائط عقد الصرف وضوابطه؛ لأنه يكون بيع نقد بنقد، وتطبق عليه أحكام عقد الصرف؛ منعاً من الوقوع في الربا الحرام.

وشرائط الصرف إجمالاً:

- ١- التقابض قبل افتراق المتعاقدين بالأبدان من مجلس العقد؛ منعاً من الوقوع في ربا النسيئة.
 - ٢- التماثل: إذا بيع النقد بجنسه -كذهب بذهب أو فضة بفضة أو ورق نقدي بمتله- وجب التماثل في القدر، وزناً في النقدين، وعدداً في الأوراق النقدية، دون زيادة أو نقص.
 - ٣- أن لا يكون في العقد خيار شرط: لأن القبض للبديلين في هذا العقد شرط، وخيار الشرط يمنع ثبوت الملك أو تمامه، على اختلاف بين الفقهاء، و الخيار يخل بالقبض المشروط: وهو القبض الذي يحصل به التعيين، فلو شرط هذا الخيار فسد العقد.
 - ٤- وأن لا يكون فيه أجل: لأن قبض البديلين مستحق قبل الافتراق، والأجل يؤخر القبض، فيفسد العقد.
- فيكون اشتراط الشرطين الأخيرين متفرعاً عن شرط القبض الواجب في الصرف، واشتراط الشرطين الأولين منعاً من الوقوع في ربا النسيئة.
- وقد نص قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورة مؤتمره الرابع عام ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م بمناسبة الكلام عن سندات المقارضة أو صكوك المضاربة على ما يلي:
- ١- إذا كان مال القراض (المضاربة) المجتمع بعد الاكتتاب وقبل المباشرة في العمل بالمال ما يزال نقوداً، فإن تداول صكوك المقارضة يعتبر مبادلة نقد بنقد، وتطبق عليه أحكام الصرف.
 - ٣- بيع الأسهم في شركة بعد قيامها، وكان يشتمل رأس مالها على المال الربوي وغير الربوي:

الحالة الغالبة أن يحدث بيع بعض الأسهم بعد نشوء الشركة وممارسة أعمالها، لكن إن كان رأس مالها مختلطاً بالحرام، بأن اشتمل على المال الربوي واللاربوي، فإذا تم هذا البيع كان صحيحاً، والكسب مشتبهاً فيه؛ للضرورة أو الحاجة، فيشترط إخراج جزء من الربح يتناسب مع القروض الربوية التي نتج عنها مردود، وينفق هذا الكسب غير المشروع على المحتاجين، ولا تسدد به نفقات تترتب على الشخص، ولا ينفق منه على من تلزمه نفقته، ولا تؤدي به الضرائب الحكومية، إلا الجزء الخاص بذلك الربح من الضريبة، فإذا لم يكن هناك ضرورة أو حاجة عامة لم يجز هذا الشراء ولا البيع؛ لوجود الشبهة المؤكدة في حرمة رأس المال، أما إذا كان رأس المال خالياً من الربا فيجوز الشراء.

وقد نص قرار مجمع الفقه السابق في تداول صكوك المقارضة على ما يلي في الفقرتين - وهو ينطبق على تداول الأسهم وبيعها إذا لم يكن في رأسمالها ربا-:

ب- إذا أصبح مال القراض ديوناً، تطبق على تداول صكوك المقارضة أحكام تداول التعامل بالديون.

ج- إذا صار مال القراض موجودات مختلطة من النقود والديون والأعيان والمنافع، فإنه يجوز تداول صكوك المقارضة وفقاً للسعر المتراضى عليه، على أن يكون الغالب في هذه الحالة أعياناً ومنافع، أما إذا كان الغالب نقوداً أو ديوناً فتراعى في التداول الأحكام الشرعية، أي المقررة لتداول النقود أو بيع الديون.

ومن المعلوم أن بيع النقود يجب إخضاعه لأحكام عقد الصرف السابقة، وأن الديون لا يجوز بيع بعضها ببعض على التفصيل التالي بإيجاز^١:

- إذا كان بيع الدين نقداً في الحال: يجوز في المذاهب الأربعة بيع الدين لمن عليه الدين أو هبته؛ لعدم الحاجة إلى التسليم، ولا يجوز في مذهب الحنفية والظاهرية بيع الدين لغير المدين؛ لأنه بيع معجوز التسليم.
- وأما إذا كان بيع الدين نسيئة -أي لأجل، وهو ما يعرف ببيع الكالئ بالكالئ، أي الدين بالدين- فهو بيع ممنوع شرعاً؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكالئ بالكالئ^٢.

وقد أجمع الناس على أنه لا يجوز بيع دين بدين، وذلك سواء أكان البيع للمدين أم لغير المدين.

والدين: كثمن مبيع، وبدل قرض، ومهر للمرأة، وأجرة مقابل منفعة، وأرش (تعويض) جنائية، وغرامة متلف، وعوض خلع، ومسلم فيه.

وجاء في ندوة بنك البركة السادسة في الفتوى رقم (٥) حول شراء أسهم شركات مساهمة تتعامل أحياناً بالربا إقراضاً واقتراضاً ما يلي:

أ- شراء أسهم الشركات العاملة في البلاد الإسلامية لقصد العمل على أسلمة معاملاتها أمر مطلوب؛ لما فيه من زيادة مجالات التزام المسلمين بأحكام الشريعة الإسلامية.

ب- شراء أسهم الشركات العاملة في البلاد غير الإسلامية: أمر جائز للمستثمرين إذا لم يجدوا بديلاً خالصاً من الشوائب (بالأغلبية).

^١ - انظر الفقه الإسلامي ومذاهبه للباحث والمراجع القديمة التي فيه ٤/٤٣٢-٤٣٣.

^٢ - أخرجه الدارقطني عن ابن عمر، وصححه الحاكم على شرط مسلم، وأخرجه الطبراني عن رافع بن خديج.

ج- شراء أسهم الشركات من قبل مؤسسات مالية إسلامية: جائز إذا كان محدداً بهدف استثمار السيولة الفائضة، بإنشاء صناديق استثمارية متخصصة، لمساعدة الأفراد على دخول هذا المجال (بالأغلبية). وبناء عليه، يجوز للبنوك الإسلامية شراء أسهم الشركات ذات الغرض المشروع، والتي تتعامل أحياناً بالفائدة إقراضاً واقتراضاً، بقصد العمل على توجيه أنشطتها نحو التعامل الإسلامي الصحيح، وذلك إذا غلب على ظن المشتري قدرته على ذلك.

والخلاصة: إذا لم يكن الهدف من شراء أسهم هذه الشركات هو أسلمة معاملاتها فلا يجوز في غير حالة الضرورة أو الحاجة؛ لوجود شبهة باختلاط رأس مال الشركة من الأموال الربوية وغير الربوية.

ويجوز أيضاً عند الحاجة للبنوك الإسلامية شراء أسهم الشركات ذات الغرض المشروع والتي تتعامل أحياناً بالفائدة إقراضاً واقتراضاً، وذلك بقصد توظيف فائض السيولة في البنوك الإسلامية، وتسييلها عند الحاجة، وذلك لحاجتها الشديدة للقيام بهذا النشاط، حتى تستمر في أداء رسالتها الهادفة إلى تخليص المسلمين من المعاملات غير الشرعية.

أما الأفراد العاديون فلا يجوز لهم في غير حال الضرورة أو الحاجة الإقدام على هذا الشراء؛ لوجود الحرمة في رأس مال الشركة المساهمة، أخرج البخاري ومسلم عن النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الحلال بيّن وإن الحرام بيّن، وبينهما أمور مشتبهات، لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام..". قال شراح الحديث: من كان عالماً بالمشتبه فيه وأنه حرام، فلا يجوز له الإقدام عليه، ولينبغي ما دله علمه عليه، ويؤيده رواية في الصحيحين للحديث المتقدم: "ومن اجتراً على ما يشك فيه من الإثم، أوشك

أن يواقع ما استبان"، وأخرج الترمذي وابن ماجة من حديث عبد الله بن يزيد، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً مما به بأس" وقال أبو الدرداء رضي الله عنه: "تمام التقوى: أن يتقي الله العبدُ حتى يتقيه من مثقال ذرة، وحتى يترك له بعض ما يرى أنه حلال خشية أن يكون حراماً، حجاباً بينه وبين الحرام".

وهذا يعني أن الأشياء ثلاثة أقسام:

فما نص الله على تحليله فهو الحلال، وما نص الله على تحريمه فهو الحرام البين، وأما الشبهات: فهي كل ما يتنازع الأدلة من الكتاب والسنة، وتتجاذبه المعاني، فالإمساك عنه ورع، وانقسم العلماء في المشتبه فيه كالبيوع المتخذة جسراً للربا (بيوع العينة) على ثلاثة آراء:

فقال طائفة - وهم القائلون بسد الذرائع-: هي حرام؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: "استبرأ لدينه وعرضه"، ومن لم يستبرأ لدينه وعرضه فقد وقع في الحرام، وقال -آخرون وهم الذين لم يقولوا بسد الذرائع-: هي حلال؛ بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث: "كالراعي يرعى حول الحمى، فيدل على أن ذلك حلال، وأن تركه ورع". وقالت طائفة أخرى: المشتبهات المذكورة في هذا الحديث لا نقول: إنها حلال، ولا إنها حرام، فإنه صلنا الله عليه وسلم جعلها بين الحلال البين والحرام البين، فينبغي أن نتوقف عنها، وهذا من باب الورع أيضاً^١.

^١ - انظر شرح الأربعين النووية للنووي، الحديث السادس منها: ص ٢٥ وما بعدها، وشرح ابن دقيق العيد ص ٢٤ وما بعدها، وشرح ابن رجب الحنبلي في جامع العلوم والحكم: ١٣٦/١ وما بعدها، طبع دار الخير بدمشق.

وما نحن فيه من شراء أسهم الشركات المساهمة التي يشتمل رأس مالها على المال الربوي واللاربوي هو من النوع المحرم المعلوم تحريمه، والذي لا يباح إلا عند الضرورة: و"الضرورات تبيح المحظورات" و "الحاجة تنزل منزلة الضرورة".

وبناءً عليه، يكون جائزاً عند الحاجة اقتناء أسهم من شركة غرضها مباح، وتقتضض بفائدة، والأسهم ذات مردود سنوي، بشرط إخراج جزء من المردود، ويتناسب مع العروض الربوية التي نتج عنها مردود، وهذا الجزء من الكسب غير المشروع ينفق على ذوي الحاجة، ولكن لا تسد به نفقات تترتب على الشخص، ولا ينفق منه على من تلزمه نفقته، ولا يؤدي به الضرائب إلا الجزء الخاص بذلك الربيع من الضريبة.

٤ - حكم شراء أو تجارة الأسهم في شركة تمارس الحرام:

مما لا شك فيه أن التعامل ببيعاً وشراءً وتجارةً في الأسهم التي تصدرها الشركات المساهمة في أعمال هي حرام شرعاً يكون حراماً ومعصية كبيرة، ومن أعمال السّحت التي يحرم تناول مكاسبها والانتفاع بها، وذلك مثل تجارة الخمر، وبيع لحوم الخنزير، وتصديرها، سواء في البلاد الإسلامية، أو غير الإسلامية، كأوروبا وأمريكا والهند واليابان ونحوها، وكذلك الاستثمار في البنوك والمشاريع الربوية، ومنها شركات الفنادق الكبرى التي تقدّم المشروبات الكحولية ولحوم الخنازير في مطاعمها، لقوله تعالى: (.. وحرم الربا) (البقرة: ٢٧٥) وقوله سبحانه: (حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير، وما أهلّ لغير الله به..) (الآية المائدة: ٣)، وقوله عز وجل: (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق ..) (الآية (الأعراف: ٣٣) والإثم: أحد أسماء الخمر وقد ذم الله تعالى ووبخ بعض أهل الكتاب بقوله:

(سماعون للكذب، أكّالون للسّحت) (المائدة: ٤٢) والسّحت: المال الحرام، وأسحت في تجارته: إذا اكتسب السحت.

٥ - حكم شراء الأسهم من شركة تمارس الحلال، لكنها تستقرض بالربا لتجنب ضرائب الدخل:

من المعلوم أن الله لعن آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه^١، وأن الحرام -كشهادة الزور مثلاً- لا يجوز أن يكون طريقاً إلى الوصول إلى الحق أو الحلال، وأن الظلم لا يعالج بظلم آخر، فإذا كانت ضريبة الدخل ظالمة أو فادحة فلا يكون طريق التخلص منها بخلط رأس مال الشركة المساهمة بالحرام، وهو الربا، وعلى هذا لا يجوز في غير حال الحاجة العامة شراء أسهم هذه الشركة؛ لاختلاطها بالحرام، من طريق الافتراض الربوي لتجنب ضرائب الدخل؛ لأن وفاء هذا القرض وفائده يكون على حساب المساهمين، ويقتنع من الأرباح.

أما إن لم يخلط المال الربوي برأس مال الشركة، وتحمل بعض مديري الشركة مسؤولية الوفاء بفوائد القرض من طريق التبرع، -وهذا لا يتصور غالباً- فإنه يجوز شراء أسهم مثل هذه الشركة؛ لخلوها من المال الربوي الحرام، وهذا مجرد افتراض لا يحصل عادة.

٦ - حكم شراء الأسهم من شركة تمارس تجارة الحلال، لكنها تدفع مبلغاً من المال إلى البنك المركزي الاحتياطي أو تشتري وثائق سندات دين:

إذا كانت الشركة ملزمة قانوناً، أو مضطرة تتطبق عليها ضوابط الضرورة الشرعية لإيداع جزء من أموالها في البنك المركزي على سبيل

^١ - هذا نص حديث أخرجه أبو داود عن ابن مسعود.

الاحتياط، أو لشراء وثائق سندات دين تحقق من ورائها فوائد ربوية، فلا مانع من شراء أسهمها بشرط التخلص السريع من هذه الفوائد، بصرفها في جهات الخير، أو للمحتاجين، أو لمصلحة عامة، من غير إدخالها في ميزانية أو رأس مال الشركة؛ لأن "الضرورة أو الحاجة تقدر بقدرها" وليس من الضرورة تلويث الشركة بواردات حرام أو غير مشروعة.

٧- ما حكم الأرباح الحاصلة بالنقود المستقرضة ربوياً، هل تملك وتحل لمن يحصل عليها؟

يرى فقهاء الحنفية دون غيرهم أن العقد المشتمل على الربا، من بيع أو قرض جر نفعاً هو عقد فاسد، والعقد الفاسد عندهم يفيد تملك الشيء ملكاً خبيثاً، يجب التخلص منه إما بتصحيح العقد ومنع الربا منه، وإما بالتصدق به على الفقراء، وعلى هذا، تكون الأرباح الحاصلة من طريق النقود المستقرضة بفوائد ربوية مملوكة بالقبض بطريق خبيث لا يقره الشرع ولا يبارك فيه، ولا تحل شرعاً لمن يحصل عليها، ولا يجوز الانتفاع بها.

ولا يكون القرض الربوي في رأي جمهور الفقهاء مفيداً للملكية أصلاً، وبالتالي لا يحل الربح الحاصل منه إطلاقاً؛ لأنه لا فرق عندهم بين العقد الباطل والفاسد، فهما مترادفان في المعاملات، وأما الحنفية ففرقوا بين الباطل والفاسد، أما الباطل فلا يفيد الملك بالقبض، وأما الفاسد فيثبت فيه الملك بالقبض بإذن المالك صراحة أو دلالة، كأن يقبضه في مجلس العقد أمام البائع دون أن يعترض عليه، خلافاً لجمهور الفقهاء الذين يقرون أنه لا يفيد الملك أصلاً، كالبيع الباطل^١.

^١ - فتح القدير مع العناية ١٨٥/٥ وما بعدها، البدائع ٢٩٩/٥، رد المحتار ١٠٤/٤، ومجمع الضمانات للبغدادي ص ٢١٥، وما بعدها، الفقه الإسلامي وأدلته للباحث ٤٢٥/٤.

٨- هل هيئة مديري الشركة وكيمة عن أصحاب الأسهم، وعملها ينوب عن عملهم؟

القوانين الوضعية تعتبر الشركة المدنية والتجارية بمجرد تكوينها شخصاً اعتبارياً أو معنوياً، فقد نصت المادة (٥٠٦) من القانون المدني المصري، والمادة (٤٧٤) من القانون المدني السوري على أنه:

١- تعتبر الشركة بمجرد تكوينها شخصاً اعتبارياً، ولكن لا يحتج بهذه الشخصية على الغير، إلا بعد استيفاء إجراءات النشر التي يقرها القانون.

٢- ومع ذلك للغير إذا لم تقم الشركة بإجراءات النشر المقررة أن يتمسك بشخصيتها".

ومتى اكتسبت الشركة الشخصية المعنوية، فإنها تكون كالأفراد الطبيعيين من وجوه كثيرة، فلها اسم أو عنوان وموطن وجنسية، كما أنها تكتسب الحقوق، وتلتزم بالواجبات، فيكون لها ذمة مالية مستقلة عن ذمم الشركاء، ويترتب على انفصال ذمة الشركة واستقلالها عن ذمم الشركاء نتيجتان مهمتان: الأولى: أن ملكية الحصة تنتقل إلى الشركة التي يكون لها أن تتصرف فيها، ويكون حق الشريك لدى الشركة من قبيل الالتزامات الشخصية، وهي من طبيعة منقولة، فإذا ما صفيت الشركة وزع الباقي من موجوداتها على الشركاء.

الثانية: تتميز ذمة الشركة المالية عن ذمم الشركاء، ويكون لها وجود مستقل يتصل بوجود الشركة ذاتها، كذلك تتميز ذمم الشركاء عن ذمة الشركة، فلا يسأل الشريك من ديون الشركة إلا بمقدار حصته، إلا في الشركات المدنية

أو شركات التضامن والتوصية بالأسهم، فإنه يكون فيها مسئولاً مسئولية شخصية عن ديون الشركة^١.

أما في الفقه الإسلامي: فلا يعرف في تاريخه حتى الآن أن للشركة شخصية حكومية أو معنوية منفصلة ذمتها عن ذمم الشركاء، بل لم يعرف أن لها ذمة مالية البتة، وبذلك يكون ما عرف في الفقه الإسلامي الموروث من الشركات هو من قبيل ما يعرف في القانون الإنجليزي والسوداني بالشراكة التي تقوم على الوكالة والأمانة، فكل شريك يتعامل بموجب عقد الشركة يكون أصيلاً في جزء من هذه المعاملة، وهو بنسبة حصته منها، ويكون وكيلاً عن الآخرين في الجزء المتبقي بحيث تحكم تصرفاته فيه أحكام الوكالة.

١٠ - هل يكفي صاحب الأسهم التصديق بمقدار الربح المعلوم

الناشئ من الربا؟

على إدارة الشركة ورئيسها استبعاد كل ما يلوث الشركة من الحرام، سواء في ممارسة نشاطها التجاري أو الصناعي وغيرها، من تجنب الغش والغبن والضرر وإنتاج المواد المحرمة شرعاً، أو في تعاملها مع الآخرين فرداً أو دولة أو مؤسسة، فلا يجوز أن يتضمن عقد من عقود معاملاتها ما يخالف الشريعة، ومن أهم تلك المخالفات اشتغال العقد على الربا أو الاقتراض الربوي. وبما أن مسؤولية الشركاء في الفقه الإسلامي تقوم على التضامن في تحمل الالتزامات وثبوت الحقوق، فلا يكون كل شريك بمعزل عن الشريك الآخر، والشركاء بصفة الموكلين، والإدارة وكيلاً، وتكون نتيجة تصرفات الإدارة منصبة على الشركاء أنفسهم، فإن إقدام الشريك على التصديق بما يوازي حصته من الربح المعلوم الناشئ من الربا لا يعفيه من مسؤولية فساد العقد الربوي

^١ - الشركات التجارية: للدكتور علي يونس: ص ٥١ - ٦٣.

وخبث آثاره المالية؛ لأن الربح كله يكون ناجماً من عقد فاسد، والفاقد حرام يجب تصحيحه وإزالة آثاره الممنوعة شرعاً حتى يصبح الكسب شرعياً. ومع ذلك فإن الورع يقتضي تحقيقاً للمسؤولية أن يتصدق المساهم بما يعادل الربح المعلوم الناشئ من الربا، حتى لا يصبح ماله وكسبه مشبوهاً أو مختلطاً بالحرام، و"من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه".

١١ - هل يكفي صاحب الأسهم التصدق بمقدار الربح الحاصل من الربا المختلط في جميع الأرباح؟

هذه كالحالة السابقة، إلا أن الربح الربوي يختلط مع جميع الأرباح، ويكون تقديره إما جزافاً أو بحساب الحاسوب الدقيق، فيكون الربح حراماً، والكسب والعقد الربوي الفاسد حراماً، ولا تبرأ ذمة المساهم بالتصدق من الأرباح الحاصلة قدر حصة الربا المختلطة في جميع الأرباح، ومع ذلك يكون التصدق بهذا الربح هو السبيل المتعين للتخلص من الحرمة؛ لأن المال الحرام سبيله التصدق به، حتى لا يخالط المال الحلال ولا يتضرر المسلم بشائبة الكسب الحرام.

ولا يتعين المقدار الذي يخرج صاحبه بأن يكون هو عين الحرام الربوي؛ لأن النقود لا تتعين بالتعيين، جاء في المسألة السادسة والثلاثين من مسائل أحكام الربا والوعيد لمن استحل الربا وأصرّ على فعله، في تفسير القرطبي^١:

ذهب بعض الغلاة من أرباب الورع إلى أن المال الحلال إذا خالطه حرام حتى لم يتميز ثم أخرج منه مقدار الحرام المختلط به لم يحل ولم يطب؛ لأنه يمكن أن يكون الذي أخرج هو الحلال والذي بقي هو الحرام، قال ابن

^١ - تفسير القرطبي: المجلد ٣/٣٦٦.

العربي: وهذا غلو في الدين؛ فإن كل ما لم يتميز فالمقصود منه ماليته لا عينه، ولو تلف لقام المثل مقامه، والاختلاط إتلاف لتمييزه كما أن الإهلاك إتلاف لعينه، والمثل قائم مقام الذاهب، وهذا بيّن حساً، بيّن معنى.

ثم عقب القرطبي على ذلك قائلاً: قال علماؤنا: إن سبيل التوبة مما بيده من الأموال الحرام: إن كانت من ربا فليردها على من أربى عليه، ويطلبه إن لم يكن حاضراً، فإن أيس من وجوده فليصدق بذلك عنه، وإن أخذه بظلم فليفعل كذلك في أمر من ظلمه، فإن التيس عليه الأمر، ولم يدر كم الحرام من الحلال مما بيده، فإنه يتحرى قدر ما بيده مما يجب عليه رده، حتى لا يشك أن ما يبقى قد خلس له، فيرده إلى من عرف ممن ظلمه أو أربى عليه، فإن أيس من وجوده تصدق به عنه. فإن أحاطت المظالم بزمته وعلم أنه وجب عليه من ذلك ما لا يطيق أداءه أبداً لكثرتهم، فتوبته أن يزيل ما بيده أجمع: إما إلى المساكين، وإما إلى ما فيه صلاح المسلمين، حتى لا يبقى في يده إلا أقل ما يجزئه في الصلاة من اللباس: وهو ما يستر به العورة، وهو من سرته إلى ركبتيه، وقوت يومه؛ لأنه الذي يجب له أن يأخذه من مال غيره إذا اضطر إليه وإن كره ذلك من يأخذه منه.

١٢ - ما حكم تجارة الأسهم (أي بيعها مع الربح) عند غلاء

سعرها؟

إذا اشترى أحد الأشخاص بعض الأسهم ابتغاء بيعها مع الربح عند غلاء سعرها، فلا مانع شرعاً من الاتجار بها، أي بيعها مع الربح، ولو تحقق النفع الكثير؛ لأن الأسهم قابلة للتداول شرعاً وقانوناً وعرفاً، وهي تمثل نقوداً وبعض موجودات الشركة من الأعيان والمنافع والسلع والمواد الخام الأولية أو المصنعة، ولكن بشرط أن تزيد نسبة هذه الموجودات على النقود، وذلك كما

جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي، بأن تكون هي الغالبة، أي بنسبة ٥١% فأكثر، حتى لا يكون بيع نقد بنقد، أو بيع الدين بالدين. وبشرط قبض وثيقة السهم عقب البيع ولو حكماً، منعاً من بيع الدين بالدين.

ولا ينطبق على هذا الاتجار بالأسهم حكم الاحتكار؛ لأن المحرم في الاحتكار هو السلعة المستهلكة من الطعام والعلف الذي يؤدي منع بيعها إلى ضرر بالناس.

ولا مانع شرعاً من شراء سلعة وانتظار بيعها بسعر أعلى في المستقبل، والأسهم تمثل -كما ذكرت- نقداً وأعياناً ومنافع؛ لأن المقرر شرعاً هو الحرية الاقتصادية، وحرية التبادل، دون تحديد حد أعلى أو سقف للربح، والدليل هو ما أخرجه الجماعة إلا البخاري عن جابر: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يبيع حاضر لباد، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض".^١

١٣- ما حكم البياعات المستقبلية شرعاً للأسهم من غير تسليم ولا تسلم؟

يوجد في سوق الأوراق المالية ما يسمى بالبياعات المستقبلية، التي لا يقصد بها شراء الأسهم، وإنما يقصد فقط توازن الربح والخسارة مع تصاعد الأسعار وهبوطها، ومثال ذلك أن زيداً اشترى مائة سهم، كل سهم بمائة ريال أو روبية، وتم تعيين ٣٠ آذار (مارس) موعداً للتسليم والتسلم، فإذا ارتفع سعر السهم في هذا الموعد المذكور، بأن صار مائة وخمسين ريالاً أو روبية، فيأخذ زيد خمسة آلاف ريال أو روبية كربح، وأما إذا هبط ثمن السهم يوم ٣٠

^١ - منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ١٦٤/٥.

مارس (آذار) إلى خمسين ريالاً أو روبية فقط، فيخسر زيد خمسة آلاف ريال أو روبية.

في هذه الصورة لا يكون العقد إلا على الأوراق المالية فقط، من غير تسليم المبيع ولا تسلم الثمن، فلا يؤدي المشتري الثمن، ولا البائع يسلم المبيع، ولكن يوم الموعد يحصل الربح إذا تصاعد ثمن السهم، أو تحدث الخسارة إذا هبط يومئذ.

حكم هذه البياعات المستقبلية في الشريعة: الحرمة وفساد العقد؛ لأنها بيع دين بدين، وهو ممنوع شرعاً، كما تقدم؛ لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الكالئ بالكالئ، فهو بيع دين آجل بدين مؤجل، وهو فاسد شرعاً، والكسب منه خبيث منهي عنه شرعاً، لا يطيب الربح لصاحبه، ويجب التخلص منه، بإعطائه للمحتاجين.

١٤ - ما حكم العقد المنسوب للمستقبل أو البيع المؤجل للمستقبل؟

إن عقد البيع يقتضي التنجيز، أي إفادة أثره بنقل ملكية المبيع للمشتري واستحقاق الثمن في ذمة المشتري للبائع، فلا يجوز تعليقه على شرط، مثل: إن قدم والدي من الحجاز فقد بعثك العقار الفلاني، ولا إضافته لوقت في المستقبل، مثل: بعثك هذه البضاعة أو الأرض أو السهم بدءاً من مطلع العام القادم ١٩٩٧م.

وعلى هذا لا يصح هذا البيع، ولا يحقق أثره أصلاً؛ لكونه باطلاً، والباطل لا يترتب عليه انتقال الملكية في المبيع باتفاق الفقهاء. لكن يصح عقد السلم على شيء موصوف في الذمة مؤجل للمستقبل بشرط دفع كامل الثمن في مجلس العقد.

وأما إذا ورد البيع على عين غائبة غير مرثية بوصفها بأوصاف معينة، فهو جائز عند جمهور الفقهاء، وكذا بغير رؤية ولا وصف عند الحنفية، ويكون

للعائد الحق في خيار الرؤية؛ للحديث الوارد: "من اشترى ما لم يره فهو بالخيار إذا رآه"^١، وأبطل الشافعية هذا البيع؛ لما فيه من الغرر، أي الجهالة، وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الغرر.

وإذا بيعت الأسهم أو الأوراق التجارية المؤجلة الدفع قبل موعد الاستحقاق على أساس حسم نسبة مئوية من القيمة مقابل الزمن، فهذا بيع يتضمن بيع دين أجل بنقد عاجل أقل، وهو من الربا المحرم، شأنه في ذلك شأن الخصم (الحسم) في الكمبيالات التجارية، وقد جاء هذا الحكم صريحاً في ندوة بنك البركة الأولى، في الفتوى رقم ١٢٠.

١٥- ما حكم شراء الأسهم مع قبض حكمي، وتأجيل القبض الفعلي لوثائق الأسهم؟

يتأخر عادة قبض أو تسلم وثائق الأسهم باسم المالك الجديد من أسبوع إلى ثلاثة أسابيع لبعض الأسباب الإدارية، وتتعترف الشركة بملكية صاحب الأسهم في أثاث وأموال الشركة وقت شرائها، وتضمن ذلك، وتنتقل الحقوق والمسؤوليات إلى المشتري، فما حكم هذا البيع، هل يكفي القبض الحكمي أو المعنوي أو لا بد من القبض الحسي أو الفعلي؟

يقرر الفقهاء أن القبض يختلف بحسب طبيعة الشيء، ففي العقار بالتخلية، وفي المنقول كالسلع والبضائع والأدوات والآلات ونحوها- بالقبض الفعلي أو بالتخلية أو بما يعد قبضاً في العرف والعادة، فقد صرح الجمهور غير

^١ - حديث ضعفه البيهقي وأبطله، ولم يصححه الدارقطني.

الحنيفة بأن قبض المنقول -كالأمتعة والأنعام والدواب- يكون بحسبه أو بمقتضى العرف الجاري بين الناس^١.

وعلى هذا يكفي ما يتحقق به القبض في العرف والعادة في أنظمة الشركات، فإن احتاج البيع إلى توثيق من الشركة، أو ضمان منها بتسليم الأسهم وجب ذلك بحسب النظام المرعي.

١٦- ما حكم بيع الأسهم قبل قبضها الفعلي أو الحسي؟

الأسهم تمثل موجودات الشركة من أعيان ومنافع وغيرها من النقود والديون، وتداولها أو بيعها يكون عادة وبصفة أصل عام بعد قبضها أو تسلمها من الشركة أو بائعها، فهل يجوز بيعها شرعاً قبل تسلّم وثائقها؟ علماً بأن منافع الأسهم وضمانيها ينتقل إلى المشتري بشرائها فقط.

للعلماء في بيع الشيء قبل القبض آراء ثلاثة^٢:

١- يرى الحنفية: أنه لا يجوز التصرف في المبيع المنقول قبل القبض؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما لم يقبض، مثلما أخرج أبو داود عن ابن عمر أن زيد بن ثابت قال له: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم وأما العقار -كالأراضي والدور- فيجوز بيعه قبل القبض عند الشيخين: أبي حنيفة وأبي يوسف استحساناً؛ إذ لا غرر في العقار؛ لأنه لا يتوهم

^١ - الشرح الكبير للدردير ٣/١٤٥، المجموع للنووي ٩/٣٠١-٣٠٩، المغني ٤/١١١ وما بعدها، الفقه الاسلامي وأدلته للباحث ٤/٤١٨ وما بعدها.

^٢ - المبسوط ٨/١٣ وما بعدها، البدائع ٥/٢٣٤، المنتقى على الموطأ ٤/٢٧٩، بداية المجتهد ٢/١٤٢ وما بعدها، المهذب ١/٢٦٤، مغني المحتاج ٢/٦٨، المغني ٤/١١٠-١١٣ وما بعدها.

هالك العقار، ولا يخاف تغييره غالباً بعد وقوع البيع وقبل القبض، وبناءً على هذا المذهب لا يجوز بيع الأسهم قبل قبضها.

٢- ويرى الشافعية ومحمد بن الحسن وزفر: أنه لا يجوز بيع ما لم يستقر ملكه عليه مطلقاً قبل قبضه، عقاراً كان أو منقولاً؛ لعموم النهي عن بيع ما لم يقبض، ويترتب عليه أنه لا يجوز بيع الأسهم قبل قبضها.

٣- وذهب المالكية والحنابلة: إلى أنه لا يجوز فقط بيع الطعام قبل القبض، وقيدته الحنابلة بأن يكون الطعام مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً (أي المقدرات)، وعلى هذا يجوز بيع الأسهم التي لا تتعلق بالطعام قبل القبض، وأيدت هذا الاتجاه ندوة بنك البركة السادسة في الفتوى رقم (١٤) ونصها بالمعنى: يجوز للشركات والبنوك بيع بضاعة لم تقبضها أو لم تمتلكها إن لم تكن تلك السلع طعاماً؛ لأن النهي عن بيع ما لم يقبض منصب على الطعام.

والذي أراه الأخذ برأي الحنفية والشافعية في هذا الموضوع بالنسبة للأسهم، ومثلها السندات التي تمثل الأوراق التجارية؛ لأن المتاجرة فيها أو تداولها قبل قبضها يصبح مجرد رمز لعقود تتعامل بالأوراق فقط، دون تسلّم أو قبض، وفي هذا غرر واضح لا يتفق مع نهي الشريعة الواضح عن ذلك وعن هذا البيع، وذلك فيما أخرجه الإمام أحمد عن حكيم بن حزام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يحل سلف وبيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك" وهذا البيع من باب بيع ما لم يضمن؛ ومعناه: ما لم يقبض، لأن السلعة قبل تلفها ليست في ضمان المشتري، وإنما إذا تلفت فتلفها من مال البائع.

١٧- ما حكم تعامل الوسطاء في سوق الأوراق المالية (البورصة) كالعملاء؟

يكون الوسطاء أو السماسرة في سوق الأوراق المالية (البورصة) مطلعين عادة على الأسعار الجارية للأسهم، ويقومون بإجراءات البيع كالعملاء، هذا التصرف فيه تفصيل:

أ- إن أقدموا على هذا التصرف بدون إنبابة العملاء أو توكيلهم، يكون تصرفهم في حكم تصرف الفضولي المتوقف على إجازة العميل، في مذهبي الحنفية والمالكية دون غيرهم، فإن أجاز العميل التصرف نفذ؛ لأن الإجازة اللاحقة كالوكالة السابقة، وإن لم يجزه بطل وصار كأن لم يكن، ويلتزم الوسيط أو السمسار به.

أما بالنسبة للأجر: فإن تطوع السمسار للعمل مجاناً كان إبضاعاً، ودليله الحديث الذي أخرجه أصحاب السنة وغيرهم أن النبي صلى الله عليه وسلم: "ابتاع قدحا ببيع من يزيد". فإن قام بالعمل مقابل أجر معلوم فهو أجير خاص، وإن عمل مقابل نسبة من الربح فهو مضاربة.

ب- وأما إن تصرف الوسطاء بتوكيل العملاء، فهم وكلاء تنطبق عليهم أحكام الوكالة بأجر أو بغير أجر بحسب الاتفاق.

الخاتمة

راج في العصر الحاضر التعامل بالأوراق التجارية من أسهم وسندات، أما الأسهم في شركة تعمل في غرض مباح أو مشروع فهي جائزة، وأما السندات فلا تجوز؛ لأنها أداة دين أو قرض بفائدة، وقد تقوم الشركات ذات الغرض المباح بالاقتراض الربوي، فما حكم هذه الأنشطة في الشركات المساهمة اليوم؟

في البحث سبع عشرة مسألة:

الأولى- تعتبر الأسهم وثائق متساوية القيمة، وقابلة التداول بالطرق التجارية، وتمثل حصة مشاعة في رأس مال الشركة وما يتبعه من حقوق مما هو منصب على الموجودات الصافية للشركة وعلى وارداتها والرقابة عليها، وليست الأسهم سندات بالمبالغ المدفوعة فيها؛ لأن السندات أداة ديون يستحق عليها فوائد محددة، سواء ربحت الشركة أو خسرت، وليس لأصحابها حق المساهمة في الشركة، وتمثل الديون قيمة معينة خاضعة للحجز حين إفلاس صاحبها، ولا صلة لها بموجودات الشركة أو أثارها.

وليس لدائني الشريك في القوانين الوضعية حق التنفيذ على حصة المدين الشريك طوال مدة قيامها؛ لأن للشركة ذمة مالية مستقلة عن ذمم الشركاء، وإنما للدائن حق التنفيذ على نسبة الربح المستحقة لمدينه الشريك، ولكن الفقه الإسلامي الذي لم يصرح بأن للشركة شخصية معنوية، وبالتالي ذمة مالية مستقلة، فإنه يجيز الحجز على حصة الشريك في الشركة. ويتفق الفقه الإسلامي والقانون الوضعي في أن دائني الشريك يخضعون في بعض الأحوال لمزاحمة دائني الشركة في التنفيذ على أموال الشريك؛ لأن انفصال ذمة الشركة واستقلالها عن ذمم الشركاء في القانون ليس كاملاً.

الثانية- يجوز بيع الأسهم المشتراة بعد قيام الشركة، وقبل البدء بممارسة نشاطها إذا روعيت قواعد وأحكام عقد الصرف؛ لأن هذا البيع يكون بيع نقد بنقد، فلا بد من التقابض في مجلس العقد والتماثل؛ منعاً من الربا، ربا النسيئة، ولا يجوز اشتغال العقد على الأجل أو خيار الشرط؛ لاشتراط القبض في بدلي الصرف.

الثالثة- يجوز عند الضرورة أو الحاجة اقتناء أسهم من شركة ذات مردود سنوي وتقترض بفائدة، ويجوز بيع هذه الأسهم شريطة إخراج جزء من

المردود يتناسب مع القروض الربوية التي نتج عنها مردود، وينفق هذا الجزء على ذوي الحاجة، ولا تسدد به نفقات أو ضرائب مترتبة على حامل الأسهم.

الرابعة- يحرم قطعاً شراء أو تجارة الأسهم في شركة تمارس الحرام مثل تجارة الخمر وبيع لحوم الخنازير وأدوات الملاهي والاستثمار في البنوك والمشاريع الربوية، ومنها شركات الفنادق الكبرى التي تقدم المشروبات الكحولية ولحوم الخنازير في مطاعمها، وشركات المصايف التي تبني الغرف (الكبائن) على الشواطئ للسباحة المختلطة (البلاجات) بين الرجال والنساء.

الخامسة- لا يجوز في غير حال الضرورة أو الحاجة العامة شراء أسهم من شركة تمارس الحلال أو غرضها مباح، لكنها تستقرض أحياناً بالربا لتجنب ضرائب الداخل؛ لاختلاط رأس المال بالحرام، ولأن الظلم لا يعالج بالظلم الآخر، أو بالحرام، فإن وجدت الضرورة أو الحاجة وكانت هذه الضرائب ثقيلة أو مرهقة، جاز شراء تلك الأسهم.

السادسة- إذا كانت الشركة ملزمة قانوناً أو مضطرة بحسب ضوابط الضرورة الشرعية لإيداع جزء من أموالها في البنك المركزي على سبيل الاحتياط، أو لشراء وثائق سندات دين تحقق من ورائها فوائد ربوية، فلا مانع من ذلك بشرط التخلص السريع من هذه الفوائد وصرفها في جهات الخير، ولا يستحقها الشركاء أو مجلس إدارة الشركة.

السابعة- تملك في رأي الحنفية الأرباح الحاصلة بالنقود المستقرضة ملكاً خبيثاً، ولكنها لا تحل ولا تطيب لصاحبها، كما هو المقرر عندهم في حكم العقد الفاسد، فإنه يفيد الملك الخبيث، ويجب فسخه وإزالة أسباب فسادة والتصديق بهذا المال أو الكسب على المحتاجين، ولا تملك ولا تحل عند بقية الفقهاء.

الثامنة- هيئة مديري الشركة تعد وكيلة عن أصحاب الأسهم، أمينة على المال، لا تضمنه إلا بالتعدي عليه أو التقصير في حفظه، وعملها ينوب

عن عملهم من زاوية الفقه الإسلامي من حيث يعد وجود الشركة بمثابة شراكة وأمانة، وأما عند القانونيين: فيكون للشركة شخصية معنوية أو اعتبارية، فلها اسم أو عنوان وموطن وجنسية، وتكتسب الحقوق وتلتزم بالواجبات، ولها -كما تقدم- ذمة مالية مستقلة عن ذمم الشركاء، لكن لا يسأل الشريك من ديون الشركة إلا بمقدار حصته، وليس لدائني الشريك الحجز أو التنفيذ على حصة الشريك، وإنما على ربحه فقط.

التاسعة- لا يكون مجرد معارضة أحد أعضاء مجلس الإدارة في الشركة قرار الاستقراض الربوي مبرراً له من إثم القرض، لأن آثار تصرفات هيئة الإدارة والمدير تشمل جميع الشركاء باعتبارهم موكلين، كل ما في الأمر أنه يكون قد أمر بمعروف ونهى عن منكر.

العاشر- فساد العقد الربوي يعم أثره أو حكمه جميع الشركاء، وهم مسؤولون عن ذلك، أما صون مال الشريك من الاختلاط بالحرام وضرره فيتطلب مبادرة الشريك للتصدق بمقدار الربح المعلوم الناشئ من الربا، فببإمر من تحمل إثم الانتفاع بالحرام، وحماية نفسه من وزر الحرمة.

الحادية عشرة- كذلك يبرأ صاحب الأسهم من إثم خلط ماله بالحرام إذا تصدق بما يوازي ربح القرض الربوي المختلط مع جميع الأرباح، بالاعتماد على التقدير أو حساب الحاسوب الدقيق في عصرنا، ولا يلزم إخراج الحرام ذاته؛ لأن المال لا يتعين بالتعيين، كما أشار لذلك ابن العربي والقرطبي المالكيان.

الثانية عشرة- لا مانع شرعاً من تجارة الأسهم، أي بيعها مع الربح عند غلاء سعرها، بشرط التقابض ولو حكماً، ولا يعد ذلك من قبيل الاحتكار؛ لأن السلعة ذاتها موجودة في الأسواق، ولا يتضرر المستهلك من انتظار المساهم غلاء سعر السهم ليبيعه.

الثالثة عشرة- البياعات المستقبلية للأسهم من غير تسليم وثيقة السهم ولا تسلم الثمن من أجل تحقيق توازن الربح والخسارة بحسب تصاعد الأسعار وهبوطها: هي فاسدة وحرام شرعاً؛ لأنها بيع دين بدين، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الكالئ بالكالئ، أي بيع الدين بالدين، وأجمع العلماء على فساد هذا النوع من البيوع.

الرابعة عشرة- لا يصح إبرام البيع على شيء غائب يبدأ انعقاده في المستقبل؛ لأن البيع يقتضي التنجيز، فلا يجوز تعليقه على شرط، ولا إضافته لوقت في المستقبل، وإذا بيعت الأسهم المؤجلة الدفع قبل موعد الاستحقاق بأقل من قيمتها نقداً، كان البيع فاسداً؛ لأنه بيع دين آجل بنقد عاجل أقل، مثل خصم الكمبيالة، لكن يصح عقد السلم على شيء موصوف في الذمة مؤجل التسليم للمستقبل، بشرط دفع كامل الثمن في مجلس العقد.

الخامسة عشرة- لا مانع من القبض الحكمي للأسهم المباعة؛ لأن الشركة وإن تأخرت في تسليم وثائق الأسهم لأسباب إدارية باسم مالكيها الجديد فإنها تعترف بهذا البيع، وتضمن السهم لمالكيه الجديد المشتري، وقد صرح الجمهور غير الحنفية بأن قبض كل شيء بحسبه عرفاً وعادة، ولكن لا يجوز لهذا المالك الجديد بيع السهم الذي لم يتسلم وثيقته، كما في المسألة التالية، وقد أقر مجمع الفقه الإسلامي بجدة وفاء النقد أو الدين بشيك موثق أو مصدق من البنك المسحوب عليه.

السادسة عشرة- لا يجوز بيع الأسهم أو تداولها قبل قبضها؛ لوجود الغرر، واحتمال عدم التسليم؛ بسبب ارتفاع سعر السهم مثلاً، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الغرر، وعن بيع الشيء قبل قبضه.

السابعة عشرة- تعامل الوسطاء (السماسرة) في سوق الأوراق المالية كالعلماء إذا كان التعامل بتوكيل أو إنابة من العملاء، فإن لم يكن هناك توكيل

كان تصرف الوسطاء في حكم تصرف الفضولي في مذهبي الحنفية والمالكية،
إن أجازة العميل نفذ، وإلا بطل، ويتحمل الوسيط حكم الشراء.

الاستثمار في الأسهم

الدكتور علي محي الدين القرّة الداغي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين،
وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين. أما بعد،

فلا شك أن الشركات المساهمة تلعب دوراً كبيراً في الاقتصاد
المعاصر، وأن أهم ركائزها وأدواتها هي الأسهم، حيث يتم من خلالها جمع
أكبر قدر ممكن من الأموال؛ لأن تجزئة رأس المال إلى حصص صغيرة تمكّن
الجميع من المساهمة فيها مما يمكّن تجميع رأس مال كبير، وبذلك تستطيع
الدخول في المشروعات الضخمة.

ولم يقف التعامل في الأسهم اليوم على المساهمين المؤسسين للشركة،
بل أصبحت كورقة تجارية مالية تتداول بين الناس بشكل واسع، ولا سيما في
الأسواق المالية العالمية (البورصة).

ومن هنا يثور التساؤل حول مدى مشروعية التعامل في الأسهم بصورة
عامة والاستثمار فيها، ولا سيما الاستثمار في الأسهم التي تمتلكها الشركات
العالمية أو الشركات المحلية داخل العالم الإسلامي. ولكن معاملاتنا لا تخلو
من شوائب الربا، ومن أخطر ما يعاني منه مجتمعاتنا وجود النظام غير

الإسلامي (الرأسمالي، أو الاشتراكي) الذي تكونت في ظلّه الشركات في عالمنا الإسلامي، حيث لا يلتزم معظمها بالمنهج الإسلامي القويم، فتقرض وتقترض من البنوك الربوية.

ومعظم المسلمين اليوم في حيرة: اليوم هل يتركون هذه الشركات فيقاطعونها ولا يساهمون فيها؟ وبالتالي ينفرد الفسقة وضعفاء الدين بإدارة هذه الشركات التي تعتبر العمود الفقري للحياة الاقتصادية، وذلك لأنها قائمة، ومقاطعة الغيورين المخلصين لا تؤثر في مسيرتها، أم أنهم يدخلون فيها لغرض الإصلاح والتغيير؟

وفي مقابل هذا التحير من عامة المسلمين نجد اختلاف الفقهاء المعاصرين: حيث إن منهم من ينظر إلى مقاصد الشريعة وما يترتب على المقاطعة وعدم المساهمة فيها من مفساد، فأجاز المساهمة فيها بشروط وضوابط، ومنهم من نظر نظرة خاصة إلى ما يشوب هذه المعاملة من حرام، فرفضها رفضاً مطلقاً. ونحن في هذه العجالة نناقش هذه المسألة بكل أمانة، وإخلاص، راجين من الله تعالى أن يسد خطانا، ويلهمنا الصواب، وأن يعصمنا من الخطأ في العقيدة، وفي القول، والعمل.

أولاً: الاستثمار في اللغة والاصطلاح:

الاستثمار في اللغة:

الاستثمار لغة: مصدر استثمر يستثمر بمعنى طلب الاستثمار، وأصله من الثمر، وله عدة معان: منها ما يحمله الشجر وما ينتجه، ومنها الولد حيث يقال: الولد ثمرة القلب، ومنها أنواع المال.

ويقال: ثَمَرَ -بفتح الميم- الشجر ثموراً أي ظهر ثمره، وثمر الشيء أي نضج وكمل، ويقال: ثمر ماله أي كثر، وأثمر الشجر أي بلغ أوان الإثمار،

وأثمر الشيء أي أتى نتيجه، وأثمر ماله -بضم اللام- أي كثر، وأثمر القوم أطعمهم الثمر، ويقال: استثمر المال وثمره -بتشديد الميم- أي استخدمه في الإنتاج. وأما الثمرة فهي واحدة الثمر، فإذا أضيفت إلى الشجر فيقصد بها حمل الشجر، وإلى الشيء فيراد بها فائدته، وإلى القلب فيراد بها مودته، وجمع الثمرة: ثمر -بفتح الثاء والميم- وثمر -بضمهما- وثمار وأثمار^١.

وقد وردت كلمة "أثمر"، وثمر، وثمر، وثمرات أربعاً وعشرين مرة في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: (انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون)^٢ أي انظروا إلى ثمار تلك الأشجار والنباتات ونضجها للوصول إلى الإيمان بالله تعالى حيث يحمل ذلك عجائب قدرته تعالى، ومنه قوله تعالى: (وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفاً أكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين)^٣ حيث امتن الله تعالى علينا بالثمار، وأمرنا أن نأكل من ثمار هذه الأشجار والنباتات عندما تثمر وتنتج، وأن نعطي حقتها، (وهو الزكاة) عند حصادها فوراً للمستحقين، كما أمرنا بأن لا نسرف في الباقي، وهذا يدل على أن حق الملكية ليس حقا مطلقاً، بل مقيدا بضوابط الشرع. وفي هذه الآية وآيات أخرى أسند الله تعالى الإثمار إلى الشجر والنبات نفسيهما، مما يدل على أهمية العناية بالسنن والأسباب الظاهرة التي لها تأثير على النمو والثمر والنضج، مع أن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى، ولذلك أكد هذه الحقيقة في آيات أخرى فقال: (وأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ

^١ - يراجع لسان العرب، ط. دار المعارف، والقاموس المحيط والمعجم الوسيط مادة "ثمر".

^٢ - سورة الأنعام: ٩٩.

^٣ - سورة الأنعام: ١٤١.

الثمرات رزقا لكم^١ وقوله تعالى: (رب اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات)^٢.

ويلاحظ أن القرآن الكريم أطلق (في الغالب) الثمر أو الثمرة أو الثمرات على ما تنتجه الأشجار والنباتات، مثل قوله تعالى: (ونقص من الأموال والأنفس والثمرات)^٣، ولم يطلق على ما تنتجه التجارة من أرباح، إلا إذا عمّنا المراد بقوله تعالى: (أولم نمكن لهم حرماً آمناً يجبي إليه ثمرات كل شيء)^٤. وقد وردت هذه الكلمة أيضاً في السنة كثيراً، وهي لا تعدو معانيها عن ثمار الأشجار والنباتات، منها: "نهى عن بيع الثمر حتى يزهو" متفق عليه، وقوله (صلى الله عليه وسلم): "اللهم ارزقنا من ثمرات الأرض" (مسند أحمد ٣/٣٤٢)، وغير ذلك.

الاستثمار في الاصطلاح:

ورد لفظ "التمير" في عرف الفقهاء عندما تحدثوا عن السفيه والرشيد فقالوا: الرشيد هو القادر على تمييز ماله وإصلاحه، والسفيه هو غير ذلك، قال الإمام مالك: "الرشد: تمييز المال وإصلاحه فقط"^٥. وأرادوا بالتمير ما نعني بالاستثمار اليوم^٦.

^١ - سورة البقرة: ٢٢.

^٢ - سورة البقرة: ١٢٦.

^٣ - سورة البقرة: ١٥٥.

^٤ - سورة القصص: ٥٧.

^٥ - بداية المجتهد، ط. الحلبي ٢/٢٨١.

^٦ - مبدأ الرضا في العقود، دراسة مقارنة، رسالة الدكتوراه بجامعة الأزهر الشريف عام ١٩٨٥، د. علي القره داغي ١/٣٣١-٣٥٣).

وأما لفظ "الاستثمار" فلم يرد بمعناه الاقتصادي اليوم، ولذلك في المعجم الوسيط: الاستثمار: استخدام الأموال في الإنتاج، إما مباشرة بشراء الآلات والمواد الأولية، وإما بطريق غير مباشر، ك شراء الأسهم والسندات، ثم وضع رمز "مج" الذي يدل على أن هذا المعنى هو من وضع مجمع اللغة^١.

حكم الاستثمار:

الذي يظهر من النصوص الشرعية ومقاصدها العامة أن الاستثمار واجب في مجموعه، أي أنه لا يجوز للأمة أن تترك الاستثمار. ذلك لأن النصوص الثابتة في أهمية المال في حياة الفرد والأمة، وتقديم المال على النفس في معظم الآيات، وامتنان الله تعالى بالمال، والمساواة بين المجاهدين والساعين في سبيل الرزق، كما في آخر سورة المزمل، وتسمية العامل والتاجر بالمجاهد في سبيل الله في أحاديث كثيرة... كل ذلك يدل بوضوح على وجوب العناية بالمال وتثميته وتقويته، حتى تكون الأمة قادرة على الجهاد والبناء والمعرفة والتقدم والتطور والسعادة والنهضة والحضارة، حيث إن ذلك لا يتحقق إلا بالمال، كما يقول الله تعالى: (ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها)^٢.

فقد سمى الله تعالى المال بأنه قيام للمجتمع الإسلامي، وهذا يعني أن المجتمع لا يقوم إلا به، ولا يتحرك إلا به، ولا ينهض إلا به، كما أن قوله تعالى: (وارزقوهم فيها) ولم يقل "منها" يدل بوضوح على وجوب الاستثمار، حتى تكون نفقة هؤلاء المحجور عليهم (من الأطفال والمجانين) في الأرباح المتحققة من الاستثمار، وليست من رأس الأموال نفسه.

^١ - المعجم الوسيط ١٠٠/١ مادة "ثمر".

^٢ - سورة النساء: ٤.

يقول الإمام الرازي: "اعلم أنه تعالى أمر المكلفين في مواضع من كتابه بحفظ الأموال، قال تعالى: (ولا تبذر تبذيراً إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين)^١ وقال تعالى: (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسوراً)^٢ وقال تعالى: (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا...)^٣ وقد رغب الله في حفظ المال في آية المداينة حيث أمر بالكتابة والإشهاد والرهن، والعقل يؤيد ذلك؛ لأن الإنسان ما لم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل مصالح الدنيا والآخرة، ولا يكون فارغ البال إلا بواسطة المال ثم قال: "وانما قال: "فيها" ولم يقل: "منها" لئلا يكون ذلك أمراً بأن يجعلوا بعض أموالهم رزقا لهم، بل أمرهم أن يجعلوا أموالهم مكانا لرزقهم بأن يتجروا فيها ويثمروها فيجعلوا أرزاقهم من الأرباح، لا من أصول الأموال..."^٤.

ومن الأدلة المعتمدة أن وجوب الزكاة في الأموال يدفع أصحابنا إلى التجارة؛ لأنهم إن لم يتاجروا فيها تأكلها الصدقة والنفقة، وهذا ما يؤيده الفكر الاقتصادي الحديث، حيث يفرض أنواعاً من الضرائب لدفع أصحاب الأموال إلى عدم اكتنازها، بل قد وردت أحاديث تصل بمجموعها إلى درجة الصحيح أو الحسن الذي ينهض به حجة على وجوب التجارة في أموال الصغار (اليتامى وغيرهم) والمحجور عليهم (السفهاء والمجانين وناقصي الأهلية)، فقد روى الشافعي بإسناده عن يوسف بن ماهك أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: "ابتغوا في مال اليتيم -أو في أموال اليتامى- لا تذهبها -أو لا تستهلكها-

^١ - سورة الإسراء: ٢٦-٢٧.

^٢ - سورة الإسراء: ٢٩.

^٣ - سورة الفرقان: ٦٧.

^٤ - التفسير الكبير، ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٨٦/٩.

الصدقة وقد قال البيهقي والنووي: إسناده صحيح، ولكنه مرسل معضد بعموم النصوص الأخرى، وبما صح عن الصحابة من إيجاب الزكاة في مال اليتيم^١. قال البيهقي: "وهذا -أي حديث ابن مارك- مرسل، إلا أن الشافعي -رحمه الله- أكدته بالاستدلال بالخبر الأول -وهو عموم الحديث الصحيح في إيجاب الزكاة مطلقاً- وبما روي عن الصحابة في ذلك"^٢.

وقال النووي: "ورواه البيهقي عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) موقوفاً عليه بلفظ "ابتغوا في أموال اليتامى لا تأكلها الصدقة" وقال: إسناده صحيح، ورواه أيضاً عن علي بن مطرف..."^٣.

وروى الطبراني في الأوسط عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "اتجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة" قال الهيثمي في مجمع الزوائد نقلاً عن شيخه الحافظ العراقي: "إن إسناده صحيح"^٤.

يقول فضيلة الشيخ القرضاوي: "إن الأحاديث والآثار قد نبهت الأوصياء على وجوب تمييز أموال اليتامى حتى لا تلتهمها الزكاة... فواجب على القائمين بأمر اليتامى أن ينموا أموالهم، كما يجب عليهم أن يخرجوا الزكاة عنها، نعم إن في هذين الحديثين (أي حديث عمرو بن شعيب المرفوع وحديث يوسف بن مارك) ضعفاً من جهة السند أو الاتصال، ولكن يقويهما عدة أمور. وذكر منها: "أنه يوافق منهج الإسلام العام في اقتصاده القائم على إيجاب التثمين وتحريم الكنز"^٥.

^١ - السنن الكبرى للبيهقي ط. الهند ١٠٧/٤، والمجموع للنووي ط. شركة كبار العلماء ٣٢٩/٥.

^٢ - السنن الكبرى ١٠٧/٤ حيث ذكر عدداً كثيراً من الأحاديث والآثار في هذا المعنى.

^٣ - المجموع للنووي ٣٢٩/٥ والسنن الكبرى ١٠٧/٤.

^٤ - فقه الزكاة للدكتور يوسف القرضاوي، ط. وهبه بالقاهرة ١٣٠/١.

^٥ فقه الزكاة ١٣٠/١.

** وكذلك يدل على وجوب تثمير الأموال قوله تعالى: (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم)^١ حيث أن الأموال لا تتداول إلا عن طريق توزيع الصدقات والاستثمار الذي يؤدي إلى أن يستفيد منها الجميع من العمال والصناع والتجار ونحوهم، وكذلك قوله تعالى: (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة)^٢ ومن القوة بلا شك قوة المال، بل هي مقدمة في معظم الآيات على النفس، فإذا كانت قوة البدن والسلاح مطلوبة، فإن قوة المال أشد طلباً ووجوباً.

ثم إن من مقاصد هذه الشريعة الحفاظ على الأموال، وذلك لا يتحقق إلا عن طريق استثمارها وتنميتها، كما أن من مقاصدها تعمير الكون على ضوء منهج الله تعالى: (هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها)^٣ فقال المفسرون: "معناه: أمركم بعمارة ما تحتاجون إليه فيها من بناء مساكن وغرس أشجار"^٤ وكذلك من مقاصدها الاستخلاف الذي يقتضي القيام بشؤون الأرض وتديرها والإفادة منها وتعميرها، وكل ذلك لا يتحقق على وجه الأكمل إلا عن طريق الاستثمار.

والخلاصة:

أن الاستثمار للأموال بوجهها العام واجب كفائي، فيجب على الأمة أن تقوم بعمليات الاستثمار، حتى تكون وفرة الأموال، وتشتغل الأيدي، ويتحقق حد الكفاية للجميع إن لم يتحقق الغنى، ومن القواعد الفقهية في هذا المجال هو أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

^١ - سورة الحشر: ٧.

^٢ - سورة الأنفال: ٦٠.

^٣ - سورة هود: ٦١.

^٤ - تفسير الماوردي المسمى: النكت والعيون ط. أوقاف الكويت ٢١٨/٢.

ويثور التساؤل حول وجوب الاستثمار على الفرد إذا كان له فائض مالي، فالذي يقتضيه المنهج الإسلامي في أن المال مال الله تعالى، وأن ملكية الإنسان له ليست مطلقة عن قيد... أنه يجب عليه أن يستثمر أمواله بالطرق المشروعة، سواء كان بنفسه، أو عن طريق المضاربة والمشاركة ونحوهما، وأنه لا ينبغي له أن يترك أمواله الصالحة للاستثمار فيعطلها عن أداء دورها في التدوير، وزيادة دورانها الاقتصادي التي تعود بالنفع العام على المجتمع.

كما أن قوة المجتمع والأمة بقوة أفرادهما، ولا سيما على ضوء منهج الاقتصاد الإسلامي الذي يعترف بالملكية الفردية، وأن ملكية الدولة محدودة، ومن هنا فنقع على الأفراد مسؤولية كبرى في زيادة الأموال وتقويتها عن طريق الاستثمار، يقول الشيخ محمد شلتوت: "إذا كان من قضايا العقل والدين أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكانت عزة الجماعة الإسلامية أول ما يوجبها الإسلام على أهله، وكانت متوقفة على العمدة الثلاثة: الزراعة والصناعة والتجارة، كانت هذه العمدة واجبة، وكان تنسيقها على الوجه الذي يحقق خير الأمة واجباً...".¹

المعالم الأساسية للمنهج الإسلامي في الاستثمار:

لا يمكن الخوض في تفاصيل هذا الموضوع في هذا البحث، وإنما نكتفي بذكر أهم معالمه بصورة موجزة وهي:

أولاً: إن منهج الاستثمار في الإسلام لا ينفصل عن العقيدة والفكر الإسلامي، وكما أن الفكر الرأسمالي يسيّر عجلة الاستثمار في النظام الرأسمالي،

¹ - نقلاً عن د. رفعت العوضي: منهج الادخار والاستثمار، ط. الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية / ٧٣.

والفكر الشيوعي كان يسير عملية الاستثمار في الاتحاد السوفيتي السابق والدول الاشتراكية نحو إطاره الفلسفي وأهدافه من خلال وسائله الخاصة... فذلك العقيدة الإسلامية هي المهمة في الفكر الاقتصادي الإسلامي وفي منهج الاستثمار وأدواته ووسائله وآلياته، فالمسلم يعتقد أن المال مال الله تعالى، وأنه مستخلف فيه، ولذا يجب عليه أن يسير في الاستثمار وغيره على ضوء منهج الله تعالى، ولا يخالف شرعه، كما عليه أن يعمر الكون بالعدل والحق، ويكون شاهداً على الآخرين.

ولأجل هذه العقيدة تختلف تصرفات المؤمن عن الكافر، فبينما يضع المسلم في الاكتساب والإنفاق والاستثمار رضاء الله تعالى نصب عينيه يضع الكافر مصالحه الشخصية أولاً، ثم مصالح قومه فوق كل الاعتبارات، بل قد لا يكون له اعتبار إلا لهما، يبين ذلك قوله تعالى في وصف المؤمنين (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً)^١ بينما يصف الكافر بأنه ليس راغباً في إطعام اليتامى والمساكين؛ لأنه ليس فيه مصلحة دنيوية له، حتى لو أطمع فإنما يطعم من يرجو منه مصلحة، كأصحاب الجاه، حيث يقول تعالى: (أرأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ولا يحض على طعام المسكين)^٢ ولأجل هذه العقيدة يرى المؤمن أن الربا محق للأموال ونقص حقيقي، وأن دفع الصدقات زيادة لها، وهذا بالتأكيد عكس تصور الكافر، حيث يقول الله تعالى: (يمحق الله الربا ويربي الصدقات)^٣.

١ - سورة الإنسان: ٩.

٢ - سورة الماعون: ١-٣.

٣ - سورة البقرة: ٢٧٦.

ولأجل هذه العقيدة أيضاً يمتنع عن المحرمات، ويقبل على الطاعات، ويعتبر أنه مثاب مأجور ينفذ أمر الله تعالى حينما يستثمر ويتاجر ويعمل، إضافة إلى إسناد النتيجة إلى الله تعالى، وحينئذ لا يحزن ولا يغم عند الخسارة، ولا يبطر ويطغى عند الريح والغناء (لكي لا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم)^١ فهو دائماً في أحد المقامين أو في كليهما: مقام الشكر والثناء، ومقام الصبر والرضاء.

كما يترتب على هذه العقيدة سرعة الامتثال لأوامر الله تعالى ونواهيه، ولذلك يقدم الله تعالى على أوامره ونواهيه ذكر الإيمان فيقول تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم)^٢ وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين)^٣.

ومن جانب آخر فإن المسلم حينما يتحرك ويستثمر فإنما ينطلق من منطلق العقيدة التي تفرض عليه أن يعمر الكون على ضوء منهج الله تعالى وينشر الخير والرحمة للعالمين أجمعين.

ثانياً: إن من أهم المعالم الأساسية للمنهج الإسلامي في الاستثمار قيامه على القيم والأخلاق والمبادئ، ولذلك حرم الإسلام الحيل والغش والاستغلال والتدليس، ولذلك وردت أحاديث صحيحة على أن "من غشنا فليس

١ - سورة الحديد: ٢٣.

٢ - سورة النساء: ٢٩.

٣ - سورة البقرة: ٢٧٨.

منا^١ وعلى حرمة التدليس، سواء كان بالقول -كما في النجش^٢- أم بالفعل - كما في التصرية ونحوها^٣ -.

وبالمقابل أوجب الإسلام أن يسير الاستثمار على العدل، والسماحة عند البيع والشراء والاقتضاء، وبيان كل ما في المعقود عليه من عيوب دون كذب، ولا حلف، ولا زور^٤.

ثالثاً: إن من المعالم الأساسية للمنهج الإسلامي في الاستثمار قيامه على التنافس الشريف، وإتاحة الفرصة للجميع دون تدخل من الدولة إلا لحماية الضوابط الشرعية والضعفاء، ولذلك كانت حماية السوق منوطة بسلطة شعبية تتمثل في نظام الحسبة والرقابة الذاتية والشعبية.

ومن هنا أعطى الرسول (صلى الله عليه وسلم) الحق في الخيار لمن كان في عقله ضعف، كما في حديث ابن عمر أن رجلاً ذكر للنبي (صلى الله عليه وسلم) أنه يخدع في البيوع فقال: "إذا بايعت فقل: لا خلافة"، ورواه أحمد وأصحاب السنن بلفظ: أن رجلاً على عهد رسول الله تعالى (صلى الله عليه

^١ - الحديث رواه مسلم ٩٩/١، وأبو داود -مع عون المعبود- ٣٢/٩ والترمذي -مع تحفة الأحوذى- ٥٤٤/٤ وابن ماجه ٧٤٩/٢ عن أبي هريرة أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مرّ على صبرة طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً فقال: ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ من غشّ فليس مني" والحديث صريح في تحريم كل غش وكتمان للحقيقة.

^٢ - النجش: هو المزايدة ممن لا يريد الشراء، انظر حديثه في البخاري -مع الفتح- ٣٥٥/٤ ومسلم ١١٥٦/٣.

^٣ -التصرية: هي حبس الحليب في ضرع الحيوان ليظهر أنه حلوب، والحديث في النهي عنها متفق عليه، انظر: صحيح البخاري - مع الفتح- ٣٦١/٤ ومسلم ١١٥٥/٣.

^٤ - يراجع: مبدأ الرضا في العقود ٦٧٣/ إلى ص ٨٥٠.

وسلم) كان يبتاع، وكان في عقده -يعني في عقله- ضعف، فأتى أهله النبي (صلى الله عليه وسلم) فقالوا: يا رسول الله، احجر على فلان، فإنه يبتاع، وفي عقده ضعف، فدعاه ونهاه، فقال: إني لا أصبر عن البيع، فقال: "إن كنت غير تارك للبيع فقل: هاء وها، ولا خلافة"^١. فهذا الحديث أصل طيب في الدلالة على إعطاء فرصة أكبر لضعاف العقول والذين ليس لديهم الخبرة في العقود بأن يشترطوا لأنفسهم الخيار، بل يعطى لهم هذا الحق ما داموا وقعوا في غبن، حتى ولو لم يشترطوا الخيار^٢.

رابعاً: تحريم الظلم والربا وأكل أموال الناس بالباطل والمقامرة، وغير ذلك مما حرمه الإسلام ونهى عنه.

الأسهم:

الأسهم هي جمع سهم، وهو لغةً له عدة معان منها: النصيب، وجمعه: "السهمان" بضم السين، ومنها العُود الذي يكون في طرفه نصل يرمى به عن القوس، وجمعه: السهام، ومنها: بمعنى القدح الذي يقارع به، أو يلعب به في الميسر، ويقال: أسَّهَمَ بينهم أي أقرع، وساهمه أي باراه ولاعبه فغلبه، وساهمه أي قاسمه، وأخذ سهماً، أي نصيباً، جاء في المعجم الوسيط: "ومنه شركة المساهمة"^٣.

^١ - صحيح البخاري - مع الفتح - ٣٣٧/٤ ومسلم ١١٦٥/٣ ومسنند أحمد ٨٠/٢، ١٢٩، وسنن أبي داود مع العون ٣٩٥/٩، والترمذي مع التحفة ٤٥٥/٤، والنسائي ٢٢٢/٧، وابن ماجه ٧٥٣/٢.

^٢ - يراجع في تفصيل ذلك: مبدأ الرضا في العقود /ص ٨٥٢ وما بعدها.

^٣ - القاموس المحيط، ولسان العرب، والمعجم الوسيط مادة "سهم".

وفي القرآن الكريم (فساهم فكان من المدحضين)^١، أي قارع بالسهم فكان من المغلوبين^٢. والاقتصاديون يطلقون السهم مرة على الصك، ومرة على النصيب، والمؤدى واحد، فباعتبار الأول قالوا: السهم هو: صك يمثل جزءاً من رأس مال الشركة، يزيد وينقص تبع رواجها.

وبالاعتبار الثاني: قالوا: السهم هو نصيب المساهم في شركة من شركات الأموال، أو الجزء الذي ينقسم على قيمته مجموع رأس مال الشركة المثبت في صك له قيمة اسمية، حيث تمثل الأسهم في مجموعها رأس مال الشركة، وتكون متساوية القيمة^٣.

وتتميز الأسهم بكونها متساوية القيمة، وأن السهم الواحد لا يتجزأ، وإن كان نوع منها -عادياً أو ممتازاً- يقوم -من حيث المبدأ- على المساواة في الحقوق والالتزامات، وأنه قابل للتداول، ولكن بعض القوانين -مثل النظام السعودي- استثنى الأسهم المملوكة للمؤسسين حيث لا يجوز تداولها قبل نشر الميزانية إلا بعد سنتين ماليتين كاملتين -كقاعدة عامة-، وكذلك لا يجوز تداول أسهم الضمان التي يقدمها عضو مجلس الإدارة لضمان إدارته طوال مدة العضوية وحتى تتقضي المدة المحددة لسماع دعوى المسؤولية^٤.

^١ - سورة الصافات: ١٤١.

^٢ - النكت والعيون للماوردي، ط. أوقاف الكويت ٤٢٦/٣، ويراجع: أحكام القرآن لابن العربي ط. دار المعرفة، بيروت ١٦٢٢/٤.

^٣ - يراجع: د. علي حسن يونس: الشركات التجارية، ط. الاعتماد بالقاهرة ٥٣٩/٥. و د. شكري حبيب شكري، وميشيل ميكالا: شركات الأشخاص، وشركات الأموال علماً وعملاً، ط. الاسكندرية / ١٨٤ و د. صالح بن زابن المرزوقي البقمي، ط. جامعة أم القرى ١٤٠٦ هـ / ٣٣٢، و د. أبو زيد رضوان: الشركات التجارية في القانون المصري المقارن، ط. دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٩/٥٢٦.

^٤ - د. صالح البقمي: المرجع السابق / ٣٣٧-٣٣٨.

حكم تقسيم رأس مال الشركة:

ومن الجدير بالتنبيه عليه أن تقسيم رأس مال الشركة إلى حصص وأجزاء واشتراط الشروط السابقة لا يتنافى مع المبادئ العامة للشريعة الإسلامية والقواعد العامة للشركة في الفقه الإسلامي؛ إذ ليس فيها ما يتنافى مع مقتضى عقد الشركة، بل فيها تنظيم وتيسير ورفع للحرص الذي هو سمة هذه الشريعة، وداخل ضمن الوفاء العام بالعقود (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود...)،^١ وتحت قول الرسول (صلى الله عليه وسلم): "المسلمون عند شروطهم"^٢، وفي رواية: "... والمسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً"^٣، قال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح"^٤.

فهذه النصوص وغيرها تدل على أن كل مصلحة وكل شرط جائز إن لم يضر ما دل الدليل على حرمة، وعلى أن الأصل فيهما هو الإباحة، والحظر يثبت بدليل خاص، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وهذا المعنى هو الذي يشهد عليه الكتاب والسنة...".^٥ ويقول أيضاً: "إن الأصل في الشروط الصحة واللزوم إلا ما دل الدليل على خلافه... فإن الكتاب والسنة قد دلا على الوفاء بالعقود

^١ - سورة المائدة: ١.

^٢ - رواه البخاري في صحيحه - تعليقا بصيغة الجزم - كتاب الإجارة ٤/٥١٤.

^٣ - سنن الترمذي - مع شرح تحفة الأحوذى - كتاب الأحكام ٤/٥٨٤، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية (مجموع الفتاوى ٢٩/١٤٧): "وهذه الأسانيد وإن كان الواحد منها ضعيفا فاجتماعها من طرق يشد بعضها بعضاً".

^٤ - مجموع الفتاوى، ط. الرياض ٢٩/١٥٠ ويراجع لإثبات أن الأصل في العقود والشروط هو الإباحة: مبدأ الرضا في العقود، ط. دار البشائر الإسلامية ٢/١١٤٨.

^٥ - مجموع الفتاوى ٢٩/٣٤٦، ٣٥١.

والعهود، وضم الغدر والنكث ... والمقصود هنا: أن مقتضى الأصول والنصوص: أن الشرط يلزم إلا إذا خالف كتاب الله...".

ولا يخفى أن هذه القواعد السابقة تجعل الفقه الإسلامي يقبل بكل عقد أو تصرف أو تنظيم مالي أو إداري ما دام لا يتعارض مع نصوص الكتاب والسنة وقواعدها العامة، وأن الشريعة الغراء تجعل كل حكمة نافعة ضالة المؤمن، دون النظر إلى مصدرها أو اسمها، وإنما الأساس معناها ومحتواها، ووسائلها وغاياتها، وما تحققه من مصالح ومنافع، أو مضار ومفاسد.

خصائص السهم وحقوقه:

للأسهم عدة خصائص من أهمها: تساوي قيمتها حسبما يحددها القانون، وتساوي حقوقها، وكون مسؤولية كل مساهم بقدر قيمة أسهمه، وقابليتها للتداول، وعدم قابلية السهم للتجزئة، وأما حقوق السهم فهي حق بقاء صاحبه في الشركة، وحق التصويت في الجمعية العمومية، وحق الرقابة، وحق رفع دعوى المسؤولية على الإداريين، والحق في نصيب الأرباح والاحتياجات والتنازل عن السهم والتصرف فيه والأولوية في الاكتتاب، وحق اقتسام موجودات الشركة عند تصفيتها^١.

حكم الأسهم باعتبار نشاطها ومحلها:

ذكرنا أن تقسيم رأس مال الشركة إلى حصص متساوية تسمى بالأسهم جائز، ليس فيه أية مخالفة لمبادئ الإسلام وقواعده.

^١ - يراجع: المراجع الفقهية السابقة، ويراجع: د. محمد عبد الغفار الشريف، بحثه المقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة / ١٠-١١، ود. محمد الحبيب الجراية، بحثه عن الأدوات المالية التقليدية، المقدم إلى مجمع الفقه في دورته السادسة، و د. الخياط: الشركات، ط. الرسالة ٢/٠٠٠٩٤ و د. صالح بن زابن: شركة المساهمة / ٣٣٤.

وهنا نذكر بصورة عامة حكم تداول هذه الأسهم والتصرف فيها بالبيع والشراء وغيرهما بصورة عامة، ثم نذكر عند بيان كل نوع من الأسهم حكمه الخاص بإذن الله تعالى.

ومن الجدير بالتنبيه عليه أن بعض الباحثين^١ أطلقوا اختلاف العلماء المعاصرين حول الأسهم مطلقاً، دون تفصيل، من غير أن يجد منهم تصريحاً بذلك، بل اعتماداً على ما فهم من آرائهم في الشركات بصورة عامة^٢.

وهذا الإطلاق لا ينبغي الركون إليه، إذ إن لازم المذهب ليس بمذهب -كما هو مقرر في الأصول- كما أن جل نقاش هؤلاء العلماء في الشركات التي أنشئت في بلاد الإسلام، وليس في الشركات التي حدد نشاطها في المحرمات، كالخزير والخمر ونحوها...^٣.

ولذلك نقسم الأسهم إلى نوعين:

^١ - د. صالح بن زابن البقمي: المرجع السابق / ٣٤٠، حيث قال: ومن هنا يمكن أن نقسم أقوالهم إلى ثلاثة: قسم حرم التعامل بها -أي بالأسهم- مطلقاً، وقسم أباح الأسهم مطلقاً، واشترط بعضهم خلوها مما يستوجب الحرمة، وقسم أباح أنواعاً من الأسهم، وحرّم أنواعاً أخرى.."

^٢ - وأيضاً.

^٣ - يراجع في تفصيل ذلك: الشركات في الفقه الإسلامي للشيخ على الخفيف ط. دار النشر للجامعات المصرية / ٩٦ والشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي للدكتور عبد العزيز الخياط، ط. المطابع التعاونية ١٩٧١، ٢/١٥٣-٢١٢، وشركة المساهمة في النظام السعودي للدكتور صالح بن زابن ط. جامعة أم القرى ١٤٠٦ هـ / ٣٤٠، ومن الذين حرّموا التعامل بالأسهم حراماً مطلقاً الشيخ تقي الدين النبهاني في كتابه النظام الاقتصادي في الإسلام، ط. القدس ١٩٥٣، ١/١٤١-١٤٢، ومن الذين قالوا بإباحتها دون تفصيل فيها، الدكتور محمد يوسف موسى، والشيخ شلتوت، لكنهم بلا شك يقولون بضرورة خلوها من المحرمات، انظر الفتاوى للشيخ شلتوت ط. الشروق / ٣٥٥ والمصادر السابقة.

نوع محرم تحريماً بينا، ونوع فيه النقاش والتفصيل والخلاف.
فالنوع الأول هو الأسهم التي محلها الخنزير والخمور والمخدرات
والقمار ونحوها من المحرمات، وكذلك الشركات التي يكون نشاطها محصوراً
في الربا، كالبنوك الربوية.

فهذه الأسهم جميعها لا يجوز إنشاؤها، ولا المساهمة في إنشائها، ولا
التصرف فيها بالبيع والشراء ونحوهما، يقول ابن القيم: -بعد أن ذكر الأحاديث
الخاصة بحرمة بيع بعض الأشياء-: "فاشتملت هذه الكلمات الجوامع على
تحريم ثلاثة أجناس: مشارب تفسد العقول -كالخمر- ومطاعم تفسد الطباع
وتغذي غذاء خبيثاً -مثل الميتة والخنزير- وأعيان -كالأصنام- تفسد الأديان
وتدعو إلى الفتنة والشرك، فسان بتحريم النوع الأول العقول عما يزيلها
ويفسدها، وبالتالي القلوب عما يفسدها من وصول أثر الغذاء الخبيث إليها ...،
وبالثالث الأديان عما وضع لإفسادها".¹

هذا هو المبدأ الذي لا يجوز تجاوزه، ولا ينبغي التوقف فيه، وما سوى
هذا النوع من الأسهم الحرام قسمان:

القسم الأول: أسهم لشركات قائمة على شرع الله تعالى حيث رأس
مالها حلال، وتتعامل في الحلال، وينص نظامها وعقدها التأسيسي على أنها
تتعامل في حدود الحلال، ولا تتعامل بالربا إقراضاً واقتراضاً، ولا تتضمن امتيازاً
خاصاً، أو ضماناً مالياً لبعض دون آخر.

فهذا النوع من أسهم الشركات -مهما كانت تجارية أو صناعية أو
زراعية- من المفروض أن يفرغ الفقهاء من القول بحلها وحل جميع التصرفات
الشرعية فيها؛ وذلك لأن الأصل في التصرفات والعقود المالية الإباحة، ولا

¹ - زاد المعاد في هدي خير العباد، ط. مؤسسة الرسالة ٧٤٦/٥.

تتضمن هذه الأسهم أي محرم، وكل ما فيها أنها نظمت أموال الشركة حسبما تقتضيه قواعد الاقتصاد الحديث دون التصادم بأي مبدأ إسلامي.

ومع ذلك فقد أثير حول هذا النوع أمران:

الأمر الأول: ما أثاره أحد الكتاب من أن هذه الأسهم جزء من النظام الرأسمالي الذي لا يتفق جملةً وتفصيلاً مع الإسلام، بل إن الشركات الحديثة - ولا سيما شركات الأموال - حرام لا تجوز شرعاً؛ لأنها تمثل وجهة نظر رأسمالية، فلا يصح الأخذ بها، ولا إخضاعها لقواعد الشركات في الفقه الإسلامي^١.

وهذا الحكم العام لا يؤبه به، ولا يجنح إليه، فالإسلام لا يرفض شيئاً؛ لأنه جاء من النظام الفلاني، أو وجد فيه، وإنما الحكم في الإسلام موضوعي قائم على مدى موافقته لقواعد الشرع أو مخالفته، "فالحكمة ضالة المؤمن فهو أحمق بها أنى وجدها". ولأن الأسهم القائمة على الحلال لا تتضمن مانعاً شرعياً، فلا يجوز القول بتحريمها - كما سبق -.

واستدل كذلك بأن الأسهم بمثابة سندات بقيمة موجودات الشركة، وهي تمثل ثمن الشركة وقت تقديرها، وليست أجزاء لا تتجزأ من الشركة، ولا تمثل رأس مالها عند إنشائها^٢.

غير أن هذا الحكم والتصوير للأسهم مجاف للحقيقة والواقع الذي عليه الشركات المعاصرة أن الأسهم ليست سندات وإنما هي حصص الشركة، وأن

^١ - الشيخ تقي الدين النبهاني: النظام الاقتصادي في الإسلام ط. القدس الثالثة ١٣٧٢هـ، ص ١٣٣.

^٢ - النبهاني: المرجع السابق / ١٤١-١٤٢.

كل سهم بمثابة جزء لا يتجزأ من كيان الشركة، وأن مجموع الأسهم هي رأس مال الشركة^١.

كما قاس الأسهم على أوراق النقد حيث يهبط سعرها ويرتفع، وتتفاوت قيمتها وتتغير، ومن هنا ينسلخ السهم بعد بدء الشركة عن كونه رأس مال، وصار ورقة مالية لها قيمة معينة.

والواقع أن هذا التكيف الفقهي للأسهم غير دقيق، وقياسها على الأوراق النقدية قياس مع الفارق؛ لأن الأسهم في حقيقتها هي حصص الشركة، وأجزاء تقابل أصولها وموجوداتها، وهي وإن كانت صكوكا مكتوبة لكنها يعنى بها ما يقابلها.

ومسألة الهبوط والارتفاع يختلف سببها في الأسهم عن سببها في النقود، فتغير قيمة الأسهم يعود إلى نشاط الشركة نفسها، حيث ترتفع عندما تزداد أرباحها، أو تزداد معها موجوداتها وثقة الناس بها، وتنخفض عند الخسارة، ومثل ذلك كمثل شخص أو شركاء لهم سلع معينة، فباعوها بأرباح جيدة، فزادت نسبة مال كل واحد منهم بقدر الربح، وكذلك تنقص نسبة مال كل واحد منهم لو فقد منها بعضها، أو هلك، أو بيعت السلعة بخسارة، فهذا هو الأنموذج المصغّر للأسهم في الشركات.

أما الورقة النقدية فيعود انخفاضها إلى التضخم، وإلى الأنظمة الدولية بهذا الخصوص، وسياسة الدولة في إصدار المزيد من الأوراق النقدية التي قد لا يوجد لها مقابل حقيقي، وغير ذلك من العوامل الاقتصادية، بينما السهم يمثل ذلك المبلغ الذي تحول إلى جزء من الشركة ممثلا في أصولها وموجوداتها.

^١ - د. صالح بن زابن: المرجع السابق / ٣٤٤.

الأمر الثاني: الذي أثير حول هذا النوع من الأسهم هو ما أثير حول شرائها أو بيعها من ملحوظات ثلاث نذكرها مع الإجابة عنها^١.
الملحوظة الأولى: الجهالة، حيث لا يعلم المشتري علماً تفصيلياً بحقيقة محتوى السهم.

للجواب عن ذلك نقول: إن الجهالة إنما تكون مانعة من صحة العقد إذا كانت مؤدية إلى النزاع، أو كما يعبر عنه الفقهاء بالجهالة الفاحشة^٢، يقول الإمام القرافي: "الغرر والجهالة ثلاثة أقسام: كثير ممتنع إجماعاً، كالطير في الهواء، وقليل جائز إجماعاً، كأساس الدار...، ومتوسط اختلف فيه"^٣، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيع المغيبات كالجزر، واللفت والقلقاس: "والأول - أي القول بصحة بيعها وهو مذهب مالك وقول لأحمد - أصح...، فإن أهل الخبرة إذا رأوا ما ظهر منها من الورق وغيره دلّهم ذلك على سائرهما، وأيضاً فإن الناس محتاجون إلى هذه البيوع، والشارع لا يحرم ما يحتاج الناس إليه من البيع لأجل نوع من الغرر، بل يبيح ما يحتاج إليه في ذلك، كما أباح بيع الثمار قبل بدو صلاحها مبقاة إلى الجذاذ وإن كان بعض المبيع لم يخلق... وأباح بيع العرايا بخرصها فأقام التقدير بالخرص مقام التقدير بالكيل عند الحاجة، مع أن ذلك يدخل في الربا الذي هو أعظم من بيع الغرر، وهذه قاعدة الشريعة، وهو تحصيل أعظم المصلحتين بتقويت أدناهما، ودفع أعظم الفسادين بالتزام

^١ - يراجع: الشيخ عبد الله بن سليمان: بحث في حكم تداول أسهم الشركات المساهمة ص ٣، وفتوى الشيخ محمد بن إبراهيم مفتي الديار السعودية، بجواز تداول أسهم الشركات الوطنية ضمن كتاب فتاوى ورسائل ٤٢/٧-٤٣.

^٢ - يراجع: الموسوعة الفقهية الكويتية، مصطلح: جهالة ١٦٧/١٦.

^٣ - الفروق، ط. دار المعرفة ٢٦٥-٢٦٦.

أدناهما"^١، ويقول الأستاذ الصديق الضرير: "الغرر الذي يؤثر في صحة العقد هو ما كان في المعقود عليه أصالة، أما الغرر في التابع فإنه لا يؤثر في العقد"^٢.

فالواقع أن المشتري يعلم علماً إجمالياً كافياً بقيمة السهم، وما يقابله من الموجودات من خلال نشر الميزانية ونشاط الشركة ونحو ذلك، وهذا العلم يكفي لصحة البيع، بالإضافة إلى أن العلم في كل شيء بحسبه.

ثم إن بيع الحصص المشاعة جائز بالاتفاق، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "يجوز بيع المشاع باتفاق المسلمين، كما مضت بذلك سنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ..."^٣ ويقول ابن قدامة: "وإن اشترى أحد الشريكين حصة شريكه جاز؛ لأنه يشتري ملك غيره، وكذلك الأمر لو باعه لأجنبي، وكذلك الأمر عند غيره من العلماء"^٤.

الملحوظة الثانية: أن بيع السهم يعني بيع جزء من الأصول، وجزء من النقود، وهذا يقتضي ملاحظة قواعد الصرف من التماثل والتقابض في المجلس بين الجنس الواحد، والتقابض فيه عند اختلاف الجنس؛ وذلك لأن السهم في الغالب يكون مساوياً لموجودات الشركة بما فيها النقود.

الجواب عن ذلك أن وجود النقود في الأسهم يأتي تبعاً غير مقصود؛ لأن الأصل والأساس فيها هي الموجودات العينية، ولذلك نقول: إن بيع السهم

^١ - مجموع الفتاوى، ط. الرياض ٢٩/٢٢٧.

^٢ - الغرر وأثره / ٥٩٤.

^٣ - مجموع الفتاوى ٢٩/٢٣٣.

^٤ - يراجع: المغني ٥/٤٥، والمجموع ٩/٢٩٢، ويراجع: د. صالح بن زابن: المرجع السابق ٣٤٨/، والمصادر السابقة الأخرى.

قبل بدء عمل الشركة وقبل شراء المباني ونحوها لا يجوز إلا مع مراعاة قواعد الصرف.

فالسهم يراد به هذا الجزء الشائع من الشركة دون النظر إلى تفصيلاته، فما دام للسهم مقابل من موجودات الشركة لا يعامل معاملة النقد بسبب أن جزءاً من الموجودات نقد، والقاعدة الفقهية تقتضي أنه يغتفر في التابع ما لا يغتفر في غيره، وأنه يغتفر في الشيء ضمناً ما لا يغتفر فيه قصداً، قال السيوطي: "ومن فروعها ... أنه لا يصح بيع الزرع الأخضر إلا بشرط القطع، فإن باعه مع الأرض جاز تبعاً...".^١

بل إن مسألتنا هذه لها أصل مقرر في السنة المشرفة؛ حيث إن الرسول (صلى الله عليه وسلم) أجاز شراء عبد وله مال -حتى وإن كان نقداً- فيكون ماله تبعاً للمشتري إذا اشترط ذلك، دون النظر إلى قواعد الصرف، فقد روى البخاري ومسلم وغيرهما بسندهم عن عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول: "ومن ابتاع عبداً وله مال فماله للذي باعه إلا أن يشترط المبتاع"^٢، قال الحافظ ابن حجر: "ويؤخذ من مفهومه أن من باع عبداً ومعه مال وشرطه المبتاع أن البيع يصح"، ثم ذكر اختلاف العلماء فيما لو كان المال ربوياً، حيث ذهب مالك إلى صحة ذلك، ولو كان المال الذي معه ربوياً لإطلاق الحديث، ولأن العقد إنما وقع على العبد خاصة، والمال الذي معه لا

^١ - الأشباه والنظائر للسيوطي، ط. عيسى الحلبي بالقاهرة / ١٣٣، ويراجع في نفس المعنى:

الأشباه والنظائر لابن نجيم، ط. مؤسسة الحلبي بالقاهرة / ١٢١-١٢٢.

^٢ - صحيح البخاري - مع الفتح - ط. السلفية - المساقاة ٤٩/٥ ومسلم، ط. عيسى الحلبي -

البيوع ١١٧٣/٣ وأحمد ١٥٠/٢ والموطأ / ٣٧٨.

مدخل له في العقد^١، قال مالك: "الأمر المجتمع عليه عندنا أن المبتاع إن اشترط مال العبد، فهو له نقداً كان أو ديناً أو عرضاً، يعلم أو لا يعلم..."^٢.

الملحوظة الثالثة: أن جزءاً من السهم يمثل ديناً للشركة، وحينئذ لا يجوز بيعه بثمن مؤجل؛ لأنه يكون بيع الدين بالدين، وهو منهي عنه، حيث روي أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) نهى عن بيع الكالئ بالكالئ -أي الدين بالدين-^٣.

والجواب عن ذلك من وجوه:

الوجه الأول: الحديث ضعيف؛ لأن في سننه موسى بن عبيدة، وهو ضعيف^٤، فلا ينهض حجة، كما أن الحديث فسر بعدة تفسيرات لا يدخل موضوعنا في أكثرها.

الوجه الثاني: لا ينطبق عليه بيع الدين بالدين؛ إذ إن هذا الجزء من ديون الشركة داخل في السهم تبعاً، وحينئذ يكون الجواب السابق في الملحوظة الثانية جواباً لهذا الإشكال بكل تفاصيله.

الوجه الثالث: ليس الحكم السابق - في كون الدين جزءاً من السهم - عاماً؛ إذ قد لا توجد الديون للشركة، وإنما تتعامل بالنقد، وعلى فرض وجودها فهي تمثل نسبة قليلة من موجودات الشركة، والقاعدة الفقهية تقضي بأن العبرة بالأكثر^٥.

١ - فتح الباري ٥/٥١.

٢ - الموطأ / ٣٧٨.

٣ - قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٤/٨٠ رواه البزار، وفيه موسى بن عبيدة، وهو ضعيف.

٤ - تقريب التهذيب ٢/٢٨٦ ومجمع الزوائد ٤/٨٠.

٥ - المراجع السابقة جميعها.

والخلاصة أن الأسهم التي تقوم على الحلال، وتتبع الشركات التي تمتنع عن مزاوله أي نشاط محرم، وتتوفر فيه قواعد الشركة من المشاركة في الأعباء وتحمل المخاطر، ولا تكون لهذه الأسهم ميزة مالية على غيرها ... فهي حلال؛ لما ذكرناه، ويجوز إنشاؤها والتصرف فيها؛ وذلك لأن ذلك كله داخل في حدود التصرفات المباحة التي أجازها الشارع للمالك في ملكه؛ امتثالاً لقوله تعالى: (وأحل الله البيع)^١، والأدلة الأخرى التي ذكرنا بعضها.

القسم الثاني: أسهم لم تتوفر فيها الشروط السابقة:

وهي الأسهم التي ليست لشركات تزاول المحرمات -كالنوع الأول- ولا لشركات قائمة على الحلال -كالقسم الأول- وإنما هي أسهم لشركات قد تدع في بعض الأحيان بعض فلوستها في البنوك بفائدة، أو تقترض منها بفائدة، أو قد تكون نسبة قليلة من معاملاتها تتم من خلال عقود فاسدة، كمعظم الشركات في الدول الإسلامية والشركات في الدول غير الإسلامية مما يكون محلها أموراً مباحة كالزراعة، والصناعة والتجارة (أي فيما عدا المحرمات السابقة في النوع الأول).

وقبل أن أذكر حكم هذه الأسهم أود أن أبين جملة من المبادئ الشرعية في هذا الصدد:

أولاً: أن المسلمين مطالبون بتوفير المال الحلال الطيب الذي لا شبهة فيه، قال تعالى: (يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً)^٢، وقال تعالى: (فكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً واشكروا نعمة الله ...)^٣، ويقول الرسول (صلى

١ - سورة البقرة: ٢٧٥.

٢ - سورة البقرة: ١٠.

٣ - سورة النحل: ١١٤.

الله عليه وسلم): "الحلال بيّن والحرام بيّن، وبينهما مشتبّهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه..."^١.

قال الحافظ ابن حجر: واختلف في حكم الشبهات، فقيل: التحريم، وهو مردود، وقيل: الكراهة، وقيل: الوقف" ثم قال: رابعها: أن المراد بها المباح، ولا يمكن لقائل هذا أن يحمله على متساوي الطرفين من كل وجه، بل يمكن حمله على ما يكون من قسم خلاف الأولى... ونقل ابن المنير في مناقب شيخه القباري عنه أنه كان يقول: "المكروه عقبة بين العبد والحرام فمن استكثر من المكروه تطرق إلى الحرام...، وهو منزع حسن^٢.

ثانياً: أن الشريعة الإسلامية الغراء مبناها على رفع الحرج ودفع المشقة، وتحقيق اليسر والمصالح للأمة، فقد قال الله تعالى: (وما جعل عليكم في الدين من حرج)^٣، وقال تعالى: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)^٤، وهذا المبدأ من الوضوح بما لا يحتاج إلى دليل، بل هو مقصد من مقاصد الشريعة.

وبناء على هذا الأصل العظيم أبيحت المحظورات للضرورة، (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه).

وكما أن الضرورة مرفوعة، كذلك نزلت الحاجة منزلة الضرورة، يقول السيوطي وابن نجيم وغيرهما: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت، أو خاصة" ولهذا جوّزت الإجارة والجعالة، ونحوهما^٥.

^١ - صحيح البخاري مع الفتح، الإيمان ١/١٢٦، ومسلم، المساقاة ٣/١٢٢٠، وأحمد ٤/٢٦٧.

^٢ - فتح الباري ١/١٢٧.

^٣ - سورة الحج: ٧٨.

^٤ - سورة البقرة: ١٨٥.

^٥ - الأشباه والنظائر للسيوطي ٩٧-٩٨، والأشباه والنظائر لابن نجيم ٩١-٩٢.

يقول الشيخ أحمد الزرقاء: والمراد بالحاجة هي الحالة التي تستدعي تيسيراً، أو تسهياً لأجل الحصول على المقصود، فهي دون الضرورة من هذه الجهة، وإن كان الحكم الثابت لأجلها مستمرا، والثابت للضرورة مؤقتا...^١.
ومن الأمثلة الفقهية لهذه القاعدة ما أجازته فقهاء الحنفية من بيع الوفاء مع أن مقتضاه عدم الجواز؛ لأنه إما من قبيل الربا؛ لأنه انتفاع بالعين بمقابلة الدين، أو صفقة مشروطة في صفقة، كأنه قال: بعته منك بشرط أن تبيعه مني إذا جئتك بالثمن، وكلاهما غير جائز، ولكن لما مست الحاجة إليه في بخارى بسبب كثرة الديون على أهلها جوز على وجه أنه رهن أبيع الانتفاع بثمراته ومنافعه، كلبن الشاة، والرهن على هذه الكيفية جائز^٢.

ومن هذه الاجتهادات ما ذكره ابن عابدين أن مشايخ بلخ والنسفي أجازوا حمل الطعام ببعض المحمول ونسج الثوب ببعض المنسوج؛ لتعامل أهل بلادهم بذلك وللحاجة، مع أن ذلك خلاف القياس، وأن متقدمي الحنفية صرحوا بعدم جوازه^٣.

وذكر أيضاً أن بعض قدماء الحنفية لما سئلوا عن النسبة المئوية التي يأخذها السمسار مثل ١٠% قالوا: ذلك حرام عليهم، وإنما يجب لهم أجر المثل، بينما أجازوه بعضهم، مثل محمد بن سلمة حيث سئل عن أجرة السمسار فقال: أرجو أنه لا بأس به، وإن كان في الأصل فاسداً؛ لكثرة التعامل، وكثير من هذا غير جائز فجوزوه لحاجة الناس إليه...^٤.

١ - شرح القواعد الفقهية، تاليف الشيخ أحمد الزرقاء، رحمه الله، ط. دار الغرب الإسلامي / ١٥٥.

٢ - المرجع السابق نفسه.

٣ - حاشية ابن عابدين، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت ٣٦/٥-٣٧.

٤ - حاشية ابن عابدين ٣٩/٥.

ولهذه القاعدة أدلة عملية من السنة المشرفة، منها أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) أباح بيع العرايا^١ مع أن أصلها يدخل في باب الربا، حيث لم يجوز (صلى الله عليه وسلم) بيع التمر بالرطب^٢ لوجود النقصان وعدم تحقق التماثل الحقيقي، ومع ذلك أباح العرايا لحاجة الناس إليها، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: وأباح بيع العرايا عند الحاجة مع أن ذلك يدخل في الربا...^٣، ويقول أيضاً: الشريعة جميعها مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها حاجة راجحة أبيح المحرم^٤، ويقول: والشارع لا يحرم ما يحتاج الناس إليه في البيع لأجل نوع من الغرر، بل يبيح ما يحتاج إليه في ذلك^٥.

ثالثاً: لا ينكر دور العرف وأثره في الفقه الإسلامي ما دام لا يتعارض مع نصوص الشريعة، يقول ابن نجيم: واعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً... ثم قال: والحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، ولكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره، فأقول على اعتباره أن يفتى بأن ما يقع في بعض أسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم، ويصير الخلو في الحانوت حقا له، فلا يملك صاحب الحانوت

^١ - انظر الحديث: ترخيص بيع العرايا لحاجة الناس إليها: صحيح البخاري مع الفتح ٣٩٠/٤ ومسلم ١١٦٨/٣ وأحمد ١٨١/٥، وبيع العرايا: بيع الرطب فوق النخل بالتمر بالتخمين والتقدير.

^٢ - فقد سئل (عليه السلام) عن بيع الرطب بالتمر؟ فقال: "أينقص الرطب إذا جف؟" ف قيل: نعم، فقال: "فلا إذا". انظر: مسند الشافعي / ٥١، وأحمد ٣١٢/٣، والترمذي ٢٣١/١، والنسائي ٢٦٩/٧، وابن ماجه ٧٦١/٢، وسنن أبي داود ٢٥١/٣ والسنن الكبرى ٢٩٤/٥، ويراجع تلخيص الحبير ٩/٣-١٠.

^٣ - مجموع الفتاوى ٢٩/٢٢٧، ٢٤٩.

^٤ - أيضاً.

^٥ - أيضاً.

إخراجه منها، ولا إجارتها لغيره ولو كانت وفقاً، وقد وقع في حوانيت الجملوث بالغورية أن السلطان الغوري لما بناها أسكنها للتجار بالخلو، وجعل لكل حانوت قدراً أخذه منهم، وكتب ذلك بمكتوب الوقف، وكذا أقول على اعتبار العرف الخاص.

ويقول ابن نجيم مضيفاً إلى ما سبق من مسائل: وقد اعتبروا عرف القاهرة في مسائل، منها: ما في فتح القدير من دخول السلم في البيت المبيع في القاهرة دون غيرها؛ لأن بيوتهم طبقات لا ينتفع بها إلا به^١.

بل إن المحققين من العلماء لا يبيحون لعالم يفتي إلا بعد معرفته بأحوال الناس وأعرافهم، وأن يلاحظ عرف كل بلد، وفي هذا يقول ابن القيم: فمهما تجدد في العرف فاعتبره، ومهما سقط فألغِه، ولا تجمد على المنقول في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك فلا تجره على عرف بلدك، وسله على عرف بلده فأجره عليه^٢.

رابعاً: أننا -نحن المسلمين اليوم- لا نعيش عصرًا يطبق فيه المنهج الإسلامي بكامله، فيسوده نظام الإسلام السياسي والاقتصادي والاجتماعي والتربوي، وإنما نعيش في عصر يسوده النظام الرأسمالي والاشتراكي، وحينئذ لا يمكن أن نحقق ما نصبوا إليه فجأة من أن تسير المعاملات بين المسلمين على العزائم دون الرخص، وعلى المجمع عليه دون المختلف فيه، وعلى الحلال الطيب الخالص دون وجود الشبهة، فعصرنا يقتضي البحث عن الحلول النافعة، حتى ولو قامت على رأي فقيه واحد معتبر ما دام رأيه يحقق المصلحة للمسلمين، بل لا ينبغي اشتراط أن نجد رأياً سابقاً، وإنما علينا أن نبحث في

^١ - الأشباه والنظائر لابن نجيم / ٩٣-١٠٣-١٠٤، ويراجع: نشر العرف في بناء بعض

الأحكام على العرف، ضمن رسائل ابن عابدين، ط. أستانه ١١٥/٢-١١٨.

^٢ - إعلام الموقعين ط. شقرون بالقاهرة ٧٨/٣.

إطار المبادئ والأصول العامة التي تحقق الخير للأمة ولا يتعارض مع نص شرعي ثابت.

علينا أن نبحث عن تحقيق نظام اقتصادي، علينا أن نبحث بجد عن حماية أموال المسلمين، وإبقاء اقتصادهم بأيديهم، دون سيطرة غيرهم عليه، فلننظر إلى هذا الأفق الواسع لشيخ الإسلام العز بن عبد السلام حيث يقول: لو عم الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها حلال جاز أن يستحل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورات؛ لأنه لو وقف عليها لأدى إلى ضعف العباد، واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، ولانقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام^١.

حكم هذا القسم من الأسهم:

بعد ذكر تلك المبادئ نعود إلى حكم هذا القسم من الأسهم، واختلاف المعاصرين وأدلتهم مع الترجيح.

لقد اختلف المعاصرون على رأيين:

الرأي الأول: هو حرمة التصرف في هذه الأسهم ما دامت لا تقوم على الحلال المحض، وبعضهم فضل وجود هيئة رقابة شرعية لها^٢.

الرأي الثاني: إباحة الأسهم (السابقة) والتصرف فيها.

هذا، وقد قال الكثيرون بإباحة الأسهم في الدول الإسلامية مطلقاً، دون التطرق إلى التفصيل الذي ذكرته، منهم الشيخ: علي الخفيف، وأبوزهرة، وعبد الوهاب خلاّف، وعبد الرحمن حسن، وعبد العزيز الخياط، ووهبة الزحيلي،

^١ - قواعد الأحكام ١٥٩/٢.

^٢ - الأسواق المالية للأستاذ الدكتور علي السالوس، بحث مقدم لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته السادسة /٧.

والقاضي عبد الله سليمان بن منيع، وغيرهم على تفصيل وتفريع لدى بعضهم يجب أن يراجع^١.

وقد بنى أصحاب الرأي الأول رأيهم على أن هذه الأسهم ما دام فيها حرام، أو تزاوّل شركاتها بعض أعمال الحرام كإيداع بعضها بعض أموالها في البنوك الربوية، فتصبح هذه الأسهم محرماً شراًؤها، بناء على النصوص الدالة على وجوب الابتعاد عن الحرام والشبهات، وعلى قاعدة: إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام.

أما المبيحون فهم يعتمدون على أن الأسهم في واقعها ليست مخالفة للشريعة، وما شابهها من بعض الشوائب والشبهات والمحرمات قليل بالنسبة للحلال، فما دام أكثرية رأس المال حلالاً، وأكثر التصرفات حلالاً، فيأخذ القليل النادر حكم الكثير الشائع، ولا سيما أنه يمكن إزالة هذه النسبة من المحرمات عن طريق معرفتها من خلال الميزانية المفصلة، أو السؤال عن الشركة، ثم التلخص منها^٢.

ويمكن تأصيل ذلك من خلال القواعد الفقهية، ونصوص الفقهاء المبنية على عموم الشريعة ومبادئها في اليسر ورفع الحرج على ضوء ما يأتي:

^١ - الشركات للشيخ علي الخفيف / ٩٦-٩٧، وبحث الشيخ أبي زهرة المنشور في منشورات المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية ١٨٤/٢، و د. الخياط: الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ط، الرسالة ١٨٧/٢، بحث د. وهبة الزحيلي المقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة / ٥ و د. صالح بن زابن: المرجع السابق / ٣٤٢ وبحث القاضي عبد الله بن سليمان المشار إليه سابقاً.

^٢ - المراجع السابقة، ولا سيما بحث فضيلة الشيخ عبد الله بن سليمان حيث أفاض فيه إفادة جيدة.

أولاً: اختلاط جزء محرم لا يجعل مجموع المال محرماً عند الكثيرين، حيث أجازوا في المال الحلال المختلط بقليل من الحرام التصرفات الشرعية من التملك والأكل والبيع والشراء ونحوها، غير أن الفقهاء فرقوا بين ما هو محرم لذاته وما هو محرم لغيره.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: إن الحرام نوعان:

حرام لوصفه كالميتة والدم ولحم الخنزير، فهذا إذا اختلط بالماء والمائع وغيره من الأطعمة وغير طعمه، أو لونه، أو ريحه حرمة، وإن لم يغيره ففيه نزاع ...

والثاني: الحرام لكسبه: كالمأخوذ غصباً، أو بعقد فاسد، فهذا إذا اختلط بالحلال لم يحرمه، فلو غصب الرجل دراهم، أو دنانير، أو دقيقاً، أو حنطة، أو خبزاً، وخلط ذلك بماله لم يحرّم الجميع لا على هذا، ولا على هذا، بل إن كانا متماثلين أمكن أن يقسموه ويأخذ هذا قدر حقه وهذا قدر حقه... فهذا أصل نافع، فإن كثيراً من الناس يتوهم أن الدراهم المحرمة إذا اختلطت بالدراهم الحلال حرم الجميع، فهذا خطأ، وإنما تورع الناس فيما إذا كانت -أي الدراهم الحلال- قليلة، أما مع الكثرة فما أعلم فيه نزاعاً...¹.

وعلى ضوء ذلك فمسألتنا هذه من النوع الثاني حيث كلامنا في أسهم شابتها بعض تصرفات محرمة، كإيداع بعض نقودها في البنوك الربوية، وحتى تنتضح الصورة أكثر نذكر نصوص الفقهاء في هذه المسألة:

يقول ابن نجيم الحنفي: "إذا كان غالب مال المهدي حلالاً فلا بأس بقبول هديته وأكل ماله ما لم يتبين أنه حرام، وإن كان غالب ماله الحرام لا يقبلها، ولا يأكل إلا إذا قال: إنه حلال ورثه، أو استقرضه" ثم ذكر أنه إذا

¹ - مجموع الفتاوى، ط. الرياض ٢٩/٣٢٠-٣٢١.

أصبح أكثر بياعات أهل السوق لا تخلو عن الفساد والحرام ينتزه المسلم عن شرائه، ولكن مع هذا لو اشتراه يطيب له، وقال أيضاً: "إذا اختلط الحلال والحرام في البلد فإنه يجوز الشراء والأخذ إلا أن تقوم دلالة على أنه من الحرام، كذا في الأصل"^١.

ثم ذكر صوراً أخرى فقال: "ومنها البيع، فإذا جمع بين حلال وحرام في صفقة واحدة، فإن كان الحرام ليس بمال -كالجمع بين الزكية والميتة- فإنه يسرى البطلان إلى الحلال؛ لقوة بطلان الحرام، وإن كان الحرام ضعيفاً -كأن يكون مالا في الجملة، كما إذا جمع بين المدبر والقن- فإنه لا يسرى الفساد إلى القن؛ لضعفه"^٢.

وقال الكاساني: "كل شيء أفسده الحرام، والغالب عليه الحلال فلا بأس ببيعه"^٣.

وقد أفاض الفقيه ابن رشد في هذه المسألة، نذكر منها ما يلي، حيث قال: "فأما الحال الأولى: وهي أن يكون الغالب على ماله الحلال فالواجب عليه في خاصة نفسه أن يستغفر الله تعالى ويتوب إليه برد ما عليه من الحرام ... أو التصدق به عنهم إن لم يعرفهم ... وإن كان الربا لزمه أن يتصدق بما أخذ زائداً على ما أعطى..."

ثم قال: "وإن علم بائعه في ذلك كله رد عليه ما أربى فيه معه، فإذا فعل هذا كله سقطت حرمة، وصحت عدالته، وبرئ من الإثم، وطاب له ما بقي من ماله، وجازت مبايعته فيه، وقبول هديته، وأكل طعامه بإجماع من العلماء.

^١ - الأشباه والنظائر لابن نجيم / ١١٢-١١٣-١١٤، ويراجع حاشية ابن عابدين ١٣٠/٤.

^٢ - أيضاً.

^٣ - بدائع الصنائع ١٤٤/٦.

واختلف إذا لم يفعل ذلك في جواز معاملته وقبول هديته وأكل طعامه، فأجاز ابن القاسم معاملته، وأبى ذلك ابن وهب وحرّمه أصبغ...
ثم قال ابن رشد: "وقول ابن القاسم هو القياس؛ لأن الحرام قد ترتب على ذمته، فليس متعينا في جميع ما في يده من المال بعينه شائعا... وأما قول أصبغ فإنه تشديد على غير قياس".
وأما الحال الثانية: وهي أن يكون الغالب على ماله الحرام، فالحكم فيما يجب على صاحبه في خاصة نفسه على ما تقدم سواء.
وأما معاملته وقبول هديته فممنوع من ذلك أصحابنا، قيل: على وجه الكراهة -وعزى هذا القول إلى ابن القاسم- وقيل: على وجه التحريم إلا أن يبتاع سلعة حلالا، فلا بأس أن تشتري منه وأن تقبل منه هبة...^١
وقال العز بن عبد السلام: "وإن غلب الحلال بأن اختلط درهم حرام بألف درهم حلال جازت المعاملة...^٢، ومثله قال الزركشي^٣.
بل إن السيوطي ذكر أن الأصح عند فقهاء الشافعية -ما عدا الغزالي- أنهم لم يحرّموا معاملة من أكثر ماله حرام إذا لم يعرف عينه، ولكن يكرهه، وكذا الأخذ من عطايا السلطان إذا غلب الحرام على يده، كما قال في المذهب: إن المشهور فيه الكراهة، لا التحريم خلافا للغزالي... قال في الإحياء: "لو اختلط في البلد حرام لا ينحصر لم يحرم الشراء منه، بل يجوز الأخذ منه، إلا أن يقترن به علامة على أنه من الحرام" وقال: ويدخل في هذه القاعدة تفريق الصفقة، وهي أن يجمع في عقدين حرام وحلال، ويجري في أبواب، وفيها غالبا

^١ - فتاوى ابن رشد، تحقيق: المختار بن الطاهر التليبي، ط. دار الغرب الإسلامي

٦٣١/١-٦٤٩، ومواهب الجليل ٥/٢٧٧.

^٢ - قواعد الأحكام ١/٧٢-٧٣.

^٣ - المنثور في القواعد، ط. أوقاف الكويت ٢/٢٥٣.

قولان، أو وجهان، أصحهما الصحة في الحلال، والثاني البطلان في الكل ...
ومن أمثلة ذلك في البيع أن يبيع خلا وخمراً...^١ وقال ابن المنذر: اختلفوا في
مبايعة من يخالط ماله حرام وقبول هديته وجائزته، فرخص فيه الحسن،
ومكحول، والزهري والشافعي، قال الشافعي: "لا أحب ذلك، وكره ذلك طائفة
...".^٢

وقد فصل شيخ الإسلام ابن تيمية هذه المسألة تفصيلاً حينما سئل
سؤالاً لا نزال نسمعه حتى في عصرنا الحاضر، وهو: أن رجلاً نقل عن بعض
السلف من الفقهاء أنه قال: أكل الحلال متعذر لا يمكن وجوده في هذا الزمان،
ف قيل له: لم ذلك؟ فذكر: أن وقعة المنصورة لم تقسم الغنائم فيها، واختلطت
الأموال بالمعاملات بها، ف قيل له: إن الرجل يؤجر نفسه لعمل من الأعمال
المباحة، ويأخذ أجرته حلال، فذكر أن الدرهم في نفسه حرام.

فأجاب -رحمه الله- هذا القائل غلط مخطئ؛ فإن مثل هذه المقالة كان
يقولها بعض أهل البدع، وبعض أهل الفقه الفاسد، وبعض أهل الشك الفاسد،
فأنكر الأئمة ذلك، حتى الإمام أحمد في ورعه المشهور كان ينكر مثل هذه
المقالة وقال: انظر إلى هذا الخبيث يحرم أموال المسلمين.

ثم ذكر خطورة آثار هذا التصور الفاسد، منها أن بعض الناس ظنوا ما
دام الحرام قد أطبق الأرض، إذن لماذا البحث عن الحلال؟ فاعتبروا الحلال ما
حل بأيديهم والحرام ما حرّموا منه، وبعضهم اخترعوا الحكايات الكذبة بحجة
الورع.

^١ - الأشباه والنظائر للسيوطي / ١٢٠-١٢١، وحاشيتنا القليوبي مع عميرة على المنهاج

١٨٦/٢.

^٢ - المجموع للنووي ٣٥٣/٩، ط. المنيرية.

ثم رد على هذه المقالة، وبين أن الغالب على أموال المسلمين الحلال،
ثم ذكر عدة أصول:

"أحدها: أنه ليس كل ما اعتقد فقيه معين أنه حرام كان حراماً، وإنما
الحرام ما ثبت تحريمه بالكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو قياس مرجح لذلك،
وما تنازع فيه العلماء رد إلى هذه الأصول ثم بين أن حمل المسلمين على
مذهب معين غلط.

ثم ذكر أصلاً آخر وهو أن خلط الحرام بالحلال لا يحرم جميع المال -
كما سبق-.

كما ذكر أصلاً آخر وهو أن المجهول في الشريعة كالمعدوم والمعجوز
عنه، ولذلك إذا لم يعلم صاحب اللقطة حل لملقطها بعد التعريف بها، ومن
هنا، فإذا لم يعلم حال ذلك المال الذي بيده بني الأمر على الأصل، وهو
الإباحة^١.

وذكر في جواب سؤال حول التعامل مع من كان غالب أموالهم حراماً
مثل المكاسين وأكلة الربا؟

فأجاب: "إذا كان الحلال هو الأغلب لم يحكم بتحريم المعاملة، وإن
كان الحرام هو الأغلب قيل بحل المعاملة، وقيل: بل هي محرمة، فأما المعاملة
بالربا فالغالب على ماله الحلال إلا أن يعرف الكره من وجه آخر، وذلك أنه إذا
باع ألفاً بألف ومائتين فالزيادة هي المحرمة فقط، وإذا كان في ماله حلال
وحرام، واختلط لم يحرم الحلال، بل له أن يأخذ قدر الحلال، كما لو كان المال
لشريكين فاختلف مال أحدهما بمال الآخر، فإنه يقسم بين الشريكين، وكذلك من
اختلف بماله الحلال والحرام أخرج قدر الحرام، والباقي حلال له^٢.

^١ - مجموع الفتاوى ٢٩/٣١١-٣٢٣.

^٢ - مجموع الفتاوى ٢٩/٢٧٢-٢٧٣.

وسئل عن الرجل يختلط ماله الحلال بالحرام؟ فأجاب: يخرج قدر الحرام بالميزان، فيدفعه إلى صاحبه، وقدّر الحلال له، وإن لم يعرفه أو تعذرت معرفته تصدق به عنه^١.

وقريباً من ذلك يقرره ابن القيم موضحاً أن "التحريم لم يتعلق بذات الدرهم -أي الدرهم الحرام الذي اختلط بماله- وجوهره، وإنما تعلق بجهة الكسب فيه، فإذا خرج نظيره من كل وجه لم يبق لتحريم ما عداه معنى ... وهذا هو الصحيح في هذا النوع، ولا تقوم مصالح الخلق إلا به"^٢.

وعلى ضوء هذا المبدأ نرى كثيراً من أهل العلم أجازوا التعامل مع من كان في ماله حرام ولكن غالبه حلال، ومن هنا يمكن القول بإباحة التعامل في هذا النوع من الأسهم، ولكن يخرج صاحبها بقدر نسبة الحرام فيها إلى الجهات الخيرية العامة، مع مراعاة الضوابط التي نذكرها في الأخير^٣.

ثانيها: قاعدة: يجوز تبعاً ما لا يجوز استقلالاً، وقد ذكرنا هذه القاعدة مع دليلها من السنة الصحيحة المتفق عليها^٤.

وعلى ضوء ذلك فهذا النوع من الأسهم وإن كان فيه نسبة بسيطة من الحرام، لكنها جاءت تبعاً، وليست أصلاً مقصوداً بالتملك والتصرف، فما دامت أغراض الشركة مباحة، وهي أنشئت لأجل مزاولة نشاطات مباحة، غير أنها قد تدفعها السيولة أو نحوها إلى إيداع بعض أموالها في البنوك الربوية، أو الاقتراض منها، فهذا العمل بلا شك عمل محرم يؤثم فاعله (مجلس الإدارة)

^١ - المصدر السابق ٣٠٨/٢٩.

^٢ - بدائع الفوائد ٢٥٧/٣.

^٣ - المراجع السابقة، وبحث الشيخ عبد الله بن سليمان /١٦.

^٤ - المراجع السابقة، والشيخ عبد الله بن سليمان بحثه السابق.

لكنه لا يجعل بقية الأموال والتصرفات المباحة الأخرى محرمة، وهو أيضاً عمل تبعي وليس هو الأصل الغالب الذي لأجله أنشئت الشركة.

ثالثاً: قاعدة: للأكثر حكم الكل، وقد ذكرنا فيما سبق نصوص الفقهاء في حكم المال المختلط بالحرام، حيث إن الجمهور على أن العبرة بالأغلب - كما سبق^١ - وقد ذكر الفقهاء لهذه القاعدة تطبيقات كثيرة في أبواب الطهارة، والعبادات، والمعاملات، واللباس - كالحرير - والصيد، والطعام، والأيمان، وغيرها^٢.

إضافة إلى قاعدة: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة" - كما سبق ذكرها - وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الشراء ممن في ماله شبهة لا كراهة فيه إذا وجدت الحاجة إليه^٣.

وتنزيل هذه القاعدة على موضوعنا من حيث إن حاجة الناس إلى أسهم الشركات في عالمنا الإسلامي ملحة، فالأفراد كلهم لا يستغنون عن استثمار مدخراتهم، والدول كذلك بحاجة إلى توجيه ثروات شعبها إلى استثمارات طويلة الأجل بما يعود بالخير على الجميع، ولو امتنع المسلمون من شراء أسهم تلك الشركات لأدى ذلك إلى أحد أمرين:

أحدهما: توقف هذه المشروعات التي هي حيوية في العالم الإسلامي.
ثانيها: غلبة غير المسلمين على هذه الشركات وعلى إدارتها، أو على الأقل غلبة الفسقة والفجرة عليها.

١ - أيضاً.

٢ - يراجع: جمل الأحكام للناطق، رسالة ماجستير بالأزهر، تحقيق حمد الله سيد، / ٣٧٠ - ٣٨١.

٣ - مجموع الفتاوى ٢٩/٢٤١، كما ذكر قاعدة الاعتبار بالأغلب فيمن في ماله حرام.

لكن لو أقدم على شرائها المسلمون المخلصون لأصبحوا قادرين في المستقبل على منع تعاملها مع البنوك الربوية، ولغيروا اتجاه الشركة لصالح الإسلام.

وهذا لا يعني أن المسؤولين القادرين في الشركة وفي غيرها على التغيير مغفون عن الإثم، بل هم آثمون، لكن عامة الناس لهم الحق في شراء هذه الأسهم حسب الضوابط التي نذكرها، ولذلك لو كان المساهم قادراً على منع الشركة من إيداع بعض أموالها في الشركة لوجب عليه ذلك.

مناقشة الرأي الأول المانع من تداول هذا النوع من الأسهم:
أولاً: أن وجود نسبة ضئيلة من الحرام في المال الحلال لا يجعله حراماً، وإنما يجب نبذ المحرم فقط -كما سبق تفصيله-.

ثانياً: أن اشتراط البعض في حل الأسهم أو التعامل مع الشركات وجود رقابة شرعية لشركتها لا نجد له دليلاً من كتاب أو سنة أو إجماع، أو قياس صحيح، فالمسلمون مؤتمنون على دينهم وعلى الحل والحرمة، وهم مستورون، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "والمسلم إذا عامل معاملات يعتقد جوازها كالحيل...، التي يفتي بها من يفتي... جاز لغيره من المسلمين أن يعامله في ذلك المال"، ثم قال: "وأما المسلم المستور فلا شبهة في معاملته أصلاً، ومن ترك معاملته ورعا كان قد ابتدع في الدين بدعة ما أنزل الله بها من سلطان".¹

بل إن التعامل مع الكفرة جائز فيما ليس محرماً بالاتفاق، يقول ابن تيمية: "... وحينئذ فجميع الأموال التي بأيدي المسلمين واليهود والنصارى التي لا يعلم بدلالة ولا إمارة أنها مغصوبة، أو مقبوضة قبضاً لا يجوز معه معاملة

¹ - مجموع الفتاوى ٢٩/٣١٩-٣٢٤.

القابض، فإنه يجوز معاملتهم فيها بلا ريب ولا تنازع في ذلك بين الأئمة أعلمه".^١

نعم لا شك أن معرفة الحلال والحرام ضروري لكل من يدخل في السوق حتى يحافظ على دينه ويعلم الحلال والحرام، إما بنفسه أو عن طريق سؤال أهل الذكر.

لكن لا ينبغي الحكم بعدم جواز التعامل معهم، أو مع شركاتهم إلا مع وجود رقابة شرعية، فهذا الشرط تعسف وتضييق لما وسعته الشريعة. وصحيح أن وجود الرقابة الشرعية للشركة يعطي الأمان للمتعاملين معها لكن اشتراط حل التعامل بوجودها أمر يستدعي إعادة النظر.

الرأي الراجح مع ضوابطه:

الذي نرى رجحانه -والله أعلم- في هذا النوع من الأسهم من الشركات التي يمتلكها المسلمون هو ما يأتي:

أولاً: إن مجلس الإدارة والمدير المسؤول لا يجوز لهم قطعاً مزاوله أي نشاط محرم، فلا يجوز لهم الإقراض أو الاقتراض بفائدة، ولو فعلوا ذلك لدخلوا في الحرب التي أعلنها الله تعالى عليهم (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) ولا سيما بعد ما يسر الله للمسلمين وجود بنوك إسلامية في أغلب الأماكن، وقيامها باستثمار جميع أموالها في خيارات إسلامية كثيرة.

ثانياً: أما مشاركة المسلمين في هذه الشركات السابقة وشراء أسهمها والتصرف فيها ... فجائزة ما دام غالب أموالها وتصرفاتها حلالاً، وإن كان الأحوط الابتعاد عنها.

ولكن ينبغي على من يشترك مراعاة ما يلي:

^١ - المصدر السابق ٢٩/٣٢٧.

- ١- أن يقصد بشراء أسهم هذه الشركات تغييرها نحو الحلال المحض من خلال صوته في الجمعية العمومية، أو مجلس الإدارة.
- ٢- أن يبذل جهده وماله لتوفير المال الحلال الطيب المحض ما أمكنه إلى ذلك سبيلاً، ولا يتجه نحو ما فيه شبهة إلا عند الحاجة الملحة.
- ٣- أن صاحب هذه الأسهم عليه أن يراعي نسبة الفائدة التي أخذتها الشركة على الأموال المودعة لدى البنوك، ويظهر ذلك من خلال ميزانية الشركة، أو السؤال عن مسؤولي الحسابات فيها، وإذا لم يمكنه ذلك اجتهد في تقديرها، ثم يصرف هذا القدر في الجهات العامة الخيرية.
- ٤- لا يجوز للمسلم أن يؤسس شركة تنص في نظامها الأساسي على أنها تتعامل بالربا إقراضاً واقتراضاً، ولا يجوز كذلك التعاون في تأسيسها ما دامت كذلك؛ لأنه تعاون على الإثم والعدوان، إلا لمن يقدر على تغييرها إلى الحلال.

ثالثاً: أن الحكم بإباحة تداول هذه الأسهم -مع هذه الضوابط- خاص بما إذا كانت الأسهم عادية، أو ممتازة لكن ليس امتيازها على أساس المال. وأما غيرهما فسيأتي حكم كل نوع على حدة.

أما أسهم الشركات التي يمتلكها غير المسلمين ولا ينص نظامها على التعامل في الحرام فقد شدد فيها البعض أكثر^١، ولكن لا أرى مانعاً من التعامل فيها حسب الضوابط السابقة، وقد انتهت ندوة الأسواق المالية من الوجهة

^١ - الشيخ عبد الله بن سليمان، بحثه السابق/٣١، حيث مع إباحته شراء الأسهم لشركات يمتلكها المسلمون حتى وإن كانت تتعامل بالربا لكن غالب معاملتها وأموالها حلال لكنه لم يجز تملك أسهم شركات يملكها غير مسلم إلا إذا كان قادراً فعلاً على تغيير مسارها ومنعها من مزاوله الحرام مطلقاً، وذكر أن الشيخ صالح كامل ذكر له أنه استطاع أن يحول خمسين شركة مساهمة إلى الالتزام بالأحكام الشرعية من خلال مساهمته فيها واشترطه ذلك بعدها.

الإسلامية التي عقدت في الرباط ٢٠-٢٥ ربيع الآخر ١٤١٠هـ إلى أن أسهم الشركات التي غرضها الأساسي حلال لكنها تتعامل أحياناً بالربا ... فإن تملكها أو تداولها جائز؛ نظراً لمشروعية غرضها، مع حرمة الإقراض أو الاقتراض الربوي، ووجوب تغيير ذلك، والإنكار والاعتراض على القائم به، ويجب على المساهم عند أخذ بيع السهم التخلص بما يظن أنه يعادل ما نشأ من التعامل بالفائدة بصرفه في وجوه الخير.

وكذلك ندوة البركة للاقتصاد الإسلامي حيث أجازت باتفاق المشاركين شراء أسهم الشركات العاملة في البلاد الإسلامية لقصد العمل على أسلمة معاملاتها، بل اعتبروا ذلك أمراً مطلوباً؛ لما فيه من زيادة مجالات التزام المسلمين بأحكام الشريعة الإسلامية.

وأجازوا بالأغلبية شراء أسهم الشركات العاملة في البلاد غير الإسلامية إذا لم يجدوا بديلاً خالصاً من الشوائب^١.

والقول بالجواز إن كان نظام الشركة لا ينص على التعامل في الحرام ومع الضوابط السابقة هو الذي يتناسب مع روح هذه الشريعة القائمة على التيسير ورفع الحرج ومراعاة حاجات الناس في الاستثمار؛ وذلك لأنه إذا وجد فيه حرام فهو نسبة ضئيلة لا تؤثر في باقي المال، وكذلك يمكن التخلص منها عن طريق إعطائها للجهات الخيرية العامة، بالإضافة إلى أن محل البيع المعقود عليه في جملته أمور مباحة، وأن المشاركة في ذلك جائزة، ولم يمنع أحد من الرعي الأول التعامل مع أهل الكتاب في الجملة، بل كان الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة الكرام يتعاملون معهم مع أن معاملات أهل الكتاب وأموالهم لم يكن جميعها على الشروط المطلوبة في الإسلام، فقد ترجم البخاري: باب المزارعة مع اليهود، فقال الحافظ ابن حجر: "وأراد بهذا: الإشارة

^١ - الفتاوى الشرعية في الاقتصاد/ ط. مجموعة بركة سنة ١٤١١هـ ص ١٧.

إلى أنه لا فرق في جواز هذه المعاملة بين المسلمين وأهل الذمة^١ كما صح أن النبي (صلى الله عليه وسلم) اشترى من يهودي طعاماً إلى أجل ورهنه درعه^٢، وكذلك الأمر عند الصحابة (رضي الله عنهم) حيث كان التعامل معهم سائداً في الجملة^٣.

الخاتمة:

- ١- الاستثمار في الإسلام له منهجه الخاص المتميز القائم على العقيدة والقيم والأخلاق.
ويترتب على ذلك:
- اندفاع المؤمن نحو العمل والاستثمار من منطلق تنفيذ أمر الله تعالى بالتعمير، وإيمانه بأن الربا وبقية المحرمات نقص ومحق للمال، وأن الإنفاق في سبيل الله زيادة وبركة وخير.
- وأن المؤمن يجعل رضاء الله تعالى نصب عينيه، ولذلك يهتم بإطعام الفقراء واليتامى والأسارى، بينما يجعل الكافر مصلحته هي الأساس، ولذلك لا ينفق إلا لمصلحته المادية الظاهرة.
- وتحريم الحيل والغش والاستغلال والاحتكار والظلم والربا وغيره مما حرمه الله تعالى ورسوله الكريم (صلى الله عليه وسلم).
- ٢- الأسهم هي جمع السهم وهو صك يمثل جزءاً من رأس مال الشركة، أو هو نصيب المساهم في شركة من شركات الأموال.

١ - صحيح البخاري، مع فتح الباري. ط. السلفية ١٥/٥.

٢ - المصدر السابق ١٤٢/٥.

٣ - المغني لابن قدامة ٤/٢٤٥-٢٤٧.

٣- أسهم الشركات التي يكون نشاطها في المحرمات، كالبنوك الربوية والشركات التي تتعامل في الخنزير والمسكرات والمخدرات، حكم الاستثمار في هذه الأسهم التحريم بدون خلاف.

٤- أسهم شركات يكون نشاطها في الحلال المحض، كالبنوك الإسلامية، والشركات الإسلامية، حكم الاستثمار في هذا النوع الإباحة بلا شك.

٥- أسهم شركات يكون محل نشاطها الحلال، وليس في نظامها الأساسي أن تتعامل في الحرام، ولكن قد تتعامل مع البنوك الربوية إقراضاً أو اقتراضاً، فحكم هذا النوع مختلف فيه.

فالذي تقتضيه مقاصد الشريعة والمصالح المرسلة جواز الاستثمار فيه

بالشروط التالية:

١- أن يكون دخول المساهم في مثل هذه الشركات لأجل تغيير الشركة وأسلمتها.

٢- أن يتخلص المساهم من نسبة الأموال المحرمة على ضوء الميزانية، فيدفعها إلى الجهات العامة.

وأما المدير وأعضاء مجلس الإدارة وكل من يشارك في كتابة العقود الربوية فآثمون بلاشك إلى أن يذروا الربا.

ومع ذلك فعلى الإنسان المسلم أن يتحرى الحلال بعيداً من الشبهات، وعلى الدول الإسلامية أن تلتزم بالشريعة الإسلامية، وتطهر أنظمتها من الربا والمحرمات والشبهات.

* * *

البيع بالتقسيط

الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه الغر الميامين، وبعد:

لقد كثر اللجوء إلى ما يسمى ببيع التقسيط بسبب الحاجة الفعلية لشراء بعض الأشياء، من تجهيزات المنازل، وأدوات الكهرباء، وأمتعة الاستهلاك، أو لشراء السيارات الخاصة أو العامة، أو الطائرات والسفن التي تملكها الشركات المتخصصة في النقل الجوي والبحري، ونحو ذلك. وكثر السؤال بالتالي عن حكم هذا البيع؛ لاشتماله عادة على زيادة في الثمن أكثر من الثمن الحالّ أو النقدي، واشتباؤه بالربا -ربا النسيئة، وهو حرام شرعاً- والتباسه بالبيعتين في بيعة أو الصفقتين في صفقة المنهي عنه في السنة النبوية.

لذا كان من الضروري بيان حكم هذا البيع؛ تيسيراً على الناس، ومنعاً من الوقوع في الحرج أو المشقة، أو التورط في الحرام، واقتضى ذلك ضبط بيان أحوال الحلال والحرام في كل مسألة، ومعرفة ما يباح شرعاً وما يحرم، وإيراد الأمثلة والتطبيقات الواقعية.

خطة البحث:

- تعريف بيع التقسيط أو الأجل، وأهميته ومشروعيته.
- الفرق بين البيع والربا.

- دفع الاعتراضات وإزالة الشبهات.
 - التطبيقات والأمثلة.
 - الفرق بين بيع التقسيط وبيع الآجال، والتورق، وبيع الوفاء، وبيع المربحة، والإيجار المنتهي بالتمليك، وحسم (خصم) الكمبيالة.
 - العلاج الشرعي للمماطلة أو التأخر في سداد الأقساط المستحقة.
 - الشرط الجزائي والغرامة التهديدية.
 - أجوبة عن أسئلة.
- وأبدأ بالبيان مستعيناً بالله - عز وجل -:

تعريف بيع التقسيط أو الأجل، وأهميته ومشروعيته:

بيع التقسيط: هو مبادلة أو بيع ناجز، يتم فيه تسليم المبيع في الحال، ويؤجل وفاء الثمن أو تسديده، كله أو بعضه، إلى آجال معلومة في المستقبل، والغالب كونها شهرية في السلع المنزلية، ونصف سنوية، أو كل ثلاثة أشهر، أو كل سنة في وسائل النقل الخاصة أو العامة.

فإن كان الثمن كله مؤجلاً لأجل معلوم -كسنة أو أقل- سمي بالبيع لأجل، والثمن عادة في بيع التقسيط أو الأجل أكثر من الثمن النقدي. وكلا النوعين كثير الوقوع في الحياة العملية، وكل منهما وسيلة مرغوب فيها لتوفير الحاجات، وتيسير الحصول على الخدمات، كما أن أغلب تجار التجزئة يشترون السلع من تجار الجملة ويسددون أثمانها أسبوعياً أو شهرياً، لعدم توافر السيولة النقدية، أو الجاهزية لدفع كامل ثمن البضاعة فوراً أو حالاً، ويتم الحصول على الثمن عادة من بيع التجزئة للزبائن. ونجد هذه الظاهرة أيضاً في التعامل مع المصارف الإسلامية لتمويل شراء السيارات، وأدوات المصانع

والمعامل، وتجهيزات المتاجر بما تحتاج إليه من وسائل ثابتة، أو بضائع متحركة،.

والواضح من هذا كون هذا العقد بيعاً، وأنه محقق لحاجات الناس، وليس القصد منه المرباة أو الربح غير المشروع.

وبما أنه يحقق الحاجة فهو مشروع؛ لعموم الأدلة الدالة على إباحة البيع من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والمعقول.

أما القرآن الكريم: فقد وردت فيه آيات تدل صراحة بعمومها أو إطلاقها على مشروعية بيع التقييط أو الأجل، منها قول الله تعالى: (وأحل الله البيع) (سورة البقرة: ٢٧٥)، ومنها قوله سبحانه: (تجارة عن تراض منكم) (سورة النساء: ٢٩)، ومنها قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) (سورة البقرة: ٢٨٢)، وهي صريحة في جواز البيع لأجل معلوم أو محدد؛ لأن معنى الدين: البيع أو الشراء لأجل، والتداين والتبايع بالأجل.

وأما السنة النبوية: فقد ورد فيها أحاديث ثابتة تدل بنصها وصراحتها على جواز البيع لأجل أو بالتقييط، منها ما رواه البخاري ومسلم وغيرهما عن عائشة -رضي الله عنها-: "أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- اشترى من يهودي طعاماً بنسيئة، ورهنه درعاً له من حديد"، والطعام: البرّ أو الحنطة، وفي رواية: "شعيراً"، والنسيئة: أي بالأجل، وفي رواية صريحة: "إلى أجل"، وهذا نظير بيع السلم أو السلف: وهو بيع أجل بعاجل، ومن المعلوم أن بيع السلم جائز؛ لقوله -صلى الله عليه وسلم- فيما يرويه البخاري ومسلم (الشيخان) وغيرهما: "من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم".

وروى مسلم في صحيحه عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: "توفي رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعاً من شعير"، ووضح من الحديثين المرويين عن عائشة أن النبي اشترى بالأجل. وأما المعقول: فإن جميع المعاملات مشروعة رعاية لحاجة الناس إليها ولتحقيق مصالحهم.

وهذه النصوص وإن لم تصرح بجواز الزيادة في الثمن في بيع التقسيط أو الأجل إلا أن عمومها يقضي بجواز الزيادة؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة، وعملاً بمبدأ حرية المتعاقدين وتراضيهما في الاتفاق على الثمن في المعاوضات ما لم يتصادم ذلك مع الحرام شرعاً، فلهما خفض السعر أو زيادته إلا إذا ورد ما يمنع منه شرعاً، كالربا والمقامرة والغبن الفاحش، أو التغيرير، أو التدليس؛ ولأن المقصود من هذا البيع مراعاة الحاجة وتحقيق اليسر والسماحة والمنفعة، ولأن البائع في هذا البيع وإن أخذ زيادة مؤجلة أو مقسطة مع الثمن، فهو مجازف ومخاطر وخاسر في الواقع؛ لأن توافر السيولة النقدية لديه في الحال تمكنه من شراء الشيء مرة أخرى، وإجراء مبادلات عليه، كل مبادلة تحقق ربحاً، ومجموع أرباح المبادلات النقدية تفوق الزيادة المتفق عليها بنحو مقطوع ضمن الثمن في بيع التقسيط أو الأجل.

ومن المعلوم أن البركة في التجارة، فقد جاء في حديث مرسل حسن - كما ذكر السيوطي -: "تسعة أعشار الرزق في التجارة" وروى ابن ماجه أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "ثلاثة فيهن البركة: البيع إلى أجل..^١، وهذا الحديث وإن كان ضعيفاً فإن عمومات النصوص الشرعية تؤيده وتقر مبدأ العمل به.

^١ - نصب الرأفة لأحاديث الهداية للحافظ الزيلعي ٢/٤٧٥.

وليست الزيادة في بيع التقسيط أو الأجل ممنوعة لأجل الزمن؛ لأنه ليست كل زيادة من أجل الزمن محظورة، وإنما ممنوع هو الزيادة للزمن في الربا، بيعاً أو قرضاً، وفي مبادلة الأموال الربوية فقط، كما سألين، بدليل أن للزمن قيمة في بيع السلم؛ فإنه بيع المفاليس، وفي رد الزيادة المتبرع بها غير المشروطة في القرض، وفي احترام الآجال المتفق عليها في العقود. فلا تجوز المطالبة بالدين مثلاً قبل حلول الأجل. وللزمن قيمة اقتصادية مهمة في المقاولات أو عقود الاستصناع، وفي غيرها من أنظمة التجارة والاقتصاد. ولا يلتفت بعد هذا إلى المكابرة أو التشدد في منع بيع التقسيط أو الأجل اعتماداً على جدليات عقيمة، ومناقشات ضعيفة، وادعاءات لا دليل عليها^١.

آراء العلماء في بيع التقسيط أو لأجل:

للعلماء اتجاهان في بيع التقسيط: اتجاه المانعين، وهم قلة، واتجاه المجيزين، وهم الكثرة:

اتجاه المانعين: أنكر بعض العلماء مشروعية بيع التقسيط أو الأجل، وهم زين العابدين علي بن الحسين، والناصر، والمنصور بالله، والهادوية، والإمام يحيى، وعارضهم الصنعاني والشوكاني كما يبدو من كلامهم^٢.

واحتجوا بما رواه أبو داود عن أبي هريرة قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا"، أي له أنقصهما. وقد تكلم فيه غير واحد^٣. وقال الخطابي: لا أعلم أحداً قال بظاهر الحديث وصح البيع بأوكس الثمنين إلا ما حكى عن الأوزاعي، وهو مذهب

^١ - انظر -مثلاً- بحث القول الفصل في بيع الأجل للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق.

^٢ - نيل الأوطار ١٥٢/٥، ط العثمانية المصرية، وسبل السلام ١٦/٣، ط البابي الحلبي.

^٣ - نيل الأوطار ١٥٢/٥.

فاسد. وتعقبه الشوكاني بقوله: ولا يخفى أن ما قاله هو ظاهر الحديث لأن الحكم له بالأوكس يستلزم صحة البيع به.

ومعنى قوله: "أو الربا" يعني: أو يكون قد دخل هو وصاحبه في الربا المحرم إذا لم يأخذ الأوكس بل أخذ الأكثر. وذلك ظاهر في التفسير الذي ذكره ابن رسلان.

وتفسير ابن رسلان: هو أن يسلفه ديناراً في قفز حنطة إلى شهر، فلما حل الأجل وطالبه بالحنطة قال: بعني القفيز الذي لك علي إلى شهرين بقبزين، فصار ذلك بيعتين في بيعة؛ لأن البيع الثاني قد دخل على الأول، فيردّ إليه أوكسهما، وهو الأول، أي أنه يكون نهياً عن بيعتين في بيعة مع إبهام القبول لأي من البيعتين.

وهذا التفسير واضح في أنه صورة من صور ربا الجاهلية، والربا غير البيع العادي، وإن كان بعض الربا جارياً في البيع ولكن في نطاق محدد، وهو مبادلات الأموال الربوية بعضها ببعض، وذلك يختلف عن البيع الحالي، وهو بيع التقسيط أو الأجل، فإن البدلين مختلفان، النقود من زمرة النقدين: الذهب والفضة أو ما يحل محلها من الأوراق النقدية، والمبيع مثل غسالة أو ثلاجة أو سيارة وغيرها ليست من الأموال الربوية إطلاقاً، وإنما الربا محصور إما في المكيلات والموزونات في مذهب الحنفية والحنابلة، أو في المقتات المدخر في مذهب المالكية، أو في المطعوم اقتنياً أو تفكهاً أوتداوياً في مذهب الشافعية.

ولو فرضنا أن حديث أبي هريرة صحيح، فهو -كما ذكرت- موجه نحو البيع الذي يتم على سعرين أو ثمنين بدون تعيين أحد منهما، وأما بيع التقسيط أو الأجل فهو بيع يتم على أحد الثمنين دون إيهام أو إبهام أو جهالة.

لذا فإن الإمام الشافعي -رحمه الله- قال عن هذا الحديث: له تأويلان:

أحدهما: أن يقول: بعتك بألفين نسيئة وبألف نقداً فأيهما شئت أخذت به. وهذا بيع فاسد؛ لأنه إبهام وتعليق.

والثاني: أن يقول: بعتك عبدي على أن تبيعني فرسك، اهـ.
وعلة النهي على التأويل الأول: عدم استقرار الثمن، ولزوم الربا عند من يمنع بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النساء، أي التأخير.
وعلى التأويل الثاني: لتعليقه بشرط مستقبل، يجوز وقوعه وعدم وقوعه، فلم يستقر الملك.

وقوله: "قله أو كسهما أو الربا" يعني أنه إذا فعل ذلك، فهو لا يخلو عن أحد الأمرين: إما الأوكس الذي هو أخذ الأقل، أو الربا، وهذا مما يؤيد التفسير الأول، أي المنع من بيعتين في بيعة.
اتجاه المجيزين:

يرى جمهور العلماء منهم زيد بن علي والمؤيد بالله، والمذاهب الأربعة (الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة)^١ - أن البيع لأجل أو بيع التقسيط جائز ولو كان بسعر أعلى من سعر النقد، أي بثمن مؤجل أو مقسط يزيد على سعر البيع بالثمن المعجل، بأن يكون البيع بثمن أكثر من ثمن السلعة الذي تباع به نقداً؛ لعموم الأدلة القاضية بجوازه، وهو الظاهر^٢.

فمن باع سيارة أو دابة، أو متاعاً منزلياً، أو بعض المفروشات المعدنية أو الخشبية بذهب أو فضة، أو أي نقود رائجة - كالنقود الورقية المتداولة الآن

^١ - نيل الأوطار، المرجع السابق.

^٢ - قال الشوكاني في المرجع السابق ص ١٥٢ عن هذا الاتجاه: وهو الظاهر؛ لأن ذلك المتمسك بالنهي عن هذا البيع يتمسك بحديث أبي هريرة: "قله أو كسهما.." وقد عرفت ما في راويها من المقال، ومع ذلك فالمشهور عنه اللفظ الذي رواه غيره، وهو النهي عن بيعتين في بيعة، ولا حجة فيه على المطلوب ... إلخ.

في كل بلد- بثمن مؤجل إلى ستة أشهر أو سنة مثلاً، جاز البيع؛ لحديث عائشة المتقدم في أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- اشترى من يهودي طعاماً بنسيئة -أي مؤجلاً-، ولم يمنع ذلك بأي ثمن، فسواء كان الثمن أكثر من الثمن المعجل أو مثله جاز البيع؛ لأن اللفظ المطلق يجري على إطلاقه ما لم يقيد بقيد من القيود.

ولأن النبي -صلى الله عليه وسلم- أجاز بنص حديث عبادة بن الصامت في الرويات بيع الشيء بآخر مع اختلاف الجنس.

وهذا الحديث هو ما رواه الإمام أحمد ومسلم عن عبادة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل، سواءً بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد"¹.

يعني أن من باع قمحاً بشعير مثلاً جاز له التفاضل، بأن يكون أحدهما أكثر من الآخر، كرطل برطلين، وحرمة التأجيل في الرويات فقط، ويجب القبض حينئذ في الحال وفي مجلس العقد، بأن يقبض كل من الفريقين ما ابتاعه من الآخر، وإيجاب التقابض محصور في دائرة الأموال الربوية وحدها، والتي هي في اتجاه الحنفية والحنابلة -كما تقدم-: المكيلات -كالحبوب- والموزونات -كالأقطان والمعادن-، وفي اتجاه المالكية: المدخرات المقتناة -كالذرة والأرز والعدس- وفي اتجاه الشافعية: المطعومات، ويكون اشتراط الحلول -أي التقابض في الحال- هو في الأموال الربوية، أما غير الأموال الربوية من آلات وأدوات وتجهيزات وسيارات، فلا يشترط فيها التقابض؛ عملاً بحديث السيدة عائشة المتقدم.

¹ - منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار لابن تيمية الجد مع نيل الأوطار ١٩٢/٥.

وتتفق الربويات وغيرها في إباحة بيعها في الحال بأي ثمن يتراضى عليه العاقدان.

- وبناء عليه، قال فقهاء المذاهب السنية والشيعية الجعفرية والمعتمد عند الزيدية: إذا بيع الطعام بغيره كنفد أو ثوب، أو غير الطعام بغير الطعام كحيوان بحيوان، أو أحد المطعومات بذهب أو فضة أو نقود ورقية رائجة، جاز، ولم يشترط شرط من شرائط بيع الأموال الربوية وهي في حال الجواز: التماثل، والحلول، والتقابض، ولا يكون هناك ربا في البيع، وقد اشترى ابن عمر بغيراً ببعيرين بأمره -صلى الله عليه وسلم إلى إبل الصدقة، وهو حديث صحيح نصّ في جواز التفاوت أو التفاضل، رواه أحمد وأبو داود والدارقطني، والقياس هنا - وهو قياس البيع بأكثر من الثمن المعجل لأجل - على الربا: قياس في مبدأ التفاضل، ولا يلزم منه القول بجواز بيع الدينار بالدينارين إلى أجل، فهذا مقصور على الأموال الربوية، ووردت النصوص بمنعه، بخلاف بيع التقسيط.

ولو قلنا بمنع البيع مطلقاً بأكثر من الثمن النقدي، ولو لأجل، لكان ينبغي منع أرباح التجار مطلقاً؛ إذ لا فرق بين معجل ومؤجل في غير الربا، وفرق كبير بين بيع لتحقيق الحاجة وبين ربا لتولد النقود فيه نقوداً، أو الربويات، شيئاً من مثلها، وهذا ممنوع؛ بسبب وجود استغلال الحاجة، وتعيّن اللجوء إلى الربا، أما البيع مقسطاً فإنه لا إجماع ولا اضطرار إليه ما دام يمكن البيع أو الشراء بسعر معجل.

- وليس في الزيادة عن السعر النقدي الحالّ أي ربا؛ لأن البيع بالثمن الآجل يقع التبادل فيه على أشياء مختلفة في جنسها، وهي السلعة المبيعة بثمنها من النقود، فلا يقاس ذلك على ربا البيوع وعلى القرض؛ لأن التبادل في ربا البيوع والقروض يقع بين شيء وشيء آخر مثله أو من جنسه: نقد بنقد، أو قمح بقمح مثلاً.

الفرق بين البيع والربا:

أحلّ الله تعالى البيع وحرّم الربا؛ لأن البيع مشروع للحاجة والربا محرم للاستغلال، فمن يشتري ثلاجة مثلاً بالتقسيط أو لأجل بسعر أكثر من سعرها الحالي هو محتاج إليها، ولا يقصد المراباة أو الاستغلال.

- والأسعار في البيوع قابلة للتغير، فقد ترتفع فيكون المشتري هو الرباح، وقد تنخفض فيريح البائع، والغرم بالغنم، وهي قاعدة شرعية بمعنى "الخراج بالضمان"، أي أن استحقاق المنفعة بسبب تحمل تبعه الضمان، أما الربا فمشروط فيه الزيادة أو الفائدة الموزعة على أجزاء الزمان، وتتزايد مع مرور الزمان، فتصبح فائدة مركّبة، أما في البيع العادي ولو بالتقسيط، فإن الزيادة المضمومة على السعر النقدي أو الحالّ مقطوعة غير قابلة للزيادة مع مرور الزمان.

- والبائع -كما ذكرت- وإن أخذ سعراً أعلى في المستقبل، فهو في الحقيقة مخاطر؛ لأن أكثر الناس المتعاملين يماطلون في سداد السعر أو الأقساط، مما يضطر الباعة، إلى رفع الدعاوي إلى القضاء، وتلك بنسبة خمسين %٥٠ في المائة من بيوع التقسيط، ونفقات التقاضي كثيرة، والحصول على الحكم يحتاج في أغلب البلاد التي تطبق القوانين الوضعية إلى زمن طويل.

- والبائع أيضاً حر في تقدير الأسعار، فإن لم يرض المشتري ببيع يكون السعر فيه أكثر من سعر النقد أو الثمن المعجل، فليبحث عن طريق آخر لسد حاجته، كالقرض الحسن بلا فائدة، وقل من يقرض اليوم شيئاً من النقود.

- والبيع بالثمن المؤجل نشاط تجاري مفيد يحرك السوق الاقتصادية، على عكس الربا فهو ضار ضرراً محضاً، ولا يحق للبائع أن يطلب في البيع لأجل زيادة عن مقدار الثمن المحدد سلفاً والمؤجل قبضه، وهذا وإن كان

فيه زيادة، والربا زيادة، لكن الشرع أحل الزيادة بالبيع، ولم يحلها بالربا، والمرابي يزيد الفائدة كلما مضى زمان وتأخر المدين عن إيفاء دينه. وعلى كل حال فإن في إباحة البيع بالتقسيط فائدة لكل من البائع والمشتري، فالبايع يزيد في مبيعاته وينشط إقبال الزبائن على متجره مثلاً، والمشتري يحصل على السلعة، ويستمتع باستهلاكها أو استعمالها.

ويؤيد مذهب الجمهور ما نص عليه قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة عام ١٤١٠/١٩٩٠ حول مشروعية بيع التقسيط، ورقم القرار

٦:٢/٥٢

١- "تجوز الزيادة في الثمن المؤجل عن الثمن الحال، كما يجوز ذكر ثمن المبيع نقداً وثنمه بالأقساط لمدد معلومة، ولا يصح البيع إلا إذا جزم العاقدان بالنقد أو التأجيل، فإن وقع التردد بين النقد والتأجيل بأن لم يحصل الاتفاق الجازم على ثمن واحد محدد شرعاً فهو غير جائز شرعاً".

٢- "لا يجوز شرعاً في بيع الأجل التنصيص في العقد على فوائد التقسيط مفصولة عن الثمن الحال، بحيث ترتبط بالأجل، سواء اتفق العاقدان على نسبة الفائدة، أم ربطها بالفائدة السائدة".

أمثلة من نصوص الفقهاء:

جاء في الفقه الحنفي ما يدل على جواز زيادة الثمن المؤجل، قالوا: الثمن قد يزداد لمكان الأجل^١.

وفي الفقه المالكي قالوا: جعل للزمان مقدار من الثمن^٢.

١ - البدائع ١٨٧/٥، تبيين الحقائق ٧٨/٤، حاشية ابن عابدين ١٤٢/٥.

٢ - بداية المجتهد ١٠٨/٢، بلغة السالك ٧٩/٢، حاشية الزرقاني على متن خليل ١٧٦/٥.

وفي الفقه الشافعي قالوا: الأجل يأخذ جزءاً من الثمن، الأجل يقابله قسط من الثمن^١.

وفي الفقه الحنبلي قالوا: الأجل يأخذ قسطاً من الثمن^٢.
وفي الفقه الزيدي قالوا: بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النساء جائز^٣.

وفي الفقه الجعفري قالوا: يصح أن يبتاع ما باعه نسيئة قبل الأجل بزيادة ونقصان، بجنس الثمن وغيره، حالاً ومؤجلاً إذا لم يشترط ذلك^٤.

النص القرآني القاطع بإباحة البيع لأجل:

إن إطلاق النص القرآني وهو قول الله تعالى: (وأحل الله البيع وحرم الربا) (سورة البقرة: ٢٧٥) دليل قاطع على إباحة البيع لأجل أو بيع التقسيط مع الزيادة على الثمن المعجل؛ بدليل ما ذكر شيخ المفسرين الإمام الطبري رحمه الله من سبب نزول هذه الآية للرد على أهل الجاهلية الذين احتجوا بإباحة البيع لأجل مع الزيادة وكون الربا مثله، فكيف يباح الأول ويحرم الثاني؟ فكان الجواب بإباحة البيع وتحريم الربا.

قال الطبري^٥: وذلك أن الذين كانوا يأكلون الربا من أهل الجاهلية، كان إذا حل ما لأحدهم على غريمه يقول الغريم لغريم الحق: "زدني في الأجل وأزيدك في مالك" فكان يقال لهما إذا فعلا ذلك: هذا ربا، لا يحل، فإذا قيل لهما

^١ - المجموع للنووي ٦/١٢، مغني المحتاج ٧٨/٢.

^٢ - مجموع الفتاوى لابن تيمية ٤٩٩/٢٩.

^٣ - الروض النضير ٥٢٦/٣.

^٤ - المختصر النافع في فقه الإمامية: ص ١٤٦.

^٥ - جامع البيان في تفسير القرآن للطبري ٦٩/٢، ط دار المعرفة - بيروت.

ذلك قالوا: سواء علينا زدنا في أول البيع، أو عند محل (حلول) المال، فكذبهم الله في قيلهم، فقال: (وأحل الله البيع وحرم الربا..). يعني جل ثناؤه: وأحل الله الأرباح في التجارة والشراء والبيع، وحرم الربا، يعني الزيادة التي يزداد رب المال بسبب زيادته غريمه في الأجل وتأخير دينه عليه، يقول عز وجل: وليست الزيادة في اللتان إحداهما من وجه البيع والأخرى من وجه تأخير المال والزيادة في الأجل سواءً، وذلك أنني حرمت إحدى الزيادة التي من وجه تأخير المال والزيادة في الأجل، وأحللت الأخرى منهما وهي التي من وجه الزيادة على رأس المال الذي ابتاع به البائع سلعته التي يبيعه، فيستفضل فضلها، فقال الله عز وجل: ليست الزيادة من وجه البيع نظير الزيادة من وجه الربا؛ لأنني أحللت البيع وحرمت الربا، والأمر أمرى، والخلق خلقى، أقضي فيهم ما أشاء، وأستعبدهم بما أريد، ليس لأحد منهم أن يعترض في حكمي، ولا أن يخالف أمرى، وإنما عليهم طاعتي، والتسليم لحكمي.

هذا هو تأويل الآية كما ذكر الطبري، وهو رد على أهل الجاهلية الذين ظنوا أن البيع لأجل مع زيادة مثل بيع الربا المؤجل أو بيع النسيئة، وفرق بين الأمرين، فإن البيع فيه تحقيق الحاجة، والربا لا حاجة إليه؛ لاشتماله على الظلم وتحقيق الفائدة من غير جهد ولا كسب.

والخلاصة: لا يوجد دليل شرعي مقبول يدل على حظر بيع التقسيط أو الأجل؛ لأن الأصل في المعاملات الإباحة، والأصل براءة الذمة حتى يرد المانع أو الحاضر، كما أن الإنسان حر التصرف، في معاملة الآخرين، فيبيع لهذا بثمن ولآخر بثمن.

الفرق الفقهي بين البيع والربا:

أبان الفقهاء^١ الفرق الدقيق بين البيع والربا من خلال تعريف كل منهما، فالبيع: هو مقابلة المال بالمال تمليكاً وتملكاً، أو هو كما -قال ابن عرفة-: عقد معاوضة على غير منافع ولا متعة لذة، فتخرج الإجارة والكرء والنكاح، وتدخل هبة الثواب والصرف والمراطلة (بيع النقد بنقد من نوعه) والسلم (بيع أجل بعاجل).

والربا يجري في البيع والقرض، وهو الزيادة في أشياء مخصوصة^٢. وهو في البيع نوعان: ربا النسيئة، وriba الفضل، أما الأول: فهو الزيادة في أحد البديلين من غير عوض في مقابلة التأجيل، أي تأخير الدفع، وأما الثاني: فهو الزيادة المشروطة لأحد المتعاقدين في المعاوضة، وكلا النوعين محصور في دائرة معينة من الأموال، هي الأموال الربوية، اختلف الفقهاء في ضبطها بسبب الخلاف في علة الربا: أهي الكيل أو الوزن بجنسه عند الحنفية والحنابلة، أو الثمنية (النقدية) في الذهب والفضة عند المالكية والشافعية، والقوت والادخار في المطعومات عند المالكية، والطعمية اقتيناً أو تفكهاً أو تداولياً عند الشافعية.

فمن اشترى سيارة أو خضروات أو حبوباً أو فاكهةً بنقود ورقية، فهو بيع جائز بأي سعر اتفق أو تراضى عليه العاقدان، معجلاً أو مؤجلاً. لكن من باع رطل حنطة برطل ونصف حالاً، أو رطل شعير معجل برطل مؤجل، فهو ربا حرام، لوجود الزيادة الواضحة في الحالة الأولى، وهو نصف الرطل، ووجود زيادة القيمة في الحال الثانية؛ لأن المعجل خير من المؤجل، والعين (الحاضر المعين) خير من الدَّين (الشيء الثابت في الذمة).

^١ - فتح القدير ٧٣/٥، الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي ٢/٣، مغني المحتاج

٢/٢، المغني ٥٥٩/٣.

^٢ - المغني ١/٤.

وأما ربا القرض: فهو الزيادة المشروطة أو المتعارف عليها في الأموال المثلية، من نقود وغيرها من المكيلات والموزونات، أو العدديات المتقاربة كأفراد الحيوان.

يظهر من ذلك أن البيع العادي القائم على مبدأ التراضي وحرية التعاقد التي لا تصادم النظام العام في الشريعة ولا مقتضى العقد، لا مانع فيه شرعاً سواء أكان الثمن معجلاً أو مؤجلاً، وإن وجد تفاوت بين المعجل والمؤجل، أما الربا فهو محصور في البيوع في دائرة معينة لا يتجاوزها، والقرض غير البيع، كما هو واضح.

- دفع الاعتراضات وإزالة الشبهات:

قد توجه اعتراضات ثلاثة لبيع التقسيط، أو أنه يشتمل على شبهات ثلاث، وهي اشتماله على الربا، ومعاوضة الأجل أو الزمن بشيء، ودخوله تحت حكم النهي عن البيعتين في بيعة أو الصفقتين في صفقة.

أما الاعتراض الأول: وهو اشتماله على ربا النساء وriba الفضل، أي الاشتباه بالربا، والربا محظور شرعاً: فهو أن بيع الأجل أو بيع التقسيط بيع ربوي، يتضمن ربا الفضل: وهو الزيادة على المبيع، وriba النساء: وهو الزيادة على الثمن الحال، فمن باع قمحاً مثلاً بثمن مقسط أكثر من الثمن النقدي كان مرابياً؛ لوجود الفضل، أي الزيادة، وتأخير القبض يؤدي إلى ربا النساء، أو شبهة القرض الربوي؛ لأن المقرض يدفع مثلاً دنانير ذهبية، ويسترد بعد أجل محدد دراهم فضية فيها زيادة، تغطي فرق الصنفين (الذهب والفضة) وزيادة أخرى تغطي فرق الأجل وهو الفرق بين قيمة الآجل وقيمة العاجل¹؟

¹ - بيع التقسيط للدكتور رفيع المصري: ص ٣٣.

والجواب: أن الزيادة في بيع الأجل أو التقسيط ليست خالية عن عوض، بل هي في مقابلة العين المبيعة، والعوض أو الثمن مقدر بشكل نهائي لا يزيد مع الزمن، فيكون هذا البيع غير الربا؛ لأنه إذا حل الأجل ولم يؤد الثمن فإنه لا زيادة عليه، ولا يؤخذ إن كان معسراً، عملاً بنظرة الميسرة المنصوص عنها في قول الله تعالى: (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون) (سورة البقرة: ٢٨٠).

وإن كان موسراً غير معسر أو مماطلاً فإن يعزر قضاءً، رعاية لحق الدائن والمجتمع، لجنايته على مصلحتهما، وقد قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: "مطل الغني ظلم"^١ وفي رواية "لَيِّ الواجد يُحِلُّ عِرْضه وعقوبته"^٢. وقد تقدم حديث عائشة: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل، ورهنه درعاً من حديد، وفي لفظ: توفي ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعاً من شعير^٣. وهذا أوضح دليل على معاملة النبي -صلى الله عليه وسلم- بالبيع لأجل، وروى أحمد والبخاري والنسائي وابن ماجه عن أنس ما يؤيد حديث عائشة، قال: "رهن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- درعاً عند يهودي بالمدينة، وأخذ منه شعيراً لأهله" والرهن يتقدمه عادة بيع أو قرض؛ لأنه مجرد وثيقة بالدين.

وأما الاعتراض الثاني: فهو اشتغال بيع التقسيط أو الأجل على معاوضة الزمن أو الأجل بزيادة الثمن، أي أنه يلزم فيه الربا؛ لبيع الشيء بأكثر من سعره المعجل، فيكون ملتبساً بربا النساء (أي التأجيل)، وهذا مردود كما بينت في توضيح رأي جمهور العلماء بجواز هذا البيع؛ لأن معاوضة الأجل

^١ - رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) عن أبي هريرة.

^٢ - رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم عن الشريد بن سويد.

^٣ - رواهما البخاري ومسلم.

بعوض هو ممنوع في الأموال الربوية دون غيرها، فمن باع عشرة غرامات من الذهب الآن بنقود ورقية أو بذهب آخر يوفى في المستقبل، ولو اتحد الوزن في الذهبين، كان ذلك ممنوعاً شرعاً، بدلالة النصوص القطعية في السنة النبوية كما تقدم؛ سدا لذريعة الربا، ولأن المعجل خير من المؤجل، فوجد التفاوت، ومبادلة الأموال الربوية في البيع والسلم والقرض تتطلب المساواة فيما بينها إذا بيعت بجنسها، وهو في الحقيقة قرض ربوي، أما في غير دائرة الأموال الربوية من البيوع العادية فلا مانع من تأجيلها، ولا مانع من تأخر سداد الثمن، سواء كان موازياً للثمن الحالي أو أكثر، وسواء كان البيع سلعة بنقود أو العكس، أو خدمة بنقود وعكسه، وسواء كانت السلعة من القيميات التي تتفاوت قيمتها بتفاوت أفرادها كالآلات والسيارات، أو من المثليات (المكيلات والموزونات والذريعات والعدديات المتقاربة)، كل هذه المبادلات يجوز فيها الأجل، أي تأجيل ثمنها في البيع العادي، أو تأجيل المبيع - كما في عقد السلم - مع قبض الثمن كله في مجلس العقد، ما دام المؤجل قابلاً لثبوته ديناً في الذمة، أي من المثليات، كالنقود والحبوب، لا من الأعيان؛ لأن عين الشيء المبيع بذاته لا يجوز تأجيل تسليمه.

وأما الاعتراض الثالث: فهو اشتغال بيع التقسيط على منع أو نهي شرعي في بعض أحواله، كما إذا قال البائع: ثمن هذا الشيء نقداً بكذا - كألف دينار - وتقسيطاً بكذا - كألف ومائتين - تسدد في أثناء السنة: كل شهر مائة دينار، فيقول المشتري: قبلت الشراء نقداً، صح البيع، ولو قال: قبلت الشراء تقسيطاً صح البيع أيضاً، ولا ريب في ذلك.

وهذا يشتبه بالنهي عن بيعتين في بيعة أو صفقتين في صفقة، روى الإمام أحمد والنسائي والترمذي وصححه عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: "نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن بيعتين في بيعة"، وروى أحمد عن

سماك عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه قال: "نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن صفقتين في صفقة"، قال سماك: هو الرجل يبيع البيع فيقول: هو بنسا بكذا (أي مؤجلاً) وهو بنقد بكذا وكذا.

الواقع أن هذا البيع غير صحيح بسبب جهالة الصفقة، فلم تعرف جهة القبول، هل قبل المشتري حين قال: "قبلت" البيع نقداً أو البيع مؤجلاً، أما لو عيّن الصفقة، وقبل بنحو محدد البيع نقداً صح، أو قبل البيع مؤجلاً أو مقسطاً صح أيضاً، فالمهم - وهذا حاصل فعلاً - أن المشتري بعد عرض البائع سعيرين للسلعة يقول: قبلت إحدى الصفقتين، فيصح البيع، ولا إشكال.

وتفسير سماك في الرواية الثانية في ظاهره: فيه حجة لمن قال: يحرم بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل التّساء (أي التأجيل)، وهذا ما ذهب إليه زين العابدين ومن وافقه ممن تقدم.

والتفسير الدقيق الصحيح هو كما ذكر الإمام الشافعي: هو أن يقول: بعنك هذا الشيء بألف على أن تبيعني دارك بكذا، أي إذا وجب لك عندي وجب لي عندك، أو أن تفسيره: هو أن يسلفه ديناراً في قفيز حنطة إلى شهر، فلما حل الأجل وطالبه بالحنطة قال: بعني القفيز الذي لك علي إلى شهرين بقفيزين، فصار ذلك بيعتين في بيعة؛ لأن البيع الثاني قد دخل على الأول، فيرد إليه أوكسهما، أي أنقصهما، وهو الأول^١.

وكلا التفسيرين مقبول، وهما ممنوعان لاشتغال كل منهما على الربا، ففي التفسير الأول يستفيد البائع الأول على حساب المشتري فائدة أو منفعة هي شراء الدار، وهذا اشتراط يحقق منفعة للبائع الأول غير مقابلة بشيء أو عوض، وهو معنى الربا، وهذا تفسير الحنفية والشافعية والحنابلة.

^١ - نيل الأوطار ١٥٢/٥.

والتفسير الثاني هو عين ربا الجاهلية، وهو قولهم: "زني في الأجل وأزيدك في العوض" وهذا تفسير ابن رسلان في شرح السنن.
إن علة منع البيعتين في بيعة عند أبي حنيفة والشافعي رحمة الله عليهما بسبب جهالة الثمن، فهو عندهما من بيوع الغرر التي نهى عنها^١.
أما بيع التقسيط أو البيع لأجل بثمن أكثر من الثمن النقد أو الحال فلا يدخل في معنى حديث البيعتين في بيعة لسبيين:

الأول: وحدة العقد: إن بيع الأجل أو المقسط هو عقد واحد، وبيع واحد، وثمن واحد، اتفق عليه البائع والمشتري بصفة حاسمة، ولم يوجد بينهما عقدان، كل ما في الأمر أنه وجد عرض من البائع لنوعين من البيع، فإذا تم العقد -ولابد أن يتم- على نحو واحد، وهو بيع التقسيط، صح البيع ولا إشكال، فلا يكون ذلك داخلاً في نطاق النهي عن بيعتين في بيعة، الذي هو قبول المشتري على الإبهام من غير تحديد ثمن بعينه.

الثاني: انتفاء الجهالة: إن جهالة الثمن في بيع التقسيط أو لأجل غير موجودة، فإنه يتم بثمن محدد مقطوع لا يزيد مع مرور الزمن، وينعقد البيع حينئذ على ثمن معلوم واحد يتراضى عليه البائع والمشتري، ولا إشكال أيضاً، جاء في شرح سنن أبي داود^٢: لا خلاف بين الفقهاء على أن المشتري إذا بتّ البيع بثمن تعين.

التطبيقات أو الأمثلة:

هناك تطبيقات أو أمثلة توضح أنواع البيوع الصحيحة والممنوعة، منها:

^١ - بداية المجتهد ١٥٣/٢.

^٢ - ٧٣٩/٣ وما بعده.

- من اشترى ثلاجة أو مدياعاً أو أي متاع آخر، بسعر مؤجل كله أو بعضه لأجل في المستقبل، أو مقسط بأقساط شهرية أو سنوية معينة، جاز الشراء والبيع ولو كان الثمن المقسط أو المؤجل أكثر من ثمن النقد.
- الموظف أو العامل أو غيرهما الذي يشتري حوائجه من البقال أو الجزار من سكر وزيت وصابون ولحم ونحو ذلك، على حساب الشهر، أي أنه يشتري ذلك ولا يدفع الثمن إلا في آخر الشهر عند قبضه راتبه، شراؤه صحيح، وهذا هو المسمى عند الفقهاء: بيع الاستجرار: وهو ما يستجره الإنسان من البياع ثم يحاسبه على أثمانها بعد استهلاكها، إنه عقد متردد بين كونه بيعاً أو ضمان متلفات بإذن مالكا عرفاً، واستقر فقه الحنفية على هذا الاسم تسهيلاً لأمر الناس ودفعاً للحرص، ولا ربا فيه؛ لاختلاف فئة المال الربوي، فالمبيع ربوي وهو الحبوب والمطعومات يتم قبضها بالشراء فوراً، والثمن نقود ورقية مؤجل، وهو ربوي أيضاً، لكنهما من فئتين مختلفتين، المبيع من المطعومات، والثمن من النقود، ولا مانع من التأجيل في دفع الثمن.
- من قال لغيره: اشتر السلعة بكذا وأريحك بها كذا، أجاز الإمام الشافعي هذا البيع أو الشراء.
- المرأة أو الرجل إذا اشترت أو اشترى مصاعاً من الحلبي من صائغ الذهب أو الفضة، كسوار مثلاً، بثمن مؤجل كله أو بعضه، يكون الشراء حراماً؛ لوجود الربا فيه، وهو ربا النساء أي التأجيل؛ لأن الذهب والنقود الورقية من فئة ربوية واحدة، ومبادلة المال الربوي بجنسه من غير قبض البدلين في مجلس العقد ممنوعة شرعاً، لذا كان ما تفعله بعض النسوة من ادخار

¹ - الدر المختار ورد المختار ١٣/٤.

بعض المال ثم الشراء المقسط لبعض الحلي على أشهر ممنوعاً شرعاً؛ لوجود الربا فيه، فإن كان المبيع المؤجل غير ذهب ولا فضة، ولا شيئاً من المطعومات، كالقمح والشعير والتمر والزبيب والملح، جاز البيع ولا ربا فيه.

- من اشترى أضحية أو دابة من الدواب، ولو بثمن مؤجل أو مقسط، جاز الشراء؛ لأن الحيوان ليس مطعوماً على حاله، وإن كان يجوز أكل لحمه، فاللحم مطعوم ربوي بعد الذبح.

- من باع ذهباً بذهب أو فضة بفضة، أو حبواً بمقتاتة بحبوب، أحدهما معجل والآخر مؤجل، لم يجز البيع؛ لوجود الربا فيه باتفاق الفقهاء، فهو إما من النقود الموزونة أو الأثمان، أو القوت والادخار أو الطعمية.

أما لو باع حديداً بحديد، أو قطناً بقطن، وأحدهما مؤجل التسليم، منع البيع عند الحنفية والحنابلة؛ لأن المكيل والموزون من الربويات عندهم، دون غيرهم.

ولو باع حبواً بفاكهة مؤجلة منع البيع عند الجمهور غير المالكية لوجود علة الوزن أو الطعم، أما عند المالكية فليست الفاكهة مقتاتة مدخرة فلا يجري فيها الربا عندهم، خلافاً لغيرهم.

الفرق بين بيع التقسيط وبيوع أخرى:

لابد من بيان الفرق بين بيع التقسيط أو الأجل وبعض البيوع الأخرى،

منها:

الفرق بين بيع التقسيط وبيوع الآجال أو بيوع العينة:

علم مما تقدم أن بيع التقسيط جائز للحاجة عند جمهور العلماء، ولا

ربا فيه، ولا شبهة ربا.

أما بيوع الآجال أو بيوع العينة فهي محظورة شرعاً، حتى عند الشافعية الذين يقولون بصحة العقد في الظاهر، ولكنهم يتركون القصد المؤتم، وهو قصد التوصل إلى الربا إلى الله تعالى، ويراد بها اتخاذ البيع جسراً للربا، كأن يبيع شخص سلعة بعشرة دراهم إلى أجل ثم يشتريها من المشتري ذاته بخمسة نقداً، فتكون النتيجة من توسط البيع أن البائع أقرض خمسة في الحال، وأخذ بدلها عشرة في المستقبل، فهو في الواقع قرض ربوي، لما رواه أحمد وأبو داود وغيرهما عن ابن عمر -رضي الله عنهما-: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "إذا ضنَّ الناس بالدينار والدرهم، وتبايعوا بالعينة، واتبعوا أذنان البقر، وتركوا الجهاد في سبيل الله، أنزل الله بهم بلاء، فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم"^٢. والعينة -كما قال الجوهري-: السلف، وقال في القاموس المحيط: وعَيْنٌ: أخذ بالعينة بالكسر، أي السلف، أو أعطى بها، قال: والتاجرُ باع سلعته بثمن إلى أجل ثم اشتراها منه بأقل من ذلك الثمن، وقال ابن رسلان في شرح السنن: وسميت هذه المبايعة عينة، لحصول النقد لصاحب العينة؛ لأن العين هو المال الحاضر، والمشتري إنما يشتريها ليبيعه بعين حاضرة تصل إليه من فوره، ليصل به إلى مقصوده؛ ولأن ذلك ذريعة إلى الربا؛ فإنه يدخل السلعة ليستبيح بيع ألف بخمسمائة إلى أجل معلوم.

وإن باع سلعة بنقد، ثم اشتراها بأكثر منه نسيئة (مؤجلاً) فقال الإمام أحمد: لا يجوز ذلك إلا أن يغير السلعة؛ لأن ذلك يتخذ وسيلة إلى الربا، فأشبهه مسألة العينة.

^١ - المغني لابن قدامة ٤/١٧٤-١٧٦، فتاوى ابن تيمية ٤٤٦/٢٩ وما بعدها.

^٢ - قال الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام: ورجاله ثقات (سبل السلام ٤١/٣، نيل الأوطار ٢٠٦/٥).

ولبيع الأجل صور عديدة أوصلها المالكية إلى ألف مسألة^١، ورفقوا بينها وبين بيع العينة، فقالوا: أما بيع الأجل فهو أن يبيع شيئاً لأجل -كشهر- ثم يشتريه البائع نفسه من المشتري بجنس ثمنه نقداً بأقل من الثمن الأول، أو إلى أقرب من الأجل، أو بأكثر من الثمن إلى أبعد من الأجل، فلا تجوز هاتان الصورتان للتهمة وأدائهما إلى ممنوع: وهو اجتماع بيع وسلف، أو سلف جر منفعة، أو ضمان بجعل. وأما بيع العينة: فهو أن يقول شخص لآخر: اشتر سلعة بعشرة نقداً وأنا آخذها منك باثني عشر لأجل. فلا يجوز؛ لما فيه من سلف جر نفعاً^٢.

والفرق بين بيع التقسيط أو الأجل وبين بيع الأجل: أن البيع لأجل جائز عند الجمهور ولو بزيادة في الثمن بسبب الأجل، للحاجة، وقيمة الزمن معتبرة في غير الأموال الربوية، أما بيع الأجل فهي غير جائزة، لا بسبب الزيادة في الثمن للأجل بل لاتخاذ البيع جسراً أو واسطة لقروض ربوية، وقد سميت ببيع عينة -كما ذكرت- لأنه يراد بها السلف الربوي^٣.

وليس القصد مطلقاً من بيع التقسيط أو الأجل التوصل لغرض ربوي، وإنما هو التيسير على الناس لتحقيق منافعهم التي يحتاجون إليها، والمعاملات كلها شرعت في الإسلام لتحقيق الحاجة ورعاية المصلحة، ما لم تصادم المحظور شرعاً، من ربا وغش واستغلال وجهالة واحتكار وغبن فاحش ونحو ذلك من أكل أموال الناس بالباطل.

^١ - الفروق للقرافي ٣٢/٢.

^٢ - القوانين الفقهية لابن جزي: ص ٢٥٨، ٢٧١، الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ٧٧/٣، ٧٨، ٨٨.

^٣ - بيع التقسيط للدكتور رفيع المصري: ص ٢٦-٢٧.

الفرق بين بيع التقسيط وبيع التورق:

قد يحتاج الإنسان إلى النقود أو ما يسمى بالسيولة النقدية، فيلجأ إلى

بيع التورق، فما معناه، وما حكمه؟

التورق: هو أن يشتري شخص سلعة بثمن مؤجل أو مقسط، ليبيعها لآخر ويأخذ ثمنها في الحال، قاصداً بذلك الحصول على الورقة، أي الدراهم الفضية أو النقود؛ لسد حاجته، وهو نوع من بيع العينة أو بيوع الآجال، وهو مكروه في قول عمر بن عبد العزيز ومالك وأحمد؛ لأنه حيلة للتوصل إلى النقود، وليس الغرض منه التجارة أو الانتفاع أو الاقتناء، فهو شراء بحيلة^١.

والفرق بينه وبين بيع التقسيط أو الأجل واضح مما ذكر، فإن بيع التقسيط شراء يشتري به الشخص لتوفير أو تغطية حاجة معينة له، أما بيع التورق: فالقصد منه الحصول على النقود، لذا اعتبره عمر بن عبد العزيز مكروهاً قائلاً: التورق أخية الربا، أي أصل الربا، قال ابن تيمية: وهذا القول - أي الكراهة - أقوى، وقال أيضاً: وهو مكروه في أظهر قولي العلماء^٢.

وقال ابن القيم في بيان الفرق: المضطر إلى نفقة يضمن بها عليه الموسر بالقرض حتى يربح عليه في المائة ما أحب: إن أعاد السلعة إلى بائعها فهي العينة، وإن باعها لغيره فهو التورق، وإن رجعت إلى ثالث يدخل بينهما فهو محلل الربا، والأقسام الثلاثة يعتمدها المرابون، وأخفها التورق، وقد كرهه عمر بن عبد العزيز وقال: أخية الربا^٣.

^١ - فتاوى ابن تيمية ٢٩ / ٢٠، ٤٤٢.

^٢ - المرجع السابق ٢٩ / ٤٢١.

^٣ - إعلام الموقعين ٣ / ١٨٢، والأخية بوزن القضية: عروة تربط إلى وتد مدفوق، تشد فيها الدابة.

وقد أجازت هيئة كبار العلماء في المملكة السعودية بيع التورق، بناءً على المفتى به في مذهب أحمد.

الفرق بين بيع التقسيط وبيع الوفاء:

قد يحتاج الشخص أيضاً إلى النقود فيلجأ إلى بيع الوفاء: وهو أن يبيع المحتاج إلى النقود عقاراً على أنه متى وقى الثمن استرد العقار، يتردد بين كونه بيعاً أو رهناً.

وقد ابتكره مشايخ الحنفية في بخارى وبلخ، للتخلص من المنع بانتفاع المرتهن بالرهن، وأجازته الحنفية خلافاً لبقية الفقهاء، وقد أخذ برأيهم قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة في جدة، رقم ٧/٤/٦٧ ونصه:

١- إن حقيقة هذا البيع قرض جر نفعاً، فهو تحايل على الربا، وبعدم صحته قال جمهور العلماء.

٢- يرى المجمع أن يبقى هذا العقد غير جائز شرعاً، ودليلهم واضح، وهو النهي عن بيع الثنيا، وهو ما رواه النسائي والترمذي وصححه عن جابر "أن النبي -صلى الله عليه وسلم- نهى عن المحاقلة والمزابنة

١ - المجلة م ١١٨، ٣٩٦، ٤٠٣، مختصر الطحاوي: ص ١٢٠، الدر المختار ورد المختار ٢٥٧/٤، ونص المادة (١١٨): بيع الوفاء: هو البيع بشرط أن المشتري متى رد الثمن يرد البائع إليه المبيع، وهو في حكم البيع الجائز بالنظر إلى انتفاع المشتري به، وفي حكم البيع الفاسد بالنظر إلى كون كل من الطرفين مقتدرًا على الفسخ، وفي حكم الرهن بالنظر إلى أن المشتري لا يقدر على بيعه إلى الغير. وجاء في لائحة مجلة الأحكام الشرعية التونسية على المذهب المالكي (م ١٦٢٥):

من البيع بشرط مفسد للعقد: بيع الثنيا: وهو البيع على شرط إرجاع المبيع للبائع متى رد الثمن للمشتري، وحكمه: وجوب الفسخ بعد الوقوع ما لم يُقَّت بيد المشتري، وإلا قضي بالقيمة.

والثنيا إلا أن تعلم"، وهو أن يستثنى شيئاً في البيع، وهو اختيار رد المبيع في مدة مجهولة، فلا يصح؛ لما فيه من الجهالة حال البيع، والجهالة نوع من الغرر.

والفرق بينه وبين بيع التقسيط أن الثاني بيع ناجز في الحال مؤجل الثمن كله أو بعضه للمستقبل، وأما بيع الوفاء فهو بيع شرط فيه البائع تمكنه من استرداد المبيع إذا وفى الثمن، فهو أشبه بالرهن، وتطبق عليه أغلب أحكام الرهن، ما عدا تهيئة الظرف للمشتري بالانتفاع بالشيء مادام عنده في يده، من غير حاجة إلى إذن المالك الأصلي والذي صار له صفة البائع. واليوم يستخدم بيع الوفاء في بيع السيارات (الميكروباص) لمدة ستة أشهر، ويدفع الثمن، ويتسلم المشتري السيارة في هذه المدة، ثم يسترد الثمن في نهايتها، ويرد السيارة لمن باعها، أي أنه يفسخ البيع.

الفرق بين بيع التقسيط وبيع المرابحة للأمر بالشراء:

بيع المرابحة للأمر بالشراء: هو بيع السلعة لمن وعد بشرائها مع زيادة ربح معين على الثمن الأول، وهو ما تلجأ إليه المصارف الإسلامية لتلبية حاجة عميل لشراء سيارة أو أي آلة أخرى، لها مواصفات محددة، فيشتريها المصرف ويتملكها ويقبضها، ثم يبيعه لشخص يسمى الأمر بالشراء، فهي مركبة من وعدين: وعد بالشراء من العميل، ووعد من المصرف بطريق المرابحة، ويسدد الثمن على أقساط معينة في مدة معينة، وأطرافها ثلاثة: البائع والمشتري والمصرف (البنك) باعتباره تاجراً وسيطاً بين البائع الأول والمشتري، ولا يشتري البنك السلعة إلا بعد تحديد المشتري لرغبته ووجود وعد سابق بالشراء.

ويتم الشراء أولاً من البنك حسب المواصفات التي يطلبها العميل، ثم يقوم البنك ببيعها مرابحة للواعد بالشراء بثمنها الأول مع التكلفة المعتبرة شرعاً،

ومع إضافة هامش ربح متفق عليه سلفاً بين الطرفين، إما بزيادة ربح معين المقدار أو بالنسبة على الثمن الأول، أو الثمن والكلفة.

وقد وُجّه إلى هذا البيع الاعتراضات الموجهة إلى بيع التقسيط، ومن أهمها أخذ الربا، وأنه من بيوع العينة، وأنه يشتبه بصورة البيعتين في بيعة، وأنه بيع ما لا يملك، وكل ذلك ممنوع منهى عنه شرعاً، وأن فيه إلزاماً بالوعد، وهو إيجاب لما لم يوجبه الله تعالى.

والواقع أن هذا البيع مشروع؛ عملاً بما هو مقرر عند الفقهاء من مشروعية بيع المرابحة، وبخاصة العلم بتكلفة الشراء ومقدار الربح، منعاً من الجهالة المؤدية إلى المنازعة وفساد العقد، وكل هذه الاعتراضات ساقطة؛ لقيامها على مجرد الشبهة أو الأعمال الصورية دون إدراك الحقيقة، فالمصرف يمتلك السلعة أولاً، ويتحمل تبعه هلاكها، ثم يبيعه، وهو لا يبيع حتى يملك ما باعه^١.

جاء في كتاب الأم للإمام الشافعي -رحمه الله-: إذا أرى الرجل الرجل السلعة، فقال: اشتر هذه، وأربحك فيها كذا، فاشترها الرجل، فالشراء جائز، والذي قال: أربحك فيها، بالخيار، إن شاء أحدث فيها بيعاً، وإن شاء تركه^٢.

والشبه واضح بين بيع التقسيط وبيع المرابحة للأمر بالشراء، فكلاهما بيع لأجل، يتم فيه تقسيط الثمن إلى أقساط مستقبلية، وكلاهما يشتمل على زيادة في الثمن المؤجل على الثمن الحالّ أو النقد، لكن بيع التقسيط يتم مع عميل من غير وعد سابق، وبيع المرابحة المذكور يتم بناء على وعد سابق، والوفاء بالوعد لازم ديانة بالاتفاق، ولازم قضاء عند المالكية إن ارتبط الوعد

^١ - انظر بيع المرابحة للأمر بالشراء كما تجرّه المصارف الإسلامية للدكتور يوسف القرضاوي: ص ٣٧ وما بعدها، تطوير الأعمال المصرفية للدكتور سامي حمود: ص ٤٧٩.

^٢ - الأم: ٣/٣٩.

بسبب، أو قال لآخر: تزوج، ولك كذا، فتزوج بذلك، وجب الوفاء به، وهذا اتجاه ابن القيم في أعلام الموقعين^١.

الفرق بين بيع التقسيط والإيجار المنتهي بالتمليك:

تحتاج بعض المؤسسات لآلات أو معدات أو وسائل نقل برية أو بحرية أو جوية، أو غيرها، ولا يكون لديها سيولة نقدية، فتلجأ إلى مصرف مثلاً لشراء هذه الآلات من محركات أو سيارات أو طائرات أو بواخر، فتشتريها لنفسها، ثم توّجرها لتلك المؤسسة بأجور شهرية أو سنوية، وفي نهاية مدة الإيجار يتم الاتفاق على بيع تلك الآلات بسعرها الحالي للمؤسسة المستأجرة، وهذا هو الإجارة التشغيلية أو الإيجار المنتهي بالتمليك، أو البيع الإيجاري في القانون الوضعي.

وهو أن يتفق اثنان على إجارة سلعة مقابل أجر أو أقساط دورية، كل شهر أو ثلاثة أشهر أو سنة أو غير ذلك، فإذا سدد المستأجر الأقساط في مدة معينة، وأعاد المستأجر السلعة إلى مؤجرها في نهاية مدة الإجارة انتهت الإجارة ثم يتفقان على تملك المستأجر السلعة أو المعدات بوضعها الحالي، وبسعر متفق عليه، عن طريق بيعها نهائياً.

فهنا عقدان: عقد إيجار وعقد بيع، يلجأ إليهما بنحو بديل عن بيع التقسيط، إلا أنه في البيع الإيجاري لا يتم نقل ملكية المبيع إلا بعد سداد الأقساط كلها، وهو جائز؛ لأن كلا من الإيجار والبيع اللذين يتمان بنحو منفصل عن بعضهما مشروعان في الشريعة، على ألا يجتمعا في اتفاق واحد.

ويكون الفرق بين بيع التقسيط وهذا العقد هو أن ملكية المبيع تنتقل بمجرد العقد في بيع التقسيط، وتتأخر إلى سداد جميع الأقساط في البيع

^١ - ٣٤٥/١ وما بعدها، ط محي الدين عبد الحميد.

الإيجاري، وكان قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة في الكويت رقم (٦) الأخذ ببدائل عن هذا البيع، منها البيع بالأقساط، مع الحصول على الضمانات الكافية.

بيع التسييط وخصم الكمبيالة:

إذا أخذ البائع بالتسييط من المشتري ما يسمى بالكمبيالة (أو السند الإذني لأمر البائع) المسحوبة على المشتري، وكانت السندات بعدد الأقساط المؤجلة، ثم خصمها لدى المصرف، ليحصل على قيمتها الحالية، كان الخصم حراماً؛ لأنه ربا نسيئة محرم؛ لأن البنك يقطع من قيمة الكمبيالات فائدة في نظير تعجيل القيمة، وهذا يدخل في الربا الحرام، أو بيع الدين بنقد حاضر. ودليل تحريمه أنه بيع النقود بالنقود لأجل، وهو بالإجماع محرّم، للحديث المتفق عليه، عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تُشَقُّوا^١ بعضها على بعض، ولا تبيعوا منهما غائباً بناجز^٢" أي لا تبيعوا مؤجلاً بحال، والناجز: الحاضر، والغائب: الدين المؤجل وعلى هذا فإن المستحقات عند الشركة أو الدولة في المستقبل يحرم أخذ قيمتها في الحال، مقابل ترك نسبة معينة منها لمن ينتظر تحصيلها في موعدها المؤجل.

قاعدة: أنظرنى أزدك، و: ضع وتعجل:

١ - أي لا تفضلوا، من أشف: زاد أو نقص.

٢ - منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ١٩٠/٥.

هاتان من قواعد الربا الحرام، أو أصول الربا^١، أما قاعدة "أنظرنني أزدك" فهي حرام باتفاق العلماء؛ لأنها تمثل ربا الجاهلية التي نزل بها القرآن الكريم، فحرمها بقوله تعالى: (وحرم الربا)، وهي أن يكون للرجل دين عند آخر فيؤخره به على أن يزيده في قدر الدين، سواء أكان الدين طعاماً (بُرّاً ونحوه) أم نقداً، وسواء أكان من سلف أم بيع، أم غيرهما، ووسيلة ذلك أن يبيع الدائن للمدين سلعة بثمن مؤجل إلى وقت معين، ويشتمل الثمن على زيادة عن الثمن النقدي.

وهذا معاوضة على الزمن ذاته، ويختلف عن بيع التقسيط، فإنه بيع ناجز، والثمن معروف مقطوع جملة، ولا يزيد بزيادة الزمن.

وأما قاعدة: "ضع وتعجل" فهي تؤدي إلى الوقوع في الحرام الربوي في الأموال النقدية والمثلّيات من حبوب ونحوها؛ لأن نقص ما في الذمة لتعجيل الدفع شبيه بالزيادة: لأن المعطي جعل للزمان المجرّد مقداراً من الثمن وبدلاً منه.

ومعنى القاعدة: أن يكون لشخص على آخر دين لم يحل، فيعجله قبل حلوله على أن ينقص منه، أو أن يعجل بعضه ويؤخر بعضه إلى أجل آخر، أو أن يأخذ قبل الأجل بعضه نقداً وبعضه عرضاً، أي سلعة تجارية مثلاً، وذلك كله جائز بعد انتهاء الأجل بالاتفاق لا قبله، ويجوز أيضاً أن يعطيه في دينه المؤجل عرضاً قبل الأجل، وإن كانت قيمته أقل من دينه^٢.

وحول هاتين القاعدتين يحسن إيراد نص قرار مجمع الفقه الإسلامي في

دورته السابعة عام ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م وهو ما يلي:

^١ - بداية المجتهد ١٢٧/٢، ١٤٢، أعلام الموقعين ١٣٥/٢.

^٢ - القوانين الفقهية: ص ٢٥٢-٢٨٩، بداية المجتهد، المكان السابق، أعلام الموقعين ١٣٥/٢، الربا والمعاملات في الإسلام للشيخ رشيد رضا: ص ٧٠.

- ١- البيع بالتقسيط جائز شرعاً، ولو زاد فيه الثمن المؤجل على المعجل.
 - ٢- الأوراق التجارية (الشيكات، السندات لأمر، سندات السحب) من أنواع التوثيق المشروع للدين بالكتابة.
 - ٣- إن حسم (خصم) الأوراق التجارية غير جائز شرعاً؛ لأنه يؤول إلى ربا النسيئة المحرم.
 - ٤- الحطيطة من الدين المؤجل؛ لأجل تعجيله، سواء أكانت بطلب الدائن أو المدين (ضع وتعجل) جائزة شرعاً، لا تدخل في الربا المحرم إذا لم تكن بناءً على اتفاق سابق، وما دامت العلاقة بين الدائن والمدين ثنائية، فإذا دخل بينهما طرف ثالث لم تجز؛ لأنها تأخذ عندئذ حكم حسم الأوراق التجارية.
- ومسوغات هذا القرار أن قاعدة "ضع وتعجل" لم يصح الحديث الوارد فيها، وأن إسقاط بعض الدين هو من قبيل الصلح الذي أجازته الحنابلة، وأن القاعدة يعمل بها في حال عدم وجود اتفاق سابق على مضمونها، فإن لم يكن فيجوز التنازل عن بعض الدين.

علاج المماظة أو التأخر في سداد الأقساط:

قد يماطل المدين أو يتأخر في سداد بعض الأقساط المستحقة عليه شرعاً، فما العلاج؟ علماً بأنه لا يجوز تقرير زيادة في الدين باسم الفائدة؛ لأن ذلك حرام شرعاً.

وصف النبي -صلى الله عليه وسلم- فعل المماطل بأنه ظلم، وأنه يستحق العقاب الجسدي بالسجن، وهو تعزير، وذلك في حديثين تقدم إيرادهما وهما:

أ- ما رواه البخاري ومسلم بل الجماعة عن أبي هريرة قال: "مطل الغني ظلم"^١.

ب- وما رواه أحمد في مسنده والبخاري وأصحاب السنن إلا الترمذي، والحاكم في المستدرک أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: لَيَّ الواجد ظلم، يُحلّ عرضه وعقوبته"^٢ والواجد: المليء.

والعلاج عند الفقهاء ليس بفرض غرامة مالية؛ لأنهم قرروا أنه لا يجوز تغريم المتأخر بغرامة مالية؛ لأنه ربا نسيئة محرم قطعاً، وهذه هي الغرامة التهديدية المقررة في القوانين الوضعية.

ولكن يجوز فرض غرامة مالية يُتصدق بها على المحتاجين، ولا يأخذها الدائن، ويجوز أيضاً حبس المدين إذا كان موسراً.

وأما المعسر فيعطى مهلة زمنية أخرى لسداد الدين، عملاً بنظرة الميسرة في قول الله تعالى: (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة) (سورة البقرة: ٢٨٠).

لكن في نطاق المقاولات -لا في وفاء الديون النقدية أو المثلية- يجوز الاتفاق بين المتعاقدين على فرض جزاء عند التأخر عن تنفيذ الالتزام، وهذا ما يعرف بالشرط الجزائي، وقد أقره ابن القيم، عملاً بما رواه البخاري عن شريح القاضي أنه قال: من شرط على نفسه طائعاً غير مكره فهو عليه.

وأقرت أيضاً هيئة كبار العلماء في السعودية الشرط الجزائي في قرارها الصادر في دورتها الخامسة عام ١٣٩٤ بالطائف، وجاء فيه: "وإذا كان الشرط الجزائي كثيراً عرفاً، بحيث يراد به التهديد المالي، ويكون بعيداً عن مقتضى القواعد الشرعية، فيجب الرجوع في ذلك إلى العدل والإنصاف، على حسب ما

١ - نيل الأوطار ٥/٢٣٦.

٢ - نيل الأوطار ٥/٢٤٠.

فات من منفعة أو لحق من مضرة، ويرجع تقرير ذلك عند الاختلاف إلى الحاكم الشرعي، عن طريق أهل الخبرة والنظر".

وواضح من هذا القرار أن الهيئة أقرت التعويض عن الخسارة الواقعة والريح الفائت بقولها: "ما فات من منفعة أو لحق من مضرة".

وأما المدين المفلس: فيجوز للبائع استرداد المبيع إذا كان باقياً لم يتلف ولم يكن قد استوفى من ثمنه شيئاً، فإن استوفى من ثمنه شيئاً، أو تلف المبيع أو تعيب كان البائع كبقية الدائنين الآخرين، أي أسوة الغرماء، وذلك لما رواه الجماعة عن أبي هريرة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "من أدرك ماله بعينه عند رجل أفلس أو إنسان قد أفلس، فهو أحق به من غيره"، وفي لفظ قال في الرجل الذي يُعَدِم: إذا وجد عنده المتاع، ولم يفَرِّقه: إنه لصاحبه الذي باعه" رواه مسلم والنسائي، وفي لفظ: "أيا رجل أفلس فوجد رجل عنده ماله، ولم يكن اقتضى من ماله شيئاً فهو له" رواه أحمد^١.

وروى مالك في الموطأ وأبو داود -وهو مرسل- عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: أيا رجل باع متاعاً فأفلس الذي ابتاعه ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئاً فوجد متاعه بعينه، فهو أحق به، وإن مات المشتري فصاحب المتاع أسوة الغرماء^٢.
والحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات.

- أجوبة عن أسئلة تثار حول بيع التقسيط^٣:

الضرورة أم الاختراعات، لأجلها تكتشف الأشياء وتخترع، وتستجد طرق المعاملات وتزوج، وتتعدّد القضايا والمسائل، ومنها البيع بالتقسيط، رجل يحتاج

^١ - نيل الأوطار ٥/٢٤٢.

^٢ - أسنده أبو داود من وجه ضعيف (المرجع السابق).

^٣ - هذه أجوبة لأسئلة من مجمع الفقه الإسلامي في الهند في الدورة العاشرة.

إلى شيء ويريد أن يشتريه ولكن ثمنه يفوق صلاحيته للشراء، فلا يستطيع تحقيق حاجته، والتجار البارعون بحثوا عن حل هذه المشكلة، فقدموا صورة البيع بالتقسيط، ليشتري المحتاج ما احتاجه بأداء ثمنه في عدة أقساط (حسب صلاحيته وظروفه).

فالمصور الرائجة لمثل هذه المعاملة تطرح عدة تساؤلات، وهي:

١ - هل يصح أن يكون ثمن الشيء المبيع نسيئة أكثر منه نقداً؟

تبين مما ذكرته أن جمهور الفقهاء والمحدثين، ومنهم أئمة المذاهب الأربعة أجازوا بيع الشيء بأكثر من سعر يومه، أي بأكثر من سعر النقد، لأجل النساء أو التأجيل، بشرط أن يجزم العاقدان بأنه بيع مؤجل بأجل معلوم، وبثمن متفق عليه عند العقد، دون أن يزيد مع مرور الزمن إذا تأخر المدين عن سداد الدين؛ لعموم الأدلة الدالة على جواز البيع، ومنها قول الله تعالى: (وأحل الله البيع) (البقرة: ٢٧٥)، فلا يمنع القرآن ولا السنة هذا البيع، وليس فيه ربا حرام بسبب الزيادة في الثمن؛ لأنه ليس قرضاً، ولا بيعاً للأموال الربوية بمثلها، وإنما هو بيع محض، يجوز للحاجة، والبائع حر في أن يبيع بضاعته بأي ثمن شاء، سواء أكان بسعر السوق أم لا، وله أيضاً أن يبيع سلعته لشخص بثمن معين ولآخر بثمن آخر.

٢ - هل يلزم أداء الثمن المؤجل في دفعة واحدة، أو يجوز أدائه في أقساط عديدة، مثل أن يكون ثمن الشيء عشرة آلاف درهم أو (ريال أو روبية أو ليرة مثلاً) فيؤدى في عشرة أقساط (كل قسط هو ألف في كل شهر)؟

لا فرق في أداء الثمن بين أن يكون دفعة واحدة، حالاً أو مؤجلاً أو يكون على أقساط معينة كل قسط في شهر أو أسبوع مثلاً، بحسب اتفاق

العاقدين وتراضيهما، وإن كان الأصل دفع الثمن كله نقداً، أو في الحال، ومع ذلك يجوز تأجيل دفع الثمن كله، أو تقسيطه على أقساط دورية، للإذن الشرعي بتأجيل الدين، في قول الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) (البقرة: ٢٨٢)، وقياساً على أداء أقساط أو نجوم عقد الكتابة بين السيد ومملوكه ليتمكن من التحرر، في قوله تعالى: (والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم، فكااتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ..) (النور: ٣٣).

٣- رجل يبيع البضاعة نسيئة وحالاً، ويعقد المعاملة بأن ثمن البضاعة حالاً مائة ريال أو روبية مثلاً، وثمانها نسيئة مائة وربع مائة ريال أو روبية، فما حكم الشرع لهذه المعاملة؟ هل يلزم لجواز زيادة الثمن في البيع نسيئة ألا يذكر إلا النسيئة فقط؟

في مجال عرض السلعة للبيع أو المساومة، لا بأس أن يقول البائع: أبيعته نقداً بمائة ونسيئة (لأجل) بمائة وربع أو عشرة في المائة؛ لأنه إذا جاز اختلاف الأثمان بين النقد والنسيئة، جاز اختلافها في آجال مختلفة، ولكن بشرط أن يكون ذلك عند المساومة، أما عند إبرام العقد فلا يصح إلا إذا اتفق البائع والمشتري على أجل معلوم وثمان معلوم، فلا بد من الجزم بأحد الثمنين؛ منعاً من الوقوع في الجهالة، ولئلا يقع الفريقان في صورة النهي عن بيعتين في بيعة أو صفقتين في صفقة، أي أنه في حالة المساومة لا يلزم بيان كون الثمن نقداً أو كونه مقسطاً أو مؤجلاً، دون جمع بينهما، وإنما يصح إبداء الأمرين معاً، وعلى هذا لا يلزم لجواز زيادة الثمن في البيع نسيئة (لأجل) ألا يذكر إلا النسيئة فقط، وذلك في حال المساومة أو عرض قائمة الأسعار، وأما عند إبرام العقد فيلزم الاتفاق على الثمن المؤجل أو النسيئة فقط؛ لأن عقد البيع حين تبادل الإيجاب والقبول يتطلب شرعاً كون الثمن معلوماً، والأجل معلوماً، والمبيع

معلوماً، فإذا كان البيع نسيئةً أو مؤجلاً لزم الاقتصار على الثمن المؤجل أو المقسط، حين إبرام العقد، لا قبله.

٤ - زيادة الثمن في البيع نسيئةً بالنسبة للبيع حالاً، هل تدخل في الربياً؟

ومنشأ السؤال أن الثمن الزائد يبدو عوضاً عن الوقت:

زيادة الثمن في البيع المؤجل أو المقسط عن الثمن النقدي، لا تدخل الربا؛ لأن الربا الحرام مقصور على تبادل الأموال الربوية بمثلها، وهي النقود والحبوب ونحوها من المطعومات في اتجاه المالكية والشافعية، وكل موزون أو مكيل في اتجاه الحنفية والحنابلة، والربا - كما قال القرطبي في تفسيره - ربوان: حلال وحرام، والحلال: هو البيع لأجل أو بالتقسيط، أو الزيادة في الوفاء، أو رد الهبة أو الهدية بأكثر من الشيء المهدى أولاً.

والجائز محصور في زيادة الثمن نفسه بحيث يكون مقطوعاً به لا يزيد ولا ينقص بمرور الزمان، فلا يجوز تقاضي الفائدة على التأخير في الأداء، فهذا هو الربا الصريح، فلو قال البائع: بعثك هذا الشيء بثمانية دراهم أو ثمانين روبيات نقداً، فإن تأخرت في الأداء إلى مدة شهر، فعليك درهمان أو روبيتان زيادة على الثمانية، كان ذلك ربا حراماً، فكل زيادة على الثمن الأصلي النقدي تكون ربا، سواء سميت "فائدة" أو غرامة تأخيرية (تهديدية)، أي زيادة بسبب التأخير؛ لأن الثمن الأصلي صار ديناً في ذمة المشتري، فما يتقاضاه البائع من الزيادة الدورية يكون رباً حراماً.

وليست الزيادة في بيع التقسيط محرمة، وإن كانت تبدو عوضاً عن الوقت؛ لأن الشرع لم يحرم كل زيادة بسبب الزمن أو القوت، إنما حرم الزيادة في دائرة الأموال الربوية فقط، أما البيع العادي كبيع بضاعة بعملة نقدية معينة

أومتداولة في الدولة، فليس داخلاً تحت بيوع الأموال الربوية، إلا إذا كانت هناك زيادة محضة بمرور الزمان بعد الاتفاق على ثمن نقدي معين، فهذه الزيادة محرمة شرعاً، أما الزيادة المتفق عليها سلفاً، وإن روعي فيها عنصر الزمن، فلا تمنع إباحة البيع وصحته؛ لأنها جزء من الثمن المتفق عليه والذي صار ديناً في ذمة المشتري، ولا يزيد هذا الثمن بعد تمام البيع ولا ينقص.

٥- تاجر يبيع نسيئة بحيث إن ثمن البضاعة في صورة أدائه، في ستة أقساط اثنا عشر ألف درهم أو روية (كل قسط لألفين) وفي صورة أدائه في اثني عشر قسطاً ثلاثة عشر ألف ومائتا درهم أو روية (كل قسط لألف ومائة) فيقدم التاجر كلتا الصورتين أمام المشتري، ثم يتفان على إحدى الصورتين، فما الحكم الشرعي لهذه المعاملة؟

الجواب عن هذا السؤال كالجواب عن السؤال الثالث المتقدم؛ لأن هذه عروض يعرضها التاجر أمام المشتري كما يعرض ثمن البيع النقدي وثمان البيع المؤجل أو المقسط، ولا تضر هذه العروض في مجال المساومة، فإذا اختار المشتري البيع تقسيطاً أو صورة من صور البيع المقسط، ووافق التاجر على صورة معينة، جاز العقد وأبيح، وليس في ذلك ربا أو شبهة ربا؛ لأن ذلك بيع عادي، والربا إما في القرض أو في بيع الأموال الربوية بمثلها، وكذلك ليس هذا من البيعتين في بيعة حيث يوجد تردد من غير جزم بإحدى البيعتين، فيكون المنع حينئذ بسبب جهالة الثمن.

وقد اتفق أكثر الفقهاء -كما تقدم- على الزيادة لقاء تأخير الثمن، سواء اتفق على دفعه مرة واحدة في المستقبل أو على دفعات أو أقساط، ولا مانع شرعاً من صور التقسيط، فإذا تم العقد بقبول الموجه إليه العرض إحدى الصفتين أو إحدى صورتَي التقسيط، جاز العقد، ويكون هذا بمثابة الإيجاب

المبتدأ من المشتري، فإذا انضم إليه القبول من البائع تم العقد حينئذ وأصبح العقد والتمن مقطوعاً به من البداية، فلا يزيد بمرور الزمان، ولا تتعين الزيادة عوضاً عن الزمان؛ لأن بعض الناس قد يبيع سلعته لأجل بأقل مما اشتراها به لقلّة الطلب على البضاعة، وللخوف من كسادها ورخصها، وقد يضطر لبيعها أحياناً بأقل من قيمتها الحقيقية لأجل أو عاجلاً، فإذا زاد أحياناً فهو لتغطية تعطيل تحريك النقود في شراء سلعة أخرى وبيعها في الحال، فيكون البائع هو المتضرر في بيع التقيط، وليس في هذا البيع شائبة الربا؛ لأن بيع التقيط أو مع تأجيل الثمن عقد قائم بذاته، ينظر إليه من حيث سلامة العقد عن الغرر أو الجهالة، وكل بيع لا يخلو من زيادة في الغالب، وهو ربح البائع، وإنما الممنوع الزيادة في الأصناف الستة الربوية، وقد روى أحمد وأبوداود والدارقطني "أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أمر عبد الله بن عمرو بن العاص أن يجهز جيشاً، فكان يشتري البعير بالبعيرين إلى أجل" وهذا واضح في جواز أخذ زيادة على الثمن نظير الأجل.

والخلاصة: أن اختلاف صور التقيط لا يمنع من صحة البيع إلا إذا نص على كلمة "الفائدة"، فيقال: فوائد التأخير عن الأقساط عشرة أو مائة مثلاً، فإذا قال البائع: ثمن السيارة خمسون ألفاً، يدفع عند التعاقد خمسة آلاف، ويقسط الباقي على عشرة أشهر، وفوائد التأخير خمسة آلاف، فتكون قيمة القسط الشهري خمسة آلاف، وهذا يعني ربط الزيادة بالدين ومدته، ويستوفي البائع حينئذ (٥٥) ألفاً، وتكون الزيادة عن الخمسين ألفاً التي هي ثمن السيارة رباً صريحاً.

٦- تم بين الفريقين ثمن البيع حالا عشرة دراهم أو روبيات، وكذلك أنه إذا لم يدفع الثمن خلال شهر فيضاف درهمان أو روبيتان على الثمن،

وعلى تأخير كل شهر يضاف درهمان أو روبيتان، فما حكم الشرع في هذا؟

من الواضح حرمة هذه الصورة من البيع، للنص على زيادة الدراهم أو الروبيات بتأخر المشتري عن الدفع، فهي زيادة محضة ودائمة مع مرور الزمان، فتكون ربا، على عكس الزيادة المضمومة إلى الثمن في الجملة عند التعاقد من غير تعرض لزيادة أخرى على الثمن بسبب الزمن.

٧- في العقد نسيئة تم تعيين الثمن مؤجلاً مع تعيين المدة، سواء في الأقساط أو في دفعة واحدة، واتفق كذلك أن في صورة عدم أداء الثمن كاملاً أو الأقساط كلها أو أي قسط منها على الوقت المعين يجب أداء الزائد، سواء كان قدر هذا الزائد معيناً أو بشكل مئوي، فهل يجوز ذلك في الشرع؟ والزائد على الثمن يعتبر غرماً مالياً أو ماذا؟

هذا ما يجري بين الناس في مجال القوانين الوضعية التي تبيح الربا، ويسمون هذه الزيادة بالغرامة التهديدية أو الغرامة التأخيرية، وهذا حرام شرعاً؛ لأن المشتري إذا تأخر في دفع الأقساط -كلها أو بعضها- عن موعدها، تحسب فوائد تأخير إضافية، تعادل سعر الفائدة السائد، والفائدة الزائدة داخلة في تحريم ربا النسيئة التي كانت سائدة في الجاهلية، إذا لم يقر المدين بسداد أو وفاء مبلغ القرض.

٨- للتأكد من الحصول على الثمن المؤجل ربما يأخذ البائع من المشتري شيئاً كرهن، وبهذا الصدد تأتي أسئلة تالية:

- أ- هل يجوز للبائع الاستفادة من المال المرهون؟
- ب- إذا تلف المال المرهون في قبض البائع، فما الحكم الشرعي فيه؟

ج- إذا لم يدفع المشتري الثمن عند حلول أجله وما ظل في الأداء، فكيف يحصل البائع على الثمن من المال المرهون؟
الثمن المؤجل دين على المشتري، فيحق للبائع مطالبة المشتري بتوثيق هذا الدين بأحد أنواع التوثيق، كالرهن أو الضمان (الكفالة) أو حبس المبيع لدى البائع لاستيفاء الثمن.

والفرق بين الرهن وحبس المبيع عند البائع يظهر في حال هلاك المبيع، فإذا هلك المبيع المحبوس عند البائع، كان مضموناً عليه بالثمن، وينفسخ البيع، وأما إذا هلك المرهون عند البائع بغير تعدّ منه ولا تقصير فلا ينفسخ البيع، بل يهلك من مال المشتري، ولا يسقط الثمن، وإذا هلك بتعدّ منه يضمنه المرتهن بقيمته السوقية، لا بالثمن.

وأما إجابة الفقرة (أ): فإن البائع يجوز له عند الحنفية والمالكية الاستفادة من المال المرهون أو الانتفاع به بإذن الراهن -وهو المشتري- إذا كان سبب الدين هو البيع، فيعدّ مقابل الانتفاع بالرهن جزءاً من الثمن، فإن كان سبب الدين هو القرض فإن الانتفاع بالمرهون بإذن الراهن لا يتفق مع روح الشريعة، التي تأبى أن يستفيد المقرض شيئاً على حساب المقرض.

وأما إجابة الفقرة (ب): فإن البائع يضمن تلف المرهون مطلقاً بالتعدي أو بالتقصير في المحافظة عليه، فإن لم يتعدّ أو لم يقصر فإنه يضمن عند الحنفية الأقل من مقدار الدين (وهو الثمن هنا) وقيمة المرهون، لكن في حالة حبس البائع المبيع لاستيفاء الثمن فلا يجوز في بيع التقييط؛ لأنه بيع مؤجل، وحق البائع في حبس المبيع إنما يثبت في البيوع الحالة، لا في البيوع المؤجلة¹.

¹ - الفتاوى الهندية ١٥/٣.

وأما إجابة الفقرة (ج): فإن كان المشتري -وهو المدين- معسراً لا يقدر على وفاء دينه، فيجب على البائع -وهو الدائن هنا- إنظاره إذا كان معدماً؛ لأنه في حالة عجز مطلق عن أداء ما عليه من دين، ولا سبيل لتكليفه شرعاً بما لا يطيق، ولقوله تعالى: (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة) (البقرة: ٢٨٠)، وإن لم يكن معدماً، أي يملك بعض المال، فيندب تأخيره إلى أن يوسر. وأما إن كان المشتري موسراً، وما طل في الأداء، فإن جميع بقية الأقساط تصبح حالة فوراً، وللبائع أن يطلب من القضاء تحميل المشتري جميع الأقساط، واتخاذ ما يناسب للوصول إلى حقه، بتعزيره بدنياً أو مالياً، وقد أجازت بعض هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية إلزام المدين المماطل دفع تعويض عن الضرر الذي ألحقه بالمصرف نتيجة مماطلته وبسبب حجز المال عن الاستثمار وتحقيق الربح، ويقدر التعويض بمقدار نسبة الربح التي كان يمكن أن يحققها دين المماطل لو استثمره المصرف، واستدلوا بالمصلحة المرسلّة المتفقة مع مقاصد الشريعة، وبأحاديث ثلاثة وهي:

- ١- "مطل الغني ظلم"^١.
- ٢- "لِيُ الْوَاجِدَ يَحِلُّ عَرْضُهُ وَعَقُوبَتُهُ"^٢ أي عقوبته بالحبس ونحوه من التوبيخ والغرامة.
- ٣- "لا ضرر ولا ضرار"^٣.

١ - خلاصة الفتاوى ٥٤/٣.

٢ - متفق عليه.

٣ - أخرجه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجة والحاكم، وهو صحيح.

٤ - أخرجه مالك والشافعي مرسلًا، وأحمد وعبد الرزاق وابن ماجة والطبراني، حسنه النووي، وقال: له طرق يقوي بعضها بعضاً.

والمصارف التي لم تأخذ بهذه الفتوى لعدم إقرارها من هيئات الرقابة الشرعية فيها رأت اللجوء إلى التحكيم لرفع الضرر، والقول بحل بقاء الأقساط فوراً، وتمكينها من المطالبة بجميع الأقساط، واتخاذ ما تراه لازماً للوصول إلى حقه.

٩- هل يجوز للبائع أن يحبس المبيع عنده إلى أن يتم تسديد الثمن كله، أو تسديد بعض الأقساط؟ وما هي نوعية حبس البائع المبيع؟

ويمكن أن يتصور ذلك بطريقتين:

أ- حبس المبيع لجعله رهناً.

ب- حبس المبيع لاستيفاء الثمن.

فما الحكم الشرعي لهاتين الطريقتين؟ وإذا جاز أي منهما فما هي

القيود له؟

الجواب: حبس البائع المبيع لجعله رهناً فيه تفصيل، ويتم بطريقتين^١:

الأول: أن يرهنه المشتري قبل قبضه من البائع: وهذا لا يجوز؛ لأنه

في معنى حبس المبيع عند البائع لاستيفاء الثمن، وذلك لا يجوز في البيوع المؤجلة، وبيع التقسيط بيع مؤجل.

والثاني: أن يقبضه المشتري من البائع أولاً ثم يرده إليه بصفة كونه

رهناً، وهذا جائز عند أكثر الفقهاء^٢.

وأما حبس البائع المبيع لاستيفاء الثمن فلا يجوز في بيع التقسيط،

كالطريق الأول في الحالة السابقة، كما تقدم؛ لأن البيع بالتقسيط بيع مؤجل،

١ - أحكام البيع بالتقسيط للقاضي محمد تقي العثماني: ص ٨.

٢ - المغني ٥٠٣/٦، ط الأمير تركي بن عبد العزيز.

وحق البائع في حبس المبيع لاستيفاء الثمن إنما يثبت في البيوع الحالة، وليس له ذلك في البيوع المؤجلة.

١٠ - في صورة عدم أداء أقساط الثمن يكون المبيع بيد البائع ثم يملكه البائع، ولا يرد إلى المشتري ما دفعه من الأقساط، فهل يجوز ذلك؟ وإذا جاز، فما هو وضع الأقساط المدفوعة؟

الجواب: المرهون مملوك لصاحبه الراهن، والملكية تنتقل بالبيع، بمجرد الإيجاب والقبول، ولا يحق للمرتهن الانتفاع بالرهن ولا التصرف فيه ولا تملكه؛ للحديث النبوي: "لا يَغْلُقُ الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه وعليه غرمه"، أي لا يصبح مستحقاً للمرتهن، فإذا تملك البائع المبيع عند تقصير المشتري في الأداء عند حلول الأجل، فله أن يطلب بيع الشيء المرهون إما بإذن الراهن أو بإذن القاضي، ويسدد دينه، ولكن لا يجوز له أن يتجاوز عن الثمن المتفق عليه في العقد، أي أن حقه مقصور على استيفاء ما بقي له من أقساط عند المشتري، ولا يجوز له أن يملك المبيع، ولا أن يمتنع عن رد شيء من الأقساط المدفوعة له، وإنما عليه ردها إلى صاحبها المشتري (المدين) أو يحتسبها من دينه، ويرد باقي ثمن المرهون إلى الراهن (المشتري).

١١ - هل يمكن أن يجعل المبيع رهناً عند المشتري وفي استعماله، ويكون حق البيع والتصرف للبائع الذي لأجل حقه جعل المبيع رهناً؟

الأصل في الرهن أن يكون المرهون في حيازة المرتهن وقبضه؛ لقوله تعالى: (فرهان مقبوضة) (البقرة: ٢٨٣)، لذا اشترط جمهور الفقهاء غير الشافعية أن يكون المرهون عند المرتهن، وهذا واضح في الرهن الحيازي، الذي هو الأصل في الرهن، فلا يصح إبقاء المرهون عند الراهن، وهو هنا المشتري،

١ - أخرجه مالك وابن ماجه والبيهقي.

أما الرهن الرسمي أو التأميني -وهو وضع إشارة الرهن على المرهون في صحيفة العقار في السجل العقاري- فلا يكون المرهون عند المرتهن، وإنما يكون له الحق بالمطالبة ببيع المرهون عند امتناع المدين الراهن عن وفاء الدين، وليس لمالك العقار المرهون ببيعه إلا بعد افتكاك الرهن وسداد الدين.

ومنه ما يسمى بالرهن السائل أو الذمة السائلة: كأن يرهن المدين سيارته لدى المرتهن ولكن تبقى السيارة بيد المدين الراهن يستعملها لصالحه كيف يشاء، ويثبت للدائن المرتهن حق في بيعها إذا قصر صاحبها في أداء دينه، ويسمى هذا الحق "الذمة السائلة".

هذا النوع وما قبله من أنواع الرهون المستجدة جائز شرعاً؛ لأنه يحقق مصلحة المرتهن بالمطالبة ببيع المرهون وإن لم يكن موجوداً بيد المرتهن، ولأن الفقهاء الذين اشترطوا قبض المرتهن للشيء المرهون أجازوا إعاة المرهون للراهن، وانتفاعه به، فإن هلك المرهون عند الراهن فإنما يهلك على ملكه، ويحق للمرتهن أن يبيعه لتسديد دينه عند حلول الأجل.

ثم إن المرتهن في "الرهن السائل" يقبض مستند الملكية، ويتحقق مقصود المرتهن من قبض المرهون بتمكينه من بيعه عند الحاجة، كما يتحقق هدفه من الرهن بتوثيق الدين، وإن لم يقبض المرهون، من طريق حقه في وفاء الدين عن طريق بيع المرهون، وفي هذا الرهن السائل مراعاة مصلحة الراهن؛ حيث يتمكن من الانتفاع بملكه، ومصلحة المرتهن بالاحتفاظ بحق التسديد، دون أن يضمن الشيء المرهون عند الهلاك، وقد يتعذر القبض في التجارة الدولية^١.

^١ - أحكام البيع بالتقسيط للشيخ تقي العثماني: ص ١٢-١٣.

١٢- الضمان من المشتري يأتي تحت عقد الكفالة المعروف، ولكن راجَ اليوم أخذ الأجرة والعض عليها عند الأشخاص والمؤسسات، فما حكم أخذ العوض؟ مع أن "خطاب الضمان" شيء معروف ورائج في هذا العصر؟

الضمان أو الكفالة لتسديد الدين الواجب على المشتري يلتزم به طرف ثالث يلتزم بتسديد الدين إذا قصر المدين الأصلي، هو أمر مشروع لا إشكال فيه، ولكنه يكون تبرعاً أو مجاناً من غير أجر؛ لأنه من عقود الإرفاق، أي التعاون والإحسان، فلا يجوز أخذ الأجرة على الضمان أو الكفالة؛ لأنه عقد تبرع، كالقرض، ويكون أخذ العوض ممنوعاً شرعاً، كمنع أخذ الفائدة على القرض.

أما خطاب الضمان الشائع الاستعمال في المؤسسات والبنوك وبعض الأشخاص، ولا سيما في التجارة الدولية فهو غير جائز؛ لأن الكفالة والقرض عقدا تبرع، وإنما يجوز للبنك أن يتقاضى من العميل شيئاً: النفقة الفعلية التي يتحملها لإصدار خطاب الضمان، وأجرة جميع الأعمال التي يباشرها بصفة الوكيل أو السمسار أو الوسيط بين المورد والمصدر. ولا يجوز له أن يطالب بالأجرة على نفس الكفالة أو الضمان.

١٣- راج كذلك إعداد مستندات كاملة لمثل هذا العقد المؤجل، وعند عدم أداء الثمن على حلول الأجل أو للتعجيل في قبض الثمن قبل حلول الأجل يجري بيع هذه المستندات، فما الحكم لذلك؟ والظاهر أن بيعها يكون بأقل من الثمن المكتوب عليها؟

يقع أحياناً توثيق الدين بتوقيع المشتري على وثيقة مكتوبة يعترف بها بكونه مديناً للبائع بمبلغ مسمى إلى أجل مسمى ويلتزم بأداء مبلغها في تاريخ معين، وتسمى هذه الوثيقة المكتوبة في عرفنا الحاضر "كبيالة". وتوثيق الدين بمثل مبلغ القرض جائز شرعاً، لقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) (البقرة: ٢٨٢). لكن أصبحت الكبيالة متداولة إلى طرف ثالث بأقل من المبلغ المكتوب عليها، يسمى حامل الكبيالة، لاستعجال الحصول على المبلغ قبل حلول الأجل، والبنك أو غيره يقبلها بعد التظهير^١ من الحامل، ويسمى هذا البيع "خصم الكبيالة"، فيعطي البنك مبلغ الكبيالة نقداً بخصم نسبة مئوية منها، وهذا غير جائز شرعاً؛ لكونه بيع الدين لغير من عليه الدين، أو لبيع النقود بالنقود متفاضلة ومؤجلة، وينطبق عليه تحريم ربا الفضل، أو لأنه قرض مضمون بالورقة التجارية المظهرة لأمر المصرف، وقد استوفى مقابل القرض سلفاً بالخصم من قيمتها.

ويمكن تصحيح هذه المعاملة عن طريق الوكالة بأجر، بأن يوكل صاحب الكبيالة البنك باستيفاء دينه من المشتري (مصدر الكبيالة) ويدفع إليه أجرة على ذلك، ثم يستقرض منه مبلغ الكبيالة، ويأذن له باستيفاء هذا القرض مما يقبض من المشتري بعد نضج الكبيالة، فتكون هناك معاملتان مستقلتان: الأولى - التوكيل بأجر. والثانية - الاستقراض من البنك من غير شرط زيادة.

١٤ - في صورة العقد المؤجل يطلب البائع الثمن قبل حلول أجله على أنه يضع جزءاً من الثمن، وهو يسمى بقاعدة "ضع وتعجل" والمعلوم أن طلب

^١ - وهو التوقيع على ظهر الوثيقة، ويدل على تنازل صاحبها عن مبلغها لغيره.

الزيادة في الثمن ليزيد في الأجل لا يجوز لكونه ربا، فما حكم هذا الخصم؟

في هذا اتجاهان للفقهاء:

الاتجاه الأول: هذا الخصم من الدين المؤجل في مقابل الزمان غير جائز شرعاً في رأي عامة الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب الأربعة؛ لأنه شبيه بالزيادة الربوية، ولأنه جعل للزمان مقداراً من الثمن بدلاً منه؛ لأنه في حالة الزيادة الربوية الظاهرة لما زاد له في الزمان زاد له عوضه ثمناً، وهنا في حال الحط لما حط عنه في الزمان، حط عنه في مقابلته ثمناً. ويؤيد ذلك حديث المقداد بن الأسود، حين فعل هذا الفعل، فقال له النبي -صلى الله عليه وسلم- : "أكلت ربا يا مقداد وأطعمته"^١. لكن إذا عجل المديون من غير شرط، فيجوز للدائن أن يضع عنه بعض دينه تبرعاً، وهذا متفق عليه.

الاتجاه الثاني: وأجازه جماعة، وهم: ابن عباس، وإبراهيم النخعي التابعي، وزفر بن الهذيل من الحنفية، وأبو ثور من الشافعية، وفي رواية عن الإمام أحمد، واستدلوا بحديث ابن عباس في هذه المعاملة: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "ضعوا وتعجلوا"^٢.

- وقد أجاز مجمع الفقه الإسلامي في جدة في دورة بروناي (الدورة الثامنة) هذا التعامل بشرطين، لضعف الحديتين، وهما:

- أ- ألا يكون هناك اتفاق سابق على العملية.
- ب- أن تكون العلاقة ثنائية، دون أن يدخل بينهما طرف ثالث؛ لأنها تأخذ عندئذ حكم حسم الأوراق التجارية.

^١ - أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٢٨/٦، لكنه ضعيف.

^٢ - أخرجه أيضاً البيهقي في السنن الكبرى (المكان السابق).

وذلك على أساس صلح الإسقاط أو صلح الحطيطة من الدين المؤجل، لأجل تعجيله، وهو نوع من الصلح في الديون بين الدائن والمدين فقط، ولا يتصور هذا الصلح في علاقة ثلاثية، كما هو الحال في خصم الكمبيالات، حيث يدخل طرف ثالث ممول، يقدم قرصاً بزيادة مقابل الأجل، بشكل صريح أو ضمني، ثم إن صلح الحطيطة يقصد منه إسقاط الدين عن المدين وإبراء ذمته، خلافاً لربا النسيئة الذي يتضمن إنشاء الدين وشغل الذمة، وفي هذا أعظم الضرر، أما الوضع والتعجيل فيؤدي إلى تخلص ذمة المدين من الدين، وينتفع الدائن بتعجيل الدين.

ويختص منع "ضع وتعجل" بالديون المؤجلة، أما في الديون الحالة التي يتأخر فيها المدين في الأداء فيصح فيها صلح الإسقاط.

١٥- إذا كان العقد مؤجلاً، وأجل أداء الثمن، ولكن لم يعين الموعد لأدائه، ثم يختار الطريقة المذكورة بأن يتم تبادل العوضين بالفور مع الخصم في الثمن، فما حكم ذلك؟

هذه إحدى صور بيوع الآجال، أو بيوع العينة: بأن يبيع الشيء لأجل بئمن أعلى، ثم يشتريه البائع من المشتري بئمن أقل وهو بيع ممنوع عند المالكية والحنابلة، سدا لذرائع الربا؛ لأنه بيع اتخذ جسراً للإقراض بفائدة، ومنعه الحنفية إن خلا من توسط شخص ثالث، ويكون فاسداً، والطريقة المذكورة في السؤال مطابقة لهذا النوع من البيوع، فإنه يتم تبادل العوضين (المبيع والثمن) بالفور ويخصم جزء من الثمن، فيكون ممنوعاً شرعاً؛ لأدائه إلى الربا.

١٦- هل يجوز عند التأخير في أداء أحد الأقساط إلغاء التأجيل وطلب بقية الأقساط كلها بالفور؟

يجوز الاتفاق بين الدائن والمدين أو بين البائع والمشتري في بيع التقسيط على أن المشتري إذا تأخر في دفع قسط أو قسطين متتاليين فيلزم ببقية الأقساط كلها فوراً، أي تحل بقية الأقساط فوراً، ويحق للدائن المطالبة بجميع الأقساط، وهذا كما تقدم- معمول به في مجال التعامل مع المصارف الإسلامية، ويكون ذلك وسيلة للضغط على المدين المماطل، والمبادرة إلى سداد الأقساط في مواعيدها المقررة.

١٧- في البيع بالتقسيط إذا مات أحد الفريقين (الدائن والمدين) قبل الموعد، فهل يبقى العقد على حاله أو يتغير الحكم؟

إذا مات الدائن يبقى العقد على حاله، ويكون لورثته الحق في مطالبة المشتري المدين بالأقساط المتتالية في مواعيدها المعينة في عقد البيع بالتقسيط. أما إذا مات المدين فتحل الديون المؤجلة، في رأي الجمهور، وهم: الشعبي، والنخعي، وسوار، ومالك، والثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي؛ لأنه لا يخلو إما أن يبقى الدين في ذمة الميت، أو في ذمة الورثة، أو يتعلق بالمال، لا يجوز بقاؤه في ذمة الميت؛ لخرابها وتعذر مطالبته بها، ولا ذمة الورثة؛ لأنهم لم يلتزموها، ولا رضي صاحب الدين بذممهم، وهي مختلفة متباينة، ولا يجوز تعليقه على الأعيان وتأجيله؛ لأنه ضرر بالميت وصاحب الدين، ولا نفع للورثة فيه، أما الميت فلا نفع له؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "الميت مرتين بدينه حتى يُقضى عنه"^١، وأما صاحب الدين فيتأخر حقه، وقد تتلف العين فيسقط حقه، وأما الورثة فإنهم لا ينتفعون بالأعيان، ولا يتصرفون فيها، وإن حصلت لهم منفعة فلا يسقط حظ الميت وصاحب الدين لمنفعة لهم.

^١ - الفوائد الخيرية على جامع الفصولين ٤/٢، طبع الأزهرية.

^٢ - أخرجه الترمذي وابن ماجه والدارمي، والإمام أحمد في المسند.

لكن متأخري الحنفية قالوا: لا يحل من الدين المؤجل -كثمن المرابحة- بموت المدين إلا بمقدار ما مضى من الأيام، منعاً من تضرر الورثة. ورأي الحنابلة في المعتمد أنه لا يحل الدين بموت المدين، كما لا يحل بسبب الإفلاس، إذا وثق الورثة الدين برهن أو كفالة؛ لأن الموت ما جعل مبطلاً للحقوق، وإنما هو ميقات للخلافة، وعلامة على الوراثة، وقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "من ترك حقاً أو مالاً فلورثته"، وما ذكره الفريق الأول إثبات حكم بالمصلحة المرسلة، ولا يشهد لها شاهد الشرع باعتبار، فعلى هذا يبقى الدين في ذمة الميت كما كان، ويتعلق بعين ماله كتعلق حقوق الغرماء بمال المفلس عند الحجر عليه^١.

١٨- راجَ اليوم كذلك أن التجار (الذين يتعاملون بالتقسيط في الثمن) يوفرون الجوائز عند موعد كل قسط، أو على كل شهر، أو على ستة أشهر، أو على كل عام، ويعلنون عن ذلك من قبل، وبالقرعة يعطون الجوائز لأحد أو بعض المشترين، فما حكم الشرع لربط نظام الجوائز هذا بالبيع بالتقسيط والانتفاع بهذا النظام؟ هل يأتي داخل القمار والربا؟

يقدم التجار على إعطاء هذه الجوائز في بيع التقسيط وغيره عند سداد كل قسط، للترغيب في ذلك، وإيجاد الحوافز على الوفاء بالأقساط في مواعيدها، وهذا لا مانع منه شرعاً، وإن أعلن عنه من قبل، أو أعطي بنظام القرعة لبعض المشترين؛ لأن الجائزة في حال القرعة لا تتعين لأحد، ولأنه لو أعطي كل مشتر جائزة لا يضر؛ لأنه تبرع، والله تعالى يقول: (ما على المحسنين من

^١ - أخرجه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة).

^٢ - المغني لابن قدامة ٦/٥٦٦-٥٦٨، ط الأمير تركي بن عبد العزيز، خلاصة الفتاوى ٩٥/٣.

سبيل) (التوبة: ٩١)، ولأن النبي -صلى الله عليه وسلم- أقر من زاد في وفاء الدين، فقال: "خيركم أحسنكم قضاء"^١، وهذا من المدين، فيكون الدائن أولى بالتنازل عن شيء من الدين، إحساناً منه وتفضلاً، سواء بطريق مباشر أو بطريق القرعة، وليس في هذا قمار؛ لأن المتعاقد لم يخاطر على شيء كالمقامر، وإنما اشترى السلعة تقسيطاً، كما أنه لا يشتمل على الربا؛ لأنه تبرع التزم به صاحب الحق من نفسه من غير إلزام، والالتزام بالتبرع جائز عند جميع الفقهاء، ويلزم الوفاء به قضاءً عند بعض المالكية.

١٩- يروج كذلك في بيع بضاعة معينة على موعد معين من المشتريين أنه يؤخذ الثمن منهم بالأقساط، ويعين وقت لأداء كل قسط، ويعد أدائه تجري القرعة، ومن خرج اسمه فيها تقدم إليه البضاعة حالاً، ثم لا تؤخذ منه الأقساط، بل يكفي له ذلك القسط، سواء كان ذلك قسطاً واحداً أو أكثر، وبقية الناس يؤدون الأقساط، وعلى أداء كل قسط تجري القرعة، وتقدم البضاعة لمن خرج اسمه، ويخرج هو من العقد، فما الحكم الشرعي لذلك؟

هذا كالحالة السابقة، وسيلة من وسائل الترغيب في البيع بالتقسيط لجملة المتعاملين الزبائن، فمن ظفر بخروج اسمه بالقرعة كان خروجه من العقد ومستلزماته بسبب تنازل الدائن (البائع) عن حقه من الدين، وإسقاط الدين أو الإبراء منه عمل من أعمال البر والخير، وهو جائز شرعاً ومنسوب إليه، لقوله صلى الله عليه وسلم: "رحمه الله عبداً سمحاً إذا باع، سمحاً إذا اشترى، سمحاً إذا قضى، سمحاً إذا اقتضى"^٢.

^١ - أخرجه النسائي وغيره عن العرياض بن سارية، ولفظ النسائي "خيركم خيركم قضاء".

^٢ - أخرجه البخاري وابن ماجه عن جابر بن عبد الله.

* * *

مسألة بيع الحقوق والمنافع في فقه الحنفية

الدكتور محمد محروس المدرس الأعظمي

الحمد لله الذي وفق عباده العاملين لخدمة شرعه المبين، ممن أراد الله بهم خيراً،
فوقفهم للتفقه في الدين، وأصلي وأسلم على النبي الأمي الصادق الوعد الأمين،
وعلى آله وصحابه وعلماء أمته الميامين إلى يوم الدين، وبعد.

سأتكلم أولاً عن معنى الشيء والمال والملك والمنفعة لغة واصطلاحاً.
وأتكلم ثانياً عن مدى إمكانية توسيع مفاهيم المصطلحات المتقدمة أو
بعضها.

وقد حصرت بحثي في فقه سادتنا الحنفية -عليهم رضوان رب البرية-؛ وذلك

لسببين:

الأول: معرفتي به التي تزيد قليلاً عن معرفتي ببقية المذاهب الإسلامية الكبرى، وإن كانت معرفتي بالجميع متواضعة، ورحم الله امرأً عرف قدر نفسه.

الثاني: كنت وما زلت من أشد الداعين إلى ضرورة تخصص الباحثين في بحوثهم بمدرسة فقهية واحدة، والتمكن من دروبها ومسالكها، ومعرفة أساليبها وأسسها، ليصل المتمكن إلى مرتبة التخريج، لعله يغني عن الاجتهاد المطلق والمنتسب، ما دام مفقودين بيقين في بلاد الإسلام، وبين علمائهم.

على أن من يتصدى لإعداد تشريع ينفذ قانوناً على العباد يحتاج إلى الدراسة المقارنة؛ ليختار ما هو أنسب للزمان، وأصلح لهذه البلاد أو تلك، دون أن يشتط به المدى ليعمل لنا "مرقعة" لا تتواءم في مظهرها، فالوحدة التشريعية مطلوبة؛ لأن القانون الواحد كيان متكامل إذا عالج موضوعاً واحداً.

ولست بحاجة إلى ضرب الأمثلة في هذا؛ لخروجه عن المقصود. بعد هذا نشرع في المقصود بعد الاتكال على الإله المعبود.

وقد رأينا أن نعقد أولاً مبحثاً لبيان معنى "الاصطلاح"، وكيفية الاصطلاح على المصطلحات، والحقيقة والمجاز بإيجاز، ونردفه بمعاني مصطلحات تهمننا هي:

الشيء، والملك، والمال، والمنفعة.

فكل ذلك موضوع الباب الأول.

وفي الباب الثاني: سنتكلم عما يمكن الاستناد إليه في توسيع معاني

المصطلحات المتقدمة.

الباب الأول وفيه مباحث

المبحث الأول:

معنى "الاصطلاح" ومصادره

لا شك أن المقصود بالمعنى اللغوي: المعنى في العربية؛ لأنها لغة التشريع الإسلامي ولغة النبي -صلى الله عليه وسلم-، كما هو معلوم، ويقصد بالاصطلاح لغة: الاتفاق.

والاصطلاح في الاصطلاح فيه أقوال:

قيل: هو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول.

وقيل: هو إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى معنى آخر لبيان المراد.

وقيل: هو لفظ معين بين قوم معينين "التعاريف/٢٢".

والأوضح مما تقدم ما قيل فيه:

هو إخراج طائفة من الناس معينة لفظاً من الألفاظ عن معناه اللغوي

لمعنى آخر وتخصيصه فيه (درر الحكام شرح مجلة الأحكام).

وكأنني بهذه التعاريف تريد بالاصطلاح النقل للفظ عن معناه الوضعي

بالوضع اللغوي إلى معنى مجازي بالنقل "الاتفاقي"، وبالتالي ينتقل إلى الحقيقة

"الاصطلاحية"، والتي يسميها الكاتبون "الحقيقة العرفية" (الكشاف ٣١٤/١).

والحق أن هناك فرقاً بين الحقيقة العرفية والحقيقة الاصطلاحية من

جهات:

١- فالاصطلاح يعرف واضعه في الغالب، والعرف لا يعرف في الغالب.

٢- الاصطلاح يعرف مبدؤه في الغالب، والعرف لا يعرف مبدؤه في الغالب.

٣- الاصطلاح يظهر دفعة واحدة، والعرف يظهر تدريجياً، فإن شاع الاصطلاح فشا واستقر انتقل من الحقيقة الاصطلاحية إلى الحقيقة العرفية، ومعلوم أن آية الحقيقة في كل أنواعها هو التبادر عند الإطلاق.

على أن اللفظ إذا وضع لغة أو عرفاً أو اصطلاحاً أو شرعاً لمعنى، وكان معناه في كل ذاته، فهي الحقيقة المطلقة.

وأما إذا كان للفظ معنى في وضع اللغة، وآخر في وضع الاصطلاح، وآخر في وضع العرف فهو الحقيقة المقيدة، أي أن يكون اللفظ موضوعاً حقيقة لمعنى في اللغة، فتلك حقيقة لغوية، وله معنى في اصطلاح المصطلحين لا يتبادر لأول وهلة، فهو مجاز من هذه الجهة، وقد يكون الكلام بين أهل الاصطلاح، فيتبادر الذهن من غير قرينة إلى المعنى الاصطلاحى، فهو الحقيقة بحقهم والمعنى الوضعى في الوضع اللغوي يكون هو المجاز، وقد يحصل العكس؛ إذ قد يكون المجاز مستعملاً من غير استلزام وجود الحقيقة، فيستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له (الكشاف ٣١٤/١).

لكن ألا يصبح بعد ذلك حقيقة أيضاً ولا يسمى مجازاً؟ ويحق لنا أن

نسأل سؤالاً آخر: هل الحقيقة العرفية والاصطلاحية يصح تغييرها؟

الذي يظهر لي جواز ذلك كله، وسنرى أن النصوص المنقولة عن علمائنا تجيز ذلك، وبالتالي: ما تعارف عليه القوم من تعريف لأي مصطلح، جاز الاصطلاح على غيره، وإذا فشا اصطلاحهم انتقل من الحقيقة الاصطلاحية إلى الحقيقة العرفية، وبالتالي: فلا إلزام في المعنى الوضعى،

لغويًا كان أم اصطلاحياً أم عرفياً، نعم، قد يكون الإلزام بالوضع الشرعي، ومع هذا، فمن تكلم في غير الشرعيات بمصطلح شرعي حُمل على حقيقة الوضع اللغوي؛ لبعد المتكلم عن الاستعمال الشرعي، فلم يلغ الشارع المعاني اللغوية بعد نقلها إلى الحقائق الشرعية.

بعد هذا ننتقل لبيان المعاني اللغوية والاصطلاحية للمصطلحات التي تمس بحثنا.

المبحث الثاني

معنى الشيء

الشيء في اللغة:

يطلق على كل موجود.

ويطلق على كل ما يتصور ويعلم ويخبر عنه، وهذا مذهب سيبويه خاصة (روح المعاني ١/١٧٨، الوسيط ١/١١٥٠٢).

وقيل: الشيء عبارة عن الوجود - وهو اسم لجميع المكونات عرضاً أو جوهرًا ويصح أن يعلم ويخبر عنه. وقيل - وهو الأصح -:

هو شامل للمعدوم والموجود، الواجب والممكن، وتختلف إطلاقاته، ويعلم المراد منه بالقرائن: فيطلق ويراد به: جميع أفراد، كما في قوله تعالى: (والله بكل شيء عليم) [سورة النور: ٣٥] بقرينة إحاطة العلم الإلهي بالواجب، والممكن، والمعدوم، والموجود، والمحال. ويطلق ويراد به: الممكن مطلقاً، كما في قوله تعالى: (إن الله على كل شيء قدير) [سورة البقرة: ٢٠]، بقرينة القدرة التي لا تتعلق إلا بالممكن.

وقد يطلق ويراد به: الممكن الخارجي الموجود في الذهن، كما في قوله تعالى: (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله) [سورة الكهف: ٢٣]، بقريئة كونه متصوراً مشاءً فعله غداً.

وقد يطلق ويراد به: الممكن المعدوم الثابت في نفس الأمر، كما في قوله تعالى: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) [سورة النحل: ٤٠]، بقريئة إرادة التكوين التي تختص بالمعدوم.

وقد يطلق ويراد به: الموجود الخارجي، كما في قوله تعالى: (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً) [سورة مريم: ٩]، أي موجوداً خارجياً؛ لامتناع أن يراد كونه شيئاً بالمعنى اللغوي الأعم للمعدوم الثابت في نفس الأمر؛ لأن كل مخلوق هو في الأزل شيء -أي معدوم- ثابت في نفس الأمر، وإطلاق الشيء عليه قد قرر، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا يعدل عنها إلا لصارف، ولا صارف، وشيوع استعماله في الموجود لا ينتهض صارفاً... (روح المعاني ١/١٧٨).

ثم يرد الإمام الألوسي على من ادعى عدم إمكان إطلاقه على المعدوم بإسهاب.

فنفهم أن "الشيء" يمكن إطلاقه لغة واستعمالاً على الموجود، والمعدوم، والممكن، والواجب، فكلها أشياء. وتؤيد ما تقدم النصوص الكثيرة من الكتاب الكريم التي تدل كثرتها على حقيقة معناها، آيات: (ألا إنه بكل شيء محيط) [فصلت: ٥٤٠]، و (والله بكل شيء عليم) [سورة النور: ٣٥]، تدل على إحاطة علمه - جل وعلا- -أي بالخلق- بالجواهر الكائن وبالعرض الممكن وبغير ذلك على ما علمنا من علم الله، فيستقيم هذا من غير نزاع، أما في الاصطلاح، فقيل فيه: الشيء: الموجود الثابت المتحقق في الخارج (المغرب /٢٦٠، التعريفات ٢١٤/).

فاللفظة تطلق على كل موجود، ملموس محسوس أو غيره، يؤيده ما جاء عن ابن عمر -رضي الله عنه- في الصرف:
"لا بأس به إذا افترقتما وليس بينكما شيء" أي تصرف أو عمل، فسماه شيئاً (المغرب / ٢٦٠).

وفي مجلة الأحكام العدلية الشرعية، المادة "١٢٥" منها:
"الملك ما ملكه الإنسان سواء كان أعياناً أو منافع، أي هو الشيء الذي يكون مملوكاً بحيث يمكن التصرف به على وجه الاختصاص".
فالشيء أعم، والملك أخص، وهو ما اختص به الإنسان من أشياء، فكل موجود أو ممكن الوجود إذا أخبر عنه فهو شيء، منفعة أو حقا أو غيره.
فالمنفعة يمكن أن تكون ملكاً ولا خلاف، وهي شيء ولا خلاف، فالمعنى اللغوي ملاحظ في الاصطلاح، فما جاز التصرف به على وجه الاختصاص فهو ملك، وما عداه شيء؛ لكنه ليس ملكاً، ويمكن أن يملك.
وعلى هذا، فما ذهب إليه أصحابنا في اعتبار الشيء اسماً عاماً لكل موجود فقط دون المعدوم، هو حقيقة اصطلاحية، جرتهم إليه مسألة كلامية معروفة، فإذا جردنا المسألة من ذلك الجانب الكلامي، وجعلنا للمصطلح وجهين بحسب الاستعمال، وهذا ممكن، نكون قد جعلنا لمعنى "الشيء" في المعاملات معنى وفي مجال الاعتقاد آخر، ولا ضير (راجع أصول البيزدي ٣٥/١).

المبحث الثالث

معنى الملك

في اللغة:

مَلَكَه يَمْلِكُهُ مَلِكًا "مثلثة الميم"، ومَلَكَةٌ محرّكة، ومَمْلُكَةٌ "بضم اللام أو

يثلث":

احتواه قادراً على الاستبداد به.

وما له مَلِكٌ "مثلثاً" ويحرك، وبضمتين: شيء يملكه، وأَمَلَكَه الشيء، ومَلَّكَه إياه تمليكاً بمعنى، ولي في الوادي مَلِكٌ "مثلثاً" ويحرك: أي مرعى ومشرب ومال.

أو هي: البئر يحفرها وينفرد بها.

وقولهم: الماء مَلِكٌ أَمْرٌ "محرّكة" لأنهم إذا كان معهم ملكوا أمرهم، وليس لهم مَلِكٌ "مثلثاً": ماء، ومَلَكْنَا الماء: أروانا.

وهذا مَلِكٌ يميني "مثلثة": ومَلَكَةُ يميني، وأعطاني من مَلِكِهِ "مثلثة": مما يقدر عليه (القاموس للفيروزآبادي ٣/٣٣٠).

وفي القاموس الوسيط:

مَلَكَ الشيءَ مَمْلُكاً: حازه وانفرد بالتصرف فيه، فهو مَالِكٌ، وجمعه مَلَكٌ ومَلَاكٌ.

وامتلك الشيءَ: مَلَكَهُ.

والمَلَكُ: ما يُمَلَكُ ويُتَصَرَفُ فيه، ويذكر ويؤنث. وفي التنزيل العزيز (ولله ملك السماوات والأرض) (القاموس الوسيط ٢/٨٨٦، وراجع اللسان لابن منظور ١٠/٤٩٢).

وفي الاصطلاح:

١- عرفت مجلة الأحكام العدلية "الملك" بقولها في المادة ١٢٥: "الملك ما ملكه الإنسان سواء كان أعياناً أو منافع، أي أنه هو الشيء الذي يكون مملوكاً للإنسان بحيث يمكن التصرف فيه على وجه الاختصاص".

وتظهر الركة على هذا التعريف، فيلزم منه الدور؛ لوجود المعرف في التعريف وتكراره مراراً، ومحصلته: إمكان التصرف بالشيء على وجه الاختصاص،

أعياناً أو منافع، فـ "الملك: ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص" (الدستور ١/١٨٨).

وقد عرفه الحاوي القدسي -نقلاً عن ابن نجيم وابن عابدين بأنه: الاختصاص الحاجز (الأشباه / ٣٤٦، ابن عابدين ٤/٥٠١).

٢- وفي اتجاه آخر لفقهائنا نجد أكمل الدين البابرقي يقول في تعريفه بأنه "القدرة على التصرف في المحل شرعاً".

(العناية نقلاً عن فتح القدير ٥/٧٣).

ويميل إلى هذا الاتجاه الكمال بن الهمام فيقول:

"الملك: قدرة يثبتها الشارع ابتداءً على التصرف" (فتح القدير ٥/٧٤)،

وقد أضاف ابن نجيم بعد نقله للتعريف بقوله:

"إلا لمانع" (الأشباه / ٣٤٦).

فكأنه احترز عن يملك ولا يتصرف، كالمجنون والسفيه والمحجور

والصبي.

٣- وفي تعريفات السيد الشريف قال:

"الملك: اتصال شرعي بين الإنسان وبين شيء يكون مطلقاً لتصرفه

فيه، وحاجزاً عن تصرف غيره فيه" (التعريفات / ١٥٥).

وفي الوقاية لصدر الشريعة مثل ذلك؛ إذ يقول:

"الملك اتصال شرعي بين الإنسان والشيء يطلق تصرفه، ويمنع غيره

عنه".

فكأن ما أجاز الشارع إمكان تملكه فهو ملك، وإلا فلا، وكونه علاقة أو

اتصالاً بين الإنسان و "شيء" فهو يعم كل موجود أو ممكن الوجود -على ما

علمنا من معنى الشيء- فكلها تكون ملكاً، أعياناً ومنافع، وهذا ما أيده

المجلة.

المبحث الرابع

معنى المنفعة

في اللغة:

النفع: ضد الضرر:

نقول: نفعته نفعاً، وانتفعت بكذا.

(العين للفراهيدي ١٥٨/٢).

ونفعه نفعاً: أفاده وأوصل إليه خيراً فهو نافع، ونفّاع.

والنفع: الخير وما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه. (الوسيط ٩٤٢/٢).

والمنفعة: هي الاسم (المختار ٦٧٣/، الفيروزآبادي ٩٢/٣).

وهي -أي المنفعة- كل ما ينتفع به، وجمعها منافع (الوسيط ٩٤٢/٢).

قلت: فكأنما المنفعة ذات الشيء النافع، لا ذات النفع، لكننا وجدنا في

معنى النفع قبل قليل بأنه: الخير وما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه، فيكون

النفع شاملاً لهما، وكأن هناك رأيين في معناه.

وعلى كل حال فهي:

تطلق على: ذات النافع.

وتطلق على: ثمرته وفائدته.

وفي الاصطلاح:

ما يترتب على الفعل إذا لم يكن تصور الفعل ذاته باعثاً للفاعل على

صدوره عنه، فهو المنفعة، والفائدة، والغاية (دستور العلماء ٢/٣).

قلت: وكأني بهذا القول، أن ما يتأتى من الفعل أو غايته هو منفعة وإن

كان فيه إضرار بالغير، من غير توقف ذلك على حاجة الفاعل إلى ذات الفعل

أو سعيه إليه لذاته، بل سعيه إليه لمنفعته له بالذات، وإن سبب ضرراً للغير، وقد يكون ذلك الضرر موجباً للضمان، فأصبح النفع معتاضاً عنه.

كما أن أفعال الله فيها منافع ومصالح وغايات، وليست هي غرضاً، فهي غير مقصودة لذاتها لتكمل ذات الله (دستور العلماء ٢/٣).

أقول: فإن، المنافع هي المقصودة لا الأفعال التي تقوم بها تلك المنافع، وكذا الأشياء.

وعلى هذا، قد يقيم الشارع السبب مكان المسبب، فيجعل العين محلاً، والمقصود المنفعة ويصح القصد، فإذا كان المحل متمولاً تمولت المنفعة باعتبارها مسببة له، فهي غير منضبطة أو غير محوزة، فأقيم المنضبط المحوز مكانها، وهذا مطرد في الشرع، كالنية حين أقام مقامها اللفظ والآلة، والسفر والمرض حين أقامهما مقام المشقة، وهكذا.

ويؤيده ما ورد عن الكمال بن الهمام، فهو يصرح في موضع من

تحريره:

إن العلة الحقيقية للحكم هي الأمر الخفي المسمى بحكمة، وإن الوصف الظاهر مظنة العلة لا نفس العلة، لكنهم اصطلاحوا على إطلاق العلة عليه.

"تقلاً عن أصول الفقه الإسلامي - محمد مصطفى شلبي / ٢٣٠ / كما صرح بعض المحققين من الحنفية - وهو ابن الهمام نفسه - من أن:

أصحاب المذاهب عللوا الحكم بالوصف الظاهر دون العلة الحقيقية

خوفاً من نقض يرد على تلك العلة بفرع من فروع المذهب.

"فتح القدير" للكمال بن الهمام " ٢٧٨/٥".

وفي "درر الحكام - شرح مجلة الأحكام" لعلي حيدر:

"المنافع: جمع منفعة، وهي الفائدة التي تُحصَل باستعمال العين، فكما

أن المنفعة تستحصل من الدار بسكنائها، تستحصل من الدواب بركوبها.

وخلص إلى أن:

"المنفعة كالحركة من الأعراض الزائلة، وهي معدومة، فيجب -قياساً- ألا تكون محلاً للعقد؛ لأن الشارع لضرورة الحاجة -متى أعطاها حكم الوجود- جوّز أن تكون محلاً للعقد، فأقام العين مقام المنفعة في العقود (درر الحكام). فالمنفعة: عرض لا يقوم زمانين متتاليين.

قلت: ويبدو أن الاقتصار على فائدة الشيء اقتصار لـ "المنفعة" على إحدى معنيها اللغويين، فقد رأينا أنها قد تطلق على ذات الشيء النافع، وتطلق على فائدته ومطلوبه، فليس على هذا الاقتصار دليل، بل إننا نجد ما يجعل للمنفعة وجوداً ملموساً، ويجعل لها بدلاً معلوماً ما أشار إليه القرآن الكريم، ففي تفسير قوله تعالى: (أباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً فريضة من الله إن الله كان عليمًا حكيمًا) [سورة النساء:]، يقول الإمام الألوسي رحمه الله. "فكأنه قال: إن عقولكم لا تحيط بمصالحكم، فلا تعلمون ممن أنفع لكم ممن يرثكم من أصولكم وفروعكم، في عاجلكم، وآجلكم فاتركوا تقدير المواريث بالمقادير التي تستحسنونها بعقولكم، ولا تعمدوا إلى تفضيل بعض وحرمانه...، والنفع على هذا -وما يزال الكلام للألوسي- أعم من الدنيوي والأخروي، وانتفاع بعضهم ببعض في الدنيا يكون بالإنفاق عليه، والتربية له، والذبّ عنه مثلاً، وانتفاعهم في الآخرة يكون بالشفاعة...". (روح المعاني ٤/٢٢٨).

قلت: فالمنفعة في تعبير القرآن واستعماله شملت ما اعتيىض عنها بمال وبغيره، فما قصدت الأشياء في يوم ما لذاتها، بل لمنافعها، ومنافعها اعتيىض عنها بما يقوّم به المحل الذي هو وسيلة لسبب الاعتياض.

فقوله تعالى: عن الخمر والميسر: (... وإثمهما أكبر من نفعهما)، فإن النفع ليس في ذات تملك الخمرة، بل في شربها وصولاً إلى منفعتها كالحمرة

وصفاء البشرة والتحلي بالشجاعة والكرم وقوة الباه .. إلخ، وكذا الحال في كل عين تطلب، فلا تطلب إلا لمنفعتها، وجعلت لتلك المنافع أثمان.

ولكن من وجهة نظري .. لما كانت تلك المنافع متفاوتة في أهميتها من إنسان إلى إنسان، فتمنياتها تكون غير منضبطة، فلا تجعل "سبباً" ولا "علة" للتملك ومحلاً للاعتياض؛ لعدم الانضباط، فأقيم المنضبط مكانها دفعا للجهالة، من باب إقامة السبب مقام المسبب، ولجعل الأحكام تجري في مضمار واحد، وفي سياق متسق، فكما أن الشارع يعتد بالنية، وعليها مدار أحكامه - وهذا معلوم لا مرأى فيه - فقد جعل الألفاظ هي الموصول إليها، على الرغم من أن النية غير ظاهرة، وبالتالي: يؤدي عدم ظهورها إلى عدم انضباط الحكم، فأقام الظاهر المنضبط مقامها، وهو بذلك لا يدعونا إلى إلغائها، بل ذلك هو عين اعتبارها، فحينما يقيم ألفاظ العقود للدلالة على اتجاه نية المتعاقدين إلى الارتباط التعاقدية، ويقيم الآلة لمعرفة نية الفاعل والتفرقة بين العمد والخطأ، والمباشرة والتسبب، فهو بذلك يقيم شيئاً مقام شيء.

وكذا فعله في اكتمال الأهلية - أهلية الأداء - فأقام السن - سن السابعة - لمنح الناقصة منها، وجعل البلوغ سبباً لمنح الكاملة منها، باعتباره أمانة اكتمال العقل، وأناط البلوغ بالظواهر الجسمانية، فإن تخلفت فأقيم السن "العمر" مقامها، انقلاباً من ظاهر منضبط إلى أظهر، فقدره الفقهاء تبعاً لمناطقهم وبقاعهم.

فالمنفعة مقومة بنصوص الكتاب، وممولة بتعامل الناس، وعليها مقصودهم باعتبارها هي مطلوب الأشياء.

وإذا قلنا: هي الشيء ذاته، فلا إشكال، ووضع اللغة يسعه، وقد تقدم. وإذا كانت الدقة الفقهية قد ساقط علماءنا المتقدمين إلى عدم اعتبار المنفعة مالا، وبذلك لم يجعلوها مضمونة باعتبار أنها لا مثل لها، لا صورة ولا

معنى، وعدم المماثلة صورةً لا غبار عليه، بل الجزم بعدم المماثلة معنى -أي تقديرٍ بدلٍ لها- غير مسلّم، وقد اعتبرها الإمام زفر -رحمه الله- مالا، وسنأتي لذكر هذا.

(تبيين الحقائق ١٢١/٥، البدائع ٢٦٦٣/٦، حاشية النانوتوي على الكنز ٣٦٣/، شرح الكنز للعيني ١٩٦/٢، درر الحكام، شرح مجلة الأحكام ٤٤٠/١، حاشية الشلبي على شرح الكنز ص ١٢١، وراجع أصول الشاشي ٤١، بالنسبة لعدم المماثلة "صورة لا معنى") إن الالتزام بالدقة الفقهية المتناهية قد يؤدي إلى خلاف المقصود، والمقاصد معتبرة قبل الوسائل، ف"خرق المبدأ أحياناً هو عين المبدأ"، و"الخروج عن القاعدة هو عين القاعدة"، فأحلت الميتة والدم ولحم الخنزير، وأباح الرسول -صلى الله عليه وسلم- الاغتيا، وأهدر بعض الدماء للضرورة حفاظاً على ما هو أهم، فحفظ حقوق الناس يوجب الخروج عن الدقة الفقهية؛ لأن حفظ حقوقهم وتحقيق مصالحهم هو مقصود الشارع.

ومراعاة المصلحة والعرف والحاجة -والحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة-، كل هذا يملي على صاحب الذوق الفقهي العالي الخروج عما قرره. وسنأتي إلى هذا لاحقاً.

(المادة (٣٢) من مجلة الأحكام العدلية، الأشباه لابن نجيم).

المبحث الخامس

معنى المال

في اللغة:

المال: ما ملكته من كل شيء، وجمعه أموال (القاموس ٥٣/٤).

ورجل مالاً: أي كثير المال.

وتموّل الرجلُ: صار ذا مالٍ.

وموّلّه غيره تمويلاً (مختار الصحاح / ٦٢٩).

وسمي المال مالاً لأنه: مال بالناس عن طاعة الله عز وجل (دستور العلماء ١٨٨/٣)، وقيل: المال: الحيوان، وكذا تستعمله العرب في أكثر كلامها.

وقد يجعلون المال اسماً لكل ما يملكه الإنسان من ناطق وصامت.

قال تعالى: (ولا توتوا السفهاء أموالكم) [النساء: ٥].

وقال تعالى: (والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) [المعارج:

٢٤].

فالمال في هاتين الآيتين عام لكل ما يملك، ولا يختص بشيء دون

شيء. (الاقتضاب ١/١٠٩).

أما في الاصطلاح:

فالمال: "ما يميل إليه طبع الإنسان، ويمكن ادخاره إلى وقت الحاجة،

منقولاً كان أو غير منقول" (١/١٢٦ مجلة الأحكام).

وهذا ما انتهى إليه الأحناف في معنى المال وشاع عندهم واستقر عليه

فقههم، فهم في مختلف تعاريفهم يعدون الأعيان أموالاً، وما يدخر أموالاً، وما

يميل إليه طبع الإنسان وكان موجوداً، ففي حاشية ابن عابدين ٥٠١/٤ نقلاً

عن الحاوي القدسي تعريف للمال بأنه: اسم لغير الآدمي خلق لمصالح الآدمي

وأمكن إحراره والتصرف فيه على وجه الاختيار.

وفي حاشية ابن عابدين عن الدرر: المال يجري فيه البذل والمنع، أو

هو موجود يميل إليه الطبع ويجري فيه البذل والمنع (رد المحتار ٥٠/٥).

أو هو: ما يميل إليه الطبع. ويمكن ادخاره لوقت الحاجة (رد المحتار

٥٠١/٤).

وفي مجمع الأنهر:

المال: عين يجري فيه التنافس والابتدال (رد المحتار ٤/٥٠١).

وقد أيد هذا الاتجاه "الأحمد نكري في دستوره" بقوله "المال: ما من شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة، سواء كان الانتفاع به مباحاً شرعاً، كما هو الظاهر، أو لا، كالخمر والخنزير، فإن أبيع الانتفاع به شرعاً فمقوم - بالكسر - وإلا فغير مقوم، ... فالمنفعة: ملك لا مال، والمنافع لا تتقوم؛ إذ لا تقوم بلا إحراز، ولا إحراز بلا بقاء، ولا بقاء بلا إحراز.

فإن قيل: إن لم يكن المنافع مقومة فكيف يرد عقد الإيجار على

المنافع؟

قلنا: إقامة العين مقامها (التوضيح في التوضيح، الدستور ١/١٨٨).

على أن هذا التعريف الغالب والاتجاه السائد ليس هو كل ما في فقه الأحناف، بل إن ما نقل عن متقدميهم غير هذا، فالمنقول عن محمد بن الحسن الشيباني: المال: كل ما يملكه الإنسان من دراهم ودنانير أو حنطة أو شعير، أو غير ذلك.

(العناية بهامش فتح القدير ١/٥١٩، الطحطاوي ١/٤٠٦).

وفي الدرر نقلاً عن ابن عابدين عرف المال بأنه:

ما يميل إليه الطبع ويجري فيه البذل والمنع (رد المحتار ٥/٥٠).

وهذان التعريفان لا يشترطان الإحراز والعينية وغيرها، فما ذكره محمد بن الحسن على سبيل التمثيل وعبارة "أو غير ذلك" تتسع، وإطلاقه على "كل ما يملكه الإنسان" - والمنفعة مما يملك - فإن التعريف قد يتسع، وتعريف "الدرر" أوضح، ولا يشترط مما تقدم شيئاً.

واعتبار المنافع أموالاً هو قول للإمام زفر بن الهذيل، وبه أخذ الإمام

الشافعي (تبيين الحقائق ٥/١٢١ وما بعدها، حاشية النانوتوي على الكنز

٣٦٣/، بدائع الصنائع ٦/٢٦٦٣، شرح الكنز للعيني ٢/٣١، درر الحكام شرح
مجلة الأحكام ١/٤٤٠، حاشية الشلبي على شرح الكنز ١٢١/).

ومع إصرارهم على عدم اعتبار المنافع أموالاً - لأنها لا تحاز ولا تحرز
ولا تدخر، وأنها لا تقوم وقتين متتاليين ... إلخ - إلا أننا نجدهم يقولون: ويوجد
فرق بين مالية الشيء وبين تقوّمه، فالمالية: تثبت بتموّل الناس جميعهم أو
بعضهم.

أما التقوم: فيثبت بتمول الناس وجعل الشارع إياه مباحاً للانتفاع (درر
الحكام ١/١٠٠ نقلاً عن الحموي).

ف"المال يجري فيه التنافس والاستبدال، فصفة المالية لشيء إنما تثبت
بتمول كل الناس أو بتمول البعض إياه، والقيمة لشيء تثبت بإباحة الانتفاع به
شرعاً، فالخمر مال لكن ليس بمتقوم ... " (حاشية النانوتوي على الكنز ٢٢٧/).
فيفهم من كلامهم أن تموّل الناس إلى شيء معتبر، وقيميته من جهة
الشرع، لا غير.

المبحث السادس

معنى الحق

في اللغة:

الحق: اسم من أسماء الله تعالى.

والحق: الثابت بلا شك، وفي التنزيل العزيز (إنه لحق مثل ما أنكم

تتلقون) [الذاريات ٢٣].

ويقال: قول حق ... وصف للقول.

ويقال: هو حق بكذا ... جدير به.

والحق: النصيب الواجب للفرد أو الجماعة.

وحقوق الله: ما يجب علينا نحوه.

وحقوق الدار: مرافقها (الوسيط ١/١٨٨).

وفي الفيروزآبادي:

الحق: من أسماء الله تعالى أو من صفاته.

والحق: القرآن.

والحق: ضد الباطل.

والحق: الأمر المقضي.

والحق: العدل.

والحق: الإسلام.

والحق: المال.

والحق: الملك.

والحق: الموجود الثابت.

والحق: الصدق.

والحق: الموت.

والحق: الحزم.

والحاقة: النازلة الثابتة، كالحقّة.

والأمر يَحِقُّ وَيَحِقُّ حَقَّةً -بالفتح-: وجب ووقع بلا شك.

وَحُقُّ لَكَ أَنْ تَفْعَلَ ذَا -بالضم-، وَحَقِّقْتَ أَنْ تَفْعَلَ بِمَعْنَى، وهو حقيق

به، وَحَقٌّ: جدير. (القاموس ٣/٢٢٨-٢٢٩، وراجع الدستور ٤٤/٢، والكشاف

للتهانوي ٨٠/٢).

وفي الاصطلاح:

الحق: الحكم الثابت المطابق للواقع.

والحق: يطلق على الأقوال والعقائد والأديان، باعتبار اشتغالها على ذلك الحكم (الدستور ٤٤/٢).

والأصوليون يقسمون الحق إلى: حق الله وحق العبد، فحق العبد: عبارة عما يسقط بإسقاط العبد، كالقصاص. وحق الله: ما لا يسقط بإسقاط العبد، كالصلاة. ولهذا دوتوا مسائل الطلاق والأيمان والإيلاء في العبادات دون المعاملات (الكشاف ٨٠/٢).

ونقل عن صاحب التلويح قوله:

"المراد بحق الله في قولهم: ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به أحد، كحرمة الزنا؛ فإنه يتعلق به عموم النفع، من سلامة الإنسان عن الاشتباه، وصيانة الأولاد عن الضياع. وإنما نسب إلى الله تعالى تعظيماً؛ لأنه تعالى يتعالى عن التضرر والانتفاع، فلا يكون حقاً له من هذا الوجه.

والمراد بحق العبد: ما يتعلق به مصلحة خاصة، كحرمة مال الغير، ولذا يباح بإباحة المالك، ولا يباح الزنا بإباحة الزوج. واعترض على الأول: أن الصلاة والصيام والحج حقوق الله تعالى، وليست منفعتها عامة.

وأجيب: بأنها شرعت لتحصيل الثواب ورفع الكفران، وهذا منفعة عامة لكل من له أهلية التكليف، بخلاف حرمة مال الغير" (الكشاف للتهانوي ٨٢/٢).

والحق قد يكون مالياً وقد يكون غير مالي: فالمالي كما في قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ... وليملل الذي عليه الحق: فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً ...) [البقرة/ ٢٨٢]،

والحق غير المالي -أي لا يعتاض عنه- أمور كثيرة: كحق العيش، وحق إشغال حيز معين، وحق التمتع بالأمان، والحقوقي السياسية كلها، وحق الجالس في المسجد بموضعه منه، وحق الكسب، وحق استيفاء الخدمات العامة، وحق تملك المباحات، وحق الارتفاق بالمرافق العامة، وحق تملك المالك في: الوقف، والهبة، والتبرع.

وحق الواقف في: التبديل، والتغيير، والإعطاء، والحرمان، والزيادة، والنقصان.

تحول بعض الحقوق إلى حقوق مالية: -كالتنازل عن الوظيفة مقابل عوض- أجازة المتأخرون، والحق في الوظيفة لصاحبها وحق الحكر: أجاز المتأخرون مبادلتة بالمال، والتنازل عنه والإيصاء به وجريان الإرث فيه (م ٣٣١ قانون العدل والإنصاف، رد المحتار ٣/٣٦١).

وحق الاعتياض عن الخلو الذي أجازة المتأخرون.

وحق الانتفاع وحق الاستعمال: قد يتحولان إلى حقوق مالية.

وحق التصرف في الأراضي الأميرية: أجاز المتأخرون بيعه وإرثه والتنازل عنه بعوض، وما زال العمل بهذا جارياً في كثير من بلاد الإسلام، وهو من نتائج تطبيقات الدولة العثمانية، وقد قسموا الحقوق إلى:

مجردة وغير مجردة.

فالمجردة: تسقط بالإسقاط، كحقوق الارتفاق.

وغير المجردة: لا تسقط بالإسقاط، بل لا بد فيها من النقل، وهذه تعتبر

أموالاً (درر الحكام ٣/٢٥٨).

الباب الثاني

ويتضمن مبحثين

المبحث الأول

في إمكان اعتبار المنافع أموالاً:

إن اعتبار المنافع أموالاً أمر تقتضيه أحوال الناس في الوقت الحاضر،
وتقبله قواعد المذهب، ولا تأباه قواعد الشرع، وتوجيه ذلك من وجوه:

- ١- اتساع المعنى اللغوي لإمكان ذلك.
 - ٢- اتساع القواعد الأصولية في النهي عن بيع المعدوم.
 - ٣- اتساع قواعد المذهب من جهة أحكام العرف.
 - ٤- اتساع قواعد المذهب من جهة الإفتاء بقول غير الإمام.
 - ٥- وجود جملة من النصوص الفقهية التي تعتبر المنافع أموالاً.
- ونبحث كلاً مما تقدم بفرع مستقل.

إن الوصول إلى هذه النتيجة هي أمنية كانت -وما تزال- يسعى إليها علماء المذهب؛ لأنهم يرون قصور المذهب في هذه الجزئية، يقول علي حيدر في شرح مجلة الأحكام المسمى بـ "درر الحكام": "وللمنافع قيمة كبرى في هذا الزمان، كما لو أنشأ أحد بنفسه قصراً للاصطياف، وكان أجر المثل السنوي لهذا القصر سبعين جنيهاً، فانتهز شخص آخر غياب صاحب القصر، وسكنه مدة ثلاث سنوات غصباً، فعلى رأي الأئمة الحنفية لا يلزمه أجر، أما عند الشافعي فيلزمه، وبما أن المتأخرين من فقهاء الحنفية قالوا بضمان المنفعة في مال الوقف واليتيم، فيجب على فقهاء عصرنا هذا أن يتشاوروا ويتخذوا قراراً بخصوص قبول مذهب الشافعي في عموم منافع الأموال، وأن يحصل على إرادة سنيته للعمل به"، وكان قد قال: "وفهم من ذلك أن فقهاءنا المتأخرين قد

أخذوا في جواز هذه المسألة بقول الإمام الشافعي دون أقوال أئمتنا الثلاثة" ويقصد بهذا ضمان منافع أموال الأوقاف والأيتام، وتجويزهم ذلك استحساناً. قلت: والحقيقة ليس الأمر أخذاً بمذهب الإمام الشافعي: -رحمه الله-، ولا يحتاج الأمر إلى إرادة سنيته -أي أمر من ولي أمر المسلمين، باعتبار أنه يجوز له تخصيص العمل بأحد الآراء الاجتهادية"، بل الأقرب أن يرجح رأي الإمام زفر -رحمه الله-، وسنعود إلى هذا لاحقاً، وصاحب "الدرر" نفسه أشار إلى رأي زفر في كتابه ١/٤٤٠، فكان الأولى ترجيح هذه الرواية والعمل بها، ومن ثم يقويها تخصيص العمل بها من ولي الأمر، واتصال القضاء بها؛ لأن المسألة تخص أمراً مجتهداً فيه، ويترجح بالقضاء ونشرع بالمقصود.

الفرع الأول:

النظر في المعنى اللغوي للمال:

لو رجعنا إلى المعنى اللغوي للمال لوجدنا أهل اللغة يقولون:
المال: ما ملكته من كل شيء.
والشيء: قد عرفنا معناه، فهو يطلق على الموجود -في اللغة-
والممكن والواجب.
فكل ما يخبر عنه شيء، وهو شامل للمعدوم والموجود وكل ما ملكته
من الأشياء -موجودة أم معدومة- فهي أموال، والمنفعة: تملك اتفاقاً بلا خلاف
-كما تقدم-، فهي من هذا الوجه تعد مالاً.
نعم قد يطلق "الشيء" بالاستعمال العرضي أو بالوضع العرفي ويراد به
الموجود فقط، لكن المعنى اللغوي يتسع للمعدوم، والاصطلاح قد يزيد على
معنى الوضع اللغوي أو ينقص، وقد مرّ.

ونحن هنا لم نزد ولم ننقص، بل استعملنا اللفظ بالحقيقة الوضعية اللغوية، وليس بالحقيقة العرفية، وإذا قلنا: إن استعمال الفقهاء للمال بهذا المعنى قد جعله حقيقة عرفية خاصة "اصطلاحية" فنقول: لقد تقرر أن الحقيقة تترك بدلالة الاستعمال والعادة، والثابت بالعرف كالثابت بالنص (الأشباه لابن نجيم، من ٣٧-٤٠، مجلة الأحكام، شرح منظومة رسم المفتي من رسائل ابن عابدين ٤٤/١).

على أن تحديد علماءنا الأسبقين لمعنى المال بـ: المحوز والمحرز لوقت الحاجة وغير ذلك من القيود، مما لا دليل عليه. ويلزم من تحديدهم ألا يكون غير المحرز لوقت الحاجة مالا، وهذا يخرج كل متسارع التلف من المالية، ولا قائل بهذا.

نعم إن تحديدهم لمعنى المال مبني على الدقة، والمعقولة القائمة على كون المنافع أضراراً، فهي لا تقوم زمانين متتاليين، وهي ليست عند الإنسان عند التعامل بها، ولكن تحدث آناً بعد آناً.

ومن حجة ما أورده السرخسي في المبسوط: حديث عمر وعلي -رضي الله عنهما- فإنهما حكما في ولد المغرور أنه حر بالقيمة، وأوجبا على المغرور رد الجارية مع عقرها، ولم يوجبا قيمة الخدمة مع علمهما أن المغرور كان يستخدمها، ومع طلب المدعي بجميع حقه، فلو كان ذلك واجباً له لما حل لهما السكوت عن بيانه، وبيان العقر منهما لا يكون بياناً لقيمة الخدمة؛ لأن المستوفى بالوطء في حكم جزءٍ من العين ولهذا يتقوم عند الشبهة بخلاف المنفعة، والمعنى فيه: أن المنفعة ليست بمال متقوم، فلا تضمن بالإتلاف، كالخمر والميتة، وبيانه: أن صفة المالية للشيء إنما تثبت بالتمول، والتمول: صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة، والمنافع لا تبقى وقتين، ولكنها أعراض كما تخرج من حيز العدم إلى حيز الوجود تتلاشى، فلا يتصور فيها التمول،

ولهذا لا يتقوم في حق الغرماء والورثة، حتى إن المريض إذا أعان إنساناً بيديه أو أعاره شيئاً فانتفع به، لا يعتبر خروج تلك المنفعة من الثلث؛ وهذا لأن المتقوم لا يسبق الوجود، فإن المعدوم لا يوصف بأنه متقوم؛ إذ المعدوم ليس بشيء، وبعد الوجود التقوم لا يسبق الإحراز، والإحراز بعد الوجود لا يتحقق فيما لا يبقى وقتين، فكيف يكون متقوماً؟ وعلى هذا نقول: الإلتلاف لا يتصور في المنفعة أيضاً؛ لأن فعل الإلتلاف لا يحل المعدوم، وبعد الوجود لا يبقى لحله فعل الإلتلاف، وإثبات الحكم بدون تحقق السبب لا يجوز، فأما بالعقد يثبت للمنفعة حكم الإحراز والتقوم شرعاً، بخلاف القياس، وكان ذلك باعتبار إقامة العين المنتفع بها مقام المنفعة لأجل الضرورة والحاجة، ولا تتحقق مثل هذه الحاجة في العدوان، فتبقى الحقيقة معتبرة، وباعتبارها ينعدم التقوم والإلتلاف (المبسوط للسرخسي ٧٩/١١).

وفي حاشية قمر الأقطار لنور الأنوار على كشف الأسرار لمحمد عبد الحلیم بن محمد أمين الله اللكنوي ما يأتي.

إن المنافع عرض، وكل عرض لا يبقى زمانين، فالمنافع لا تبقى زمانين، وغير الباقي غير محرز، فالمنافع غير محرزة، وكل غير محرز غير متقوم، فالمنافع غير متقومة، بخلاف المال، فإنه جوهر باقٍ متقوم، فلا تماثل بين المال والمنافع (قمر الأقطار ٦٣/١).

ويقول الزنجاني الشافعي في تخريج الفروع على الأصول:

"وأنكر أبو حنيفة -رضي الله عنه- كون المنافع في أنفسها أموالاً قائمة بالأعيان، وزعموا أن حاصلها راجع إلى أفعال يحدثها الشخص المنتفع في الأعيان، بحسب ارتباط المقصود بها فيستحيل إلتلافها، فإن تلك الأفعال كما توجد تنتفي، والإلتلاف عبارة عن قطع البقاء، وما لا بقاء له لا يتصور إلتافه، غير أن الشرع نزلها منزلة الأعيان في حق جواز العقد عليها، رخصة، فتعين

الاقتصار عليها" (تخريج الأصول على الفروع / ٢٢٦) وقد رد عليهم: "ونحن نقول: هذا مسلم إذا نظرنا إلى الحقائق وسلطنا طريق النظر، ولكن الأحكام الشرعية غير مبنية على الحقائق العقلية، بل على الاعتقادات العرفية، والمعدوم الذي ذكره مال عرفاً وشرعاً، وحكم الشرع والعرف غالب في الأحكام" (تخريج الأصول على الفروع / ٢٢٦).

وكأنني بمحمد بن الحسن الشيباني يشير في تعريفه الاصطلاحي إلى المال بعبارة "أو غير ذلك" إلى المنافع وغيرها مما يتموله الناس ولا يمنع الشرع من تقوّمه، ولكنه لم يصرح تاركاً الأمر لتعارف الناس.

الفرع الثاني

اتساع القواعد الأصولية لاعتبار المنفعة مالا:

لقد أورد أصحاب المتون مستدلين لمنع بيع المعدوم بحديث يقول: "نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن بيع ما ليس عند الإنسان، ورخص في السلم:..

ومما يفهم أن المنفعة ليست عند الإنسان وقت التعاقد عليها، فهي منهي عن بيعها، وبالتالي: لا تعد مالا، وقد تكلم العلماء عن هذا الحديث فقالوا عنه:

هو حديث مركب، فحديث النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان، أخرجه أصحاب السنن الأربعة عن عبد الله بن عمر بن العاص قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- "لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك".

وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

وأما الرخصة في السلم فأخرجه البخاري عن عبد الله بن أبي أوفى قال:
إننا كنا لنسلف على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأبي بكر وعمر -
رضي الله عنهما- في الحنطة والشعير والتمر والزبيب.
(تعليقات اللكنوي على الهداية ٧٦/٢) وقريب من هذا ورد في حاشية
الشرنبلالي على الدرر لمنلا خسرو، لكنه اعتبر إضافة عبارة "ورخص في
السلم"، مأخوذ من حديث ابن عباس "من أسلف فليسلف في كيل معلوم، ووزن
معلوم، إلى أجل معلوم" وهذا رواه الستة ... (راجع حاشية الشرنبلالي على ملا
خسرو) وعلى كلا الاحتمالين لمصدر هذه الرواية فإن عموم النهي في حديث
"بيع ما ليس عند الإنسان" مخصوص بحديث السلم، وكذا الاستصناع، ووجه
تخصيصه أن إقرار السلم والاستصناع مقارن لحديث "بيع ما ليس عند الإنسان"
إذ سكوته -صلى الله عليه وسلم- قبل البيان الصريح هو نوع من أنواع بيان
الضرورة، أو دلالة السكوت عند أئمتنا الحنفية، فكان إقراراً، ومن ثم تنظيمه -
عليه السلام- العقدين تأكيد لفظي للإقرار السكوتي من المصطفى، وإذا لم يعلم
المتأخر نحكم بالمقارنة، وافترض أن عموم النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان
ناسخ لجواز العقدين مردود، للإجماع على جوازهما مع أنهما بيع للمعدوم، وإذا
حكمتنا بالمقارنة أو بجواز العقدين قبل عموم النهي عن بيع ما ليس عند
الإنسان وبقاء جوازهما بعده، فعمومه مخصوص بهما -أي بجواز السلم
والاستصناع، فيكون الحديث ظنياً بعد تخصيصه، فجاز تخصيصه ثانياً وثالثاً
بالظني على ما علم في الأصول، وجاز تخصيصه بالعرف العام والعرف
الخاص "الاصطلاحي" والعرف الخاص لأهل بلد معين، بل جاز تخصيصه
ابتداءً بهما، كما بسط ذلك ابن عابدين في رسالته "نشر العرف في بناء بعض
الأحكام على العرف ١١٥/٢ من مجموع رسائله".

وشبيه هذه المسألة بالذات ما أورده ابن عابدين أيضاً في رسالته المذكورة ١٩٩/٢١١ بقوله: وبدل على ذلك أنهم صرحوا بفساد البيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد العاقدين، واستدلوا على ذلك بنهيه -صلى الله عليه وسلم- عن بيع وشرط، وبالقياس، واستثنوا من ذلك ما جرى به العرف، كبيع نعل على أن يحذوها البائع، قال في منح الغفار: فإن قلت: إذا لم يُفسد الشرط المتعارف العقد يلزم أن يكون العرف قاضياً على الحديث.

قلت: ليس بقاض عليه، بل على القياس؛ لأن الحديث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به، وهو قطع المنازعة، والعرف ينفي النزاع، فكان موافقاً لمعنى الحديث، ولم يبق من الموانع إلا القياس، والعرف قاض عليه أ-هـ -ثم يقول: فهذا غاية ما وصل إليه فهمي من تقرير هذه المسألة" أ-هـ. على أن المتبادر من النص هو عدم جواز بيع ما ليس عند الإنسان من موجود لا معدوم، فالمعدوم لا يسمى "ليس عندي"، بل يقول عنه صاحبه "لم يحدث"، فيكون إدخاله في عموم النص قياساً وإلحاقاً، لا شمولاً بعموم النص ولفظه.

(ب) وإذا كان إدخاله بهذه الصورة جاز ترك القياس بالعرف العام اتفاقاً، وبالخاص عند البعض من أصحابنا، كما في مسألة "أجر النساج ببعض المنسوج" فقد أجازها أهل بلخ؛ لأن حرمتها ثبتت بالقياس لا بالنص، ويجوز ترك القياس بالعرف.

(راجع رسالتنا مشايخ بلخ ٥٦٠/٢، نشر العرف لابن عابدين ١١٤/٢ -

١١٥ من مجموع رسائله).

وفي شرح معاني الآثار للطحاوي كلام عن حديث "النهي عن بيع ما لم يُقبض"، فقصره بعضهم على الطعام، وجره آخرون إلى غيره، ومنهم أبو حنيفة والصاحبان، واستثنى أبو حنيفة بيع الدور والأرضين قبل قبض مشتريها إياها؛

لأنها لا تتقل ولا تحول، ننظر إلى الحكمة من عدم الجواز، وهو الضمان والمسائلة، فالقول بجوازها في المنافع وإن لم تكن مقبوضة أو موجودة لدى صاحبها، لا يكون بعيداً (معاني الآثار ٢/٢١٨-٢١٩، الغرة المنيفة في تحقيق الإمام أبي حنيفة للغزنوي /٨٢).

الفرع الثالث:

اتساع قواعد المذهب من جهة أحكام العرف:

يقول ابن عابدين في منظومته " رسم المفتي":
والعرف في الشرع له اعتبار، لذا عليه الحكم قد يدار. ويقول ابن عابدين:

"قال في المستصفي: العرف والعادة ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول أه، وفي شرح التحرير: العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية أه، وفي الأشباه والنظائر: القاعدة السادسة: العادة محكمة، وأصلها قول الرسول -صلى الله عليه وسلم- ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"، واعلم أن اعتبار العادة والعرف رُجع إليه في مسائل كثيرة، حتى جعلوا ذلك أصلاً فقالوا: "تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة"، ثم ذكر في الأشباه: أما العادة إنما تعتبر إذا طردت أو غلبت، ولذا قالوا في البيع: لو باع بدراهم أو دنانير في بلد اختلفت فيها النقود مع الاختلاف في المالية والرواج، انصرف البيع إلى الأغلب.

قال في الهداية: لأنه هو المتعارف، فينصرف المطلق إليه، أه وفي شرح البيهقي على المبسوط: الثابت بالعرف كالثابت بالنص أه ثم اعلم: أن كثيراً من الأحكام التي نص عليها المجتهد صاحب المذهب بناء على ما كان في عرفه وزمانه قد تغيرت بتغير الأزمان بسبب فساد أهل الزمان، أو عموم

الضرورة، كما قدمنا من إفتاء المتأخرين بجواز الاستتجار على تعليم القرآن، وعدم الاكتفاء بظاهر العدالة، مع أن ذلك مخالف لما نص عليه أبو حنيفة، ومن ذلك: تحقق الإكراه من غير السلطان مع مخالفته لقول الإمام، بناء على ما كان في عصره أن غير السلطان لا يمكنه الإكراه، ثم كثر الفساد فصار يتحقق الإكراه من غيره، فقال محمد باعتباره وأفتى به المتأخرون، ومن ذلك: تضمين الساعي مع مخالفته لقاعدة المذهب من أن الضمان على المباشر دون المتسبب، ولكن أفتوا بضمانه نظراً لفساد أهل الزمان، بل أفتوا بقتله زمن الفترة. ومنه: تضمين الأجير المشترك.

وقولهم: إن الوصي ليس له المضاربة بمال اليتيم في زماننا، وإفتاؤهم بتضمين الغاصب عقار اليتيم والوقف، وعدم إجارته أكثر من سنة في الدور وأكثر من ثلاث سنوات في الأراضى، مع مخالفته لأصل المذهب من عدم الضمان وعدم التقدير بمدة، ومنعهم القاضي أن يقضي بعلمه، وإفتاؤهم بمنع الزوج من السفر بزوجه وإن أوفاه المعجل لفساد الزمان.

وعدم سماع قوله أنه استثنى بعد الحلف بطلاقها إلا ببينة، مع أنه خلاف ظاهر الرواية، وعلوه بفساد الزمان، وعدم تصديقها بعد الدخول بأنها لم تقبض ما اشترط لها تعجيله من المهر مع أنها منكراً للقبض، وقاعدة المذهب: أن القول للمنكر، لكنها في العادة لا تسلم نفسها قبل قبضه، وكذا قالوا في قوله: "كل حلٌّ عليّ حرام" يقع به الطلاق للعرف، قال مشايخ بلخ: وقول محمد لا يقع إلا بالنية أجاب به على عرف ديارهم، أما في عرف بلادنا فيريدون به تحريم المنكوحه، فيحمل عليه، نقله العلامة قاسم، ونقل عن مختارات النوازل أن عليه الفتوى؛ لغلبة الاستعمال بالعرف، وكذا مسألة دعوى الأب عدم تملكه البنت الجهاز فقد بنوها على العرف، مع أن القاعدة أن القول للمالك في التمليك وعدمه.

وكذا جعل القول للمرأة في مؤخر صداقها، مع أن القول للمنكر .
وكذا قولهم: المختار في زماننا قولهما في المزارعة والمعاملة والوقف؛
لمكان الضرورة والبلوى، وقول محمد بسقوط الشفعة إذا أصر طلب التملك شهراً؛
دفعاً للضرر عن المشتري، ورواية الحسن بأن الحرة العاقلة البالغة لو زوجت
نفسها من غير كفؤ لا يصح.

وافتأؤهم بالعمو عن طين الشارع للضرورة، وبيع الوفاء والاستصناع
والشرب من السقاء بلا بيان مقدار ما يشرب، ودخول الحمام بلا بيان مدة
المكث، ومقدار ما يصب من الماء، واستقراض العجين والخبز بلا وزن، وغير
ذلك مما بني على العرف، وقد ذكر في الأشباه مسائل كثيرة.

ثم قال ابن عابدين: فهذه كلها قد تغيرت أحكامها لتغير الزمان، إما
للضرورة، وإما للعرف، وإما لقرائن الأحوال، وكل ذلك غير خارج عن المذهب؛
لأن صاحب المذهب لو كان في هذا الزمان لقال بها، ولو حدث هذا التغير في
زمانه لم ينص على خلافها، وهذا الذي جرأ المجتهدين في المذهب وأهل النظر
الصحيح من المتأخرين على مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب في
كتب ظاهر الرواية، بناء على ما كان في زمنه، كما مر في تصريحهم به في
مسألة "كل حلّ عليّ حرام" من أن محمداً بنى ما قاله على عرف زمانه، وكذا
ما قدمناه في الاستتجار على التعليم.

فإن قلت: العرف يتغير مرة بعد مرة، فلو حدث عرف آخر لم يقع في
الزمان السابق فهل يسوغ للمفتي مخالفة المنصوص واتباع العرف الحادث؟
قلت: نعم، فإن المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في المسائل المارة لم
يخالفوه إلا لحدوث عرف بعد زمن الإمام، فللمفتي اتباع عرفه الحادث في
الألفاظ العرفية، وكذا في الأحكام التي بناها المجتهد على ما كان في عرف
زمانه، وتغير عرفه إلى عرف آخر اقتداءً بهم، لكن بعد أن يكون المفتي ممن

له رأي ونظر صحيح ومعرفة بقواعد الشرع، حتى يميز بين العرف الذي يجوز بناء الأحكام عليه وبين غيره، فإن المتقدمين شرطوا في المفتي الاجتهاد، وهذا مفقود في زماننا، فلا أقل من أن يشترط فيه معرفة المسائل بشروطها وقيودها التي كثيراً ما يسقطونها ولا يصرحون بها اعتماداً على فهم المتفقه.

وكذا لا بد من معرفة عرف زمانه وأحوال أهله والتخرج في ذلك على أستاذ ماهر، ولذا قال في آخر "منية المفتي": لو أن الرجل حفظ جميع كتب أصحابنا لا بد أن يتلمذ للفتوى حتى يهتدى إليه؛ لأن كثيراً من المسائل يجاب عنه على عادات أهل الزمان فيما لا يخالف الشريعة أه.

وفي القنية: ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما على ظاهر المذهب ويتركوا العرف أه.

ويقرب منه ما نقله في الأشباه عن البرازية: من أن المفتي يفتي بما يقع عنده من المصلحة.

قال ابن عابدين: وكتبت في رد المحتار في باب القسامة، فيما لو ادعى الولي على رجل من غير أهل المحلة، وشهد اثنان منهم عليه لم تقبل عنده، وقالوا: تقبل... إلخ، نقل السيد الحموي عن العلامة المقدسي أنه قال: توقفت عن الفتوى بقول الإمام ومنعت إشاعته؛ لما يترتب عليه من الضرر العام، فإن من عرفه من المتمردين يتجاسر على قتل النفس في المحلات الخالية من غير أهلها، معتمداً على عدم قبول شهادتهم عليه، حتى قلت: ينبغي الفتوى على قولهما، لا سيما والأحكام تختلف باختلاف الأيام أه. وقال في فتح القدير في باب ما يوجب القضاء والكفارة من كتاب الصوم عند قول الهداية: ولو أكل لحماً بين أسنانه لم يفطر، وإن كان كثيراً يفطر.

وقال زفر: يفطر في الوجهين أه ما نصه: "والتحقيق أن المفتي في الوقائع لا بد له من ضرب اجتهاد، ومعرفة بأحوال الناس، وقد عرف أن الكفارة

تفتقر إلى كمال الجناية، فينظر إلى صاحب الواقعة: إن كان ممن يعاف طبعه ذلك أخذ بقول أبي يوسف، وإن كان ممن لا أثر لذلك عنده أخذ بقول زفر الهـ. وفي تصحيح العلامة قاسم: فإن قلت: قد يحكون أقوالاً من غير ترجيح، وقد يختلفون في التصحيح.

قلت: يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف وأحوال الناس، وما هو الأرفق بالناس، وما ظهر عليه التعامل، وما قوي وجهه، ولا يخلو الوجود من تمييز هذا حقيقةً، لا ظناً بنفسه، ويرجع من لم يميز إلى من يميز؛ لبراءة ذمته، فهذا -والقول لابن عابدين- كله صريح فيما قلناه من العمل بالعرف ما لم يخالف الشريعة، كالمكس والربا ونحو ذلك، فلا بد للمفتي والقاضي بل وللمجتهد من معرفة أحوال الناس، وقد قالوا: ومن جهل أهل زمانه فهو جاهل، وقدّمنا أنهم قالوا: يفتى بقول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء، لكونه جرب الوقائع وعرف أحوال الناس... والحاصل: أن العرف العام لا يعتبر إذا لزم منه ترك المنصوص، وإنما يعتبر في الموضوعين، وإنما يعتبر في حق أهله فقط إذا لم يلزم منه ترك النص ولا تخصيصه، وإن خالف ظاهر الرواية، وذلك كما في الألفاظ المتعارفة في الأيمان، والعادة الجارية في العقود من بيع وإجارة ونحوهما، فتجري تلك الألفاظ والعقود في كل بلدة على عادة أهلها، ويراد منها ذلك المعتاد... والألفاظ العرفية حقائق اصطلاحية يصير بها المعنى الأصلي كالمجاز اللغوي... "شرح منظومة رسم المفتي ١/٤٤-٤٨ من مجموعة رسائل ابن عابدين".

ثم قال في رسالته "نشر العرف":

وهي -أي العادة المتكررة- أنواع ثلاثة:

العرفية العامة والعرفية الخاصة -كاصطلاح كل طائفة- والعرفية

الشرعية-كالاصطلاحات التي تركت معانيها اللغوية بمعانيها الشرعية-.

والعرف قسمان: عملي وقولي، القولي مخصص للعام اتفاقاً.

ثم قال: العرف نوعان: عام وخاص.

وكل منهما إما: أن يوافق الدليل الشرعي والمنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية أو لا، فإن وافقهما فلا كلام، وإلا: فإما أن يخالف الدليل الشرعي، أو المنصوص عليه في المذهب:

فإذا خالف العرف الدليل الشرعي، فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص، فلا شك في رده، كتعارف الناس كثيراً من المحرمات من الربا وشرب الخمر ولبس الحرير... وإن لم يخالفه من كل وجه: بأن ورد الدليل عاماً، والعرف خالفه في بعض أفراده، أو كان الدليل قياساً، فإن العرف معتبر إن كان عاماً، وإن العرف يصلح مخصصاً... ويترك به القياس كما صرحوا في مسائل الاستصناع ودخول الحمام والشرب من السقاء، وإن كان العرف خاصاً فإنه لا يعتبر، وهو المذهب... ولكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره. ثم يقول: "وتجوز الاستصناع بالتعامل تخصيصاً منا للنص الذي ورد في النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان، لا تركاً للنص أصلاً؛ لأننا عملنا بالنص في غير الاستصناع".

ثم تكلم عن العرف الخاص لأهل بلدة، كأجرة النساج، وتعامل أهل بخارى بالقرض مع استئجار المقرض لحفظ حاجة قيمتها لا تزيد على الأجر، وقال: هذه تبقى على الأصل؛ لعدم عموم العرف، ثم قال:

فإن قلت: قد روي عن أبي يوسف اعتبار العرف في الأشياء المنصوصة ويقصد بها الأصناف الستة في ربا الفضل-، حتى جوّز التساوي بالكيل في الذهب وبالوزن في الحنطة إذا تعارفه الناس، فهذا فيه اتباع العرف اللازم منه ترك النص، فيلزم أن يجوز عنده ما شابهه من تجويز الربا ونحوه للعرف، وإن خالف النص.

قلت -أي ابن عابدين-: حاشا لله أن يكون مراد أبي يوسف ذلك، وإنما أراد تعليل النص بالعادة، بمعنى أنه إنما نصّ على البر والشعير والتمر والملح بأنها مكيّلة، وعلى الذهب والفضة أنها موزونة؛ لكونهما كانا في ذلك الوقت كذلك، فالنص في ذلك الوقت إنما كان للعادة، حتى لو كانت العادة في ذلك الوقت وزن البر وكيل الذهب لورد النص على وفقها، فحيث كانت العلة للنص على الكيل في البعض والوزن في البعض هي العادة، تكون العادة هي المنظور إليها، فإذا تغيرت تغير الحكم، فليس في اعتبار العادة المتغيرة الحادثة مخالفة للنص، بل فيه اتباع للنص، وظاهر كلام المحقق ابن الهمام ترجيح هذه الرواية. وعلى هذا -القول لابن عابدين-، فلو تعارف الناس ببيع الدراهم بالدراهم، أو استقرضها بالعدد -كما في زماننا- لا يكون مخالفاً للنص، فالله تعالى يجزي الإمام أبا يوسف عن أهل هذا الزمان خير الجزاء، فلقد سد عنهم باباً عظيماً من الربا.

ونقل ابن عابدين عن "آخر الطريقة المحمدية" للعارف البركلي قوله: ولا حيلة فيه إلا التمسك بالرواية الضعيفة عن أبي يوسف، ثم قال ابن عابدين: ولا يخفى أن في قولهما -أبي حنيفة ومحمد- في هذا الزمان حرجاً عظيماً؛ لما علمته من لزوم هذه المحظورات، وقد ركز هذا العرف في عقولهم من عالم وجاهل، وصالح وطالح، فيلزم منه تفسير أهل العصر، فيتعين الإفتاء بذلك على هذه الرواية عن أبي يوسف.

(باختصار عن نشر العرف لابن عابدين ١١٢/٢-١١٥ من مجموع رسائله) أما إذا خالف العرف ما هو ظاهر الرواية، فنقول: القول لابن عابدين: أعلم أن المسائل الفقهية إما: أن تكون ثابتة بصريح النص -وهي ما تقدم-، وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها ما بينه المجتهد على

عرف أهل زمانه، بحيث لو كان في زمن العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً

ولهذا قالوا: من شروط الاجتهاد أنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام، وأحسن إحكام.

ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به آخذاً من قواعد مذهبه.

فمن ذلك: إفتاؤهم بجواز الاستئجار على تعليم القرآن ونحوه، لانقطاع عطايا المعلمين التي كانت في الصدر الأول، ولو اشتغل المعلمون بالتعليم بلا أجره يلزم ضياعهم وضياع عيالهم، ولو اشتغلوا بالاكنتساب من حرفة وصناعة يلزم ضياع القرآن والدين، فأفتوا بأخذ الأجرة على التعليم، وكذا على الإمامة والأذان كذلك، مع أن ذلك مخالف لما اتفق عليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد من عدم جواز الاستئجار، وأخذ الأجرة عليه كبقية الطاعات.

ثم ذكر فروعاً سبق ذكرها وغيرها، منها:

عدم سماع الدعوى ممن عرف بحب المردان على تابعه الأمر بمال، كما أفتى به المولى أبو السعود والتمرتاشي والرملي، وحبس المتهم بقتل ونحوه عند ظهور الأمارات، وقبول الهدية على يد الصبيان والعيبد.

ثم قال -رحمه الله-: فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله، وإلا يضيع حقوقاً كثيرة، ويكون ضرره أعظم من نفعه، فإننا نرى الرجل

يأتي مستفتياً عن حكم شرعي، ويكون مراده التوصل بذلك إلى إضرار غيره، فلو أخرجنا له فتوى عما سأل عنه نكون قد شاركناه في الإثم؛ لأنه لم يتوصل إلى مراده الذي قصده إلا بسببنا.

ثم قال: وبما قررناه يتبين لك ما تقدم عن الأشباه، فلا يترك به القياس، ولا يُخص به الأثر، بخلاف العرف العام.

وأما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر، كما مشى عليه أصحاب المتون والشروح والفتاوى في الفروع التي ذكرناها وغيرها.

وشمل العرف الخاص القديم والحادث، كالعرف العام، وبما قررناه -أي ابن عابدين- اتضح لك معنى ما قاله في القنية وأشرنا له من أنه ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما بظاهر الرواية ويتركا العرف.

ثم ذكر مسألة بيع الثمار على الأشجار عند وجود بعضها دون بعض، فقد أجازها علماؤنا للعرف، مع أن ظاهر المذهب عدم التجويز، وكان شمس الأئمة الحلواني يفتي بجوازه في الثمار والباذنجان والبطيخ وغير ذلك، ويزعم أنه مروى عن أصحابنا، وبه كان يفتي الإمام أبو بكر محمد بن الفضل ويقول: اجعل الموجود أصلاً في هذا العقد، وما يحدث بعد ذلك تبعاً، ولهذا يشترط أن يكون الخارج أكثر؛ لأن الأقل تبع للأكثر.

وقد روي عن محمد في بيع الورد على الأشجار أنه يجوز، ومعلوم أن الورد لا يخرج، ولكن يتلاحق البعض ببعض، ولكن شمس الأئمة السرخسي قال: والصحيح عندي أنه لا يجوز هذا البيع؛ لأن المصير إلى هذا الطريق عن تحقق الضرورة، ولا ضرورة ههنا.

ثم قال ابن عابدين: وأقول: لا شك في تحقق الضرورة في زماننا؛ لغلبة الجهل على عامة الباعة، فإنك لا تكاد تجد واحداً منهم يعلم هذه الحيلة -وكان

قد ذكرها- ليتخلص بها عن هذه الغائلة، ولا يمكن العالم تعليمهم؛ لعدم ضبطهم، ولو علموا ذلك لا يعلمون إلا بما ألفوا واعتادوا وتلقوه جيلاً عن جيل، ولقد صدق الإمام الفضلي في قوله: ولهم في ذلك عادة ظاهرة، وفي نزع الناس عن عاداتهم حرج، فهو نظر إلى أن ذلك غير ممكن عادة فأثبت الضرورة، والإمام السرخسي نظر إلى أنه ممكن عقلاً بما ذكره من الحيلة فنفي الضرورة، ولا يخفى أن المستحيل العادي لا حكم له وإن أمكن عقلاً، وفيما ذكره الإمام الفضلي تيسير على الناس. نعم من كان عالماً بالحكم لا يحل له مباشرة هذا العقد؛ لعدم الضرورة في حقه، فتأمل.

(راجع نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف ١١٢/٢-١٤٠، ملخصاً من رسائل ابن عابدين).

نخلص إلى القول: إن اعتبار المنفعة مالم يكن في عرف أهل زمانهم.

وتخصيص عموم النص جائز بالعرف العام والفتوى بغير ظاهر المذهب مراعاة لتصحيح عمل الناس.

وترجيح الرواية الضعيفة -وهو ما روي عن زفر- لأجل ما تقدم، فكل أصول المذهب وقواعده تتسعه، والله أعلم.

الفرع الرابع:

اتساع قواعد المذهب للإفتاء بغير قول الإمام أو غير ظاهر الرواية:

وقد تبين لنا هذا مفصلاً في الفرع السابق، وفي ذلك قواعد بسطها ابن عابدين في رسم المفتي، وأول رد المحتار، وذكرت بعضها في كتابي مشايخ بلخ من الحنفية.

وفي نشر العرف لابن عابدين قال:

"ولا يخفى أن في قولهما في هذا الزمان حرجاً عظيماً، لما علمته من لزوم هذه المحظورات، وقد ركز العرف في عقولهم من عالم وجاهل، وصالح وطالح، فيلزم منه تفسيق أهل العصر، فيتعين الإفتاء بذلك على هذه الرواية عن أبي يوسف ... وعلى كل فينبغي الجواز، والخروج عن الإثم عند الله تعالى: إما بناء على العمل بالعرف أو للضرورة، فقد أجازوا ما هو دون ذلك في الضرورة"

وعلى هذا، فإن ما استقر في نفوس الناس وعقولهم من عالم وجاهل، وصالح وطالح، أن المنافع أموال، وهي مقومة أيضاً، ولها اعتبار في التعامل، ويعتاض العموم عنها، فلا بد من تصحيح أفعال الناس، وحملها على الصواب والصحة ما أمكن، مسايرة للمذهب لأحوال الناس وحاجاتهم، ولا يعد ذلك خروجاً على أصوله، بل هو عين أصله، وقد تقدم في الفرع السابق البيان.

فالإفتاء بما روي عن زفر بن الهذيل في اعتبار المنافع أموالاً يكون متعيناً في زماننا، والأخذ به أولى من ترجيح مذهب الغير، كما تمنى صاحب درر الحكام السيد علي حيدر، وأراد اقتترانه بالإرادة السلطانية ليتصل به حكم القضاة، فلسنا بحاجة إلى كل هذا، فيكفي ترجيحه والأخذ به من مثل مجمعكم المبارك، وفيكم أفاضل، أحناف هذا الزمان، فهو كاف، فترجيحه لتعارف الناس، وللضرورة، وللحاجة، وللتعامل، وبكل ذلك يترك ظاهر المذهب ما دام الظاهر ليس عين النص، بل مما يتسعه الاجتهاد، ومسألتنا كذلك، وقد تقدم بيان هذا مفصلاً، فهو عين الأخذ بالمذهب حينئذ، فقد ترجح الأخذ بقولهما في مسائل المزارعة للحاجة، وترجح الإفتاء برأي زفر في سبع عشرة مسألة، ورجحوا العمل بقول أهل بلخ في بيع الشرب مستقلاً، وهو عرف أهل بلدة واحدة، وكذا بيع الوفاء، وبيع الاستغلال ... وغيره .. وغيره.

فـ "اعتبار العرف الخاص ببلدة واحدة قول في المذهب، والقول الضعيف يجوز العمل به عند الضرورة" (نشر العرف ١٢٣/٢).

فما ظنك والعرف عام، والقائلون بذلك بعض أصحابنا، ويقول في آخر منظومته رسم المفتي ١٤٨/١ من رسائله: ولا يجوز بالضعيف العمل، ولا به يجاب من جاء يسأل، إلا لعامل له ضرورة أو من له معرفة مشهورة، فالإفتاء برأي زفر تمليه الضرورة وتصحيح أعمال الناس، وتتسع قواعد المذهب، ولكي يجاري المذهب حاجات المكلفين، ولا يكون بعيداً عن الوقائع، وقد أسهبنا في نقل الفروع المؤيدة لمثل ما نريد عمله اليوم.

وبالتالي: فصدور ترجيح رأي زفر يكون مقبولاً من أمثالكم: وأنتم "لكم معرفة مشهورة".

الفرع الخامس

وجود جملة من النصوص الفقهية التي تعتبر المنافع أموالاً

إننا بترجيحنا القول لاعتبار المنافع أموالاً، لا نكون آتين بجديد في مذهبهم، بل ما قالوه في مواضعه كان للعرف الذي لا يعتبر مالاً، وأما في مواضع أخرى فقد جعلوا للمنفعة بدلاً.

وإذا كانوا قد ذكروا موارد معرفة المنفعة لكي يعتاض عنها في الإجارة، وحدودها بثلاثة أمور:-

الأول: ببيان المدة: كالسكنى والزراعة.

الثاني: التسمية: كالاستئجار على صبغ ثوب وخطاطته.

الثالث: الإشارة: كالاستئجار على نقل هذا الطعام إلى كذا (الاختيار

٥١/٢، الكنز بشرح العيني ١٩١/٢).

فهناك ما اعتيى عنه في غير الإجارة، وضمن بالجناية، وحدد بغير هذه الطرق المنكورة.

ولا اعتبار بالكبر والصغر، لاستوائهما في المنفعة.
فأقام الحكم على منفة السن، وجعل الدية متساوية لتساوي المنفعة، فجعلها مدار الحكم والتقدير، فهي ملاحظة بالاعتياض (الاختيار ٣١/٥).
وعن قطع اليد المعيبة أو المقطوعة ظلماً قالوا:
لا شيء على صاحبها؛ لتعين حقه في القصاص، وإنما يصير مالاً باختياره فيسقط بفواته (الاختيار ٣٢/٥).
قلت: فيصبح القصاص مالاً باختيار المقتص، ويصبح مالاً لقاء فوات منفة اليد.

وفيه دليل على أن اعتبار المعتبر للمنفعة مالاً مقبول من الشرع ونصوص المذهب؛ لأن ذلك الموجود في نصوصه مأخوذ من نصوصه.
وأما عن وجوب الدية الكاملة في قطع ثدي المرأة فإنهم قالوا: "...لأن اللبن لا يستمسك بدونهما، وبفواتهما تقوت منفة الإرضاع..." (الاختيار ٣٨/٥).

وقالوا عن وجوبها في العينين:
"...ولأن المنفعة تقوت بفواتهما أو الجمال كاملاً" (الاختيار ٣٨/٥).
وقالوا: وإذا قطع الأنثيين مع الذكر، أو قطع الذكر أولاً ثم الأنثيين ففيهما ديتان؛ لأن منفة الأنثيين بعد قطع الذكر قائمة، وهي إمساك المني والبول، فإن قطع الأنثيين ثم الذكر ففي الأنثيين الدية وفي الذكر حكومة عدل؛ لأن بقطع الأنثيين صار خصياً، وفي ذكر الخصي حكومة، ولأنه اختلت منفعته بقطع الأنثيين -وهي منفة الإيلاد- فصار كاليد الشلاء.

قال: وما فيه أربعة ففي أحدها ربع الدية، وهي أشفار العينين وأهدابها؛ لأنه يفوت به الجمال على الكمال وجنس المنفعة، وهو دفع القذى عن العين، فإن قطع الأشفار وحدها وليس فيها أهداب ففيها الدية، وفي أحدها ربع الدية، وكذلك الأهداب، وإن قطعها معاً فدية واحدة؛ لأنها كعضو واحد، كالمارن مع الأنف ... وفي كل سن نصف عشر الدية ...

ولو أعاد المقلوعة إلى مكانها فنبتت فعليه الأرش، وكذلك الأذن؛ لأنها لا تعود إلى الحالة الأولى في المنفعة والجمال، والمقلوع لا ينبت ثانياً؛ لأنه لا يلتزق بالعروق والعصب، فكان وجود هذا النبات وعدمه سواء، حتى لو قلعه إنسان لا شيء عليه، ولو اسودت السن من الضربة، أو احمرت، أو اخضرت ففيها الأرش كاملاً؛ لأنها تبطل منفعتها إذا أسودت، فإنها تنتثر، ويفوت بذلك الجمال كاملاً، ولو اصفرت فعن أبي حنيفة حكومة عدل؛ لأن الصفرة لا تذهب منفعتها، بل توجب نقصانها، فتجب الحكومة ... وأما اللحية فلأن فيها جمالاً كاملاً لقوله عليه الصلاة والسلام: إن ملائكة سماء الدنيا تقول: سبحان من زين الرجال باللحي والنساء بالذوائب".

وعن علي رضي الله عنه - أنه أوجب في شعر الرأس إذا حلق فلم ينبت دية كاملة، وكذلك قال في اللحية.

وكان أبو جعفر الهذلي يقول في اللحية: إنما تجب الدية إذا كانت كاملة يتجمل بها، أما إذا كانت طاقات متفرقة لا يتجمل بها، فلا شيء فيها، وإن كانت غير متفرقة لا يتجمل بها وليست مما تشين ففيها حكومة عدل (الاختيار ٣٨/٥ - ٣٩).

المبحث الثاني

في بيع الحقوق:

لقد تقدم عند بيان معنى "الحق" اصطلاحاً أن هناك حقوقاً مالية وأخرى غير مالية.

وتمول بعض الحقوق وعدم تمويل الأخرى -على ما نرى- هو نصوص الشارع وتعارف الناس.

ولذلك حينما اعتبر "حق الدين" حقاً مالياً فلأن نص الشارع اعتبره كذلك [البقرة: ٢٨٢]، وكذلك عمل الناس وعليه إجماعهم، ويدل عليه العقول. وحينما اعتبر المتأخرون حق التصرف في الأراضي الأميرية حقاً مالياً يجوز الاعتياض عنه والتنازل وغيره، وكذلك اعتبرهم حتى التنازل عن الوظيفة العامة مقابل بدل أمراً جائزاً، فكل هذا وغيره حصل؛ لأن التعارف والحاجة والضرورة قد جوّزت هذا وألجأت إليه.

وتقسيمهم الحقوق إلى مجردة وغير مجردة باعتبار جواز إسقاط المجردة بلا بدل، والأخرى لا تسقط بل تنتقل، هو تقسيم اعتباري...، فحتى ما أسموه بالمجردة هو في الحقيقة ينتقل، إذا تسلم الأرض التي ترتب عليها الحق لصاحبها بلا حقوق للغير، فكأنما خلصت له الأرض بعد أن انتقلت تلك الحقوق إليه، وانتقالها بالإسقاط بإسقاط "الحق" في ذلك "الحق"، وليس إسقاط "الحق" ذاته، وإلا فإن ذلك الحق موجود لا يزول، ولا يسقط بالإسقاط.

وعليه، فلا مانع من نصوص المذهب ولا قواعده -على ما قررنا في المنافع- من جواز اعتبار الحقوق أموالاً، وجواز بيعها استغلالاً، واستغلالها، وتحويلها إلى مردود مالي.

على أن حيازة الحق قد يكون بحيازة مستندة، والفكرة حينما تدوّن، فلا نقول إنها تباع بذاتها، بل إذا كتبت ودوّنت، فكان ذلك التدوين على الورق مبيحاً لبيعه بما يشاء المدوّن، فإن شئت قلت:

هي أجرة عمله وتعبه واحتباسه للوصول إلى هذه النتيجة التي دُونها، كأجرة المعلم للقرآن على رأي المتأخرين، وأجرة القائم بشؤون الناس العامة في الوظائف، أو كأجرة المفتي والقاضي لقاء كتابة الأول للفتوى واحتباس الثاني للقضاء، وكذا أصحاب الأفكار والابتكار لهم حقوق يستطيعون الاعتياض عنها عند تدوينها وكتابتها وعدم بيع ما دُونوا إلا بما شاؤوا.

فإن كتبوا ذلك بنسخ عديدة، كان بيعاً للكتاب، وهذا ما جرى عليه العمل في بلاد الإسلام منذ عهد قديم، أما حق المؤلف في نسبة الأفكار إليه، ومحاكاة من استغل الفكرة، والمعارض عن الضرر الأدبي الذي يصيبه جراء عدم الإشارة إلى ذلك، فهو حق مضمون، ولا غبار عليه ما دام العرف قد جرى به وتسعه القواعد والأصول، على ما قدمنا.

على أن بعض نصوص المذهب قد دلت على هذا صراحة، منها:

أ- الاطلاع على مواطن النساء مسقط للعدالة، فحق أصحاب الدار في الأمن والاستقرار في دارهم، والنساء منهم خاص، جعل الشرع خرق هذا الحق مقابلاً بشيء آخر، وهو إسقاط حق من حقوق المسلم، ألا وهي العدالة.

وفي هذا بيان للمقابلة ولاعتبار الحقوق.

ب- اعتبار الشرع الطلاق قبل الدخول موجباً لنصف المهر، وما ذلك إلا لاستعمال الزوج حقه استعمالاً غير جائز، فجعل للضرر الأدبي، أي حقه في ألا تلاك سمعتها، مقابلاً معتبلاً.

ج- واعتبار المتأخرين "الخلو" حقاً جائزاً في الوقف، وجواز تعميمه إلى غيره لجريان العرف بذلك، وهذا ما أقره مجمعكم.

د- وحق ورثة الجنين الذي ألقته أمه بضربة من الغير بغرة على عاقلة الضارب؛ لأن حق المرأة في الاحتفاظ بجنينها في بطنها إلى حين ولادته حياً، أمر مشروع ومقّر، فالتفريط به جعل له الشرع مقابلاً، وهذا خلاف القياس، وخلاف ما عليه عمل أهل الجاهلية.

ومن ضرب بطن امرأة فألقت جنيناً ميتاً ففيه غرة، خمسون ديناراً على العاقلة ذكراً كان أو أنثى، والقياس أن لا يجب فيه شيء؛ لأنه لا يعلم حياته، والظاهر لا يصلح للإلزام، إلا أنا تركنا القياس لما روي "أن امرأة ضربت بطن ضرثها بعمود فسطاط، فألقت جنيناً ميتاً، فاختصما إلى رسول الله -عليه الصلاة والسلام- فحكم على عاقلة الضاربة بالغرة عبداً أو أمة أو قيمتها خمسمائة" وفي رواية "أو خمسمائة"، ولم يستفسر ذكراً كان أو أنثى، ولأنه يتعذر التمييز بين الذكر والأنثى في الجنين فيسقط اعتباره دفعاً للحرج، وفي رواية: فألقت جنيناً ميتاً وماتت، ففضى النبي -عليه الصلاة والسلام- على عاقلة الضاربة بالدية وبغرة الجنين، رواه المغني وقال: فقام عمّ الجنين فقال: إنه قد أشعر، وقام والد الضاربة، وفي رواية أخوها عمران بن عويمر الأسلمي فقال: كيف ندي من لا أكل ولا شرب ولا صاح ولا استهل ودم مثل ذلك يطلّ؟ فقال عليه الصلاة والسلام: "أسجع كسجع الكهان! فيه غرة عبد أو أمة" وكذلك رواه محمد بن مسلمة.

ه- وكذا إذا أخرج المرء إلى طريق العامة روشناً أو ميزاباً... إلخ جاز انتزاعه؛ لأنه حق مشترك، وإذا سقط على الإنسان فعطب فالدية على عاقلته؛ لأنه: متعدّ فيه بشغل طريق المسلمين وهواه بما ليس له حق الشغل (الاختيار). (٤٥/٥).

و- وكذا نجد في نصوصهم:

"وإذا مال حائط إنسان إلى طريق العامة، فطالبه بنقضه مسلم أو ذمي، فلم ينقضه مدة أمكنه نقضه فيها حتى سقط، ضمن ما تلف به، والقياس أن لا يضمن؛ لأن الميلان وشغل الهواء ليس بفعله، فلم يباشر القتل ولا بسببه، فلا ضمان عليه.

وجه الاستحسان أن الهواء صار مشغولاً بحائطه، والناس كلهم فيه شركاء، على ما مرّ " (الاختيار ٤٦/٥).

ز- ما ورد في المبسوط ... أنه يجوز للسلطان التعزير بأخذ المال من المماطل كضمان عن إضرار التأخير (المبسوط ١٧٨/٣).
وذلك يعني أن حق صاحب المال في وصول حقه إليه يجوز الاعتياض عنه.

ح- وعن محمد بن الحسن الشيباني: تجب حكومة العدل بقدر ما لحق المصاب من ألم في الجراحات التي تتدمل (المبسوط ٨١/٢٦).
وهذا يعني أن حق الإنسان في أن يعيش بأمان وطمأنينه: وألا يتسبب له ألم أو أذى، قد جعل مقابله حقا ماليا، فضلاً عن العقوبات التعزيرية.
وأحكام "حكومة العدل" غالبها تصب في هذا المال، بل هي من جهة أخرى تدل على اعتبار ما فات الإنسان من منفعة في الأمن والراحة قد اعتبر مالاً، وكل هذا جائز، والوجهان مقبولان.

ط- وحق الإنسان في الحياة قد جعل له حق المطالبة بالزكاة، وحق المطالبة بالمال فيما زاد عنها عن الزكاة للمحتاج، وهذا أمر معدوم، ولا حاجة لنقل النصوص فيه، فهو مشهور معلوم.

ي- وحق الضيف في الضيافة، ومما ورد في الآثار أنه يقاتل على حقه، ولنا بحاجة إلى نقل النصوص؛ لمعلومية هذا.
ولو تتبعنا هذا في نصوصهم لوجدنا الكثير الكثير.

ولدى المتأخرين ما هو أكثر.

فحيّها إلى توسعة المذهب بفتاوى علمائه، فالحقوق متى اعتبرها العرف متمولة ومقومة، ولم يكن هناك نص من الشرع بخلاف ذلك، فالقواعد تتسع هذا.

ولسنا في معرض دراسة طبيعة حق التأليف والابتكار وغيرهما، كما يفعل القانونيون، ليجعلوا هذا الحق ضمن الحقوق العينية أو الشخصية أو الأدبية، "وهي ما ابتكروه مؤخراً".

بل طريقتنا نحن المسلمين هي على أسلوب المسائل، وإذا توصلنا إلى الجواز تخريجاً على قواعد مذهبنا فهذا يكفي، والإيغال في التقريرات لا طائل تحته ما دام الأمر جلياً واضحاً.
إلا إذا رأيتم زيادة بحث لهذه المسألة فالأمر لأربابه.

مدى تحقق مجلس العقد عند التعاقد [بالإنترنت]

الدكتور محمد محروس المدرس الأعظمي

المبحث الأول:

معنى المجلس في اللغة والاصطلاح:

مجلس .. على وزن [مَفْعِل] - اسم مكان.

واسم المكان .. اسم مشتق يدل على مكان وقوع الفعل¹.

¹ - موسوعة النحو والصرف والإعراب / الدكتور أميل بديع يعقوب - ٦٤ و ٦٣٨.

وقد يرد وزن [مَفْعِل] .. مصدرًا ميميًا، وهو: اسم مبدوء بميم زائدة مفتوحة لغير المفاعلة، للدلالة على مجرد الحدث^١.

--*

ومجلس العقد في الاصطلاح^٢ - ونقصد به اصطلاح الفقهاء - عرفوه بأنه: الاجتماع الواقع لعقد البيع^٣.

وقيل: ما لا يوجد فيه ما يدل على الإعراض، وأن لا يشتغل بمفوت له، وأن لم يكن إعراض أفاده [أي: الإيجاب]، فإن وجد بطل ولو اتحد المكان^٤. ويفهم مما نقله ابن عابدين رحمه الله .. أن اتحاد المكان ليس هو المقصود ذاتاً، بل أن يبقى الموجب على إيجابه، فإن رفض مع اتحاد المجلس، فلا يجدي الاتحاد وحده.

وقد يناقض هذا ما أورده في مبطلات الإيجاب، حيث أوصلها إلى سبع، هي^٥:

١- الرجوع الصريح، والضمني بما يدل على الإعراض.

٢- موت أحدهما.

^١ - المصدر السابق - ٦٣٠، وأورد صيغته المختلفة.

^٢ - الاصطلاح - هو وضع مصطلح لأمر من الأمور، والاصطلاح ما يتواضع على معناه قوم مختصون أو غيرهم للدلالة على معنى للفظ معين.

والمصطلح - لفظ يؤدي معنى معيناً بوضوح، وقد يصطلح عليه أهل اختصاص معين، فهو المصطلح العرفي الخاص، فإذا كان المصطلح مما أطبق عليه الناس - سواء ابتداء أم بشيوع العرفي الخاص - فيكون المصطلح عرفياً عاماً.

^٣ - المادة [١٨١] من مجلة الأحكام العدلية.

^٤ - رد المحتار لابن عابدين الشامي - ٥٢٦/٤.

^٥ - رد المحتار - ٥٢٧/٤.

- ٣- تغيير المبيع بقطع يد - أي: بأن خرج من يده باستحقاق ..
 وشبهه، فإنّ [تبدل سبب الملك قائم مقام تبدل الذات]^١.
 ٤- وتخلل عصير.
 ٥- وزيادة بولادة.
 ٦- وهلاك المبيع.
 ٧- وهبة الثمن قبل قبضه.

المبحث الثاني:

اشتراط اتحاد المجلس في التعاقد في الفقه الحنفي:

واشتراط اتحاد المجلس في التعاقد لم يرد صريحاً في نص شرعي، بل استفيد من النصوص [بإشارة النص]، لقوله عليه السلام: {المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا}.

وفي رواية: {البائع بالخيار ما لم يفترقا}^٢.

^١ - المادة [٩٨] من مجلة الأحكام العدلية.

^٢ - أحكام القرآن للجصاص - ٢/٢١٧٩، رواه: البخاري، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي .. عن ابن عمر بإضافة: [..أو يقول أحدهما لصاحبه: اختر]، ورواه: أحمد وأبو داود، وابن ماجه .. عن أبي هريرة. ورواه: ابن ماجه، والحاكم .. عن سمرة، بدون زيادة. ورواه: النسائي، والحاكم، والبيهقي، بلفظ: {.. ما لم يفترقا}، ورواه: النسائي، والحاكم، والبيهقي، بلفظ: {..حتى يفترقا، ويأخذ كل واحد منهما من البيع ما هو، ويتخايران ثلاث مرات}. وعن: أحمد، والترمذي، عن ابن عمر: {البائع بالخيار ما لم يفترقا، إلا أن تكون صفقة خيار، ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقبله}. وعند: الشيخين، وأحمد، وأبي داود، والترمذي، والنسائي، عن حكيم بن حزام: {البائع بالخيار ما لم يفترقا، فإن صدقا وبيننا بورك لهما في بيعهما، وإن كتما وكذبا محيت بركة بيعهما}. [راجع: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس] للشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي ت سنة ١١٦٢هـ - ١ / ٢٩٢.

فالنص مسوق لإثبات الخيار ما لم يتفرقا، ففهموا من عدم التفرق [اتحاد المجلس]، ثم توسعوا في بيان ما يقوم به المجلس وما ينفض به، ليتقرر سقوط الإيجاب أو القبول، فإن التقيا انعقد العقد، ولا خيار بعد انعقاده^١.

و [ما] في النص مصدرية ظرفية، معناها .. مدة، وبدخولها على [لم] النافية نستطيع تأويل الحديث الشريف بالآتي: البيعان بالخيار مدة عدم تفرقهما. ولم يكن فهمهم للمجلس -على ما أرى- ضيقاً ليقتصر على كون المجلس موضعاً بعينه، بل جعلوه قائماً في كل حال يستطيع أحدهما الوقوف على مراد الآخر، ولذلك -فضلاً عن المشافهة-:

١- أجازوا الرسالة -أي: إرسال الإيجاب مشافهةً مع رسول-

٢- وأجازوا التعاقد بالكتاب^٢ -أي: إرسال الإيجاب كتابةً-

٣- وأجازوا جريان التعاقد ضمناً^٣.

٤- وأجازوا الانعقاد بين متباعين بحيث يرى أحدهما الآخر، ما لم يكن التباعد يؤدي إلى التباس واشتباه في كلامهما^٤.

٥- وأجازوا التعاطي الدال على التعاقد، وهو ما كان بالفعل من غير

إيجاب^٥.

^١ - المرجع السابق.

^٢ - المادة [١٧٣] من المجلة، وشرحها في درر الحكام - ١٢١/١ إلى ١٢٢.

^٣ - المادة [١٧٨] من المجلة.

^٤ - درر الحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر أفندي - ١٣٢/١ ناقلاً عن: البزازية ومجمع الأنهر.

^٥ - المادة [١٧٥] من المجلة، ويشمل التعاطي: الإجارة وغيرها .. فعبرنا ب [التعاقد]، رد المحتار للشامي - ٥٠٣/٤ و ٥٠٧.

٦- وأجازوا البيع بالفعل، وهو: ما كان فيه إيجاب وفعل دل على القبول^١.

ومما تقدم نصل -باختصار- إلى أن الأصل المعول عليه في الباب هو:

١- أن يكون التعبير عن النية صحيحاً عند إيجاب الموجب.
٢- أن يكون التعبير عن النية صحيحاً عند قبول القابل.
٣- تطابق الإيجاب مع القبول بما يتحقق معه وصف [الانعقاد].
وما ذلك إلا لكون النية أمراً مكتوماً يقوم في القلب، والتعبير عنها يكون بأمور .. منها:

١- اللفظ وما يقوم مقامه .. ف [إشارة الأخرس المعهودة نطقه]^٢، و [الكتاب كالخطاب]^٣، والعادة [لأن جريان العادة بالشيء كالنطق به]^٤.
٢- والفعل [كالتعاطي].
٣- والآلة .. بالنسبة للجنايات.
٤- والتعارف .. كما في ألفاظ الكنايات في الطلاق.
وعليه فإضفاء تلك [الشكلية] القائلة -إذا صح التعبير- بالتأكيد الشديد على تفسير كل تصرف من العاقد في ذات المجلس، بحيث أكثروا من علامات الإعراض عن التعاقد^٥، أقول: هو -ليس غير- من قبيل:

^١ - رد المحتار والدر المختار - ٥٠٧/٤.

^٢ - المادة [٧٠] من مجلة الأحكام العدلية .. وأوردتها بعبارات أخرى، والمعنى واحد، وراجع المادة [١٧٤].

^٣ - المادة [٦٩] من المجلة.

^٤ - أحكام القرآن للجصاص - ١٧٣/٢ إلى ١٧٤.

^٥ - رد المحتار - ٥٢٧/٤.

١- التيقن من مطابقة الإيجاب للقبول.

٢- التيقن من انعقاد العقد.

ولذلك عددوا صوراً لما يدل على الإعراض عن التعاقد، هي ليست إلا مما يعد احتياطاً في الباب، وتفریعاً، وتنوعاً للجزئيات، فلو لجأنا إلى: [التقعيد] و [التأصيل] لما وسعنا إلا القول بضابط نضعه في الباب: [كل ما يدل على عدم توافق الإرادتين في التعاقد لا يُعد التعاقد معه قائماً] ويؤيده ما في النهر، كما نقله ابن عابدين بقوله: [قالمراد بالمجلس ما لا يوجد فيه ما يدل على الإعراض، وأن لا يشتغل بمفوت له وإن لم يكن للإعراض].^١

إن التقعيد هو مما لجأ إليه المتأخرون ليسهل فهم الفقه، ويسهل التخریج للأحكام الجديدة للمسائل الحادثة، ويسروا -بذلك- كثيراً من العسر، ووهدوا ما كان وعراً، مما تطلسم حتى أضحي سرا.

وإذا علمنا أن الفقه قد نشأ في الأمة عن طريق المسائل، ثم توسع الإمام الأعظم عليه الرحمة في الافتراض، فأضفى عليه رونق الحياة، ونضارة التجدد، وصلابة الاحتواء لما يستجد، والهيمنة على ما ينجم ويحدث من الوقائع، فحري ألا نقف عند [حرفية المنصوص] في أي مذهب، بل نجاوزه إلى القاعدة، ثم نقوم [بالتخریج] على الأصل المستظهر الذي يؤيده أي مذهب.

ونرى أمثلة كثيرة لهذا التخریج لما يستجد من مسائل .. كبيع الوفاء، أو مما اعتاده الناس ولا تسعفنا النصوص لقبوله، بحيث يشكل [عموماً للبلوى] .. كبيع الاستمرار.^٢

^١ - رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين الشامي - ٥٢٦/٤.

^٢ - بيع الاستمرار: هو ما يستجره الإنسان من البائع، إذا حاسبه على أثمانها بعد استهلاكها [الدر المختار مع حاشيته - ٥١٦/٤].

ففي الأول .. قبلوا التعامل به، ثم أرادوا تخريجه على واحدة من المعاملات المعروفة، فوصلت أقوالهم التكييفية لهذا البيع إلى تسعة أقوال.^١ وفي الثاني .. قبلوا تعامل الناس به استحساناً^٢ أيضاً، ثم لجأوا إلى تخريجه بأقوال عديدة، شبهوا فيها المعاملة بواحدة من المعاملات المعروفة .. ومع أن ذلك من القياس الذي لا يجوز في هذا الموضع، إلا أن البعض انتبه إلى ذلك ونبه!^٣

المهم .. أنهم لم يلجأوا إلى الإبطال لأول وهلة.

لكننا نرى العكس في مسألة [المجلس] .. حين ضيقوا الأمر بشكل لا تسعفهم فيه النصوص!

وعجبي .. كيف قبلوا ما لم تسعفهم به النصوص على قبوله، وقبلوه استحساناً؟! وذلك بسبب تعامل الناس به.

وعجبي .. كيف رفضوا ما لم تسعفهم فيه النصوص على رفضه في مسألة اتحاد المجلس، والتوسع في مبطلاته!?!

*-**-*

ومن جهة أخرى علينا أن نعلم أن الأصل في العقود هي [الرضائية] .. لا [الشكلية]^٤ في شريعتنا، فالأخيرة هي سمة [القانون الروماني]، والأولى هي سمة [الفقه الإسلامي]، والعكس هو الاستثناء في كليهما، كما في التسليم [بدأً بيد] في بعض المقايضات لدفع شبهة الربا، في حين هذا التسليم والتسلم للنقد

^١ - كتابنا: مشايخ بلخ من الحنفية وما انفردوا به من المسائل الفقهية - ٨١٠/٢ نقلًا عن اليزازية: ٤٠٨/١.

^٢ - كلما قيل بالاستحسان فذلك يعني خلاف الأصل الثابت في الشرع، وإن ثبت بنص مثله.

^٣ - رد المحتار - ٥١٦/٤.

^٤ - سترد النصوص المؤيدة لذلك لاحقاً.

في [عقد الصرف] في زماننا أصبح متعذراً تعذراً واقعياً، بسبب ضخامة الأموال التي يجري استبدالها وتحويلها في آن واحد، وللخروج من الإشكال أمامنا طريقان:

أولهما / اعتبار ورقة تأييد إجراء التحويل بمثابة القبض يداً بيد. ثانيهما / قبول ما عليه التعامل باعتباره كلا لا يتجزأ، وهو من الجديد الذي لم يكن معروفاً من قبل نعم .. لو شككنا في وجود شبهة الريا فالواجب الخروج منها بديل من الفقيه يتفق مع التعامل الجاري، مع مراعاة مصلحة المسلمين في ضوء واقع لا يستطيعون تغييره بحال.

إذن ما ذكر من أمر [المجلس] ليس مقصوداً لذاته، ولو كان كذلك لكان التوسع في معناه غير مقبول؛ إذ [الاستثناء لا يتوسع فيه، ولا ينقلب أصلاً]، ولذلك قال أصحابنا ب [الاستحسان]، وما حقيقته إلا بيان لما جاء على خلاف الأصل والوجه في مجيئه، وبالتالي لا نقيس عليه غيره؛ لأن [ما جاء على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس]، و [ما جاز لعذر بطل بزواله] .. فيبقى على استثنائيته .. وإنما المقصود التأكد من بقاء الموجب على إيجابه وصحة النقاء القبول به، وقد ورد النص الفقهي قبلاً عن النهر.

على أن ما اشترطه في النهر من: عدم الاشتغال بغيره ليكون المجلس متحداً، فيه حرج عظيم، وفيه دفع الناس للوقوع فيما اعتبره منهياً عنه [المُتَوَهَّم]؛ إذ قد يساوم البائع أكثر من واحد، فينصرف عن هذا إلى ذلك، فإذا قبل السابق فينبغي على مقتضى قولهم ألا يصح العقد!!، وهذا التحيُّن الشديد لإسقاط [المجلس] لا يكون إلا في المشرع استثناءً .. كالشفعة، حيث أحاطها الشارع

١ - المادة [١٥] من المجلة.

٢ - المادة [٢٣] من المجلة.

الحكيم بشكليات لو تأخر أحدها سقط ذلك الحق، في حين حق البيع ليس استثناء، بل هو حق أصيل، ويستفاد من كثير من النصوص المعروفة^١.
لقد كان الأحناف -رحمهم الله- في الدقة الفقهية بالمكان المرموق المعروف، بسبب الركون إلى الفهم دون الوقوف عند ظاهر النص الشرعي، فإذا كان الأمر في النصوص الشرعية كذلك .. ففي الفقهية من باب أولى:
أرأيت قولهم بـ [دلالة الاقتضاء] في الأحاديث الشريفة: {لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب}، و {لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل}.
أرأيت جعلهم لحديث (إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم)..
[يعني أنه لم يقتصر بالشفاء على المحرمات، بل جعل لنا مندوحة وغنى عن المحرمات بما أباحه لنا من الأغذية والأدوية، حتى لا يضرنا فقد [فقدان] ما حرم في أمور دنيانا]^٢.
أرأيت تقريرهم قاعدة: [تخصيص الشيء بالذكر لا ينفي ما عداه]^٣،
وقولهم: [التخصيص لا يدل على التخصيص]^٤.
وتطبيقات القاعدتين كثيرة، منها:

^١ - منها قوله تعالى: (.. وأحل الله البيع وحرم الربا) البقرة / ٢٧٥، وقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم) النساء / ٢٩، والتجارة أوسع من البيع، فهي اسم واقع على عقود المعاوضات المقصود بها الأرباح .. فتأمل! [راجع: أحكام القرآن للجصاص - ١٧٣/٢].

^٢ - أحكام القرآن للجصاص - ١٧١/٢.

^٣ - أوردتها البركتي [القاعدة - ٧٨ من قواعد] هكذا: تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه في متفاهم الناس وعرفهم، لا في خطابات الشارع.

^٤ - أحكام القرآن - الموضوع السابق.

أ- قوله تعالى: (حرمت عليكم .. وريائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ..) ^١ فالتى لم تكن في حجر زوج الأم .. ألا تحرم عليه؟!؛

ب- قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم...) ^٢.

ويقول الإمام أبو الثناء الألويسي البغدادي الحنفي، في تفسيره روح المعاني: [..وتخصيصها - التجارة- بالذكر من بين أسباب الملك لكونها أغلب وقوعاً، وأوفق لذوي المروءات ...، وجوز أن يراد بها انتقال المال من الغير بطريق شرعي سواء كان: تجارة، أو إرثاً، أو هبة، أو غير ذلك، من استعمال الخاص وإرادة العام ...] ^٣.

ج- قوله عليه السلام: {الماء من الماء} لا يعني عدم وجوب الغسل بالإكسال^٤ عند التقاء الختانيين من غير إنزال .. بناءً على ما قرره من قاعدة في الباب.

مما تقدم .. يكون حديث: {البيعان بالخيار ما لم يتفرقا} هو لبيان أكثر ما عليه الناس في تعاقدهم، ألا وهو اجتماع المتبايعين معاً في مجلس واحد .. وإلا فما قولك في: التعاقد بالرسالة .. والتعاقد بالكتابة؟!؛

نعم .. قد يكونوا جعلوا: الرسول، والناقل للكتاب بمثابة الأصيل، لكن يبقى كل منهما ليس [بائعاً]، ولا متعاقداً.

^١ - النساء / ٢٣.

^٢ - النساء / ٢٩.

^٣ - تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الثناء الألويسي - ١٦/٥.

^٤ - راجع قواعد البركتي، القاعدة [٩٤]، الصفحة ٧٢.

ومما تقدم .. يكون معنى الحديث الشريف بمجموعه، هو الآتي:

- ١- كل متبايع هو بالخيار، مدة عدم التفريق.
- ٢- والتبايع لا يقصر على أن يكون بين اثنين، فقوله عليه السلام: {المتبايعان..} لا يدل على أن التعاقد لا يكون إلا بين اثنين، بل يجوز أن يتم بين أطراف عدة، وعلى هذا الإجماع.
- ٣- كذلك لا يقتصر التعاقد على المجلس اللغوي، بل يعني: كل مفاوضة تجري بين أطراف تريد التعاقد ولو كانت متباعدة.
- ٤- كما لا يقتصر النص على البيع، بل يتعداه إلى العقود الأخرى .. من إجارة، وهبة، .. وغيرهما.

ولهذا التوجه مؤيدات من النصوص..

أرأيت قوله تعالى: (والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم)^١، فقد تبين - بعد قرون - أن الشمس لا تجري، وأن الأرض هي التي تجري الشمس !!.. وجوابه أن الله عز وجل خاطبهم بحسب ما يعلمون ويرون، ولو قال لهم العكس لانقضي عمر النبي الشريف وهو لم يقنعهم بعد بعكس ما يرون.

وأرأيت قوله تعالى: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا..)^٢، في حين نرى: آدم قد خلق من غير أم ولا أب، وولدت حواء من ذكر ولا أنثى، وخلق عيسى من أم ولا ذكر .. ويخلق الآن بطريق التكرير [الاستساخ] أناس من ذكر ولا أنثى، ومن أنثى ولا ذكر !!. فهل

^١ - يس / ٣٨.

^٢ - الحجرات / ١٣.

لو قال لهم الشارع الحكيم ذلك من قبل، هل كانوا يصدقون، ولو دخل في إثباته، كم سيستغرق الأمر من وقت؟!!

ولهذا نستطيع القول بجواز التكرير [الاستتساخ]، ولا تنتهض هذه الآية حجة للقائلين بالحرمة^١.

وأرأيت قوله تعالى: (إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام ..)^٢، فقد ذهب قوم إلى أن ذلك من المغيبات !! وأصبح اليوم ممكناً للناس، فضلاً عن العلم المسبق به! فذكره جرى على الأغلب الجاري في أزمنتهم، ولا يمتنع من النصوص أن يكون ذلك ممكناً للآخرين، فضلاً عن معلوميته!^٣

وأرأيت قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع..)^٤، والمقصود ترك كل ما يلهي عن السعي إلى الجمعة، وتخصيص البيع بالذكر لكونه أكثر الملهيات لهم في حينه، وإلا فالواجب ترك كافة العقود، وترك مشاهدة التلفزيون، وترك الأعمال اليدوية .. إلخ.

^١ - راجع: كتابنا [ظهور الفضل والمنة في بعض أحكام نقل الأعضاء والأجنة]، صدر في بغداد سنة ١٤٢١هـ الموافق ٢٠٠١م.

^٢ - لقمان / ٣٤.

^٣ - راجع كتابنا: [كشف اللثام وبلوغ المرام في قوله تعالى .. وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام]، بغداد ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.

^٤ - الجمعة / ٩.

إن [تخصيص الشيء بالذكر لا ينفي ما عداه]^١، فذكر التفرق المستدل به على الاجتماع السابق له لا يعني أن العقود لا تتعقد إلا بين من جمعهما مجلس واحد.

--*

ويؤيد فهمنا السابق حول المجلس، وكونه عارضا لا أصيلا، قول الجصاص رحمه الله^٢، وذلك عن قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم...)^٣.. قال في معرض بيانه أن خيار المجلس يسقط بالانعقاد أو التفرق بالألفاظ: قال أبو بكر: قوله تعالى: (لا تأكلوا أموالكم ...) يقتضي جواز الأكل بوقوع البيع عن تراض قبل الافتراق إذ كانت التجارة هي الإيجاب والقبول في عقد البيع، وليس التفرق والاجتماع من التجارة في شيء، ولا يسمى ذلك تجارة في شرع ولا لغة...^٤.

قلت: فالأصل هو: [التراضي] كما ورد في ذلك التنزيل، وهو قطعي في ثبوته ودلالته، فلا يصلح حديث الأحاد لا في تخصيصه ولا نسخه؛ لأنه غير مساو له، فالمقارنة شرط التخصيص، والتراخي شرط النسخ.

فلفظة [تراض] مطلقة، و [المطلق] يجري على إطلاقه ما لم يرد دليل التخصيص صراحة أو ضمناً^٥، ومذهبنا: [المطلق لا يحمل على المقيد في

^١ - أصول المسائل الخلفية لأبي زيد الدبوسي نقلاً عن كتابه [تأسيس النظر]، نقلها البركتي في قواعده - ٢٨.

^٢ - هو: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي [ت سنة ٣٧٠ هـ].

^٣ - النساء / ٢٩.

^٤ - أحكام القرآن للجصاص - ١٧٥/٢.

^٥ - المجلة - المادة [٦٤] ودرر الحكام لعلي حيدر أفندي ٥٦/١، وقواعد البركتي - ١٢٤ مع ما ورد في الحاشية، القاعدة [٣٣٠].

حكيمين مختلفين]^١، وكذا حادثتين مختلفتين -كما علم ذلك في الأصول^٢-، ويجوز الحمل -استثناءً- بشروط .. هي: اتحاد المحل، اتحاد الحكم، اتحاد سبب ورود الحكم.

وما تقدم من شروط غير متحقق بين النصين: الآية والحديث:
فالآية سيقت لبيان ضرورة وجود مطلق التراضي، والحديث سيق
لإثبات حق الموجب في الرجوع عن إيجابه .. فالسبب مختلف.
والآية قطعية في طرفي الثبوت والدلالة، والحديث ظني في طرفيه،
فظنية الثبوت واضحة، وظنية الدلالة واضحة في اختلاف الفقهاء في حمله
على التفريق البدني أو اللفظي، وكل ما في الأمر إثبات الحديث الشريف حق
الرجوع عن الإيجاب؛ إذ لا يعد التراضي قائماً به وحده؛ لأن التراضي لفظ يدل
على [المفاعلة]، وهي تقتضي صدور الفعل من طرفين في الأقل، وليس
المطلوب غيره، ولا محل لشدة تمسك الفقهاء بالاتحاد البدني، فالمطلوب الاتحاد
بين الإرادتين.

أرأيت قوله تعالى: (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد
أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا
وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادوا
فصلاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما..)^٣.

^١ - البركتي - ١٢٤، القاعدة [٣٢٩].

^٢ - كشف الأسرار للبردوي - ٢٨٩/٢ إلى ٢٩٠، ٤/١٢٠.

^٣ - البقرة / ٢٣٣.

ويؤيد كون التراضي من الطرفين مجرداً عن أي اعتبار آخر أيضاً، قول الألويسي في تفسيره: [.. والمراد بالتراضي: مرضاة المتبايعين بما تعاقدا عليه في حال المبايعة وقت الإيجاب عندنا].^١

ويؤيد توجه الحنفية في جعل التفرق بالألفاظ لا الأبدان، أي إذا أعرضوا عن التعاقد، دلالة أو صراحة، بأن لم يطابق قبول القابل إيجاب الموجب، فهو دلالة الإعراض عن ذلك الإيجاب .. فالمراد من الحديث -على مذهب أصحابنا- التأكد من صحة الإيجاب، وعدم سقوطه بالإعراض عنه من كليهما، أو أحدهما .. بالتفرق الكلامي، وهو المسمى -عندهم- بخيار المجلس.^٢

كذلك .. محل الحكم مختلف .. فالآية سيقت لأجل إثبات الرضا والنهي عن أكل المال بالباطل، والحديث لأجل بيان حكم المجلس .. فافترقا والله تعالى أعلم.

--*

هذا وقد علم من الدين بالضرورة أن ديننا كامل مستوعب لأحكام كل الحوادث^٣، فانه -جل وعلا- [.. يريد ليبين لنا ما بنا الحاجة إلى معرفته، والبيان من الله تعالى على وجهين: أحدهما -بالنص، والآخر- بالدلالة، ولا تخلو حادثة صغيرة ولا كبيرة إلا والله فيها حكم.. إما بنص وإما بدليل].^٤

^١ - روح المعاني - ١٦/٥.

^٢ - درر الحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر أفندي - ١٣٣/١.

^٣ - يقول تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) المائدة / ٣.

^٤ - المرجع السابق - ١٧٠/٢، وتؤيد هذا الآيات الآتية -كما استشهد بها الجصاص-:

١- قوله تعالى: (.. يريد الله ليبين لكم..) النساء / ٢٦.

وحين فقد الاجتهاد [المطلق المستقل] -كاجتهاد أصحاب المذاهب-،
والاجتهاد [المطلق المنتسب] -كاجتهاد تلامذتهم-، فقد لجأ العلماء إلى
[التخريج] على أقوال الأئمة، بعد جعلها [بمثابة] نصوص الشارع، وبذلك سار
الفقه سيراً مباركاً احتوى به الوقائع الجديدة، ولم يقف الفقه عاجزاً حيال الجديد،
منتهجاً ذلك النهج الجليل المفيد.

*-**-*

على أنه يجب ألا يغيب عن البال أن ما ورثناه من أنواع المعاملات لا
يعني أنه هو منتهاها وغايتها، ولا يضاف عليها!! فتلك دعوى عريضة على
مدعيها إثباتها، ودون إثباتها خرط القتاد -كما يقال-. ولأجل هذا الذي ذكرناه
توا قبل المسلمون:

١- تنظيمات البلاد المفتوحة في إدارة الأراضي .. بل أوجدوا أسلوباً
مبتكراً لم يرد لا في الكتاب ولا في السنة، ولكن هما لا يبيانه، وذلك حين لم
يقسم عمر بن الخطاب رضي الله عنه الأرضين على الفاتحين -كما هو
معلوم-.

٢- وقبلوا تدوين الدواوين، وتأسيس الجيش الثابت الذي ينفق عليه بيت
مال المسلمين.

٣- وقبلوا [عقد الاستمرار] ، للتعامل .. وللتيسير.

٤- وقبلوا -في أواخر العهد العثماني- ما استجد في النقل البحري،
من: بوليصات الشحن، والشركات الناقلة .. إلخ.

٥- وقبلوا النقود الورقية [البنك نوت]، وقبلها النقود المضروبة.

٢- قوله تعالى: (.. ثم إن علينا بيانه) القيامة / ١٩.

٣- وقوله تعالى: (هذا بيان للناس..) آل عمران / ١٣٨.

٤- قوله تعالى: (ما فرطنا في الكتاب من شيء) الأنعام / ٣٨.

٦- وقبلوا تدوين الأحكام على شكل قوانين ذات مواد مرقمة، وفي موضوع من مواضيع الأحكام .. بل إني لأعده من [الإجماعات النادرة] في زماننا.

٧- وقبلوا عهدة بعض الأعمال لشركات - لا لأشخاص-، وما يجري من تنظيف الحرمين وخدمتهما الآن هو بهذا الأسلوب.

٨- وقبلوا التنظيمات الدستورية والمؤسسية، مما لم يسبق العمل بها في عهد من العهود.

٩- وقبلوا الدراسة بالكليات والجامعات، ومنح الشهادات. ولو شئنا الاستيعاب لند ما نريد حصره عن الحصر.

--*

لقد قبل المسلمون الجديد من التنظيمات، والحادث من الأمور بهيئتها التي وردتهم بها، فوالحالة هذه .. ألا يحق لنا قبول ما لم يرد النص به، ولم يجر به التعامل، على أنه معاملة جديدة نأخذها برمتها، ونضيفها إلى جملة المعاملات المتوارثة المعروفة، من .. بيع، وإجارة .. إلخ، فنقبل:

المعاملات المصرفية بأسمائها -مثلاً- على أنها عقود جديدة، لا تشبه: الوديعة، ولا القرض، ولا .. ولا، بل هي معاملات وردتنا بهذه الصورة، نعم .. إذا كانت مشوبة بالحرمة حررناها منها، أو كانت برمتها حراماً، لكن إن لم يكن الأمر كذلك .. فلم نحاول أن نجد لها شبيهاً من المعاملات القديمة!؟

ونقبل: التعاقد بالوسائل الحديثة .. من: فاكس، وإيميل، وتلكس، وبرقيات، وتلفون.

ونقبل: [عقود الإذعان] التي ينعلم فيها الرضا من أحد الطرفين، وما بقي له فيها إلا الاختيار بين التعاقد وعدمه، كالسفر بوسائل النقل الحديثة، والاشتراك بالهاتف، والإنترنت .. إلخ!، فهناك طرف قوي يفرض الشروط -

وهو الجهة القائمة بالعمل أو بالتجهيز-، وطرف ضعيف - وهو طالب الخدمة - وعليه أن يقبل كافة شروط العقد من غير نقاش.. أو الرفض الكلي للعقد. فأين المجلس؟ وأين الرضا التام المعبر عن الإرادة؟ مع تعاملنا جميعاً بكل ذلك من غير استثناء !! .. وإلا شقت الحياة وعسرت، بل قد تصل إلى الاستحالة عند قيام الحاجة، فإذا أجيّزت تلك لأي اعتبار، فليجز التعامل بـ [الإنترنت] لكثير من الاعتبارات!!.. ونقبل [عقود التوريد] .. و .. و ..

--*

إن محاولات تشبيه المستجد تماماً بالسابق مما كان قائماً، فيه كثير من التضيق، وهدر منافع أمور كثيرة .. بل والفاعل لا دليل له على ما يفعل. ولقد نسي المشتغلون بمثل هذا ما أستطيع تسميته بـ [فقه البدائل]، وهو ألا يقفوا موقفاً سلبياً فقط مؤاده الرفض للجديد بتلك الحجج التي سردناها، بل عليهم أن ينظروا:

- ١- إلى فوائد الجديد، فلا يفرطوا بمنفعته إذا كان مشوباً بالحرمة.
- ٢- وأن يحرروه من حرمة لئلا تفوتنا منفعته.
- ٣- أو أن يعطونا بديلاً مقترحاً، يجمع فوائد المتروك وعدم التفريط بالأساسيات في التعامل الإسلامي، ودونك [كتاب المخارج] لمحمد بن الحسن الشيباني -رحمه الله-، فما فعل إلا هذا.

--*

بعد هذا التقرير السريع لمسألة من أخطر المسائل الحياتية في حياتنا المعاصرة، علينا أن نتحدث بخصوص المسألة المطروحة .. ألا وهي:

[إجراء العقود بالإنترنت والأجهزة الحديثة]

وفي ظني .. يجب توسيع دائرة البحث ليكون:

[التعاقد وفق الأسس التجارية السائدة]

ليشمل ذلك:

١- البيع بالعمولة .. بعرض سلعة أو سلع لدى [وكيل بالعمولة -
قومسيونجي]، مع ما يثيره من مشاكل هي عينها التي تثار عند التعاقد بالأجهزة
الحديثة، وهي:

أ- دوام الإيجاب، ووقت سقوطه عند تبين المالك أو المنتج لسعره
المعروض.

ب- زمن الانعقاد.

ت- مكان الانعقاد.

ذوهذه تثير مسائل كثيرة، ومهمة .. منها:

أ- تحديد قانون البلد الذي يحكم الواقعة.

ب- تحديد المحكمة التي يحق لها النظر في الموضوع.

ج- تحديد القانون الواجب التطبيق في هذا البلد أو ذاك، وذلك في
حالة صدور قوانين متلاحقة، أو معدلة لما كان سائداً عند انعقاد العقد.

د- تحديد جنسية كل من المتعاقدين؛ لأجل تحديد القانون الذي يجب
تطبيقه.

والأمور المتقدمة يبحثها القانونيون في فرع خاص من بحوثهم القانونية

.. هو: [القانون الدولي الخاص].

وما دما قد قبلنا -من غير اعتراض- مسألة [تقنين الأحكام]، أي:
جعلها على شكل قوانين ذات مواد متسلسلة، وفي قوانين متخصصة، وكذلك ما
دما لا نستطيع توحيد الحكم الفقهي في كل البلاد، بل.. قد يكون الحكم
للمسلمين في كل البلاد، لكن ولي الأمر من حقه [تخصيص القضاء ب: الزمان،
والمكان، والنوع]، فسيحصل تضارب في الأمور المشار إليها، ولا بد من حسم
تلك المسائل.

وبقدر علمي المتواضع، فإنه لا يوجد لدى المسلمين بحوث في هذا الاتجاه .. لا قديماً، ولا حديثاً!!

٢- تحديد الأثمان تحديداً نافياً للجهالة والغرر في المدفوعات الدولية، فتحديدها بعملة ما قد يؤدي إلى الضرر والغرر، فإذا قامت الدولة المتعامل بعملتها بتخفيض قيمة العملة لتحقيق أرباحاً معينة، فهل يلزم الثمن المتفق عليه، أو قيمته .. مع أن كلا منهما لم يكن مقصوداً من الطرفين.

وقد يكون للتضخم العالمي -غير المقصود- دور في تبدل الأسعار، وقيمة العملات، مما يسبب ضرراً لأحد طرفي العلاقة التعاقدية! ولهذا لجأت الدول إلى أساليب عدة لتلافي ذلك .. منها:

أ- ابتكار ما سمي [بسلة العملات].

ب- اعتماد قاعدة الذهب في التسديد، وقيّمته عند القيام بذلك التسديد.

ج- إعادة الجدولة بما يحقق دفع الحيف عن الدائن، ويتبع هذا بين

الدول خاصة.

وهذه الأساليب لتحقيق ذلك التوازن لا تأباه قواعد المذهب، حين قال

الإمام أبو يوسف -رضي الله عنه- بتسديد الديون بالقيمة لا بالعدد^١.

المبحث الثالث:

^١ - مجموعة رسائل ابن عابدين [رسالة: إيقاظ الرقود في المسائل المتعلقة بالنقود]، رد المحتار لابن عابدين الشامي - ٥٣٣/٤، ويلاحظ أن التسديد بالقيمة يكون عند كساد النقود -التي هي من المعدنين في الأصل- فنتحول إلى عروض تجارة، فتقيم بقسمتها لا بعددها. وينسحب هذا إلى النقود الورقية المعروفة [بالبانكنوت] لكونها هي من العروض أصلاً، لكونها ليست من المعدنين.

التعاقد [بالإنترنت]:

وهذا يتطلب منا بحث الأمور التالية:

أولاً

ما هو [الإنترنت]؟

الإنترنت: وسيلة حديثة تساعد على الاتصال بين الأفراد والهيئات عبر الدول بشبكة اتصالات مع جميع المشتركين بهذه الشبكة، وقد يكون الاتصال بالكتابة، أو بالصوت، أو بهما.

وقد يستعمل [الإنترنت] لمجرد الوقوف على المعلومات التي يعرضها أصحابها -أفراداً وهيئات-، واقتنائها في حالة الرغبة بذلك، بمقابل أو بدونه، حسب رغبة القائم بعرض معلوماته.

ويوفر [الإنترنت] فرصة التحدث المباشر بين أكثر من واحد - بالصوت وبالصورة-، وكأنهم في مكان واحد.

--*

ثانياً

احتمالات التعاقد بـ [الإنترنت]

وتتنوع الاحتمالات في التعاقد عن طريق هذه الآلة إلى الآتي:

الاحتمال الأول / أن يعرض أحدهم عرضاً على الشبكة، هو بمثابة [الإيجاب] الذي ينتظر قبلاً.

الاحتمال الثاني / مؤتمر [الإنترنت]، بحيث يرى ويسمع كل مشارك في هذا المؤتمر ما يقوله الآخرون.

الاحتمال الثالث / أن يعلن أحدهم عن بضاعته، ويطلب الاتصال به عند الرغبة في الحصول على المعروض أو بعضه.

ويجب ملاحظة ما يأتي بدقة:

أ- أن البحث يجري بغض النظر عن إمكان إثبات الواقعة .. فالإثبات مرحلة لاحقة للواقعة، ولا يمنع عدم القدرة على الإثبات من القول بترتب الحقوق لهذا أو ذاك، فإن تعذر الإثبات فذلك لا يمنع من ثبوت الحق عند الله عز وجل، وترتب المسؤولية الأخروية، وإمكان إيصال الحق في حالة الإقرار.

ب- وأن البحث يجري بغض النظر عن إمكان استحصال الحق من عدمه، فتلك مسألة لاحقة لثبوت الحق.

ج- وأن لا نتجاوز الأوضاع القانونية السائدة في كل بلد، والتنظيمات المتواضع عليها في هذه الاستعمالات، مما يعد [حقيقة عرفية].

ونبحث كل احتمال على حدة:

الاحتمال الأول:

للتعاقد بـ [الإنترنت]:

هو عرض أحدهم -فرداً أو جهة- عرضاً لبضاعة، مع بيان الأسعار، مع المواصفات الأخرى .. مثل: ميناء التسليم، ومواصفات التغليف، ونفقات الشحن .. إلخ.

وهذا العرض يمكن عده [إيجاباً] ينتظر قبولاً معيناً، ليتسنى القول بالانعقاد.

وقد يعدل أحدهم في عرض الموجب، فيكون ذلك منه إيجاباً سوف يحتاج إلى قبول من الطرف الآخر والذي كان موجباً في البداية ثم أضحي بعد هذا في موضع القبول، أو الرفض، أو التعديل .. وفي الحالة الأخيرة يكون موجباً للمرة الثانية .. وهكذا.

وقد تستمر المفاوضة مدة، فيعتبر المجلس [الحكمي] قائماً ما دام أي إيجاب من أي من الطرفين لم يقترن بقبول من الطرف الآخر.

ونذكر بأن تحديد لحظة الانعقاد، ومكانه، وإثبات التعاقد هي أمور ضرورية ينبغي بحثها استقلالاً.

*-**-*

الاحتمال الثاني:

للتعاقد بـ [الإنترنت]:

وهو مؤتمر [الإنترنت]، بحيث يتحاور المتعاقدان .. أو المتعاقدون، وبعضهم يرى ويسمع ما يقوله كل منهم. ولا أرى ما يدعو إلى عدم اعتبار هذا [مجلس عقد]، وبالتالي تطبيق أحكامه عليه. لكن .. تظهر مشكلة القانون الواجب التطبيق، لكي نعتبر هذا العقد منعقداً في حالة اختلاف القوانين في أركان العقود وشروطها.

*-**-*

الاحتمال الثالث:

للتعاقد بـ [الإنترنت]:

وهو حالة قيام أحدهم بالإعلان عن طلب شيء، ويطلب تقديم عروض لطلبه. وهذه الحالة هي: دعوة للتعاقد، ولا يُعدُّ ذلك الإعلان [إيجاباً]، وما يعرضه أحدهم بناءً على ذلك الطلب يكون إيجاباً .. ثم تجري الأمور كسابقها.

المبحث الرابع:

الإشكالات التي يمكن تصورها في التعاقد بـ [الإنترنت]:

يمكن تصور جملة أمور يمكن أن تكون موضع أخذ ورد .. هي:

الأمر الأول:

مكان وزمان انعقاد العقد:

مكان الانعقاد هو مكان القابل .. وبالتالي فهو زمانه، ويعرف القبول عند إنزاله على الآلة، ويمكن أن تلزم القوانين المحلية بتحديد الوقت الذي أدخل القابل قبوله في الجهاز، والحقيقة أن الأمور التنظيمية التي ترد في اللوائح والقوانين تسهل كثيراً من المسائل، ويمكن أن تحدد كيفية الإثبات وما يمكن تصوره من المشاكل التي قد تثار مستقبلاً.

*-**-*

الأمر الثاني:

إثبات الوقائع:

كإثبات الإيجاب، وإثبات صدور القبول، وإثبات تحديد وقت الانعقاد، وتحديد القانون الواجب التطبيق في الحكم بانعقاد العقد .. إلخ. كل ذلك مما ينبغي تضمنه في قوانين الدول، وتطبق عليه [أحكام القانون الدولي الخاص]، وأحكام تنازع القوانين التي تتضمنها كافة القوانين، وفي كل البلاد.

على أنه يمكن الخروج من الإشكالات تلك بأن تتضمن العقود تحديد كل ذلك بين المتعاقدين، فبعض هذه الأحكام ليست من القواعد الآمرة - كما يقول القانونيون -، أي هي: مما يجوز الاتفاق على خلاف المنصوص في القانون، إلا إذا أهمل المتعاقدون ذلك فتطبق القواعد القانونية في كل بلد.

وينبغي أن يشترك في إبداء الرأي القانونيون في بلاد الذين يرومون التعاقد، ولتبيان ما سوف يترتب عليهم من أحكام، والأمر سيكون سهلاً في حالة جريان التعاقد في نطاق بلد واحد.

ولا أريد الخوض في أحكام تتنازع القوانين، لآخذ القانون العراقي نموذجاً في ذلك بعد أن ساورتني نفسي بمثل هذا .. فقد يخرج الأمر عما نحن بصدده، وإن كان من ضرورياته، وحسبي أنني نبهت إلى أمر ضروري في المسألة المعروضة.

* * *

التعاقد بالوسائل المستحدثة في ضوء الفقه الإسلامي

الدكتور محمد رواس قلعه جي¹

إن الله تعالى جعل شريعة الإسلام الشريعة الخاتمة، ومن شأن الشريعة الخاتمة أن تكون صالحة ليحكم بها في كل الظروف والأحوال، وأن تكون قادرة على إمداد المعاملات الجديدة بالأحكام حتى قيام الساعة؛ لأنها صادرة من عليم حكيم، يعلم ما تصير إليه الأمم، وما سيستجد فيها من معاملات وأحوال، وهذه عقيدة واجبة على كل مسلم، ومن لم يعتقدوا منهم فإنه ليس من الله في

¹ - باحث سوري وكاتب فقهي شهير، من أبرز إسهاماته في فن الفقه تدوينه وجمعه التراث الفقهي لكبار فقهاء الصحابة والصحابيات والتابعين باسم موسوعة فقه أبي بكر، وموسوعة فقه عمر، وموسوعة فقه عائشة إلخ وله إسهامات مشكورة في ندوات مجمع الفقه الإسلامي (الهند) حضوراً وكتابةً.

شيء؛ لأنه ينسب إلى الله تعالى إما الجهل، أو عدم الحكمة في التصرف، وذلك محال على الله سبحانه. وقد جدّت اليوم وسائل للعقود لم تكن معروفة من قبل، منها: التعاقد بالهاتف، والتعاقد بالفاكس، والتعاقد بالإنترنت، ونحوها من الوسائل المستحدثة، فلا بد من بيان حكم التعاقد بهذه الوسائل في ضوء الفقه الإسلامي. وحتى في حال جواز التعاقد بها، قد يكون شخص المتعاقد في بعض الأحيان مجهولاً عند المتعاقد الآخر، وقد يكون معلوماً ولكنه غير مرئي من قبل المتعاقد الآخر في بعض الأحيان الأخرى، وتلك هي مشكلة البحث. وليبيان حكم الشريعة في جواز التعاقد بها لا بد من الإتيان ببعض المقدمات التي لا بد منها؛ لكون الحكم يسند إليها، ونحن نسوقها لك فيما يلي -إن شاء الله تعالى-، ونسأل الله تعالى السداد والتوفيق.

المقدمات:

الأصول التي يقوم عليها فقه المعاملات: لو جمعنا ما في القرآن الكريم من آيات الأحكام، وجمعنا ما في حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من أحاديث الأحكام، لوجدنا أن ما ورد فيها في فقه المعاملات قليل جداً، حيث ترك الشارع الحكيم ما ترك فلم ينص عليه ليكون الناس في سعة في تدبير معاشهم، وقد أشار إلى ذلك ابن تيمية -رحمه الله تعالى- عند ما جعل التصرفات على نوعين:

عبادات، ولا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، وعادات -ومنها المعاملات-، والأصل فيها الإباحة، ولا يحرم منها إلا ما ورد النص بتحريمه، والشريعة جاءت بالعبادات الحسنة، وحرمت ما كان فيها فساد، وأوجبت منها ما لا بد منه، وكرهت ما لا ينبغي، واستحبت ما فيه مصلحة راجحة من أنواع هذه العادات ومقاديرها وصفاتها.

وإذا كانت النصوص الشرعية من قرآن وسنة في فقه المعاملات محدودة وقليلة، فإن ذلك هو بمثابة إذن من الشارع في التوسع في الاجتهاد في المعاملات، ومن هنا نجد أن عامة الفقهاء قد توسعوا في الاجتهاد في فقه المعاملات، حتى أن الدارس له يرى أن أكثر الشروط والقيود فيه هي شروط وقيود اجتهادية، مستوحاة من روح الشريعة وتوجهها العام.

والمتتبع لفقه المعاملات يجده يقوم على الأصول التالية:

أ- تحقيق المقاصد التي قصدها المتعاقدان، ولذلك يلزم بعقد البيع والإجارة: القبض؛ لأن المشتري أو المستأجر ما أقدم على الشراء أو الإجارة إلا لينتفع بالمبيع والمؤجر، والانتفاع به لا يتحقق إلا بالقبض، وتحقيق المقاصد يبرر استبدال الوسائل، وعلى هذا فإنه إذا ورد الشرع بوسيلة ما لتحقيق مقصد مخصوص فعجزت هذه الوسيلة عن تحقيق ذلك المقصد لسبب ما، فلا بأس باستبدال وسيلة أخرى مشروعة بهذه الوسيلة، وهكذا كان مسلك الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، فقد تضافرت الروايات الصحيحة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- أنه قضى فيمن زنى ولم يحصن بنفسه عاماً وجلده مائة جلدة، فعمل بذلك أبو بكر الصديق، فضرب مائة ونفي سنة، فقد حدث أن وقع رجل على جارية بكر في عهد أبي بكر، فأحبها، فاعترف، ولم يكن قد أحسن، فأمر به أبو بكر فجلد مائة، ثم نفي، وعمل بذلك عمر بن الخطاب، فجلد ونفي، وعمل بذلك عثمان بن عفان، فقد زنت امرأة في عهده، فجلدها مائة جلدة، ونفاها سنة إلى خيبر. وعمل بذلك علي بن أبي طالب في أول عهده، ثم وجد أن النفي لم يعد يحقق ما قصده الشارع منه، وهو الإصلاح، بل أصبح النفي أداة لإفساد للمنفي، فعدل عنه علي بن أبي طالب إلى السجن، فجعل يسجن الزاني سنة بدلاً من أن ينفيه هذه المدة، ففي هذه الحادثة عدل علي بن أبي طالب عن وسيلة الإصلاح المنصوص عليها -وهي النفي- عند ما رآها لم

تعد تحقق المقصد المراد من النفي، ونصب وسيلة أخرى هي أجدى منها في تحقيق المقصد واتخذ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- سياسة اقتصادية تحقق من جملة ما تحقق الإصلاح الزراعي، واتخذ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وسيلة إلى ذلك: إحياء الموات والإقطاع، وكان ممن أقطعهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بلال بن الحارث، وقد أقطعه أرض العقيق، وكانت أرضاً واسعة، فبقيت في يده إلى أيام عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- ولما علم عمر أن بلالاً لا يستثمر أرضه، أرسل إليه، وقال له: يا بلال، انظر ما قويت عليه منها فأمسكه وما لم تطق عليه ولم تقو عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين، فقال بلال: لا أفعل والله شيئاً أقطعنيه رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فقال عمر: والله لتقطن، فأخذ منه عمر ما عجز عن عمارته، فقسمه بين المسلمين. وبذلك نرى أن عمر -رضي الله عنه- لما رأى أن بلالاً لم يحقق المقصد الذي أراده رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من إقطاعه له، استرده، تحقيقاً لمقصد رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

ب- العرف: العرف مصدر من مصادر التشريع بعامة، وهو له اعتبار كبير في فقه المعاملات بخاصة؛ إذ يتحاكم إليه في تقرير كثير من الحقوق والواجبات، اقرأ إن شئت قوله تعالى: (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف) البقرة/ ٢٢٨ -أي بالقدر الذي تعارفه الناس- (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) البقرة/ ٢٣٣، -أي بالقدر الذي تعارفه الناس- (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف) البقرة / ١٣٦، -أي متعوهن المتاع الذي تعارفه الناس لأمثالكم- (ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف) النساء / ٦- أي يجوز للولي الفقير أن يأكل من مال من ولي عليه بالقدر الذي تعارف الناس أكله، دون توسع - (وعاشروهن بالمعروف) النساء / ١٩ - أي معاشرته التي تعارفها الناس. وذهب جمهور الفقهاء إلى أن الغرر يعنى عنه

إن جرى به العرف، فأجازوا للمرء أن يستأجر الأجير بطعامه وشرابه؛ لأن العرف قد جرى بذلك. وأجازوا أخذ الأجرة على الحمام مع ما في ذلك من الغرر، وعلل المرغيناني ذلك بجريان العرف به، فقال: ويجوز أخذ أجرة الحمام لتعارف الناس، ولم تعتبر الجهالة، لإجماع المسلمين، قال صلى الله عليه وسلم: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن" وأجازوا استئجار الظئر بأجرة معلومة. وأجازوا استئجارها بطعامها وكسوتها مع ما في ذلك من الغرر، وقد علل ذلك المرغيناني بقوله: وذلك لقوله تعالى: (فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) ولأن التعامل به كان جارياً على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم - وقبلة وأقرهم عليه. وبذلك نرى أن الغرر يتجاوز عنه إذا جرى به العرف؛ لأنه عند ذلك لا يؤدي إلى المنازعة. ليس هذا فحسب، بل إن الشرط يصير مشروعاً إذا جرى به العرف، فقد قال الحنفية في تعريف الشرط الصحيح: الشرط الصحيح هو الشرط الذي يقتضيه العقد، أو يناسبه، أو يرد به الشرع، أو يجري به العرف، والشرط الفاسد هو الشرط الذي لا يقتضيه العقد ولا يناسبه ولم يرد به الشرع ولم يجر به العرف وفيه مصلحة لأحد المتعاقدين.

ج- التراضي: وهو شرط في جميع العقود، لا يصح عقد في أحواله العادية إلا به، إلا أن يقع التراضي على محرم، كالتراضي على التعامل بالربا، أو يكون التراضي على ما يخل بمقصد العقد، فإنه يكون لاغياً، كالتراضي على الزواج بغير مهر؛ لأن المهر نحلة -هدية- هدية يقدمها الزوج لزوجته تكون بينهما رسول محبة وسكينة، كما قال تعالى في سورة الروم / ٢١ (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة). وماعدا ذلك فإن كل ما تراضي عليه المتعاقدان فهو جائز، عليهما التعبير عن الإرادة، ويكون التعبير عن الإرادة بالإيجاب والقبول، والإيجاب والقبول شرط لصحة العقود.

أ- وسائل التعبير عن الإرادة:

وسائل التعبير عن الإرادة أربعة: هي الكلام كقوله: بعت، وأجرت، وقبلت، واشتريت ونحو ذلك والكتابة: وقد اتفق الفقهاء على جواز العقود بالكتابة من غير كلام من الغائب، ومن القواعد الفقهية المعتبرة قولهم "الكتاب ممن نأى كالخطاب ممن دنا". أما من الحاضر: فقد أجاز جمهور الفقهاء العقود بالكتاب من الحاضر مع قدرته على الكلام؛ لأن الكتابة تعبر عما يعبر عنه الكلام من غير قصور، وخالف في ذلك الشافعية، فقالوا: لا تجوز العقود من الحاضر بالكتابة إلا للضرورة، كالأخرس؛ لأن الكتابة بدل عن الكلام، ولا يصح البديل مع القدرة على المبدل والإشارة: وقد ذهب الجمهور إلى عدم انعقاد العقود بها للقادر على النطق أو الكتابة؛ لأنها بدل، ولا يصح البديل مع القدرة على المبدل، وقال المالكية: تتعقد العقود بالإشارة مع القدرة على الكلام؛ لأن الإشارة أداة إفهام كالكتابة والكلام. والمعاطاة: وقد ذهب المالكية والحنابلة إلى جواز العقد بالمعاطاة، سواء كان المعقود عليه خسيساً أم نفيساً. وقال الحنفية: ينعقد العقد بالمعاطاة إذا كان المحل تافهاً، أما النفيس فلا يجوز العقد عليه بالمعاطاة، وقال الشافعية: لا ينعقد العقد بالمعاطاة، سواء كان المعقود عليه خسيساً أم نفيساً.

والذي يعنينا من وسائل التعبير عن الإرادة في بحثنا هذا هو التعبير بالكلام، والتعبير بالكتابة.

ب- شروط التعبير عن الإرادة.

يشترط لصحة التعبير عن الإرادة ما يلي:

- ١- أن يكون بصيغة التنجيز.
- ٢- تطابق الإيجاب والقبول.

٣- اتصال القبول بالإيجاب. وهنا لا بد لنا من وقفة عند هذا الشرط. اتفق الفقهاء على أن الإيجاب والقبول يكونان متصلين إذا صدر في مجلس العقد -وسياتي في الفقرة التالية المراد بمجلس العقد-، واتفقوا على بطلان الإيجاب إذا رجع الموجب عن إيجابه قبل القبول، أو رفض المتعاقد الثاني للإيجاب، أو خرج الموجب عن الأهلية، كما إذا جنّ قبل القبول، أو هلك الموجب، أو هلكت السلعة قبل القبول، وزاد الشافعية والحنابلة: بطلانه بتفرق المتعاقدين من مجلس العقد دون اتفاق، وزاد الشافعية: طول الفصل بين الإيجاب والقبول، أو تخلل كلام أجنبي لا علاقة له بالعقد بينهما، أي: بين الإيجاب والقبول.

ج- مكان التعبير عن الإرادة:

مجلس العقد. لقد فسّر الفقهاء مجلس العقد تفسيراً مادياً محضاً، وجعلوه شرطاً لصحة العقد، وجروا وراء هذا التفسير وما بنوه عليه من الآثار، إلى أن وصل بهم الأمر إلى حد غير معقول، وذلك عندما قال الشافعية: إذا اجتمع المتعاقدان في مكان العقد، فأرخي بينهما ستر، أو دخل أحدهما في ناموسية - أي كيس- والآخر خارجها، أو جعل بينهما جدار في وسط ذلك المكان فقد سقط خيار المجلس. وحتى افتراض الحنفية افتراضات على قدر من الغرابة عندما قالوا: إن أرسل إلى امرأة رسالة مكتوبة لتزوجه نفسها فقرأت الرسالة في مجلس، ثم زوجته نفسها في مجلس آخر جاز، وهذا بخلاف ما إذا أرسل إليها رسالة شفوية لتزوجه نفسها فبلغتها الرسالة في مجلس، ثم زوجته نفسها في مجلس آخر، لا يجوز، وعللوا ذلك بأن الرسالة المكتوبة قائمة مقام وجوده؛ لما لها من الكيان المادي، فجاز الزواج، وأما الرسالة الشفوية فإنها ليس لها وجود مادي ينوب عنه، ولذلك لم يجز، ومجلس العقد بهذا المعنى المادي -اجتماع

المتعاقدين في مكان واحد لا يحول بين بدنيهما حائل، واشترطه لصحة العقد أمر اجتهادي من الفقهاء، لم أجد أثراً يشهد له من قرآن ولا سنة، كل ما ورد هو قوله صلى الله عليه وسلم- (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا)، وهذا الحديث الشريف لا يفيد عدم انعقاد العقد مع قيام الحواجز بين بدني المتعاقدين، ولكنه يفيد سقوط خيار المجلس بخروج أحد المتعاقدين من مجلس العقد، وشتان بين عدم صحة العقد وبين سقوط خيار المجلس.

وأرى أن يفسر مجلس العقد بالجلسة التي يجلسها المتعاقدون لبحث أمر العقد، والتي تنتهي بعقد العقد أو رفضه، ومن هنا فقد ينفذ المجلس ويتفرق المتعاقدون ويبقى مجلس العقد، كما إذا رفعوا الجلسة للاستراحة، أو للمشاورة، ونحو ذلك. وبهذا الفهم لمجلس العقد تنحل جميع العقد الواردة على مجلس العقد بمفهومه التقليدي.

د- زمان التعبير عن الإرادة:

لقد تقدم معنا في فقرة سابقة (مقدمات / ٢ب٣) أن زمن التعبير عن الإرادة بالقبول محدود بزمن بقاء الإيجاب صالحاً، وقد بينا في تلك الفقرة ما يبطل الإيجاب، ولكن ألا يمكن تمديد زمن الإيجاب بجعله مستمرا إلى ما بعد انفضاض مجلس العقد؟

يرى الشافعية والحنابلة أن انفضاض مجلس العقد قبل القبول يبطل الإيجاب؛ لقوله صلى الله عليه وسلم- (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا) وفسروا التفريق هنا بتفريق الأبدان، ولكن ذلك لا يمنع عندهم من تمديد حكم مجلس العقد في حالين:

الأولى: الاتفاق على بقاء مجلس العقد مستمرا رغم تفرق المتعاقدين بأبدانهما، عملاً بقوله تعالى في سورة المائدة / ١ (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وقوله -صلى الله عليه وسلم- (المسلمون على شروطهم).

الثانية: أن يجري العرف بذلك، كما إذا زرم البول أحد المتعاقدين، فترك مجلس العقد ليبول، أو طرق الباب فقام ليفتحه، ونحو ذلك، وإن لم يشترط هذا؛ لأن المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، ولأن تفرق الأبدان، وإن وقع هنا إلا أن مجلس العقد لم ينفذ بعد.

أما الحنفية والمالكية: فإن الأمر محسوم عندهم في أصل المذهب؛ لأن مجلس العقد عندهم يبقى مستمرا حتى ينهيه المتعاقدان برفض أو قبول؛ لعدم ثبوت خيار المجلس عندهم؛ لتفسيرهم قول رسول الله السابق (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا) أي: يتفرقا بالأقوال، برفض أو قبول.

هـ: معرفة المتعاقدين:

لا تشترط معرفة المتعاقدين في العقد إلا إذا كانا محلا في العقد، فيجوز بيع الدار لرجل مجهول، ويجوز استئجار مجهول لتنظيف داره، وتجوز مشاركة مجهول، كما هو الحال في الشركة المساهمة، ولكن تشترط معرفة العاقد إذا كان محلا في العقد، فلا يجوز الزواج من مجهول حتى يفصح عن هويته، ولا استئجار ظئر مجهولة؛ لأن جهالة المحل تؤدي إلى فساد العقد، أو كانا مقصودين فيه، فلا تصح الحوالة على مجهول.

حكم التعاقد بالوسائل المستحدثة:

١ - التعاقد بالوسائل السمعية:

الوسائل السمعية المتاحة للتعاقد الآن هي: الهاتف والتسجيلات الصوتية، حيث يسمع المتعاقد كلام المتعاقد الآخر ولا يراه، والكلام هو الوسيلة الأساسية في التعاقد.

والذي يرد على هذه الوسيلة ما يلي:

أ- في العقد بالهاتف تقوم حواجز بين المتعاقدين، وقد قلنا في (المقدمات ٢ ج) إن هذه الحواجز لا تقدر في مجلس العقد، طالما أن كلا من المتعاقدين يسمع كلام الآخر.

ب- الجهل بصوت المتكلم، أو الاشتباه به، وعندئذ لا يخلو الأمر من الحالات التالية: (١) إذا كان المتعاقد الأول يتحدث مع المتعاقد الثاني لأول مرة، وفي هذه الحالة يكون كل من المتعاقدين يجهل صوت المتعاقد الآخر، وحينئذ لا يجوز العقد حتى يتأكد كل واحد من المتعاقدين أن المتكلم معه هو العاقد الآخر، ويتم هذا التأكد إما بالشهادة من قبل شخص معروف من قبل المتعاقد الآخر، أو بقيام قرينة على أن المتحدث هو المتعاقد الآخر (٢) إذا كان قد سبق للمتعاقدين التحدث مع بعضهما البعض بالهاتف، فإنه لا يخلو من حالين:

الحال الأولى: أن يقطع المتعاقد الأول أن المتحدث معه هو المتعاقد الثاني، وفي هذه الحالة يكون العقد جائزاً، ولا يلتفت إلى ما قد يقع من أخطاء في ذلك أحياناً؛ لأن هذه الأخطاء نادرة وليست غالبية، والنادر يلحق بالغالب.

الحال الثانية: أن يشك أحد المتعاقدين أن المتحدث معه هو العاقد الآخر، وفي هذه الحالة لا يجوز العقد حتى يقوم الدليل على أن المتحدث معه هو العاقد الآخر، وقد جرى العرف اليوم بالتعاقد بالهاتف على التفصيل الذي ذكرناه، وبناء على ذلك: فإني أرى جواز العقد بالهاتف.

٢ - التعاقد بالوسائل الكتابية:

لقد تقدم معنا أن الكتابة طريق من طرق التعبير عن الإرادة، وأنها تعبر عما يعبر عنه الكلام، ومن الوسائل الكتابية المستعملة اليوم في التعاقد: التعاقد بالرسالة، وهي وسيلة قديمة معروفة عن الفقهاء القدامى، ولذلك فإنهم قد أفاضوا في الحديث عنها، واتفقوا على انعقاد العقود بالرسالة إذا عرف كل من المتعاقدين خط الآخر أو توقيعه، وقالوا "الكتاب ممن نأى كالخطاب ممن دنا". ويعتبر مجلس بلوغ الرسالة، فلو وصلت الرسالة فقرأها فقال في مجلسه: قبلت، صح العقد. وقال الحنفية: إن أرسل إليها رسالة يطلب منها فيها أن تزوجه نفسها، فقرأت الرسالة في مجلس، ثم زوجته نفسها في مجلس آخر بين يدي الشهود الذين سمعوا ما في كتابه وسمعوا كلامها، صح النكاح، والوسائل الكتابية المعاصرة التي يمكن أن تجري بها العقود إضافة إلى الرسالة التقليدية التي يحملها الرسول إلى المرسل إليه هي: البرقية، والتلكس، والفاكس، والإنترنت (إيميل)، وهذه الآلات كلها يمكن أن تقوم مقام الرسول في إيصال الرسالة إلى المرسل إليه، إما مباشرة، أو بواسطة شخص مأمون يحمل البرقية ونحوها من مركز البريد إلى من أرسلت إليه وإذا أجزنا انعقاد العقود بالرسالة الشفهية التي يحملها رسول يبلغها بلسانه إلى المرسل إليه، أو الرسالة المكتوبة التي يحملها شخص إلى المرسل إليه، فإنه لا مناص لنا من إجازة العقود بالبرق أو التلكس أو الفاكس؛ لأن المقصود المطلوب من هذه الآلات كلها إيصال الرسالة إلى من أرسلت إليه دون تغيير فيها، وهو يتحقق بها.

٣ - التعاقد بالوسائل السمعية البصرية:

الوسائل السمعية البصرية المتاحة اليوم هي: الإنترنت المرئي -أعني: الذي تظهر فيه صورة المتحدث-، وتسجيلات الفيديو، وإذا كنا قد أجزنا فيما

تقدم انعقاد العقد بالوسائل السمعية وحدها، فلأن نجيز انعقاد العقد بالوسائل السمعية البصرية من باب أولى؛ لأنها أبعد عن الاشتباه.

* * *

حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة

الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا وشفيعنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه وأتباعه إلى يوم الدين، وبعد.

فقد تمكن أبناء العالم المعاصر من إنجاز كثير من معاملاتهم وعقودهم المالية بواسطة آلات الاتصال الحديثة، كالهاتف والبرق واللاسلكي والتلكس والفاكس والتلفاكس والإنترنت ونحوها، وأصبح ضروريا معرفة كيفية إبرام تلك العقود من الناحية الشرعية، وهذا ما أبينه هنا بالاعتماد على ما كتبه فقهاؤنا وقرروه عند الكلام على صيغة العقد، وشروط الإيجاب والقبول، وشروط تحقيق معنى اتصال القبول بالإيجاب ليكون شطرا العقد في مجلس واحد.

وبما أن هذه المعلومات معروفة في الجامعات، فأكتفي بإيجازها هنا، لتكون مدخلا للحكم على موضوع البحث.

صيغة العقد:

هي ما صدر من المتعاقدين دالا على توجه إرادتهما الباطنة لإنشاء العقد وإبرامه. وتعرف تلك الإرادة الباطنة بواسطة اللفظ أو القول أو ما يقوم مقامه من الفعل (المعاطاة) أو الإشارة أو الكتابة. وهذه الصيغة هي الإيجاب والقبول الدالان على تراضي الجانبين بإنشاء التزام بينهما، وتسمى الصيغة عند القانونيين التعبير عن الإرادة.

والتعبير عن الإرادة العقدية الجازمة يكون بأي صيغة تدل عرفاً أو لغة على إنشاء العقد، سواء بالقول أو بالفعل أو بالإشارة أو بالكتابة^١.
والقول أو اللفظ: مثل بعت واشتريت، ورهنت وارتهنت، ووهبت وقبلت، وزوجت وتزوجت.

والفعل أو المعاطاة أو المراوضة: هو التعاقد بالمبادلة الفعلية الدالة على التراضي دون تلفظ بإيجاب أو قبول^٢. كأن يأخذ المشتري المبيع ويدفع الثمن للبائع دون كلام من كلا الطرفين أو من أحدهما، سواء أ كان المبيع حقيراً بسيطاً أم نفيساً. وهذا جائز عند جمهور العلماء غير الشافعية؛ لتعارفه بين الناس، وكذلك أفتى بعض الشافعية كالإمام النووي بالمعاطاة واعتمده. لكن عقد الزواج بالإجماع لا ينعقد ولا يصح بالفعل أو بالمعاطاة، كإعطاء المهر مثلاً، ولا يصح أيضاً بوسائل الاتصال الحديثة أمام الشاهدين. بل لا بد فيه من النطق بالإيجاب والقبول؛ لخطورته وأهميته، وتأثيره الدائم على المرأة، وحفاظاً على حرمان الأعراض المصونة شرعاً.

ويجوز انعقاد العقد بإشارة الأخرس أو معتقل اللسان المفهومة باتفاق الفقهاء؛ للضرورة، حتى لا يُحرّم من حق التعاقد، لذا نصت القاعدة الفقهية:

١ - مجلة الأحكام العدلية (م ١٧٣، ١٧٤).

٢ - المجلة (م ١٧٥).

((الإشارات المعهودة للأخرس كالبيان باللسان)) (المجلة: م ٧٠). وأجاز فقهاء المالكية والحنابلة التعبير عن الإرادة من الناطق بالإشارة المفهومة المتداولة عرفاً؛ لأنها أولى في الدلالة من الفعل الذي ينعقد به العقد، كما في المعاطاة^١.

التعاقد بالكتابة:

ويصح التعاقد بالكتابة بين طرفين في رأي الحنفية والمالكية سواء أكانا ناطقين أم عاجزين عن النطق، حاضرين في مجلس واحد أم غائبين، وبأي لغة يفهمها المتعاقدان، بشرط أن تكون الكتابة مستبينة (بأن تبقى صورتها بعد الانتهاء منها) وموسومة (مسطرة بالطريقة المعتادة بين الناس بذكر المرسل إليه وتوقيع المرسل) فإذا كانت غير مستبينة كالكتابة على الماء أو في الهواء، أو غير موسومة، كالرسالة الخالية من التوقيع مثلاً، لم ينعقد بها العقد^٢. وعليه نصت القاعدة الفقهية: ((الكتاب كالخطاب)) (المجلة: م ٦٩).

مثل أن يرسل شخص خطاباً لآخر يقول فيه: ((بعثك سيارتي بكذا)) فإذا وصله الكتاب، وقال في مجلس قراءة الكتاب: قبلت، انعقد البيع. أما إن ترك المجلس أو صدر منه ما يدل على الإعراض عن الإيجاب، كان قبوله غير معتبر.

التعاقد بالمراسلة:

وإرسال رسول إلى آخر حامل مضمون الإيجاب مثل إرسال الكتاب، يعتبر مجلس وصول الرسول هو مجلس العقد، فيلتزم أن يقبل فيه، فإن قام من

^١ - الشرح الكبير للدردير: ٣/٣، المغني: ٥/٥٦٢.

^٢ - الدر المختار ورد المختار لابن عابدين: ٤/١٠ وما بعدها، فتح القدير: ٥/٧٩، البدائع:

٥/١٣٧، الشرح الكبير للدردير مع الدسوقي: ٣/٣.

المجلس قبل أن يقبل انتهى مفعول الإيجاب، ويكون المعول عليه هو مجلس بلوغ الرسالة أو الكتابة، كأن يقول شخص: بعث لفلان كذا، فاذهب يا فلان وقل له، فذهب فأخبره، فقبل المشتري في مجلسه ذلك، صح العقد.

ومهمة الرسول أضعف من مهمة الوكيل؛ لأن الرسول مجرد مفوض بنقل تعبير المرسل دون زيادة أو نقصان، أما الوكيل فإنه يتولى إبرام العقد بعبارة، ولا يتقيد في الوكالة المطلقة إلا بالمعتاد المتعارف عليه، أما في الوكالة المقيدة بمكان أو زمان أو شخص أو محل معقود عليه أو بدل عقدي، فيتم التعاقد بين الوكيل والقابل بعبارة الوكيل المقيدة بقيود الوكالة، وتعود حقوق العقد -أي الالتزامات- إلى الوكيل، على عكس الرسول لا يتحمل شيئاً منها، أما حكم العقد الأصلي -أي نقل الملكية- فيعود إلى الموكل والمرسل على السواء.

ولا ينعقد عقد الزواج بالكتابة إذا كان العاقدان حاضرين في مجلس واحد، إلا في حال العجز عن النطق، كالخرس؛ لأن الزواج يشترط لصحته حضور الشهود العدول وسماعهم كلام العاقدين، وهذا لا يتيسر في حال الكتابة.

وقيد الشافعية والحنابلة صحة التعاقد مطلقاً بالكتابة أو الرسالة فيما إذا كان العاقدان غائبين، أما في حال الحضور فلا حاجة إلى الكتابة؛ لأن العاقد قادر على النطق، فلا ينعقد العقد بغيره^١.

شروط الإيجاب والقبول:

اشترط الفقهاء لانعقاد العقد شروطاً ثلاثة في الإيجاب والقبول، وهي ما

يلي^١:

^١ - المهذب: ٢٥٧/١، غاية المنتهى: ٤/٢.

١ - وضوح دلالة الإيجاب والقبول:

أي أن يكون كل من الإيجاب والقبول واضح الدلالة على مراد العاقدين، بأن تكون مادة اللفظ المستعمل لهما في كل عقد تدل لغة أو عرفاً على نوع العقد المقصود للعاقدين؛ لأن الإرادة الباطنة خفية، ولأن العقود يختلف بعضها عن بعض في الموضوع والأحكام، فإذا لم يعرف بيقين أن العاقدين قصداً عقداً معيناً بعينه لا يمكن إلزامهما بأحكامه الخاصة به.

ولا يشترط لهذه الدلالة لفظ أو شكل معين، فإن الشكلية في غير عقد الزواج الذي لا بد فيه من الشاهدين، والعقود العينية التي يشترط فيها القبض لتولد آثار العقد (وهي الإيداع والإعارة والرهن والهبة والقرض) غير مطلوبة فقهاً؛ لأن العبرة في العقود للمعاني، لا للألفاظ والمباني، فيصح البيع بلفظ الهبة بعوض، وينعقد الزواج بلفظ الهبة إذا اقترن بالمهر.

٢ - تطابق القبول والإيجاب:

بأن يكون القبول موافقاً للإيجاب، بأن يرد على كل ما أوجبه الموجب وبما أوجبه، أي على كل محل العقد ومقدار البذل في عقود المعاوضات، سواء أكانت الموافقة حقيقية، كما لو قال البائع: بعثك الشيء بعشرة، فيقول المشتري: اشتريته بعشرة، أو ضمنية، كما لو قال المشتري في المثال السابق: اشتريته بخمس عشرة، أو أن تقول المرأة: زوجتك نفسي بمئة، فيقول الزوج: قبلت الزواج بمئة وخمسين، فالتوافق متحقق ضمناً، وهذه المخالفة خير للموجب. لكن لا يلزم العقد إلا بالمقدار الذي وجهه الموجب، أي مئة في المثال الأخير، وأما الزيادة فموقوفة على قبول الموجب في مجلس العقد، فإن قبل به الموجب لزم القابل؛

١ - البدائع: ١٣٦/٥، فتح القدير: ٨٠/٥، حاشية ابن عابدين: ٥/٤، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٥/٣، نهاية المحتاج: ٨/٣-١٠، مغني المحتاج: ٥/٢ وما بعدها.

لأن المال لا يدخل في ملك إنسان بغير اختياره إلا في الميراث. وهذا مذهب الحنفية. أما الشافعية فيرون أن أي مخالفة تعد رفضاً للإيجاب^١.

فإن لم يتطابق القبول مع الإيجاب، وحدثت مخالفة بينهما، لا ينعقد العقد، كأن خالف القابل في محل العقد فقبل غيره أو بعضه، مثل قول البائع: بعثك الأرض الفلانية، فيقول المشتري: قبلت شراء الأرض المجاورة لها، أو قبلت شراء نصفها بنصف الثمن أو البديل المتفق عليه، فلا ينعقد العقد؛ لمخالفة محل العقد، أو لتفرق الصفقة على البائع، والمشتري لا يملك تفريقها، أي تجزئتها، بأن يقبل بعضها دون البعض الآخر.

وكذا لو خالف في مقدار الثمن، فقبل بأقل مما ذكر البائع، لا ينعقد العقد أيضاً. وكذا لو خالف في وصف الثمن لا في قدره، كأن أوجب البائع بثمن حال نقدي فقبل المشتري بثمن مؤجل، أو أوجب بأجل إلى شهر معين، فقبل المشتري بأجل أبعد، لم ينعقد البيع في الحالتين؛ لعدم تطابق القبول مع الإيجاب، وحينئذ لا بد من إيجاب جديد.

٣- اتصال القبول بالإيجاب:

بأن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد إن كان الطرفان حاضرين معاً، أو في مجلس علم الطرف الغائب بالإيجاب.

ويتحقق الاتصال بأن يعلم كل من الطرفين بما صدر عن الآخر، بأن يسمع الإيجاب ويفهمه، وبأن لا يصدر منه ما يدل على إعراضه عن العقد، سواء من الموجب أو من القابل.

مجلس العقد:

^١ - مغني المحتاج: ٦/٢.

إن مجلس العقد هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد، أو هو اتحاد الكلام في موضوع التعاقد.

ويشترط لتحقيق معنى اتصال القبول بالإيجاب شروط ثلاثة، هي:

١- أن يكونا في مجلس واحد.

٢- ألا يصدر من أحد العاقدين ما يدل على إرضاه.

٣- ألا يرجع الموجب في إيجابه قبل قبول القابل.

ويترتب على الشرط الأول -وهو اتحاد مجلس الإيجاب والقبول-: أنه لا يجوز أن يكون الإيجاب في مجلس والقبول في مجلس آخر؛ لأن الإيجاب لا يعد جزءاً من العقد إلا إذا التحق به القبول، فلو قال البائع: بعثك الدار بثمن كذا، أو أجرتك المنزل بأجرة كذا، ثم انتقل الموجب إلى مكان آخر بعيد عن مجلسه الأول بحوالي مترين أو ثلاثة، أو إلى غرفة أخرى، انتهى المجلس الأول، فإذا قبل القابل بعد هذا الانتقال لم ينعقد العقد، ويحتاج إلى إيجاب جديد؛ لأن الإيجاب كلام اعتباري لا بقاء له إذا لم ينضم إليه القبول في حال واحدة من المجلس.

فورية القبول:

لا يشترط عند الجمهور غير الشافعية^١ الفور في القبول؛ لأن القابل يحتاج إلى فترة للتأمل، فلو اشترطت الفورية لا يمكنه التأمل، وإنما يكفي القبول في مجلس واحد ولو طال الوقت إلى آخر المجلس؛ لأن المجلس الواحد يجمع المتفرقات للضرورة، وفي اشتراط الفورية تضيق على القابل، أو تفويت للصفقة

^١ - البدائع: ١٣٧/٥، فتح القدير: ٧٨/٥، مواهب الجليل للحطاب: ٢٤٠/٤، الشرح الكبير مع الدسوقي: ٥/٣، الشرح الصغير وحاشية الصاوي: ١٧/٣، الشرح الكبير مع المغني: ٤/٤، غاية المنتهى: ٤/٢.

من غير مصلحة راجحة، فإن رفض فوراً فتضيع عليه الصفقة، وإن قبل فوراً
فربما كان في العقد ضرر له، فيحتاج لفترة تأمل للموازنة بين ما يأخذ أو يغنم،
وبين ما يعطي أو يغرم في سبيل العقد؛ لأن المجلس جامع للمتفرقات، فتعتبر
ساعاته وحدة زمنية تيسيراً على الناس، ومنعاً للمضايقة والحرص، ودفعاً للضرر
عن العاقدين قدر الإمكان.

وقال الرملي من الشافعية: يشترط أن يكون القبول فور الإيجاب، فلو
تخلل لفظ أجنبي لا تعلق له بالعقد، ولو يسيراً، بأن لم يكن من مقتضاه ولا من
مصالحة ولا من مستحباته، لا يتحقق الاتصال بين القبول والإيجاب، فلا ينعقد
العقد، لكن لو قال المشتري بعد توجيه الإيجاب له: بسم الله، والحمد لله،
والصلاة والسلام على رسول الله، قبلت (أي الشراء) صح العقد¹.

وهذا الرأي متمشٍ مع الأصل في القبول: وهو أن يتصل بالإيجاب
مباشرة وفوراً لينعقد العقد.

وفسر غير الرملي من الشافعية اتصال القبول بالإيجاب بأنه السائد
عرفاً بين الناس، فلا يضر الفصل اليسير، ويضر الفصل الطويل، وهو ما
أشعر بإعراضه عن القبول. وحينئذ يقترب مذهب الشافعية من مذهب غيرهم،
وهم الجمهور.

والمراد بالشرط الثاني، وهو ألا يصدر من أحد العاقدين ما يدل على
إعراضه عن العقد: أن يكون الكلام في موضوع العقد، وألا يتخلله فصل بكلام
أجنبي يعد قرينة على الإعراض عن العقد.

فإن ترك الموجب مجلس العقد قبل قبول الآخر، أو ترك الطرف الآخر
المجلس بعد صدور الإيجاب، أو انشغل الطرفان في موضوع آخر لا صلة له

¹ - نهاية المحتاج: ٨/٣، مغني المحتاج: ٦/٢.

بالعقد، بطل الإيجاب. ولو قبل الآخر حينئذ لا يعتبر قبوله متمماً للعقد؛ لأن الإيجاب ذهب ولم يبق له وجود، إذ لم يتعاق مع القبول. وسبب ذهابه أنه كلام اعتباري لا بقاء له إذا لم يتصل بالقبول، ويجعل باقياً مدة المجلس من باب التيسير على الطرفين ودفع العسر عنهما ليتمكن تلاقي القبول به وانعقاد العقد.

تغير المجلس:

إن العرف الشائع بين الناس هو المحكم في بيان اتحاد المجلس أو تغييره، فإذا صدر القبول في حال اتحاد المجلس نشأ العقد، وإذا صدر القبول بعد تغير المجلس لم يعتبر ولم ينشأ به العقد.

وضابط ذلك: أن القبول يكون معتبراً ما دام لم يتخلل بينه وبين الإيجاب ما يعد إعراضاً عن العقد من أحد الطرفين، وما دام المجلس قائماً. وتحقيق هذا المبدأ عند الحنفية مثلاً: أنه لو أوجب أحد الطرفين البيع فقام الآخر عن المجلس قبل القبول، أو اشتغل بعمل آخر يوجب اختلاف المجلس ثم قبل، لا ينعقد العقد؛ لأن القيام دليل الإعراض والرجوع عن العقد^١. ثم إن الشافعية القائلين بفورية القبول قالوا: يعتبر العرف في تفرق العاقدین عن المجلس، فما يعده الناس اتحاداً يلزم به العقد، وما لا فلا؛ لأن ما ليس له حد في اللغة ولا في الشرع يرجع فيه إلى العرف، ومثال التفرق: الخروج من البيت (الغرفة) إلى صحن الدار، والعكس، والخروج من الدار الصغيرة إلى الشارع، وصعود السطح، ومشى خطوات ثلاث فأكثر مع بقاء الآخر واقفاً، أما لو مشى الطرفان، فيظل المجلس قائماً ما دام الكلام في موضوع العقد ولو طال الزمان.

^١ - البدائع: ١٣٧/٥، فتح القدير مع العناية: ٧٨، ٨٠/٥.

ويترتب على الشرط الثالث، وهو ألا يرجع الموجب في إيجابه قبل قبول القابل: أنه لا بد لانعقاد العقد من استمرار الموجب على إيجابه الذي وجهه للقابل، فإن عدل عن إيجابه لم يصح القبول.

العدول عن العقد:

ويصح في رأي الجمهور غير المالكية العدول عن العقد في مجلس العقد، فللموجب أن يرجع عن إيجابه قبل صدور القبول من الطرف الآخر، ويبطل الإيجاب حينئذ؛ لأن الالتزام بالعقد لم ينشأ بعد، ولا ينشأ إلا بارتباط القبول بالإيجاب، ولأن الموجب حر التصرف بملكه وحقوقه، وبإيجابه أثبت للطرف الآخر حق التملك، وحق الملك أقوى من حق التملك، فيقدم عليه عند التعارض؛ لأن الأول ثابت لصاحبه أصالة، والثاني لا يثبت إلا برضا الطرف الأول، والتراضي بين الجانبين أساس لصحة العقود^١.

وقال أكثر المالكية: ليس للموجب الرجوع عن إيجابه، وإنما يلتزم بالبقاء على إيجابه حتى يعرض الطرف الآخر عنه أو ينتهي المجلس؛ لأن الموجب قد أثبت للطرف الآخر حق القبول والتملك، فله استعماله وله رفضه، فإذا قبل ثبت العقد، وإذا أعرض عن الإيجاب لم ينشأ العقد، وعليه لا يكون الرجوع مبطلاً للإيجاب^٢.

تعيين مدة للقبول:

إذا حدد الموجب للطرف الآخر مدة للقبول، فيلتزم بها عند فقهاء المالكية؛ لأنهم قالوا -كما تقدم-: ليس للموجب الرجوع عن إيجابه قبل قبول الآخر، فيكون من باب أولى ملتزماً بالبقاء على إيجابه إذا عين ميعاداً

^١ - البدائع: ١٣٤/٥، مغني المحتاج: ٤٣/٢، غاية المنتهى: ٢٩/٢.

^٢ - مواهب الجليل للحطاب: ٢٤١/٤.

للقبول، كأن يقول: أنا على إيجابي مدة يومين، أو يوم، أو ساعات مثلاً، فيلزمه هذا التقييد ولو انتهى المجلس. وهذا يتفق مع المبدأ العام في الشريعة وهو ((المسلمون على شروطهم))^١. ومثل هذا الشرط لا ينافي مقتضى العقد.

العقود التي لا يشترط فيها اتحاد المجلس:

اتحاد المجلس شرط في جميع العقود ما عدا ثلاثة: الوصية، والإيضاء، والوكالة.

أما الوصية (وهي تصرف مضاف إلى ما بعد الموت): فيستحيل فيها تحقق اتحاد المجلس؛ لأن القبول لا يصح من الموصى له في حال حياة الموصي، وإنما يكون بعد وفاته مصرّاً على الوصية.

وأما الإيضاء (وهو جعل الغير وصياً على أولاده ليرعى شؤونهم بعد وفاته): فلا يلزم القبول فيه في حياة الموصي، وإنما يصح بعد وفاته. وعلى كل حال لا يصبح وصياً إلا بعد وفاة الموصي وإن قبل في حياته.

وأما الوكالة (وهي تفويض التصرف والحفظ إلى الوكيل في أثناء الحياة) فمبنية على التوسعة واليسر والسماحة، فلا يشترط فيها اتحاد المجلس؛ لأن قبولها قد يكون باللفظ (القول) أو بالفعل بأن يشرع الوكيل في فعل ما وكل فيه، ويصح فيها توكيل الغائب (أي غير الموجود في مجلس العقد) ويكون له صلاحية القيام بالعمل الموكل فيه بمجرد علمه بالوكالة^٢.

^١ - هذا نص حديث نبوي أخرجه الترمذي عن عمرو بن عوف، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

^٢ - البدائع: ٢٠/٦، وما بعدها، القوانين الفقهية: ص ٣٢٨، نهاية المحتاج: ٢١/٤، مغني المحتاج: ٢٢٢/٢، غاية المنتهى: ١٤٧/٢.

ويرى الحنابلة: أنه يُعد كوكالة كل عقد جائز غير لازم، يصح القبول فيه على التراخي، مثل الشركة والمضاربة والمزارعة والمساقاة، والإيداع والجمالة.

التعاقد بالهاتف واللاسلكي ونحوهما من وسائل الاتصال الحديثة:

ليس المراد من اتحاد المجلس المطلوب في كل عقد كما بينا كون المتعاقدين في مكان واحد؛ لأنه قد يكون مكان أحدهما غير مكان الآخر إذا وجد بينهما واسطة اتصال، كالتعاقد بالهاتف أو اللاسلكي أو بالمراسلة (الكتابة)، وإنما المراد باتحاد المجلس: اتحاد الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشغولين فيه بالتعاقد، فمجلس العقد: هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مقبلين على التفاوض في العقد^١. وعن هذا قال الفقهاء: ((إن المجلس يجمع المتفرقات))^٢.

وعلى هذا، يكون مجلس العقد في المكالمة الهاتفية أو اللاسلكية: هو زمن الاتصال ما دام الكلام في شأن العقد، فإن انتقل المتحدثان إلى حديث آخر انتهى المجلس.

ومجلس التعاقد بإرسال رسول أو بتوجيه خطاب أو بالبرقية أو التلكس أو الفاكس ونحوها: هو مجلس تبليغ الرسالة، أو وصول الخطاب أو البرقية أو إشعار التلكس والفاكس؛ لأن الرسول سفير ومعبر عن كلام المرسل، فكأنه حضر بنفسه وخطب بالإيجاب فقبل، فينعقد العقد. وفي مكاتبة الغائب بخطاب أو برقية ونحوهما يجعله كأنه حضر بنفسه، وخطب بالإيجاب فقبل في المجلس. فإن تأخر القبول إلى مجلس ثانٍ لم ينعقد العقد. وبه تبين أن مجلس

١ - المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقاء: ف ١٧١.

٢ - البدائع: ١٣٧/٥.

التعاقد بين حاضرين: هو محل صدور الإيجاب، ومجلس التعاقد بين غائبين: هو محل وصول الكتاب أو تبليغ الرسالة أو المحادثة الهاتفية. لكن للمرسل أو للكاتب أن يرجع عن إيجابه أمام شهود، بشرط أن يكون قبل قبول الآخر ووصول الرسالة أو الخطاب ونحوه من الإبراق والتلكس والفاكس. ويرى جمهور المالكية: أنه ليس للموجب الرجوع قبل أن يتك فرصاً للقابل يقرر العرف مداها، كما تقدم.

هذا وإن بقية شروط الإيجاب والقبول عدا اتحاد المجلس لا بد من توافرها في وسائط الاتصال الحديثة.

لكن الإنترنت أخطر هذه الوسائل؛ لإمكان التدخل مصادفة على صحيفة الشخص، فيستدرجه مجهول، فيوقعه في مصيدة ضارة أو مخاطر ومشكلات، فيجب الحذر منه ومن المعاملات المهمة فيه.

ويلاحظ أن عقد الزواج الذي يتطلب شهادة شاهدين عدلين على سماع الإيجاب والقبول من الرجل والمرأة عند الحنفية، وولي المرأة عند جمهور الفقهاء: لا يصح إجراؤه بوسائل الاتصال الحديثة، لما له من طبيعة خاصة وخطورة معينة تجعله مستثنى من أحكام هذه الوسائل الحديثة، كما أنه لا يمكن التعرف بنحو كاف بين الرجل والمرأة، فيحترز فيه من هذه الوسائل.

زمن إتمام العقد في التعاقد بين غائبين:

أجمع الفقهاء على أن العقد ينعقد بين الغائبين كما في آلات الاتصال الحديثة بمجرد إعلان القبول، ولا يشترط العلم بالقبول بالنسبة للطرف الموجب الذي وجّه الإيجاب^١.

^١ - التعبير عن الإرادة في الفقه الإسلامي للدكتور وحيد سوار: ص ١١٨ طبع الجزائر.

فلو كان المتعاقدان يتحدثان بالهاتف أو باللاسلكي وقال أحدهما للآخر: بعثك الدار أو السيارة الفلانية، وقال الآخر: قبلت، انعقد العقد بمجرد إعلان القبول، ولو لم يعلم الموجب بالقبول، كأن انقطع الاتصال بينهما. ولو وجّه أحد العاقدين خطاباً أو برقية إلى آخر أو تلكساً أو فاكساً، وفيها إيجاب ببيع شيء، أو بإبرام عقد زواج، انعقد العقد بعد وصول البرقية أو الخطاب ونحوهما وإعلان الآخر قبوله، دون حاجة إلى علم الموجب أو سماعه بالقبول.

لكن إبعاداً لكل لبس أو غموض، وتمكيناً من إثبات العقد، وتأكيدياً لإبرامه، جرى العرف الحاضر في التلكس مثلاً ونحوه على إرسال تلكس العرض، ثم تلكس القبول، ثم تلكس البيع، وساعد على ترسيخ هذا العرف ما تنص عليه بعض القوانين الوضعية، كالقانون المدني المصري فإنه نص على ما يلي:

في التعاقد بين حاضرين: تنص المادة (٩١) على أن ((التعبير عن الإرادة ينتج أثره في الوقت الذي يتصل فيه بعلم من وجه إليه، ويعتبر وصول التعبير قرينة على العلم به، ما لم يقدّم الدليل على عكس ذلك)) واشتراط السماع أو العلم بالقبول حتى بين الحاضرين أخذ به بعض فقهاء الحنفية، مثل النسفي وابن كمال باشا.

في التعاقد بين غائبين: تنص المادة (٩٧) على ما يلي: ((يعتبر التعاقد ما بين الغائبين قد تم في المكان وفي الزمان اللذين يعلم فيهما الموجب بالقبول، ما لم يوجد اتفاق أو نص قانوني بغير ذلك، ويفترض أن الموجب قد علم بالقبول في المكان والزمان اللذين وصل إليه فيهما هذا القبول).

وأرى الأخذ بضرورة العلم بالقبول بالنسبة للموجب في التعاقد بين غائبين؛ بسبب تقدم وسائل الاتصال الحديثة وتعقد المعاملات، وتحقيقاً لاستقرار

التعامل، ومنع إيقاع الموجب في القلق، وتمكيناً من إثبات العقد والزام القابل، فإن جهل الموجب بالقبول يوقعه في حرج شديد. وهذا رأي الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري¹.

عقود البيع والشراء والنكاح بالإنترنت وأجهزة الاتصالات الحديثة

الدكتور نور الدين مختار الخادمي²

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين. وبعد،

إن إجراء العقود والمعاملات بالإنترنت والأجهزة الحديثة موضوع جديد يتناول قضية معاصرة تتعلق باستخدام أجهزة الاتصال الحديثة (الإنترنت، الهاتف، الجوال، الفاكس، التلكس، البرقية، التلفزة، والراديو، الرسالة البريدية ..) لغرض إجراء عقود البيع والشراء والنكاح وغيره. وقد تكلم الفقهاء القدامى عن مبادئ وشروط وثوابت التعاقد، على نحو: الإيجاب والقبول وشروطهما، وحصول الرضا والمسامحة ونفي الغرر والضرر

¹ - مصادر الحق: ٥٧/٢.

² - كاتب تونسي معاصر حصل على دكتوراه الدولة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، وله كتب وبحوث قيمة في عدة موضوعات وقضايا فقهية مثل: الاجتهاد المقاصدي، حجيته وضوابطه، مجالاته ومقاصد التشريع الإسلامي، والإشارات في الفقه المالكي، وهو باحث متعاون مع مجامع وهيئات ومؤسسات فقهية مختلفة، وله اهتمام كبير بالقضايا والنوازل المعاصرة وبمباحث الأصول والمقاصد والقواعد الشرعية.

وأكل مال الغير بالباطل، كما تكلموا عن مقاصد التعاقد ومشروعيته وأسراره، فذكروا أن من مقاصده تحقيق تبادل المنافع وتشريعه، وسد الحاجات والضرورات، وتيسير سبل العيش، وتوسيع دائرة التواصل بإقامة الصنائع والحرف وتنشيط التجارة والبيوعات وتقوية الاقتصاد والتنمية في واقع المسلمين ومجتمع الأمة المسلمة الرائدة والناهضة، كما ذكر الفقهاء حالات وصوراً من التعاقد بين العاقدين، وذلك على نحو: التعاقد بين عاقدين متباعين، أو بين عاقدين بينهما ساتر أو حائط أو نهر أو جبل، أو بين عاقدين راكبين أو ماشيين.

وكل ما ذكره هؤلاء العلماء إنما يعد مستخلصاً علمياً وشرعياً أثبتوه بنصوص الوحي الكريم وقواعده ومقاصده وبآثار السلف والخلف واجتهاداتهم وموازناتهم وتعليقاتهم.

وهو يعد -أي هذا المستخلص العلمي والشرعي- يعد الإطار الإسلامي الذي ينبغي أن تعالج فيه القضية المعاصرة (إجراء العقود والمعاملات بالإنترنت والأجهزة الحديثة) وسائر ما يستجد من قضايا ونوازل ومشكلات في شتى مجالات الحياة وشؤون الحضارة.

ولذلك فإن دور الاجتهاد المعاصر يتمثل في تكييف هذه القضايا المعاصرة وحسن فهمها وتصورها ومقابلتها بالنصوص والثوابت والمقاصد الشرعية بغية بيان أحكامها وإيجاد حلولها ومخارجها الإسلامية.

وهذا بلا شك يسهم في تأكيد الاجتهاد المعاصر وتفعيله، ويكسب الثقافة بأحوال العصر الحالي، ويجعل الحل الإسلامي الشرعي سباقاً للمبادرة والتأسيس والبناء، وليس محكوماً عليه بالتبعية ورد الفعل والركون إلى سياسة الدفاع والترفع فقط. وهو يؤدي إلى تأكيد القول بصلاحية الشريعة ومواكبتها

للتطور والتحضر، ويفضي إلى جلب المصالح الإنسانية ومراعاة المقاصد الشرعية.

إن الاجتهاد المعاصر في هذه القضية وفي مثيلاتها وأشباهها ينبغي أن يكون اجتهاداً جماعياً تخصيصياً مؤسسياً وذلك لأمرين كثيرين، منها:

١- بركة الاجتهاد الجماعي وتحقق صوابه وسداده، يقينا أو ظنا غالباً.
٢- ضخامة الحوادث والنوازل والمشكلات المعاصرة وتعقدها وتداخلها واتصالها بكثير من العلوم والفنون العصرية المختلفة، الأمر الذي يستوجب تصورها وتعقلها من قبل أصحابها ذوي الاختصاص والخبرة، ومثال ذلك: قضية الاستنساخ والجنوم البشري والتعديل الجيني، والتي لا يمكن الحكم عليها إلا بعد الاستماع إلى بيانات علماء البيولوجيا والهندسة الوراثية.

٣- يُسر الاتصالات وسهولة التلاقي بين العلماء والمجتهدين والباحثين والدارسين، سواء من خلال وسائل النقل التي تيسر أسباب الاجتماع والمقابلة والحوار والمناقشة أو من خلال وسائل الاتصال الحديثة التي تيسر استكتاب العلماء والباحثين واستشاراتهم ومعرفة مواقعهم وآرائهم في قضايا العصر وأحكامها وحلولها الشرعية.

ويُعد مجمع الفقه الإسلامي الناهض والرائد إحدى المؤسسات الفقهية والبحثية والشرعية التي تقوم بأدوار بالغة الأهمية والاعتبار على مستوى بحث القضايا المعاصرة ومعالجتها في ضوء الأصول والمبادئ والمقاصد الشرعية، وعلى مستوى إحياء الفقه وتفعيل دور الشريعة وإيجاد الحلول والمخارج الإسلامية لمختلف القضايا والنوازل الحياتية الإنسانية.

ومن هنالك كانت مساهمتي المتواضعة في ندوة المجمع المباركة التي دعيت إليها، وقد بذلت قصارى الجهد استجابة للدعوة وإسهاماً في نجاح الندوة وإنجاح رسالة المجمع ومهامه الشرعية الرائدة، فقد بينت في هذه المساهمة حقيقة

الأجهزة الاتصالية الحديثة، وحكم إجراء عقد البيع والشراء وعقد النكاح عن طريقها، في ضوء نصوص الشرع وكلام العلماء، وفي ضوء الأرجح والأنسب والأليق بمقاصد الشرع ومتطلبات العصر ومصالح الناس. وقد تجنبت إيراد كثرة التفاصيل المعروفة المتعلقة بحقيقة وشروط عقد البيع والشراء والنكاح وما يتصل بها من كلام مكرر ومبسوط في مظانه. واكتفيت بإيراد المعلومات الإجمالية المختصرة ذات الصلة بالموضوع.

إجراء عقد البيع والشراء عن طريق الإنترنت:

تعريف الإنترنت ووظائفها^١:

الإنترنت كلمة غير عربية. وهي مصطلح علمي ظهر في أواخر القرن العشرين للميلاد.

وأصل الكلمة هو INTERNATIONAL NET WORK، وقد اختصرت في كلمة INTERNET.

وهذه الكلمة بكل اختصار هي شبكة عالمية من الحاسبات الآلية المؤصلة مع بعضها، مما يمكن كل مستعمل لها من القدرة على الاتصال بأي حاسب آلي موصل بهذه الشبكة.

ولذلك أطلق على الإنترنت اسم شبكة المعلومات الدولية^٢

وهي تقوم بوظائف^١ متنوعة تتصل بالمجالات الثقافية والاقتصادية والمعلوماتية والبحثية والتعليمية والصحية والسياسية والأمنية والسياحية والترفيهية.

^١ - انظر: الإنترنت، الشبكة الدولية للمعلومات: حسين فاروق السيد: ص ٨٢. والإنترنت وأفاق البحث العلمي العربي: مفيد الزيدي ص ٥٢.

والوسائل التعليمية ومستجدات التكنولوجيا: لجمال الشهران: ص ٧٣٥، ٧٣٩.

^٢ - انظر الإنترنت ومقاصد الشريعة وأصولها وقواعدها: نورالدين مختار الخادمي ص ١٠.

وتعتبر الوظيفة الاقتصادية والتجارية والمالية من أهم الوظائف البارزة لشبكة الإنترنت، ومن أعظم الدواعي والعوامل التي أسهمت في قيام هذه الشبكة وتطورها وتناميها.

فقد أصبح من الممكن والواقع قيام ما يعرف بالتجارة والتسوق وإجراء عقد البيع والشراء عبر الإنترنت، سواء من خلال ظهور القبول بعد الإيجاب بالفور مشافهة، أو من خلال حصول القبول فور الإيجاب عن طريق الكتابة، وذلك بتبادل الإيجاب والقبول بين المتبايعين عن طريق تبادل الرسائل والخطابات والتواقيع عبر شبكة الإنترنت.

ومن المعلوم أن البيع والشراء عن طريق الإنترنت يتم بالتحدث المباشر^٢، ويتبادل الرسائل المكتوبة.

ونبين فيما يلي حكم الشرع في مسألة إجراء عقد البيع والشراء عن طريق الإنترنت في ضوء نوعي التواصل عبر الإنترنت (التحدث المباشر، تبادل الرسائل المكتوبة).

البيع والشراء على الإنترنت بتبادل الرسائل المكتوبة

^١ - الإنترنت ثروة الثقافة والتعليم، أ. د. شذى سلمان الدركلي: ص ٣٧-٧٣، والإنترنت في خدمة الإسلام، عبد المنعم حسن النهدي: ص ١١. والإنترنت وسيلة وأسلوب للتعليم المفتوح داخل حجرة الدراسة والتعليم من بعد، أ. د. نادي كمال عزيز: ص ٨٩-٩٠.

والوسائل التعليمية ومستجدات تكنولوجيا التعليم.

د / جمال الشهران: ص ١٤١-١٤٣.

^٢ - التحدث المباشر عبر الإنترنت يكون من خلال ما يعرف بغرفة الدردشة وما يشبهه، وتبادل الرسائل المكتوبة يكون من خلال ما يعرف بالبريد الإلكتروني وما يعرض في المواقع المثبتة على الشبكة، وما يشبه ذلك كله.

يعد إجراء عقد البيع والشراء عن طريق الإنترنت بتبادل الرسائل المكتوبة من قبيل ما يعرف عند الفقهاء بالعقد بالكتابة أو الرسالة، وذلك بعد استيفاء شروط ذلك وضوابطه.

وقد اتفق الفقهاء في الجملة على صحة العقود وانعقادها بالكتابة أو الرسالة إذا تم الإيجاب والقبول بهما، في غير عقد النكاح^١.
قال المرغيناني: الكتاب كالخطاب^٢.

وقال الدسوقي في باب البيع: يصح بقول من الجانبين، أو كتابة منهما، أو قول من أحدهما وكتابة من الآخر^٣. فالكتابة المستبينة تعد وسيلة للتعبير عن الإرادة، ودليلاً على الرضا بين المتبايعين، كالنطق تماماً.
جاء في حاشية الدسوقي: ينعقد البيع بما يدل على الرضا من العاقدين كالكتابة والإشارة والمعاطاة^٤.

وهذا الرأي هو الراجح؛ لما ذكره الفقهاء من أدلة وحجج لقولهم، ولموافقته لأصول ومقاصد المعاملات المتصلة بتحقيق مبدأ الرضا بين المتبايعين، وانتفاء الغبن والغرر والضرر، والمتصلة بتقرير تيسير التعامل، وتسريع تبادل المنافع وجلب مصالح التعاقد، ودرء مفاصد تقويته وإهماله.
كما يترجح هذا الرأي لمسايرته لروح العصر ومواكبة تطوراته ومستجداته التي ستجعل النسق التنموي الإسلامي يتزايد ويتعاضد إذا انخرط في الواقع المعاش بصورة إيجابية وبناءة، وبطريقة تراعى فيها الضوابط الشرعية المعتمدة. وإذا حصل العكس -وهو عدم ترجيح هذا الرأي-، أي إذا حصل

^١ - الموسوعة الفقهية: ٣٠ / ٢٠٩.

^٢ - الهداية مع فتح القدير: ٧٩/٥.

^٣ - حاشية الدسوقي: وبهامشه الشرح الكبير للدردير ٣/٣.

^٤ - حاشية الدسوقي: ٣/٣ (بتصرف).

الحكم بمنع البيع والشراء بالكتابة الإلكترونية فإن نسق التنمية الإسلامية الشاملة سيشهد ضروباً من التراجع والركود والتقهر، وذلك لأن التعامل بالإنترنت -ولا سيما في المجال الاقتصادي والتجاري- أصبح مما تعم به البلوى، ومما يؤثر في اقتصاديات البلدان والمجتمعات.

وقد رجح مجمع الفقه الإسلامي بجدة هذا الرأي في قراره^١ التالي: إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السادس بجدة في المملكة العربية السعودية من ١٧ إلى ٢٣ شعبان ١٤١٠ هـ الموافق ١٤-٢٠ آذار (مارس) ١٩٩٠م بعد الإطلاع على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة.

ونظراً إلى التطور الكبير الذي حصل في وسائل الاتصال وجريان العمل بها في إبرام العقود لسرعة إنجاز المعاملات المالية والتصرفات، وباستحضار ما تعرض له الفقهاء بشأن إبرام العقود بالخطاب وبالكتابة وبالإشارة وبالرسول، وما تقرر من أن المتعاقدين الحاضرين يشترط لهم اتحاد المجلس (عدا الوصية والإيصاء والوكالة) وتطابق القبول والإيجاب، وعدم صدور ما يدل على إعراض أحد العاقدين عن التعاقد، والموالاتة بين الإيجاب والقبول بحسب العرف.

قرر:

(١) إذا تم التعاقد بين غائبين لا يجمعهما مكان واحد ولا يرى أحدهما آخر معاينة ولا يسمع كلامه وكانت وسيلة الاتصال بينهما الكتابة أو الرسالة أو السفارة (الرسول) وينطبق ذلك على البرق والتلكس والفاكس وشاشات الحاسب

^١ - مجلة مجمع الفقه الإسلامي لجدة، الدورة السادسة.

الآلي (الكمبيوتر) ففي هذه الحالة ينعقد العقد عند وصول الإيجاب إلى الموجه إليه وقبوله.

(٢) إذا تم التعاقد بين طرفين في وقت واحد وهما في مكانين متباعدين وينطبق هذا على الهاتف واللاسلكي فإن التعاقد بينهما يعتبر تعاقدًا بين حاضرين، وتطبق على هذه الحالة الأحكام الأصلية المقررة لدى الفقهاء المشار إليها في الديباجة.

(٣) إذا أصدر العارض بهذه الوسائل إيجاباً محدد المدة يكون ملزماً بالبقاء على إيجابه خلال تلك المدة وليس له الرجوع عنه.

(٤) إن القواعد السابقة لا تشمل النكاح؛ لاشتراط الإشهاد فيه، ولا الصرف؛ لاشتراط التقابض، ولا السلم؛ لاشتراط تعجيل رأس المال.

(٥) ما يتعلق باحتمال التزييف أو التزوير أو الغلط يرجع فيه إلى القواعد العامة للإثبات.

شروط الرسائل المكتوبة عن طريق الإنترنت

يشترط في الرسائل المكتوبة عن طريق الإنترنت أن تكون واضحة ومستبينة؛ ليفهم المراد منها ويعلم محتواها وينفي كل ما قد يوقع في الغلط والغرر والغبن وأكل أموال الغير بالباطل، ومن قبيل ذلك: ذكر اسم المرسل واسم المرسل إليه ورسم التواقيع والبصمات وما أشبه ذلك. جاء في الموسوعة الفقهية ما يلي:

[يشترط لانعقاد العقد أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد، فإن اختلف المجلس لا ينعقد العقد. ويختلف مجلس العقد باختلاف حالة المتعاقدين وطبيعة العقد وكيفية التعاقد، فمجلس العقد في حال حضور العاقدين غير

مجلس العقد في حال غيابهما، كما أن مجلس العقد في حالة الإيجاب والقبول بالألفاظ والعبارة يختلف عنهما بالكتابة والرسالة^١.

ويتصور انعدام هذا الشرط في إجراء عقود البيع والشراء عن طريق الإنترنت من خلال الكتابة السيئة التي قد تظهر على الأوراق المتبادلة بين المتبايعين، بسبب قلة الحبر ورياءة الورق أو الطابعة، وتقطع الكهرباء وتعطل الجهاز وما أشبه ذلك.

ويتصور كذلك من خلال قصر عمر بعض الخطوط والكتابات؛ إذ سرعان ما تغيب وتزول؛ بسبب رداءة أنواع معينة من الحبر والورق والأجهزة^٢. وهو ما يؤدي إلى ضياع الحقوق والمكاسب بسبب تلف الوثائق المثبتة والنصوص المحقة لتلك الحقوق والمكاسب.

حقيقة التوقيع الإلكتروني وحجته:

التوقيع هو علامة شخصية ومميزة، يضعها الموقع بأي وسيلة على مستند لإقراره^٣، ويكون بوضع كلمة أو رمز أو رسم الإبهام، أو غير ذلك مما يعبر عن إرادة الموقع في الالتزام بمحتوي المستند وإقراره لها، وقد ظهر في العصر الحالي ما يعرف بالتوقيع الإلكتروني، أي التوقيع عن طريق الإنترنت

١ - الموسوعة الفقهية ٢١٥/٣٠.

٢ - ولذلك ينصح في مثل هذه الأمور اختيار النوعيات الجيدة من الحبر والورق والأجهزة، أو استخراج نسخ مصورة مطابقة لأصولها.

٣ - مجلة شؤون اجتماعية: العدد ٤٨، السنة ١٢، ص: ٨٨، نقلاً عن التوثيق بالكتابة: د / عبد الله المشعل ٦٥٨/٢.

والفاكس وغيرهما، وذلك بوضع رقم سري أو رمز معين يعبر عن إرادة صاحبه ورضاه^١.

ويعد هذا التوقيع حجة معتبرة في الاستحقاق والالتزام؛ وذلك لأنه كالتوقيع التقليدي في التعبير عن الإرادة والإقرار والرضا، ولأنه أصبح متعارفاً عليه في أوساط المتعاملين بهذا النوع من الاتصالات، والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، والمعروف بين التجار كالمشروط بينهم.

وقد جاء في الشرح الكبير وحاشيته: ينعقد البيع بما يدل على الرضا من قول أو كتابة أو إشارة منهما أو من أحدهما^٢.

مجلس عقد البيع والشراء على الإنترنت بتبادل الرسائل المكتوبة

جاء في الموسوعة الفقهية أن الظاهر من نصوص الفقهاء أن مجلس العقد في حالة غياب العاقدين هو مجلس قبول من وُجِّه له الكتاب، أو أرسل إليه الرسول^٣.

قال البهوتي: وإن كان المشتري غائباً عن المجلس، وكاتبه البائع أو راسله: إني بعثك داري بكذا، فلما بلغه الخبر قبل البيع صح العقد^٤. فمجلس العقد على الإنترنت بالكتابة هو مجلس القبول، أي قبول المستقبل للرسالة الموجهة إليه عن طريق الإنترنت من قبل المرسل. فإذا اطلع المستقبل على الرسالة كان ذلك بمثابة وصول الإيجاب إليه، فكأن الموجب حضر بنفسه وأوجب العقد في تلك اللحظة.

١ - التوثيق بالكتابة... د / عبد الله المشعل ٦٦١/٢ وما بعدها.

٢ - الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٣/٣.

٣ - الموسوعة الفقهية ٢١٧/٣٠.

٤ - كشاف القناع ١٤٨/٣.

وإذا وافق المستقبل للرسالة على مضمونها يكون ذلك قبولاً منه، وعندئذ ينعقد البيع ويبرم.

أما إذا صدر ما يدل على إعراضه عن القبول عرفاً أو انفض المجلس، فلا ينعقد المجلس. فالإيجاب يحصل عند إرسال الرسالة عبر الإنترنت، والقبول يحصل فور تسلم الرسالة، وليس بمجرد وصولها إلى جهاز المستقبل وتخزينها فيه، وقد يتأخر اطلاع المستقبل (القابل) على الرسالة زمنياً طويلاً بعد وضعها في جهازه وحاسوبه، مما قد يفوت على المرسل (الموجب) حقوقاً كثيرة، ولذلك يباح للمرسل اشتراط مدة معينة لصدور القبول، ولا يحق له الرجوع عن إيجابه قبل انقضاء هذه المدة، فإذا انقضت هذه المدة ولم يصدر من المستقبل قبول منه جاز له الرجوع عن عرضه^١.

والمعتبر في التراخي هو ما بين وصول الرسالة إلى المستقبل - وليس إلى جهازه - وصدور موافقته عليها. وذلك قياساً على العقد بالكتابة بين الغائبين؛ إذ العبرة في التراخي هو ما بين وصول الإيجاب وصدور القبول في هذا المجلس^٢.

ولا يشترط علم مرسل الرسالة الإلكترونية (الموجب) بقبول المستقبل لتلك الرسالة؛ إذ العقد عن طريق الإنترنت يحصل بمجرد موافقة المستقبل على عرض المرسل.

وقد صرح الفقهاء بأن العقد بين الغائبين يحصل بمجرد قبول القابل في المجلس^٣.

^١ - انظر قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة (٦/٣/٥٤) وبدائع الصنائع ٦/٢٩٩٤.

^٢ - الموسوعة الفقهية ٣٠/٢١٨.

^٣ - فتح القدير ٥/٨١ وما بعدها، وبدائع الصنائع ٥/١٣٨، وكشاف القناع ٣/١٤٨.

وبناءً على ما ذكر فإن مجلس عقد البيع والشراء عن طريق الإنترنت بتبادل الرسائل المكتوبة هو مجلس اطلاع المكتوب إليه على الرسالة الإلكترونية وموافقته عليها وقبوله عرضها ومحتواها ومضمونها. ولا يشترط في هذا علم المرسل بموافقة المكتوب إليه وقبوله. ويحق للمرسل تحديد مدة معينة (ثلاثة أيام، أسبوع...) لإيجابه وعرضه، فإذا انتهت هذه المدة جاز للمرسل التراجع عن عرضه وإيجابه، عملاً بمبدأ مراعاة الشروط الشرعية في المفاوضات، واشتراط المدة في هذا العقد لا يخل بجوهر العقد ولا يبطل مقصوده، وإنما هو موضوع لمراعاة مصلحة المرسل في نفي التأخير في القبول والموافقة. ويتدخل العرف المتبع في إجراءات إعلان القبول وحصول الموافقة، كأن يصدر من المكتوب إليه رسالة جوابية مكتوبة تعبر عن قبوله، وكأن يجري العرف مثلاً على أن تكون تلك الرسالة صادرة خلال مدة محددة من وصول الرسالة أو من الاطلاع عليها، أو غير ذلك مما يعتاده ويتعارف عليه المتعاملون عن طريق الإنترنت وسائر الأجهزة الاتصالية الحديثة. وأصل ذلك تحكيم العوائد والأعراف المعتبرة والمرعية.

خيار المتبايعين عن طريق الإنترنت بتبادل الرسائل المكتوبة

الخيار في البيع والشراء عن طريق الإنترنت بتبادل الرسائل المكتوبة معناه طلب خير الأمرين من الإمضاء أو الفسخ بين الموجه للرسالة الإلكترونية المكتوبة (الموجب) والمستقبل لها (القابل).
وأحكام الخيار في الفقه الإسلامي معروفة ومفصلة في مظانها. وهي تتصل إجمالاً بخيار المجلس، وخيار الشرط، وخيار الغبن، وخيار التدليس، وخيار العيب، وغيرها¹.

¹ - الملخص الفقهي: صالح الفوزان ١٧/٢ وما بعدها.

والذي يعنينا هنا بالذات هو خيار مجلس البيع والشراء عن طريق الإنترنت بالكتابة.

وهذا الخيار يشمل المرسل أو الكاتب (وهو الموجب) ويشمل المرسل إليه أو المكتوب إليه (القابل).

وهذا ما سيتبين على النحو التالي:

خيار المرسل أو الكاتب عن طريق الإنترنت:

المرسل أو الكاتب عبر الإنترنت هو الموجب، وله الحق في التراجع عن إيجابه وعرضه قبل صدور قبول المرسل إليه وموافقته على العرض والإيجاب، وهذا ما قاله جمهور الفقهاء، وقد قال فقهاء المالكية: إنه لا يجوز للموجب (المرسل) التراجع عن إيجابه وعرضه، ولو قبل صدور موافقة الطرف الآخر (القابل أو المكتوب إليه)؛ لأن الموجب قد أثبت للطرف الآخر حق القبول والتملك، أو حق الرفض والإعراض، وعليه فلا يكون الرجوع مبطلاً للإيجاب^١. ويجدر بالذكر أن هناك تفصيلات أخرى لخيار الموجب في حال الإيجاب بصيغة الماضي أو كان الأمر يتعلق بالتبرعات، ولمن أراد الاستزادة فعليه بالرجوع إلى مصادر الفقه المالكية وغيرها.

خيار المستقبل للرسالة المكتوبة أو المكتوب إليه:

خيار المكتوب إليه الذي يستقبل الرسالة أو العرض المكتوب عبر الإنترنت هو حقه في قبول العرض المكتوب أو رفضه ما دام المجلس قائماً

^١ - مواهب الجليل للحطاب ٤/٢٤١، والفقه على المذاهب الأربعة ٢/١٧٥.

ولم ينفذ، وما دام الموجب والمرسل لم يثبت أنه تراجع عن عرضه قبل صدور القبول والموافقة^١.

حكم تجديد الخطاب المرسل المكتوب عن طريق الإنترنت

يذكر الفقهاء القدامى والعلماء المعاصرون مسألة تتعلق بتجديد الإيجاب بالكتابة في مجلس آخر.

- جاء في حاشية ابن عابدين:^٢ [ذكر شيخ الإسلام خواهر زاده في مبسوطه: الكتاب والخطاب سواء إلا في فصل واحد وهو: أنه لو كان حاضراً فخطبهما بالنكاح فلم تجب في مجلس الخطاب ثم أجابت في مجلس آخر فإن النكاح لا يصح، وفي الكتاب إذا بلغها وقرأت الكتاب ولم تزوج نفسها منه في المجلس الذي قرأت الكتاب فيه ثم زوجت نفسها في مجلس آخر بين يدي الشهود وقد سمعوا كلامها وما في الكتاب يصح النكاح؛ لأن الغائب إنما صار خاطباً لها إما بالكتاب والكتاب باق في المجلس الثاني بمنزلة ما لو تكرر الخطاب من الحاضر في مجلس آخر فأما إذا كان حاضراً فإنما صار خاطباً لها إما بالكلام وما وجد من الكلام لا يبقى إلى المجلس الثاني ... قال ابن عابدين: وظاهره أن البيع كذلك، وهو خلاف ظاهر الهداية، فتأمل].

^١ - ذهب إلى هذا الحنفية والحنابلة. أما الشافعية فقد اشترطوا الفورية في خيار القبول، وأما المالكية فقد أباحوا التأخير اليسير الذي لا يدل على الإعراض والانصراف عن العقد. ينظر: فتح القدير ٧٨/٥-٧٩، والمجموع ١٧٩/٩.

والفروق ١٧٢/٣-١٧٣.

^٢ - حاشية ابن عابدين ٥١٢/٤ وما بعدها.

وقد اختلف العلماء المعاصرون في تجديد الإيجاب بالكتابة في مجلس
آخر على رأيين^١:

الرأي الأول:

وهو أن الإيجاب لا يتجدد بالكتابة في مجلس آخر. وإلى هذا ذهب
الأستاذ محمد أبو زهرة والدكتور محمد يوسف موسى.

الرأي الثاني:

قال الشيخ علي الخفيف في تعليقه على ما ورد في الهداية وفتح
القدير: [وفي رأيي أن عقد البيع وغيره من عقود المال أولى بهذا الحكم من عقد
النكاح، أن يتساهل في عقد البيع ونحوه بما لا يتساهل به في عقد النكاح،
وعلى ذلك يجوز لمن أرسل إليه الإيجاب بالكتاب إذا قرأه فلم يقبله في أول
المجلس أن يقرأه في مجلس آخر ثم يقبل، ويكون مجلس العقد مجلس كل
قراءة]^٢.

وصورة تجديد الخطاب المرسل عن طريق الإنترنت أن يتولى المرسل
(الموجب) إرسال خطاب مكتوب عبر الإنترنت يعرض فيها بيع شيء ما،
فيقرأه المستقبل دون أن يقبله في ذلك المجلس، ثم يقرأه في مجلس آخر فيقبله.
فهل ينعقد العقد بذلك القبول أم لا.

^١ - انظر التوثيق بالكتابة في الفقه الإسلامي وتطبيقاته المعاصرة: بحث مقدم لاستكمال
متطلبات درجة الماجستير بجامعة الملك سعود (تخصص فقه وأصوله) إعداد الطالب: عبد
الله حمد إبراهيم المشعل ٤٤٨/٢.

^٢ - أحكام المعاملات المالية: علي الخفيف (١٧٩/١) نقلاً عن التوثيق بالكتابة ... عبد الله
المشعل ص ٤٤٩.

والرأي الذي نختاره أن العقد ينعقد بحصول القبول في مجلس كل قراءة، على غرار ما ذهب إليه الشيخ علي الخفيف من أن مجلس العقد هو مجلس كل قراءة؛ وذلك لأن تجديد الإيجاب عن طريق الإنترنت لا يفضي إلى الضرر المتأتي بسبب التأخير، نظراً لسرعة الاتصالات الإنترنتية وسهولتها، ويستثنى من هذا حصول التأخير الكثير الذي يؤدي إلى حصول ضرر المرسل (الموجب) غالباً وعرفاً.

وكذلك فإن الاتصال ومعاودته عن طريق الإنترنت قد أصبح التعامل به كثيراً وملحوظاً في العصر الحالي، وذلك ليسره وسهولته وبساطة تكاليفه المالية، ولا حرج في إعادة الإيجاب مرة بعد مرة، إذا لم يؤد إلى ضرر المرسل وتقويت حقه ومصالحته.

ويكون من قبيل تجديد الرسالة المكتوبة عن طريق الإنترنت إشعار¹ للمرسل إليه يذكره بإرساله رسالة له، أو يدعوه إلى معاودة قراءة الرسالة والنظر فيها للموافقة أو الرفض.

إجراء عقد البيع والشراء بالهاتف

الهاتف هو أحد الوسائل الاتصالية المعاصرة، وهو يقوم بنقل الكلام بين المتخاطبين، وبصورة فورية ومباشرة، وهو لا يختلف عن التحدث المباشر إلا بوجود الفاصل المكاني بين المتهاقين اللذين قد يتباعدان عن بعضهما بُعد المشرقين. وفي العصر الحالي هناك نوعان لجهاز الهاتف:

- الهاتف الناقل للصوت فقط، وهو النوع الأقدم والأكثر انتشاراً في العالم.
- الهاتف الناقل للصوت والصورة، وهو النوع الأحدث الذي يتزايد انتشاره يوماً بعد يوم. وعليه نبين إجراء العقود المالية بالهاتف بنوعيه:

¹ - بالهاتف أو مع رسول مثلاً.

إجراء عقد البيع والشراء بالهاتف الناقل للصوت

يجوز إجراء التعاقد في البيع والشراء عن طريق الهاتف الناقل للصوت الصحيح والمستبين، وذلك قياساً على ما ذكره الفقهاء من جواز التعاقد بين شخصين متباعدين يسمع أحدهما الآخر لو تناديا^١ وبدون رؤية أحدهما للآخر، وقياساً على التعاقد بين رجلين يفصل بينهما ساتر وحاجز^٢، فعدم الرؤية بالتباعد والغياب والستار والهاتف لا يؤثر على صحة العقد، ولا يمنع حصول الإرادة وتحقق الرضا بين المتعاملين.

وليس الهاتف سوى وسيلة لإيصال الصوت الصادر، وليس هو وسيلة جديدة للتعبير عن الإرادة^٣.

ومعلوم أن العرف يتبع العادة تحكم في المعاملات والمعاملات، والتخاطب بالهاتف بين الناس والأفراد والشركات والدول والمؤسسات جرت العادة به، وأصبح من الأعراف السائدة التي تترتب عليها آثارها الأدبية والمالية حقوقاً والتزامات.

وليس هناك ما يعارض هذا العرف أو العادة من نصوص الكتاب والسنة، أو قواطع الدين وثوابته وضوابط الشريعة وروابطها، بل إن هذا العرف مساير للمقاصد الشرعية المتصلة بتيسير التعامل وتسريعه، ويجلب المنافع وتبادلها، وإيصال الحقوق إلى أصحابها، وعدم الاعتداء أو الظلم والغبن والتغريب والتدليس، وغير ذلك مما يبطل العقود ويفسدها.

١ - المجموع ١٩٣/٩، ومغني المحتاج ٤٥/٢ للخطيب الشرييني.

٢ - المغني ٤٨٤/٣.

٣ - حكم التعاقد عبر أجهزة الاتصال الحديثة في الشريعة الإسلامية:

د / عبد الرزاق الهيبي: ص ١٨.

مجلس العقد في عقد البيع والشراء عن طريق الهاتف الناقل للصوت

يمتد من صدور الإيجاب إلى حين صدور القبول في نفس المكالمة الهاتفية. فلا يجوز في هذه الحالة رجوع الموجب أو القابل ولو بقيت المكالمة قائمة، أو إذا انقطعت اختياريًا أو اضطراريًا من قبلهما أو من أحدهما، فالعقد في هذه الحالة لازم وملزم.

ولا يعد مجلس العقد ممتداً على زمن المكالمة كلها، بل الزمن الممتد من لحظة الإيجاب إلى لحظة القبول هو نفس مجلس العقد. وما زاد على ذلك فهو خارج عن مجلس العقد. وهذا يقاس على العقد بين المشيين أو الركبين وغير ذلك مما يعد من قبل العقود المتعددة التي هي عقود فورية لا خيار فيها لمن وجه إليه الخطاب، بخلاف العقد بين الجالسين^١.

وإذا انقطعت المكالمة ولم يصدر قبول من القابل، وأراد القابل إجراء العقد يمكن معاودة الاتصال من جديد، ويكون في هذه الحالة موجباً يتوقف إبرام العقد على قبول الطرف الآخر.

وهذا بناءً على رأي القائلين بجواز صدور الإيجاب من أي طرف من أطراف العقد^٢.

ويمكن أن يتوسع في هذا الرأي قليلاً، وذلك باعتبار أن مجلس العقد يكون على امتداد المكالمة الهاتفية المتصلة بموضوع البيع، والتي لا تُخَلّ بتحقيق الاتصال بين الإيجاب والقبول، وذلك بأن يكون الكلام في موضوع العقد، ولا يتخلله فصل يعد قرينة على الانصراف عن العقد^٣. وكذلك فإن

^١ - حكم التعاقد عبر أجهزة الاتصال الحديثة:

د / عبد الرزاق الهيتي ٢٥+٢٦+٣٠.

^٢ - الفقه على المذاهب الأربعة: ١٥٧/٢ فقد ذكر أقوال العلماء حول هذه المسألة.

^٣ - الموسوعة الفقهية ٣٠/٢١٤.

الفصل اليسير لا يضر، والمهم أن لا يوجد ما يدل على الإعراض وأساس التفرقة بين ما يعتبر إقبالاً على العقد أو إعراضاً عنه هو العرف، كما هو منصوص في كلام الفقهاء^١.

خيار مجلس العقد في البيع والشراء عن طريق الهاتف الناقل للصوت

الراجع أن للمتبايعين بالهاتف ثبوت خيار المجلس، وأن هذا الخيار يزول بالتفرق. والتفرق في هذه الحال إنما هو تفرق بالأقوال وليس بالأبدان؛ وذلك لأن المتخاطبين بالهاتف متفرقان واقعاً؛ لوجود التباعد المكاني بينهما. وقد ذهب إلى جواز الخيار في البيع جمهور الفقهاء، مستدلين على ذلك بالحديث الشريف (البيعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه، ما لم يتفرقا، إلا بيع الخيار)، وهذا خلاف الحنفية والمالكية الذين أسقطوا الخيار إلا إذا وقع اشتراطه.

والتفرق - كما ذكرنا - تفرق بالأقوال، ومعناه في هذه حالة انتهاء عقد مجلس البيع بالهاتف.

إجراء عقد البيع والشراء بالهاتف الناقل للصوت والصورة معاً

وهذا النوع من التعاقد جائز ومباح عند اتحاد المجلس، وعند انعدام ما يدل على الإعراض أو الانصراف.

وهذا النوع من التعاقد يكون في معنى التعاقد بين المتبايعين اللذين يرى أحدهما الآخر ويسمعه، وهو جائز بشرط اتحاد المجلس واتصال الإيجاب بالقبول وانعدام ما يدل على الإعراض أو الانصراف والتفرق.

^١ - الموسوعة الفقهية ٢٠١٤/٣٠.

- ويتسامح في مغادرة المجلس لإحضار ما له تعلق بالعقد، ومجلس العقد في هذه الحالة ينتهي بوجود إحدى الحالات التالية^١:
- انتهاء المكالمة الهاتفية.
 - مشاهدة ما يدل على الإعراض أو الانشغال عن العقد، حتى ولو بقيت المكالمة مستمرة بينهما.
 - مشاهدة أي من المتعاقدين مغادرة صاحبه مجلس العقد، حتى ولو استمرت المكالمة بينهما، ويستثنى من هذا المغادرة لإحضار ما يتعلق بالعقد.

إجراء عقد النكاح عن طريق الإنترنت والهاتف وغيرهما

الأصل في انعقاد النكاح أن يكون بصيغة لفظية للإيجاب والقبول؛ وذلك لأن اللفظ أولى في التعبير عن إرادة المتعاقدين في إنشاء العقد وترتيب آثاره عليه، وهذا ما قرره جمهور الفقهاء.

وبالنسبة للعاجز عن النطق، فيصح نكاحه بالكتابة المستبينة؛ وذلك لأن الكتابة في حقه تقوم مقام النطق للناطق، وهذا ما عليه الجمهور قاطبة، والأصل في انعقاد النكاح كذلك أن يكون طرفا العقد حاضرين في مجلس العقد، وذلك مراعاة لما هو أولى وأحوط وأنسب لمقاصد النكاح وتحقيق التعارف وتمتين الأواصر وتوثيق الحقوق وصيانتها.

حكم عقد النكاح عن طريق الكتابة بالنسبة للغائب

انعقاد النكاح بكتابة الغائب القادر على النطق مسألة فيها قولان:

القول الأول:

لا ينعقد النكاح ولا يصح من الغائب كتابة.

^١ - حكم التعاقد عبر أجهزة الاتصالات الحديثة: د / عبد الرزاق الهيتي ص ٣١ وما بعدها.

هذا قول المالكية^١، والصحيح عند الشافعية^٢، وقول للحنابلة^٣.
وأدلة هذا القول اختصاراً:

- أن الكتابة كناية من كنايات النكاح، فهي تحتل النكاح وغيره. والنكاح لا يصح إلا باللفظ الصريح الذي يُشهد عليه.
- أن عقد النكاح يحتاط فيه أكثر من غيره من العقود، ولذلك يكون التفلفظ فيه محققاً لذلك، بخلاف الكتابة.

القول الثاني:

ينعقد النكاح ويصح من الغائب كتابة.
وهذا هو قول الحنفية^٤، وقول للشافعية^٥، ورواية عن الحنابلة^٦.
وأدلة هذا القول إجمالاً أن الكتابة كالخطاب؛ للحاجة الماسة، ولأن كتابة الكاتب إرادته المعبرة عن رضاه.

القول الراجح:

يترجح القول الثاني، وهو أن عقد النكاح بطريق الكتابة من الغائب ينعقد ويصح، بشرط اطلاع الشهود على محتوى الكتاب وشهادتهم على القبول؛ وذلك لأن الشهادة شرط لصحة الزواج.

^١ - مواهب الجليل للخطاب ٤١٩/٣.

^٢ - المجموع ١٧٧، ١٧٨/٩.

^٣ - كشف القناع للبهوتي ٣٩/٥.

^٤ - حاشية ابن عابدين ١٢/٣، وبدائع الصنائع ١٣٣٠/٣.

^٥ - المجموع ١٧٧، ١٧٨/٩.

^٦ - الإنصاف للمرداوي ٥٠/٨.

فالاستماع إلى الإيجاب والقبول شرط صحة هذا الزواج، بخلاف ما لو استمع إلى أحد الشطرين فقط، ولكن هذا الترجيح على خلاف الأولى والأخرى والأنسب؛ إذ الأولى في عقد النكاح أن يكون بحضور طرفي الإيجاب والقبول في نفس المكان والزمان والحال، وذلك لزيادة تحقيق مقاصد الزواج ودواعيه ومقدماته، ومعاني الاقتراب والتعارف والتآلف بشكل أوثق وأصق، وأن يكون فيه الحضور بالوجدان والعيان وليس بمجرد الفكر مع تباعد المكان، وليس من رأى كمن سمع، غير أن الالتجاء إلى عقد النكاح بالكتابة يكون مبنياً على مراعاة بعض الضرورات والحاجات التي يكون عليها أصحابها.

وينبغي أن يكون الإشهاد على الإيجاب والقبول حاصلًا وواقعًا، بأن يحضر الإيجاب شاهدان يشهدان أن الموجب فلان، ويحضر القبول شاهدان كذلك يشهدان بصدور القبول والموافقة على إيجاب الموجب المرسل لخطاب النكاح.

وفي هذه الحالة ينتفي الإنكار المحتمل من صاحب الرسالة بأنه لم يرسلها، أو أنها تعرضت للتزوير والتغيير، أو ما شابه ذلك.

وقد ذهب إلى هذا الشافعية الذين أجازوا حضور الإيجاب والقبول من قبل شاهدين متغايرين، شاهدين يحضران الإيجاب وشاهدين يحضران القبول^١. ونرى أن رأي الشافعية أنسب وأولى بالفعل لنفي إنكار المرسل؛ وذلك لأن الإشهاد على محتوى الرسالة لا ينفى احتمال إنكار المرسل، بخلاف ما لو أشهد على إيجابه وقبوله وعرضه أثناء توجيه الرسالة.

^١ - المجموع ١٧٨/٩، والحنفية لم يشترطوا حضور الشاهدين مجلس صدور الكتاب من الموجب، وإنما اكتفوا بالاستماع إلى محتوى الكتاب والإشهاد عليه في مجلس القبول. حاشية ابن عابدين ١٢، ١٣/٣، وبدائع الصنائع ٣/١٣٣٠.

مجلس عقد النكاح بالكتابة

هو المجلس الذي يحضر فيه الشهود، ويقرأ فيه محتوى الكتاب، ويعلن فيه عن قبول المرسل إليه أمام الشهود. ولا يعد وصول الكتاب وإطلاع الموجّه إليه مجلساً للعقد؛ وذلك لأن عقد النكاح يتوقف على الشهود. وعليه فإنه يجوز للمرسل إليه إذا وصله الخطاب أن يخرج من مجلس وصول ذلك الخطاب ليذهب إلى مجلس آخر لإحضار الشهود على قبوله وموافقته^١.

حكم عقد النكاح عن طريق الإنترنت والهاتف وغيرهما

استخدام الإنترنت والهاتف في عقد النكاح يكون بطريق الكتابة والصوت والصورة بالنسبة للإنترنت، ويكون بالصوت والصورة بالنسبة للهاتف، وكيفية الكتابة بالإنترنت تكون بتوجيه الرسالة المكتوبة التي تظهر على شاشة المتلقي، أو التي تظهر على ورقة مكتوبة يستخرجها المتلقي والمستخدم لحاسبه وشبكته.

أما كيفية الصوت والصورة في الإنترنت فتكون بإجراء التحدث المباشر بين المتخاطبين بالإنترنت عبر ما يعرف بغرف الدردشة أو مواقع الاتصال المباشر، والتي ينقل فيها الصوت فقط، أو الصوت والصورة معاً، وذلك باستخدام التقنيات المعروفة في هذا الصدد.

^١ - حاشية ابن عابدين ٥١٢/٤ وما بعدها مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة السادسة، العدد السادس، الجزء الثاني (ص ٩٥٦، ٩٥٥).

أما كيفية الصوت والصورة في هذا الهاتف فتكون بنقل الصوت فقط، أو الصوت والصورة معاً وبشكل مباشر، وباستعمال التقنيات المعروفة في هذا النوع من الاتصال.

ويلاحظ أن الأمر الجامع بين كل هذه الكيفيات من الاتصالات (الإنترنت، والهاتف، والفاكس، والبرقية...) هو أنها اتصالات بين غائبين يتباعداً مكاناً، وقد يتحدان زماناً من خلال الاتصال المباشر بالهاتف أو الإنترنت، وقد يختلفان زماناً من خلال الاتصال غير المباشر، كما هو الحال في الرسالة المكتوبة الموجهة عبر الإنترنت والتي لا يطلع عليها المرسل إليه إلا بعد مدة من إرسالها... وعليه فإن انعقاد النكاح بالكتابة عن طريق الإنترنت والهاتف وغيرهما من الوسائل الحديثة في الاتصال يلحق بالمسألة الفقهية المشهورة (انعقاد النكاح بين الغائبين بالكتابة).

وقد أجاز ذلك الحنفية وبعض الفقهاء الآخرين، واشتروا لذلك الإشهاد بعد الاطلاع على مضمون الإيجاب وقبول الموجه إليه الخطاب. وينطبق هذا بالأساس على الأجهزة الاتصالية الناقلة للرسائل المكتوبة، كالفاكس والبريد الإلكتروني والتلكس والبرقية.

كما ينطبق من باب أولى على الأجهزة الاتصالية الناقلة للصوت والصورة مباشرة؛ وذلك لوجود عنصر المباشرة الذي يجعل مجلس العقد وكأنه مجلس حاضرين؛ إذ يوجد السمع والرؤية، الأمر الذي يجعل احتمال التزوير والمغالطة والإنكار أمراً ضعيفاً ومرجوحاً.

وقد جاء في كتاب كشف القناع للبهوتي ما يشبه هذا، وذلك بأن يمشي قوم إلى رجل ليقولوا له: زوج فلاناً، فيقول: قد زوجته على ألف، فرجعوا

إلى الزوج فأخبروه، فقال: قد قبلت، فقد أورد البهوتي نقلاً عن أحد فقهاء الحنابلة وهو أبو طالب أن هذا النكاح صحيح^١.

مجلس عقد النكاح عن طريق الإنترنت والهاتف وغيرهما

مجلس عقد النكاح بطريق الإنترنت والهاتف والفاكس والتلكس والبرقية والرسالة هو المجلس الذي يتم فيه إعلان القبول. فلو وجه الخاطب رسالة مكتوبة عبر الفاكس أو التلكس أو رسالة بالصوت والصورة عبر جهاز الهاتف أو الإنترنت قال فيها للمرسل إليه: أريد الزواج من ابنتك، وقال الآخر: قبلت ووافقت، انعقد العقد بمجرد إعلان ذلك القبول، مع وجوب إحضار الشهود على الإيجاب والقبول.

إجراء عقد البيع والشراء عن طريق الفاكس والبرقية والتلكس والرسالة البريدية

الفاكس هو آلة الاستنساخ عن بعد^٢ وهو يتميز بالسرعة كالهاتف، ويتميز بنقل صورة طبق الأصل من المستند أو الوثيقة المرسلة. والتعاقد بالبيع والشراء عن طريق الفاكس يعد من قبيل التعاقد بالكتابة بين العاقدین الغائبين، ويشترط فيه سلامة الكتابة ووضوحها وحمل الخطاب للتوقيع والأختام، وغير ذلك من الشروط اللازمة للعقد ومتعلقاته. وقد تكلم العلماء المعاصرون عن التعاقد عن طريق الرسالة البريدية والبرقية والتلكس، وقد ذكروا أن كل ذلك يكون في معنى التعاقد بالكتابة أو المراسلة بين العاقدین

^١ - كشف القناع ٣/١٤٨.

^٢ - تكنولوجيا المعلومات د / عبد الرزاق بويص جمعة ص / ٣٥ نقلاً عن التوثيق بالكتابة د / عبد الله المشعل ٢/٦٤٧.

الغائبين، وقد أوردوا تفاصيل تتعلق بكيفيات وتقنيات ذلك، ولا أرى مبرراً لبسط ذلك.

إجراء عقد البيع والشراء عن طريق مؤتمر الفيديو

مؤتمر الفيديو هو لقاء يقع بين متصلين عن طريق الفيديو الناقل للصوت والصورة معاً.

وهذا اللقاء قد يكون مباشراً، كما هو الحال في الهاتف الناقل للصوت والصورة معاً، وكما هو الحال في الاتصال المباشر عن طريق شبكة الإنترنت، وعن طريق الأقمار الاصطناعية، وقد يكون هذا اللقاء غير مباشر، كما هو الحال في شريط الفيديو المسجل والذي لا يبث مباشرة وإنما يبث في وقت غير وقت التحادث والتخاطب. ونبين فيما يلي حكم التعاقد بالبيع والشراء عن طريق مؤتمر الفيديو المباشر وغير المباشر.

حكم التعاقد بالبيع والشراء عن طريق مؤتمر الفيديو المباشر

يكون العاقدان في هذا النوع من التعاقد متحدين في الزمن ومختلفين في المكان، أي أن الواحد منهما يرى الآخر ويسمعه ويتحدث معه ويفهم كلامه.

وهذا النوع من التعاقد واقع في معنى التعاقد بين المتباعدين اللذين يسمع الواحد منهما الآخر ويراه.

وقد نص الفقهاء على صحة التعاقد بين المتبايعين المتباعدين.

جاء في المجموع: (لو تناديا وهما متباعدان وتبايعا صح البيع بلا خلاف)^١. وقد قال ابن قدامة: (ولو أقاما المجلس وسدلا بينهما ساتراً، أو بنيا

^١ - المجموع للنووي ١٩٣/٩.

بينهما حاجزاً ... فالخيار بحاله وإن طالت المدة^١. وإذا كان الفقهاء قد أجازوا التعاقد بين المتبايعين اللذين لا يرى الواحد منهما الآخر، فإنه يكون من باب أولى تجويز التعاقد بين المتبايعين اللذين يرى الواحد منهما الآخر ويسمعه؛ وذلك لزيادة عنصر الرؤية والمشاهدة، والذي يزيد في تأكيد معنى الرضا بين العاقدين، فهذا النوع من التعاقد وإن لم يتحد فيه المكان بوجود تباعد بين العاقدين غير أنه واقع في معنى التعاقد المشروع وفي حكم التعامل المباح؛ وذلك لأن الأساس في التعامل بين الناس تحصيل مبدأ الرضا ونفي الظلم والغبن والغرر وأكل مال الغير بالباطل، وهو الأليق بالعصر واتصالاته وبالواقع المعيش ومستجداته، والمناسب لمصالح الناس وسد ضرورتهم وحاجاتهم في البيع والشراء، والمستجيب لأعرافهم وعاداتهم المعتبرة، ومعلوم أن الأعراف والعادات الصحيحة تراعى وتحكم، وقد جاء في المجموع أن الرجوع إلى العرف واجب، وأن ما عده الناس بيعاً يكون بيعاً^٢.

مجلس عقد البيع والشراء عن طرق مؤتمر الفيديو المباشر والخيار فيه

ما قيل في مبحث عقد البيع والشراء بالهاتف الناقل للصوت والصورة معاً وبشبكة الإنترنت يقال في هذا المبحث، من حيث بيان مجلس العقد وخياره، وذلك نفيًا للتكرار والتطويل؛ إذ إن كل تلك الأجهزة الاتصالية الحديثة تقوم بنفس الوظيفة، وتتحد في معنى كونها تنقل الصوت والصورة معاً وبشكل مباشر.

حكم التعاقد بالبيع والشراء عن طرق مؤتمر الفيديو المسجل

^١ - المغني ٤٨٤/٣.

^٢ - المجموع ١٦٣/٩، وانظر: المغني ٥٦١/٣-٥٦٢.

مؤتمر الفيديو المسجل هو المؤتمر الذي ينقل فيه الصوت والصورة بطريق غير مباشر ولكن بطريق تسجيل رأي الموجب وعرضه على الطرف الثاني لمعرفة موقفه، ويكون ذلك في زمانين مختلفين فضلاً عن تباعد المكانين.

والحق أن هذا النوع من التعاقد يلحق بالتعاقد بالكتابة والمراسلة بين الغائبين، وهو يزيد على ذلك بحصول عنصر الرؤية والمشاهدة الذي يرجح ويقوي رأي العلماء الذين أباحوا التعاقد بالكتابة بين الغائبين، كما أن شريط الفيديو يمكن الاحتفاظ به والحصول عليه بسهولة كلما دعت الحاجة لذلك، وهو ما يزيد في الاطمئنان بالتعامل بهذا الأسلوب الاتصالي المعاصر، وذلك بعد استيفاء سائر الشروط اللازمة والمتصلة بالإيجاب والقبول وبالعاقدين وبالشيء المعقود عليه وبغير ذلك مما هو معلوم في موضعه.

مجلس العقد واتحاده واختلافه

الأصل أن التعاقد يتم بين الحاضرين وبالألفاظ، وليس بين الغائبين أو بالإشارة والكتابة.

ومجلس العقد في حالة التعاقد بين الحاضرين يتكون من عناصر

ثلاثة:

١- المكان، ٢- الفترة الزمنية، ٣- وحالة المتعاقدين من الاجتماع والانصراف على العقد، فيكون مجلس العقد بالإيجاب والقبول المتصلين مكاناً وزماناً وحالاً، أي واقعين في مكان واحد وزمن واحد، ورغبة مشتركة بين المتعاقدين، دون إعراض أو انصراف -غير أن عنصر المكان يخلت أحياناً، وذلك في حال التعاقد بين الغائبين، ولكن بعض العلماء أجازوا هذا التعاقد إذا كان المجلس متحداً- واتحاد المجلس معناه اجتماع الإيجاب والقبول في مجلس

واحد، وهو شرط في انعقاد العقد وصحته، وبناء عليه ذكر الفقهاء أن اتحاد مجلس العقد يختلف باختلاف حضور العاقدين وغيابهما:

١ - اتحاد مجلس العقد في حالة حضور العاقدين:

ومعناه اجتماع الإيجاب والقبول في نفس المكان ونفس الفترة الزمنية ومن غير إعراض أو انصراف.

٢ - اتحاد مجلس العقد في حالة غياب المتعاقدين:

ومعناه اتصال الإيجاب والقبول في مجلس العقد ومجلس العقد في حالة غياب العاقدين هو مجلس قبول من وجه له الكتاب، أو أرسل إليه الرسول.

ويجوز الفصل اليسير بكلام أجنبي عن العقد، كما ذكر ذلك الحطاب المالكي^١.

أما الشافعية فقد اشترطوا عدم إطالة الفصل بين الإيجاب والقبول بسكوت ولو سهواً أو جهلاً على المعتمد، وذكروا أن الكلام الذي ليس من مقتضيات العقد ولا من مصلحته ولا من مستحباته يضر ولو كان يسيراً^٢.

والمعتبر في اتصال القبول بالإيجاب (أو اتحاد المجلس) هو هذا المجلس، فإذا وصل الإيجاب إلى المخاطب، فكأن الموجب حضر بنفسه وأوجب العقد، وإذا انفض المجلس أو صدر ممن وجه له الإيجاب ما يدل على إعراضه عن القبول عرفاً لا ينعقد^٣.

^١ - مواهب الجليل ٢٤١/٤.

^٢ - مغني المحتاج ٦٥/٢ وحاشية القليوبي ١٥٤/٢.

^٣ - الموسوعة الفقهية: ٢١٨/٣٠، وقد أحالت على عدة مصادر فقهية في المذاهب الأربعة.

التراخي أو الفورية في القبول:

هل الفصل بين القبول والإيجاب يخل باتحاد المجلس أم لا؟
قرر جمهور الفقهاء أن الفورية ليست شرطاً في القبول، وأن التراخي بين الإيجاب والقبول لا يضر إذا صدر في مجلس واحد؛ وذلك لحاجة القابل إلى التأمل والنظر. قال البهوتي: (وإن تراخى القبول عن الإيجاب صح ما داماً في المجلس)^١.

اختلاف مجلس العقد^٢:

معناه عدم اتحاد المجلس، أي: عدم اتصال الإيجاب بالقبول في نفس مجلس العقد، وذلك يرجع إلى طبيعة هذه العقود التي لا يشترط فيها هذا الاتحاد والاتصال: ومن هذه العقود:

- ١- عقد الوصية، وهي تمليك مضاف إلى ما بعد الموت، وقبول الوصية لا يقع إلا بعد وفاة الموصي.
- ٢- عقد الوصاية أو (الإيضاء)، ومعناه إقامة شخص غيره مقام نفسه بعد وفاته لتدبير شؤون أولاده الصغار، ولا يقع القبول في هذا العقد إلا بعد الوفاة.
- ٣- عقد الوكالة التي يجوز للوكيل قبولها في غير مجلس العقد، ويجوز للموكل إبطالها؛ لأنها عقد غير لازم.

* * *

^١ - كشف القناع ٣/١٤٨، ١٤٧.

^٢ - ينظر الموسوعة الفقهية ٣٠/٢١٨، وقرار مجمع الفقه الإسلامي.

ملاحظات حول المشاكل الاقتصادية الجديدة

الدكتور أنس الزرقا

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه،
وبعد،

فإن معاملة الحوادث الجديدة الواقعة في عصرنا هذا تحتاج إلى اجتهاد وفتوى، تصنف الواقع وتصرف حكم الله في مثله. ومعلوم أن للفتوى مراحل يمكن أن نفرصها لنرى شروط كل واحدة منها.

١- فأول مرحلة هي مرحلة التصوير الدقيق للمسألة، وهذا التصوير يحتاج إلى معرفة الواقع، والخطأ فيه يؤدي إلى الخطأ في الفتوى. والاطلاع على الواقع في عصرنا الحاضر يحتاج إلى المتخصص في المسألة المسئول عنها، سواء أكانت في الاقتصاد أم السياسية أم الاجتماع أم غير ذلك من مناحي الحياة، وسبب ذلك سرعة التغير ونمط المعيشة من ناحية، وتشعب الأمور وتعقدها من ناحية أخرى.

٢- والمرحلة الثانية هي مرحلة التكييف، وهي تعني أن ينظر المجتهد أو المفتي في الواقعة وينظر: هل لها شبيه من الوقائع السابقة التي أفتى

فيها العلماء السابقون أو أنها جديدة لم تكن من قبل، فإذا كانت كذلك فلا بد أن يقومها تقويماً جديداً، وينظر بكليات الشريعة وقواعدها حلها من حرمتها طبقاً لما تشتمل عليه من ضرر أو مصلحة، وما تحققه من مقاصد الشريعة العامة، فالعقود مثلاً قد نجد العقد المعروض أحد العقود المسماة في الفقه الإسلامي الموروثة وحينئذ نجري عليه أحكامه التي استنبطها الفقهاء الأولون من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فإن كان لكامل الأهلية فعلى العلماء أن يعمقوا النظر في الدليل واختيار الأقوى عندهم، فإن لم يكن كذلك فليسعهم التقليد.

وإذا كان العقد غير مسمى من القديم نظرنا إليه هل توفرت فيه أركانه مع شروط كل ركن وخلا من الربا والغرر وشبهة الربا وشبهة الضرر والعيوب الأخرى، فإن كان نعم فهل يحقق مصلحة المتعاقدين ويدفع حاجتهما فإن كان نعم فهو حلال، وإلا فهو حرام، والأصل أن العقود الأصل فيها الإباحة، ثم يعرض عليها التحريم إذا اشتملت على نحو ربا أو غرر أو ضرر أو عيب، أو أخلت بأركانها.

إن مرحلة التكييف هذه تجعلنا أمام سؤال، وهو: هل العقود المسماة ذُكرت على سبيل الحصر أو المثال؟ وأرى أنها على سبيل المثال.

وعلى ذلك فالعقد الجديد قد لا يكون مندرجاً تحت أي من العقود الموروثة، وهذا الاتجاه يحفظ على الفقه الموروث رونقه ورسالته، وهو أقرب إلى الواقع من محاولة القول بتركيب المعاملة الواحدة من عدة عقود، وهو الأمر الذي نص على عدم جوازه كثير من الأقدمين، منهم المالكية، حيث لا يجيزون الجمع بين عقود معينة، فإذا عرفنا أن الأمور بمقاصدها كما هي القاعدة الكلية المنطق عليها، وعرفنا قصد المتعاملين في ظل علمنا لمقاصد الشريعة ولأركان العقد وشروطه، يمكن أن نفتي

بالحل أو الحرمة، ولا بأس من الاختلاف حول تلك المسائل كما اختلف الأولون، بل إن في ذلك الخلاف إثراء للفكر وتقليباً للمسائل على وجوهها: مما يقوي ولا يضعف ما دام القصد هو الله وطاعته، وما دام القول صدر عن دليل ووجهة نظر.

٣- ثم تأتي مرحلة معرفة الحكم، وهي البحث عن حكم الله من كتابه وسنة نبيه (صلى الله عليه وسلم) وإجماع الأمة والقياس وغيرها من الأدلة التي يراها المجتهد أو المفتي ويقول بها، مسترشداً بالقواعد الكلية للفقهاء، ومراعياً المقاصد الشرعية والمصلحة، بعد نظر دقيق مكافئ.

٤- وأخيراً مرحلة الفتوى، وهي إيقاع حكم الله على المسألة مع مراعاة الواقع المستفتى عنه. وهنا قد يتغير الحكم لنحو ضرورة، أو حاجة عامة كانت أو خاصة أنزلت م نزلتها، أو ارتكاباً لأخف الضررين، أو دفعاً لأشد المفسدتين، أو لتحقيق مصلحة، أو سدا للذريعة. فقد يكون الحكم حراماً ويفتى بالحل أو حلالاً ويفتى بالحرمة.

٥- وأمام واقعنا المعاصر -خاصة في الهند- فإننا أمام مداخل مختلفة ضابطة لذلك، منها: الضرورة، وهي ما لم يتناولها الإنسان هلك أو قارب على الهلاك، والجماعة ت نزل في ذلك منزلة الفرد، فقد تحتاج جماعة المسلمين لكونهم جماعة إلى فتوى تحافظ على كيانها، وعصرنا -كما نص عليه كثير من علمائنا- عصر الضرورات وفقه الضرورة، وهناك مدخل اختلاف الأحكام الفقهية باختلاف الدارسين، وهو ما يمكن أن يكون فقها للأقليات تكثر قواعده، ويكون حافزاً لدى الفقيه يستخدمه لمصلحة المسلمين ويعرض عنه لمصلحتهم أيضاً. وهناك سبيل الحيل الشرعية، والحيل نوعان: حيلة على الشرع، وهي مذمومة تذهب بقصد المشرع من شرع الأحكام والتكليف، وهناك حيلة للشرع، تحاول تحقيق

مقصود الشرع، فترتكب شيئاً من الصورة في المعاملات محافظة على توقيير الشرع وتعظيم شعائر الله التي هي من تقوى القلوب، وهي حيلة يمكن اللجوء إليها وتكون هي الأحسن والأولى من ارتكاب صريح الحرام. ومن المداخل التي يمكن للفقهاء أن يدخل منها لعلاج مشكلات العصر مدخل ما زال في دور الدراسة والتباحث بين العلماء، وعسى أن يساهم علماء الهند في بحثه وحسمه بالإيجاب أو الرفض، وهو هل تختلف الأحكام باختلاف الشخصية المعنوية عن الطبيعية؛ فمثلاً تقويم الضرر هل هو في حق الفرد كهو في حق المؤسسة الكبيرة، أو أنه لا يفتقر في عقود الأفراد لما يترتب عليها من إيقاع الضرر بالمتعاقدين ويفتقر في العقود المنشأة بين الفرد والمؤسسة وبين المؤسسات بعضها مع بعض؛ لما فيها من مزيد ضمان وقلة مخاطرة. وهذا السؤال يحتاج إلى جواب، ولا أحسم فيه برأيي الآن حتى يبحث من أكبر قدر من العلماء، وهذا المدخل سيغير الفتوى في كثير من المسائل، فهو مهم، ولكنه خطير، فيجب درسه من كل جوانبه الاقتصادية والسياسية، أيضاً ما هو الربا؟ ما علة؟ ما حكمته؟ ما هي وظيفة النقود؟ وهل تختلف أو لا تتحقق باختلاف وسيط التبادل؟ هل يمكن أن يرفع الحكم من العالم كارتفاع وقت الصلاة أو قطع اليد في الوضوء؟ أرى أن لا، وذلك يضر بالدعوة إلى الله وتطبيق دينه وبقائه لمن بعدنا.

* * * * *

بحوث سياسية:

علاقات المسلمين مع غيرهم في دولة غير إسلامية

الدكتور محمد رواس قلعه جي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الخلق أجمعين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه ومن تبع هداهم إلى يوم الدين.

علاقات المسلمين مع غيرهم في دولة غير إسلامية

في وقت انتثر فيه المسلمون على دول الأرض إما فراراً من ظلم الحكام وجورهم، أو طلباً للعلم، أو جرياً وراء الرزق، ونشأت علاقات بينهم وبين الشعوب التي نزلوا بساحتها، فمن الشعوب من أحسن الوفادة، ومنهم من أساءها، فكان لا بد من أن تأخذ جهة محايدة موثوقة على عاتقها بيان نظام الإسلام وأدبه في التعامل مع هذه الشعوب المضيفة، لئلا يتجاوز الضيوف على صاحب البيت، وليعلم العالم أجمع أن الإسلام الذي عاش في ظله على مدى ألف وأربعمائة سنة خليط من شعوب الأرض ينعمون بعدله، ويلهجون بكياسة المسلمين وحسن أدبهم في تعاملهم مع غيرهم، مما جعل القلوب تهفو إليهم، والألسنة تلهج بحميد صفاتهم . وإن وقع خلاف بين المسلمين وبين غيرهم، حُلَّ الخلاف بالحوار، امتثالاً لقول الله تعالى في سورة العنكبوت ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، فما قاتل المسلمون قوماً لأنهم خالفوه في العقيدة أو في المبدأ، ولا قاتلوا قوماً إلا بعد حوار حرّ سماه الفقهاء

"الدعوة إلى الإسلام"، لأن العقائد لا تُفرض بقوة السلاح، ولكن تنتشرها القلوب، فمن شربها قلبه فهو والمؤمنون سواء، ومن رفضها فالقول الفصل في ذلك هو قوله تعالى ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾

ودار الزمن دورته، وتم فصل الدين عن الدولة، وأعلنت كثير من الدول تحررها من الدين، وبذلك خسرت الدولة العنصر الأخلاقي الذي يجعل من كل شخص في جهاز الدولة عنصر مراقبة على نفسه، يحملها على الإخلاص في الأداء، وولدت دولاً جديدة لا تدين بدين، وهي بالتالي لا تتمتع بأي رقابة ذاتية، فأصبح معيار الحق هو المصلحة، وأصبحت كثير من الدول لا تتورع عن سحق شعب بأكمله، وكل ما تملكه من مبررات لهذا الطغيان : أنها تفعل ذلك حماية لمصالحها، وحل القانون الوضعي الابن البار للوضع الأخلاقي الذي تعيشه الدول العلمانية، وفي ظلّه تم التحلل من القيم الأخلاقية التقليدية، لتحل محلها قيم أخلاقية أخرى، أهمها : الحرية الفوضوية، والمصلحة .

وأعلنت الدول العلمانية أنها لا شأن لها بالدين، وأن الإنسان حر يعتقد أي دين شاء، فوجد المطاردون في كل مكان في هذه الدول العلمانية ملاذاً آمناً، لا يُحاربون فيه من أجل عقيدة أو مبدأ، فلاذوا به إلى أمد، أو لاذوا به متخذينه وطناً بديلاً عن وطنهم الذي طاردهم حكامه في كل مكان، ونشأت عن ذلك كله أوضاع جديدة جديدة بالدراسة، وهو الأمر الذي سنعالجه في هذا البحث من منظور إسلامي، قاصدين بذلك تعريف العالم كله من خلال ندوتكم هذه بسمو نظام الإسلام، ودعوته إلى التعاون مع الآخرين بقطع النظر عن أعراقهم أو معتقداتهم، غير متجاوزين لثوابت شريعتنا الغراء، والله سبحانه هو المسدد والمعين .

وسأتناول في هذا البحث النقاط التالية :

- ١- أنواع الدول، وحكم إقامة المسلم في دار الكفر .
 - ٢- علاقة المسلم بدولة الكفر المقيم فيها .
 - ٣- التعامل الفردي بين المسلم المقيم في دولة الكفر ومواطني هذه الدولة.
- هذا وبه سبحانه نستعين، ومنه نستمد العون، وإليه نلجأ

أنواع الدول

وحكم إقامة المسلم في دار العهد

١ - التعريف بالمصطلحات :

- سنطلق اسم (دار) على (الدولة)،
ومستأمن : على المسلم المقيم بإذن المسؤول في دار العهد بدار العهد .
ومعاهد : على المواطن الأصلي في دولة دار العهد .
وأما دار الإسلام، ودار العهد، ودار الحرب فإنها سيأتي تعريفها .

٢ . أنواع الدول :

لقد قسم فقهاء الحنفية دول العالم إلى نوعين : دار إسلام ودار كفر^١، ولم يفرقوا في الأحكام بين دار الكفر المحاربة، ودار الكفر المعاهدة. ووافقهم في ذلك ابن حزم، حيث قال في المحلى: "وكل موضع سوى مدينة رسول الله فقد كان ثغراً ومَغْزَى جهاد"^٢.

^١. بدائع الصنائع، للكاساني ١٣٠/٧.

^٢. المحلى، لابن حزم، ٣٥٣/٧.

وقسم جمهور الفقهاء دول العالم إلى ثلاثة أنواع : دار إسلام، ودار عهد، ودار حرب^١.

أ- أما دار الإسلام: فهي الدار التي يسود فيها النظام الإسلامي، وقد عرفها الإمام أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة رحمهما الله تعالى بقوله : هي الدار التي ظهرت أحكام الإسلام فيها وإن كان جُلُّ أهلها من الكفار^٢، ونلاحظ في هذا التعريف التركيز على النظام.

وعرفها السرخسي بقوله: هي الموضع الذي يكون تحت يد المسلمين، وعلامة ذلك: أن الأمر فيه للمسلمين^٣، ونلاحظ في هذا التعريف أن التركيز فيه على الغلبة.

وعرفها الرملي: بأنها كل محلٌّ قدرَ أهله فيه على الامتناع عن الحربين صار دار إسلام^٤، ونلاحظ في هذا التعريف أن التركيز فيه على الجند والقوة العسكرية. وقريب من هذا تعريف ابن حزم حيث قال: "إن الدار إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها^٥.

ويرى ابن تيمية أن دار الإسلام هي الدار التي سكنها المسلمون، فكل أرض سكنها المؤمنون المتقون هي دار أولياء الله في ذلك الوقت، وكل أرض سكنها الكفار فهي دار كفر في ذلك الوقت^٦.

^١. انظر : الموسوعة الفقهية الميسرة، للباحث، مادة (دار)، والأحكام السلطانية، للماوردي،

الصفحة ١٣٨ والأحكام السلطانية، لأبي يعلى، الصفحة ١٤٨.

^٢. بدائع الصنائع ، للكاساني ١٣٠٠/٧

^٣. شرح السير الصغير، للسرخسي ١٢٥٣/٥

^٤. نهاية المحتاج، للرملي ٨٢/٨

^٥. المحلى، لابن حزم، ٣٠٠/١١ .

^٦. موسوعة فقه ابن تيمية، للباحث، مادة (دار/أ) والمراجع التي أحالت إليها.

مما تقدم من التعاريف ومن غيرها نرى أن بعض الفقهاء يعتبر الدار باعتبار السلطان، فإن كان السلطان فيها للمسلمين فهي دار إسلام . وبعضهم يعتبر الدار باعتبار السكان، فكل دار كان سكانها مسلمين فهي دار إسلام.

وقد سبق لي أن عرفت دار الإسلام بأنها الدار التي يأمن فيها المسلمون، وتكون أحكام الإسلام فيها ظاهرة، إما لأن أكثر أهلها مسلمون، أو لأن الدولة فيها تطبق أحكام الإسلام وإن كان المسلمون فيها قلة^١.

ب - وأما دار الكفر: فهي كل ما عدا دار الإسلام. وقد تقدم أن الحنفية اعتبروا دار الكفر واحدة، فهم لم يقسموها إلى دارين: دار حرب، ودار عهد، وقسمها جمهور الفقهاء إلى دارين: دار عهد، ودار حرب.

فأما دار الحرب، فهي دار الكفر التي بينها وبين دار الإسلام حرب معلنة، أو حرب غير معلنة، وذلك بإعانة من أعلن الحرب على المسلمين بالسلح أو العتاد الحربي، أو المناصرة في المحافل الدولية.

وأهم أحكام دار الحرب ما يلي :

- عدم جواز إقامة أحد من المسلمين في دار الحرب؛ لأنه لا يأمن فيها على نفسه، وتتقطع عنه ولاية الدولة الإسلامية فلا تستطيع نصرته إذا استنصر بها، إلا أن يكلفه أمير المؤمنين بمهمة تقتضي إقامته فيها، فتجوز له الإقامة فيها.

- لا يجوز لمسلم أن يبيع لأهل الحرب السلاح والكراع حتى ولو كان بينهم وبين دولة الإسلام موادة . أي: هدنة^٢، ولا يجوز إخراج أموال المسلمين إليها، ولذلك لا يرث الحربي قريبه الذمي الذي في دار الإسلام، ولا يُعطى

^١ . الموسوعة الفقهية الميسرة، للباحث، مادة (دار / ١٣) .

^٢ . الفتاوى الهندية ٢/ ٢٣٤ و ١٩٧ و ١٩٨ و ٢٣٣ .

وصيَّته له، ولا تُخرج إليه نفقته، ولا يدفع المسلم دية الحربي إن قتله خطأ أو عمداً .

- ولا يجوز نكاح الحربيّات؛ لأنهن لا تُؤمّن دَخائِلهن .
- وأموال المحارِبين ودماء من شارك في الحرب منهم مباحة للمسلمين .

ج - دار العهد: وسنتناول الكلام عليها في النقاط التالية:

١- تعريف دار العهد: اتفق القائلون بوجود دار هي دار العهد على أن هذه الدار هي دار كفر، ولكن المسلمين لم يحتلوها؛ لأن أهلها عاهدوا المسلمين على ألاّ يقاتلوهم، ولا يعينوا عليهم عدواً قال الماوردي: ما لم يستوطنه المسلمون فهو دار عهد، وليست بدار إسلام ولا بدار حرب، ويجوز أن يُقرَّ أهلها بالخراج من غير جزية على رؤوسهم^١.

ومما تقدم نرى أن دار العهد هي التي صالح أهلها المسلمين على خراج يؤدونه إليهم مقابل عدم احتلال أرضهم .

وهذه الدار ليس لها وجود اليوم في الواقع، إذ لا نجد دولة كافرة تؤدي خراجاً للمسلمين دفعاً لاحتلال أرضها من قبل المسلمين، بل لقد انقلب الحال اليوم فصار المسلمون هم الذين يدفعون لدول الكفر خراجاً من البترول والمعادن الأخرى دفعاً لشركهم عنهم - ولا حول ولا قوة إلا بالله - وهذا جائز وقت الضرورة، قال الموصلي: " إن دفع - أي: المسلمون - إليهم مالاً ليؤادِعُوهم جاز عند الضرورة، لأن دفع الهلاك واجب بأي طريق كان، فإنه إذا لم يكن بالمسلمين قوة ظهر عليهم عدوهم، فأخذ الأنفس والأموال، وقد قال عليه الصلاة والسلام (اجعل مالك دون نفسك)^٢ وإن لم تكن ضرورة لا يجوز، لما فيه من

١. الحاوي، للماوردي ٣٠٨/١٨.

٢. ذكره الموصلي في الاختيار ٣٦٥/٤، ولم أجده.

إلحاق المذلة بالمسلمين، وإعطاء الدنيا في الدين^١ فهل تنطبق الأحكام القديمة لدار العهد على الوضع الجديد ؟

فإن قالوا: نعم، قلنا: هذا قياس مع الفارق، لانهدام ركن من أركان هذا القياس، وهو: وجوب دفع الكفار الخراج للمسلمين، وبغير ذلك لا يستقيم القياس.

وقد سبق لي تطوير تعريف دار العهد حتى يكون ملائماً لحال المسلمين اليوم، فقلت: " نريد بدار العهد هنا: دار الكفر التي ارتبطت دولها مع الدولة الإسلامية بمعاهدات عدم اعتداء^٢

٢ - الإقامة في دار الكفر: لم تكن دار الكفر في الزمن الماضي مؤثلاً لأهل الإسلام، ولكن لما اشتدت الهجمة على المسلمين، ودارت عليهم الدوائر، وعاداهم بنو جلدتهم من أمرائهم وحكامهم إرضاءً لدول عدوة للإسلام والمسلمين تمارس ضغطاً عليهم، وهم لا قبلَ لهم بمواجهتها، أو إرضاءً لشياطينهم الذين نفخوا في أنوفهم حتى صارت النصيحة لهم في صدورهم كأمثال الجبال، فلاحقوا مخالفين لبيطشوا بهم، ففروا من جورهم، يبحثون عن أرض يقيمون فيها.

أما دور الإسلام فهي موصدة في وجوههم، فضلاً عن أنهم محرومون فيها من العيش المستقر، ومحرومون من أبسط حقوق الإنسان فيها.

وأما دار الحرب: فقد حرم الله تعالى عليهم الإقامة فيها، حيث قال الله تعالى {إن الذين توفَّهُم الملائكةُ ظالمِي أَنفُسِهِم قالوا فيمَ كننم؟ قالوا: كنا مُستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرضُ الله واسعةً فتهاجروا فيها، فأولئك مأواهم جهنمُ وساءت مُصيراً * إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا

١ . الاختيار لتعليل المختار، للموصلي ٤/٣٦٥.

٢ . الموسوعة الفقهية الميسرة، للباحث، مادة (دار / ٥ أ).

يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا {، وقال صلى الله عليه وسلم: (لن تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار)^١ يعني إذا نشب القتال فالهجرة إلى بلاد المسلمين واجبة.

وأما دار العهد: - وهي دار كفر - فإن الإقامة فيها على أحوال هي:

الحال الأولى: أن يقيم المسلم فيها إقامة مؤقتة لأداء مهمة خاصة يريد أداءها، كطلب العلم، أو تبليغ رسالة إلى أمير، أو بيع تجارة، أو هرباً من محنة لا يحتملها، ونحو ذلك، فإذا انقضت المهمة عاد إلى دار الإسلام . وهي إقامة جائزة، بل قد يثاب المرء عليها، ولقد كانت رُسُلُ رُسُلِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تحمل رسائله إلى ملوك الأرض، أو يقيم فيها بغرض الدعوة إلى الله وبيان محاسن الإسلام، ولا يكون ذلك إلا بدخولهم بلاد الكفر والإقامة فيها بقدر ما نُقِضَ حوائجهم، قال ابن تيمية رحمه الله تعالى : أفضل أماكن الإقامة المكان الذي يحقق فيه الإنسان أكبر طاعة لله تعالى، وقد تكون إقامة الرجل في دار الكفر والفسوق والبدع أفضل من إقامته في دار الإيمان، وذلك إذا أقام فيها مجاهداً بيده أو بلسانه، أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر^٢.

الحال الثانية: أن يقيم فيها - أي في دار العهد، وهي دار كفر - إقامة

دائمة، ويتخذها وطناً له، وهذه الحالة تنتوع إلى نوعين:

النوع الأول: أن يقيم المسلم في دار العهد راغباً مختاراً مالياً للكفار

ومناصراً لهم على المسلمين، بنفسه ولسانه وماله، فهو بذلك كافر مرتد لقوله تعالى في سورة آل عمران/ ٢٨ { لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً }، وقوله في سورة المائدة/ ٥١ { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ،

^١ . رواه النسائي في البيعة باب الاختلاف في انقطاع الهجرة.

^٢ . موسوعة فقه ابن تيمية، للباحث، مادة (إقامة الاستيطان / ٢١٢) .

بعضُهُم أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ، وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ }.

النوع الثاني: أن يقيم في دار العهد لاجئاً مستضعفاً مقهوراً، لا يوالي الكفار ولا يحبهم، وهذا على أصناف هي:

الصنف الأول: أن يكون آمناً على نفسه ودينه وعرضه وماله في دار العهد؛ لأن نظامها علماني لا يفرق نظرياً ولا عملياً بين الأديان، وهو في الوقت نفسه آمناً في وطنه، ووطنه بحاجة إليه، وهذا لا تجوز له الإقامة في دار العهد، وقد رأينا كيف كانت الهجرة فرضاً على كل مؤمن عندما كان الإسلام ضعيفاً، وكانت الدولة بحاجة لساعد كل مسلم، ليشارك في بناء الدولة الإسلامية^١، وفي ذلك يقول عليه الصلاة والسلام: (لا يقبل الله عز وجل من مشرك بعد ما أسلم عملاً حتى يفارق المشركين إلى المسلمين)^٢. وقوله صلى الله عليه وسلم: (أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، قالو: يارسول الله: لِمَ؟ قال: لا تتراءى نا راهما)^٣ يريد بذلك نار الحرب، يقول: ناراهما مختلفتان، هذه تدعوا إلى الله، وهذه تدعو إلى الشيطان، فكيف تتفقان؟ وكيف يساكنهم في بلادهم وهذه حال هؤلاء، وهذه حال هؤلاء. وقال عليه الصلاة والسلام: (لا تساكنا المشركين ولا تجمعوهم فمن ساكنهم أو جامعهم فهو منهم)^٤.

١. قراءة سياسية للسيرة النبوية، للباحث، صفحة ١٠٢ . ١٠٣.

٢. أخرجه النسائي في الزكاة باب من يسأل بوجه الله، ومسند الإمام أحمد ٤/٥.

٣. أخرجه أبو داود في الجهاد باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود، والترمذي في السير باب كراهية المقيم بين أظهر المشركين.

٤. أخرجه الترمذي في السير باب كراهية المقام بين المشركين.

الصنف الثاني: أن يجد الأمن في دار العهد، ويجد الأمن في وطنه، ووطنه ليس بحاجة إليه، لوجود الأكفاء الكثير في مجال تخصصه، وهذا مخير بين الإقامة في وطنه أو الإقامة في دار العهد، وأفضل له الإقامة في وطنه، لما في إقامته في دار العهد من مذلة له، ولانقطاع ولاية الدولة الإسلامية عنه، فلا تستطيع أن تحميه من ظلم الكفار، إضافة إلى أن بلاد الكفار لا تخلو من المفسد التي لا يستطيع المسلم توقيها، كالربا وكشف النساء عن عوراتهن، وعدم التفريق بين العلاقات الجنسية المشروعة وغير المشروعة، وغير ذلك من العادات القبيحة، قال فديك: يا رسول الله إنهم يزعمون أنه من لم يهاجر هلك، فقال عليه الصلاة والسلام: "يا فديك، أقم الصلاة، وآت الزكاة، واهجر السوء، واسكن من أرض قومك حيث شئت تكن مهاجراً؛ وعن عطاء بن أبي رباح قال: زرت عائشة مع عبيد بن عمير الليثي، فسألته عن الهجرة؟ فقالت: لا هجرة اليوم، كان المؤمنون يفر أحدهم بدينه إلى الله ورسوله مخافة أن يفتن عليه، أما اليوم فقد أظهر الله الإسلام، فالمؤمن يعبد ربه حيث شاء، ولكن جهاد ونية^٢. وقال الإمام الشافعي: فرض الهجرة على من أطاقها، إنما هو على من فتن عن دينه في البلد الذي يسلم فيه؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لقوم بمكة أن يقيموا بها بعد إسلامهم، كالعباس بن عبد المطلب وغيره إذا لم يخافوا الفتنة^٣.

الصنف الثالث: أن يكون غير آمن في بلاد العهد على نفسه، أو على دينه، أو على عرضه، أو على ماله، وهذا لا تجوز له الإقامة في دار العهد،

^١. أخرجه البيهقي، في السنن الكبرى ١٧٠/٩

^٢. البخاري في المغازي باب مقام النبي بمكة زمن الفتح، ومسلم في الإمارة باب المتابعة بعد فتح مكة.

^٣. الأم، للشافعي ١٦١/٤.

وإذا كان ما ذكرناه من الأحاديث المانعة من إقامة المسلمين في دار العهد قد انطبقت على الصنف الأول، فانطباقها على هذا الصنف الثالث من باب أولى.

علاقة المسلم المستأمن بدولة دار العهد المقيم فيها

طبيعة العلاقة بين الدولة المعاهدة والمسلم المستأمن:

لابد لنا قبل أن نخوض غمار البحث بعلاقة المسلم المستأمن بالدولة المعاهدة التي يقيم فيها من أن نبدأ بتكليف العلاقة بين المستأمن والدولة المعاهدة، لما يترتب على هذا التكليف من الحقوق.

ولن نحتاج إلى كثير من التأمل حتى نحكم بأن العلاقة بين الطرفين علاقة تعاقدية، تحكمها الشروط التي اتفق عليها الطرفان: المسلم المستأمن من جهة، والدولة المعاهدة، - وهي دولة كافرة - من جهة أخرى. وبين أن هذا العقد هو عقد أمان، دولة دار العهد فيه هي الدولة التي تبذل الأمان، والفرد المسلم هو المستأمن، تماماً كما لو طلب فرد كافر من دولة الإسلام الأمان ليبلغ رسالة، أو لبييع بضاعته أونحو ذلك.

ما يطبقه من أنظمتها:

وبناء على ذلك: فإن ما يعتبر من النظام العام في دار العهد يجب على المسلم المستأمن أن يطيعه، كأنظمة المرور، ولوائح التوظيف، وأصول المحاكمات، ونحو ذلك.

وما يعتبر من المباحات كالعادات في المآكل وطرز اللباس، والتكلم باللغات المحلية، والاحتفال بالأعياد، ونحو ذلك، فلا ينبغي للدولة المعاهدة أن

تتدخل فيه، لأنها من الأمور الشخصية، فإن تدخلت، فأمرت أو نهت كان المستأمن المسلم بالخيار بين أن يأخذ بما أمرت به، أو أن لا يأخذ. وإن أمرت بما يخالف حكماً شرعياً كالتعامل بالربا، أو نهت عما فرضه الشرع، كالحجاب، وستر العورة، والصلاة، ونحو ذلك، فلا يجوز للمسلم المقيم فيها أن يطيع، فإن فعل ذلك فإن طاعتها فسق، فقد قرأ عدي بن حاتم قوله تعالى { اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهَيْبَاتِهِمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ بْنِ مَرْيَمَ } فقال: يا رسول الله ما عبدوهم، قال: (ما عبدوهم، ولكن أحلوا لهم الحرام فأطاعوهم، وحرّموا عليهم الحلال فأطاعوهم)^١ وهو ما سماه ابن تيمية بشرك الطاعة، حيث قال رحمه الله تعالى: "وكثير من المتفهمة وأجناد الملوك وأتباع القضاة، والعامّة المتبعة لهؤلاء يشركون شرك الطاعة، وساق حديث عدي بن حاتم ... ثم قال: فتجد أحد المنحرفين يجعل الواجب ما أوجبه متبوعه، والحرام ما حرّمه، والحلال ما أحله، والدين ما شرعه"^٢.

توليه بعض أعمالها:

بعد أن ترجح لدينا جواز إقامة المسلم مستأماً في دولة معاهدة على التفصيل الذي ذكرناه، وجب علينا أن نجيب على السؤال التالي: هل يجوز لهذا المستأمن المقيم في دار العهد أن يتولى أعمالاً للدولة المعاهدة التي يقيم فيها؟ اختلف العلماء في جواز تولي المسلم المستأمن أعمالاً للدولة المعاهدة على قولين:

فذهب بعض العلماء إلى منع تولي المسلم المستأمن عملاً للدولة المعاهدة الكافرة، واحتجوا لما ذهبوا إليه بأن تولي المسلم عملاً لدولة كافرة هو

^١. أخرجه الترمذي في التفسير باب سورة التوبة.

^٢. مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٩٨/١.

إعانة لها على الضلال الذي هي فيه، وعلى رأسه: الحكم بغير ما أنزل الله تعالى، وهو ضرب من الولاء لها، ولا يحل لمسلم أن يتولى غير ما تولاه الله ورسوله.

والحقيقة هي: أن عمل المسلم المستأمن عملاً لدولة كافرة - هي الدولة المعاهدة - ليس بولاء لها، لأن الولاء يقوم على أصليين هما: الحب والمتابعة، وقد سبق لنا أن عرفنا الولاء بقولنا: الولاء هو المتابعة مع الحب والإخلاص^١. أما الحب: فهو منتفٍ، والعمل في دولة الكفر ليس دليلاً على حبها، لأنه لا تلازم بين الحب والعمل، فقد يعمل المرء عند من يكرهه، تحصيلاً للقمة العيش، أو لأن مصلحته تكمن في العمل عنده. وانتفاء الحب بين المؤمن وبين من نصب العداة للإيمان أمر بديهي، قرره القرآن الكريم في سورة المجادلة/٢٢ فقال جل شأنه { لا تجدُ قوماً يؤمنونَ بالله واليومِ الآخرِ يُؤادونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ... }.

وأما المتابعة: فهي منتفية أيضاً، لأن المسلم غالباً ما يعمل باجتهاده، ومقصده يختلف عن مقصد دولة الكفر، فمقصدها هو تثبيت أركان حكمها، ومقصده تخفيف الظلم عن العباد، وتحقيق العدل فيهم، وهكذا تفترق المقاصد، وافتراق المقاصد ينفي المتابعة.

وذهب جمهورهم إلى جواز تولي المسلم عملاً في دولة معاهدة^٢، واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

^١. معجم لغة الفقهاء، للباحث، مادة (ولاء).

^٢. تفسير القرطبي ٩/٢١٥.

١ - تولي يوسف عليه السلام عملاً لعزيز مصر، ولم يكن عزيز مصر آنذاك مسلماً، قال تعالى في سورة يوسف / ٥٤. ٥٥ { وقال الملك انتوني به أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي، فلما كَلَّمَهُ قال إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ * قال اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ } فقد طلب يوسف عليه السلام الولاية من ملك كافر، ولكنه لم يوله في الحال، وإنما ولاه بعد سنة، فقبلها عليه السلام، وباشرها بنفسه، على ما هو معروف من قصته في سورة يوسف، وشرعٌ مَنْ قَبَّلْنَا هو شرعٌ لنا ما لم يرد في شرعنا ما يخالفه، ولا مخالف له في شرعنا^١. قال القرطبي: " في هذه الآية ما يبيح للرجل الفاضل أن يعمل للرجل الفاجر والسلطان الكافر^٢.

٢ - القيام بحاجات المسلمين المستأمنين في الدولة المعاهدة: بالشد من أزرهم، ومساعدتهم على قضاء حوائجهم، والدفاع عنهم، وهي مصلحة مشروعة، قال العز بن عبد السلام: " لو استولى الكفار على إقليم عظيم فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة، فالذي يظهر: نفاذ ذلك كله، جلباً للمصالح العامة، ودفعاً للمفاسد الشاملة، إذ يبعد من رحمة الشارع ورعايته لمصالح عباده تعطيل المصالح العامة، وتحمل المفاسد الشاملة لفوات الكمال فيمن يتعاطى توليتها لمن هو أهل لها، وفي ذلك احتمال بعيد^٣.

وقال ابن تيمية رحمه الله تعالى: إذا انتشر الشر والظلم في البلاد فلا يجوز لمن كان مجتهداً في العدل ورفع الظلم بحسب إمكانه، وولايته خير

^٢. تقنين أصول الفقه، لزكي عبد البر، المادة/٣٥ ومعجم مصطلحات أصول الفقه، لقطب مصطفى سانو، مادة (شرع من قبلنا) تقديم ومراجعة الباحث.

^٣. تفسير القرطبي، للقرطبي ٢١٥/٩.

^١. قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام ٧٣/٤ وما بعدها.

وأصلح للمسلمين من ولاية غيره، أن يمتنع عن تولى العمل الذي يستطيع به أن يخفف عن المسلمين الظلم، وقد يكون ذلك واجباً عليه إن لم يكن غيره قادراً على ما يقدر عليه هو، لأن نشر العدل بحسب الإمكان فرض على الكفاية، يقوم كل إنسان بما يقدر عليه من ذلك إذا لم يقم غيره مقامه، ولا يطالب والحالة هذه بما يعجز عنه من رفع الظلم^١.

شروط تولى المستأمن عملاً للدولة المعاهدة:

يشترط لجواز تولى المستأمن عملاً في الدولة المعاهدة ما يلي:

- ١- يجوز أن يعمل المستأمن في دولة العهد عملاً يؤدي آلياً دون حاجة إلى فكر أو اجتهاد، كمراقبة آلة في غرفة تحكم آلي، أو التأكد ممن يدخل مؤسسة مخصوصة أنه لا يحمل سلاحاً، ونحو ذلك.
- ٢- أن لا يكون العمل محرماً لذاته، فلا يجوز أن يعمل بالتجسس على المسلمين، ولا بهدم بيوتهم ظلماً، ولا بقتال المسلمين ونحو ذلك.
- ٣- أن يغلب على ظنه أن الدولة الكافرة تمكنه من نصرة الحق الذي يراه، قال عماد الدين محمد الأشفوقاني: "ذكر الصدر الشهيد رحمه الله تعالى في شرح أدب القاضي أنه يجوز تقلد القضاء من السلطان الجائر، كما يجوز من السلطان العادل، ألا ترى أن الصحابة رضي الله عنهم تقلدوا من معاوية بعد ما أظهر الخلف مع علي، والحق كان مع علي رضي الله عنه في نوبته، والتابعين تقلدوا من الحجاج وكان جائراً، إلا إذا كان لا

^٢. موسوعة فقه ابن تيمية، للباحث، مادة (إمارة/٧ب)، بتصرف.

يُمْكِنُهُ من القضاء بحق، لأن المقصود حينئذ لا يحصل بالتقليد^١ - أي تقليد المنصب-.

٤- أن لا تتدخل الدولة الكافرة وتفرض عليه عملاً يتعارض مع الشريعة الإسلامية

٥- أن يعطى حرية العمل باجتهاده إن كان العمل يحتاج في تنفيذه إلى اجتهاد، كالتدريس والقضاء والهندسة ونحو ذلك.

٦- ويجوز للمستأمن أن يعمل قاضياً، يقضي بين المسلمين في دار العهد، ولا يقضي بينهم بغير شريعة الإسلام.

ولقد شهدت في بلاد الهند تجربة الإمارة الإسلامية، وهي أشبه ما تكون بدولة إسلامية ضمن الدولة الهندية التي لا تدين بالإسلام، وللإمارة الإسلامية قضاتها الذين يقضون بين الناس بشرع الله تعالى، ولكن ليس لها سلطة الإيجاب على تنفيذ الأحكام، يقول القاضي مجاهد الإسلام القاسمي: "في عهد المغول كان نظام القضاء الإسلامي قائماً في الهند، ولكن الانجليز حاولوا القضاء عليه تدريجياً، يقول (دبليو دبليو هنتر) في كتابه (المسلمون في الهند) وهو يلقي الضوء على هذا الوضع ما يلي: "بناء على قانون من مجلس التشريع حُرِّم المسلمون من ولاية وقضاة يقومون بأداء شؤونهم الدينية، وتطبيق الأحوال الشخصية الإسلامية عليهم، وفي الحكومة الإسلامية كان من واجبات القاضي القيام بأداء مسؤوليات المحكمة الشرعية والمدنية والجنائية، إن المسلمين يَشْكُون أننا سلبنا عنهم الوسائل التي كانوا يؤدون بها فرائضهم الدينية، وعرضناهم للخطر من ناحية الدين والعقيدة والإيمان والروحانية.....إننا نعرف أنه من المستحيل للمسلمين أن يعيشوا حياة إسلامية طبق قوانين الإسلام ما لم يكن لهم

^١. صنوان القضاء وعنوان الإفتاء، عماد الدين محمد الأشفورقاني ١٠٨/١ . ١٠٩ . بتحقيق القاضي مجاهد الإسلام القاسمي.

قضاة يقضون بينهم، وينفذوا أحكام الشريعة عليهم، فهم في حاجة شديدة إلى القضاء، لا في أداء بعض الطقوس الدينية فحسب، بل لحل القضايا التي تحدث كل يوم في حياتهم العائلية والاجتماعية "

ففي تلك الأوضاع عندما انتهت حركة السيد أحد الشهيد رحمه الله، وبعد ما خمدت حركة الجهاد التي بدأ بها العلماء الغيارى من ساحة "شاملي" مظفر نغر بولاية أترابرديش وفي تلك الأوضاع الحاسمة، والظروف القاسية، نهض مولانا الشيخ أبو المحاسن محمد سجاد رحمه الله تعالى الذي كان يؤلمه دائماً مجد الإسلام الغابر وشقاؤهم الحالي، وفكر مستقبلهم، وكانت نظريته أن نأخذ بما يمكن تحقيقه الآن ونسعى لما لا يمكن الحصول عليه على الفور، ولا نترك ما يمكن الحصول عليه لأجل ما لا يمكن، يعني على علماء المسلمين وزعمائهم أن يبذلوا جهودهم لإصلاح شأن المسلمين وتنفيذ شريعة الله عليهم إلى حد تسمح به الظروف والأحوال، وأن يختاروا أخف الضررين وأهون الشرين اجتناباً للضرر الأكبر، وكان الشيخ عالماً فقيه النفس، عميق النظر في قوانين الإسلام السياسية والاجتماعية - وكان يعرف أن كل فرد وكل جماعة مكلفة بقدر استطاعتها، ولا يجوز للمسلمين أن يتركوا تطبيق الأحكام الشرعية التي يقدرون على تنفيذها طوعاً بسبب عدم السلطة وفقدان القوة القاهرة، فبذل سماحته قصارى جهده لتوحيد كلمة المسلمين وجمعهم في صف واحد، وقام بتأسيس الإمارة الشرعية على قواعد متينة على نطاق ولايتي (بيهار وأريسة) وقام بانتخاب أمير للمسلمين في اجتماع كبير يمثل كبار علماء الأمة الإسلامية في الهند، وأسس دار القضاء الشرعي بفضل الله وكرمه، يتقوى ويزدهر يوماً بعد يوم منذ سبعين سنة، ومن أراد أن ينظر كيف تقوم الشريعة

بدون السلطة والقوة المادية فعليه أن ينظر إلى هذه الإمارة الشرعية التي قامت في ولايتي (بيهار وأريسة) ولا شك أنه معجزة قوية من معجزات الإسلام^١.

٧- أن يقصد بعمله رفع الظلم أو تخفيفه، أو تحقيق مصالح المسلمين، ومن ذلك عمله قاضياً يحكم بالقانون الوضعي، ورغم أنه لا ينفذ حكم يخالف هذا القانون، إلا أنه ينصف بحكمه المظلوم، ولو كان هناك قاض آخر لما تحقق هذا الإنصاف، قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: "لو كانت الولاية غير واجبة على الشخص، وهي مشتملة على ظلم، ومن تولاها أقام الظلم، حتى تولاها شخص قصده بذلك تخفيف الظلم فيها، ودفع أكثره باحتمال أيسره، كان ذلك حسناً مع هذه النية، وكان فعله لما يفعله من السيئة بنية دفع ما هو أشد منها جيداً"^٢.

هذه التجربة الهندية تجعلنا نطمح أن تؤسس في كل دولة معاهدة إمارة إسلامية دون سلطة، لترعى أحوال المسلمين .

٨- أما عمل المستأمن في جيش الدولة المعاهدة ففيه تفصيل نفرده بالبحث في الفقرة التالية لما له من الأهمية .

عمل المستأمن في جيش الدولة المعاهدة:

عمل المستأمن في جيش الدولة المعاهدة أيام السلم لا بأس به - فيما أرى - لما فيه من المصلحة للمسلمين، بحيث يكتسب المستأمن خبرةً فيتعرف على جيش الدولة المعاهدة وأسلحته وتكتيكه في القتال، تستفيد منها الدولة الإسلامية إذا نشب القتال بينها وبين الدولة الكافرة المعاهدة، أما في أيام الحرب فالحكم متوقف على العدو الذي تحاربه الدولة المعاهدة، فإن هذا العدو إما أن

^١. نظام القضاء الإسلامي، القاضي مجاهد الإسلام القاسمي صفحة ٦٥ وما بعدها.

^٢. مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٥٥./٢٠

يكون دولة إسلامية أخرى، أو دولة أخرى معاهدة للدولة الإسلامية، أو دولة محاربة للمسلمين .

فإن كان دولة إسلامية أخرى، فلا يجوز للمستأمن المسلم، ولا للمسلم الذي يقيم إقامة دائمة في الدولة المعاهدة أو الذي يحمل جنسيتها، أن يكون في جيش الدولة المعاهدة، لأنه لا يجوز لمسلم أن يقتل أو يقاتل مسلماً، فإن اضطر إلى قتاله فلا يجوز له أن يرميه، حتى ولو كان ذلك سيؤدي إلى قتله، قال القرطبي: أجمع العلماء على أن من أكره على قتل غيره أنه لا يجوز له الإقدام على قتله، ولا انتهاك حرمة بجلد أو غيره، ويصبر على البلاء الذي نزل به، ولا يجوز له أن يفدي نفسه بغيره^١ لقوله صلى الله عليه وسلم (كن عبد الله المقتول، ولا تكن عبد الله القاتل)^٢.

وإن كان دولة معاهدة للدولة الإسلامية، فإنه يجوز للمسلم المستأمن أن يكون في عداد جيشها ينصرها، ويقاوم من قاتلت، فقد جاء في السيرة النبوية أنه في صلح الحديبية تم اشتراط أن من أحب أن يدخل في عقد رسول الله وعهده فليدخل، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم فليدخل، فدخلت قبيلة خزاعة في عقد رسول الله، وصارت حليفة له، ودخلت قبيلة بكر في عقد قريش وصارت حليفة لها، ولكن ما لبث أن عدا بنو بكر على خزاعة، مما اضطر خزاعة إلى الاستتجاد بحليفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذهب رسول الله إلى نجدتهم معتبراً الاعتداء على حلفاء الدولة الإسلامية اعتداء عليها، وكان من جراء ذلك فتح مكة^٣.

١. تفسير القرطبي ١٠/١٨٣.

٢. مسند الإمام أحمد ٥/١١٠ و ٢٩٢.

٣. انظر القصة في (قراءة سياسية للسيرة النبوية)، للباحث، الصفحة ٢٣٧ . ٢٣٨.

وإن كانت دولة محاربة للدولة الإسلامية جاز للمسلم المستأمن أن يكون في عداد جيشها - أي: جيش الدولة المعاهدة - لأنه يكون من باب الاستعانة بالكافر المسالم على قتال الكافر المحارب، وهو جائز إن شاء الله تعالى، قال في الذخيرة: لا بأس أن يقوم بمن سالمه على من حاربه، فقد استعان رسول الله صلى الله عليه وسلم بأهل الكتاب على عبدة الأوثان^١.

سلوك المستأمن في الدولة المعاهدة وتعاملاته:

المسلم المستأمن إن أقام في دار العهد فهو ضيف يقيم فيها، وعلى الضيف أن يكون أديباً في بيت مضيفه، ووضع أي مواطن من مواطني الدولة المعاهدة بالنسبة إليه كوضع الذمي في بلاد المسلمين، لأن الدولة المعاهدة لدولة الإسلام لها ذمة وعهد لا يجوز لدولة الإسلام أن تنتقضه إلا أن تخاف سبق الدولة المعاهدة بالنقض، عملاً بقوله تعالى في سورة الأنفال/٥٨ { وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ } وما ورد من حسن معاملة أهل الذمة يشمل كل من له عهد وذمة عند الدولة الإسلامية سواء كان مقيماً في دولة الإسلام أم مقيماً خارجها، وقد قال عليه الصلاة والسلام (ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة)^٢. ثم هو لم يدخل دار العهد إلا بشروط تعارفها الناس، سواء اشترطتها عليه الدولة المعاهدة، أم لم تشترطها، وأهمها:

١. الذخيرة، للقرافي، ٤٠٦/٣.

٢. أخرجه أبو داود في الخراج والإمارة باب تعشير أهل الذمة.

- ١- عدم مخالفة النظام العام، كأنظمة المرور، وأنظمة البناء، وأنظمة السير في المعاملات الإدارية، واللوائح التنفيذية التي ارتضتها الدولة المعاهدة، ونحو ذلك.
- ٢- المحافظة على الممتلكات العامة، فلا يكسر شجراً، ولا يلوث مورد ماء، ولا يشعل ناراً يحتمل أن تسبب حريقاً في غابة، ولا يهدم أو يتسبب في هدم بناء قائم، ونحو ذلك .
- ٣- الكياسة في التعامل، فتستحب مجاملتهم بتهنئتهم في أفراحهم، وزيارتهم في أعيادهم، من غير مشاركة لهم في أعيادهم الدينية خاصة، وتعزيتهم في مصائبهم، ومساعدتهم إن احتاجوا إلى المساعدة، ودعوتهم إلى بيته، وقبول دعوتهم إلى بيوتهم، وأن يصلحهم بالزيارة ونحوها^١، ونحو ذلك.
- ٤- التعامل معهم في التجارات وغيرها، فلا بأس أن يكون بين المسلم المستأمن والرجل من مواطني الدولة المعاهدة - وهو من أهل الذمة كما قدمنا - معاملة^٢ فإن ادان المسلم من أحد من مواطني الدولة المعاهدة، أو ادان الذمي، ثم أسلما وخرجا إلى دولة الإسلام قال جمهور العلماء: وجب على المدين منهما أن يقضي للآخر دينه، وقال أبو حنيفة ومحمد: يؤمر ديانة بقضاء دينه، ولا يقضى عليه بذلك، وحجة أبي حنيفة في ذلك: أنه لما ادنه لم يكن في سلطان المسلمين، ولذلك لا تجري أحكام الإسلام عليه^٣.
- ٥- عدم الاعتداء على أموالهم بالإتلاف، ولا على أعراضهم ولا على أنفسهم، إلا إذا غدر به ملكهم بأخذ الأموال أو الحبس أو غيره، أو فعل ذلك أحد

١. الفتاوى الهندية ٢/٣٤٧.

٢. الفتاوى الهندية ٢/٣٤٨.

٣. الفتاوى الهندية ٢/٢٣٢.

أعوانه بعلمه ولم ينه عنه، فيباح له أي: للمسلم المستأمن-أخذ أموالهم وقتل نفوسهم، لأن ذلك يكون نقضاً للعهد الذي بينه وبينهم، ولكن ليس له أن يستبيح فروجهم، لأن الفروج لا تحل إلا بالملك، ولا ملك قبل الإحراز بالدار، فإن غدر المستأمن فأخذ شيئاً سرقة أو غصباً، وأخرجه إلى دار الإسلام فملكه له خبيث^١.

٦- الكياسة في النصيحة، وإنما أفردناها للتبويه على شأنها، لأن النفس تأبى في العادة قبول النصيحة، وهو ما نسميه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما نتحدث عنه في الفقرة التالية.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

١ - مفهومه:

لا بد لنا أن نقرر بادئ ذي بدء أن المنكر هو ما رآه الشرع منكراً، لا ما رآه الناصح منكراً، لأن أمزجة الناس تختلف، فمنهم المتسامح، ومنهم المتشدد، ولا يجوز أن يترك الأمر إلى أذواق الناس.

٢ - درجاته:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ثلاث درجات : ذكرها الرسول صلى الله عليه وسلم في حديثه (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)^٢ وفي دار العهد يمكننا أن نفسر هذا الحديث بأن نقول : إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (أي: النصيحة) فرض على كل مستأمن يقيم في دار العهد، فيجب على كل من له الولاية أن يغير المنكر بيده، كحال الوالد مع ولده، والزوج مع زوجته، وأما

^١. الفتاوى الهندية ٢/٢٣٢ والمغني، لابن قدامة ١٣/١٥٢.

^٢. أخرجه مسلم في الإيمان باب باب كون النهي عن المنكر من الإيمان.

التغيير باللسان فهو واجب على الدعاة الذين لا يملكون إلا لسانهم الذي يصدعون به بالحق، وأما التغيير بالقلب فإنه يكلف به المستأمنون تجاه الدولة المعاهدة، لأنهم لا سلطان لهم عليها، وهي لا تسمع لقولهم إذا قالوا؛ لأنهم مستضعفون فيها.

٣- شروط الناصح:

أ - أن يكون عالماً فقيهاً، يعرف ما هو مباح وما هو محظور، ويفرق بين المحظور شرعاً والمحظور عرفاً، فلا ينهى عما قبحه الناس في أعرفهم، وأباحته الشريعة فلم تر فيه قبيحاً، ولا يأمر بما رآه الناس حسناً وقد قبحته الشريعة، كتبرج النساء بزینتهن، واختيال الرجال بلباسهم. والرطن بإدخال الكلمات الأجنبية في الكلام أثناء التحدث بالعربية، ونحو ذلك .

ب- حسن القصد، فلا يبغى بنصحه هذا التشهير بالمنصوح، ولا بإبراز عيوبه، ولكنه يبغى بذلك الهداية والإصلاح .

ج- راحة العقل وبعد النظر، إذ بهما يتم ترتيب الأولويات.

٤ . شروط المأمور به والمنهي عنه ما يلي :

أ- أن يكون منكراً لم يختلف العلماء في كونه منكراً، كشرب الخمر، والنظر إلى العورات، ونحو ذلك، فإن كان مما اختلف فيه الفقهاء فلا يجوز إنكاره، كاختلافهم في وجه المرأة، هل هو من العورة أم لا ؟ واختلافهم في جواز التعامل بالريا في بلاد الحرب، ونحو ذلك ولم يزل الاختلاف بين الصحابة رضوان الله عليهم في الفروع، دون أن ينكر بعضهم على بعض.

ب- أن يكون محرماً في دين المأمور به، فلا يتعرض بالنهي للنصراني إذا شرب الخمر، لأنه حلال في دينه، ولا يتعرض بالنصيحة

للعلماني الذي عقد زواجه على دَكرٍ إن كان قانون بلده يحل ذلك،
والناس في ذلك البلد يتعاطونه.

ج- أن يكون المنكر ظاهراً، فلا يجوز التجسس لكشفه، لنهيه سبحانه عن
التجسس بقوله في سورة الحجرات/ ١٣ {ولا تجسسوا}، ولقوله صلى
الله عليه وسلم (إنك إن اتبعت عورات الناس أفسدتهم)^١.

د- أن لا ينكر المنكر بما هو أشد منه إنكاراً، فلا يجوز الإنكار على
المرأة السافرة بحبسها بين الرجال الأجانب.

ه- ويسقط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا كان يعارضه ما هو
أشد منه ضرراً كما إذا كان الرجل يجمع بين معروف ومنكر، بحيث
لا يمكن التفريق بينهما، فهو إما أن يفعلهما جميعاً أو يتركهما
جميعاً، وفي هذه الحالة ينظر: فإن كان المعروف أكثر أمر به ولو
استلزم ما دونه من المنكر، وإذا كان المنكر أكثر نهى عنه وإن
استلزم فوات ما دونه من المعروف، عملاً بالقاعدة الفقهية "يرتكب
أخف الضررين لاتقاء أشدهما"^٢.

عقود المستأمن في دار العهد:

إن عدم تفريق الحنفية - عدا أبا يوسف - بين دار العهد ودار الحرب
سبب إرباكاً شديداً في دقة الأحكام المبنية على ذلك.

لقد اعتمد الحنفية نظرية السلطان، فكل ما وقع خارج سلطان الدولة
الإسلامية - أي: خارج حدودها - فالدولة الإسلامية غير مسؤولة عنه، وهي لا
تقضي فيه، لأنه خارج سلطانها، وأما جمهور الفقهاء فقد فرقوا بين دار الحرب

^١. أخرجه أبو داود في الأدب باب الستر عن المسلم.

^٢. انظر: الموسوعة الفقهية الميسرة، للباحث، مادة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

ودار العهد، واعتبروا أموال ونفوس أهل دار الحرب مهدرة، وأموال ونفوس أهل العهد مصونة، لأن لهم ذمة عند المسلمين. ويترتب على ذلك:

أن من دخل دار العهد من المسلمين فهو مستأمن، ومعاملاته التي فيها خسة محرمة عند جميع الفقهاء، فلا يجوز له أن يتلف مالهم، ولا أن يغصبه، ولا أن يزني بنسائهم - كما تقدم - أما عقوده التي تعقد بالتراضي: فإن الحنفية يرون صحتها ولو كانت محرمة في الإسلام، كالربا، وبيع المعدوم وغيرها من العقود الفاسدة والتي يكون فسادها لخلل في المبيع أو في الثمن، لأنها وقعت خارج سلطان الدولة الإسلامية، ولا سيطرة للدولة الإسلامية عليها، مستدلين على ذلك بما رواه مكحول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا ربا بين المسلمين وأهل الحرب في دار الحرب)^١ ولأن أموالهم مباحة، وإنما حظرها الأمان في دار الإسلام، فما لم يكن كذلك كان مباحاً، ولو قال الحنفية: هو آثم بها ديانة، ولكن القضاء في الدولة الإسلامية لا يقضي بها، لكان أحكم، وحتى لا نجانب الإنصاف، وحتى لا نرمي الحنفية بسوء الفهم وهم المعروفون في ريادتهم الفكرية في الفقه الإسلامي، فإننا لا بد لنا من أن نذكر أن الحنفية قالوا فيمن تعامل في دار الحرب بشيء من المعاملات المحرمة لا يقضي القاضي بفساد عقده، ولكنهم لم يقولوا: إنه غير آثم، فقد جاء في الفتاوى

^١. قال الزيلعي في نصب الراية ٤/٤٤٤ : غريب، وأسند البيهقي في كتاب السير عن الشافعي قال : قال أبو يوسف : إنما قال أبو حنيفة هذا لأن بعض المشيخة حدثه عن مكحول عن رسول الله أنه قال: "لاربا بين أهل الحرب"، أظنه قال: "وأهل الإسلام" قال الشافعي : وليس بثابت ولا حجة فيه أهد عن هامش المغني لابن قدامه ٦/٩٩ بتحقيق التركي والحلو.

^٢. المغني ٦/٩٩.

الهندية: يؤمر المسلم الذي دخل عليهم بأمان إذا غصب شيئاً من مال أحدهم، ثم خرجا إلينا مسلمين أن يرده عليه ديانة، ولم يقض عليه^١.

أما جمهور الفقهاء فقد خالفوا الحنفية وقالوا: ما كان محرماً في دار الإسلام كان محرماً في دار الحرب^٢، لأن التحريم قد جاء عاماً، حيث قال تعالى في سورة البقرة/ ٢٧٥ { وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا }، أما ما استدل به الحنفية من الحديث (لا ربا بين المسلمين وأهل الحرب في دار الحرب) فهو ضعيف كما تقدم في الحاشية، وأما قولهم "ولأن أموالهم مباحة، وإنما حظرها الأمان في دار الإسلام، فما لم يكن كذلك كان مباحاً" فهو صحيح في دار الحرب، أما في دار العهد فإن أموال أهل العهد معصومة بديارهم، ومعصومة في ديار الإسلام، وإلا لما كان للعهد معنى.

والذي أراه: أن يؤسس الحكم الشرعي في العقود التي يعقدها المسلم المستأمن مع مواطني دار العهد على أساس الإقامة في دار العهد وليس على أساس امتداد سلطة الدولة الإسلامية، مع الخلط بين دار العهد ودار الحرب مع افتراق أحكامهما، كما هو مذهب الحنفية عدا الإمام أبي يوسف؛ ولا على أساس التكليف الشرعي كما ذهب إليه جمهور الفقهاء - إن صح التعبير - لأن التكليف الشرعي يتأثر باعتبارات عديدة، منها ما هو زمني، ومنها ما هو مكاني، ومنها ما هو شخصي، والمقيم هو الذي يعاني، وهو الذي يتحمل الحرج بسبب إقامته في دار العهد، والشريعة قد جاءت برفع الحرج.

وإذا كانت دار العهد هي دار ذمة للمسلمين، أقرتهم الدولة الإسلامية عليها لمصلحة رأتها، وأما أن تأخذ منهم الجزية أو لا تأخذ فذلك شأن آخر.

^١. الفتاوى الهندية ٢/٢٣٢.

^٢. المغني ٦/٩٩.

والمعاملات الموجودة في دار العهد لا تخرج عما يأتي:

- ١- معاملات جائزة في شرعنا وفي شرع أهل العهد - مع التأكيد على أنهم أهل ذمة -، وهذه يجوز للمسلم المستأمن التعامل بها معهم في ديارهم، إذ لا خلاف فيها بيننا وبينهم.
- ٢- معاملات محرمة باطلة في شرعهم وشرعنا، وهذه لا يجوز للمسلم المستأمن أن يتعامل بها معهم.
- ٣- معاملات جائزة في شرعنا، محرمة في شرعهم، وهذه يجوز لنا التعامل بها معهم.
- ٤- معاملات محرمة في شرعنا جائزة في شرعهم، وهذه إن نزلوا بها على حكمنا لم نجز التعامل بها، وإن لم ينزلوا بها على حكمنا فرقنا فيها بين حالين:
 - أ- أن لا يكون من المنكرات الظاهرة، كالعقود الفاسدة، عدا النكاح؛ لأنه عقد ذو طبيعة خاصة، ولعدم الحرج في توقي الفساد فيه، وهذه نقرهم عليها، ونتعامل معهم فيها، استناداً إلى ما جاء عند الحنفية.
 - ب- أن يكون من المنكرات الظاهرة، كالأنكحة الباطلة، وبيع الخمر والخنزير، ونحو ذلك، وهذه لا يجوز للمستأمن أن يعامل الناس بها في الدولة المعاهدة.
- ٥- كل معاملة فيها ضرر على مستأمن أو معاهد لا يجوز للمستأمن أن يمارسها وإن كان يعتقد جوازها في دينه^١.

جناية المستأمن في دار العهد:

^١. الحاوي، للماوردي ١٨/٤٤٨ . ٤٤٩ . بتصرف .

إن حرمة نفوس ودماء المعاهدين كحرمة نفوس ودماء أهل الذمة، لا يجوز الاعتداء عليها من قبل المستأمنين، فإن اعتدى مسلم مستأمن على نفس أو مال أحد المعاهدين فهل تقام عليه العقوبة؟

ذهب الحنفية - عدا أبي يوسف - إلى أن المسلم المستأمن إذا اعتدى على أحد المستأمنين فإنه لا يستوجب العقوبة من الدولة الإسلامية - سواء كانت العقوبة حداً أم قصاصاً أم تعزيراً، وعلى هذا فإن من قتل أو زنى أو سرق أو شرب الخمر في دار العهد فإنه لا يستوجب العقوبة في دار العهد، ولا بعد أن يخرج إلى دار الإسلام، لعدم ولاية الدولة الإسلامية عليه حين ارتكاب الجريمة^١.

وذهب جمهور الفقهاء إلى أن من ارتكب جناية في دار العهد يعاقب كما لو ارتكبها في دار الإسلام، ولما كانت الدولة الإسلامية لا سلطان لها عليه وهو في دار العهد، فإنه ينتظر إلى أن يعود إلى دار الإسلام، فإن عاد إليها أقيمت عليه العقوبة، وذلك لعموم النصوص الواردة في ذلك، كقوله تعالى {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ} دون تفريق بين دار إسلام أو دار معاهدة.

وأرى أن المستأمن إن اعتدى على معاهد في دار العهد، فعوقب على اعتدائه بحسب نظامها، فإنه لا يعاقب ثانية على اعتدائه هذا عند دخوله دار الإسلام، وإن لم يعاقب على اعتدائه هذا في الدولة المعاهدة فإنه يعاقب في دار الإسلام بالعقوبة التي يفرضها عليه النظام الإسلامي. والله أعلم.

زواج المسلم المستأمن:

^١. شرح السير الكبير، للسرخسي ١٨٥١/٥ وبدائع الصنائع ٧/١٣٢.

- ١- حكم الزواج: الزواج حاجة أساسية من احتياج الإنسان، وبخاصة لمن يقيم في دار الكفر، لانتشار الزنى والفواحش فيها، ولذلك كان زواج من يقيم في تلك الديار فرضاً مفروضاً ولو شعر بأنه لا حاجة به إليه - فيما أرى - حتى قال ابن تيمية رحمه الله تعالى "الإعراض عن الزواج ليس مما يحبه الله ورسوله، ولا هو من دين الأنبياء، ومن توهم أن العزوبة أعون على كيد الشيطان والتعبد والتعلم فقد غلط وخالف الشرع والواقع^١. وفي دار العهد تكثر الكتابيات والحريبات، فيجوز للمستأمن المسلم أن يتزوج بالكتابية، نصرانية أو يهودية، . وأكره له ذلك، لما للأُم من تأثير في تربية الأولاد . ولكن لا يجوز له أن يتزوج بحرية، لأنه لا يؤمن جانبها. ولا يجوز للمسلمة أن تتزوج بكافر ولو كان كتابياً.
- ٢- المحرمات في النكاح: ويجب عليه إذا أراد الزواج أن يتزوج بمن يحل له الزواج منها، وذلك بأن لا تكون من المحرمات عليه حرمة مؤبدة، ولا حرمة مؤقتة.
- ٣- أما المحرمات حرمة مؤبدة فهن على ثلاثة أصناف:
- أ- المحرمات بالنسب: أصل الإنسان وإن علا، كالأب والجد، والأُم والجدة. ويحرم عليه فرعه وإن نزل، كالولد وولد الولد من ابن أو بنت. ويحرم عليه فرع أبيه وإن نزل، كالإخوة وأبناء الإخوة، وأبناء أبنائهم. ويحرم عليه فرع جده، الطبقة الأولى منهم، كالعم والعممة، والخال والخالة.
- ب- المحرمات بالرضاع: حيث يحرم كل من اشترك مع الراضع بالرضاع من لبن المرأة المرضع، ويحرم عليه بالرضاع كل من يحرم عليه

^١. موسوعة فقه ابن تيمية، للباحث، مادة (نكاح / ٢) والمراجع التي أحالت إليها.

بالنسب، فالخال من الرضاع - وهو أخ المرضع - كالخال من النسب، والعم من الرضاع كالعم من النسب.

ج- المحرمات بالمصاهرة، وهم أصل الزوج أو الزوجة وإن علا، وتكون الحرمة بمجرد العقد، ولو لم يتم الدخول بالزوجة. ويحرم عليه فرعه وفرعها وإن نزل، ولا يحرم عليه حتى يتم الدخول بالزوجة.

وقد اختلف الفقهاء في هل يشترط في النكاح أن يكون صحيحاً حتى يتم به التحريم؟ على قولين، والذي أرجحه: أن حرمة المصاهرة لا تثبت إلا بالنكاح الصحيح، وهو ما ذهب إليه ابن عباس وسعيد بن المسيب ويحيى بن يعمر وعروة بن الزبير والزهري ومالك والشافعي وأبو ثور وابن المنذر^١، لقوله صلى الله عليه وسلم (لا يُحْرَمُ الحرامُ الحلال)^٢، ولأنه وطء لا تصير به الموطوءة فراشاً له، فلا يحرم، وعليه عمل أهل المدينة، أما قوله تعالى في سورة النساء/ ٢٢ {ولا تَنْكِحُوا ما نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا ما قَدْ سَلَفَ} فإن الوطء في الشرع لا يسمى نكاحاً إلا إذا كان بعقد، وبغيره لا يسمى نكاحاً، بل زنى وتسرياً، ولا يعني ذلك أن فاعله خال من الإثم، بل له من الله أشد العذاب.

٤ . أما المحرمات عليه حرمة مؤقتة: فهن ما يلي:

المتزوجات، والمعتدات حتى يُنْهَيَنَّ عَدَّتَهُنَّ، والحوامل حتى يضعن حملهن، والمشركات حتى يَوْمِنَّ، والزانيات حتى يَنْبُئَنَّ، والحربيات حتى يؤمن أو يدخلن في الذمة، ولا يجوز للمسلمة أن تتزوج بكافر حتى يؤمن، ويحرم الجمع بين امرأتين إحداها رَجِمَ مُحْرَمَةً على الأخرى، حتى يطلق الأولى، ويحرم ما زاد على أربع زوجات، وتحرم التي طلقها ثلاثاً حتى تتكح زوجاً غيره لقوله تعالى

^١ . المغني ٥٢٦/٩ والذخيرة، للقرافي ٢٦١/٤ والكافي، لابن عبد البر ٥٤٢./٢

^٢ . أخرجه ابن ماجة والدارقطني والبيهقي في السنن الكبرى، كلهم في النكاح.

في سورة البقرة/٢٢٩.٢٣٠ { الطلاقُ مَرَّتَانِ فإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ * فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَتَّكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ }.

٥- الزواج بنية الطلاق: الزواج يقوم على التفاهم والإخلاص والسكن قال تعالى في سورة الروم/٢١ {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً }، فلا يجوز لمسلم أن يقدم عليه وهو يضممر ما يخل بهذه المعاني السامية، ولما كانت النوايا دفيئة القلوب، ولا يعلمها إلا الله، فإنها لا حكم لها حتى يصرح بها صاحبها، وهناك كثير من المسلمين المستأمنين يقيمون في دار العهد إقامة مؤقتة، يشعر بحاجته إلى الزواج فيها، فيقبل على الزواج من فتاة في تلك الديار وهو ينوي في داخله طلاقها عندما يغادر دار العهد، ونحن من حيث الظاهر لا نستطيع أن نحكم على زواجه بالفساد، لأننا لا نعلم نيته، ولكنه لو صرح وأعلن هذه النية لكان نكاحه فاسداً، ولكننا نجزم بأنه قد قام بعملية غش، بل قام بعملية غش فاحش، وهو بذلك قد ارتكب إثماً عظيماً يستحق عليه من الله ما يستحقه أكبر الغشاشين.

ميراث المسلم المستأمن:

من المشكلات التي يعانيتها المسلمون المستأمنون في دار العهد مشكلة الميراث، لأن أنظمة الميراث في دول دار العهد اليوم تختلف اختلافاً كلياً عن نظام الميراث في الشريعة الإسلامية، ولذلك فإن المسلمين المستأمنين لا يجوز لهم التوارث بغير الشريعة الإسلامية، ولا يجوز لهم اللجوء إلى محاكم دول دار العهد، لأنه ستحكم لهم بما يخالف الشريعة الإسلامية، مع إمكان قسمة الميراث في إطار الشريعة ودياً بالتراضي بين المستحقين له.

المشاركة السياسية للمسلمين في البلاد غير الإسلامية
أحكامها وضوابطها الشرعية

الدكتور نورالدين مختار الخادمي

المقدمة:

بحث (المشاركة السياسية للمسلمين في البلاد غير الإسلامية - أحكامها وضوابطها الشرعية) بحث معاصر يعالج نازلة من أحدث النوازل الواقعة في البلاد غير الإسلامية، وذلك بعد أن عرفت تلك البلاد حضوراً متزايداً لأعداد المسلمين، وتنامياً ملحوظاً لوجودهم ومكانتهم ودورهم وتأثيرهم في مجالات الحياة العامة، ومنها المجال السياسي والدستوري والانتخابي بوجه خاص.

وقد طرحت هذه النازلة المعاصرة عدة تساؤلات واستفسارات تتعلق بشرعيتها ومدى تطابقها وتلائمها مع المبادئ والقيم والمقاصد والأحكام الإسلامية.

وقد كانت المواقف الإسلامية والفتاوى الفقهية إزاء هذه النازلة تتمحور ضمن اتجاهين كبيرين ومتباينين: اتجاه يعرف باتجاه المانعين، واتجاه يُعرف باتجاه المجيزين. ولكل اتجاه أدلته وحججه واعتراضاته وتعليقاته على الاتجاه الآخر. ولست في هذا الصدد معنياً كثيراً ببسط هذه الآراء وأدلتها، فذلك مبسوط ومعروف في كتب الأوائل والأواخر، وسوف أعرض لبعضه بعد قليل، وإنّ الذي يعنيني في هذه المقدمة هو التأكيد على أهمية هذه النازلة وكونها من مستجدات العصر الحالي، وأنها تشكل مطلباً شرعياً وحاجة ماسة لكثير من المسلمين، ولا سيما الذين يقيمون بين ظهرائي الكافرين.

وعليه فإن استصدار الأحكام والضوابط الفقهية لهذه النازلة يُعد أمراً مهماً للغاية، ويساعد المسلمين في ديار غير الإسلام على توضيح

أمورهم وترسيخ وجودهم وترشيد مسيرتهم، هذا فضلاً عن إبراز فعالية المنهج الاجتهادي المعاصر وحيوية المؤسسات والهيئات الفقهية، وتأكيد وترسيخ صلاحية الإسلام وديمومة أحكامه وخاتمية تعاليمه. ولذلك ينهض مجمع الفقه الإسلامي العامر بالهند بدراسة هذه النازلة وغيرها من النوازل الكثيرة التي عالجها في الماضي في مؤتمراته وجلساته، والتي ينوي معالجتها في المستقبل، مستعيناً بآراء ومواقف نخبة طيبة وفئة غير قليلة من العلماء والباحثين الراسخين المجددين.

المراد بالمشاركة السياسية في البلاد غير الإسلامية:

المشاركة السياسية هي القيام بالنشاط السياسي أو العمل السياسي أو ممارسة السياسة، والسياسة كما عرّفها العلماء بأنها تدبير شؤون العامة وتسيير حياتهم بما يحقق مصالحهم ويبعد المفسد عنهم، وقد عرّفها ابن نجيم بأنها فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بها دليل جزئي، وعرّفها ابن عقيل بأنها ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول صلى الله عليه وسلم.

وتشمل المشاركة السياسية كل الوسائل والكيفيات والممارسات التي يقوم بها المشارك السياسي أو الناشط السياسي.

ومن هذه الوسائل والكيفيات والممارسات:

- تكوين الحزب السياسي والانخراط فيه والدعاية له والدفاع عنه وتحمل مسؤولياته والتزاماته وتقبل تبعاته وآثاره.
- الترشح أو الترشيح في الانتخابات، والقيام بالاستفتاء وسبر الآراء.
- القيام بالتحالفات والتكتلات والمناورات السياسية .

- بحث المشكلات المطروحة وإيجاد حلول لها.
 - المساهمة في الأعمال الإدارية والحكومية والوزارية والدستورية.
- ومن سمات المشاركة السياسية في البلاد غير الإسلامية كونها واقعة في بيئة غير إسلامية، وعليه فهي لا تتضبط ولا تحتكم لقواعد وأدلة الدين الإسلامي، بل تحتكم وتنتقيد بما يعارض الإسلام ويناقضه في كثير من الأحوال والأمور. فهذه المشاركة إذن ليست مجرد ممارسة أعمال سياسية عادية كالاتصال بالأحزاب وتنظيم الدعاية وتمويل الحملات الانتخابية، بل هي ممارسة لجملة من الأنشطة والأعمال المدعمة لأحزاب وجمعيات قائمة على ما يخالف الإسلام ويعارضه. ومن هنا يزداد التساؤل حيرةً وتعقداً، وتزداد الإجابة عنه تداخلاً وتشعباً. ولذلك قلت بأن هذه النازلة من الدقة والصعوبة بمكان، وهي لا يُكتفى فيها بمجرد سؤق دليل جزئي أو نص واحد أو توجيه ظاهري وحرفي، بل لا بد فيها من نظر اجتهادي ثاقب يراعي عموم الأدلة و كبريات القواعد والمقاصد الشرعية المعتمدة.

المراد بالمسلمين في غير البلاد الإسلامية:

يُراد بالمسلمين في غير البلاد الإسلامية المسلمون الذين يقيمون في الدول غير الإسلامية، أي الذين يقيمون في البلاد الغربية وبعض أجزاء البلاد الشرقية كالصين واليابان وروسيا الاتحادية وبعض الدول الأخرى الموجودة في العالم.

ويُعرف هؤلاء المسلمون بالأقليات أو المجموعات أو الجاليات المقيمة في تلك البلاد. وينقسم هؤلاء المسلمون إلى مسلمين منحدرين من أصول تلك البلاد كالمسلمين من أصول أوروبية ومن أصول

أمريكية ومن أصول روسية وصينية وكندية، وإلى مسلمين قادمين من البلاد الإسلامية بغرض الإقامة في البلاد غير الإسلامية من أجل العمل أو التعلم أو ربط علاقات مصاهرة أو ما أشبه ذلك. ويُعرف هذان القسمان -اختصاراً- بالمسلمين الأصليين وبالمسلمين المقيمين أو الوافدين. ويتعرض هؤلاء المسلمون إلى عدة مشكلات حياتية مختلفة، منها المشكلات السياسية وموقفهم إزاء التعامل مع الأحزاب والجمعيات والقوانين والنظم والتجارب السياسية الحزبية المبتوثة في تلك البلاد. ويكمن إشكال ذلك في كون تلك الأحزاب والجمعيات والقوانين والنظم تتعارض كلياً أو جزئياً مع تعاليم الإسلام ونظامه ومنظومته.

طرح النازلة عند العلماء الأقدمين:

العلماء القدامى لم يتكلموا صراحةً عن المشاركة السياسية في البلاد غير الإسلامية، وذلك لأنها لم تكن مطروحة بالشكل الذي هي عليه الآن. فالعملية السياسية والحزبية والانتخابية في البلاد غير الإسلامية تُعد حديثة عهد، فقد ظهرت وتنامت في العهود المتأخرة، كما أن مساهمة المسلمين في ذلك ظهرت وبرزت للوجود إثر هجرة المسلمين التي تنامت وتكاثرت أيضاً في العهود الأخيرة. غير أن الفقهاء والعلماء قد تكلموا في آثارهم القديمة عن مسائل تشكل إطاراً فقهياً مرجعياً لمعالجة المشاركة السياسية والحكم عليها وضبطها وتهذيبها. ومن بين هذه المسائل: مسألة الولاء والبراء، ومسألة التقية، ومسألة الاستعانة بغير المسلم، ومسألة تولي الرجل المسلم الفاضل ولاية من الرجل الفاجر والسلطان الكافر. وقد انقسم العلماء إلى فريقين:

فريق يجيز هذا بشروط وقيود، ومن هؤلاء، ابن عطية والماوردي والكيالهراسي والقرطبي وابن تيمية والألوسي، فريق يرى أصحابه منع ذلك.

اتجاهان وموقفان إزاء المشاركة السياسية في البلاد غير الإسلامية وقواعدهما:

برز لدى المعاصرين اتجاهان اتجاهاً تجاه التعامل مع المشاركة السياسية للمسلمين الذين يعيشون في البلاد غير الإسلامية. ولكل اتجاه أصحابه وأنصاره، وقواعده ومبادئه، والذي يعني هنا بدرجة أكبر عرض القواعد والمبادئ بإيجاز واختصار، أما ذكر الأصحاب والأنصار فليس فيه فائدة كبرى، وهو معروض في مظانّه من الدوريات والصحف والكتيبات والأدبيات الفكرية والسياسية والحزبية وغير ذلك.

الاتجاه الأول: جواز المشاركة السياسية وتفعيلها:

يرى أصحاب هذا الاتجاه بأنه لا بأس بممارسة النشاط السياسي من قبل المسلمين في ديار الغرب، وذلك استناداً إلى عدة مبادئ وقواعد شرعية إسلامية، ومنها:

- النصوص الشرعية الكثيرة التي يفهم منها جواز تولي الولاية العامة في ظل دولة غير إسلامية، ومثال ذلك:
- طلب يوسف عليه الصلاة والسلام الولاية وهو في مجتمع مشترك وحكم النجاشي الرجل الصالح وهو في نظام يحكم بغير شريعة الله، وغير ذلك.

- تحقيق أمر الدعوة إلى الله تعالى وتقرير أمر الإصلاح والتوجيه والتربية والتأثير الفاعل والبناء، فالاشتراك مع أهل الغرب في الحياة السياسية يكون طريقاً للتواصل مع هؤلاء وتعريفهم الإسلام وقيمه وأخلاقه، واستجلابهم لحضيرته وداره، ونفي العزلة والانطوائية والمقاطعة التي تجعل الوجود الإسلامي وجوداً مهمشاً ومغيباً ومُبعداً.
- حل مشاكل المسلمين وتيسير إقامتهم بالبلاد الغربية وجلب ما ينفعهم ويصلحهم، فالمشاركة السياسية تجلب الكثير من الحقوق والمنافع بموجب تداعيات وتوارد الآثار الحقوقية والسياسية والاجتماعية التي تتركها المشاركة السياسية، والتي تخدم المسلمين وتسد حاجاتهم ومطالبهم.
- عون المسلمين الذين لا يقيمون بتلك الديار غير الإسلامية، وذلك من خلال اعتبار المشاركة السياسية النافعة وسيلةً لدعم ومساعدة هؤلاء المسلمين عبر ما أصبح يعرف بجماعات الضغط والتكتلات الحزبية والسياسية واللوبيات المختلفة، فبوسع المسلمين المشاركين في السياسة في الدول التي يقيمون فيها أن يقتنعوا أو يجبروا تلك الدول على اتخاذ المواقف الإيجابية إزاء منظومة الإسلام وقضايا المسلمين في العالم.
- تأكيد وتفعيل الخصائص العامة للشريعة (الصلاحية، الواقعية، الاتزان، الشمول، البقاء...،) إذ تكون الصياغة الشرعية لمنظومة المشاركة السياسية خير طريق لتأكيد وتفعيل كون الشريعة صالحة للبيئة الغربية ولغيرها، وكونها شريعة واقعية تشمل جميع الأقطار وكافة الشعوب، وتتعامل مع كل الوقائع والأطوار والظروف، ومنها الواقع

الغربي أو البلاد غير الإسلامية التي تكون للشريعة كلمتها في أحوالها وأنظمتها ومناشطها السياسية والقانونية والانتخابية وغير ذلك. - تحقيق مبدأ (مراعاة الواقع واعتبار الأعراف والعوائد) وقد نال هذا المبدأ اهتماماً معتبراً من قبل الفقهاء والمجتهدين والقضاة والمصلحين والدعاة والمربين، وغيرهم ممن جعلوا هذا المبدأ شرطاً لا بد منه في عملية الإفتاء والاجتهاد والقضاء، وفي منظومة التربية والإصلاح والتوجيه والبناء، وحسب هؤلاء فإن ترك المشاركة السياسية النافعة في البلاد غير الإسلامية قفز على الواقع وتغييب متعمد لشرط ضروري لا بد منه.

الاتجاه الثاني: منع المشاركة السياسية والحذر منها:

يرى أصحاب هذا الاتجاه منع المشاركة على المسلمين الموجودين في البلاد غير الإسلامية ويلزمون بعدم الانخراط فيها ويوصون بالحذر منها، وذلك لعدة مبادئ وقواعد إسلامية، ومنها: - النصوص الشرعية الكثيرة التي تصف بالكفر والفسوق والظلم كل من لم يحكم بما أنزل الله تعالى، والتي تجعل الحكم لله وحده، والتي تنهى عن الاحتكام إلى شريعة غير شريعة الله، والتي تنهى عن الركون إلى الظالمين أو اتخاذهم أولياء، والتي تحرم الاستعانة بالكفار، وغير ذلك. - قاعدة الولاء والبراء، والحب في الله والبغض في الله، ومناصرة المسلمين ومعاداة الكافرين، وتعد المشاركة السياسية في البلاد الغربية -حسب هذا القول- واقعة على خلاف هذه القاعدة، وموقعة في موالة الكفار والملاحدة ومناصرتهم ودعمهم، وموصلة إلى التخلي عن

- المسلمين وربما معاداتهم بالسكوت عن معاداة الكفار لهم ويعون أعدائهم عليهم. وقد نُهي في شرع الله عن كل ذلك.
- قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فتُعد المشاركة السياسية اعترافاً بالأنظمة السياسية المعادية والمخالفة لمنهج الإسلام وقيمه وأحكامه، وتعد كذلك سكوتاً عن الجوانب الإفسادية والسياسات المنكرة لتلك الأنظمة. وكل هذا يعد مخالفةً لقاعدة المعروف والمنكر، إذ تقوم هذه القاعدة كما هو معلوم على إقرار المعروف والدعوة إليه، وعلى إنكار المنكر والنهي عنه والعمل على دفعه أو تقليبه.
- قاعدة بناء الشخصية المسلمة المتميزة والبارزة والمحافظة، فتكون المشاركة السياسية مضيعةً لمعالم هذه الشخصية، وذلك بذوبانها في عالم الآخر وجعلها تابعة للأمر الواقع السياسي ومقلدةً لأصحابه وجاريةً وراء شعاراتهم ولافتاتهم وصخبهم.
- قاعدة عدم الجدوى وعدم المردودية وعدم الفائدة من القيام بالمشاركة السياسية، فكثيراً ما أوقعت هذه المشاركة أعداداً كبيرة من المسلمين في تبديد الأوقات والجهود والأموال، ومن غير فائدة تُذكر. ويتأكد هذا الأمر كلما كان المسلمون المشاركون يشكون الضعف المالي والتنظيمي والإعلامي والتقني والمفهومي السياسي أمام القوة المالية والتنظيمية والإعلامية والتقنية والتجريبية التي تحوزها الفئات والطوائف السياسية غير الإسلامية، وفي بلاد الغرب بالخصوص.

الأحكام الفقهية للمشاركة السياسية في البلاد غير الإسلامية:

أمام هذين الاتجاهين المتناقضين يتعين اتخاذ الرأي الفقهي في هذه النازلة المعاصرة، ولن يكون ذلك ممكناً إلا بعرضها على جملة من

القواعد والمقاصد الشرعية المعتبرة التي تكون الإطار الأمثل لتحقيق ذلك الرأي الفقهي، لا سيما وهذه النازلة معدودة ضمن النوازل الاجتهادية التي لم ترد حيالها نصوص صريحة ومباشرة، وكذلك فهي من قبيل النوازل الخلافية، وذلك لأنها تتسم بتداخل وتعقيد كبيرين، يعودان إلى اختلاف مجالاتها ومآلاتها وآثارها وغير ذلك مما يكون طرحه مساعداً في استصدار الأحكام الفقهية المناسبة والمعقولة والصحيحة. وعليه فإن عرض مجالات المشاركة السياسية يعد ضرورياً، وذلك لتوقف الأحكام الفقهية عليه. فما هي إذاً المجالات الممكنة في المشاركة السياسية في بلاد الغرب؟

مجالات المشاركة السياسية في البلاد غير الإسلامية:

مجالات المشاركة السياسية تتنوع وتختلف بحسب مجالات العمل السياسي نفسه، وبحسب الدول والأنظمة والبيئات السياسية والحضارية في البلاد غير الإسلامية. ومن بين هذه المجالات:

- مجال تكوين الأحزاب والجمعيات السياسية.
- مجال التعامل مع الأحزاب والجمعيات السياسية غير الإسلامية.

مجال تكوين الأحزاب والجمعيات السياسية:

تكوين الأحزاب والجمعيات السياسية أصبح عملاً ممكناً لدى المسلمين الذين يقيمون في كثير من البلاد غير الإسلامية، ولا سيما في البلاد الغربية، وذلك بموجب القوانين والأعراف المتبعة في هذه البلاد. إذ يمكن للمسلمين في دولة غربية ما أن يسهموا في الحياة السياسية بتكوين حزب سياسي أو جمعية سياسية أو أي إطار تنظيمي وقانوني

يكون أداةً للتعبير عن آرائهم وتحقيق مطالبهم وأخذ حقوقهم وإشاعة أفكارهم والدعوة إليها بالطرق السلمية والقانونية.

الحكم الفقهي لمجال تكوين الأحزاب والجمعيات السياسية:

الحكم على هذا العمل يتحدد في ضوء طبيعته وأهدافه ومآلاته، فإذا كان هذا العمل نافعاً ومفيداً فلا حرج في مزاولته ولا مانع من تناوله، وقد يرقى الحكم إلى درجة التأكيد العام والوجوب الكفائي إذا كان هذا العمل مؤدياً إلى منافع مؤكدة وموصلاً إلى نتائج ضرورية للمسلمين في ترسيخ وجودهم وتقوية صفوفهم وتمكين دينهم.

والوجوب الكفائي هنا يتعلق بالقائمين على أمر المشاركة تنظيراً وتخطيطاً وتنظيماً وتطبيقاً ومتابعةً وتقويماً. أما جمهور المسلمين فيتعين عليهم إنجاز هذا العمل ودعمه، كل حسب موقعه وموقفه ودوره، وينبغي هذا على قاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، وقاعدة (الوسائل لها أحكام المقاصد).

قواعد ومقاصد الحكم الفقهي لمجال تكوين الأحزاب والجمعيات السياسية:

يستند هذا الحكم إلى عدة قواعد ومقاصد شرعية، ومنها:

- قاعدة جلب المصالح وتكثيرها وتكميلها ودرء المفساد وتقليلها وتنقيصها، فتكوين الأحزاب والجمعيات يكون طريقاً إلى جلب مصالح كثيرة، ودرء مفسد كثيرة، ولعل من بين المصالح: مصلحة المحافظة على الذات الإسلامية المستقلة أو الكيان الإسلامي المتميز، ومصلحة المكاسب السياسية والحقوقية والمدنية والمعاشية التي يحصل عليها

المسلمون بموجب الممارسة السياسية والانخراط في المنظومة الدستورية والحضارية في البلد الذي يعيشون فيه.

- قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الله تعالى وإرادة الإصلاح والتوجيه بحسب المستطاع (إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت)، فالأحزاب السياسية التي يقوم عليها المسلمون قد تكون من وسائل الدعوة إلى الله ومن طرق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإصلاح الناس وتهذيبهم، وذلك من خلال ما تطرحه من برامج وأفكار مفيدة ومميّزة، من خلال التحلي بالممارسات والفضائل الفاعلة والمؤثرة في النفوس والوقائع، ومن خلال عملية الإصلاح السياسي والقانوني التي بإمكانها أن تزيل الكثير من المفسدات والردائل وأن تدعم وتقوي مواطن الخير والمعروف والقيم النبيلة.
- قاعدة الموالاة والنصرة، وذلك من خلال ما يمكن أن تقوم به هذه الأحزاب والجمعيات من دور بارز في نصرته بعض القضايا العربية والإسلامية ودعمها، كقضية فلسطين وقضية التنمية، ومثال اللوبي الصهيوني وتأثيره في السياسة الخارجية ليس عنا ببعيد.
- قاعدة تفعيل الأحكام الشرعية وتطبيقها في أرض الواقع، فالمسلمون عامة والعلماء والدعاة خاصة مأمورون بوضع الأحكام في الواقع وإدخالها في ميدان الحياة، وهذا على غرار ما ذكر الشاطبي -رحمه الله تعالى- من أن من مقاصد الشارع وضع الشريعة للامتثال، فلا يستبعد أن تسهم المشاركات السياسية المتوالية في تحقيق التراكم المعرفي والشرعي والامتثالي، الذي يكون له، على المدى البعيد وعلى امتداد أجيال وأعمار دوره البارز في تحكيم الشرع وسياسة النفوس به، ومن يدري لعل أخلاف الغربيين وفروعهم يكونون على صراط

مستقيم بفضل الله أولاً ثم بجهود المسلمين وأعمالهم في الوقت الحالي وفي الذي يليه ثم الذي يليه.

مجال التعامل مع الأحزاب والجمعيات السياسية غير الإسلامية، هذا المجال أكثر غموضاً وتداخلاً من المجال الأول، وذلك لأن العمل السياسي هنا لا تلاحظ فيه الاستقلالية التنظيمية والبشرية والفكرية على الأقل كما هو الحال بالنسبة للمجال الأول، أي أنه يختلط فيه المسلم وغير المسلم ويشتركان في نفس الحزب أو الجمعية التي تقوم على أساس غير إسلامي. وهنا يطرح سؤال عن مدى شرعية أن يؤيد المسلم المبادئ والأفكار غير الإسلامية أو يرشح إنساناً غير مسلم ويتبنى منهجاً غير إسلامي كالمنهج الليبرالي أو القومي أو المسيحي أو غيره. والحكم على هذا المجال يتحدد بحسب استخداماته ونتائجه وفي ضوء فقه القواعد والمقاصد والموازنات الشرعية.

الحكم الفقهي لمجال التعامل مع الأحزاب والجمعيات السياسية غير الإسلامية:

الحكم الفقهي على هذا المجال يتحدد في ضوء أهدافه ونتائجه، أي في ضوء جملة المصالح والمنافع أو جملة المفسدات والمضار المترتبة عليه. فإذا كان هذا التعامل متضمناً لمصالح غالبية ولمنافع مشروعة للمسلمين فلا حرج في الأخذ والعمل به، أما إذا كانت مفسده غالبية لمصالحه أو كان ضرره السياسي والديني والحضاري أشد وأكبر فلا شك في طرحه واستبعاده واستبداله بالذي هو خير. ويتراوح هذا الحكم الفقهي بين الإباحة والوجوب الكفائي، وذلك بحسب النتائج والحقائق وجملة الملابسات والحيثيات المختلفة التي يُنظر فيها وتُتبع وتُستقرأ وتستتطق.

ولذلك لزم على كل تكتل أو مجموعة إسلامية أن تديم النظر وتعمق الاستشارة وتدقق الاجتهاد حتى تستتبط الملائم والمناسب لها. وهذا الحكم الفقهي يستند إلى جملة من القواعد والمقاصد والضوابط الشرعية المقررة والمعتبرة، ويتأسس على ما يصطلح عليه بفقهِ الموازنات أو فقهِ الأولويات أو فقهِ النوازل والقضايا المعاصرة. إذ لا يمكن الحكم على هذه المشاركة بالاعتماد على ظواهر النصوص الشرعية أو بالاستناد إلى كلام الأوائل من العلماء والفقهاء، فهذه النازلة المعاصرة كما ذكرنا نازلة مستجدة ومُحدثة ولم ترد إزاءها نصوص وأقوال صريحة ومباشرة.

القواعد والمقاصد الشرعية لهذا الحكم:

انبنى هذا الحكم على مراعاة عدة قواعد ومقاصد شرعية، ومنها:

- جلب المصالح أو تكثيرها، ودرء المفسد أو تقليلها، فهذه القاعدة تنص على أن الشريعة الإسلامية هادفة لتحقيق المصالح وإيجادها تحصيلها، وإذا تعذر ذلك فلا أقل من أن يُعمل على تكثيرها إيجاد قدر وأحجام منها، إذ تعذر وقوع الكل لايغني ترك الأغلب أو لبعض، فما لا يدرك كله لا يترك جله. وكذلك فإن الشريعة هادفة إبعاد المفسد ودفعها وطرحها، عند تعذر ذلك فلا أقل من أن يدفع ويُبعد أغلبها وأكثرها أو بعضها وأجزاء وأحجام منها.

وفي مسألة هذه المشاركة السياسية تكون هذه القاعدة جلية ومهمة في تحديد الحكم الفقهي المطلوب، فيمكن أن تكون هذه المشاركة وُدية إلى جلب مصالح مهمة للمسلمين في البلاد غير الإسلامية أو تكثيرها أو إيجاد بعضها وتحصيل أجزاء منها، ومن هذه المصالح مصلحة تعزيز

الوجود السياسي والدستوري والقانوني والذي سيكون له الأثر الواضح على صعيد سائر المكاسب والمنافع الحياتية والمدنية الأخرى، ومصصلحة الانخراط الفعلي في عمق المجتمع مما يكون له الأثر على مستوى الدعوة إلى الله واستجلاب الناس إلى الإسلام وإخراجهم من دائرة الكفر والفساد والإلحاد.

كما يمكن أن تكون هذه المشاركة مُبعدة لكثير من المفاصد أو لعدد منها، وذلك على نحو مفسدة الحرمان من القيام بالواجبات الدينية ومفسدة الحرمان من مزاولة النشاط الحقوقي والمدني، أو مفسدة الإبعاد والطرْد، أو مفسدة التوظيف السياسي واتهام المسلمين بالانغلاق والانفصالية والمغالاة ومعاداة أهل الحضارات الأخرى.

- عند تعارض مفسدتين تُرتكب أخفهما وتُدفع أشدهما، الضرر الأشد ي زال بالضرر الأخف، ويختار أهون الشرين، وفي مسألة المشاركة السياسية هذه تُنصّر مفسدتان:

المفسدة المترتبة على المشاركة (كمفسدة الانسلاخ عن الذات، ومفسدة الإخلال بالولاء والبراء، ومفسدة عون الأعداء على الأمة..)، والمفسدة المترتبة على عدم المشاركة (كمفسدة الحرمان من حقوق عدة، ومفسدة تقوية فرصة الدعوة والإصلاح، ومفسدة تضييع تعزيز الوجود وتقوية الذات..)، فهاتان المفسدتان متعارضتان، وترجيح إحداهما يتحدد بحسب الغلبة، أي أن المفسدة الأكبر والأعظم والأدوم والأعم هي التي ينبغي أن تُدرأ وتُدفع. أما المفسدة الأخرى فتتحمّل وتُرتكب، وذلك بناء على هذه القاعدة المقاصدية الجليّة، وبناء على قاعدة (العبرة للغالب)، وقاعدة كون المصالح والمفاصد في الدنيا كونهما غالبتين وغير خالصتين.

- قاعدة العبرة في المصالح والمفاسد كونهما غالبتين وغير خالصتين ومنتحضتين، أي أن المصلحة الشرعية لا تخلو من بعض الضرر غير أن هذا الضرر يسير وضئيل، والمفسدة الشرعية لا تخلو من بعض النفع، غير أن هذا النفع قليل وضئيل، ودليل هذا قوله تعالى في النفع القليل للخمر والميسر: (وإنهما أكبر من نفعهما)، ومن أمثلة ذلك في فقها الإسلامي مصلحة القصاص والتي هي حفظ النفوس (ولكم في القصاص حياة)، وهذه المصلحة فيها ضرر على الجاني، غير أن هذا الضرر يُعد يسيراً وقليلاً في نظر الشرع، وعليه فلا يُتنازل عن القصاص ولا يُترك، لأن العبرة بالغالب، والعبرة بالمصلحة الغالبة، ولا يلتفت إلى الضرر اليسير الذي يوجد فيها، فمصلحة حفظ النفوس مُقدم على مصلحة إراحة الجاني من آلام القصاص، فهذه الآلام قليلة وضئيلة وتركها بإراحة الجاني منها يضيع مصلحة أهم ويجلب مفسدة أكبر وضرراً أفدح، ألا وهو انعدام أمن النفوس وتعريضها للقتل والتخويف والتدمير والهلاك.

وفي هذه المشاركة السياسية قد يكون للمسلمين المشاركين نفع كبير وغالب، ولكنه مشوب ببعض الضرر اليسير أو يوجد فيه بعض الفساد القليل، كالسكوت عن مبدأ فكري وسياسي مخالف للشرع يقوم عليه الحزب الذي يرشح المسلمون زعيمه أو برنامجه، وهذا السكوت عن هذا المبدأ لا شك أنه ضرر وفساد، إذ لا يجوز للمسلم ذلك، غير أنه ضرر يرتكب لتحقيق مصلحة أهم ولتقويت منكر أشد، وعلى المسلمين مع هذا التجويز أن يُنكروا ذلك بقلوبهم وبإحياء سنن وتعاليم الإسلام في نفوسهم وكياناتهم وبيئاتهم، وأن يبينوا للناس الحق من الباطل والمعروف من المنكر، كما عليهم أيضاً أن تكون

قصودهم خالصةً لوجه الله وأن لا يريدوا بهذه المشاركة الشهرة والرياء والسمعة، والاستهلاك السياسي والانتصار للنفس أو للفئة وبلوغ المكاسب العاجلة والحظوظ الزائلة، بل ينبغي عليهم تخليص النيات في كل ذلك واحتساب الأجر عند الله، والصبر على السكوت على بعض الباطل من أجل كثير من الحق. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

كما يمكن للمسلمين في هذه المشاركة أن يكون عليهم فساد كبير مشوب بنفع قليل، ومثال ذلك حصول فتنة داخلية بين المسلمين بسبب المشاركة، ومعلوم ما للفتنة من مفاصد التفرق والتدابير وربما التناحر و الاقتتال، وقد يوجد نفع قليل مع هذه الفتنة، كحصول بعض المكاسب المادية للمشرفين والمنظمين وحصول الشهرة والدعاية لبعض الوجوه وحيازة بعض المواقف والمواقع، فهذا النفع يُعد قليلاً أما النفع الأكبر الذي يحصل بوحدة المسلمين واعتصامهم وتوحدتهم، ولذلك يُترك ويُدفع ولا يلتفت إليه ولا يعول عليه، فالعبرة بالغالب، والفساد مدفوع ومرفوع ولو أدى إلى بعض الخير وبعض الصلاح (قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما).

ديار غير المسلمين ديار دعوة وليست ديار حرب، وذلك لأن المسلمين في البلاد غير الإسلامية يقيمون ويعيشون بناءً على اتفاقيات وعقود وقّع عليها أصحابها والتزموا بما فيها من بنود وفصول وشروط، وعليه فلا يمكن اعتبارها داراً للحرب والمواجهة، بل هي دار يتسع المجال فيها للدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة ولالإصلاح والتأثير الفاعل بالحجة والسلم والإقناع وبمراعاة قواعد اللعبة السياسية

والحياتية المتبعة في تلك الديار. هذا بالإضافة إلى حرية المسلمين في تلك الديار لممارسة تدينهم وحقوقهم.

ضوابط المشاركة السياسية في البلاد غير الإسلامية ومستلزماتها:

إطلاق الحكم الفقهي على مجال التعامل مع الأحزاب والجمعيات غير الإسلامية (التراوح بين الإباحة والوجوب الكفائي) ليس على إطلاقه وعمومه، وإنما هو منوط ومرتبب بأمر تضبطه وتهذبه، وحتى المقاصد والقواعد التي استند إليها فهي ليست مطلقة عن الاعتبار الشرعي الإسلامي والتأطير الأخلاقي الإنساني. وطرح هذه الضوابط والمستلزمات يحقق الخاصية الشرعية الإسلامية الأخلاقية لهذه المشاركة، ويضمن لها درجات عالية من النجاح والفائدة والتأثير، ويطمئن المترددين والمتوقفين، ويزيد في اطمئنان المقبلين والمتحمسين. والله الموفق لخير الأقوال والأعمال.

ضوابط المشاركة السياسية:

- ضوابط المصلحة الشرعية نفسها: وكما ذكرنا فإن مدار الأحكام الفقهية للمشاركة هو تحقيق المصلحة، سواء أقلنا بأن المصلحة هنا هي جلب نفع غالب وراجح أو دفع فساد غالب وراجح، وهذه المصلحة التي يراد تحقيقها إنما هي مصلحة منضبطة ومشروطة، وليست مصلحة على عمومها وإطلاقها أو محكومة بالأهواء والمتغيرات والشهوات، أو غير ذلك.

والتأكيد على حصول هذه الضوابط والشروط يجعل الحكم الفقهي للمشاركة صحيحاً وصائباً بمشيئة الله، ويجعل القائمين على أمر المشاركة في طريق مستقيم وسائر في طريق قويم.

وجملة القول في ضوابط المصلحة:

- كونها مصلحة تخدم مصالح الدنيا والآخرة، فلا ينبغي أن تُقتصر على مكاسب الدنيا ومنافعها فحسب، وهذا يتأسس على أن الدنيا بلاغ للآخرة وعلى أن كل الأعمال الدنيوية إنما وُضعت لتحقيق السعادة الأبدية في الجنات العلية، وعليه فإن المشاركة السياسية لا ينبغي أن تُقتصر على تحصيل المكاسب الزائلة التي لا أثر لها سوى سد الحاجة المُتعبة والترفية العاجلة وترك الآثار الآجلة والنتائج الدائمة المتمثلة في إصلاح النفوس وتهذيبها وتقويم حياتها بما يوصلها إلى مرضاة ربها وحنانه ورحماته.
- كونها مصالح تحقق معاني العبودية والأخلاقية والإنسانية، فالممارسة السياسية في ديار غير المسلمين ينبغي أن تتسم بكونها ممارسة تعبدية من جهة القصد والنية والاحتساب ومن جهة موافقة مراد الشارع وسننه وتعاليمه، وينبغي أن تتسم بكونها ممارسة أخلاقية وإنسانية من جهة التحلي بفضائل الأخلاق ومراعاة القيم الإنسانية، وليس الارتكاز على مجرد المعاني النفعية البراغماتية والمرتكزات المادية الاستغلالية الربحية، ومن غير مراعاةٍ لدين أو خلق أو أدب أو رحمة وإحسان وغير ذلك.
- كونها مصالح غالبية وراجحة وكلية وعامة وقطعية، وقد ذكر العلماء قديماً وحديثاً أن المراد بالغلبة والرجحان كونها غير خالصة أو هي مشوبة ببعض الضرر والألم والفساد، فيصعب أو يتعذر وجود المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة، كما ذكروا بأن المراد بالكلية والعموم كونها غير مقتصرة على مجال حياتي معين وغير مقصورة على فئة بعينها، بل لا بد من مراعاة الشمول في النظر إلى

الأمر ولا بد من مراعاة كافة المسلمين، أو أغلبهم في تحقيق مصالح المشاركة وجلب منافعها، لا يجوز مثلاً أن تُقتصر مصالح المشاركة على بعض القائمين عليها أو على فئة سياسية حزبية وانتخابية وعلى حساب الجمهور العريض من المسلمين المقيمين في تلك الربوع.

- عدم الخروج أو الانحراف عن المبادئ والثوابت الإسلامية، كإنكار معلوم من الدين بالضرورة، أو الوقوع في عون غير المسلمين على المسلمين، كما لا يجوز للمسلمين أن ينصروا كافراً على مسلم إلا من ظلم، ولا يجوز للجماعات المسلمة أن يكون لهم ولاء مزدوج بحيث يقيم وزناً للاعتبارات الإقليمية أو القومية أو الوطنية أو القرابية، فميزان الإسلام هو ميزان الجميع.

مستلزمات المشاركة السياسية:

المستلزمات هي جملة الأمور التي يلزم استحضارها ومراعاتها في عملية النشاط السياسي أو المساهمة السياسية في البلاد غير الإسلامية. وهذه المستلزمات تتكامل مع الضوابط والشروط في تحقيق مشاركة شرعية وإيجابية وفاعلة.

ومن هذه المستلزمات:

- إعمال النظر الجيد والفكر الدقيق في أمر المشاركة وفي جدواها وفعاليتها وفوائدها، وذلك للوصول إلى تحديد موقف واضح وحاسم من القيام بالمشاركة أو الامتناع عنها، ويكون هذا الموقف حاصلًا بحسب القطع واليقين أو بحسب الظن الغالب والراجح.

- وغلبة الظن معتبرة في الأحكام والفقهاء والاجتهاد. ومما يعين على هذا تعميق وتوسيع دائرة الشورى بين الأفراد والفئات والأحزاب والجمعيات والمراكز الإسلامية المقيمة في ديار غير المسلمين، وكذلك تعميق دائرة استشارة العلماء والمجامع والهيئات والمراكز الفقهية والبحثية والمعرفية المبنوثة في مشرق البلاد الإسلامية ومغربها.
- اختيار الأكفأ والأعلم والأفعل في القيام بالمشاركة السياسية، وذلك لأن النشاط السياسي عموماً وفي الديار غير الإسلامية خصوصاً يتطلب الكفاءة العالية والافتدال المهم في التنظير والتنزيل والحركة الدائبة والإرادة المتجددة، وهدف هذا كله هو تحسين الأداء السياسي في تلك البلاد وتحصيل فوائده ومنافعه ودفع أضراره ومخاطره.
- إيجاد هيئة تنظيمية وعلمية وسياسية تقوم بتنظيم عملية المشاركة والإعداد لها والاتصال بالجمهور العظيم من المسلمين بغرض إقناعهم وتنقيحهم وتوجيههم نحو عملية المشاركة السياسية الفاعلة والبناءة.
- جواز احتفاظ الجماعات المسلمة بتنظيمها المستقل وأسلوبها في الدعوة والعمل السياسي، وهذا لا يتنافى مع التعاون والتعاهد مع إخوانه من الجماعات الأخرى لتحقيق الأهداف المشروعة.
- إشاعة الروح الفقهية المقاصدية الإسلامية الأصيلة، وبث الثقافة الاجتهادية التعليلية المصلحية الشرعية المعتبرة، والعمل على تهيئة كثير من العقول الإسلامية كي تتقبل وتستجيب لمنهج الاجتهاد العصري المستند إلى مراعاة الواقع والأعراف بثبات وأصالة، وإلى مراعاة الأولويات وتطبيق فقه الموازنات وتجنب التعميم والإطلاق والتعويل المفرط على الظواهر والمباني والالتفات إلى المعاني والمقاصد والجواهر ومن غير تفويت في الأشكال والكيفيات والصور الثابتة والقطعية والتي لا

تقبل التعطيل ولا التجديد ولا التبديل. وقد نص علماؤنا منذ قديم الزمان على أن العبرة بالمقاصد والمعاني وليس بالألفاظ والمباني، وعلى أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد في المعاش وفي المعاد، وعلى أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال، وعلى أنه لا يُنكر تغيير الأحكام بتغيير الزمان، وعلى أن شرعنا نوعان: ثابت وقطعي، ومتغير وظني، وعلى أن الوسائل لها أحكام المقاصد، وهكذا فأشاعة هذه الثقافة المقاصدية وهذا الوعي الاجتهادي التعليلي في أوساط المسلمين يوصلان إلى تحقيق الفهم الأقرب للإسلام وتقرير الممارسة الإسلامية الواقعية التي يتحقق لها الاقتدار على بناء الذات وقوتها وصمودها وتأثيرها في العالم الذي تعيش فيه. ويوصلان كذلك إلى الاقتناع بمشروعية المشاركة ويجدواها ويدفعان استتبعات رفضها ومجافاتها واستنقاحها.

خلاصة البحث

- قضية (المشاركة السياسية للمسلمين في البلاد غير الإسلامية - الأحكام والضوابط الشرعية) قضية معاصرة استجدت في البلاد غير الإسلامية بموجب تطور الحياة السياسية والدستورية والانتخابية في تلك البلاد، وبموجب تزايد عدد المسلمين وحصولهم على الجنسيات وحيازتهم لمكاسب قانونية كثيرة.
- يُراد بالمشاركة السياسية ممارسة آليات ووسائل النشاط السياسي، كتكوين الأحزاب والانخراط فيها، والترشح والترشيح في الانتخابات، وبحث المشكلات المطروحة وإيجاد حلول لها . . . وغير ذلك.

- يُراد بالمسلمين في البلاد غير الإسلامية المسلمون الأصليون والمسلمون الوافدون الذين يعيشون في تلك البلاد ويقومون فيها.
- العلماء القدامى تكلموا عن تولي المسلم الولاية من الكافر والفاجر، وقد كان لهم في ذلك رأيان: رأي بالجواز بشروط، ورأي بالمنع.
- ويترجح ما ذهب إليه القائلون بالجواز المشروط، لقوة أدلتهم وسلامتها من المعارضة، ولكونه أليق بالعصر وأنسب للمقاصد والمصالح.
- المعاصرون كان لهم اتجاهان اثنان إزاء التعامل مع هذه القضية: اتجاه الجواز واتجاه المنع، وكان لكل اتجاه قواعده ومبادئه. والراجح ما قاله المجيزون لقوة حججهم ولأهمية المصالح الشرعية المترتبة على رأيهم ولمناسبته للواقع ومتطلباته.
- الأحكام الفقهية للمشاركة السياسية في البلاد غير الإسلامية تتحدد بحسب مجالاتها وأهدافها وآثارها، وفي ضوء القواعد والمقاصد الشرعية.

وهناك مجالان كبيران للمشاركة السياسية:

- ١- مجال تكوين الأحزاب والجمعيات السياسية.
- ٢- مجال التعامل مع الأحزاب والجمعيات السياسية غير الإسلامية.
- الحكم الفقهي لمجال تكوين الأحزاب والجمعيات السياسية هو التردد بين الجواز والوجوب الكفائي.
- الحكم الفقهي لمجال التعامل مع الأحزاب والجمعيات السياسية غير الإسلامية هو التردد بين الجواز والوجوب الكفائي.

- يستند الحكماء الفقهاء إلى عدة قواعد ومقاصد شرعية تتمحور من حيث الجملة- في قاعدة الموازنة الشرعية والمقاصدية، أي النظر في عموم الأدلة الشرعية وخصوصها، واستحضار المصالح والمفاسد الشرعية والترجيح بينها عند التعارض بشروط وأدوات الترجيح المعروفة.
- من القواعد التي استند إليها الحكم الفقهي لمجال تكوين الأحزاب والجمعيات السياسية: قاعدة جلب المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها، وقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الله، وقاعدة الموالاة والنصرة، وقاعدة تفعيل الأحكام الشرعية وتطبيقها.
- من القواعد التي استند إليها الحكم الفقهي لمجال التعامل مع الأحزاب والجمعيات السياسية غير الإسلامية:
- قاعدة جلب المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها، وقاعدة تقديم المفسدة الأخف على المفسدة الأشد عند التعارض، وقاعدة ترجيح الأغلب في المصالح والمفاسد، وقاعدة كون العالم غير الإسلامي عالم دعوة لا عالم حرب ومواجهة.
- لا بد أن تتضبط المشاركة السياسية بجملة ضوابط وشروط، ومنها: ضوابط المصلحة الشرعية نفسها: كأن تكون المصلحة تراعي كون الدنيا بلاغاً للآخرة، وكونها تحقق معنى العبودية والأخلاقية والإنسانية، وكونها تراعي الثوابت والقطعيات الإسلامية المقررة.
- للمشاركة السياسية عدة مستلزمات تسهم في إنجاح هذه المشاركة وتطويرها، وفي طمأننة المشاركين المعاونين وسائر جمهور العامة، ومن هذه المستلزمات: إعمال النظر الجيد والمشاورة الجماعية، واختيار الأكفأ والأعلم والأحكم، وإيجاد هيئة تنظيمية وعلمية وسياسية لتقوم بعملية المشاركة تنظيراً وتطبيقاً، ومراعاة الخلاف الفقهي والفكري والسياسي

والأدبي وإشاعة الروح المقاصدية والوعي الدقيق بفقهِ الموازنات والأولويات وبأحوال الواقع والحياة من غير إخلال بمنهج الوحي وتعليماته الكريمة.

- على العلماء والفقهاء والمجتهدين والمفكرين والدعاة والأكاديميين أن يبذلوا جهوداً أكبر في زيادة دراسة هذه النازلة وغيرها من نوازل العصر، حتى نصل إلى استصدار الأحكام والحلول الإسلامية المناسبة شرعاً وعقلاً وواقعاً.

المصادر والمراجع

- ١- الاجتهاد المقاصدي: نورالدين مختار الخادمي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، سنة ١٤١٩، صدر ضمن سلسلة كتاب الأمة القطرية (العدد- ٦٥/٦٦).
- ٢- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: دار المعرفة بيروت، بلا تاريخ.
- ٣- أصول الفقه: محمد أبو زهرة.
- ٤- الذخيرة: شهاب الدين القرافي.
- ٥- القواعد الفقهية: الدكتور علي أحمد الندوي: دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة ١٤١٨-١٩٩٨.
- ٦- قواعد المقرئ: تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد، طبعة جامعة أم القرى بمكة المكرمة. بلا تاريخ.
- ٧- قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية: مصطفى بن كرامة الله مخدوم: دار إشبيلية، الرياض، الطبعة الأولى سنة - ١٤٢٠ / ١٩٩٩م.
- ٨- مشاركة المسلم الأمريكي في الحياة السياسية الأمريكية: د- علي محمد الصوّاء، أستاذ بقسم الفقه المقارن، كلية الشريعة بالجامعة الأردنية، مجلة

الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة ١٧ العدد ٥١، شوال ١٤٢٣ / ديسمبر ٢٠٠٢.

٩- مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام: د- عمر بن صالح بن عمر: دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٣ / ٢٠٠٣م.

١٠- منهج فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية: د- عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوة: مجلة البحوث الفقهية المعاصرة: العدد ٥١ السنة الثالثة عشرة ١٤٢٢ / ٢٠٠١.

١٠- الموافقات في أصول الشريعة: أبو إسحاق الشاطبي: دار المعرفة، بيروت، لبنان. بلا تاريخ.

علاقات المسلمين مع غيرهم بداخل دولة غير إسلامية

الدكتور محمد محروس المدرس الأعظمي

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيّد المرسلين، وعلى آله

وصحبه ومن دعى بدعوته إلى يوم الدين وبعد

فقد استجدت في أزماننا أوضاعٌ شتى، لا تخفى بحالٍ على المنتبِع، فبعد أن كان المسلمون يقسّمون العالم، إلى: دار الحرب ، ودار الإسلام .. فقد أصبح هذا الأمر موضع نظر متمعّن، فهذا التقسيم كان له واقعٌ في العالم القديم، حينما بدأ المسلمون في مجتمعٍ موحدٍ، أخذ ينمو ويتّسع، وهو متّصل

ومتواصل .. فيكون ما عداه هو: دار الكفر، في مقابل دارهم التي هي دار الإسلام.

ولما انحسرت سلطة المسلمين عن بلادٍ كثيرةٍ، وآمن أناسٌ في بلادٍ محكومةٍ بالكفار .. فقد أصبح التقسيم المتقدم موضع نظر، نظراً لتغيُّر الواقع الملموس ، فلو بقينا في النطاق المتقدم، فسوف تلزم منه أمور:

أ. وجوب الهجرة على من أسلم في بلاد الكفر .. [فراراً بدينه].
ب. وجوب هجرة من تبقى من المسلمين، عن البلاد التي انحسر عنها سلطانهم.

وفي النتائج المتقدمة أضرارٌ لا تحصى، فمن ذلك:

١. تركهم لأموالهم ، وأمتعتهم .
٢. تركهم لمراكزهم التي يحتلونها .. تجاريةً، أم اجتماعية، أم سياسية .. الخ.
٣. خسراهم للمراكز العلمية، وللمؤسسات الإسلامية، ولمساجدهم، ولجوامعهم .. الخ.

٤. خسراهم إمكانية التأثير في قرارات حكام تلك البلاد، وما تمثله من تأثير في أحوال العالم الإسلامي.

٥. خسراهم لانتماءاتهم إلى تلك المجتمعات، وجنسياتهم التي يحملونها لتلك البلدان، وما تمثله من امتيازات جمّة، منها :

أ. قدرتهم على التنقل في شتى بلدان العالم ب: أمان، بل باحترام، بل .. بتقديم : مساعدات ، وإعانات .. تنفع في الدعوة الإسلامية.

ب. إمكان دخولهم وخروجهم إلى تلك البلدان التي يحملون جنسياتها، مما يسهل عليهم سبيل الدعوة فيها .. ولولا ذلك فقد لا يستطيعون إلاّ بصعوباتٍ جمّة.

ج. إمكان الاستفادة من الحريات التي تمنحها تلك البلدان لرعاياها، وهي - في كثيرٍ من الأحوال - لا يمكن الحصول عليها في بلدانٍ إسلاميةٍ كثيرةٍ.

د. الاستفادة من القدرات العلمية الهائلة، من: وسائل اتّصال، ووسائل حصول على معلومات، وجودة الطباعة، وحسن الصناعة الإلكترونية لإعداد برامج إسلامية دعوية، وتوفر الكتب التي تصدر في كلِّ أنحاء العالم فهم يفتنونها لمكتباتهم .. وأغلب هذا لا يتيسر في بلاد المسلمين.

لأجل كلِّ هذا .. فأنا لست مع من يوجب الهجرة على المسلمين في بلاد الكفر، وإلّا سنوجبها على المسلمين في: النيبال، والهند، والفلبين، وتايلاند، وسريلانكا، وماينمار .. فضلاً عن: أميركا، وبريطانيا، واليابان، وبلدان أوروبا، وأمريكا اللاتينية، وأغلب البلاد الأفريقية، وأستراليا، ونيوزلندة .. و .. الخ. فهل هذا من العقل؟ أو يتوافق مع مقاصد الشرع؟.

وأكرر أنني لست الآن في موضع مناقشة النصوص، وهي مما تقبل التأويل بما يتلاءم وواقع حال المسلمين، ومجمل مصالحهم، لا مصلحة مجموعةٍ أو فئةٍ!.

فإذا حسمنا مسألة بقاء من بقي في بلاد الكفر من المسلمين، فلهذا الأمر لواحق تستحق المعالجة - وهي بلا شك كثيرة -، منها:

أ. موقفهم من المشاركة في اختيار رئيس الدولة التي يعيشون فيها.

ب. موقفهم من إجبارهم على بعض ما يتناقض والشريعة الغراء.

ج. موقفهم من العمل تحت أيدي الكفار، بحيث تكون للكافر اليد العليا، ويكون له السبيل على المسلمين، مع أن الله تعالى لم يسمح به على وجه التأبيد^١.

د. موقفهم من التعامل بالربا: أخذاً، أو إعطاءً، أو كلاهما .. ولا يخفى أن للحنفية - عليهم رضوان رب البرية - آراء في هذا المسألة.
هـ. إقامة: الجمع، والجماعات، والعديد .. مما يحتاج إلى إذن من ولي أمر المسلمين.

و. جمع الزكوات، وتفريقها في مصارفها .. وهو مما يعود لولي أمر المسلمين فيما كان من الأموال الظاهرة - كما هو معلوم -.

ز. ومن هذه المسائل الكثيرة: إقامة من يقضي بين المسلمين في أخص أمورهم، ألا وهي مسائل النكاح، والطلاق، والميراث، والنفقات، والعِدَّة، والفرقة، والتفريق .. الخ، مما يطلق عليه اليوم - في مصطلح القانونيين المترجمين للمصطلح عن الفقه الغربي نصاً - بـ [مسائل الأحوال الشخصية].

وأريد هنا - بعون من الله - أن أعالج مسألة واحدة من هذا الجُم الكثير منها، ألا وهي مسألة: نصب المسلمين للقضاة بينهم ... فأقول:

إن نصب القضاة من أخص خصوصيات أولياء الأمور في المسلمين، فقد مارسه رسول الله عليه الصلاة والسلام، ونصب عليه الصلاة والسلام القضاة في الأمصار، وبعده خلفاؤه الراشدون .. وبقي هذا سنةً مسنونةً إلى يومنا هذا.

وفي الفقه الدستوري الغربي .. أن واجبات أية دولة مهما كانت مبسطة، هي أمور ثلاثة .. هي:

^١. لقوله تعالى: { ... ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً } النساء / ١٤١.

حماية الأمن الخارجي، وحماية الأمن الداخلي، وتوفير العدالة للرعية. وما تقدم ينطبق على الدولة الإسلامية - حتى في أبسط صورها -، ولذلك قالوا: [إن الجباية بالحماية]، أي أن الدولة التي لا توفر لرعاياها.. الأمنين: الداخلي، والخارجي، فإنها لا تستحقهم بدفع المستحقات المالية. وأما القضاء .. ففيه إيصال الحقوق لأربابها ، ومنع التهاجر ، ومنع استيلاء الحقوق بأيدي أصحابها مما يؤدي إلى كل أنواع الخلل: الاجتماعي، والأمني .. ولذلك لا يستوفى القصاص بيد صاحب الحق فيه، بل بيد الموظف الموكّل بذلك من أتباع الدولة، وذلك بعد صدور حكم قضائي من صاحب سلطة قضائية، نافذ القضاء، لم يُعزل، ولم يُعزل.. على تفصيل لهذه الأمور في مظانها.

لقد تأكدت مبادئ فصل السلطات الثلاث : القضائية ، والتنفيذية، والتشريعية .. بعد الثورة الفرنسية، ثم أصبحت أمراً لا زماً يجب النص عليه في كلّ دستور لأية دولة.

وقد نظمت كلّ الدساتير أحكام [السلطة القضائية] في أحكامها، ولا يعدّ الدستور دستوراً إلاّ بتضمنه ذلك، لذلك حرصت الدساتير الحديثة على النص في صلبها على ذلك، من هذه الدساتير: دستور الدولة العثمانية الصادر في زمن السلطان عبد الحميد الثاني، والدستور العراقي المؤقت لسنة ١٩٥٨ [المواد من ٢٣ إلى ٢٥]، ودستور الجمهورية العربية المتحدة المؤقت لسنة ١٩٥٨ [الفصل الرابع .. المواد من ٥٩ إلى ٦٣]، ودستور مملكة البحرين [الفصل الرابع .. المواد من ١٠١ إلى ١٠٣]، والدستور الكويتي [المواد من ١٦٢ إلى ١٧٣ من الدستور المؤقت .. والمادة ٥٣ من الدستور الدائم] ، والدستور اللبناني [المادة ٢٠ منه] ، والدستور المغربي [الفصول من ٨٢ إلى

٨٧] ، والدستور التونسي [الباب الرابع .. من الفصل ٦٤ إلى ٦٧] ،
والدستور السوداني [الباب الخامس .. المواد من ٩٩ إلى ١٠٧] ... الخ .

وإذا كان الإفتاء هو : الإخبار عن الحكم من غير إلزام .

فإن ... القضاء هو : الإخبار عن الحكم مع الإلزام .

وفي رسالة سيّدنا عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله
عنه : [... فأنفذ إذا أدلي إليك ، فإنه لا ينفع تكلمٌ بحقٍ لا نفاذ له ..] ، وهذا
مما لا يختلف حوله إثنان من فقهاء الأمة .

ومما استقر في الفقه الغربي الوضعي ، هو عين ما استقر في الفقه
والتطبيقات الإسلامية، فهم يعرفون [القانون] .. بأنه : مجموعة القواعد
المنظمة للأحوال الاجتماعية، والمصحوبة بالجزاء في حالة عدم التنفيذ. فالإلزام
أهم عنصر يجعل الحكم الفقهي أو [الإفتائي - في مصطلحنا -] يجعله
حكماً قضائياً في وجهة النظر الإسلامية أيضاً .

لكن فقهاء القانون الوضعي تتحلوا كثيراً من المعاذير لاعتبار [
القاعدة العرفية] مصدراً للقانون ، فقالوا : إن الإلزام ينبع من ضمير الجماعة
!! ، ومن جعل الشخص غير الملتزم بالقاعدة القانونية العرفية : ممقوتاً من
مجتمعه ، ملوماً منه .. وفي ذلك جزاءٌ كاف ! .

لكنهم - في الوقت عينه - أنكروا : أن تكون [القاعدة الدينية] ، و [
القاعدة الخلقية] مصدراً للقانون لافتقارهما إلى عنصر الجزاء !! ، وما ذلك إلا
من نظرتهم إلى [الدين] - في عرفهم لهذه اللفظة - أنه مجرد : طقوس
وعبادات لا تتضمن أحكاماً اجتماعية !! .

إن في القول المتقدم - على مقتضى فعلهم - يكون خطأً من جهتين:
أنهم قننوا مسائل الأحكام الأسرية، المسماة بالأحوال الشخصية، فكذبوا
أنفسهم بعد صلاحيتها للتقنين .

وناقضوا أنفسهم في نظرهم إلى العرف ، وقد جعلوه مصدراً للقاعدة القانونية، وقالوا: إن عنصر الجزاء فيه، هو .. نقمة الجماعة!!، ومحاسبة الضمير !! .. الخ، حتى أن أغلب أحكام الدستور البريطاني، هي [أحكام عرفية]، وكثير من أحكام الدستور اللبناني [عرفية] .. منها : التقسيم الطائفي للمناصب، بحيث جعلوا - بتعارفهم - رئيس الجمهورية [نصرانياً مارونياً]، ورئيس الوزراء [مسلماً سنياً]، ورئيس المجلس النيابي [مسلماً شيعياً] .. وكل الأحكام هذه [عرفية]، بحيث حينما سعى المسلمون لتغييرها، قامت الحرب اللبنانية التي استمرت ما يقرب من عشر سنوات، وذهب ضحيتها الألوف .. وبقي النظام العرفي قائماً !!.

لقد استحصل النصارى منذ أواخر عهود الدولة العثمانية، على امتيازات الاستقلال بـ [شؤونهم المليّة أو الطائفية]، والمتضمنة لـ: اختيار الرؤساء الدينيين، والنظر في أوقافهم، وتعليمهم الديني، ومحاكمهم الطائفية .. - وهذا ما يهمننا في هذا المجال -، فاعتبرت تلك الهيئات الطائفية بمثابة محاكم!، ووجب على أبناء الطائفة الالتزام بها بما يملكونه من التزام ديني، ولا يلجأون إلى الدولة لإجبار من توجه الحكم ضده لإلزامه بذلك الحكم، وبقي العرف .. هو : القوة المتضمنة لعنصر الجزاء اللازم لاعتبار الإخبار عن الحكم [حكماً قضائياً].

ننتقل من هذا .. إلى : التنظيمات القضائية للأقليات المسلمة ، في البلاد التي انحسر عنها ظل المسلمين، أو التي أسلم عليها أهلها مع استمرار وقوعهم تحت حكم الكفار، فنسأل:

هل يمكن اعتبار تنظيماتهم القضائية تنظيماً قضائياً؟

وهل يمكن تخريج فعلهم على مجمل الأحكام الإسلامية؟

الجواب - من وجهة نظري القاصرة - / أن .. نعم

أما من جهة اعتبارها [قانوناً] ، فذلك لا تأباه القواعد القانونية الغربية، والتي قد يكون من مصلحتنا الأخذ بها هنا لإقناع الحكام بجدوى تلك المحاكم التي أقامها المسلمون في: الهند، والفلبين، وتايلاند .. وينبغي تعميمها في بلادٍ أخرى فيها نسبة طيبة من الجاليات الإسلامية.

أما من جهة إمكان التخرّيج الفقهي ، ووفق العملية الفقهية ، والآلية الإسلامية .. فنقول: إن ذلك ممكن أيضاً .. وذلك كآلآتي :

ما قالوه: من أن المسلمين الذين توفرت بهم شروط الجمعة، ولم يعين لهم وليُّ الأمر من يُجمَع بهم، جاز لهم أن يصطلحوا على من يقيم فيه الجمعة ويجمَع بهم. - ورد هذا في ابن عابدين - .

إذا لم يأخذ القائم بأمر بلاد المسلمين [الزكاة] ، أو أخذها ليس باسمها، أو باسمها ولكن لم يضعها في مصارفها .. جاز للمسلمين : الدفع إلى: العالم، العامل، القائم بأمر الدعوة.. ولا تبرأ الذمة إلاً بهذا، أو تعذر وجود العالم الذي تتوفر فيه الشرائط .. وقد فصلناه في بحثنا المقدم للمجمع الفقهي الهندي في دورته المعقودة في أعظم كرة عن [مصارف الزكاة و مصرف في سبيل الله] .. فخلاصته جواز اصطلاح المسلمين على من يقوم بهذه الفريضة.

إذا لم يتصدَّ ولي الأمر المسلم، أو كان الناس في بلادٍ غير إسلامية .. جاز للمسلمين أن يجتمعوا على: من يعرف القضاء في ثبوت الهلال، ويعرف أحكام الرؤية، وقبول الشهادة فيها .. ثم يقرروا الصيام والفطر بناءً على هذا.

نخلص من هذا كله .. إلى /

جواز اجتماع المسلمين على من يقضي بينهم:

والأولى بقضاء من ترتضيه جماعة المسلمين، هي [مسائل الأحوال الشخصية] ، لتعلقها بأخص خصوصيات الإنسان.

ويعتبر الإخبار عن الحكم .. ممن يعتبره المسلمون [قاضياً] حكماً قضائياً، واجب الطاعة شرعاً.

وعنصر الإلزام متوفر من جهة: رضا الجماعة بقضائه، ونقمتها عند عدم الرضا به.

فما قام في بلادٍ .. مثل: الهند، وتايلاند، والفلبين .. وربما غيرها،

يعتبر:

أ.مقبولاً .

ويسمى قضاءً .

ومن لم يلتزم به يعدُّ آثماً، وربما تفرض عليه جماعة المسلمين عقوبات .. المقاطعة، وعدم التعامل معه .. كما فعل رسول الله مع: المخلفين إلى أن تابوا، وكما حصل مع مانعي الزكاة بعد أن أغنا الله الإسلام .. ويكفي ذلك عقوبةً، وعنصراً للإلزام، وتأكيداً لتوفر عناصر القاعدة القانونية في فقه الغرب، وعنصر الحكم في الفقه الإسلامي.

التجديد في الأحكام الفقهية بما يحقق مصالح الأقليات المسلمة

الدكتور محمد عبد الغفار الشريف

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين وبعد، فإن من القضايا المهمة التي تواجه الفقهاء والدعاة وضع الأقليات المسلمة في البلاد المختلفة، ومشكلاتهم الدينية، وكيفية تعاملهم مع مجتمعاتهم... ونرى أن فتاوى الفقهاء تتفاوت بين مشدد، يرى أن الورع في التحريم، وبين متسيب يرى أنه ينبغي أن نفتح الأبواب على مصاريعها ليمارس المسلمون حياتهم، ومن ثم يكونون لأنفسهم فقهاً خاصاً، بينما الأمر بين الإفراط

والتفريط؛ يقول الله - تعالى - : (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيداً)^١.

وانطلاقاً من شعوري بالمسئولية تجاه إخواني من الأقليات رأيت أن أشارك بهذا البحث المتواضع، وهو (التجديد في الأحكام الفقهية بما يحقق مصالح الأقليات المسلمة)، والبحث جديد في عنوانه، قديم في موضوعه، يقتبس من كلام سلفنا الصالح- في ضوء الكتاب والسنة -، بما يحقق مصالح المسلمين في كل زمان ومكان - بإذن الله تعالى - وقبل الشروع في البحث يجب تعريف مصطلحاته الرئيسية:-

١. التجديد:

مصدر جَدَّد؛ أي جعل الشيء جديداً. والجديد: ما لا عهد لك به.
قال الفيروزآبادي - رحمه الله -: بصيرة في الجَد، وورد في القرآن واللغة على خمسة أوجه:-

الأول.....، وبمعنى القطع. وهو أصل الكلمة، وجددت الثوب إذا قطعته على وجه الإصلاح، وثوب جديد أصله المقطوع، ثم جعل لكل ما أحدث إنشاؤه، وقوبل الجديد بالخلق؛ لما كان المقصود بالجديد القريب العهد بالقطع من الثوب^٢.

إن مصطلح التجديد مصطلح أصيل في الفكر الإسلامي، وهو يعني إحياء العمل بما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاها^٣.

^١. البقرة: آية ١٤٣.

١- بصائر نوي التمييز: ٢/ ٣٧٠ بتصرف، وانظر (المفردات للراغب: ١٨٧، لسان

اللسان: ١/ ١٧٠، لاروس: ٢٣١).

٢- تبين كذب المفتري لابن عساكر: ٥٣.

وقد اخذ علماؤنا - رحمهم الله تعالى - هذا المفهوم من قوله - صلى الله عليه وسلم - "إن الله - عز وجل - يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"^١.

قال المناوي - رحمه الله -: أي يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم، وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويذلهم، قالوا: ولا يكون إلا عالماً بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة.

قال ابن كثير - رحمه الله -: قد ادعى كل قوم في إمامهم أنه المراد بهذا الحديث، والظاهر أنه يعم جملة من العلماء من كل طائفة، وكل صنف؛ من مفسر، ومحدث وفقه، ونحوي، ولغوي، وغيرهم^٢.
وقد كثر تداول هذا المصطلح في العصر الحديث، والذين استعملوه ينقسمون إلى طائفتين:

أ- الأولى تعني به التكيف مع الجديد في هذا العصر، أو، جديد الحضارة الغربية، وما حملته من مظاهر حديثة في الحياة الإنسانية.
وكان التجديد يعني لديها المحاكاة والاقتراب من ذلك "الجديد" الوافد على عالمنا مع الغزاة والخبراء والتكنولوجيا والأجهزة الحديثة والبضائع الاستهلاكية، وهم الذين كانوا يتداولون "الجديد" باعتباره انتهاجاً لفكر الغرب، واحتذاءً لتقاليد فنانينا يعنون بالتجديد "التحديث" modernization.

٣- رواه أبو داود رقم ٤٢٩١، والحاكم في المستدرک رقم ٨٦٣٩، والبيهقي في معرفة السنن والآثار رقم ٤٢٢، والداني في الفتن رقم ٣٦٤، وغيرهم، قال السيوطي: اتفق الحفاظ على أنه صحيح (حاشية الفتن للداني رقم ٣٦٤).

١- فيض القدير رقم ١٨٤٥.

ب- وطائفه كانت على خلاف الأولى تعني "بالتجديد" شأناً آخر، إذ تعني به تجديد العقيدة الإسلامية، وتجديد الصلة بتراث الإسلام وإحيائه، والعودة إلى الأصول، بجعلها تونع وتورق في وجداننا من جديد، بعد أن جفت عروقها^١.

٢. بين التجديد والابتداع:

الابتداع لغة: إنشاء صنعة بلا اقتداء أو اقتداء، ومنه قيل: ركية بديع أي: بئر جديدة الحفر، وإذا استعمل في حق الله - تعالى - فهو إيجاد الشيء بغير آلة، ولا مادة، ولا زمان، وليس ذلك إلا لله - تعالى -.

والبدعة: كل عمل على غير مثال سبق.

وأبدع الشيء: خلقه واخترعه، ومنه ما يستعمله الناس بأن العقل

الإنساني يبدع الحلول لما يواجهه من المشكلات.

وأبدع الأمر: أتقن صنعه أجاد فيه^٢.

واصطلاحاً انقسم العلماء إلى فريقين:

أ- الأول وهم جمهور العلماء أطلقوا البدعة على كل حادث لم يوجد

في الكتاب والسنة، سواء أكان في العبادات، وسواء وافق أصول الشرع أم

خالفها، وسواء أكان ممدوحاً أو مذموماً.

قال العز بن عبد السلام - رحمه الله -: البدعة: فعل ما لم يعهد في

عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -^١.

^٢ - جدل العقل والنقل للكتاني: ٢ / ٩٦ بتصريف يسير، وانظر الاجتهاد والتجديد للعبادي:

١٣ وما بعدها.

^١ - المفردات للراغب ١١٠، الكليات للكفوي ١ / ٣٨٩، لاروس ١٣٧، عمدة الحفاظ للحلبي

١ / ١٨٩،

وقد قسمها هؤلاء إلى الأحكام الشرعية الخمسة المعروفة.
قال العز - رحمه الله - : والطريق إلى معرفة ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة، فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة، وإن دخلت في قواعد التحريم فهي محرمة، وإن دخلت في قواعد المندوب فهي مندوبة، وإن دخلت في قواعد المكروه فهي مكروهة، وإن دخلت في قواعد المباح فهي مباحة^٢.

ب- الثاني وذهب كثير من العلماء إلى أن البدعة: ما أحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه.
أما ما كان له أصل من شرع يدل عليه فليس ببدعة شرعاً، وإن كان بدعة لغة^٣.

والذي يظهر لي - والله أعلم - أن الخلاف بين هؤلاء الأعلام خلاف لفظي؛ لأن الجميع يتفقون على أن المستجدات التي لا تتعارض مع أصول الشرع الحنيف، ولم يقصد بها مضاهاة الطريقة الشرعية فإنها ليست من الضلالة. وأما ما جاء معارضاً لأصل شرعي، أو قصد صاحبه به مضاهاة طريقة شرعية فإنه بدعة ضلالة^٤.

٣. تفسير الأحكام.

٢- قواعد الأحكام ٢/ ٣٣٧، المفردات ١١١.
١ - قواعد الأحكام ٢/ ٣٣٧، الفروق للقرافي ٤/ ٢١٩.
٢- جامع العلوم والحكم لابن رجب ٢/ ٧٨١، الاعتصام للشاطبي ١/ ١٨، البدعة للسبحاني ٢٨، عوائد الأيام للنزقي ١/ ٣١٦، الموسوعة الفقهية ٨/ ٢٣.
٣ - المراجع السابقة.

أ- الأحكام جمع حكم وهو لغة المنع، ومنه قيل للقضاء حكم، لأنه يمنع الخصمين من الشحناء.

والحكم: العلم والفقه^١.

والحكم - عند الأصوليين -: هو خطاب الله - تعالى - المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتناء أو التخيير أو الوضع.

وعند الفقهاء: هو أثر خطاب الله - تعالى - إلخ

اختلف الاصطلاح في تعريف الحكم، فجعله الأصوليون علماً على نفس خطاب الشارع الذي يطلب به من المكلف فعلاً، أو يخيره به بين أن يفعل وأن لا يفعل، أو يجعل به شيئاً من الأشياء سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً، فنحو: "وأقيموا الصلاة"^٢، "إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه"^٣، "ولا تقربوا الزنى" الزنى^٤، كل هذه أحكام، أما الفقهاء، فإن الحكم عندهم هو الصفة التي هي أثر لذلك الخطاب، كالوجوب للصلاة، والإرشاد لكتابة الدين.... إلخ. وليس لهذا الخلاف في الاصطلاح أثر علمي^٥.

٤. مرجحات التجديد (لماذا التجديد؟)

أ- تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والأحوال والأعراف "مواكبة روح العصر":

^٤ - المصباح المنير ١/١٤٥، مجمع البحرين ٦/٤٦، غريب الحديث للبيرجندي ١/٣٥٠.

١- سورة البقرة آية ٤٣.

٢- سورة البقرة آية ٢٨٢.

٣- سورة الإسراء آية ٣٢.

٤- البرهان للجويني ١/١٠١، المستصفى ١/٥٥، أصول الفقه للخضري ٢٣.

الزمان والمكان ظرفان لوقوع الحدث، لا ينفك أي حدث عنهما^١، ولكن ليس مقصود -هنا- الزمان والمكان كظرفين، وإنما المقصود مظهر وفاهما؛ وهو تغير أساليب الحياة، والظروف الاجتماعية حسب تقدم المجتمع، وتبدل الحضارة^٢ ويعبر علماء القواعد عن ذلك بقاعدة "العادة محكمة". وقد استدل الحافظ العلائي للقاعدة بقوله - تعالى - "يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم، والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات... إلى آخر الآيات"^٣. فأمر الله تعالى بالاستئذان في هذه الأوقات، التي جرت العادة فيها بالابتدال ووضع الثياب، فانبنى الحكم الشرعي على ما كانوا يعتادونه^٤.

ومما يعضد ما ذكره العلائي - رحمه الله - قول ابن عباس - رضي الله عنهما -: إن الله حلیم رحيم بالمؤمنين، يحب الستر. وكان الناس ليس لبيوتهم ستور ولا حجاب؛ فرما دخل الخادم أو الولد أو يتيمة الرجل، والرجل على أهله؛ فأمرهم الله بالاستئذان في تلك العورات، فجاءهم الله بالستور والخير؛ فلم أر أحداً يعمل بذلك بعد.

وهذا يدل على أن ابن عباس رضي الله عنهما - قد ربط هذا الحكم بعادة الناس وأحوالهم - والله أعلم -^٥.

قال السيد محمد بن عابدين - رحمه الله -: اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص، وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها ما بينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في

٥ - حاشية التفਤازاني على مختصر المنتهى ١١٧/٢.

٦ - مصادر الفقه الإسلامي للسبحاني ٣١٩.

١ - النور الآيات ٥٨-٦٠.

٢ - المجموع المذهب ٢/٤٠١.

٣ - انظر (القرطبي ١٢/٣٠٣، أحكام القرآن لابن العربي ٣/١٣٩٥).

زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً، ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد: إنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ورفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه^١.

شروط العمل بالقاعدة:

- وقد ذكر الفقهاء والأصوليون شروطاً لاعتبار العرف والعادة منها:-
- ١- أن يكون العرف مطرداً أو غالباً؛ أي أن يكون عملهم به مستمراً في جميع الحوادث أو أغلبها؛ فالغالب يقوم مقام الكل.
 - ٢- أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائماً عند إنشائها أو قبله، لا طارئاً بعد إنشاء التصرف؛ فإنه لا اعتبار به.
 - ٣- أن لا يعارض العرف تصريح بخلافه عند إنشاء العقود؛ لأن إثبات الحكم المتعارف - في هذه الحال - إنما هو من قبيل الدلالة. فإذا صرح بخلافه بطلت هذه الدلالة؛ لأنه لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح.
 - ٤- أن لا يعارض العرف نصاً شرعياً أو قاعدة كلية محكمة؛ بحيث يكون العمل بالعرف تعطيلاً لهما^٢.

قال الشيخ مصطفى الزرقا - رحمه الله :-

١ - رسائل ابن عابدين ١٢٥/٢، وانظر (٤٤/١) من الرسائل، والمدخل الفقهي العام الزرقا ٨٧٩ /٢، مصادر الفقه للسبحاني (٣٢٠).

٢ - انظر (نظرية العرف للزرقا من المدخل ٨٦٥ /٢ وما بعدها)

"وقد اتفقت كلمة فقهاء المذاهب على أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان وأخلاق الناس من الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصالحية، أي التي قررها الاجتهاد بناء على القياس أو على دواعي المصلحة، وهي المقصودة بالقاعدة الآتفة الذكر.

أما الأحكام الاساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية الأمرة الناهية، كحرمة المحرمات المطلقة، ووجوب التراضي في العقود، والتزام الإنسان بعقده، وضمان الضرر الذي يلحق بغيره، وسريان إقراره على نفسه دون غيره، ووجوب منع الأذى وقمع الإجرام، وسد الذرائع إلى الفساد، وحماية الحقوق المكتسبة، ومسؤولية كل مكلف عن عمله وتقصيره، وعدم مؤاخذة بريء بذنب غيره إلى غير ذلك من الأحكام والمبادئ الشرعية الثابتة التي جاءت الشريعة لتأسيسها ومقاومة خلافها، فهذه لا تتبدل بتبدل الأزمان، بل هي الأصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال؛ ولكن وسائل تحقيقها وأساليب تطبيقها قد تتبدل باختلاف الأزمنة المحدثه"^١.

ب- التيسير وعدم الحرج:

تدل الأدلة الشرعية دلالة قطعية على سماحة هذه الشريعة الغراء وعدم المشقة على العباد في التكليف.

يقول تعالى: يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر^٢ ويقول عز من قائل: "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها"^٣ ويقول سبحانه وتعالى: "وما جعل عليكم

١ - المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٤١.

٢ - سورة البقرة آية ١٨٥.

٣ - سورة البقرة آية ٢٨٦.

في الدين من حرج"^١. ويقول - صلى الله عليه وسلم -: "أحب الأديان إلى الله الحنيفية السمحة"^٢ ويقول عليه أفضل الصلاة والتسليم: إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه"^٣.

والمقصود بالتيسير السماحة والسهولة المحمودة فيما يظن الناس التشديد فيه ومعنى كونها محمودة أنها لا تفضي إلى غرر أو فساد. والحكمة في سماحة الشريعة الإسلامية أن الله - تعالى - جعل هذه الشريعة دين الفطرة. والفطرة تنفر من الشدة والإعنات، قال تعالى: "يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفاً"^٤.

وقد أراد الله - تعالى - أن تكون هذه الشريعة الغراء شريعة عامة ودائمة، فافتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلاً، ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنها الإعنات، فكانت بسماحتها أشد ملائمة للنفوس، لأن فيها إراحة النفوس في حالي خاصتها ومجتمعها.

والمقصود بالتيسير والسماحة الوسطية والاعتدال بين الإفراط والتفريط، قال - تعالى -: "وكذلك جعلناكم أمة وسطاً"^٥.

واتفق الحكماء على أن قوام الصفات الفاضلة الاعتدال والتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط^٦.

٤ - سورة الحج آية ٧٨.

٥ - رواه أحمد والبخاري في الأدب المفرد والبزار والطبراني، والحديث حسن (المقاصد الحسنة ١٠٩، بلوغ الأمان ١ / ٨٩، مجمع الزوائد ١ / ٦٠).

٦ - رواه البخاري في الإيمان - باب الدين يسر.

١ - سورة النساء آية ٢٨.

٢ - سورة البقرة آية ١٤٣.

٣ - مقاصد الشريعة لابن عاشور ٦٠-٦١ بتصرف، وانظر عوائد الأيام ١ / ١٧٧.

علاوة على تيسير الله عزو جل لعباده التكليف، نرى أنه قد شرع لهم الرخص الخاصة بالضعفاء من الناس. فمن رحمة الله - تعالى - بعباده أنه خفف التكليف على الشيخ الكبير والمريض، والحامل، والحائض، والنفساء، والمسافر: وغيرهم^١.

ج- جلب المصالح ودرء المفسد:

إن من أعلى أهداف هذا الدين القويم تحقيق السعادة الدنيوية بتعمير الدنيا، ومن أهم شروط تحقيق السعادة الأخروية توضيح السبيل إلى مرضاة الله وقد بين الله - تعالى - لعباده أنه خلقهم لتعمير الدنيا، واتخاذها وسيلة للنجاة في الآخرة، قال - تعالى -: "إني جاعل في الأرض خليفة"^٢، ومن مقتضيات هذه الخلافة تعمير الأرض، وتطبيق شرع الله فيها، قال - تعالى: "هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً"^٣.

وتعمير الأرض وجلب السعادة يكون بالإصلاح ودفع المفسدة، لذا يبين الله تعالى إثم المفسدين، فيقول: "فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم، أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم"^٤، إلى آيات كثيرة تأمر بالصلاح، وتندم الفساد وتحذر منه.

٤ - انظر (قاعدة: المشقة تجلب التيسير - المجموع المذهب ٣/٤٣، الأشباه للسيوطي ٥٥، الأشباه لابن نجيم: ٤٨، القواعد الفقهية للإيرواني ١/١٦٩، القواعد والفوائد ١/١٢٣).

١ - سورة البقرة آية ٣٠.

٢ - سورة البقرة آية ٢٩.

٣ - سورة محمد الآيتان ٢٢-٢٣.

وكذا جاءت السنة بمثل ذلك، منها قوله - صلى الله عليه وسلم - :
"اتقوا الملاعن الثلاثة البراز^١ في الموارد وقارعة الطريق والظل"^٢، لما في ذلك
من إفساد مصالح الناس وإدخال الضرر عليهم.

وقال - صلى الله عليه وسلم - : لعن الله من غير منار الأرض^٣، أراد
به من غير أعلام الطريق ليتعب الناس بإضلالهم ومنعهم عن الجادة، كما أفاد
بعض العلماء^٤، وأحاديث أخرى كثيرة تدعو إلى الصلاح في الأرض، وذم
المفسدين.

ولقد علمنا أن الشارع ما أراد من الصلاح المنوه به في الآيات
والأحاديث مجرد صلاح العقيدة، وصلاح العمل - كما قد يتوهم البعض -، بل
أراد صلاح أحوال الناس وشؤونهم المعاشية، علاوة على ما سبق، ولو لا إرادة
ذلك لما شرع الله الشرائع الجزائية الرادعة للعابثين عن الإفساد، فقد شرع
القصاص على إتلاف الأرواح، وعلى قطع الأطراف.

وشرع غرم قيمة المتلفات والعقوبة على الذين يحرقون القرى، ويحرقون
السلع، ولما أباح تناول الطيبات والزينة.

ومن عموم هذه الأدلة ونحوها حصل لنا اليقين بأن الشريعة متطلبة
لجلب المصالح ودرء المفساد، واعتبر العلماء هذا الأمر قاعدة كلية من قواعد
الشرع^٥.

٤ - البراز - بكسر الباء كناية عن الغائط، وبفتحها الفضاء الواسع (فيض القدير ١/١٣٦).

٥ - رواه أبو داود وابن ماجه والحاكم وغيرهم، وإسناده حسن (المصدر السابق).

٦ - رواه مسلم (فيض القدير ٥/٢٧٥).

١ - المصدر السابق.

٢ - مقاصد الشريعة لابن عاشور ٦٣-٦٤ بتصرف، الموافقات ٣٧/٢، الأصول العامة
للحكيم ٣٨١.

د - توحيد صف المسلمين وتأليف قلوبهم:

من أعظم مقاصد الشريعة الإسلامية وحدة صف المسلمين، واجتماع كلمتهم، لذا جاءت النصوص الشرعية تحث المسلمين على جمع كلمتهم، ووحدة صفهم وعدم الخروج على إمامهم؛ لما في ذلك من إضعاف شوكتهم أمام عدوهم.

قال تعالى: "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً، وكنتم على شفاخرة من النار فأنقذكم منها، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون"^١.
قال الإمام القشيري رحمه الله: التفارقة أشد العقوبات، وهي قرينة الشرك^٢.

وقال فخر الدين رحمه الله: كانت الأنصار قبل الإسلام أعداء، فلما أكرمهم الله سبحانه بالإسلام، صاروا إخواناً في الله، متراحمين، واعلم أن كل من كان وجهه إلى الدنيا كان معادياً لأكثر الخلق، ومن كان وجهه إلى خدمة المولى سبحانه لم يكن معادياً لأحد، لأنه يرى الكل أسيراً في قبضة القضاء والقدر، ولهذا قيل: إن العارف إذا أمر أمر برفق، ونصح لا بعنف وعسر، وكيف وهو مستبصر بالله في القدر^٣.

وقال جل ذكره: "إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون"^٤.

١ - آل عمران آية ١٠٧.

٢ - لطائف الإرشادات ١/٢٦٧.

٣ - التفسير الكبير ٨/١٦٤.

٤ - الحجرات آية ١٠.

قال الإمام القشيري:

إيقاع الصلح بين المتخاصمين من أوكذ عزائم الدين.
وإذا كان ذلك واجباً فإنه يدل على عظم وزر الواشي والنمام، الماشي
في إفساد ذات البين.

ويقال: إنما يتم ذلك بتسوية القلب مع الله، فإن الله إذا علم صدق همة
عبد في إصلاح ذات البين فإنه يرفع عنهم تلك العصبية^١.
وقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن المؤمن للمؤمن كالبنيان
يشد بعضه بعضاً) ثم شبك بين أصابعه^٢.

وعن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم: (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد؛ إذا
اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)^٣.

قال ابن أبي جمرة - رحمه الله - : ما الحكمة بأن شبه عليه السلام
الإيمان بالجسد وأهله بالأعضاء؛ فذلك من أبداع ما يكون في التشبيه؛ لأنه لما
كان الإيمان أصلاً وله فروع، وهي جميع التكليفات على نحو ما جاءت به
الشريعة المحمدية، فإذا نقص من التكليفات شيء، أو دخل في بعضها شين،
شان ذلك الشين الأصل الذي هو الإيمان؛ لأنه يقتضي بوضعه الانقياد
والامتثال، فكذلك الجسد، وهو واحد مثل أصل الشجرة، وأعضاؤه هم المؤمنون؛
لأنهم قد تفرقوا مثل فروع الشجرة، فإذا كان شين ما في أحد الفروع شان
الأصل، وإذا ضرب أحد في غصن من أغصانها اهتزت الأغصان كلها،
وتداعت لتلك الضربة كلها بالتحرك والاضطراب؛ فكذلك الجسد إذا ضرب يد

١ - لطائف الإرشادات ٣/٤٤١.

٢ - رواه البخاري رقم ٤٦٧، ومسلم رقم ٢٥٨٥.

٣ - رواه البخاري رقم ٥٦٦٥، ومسلم رقم ٢٥٨٦.

القدر عضواً منه مما يؤلمه تداعت له سائر الأعضاء كما أخبر الصادق -
صلى الله عليه وسلم -^١.

٥- وسائل تحقيق التجديد (كيف نحقق التجديد؟)

أ- الاستفادة من الخلاف الفقهي بين المذاهب:

قال تعالى (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين،
إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم، وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة
والناس أجمعين)^٢.

أخبر - سبحانه - أنهم لا يزالون مختلفين أبداً مع أنه خلقهم
للاختلاف، وهو قول جماعة من المفسرين في الآية^٣.

ومع أن الخلاف سنة ربانية، كتبها الله على عباده، ولكنه حذر
المسلمين من الفرقة والاختلاف؛ فقال عز من قال: إن الذين فرقوا دينهم وكانوا
شيعاً لست منهم في شيء^٤.

والاختلاف المنهي عنه هو الاختلاف في أصول الدين، لا الخلاف في
فروعه، بل أن الخلاف في الفروع رحمة بالأمة، يدل على شمولية الإسلام،
واتساعه لكل رأي يبنيني على أساس علمي صحيح، موافق لقواعد الشرع
الشريف.

٤ - بهجة النفوس ١٥٨/٤

١ - هود الآيتان ١١٨-١١٩.

٢ - انظر (القرطبي ١١٤/٥، الخازن ٢٥٨/٣)

٣ - الأنعام آية ١٥٠.

نقل المفسرون عن الحسن - رحمه الله - في قوله - تعالى - (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك) أنه قال: أما أهل رحمة الله، فإنهم لا يختلفون اختلافاً يضرهم^١، يعني في مسائل الاجتهاد الديني، التي لا نص فيها. ولو كان الخلاف في الفروع مضرًا بالأمة - كما يزعم بعض من لم يذوق طعم الفقه - لما جعل الله إليه سبيلاً في كتابه الكريم بإيراد المتشابه، والمشترك، والمجاز... إلخ. ومن ذلك قوله - تعالى - (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)^٢.

والقروء جمع قرء، وهو من الأضداد، وأصله في اللغة يحتمل وجهين: أحدهما: الاجتماع، منه قرأت القرآن؛ لاجتماع حروفه. فعلى هذا يقال أقرأت المرأة مقريء إذا حاضت؛ وذلك لاجتماع الدم في الرحم، ويجيء على هذا أن يكون القرء الطهر؛ لاجتماع الدم في جملة البدن. والوجه الثاني: أن أصل القرء الوقت الجاري في الفعل على عادة، وهو يصلح للحيض والطهر^٣.

ولما أقره رسول الله - صلى الله عليه وعلى آله وسلم - في الصدر الأول من هذه الأمة، عن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لنا لما رجع من الأحزاب: (لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة) فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك فذكر للنبي - صلى الله عليه وسلم - فلم يعنف واحداً منهم^٤.

^٤ - الطبري ١٢/١٤٣.

١ - البقرة آية ٢٢٨.

٢ - مجمع البيان للطبرسي ١/٢٢٥ باختصار.

٣ - رواه البخاري رقم ٩٠٤، ٣٨٩٣، ومسلم رقم ١٧٧٠.

قال المازري - رحمه الله - : هذا فيه دلالة على أن الإثم موضوع في مسائل الفروع، وأن كل مجتهد غير ملوم فيما أداه اجتهاده إليه، بخلاف مسائل الأصول^١، وكأن هؤلاء لما تعارضت الأدلة؛ فالأمر بالصلاة لوقتها يوجب تعجيلها، قبل بني قريظة، والأمر بأن لا يصلي إلا في بني قريظة يوجب التأخير - وإن فات الوقت-، فأبي الظاهرين يقدم، وأي العمومين يستعمل؛ هذا موضع الإشكال، وللنظر فيه مجال^٢.

وأما اختلاف الصحابة بعد وفاة المصطفى - صلى الله عليه وسلم - ومن بعدهم فأكثر من أن يحصر في بحث مختصر كهذا^٣. وعلى هذا يجب أن ننظر إلى هذا الخلاف على أنه رحمة بالأمة وتوسعة عليها، فعن القاسم بن محمد - رحمه الله - قال: لقد نفع الله باختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمل، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم، إلا رأى أنه في سعة.

وروى ابن وهب عن القاسم - رحمه الله - أنه قال: لقد أعجبنى قول عمر بن عبد العزيز: ما أحب أن أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم - لا يختلفون؛ لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم كان سنة. ولما صنّف رجل كتاباً سمّاه (كتاب الاختلاف) فقال الإمام أحمد - رحمه الله -: سمه (كتاب السعة)^١.

١ - هذا على الإجمال، أما على التفصيل فإن الخلاف قد وقع في بعض مسائل الأصوليين بين الصحابة ومن بعدهم، إلا إذا قصد بالأصول قواعد الدين الكلية، انظر (فتح الباري ٣/ ١٨٠، إكمال المعلم للقاضي عياض ٣/ ٣٧٠).

٢ - المعلم بفوائد مسلم: ٢١/٣.

٣ - انظر (مختصر اختلاف العلماء للجصاص، الخلاف للطوسي، المغني لابن قدامة).

موقفنا من الخلاف:

قال السيوطي - رحمه الله -:

اعلم أن اختلاف المذاهب في هذه الملة نعمة كبيرة، وفضيلة عظيمة، وله سر لطيف أدركه العاملون، وعمي عنه الجاهلون؛ حتى سمعت بعض الجهال يقول: النبي - صلى الله عليه وسلم - جاء بشرع واحد فمن أين مذاهب أربعة؟! ومن العجب أيضاً من يأخذ في تفضيل بعض المذاهب على بعض، تفضيلاً يؤدي إلى تنقيص المفضل عليه وسقوطه، وربما أدى إلى الخصام بين السفهاء، وصارت عصبية وحمية الجاهلية، والعلماء منزهون عن ذلك، وقد وقع الاختلاف في الفروع بين الصحابة - رضي الله عنهم -، وهم خير أمة، فما خصم أحد منهم أحداً ولا عادى أحد أحداً، ولا نسب أحد أحداً إلى خطأ، ولا قصور. والسر الذي أشرت إليه قد استنبطته من حديث ورد أن اختلاف هذه الأمة رحمة من الله، وكان اختلاف الأمم السابقة عذاباً وهلاكاً هذا أو معناه ولا يحضرني الآن لفظ الحديث؛ فعرف بذلك أن اختلاف المذاهب في هذه الملة خصيصة فاضلة لهذه الأمة، وتوسيع في هذه الشريعة السمحة السهلة، فكان الأنبياء قبل النبي صلى الله عليه وسلم يبعث أحدهم بشرع واحد، وحكم واحد، حتى إنه من ضيق شريعتهم لم يكن فيها تخيير في كثير من الفروع، التي شرع فيها التخيير في شريعتنا؛ كتحريم القصاص في شريعة اليهود، وتحتم الدية في شريعة النصارى، ومن ضيقها أيضاً لم يجتمع فيها الناسخ والمنسوخ كما وقع في شريعتنا؛ ولذا أنكر اليهود النسخ، واستعظموا نسخ القبلة، ومن ضيقها أيضاً أن كتابهم لم يكن يقرأ إلا على حرف واحد كما ورد بكل ذلك الأحاديث^٢.

^٤ - الاعتصام ٦٧٦/٢، فتاوى ابن تيمية ٤/ ١٥٩.

^١ - جزيل المواهب للسيوطي، الجزء ١ من الإفصاح لابن هبيرة.

أما كيفية الاستفادة من اختلاف المذاهب فيكون بالتخير من آراء لمذاهب ما يناسب العصر، إذا لم يكن ذلك مخالفاً لدليل صريح، أو قاعدة كلية، أو ما يسمى بالاجتهاد الترجيحي^١.

قال القرافي رحمه الله: يجوز تقليد المذاهب والانتقال إليها في كل ما لا ينقض فيه حكم الحاكم وهي أربعة: ما خالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي. قال: وانعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجة، وأجمع الصحابة على أن من استفتى أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - وقلدهما فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهما من غير تكبير، فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه الدليل^٢.

ب- عدم الإنكار في قضايا الاجتهاد:

فمن القواعد المستقرة عند الفقهاء أنه لا ينكر إلا ما أجمع على منعه، أما المختلف فيه فلا ينكر إلا في أربع صور:
إحداها:

أن يكون فاعل ذلك معتقد التحريم فينكر عليه حينئذ.
ولهذا يعزر واطئ الرجعية إذا اعتقد التحريم.

الثانية:

أن يكون ذلك المذهب بعيد المأخذ بحيث ينقض فينكر حينئذ على الذاهب إليه وعلى من يقلده وأي إنكار أعظم من نقض الحكم.

^١ - انظر (تيسير التحرير ٤/ ٢٥٣، نزهة خاطر العاطر للدمشقي ٢/ ٤٥٣، مبادئ

الوصول للحلي ٢٤٨).

^٢ - شرح تنقيح الفصول ٤٣٢.

ومن ثم وجب الحد على المرتهن إذا وطئ المرهونة ولم ينظروا إلى خلاف عطاء.

الثالثة:

أن يترافع فيه إلى حاكم فيحكم بعقيدته، ولهذا يحد الشافعي الحنفي بشرب النبيذ إذ لا يجوز للحاكم أن يحكم بخلاف معتقده، وأبعد من ظن أن هذه الصور ناقضة لهذه القاعدة وقال: أي إنكار أعظم من الحد ولم يقف على مأخذها.

الرابعة:

أن يكون للمنكر فيه حق كالزوج يمنع زوجته من شرب النبيذ إذا كانت تعتقد إباحتها وكذلك الذمية على الصحيح^١.

قال الإمام المرتضى الزيدي رحمه الله: ولا ينكر في المختلف فيه على من خالفه، وهو مذهبه؛ إذ كل مجتهد مصيب^٢.

وقضية التصويب والتخطئة قضية جد مهمة في هذا الموضوع؛ لأنها توجب الخلاف بين الفرق الإسلامية، واختيار ما ذهب إليه السيد المرتضى رحمه الله يخفف من غلواء المتشددين كثيراً^٣.

ج (الاجتهاد الجماعي:

الاجتهاد هو طريق معرفة حكم الله في النوازل التي لم يرد فيها نص، وهو الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً^٤؛ لذا يلجأ العلماء إلى الاجتهاد عند عدم

^١ - المنثور للزركشي ٣/٣٦٤، البحر الزخار للمرتضى ٦/٤٦٦، شرح النيل لأطفيش ٤١٤/٧.

^٢ - البحر الزخار ٦/٤٦٦.

^٣ - انظر مذاهب العلماء في التصويب والتخطئة في (التلويح ٢/٦٧٢، أنوار الأصول ٣/٦٣٢، شرح النيل ٧/٤٨٧، إجابة السائل للصنعاني ٣٩١).

^٤ - انظر تعريف النص في (أصول الجصاص ١/٥٩، البحر المحيط للزركشي ١/٤٦٢).

ظهور الحكم إلا بعد البحث والتحري، وعند تعارض النصوص، أو عند عدم وجود دليل شرعي^١.

والاجتهاد سنة ماضية ولكن لما كثر أدعاء الاجتهاد في القرن الرابع الهجري، وباع بعض الفقهاء دينهم بدنيا الملوك؛ دعا بعض فقهاء المذاهب الأربعة إلى غلق باب الاجتهاد، والاكتفاء باجتهاد الأئمة السابقين^٢.

ولكن المذاهب المختلفة لم تستقبل فكرة غلق باب الاجتهاد بقدر واحد، فإذا كانت الفكرة قد لاقت في المذهبين الحنفي والشافعي رواجاً، فإنها لم يكن لها مثل هذا الرواج في المذهب المالكي، وإن كان للفكرة أثر فيه، أما المذهب الحنبلي فقد قرر فقهاؤه وجوب ألا يخلو عصر من العصور من مجتهد ليستطيع أن يستنبط أحكام ما يجد من أحداث^٣.

والشيعة الزيدية والإمامية والخوارج أوجبوا اجتهاد العلماء عندهم، وكذلك الظاهرية، وقد تطرف هؤلاء فأوجبوا الاجتهاد حتى على العامة^٤.

وقد اتجهت الأذهان الآن إلى إعادة فتح باب الاجتهاد، أو بالأحرى الدخول في ميدان الاجتهاد، فما كان لأحد أن يغلقه، وما يسوغ لفقيه كائناً ما كانت منزلته أن يحجر على العقول من أن تفكر.

ولكن إذا كان إغلاق الاجتهاد أمراً غير مستحسن، فالاجتهاد من غير أن يكون المجتهد أهلاً للاجتهاد ضار بالإسلام كل الضرر، ولذلك كان لا بد

١ - صفة الفتوى لابن حمدان ٤، الفرقة بين المسلمين للشريف ٨٥.

٢ - انظر الفكر السامي للحجوي ١٤٢/٢

٣ - انظر (الفكر السامي ١٠٧/٢، إحكام الأحكام للآمدي ٢٣٣/٤، أصول الفقه لابن مفلح ١٥٥/٤).

٤ - انظر (المراجع السابقة، إرشاد الفحول ٢٩٧/٢).

من أن يكون المجتهد قد تأهل بمؤهلات الاجتهاد، وأن يكون عالماً بالمقاصد الإسلامية العامة^١.

وننقل شكوى بعض علماء الشيعة من الفوضى الاجتهادية عند عدم تطبيق الشروط.

يقول محمد الحسين كاشف الغطاء - رحمه الله -:

ومن هنا نعرف أن الاجتهاد باب رحمة على العباد، وما زال باب الاجتهاد مفتوحاً عند الإمامية من عهد صاحب الرسالة إلى اليوم، ولكن هذه القضية بيننا وبين إخواننا المسلمين من بقية المذاهب قد تورطت بين تفریط وإفراط؛ فالإمامية فتحوا باب الاجتهاد على مصراعيه حتى أدى ذلك إلى الفوضى المضرة، وصار يدعيه حتى من لا يصح أن يطلق عليه اسم المتفقه، فضلاً عن الفقيه^٢.

ومن وسائل ضبط الفتوى وصيانتها عن عبث العابثين إنشاء الدولة دور الفتوى ولجانها، وجعل الأمر فيها شورى والفتوى جماعية، وما يدعو إلى مثل هذا أمور، منها:

أ- إتمام مشكلات العصر بالتعقيد؛ لكثرة المستجدات، وتداخل العقود، وظهور أنواع جديدة من الشركات المالية، والمعاملات المعاصرة، والاكتشافات العلمية، والاختراعات الحديثة، التي تحتاج إلى بيان حكم الله فيها.

ب- عدم توافر شروط الإفتاء في معظم المشتغلين بالعلوم الشرعية؛ بسبب ضعف التعليم الشرعي، وانشغال طلبة العلم بتوفير أسباب الرزق. وقد

١ - تاريخ المذاهب الإسلامية لأبو زهرة ٨١/٢ بتصريف، وانظر شروط الاجتهاد في (إرشاد الفحول ٢٩٧/٢، الفرقة للشريف ٨٧).

٢ - تحرير المجلة ٧/٢

قال الشافعي - رحمه الله - قديماً: لو كلفت شراء بصلة لما فهمت مسألة^١.

ج- تعدد الآراء الفردية وتضاربها في المسائل المستحدثة؛ مما أوقع أكثر الناس في حيرة من أمرهم.

د- تكلم غير المتخصصين بالإفتاء، وتصدرهم لإرشاد الناس.

هـ في الفتوى الجماعية تبادل للرأي، واستبصار بأراء أهل الاختصاص، وتروُّ في الحكم.

والإفتاء الجماعي سنة قديمة، درج عليها سلفنا الصالح - رضي الله عنهم - قال الزهري - رحمه الله -: كان مجلس عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - مختصاً من العلماء والقراء - كهولاً وشباناً -، وربما استشارهم، فكان يقول: لا تمنع أحدكم حداثة سنه أن يشير برأيه، فإن الرأي ليس في حداثة السن، ولا على قدمه، ولكنه أمر يضعه الله حيث شاء^٢.
ولكن هذا لا يعني منع الأكفاء من الإفتاء الفردي.

مراجعة بعض مفاهيمنا^٣:

لقد شاعت بين الناس مفاهيم معينة عن الدين اعتبروها هي الدين، وتطرف بعض هؤلاء في تبنيها، ومفاصلة الناس عليها، بل اعتبرها آخرون

١ - تذكرة السامع والمنكلم لابن جماعة . ٧١ .

٢ - الشهب اللامعة للمالقي . ١٥٥ .

٣ - المفهوم لغة اسم مفهوم من الفهم: والذي يعني الإدراك والعلم وحسن التصوير . وعند علماء المنطق المفهوم: مجموع الصفات أو الخصائص الموضحة لمعنى كلي، وعلى أساسه يقوم التعريف والتصنيف، ويقابل الماصدق ويطلق على: .

الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، وكل ذلك ناتج إما عن جهل أو قصور في فهم الأدلة الشرعية، أو بسبب التعصب لرأي ومذهب^١.

وقد عانى الكثير من العلماء والمصلحين بسبب التطرف الويلات، بل قد أدت العصبية إلى حروب أهلية ومشكلات؛ ما زال الناس يكتنون بنارها إلى أيامنا هذه^٢.

ولذا بات من الضروري على المسلمين مراجعة كثير من المفهومات الخاطئة، التي انتشرت في صفوفهم، وعمت حتى العلماء منهم، فصاروا يربون طلبتهم وأتباعهم عليها.

وسأضرب مثالين لبعض هذه المفاهيم، من ذلك:

١ - مفهوم الفرقة الناجية.

ودليل هذه المسألة قول النبي - صلى الله عليه وسلم - (تفرقت اليهود

على إحدى وسبعين فرقة أو اثنتي وسبعين فرقة)^٣.

١ - مجموع الصفات المشتركة بين أفراد صنف أو نوع واحد.

٢ - مجموع الصفات التي يتكون منها،

وعند الفلاسفة: معرفة الشيء على وجهه؛ ومنه مشكلة الفهم، وعند الاصوليين ما يقابل المنطوق، وهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق. والمنطوق، وإن كان مفهوماً من اللفظ؛ غير أنه لما كان مفهوماً من دلالة اللفظ نطقاً؛ خص باسم المنطوق، (المعجم الوسيط ٢/٧٠٤، معجم لورس ٩٥٣، المعجم الفلسفي ١٨٩، الأمدى ٣/٩٣، موسوعة مصطلحات أصول الفقه ٢/١٥٠٢).

انظر التطرف الديني، أسبابه وعلاجه للشريف، انظر (تاريخ بغداد للخطيب ١٠/٨٣، طبقات الشافعية للسبكي ٢/٢٧٢، الغلو في الدين للويحق ٩٢).

٣- رواه أحمد ٢/٣٣٢، وأبو داود رقم ٤٥٩٦، والترمذي رقم ٢٦٤٠، وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه رقم ٣٩٩١، وغيرهم.

وفي رواية أخرى (كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي)^١.

قال السيد جمال الدين الأفغاني - رحمه الله -:

اعلم أن هذا الحديث قد أفادنا أن يكون في الأمة فرق متفرقة، وأن الناجي منهم واحدة؛ وقد بينها النبي - صلى الله عليه وسلم - بأنها التي على ما هو عليه وأصحابه. وكون الأمة قد حصل فيها افتراق على فرق شتى، تبلغ العدد المذكور، أو لا تبلغه، ثابت قد وقع - لا محالة -، وكون الناجي منهم واحدة أيضا حق، لا كلام فيه؛ فإن الحق واحد، هو ما كان النبي - صلى الله عليه وسلم - عليه وأصحابه؛ فإن ما خالف عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو رد. أما تعيين أي فرقة هي الفرقة الناجية، أي التي تكون على ما هو - صلى الله عليه وسلم - عليه وأصحابه فلم يتبين إلى الآن؛ فإن كل طائفة ممن يذعن لنا - صلى الله عليه وسلم - بالرسالة تذهب تجعل نفسها على ما كان عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه ثم ذهب يعدد هذه الفرق وحججها بكلام نفيس^٢.

٢ - مفهوم الولاء والبراء:

لقد غالى بعض المسلمين في مفهوم الولاية والبراءة، حتى عدوهما من أصول الدين العظيمة، ومن لوازم شهادة أن لا إله إلا الله.

١ - أخرجها الترمذي رقم ٢٦٤١، وقال: هذا حديث مفسر غريب لا نعرفه من مثل هذا إلا من هذا الوجه، والحاكم رقم ٤٥٤-٤٥٦، وانظر (تحفة الأشراف للمزي ١١/١٦) وقال السيد الوزير: إنها زيادة فاسدة غير صحيحة (العواصم والقواصم ١/١٨٦).

٢ - انظر حاشية علي شرح الفاضل الدواني على العقائد العنصرية ٥، والمطبوعة خطأ باسم الشيخ محمد عبده، كما أفاد الدكتور محمد عمارة (انظر الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ١/٢١٣).

قال حمد بن عتيق: إنه ليس في كتاب الله تعالى حكم فيه من الأدلة أكثر، ولا أبين من هذا الحكم، بعد وجوب التوحيد وتحريم ضده^١.

واستدلوا بظواهر بعض الآيات الكريمة الواردة في الكفار المحاربيين للإسلام، مثل قوله - تعالى - "لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين، ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة، ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير"^٢.

وقوله: "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء، تلقون إليهم بالمودة، وقد كفروا بما جاءكم من الحق، يخرجون الرسول وإياكم.... الآية"^٣، وقوله - عز من قائل - "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء، بعضهم أولياء بعض، ومن يتولهم منكم فإنه منهم، إن الله لا يهدي القوم الظالمين"^٤.

وما ورد من آيات وأحاديث مشابهة مثل قوله - صلى الله عليه وسلم - لجريير بن عبد الله البجلي - رضي الله عنه - أن تنصح لكل مسلم، وتبرأ من كل كافر)^٥.

ثم أخذوا ينزلون مثل هذه الآيات والأحاديث على المسلمين كما هو دأب الخوارج، الذين أنزلوا الآيات التي وردت في الكفار على المسلمين، حتى بعث إليهم الإمام علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - ابن عباس - رضي

١- سبل النجاة والفكاك ٣١.

٢- آل عمران آية ٢٨.

٣- الممتحنة آية ١.

٤- المائدة آية ٥١.

٥- رواه أحمد ٣٦٥/٤، والنسائي ١٤٨/٧، والبيهقي ٣٠/٩.

الله عنهما - فناظرهم، فرجع أكثرهم إلى الحق، وبقيت منهم فئة قاتلهم علي - كرم الله وجهه - بالنهروان^١.

والعجب أن هذه الآيات الكريمة لها استثناء بالنسبة للكفار، فكيف بالنسبة للمسلمين؟

قال - تعالى - "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين، إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون^٢."

عن عبد الله بن الزبير - رضي الله عنهما -: عن أبيه قال: نزلت في أسماء بنت أبي بكر، وكانت لها أم في الجاهلية يقال لها فُتَيْلَة ابنة عبد العُزَى، فأنتها بهدايا وضباب وأقط وسمن، فقالت: لا أقبل لك هدية، ولا تدخلني علي حتى يأذن رسول الله - صلى الله عليه وسلم-، فذكرت ذلك عائشة لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فأنزل الله: (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين.... إلى قوله (المقسطين)).

قال ابن جرير - رحمه الله -: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عني بذلك: لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، من جميع أصناف الملل والأديان أن تبروهم وتصلوهم، وتقسطوا إليهم، إن الله عزوجل عمّ بقوله (الذين لم يقاتلوكم في الدين، ولم يخرجوكم من دياركم) جميع من كان ذلك صفته، فلم يخصص به بعضاً دون بعض، ولا معنى لقول من قال: ذلك منسوخ، لأن بر المؤمن من كان من أهل الحرب ممن بينه وبينه قرابة نسب، أو ممن لا قرابة بينه وبينه ولا نسب غير محرم ولا منهي عنه إذا لم يكن في

١ - انظر تاريخ الإسلام للذهبي ٣/٥٥٣، ٥٨٧، ٦٠٥.

٢ - الممتحنة الآيتان ٨، ٩.

ذلك دلالة له، أو لأهل الحرب على عورة لأهل الإسلام، أو تقية لهم بكراع أو سلاح، قد بين صحة ما قلنا في ذلك، الخبر الذي ذكرناه عن ابن الزبير في قصة أسماء وأمها.

وقوله (إن الله يحب المقسطين) يقول: إن الله يحب المنصفين الذين ينصفون الناس، ويعطونهم الحق والعدل من أنفسهم، فيبرون من برهم، ويحسنون إلى من أحسن إليهم^١.

وقال الطبرسي رحمه الله: والذي عليه الإجماع أن بر الرجل من يشاء من أهل الحرب قرابة كان أو غير قرابة ليس بمحرم، وإنما الخلاف في إعطائهم ما الزكاة والفطرة والكفارات^٢.

وهناك آيات أخرى كثيرة وردت في القرآن الكريم تأمرنا بحسن التعامل مع أهل الكتاب، فإن كان الأمر مع هؤلاء كما ذكرت فكيف الأمر إذن مع المسلمين، وإن كانوا مخالفين؟!!

وعلى هذا يمكننا القول بأن الغلو في الولاية والبراءة بدعة، يجب التخفيف من غلوئها، والرجوع فيها إلى الجادة. قال الإمام أحمد - رضي الله عنه - : والولاية بدعة، والبراءة بدعة، وهم الذين يقولون: نتولى فلاناً، ونتبرأ من فلان. وهذا القول بدعة فاحذروه^٣.

وقد يتساءل البعض عن أثر القضايا الوجدانية في الأحكام الفقهية؟! ولو تأنى، وقلب صفحات كتب الفقه لوجد الجواب أمامه من بداية كتاب الطهارة، فالصلاة، فالزكاة.... فالنكاح.... فالسير والقضاء..... الخ، بل

^١ - تفسير الطبري ٦٦/٢٨ بتصرف يسير.

^٢ - مجمع البيان ٤٩/٦، وانظر فتح القدير للشوكاني ٢٨٣./٥

^٣ - طبقات الحنابلة ٣٥./١

الأمر أمر من ذلك فقد أدت هذه القضايا وأمثالها إلى إباحة دماء المسلمين
المخالفين وأعراضهم وأموالهم^١.

وعلى هذا فمن الضروري تطوير فهمنا لهذه المفاهيم ليتوافق مع فقه
الكتاب والسنة، وليؤدي ذلك إلى نشر المحبة بين المسلمين، فنسأل الله تعالى
الكريم أن يتقبل منا صالح الأعمال، وأن يرزقنا حسن النيات.

١ - انظر على سبيل المثال (الدليل والبرهان ٦٧/٢، الموسوعة الفقهية ١٠٢/٧، ٤١/٨،
معجم فقه الجواهر ٤٩١/١، ٢١٥/٣، ٤٤٥، ٤٢/٣، ١٤٩/٦).

مشكلات المسلمين في بلاد غير إسلامية

الدكتور يوسف قاسم^١

(١)

- أ. يجوز في نظري - والله أعلم - إيداء الأصوات في الانتخابات ولكن لا يعطي المسلم صوته إلا للمرشح الذي يغلب على الظن أنه أقرب مودة للمسلمين من غيره، وأنه يرجى منه الخير للأقلية المسلمة، وأما الترشيح فلا بأس به لمن يأنس في نفسه المقدره على خدمة إخوانه.
- ب. الإيجاب لا يكون إلا على من بيده القرار، ومع ذلك إذا كان التصويت لمصالح المسلمين الملحة فهنا يمكن القول بالإيجاب عملاً بقاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".
- ج. ما دام الشخص المرشح يتسم بصفات حميدة وسلوكه مع المسلمين حسن فهو الأولى من غيره بأصوات المسلمين، ولعل الله أن يجري على يديه الخير للمسلمين.
- أما الانضمام إلى هذه الأحزاب فشيء آخر، حيث لا يجوز لمسلم أن ينضم إلى حزب يهدف علانية إلى مخالفة الإسلام والمسلمين.
- اللهم إلا إذا كان العضو المنضم له الحرية في خدمة عقيدته، فهنا يمكن الانضمام إلى حزب معين بقصد خدمة الإسلام والمسلمين من خلاله.
- أعتقد أن الإجابة عن هذا السؤال قد تضمنها الإجابات السابقة.

^١ - كلية الحقوق - جامعة القاهرة جمهورية مصر العربية

هـ. لا مانع شرعاً من الاستعانة بطوائف المجتمع الأخرى لتعميم فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢)

أ. القاعدة الشرعية التي يلتزم بها كل مسلم أن يعمل كل ما من شأنه تحقيق مصالح المسلمين أفراداً وجماعات.

فإن كان التعايش مع غير المسلمين من شأنه نشر الأخلاق الإسلامية فهذا هدف نبيل جداً ينبغي العمل على تحقيقه.

وأما إذا كان تحقيق هذا الهدف بعيداً، ومن باب أولى لو كان الحال بالعكس أي أن يتأثر أطفال المسلمين بحضارة غيرهم فالأفضل هنا أن ينشئ المسلمون تجمعات خاصة بهم، بل قد يكون ذلك واجباً عند خوف هذا التأثير.

ب. لا يجوز أبداً الذبح أمام الأصنام، فهذا محرم بنص قول الله تعالى: "وما ذبح على النصب".

أما الذبح لله تعالى وذكر اسمه سبحانه عليه بمعزل عن الأصنام هذا لا شيء فيه، اللهم إلا كراهة ذلك في مناسبة أعيادهم. فالأفضل أن يذبح المسلم في يوم غير هذه الأيام ولا بأس أن يكون في يوم سابق أو يوم لاحق.

وإذا كان ولا بد فليكن في مكان بعيد تماماً عن الأصنام.

ج. أما القيام لجنزة غير المسلم فتأبى بالحديث: "إذا رأيتم الجنزة فقوموا فمن تبعها فلا يجلس حتى توضع" متفق عليه^١.

^١ - سبل السلام ص ١٠٨، ١٢٧٩ هـ ١٩٦٠ م.

ويمكن أن يؤخذ من عجز الحديث السابق أن تشييع جنازة غير المسلم جائز.

د. الهدايا التي تقدم على الأصنام لا يجوز قبولها ولا أخذها أبداً، أما النوع الآخر الذي يقدم تقديماً عادياً لا صلة له بالأصنام فلا بأس بأخذه.

هـ. المباني لا بأس بها، أما تصميم الصنم فلا يجوز، وكذلك تنفيذه.

و. يجوز للمسلمين قبول المساعدات من غير المسلمين، أما تعاونهم في المناسبات الهندوسية فيشترط أن يكون بعيداً عن المحرمات وخاصة ما يمس العقيدة، ولذلك فإن تعمير المعابد الهندوسية لا يجوز إلا إذا كان تعميراً عادياً بعيداً عن الأصنام، وأما ما يتعلق بالأصنام فلا يجوز.

ز. أ- لا بأس من الحضور والمشاركة بشرط الابتعاد عما يغضب الله تعالى.

ب- من وجهة نظري أرى أنه يجوز تهنئة غير المسلمين بمناسبة أعيادهم تطبيقاً لخاطرهم خاصة أنها تهنئة لفظية أو عبارات مكتوبة خالية من المعصية.

(٣)

١. تحية العلم أرجو ألا يكون بها بأس ما لم يوجد فيه رمز الشرك.
٢. يستحسن عدم الاشتراك في هذه الأناشيد، ويمكن عند الضرورة مجاراتهم ظاهرياً مع توجيه الأناشود إلى توحيد الله تعالى خالق هذه الأرض.

(٤)

١. لا يصح وعلى المثقف المسلم أن يكون على حذر.
٢. يجب على المسلم إعانة كل إنسان، لكنه يبدأ بإعانة المسلم باعتبار أخوة الإسلام، ثم إعانة غير المسلم باعتبار الأخوة الإنسانية.

٣. لا مانع من استفادة غير المسلمين من هذه المشروعات باعتبار الإنسانية.

٤. وجوب التعاون في كل الظروف متى كان المسلم قادراً.

الإرهاب.... الموقف الإسلامي:

١. خاب وخسر من ألحق تهمة الإرهاب بالإسلام، الذي هو بريء منها كل البراءة.

٢. نعم قد تكون الحكومات غير العادلة هي المسئولة عن هذا الإرهاب بمواقفها الظالمة وغير العادلة.

٣. الاحتجاج جائز، وربما يكون واجباً، أما رد الفعل فلا يجوز إلا إذا أمنت الفتنة.

٤. يقول الله سبحانه: "ولا تزر وازرة وزر أخرى"، فلا يصح مطلقاً الثأر من الأبرياء.

٥. إلى المدى الذي لا يتعارض مع النظام العام.

٦. يمنع الظلم عن المظلومين، وإعطاء كل ذي حق حقه كما أمر الله تعالى.

٧. الدفاع مشروع لدرء الخطر قبل وقوعه وكذلك لمنع الاستمرار فيه. أما إذا وقع الاعتداء بالفعل فليس أمام المعتدى عليه إلا الالتجاء إلى القضاء لاستيفاء حقه.

والدفاع عن نفسه جهد الطاقة واجب عند جمهور الفقهاء وعن العرض واجب بالإجماع، والدفاع عن المال مباح إلا إذا ترتب على تركه هلاك أو شدة أذى فإنه يكون واجباً وحدود حق الدفاع رد الأذى قبل وقوعه أو منع الاستمرار فيه، فإذا وقع الضرر بالفعل وجب اللجوء إلى القضاء.

الوقف

أحد الصيغ التتموية الفاعلة في الإسلام

الدكتور عبد المحسن محمد العثمان¹

أحمدك اللهم، شاكرًا لسابغ فضلك، وأستهديك هادياً قريباً منجياً.. وأصلي وأسلم على رسولك نبي الرحمة، جاء بعقيدة التوحيد، وشريعة العدل، وحضارة الأخلاق .. وعلى آله وصحبه ومن سار على هديه إلى يوم الدين، وبعد، فواقع الأمة الإسلامية يفرض عليها أن نعمل الفكر في كيفية الانتماء إلى هذا العصر من خلال مشروع حضاري إسلامي يعيد لها سابق أمجادها حين كانت تشارك في صنع الحضارة الإنسانية في مختلف مجالات العلم والحياة ، وإذا كنا -نحن المسلمين- ساعين نحو تطوير مستوى أداء مجتمعاتنا .. فإنه لزاماً علينا أن نعود إلى الأصول وإلى تجاربنا التاريخية الناجحة؛ لكي نقف على سبيل تطوير صيغ حضارية إسلامية ملائمة لتفعيل عملية التطور والتقدم في مجتمعاتنا من خلال الجهود التتموية التي تبذلها مختلف مؤسسات المجتمع ، وخصوصاً المؤسسات الأهلية المجتمعية.. والتي هي على صعيد العالم في عصرنا هذا تضطلع بجانب كبير من مسؤوليات العمل التتموي.. وهذا هو ما يدفعنا إلى السعي لإحياء سنة الوقف كأحد الصيغ التتموية الفاعلة في الإسلام.

¹ - الأمين العام للأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت سابقاً.

وإذا ما نظرنا إلى هذه المسألة نجد أنها تتكون من محصلة اندماج المفهوم المعاصر لثلاثة عناصر رئيسية .. هي:
أولاً: مفهومنا للإسلام في حياتنا المعاصرة.
ثانياً: مفهومنا المعاصر للتنمية.
ثالثاً: موقع الوقف من منظومة العمل التنموي في المجتمع المسلم المعاصر.

أولاً: مفهومنا للإسلام في حياتنا المعاصرة:

لعل سائلاً يسأل: هل نحن باحثون عن الإسلام؟ ... فالإسلام معروف وثابت من حيث الأصول والمرجعية والقيم والقواعد والأحكام.
هذا صحيح، ولكن ما نبحت فيه الآن هو تلك المساحة التي تركها الشرع للفقه .. كي نستجيب في نمط حياتنا وأدائنا المجتمعي لمعطيات العصر من خلال اجتهاد فقهي منهجي.
ولعلنا نشهد أن هناك قدراً ملموساً من الاضطراب الفكري الذي يسيطر على مساحة واسعة من تفكير المسلمين -مؤسسات وأفراداً- بأكثر مما هو حادث لدى غيرهم .. ومن المعروف أن هذا الاضطراب يسبب خسائر فادحة ويشكل عقبات كبيرة أمام التنمية في كل من المجتمعات المسلمة كل على حدة، وأيضاً على مستوى العالم الإسلامي ككل .. وهي خسارة يمكن قياسها بسهولة من قبل الاختصاصيين وفق معايير القياس التنموي التي تفتق عنها الفكر الإنساني المعاصر.

ولذلك، فإنه - في تقديري المتواضع - هذا الأمر يحتم علينا أن نتحدث باستمرار عن الإسلام .. سواء على مستوى الندوات التخصصية أو في الندوات

المفتوحة .. والقضية الدقيقة في الموضوع هي عن أي إسلام يجب أن نتحدث؟!

كثير من المتخصصين يسمّون هذا العصر: "عصر المعلومات" .. وهذه تسمية دقيقة إلى حد كبير، فالدراسات والأبحاث تؤكد أن حجم المعلومات التي تدون في سنة واحدة - ويتم تداولها على مستوى العالم- في هذا الوقت يفوق في حجمه ما تم تدوينه وتداوله في تاريخ البشرية الطويل .. وإذا اختلفنا في هذا القياس لن نختلف في أن هناك كما هائلاً جداً من المعلومات ينتج كل يوم من مصادر مختلفة تصنع المعلومة وتسوّقها على شرائح واسعة من العملاء الذين يتلقونها بوعي أو بدون وعي.

ونحن إذ نشير إلى هذه السمة المميزة للعصر الحالي ، نودّ أن ننبه أنه -بلا ريب- يحظى الإسلام وثنؤونه بنسبة مؤثرة في هذا النشاط المعلوماتي الذي تتعامل معه دور النشر ووسائل الإعلام وشبكات المعلومات فائقة القدرة والسرعة في الاتصال وتوصيل المعلومات.

إذن، فتحديد الإسلام الذي نريد أن نتحدث عنه ونبشر به أصبح في عصر المعلومات هذا أهم الضرورات التي تقتضيها طبيعة الدعوة إلى الله تعالى .. وقبل ذلك لا بد أن نبلور مفهومنا للإسلام في حياتنا المعاصرة .. حيث أن فاقد الشيء لا يعطيه.

وإذا كان رسل الله عليهم الصلاة والسلام ، وخاتمهم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قد قاموا بمهمة التبليغ والتأصيل وإعطاء النموذج في التطبيق على أكمل وجه .. ثم قامت قوافل الصحابة والتابعين وتابعيهم -عبر التاريخ الإسلامي- بمواصلة تطبيقها على خير وجه بما يتناسب وظروف العصر التي عاشوا بها .. وإذا كانت هذه هي مشيئة الله تعالى -ولا معقب لأمره- أن تستمر الدعوة إلى دين الله حتى قيام الساعة.. فإن علينا أن نحل مشكلة اضطراب

المفاهيم التطبيقية للإسلام في حياتنا المعاصرة .. إذ إن اضطراب الفهم هذا يؤثر على جهود التنمية بدرجة واضحة ، بل يمكن أن نقول: إنه أحد سمات التخلف التي يجب علينا معالجتها.

فإذا لم يكن لدينا -كأمة مسلمة- اليوم مفاهيم إسلامية تطبيقية واضحة تؤمن بها جماهيرنا العريضة .. بحيث تحتكم لعدل الإسلام، وتتخلق بخُلُقِه، وتتعايش مع الآخرين على هديه .. وإذا لم يكن من اليسير على بني جنسنا من غير المسلمين استيعاب هذه المفاهيم .. في هذه الحالة -وفي تقديري- ستعيش مجتمعاتنا في صراع داخلي وخارجي غير مبرر في معظم الأحيان، وهو ما يعتبر ضربة قاتلة للتنمية وإنجازاتها.

ونضرب مثلاً واحداً على غياب المفاهيم التطبيقية المعاصرة لمبادئ الإسلام.. ربما يوضح حجم الاضطراب الفكري الذي نعيشه .. ويبين طبيعة المسألة التي نحن بصددها .. ومثالنا هو حول مفهوم المال.

فهل نحن المسلمين نملك رؤية واضحة ومعاصرة وموحدة -أو محل إجماع الأغلبية- لمفهوم المال في الإسلام .. بحيث تكون أي رؤية أخرى في حكم الشواذ بالمقارنة بها؟

الكل يعلم أنه في ذروة الحرب الباردة بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي -وما نتج عنها من محاولات استقطاب حادة- ظهرت حركة فكرية بين المسلمين تفترض أن الإسلام دين اشتراكي، وحركة أخرى تدعي أن الإسلام دين رأسمالي.. وصحيح أن هناك تياراً فكرياً ينمو حالياً يحاول بلورة مفهوم أصيل للمال في الإسلام ولعلاقة المجتمع ومؤسساته به إلا أن هذا التيار يستمد قوته حالياً من ضعف حركة الاستقطاب بين الفكرين الاشتراكي والرأسمالي التي

سادت خلال الفترات الزمنية السابقة، وليس بسبب عوامل قوة ذاتية في هذا التيار.

وإذا كنا لا نريد بالأساس أن نقلب الجراح .. إلا أننا يجب أن نأخذ مثلاً على هذا الخلط في المفاهيم من حادثة غزو الكويت في بداية التسعينات من قبل جارها العربي المسلم العراق.. والذي تم تبريره - بين مبررات أخرى- باستخدام الفهم الخطأ لمفهوم المال في الإسلام .. أليس ذلك دليلاً على اضطرابنا الفكري كأمة؟ .. إنه اضطراب لا تستقيم معه تنمية مجتمعاتنا المسلمة ومتطلبات تحقيق تقدمها .. إنه سببٌ في نشوب الكثير من الصراعات بين الدول، وبين شرائح المجتمع الواحد .. ومدعاة إلى التفهقر والخراب والدمار.

هذا الخلط في المفاهيم التطبيقية لمبادئ الإسلام ينسحب على كثير من عناصر الفكر التي يجب أن نؤسس عليها نظريتنا المعاصرة في التنمية .. ومن ذلك -على سبيل المثال لا الحصر- مفاهيم: الملكية وحقوقها، والاستخلاف في إعمار الأرض، ووظيفة الزكاة والوقف في المجتمع، والدعوة والاجتهاد، وحرية الرأي وأدب الاختلاف، وعمل الخير والإحسان، والإفساد في الأرض والجهاد، ومفاهيم السلطة والمسئولية والشورى والإجماع والأغلبية .. وغير ذلك الكثير نريد أن نجد له مفاهيم تتفق مع الشرع ، وقابلة للتطبيق في عصرنا هذا، وتجمع عليها الأمة.

ثانياً: مفهومنا المعاصر للتنمية:

ماذا نقصد بالتنمية؟.. إذا ما حاولنا الإجابة على هذا السؤال -بلغة غير المتخصصين- نقول: إنه ربما تكون كلمة التنمية -كمفردة من مفردات اللغة العربية- غير معروفة إلا في وقتنا الحاضر .. وإذا كانت التنمية -وفقاً

للمصطلح الأجنبي الذي ترجمت عنه- هي عملية النمو والتغيير ، فإنني أستطيع أن أجزم أن التنمية من طبيعة الحياة البشرية وحقيقة من حقائقها على مدى تاريخ البشر، والناس -كل الناس- على اختلاف أزمته وأماكنهم وظروفهم سعوا دائماً للتنمية.

وإشكالية اليوم إذن ليس في وجود التنمية، فالتنمية موجودة، والكل في حركة نمو وتغيير.. وإنما إشكالية اليوم هي في هدف التنمية وأساليبها .. فلماذا ننمو ونتغير؟.. وكيف ننمو ونتغير؟.. وما أسباب اختيارنا لهذا الأسلوب أو ذاك في النمو والتغيير؟.. ثم ما هو حساب الأرباح والخسائر في عمليات النمو والتغيير هذه؟

أنا أعتقد -وأظن أن الكثيرين يشاركونني هذا الرأي- أنه ليس في التنمية نموذج واحد يجب أن يحاكي .. فلكل أمة، بل لكل بلد خصائصه الذاتية وظروفه المرحلية التي تحتم عليه تصميم نموذج التنمية المستهدف من قبله .. بل إن الأمر قد وصل لدى البعض - بسبب مراعاة الخصوصية وأثرها في الإنجاز- إلى تسليط الضوء على التنمية المجتمعية (التنمية المحلية لكل مجتمع صغير على حدة) كدائرة أساسية من دوائر التنمية الشاملة والمتكاملة على مستوى القطر أو المجتمعات الإسلامية أو الدولة أو الإقليم. وأودّ في هذا الصدد أن أشير إلى عدد من المفاهيم الرئيسية المتعلقة بقضية التنمية، وهي:

أ- ضرورة استسلام المسلمين لسيادة الإسلام.

ب- إشكالية علاقة التنمية بالتخلف.

ج- مقاييس الأداء التنموي.

أ- ضرورة استسلام المسلمين لسيادة الإسلام:

إن القراءة المتأنية لتاريخ الإسلام تعطي دلالة واضحة على تأصل الإسلام في أرض المسلمين .. وأنه لا بد من أن تستسلم قوى الأمة ومجتمعاتها للإسلام الحق .. ومن الأمثلة التاريخية الدالة على ذلك نجاح الاستعمار في القضاء على صلة الشعوب التي كانت موجودة في أمريكا الجنوبية بجذورها الفكرية، وعدم نجاحه -في الوقت ذاته- في القضاء على الإسلام في شمال أفريقيا وشرق البحر الأبيض المتوسط رغم قرب المسافة .. فعدم الاستسلام لسيادة الإسلام في المجتمعات الإسلامية سيجر علينا خسائر لن نجني منها سوى إضعاف حركة التنمية الجادة.

ب- إشكالية علاقة التنمية بالتخلف:

من المعلوم أن التنمية - في أحد معانيها - هي عملية القضاء على التخلف .. وبالتالي لا بد أن نعرف ما هو هذا التخلف الذي نريد أن نحطمه ونقضي عليه .. إن الإجابة الصادقة والواضحة والمباشرة على هذا السؤال تشكل في تقديري أساساً متيناً لخطط التنمية، وبدون هذه الإجابة أظن سوف ندور في حلقة مفرغة.

إن دلائل التأخر الحضاري والتخلف الاجتماعي والاقتصادي متنوعة، ومقاييسها متعددة، ويمكن حصر أهمها في ما يلي:

- * الخلل في المفاهيم، وتخلف الحركة الفكرية عن مواكبة العصر، والإحجام عن التصدي لمشكلاته بأسلوب تجديدي نابع من الثقافة الذاتية للمجتمع.
- * التشرذم الفكري بين التطرف في المحافظة على الموروث، والتطرف في الانقياد للحضارات الأخرى.

- * الخلل في المفاهيم التي تحكم الحياة السياسية وتطبيقاتها من قبل كافة أفراد المجتمع ومؤسساته، خصوصاً فيما يتعلق بمفاهيم الحقوق والواجبات.
- * ضعف الإدارة في مختلف مؤسسات المجتمع (العامة والخاصة)، وتخبط السياسات، وتفشي الفساد، وسيادة القيم السلبية في التعامل بين الأفراد والجماعات.
- * التفاوت الحاد في توزيع الثروات والدخول مع زيادة مطردة للفئة المعرضة لغوائل الحرمان والفقر وغياب التكافل الاجتماعي.
- * توقف آليات الحراك الاجتماعي التي تسمح بذوبان الفوارق الاجتماعية بين فئات المجتمع.
- * تدني المستوى التعليمي والصحي والخدمات العامة، وغياب مفهوم الترويج المنتج.
- * ضعف الاهتمام بالثقافة والعلوم التطبيقية.
- * الخلل بين طرفي المعادلة الاقتصادية: الاستهلاك والإنتاج، لصالح الأول، مما يوقع المجتمع في أزمات التضخم، وانخفاض القدرة الشرائية الحقيقية للدخول، والتورط في ديون داخلية وخارجية تتزايد أعباؤها عاماً بعد عام، وانتشار دائرة الفقر لتشمل قطاعات أوسع من المجتمع.
- * عدم توازن تنوع الاقتصاد .. فقد يكون اقتصاداً أحادي المورد وريعي الطابع يرتفع فيه مستوى الدخل، وتزيد فيه البطالة المقنعة والبطالة الاختيارية إلى حد كبير، وتنخفض مستويات أداء القوى العاملة فيه بشكل عام.
- * عدم توازن بناء هيكل القوى العاملة بين المستويات والمهن والقطاعات المختلفة.

* اعتماد العلاقات التجارية الخارجية على تصدير المواد الخام واستيراد المنتجات تامة الصنع.

ج- مقاييس الأداء التنموي:

من الطبيعي أن التخطيط للتنمية وإدارتها يحتاجان إلى مقاييس أداء، والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يجب أن تقاس نتائج التنمية بمؤشرات التغييرات الاقتصادية البحتة مثل: معدل نمو الدخل القومي ونصيب الفرد من السكان منه، وإنتاجية العمل، والميل للادخار وحجمه، وحجم الاستثمارات .. وغير ذلك من المقاييس التي يتسبب استخدامها بالضرورة في تصنيف اقتصاديات بعض الدول بأنها اقتصاديات متخلفة، وما يسببه ذلك من دوران هذه الدول في حلقة مفرغة للخروج من هذا التصنيف، حتى قيل في تعريف الدولة الفقيرة بأنها "فقيرة لأنها فقيرة".

ومنذ بضعة عقود ذهب أغلب الاقتصاديين إلى الاعتماد على هذه المعايير لقياس درجة التقدم أو التخلف، واتضح خطأ هذا الاتجاه بعد دراسة تجربة الكثير من الدول الفقيرة والغنية -على حد سواء- والتي صنفت كدول نامية تعاني من مظاهر متنوعة للتخلف .. إذ نحن في حاجة إلى مقاييس أداء تلائم النظرة الشاملة لقضية التنمية.

وإذا ما رجعنا إلى الإسلام نجد أنه يضع لذلك إطاراً فكرياً وعملياً -يقنن المبادئ ويترك مساحة واسعة للتجاوب مع ظروف كل زمان ومكان يمكننا من معالجة مظاهر التخلف وتحقيق التنمية .. وذلك كما هو مبين على النحو التالي:

* يحث الإسلام على التدبر والتفكير في حكمة الخلق وفي موقع الإنسان منه، وتكليفه بمسئوليات كبيرة تجاه نفسه وغيره من البشر والمخلوقات،

كما يرفض تماماً الجمود الفكري ويحث على الاجتهاد في تطوير المفاهيم والصيغ التطبيقية وتقنياتها؛ بغية التوصل إلى حلول للمشكلات التي تواجه المسلمين في كل زمان ومكان.

* وحدة أبناء المجتمع المسلم من الفرائض، أما التشرذم الفكري فهو من المنهيات، والتطرف والغلو يتعارض مع التوجيه الإسلامي نحو الاعتدال في الفكر وممارسات الحياة، وفي الاحتكاك مع الحضارات الأخرى.

* لقد شرع الإسلام مبادئ واضحة لحياة سياسية صحيحة، وترك تفصيل تطبيقاتها للاجتهاد بما يناسب كل عصر وكل مجتمع.. ولا يأتي الخلل في الحياة السياسية للمجتمعات الإسلامية إلا من خلال الفهم الخاطئ لمبادئ الإسلام من قبل أفراد المجتمع ومؤسساته، خصوصاً فيما يتعلق بمفاهيم الحقوق والواجبات كما حددها الشارع.

* إن التحديد الدقيق الذي أتى به الإسلام لمفاهيم الحقوق والواجبات يؤدي إلى استتباب النظام العام للمجتمع، ويؤمن استقراره.

* أما عن الإدارة، فالإسلام يحث كل مسئول على حسن رعاية رعيته.. وهو ما يقتضي حسن تحديد الأهداف والسياسات، وارتفاع مستوى الأداء، والبعد عن كافة مظاهر الفساد، وسيادة القيم الإيجابية في التعامل بين الأفراد والجماعات.

* لقد جاء الإسلام -من خلال منظومة الزكاة والوقف وبقية الصدقات- بنظام فريد في توازن توزيع الثروة، وفي شئون المال العام، وفي تحقيق الضمان الاجتماعي لكافة الفئات الضعيفة أو المحتاجة.

* حدد الإسلام معايير الحراك الاجتماعي -التي تنظم الانضمام إلى صفوف النخبة- بتفضيل كل إنسان بحسب عمله.. بغض النظر عن

لونه أو جنسه أو حالته المالية أو أي معيار آخر من معايير التمييز بين البشر.

* أما عن أهمية التعليم والعناية بالصحة وحقوق النفس والجسد، وكذلك مسألة التوازن بين العمل وأداء الواجبات والترويح الذي يعين على مواصلة العمل.. كل هذه الأمور جاءت التوجيهات الإسلامية فيها واضحة ومحددة .. واعتبرها الإسلام من الضرورات، وليست من الكماليات.

* وجه الإسلام الناس إلى ضرورة السعي نحو طلب العلم والتعرف على ما لدى الشعوب المختلفة من ثقافات، كما حث المسلمين على السعي لكسب رزقهم وقضاء حاجاتهم والأخذ في ذلك بالأسباب.. وهذا هو الأساس الفلسفي الكامن وراء حركة العلوم التطبيقية.

* في الاقتصاد، يأمرنا الباري عز وجل بالعمل والإنتاج والإفادة من كل المسخرات باعتدال دون تخريب أو هدر .. يأمرنا بالاستمتاع بالحياة، ولكن دون إسراف في الاستهلاك .. وذلك حتى يتحقق التوازن بين طرفي المعادلة الاقتصادية: الاستهلاك والإنتاج.

* وفي ضرورة تنويع الاقتصاد .. المسلمون مكلفون بالسعي إلى أرزاقهم من مختلف مصادرها دون الركون إلى مصدر واحد للثروة.

* قيم العمل في الإسلام واحترام العامل -مهما كان موقعه وتخصصه وطبيعته- تشكل أساساً قوياً لمنع الخلل في بناء هيكل القوى العاملة بين المستويات والمهن والقطاعات المختلفة نتيجة الاتجاه نحو أعمال معينة واحتقار الأخرى.

* أما عن العلاقات التجارية الخارجية للمجتمع المسلم فيجب أن يكون فيها أكبر قدر ممكن من التوازن في تبادل المنافع والسلع.

ثالثاً: موضع الوقف من منظومة العمل التنموي في المجتمع المسلم المعاصر:

من المتعارف عليه أنه لا تنمية بدون تغيير .. والوقف في المجتمع الإسلامي يوفر الإطار المناسب لعملية التغيير المرتبط بالثوابت الشرعية .. كما يوفر آلية تعبئة الإمكانيات المجتمعية .. سواء أكانت إمكانيات مادية أم إمكانيات بشرية وخبرات تخصصية ويوظفها لخدمة أغراض التنمية .. ويبرز ذلك بوضوح في المعاني الرئيسية التالية:

* أثبت التاريخ الارتباط الكبير بين الوقف والتنمية .. فمعظم الأعمال التنموية والحضارية الجليلة التي سجلها التاريخ الإسلامي في عصور ازدهاره في مختلف الميادين كان الوقف من خلفها .. يدعمها بالمال والجهد والخبرات.

* تمثل مسيرة التنمية الوقفية تأكيداً على أحد الملامح الرئيسية في التوجه الحضاري الإسلامي المعاصر .. فالوقف صيغة إسلامية أصيلة تبرز التفاعل بين قيم العقيدة والعبادة وقيم التنمية في الإسلام .. وهي القيم التي تتميز بها روح المجتمع الإسلامي عن غيره من المجتمعات.

* إن في ازدهار الوقف إبرازاً لمحتوى منظومة القيم والأخلاق السامية للإسلام .. ما يتعلق منها بالنزعة الإنسانية للإسلام والتكافل والتعاطف مع الآخرين والحرص على رفاهيتهم ولو لم تكن نعرفهم أو كانوا بعيدين عنا .. وذلك في مقابل ما عانت منه البشرية من قيم الجشع والتكالب على الكسب والاستهلاك المادي، والتطرف في مركزية السلطة المصحوبة بتطرف في النزعة الشخصية المصلحية لدى الأفراد .. فالمشاركة الخيرية للمتبرعين في المشروعات الوقفية تؤكد مبدأ المسؤولية

المجتمعية لدى القادرين من أبناء المجتمع .. فمن الناحية الشرعية: المال لله، ونحن مستخلفون فيه .. ومن الناحية الاجتماعية: فقد رزق الله القادرين بأن سخر لهم الكثير من إمكانيات المجتمع والبيئة التي يعيشون فيها .. فصدق الإيمان يجعلهم أكثر الواعين بمسئوليتهم عن أحوال مجتمعهم وبيئتهم، وبأهميتهما لاستمرار تقدمهم وازدهار أحوالهم .. وبذلك يكون في انتشار الوقف خروج رأس المال من موقع الاتهام الذي صاحبه طوال التاريخ بأنه إما أناني أو يفتقد الرشد في الحركة، أو اتهامه بأنه يوفر سلطة لكي يستغل الإنسان أخاه الإنسان.. وفي تحول رأس المال إلى تحمل مسئولياته الاجتماعية علامة بارزة على تقدم المجتمع في عالمنا المعاصر، كما هو الحال في كل زمان.

* لقد تأكد من خلال التاريخ الإسلامي أن الوقف كان الصيغة الرئيسية لإيجاد التفاعل والتكامل بين المبادرات الحكومية والأهلية، وجمعها على هدف مشترك، وإزالة الشكوك المتبادلة بين الجانبين .. ففي كل عصور التاريخ الإسلامي الزاهرة ساندت الأوقاف جهود الدولة في مجالات الدفاع، ومحاربة الفقر، وتنمية الثقافة والعلوم، وتقديم الخدمات الصحية .. بل وفي رعاية العمال وتأمين خدمات الطرق .. وفي غيرها من الأغراض التنموية الاجتماعية الحضارية السامية.

* يوفر الوقف فرصة حقيقية لتدعيم ترابط المجتمع المسلم بمختلف طوائفه وفئاته .. فالشأن الذي يجمعهم هو خدمة عامة فيها صالحهم المشترك في الحاضر وفي المستقبل.

* أما عن الجهود التطوعية للمشاركين في إدارة وتنفيذ المشروعات الوقفية .. فهي تركز الممارسة الديمقراطية الصحيحة بين صفوف المواطنين

.. فالديموقراطية قبل أن تمارس في الكلام وإطلاق الشعارات تتجسد في الفعل والمشاركة.

* إن تعبئة الإمكانات المادية والبشرية والخبرات من خلال المشروعات الوقفية تؤدي إلى ترشيد الإنفاق العام، وتخفف الأعباء عن كاهل الميزانية العامة للدولة .. ليس فقط في مجال ترشيد الإنفاق على الخدمات .. بل أيضاً في مجال ترشيد الإنفاق على إدارة شؤون المجتمع .. فليس الأصل أن تعمل الدولة على تأمين كافة احتياجات المواطنين والإنفاق بالكامل على توفير الخدمات اللازمة لهم.

* إن استمرار تجربة التنمية الوقفية وتراكم الخبرة في مجالها يؤدي إلى تطوير المؤسسات الوقفية لتصبح نظاماً يمكن من استباق الأزمات، وذلك من خلال الاستفادة من الخبرات الشعبية والرسمية العاملة في التنظيمات الوقفية في إعداد تصورات عن خطط مواجهة الأزمات قبل وقوعها .. واتخاذ الترتيبات اللازمة لمواجهتها، بعيداً عن التعقيدات البيروقراطية والأساليب الروتينية.

* يوفر الوقف حداً أدنى من الاستقرار المالي لعدد من مجالات التنمية الاجتماعية الهامة، ويحميها من تقلبات التمويل الحكومي الذي قد يتعرض لأزمات ناتجة عن نقص الإيرادات التقليدية .. أو زيادة الإنفاق بسبب الطوارئ والأزمات .. كما أن التبرعات الخاصة -والتي تشكل مصدراً لزيادة للإنفاق الخيري التطوعي- يمكن أن تتعرض بدورها لظروف غير مواتية في أوقات الأزمات والكساد الاقتصادي .. وهنا يكون الوقف مظلة الحماية وسائر الأمان من هذه التقلبات والعواصف الاقتصادية.

* يوفر الوقف صيغة فاعلة من صيغ التأمين الاجتماعي من خلال الادخار الوقفي للأفراد الذين يرغبون في تأمين ذريتهم من بعدهم .. فالوقف بذلك من أحسن أنواع وثائق التأمين على الحياة لصالح الذرية، وهي وثيقة تأمين ليس لجيل واحد، بل للأجيال المتعاقبة، ولا يمكن لأحد أن يتصرف فيها أو يصفئها طالما وجدت الذرية التي تستحق ريعها .. وكذلك فإن الادخار الوقفي لصالح الأبناء والذرية يحول فوائض الدخل إلى هذا الغرض النبيل .. ويجنب أصحابها تبديدها في مختلف أنماط الاستهلاك الممعن في الترف والتبذير.

* من خلال تشجيع الادخار الوقفي للأفراد أو الادخار الوقفي المجتمعي لخدمة مشروعات التنمية تتوافر قوة مالية متجددة ومتنامية تدعم الاقتصاد الوطني.

* يساهم الوقف بفاعلية في معالجة الآثار الاقتصادية والاجتماعية الجانبية لعملية الخصخصة التي نراها تعم الآن مختلف الدول الساعية لتحقيق التنمية .. وفي مقدمة هذه المشكلات ظاهرة البطالة وفائض الطاقة لدى قطاع الشباب .. وليس بخاف أن مشكلات البطالة ووقت الفراغ لدى الشباب ليست من المجالات التي تجذب رؤوس الأموال الخاصة للاستثمار.

* للوقف إسهام كبير في استكمال البنيان المؤسسي للمجتمع من خلال تأكيد دور "القطاع الخيري والتطوعي"، وهو القطاع الثالث المكمل للقطاعين الحكومي والخاص .. والذي أصبح في جميع بلاد العالم الآن قطاعاً أساسياً في دفع مسيرة تقدم المجتمعات ، وفي إحداث التوازن في عملية التنمية .. ودخول الوقف إلى البنية المؤسسية للقطاع الثالث - واحتلاله دوراً بارزاً فيها يشكل عاملاً رئيسياً مساعداً على معالجة

المشكلات والمعوقات التي تحد من فاعلية دور هذا القطاع .. ويأتي في مقدمة ذلك:

- ◆ إيجاد مظلة لدعم التنظيم المؤسسي الجامع لحركة القطاع الخيري والتطوعي .. فرغم أن هناك لبعض المؤسسات غير الربحية - كالجمعيات التعاونية- اتحادات تجمع قواها وتعظم الإفادة من إمكاناتها .. إلا أن القطاع الخيري والتطوعي ككل في الدول النامية لا يزال يفتقد هذه التنظيمات التي تبرز شخصيته، وتعزز دوره في المجتمع المكمل لدور القطاعين الحكومي والخاص.
- ◆ توفير آلية التنسيق والتعاون بين مؤسسات القطاع الخيري والتطوعي، والتي تصنف الآن لدى البعض بين مؤسسات إسلامية خيرية وجمعيات للنفع العام .. رغم أنها جميعاً تنتمي إلى هذا المجتمع المسلم، وتعمل على تقديم الخدمات إليه .. مهما تباينت برامجها ومجالات عملها.
- ◆ تعمل المؤسسات المركزية المشرفة على شؤون الوقف في كل دولة على تغطية النقص في قواعد المعلومات عن المشكلات الاجتماعية ومجالات العمل الخيري والتنموي .. فالعصر الذي نعيش فيه يعتمد على الدراسات العلمية لجدوى كل من المشروعات.. سواء أكانت حكومية أم خاصة أم تطوعية..ومن غير المقبول أن تهدر الأموال الخيرية -ومنها الأموال الوقفية- في مشروعات غير مدروسة..أو على أغراض لا تحتل مكانة بارزة في قائمة الأولويات..والأساس في ذلك هو توافر قواعد المعلومات التي يمكن من خلالها ضمان أعلى درجة من درجات ترشيد القرار الوقفي.
- ◆ إيجاد البيئة الملائمة لدى مؤسسات القطاع الخيري والتطوعي التي تدعم نمو القدرة على تجديد أجيال المتطوعين ومصادر التمويل .. فجميع

الحركات الخيرية والمؤسسات التطوعية تتعرض لموجات من المد والجزر في النفاق الناس حولها .. إما لارتباطها بشخصيات قيادية معينة، أو بظروف تاريخية خاصة، أو لاستهدافها أغراضاً تجاوزها الزمن .. أما الوقف فهو دائم الوجود، ودائم الغرض، ومرن في التحرك التنفيذي، بما يلبي الأغراض المخصص لها .. وبالتالي فالوقف -كعمل خيري وتطوعي- لديه القدرة الدائمة على إيجاد المتطوعين بالجهد والمتبرعين بالمال.

◆ تعزيز عملية تجديد الأجيال القيادية في مؤسسات القطاع الخيري والتطوعي، وتحديث نظم إدارتها .. فالثبات والاستمرارية التي تتمتع بهما المؤسسات الوقفية يوفران فرصة طبيعية لتتابع أجيال المتطوعين للعمل فيها .. وهو ما يوفر مع الزمن أجيالاً منتبحة لقيادة العمل .. الأمر الذي لا يتوافر دوماً لغير الوقف من مؤسسات القطاع الثالث (الخيري والتطوعي) التي قد تجد من يقود العمل في فترة ولا تجد نفس الميل للتطوع لتحمل هذه المسؤولية في فترات أخرى.

◆ الوقف مؤهل لتعزيز فرصة القطاع الخيري والتطوعي في المساهمة في تشكيل السياسات الحكومية المتعلقة بالتنمية وفي تنفيذها .. وذلك نظراً لاعتبارات عدة خاصة بطبيعة الوقف .. أهمها:

● مؤسسية تنظيم العمل الوقفي، والتي تتمثل في خضوعه للتنظيم التشريعي والإداري للدولة من خلال القوانين الصادرة في شأن تنظيمه وفي شأن المؤسسات القائمة عليه.

● الثبات الاستراتيجي لأغراض المؤسسات الوقفية .. فمن خصائص الوقف أنه محدد الأغراض منذ إنشائه .. ويتعذر تعديل هذه الأغراض بعد وفاة الواقف.

- الاستقرار المالي للمؤسسات الوقفية .. فرؤوس أموالها موقوفة على أغراضها .. بما يوفر ريعاً دائماً لهذه الأموال .. وهذا يوفر قدراً كبيراً من الاستقرار المالي يمكن المخططين من الاعتماد عليه كمصدر لتعزيز تمويل البرامج الخدمية والتنمية.
- وضوح مصدر الأموال الوقفية .. واختفاء الشكوك في منابعها والأغراض المخصصة لها.
- تعبئة الطاقات الشعبية في قناة تشترك في أغراضها مع الأهداف والسياسات التنموية للحكومة.

خاتمة:

نحمد الله - عز وجل - على أن هدانا للإسلام .. ووقفنا إلى فهمه على الوجه الذي يحقق الخير لمجتمعنا، ويوفر لنا أسباب التقدم والإطار السليم لتغيير الواقع بما يتناسب وظروف كل عصر من العصور .. ويجب علينا كمسلمين أن نعبر عن شكرنا لله تعالى على هذه النعمة بأن نتحمل مسئولية إنفاذ هذه التوجيهات الربانية من خلال مفاهيم تطبيقية معاصرة وبرامج عملية نتحد حول أطرها العامة مع التعدد في الاجتهاد في سبيل الاستفادة من القوى التنموية الكامنة في الإسلام .. ومن أكثرها فاعلية الوقف.

وفي الختام، ندعو الله - عز وجل - أن يكلل الجهود الخيرة لأمتنا بالنجاح .. ونؤكد دعوة كل الجهات الرسمية والقوى الشعبية في مختلف المجتمعات الإسلامية أن تقدم كل ما بوسعها من إمكانيات مالية وتسهيلات وكافة أشكال الدعم لتعزيز مسيرة التنمية الوقفية .. ففيها مستقبل أفضل للمسلمين وشعوبهم .. وفيها حفاظ على ثقافتهم وحضارتهم كمسلمين في عالم تسير فيه رياح العولمة بشكل لم يسبق له نظير.

* * *

تتمية الوقف

الدكتور محمد عبد الغفار الشريف

يقول الحكماء: الحاجة أم الاختراع، وهذه سنة متبعة في البشرية كلها سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، ولذلك نجد أن الاحتياج هو الذي يدفع العلماء إلى الاجتهاد، وكما تعرفون أن معظم أحكام البغاة والحاربة وما أشبه ذلك نتجت نتيجة للحروب التي جرت بين الصحابة بعضهم مع بعض أو بينهم وبين الخوارج، وكلكم تعرفون كيف أن الإمام الشافعي عند ما انتقل من العراق إلى مصر تغيرت الكثير من آراءه الفقهية، والأدلة هي الأدلة والأصول هي الأصول لكن عند ما استجدت أحداث جديدة وأعراف جديدة وأمور حضارية لم يكن يعرفها في الحجاز، ولا في العراق ورآها في مصر تجدد فهمه لكثير من الأدلة وانفتحت له أبواب أخرى لم تكن مفتوحة أمامه، ومن ذلك أيضاً تطور أحكام الوقف، ولذا اختلف العلماء في تأبيد الوقف وتأقيته، هل يكون الوقف يجب أن يكون مؤبداً وهو رأي الجمهور، أو يمكن أن يكون مؤقتاً وهو رأي الإمام الأعظم إلا في بعض المسائل: في المسجد في المقبرة وما أشبه ذلك، كذلك في وقف المنقول اختلفت الآراء وفي وقف النقود ووقف المنافع حتى الإمام مالك يجيز وقف المنفعة إذا استأجر الإنسان عيناً أوقف منفعتها، فلا يشترط أن يكون الموقوف عيناً كما يشترط جمهور الفقهاء.

في الدولة العثمانية عند ما في نهايتها احترق الكثير من الوقف وكذلك في مصر في أواخر الدول المملوكية عند ما ضعفت الدولة وضعف الوقف الذي كان في يوم من الأيام كما تفضل فضيلة الشيخ بدر الحسن القاسمي هو الذي يدير المدارس وهو الذي يدير المستشفيات وهو الذي يدير كثيراً من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والصحية والتعليمية بل المسلمون بلغوا إلى درجة كبيرة من الحضارة أن أوقفوا حتى على الحيوان، الآن الملعب البلدي في

دمشق هذا كان وقفاً على الخيول الكثيرة والمريضة والخيول الكبيرة السن التي كانت للمجاهدين يسمى أرض المرجة يعني المزرعة الكبيرة كانت وقفاً للمسلمين، ثم ضاعت أوقاف المسلمين من طريق ما قرأته في كتاب "المعيار المعرب في فتاوى علماء أفريقية والمغرب" للونشريسي، أفريقية يعني تونس كانت تسمى أفريقية؛ لأنها كانت بوابة أفريقية، أن جماعة من العلماء في بلاد الأندلس من التجار كانوا يصدرون تجارتهم لأوروبا وأفريقية داخلها، وكانت هذه التجارة تأتي في الميناء، ومن ذلك الزمان فيه رسوم، تؤخذ جمارك على الأرضية إذا بقيت، يعني ما عندهم مخازن كبيرة يبقونها في الميناء ... مرات هذه الرسوم تزيد عن قيمة البضاعة، ففكر التجار واجتمعوا عند الشاه بندر شيخ التجار وقالوا ماذا نفعل؟ قالوا نضع صندوقاً، هذا الصندوق نضع على يد الأمين وهو الشاه بندر، كل تاجر يضع فيه رسماً معيناً، فإذا وقعت مصيبة أو رسوم عالية على أحد التجار دفعوا له من هذا الصندوق، الصندوق كبر فصاروا يستثمرون أموال الصندوق وصارت تأمين: تأمين تجاري على التجارة، على الاستثمار، فسألوا علماء الأندلس فأفتوا بأن هذا وقف فحتي التأمين التأمين التجاري الذي عرفه الغرب وعملوا به، وبدأ التأمين البحري كان في أممنا عند أجدادنا من قبل، عملوا صندوقاً للتأمين على استثمارات هؤلاء التجار، والتأمين على الاستثمار خرج مؤخراً في العالم الغربي وصدر إلينا مرة أخرى، ولذلك كما قلنا بالدولة العثمانية لما احترقت الكثير من الأوقاف واحتاجوا إلى تعمیرها وما وجدوا أموالاً اجتهد الفقهاء وأخرجوا أحكاماً جديدة ما كانت معروفة عند السلف كحكم الحكر والأحكار والإجارتين وما أشبه ذلك الذي يعني أنك تؤجر أرض الوقف أو بناء الوقف إجارةً طويلةً تساوي قيمة هذه الأرض لكن حتى تبقى الأرض وقفاً هناك إجارة رمزية، هذه الأرض تبقى للذي دفع الحكر ولأولاده ويتوارثونه ومن جراء ذلك ضاعت أوقاف كثيرة، اليوم هذه

الأحكام لم تعد تنفعنا؛ لأنها أضاعت الكثير من الأوقاف فهي ليست منصوبة عن رسول الله، إنما أحكام الوقف معظمها اجتهادية بنيت على المصالح والقواعد، ولذلك عند ما فكر الإخوة الذين أنشأوا الأمانة العامة للأوقاف في قضية تطوير الوقف واستثمار أموال الوقف، كانت أموال الوقف عائدها السنوي، ليست سنويا، في سنوات طويلة منذ أن أنشئ لا يتجاوز الأربعة في المائة لسنوات طويلة، يعني لو أردنا في النهاية أن نخرج العائد السنوي كان لا شيء، كانت عبارة عن مباني تؤجر ويؤخذ إيجارها وتصرف هذه العوائد التي تأتي في مصارفها الشرعية حسب الشروط الشرعية، ما في فلوس لا توجد فلوس حتى تطور الوقف أو نعمر الوقف، صارت مباني الوقف قديمة، صار الناس يزهدون في إجارتها فصرنا نؤجرها بأبخس الأثمان كما هو الحال في كل العالم الإسلامي، الإخوة ذهبوا، الحكمة ضالة المؤمن أني وجدها فهو أحق الناس بها، ذهبوا إلى بريطانيا، ذهبوا إلى أمريكا ذهبوا، وجدوا ما يسمى هناك "الترست" ترست هو شبه نظام الوقف، أخذ من النظام الإسلامي لكن هناك فيه خلاف قانوني معين، هذا الترست صندوق خيري يجمع فيه المال ثم يستثمر هذا المال في جميع الجوانب، وأكبر جامعات العالم الغربي جامعة كيمبرج وجامعة هارورد وغيرها من الجامعات هي كلها جامعات وقفية، أسماء جامعات وقفية لكنها تدار بفكر تجاري استثماري وهناك صندوق لدعم الضعفاء من الطلبة، العوائد تذهب وتنمو فصارت جامعة كيمبرج في العالم وجامعة هارورد أشهر جامعات في العالم، ذهبوا ونظروا لهذه التجربة الغربية ثم ذهبوا إلى ماليزيا ووجدوا مشروعاً متقدماً جداً اسمه مشروع "تابنك حجي" مؤسسة، الماليزيون السكان الملاويون، سكان ماليزيا المسلمون هم أفقر، كانوا أفقر الناس في ماليزيا، التجارة بيد الصينيين والصناعة والأعمال بيد الهنود وأكثرهم من غير المسلمين، والمسلمون إما حكام وإما عمال، الحكام طبقة قليلة وأكثر

العمال يشتغلون عند الصينيين، هؤلاء الناس يريدون أن يحجوا لكن ما في فلوس، فطبعاً فكروا في الدولة الماليزية، قالوا: لماذا لا نأخذ من كل إنسان يريد أن يحج اشتراك مبلغ مستقطع شهريا أو حسب ما يستطيع، نأخذ هذا المال ونجمع أموال المسلمين في صندوق، في "فند" ثم نستثمر هذا المال ثم كل سنة نعمل، عشرة يذهبون، عشرين، مئة يذهبون إلى الحج، كل من يأتي دوره يذهب إلى الحج بهذه الأموال ثم تبقى الأموال لمن بعده وفقاً.

اليوم هذه المؤسسة "تابونك حجي" من أكبر المؤسسات الاقتصادية في ماليزيا تدير شركات، وتشارك في شركات وأنشأت مصارف إسلامية في ماليزيا وأصبحت قوة اقتصادية يحسب حسابها، كل من يريد أن ينشئ شركة إسلامية يذهب إلى تابونك حجي ويقول: نريد أن تشاركوا معنا، هذه الفكرة انتقلت إلى الكويت فرأى الإخوة أن تؤسس مؤسسة على ضوء هذه التجربة الإسلامية والتجربة الغربية لننمي أموال الوقف، وجدنا أن كثيراً من أموال الوقف تحتاج إلى إعادة التعمير واستبدالها وطبعاً لما ننظر هناك الفقهاء بعضهم في الطرف اليمين وبعضهم في اليسار في قضية الاستبدال، وهناك مسلك وسط، كثير لا يجيز حتى بعضهم قال: حتى لو الوقف تهدم ولم يعد صالحاً لا يجوز بيعه، ما الفائدة منه؟ يبقى لعله يأتي واحد يعمره، متى؟ في أي تاريخ؟ لا نعرفه، ولذلك ضاعت الأوقاف، وبعضهم قالوا: لا إذا أصبح عندنا في المذهب الحنبلي حتى المسجد إذا لم يعد يستفاد منه أو تهدم يمكن أن يباع ويوضع ثمنه في مسجد آخر في مكان آخر، بل بعض علماء الحنابلة كشيخ الإسلام ابن تيمية وابن قاضي الجبل وجدوا أنه يمكن استبدال الوقف بوقف آخر إذا كان أفضل وفيه مصلحة أكبر وهذا يحدده إما ناظر الوقف مع القاضي، وإما بشروط معينة ليس مطلقاً يعني حتى لا يكون للعبث، وجدنا أيضاً في الأردن الأوقاف الإسلامية في أردن وفي فلسطين كثيراً خاصة في فلسطين لكنها معظمها أيضاً وصل

الحال بها كما وصل الحال بهذه الأوقاف في الهند وغير الهند، بالتعاون من وزارة الأوقاف هناك والمقدسات وبين البنك الإسلامي للتنمية، أخرجوا ما يسمى بصكوك المقارضة طبعاً المضاربة أو القراض، سموها صكوك المقارضة كيف، قالوا: يأتي طبعاً القراض أو المضاربة، الأصل أنها تكون في التجارة ولكن هناك اجتهادات فقهية كثيرة، إنها ممكن أن تكون في غير التجارة، فدائماً نحن في المجامع وفي لجان الفتيا وأيضاً في الهيئات الشرعية من الشركات الإسلامية، لا نتقيد بمذهب واحد، إنما نأخذ من مجموع المذاهب الإسلامية ولا نخرج عن حدود الاجتهادات هذه الموجودة، ونأخذ منها ما يصلح للزمان والمكان إذا لم يصادم نصاً صريحاً، النص الصريح لا يحتمل التأويل ولم يصادم قاعدة أصولية أو فقهية وجدنا الحمد لله أننا بهذه المنهجية نستطيع أن نسير بطريقة جيدة، فسندات يعني يأتي الوقف عنده أراضٍ تحتاج إلى التعمير وتحتاج إلى استثمار اليوم، أنا عندي خبر يعني جاعني وأنا في الكويت أن أفضل الأراضي التجارية في دلهي وفي غير دلهي في الهند هي ملك كثير منها للأوقاف لكن مشكلته أنها أصبحت أوقافاً معظمها قديمة بالية ولا يوجد أحد يستطيع أن يعمرها في هذه الحالة، هناك طرق لتعميرها إذا كانت هناك مثلاً طبعاً في فلسطين أو في الأردن، البنك الإسلامي للتنمية وهو بنك إسلامي دولي صار مثلاً، ظل ولذلك أنا قلت للإخوة عند ما كلمتهم، قلت: إذا أمكن، إذا عندكم شئ من هذه الأنواع للأوقاف نحن تعرضون علينا هذا العرض ونذهب إلى البنك الإسلامي للتنمية بالتعاون، نحن نتعاون معهم كثيراً، نستطيع أن نستثمر لكم كثيراً من هذه الأوقاف، إما بطريقة سندات المقارضة كأنما يصبح وزارة الأوقاف أو مؤسسة الأوقاف هو المضارب ويأخذ أموال الناس ويصدر بها سندات، سندات هذه يكون لها كسهم في الشركة، طريقته أنها أسهم في الشركة، إذا كانت مازالت نقوداً فتأخذ أحكام الصرف، إذا صارت ديوناً تأخذ

أحكام الدين، إذا صارت مختلطة تأخذ أحكام الغالب كما نعمل اليوم في بيع أسهم الشركات فنأتي نأخذ هذه الأموال ونعمر بها الأوقاف ونقسم العوائد، جزء من العوائد تذهب لأصحاب الأسهم، اليوم أصحاب سندات والجزء الآخر نوفي به الدين؛ لأن هذه السندات كأنها دين هي استثمار لكن كأنها دين على الوقف. بطريقة أخرى كأنها، بل الجزء الآخر يذهب إلى الوقف ثم نأتي في تاريخ معين نقول لأصحاب السندات: من يريد أن يبيع سنده فيأتي مثلاً الشيخ بدر والدكتور الشيخ خالد المذكور يقول: نحن نريد أن نبيع، نرى كم سعر هذا السند في السوق؟ نشترى حصته، فيكون هذه الحصّة للوقف فتزيد حصّة الوقف في هذا الاستثمار، مع الأيام نجد أن الوقف يرجع بأخذ كل هذا والبقية يخرجون، وقد خرجوا بأرباح وهم يستفيدون فرحون ويقولون: في مشروع ثانٍ هذا إذا في مشروع ثانٍ نريده، قضيتان أيضاً: الوقف لما صار طبعاً قوياً اليوم الحمد لله نحن في الكويت الأوقاف الأمانة العامة للأوقاف تدير ما يساوي مئة وستين مليون دينار كويتي من الأصول ومن النقود، وعندنا نقود سائلة كثيرة، كل من يريد أن يؤسس شركة إسلامية يأتي ويخطب ودنا تفضل نحن نريد أن نعمل شركة، ندخل في الشركات ونأخذ أيضاً مجالس، بعض المرات عضوية في مجالات إدارة الشركات وننشئ شركات ونفرض عليه الشروط الإسلامية فيكون الوقف هو أقوى شريك في هذه الشركات، وهذا يدخل عائداً آخر غير منظور يعني من غير المباني على الوقف، بل الحمد لله استطعنا أن نحصل فتاوى حتى من مجمع الفقه الإسلامي على أن العوائد الزائدة هناك في العوائد عن الوقف بعضها يفيض عن حاجة الوقف، نفترض أن محمداً أو فلاناً من الناس وقف هذا الوقف لمسجد معين أو لمدرسة معينة، فالآن فاض عن حاجة الوقف أو المدرسة سابقاً أيش كانوا يعملون... يجعل يتركون هذا الوقف مع الأيام هناك تضخم قيمة الفلوس تقل، قلنا: لا، نذهب ونستثمر هذه العوائد

الزائدة عن حاجة الناس في أسهم الشركات؛ لأن أسهم الشركات في منظور البنك المركزي كالنقود، لأنك في أي وقت تستطيع أن تبيع هذا السهم في السوق ويرتفع سعره، فمن هذه الطريقة حتى العائد أصبح يجلب عائداً ليس فقط الأصل، يجلب عائداً مالياً وكذلك العائد المالي هو يجلب عائداً، فالحمد لله زادت قيمة الأوقاف هنا بشكل، الحمد لله يحمد عليه.

ممكن بطريقة ثانية إذا كان مثلاً الوقف يحتاج إلى بناء مجمع أو بناء مثلاً مبنى معين نأتي نقول لصاحب المال البنك الإسلامي طبعاً، نحن الحمد لله في بلادنا بنكوك إسلامية ويمكن حتى البنوك الأجنبية الآن ترضى بالعقود الإسلامية "ستى بانك"، الكثير حتى بنوك سويسرية يقولون: تضعون الشروط الإسلامية ونحن نقبل بها، لأنهم وجدوا أن هذه العقود الإسلامية يعني مربحة ولا تسبب مشكلة لهم، فمثلاً نقول له: تعال مثلاً يا بنك عندنا أرض، نريد وهذه الأرض مثلاً في وسط دلهي، نريد أن نعمل عمارة استثمارية أي شراء هي كالعرض منا والنقود منك، وقيمة الأرض كم تساوي في السوق مثلاً نقول: تساوي ثلاثين مليون دولار أن تعال، جئ بفلوس نعمل عمارة كبيرة ونقول شركة متناقصة، الدخل نقسمه بيننا وبينك أنك تأخذ حصتك؛ لأنك شريك الآن، لكن أنا أشتري كل سنة، أشتري جزءاً من حصتك، كل سنة أشتري جزءاً، بعد عشرين سنة أو خمسة وعشرة سنة أنا أكون المالك وأنت تكون تذهب بره ومعك الفلوس يعني لن تخسر شيئاً فهذه سماها العلماء بالشركة المتناقصة، كذلك ممكن بطريقة أخرى تعقد معه عقداً آخر هو يشتري منك الوقف، يشتري يعني إذا ما كان الوقف هذا لكن في عقد آخر لكن لا نربط العقدين بعقد واحد لكن في عقد آخر مواز، أقول: أنا أستأجر منك هذا الوقف وأنت تعدني في آخر مدة الإجازة إما أن تبيعني وإما أن تهبني فيكون هو عقداً مركباً لكن ليس مرتبطاً حتى لا يكون عقدين في عقد واحد، إنما كل عقد مستقل مع الاتفاق

الداخلي وطبعاً أخذنا بنظرية الوعد الملزم، يشتري الأرض يعمرها، أنا أستأجرها أدفع له أجرة هو يحسب هذه الأجرة بحسابه، كل سنة بعد ما ينتهي بعد عشرين سنة، يقول لي: الآن انتهت عشرين سنة، أنا أبيعك هذا الوقف بسعر رمزي هو مثلاً يساوي مئة مليون ويقول: أنا أبيع بمائة دينار له أو يهبني هذا الوقف، فيكون هذا يسمى إجارة منتهية بالتملك مع الوعد بالتملك، وكذلك نستطيع إن نستخدم، كل هذا عقود إسلامية، عقد الاستصناع من أحسن العقود التي يمكن أن نستخدمها أيضاً، والحنفية هم علماء وفقهاء الاستصناع، وقد استخدمنا عقد الاستصناع واستخدمه أيضاً المسلمون في تركيا في بناء الطرق وفي الجسر ليربط على شاطئ الباسفور، الجسر الجديد جزء منه عمل فيه بعقد الاستصناع ودخلت مؤسسات إسلامية حققت أرباحاً كثيرة، هذه الأشياء لما نلتقي خصوصاً يعني أيها العلماء والإخوة الأجلاء الأعزاء! الإنسان لما يعيش في بيئة واحدة ولا ينتقل في البلاد المختلفة ولا يذهب هنا وهناك يعتقد أن العالم كله محصور في بيئة وأن النظر هو من يراه أمامه، ولذلك يعني مع الأسف الكثير من المتشددین عندما يرون مثلاً هو الشيخ عنده مئة طالب حصل خلاص وهو ملك الدنيا فيحكم، يعتبر نفسه، لكن لما يتجه ويلتقي بإخوانه في البلاد الأخرى وفي الأماكن الأخرى وتتلاقح الأفكار ويحضر العلماء هذه المنتديات الجيدة تأتي أفكار جديدة وممكن الواحد يسمع الموضوع ويطوره، الرسول صلى الله عليه وسلم إيش يقول: رب حامل فقه ليس بفقير، ورب حامل فقه إلى من هو أفقر منه، ليس بالضرورة فقط في الفقه، في كل شئ له، أهل الذكر، عند ما مثلاً أنت تقول: هذه النخبة الطيبة قد يكون هنا في اقتصادي موجود يسمع، يقول: أنا أستطيع أن أعمل كذا وكذا، وشئ جديد يأخذ أشياء من هذه ويطورها، أنا أرى: ممكن الوقف أن يعمل الآن للشباب صندوقاً للزواج، كيف نكوّن، شفت نظرية المسألة التي جاءت من الأندلس في الصندوق الوقفي، نأتي نقول: هذا

صندوق، نضع فيه، كل واحد يضع فيه ليس بالضرورة اليوم، نحن عملنا الوقف بنظام الاستقطاع يعني ليس بالضرورة أن الشخص الواحد يقف كل الوقف، ممكن أنا والشيخ بدر والشيخ نشترك في وقف واحد نجمع، نأتي مثلاً هذا صندوق نضع فيه، نستثمر هذه الأموال، بعد ذلك هذا الصندوق يزوج الناس، يزوج الشباب لما يتمكن ويتحمل عن كثير من الشباب أعباء الزواج وأعباء السكن، وممكن يبني إذا صار قويا، ممكن أن يبني مباني ويؤجرها للشباب ويأخذ هذه العوائد ويستثمرها مرة أخرى في صالح المشروع، طبعاً العرض الذي عرضه الشيخ بدر عند ما قال -جزاه الله خيراً-: إنه كان هناك شبه اتفاق ودي بين الشيخ مجاهد الإسلام القاسمي رحمه الله والأخ عبد المحسن محمد العثمان طبعاً كانت الظروف أحسن اليوم، طبعاً في العرض قائم ممكن أن تأتوا بهذه الأموال عن طريق بعض الجمعيات الخيرية الإسلامية الكويتية؛ لأنه أصبح الآن حصرنا ميداننا فقط في الكويت في مؤسسات كويتية تأتي مثلاً لجمعية عبد الله النوري أو كذا، تقول: هذه أموال تأخذ منهم وقّع عند المحامي توقّع عند المحامي أنها وقف فلان من الناس يعني جمعية عبد الله النوري ويضع هذا الوقف عندي مثلاً أي جمعية ثانية، أنا أستثمر وأعطي عبد الله النوري يعطيك أنت، فهذه طريقة شرعية للتحايل على القانون إذا كان القانون ليس فيه خدمة.

مكانة الوقف

الشيخ عبد الرحمن بن سليمان المطرودي¹

تقديم:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له القائل سبحانه: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَموتنَّ إِلا وَأنتم

¹ - وكيل الوزارة لشؤون الأوقاف ووزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد الرياض - المملكة العربية السعودية.

مسلمون} [آل عمران: ١٠٣]، القائل جل وعلا: {يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً} [النساء: ١]، والقائل: يأيها الذين ءامنوا اتقوا الله وقلوا قولاً سديداً، يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً} [الأحزاب: ٧٠-٧١] وأشهد أن لا إله إلا الله الواحد الأحد الفرد الصمد، وأشهد أن نبينا محمد رسول بعثه الله رحمة للعالمين فقال فيه جل شأنه: {وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين} [الأنبياء: ١٠٧]، {لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم} [التوبة: ١٢٨] أما بعد:

فإنه مما أنعم الله به على عباده المسلمين أن أمرهم بالتعاون على البر والتقوى {وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب} [المائدة: ٢]، وجعلهم أخوة في الدين يحب كل منهم لأخيه ما يحبه لنفسه (والله لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه) من هذا المنطلق فإن من دواعي الغبطة والسرور تلبية رغبة الإخوة في الأمانة العامة لمجمع الفقه الإسلامي بالهند الذين أبدوا رغبتهم في أن أكتب لهم عن موضوع الوقف في الإسلام وأهميته وضرورته لتنمية المجتمعات وحل ما قد يعترضها من مشكلات اقتصادية واجتماعية وتنموية، خاصة وأنهم يعترضون إنشاء (أوقاف إسلامية تعالج مشكلات المجتمع الحالية في الهند، وعلى رأس تلك المشكلات أوضاع الأرامل والمطلقات والأيتام، وعلاج المرضى وتلبية متطلبات المجالات الاجتماعية، والمجالات الصحية، وسد الحاجة الملحة في المجالات التعليمية ومجال الدعوة إلى الله تعالى).

ومن المعلوم أن الوقف من أكد سنن الإسلام في مجال الإنفاق في سبل الله؛ لأنه تنظيم إسلامي فريد في طبيعته ومنهجه، فهو في طبيعته صدقة

جارية، وفي منهجه جمع بين جريان التصدق ودوام مصدر الصدقة وهو عين المتصدق به وفق تشريعات سماوية سامية تعين الإنسان فيما يعترض مسيرة حياته مما أسهم في رقي المجتمعات الإسلامية نموها وتقدمها وتكافلها على مرّ العصور، وهو في الوقت نفسه قادر على أن يقوم بهذا الدور العظيم في كل زمان ومكان إن أحسن تطبيقه وفقاً لمراد الله سبحانه وتعالى وفق شرعه القويم على منهاج محمد μ وتطبيقات أصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وعليه فوفقاً لمقتضى موضوع البحث ورغبة طالبيه فإنه قد قسم إلى عدد من المباحث نرجو أن يكون فيها ما يفيد، ومباحثه كما يأتي:

المبحث الأول: فقه الوقف: وهو إطلالة موجزة على الجانب الفقهي للموضوع، وذلك من أجل توضيح الاجتهادات الفقهية في موضوعات الوقف مع التوكيد على مرونة الأحكام الفقهية ومذاهب وآراء العلماء في مسائل الوقف.

المبحث الثاني: مكانة الأوقاف الخيرية في تنمية المجتمعات : وفيه توضيح لمكانة الأوقاف وأهميتها في تنمية المجتمعات الإسلامية وتقدمها وتكافل وتعاون أفرادها، واستمرار مقدرة الأوقاف على تأدية دورها في المجتمعات الإسلامية.

أما المبحثان الثالث والرابع فقد عالجا موضوعات بذاتها، بناء على رغبة الأمانة العامة لمجمع الفقه الإسلامي بالهند والتي طلبت معالجتها بذاتها والتحدث فيها تحديداً لحاجتهم الملحة إلى بحثها ومعالجتها، وهذه الموضوعات هي:

المبحث الثالث: أهمية الأوقاف في رعاية المطلقات والأرامل واليتامى والمرضى: وفيه تلميح إلى الأحكام الشرعية المتعلقة بهذه الفئات من المجتمع بخاصة.

المبحث الرابع: أهمية الأوقاف في الجوانب التعليمية والدعوة إلى الله: وفيه توضيح لمكانة العلم وضرورة تضافر جهود المسلمين على نشره، وبيان ما قام به الوقف في العصور الإسلامية الزاهرة من دور فاعل في التأليف وطبع الكتب ونشرها وتأسيس المكتبات ودور العلم.

أما الخاتمة: فقد تضمنت توصيات مهمة من أجل تأسيس أوقاف إسلامية تعالج المشكلات الاقتصادية والتنمية والاجتماعية لدى المسلمين في الهند.

نسأل الله العلي القدير أن يجعل العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يوفق الجميع إلى العمل بهدي كتابه وسنة نبيه p ، وأن يبارك في جهود الجميع ويسدد خطاهم.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين.

مكانة الوقف

وأثره في معالجة مشكلات المجتمع

المبحث الأول:

فقه الوقف:

لعل من الأهمية بمكان عند بداية الحديث عن الوقف في الإسلام وضرورته وأهميته في تنمية المجتمعات الإسلامية، الإشارة إلى أن أمة الإسلام أمة اتباع لا ابتداع، لذا فإن من المهم معرفة بعض الأحكام الفقهية المتعلقة

بالوقف، خاصة وأن مجمع الفقه الإسلامي في الهند يعتزم إنشاء أوقاف جديدة تعالج الجوانب الملحة التي يحتاجها المجتمع في الهند، ومن ذلك جوانب صحية واجتماعية وتنموية وتعليمية وجوانب تتعلق بالدعوة إلى الله، وذلك حتى يتم التأسيس لهذا الوقف تأسيساً شرعياً صحيحاً، مبنياً على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وفعل صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا المجال، انطلاقاً من أن التأسيس الشرعي الصحيح لتلك الأوقاف يكفل سلامتها، وسلامة مسيرتها واستمرارها، وسلامة مخرجاتها، وكل ما يتعلق بها، باعتبار أن البدايات والمقدمات السليمة تؤدي -غالباً- إلى نتائج ومخرجات سليمة.

وعليه فسوف يتم في هذا المبحث التعرض لبعض الجوانب الفقهية لموضوع الوقف بإيجاز شديد يناسب المقام، يتم من خلاله تعريف الوقف لغة واصطلاحاً، وأدلته الشرعية من الكتاب والسنة وفعل الصحابة رضوان الله عليهم، وحكمة مشروعيته، وكذلك أركان الوقف وشروطه وغيرها من الجوانب الفقهية المتعلقة بهذا الموضوع وذلك طبقاً لما يأتي:

أولاً: تعريف الوقف لغة واصطلاحاً:

(أ) التعريف اللغوي:

يعرف الوقف لغة بأنه الحبس، مصدر وقف يقف، ويرادفه التحبيس، والتسبيل يقال: وقفت الدار للمساكين وقفاً، ووقفت الدابة، أي حبستها. ولا يقال: أوقفت، فهي لغة رديئة أنكرها علماء اللغة، فقال " الفيروز آبادي": إنه لم يسمع في فصيح الكلام أوقفت إلا بمعنى سكت، أو بمعنى أمسك وأقلع.

وقال الجوهري: ليس في الكلام أوقفت إلا حرف واحد: أوقفت عن الأمر الذي كنت فيه، أي أقلت.

وقال ابن فارس: ولا يقال في شيء: أوقفت إلا أنهم يقولون للذي يكون في شيء، ثم ينزع عنه: قد أوقف.

وقال "الراغب": ومعناه لغة: المنع من الحركة.

والوقف في اللغة قد يكون حسياً، مثل: وقفت الدار، وقد يكون معنوياً،

مثل: وقفت جهودي لإصلاح الناس أي ركزت جهدي في هذا المجال.

(ب) التعريف الاصطلاحي:

اختلف الفقهاء في تعريف الوقف؛ تبعا لاختلافهم في المذاهب من

حيث الشروط والأركان وأوجز هنا بعض تلك التعريفات على المذاهب الأربعة:

المذهب الحنفي:

عرّفه المرغيناني بأنه: حبس العين على حكم ملك الله - سبحانه

وتعالى - والتصدق بالمنفعة.

المذهب المالكي:

جاء في أقرب المسالك أنه جعل منفعة مملوك - ولو بأجرة - أو غلته

لمستحقه بصيغة، مدة ما يراه المحبس.

المذهب الشافعي:

عرّفه الرملي بأنه حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع

التصرف في رقبته على مصرف مباح موجود.

المذهب الحنبلي:

عرّفه ابن قدامة بأنه: تحبّيس الأصل، وتسجيل الثمرة، وهذا التعريف

مأخوذ من قول المصطفى ρ لعمر رضي الله عنه: "حبّس الأصل وسبّل

الثمرة".

وحيث إن الوقف من أصناف المعاملات الشرعية في الإسلام فإن العبرة في المعاني العملية وليس في الألفاظ والمباني الحرفية، فما يهنا هنا التعريف الذي يوافق واقع التطبيق وصيغ المعاملات، والوقف فيما أحسبه من الناحية العملية هو " وقف تصرف المالك في عين المملوك والتصدق بغلته أو منفعته " أي أن المالك منع نفسه من التصرف المؤثر في غلة الموقوف وجعلها في مصرف معين، وحيث إن الغلة متعلقة بالعين فقد جعل وقف التصرف في مصدر هذه الغلة أو من المنفعة وهو العين.

وإذا نظرنا في التعريفات السابقة وجدنا أنها كلها تسعى إلى هذا الجانب العملي، ولهذا فإنها لتعريفات متماثلة في قصدها وهدفها مختلفة في ألفاظها وشروطها.

مشروعية الوقف:

يعد الوقف من أكد سنن الإنفاق سبيل الله، وأعظمها أجراً، وأعظمها فائدة، وأدومها نفعاً، وأبقاها أثراً، وقد تواترت على مشروعيته نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، فهو مشروع عند أكثر أهل العلم، ذهب إلى مشروعيته ولزومه جمهور العلماء، قال النووي: وهو من خواص الإسلام، لأنه من البرّ وفعل الخير، وهو من أعظم القرب التي يتقرب بها العبد إلى ربه سبحانه وتعالى. وقال ابن قدامة: وأكثر أهل العلم من السلف ومن بعدهم على القول بصحة الوقف، ولم ير شريح الوقف، وقال: لا حبس عن فرائض الله سبحانه وتعالى.

قال ابن رشد: الإحباس سنة قائمة، عمل بها النبي μ والمسلمون من بعده، وقد دل على مشروعيته الكتاب، والسنة، والإجماع.

(أ) الأدلة من الكتاب:

ورد في كتاب الله سبحانه وتعالى نصوص وآيات كثيرة تحت على مشروعية الإنفاق، وفعل الخير، والوقف من أكد الأعمال الخيرية.

فمن ذلك، قوله سبحانه وتعالى: ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من شيء فإن الله به عليم﴾ [آل عمران: ٩٢]

وقال سبحانه وتعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بأخذيه إلا أن تغمضوا فيه واعلموا أن الله غني حميد﴾ [البقرة: ٢٦٧].

وقال سبحانه وتعالى: ﴿إنما أموالكم وأولادكم فتنة والله عنده أجر عظيم، فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا وأنفقوا خيراً لأنفسكم ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون، إن تقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعفه لكم ويغفر لكم والله شكور حلِيم﴾ [التغابن: ١٥-١٧].

وقال سبحانه وتعالى: ﴿وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين﴾ [آل عمران: ١١٥]، وقال سبحانه وتعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون﴾ [الحج: ٧٧].

وقال سبحانه وتعالى: ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم﴾ [البقرة: ٢٦١].

ب) الأدلة من السنة:

والدليل على مشروعية الوقف من السنة أحاديث كثيرة وآثار لا تحصى، تدل على مشروعيته دلالة عامة أو خاصة، قولاً أو فعلاً، وقد أورد الخصاصف جملة كثيرة في كتابه أحكام الأوقاف.

فمن الأدلة من السنة:

١- ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: أصاب عمر رضي الله عنه أرضاً بخبير، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم يستأمره فيها، فقال: يا رسول الله، إني أصبت أرضاً بخبير لم أصب ما لآقط هو أنفس عندي منه، فما تأمرني به؟ قال صلى الله عليه وسلم: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها" قال: فتصدق بها عمر؛ أنه لا يباع أصلها، ولا يبتاع، ولا يورث، ولا يوهب، قال: فتصدق عمر في الفقراء، وفي القربى، وفي الرقاب، وفي سبيل الله، وابن السبيل، والضيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، أو يطعم صديقاً غير متمول فيه [البخاري].

قال النووي في شرحه على مسلم: وفي هذا الحديث دليل على صحة أصل الوقف، وأنه مخالف لشوائب الجاهلية، وهذا مذهبنا ومذهب الجمهور، ويدل عليه أيضاً إجماع المسلمين على صحة وقف المساجد والسقايات.

٢- ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له" [صحيح مسلم].

قال النووي في شرحه على مسلم: وفيه دليل على صحة أصل الوقف وعظيم ثوابه.

ج) ومن الإجماع:

أجمع العلماء على مشروعيته، حكى ذلك الرافعي، وابن قدامة. قال الرافعي: واشتهر اتفاق الصحابة على الوقف قولاً وفعلاً.

وقال ابن قدامة: وقال جابر: لم يكن أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ذو مقدرة إلا وقف، وهذا إجماع منهم، فإن الذي قدر منهم على الوقف وقف، واشتهر ذلك، فلم ينكره أحد، فكان إجماعاً.

وقال الترمذي في حديث عمر: هذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم، لا نعلم بين المتقدمين منهم في ذلك اختلافاً في إجازة وقف الأرضين وغير ذلك [سنن الترمذي].

حكمة مشروعية الوقف:

مما يجب اعتقاده أن تشريعات الإسلام تحرص على تقوية صلة المسلم بخالقه من خلال التوحيد الخالص له جل شأنه وإفراده وحده بالعبودية، وقصده وحده في كل الأقوال والأفعال وكل ما يقوم به العبد، وكذا تشريع الأحكام التي ترمي إلى تقوية صلة المسلم بأخيه المسلم على أساس من المحبة في الله، ومن الوسائل المؤصلة لمبدأ الاهتمام بالمسلم ورعايته وسد حاجته الوقف، فالحكم منه جليلة والغايات عظيمة، تلك الحكم والغايات التي يتم تحقيقها في إطار المصالح والمنافع العامة للمسلمين، واستقراء نصوص الشريعة الإسلامية يدل دلالة على أنها وضعت لمصالح العباد، قال سبحانه وتعالى في بعثه للرسول: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزاً حكيماً﴾ [النساء: ١٦٥]، قال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وتكاليف الشريعة الإسلامية ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تكون ضرورية.

الثاني: أن تكون حاجية.

الثالث: أن تكون تحسينية.

فالضرورة معناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا،
والحفظ لها يكون بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أركانها، ويثبت قواعدها.

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع، أو المتوقع فيها وذلك عبارة عن
مراعاتها من جانب العدم.

ومجموع الضروريات خمس، وهي:

١- حفظ الدين. ٢- حفظ النفس. ٣- حفظ النسل. ٤- حفظ المال.

٥- حفظ العقل.

وأما الحاجية، فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق
المؤدي في الغالب إلى الحرج، والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراخ
دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد
العادي المتوقع في المصالح العامة.

وأما التحسينية، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب
الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم
الأخلاق، وهي جارية فيما جرى فيه الأوليان.

ففي العبادات كصلاة النافلة، وبالمجملة السنن كلها، وأخذ الزينة،
والنقرب بنوافل الخيرات، من الصدقات، والإحسان، والقربات، وأشباه ذلك.

ويدخل الوقف فيما سبق حسب حال وظرف المجتمع.

وتتنوع أوجه الإنفاق من الوقف، والصدقات، والزكاة، والهبات،
والتبرعات، ولقد تركت الشريعة الإسلامية للمسلم الحرية في اختيار ما يراه مناسباً
من أوجه الإنفاق المشروعة، إلا أن أفضل أوجه الإنفاق ما كان متعدياً في نفعه،
ومنتظماً ومستمراً، والوقف فيه من أوجه النفع العام والبر ما يجعله من أنواع

القربات التي يقصد بها التقرب إلى الله - سبحانه وتعالى - وقد ندب القرآن الكريم إليه في مواضع كثيرة، وحثت عليه السنة النبوية الشريفة، ووعد الله عليه أجرل المثوبة للمتصدق إذا أخلص العمل لوجهه - سبحانه وتعالى.

قال - سبحانه وتعالى - : {لن تتالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من شئ فإن الله به عليم} [آل عمران: ٩٢]، وقال - سبحانه وتعالى - {مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم} [البقرة: ٢٦١]، وقال p : "إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة"، وعدّ منها الصدقة الجارية [مسلم].

والوقف يتميز عن بقية الصدقات والهبات بأمرين لهما أهمية بالغة:

الأمر الأول: الاستمرارية.

الأمر الثاني: الاستقلالية.

الأمر الأول: الاستمرارية، فللوقف في هذا الأمر جانبان: الأول أنه باب من أبواب الخير مستمر أجره وثوابه من الله سبحانه وتعالى، كما جاء عن النبي p بقوله: (إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية (...)).

وهذا هو المقصود من الوقف من جهة الوقف.

أما الجانب الثاني: فهو استمرار الانتفاع به في أوجه الخير والبر، وعدم انقطاع ذلك بانتقال الملكية، وهذا هو المقصود من الوقف من جهة انتفاع الأمة به.

أما الأمر الثاني: وهو الاستقلالية وتتمثل في كون الوقف مؤسسة مالية إسلامية مستقلة تعني بالإنفاق على ما وقفت عليه وهذا ما خدم الأمة المسلمة حين تعرضت إلى بعض الشدائد والمحن، فكان الوقف سبيل استمرار الأعمال

الخيرية، واستقلالها؛ إذ استمرت المناشط الدعوية والتعليمية والإغاثية، والإنفاق على المدارس والمساجد، ولم تتوقف الخدمات بسبب ضيق ذات اليد، أو تقليص الإنفاق مما يؤثر سلباً على ما أنيط بالأمة من واجبات وأعمال.

ومما ذكر الفقهاء من حكم مشروعية الوقف ما يأتي:

- ١- أن في الوقف تحقيقاً لمبدأ التكافل الاجتماعي بين المسلمين.
- ٢- أن فيه تحقيقاً لمصالح الأمة، وتوفيراً لاحتياجاتها ودعماً لتطورها ورفيها.
- ٣- أن فيه ضماناً لبقاء المال، ودوام الانتفاع به، والاستفادة منه مدة طويلة.
- ٤- أن فيه تكفيراً للذنوب ومحوها، وبالمقابل الحصول على الأجر والثواب.
- ٥- أن فيه دواماً للبر والصلة.
- ٦- أن فيه حماية للمال من عبث العابثين كإسراف ولد، أو تصرف قريب وبالجملة فإن في الوقف تحقيقاً لأهداف اجتماعية واسعة، وأغراض خيرية شاملة، تتنوع بتنوع حاجات المجتمعات الإسلامية ومتطلباتها، فضلاً عن الأجر والمثوبة من الله سبحانه وتعالى في الآخرة.

أركان الوقف: ركن الشيء هو جزؤه الذي لا يقوم إلا به.

وركن العقد هو جزؤه الذي لا يتحقق وجوده إلا به، وقد اختلف الفقهاء

في بيان أركان الوقف:

فذهب الحنفية إلى أنها كل لفظ يدل عليه.

أما الجمهور فحصرها في أربعة أركان، هي:

١- الواقف.

٢- الموقوف عليه.

٣- الموقوف.

٤- الصيغة.

قال ابن نجيم في البحر: وأما ركنه فالألفاظ الدالة عليه.
قال الخرشي: وأركان الوقف أربعة: العين الموقوفة، والصيغة، والواقف،
والموقوف عليه.

وقال النووي: أركانه، وهي أربعة: الواقف، والموقوف، والموقوف عليه،
والصيغة.

وجاء في غاية المنتهى، وشرحه مطالب أولي النهى: وأركانه، أي
الوقف أربعة: الوقف والموقوف عليه، وما ينعقد به، وعين.

وأما الألفاظ التي ينعقد بها الوقف، فقد قسمها الفقهاء إلى قسمين:

القسم الأول: الألفاظ الصريحة، وهي التي يدل عليها الوقف بدون
قرينة؛ لاستعمالها في هذا المعنى، وهي: الوقف، والحبس، والتسبيل؛ لأن
الوقف موضوع له ومعروف به، والتحبيس والتسبيل ثبت لهما عرف الشرع، فإن
النبي ρ قال لعمر رضي الله عنه: "حبس الأصل وسبيل الثمرة".

جاء في مختصر خليل، وشرحه الشرح الصغير: والرابع، صيغة
صريحة، وقفت، أو حبست، أو سبلت.

وقال الشيرازي: فأما الوقف، والحبس، والتسبيل فهي صريحة فيه.

وقال ابن قدامة في المقنع: وصريحه وقفت، وحبست وسبلت.

أما الحنفية، فكما سبق بيانه في حصر ركن الوقف بالصيغة.

قال الخرشي: يصح، ويتأبد الوقف إذا قال: تصدقت على الفقراء والمساكين، أو على طلبة العلم، وما أشبه ذلك، إذا قارنه قيد، كقوله: لا يباع ولا يوهب.

قال الشيرازي: وأما التصدق، فهو كناية فيه؛ لأنه مشترك بين الوقف وصدقة التطوع، فلم يصح الوقف بمجرد، فإن اقترنت به نية الواقف، أو لفظ من الألفاظ الخمسة بأن يقول: تصدقت به صدقة موقوفة، أو محبوسة، أو مسبلة، أو مؤبدة، أو محرمة، أو حكم الوقف، بأن يقول: صدقة لاتباع، ولا توهب، ولا تورث، صار وقفاً؛ لأنه مع هذه القرائن لا يحتمل غير الوقف.

القسم الثاني: الألفاظ الكنائية، وهي التي تحتمل معنى الوقف وغيره، كلفظ الصدقة، والنذر. فلا ينعقد بها الوقف إلا إذا قرن بها ما يفيد معناها.

قال ابن قدامة: وكنايته: تصدقت، وحرمت، وأبدت، فلا يصح الوقف بالكناية إلا أن ينويه، أو يقرن بها أحد الألفاظ الباقية، أو حكم الوقف، فيقول: تصدقت صدقة موقوفة، أو محبوسة، أو مسبلة، أو محرمة، أو مؤبدة، أو لا تباع، ولا توهب، ولا تورث.

يقول ابن قدامة في الشرح الكبير: فإذا انضم إليها - أي الكنايات - أحد ثلاثة أشياء حصل الوقف بها وهي:

أحدها: أن ينوي الوقف، فيكون الوقف على ما نوى إلا أن النية تجعله وقفاً في الباطن دون الظاهر.

الثاني: أن يضيف إليها لفظة تخلصها، من الألفاظ الخمسة، فيقول: صدقة موقوفة، أو محبوسة، أو مسبلة، أو مؤبدة، أو محرمة.

الثالث: أن يصفها بصفات الوقف، فيقول: صدقة لا تباع، ولا توهب،

ولا تورث.

والاقتصار على ذلك؛ لأن ذكر الملزوم يغني عن التصريح بلازمه، فإن الصيغة لا بد أن تصدر من الواقف في مال يوقف على جهة يوقف عليها.

حكم الوقف بالفعل:

ومما يتصل بهذا المبحث حكم الوقف بالفعل. ذهب أبو حنيفة، والمالكية، والحنابلة: أن الوقف يحصل بالفعل مع القرائن الدالة عليه؛ كأن يبني مسجداً، ويأذن في الصلاة فيه.

المذهب الحنفي:

قال المرغيناني: وإذا بنى مسجداً لم يزل ملكه عنه حتى يفرزه عن ملكه بطريقه، ويأذن للناس بالصلاة فيه، فإذا صلى فيه واحد زال عند أبي حنيفة - رحمه الله - عن ملكه، أما مكن الفرز؛ فلأنه لا يخلص لله - جل جلاله - إلا به، وأما الصلاة فيه فلأنه لا بد من التسليم عند أبي حنيفة ومحمد - رحمهما الله - ويشترط تسليم نوعه، وذلك في المسجد بالصلاة فيه، أو لأنه لما تعذر القبض قام تحقق المقصود مقامه، ثم يكتفى بصلاة الواحد فيه، في رواية عن أبي حنيفة، وكذا عن محمد - رحمه الله - لأن فعل الجنس متعذر فيشترط الصلاة بالجماعة؛ لأن المسجد بني لذلك في الغالب، وقال أبو يوسف: يزول ملكه بقوله: جعلته مسجداً.

المذهب المالكي:

قال الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير عند قول خليل في صيغة الوقف: حبست، ووقفت، قال: أي أو ما يقوم مقامهما؛ كالتخلية، كمسجد خلي بينه وبين الناس وإن لم يخص قوماً دون قوم، ولا فرضاً دون نفل، فإذا بنى مسجداً، وأذن فيه للناس، فذلك كالتصريح بأنه وقف، وإن لم يخص زماناً، ولا قوماً، ولا قيد الصلاة بكونها فرضاً، فلا يحتاج لشيء من ذلك، وبحكم بوقفيته.

المذهب الشافعي:

قال الشيرازي: ولا يصح الوقف إلا بالقول؛ فإن بنى مسجداً، وصلى فيه، أو أذن للناس في الصلاة فيه لم يصبر وقفاً.

وقال النووي: فلو بنى على هيئة المسجد، أو على غير هيئته، وأذن في الصلاة فيه لم يصبر مسجداً، كذا أو أذن في الدفن في ملكه، لم يصبر مقبرة، سواء صلى في ذلك، ودفن في ذا أم لا؟.

المذهب الحنبلي:

قال ابن قدامة: وظاهر مذهب أحمد أن الوقف يحصل بالفعل مع القرائن الدالة عليه؛ مثل أن يبني مسجداً، ويأذن للناس في الصلاة فيه، أو مقبرة، ويأذن في الدفن فيها، أو سقاية، ويأذن في دخولها، فإنه قال في رواية أبي داود وأبي طالب فيمن أدخل بيتاً في المسجد، وأذن فيه لم يرجع فيه، وكذلك إذا اتخذ المقابر، وأذن للناس، والسقاية، فليس له الرجوع.

والذي يظهر القول بجواز الوقف بالفعل مع القرائن الدالة عليه، لأن العرف جارٍ بذلك، وفيه دلالة على الوقف، فجاز أن يثبت به؛ كقول وهو جارٍ مجرى من قدم إلى ضيفه طعاماً كان إذناً في أكله، ومن ملأ خابية ماء على الطريق كان تسبيلاً له، ومن نثر على الناس نثاراً كان إذناً في التقاطه، وأبيع أخذه، وكذلك دخول الحمام، واستعمال مائه من غير إذن مباح بدلالة الحال، فكما أن البيع يصح بالمعاطاة من غير لفظ، وكذلك الهبة، والهدية، لدلالة الحال، فكذلك الوقف ههنا.

المبحث الثاني:

مكانة الأوقاف الخيرية في تنمية المجتمعات:

نعم الله على عباده كثيرة لا تعد ولا تحصى قال تعالى: ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله لغفور رحيم﴾ [النحل: ١٨] ومن أجلّ تلك النعم وأعظمها نعمة الإسلام. قال تعالى: ﴿يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا عليّ إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين﴾ [الحجرات: ١٧] وتتعدد نعم الله على عباده وتتنوع في جميع الجوانب والأحوال والمجالات، وهذه النعم الجسيمة والآلاء العظيمة والأفضال التي لا تحصى ولا تعد قد عمت وشملت الناس جميعاً في كل ما يحيط بهم في جميع جوانب حياتهم صغيرها وكبيرها، سرها وعلانياتها، ماضيها وحاضرها ومستقبلها في جميع دقائق الكون. وإن من نعم الله العظيمة أيضاً على عباده المسلمين، أن أرسل إليهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم، ويعلمهم الكتاب والحكمة، فجاء بشرح حكيم من لدن رب العالمين يصلح به أمر دنياهم وآخرتهم ويهديهم إلى صراط مستقيم، قال تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب الحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾ [الجمعة: ٢]، فأكمل لهم الدين وأتم عليهم النعمة قال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ وجعلهم خير أمة أخرجت للناس، قال تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون﴾ [آل عمران: ١١٠] فجاء كمال هذا الدين وتمامه عاماً وشاملاً ليغطي جميع مناحي الحياة، وجميع الجوانب المادية والمعنوية فيها، وجميع المتطلبات السوية للنفس البشرية في كل حاجاتها، وذلك لعلم الخالق القادر العظيم بجميع دقائق تلك النفس البشرية قال تعالى: ﴿ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكّها. وقد خاب من دسّها.﴾ [الشمس: ٧-١٠] وليغطي في الوقت نفسه حاجة البشر جميعاً على اختلاف

ألوانهم وألسنتهم وجنسياتهم، ولأنه يعلم ما يصلح البشرية وما يفسدها، فأمر بكل ما يصلحها ونهى عن كل ما يفسدها، من خلال منظمة التشريعات الإسلامية السامية التي جاءت لكمال هذا الدين وتمامه، فجعلته صالحاً لكل زمان ومكان، شاملاً لجميع مناحي الحياة، ينظم أمورها، ويضبط مسيرتها، ويقوم معوجها، ويصلح فاسدها، ويهدي ضالها، ويساعد فقيرها، ويكفل يتيمها، ويؤسس التراحم بين أفراد المجتمع فيها، وتلك منة كبيرة وفضل من الله عظيم ورحمة منه على عباده، فهو الرحمن الرحيم الذي كتب على نفسه الرحمة، وبعث رسوله صلى الله عليه وسلم بالرسالة الخاتمة للناس جميعاً، ليكون رحمة للعالمين قال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء: ١٠٧] فأحاطت تلك الرحمة بكل جوانب الحياة فأصبحت سمة ملاصقة لكل التشريعات الإسلامية السامية وصفة ملازمة لها، والرحمة الربانية ظاهرة في الشريعة الإسلامية ولا يحس بها ويتذوق طعمها إلا المسلم الملتزم بتعاليم دينه، المتحلي بها باطناً وظاهراً، فتجعله دائماً - في صفاء نفس وطهارة قلب ونقاء سريرة وشفافية روح، تدفعه دائماً إلى فعل الخيرات وعمل الصالحات وبذل الغالي والنفيس ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى، ومن كانت هذه حاله وتلك صفته، متعلقاً دائماً بربه، ملتزماً بتعاليم دينه، فإن الرحمة لا تفارق قلبه، يحبها ويبذلها يوصى بها تصديقاً لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ثم كان من الذين ءامنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة﴾ [البلد: ١٧] لأنه يدرك بيقين إيمانه أنه برحمته بخلق الله، إنما يستجلب رحمة الله سبحانه وتعالى لنفسه تصديقاً لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إنما يرحم الله من عباده الرحماء) [رواه البخاري] وقوله صلى الله عليه وسلم: : ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء" [رواه الطبراني] وإدراكاً منه أيضاً بيقينه الإيماني وتصديقه لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم أنه إن لم يرحم خلق الله فسيحرم من رحمة الله بل قد يناله الشقاء في حياته الدنيا لقول النبي

صلى الله عليه وسلم: "لا تنزع الرحمة إلا من شقي" فضلاً عن أن المحصلة العظيمة والغاية السامية من تراحم أفراد المجتمع هي التماسك والترابط، مصداقاً لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمي" [رواه مسلم]، كما أن هناك دافعاً آخر يوازِر دافع الرحمة ويدفع صاحبه إلى الإنفاق والبذل والعطاء، ألا وهو حرص المؤمن على كمال إيمانه بأن يحب لأخيه ما يحبه لنفسه، امتثالاً لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "والذي نفس محمد بيده لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" [رواه مسلم].

ذويّنظم في عقد هذه المنظومة السامية من التشريعات الإلهية العظيمة في مجال الرحمة والرفق والتعاون والتكافل ما وجهنا إليه المولى جل شأنه، ورسوله صلى الله عليه وسلم في مجال الإنفاق والبذل والعطاء في سبيل الله، قال تعالى: {وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه} [الحديد: ٧] وقوله تعالى: {وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه} [سبا: ٣٩] فالتمأمل والمتدبر في الحكم الجليّة والغايات النبيلة والأهداف السامية لتلك التشريعات الإسلامية العظيمة في الإنفاق في سبيل الله يجد أنها تسمو وترقى بمجال التكافل والترابط والتعاون بين بني الإنسان سمواً لم تصل إليه النظم الوضعية؛ لكونها تشريعات بشرية يعترتها الخطأ والقصور والنقصان ولأن التشريعات الإسلامية تقوم في معالجتها للقضايا على عنصرين مهمين: هما ثواب الدنيا بكافة أشكاله وأنواعه، وثواب الآخرة الذي ادخره الله لعباده ولا يعلم كنهه إلا هو سبحانه. ومن التشريعات الإسلامية في مجال الإنفاق في سبيل الله الأوقاف التي تعني بسد حاجات الإنسان ومتطلباته الملحة، فأغنت النفس البشرية عن العوز والفقر والحاجة من خلال معالجة راقية كريمة جمعت بين سد الحاجة وحفظ الكرامة للإنسان الذي كرمه

الله في كتابه العزيز بقوله: {ولقد كرّمنا بني آدم} [الإسراء: ٧٠] وصانته تلك التشريعات العظيمة أيضاً عن أن يذل نفسه أو يمتهنها من خلال ذل السؤال والطلب تحت ضغط الحاجة العوز فصانته النفس الإنسانية الكريمة عن أن تنذل أو تخضع لغير الله سبحانه وتعالى من خلال أطر وتعليمات وتشريعات تلبّي متطلبات النفس وحاجتها الضرورية التي هي من مقومات الحياة الكريمة التي امتن الله بها على عباده، وأسهمت في بناء المجتمع وتوفير الأمن له وسد الذرائع التي قد تسببها حاجة الإنسان وعوزه فيرتكب ما قد يرتكب من أخطاء في سبيل سد حاجته ومن يعول.

لهذا نجد أن التوجيهات الإسلامية في مجال الإنفاق في سبيل الله الفقير والحاجة من منطلقات معنوية أخروية ومنطلقات مادية يدركها ويحصل عليها المنفق في سبيل الله.

ولقد أرشدنا رسولنا الكريم ﷺ إلى نهج قويم يضمن تزكية النفوس واستدامة الخير والمعرف في المجتمعات عن طريق أبواب كثيرة من أفضلها الوقف، تلك الصدقة الجارية التي هي من أفضل وجوه الإنفاق، وأعظمها أجراً، وأعملها فائدة، وأدومها نفعاً، وأبناها أثراً، فهي تحافظ على تماسك المجتمع وتكافله، وتشيع المحبة والوئام في النفوس، وتدفع إلى المزيد من العمل الجاد المثمر، مما هياً للوقف مكانة عظيمة في شريعتنا السمحة، وجعله من أكد السنن، ومن أفضل أبواب الصدقة والإنفاق في سبيل الله، إذ يقول عليه الصلاة والسلام فيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة، إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له" [رواه مسلم]؛ وجاءت هذه السنة النبوية المباركة توجيهياً للأمة للعمل بقول الحق -جل وعلا-: {آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير} [الحديد: ٧] ووعد سبحانه فاعلي الخير

بتوفية أعمالهم بقوله تعالى: {ليس عليك هدام ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظنون} [البقرة: ٢٧٢] وقوله جل وعلا: {لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من شيء فإن الله به عليم} [آل عمران: ٩٢].

والمأمل في تاريخ الوقف في الإسلام، وأثره في حياة المسلمين يجد أنه قدّم حلولاً عظيمة الفائدة للمجتمعات الإسلامية في جميع جوانب الحياة: العلمية، والاجتماعية، والاقتصادية وغيرها، فمن خلال الوقف ازدهرت الحضارة الإسلامية في جوانب كثيرة منها، فشيدت المستشفيات في حواضر العالم الإسلامي، ووفر العلاج للمرضى من الفقراء والمساكين وغيرهم، كما أنشئت الأربطة لإسكان الفقراء والمعوزين، وبنيت المساجد، وأقيمت حلقات تحفيظ القرآن الكريم، وانتشرت المكتبات الوقفية، إلى غير ذلك من الآثار العظيمة للوقف التي عم نفعها أوطان المسلمين.

من هنا جاءت قوة التأثيرات الإيجابية المثمرة للأوقاف الإسلامية في المجتمعات الإسلامية، ودورها الرائد في إثراء الحضارة الإسلامية على مرّ العصور، وإسهاماتها الفاعلة في تنمية المجتمعات الإسلامية وبناء مؤسسات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والصحية والتنمية وغيرها، وتفعيل دورها في المجتمع وفي إثراء مجالات البحث العلمي والتعليم والتأليف وإنشاء المكتبات الوقفية ورعاية الجوانب الصحية من وقاية وعلاج وأبحاث طبية وإقامة المستشفيات والمصحات والمدارس الطبية، ومحاربة الفقر من خلال تأهيل القادرين على العمل وسد حاجة غير القادرين، إلى غير ذلك من المجالات.

ففي الجوانب الاجتماعية والإنسانية والتنمية نجد أن الأوقاف الإسلامية قد أدت دوراً عظيماً ورائداً في هذا الجانب على مرّ العصور، انطلاقاً من كونها أجلاً وأصدق تعبير عن الصدقات الجارية الاختيارية التي تتبع من

داخل النفس البشرية في حبها للبذل والعطاء وفعل الخيرات، دون دافع من إلزام أو قيود أو واجبات، إلا ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى، وحب الخير وتحصيل المثوبة والأجر في الآخرة، وتكافل وتعاضد وتعاون أفراد المجتمع المسلم في الدنيا، فهي تسمو وترقى بسمو هذا القصد وتلك النية، بما يكفل للمجتمع المسلم التماسك والترابط والتراحم والتوادّ والتكافل تحقيقاً لقول الله سبحانه وتعالى: {وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان} [المائدة: ٢] وبما يدفع ويحفز أهل الخير والعطاء والأغنياء والموسرين وأصحاب المروءة على البذل والإنفاق بسخاء على جميع مجالات التنمية والرعاية الاجتماعية في المجتمع المسلم، تلك المجالات التي شملت كل ما يحتاجه المجتمع المسلم، وأسهمت بقدر كبير في جوانب مهمة، من تنمية المجتمعات التي شملت كفالة الأيتام، ومساعدة الفقراء والمساكين، ورعاية الأرامل والمطلقات، والإنفاق على دور العلم ومدارس تحفيظ القرآن الكريم وغيرها من الجوانب الكثيرة للرعاية الاجتماعية، حتى وصلت إلى الدرجة التي وجد معها الباحثون والدارسون للتاريخ الإسلامي أن الأوقاف الإسلامية قد شملت وغطّت في عصور الازدهار جميع جوانب التنمية في المجتمع، بحيث لا يكاد يوجد جانب من جوانب الرعاية الاجتماعية يحتاج إلى العون والرعاية إلا وشملته تلك الأوقاف وأسهمت في كفالتة، مما مكّن المجتمعات الإسلامية في تلك العصور من الرقي والتقدم والتطور والنماء بصورة لفتت انتباه من ينظر في تاريخ الإسلام والمسلمين، بل قد قال بعض الباحثين والمؤرخين: إن هناك تلازماً وثيقاً بين تطور وازدهار المجتمعات الإسلامية، وبين نمو وازدهار الأوقاف الإسلامية فيها، وهذا يبين المكانة التي احتلتها الأوقاف وإسهاماتها المباركة في التنمية الاجتماعية في عصور الإسلام الزاهرة.

وكذلك كان الأمر في الجوانب الصحية في المجتمع من وقاية وعلاج للمرضى والمعاقين وذوي الحاجات الخاصة وغيرها من المجالات، فقد أدرك المجتمع المسلم منذ أمد بعيد أهمية الجوانب الصحية في حياة الأفراد، باعتبارهم عماد وقوام التنمية في المجتمعات، وأن العقل السليم في الجسم السليم وأن قوة المجتمع المسلم تتكون من مجموع قوى أفرادها، فإن كانوا أصحاء كان هذا المجتمع قوياً و متماسكاً ومنتجاً، وإن كان أفراد المجتمع ضعفاء صحياً وجسدياً ونفسياً كان المجتمع ضعيفاً، انطلاقاً من أن الصحة العامة للأفراد عامل رئيس لتنمية المجتمع، لأن أفراد المجتمع هم الركيزة الأساس لكل برامج التنمية فيه، من هنا جاء اهتمام المجتمعات الإسلامية على مر العصور بصحة أفرادها ومواطنيها بدرجة لا تقل عن اهتمامها بالجوانب الاجتماعية والتنموية التي سبق الإشارة إليها.

ولقد أدى الوقف الإسلامي في هذا المجال دوراً إنسانياً رئيساً ومميزاً في جميع المجالات: الإنسانية، والاجتماعية، والتنموية، والصحية، والمجالات التعليمية، وفي مجال الدعوة إلى الله، وغيرها من المجالات، مما جعل منه أنموذجاً رائداً يحتذى به في كل وقت وفي كل مكان، ولن تتأتى العودة بالأوقاف الإسلامية إلى ما كانت عليه في عصور الإسلام الزاهرة، إلا بعودة الروح إلى هذه السنة النبوية المباركة، وتضافر الجهود للتوعية بمكانة الوقف والتوكيد على أهميته وضرورته لتكافل المجتمع وتنميته، واستنهاض همم القادرين على العطاء في هذا المجال المبارك، وطرح صيغ جديدة للوقف تتناسب مع متطلبات العصر.

المبحث الثالث:

أهمية الأوقاف في رعاية المطلقات والأرامل واليتامى والمرضى:

عني الإسلام أيما عناية بجميع فئات المجتمع التي تحتاج إلى الرعاية والعناية، وذلك من خلال تشريعاته السامية في هذا المجال، فلم يترك تلك الفئات لنوائب الدهر وتقلب الظروف والأحوال دون رعاية وعناية، حتى لا تتخبطها تلك الظروف والمحن والملمات التي يمكن أن تؤدي بها إلى مخاطر جسمية وتفضي إلى عواقب وخيمة، بل وربما تؤدي بهم إلى مخالفات شرعية في محاولة للتغلب على تلك الظروف، لذا حرص الإسلام حرصاً شديداً على أن يسن لكل فئة تحتاج إلى العون والرعاية والعناية من التشريعات ما يصونها ويحفظها ويسد حاجتها في مجال العوز والاحتياجات مادياً ومعنوياً، وحثّ أفراد المجتمع المسلم على الالتزام بتلك التشريعات من خلال الفروض تارة كالزكاة، أو من خلال سنن الإنفاق في سبيل الله والإسهام في أوجه البر المختلفة، كالوقف، والصدقات التطوعية وغيرها، تارة أخرى.

تلك التشريعات التي إن طبقت كما أرد الله لها أن تكون وأحسن استثمارها وتقدير ظروف الزمان والمكان ومتطلباتها في إطار شرع الله، لما وُجد في المجتمع المسلم أي فئة من تلك الفئات التي تحتاج إلى العون والمساعدة، إلا وتجد حاجتها وضالتها في تلك التشريعات، وستجد فيها أيضاً ببسر، ودون أن تمتهن كرامتها ما يسد فقرها وعوزها واحتياجها، في إطار تلك التشريعات، ولتكافل وتعاون أفراد المجتمع المسلم تكافلاً عظيماً وتعاوناً وثيقاً يتحقق فيه قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "مثل المؤمنين في توادهم وتعاطفهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى" ولما وجدت فئة من تلك الفئات هكذا بلا رعاية أو عون أو مساعدة.

ومن تلك الفئات التي شملها الوقف برعايته وعنايته على مرّ العصور الإسلامية ما نحن بصدهه الآن في هذا المبحث عن المطلقات ومن في حكمهن من الأرمال.

أولاً: رعاية المطلقات والأرامل في الإسلام:

اهتم الإسلام اهتماماً شديداً بكل ما يتعلق بالمطلقات، سواء من حيث الوقاية أو من حيث العلاج.

ففي جانب الوقاية: أي محاولة الإسلام تقليل حالات الطلاق في المجتمع بقدر الإمكان بحيث لا تكون إلا في الحالات الضرورية والملحة، والتي لا يكون لها حلّ إلا بالطلاق، نجد أن الإسلام عالج هذا الوضع بحلّين يسيران في خطين متوازيين في آن واحد هما:

(أ) تقليل حالات الطلاق من خلال ما يأتي:

- تبغيض الطلاق في الشريعة الإسلامية وجعله أبغض الحلال عند الله كما أخبر عن ذلك رسول الله ﷺ في الحديث الذي أورده البخاري في صحيحه: "أبغض الحلال إلى الله تعالى الطلاق" [سنن أبي داود].
- الحث على معالجة الحالات التي قد تؤدي إلى الطلاق قبل وقوعها للحيلولة دون ذلك عن طريق التوفيق بينهما ومنع وقوع الطلاق، بل إن الإسلام كفل وضمن نتيجة هذه المحاولة في المعالجة من المولى سبحانه وتعالى إن صدقت نوايا الطرفين وأراد إصلاحاً حقيقياً ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى، وكما أراد الله بهذا التوفيق أن يكون، وذلك التزاماً بقول المولى سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنْ كَانِ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٥].

ب) الحث الشديد على الزواج:

فقد حث الإسلام الشباب على الزواج سواء أكان هذا الزواج من البكر أو من الثيب، قال المولى سبحانه وتعالى: {وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم} [النور: ٣٢]، وقال الرسول ﷺ في ذلك: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء" [صحيح البخاري] وقوله ﷺ: "تنكح المرأة لأبع: لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك" [صحيح البخاري] وقوله عليه الصلاة والسلام: "إذا أتاكم من ترضون دينه وأمانته فزوجوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير" [سنن سعيد بن منصور]، فإذا استجاب المسلم لنداء المولى سبحانه وتعالى وتوجيهات رسوله ﷺ وأقبل على الزواج فإن ذلك سوف يقلل من عنوسة النساء سواء الأبدان أم الثيبات، وهذا يشمل بطبيعة الحال الزواج من المطلقات أيضاً ممن هن على خلق ودين، مما يقلل من نسبة المطلقات في المجتمع، وبالتالي يقلل من حجم هذه المشكلة من خلال تجفيف منابعها التي تؤدي إليها وذلك بالطرق المذكورة، ولا يبقى بعد ذلك من المطلقات إلا من لم تجد فيها الوسائل السابقة في التوفيق بين الزوجين الحيلولة دون الطلاق، هذه الحالات لم يتركها الشرع هكذا ولم يتخل عنها، بل تدخل لرعايتها وحلها ومعالجتها بطريقة تكفل السلامة والعدل.

وفي جانب العلاج أي رعاية المطلقات والعناية بهن:

نجد أن الإسلام قد عاجل هذه المشكلة معالجة حكيمة من عدة وجوه:

أ- جانب التشريعات الخاصة برعاية حقوق المطلقات:

من ذلك حقها في النفقة طوال مدة العدة من المأكل والمشرب والمسكن والكسوة، وحقها في أجره الحضانة والرضاعة لولدها وهي مطلقة.

والحكم الجليلة من تلك التشريعات كثيرة منها: تعويض المرأة عما لحقها من ضرر وأذى بعد الطلاق، وإعانتها على أمور الحياة بعد أن انفصلت عن يعولها وينفق عليها، ومساعدتها على الحفاظ على دينها وعرضها، وعدم تركها فريسة للظروف والمغريات.

والأدلة على ذلك من الكتاب والسنة كثيرة، ويكفي في ذلك أن المولى سبحانه وتعالى قد خصص سورة بكاملها من سور القرآن باسم "الطلاق" لمكانة هذا الأمر في المجتمع المسلم، ومن أدلة القرآن في هذا الجانب قول المولى سبحانه تعالى: {وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم} [البقرة: ٢٣٧].

وقوله سبحانه: لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين} [البقرة: ٢٣٦].

وقوله سبحانه: {وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين} [البقرة: ٢٤١].

وقوله سبحانه: {يأيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحاً جميلاً} [الأحزاب: ٤٩].

وقوله سبحانه: {فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن} [الطلاق: ٦].
وقوله سبحانه: {أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن} [الطلاق: ٦].

وأدلة ذلك من السنة كثيرة، منها قول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري في صحيحه: (تزوج النبي ﷺ أميمة بنت شراحيل، فلما أدخلت عليه بسط يده إليها فكأنها كرهت ذلك، فأمر أبا أسيد أن يجهزها ويكسوها ثوبين رازقين) وفي رواية أخرى أنه ﷺ قال: (يا أبا أسيد أن اكسها رازقين وألحقها بأهلها) [فتح الباري على صحيح البخاري].

وقول الرسول ﷺ في حجة الوداع فيما يتعلق بالوصية بالنساء بصفة عامة وفي المطلقات والأرامل بصفة خاصة، بل هن أولى بهذه الوصية بحكم ظروفهن وحالهن، فقال رسول ﷺ في ذلك: (اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولهن عليكم ورزقهن وكسوتهن بالمعروف) [صحيح مسلم].

أما بالنسبة للأرامل فبالإضافة إلى أنهن يدخلن في عموم ما سبق، إلا أن الإسلام حث على السعي عليهن والإحسان إليهن في إطار حثه على مساعدة المساكين والمحتاجين والعطف عليهم والرفق بهم، وإغاثة الملهوف وإعانة كل ذي حاجة فقال ﷺ في الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: (الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله، وأحسبه قال: "وكالقائم الذي لا يفتر وكالصائم الذي لا يفطر" [النووي]، ويكفي توكيداً لعناية الإسلام ورعايته لهذه الفئات المحتاجة، أنه بالإضافة إلى الصدقات التطوعية والإنفاق في سبيل الله من خلال الأوقاف، فقد جعل الله سبحانه وتعالى إيتاء الزكاة ركناً من أركان الإسلام لا يقوم إسلام المسلم إلا به لسدّ حاجة المحتاجين من أفراد المجتمع الذي شرعه الله للإنفاق على الفقراء والمساكين وغيرهم من المصارف الثمانية التي ذكرت في آية الزكاة قال تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾ [التوبة:

٦٠]، ويدخل في عموم ذلك الإنفاق على المطلقات والأرامل إذا كانوا بحكم ظروفهن وأحوالهن يدخلن في فئات مصارف الزكاة الثمانية التي فرضها الله على المسلمين، وتطبق عليهن شروط استحقاقها سواء أكن من الفقراء أم من المساكين.

ب- جانب الإنفاق عليهن من أبواب الصدقات التطوعية ومن آكدها الوقف:

فقد عالجت الأوقاف الإسلامية على مر العصور مشكلات المطلقات ومن في حكمهن من الأرامل، وسد حاجتهن وقت العوز والفقر والحاجة بعد استنفاد جميع الأبواب السابق ذكره، فكانت تخصص لهن الأوقاف التي ينفق عليهن من ريعها، وتخصص لهن الدور التي تؤويهن، وتخصص لهن الكسوة النفقة، وكل ما يسد حاجتهن وعوزهن ورعايتهن الرعاية الإسلامية الصحيحة، وكذلك إعانتهم على حفظ كتاب الله الكريم وتعليمهن العلوم الشرعية وتأهيلهن للأعمال التي تناسب المرأة المسلمة، بل ذهبت مؤسسات الأوقاف إلى أكثر من ذلك من خلال السعي إلى تزويجهن وفق شرع الله، وبما يحفظ حياء المرأة ويصون كرامتها حتى تكون في كنف زوج مسلم يربها وينفق عليها وفق شرع الله، مما يؤدي إلى تقليل نسبة المطلقات في المجتمع المسلم.

وفي ظل تلك الأوقاف التي كانت مخصصة لهذا الجانب الإنساني أصبحت هذه المشكلة في تلك العصور لا تكاد تذكر، وبعد استيفاء كل الخطوات التي سبق ذكرها والتي تعد أنموذجاً إسلامياً عملياً أتى أكله وثماره الطيبة في حل تلك المشكلة والتي يمكن أن تطور حسب الظرف الراهنة لكل مجتمع مسلم وأن يحتذى بها - في الجملة - وأن نسير على هداها في تأسيس أوقاف إسلامية وصناديق وقفية مخصصة لحل جميع المشكلات القائمة في هذا

المجال، سواء أ كان هذا الصندوق للمطلقات والأرامل معاً أو يخصص لكل من الفئتين صندوق إذا استدعت الحالة ذلك.

ثانياً: رعاية المرضى في الإسلام:

المرضى هم من أكثر فئات المجتمع حاجة إلى مدّ يد العون والمساعدة إليهم ورعايتهم والعناية بهم، فهم فئة من أبناء المجتمع قدر الله عليهم الابتلاء لأسباب وحكم لا يعلمها إلا هو سبحانه وتعالى، وعليه فإنهم بذلك لهم حق على بقية أفراد المجتمع في جوانب الرحمة والرعاية والعناية، وإذا اجتمع مع المرض الفقر والعوز والاحتياج وعدم القدرة على نفقات العلاج كان ذلك أشدّ أثراً في الإنسان، ولهذا فإن الأجر يزداد على قدر المشقة ويزيد أجر المنفعة بقدر حالة المنفق عليه.

والإسلام باعتباره دين الرحمة العامة الشاملة لكل مناحي الحياة، نجد أن تشريعاته قد غطّت جميع الجوانب الإنسانية، فحثت عليها في إطار التشريعات العامة للإسلام في مجال الرحمة والمحبة والأخوة في الله، وفي مجال التكافل والتعاون والتضامن، في منظمة فريدة من الإيثار تؤدي إلى ثمار عظيمة من التكافل والتراحم في الإسلام، تلك التشريعات التي تؤكد على خصال الرحمة وتحث عليها، باعتبارها منبع كل أفعال الخير والجوانب الإنسانية في المجتمع والتي يندرج فيها وتحتها رعاية المرضى والعطف عليهم ومساعدتهم إلى أن يمن الله عليهم بفضله بالشفاء وذلك في إطار الرحمة العامة بالناس جميعاً.

أما فيما يتعلق بالعناية بالمرضى على وجه الخصوص، فقد حث الإسلام على العناية بالمرضى، ورعايتهم، وعلاجهم، وعيادتهم، ورفع معنوياتهم، ومؤازرتهم مادياً ومعنوياً، إلى أن يتمثلوا بإذن الله تعالى للشفاء، لذا نجد أن المرض قد حظي في الإسلام بكثير من الرعاية والعناية باعتبار ضعفه

ومرضه وحالته تلك، وباعتبار أنه من أكثر فئات المجتمع حاجة للعون والمساعدة، خاصة إذا كان من الفقراء والمحتاجين، بدءاً من العلاج والتداوي، إلى الرعاية بعد الشفاء وكفالة المريض حتى يتمكن من التشافي والقدرة على العمل، كما حث الإسلام على عيادة المريض لما في عيادته من رفع لمعنوياته وتنشيطه، ولما في ذلك أيضاً من أثر طيب في علاجه، فقد حث رسول الله المسلمين على ذلك بقوله: "حق المسلم على المسلم خمس: رد السلام، وعيادة المريض، واتباع الجنائز، وإجابة الدعوة، وتشميت العاطس" وقال عليه الصلاة والسلام: "عودوا المريض، وأطعموا الجائع، وفكوا العاني" [البخاري]، وفي الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "من عاد مريضاً أوزار أخاً له في الله ناداه منادٍ بأن طبت وطاب ممشاك وتبوات من الجنة منزلاً" [سنن ابن ماجة]، وقال ﷺ فيما يرويه عن رب العزة والجلال: "إن الله عزو جل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين، قال: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده..." [رواه مسلم] وكان رسول الله ﷺ أول من أقام المشافي (المستشفيات) في الإسلام، حين أمر بضرب خيمة في المسجد لمداواة سعد بن معاذ حين أصيب يوم الخندق كما ورد في الحديث الذي رواه أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها حيث قالت: "أصيب سعد بن معاذ يوم الخندق، رماه رجل من قريش في الأكل، فضرب رسول الله ﷺ خيمة في المسجد حتى يعود من قريب" [البخاري] وكان بالخيمة امرأة يقال لها ربيعة تداوي الجرحى احتساباً لوجه الله.

فعناية الإسلام وتوجيهاته في مجال رعاية المرضى والعناية بهم وعلاجهم وعيادتهم كبيرة وتوجيهاته في هذا المجال جدّ عظيمة سواء من خلال

النصوص العامة التي تدعو إلى التراحم والتعاون والتكافل، أو من خلال النصوص الخاصة المتعلقة بالمرضى.

ولقد قامت الأوقاف بدور رائد وعظيم في هذا المجال على مر العصور الإسلامية والتي يمكن أن يحتذى به وأن يسار على منهاجه خاصة في هذا الوقت التي ظهرت فيه أمراض جديدة لم تكن معروفة من قبل، ومع تقدم وتطور طرق التشخيص والعلاج وزيادة الكلفة العلاجية زيادة كبيرة لا يقدر عليها الفقراء والمساكين والمحتاجون فإن هناك حاجة ماسة للاهتمام بإجراء الأوقاف على المرضى والمستشفيات بإنشاء صناديق وقفية من أجل مساعدة المرضى والمحتاجين منهم خاصة.

المبحث الرابع:

أهمية الأوقاف في الجوانب التعليمية والدعوة إلى الله:

العلم والتعليم، والدعوة إلى الله شأنان عظيمان، ومهمتان ساميتان رفع المولى سبحانه وتعالى من شأنهما، وأجلّ من قدرهما، وأعزّ ووقّق القائمين عليهما، والمشتغلين بهما ووعدهما بالأجر الكبير والمثوبة العظيمة في الآخرة فضلا عن رفعة الشأن والتقدير والتوقير بين الناس في الدنيا، وقد عني الإسلام بهما أيما عناية يندر أن يوجد مثلها في أي تشريع أو نظام آخر سابق أو لاحق، ويكفي شرفاً في ذلك أن أول آية نزلت في كتاب الله تدعو إلى القراءة التي هي باب العلم والتعلم، قال تعالى: {اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم} [العلق: ١-٥] والمتأمل والمتدبر في تلك الآيات الكريمات يجد أنها بدأت أولاً بالقراءة ثم جمعت بعد ذلك بين القلم الذي هو وسيلة الكتابة ورمز العلم والتعليم وبين تعليم الإنسان ما لم يعلم، لترسم المنهج القويم للدين الإسلامي ولتقرر بأن

هذا الدين فضلاً عن كونه في المقام الأول هو دين التوحيد الخالص لله وحده فهو دين العلم، وإن أجل تلك العلوم وأشرفها ما ارتبطت منها بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وتعليم الناس أمور دينهم، ودعوتهم إلى الحق وإلى صراط الله المستقيم، طاعة لأمر المولى سبحانه وتعالى في ذلك، القائل في محكم التنزيل: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾ [آل عمران: ١٠٤-١٠٨]، وقوله سبحانه: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ [التوبة: ١٢٢]، وقوله سبحانه: ﴿قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين﴾ [يوسف: ١٠٨]، وقد أجل الله سبحانه العلماء ورفع من قدرهم وشأنهم من خلال نصوص كثيرة في كتاب الله، قال تعالى: ﴿يرفع الله الذين ءامنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير﴾ [المجادلة: ١١] وأخبر المولى سبحانه وتعالى أن العلماء هم أكثر الناس خشية لله لمعرفة حقه سبحانه وتعالى، ومعرفة حدود الحلال والحرام ووجوب الالتزام بما أمر، واجتناب ما نهى عنه قال تعالى: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾ [فاطر: ٢٨]، وأنهم إن تحقق فيهم العلم الحقيقي كما أراد الله وخشية الله فهم يعون الله وتوفيقه سوف يكونون في منأى عن الزلل وعن الخوض فيما لا يعلمون من الأمور قال تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ [آل عمران: ٧]، طاعة لله سبحانه وتعالى في ذلك القائل: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا

ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين} [البقرة: ٢٨٦]، إيماناً وقناعة منهم بأن طاعة الله ورسوله فضلاً عن كونها واجبة فإن فيها الإحياء الحقيقي للناس قال تعالى: {يأيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون} [الأنفال: ٢٤]، وقوله : {يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً} [الأحزاب: ٧١].

وانطلاقاً من هذا القدر الكبير للعلم والعلماء والتعليم في الإسلام، وللدعوة إلى الله على بصيرة والحفاظ على دين الله وضرورتهما الشديدة في المجتمعات الإسلامية لرفعة شأنها ورقبتها وتقدمها ولنشر دين الله فيها والحفاظ على أمور الدين، وعلى سلامة المعتقد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قامت الأوقاف الإسلامية بدور رائد في هذين المجالين على مرّ العصور فكانا - أي العلم والدعوة إلى الله - في أولويات اهتمامات الأوقاف الإسلامية ومحل رعايتها وعنايتها على مرّ العصور وقفاً وإنفاقاً عليهما وصيانة وحفظاً لهما، وتقديراً ورعاية للقائمين عليهما مما مكنهم من القيام بدورهم في تلك المجالات من خلال تلك الأوقاف الإسلامية، والتمكن من الإنفاق على مجالات العلم والتعليم، بخاصة علوم الدين وتحفيظ كتاب الله وكل ما يتعلق ويرتبط بتلك العلوم، وكذلك الأمر من خلال الأوقاف التي تم وقفها على مجالات الدعوة إلى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحفظ دين الله حيث تمكن القائمون على تلك المجالات بفضل الله أولاً، ثم بفضل تلك الأوقاف من القيام بواجبهم على خير وجه في الجانبين وأداء رسالتهم وتخريج الكثير من طلاب العلم الذين أثروا الحياة العلمية في المجتمعات الإسلامية بكل ما هو نافع ومفيد ونشر دين الله في الأرض والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وضمان سلامة

المعتقد وتصحيح الزلل والخطأ بالحكمة والموعظة الحسنة، وكان للأوقاف الإسلامية أثرها الجلي في تلك المجالات، من خلال ريعها الذي كان يمثل الرافد الثر الذي يمد تلك المجالات بما يعينها ويوفر نفقاتها ويلبي متطلباتها والتزاماتها الضرورية.

ففي مجال العلم والتعليم وبخاصة في العلوم الشرعية نجد أن الأوقاف الإسلامية التي وقفت على تلك المجالات قد أدت دوراً رائداً ومميزاً في المجتمعات الإسلامية يصعب حصره في هذه العجالة، لكن القاسم المشترك لهذا الدور العظيم للأوقاف في مجال العلم والتعليم أنها كانت العمود الفقري لهما في أوقات لم تكن هناك جهات رسمية مسؤولة عن تلك المجالات كما هو الحال في العصر الحديث، من وجود وزارات وجهات رسمية مسؤولة عن التعليم، فكان الاعتماد بالكلية يكاد يكون على أموال الأوقاف وريعها الذي تغله للإتفاق على التعليم وعلى حلق العلم وحلق تحفيظ القرآن الكريم، بل شملت تلك الرعاية والعناية كما نقلت لنا المصادر التاريخية في تلك المجالات كل ما يتعلق بالعلم والتعليم، سواء أكان في رعاية حلق العلم التي كانت بالمساجد، أم في إنشاء المدارس والإتفاق عليها والتي كان الوقف يمثل المورد الأساس لها، وذكرت تلك المصادر المتعددة أن كل مؤسسات التعليم التي أنشئت في بداية العصور الإسلامية الأولى كانت قائمة على أساس نظام الوقف، وأنه لو لا الوقف وبخاصة في العصر المملوكي لما كان بالإمكان أن تقوم قائمة للمدارس، وقد تعددت أوجه الإتفاق في هذا المجال لتشمل جوانب كثيرة منها بناء المدارس وتوفير المدرسين وتوفير حاجات الطلاب من كتب وورق بل وخبز ولباس، فيذكر لنا التاريخ أن أبا صالح أحمد بن عبد الملك المؤذن النيسابوري كان يقوم برعاية الودائع من كتب الحديث، وكان يقوم بصيانتها ويتعهد بحفظها من أموال الأوقاف، كما يتولى أوقاف المحدثين من الحبر

وغيرها، وفي وقف المدرسة العمرية في القدس، وقف للخبز يوزع فيها ألف رغيف أو نحوه وغيرها من الأطعمة اليومية لطلاب العلم، وأوقاف على قمصان وأطباق وأباريق للوضوء وزيت للإضاءة لطلاب العلم، فانتشرت حلقات العلم والمدارس وكل ما يتعلق ويرتبط بالعملية التعليمية، بفضل الله أولاً ثم بفضل الأوقاف التي كانت موقوفة عليها، وتقف مساجد العالم الإسلامي شاهداً على مدى الدور الذي قامت به حلقات العلم وتحفيظ القرآن الكريم وغيرها من العلوم الشرعية في تلك المساجد، مثل المسجد الحرام بمكة المكرمة، والمسجد النبوي بالمدينة، ومسجد البصرة، ومسجد الكوفة، ومسجد قرطبة، والجامع الأموي، ومسجد عمرو بن العاص بالقاهرة، إلى الدرجة التي تطورت بعض حلقات العلم في تلك المساجد إلى أن أصبحت جامعات مثل: جامع قرطبة، والجامع الأزهر، وجامع القرويين، وجامع الزيتونة، وكانت غلال الأوقاف الخيرية هي الممول الرئيس لتلك المناشط العلمية.

وعليه فإن ما سبق ذكره في هذه العجالة يشكل حافزاً لنا على أن نعود بالأوقاف في هذا المجال وغيره من المجالات إلى سابق عهدها، وبخاصة في ظل زيادة أعداد السكان في المجتمعات الإسلامية، وارتفاع كلفة التعليم، وعدم قدرة بعض تلك الدول على القيام - وحدها - بأعباء ونفقات تعليم أبنائها، وحاجتها الماسة إلى رافد يساندها جهودها في هذا المجال، ولن يتأتى ذلك إلا من خلال الأوقاف، التي يتم وقفها على المجالات التعليمية بالإضافة إلى تبرعات وهبات الموسرين في كل دولة للإنفاق على الجوانب التعليمية ودعمها حتى تعود المناشط العلمية إلى سابق عهدها وتكون أموال الأوقاف وريعها رافداً رئيساً لها.

وفي مجال الدعوة إلى الله وحفظ دين الله: نجد أن الأوقاف الإسلامية قامت بدور بارز ورئيس في هذا المجال على مَرَّ العصور الإسلامية، واستناداً

إلى عاملين مهمين في هذا المجال يدفعان الناس من أهل الخير والبرّ والإنفاق في سبيل الله إلى المسارعة للوقف على تلك المجالات.

العامل الأول - يتمثل في كون الوقف من أكد سنن الإنفاق في سبيل الله التي تضمن تزكية النفوس، واستدامة الخير والمعروف، وأنه من أفضل وجوه البرّ والإنفاق الخالصة لوجه الله، وأدومها نفعاً، وأعظمها أجراً، وأعمها فائدة، وأبقاها أثراً، حيث يسهم في المحافظة على تماسك المجتمع وتكامله وتكافله، ويزيل سخائم النفوس، ويشيع المحبة والوئام بين أفراد المجتمع، وقد تواترت على ذكر فضله في الدنيا والآخرة والحث عليه نصوص كثيرة من الكتاب والسنة سبق ذكرها في المبحث الثاني عن مكانة الأوقاف الخيرية وضرورتها لتنمية المجتمعات.

أما العامل الثاني - فيتمثل في فضل الدعوة إلى الله، وفضل الاشتغال بها ومكانة العاملين عليها والقائمين بها في ديننا الحنيف كما سبق ذكر ذلك، وفضل تعلم الناس أمور دينهم وأثره العظيم في القيام بأمر الدين وأداء الناس لعبادتهم على الوجه الصحيح، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وأثر ذلك في استقامة أمور المجتمع، فضلاً عن الأجر والثوبة العظيمة في الآخرة التي وعد الله بها القائمين عليها والمشتغلين بها والذين يبذلونها خالصة لوجه الله سبحانه وتعالى، وبقا، وإنفاقاً، ودعوة، وأمرًا بالمعروف ونهياً عن المنكر، وكل من يقوم على تلك المجالات النبيلة ويبذلها خالصة لوجه الله سبحانه وتعالى وابتغاء مرضاته.

لذا فقد اجتمع لهذا المر عاملان رئيسان من عوامل الخير والمعروف ومن أكد الواجبات والسنن في ديننا الحنيف لما لهما من فضل عظيم وأجر ومثوبة من الله سبحانه وتعالى للقائمين عليها في الآخرة، مما حفز ودفع الناس

وبخاصة الموسرين والقادرين منهم إلى المسارعة إلى الخيرات، والوقف والإنفاق على مجال الدعوة إلى الله، والحفاظ على دين الله حتى يحظى هؤلاء بالثواب العظيم الذي أعده الله سبحانه لذلك، وأيضاً لتلبية حاجات الإنسان الملحة، لأن حاجة الإنسان إلى الدعوة إلى الله أشد من حاجته إلى أي شيء آخر، يقول العلامة بن القيم - رحمه الله - في ذلك: "حاجة الناس إلى الشريعة ضرورية فوق حاجتهم إلى كل شيء، وحاجتهم إلى الشريعة أعظم من حاجتهم إلى التنفس، فضلاً عن الطعام والشراب، لأن غاية ما يقدر في عدم التنفس والطعام والشراب موت البدن، وأما ما يقدر عند عدم الشريعة فساد الروح والقلب جملة، وهلاك الأبد، وشتان بين هذا، وهلاك البدن بالموت، فليس الناس قط إلى شيء أحوج منهم إلى معرفة ما جاء به الرسول μ من القيام به، والدعوة إليه، والصبر عليه، وجهاد من خرج عنه، حتى يرجع إليه، وليس للعالم صلاح بدون ذلك البتة".

لكل تلك الغايات النبيلة، من صلاح المجتمع واستقامته على صراط الله المستقيم، ومن الحفاظ على دين الله، ورد الشبهات عنه، وتعليم الناس أمور دينهم، فضلاً عن المثوبة العظيمة من الله في الآخرة، والتجارة الرباحة معه سبحانه وتعالى، وغيرها من الغايات العظيمة التي جعلت الناس في المجتمعات الإسلامية تقف أموالها وأعيانها على الدعوة إلى الله والحفاظ على دين الله وغيرها من مجالات الدعوة فكثرت الأعيان والأموال التي وقفت، وتعددت أوجه الوقف فكانت تغطي جميع مجالات ونفقات الدعوة إلى الله ونفقات القائمين عليها وكل ما يلزمها ويلبي متطلباتها إلى الدرجة التي كانت معها تلك الأموال والغلال في بعض العصور والأوقاف تفيض عن حاجتها، ولا يتسع المجال للاستفاضة في تفاصيل ذلك.

وفي العصر الحديث أيضاً نجد أن أبواب البر والخير والمعروف في مجال الدعوة إلى الله مازالت تفيض بالعطاء الوفير من أهل الخير والموسرين الذين وقفوا الكثير من أموالهم وأعيانهم على هذه المجالات، ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى، بل إن منهم من أوقف أنفس ما يملك في تجارة رابحة مع الله لتغطية نفقات هذا الباب العظيم في مجال الدعوة إلى الله، فكما كان السابقون يتنافسون على ذلك، نجد والحمد لله أن اللاحقين يسرون على خطاهم اقتداء برسول الله ﷺ وصحابته الكرام وسلف هذه الأمة في ذلك، فإن الخير باقٍ في أمة رسول الله ﷺ إلى يوم القيامة، فنجد أن الكثيرين منهم يتنافسون على بناء المساجد وكفالة الدعاة، وطباعة الكتب الدعوية والإنفاق على كل ما يتعلق بالدعوة إلى الله وكل متطلباتها وحاجاتها، وعليه فما أحرانا أن نحذو حذوهم وأن نسير على خطاهم على هدى من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وفعل صحابته الكرام في هذا المجال، وأن نسعى إلى تطوير هذا العمل الخيري ونفتح آفاقاً واسعة ونوصل لمجالات جديدة من الوقف تتناسب ومتطلبات عصرنا الحاضر، وذلك من خلال إنشاء صناديق ووقفية تخصص لوجوه البر المختلفة حتى تظل الموارد المالية والدعم المادي الذي يمد مجالات الدعوة إلى الله والحفاظ على دينه معيناً لا ينضب ونبعاً للخير لا ينقطع وحتى نفتح باب الإسهام في دعم هذه الصناديق لجميع فئات المجتمع مما يعكس آثاره العظيمة على الفرد والمجتمع ويتعدى نفعه ليشمل خيري الدنيا والآخرة، وعلينا أن ننظر إلى من حولنا الذين يقفون على الكنائس وقوافلها التصيرية في العالم، مما وفر لبعض الكنائس دخلاً مالياً وميزانية قد لا تتوافر لبعض الدول.

خاتمة

وفي ختام هذا البحث عن موضوع "الوقف وضرورته لحل مشكلات المجتمع" أسوق بعض التوصيات للاستئناس بها عند قيام مجمع الفقه الإسلامي بالهند بإنشاء أوقاف جديدة تلبي متطلبات المجتمع وحاجته في المجالات الاجتماعية والصحية والتعليمية والدعوية، وهذه التوصيات هي رؤوس أقلام فقط يمكن للمجمع عند الأخذ بها توسعتها وتفعيلها على أرض الواقع من أجل سلامة الأوقاف التي سينشئها المجمع وسلامة مسيرتها، وبالتالي سلامة مخرجاتها من الغلال التي ستكون منابع خير وبر تمد المجتمع بحاجاته ومتطلباته:

- ١- تأسيس تلك الأوقاف في المقام الأول على أصول شرعية صحيحة مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وفعل صحابته رضوان الله عليهم في هذا المجال.
- ٢- العمل على وضع خطة إعلامية هادفة يتم من خلالها توعية الناس بالوقف، والتأصيل الشرعي له، وتعميق مفهومه في حياة المسلمين.
- ٣- اختيار الشكل النظامي الملائم لتطوير إدارة أعمال الأوقاف، وفقاً لظروف المسلمين في الهند، مع مراعاة أحوالهم السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والقانونية.
- ٤- تطوير أساسيات التنظيم الإداري ونظم المعلومات في ضوء الشكل النظامي المعتمد، مع الاعتماد على أحدث النظم الإدارية والنظريات العلمية في مجال الإدارة لتأسيس تلك الأوقاف عليها بما يناسب أعمالها، ويزيد من قدرتها على تحقيق رسالتها بصورة فعالة، وبما يحقق شروط الواقفين، والعمل على استخدام أرقى التقنيات المتاحة من الأجهزة الحاسوبية وغيرها من التقنيات والبرمجيات التي تخدم أعمال الأوقاف.

- ٥- التخطيط السليم لكل أعمال الأوقاف من خلال وضع خطة طويلة المدى وخطط مرحلية قصيرة المدى تحقق في نهايتها الأهداف المرجوة من أعمال تلك الأوقاف.
- ٦- دراسة حاجات ومتطلبات المجتمع بدقة لتحديد المجالات التي سوف تخدمها الأوقاف سواء أكانت اجتماعية أم صحية أم تعليمية أم دعوية أم غير ذلك.
- ٧- استحداث صيغ وقفية واستثمارية جديدة تلبي المتطلبات المذكورة في البند السابق، وتتناسب في الوقت نفسه مع المستوى المالي لدخول أفراد المجتمع بحيث تسمح تلك الصيغ لأكثر أفراد المجتمع من الإسهام في أعمال الوقف.
- ٨- إنشاء صناديق وقفية بكل مجال أو مجموعة من المجالات والمتطلبات الملحة التي يحتاجها المجتمع، وذلك حسب درجة وشدة الحاجة إلى دعم المجتمع في هذا المجال.
- ٩- المتابعة الدقيقة والتقييم الدوري بكل أعمال الأوقاف، للوقوف على السلبيات وتفاديها، ورصد الإيجابيات ودعمها، وذلك من خلال إدارة متخصصة في هذا الشأن.
- ١٠- تقوية صلة المجتمع برجال الأعمال والموسرين من أبناء المجتمع من خلال قنوات ووسائل مختلفة بما يحقق الدعم المادي والمعنوي لتلك الأوقاف.
- ١١- تسجيل شروط الواقفين بكل دقة لحصر غلال الأوقاف الموقوفة على كل جانب تمهيدا لصرفها في مصارفها الشرعية.
- ١٢- استقطاب الكفايات الإدارية والاستثمارية المتميزة والمحتسبة للعمل في مجال إدارة الأوقاف واستثمارها.

بحوث حقوقية وأمنية واجتماعية

الحقوق الإنسانية

الدكتور نور الدين مختار الخادمي

مقدمة مهمة:

موضوع الحقوق الإنسانية من الموضوعات التي تتسم بالتداخل والتشابك، وتشنت المادة واتساعها، وتعدد زواياها وشعبها، ومطائنها، وأبعادها وآثارها؛ إذ -كما هو معلوم- أنه موضوع يتوزع على علوم وفنون شتى، وذلك على نحو علم الشريعة والقانون والفلسفة والاجتماع والسياسة والتأريخ وغير ذلك. وهو يتسم بالحساسية الفكرية والسياسية محليا وإقليميا ودوليا؛ وذلك لتعلقه بالأنظمة السياسية والاتجاهات الفكرية، وطروحاتها وسياساتها المتبعة، وما يترتب على ذلك من مشكلات الاستقرار والأمن والتنمية وغيرها.

ومن الناحية التشريعية الإسلامية فإن موضوع الحقوق الإنسانية قد حفت به ملابسات وأطروحات وأفكار، بقصد وبغير قصد، شكَّلت رؤى ومواقف مختلفة -من جهة حقوق الإنسان- إزاء الشرع الإسلامي، وإزاء تصوراته ومنهجه ونظامه في قضايا كثيرة، على نحو قضية المرأة ومكانتها ودورها الاجتماعي والسياسي، وقيامها ببعض الوظائف، كوظيفة القضاء والشهادة والرئاسة، وموقفها من الميراث والطلاق والقوامة وغير ذلك.

وكذلك قضية الحدود والعقوبات والتعازير، وقضية التعبير عن الرأي الفكري والسياسي، ووضع المرتد، والأقليات الدينية والعرقية والمذهبية في الدولة الإسلامية، وغير ذلك مما شكل محاور ومضامين مهمة ظلت محل مجادلات

ومنازعات الجهات الفكرية والسياسية والدولية، وظلت محكا بارزاً تختبر فيه حقوق الإنسان وتتشكل وتنبلور .

وفي الآونة الأخيرة أصبح شعار حقوق الإنسان يرفعه كل الناس وسائر المذاهب والجماعات والطوائف، وكل الدول والمنظمات المحلية والدولية، ويدعونه في خطابهم وسلوكهم، غير أن الكثير منهم ليس له من ذلك سوى التبني والإدعاء الموهومين، كما أنه أصبح سيفاً مسلطاً على الخصوم والمخالفين والمعارضين، وأصبح طريقاً مهماً قابلاً للتطويع والتوظيف والتأويل، ولو على حساب حقوق الإنسان وكرامة الشعوب وسيادة الدول ومصير الإنسانية. فموضوع الحقوق الإنسانية أمر مبدئي، وشأن أصيل لا ينبغي أن يخضع للمزايدات والمساومات، ولا للأهواء والشهوات والأمزجة، بل إنه واجب التأكيد والتفعيل؛ حفظاً لحق الإنسان الخليفة، ومكانته وكرامته ومنزلته التي شرفه الله تعالى بها منذ خلقه الأول.

وبناءً على ما ذكر فإن موضوع الحقوق الإنسانية المنتخب للملتقى الثاني عشر ينبغي أن يصاغ وفق منهجية تعتمد الاختيار والتدقيق في ضوء ما وضعه المجمع من أهداف قريبة ومباشرة.

ولذلك فإني أرى أن نجمل القول في ثلاثة محاور كبرى:

المحور ١: الإطار العام للحقوق الإنسانية.

المحور ٢: ماهية الحقوق الإنسانية وحقيقتها وأنواعها وضوابطها

ومستلزماتها.

المحور ٣: المشكلات المعاصرة والحقوق الإنسانية.

المحور: ١

الإطار العام للحقوق الإنسانية

موضوع الحقوق الإنسانية يتنزل في إطار فلسفي وعقدي عام وكلي؛ إذ هو فرع للتصور الفكري الإنساني إزاء طبيعة الوجود والكون والحياة، وهو انعكاس للرؤية الدينية والقانونية والاجتماعية والسياسية لطبيعة الكائن البشري وخلافته في الأرض تحملاً وأداءً، حقاً والتزاماً؛ لذلك تتبغى الإشارة إلى ذكر الإطار العام لهذا الموضوع حتى يتيسر فهم معطياته وملابساته وجزئياته، وغير ذلك مما لا يمكن فهمه بصفة جزئية وتبعيضية ومعزولة عن الأصول والجذور والإطار العام والتصور الكلي والخصائص الإجمالية.

ويمكن أن نشير في هذا الإطار العام إلى موقف الأديان والقوانين والفلسفات والعقائد من الكون والحياة، ورؤيتها للإنسان وطبيعته وحياته ونشأته ومصيره ورسالته ودوره الحضاري في هذا الوجود والكون، ومن هنا يقع التعليق على نشأة الحقوق الإنسانية وتطورها عبر العصور، وتبلورها في العصر الحديث في شكل موثيق ومعاهدات، ونصوص وسياسات وصيغ تسعى عديد الجهات إلى تبنيها ورعايتها والذب عنها.

كما يمكن أفراد موقف العقيدة الإسلامية من الإنسان وحقوقه وطبيعته ورسالته واستخلافه وكونه خليفة الله في الأرض، وبصفته المخلوق العابد لله الخاضع له الممتثل لأحكامه وتعاليمه المتساوي مع الخلق في التكليف والحقوق والأعباء، المكرم بالرسالة والعقل، الحر والمختار والمسئول عن أعماله وتصرفاته، وغير ذلك مما تجلى فيه البيان الشمولي لحقوق الإنسان الذي يدل على أصالة تلك الحقوق وعراقتها وتكاملها ودوامها وانضباطها.

وهذا المحور العام خاضع للتوسيع والتضييق بحسب ما تدعو الحاجة إليه تعلقاً بغايات الموضوع ومراميه وآفاقه.

المحور ٢

ماهية الحقوق الإنسانية وحقيقتها وأنواعها وضوابطها ومستلزماتها

نعني بهذا المحور بيان حقيقة الحقوق وتعريفها وأنواعها وأقسامها بحسب بعض الاعتبارات والحيثيات، وبيان الضوابط والقيود الأساسية المتبعة في مراعاة تلك الحقوق بغرض المحافظة عليها وصيانتها وحمايتها من التحريف والتبديل والتطويع والتفريط أو الإفراط.

وأهم مباحث هذا المحور نعرضها فيما يلي:

- التمهيد لموضوع الحقوق الإنسانية ببيان مظانّه وإطاره العام، والتذكير بأطواره ومسيرته التاريخية وبيعض متعلقاته ومشمولاته المختلفة.
- تعريف الحق في اللغة والاصطلاح الشرعي والقانوني والحقوقي، وبحسب ما تعارف عليه العاملون في مجال حقوق الإنسان.
- أنواع الحقوق الإنسانية.
- تتنوع الحقوق الإنسانية تنوعات مختلفة بحسب اعتبارات كثيرة وحيثيات مختلفة، فهناك ما يعرف بالحقوق الأساسية، وهناك الحقوق السياسية والمدنية والحقوق الاجتماعية والثقافية.

الحقوق الأساسية:

وهي تتصل إجمالاً بـ:

- حق المساواة أمام القانون والقضاء والوظائف العامة والمنافع والمصالح، وكذلك الأعباء والالتزامات، كالضرائب والخدمة العسكرية. ويذكر أن

- المساواة مبدأ أساس في مراعاة الحقوق الإنسانية، وهو أمر أصيل في التشريع الإسلامي، والشواهد على ذلك أكثر من أن تحصى، ومن مظاهر ذلك التأكيد على الأخوة الدينية والإيثار الإسلامي، ونفي العنصرية والعصبية والطبقية والمحسوبية والحتمية البيولوجية، وكل لون من ألوان التعصب المذهبي، أو الجغرافي، أو العرقي أو غيره.
- حق الحياة والأمن على النفس والعقل والعرض والكرامة والعدالة الاجتماعية والدولية.

الحقوق السياسية والمدنية:

وتتصل إجمالاً ب:

- حق الحرية الذاتية، وحرية التنقل والهجرة واللجوء والمسكن، ومنع التجسس، وسرية المراسلات.
- حق حرية المعتقد وممارسة الشعائر بضابط عدم التدخل في حق الغير، وعدم كبتة واضطهاده، فلا إكراه في الدين، ولا إكراه في التكفير والتقسيق والإفساد.
- وضع المرتد وعلاقته بحق حرية المعتقد.
- حق حرية التعبير عن الرأي والفكر، وحرية البحث العلمي والاجتهاد، وضوابط ذلك المتصلة بعدم المساس بثوابت الأمة ومقدساتها.
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واعتباره من قبيل حرية التعبير عن الرأي، وشموله لكافة مجالات الرأي، وعمومه لكافة الرعية والأفراد لسائر الحكام والمحكومين، وضوابط ذلك معلومة ومقررة في مظانها.
- حق العمل وحرية العمل وحق الملكية وحدود ذلك وشروطه.

الحقوق الاجتماعية والثقافية:

تتصل إجمالاً ب:

- حق التكافل الاجتماعي والإيثار والتضامن والمؤاساة.
- حق اختيار المرء لزوجته، وحق بناء الأسرة، وحق الإنجاب والحضانة والتربية.
- حق التعلم والثقافة ووجوب محو الأمية ورفع الجهل بأقذار متفاوتة وكيفيات تتحدد بموجب المصالح المشروعة.
- حق الرعاية الصحية والعلاج والتداوي.

حقوق بعض الأفراد في المجتمع:

وتتمثل أساساً في:

- حق الوالدين في وجوب الطاعة لهما والبر والوفاء والنفقة وغيرها.
- حق الوالدين في التلقيح الصناعي بشروطه الشرعية المقررة.
- حق المرأة في التعلم والنفقة واختيار الزوج والإنجاب والتربية وغير ذلك. والجدير بالذكر أن هناك مسائل قد يظن أنها مخلة بحقوق المرأة وكرامتها، وذلك على نحو ميراث المرأة وشهادتها وقوامة الرجل عليها وتوليها القضاء والخلافة وما أشبه ذلك.
- حق المتهم والمسجون والحدث الجانح في حماية حرمة البشرية، ومنع التعذيب والإكراه، وحرية ممارسة الشعائر، وزيارة الأهل، والأكل والشرب والتعلم والتوجيه، وحق منع السجن الانفرادي والاحتياطي إلا لضرورة تقدر بقدرها.

المحور ٣

الحقوق الإنسانية والمشكلات المعاصرة

طرأت في العصر الحالي مشكلات إنسانية وعلمية وسياسية كان لها تأثير واضح على مستوى حقوق الإنسان وكرامته ومكانته، ومن هذه المشكلات: العولمة والتجارب الوراثية والتطورات الطبية والدراسات البيئية والأقليات. إذ من الممكن أن تؤثر هذه المشكلات سلباً - وبشكل خطير - على صعيد حقيقة الحقوق الإنسانية، وأن تضيع كرامة البشر، وتلحق بالإنسانية الهلاك والدمار والفساد.

العولمة والحقوق الإنسانية:

العولمة مصطلح حديث ظهر أخيراً ليدل على أنه اتجاه فكري وسياسي وحضاري تعددت فيه القراءات والتفسيرات، غير أن غالبية عظمى من الباحثين والدارسين قد عدّوه نمطاً جديداً من القطبية الواحدة، والهيمنة القائلة، وغلبة الفكرة الواحدة، والحضارة الواحدة، والثقافة الواحدة، التي تقف وتعادي جميع الثقافات والحضارات الأخرى، ومن ثم فإنه شديد المساس بحقوق الإنسان، أي بحق الإنسان وحق الجماعات في الهوية الثقافية، والخصوصيات المحلية، والاختيارات الاقتصادية والمعيشية، وحق الناس في العمل، وفي حرية العمل، وحقهم في الملكية، وحقهم في المساواة أمام القانون والقضاء والمنافع والمصالح والأعباء والالتزامات، وحقهم في تساوي الفرص، والحق في المنافسة المتكافئة والمساواة في الاستفادة من خيارات الأرض والسماء دون أن تهيمن أمة على أخرى، أو تستأثر جماعة بموارد الكون وبركاته تحت سيف العولمة وسكين الكوننة.

العلوم البيولوجية الوراثية والحقوق الإنسانية:

شكّلت (الثورة البيولوجية) والتجارب الوراثية التي ظهرت في العصر الحالي تحدياً صارخاً واستفزازاً فاضحاً لمسيرة حقوق الإنسان وكرامة الشعوب، وذلك من جهة ما يمكن أن تفضي إليه هذه الثورة والدراسات والتجارب من انتهاك لحرمة الإنسان الجسدية والمعنوية، ودوس كرامته وشرفه، وخدش حقه في سلامة النسب ومعرفة أصوله، والمحافظة على خصائصه الوراثية البيولوجية، وحقه في احترام جسده، ومنع التصرف فيها بالبتر، أو الزرع، أو التشريح إلا بإذنه ورضاه، وبشروط أخرى مقرّرة في مظانّها.

ثم إن تجارب الاستنساخ المجراة على الحيوان والتي يُلَوَّحُ بإجرائها على الإنسان والتي يراد بها إيجاد أناس متطابقين ومتشابهين في الملامح والخصائص والسلوكيات، أقول: إن هذه التجارب ستؤدي إذا نجحت إلى نفي حق التنوع الإنساني، وحق الاختلاف في المواهب والمدارك والسلوكات، وستؤدي إلى تغييب حق الأمن والعدالة، وحق الاقتصاص من المجرم، وحق قمع الجناة وصد البغاة؛ وذلك لاستحالة معرفة المجرم الحقيقي واستحالة تمييزه عن الناس المستنسخين الآخرين المتطابقين والمماثلين.

ثم إن استنساخ الأعضاء البشرية عن طريق الهندسة الوراثية، أو ما يعرف باستنساخ الأعضاء البشرية سيؤدي في أغلب أحواله إلى قيام سوق للمتاجرة بالأعضاء، وإلى وضع الأجنة في سوق المزادات والمساومات، وإلى ما اصطلح رجال الصحافة والإعلام على تسميته بـ "سوبر ماركت" الأعضاء، أو قطاع غيار الأدميين، وهذا عين الانتهاك الشنيع لحق الإنسان في الحياة والكرامة والحرمة الجسدية والروحية والعقلية.

ثم إن اعتماد الفصائل الدموية في عملية إثبات النسب أمر حساس للغاية، وطريق قد يؤدي إلى خدش حق النسب وتداخله وتقويضه.

ثم إن أهداف بعض المناصرين للاستتساخ البشري تتمثل في إيجاد نسائل ممتازة من البشر، والتخلص من أصحاب العاهات والتشوهات والإعاقات، إن ذلك سيؤدي حتماً إلى دوس حق المساواة، أي مساواة كل الإنسانية في حق العيش والحياة مهما اختلفت سلامة أبدانه، أو درجة ذكائهم، أو جمال صورهم، وسيؤدي إلى أرقى درجات التمييز العنصري والطبقي، وأحلك فترات انتهاك الحقوق والكرامة الإنسانية، لذلك وجب وضع حد لتجارب الاستتساخ البشري؛ حفظاً للكرامة وصيانةً للإنسانية والوجود من العبث والتلاعب والفساد والإفساد.

التطورات الطبية والحقوق الإنسانية:

المجال الطبي شهد تطوراً كبيراً للغاية، وقد تمثل التطور في جوانب كثيرة، ومن تلك الجوانب التلقيح الصناعي، وتجميد الخلايا الجنسية، وما يعرف ببنوك المنى، واستنصاع الأعضاء، وزرعها، والتشريح، والعمل الإنعاشي، وتحديد الموت الإكلينيكي والدماغي والقلبي، وغير ذلك ما شكل تطوراً مهماً جداً في مجال الصحة والطب.

كما شكّلت تلك التطورات واقعاً يدعو إلى الحيرة والتخوف بسبب ما يمكن أن تفضي إليه من مخاطر ومهالك على مستوى الصحة الإنسانية والكرامة البشرية والحقوق المشروعة لبني آدم منذ بداية الوجود.

فالتلقيح الصناعي وبنوك الأجنة قد يؤدي إلى ضياع حق الإنسان في النسب، وحقه في العرض الشريف، ونفي التداخل والتشابك في وحدة الأصول، ودرء ذرائع الانحراف الجنسي والفساد الأخلاقي.

واستنصاع الأعضاء وزرعها قد يؤدي إلى قيام المتاجرة الفاحشة بالأعضاء وتعريض ضعاف النفوس في الحال والمآل إلى السمسة والمزايدة في

الأعضاء البشرية، وبالتالي إلى المزايدة في الكرامة البشرية وحقوق الناس في حرمة أجسادهم ومهابة خلقهم.

وفصل جهاز الإنعاش وموت الرحمة أو القتل الرحيم يعد من الطرق المفضية إلى الاستخفاف بحق الحياة وتعجيل الوفاة وغير ذلك.

والسياسة الإنجابية تحديداً وتنظيماً قد تؤدي -إذا لم تحدد الضوابط اللازمة لذلك- إلى حرمان الناس من حق بناء الأسرة وإنجاب الأطفال وتربيتهم ورعايتهم، وقد تؤدي إلى نفي حق التنافس المتكافئ، وحق اتحاد فرص التنمية والإعمار، بل قد تؤدي إلى تغيير موازنات التدافع الحضاري بين الأمم، الأمر الذي سيؤول حتماً إلى واقع الغلبة والانتقام والهيمنة والاستضعاف، وبالتالي إلى دوس حق الشعوب في تقرير المصير، وحق الحرية والكرامة والمساواة، وغير ذلك مما هو من صميم الحقوق الإنسانية الأساسية والسياسية والحضارية. والتشريح قد يؤدي إلى الاستخفاف بالحرمة الجسدية للميت وبانتهاك كرامته حياً وميتاً.

***** الإنجازات البيئية والحقوق الإنسانية:**

الإنجازات والأعمال البيئية ظلت مقصداً للحكومات والشعوب والمنظمات لتعد من أرقى حقوق الشعوب في حق التمتع ببيئة سليمة ومحيط ممتاز على المستوى الطبيعي تراباً وهواء وماء ونباتاً، وعلى المستوى الاجتماعي تضامناً ومواساةً وتكافلاً وإيثاراً وصحةً وسلاماً، وعلى المستوى السياسي أمناً وتعبيراً ومساواةً، وعلى المستوى الاقتصادي باستغلال الموارد وحسن استثمارها والاستفادة منها.

لذلك وجب تقرير هذا الحق، ونفي ما يخل به من تلوث بيئي وتكديس للنفايات وإجراء للتجارب النووية، وخطط المساحات السكنية والفلاحية بالمكدرات الدخانية والعملية والصناعية وغير ذلك.

الأقليات، الطفل، المرأة ... والحقوق الإنسانية:

ظهرت في الآونة الأخيرة مشكلة الأقليات الدينية والمذهبية والسياسية والفكرية، ومشكلة الطفل وقضايا تشغيله وإدماجه في الحروب والصراعات والجرائم والمخدرات، ومشكلة المرأة وميراثها وشهادتها وتوليها القضاء والسياسة والخلافة وغير ذلك من المشكلات التي أثارت أطروحات ومناقشات وآراء حول الموقف من هذه المشكلات في ضوء مراعاة الحقوق الإنسانية، لذلك يعد التعليق على هذه المشكلات من أوكذ الواجبات في مجال حقوق الإنسان.

ملاحظة هامة:

إن ذكر الجوانب السلبية للمشكلات المعاصرة على صعيد الحقوق الإنسانية لا يعني إطلاقاً خلو تلك المشكلات من المحاسن والفوائد النافعة للإنسان والخادمة لحقوقه وحاجياته ومصالحه وكرامته، وتلك المحاسن والفوائد جدرة بالبيان والتنويه، غير أننا آثرنا التأكيد على السلبيات والمفاسد لأولويتها وجسامتها وآثارها المخيفة والمفزعة.

ملاحظات حول الاستنساخ البشري

الدكتور خالد مذكور عبد الله المذكور¹

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على أشرف خلق الله محمد بن عبد الله
وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد،

فموضوع الاستنساخ من المواضيع الشائكة التي لها أبعادها الاجتماعية
والدراسية، وقد بُحث هذا الموضوع منذ أكثر من عشر سنوات في المنظمة
الإسلامية للعلوم الطبية في دولة الكويت، وكان موضوع الاستنساخ في بدايته،
ولم يُتخذ قرار في ذلك الوقت بشأنه. لكن المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية
عقدت مؤتمراً ثانياً في هذه السنة في الشهر السادس في كانسابلانكا في مدينة
الدار البيضاء بالمغرب، وبحثت موضوع الاستنساخ بحثاً موسعاً عميقاً جمعت
فيه بين الأطباء والعلماء المختصين وبين الفقهاء، وقد أثرت أسئلة كثيرة تتعلق
بهذا الموضوع من جميع جوانبه. وأستطيع حسبما تسعفني الذاكرة أن أخص
بعضاً مما اتفقت عليه الندوة، علماً بأن مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة
المؤتمر الإسلامي بجدة بحث الموضوع بعد ذلك مباشرة بنهاية الشهر السادس
من هذه السنة، ولكنني في الحقيقة لم أطرحه في هذه الدورة نظراً للارتباط
للامتحانات في ذلك الوقت.

أولاً: ما يتعلق بالاستنساخ النباتي وفي الحيوانات، فهذه مسألة بحثت
منذ مدة طويلة، لكن الموضوع إعلامياً أصبح محط أنظار الناس عندما قام
أطباء أو طبيبان باوسكتلندا باستنساخ النعجة "دولي"، وأصبحت هذه النعجة
"دولي" من أزهى النجوم، تفوق الملوك والرؤساء بصورتها التي طلعت فيها،

¹ - رئيس اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية
بدولة الكويت.

ونعني بما يتعلق بهذا الاستنساخ من عجائب وغرائب، لكن الندوة خلصت إلى أن الاستنساخ للإنسان بعيد المنال. قد يكون في النبات، وفي محاولة الآن نجحت بعض المحاولات في الحيوان في النعجة وفي بعض القردة -أكرمكم الله- ولكنه في الإنسان بعيد المنال؛ لعدة عقبات كثيرة شرحها المختصون قبل قليل، ولكن المسألة لا زالت تثير تساؤلات كثيرة. ويمكن في بعض البلاد كأمریکا لم يعط الرئيس كلينتون مساعدات مالية لأبحاث الاستنساخ، وكذلك بعض الدول الأمريكية، ولكن يخشى أن يكون القطاع الخاص ممولاً لهذه الأبحاث.

والشيء الثاني يخشى كذلك أن الذين يبحثون في هذا الموضوع لا يفقون عند حد معين، ولذلك اتخذت الندوة قراراً يتعلق بعدم السماح لأن تجرى هذه التجارب في بلادنا، في بلاد المسلمين، وأنه في حالة النبات والحيوانات من الممكن أن يكون هذا. كذلك اتخذت قراراً أو توصية تتعلق بوجود الاستنساخ لبعض أعضاء الإنسان، كالكلية مثلاً أو كالقرنية في العين حتى إذا خربت كلية ولم يستطع الإنسان أن يقبل كلية إنسان آخر تستطيع هذه المستنسخة أن تقوم مقام هذه الكلية. لكن الأمر خطير ومعقد، ويحتاج إلى جلسة -في اعتقادي- فيها أبحاث علمية فنية مع الرأي الفقهي. وأنا أرجو أن يؤخذ قرار في هذا المجمع يتعلق بهذا الموضوع، ويمكن أن تكون الندوات قد أصبحت كثيرة الآن في موضوع الاستنساخ، ويمكن أن يكون مجمع الفقه الإسلامي قد أخذ بعض التوصيات وفتح الباب قليلاً، لكن الأمر يحتاج فعلاً -في رأيي الشخصي- إلى مزيد من البحث ومزيد من الاهتمام بهذا الموضوع، وخاصة ما يتعلق بالجوانب الاجتماعية والبيئية التي تكون إذا حصل هذا الاستنساخ للإنسان، وهذا -كما قدم كثير من الأطباء والعلماء الذي حضروا هذه الندوة- بعيد المنال في الوقت الحاضر إلى أمد طويل، كما عبرت عنه هذه

الآراء. هذا ما يتعلق برأيي في هذه المسألة. وأنا سعدت في الحقيقة بحضور هذا المجمع، وأرجو الله سبحانه وتعالى -أنا مسافر هذه الليلة إلى بلادي- أن يوحد كلمتكم، وأن يشد أزركم، وأن يوفقكم في العمل الإسلامي والدعوة الإسلامية لما يحبه ويرضاه، وأن تكونوا إن شاء الله متحدين متأخين إذا اختلفتم في بعض الجزئيات، لا يكفر بعضنا بعضاً في هذه الجزئيات والفرعيات، ولا يكون باعث حقد وضغينة في بعض هذه الأمور. وإنما هذا المجمع جمعكم بحمد الله في الله، الله؛ حتى تعرفوا أن هناك أموراً تواجه المسلمين في كثير من ديارهم يجب عليهم أن يتحدوا وأن يتآخوا وأن يوحدوا صفهم وكلمتهم حتى يواجهوا هذه الأخطار التي تجري الدنيا بها ونحن في فراغ منها. أرجو من الله سبحانه وتعالى أن يوفقكم وأن يجمع كلمتكم ويشد أزركم ويوحد صفوفكم. إنه ولي ذلك والقادر عليه.

* * *

الإسلام والتعايش السلمي مع الآخر

الدكتور طه جابر العلواني

الحمد لله نستغفره ونستعينه ونستهديه ونصلي ونسلم على رسول الله وعلى
آله وصحبه ومن والاه ثم أما بعد،

١ - نبوة وخلافة:

جاء الإسلام يوم جاء مع أبي الأنبياء إبراهيم ليؤسس ويبني قواعد
اللقاء بين بني آدم كلهم، تجمعهم الحنيفية السمحاء، وتفرق بينهم إذا كان لا بد
من تفرق نوازع الشرك والكفر وتوجهات الظلم والانحراف، وتجاوز القيم العليا
المشتركة والتنازل عن مهمة الاستخلاف، ونكث العهد الذي أبرم بين الخالق
والخلق مذ قالوا "بلى شهدنا".

ولم يكن في برنامج الأنبياء كلهم، ولا فيما حملوه من رسالات ما
يحمل على التفريق بين البشر أو الممايزة بينهم؛ إذ أن الجميع في سائر تلك
الرسالات لآدم، وآدم من تراب. صحيح أن الله - تعالى - قد اصطفى من
الملائكة رسلاً ومن الناس، كما اصطفى شعوباً، وجعل البشر أقواماً وأنواعاً
في لغاتهم وألوانهم وأعرافهم بل وأديانهم ومذاهبهم وبيئاتهم، لكي يتعارفوا
ويتآلفوا لا ليختلفوا ويتقاطعوا ويتدابروا ويتحاربوا. ولكن لكي يتعاونوا على
البر والتقوى وإعمار الأرض التي استخلفوا فيها والعيش فيها بسلام.

٢ - الإنسانية بين الخصوصيات والعالميات:

لقد مرت البشرية قبل بعثة محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - بأطوار
مختلفة، انتهت إلى أن تقوم فيها دول ونظم وتسنّ قوانين وشرائع، وجرت
محاولات كثيرة لتنظيم علاقاتهم المتنوعة قبل معرفة الإنسان لفكرة "الدولة"
وبعدها، لكنّها كلّها لم تستطع أن ترد تلك الفروع والشعوب والقبائل والأمم
والممالك إلى أصولها الموحدة لتضارب المصالح، وتناقض وتقاطع الاهتمامات،

وعجز الإنسان عن الوصول إلى الصيغ الملائمة والمناسبة لإدخال الناس في السلم كافة.

ولقد مرت البشرية بفترات سادت فيها مفاهيم ومعايير وقواعد "العالميات المختلفة" التي حاول إقامتها الحيثيون والفرعنة والبابليون، وكذلك الهكسوس والسومريون والآكاديون، ثم جاء من بعدهم: العبرانيون والهلينيون والرومان، وقد كانت كل تلك المحاولات تغفل عن الرؤية السليمة لطبيعة الكون والحياة والإنسان وعلاقتها بالخالق العظيم - جلّ شأنه-، وتحاول أن تقدّس الذات وتحقّر الغير، وفي ظل غياب الرؤية السليمة لخالق الكون، والإنسان، والحياة، اضطربت العلاقة بين هذه الأطراف، فلم يدرك الإنسان بشكل مناسب علاقة الخالقيّة، والمخلوقيّة، ولا قضايا التسخير، والابتلاء والائتمان، ولا غاية الحق من الخلق، فكانت تغيب القواعد السليمة لبناء العلاقات بين الأمم والشعوب "علاقات التعارف بالتآلف والتعاون" فلم تعرف الأرض سلاماً ولم تعل فيها راية الأمن عبر الأطوار الكثيرة التي مرت بها؛ حتى يئست البشرية من التمتع بالسلام، وظنّت أن الصراع بينها ضربة لازب؛ وبقي الأمر كذلك حتى بُعث محمد بن عبد الله - صلى الله عليه وآله وسلم - بالرسالة الكاملة الخاتمة التي صدّقت على تراث النبوات كلّها، وأعدت تقييمه كاملاً نقياً مصحوباً برؤية شاملة للكون والإنسان والحياة، وعلاقتها بخالقها - جلّ شأنه - وأوضحت قواعد الاستخلاف والابتلاء والتسخير والأمانة لترسي بذلك قواعد الأمن ودعائم الاستقرار ومنطلقات السلام، ولتقضي على كل وسائل السيطرة: سيطرة الإنسان على الإنسان، ولتبني قواعد الحرية والتحرر وتحصر الألوهية في الله - جلّ شأنه - بحيث توجه إليه - وحده - كل ضروب التعبد والتبذل، وتعيد الإنسانيّة كلّها إلى الأصل الواحد (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا) "الحجرات: ١٣" وكذلك حددت لهم المهمة العمرانيّة الواحدة المشتركة (هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا) "هود: ٦١"، وما

خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) "الذاريات: ٥٦" وأوضحت لهم أنّ الأرض - كلّها - بيت للإنسان باعتبار إنسانيته لا باعتبار شيء آخر، وأن في ضوء هذا الهدى، وفي نور هذه الرسالة تنتفي عوامل التسلط والجبروت والكهانة والكسروية والقيصرية، وسواها، لتحل محل ذلك كله "نبوة رؤفة رحيمة" لا تقبل العنت لأي أحد من خلق الله، بل تعمل على أن تحرر الناس كل الناس من الإصر والأغلال التي كانت عليهم، وتُحل لهم الطيبات وتُحرّم عليهم الخبائث، وتجمع كلمتهم على كلمة سواء: أن يعبدوا الله - تعالى - وحده لا شريك له، وألا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله؛ فالرب واحد والأب واحد والأرض بيت واحد، وكل الناس لآدم، وآدم من تراب، وهم في آدميتهم سواسية كأسنان المشط، وأن سعادتهم التامة الشاملة في أن يتمسكوا بالتوحيد، ويزكوا أنفسهم لتستقيم حياتهم ويؤدوا مهمة العمران في الأرض.

ختم النبوة:

وحكمة الله - جل شأنه - قد اقتضت أن ترفع النبوة من الأرض بوفاء الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - والتحاقه بالرفيق الأعلى، ويدع فيها قرآناً معصوماً غير ذي عوج، قادر أ على هداية البشرية وقيادتها من خلال حاكميته، حاكمية الكتاب وهدايته، وبقراءة بشرية متدبرة تُقام بمقتضاها "خلافة على منهاج النبوة"، المتمثلة بتلك القيم العليا الحاكمة، وما يتفرع عنها، ويشتمق منها من قيم مطلقة كالعدل والحرية والمساواة وغيرها.

كانت "الخلافة" مفهوماً جديداً تكتشفه الأرض، فهي قيادة قد تؤدي دور السلطة أو الولاية وقد تظهر بمظهر الحكومة، ولكنها تتجاوز سلبياتها وسيطرتها وجبروتها وعنيتها وتعاليتها، وتلك المعادلة الصعبة التي لا يستطيع الإنسان حين يُترك لنفسه أن يصل إليها ولا أن يكتشف صيغتها. لكن "النبوة الرؤفة الرحيمة" قدمت هذه الصيغة للبشرية لتتبنّاها بديلاً عن حكم التسلط - تسلط

الإنسان على الإنسان - : (وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ) "ق ٤٥:"، (لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ) "الغاشية: ٢٢" فتتفي نزعة التسلُّط بنفس القدر الذي تنفي فيه نزعة تألُّه الآخرين على غيرهم من عباد الله.

لكن النصوص القرآنيَّة وإن كانت إلهية - منزلة - فإنها تتعامل مع البشر، والبشر أبناء بيئة معقَّدة وواقع مركَّب، والنصُّ مهما سَمَا، ومهما علت صيغته، حين ينتزل للواقع الإنسانيَّ يأخذ تجلِّياتٍ أخرى، وأبعاداً متنوعة في الفهم والتفسير والتأويل والتطبيق، إنه كماء الينابيع أو ماء السماء يتفجر الأول منه صافياً نقياً، وينتزل الآخر بمثل نقائه وصفائه، ولكن بعد أن يلامس الأرض ويبدأ حركته المباركة فيها يحمل من ترابها وأطيانها وأوزارها وغطائها ما يتحمل فإذا به بعد ذلك يصبح شيئاً آخر تشعر بحاجتك إلى تنقيته وتطهيره وتصفيته، وكذلك الوحي وتفاعل البشر مع آياته، وتفرقهم في طرائق فهمه.

ولو أنَّ البشريَّة قبلت هداية الله التي جاءها بها رسل الله من آدم مروراً بنوح وإبراهيم وحتى محمد بن عبد الله - صلى الله عليه وعليهم أجمعين - وتشبَّثت بالنبوة ثم بالخلافة على منهاج النبوة وصيغتها لكان لله - جل شأنه - التوحيد خالصاً، وكان قد عمَّ الأرض السلام والعمران، والتركيبة، ولأكل الناس من فوقهم ومن تحت أرجلهم.

لكن البشريَّة لم تتقبل هذه الرسالة كما أنزلت، ولم تتشبَّث بهذه الهداية والنعمة المسداة إليها فانقسم الناس إلى فرق من جديد فكان منهم المؤمنون والمسلمون، وكان منهم الرافضون والمستكبرون (فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ) "فاطر: ٣٢". وبدأت البشريَّة مرحلة تدافع جديد لكنها مرحلة اتسمت بكثير من الخصائص التي لم ترها الأرض من قبل، فللمرة الأولى رأت البشريَّة أقواماً لا يقاتلون حتى يقاتلوا، وإذا قاتلوا فإنَّهم لا يقاتلون علواً في الأرض ولا فساداً، ولا لتحقيق أغراض شخصيَّة أو قوميَّة أو

إقليمية، ولكنهم يقاتلون ليحرروا إرادة الإنسان، ويصونوا له إنسانيته وكرامته، ويحموا له حتى اختياره الذي هو قبول أمانة الله، والقيام بمهمة الاستخلاف في الأرض. فصار الناس معسكرين، معسكراً يحاول أن يحمي الإنسان من تسلط الإنسان، ويخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد وحده، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، وأولئك هم المؤمنون، ومعسكر ضال منحرف يدافع عن كلمات الطواغيت الفاجرة مثل: (مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي) "القصص: ٨"، (أَنَا رُبُّكُمْ الْأَعْلَى) "النازعات: ٢٤"، وهم المنحرفون بقطع النظر عن الصفات والتصنيفات الداخلية لهم.

حالة الأرض عند البعثة:

يقول الإمام الشافعي^(١) رحمه الله (ت: ٢٠٤ هـ) "بعث الله نبيه ورسوله محمداً - صلى الله عليه وآله وسلم - والناس صنفان:

أحدهما: أهل الكتاب الذين بدلوا أحكامه، وكفروا بالله، فافتعلوا كذباً صاغوه بألسنتهم، فخلطوه بحق الله الذي أنزل إليهم، فذكر تبارك وتعالى لنبيه من كفرهم فقال تعالى: (وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنْ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) "آل عمران: ٧٨" وقال تعالى: (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ) "البقرة: ٧٩" وقال تبارك وتعالى: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ * اتَّخَذُوا

^١ - راجع "الرسالة" للإمام الشافعي، القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٤٠، ص

أَحْبَارُهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا
وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ" (التوبة: ٣٠-٣١) وقال تبارك وتعالى:
(الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ الذِّمَّةِ أَوْ نَصَبُوا مِنَ الذِّمَّةِ أُولَئِكَ الْأَنْبِيَاءُ الَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ
لِلَّذِينَ كَفَرُوا هُؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا * أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ
يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا) (النساء: ٥١-٥٢).

وثانيهما: الكفار: الذين كفروا بالله فابتدعوا ما لم يأذن به الله، ونصبوا
بأيديهم حجارةً وخشباً وصوراً استحسوها، وأسماءً افتعلوها، ودعوها آلهة
عبدوها، فإذا استحسنا غير ما عبدوا منها ألقوه ونصبوا بأيديهم غيره فعبدوه:
فأولئك العرب. وسلكت طائفة من العجم سبيلهم في هذا، وفي عبادة ما
استحسنوا من حوتٍ ودابةٍ ونايرٍ وغيره. فذكر الله لنبية جواباً من جواب بعض
من عبد غيره من هذا الصنف، فحكى جل شأنه عنهم قولهم (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا
عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ) (الزخرف: ٢٣)، وحكى تبارك وتعالى عنهم
(وَقَالُوا لَا تَنْزِيلَ الْهَيْكَلِ وَلَا تَنْزِيلَ وَدًّا وَلَا سِوَاعًا وَلَا يُعِثُّ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا * وَقَدْ
أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا) (نوح: ٢٣-٢٤) وقال تبارك وتعالى
(وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا
لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا) (مريم: ٤١-٤٢) وقال تعالى (وَإِنَّ عَلَيْنَهُم
نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ * قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَنْظِلُّ لَهَا
عَاكِفِينَ * قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ
يَضُرُّونَ) (الشعراء: ٦٩-٧٣) وقال في جماعتهم يذكرهم من نعمه، ويخبرهم
ضلالتهم عامة، ومته على من آمن منهم (وَأذْكَرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ
أَعْدَاءً فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ
فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) (آل عمران: ١٠٣) فكانوا
قبل إنقاذه إياهم بمحمد - صلى الله عليه وآله وسلم - أهل كفر في تفرقهم

واجتماعهم، يجمعهم أعظم الأمور: الكفر بالله، وابتداع ما لم يأذن به الله. تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، لا إله غيره وسبحانه وبحمده رب كل شيء وخالقه، من حي منهم فكما وصف حاله حياً، عاملاً قائلاً بسخط ربه، مُزداداً من معصيته. ومن مات فكما وصف قوله وعمله: صار إلى عذابه. فلما بلغ الكتاب أجله فَحَقَّ قضاء الله بإظهار دينه الذي اصطفى بعد استعلاء معصيته... فكان خيرته المصطفى لوحيه، المنتخب لرسالته، المفضل على جميع خلقه، بفتح رحمته، وختم نبوته، وأعم ما أرسل به مرسلٌ قبله... أفضل خلقه نفساً، وأجمعهم لكل خلق رَضِيَّةٌ في دين ودنيا، وخيرهم نسباً وداراً، محمداً عبد الله ورسوله - صلى الله عليه وآله وسلم - فقال تعالى: (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ) "التوبة: ١٢٨" وقال تعالى: (لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا) "الشعراء: ٧" وقال تعالى: (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) "الشعراء: ٢١٤" وقال تعالى: (وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ) "الزخرف: ٤٤" وخص - جل ثناؤه - قومه وعشيرته الأقربين في النذارة وعمّ الخلق بها بعدهم، ورفع بالقرآن ذكر رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ثم خص قومه بالنذارة إذ بعثه فقال جل ثناؤه: (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) "الشعراء: ٢١٤".

ويصور لنا الفقيه الحنفي المعروف بالسرخسي (ت: ٤٩٠ هـ) تطور الأمر في العلاقات بين المسلمين وغيرهم في إطار التصور الفقهي في القرن الهجري الرابع فيقول: "والحاصل أن الأمر بالجهاد وبالقتال نزل مرتباً فقد كان النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - مأموراً في الابتداء بتبليغ الرسالة والإعراض عن المشركين، قال الله تعالى: (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ) "الحجر: ٩٤" وقال تعالى: (فَاصْفَحْ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ) "الحجر: ٨٥" ثم أمر بالمجادلة والتي هي أحسن كما قال تعالى: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ

وَالْمَوْعِظَةَ الْحَسَنَةَ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) "النحل: ١٢٥" وقال تعالى: (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) "العنكبوت: ٤٦" ثم أذن لهم في القتال بقوله تعالى: (أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا) "الحج: ٣٩" ثم أمروا بالقتال إن كانت البداية منهم (يريد من غير المسلمين) بما تلا من آيات، ثم أمروا بالقتال بشرط انسلاخ الأشهر الحرم كما قال تعالى (فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ) "التوبة: ٥" فاستقر الأمر على هذا، ومطلق الأمر يقتضي اللزوم، إلا أن فرضية القتال المقصود بها إعزاز الدين وقهر المشركين (١).

وبقطع النظر عما قد يكون - لنا - في عصرنا هذا من ملاحظات على مثل هذا التصور الذي قدمه الإمام الشافعي (٢) (ت: ٢٠٤ هـ) ثم السرخسي (ت: ٤٩٠ هـ)، وهما يصفان حالة العالم الذي واجهته النبوة الخاتمة، والخلافة التي حاولت أن تبني نفسها على منهاج النبوة الخاتمة بعدها بحيث تتلو على الناس آيات ربهم، وتعلمهم الكتاب والحكمة وتركيهم، وتعرض عن لا يرغب أن يسمع ولا يريد أن يتعلم الكتاب ولا الحكمة، ولا أن يتزكى، بل وتصفح عنه الصفح الجميل وتستمر في اعترافها بآدميته وأهميته وكرامته الإنسانية، وذلك بدعوته ومجادلته بالحكمة والموعظة الحسنة لعله يعي ذاته

^١ - راجع السرخسي، في "السير الكبير" (١/١٨٨). والإمام السرخسي في قوله هذا أراد أن يبين أن الوسائل السلمية التي أمر رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - بها لم تؤد إلى تحرير إرادة الإنسان في اختيار دينه، ورفع هيمنة الطغاة عن تلك الإرادة، فكان الإذن بالقتال، ثم الأمر به لتحقيق تلك الحرية، وضمان دوامها، والحيلولة بين المشركين وبين اضطهاد المؤمنين وسلبهم حرية الاختيار الديني التي تعتبر مناط التكليف.

^٢ - راجع "الرسالة" للإمام الشافعي، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٤٠، ص

ويدرك إنسانيته، ويصحو على مهمته. ولكن أمماً كثيرةً وأقواماً عديدةً مردت على العبث، والاستعلاء الكاذب، واجتالتها الطواغيت عن الطريق وقادتها لتتكبَّ طريق الهدى، وتستمر في العمل على القضاء على الحق ليظل الباطل في عريته وغطرسته وعبثه ومجونه، وما خلق الله الكون لذلك (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ) "الدخان: ٣٨".

كذلك لم يخلق الله الناس للعبث (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ) "المؤمنون: ١١٥"، (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى) "القيامة: ٣٦" فكان لا بد من إزالة الحواجز التي تشد الناس إلى العبث والباطل واللَّهو واللعب، وتعبدَّهم للعبيد، وتصدهم عن عبادة الواحد الأحد، وتجاوز بهم غاية الحق من الخلق؛ فكان لا بد من وقوع التمييز على أساس من تلك المواقف ولو مؤقتاً حتى تزول تلك الحواجز التي كانت ثابتة راسخة في عالم الأمس، والتي لم تزلها جهود الأنبياء السابقين لخاتم النبيين على كثرتها وتنوعها. ولو لم يحدث ذلك الميز بين البشر لكان المسلمون كالمجرمين، والمؤمنون الموحدون كالمشركين وليسوا سواءً.

ولذلك حرص القرآن المجيد على إيجاد تعبئة نفسية لدى المسلمين مقابل تلك الحالات الشاذة التي لم تستجب لهدى من سبق من الأنبياء وذلك ليستقيم الأمر ولو بعد حين، وتعود الإنسانية إلى الأصل الذي خلقت من أجله ونشأت عليه ألا وهو الإيمان بوحداية الرب ووحدة الأب، ووحدة الأصل، ووحدة البيت "الكون" إضافة إلى وحدة الحق والحقيقة، ولتكون تلك التعبئة مثابة حاجز نفسي يميز من آمنوا به وتقبلوه، عن أولئك الذين حاولوا إطفاء نوره.

فحفل القرآن بكثير من الأوامر والنواهي والوصايا التي تحقق ذلك بإيجاد شعور لدى المؤمنين بإنسانيَّتهم وانتمائهم إلى خالقهم - جل شأنه - وإلى

قافلة أمة الأنبياء، وإلى واجبهم وقد اهتدوا في دعوة من لم يهتدوا ولم تبلغه الدعوة، أو بلغته فاضطره الطواغيت للكفر، وصادروا حرينته في التدين والاختيار.

إن ذلك قد منح المؤمنين شعوراً بالكرامة الإنسانية والعزة الإيمانية، وسمح لهم بالصمود في وجه تلك الأعاصير التي تثيرها جحافل الشياطين، ومن هذه الآيات قوله تعالى: (وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ) "المنافقون: ٨"، وقوله تعالى: (وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) "آل عمران: ١٣٩" وكذلك الآيات التي توجه نحو النفور من الكفر والإشعار بأنه بمثابة تنازل الإنسان عن إنسانيته مثل (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ) "الأنفال: ٢٢"، (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ) "الأعراف: ١٧٩".

ثم منع من محبة أولئك المتكبرين المغترين الذين استحبوا الكفر على الإيمان، لعل شعورهم بأنهم لم يعودوا أهلاً للحب والاحترام والتقدير يدفعهم إلى إعادة النظر في مواقفهم تلك فقال تعالى: (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) "المجادلة: ٢٢".

ونهى عن موالاتهم، لأنهم لا يستحقون ذلك بعد أن استمروا في غرورهم واستكبارهم وتصدوا بالعداوة لله ولرسوله وللمؤمنين فقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ) "المتحنة: ١".

ولما خيف أن تحول الولاءات الضيقة والناقصة دون الأخذ بتلك الوصايا عمد القرآن الكريم إلى التنبيه إلى ذلك فقال تعالى: (لَنْ تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) "المتحنة: ٣".

وليزيل أيّ تردّد من النفوس في تنفيذ ذلك نبيّه إلى أنّه - تبارك وتعالى - لم يكلفهم بأمر جديد أو مبتدع، بل كلفهم بما سبق أن نهض به غيرهم وهو أبوهم وقوتهم إبراهيم، لأن هذه الظواهر نفسها قد تكررت كما كانت في عهده (قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ) "الممتحنة: ٤".

وحين تأخذ التعبئة مداها فإنها تتعكس على السلوك الإنسانيّ - كلّه - وعلى علاقات الإنسان المتنوّعة، ومنها علاقته بالمكان الذي يعيش عليه، والمكان الذي يعيش عليه الآخرون. وذلك ما حدث فيما عرف فقسم الفقهاء الأرض إلى:

دار الإسلام ودار الحرب:

كان العرب أمة من الأمم التي لم يأتها قبل محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - من نبي ولم تتلق قبل رسالته رسالة، فهي من الشعوب الأميّة (١) بهذا المعنى، فلم تعقدها فلسفة، ولم تخالط عقولها تعقيدات التحريف والتأويل والتفسير، وكانت ثقافتها على عهد الرسالة وعقود تلت عهد الرسالة ثقافة شفوية ليس فيها نص مدون ملحوظ (٢) - كما هو - عدا القرآن الكريم، وشيئاً يسيراً من السنن والأحكام، وبقيت تتداول معارفها وآدابها وأيامها وثقافتها بشكل شفوي، وكذلك كان شأنها مع ما تكوّن لها من فهم حول النص القرآني إلى أن بدأ عصر من التدوين البطيء لتلك الثقافة الشفوية في وقت متأخر نسبياً، حيث

^١ - الأمي: المعنى الأول وهو المتبادر إلى الذهن، أن الأمي هو من لا يقرأ ولا يكتب، والمعنى الآخر الذي لا يتبادر إلى الذهن ويحتاج إلى شيء من النظر هو أن الأمي: يعنى المنتمي إلى قوم لا كتاب لهم من مشركي العرب وغيرهم. راجع قول ابن عباس الذي نقله ابن جرير الطبري في تفسيره جامع البيان (٣/١٤٣)، كذلك راجع ما كتبناه في بحثنا عربية القرآن ومستقبل الأمة القطب حول الأمي والأميين والمراد بهما "تحت الطبع".

^٢ - تراجع مقدمة ابن خلدون حيث قدم بذلك لتاريخ العلوم الإسلامية ونشأتها.

بدأ العلماء والفقهاء منهم خاصةً بتدوين السنن عام ثلاث وثمانين هجرية ثم انتهوا بتدوين سائر ما يمكن تسميته بثقافة الأمة عام (١٤٣هـ) (١) وبقيت عمليات التدوين تتوالى وتتتابع حتى تم الأمر، ووضعت مدونات في علوم مختلفة، ومعارف متنوعة كان سائرها يدور حول النصّ القرآنيّ وسنن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ثم بدأ تدوين المدونات الفقهيّة والأصوليّة وسواها في وقت كانت الدولة التي تم بناؤها وورثت دولة الخلافة قد تعرضت لعمليات تدافع وجهاد أوصلتها إلى حالة من التمايز والمفاصلة مع أجزاء كثيرة من أمم الأرض، مما دفع بفقهاء المسلمين آنذاك ومفكرهم إلى تأصيل تلك الحالة الواقعة، ووضعها في إطارها الفقهيّ فقسمت الأرض - بالنسبة لموقف أهلها من الإسلام وأهله - إلى "دار إسلام" يأمن الناس فيها بأمان الإسلام وتطبق فيهم أحكامه، وإلى "دار حرب" لا يأمن الناس فيها بأمان الإسلام ولا تطبق فيهم أحكامه. وأضاف بعض الفقهاء "دار العهد" وهذه قسمة قامت على تقنين فقهيّ حالة واقعيّة ولم تكن تأصيلاً نظرياً منبثقاً من الإطار المرجعيّ التنظيريّ، فالقرآن هو - وحده - الذي يبني ويقوم عليه التصور الإسلامي - وهو المصدر المنشئ للأحكام، مع بيانه في المصدر المبين على سبيل الإلزام وهو السنّة - وسائر مقوماته وقواعده.

عالميّة الإسلام:

فالتصور الإسلاميّ عالميّ منذ بداياته وتشيع فكرة "العالمية" في جوانبه كلها سواء منها جوانبه العقديّة أو الشرعية، أو رؤيته الكلية للكون والإنسان

^٣ - راجع ما نقله السيوطي في تاريخ الخلفاء عن الإمام الذهبي في تاريخ الإسلام، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار النهضة، ١٩٧٦. وكذلك المقدمة لكتاب محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١.

والحياة. ونزول القرآن المجيد بلغة العرب على رسول منهم يعيش في بلدتهم المحرمة "أم القرى - مكة" لم يحل بين العربي وبين إدراك "عالميّة" هذه الرسالة وعمومها وشمولها، وأن مهمته أن يكون حاملاً لهذه الرسالة إلى جميع أرجاء المعمورة، وتنتقل هذه المهمة بعد وفاة رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - إلى أمته التي ينبغي أن تكون "الأمة القطب" (١) المخرجة إلى الناس لاستقطابهم حول الهدى والحق وسائر القيم التي اشتملت هذه الرسالة عليها.

العلاقات الدولية قبل الإسلام:

قبل الخوض في تفاصيل مبدأ "العالميّة" في الإسلام والمبادئ الأساسية الأخرى المؤثرة في تنظيم العلاقات الدولية لدى المسلمين نود أن نلمح إلى طبيعة هذه العلاقات قبل الإسلام باختصار.

في وثائق الحيثيين^٢ مبدأ سنراه من مسلمّات العالم عند نزول القرآن، وهو أن العلاقة فيما بين الحيثيين وغيرهم من الشعوب، إما علاقة حماية وإما علاقة تحالف، وما عدا ذلك فباقي العالم كله أعداء وديارهم دار حرب؛ للأقوى أن ينال منهم كل ما تقدر جيوشه على الاستيلاء عليه منها أو فيها. يقول الأستاذ كارداشا "ما كان ملك الحيثيين يعرف في علاقاته بالخارج إلا محميّين أو معاهدين يربطه بهم التزامات متبادلة أو أعداء، وهم الذين عليه أن يحمل إليهم الحرب، ورمسيس الثاني في معاهدته معهم يزعم أنه يضع حدود بلاده

١- "الأمة القطب" مفهوم أول من أصل له واستعمله في المحيط العربي - فيما أعلم - د. منى أبو الفضل ولها كتاب يحمل هذا العنوان، طبع في القاهرة، ط١، دار الطوبجي، ١٩٨٢، وصدرت ط٢ في القاهرة، ١٩٩٨ عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وهي تطلقه وتريد الأمة العربية وعمقها الإسلامي.

٢- الحيثيون: هم شعب كان يحكم آسيا الصغرى، أزهروا عهدهم من القرن الثاني عشر إلى القرن الثامن عشر قبل الميلاد.

حيث يشاء على ظهر البسيطة^١ يقول جاك بيرن: إن رمسيس الثاني أعلن أن "رع" أعطاه كل البلاد وكل الأقطار تسجد أبداً تحت نعليه حتى يقيم حدود بلاده حيثما شاء في جميع البلاد^٢.

والحال كذلك في نصوص العبريين ففي سفر التثنية "حين تقترب من مدينة لتحاربها ادعها إلى الاستسلام فإن قبلت وفتحت لك أبوابها فالشعب الموجود فيها كله يسخر ويستعبد، فإن رفضت السلم معك ورجبت في الحرب فحاصرها، وبعد أن يسلمها إليك إلهك الباقي الملك فحطم بالسيف جميع ذكورها، أما النساء والأطفال والأنعام فغنيمة"^٣ وكذلك ورد في سفر التثنية "أما من تلك الشعوب التي يعطيك الباقي ميراثاً فلا تترك الحياة لأحد ممن يتنفس"^٤. وما كان موقف الروم يختلف عن ذلك، يقول أمبليوبتي "في المجتمع القديم كان النظام القانوني لأي مجتمع منظم في شكل دولة مقصور الفاعلية على أعضائه أنفسهم دون الأجانب؛ كذلك قانون روما في نواته الأولى الأقدم: القانون الوطني للأشراف مقصور النفاذ على المواطنين وحدهم، والقانون الوطني لقرطاج مقصور على القرطاجيين، وبوجه عام فإن كل قانون قديم كان شخصي التطبيق أو قوميّه. وينتهي إلى قاعدة أن الأجنبي كان وفقاً للمبادئ الدقيقة القائمة على الدواعي القانونية غير المتداخلة محروماً في غير أرض دولته من الحقوق كلها الأصلية والثانوية فلا شخصية قانونية للإنسان خارج أرضه"^٥.

^٢ - راجع "تاريخ النظم" ص ٤٩، ط ١٣، باريس، ١٩٥٤.

^٣ - راجع: تاريخ حضارة مصر الفرعونية (٣٦٢/٢).

^١ - راجع "سفر التثنية" المجلد ١٠، ص ١٠-١٥.

^٢ - المرجع السابق، المجلد ٢٠، ص ١٦.

^٣ - راجع: نظم القانون الروماني (١١٤/١) بادوفا، ١٩٤٧.

والحق أن الأجنبي كان في الأصل، في تلك النظم - كلها - يعتبر عدواً؛ فقد ظلت اللغة اللاتينية تعتبر كلمة "Italics" أي الأجنبي عدواً وبقي معناها مزدوجاً فمادام أجنبياً فهو عدو في الوقت نفسه.

ويختلف شراح النظم القانونية في تأصيل فكرة اعتبار من ليس مواطناً أو معاهداً عدواً محارباً يجب العدوان عليه ابتداءً حتى لو لم يبدر منه شيء. فمنهم من يرد هذا إلى أصل ديني يقوم على اعتبار الملك مخلوقاً من السماء أو من آلهته سلطة مطلقة في حكم الأرض كلها، ومن ثم فله فيما وراء البلاد التي يحكمها فعلاً محاربة كل من لا يسلم إليه القيادة، وإن جاز له أن يعاهد بعض البلاد محدداً بالتعاهد سلطته الشاملة أصلاً يقوم هذا الاتجاه على افتراض أن الشمس تخول من يعبدها سلطاناً على كل ما تطلع عليه، كما قيل في شأن فرعون مصر.

وأما المسيحية فيمكن الاطلاع على موقفها من خلال النظر في انقسامها إلى "مسيحية شرقية" وإلى "مسيحية" اعتبرت نفسها حركة إصلاحية في داخل الدين اليهودي "دين شعب الله المختار" ومنطقها في هذا المجال قائم على قاعدة "ليس علينا في الأميين سبيل" وقد آلت "المسيحية" إلى ما يعرف اليوم في أمريكا بـ "الجودوكريستيان". واعتبرت نفسها "مسيحية غريبة" ورثت عن الرومان والإمبراطورية الرومانية فكرة تأسيس مجتمع عالمي بديلاً عن عالمية أو مركزية الإمبراطورية الرومانية في ظل تعاليم "المسيحية". وقد استطاعت الكنيسة أن تؤسس دولة وأرادت أن تجعل من دولتها أو دولها - فيما بعد - دولة عالمية، ولكنها لم تفلح في ذلك رغم المظالم والمجازر الكثيرة التي ارتكبتها في سبيل ذلك. حتى جاءت حركة الإصلاح البروتستانتية في القرن السادس

¹. ينظر في ذلك بييترو ديفرانشن، أسرار الإمبراطوريات، روما، ١٩٧٠، ج ١، ص ١٥١-

عشر الميلادي لتحرر الكنيسة من سلطانها، وتجهض أحلامها في بناء مجتمع عالمي موحد تقوده كنيسة وتاج أو تيجان أوربية، لكن تلك الأحلام الكنسية سرعان ما ورثتها قيادات الفكر والمعرفة الأوربية إضافة إلى القيادات السياسية التي تمخضت عنها "حركة الأنوار" الأوربية، لكن كل تلك المحاولات والأحلام الدينية منها والعقلية التنويرية كانت تشترك في شيء أساسي واحد هو النظر إلى الذات الأوربية باعتبارها "المركز والقطب والسند"، والنظر إلى كل ما عداها باعتباره الهوامش ومصادر اللبن والعسل والأسواق التي يجب أن تدور حول المركز والقطب الأوربي ولصالح استعلائه، وبذلك لم يعد للأحاديث والأفكار التي كانت تصدر عن قيادات "التنوير" حول الإنسانية والعالم والرؤية العالمية من معنى إلا ذلك، وإذا كانت فكرة "العالمية" قد باعت بالفشل من منطلقاتها الكنسية، كما باعت بفشل مماثل من منطلقاتها التنويرية العقلانية فإن أوربا قد استطاعت أن تفرز الرومانسية أو "الرومانطيقية" كتيار فكري ضمن المسيحية الأوربية واعتبرت نوعاً من التجديد بإسناد الحق والقيم إلى العاطفة والانفعال بدلاً من العقل والتصور. وبذلك استطاعت هذه الحركة الأدبية أن تعطي للدين والأخلاق أسساً عاطفية ترتكز إليها فتجاوز بذلك اعتراضات العقلانية والحسية. كما تم تأمين مركز القوة للأمرء عن طريق توظيف عاطفة الولاء للجماعة على أساس قومي يكرس المركزية الذاتية منطلقاً لبناء المفاهيم التي قامت القومية - فيما بعد - عليها نحو مفهوم "المصلحة العامة" الذي ربط بالمصلحة الذاتية "للجماعة السياسية" إلى جانب ما يمثله من ولاء للأمير أو القوم، فبدأت فكرة "الجماعة السياسية" تتبلور وتنمو لتؤول إلى نوع من "الإقليمية" التي هيأت بدورها إلى قيام دول منافسة تنطلق في كل صوب لخدمة "المصلحة القومية" أو "المصلحة العامة" التي طالما تعللت بها الكنيسة "المسيهودية" للتسامح في تعاطي "الربا" المحرم نصاً في الديانتين اليهودية

والمسيحية، لكن رجال الدين في القرن الخامس عشر بدأوا يتساهلون فيه بعد أن اكتشفوا أن التقدم والرخاء العام غاية شريفة، وأن كرامة التاجر ومهنته عظيمتان؛ إذ يقوم تقدم الدول وازدهارها ورخاءها على التجار^١.

وبحكم تبني الكنيسة الغربية "المسيحية الغربية المؤسساتية" إدماج مفهوم "التقدم" في خطاب روحي عالمي تعود أصوله الزمنية إلى "الحروب الصليبية ١٠٩٦-١٢٩١" التقت الإرادتان الأوربيتان الكنيسة التوارثية والسلطة الزمنية مرة أخرى في عمليات السيطرة والهيمنة والتخلص من الأديان الرجعية الثاوية في الشرق كالإسلام^٢، واندفعت مجموعات التجار والمبشرين معاً وجنباً إلى جنب تعمل على تغيير أنماط حياة الآخرين وذهنياتهم، وتكسير وتحطيم بناهم الاجتماعية والاقتصادية لإيجاد أسواق لمنتجات أوربا، وابتزاز ما لدى السكان الأصليين، والسيطرة على خامات أولئك الكفار المتخلفين في الظلمات، واستبدال أديانهم المنحرفة، وهدايتهم إلى المسيحية المستنيرة المتسامحة. فلم يعد لظلام الشرق من سبيل - في نظرهم - إلا الاستجابة إلى النور القادم من الغرب لفرض الحضارة على الهمج والدياريرة والوحوش الوثنيين الكفار الذي

^١ - راجع: مقدمات الاستتباع، غريغوار مرشو، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، ص ٢٨.

^٢ - ورد في إحدى القصائد الإيطالية أثناء الحملة العسكرية على مدينة طرابلس في ليبيا سنة ١٩١١م ما ترجمته: (يا أماه! أتمي صلاتك ولا تبكي، بل أضحكي وتأملي، ألا تعلمين أن إيطالية تدعوني، فها أنا ذاهب إلى طرابلس فرحاً مسروراً، لأبذل دمي في سبيل سحق الأمة الملعونة، ولأحارب الديانة الإسلامية التي تجيز البنات الأبيكار للسلطان، سأقاتل بكل قوتي لمحو القرآن...) راجع: شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥، ص ٥٢.

يعبدون الحجر الأسود بناءً على توجيهات محمد الذي ينسبون إليه النبوة والرسالة!! وما كانوا يهذون به من افتراءاتهم!!

يقول مارتن لوثر الذي اعتبر إصلاحياً دينياً رفع لواء البروتستانتية ضد الكنيسة البابوية بعد أن درس الإسلام وتعلم منه الكثير: "إن العامل الروحي بمقتضى الروح القدس وباسم قانون المسيح يجعل المسيحيين أناساً خيِّرين، أما العامل الزمنيّ فهو الذي يقف عقبة كأداء في وجه غير المسيحيين والأشرار لكونهم مجبرين، تحت وطأة الواجبات الخارجيّة، على احترام السلام والالتزام بالسكون، سواء قبلوا أم أبوا ذلك" وإذا كانت ممارسة السلطة وإشهار السيف هما في خدمة الرب فكل ما تحتاج السلطة للتحكم بالسيف هو أن يتم العمل، حكماً، في خدمة الرب، ويفترض - مهما كان السبب - أن يوجد من يقوم بمهام اعتقال الأشرار ومحاكمتهم وذبحهم وقتلهم، لكن لا بد من الحفاظ بالمقابل على الصالحين وحمايتهم من أي دعوى بالدفاع عنهم وإنقاذهم¹.

الهيمنة الغربية:

يوضح لنا الأستاذ غريغوار مرشو، وكذلك الشهيد إسماعيل الفاروقي، والدكتور عبد الوهاب المسيري، والأستاذ محمد أبو القاسم، والدكتور يوسف الحسن كيف أمكن خلط عجينة واحدة من مركبات في غاية التنافر تتمثل بالكنيسة الكاثوليكيّة والمواقف أو النبوءات التوراتيّة والتلموديّة والبروتستانتية، بل والاتجاهات العلمانية والنزعات العقلانيّة والرومانسيّة والنسيبيّة والمطامع التجاريّة والاتجاهات الإجراميّة للقرصنة، والعلمانيّة المعرفيّة والفلسفيّة ومطامح الأمراء والحكام كل هذه المتناقضات والمتناقضات أمكن أن تصنع منها عجينة أوريّة

¹ - تأمل في قرار رئيس الولايات المتحدة الأمريكية في مهاجمة من سماهم "محور الشر" لترى مدى انسجامه مع هذه الوصايا.

واحدة يقوم على حمايتها والعناية بها والترويج لها في الشرق خليط متنافر من رجال الأعمال والمغامرين والعسكريين الطامحين للمال وللشهرة والموظفين الجامعيين والمستشرقين ورجال الكنائس^١.

أما المفكرون والفلاسفة المنظرّون فقد تفرغوا منذ بداية عصر النهضة الأوربيّ للتنظير لما يفعله ذلك الخليط العجيب وشرعنته غربياً لتتم السيطرة على العقل الإنسانيّ غير الغربيّ بعد أن تكون السيطرة على الطبيعة والبشر قد تمت، أو تهيئ السيطرة على العقول ووسائل السيطرة على الطبيعة والبشرية.

لقد بدأت قبل ذلك الجهود الفكرية بـ "ميكافيلي" وأفكاره التي طرحها في خطابه ثم في كتابه "الأمير" وتبعه "هوبس" في أفكاره عن الدين والدولة والمعرفة، ثم "ديكارت" وخلفائه، "فهيغل" ومدرسته، والتي تتلخص بأنه "لا خلاص للشرق إلا بالحرية المملاة من الغرب، ولا عقل إلا بالتكيف مع المعايير والقيم والعادات المذهبية الغربية، فالعلم الغربي والفلسفة الغربية قد توصلا إلى رسم المحور الأبدي للتاريخ المثالي الذي ينبغي أن تدور حوله تواريخ كل الأمم انطلاقاً من نشوئها وعبوراً بتقدمها حتى انحطاطها ونهايتها^٢.

لقد كانت نزعات تصنيف البشر والتمييز بينهم تقوم على أفكار بسيطة وساذجة فيما مضى، ويسهل دحضها وتجاوزها، والتنديد بها، أما بعد ذلك فإن

^١ - راجع "مقدمات الاستتباع" لغريغوار مرشو، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، وكذلك إسماعيل الفاروقي في مقدمته لكتاب "النظرية الإسلامية العامة للعلاقات الدولية" للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، كذلك يوسف الحسن في كتابه "البعد الديني في السياسة الأمريكية: طبعة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. وكذلك مقدمات د. عبد الوهاب المسيري في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٨. ومحمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦.

^٢ - المرجع السابق، ص ٨٣.

تلك الجهود لمفكري الغرب استطاعت أن تفلسفها وتجعل منها نسقاً معرفياً ومؤسسياً له فلسفته ومناهجه ونظريّاته وأحكامه المعيارية المصنعة لتسقط - هذه المرة - من خلال ما سمته بعلوم ومعارف إنسانية واجتماعية نوعاً سلبية على أبناء الحضارات الأخرى خاصة أبناء الشرق من عرب ومسلمين وكنائس شرقية، فصار الشرق - كل الشرق - بؤرة للاستبداد والتأخر واللامبالاة والكسل والعاطفيّة البلهاء، والأوهام والسحر والشعوذة واللاعقلانيّة، واللاتاريخيّة، وذلك لتحقيق أهداف عديدة، منها العمل على إيجاد نخب مصنوعة بهذه الأفكار من العرب والمسلمين - أنفسهم - لتشكل منهم قواعد داخلية لهذه الأفكار من ناحية ولكسب تأييد المواطنين الغربيين لاتجاهات حكوماتهم في الاستعمار والتوسع، وتسويغ كل أنواع القهر والظلم والاستعمار والاستغلال والاستعباد ضد الشعوب المسلمة وإعطائها صفة التحرير والإنقاذ لتلك الشعوب التي يريد مندوبو العناية الإلهية الغربيون تحريرها وتحضيرها، وإحاقها بركب الحداثة.

المعارف الإنسانية والاجتماعية في تصنيف البشر:

بدأت حركة تكوين المعارف التي صارت فيما بعد علوماً إنسانية واجتماعية غربية، لكنها أضيفت عليها الصفة العالمية مثل علوم "الأنثروبولوجيا، الإناسة، وعلوم اللسانيات" التي استعملت عند كثير من علماء الغرب ومستشرقيه لبناء أهرامات من التفسيرات العرقية للتاريخ وللواقع الإنساني، ثم بني بمثل ذلك التصور ولتحقيق غايات مماثلة ووفقاً لتلك الرؤى "علم النفس" كما بنيت قواعد أسس علم "الجغرافيا" الأوربي ليصبح واحداً من العلوم الأوليّة في تحقيق التوازن الضروري لمفهوم "المواطنة" وتابعت متتالية المعرفة الأوربية لترسم علوم السياسة والاجتماع والاقتصاد والإدارة والقانون والفنون والآداب كلها ولتقوم بتعميمها بعد ذلك في أمم الأرض جميعاً لتحقيق "الكونية الغربية الحديثة"

أو "المركزية الأوروبية المسيهودية" وتحولها إلى "عالمية معاصرة" تفوز وتفرض ما تسميه بـ "النظم العالمية" كيفما تشاء ووقتاً تريد، فأقامت نظامها العالمي الأول - في هذا القرن - في أعقاب الحرب العالمية الأولى، ثم أفرزت "النظام العالمي الثاني" في أعقاب الحرب الكونية الثانية. وجعلت العالم ثلاث عوالم عالمياً أول يتمثل في الغرب الليبرالي، وعالمياً ثانياً تمثل في الاتحاد السوفيتي المقبور، وعالمياً ثالثاً هو عالم المسلمين ومن ألحق بهم، وفي تلك المرحلة بلورت الخبرة الغربية "علم العلاقات الدولية" مشحوناً بكل تلك التحيزات الفكرية التي أفرزت الحرب الباردة، وآلافاً من الحروب الصغيرة المحدودة شملت كل بلاد العالم عدا الغرب المحرك والمستفيد الأول منها، وساعدت أخيراً على بلورة نظام "جورج بوش" النظام العالمي الثالث أو الجديد؛ الذي يستكمل تشكيل صورته حالياً من خلال مزيج من الأطروحات التي تستهدف إحداث تغييرات هائلة في العلاقات الدولية، وفي القانون الدولي وسواها بقيادة إدارة جورج بوش الابن وأعوان أبيه السابقين.

الرؤية الإسلامية للعالم:

إن توضيح "الرؤية الإسلامية" للعلاقات الدولية في عصرنا هذا وما يمكن أن تؤدي إليه من تعايش سلمي يصبح ضرورة شرعية، بل وضرورة وجود حياة لأمتنا التي لا تزال موضع هجوم وابتزاز يستهدف استئصال ثقافتها، والقضاء على نظمها المعرفية فبعد أن بدأ النزر اليسير من علمائنا ومفكرينا يتجاوزون حالات المقاربة للفكر الغربي أو المقارنة به¹ ويتجرأ بعضهم على نقد

¹ - "فكر المقاربة" للفكر الغربي يمكن أن نقول: إنه بدأ بدخول نابليون مصر عام ١٧٩٨، وحتى بروز الإخوان المسلمين في العالم العربي، والجماعة الإسلامية في القارة الهندية، وحزب التحرير في فلسطين والأردن، حيث بدأت مرحلة "فكر المقارنة" بالفكر الغربي.

"النظام المعرفي الغربي" واقتراح بدائل إسلامية¹ واجه ذلك حملة مضادة وشرسة تستحي من تراث الاستشراق وما سبقه ما تستطيع لبيان استحالة بناء "نظام معرفي قرآني" بديل للرؤية الرأسمالية أو الاشتراكية المتولدة عنها، وكذلك بقية الرؤى العلمانية بتصنيفاتها الداخلية المتعددة كالليبرالية. لذلك فإن الجهد المعرفي الإسلامي يتقدم كثيراً من أولويات المسلمين ليحتل موقع الصدارة في ظروفنا الراهنة لبيان وإثبات أنه لا سلم ولا أمن ولا سعادة ولاطمأنينة للعالم إلا بأن تدخل البشرية كلها في "السلم" كافة وأن تتجه لتجاوز تلك الأمراض الخطيرة التي حفلت بها معارف الغرب التي تهيمن على عقلية العالم المعاصر ونفسيته وتصوغ شخصيته مشوبة بكل تلك الجرائم السرطانية.

إن المشكلات التي أفرزتها ولا تزال تفرزها تلك المعارف مشكلات كبرى، وما الإرهاب ولا الاضطراب إلا بعض تجلياتها، وقد أفلت الزمام حتى من يد الغرب نفسه فلم يعد مفكروه المنصفون اليوم قادرين على إيقاف عجلة التدهور فالأزمة كونية، والتفكيك شامل، ولا بد من كتاب كوني معجز صادر عن مصدر متعال متجاوز يعرف كيف يقضي على الأساطير العرقية والعنصرية التي شادت بناؤها أساطير علوم الإناسة واللغويات وأصل الأنواع وما بني عليها، ليعيد للإنسانية إيمانها بخالقها ثم بوحدتها الإنسانية، ووحدة الكون الذي تعيش فيه، وإعادة بناء العلاقات الطبيعية بين هذه - كلها - ومن بينها "العلاقات الدولية" ولا مصدر ولا مرجع لذلك سوى "القرآن المجيد". فالقرآن المجيد - وحده - الذي أكد على وحدة الإنسانية - كلها - بشكل قاطع لا يحتمل تأويلاً ولا يمكن الانحراف في تفسيره. كما أكد وحدة الأرض سكناً وموطناً لبني آدم - كلهم - سواء أكانت حارة أو باردة، استوائية أم غيرها،

² - تلك هي مرحلة بناء أفكار ومبادئ "إسلامية المعرفة".

شرقية أم غربية، كما أكد على مجموعة من المقاصد الشرعية العليا والقيم التي تحكم سائر العلاقات الإنسانية، ويمكن أن توجه كل جوانب السلوك الإنساني نحو خط الاستقامة المتمثل في قيم التأسيس وهي:

التوحيد التزكية العمران

وتقوم على هذه القيم أو المقاصد الثلاثة جملة المقاصد الأخرى التي تقوم عليها قواعد العالمية وهي:

العدل الحرية المساواة

وما يتفرع عنها ليقوم على هذه الدعائم المتينة بناء الاستخلاف للبشرية في الكون، وأداء الأمانة والقيام بحق الابتلاء واستحقاق نعمة التسخير ليفي الإنسان بعهده مع الله، ويقود الكون في سيمفونية التسبيح والعبادة والعمران المباركة. وتنضح حقوق الله، وحقوق العباد وكذلك حقوق الفرد وحقوق الجماعة.

ورغم تلك المفاهيم والعلاقات المنحرفة التي كانت تتحكم في عالم ما قبل نزول القرآن، لكنّ القرآن قد تمكن من إرساء جملة المبادئ المذكورة لتقود خطى البشرية ولو بعد حين نحو العالمية المنشودة التي يدخل الناس في ظلها في السلم كافة.

عالمية الهدى والحق:

كانت العالمية قبل الإسلام قد فرضت - كما أشرنا - على أيدي الهلنبيين والرومان في إطار مبادئ قهر الإنسان للإنسان المتوارثة الشائعة لدى أمم الأرض، كما انتشر الإسلام في حوض الحضارات القديمة كلها فبنيت على دعائم تعاليمه "عالمية المسلمين الأولى" وبنيت أوروبا على الأنوار والنهضة

والعقلانية عالميتها التي أشرنا إلى بعض خصائصها وما شابها من أوجه خلل وقصور. واليوم يتطلع العالم إلى "العالمية" المرتقبة التي لن تتحقق إلا في ظل القيم المشتركة التي أرسى الإسلام دعائمها منذ عهد إبراهيم - عليه السلام - وحتى بعثة محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - فكيف تتحقق العالمية المنشودة لتعود الإنسانية إلى وحدتها؟ وتتلافى مصير فلسفات الـ "end" والعدمية والعبثية ونهاية التاريخ والكون.

لقد نزل القرآن بلغة العرب وعلى رسول منهم، وفي البلدة المحرمة بدأ نزوله، وفي مهجر رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - الثاني "المدينة" اكتمل نزوله وبه كمل الدين، وقد خرج العرب بهذا القرآن إلى حوض الحضارات القديمة، ولم يكن خروجهم ذاتياً من عند أنفسهم، وما كان الخروج من طبيعتهم، لكن الله - تعالى - أخرجهم في إطار دفع إلهي، لا في إطار استعلاء قومي ذاتي، وعلاقتهم بالقرآن والرسالة التي اشتمل عليها علاقة تكليف وتبني وإيمان لا علاقة إنشاء وتوليد من ذواتهم، وقد خرج حملة رسالة الإسلام الأولون ليحققوا مهمتين: الدعوة إلى الإيمان بالله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) "آل عمران: ١١٠".

فهي دعوة لتحقيق غايات إنسانية مشتركة بين البشر جميعاً تتلخص بإخراج الناس من عبادة الكهنة والأباطرة والفراعنة والأكاسرة والزرعما وما يسمونه بـ "المؤسسات" التي يهيمنون عليها "إلى عبادة الله وحده، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، وكل هذه الأمور يعود نفعها على الناس الذين يوجه إليهم الخطاب جميعاً؛ وبذلك الخطاب المتجرد عن أية مكاسب قومية أو ذاتية، المتجه لصالح الآخرين تحققت قابلية استيعاب للآخرين وحضاراتهم وأنساقهم الثقافية، وتحويلهم إلى

شركاء متساوين في تبني الرسالة، وحمل أعباء توصيلها إلى الآخرين، ولم تكدمضي على بدء الدعوة وتبليغ الرسالة عقود قليلة حتى غمر الإسلام بنوره النصف الجنوبي من العالم - المعروف آنذاك - أي من جنوب الصين شرقاً إلى جنوب أوروبا غرباً، وقد استطاع استيعاب الشعوب الوثنيّة من عرب ومغول وأتراك وكرد وبربر وسواهم في حركة فتح ودعوة واسعة جرت في إطار نظام وطبيعة علاقات العالم آنذاك، أما الشعوب الكتابيّة فقد دخل منها في عقود ذمة مع المسلمين حفظت لهم شخصياتهم القومية وخصائصهم الدينيّة والثقافيّة واستوعبتهم. وانهارت الدولة الروميّة المستعمرة في الشام، وكذلك الدولة الفارسيّة ليصبح حوض الحضارات القديمة - كله - مستنيراً بنور الإسلام، ولتصبح دولة المسلمين "الدولة العالمية الأولى".

لقد استطاع المسلمون أن يتجاوزوا بذلك ثنائية الشرق والغرب، كما استطاعوا استيعاب التعدّيات الدينيّة والثقافية والحضارية كلها في إطار "عالميّة الخطاب الإسلامي" وإذا كان أقصى ما وصلت إليه الحضارة المعاصرة هو إقرار التعدّد فإن عالميّة "الخطاب الإسلامي" عملت وتعمل على استيعاب التعدّد بعد الإقرار به، ودفعه باتجاه "العالميّة" ليتحول إلى عامل دفع في إطار تنوع بشري إيجابي تظل عليه أنوار الهدى ودين الحق، التي لا تسمح ببروز أية أسباب أو عوامل للانقسام الديني والطائفي، فالإسلام قد جعل من نفسه محور جذب لا محور تناوب وطرد كالمركزيّة الغربيّة المستعلية المعاصرة، كما جعل من الأمة المخرجة قطب تأليف واستيعاب.

إن الآيات الثلاثة التي ورد فيها الوعد الإلهي في سور التوبة والفتح والصف بظهور الهدى ودين الحق على الدين - كله - تذكر بأهم الخصائص المساعدة على الظهور، وهي تحري الهدى، والسعي وراء الحق، فالدين مضاف إلى الحق، والحق مضاف إليه. ولم تستخدم كلمة الإسلام في الآيات التالية:

(هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ) "التوبة: ٣٣" وقوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا) "الفتح: ٢٨" وقوله تبارك وتعالى: (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ) "الصف: ٩" وذلك لئلا يتوهم البعض أن المراد به إطاره البشري القائم الذي يشمل في إطار امتداده الأول وعمقه الجغرافي الذي وصل إليه خلال الفتح وعمليات الانتشار الأولى فيؤدي إلى لبس أو توهم بأن "عالمية الإسلام" المنتظرة ستتخذ الأبعاد والوسائل ذاتها كما هو الحال في نبوءات أنبياء أهل الكتاب التي يتوهمون حدوثها كخوارق تقع بشكل غيبي وبدون أسباب، أو بذات الأسباب التي وجدت في عصور أولئك الأنبياء والرسل، الأمر ليس كذلك؛ فإن الصيرورة التاريخية محكومة بسنن الله والقوانين التي أحكم الله - تعالى - إيجادها وحركتها وانضباطها حتى تبلغ غايتها التي حددها سبحانه وتعالى.

لقد بلغت البشرية مستوى متقدماً جداً في العلوم والمعارف والمناهج العلمية، وتجاوزت في عمرها المديد العقل الإحيائي الجزئي إلى العقل الطبيعي، ثم تجاوزت المرحلتين معاً مرحلة "العقل الوضعي" ثم لتدخل مرحلة "العقل العلمي" وهاهي قد بدأت تشكك في بعض معطيات "العقل العلمي" وتنتقده، كما بدأت تدرك أن "العقل العلمي" وإن استطاع أن يقودها إلى التفكيك من خلال النقد والتحليل فإنه قد عجز عن تمكينها من التركيب، وصارت تدرك خطورة المرحلة التي بلغتها بقيادة "العقل العلمي" وتشعر أنها أن استمرت في طريقها هذا فإنها سائرة إلى العدم والعبث والهاوية أو "نهاية التاريخ". والتوتر والقلق الذي يسود أوساط العلماء في الغرب خاصةً كبير جداً، ولا شك أن الإسلام قادر على أن يقدم حلاً معرفياً لتلك المعضلة، ونعني بهذا أن المسلمين

يستطيعون أن يقدموا معرفة تستند في مرجعيتها ومنهجيتها إلى القرآن العظيم، وتمثل بديلاً حضارياً على مستوى العالم، فكيف يمكن أن يتم ذلك؟.

عقبات في طريق العالمية على المستوى الإسلامي:

إن الواقع التاريخي قد رسخ في أذهان جمهرة الناس بعض المسلمات الخاطئة، منها: أن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قد أقام دولة كسائر الدول، كانت دينية، ويمكن أن تكون قومية أو إقليمية، وأن المسلمين مطالبون باتباع ذات الوسائل التي اتبعت في عمليات الانتشار الإسلامي الأولى وهي الفتح، واستقر في الأذهان أن على الأمة المسلمة أن تقيم دولة كدولة المدينة لتتولى هذه الدولة المهام التي نهضت بها "دولة المدينة" في الماضي، فتقيم مثلها في العالم المعاصر، وتكون هذه الدولة قاعدة الانطلاق نحو العالم لإخضاعه للخليفة المسلم الوحيد، والذي عليه أن يحول أهل دار الحرب إلى مواطنين في دار الإسلام إن أمكن وإلا فيمكن الانتظار حتى ظهور المهدي ونزول السيد المسيح¹ الذين ستتم عن طريقهما أسلمة العالم كله!! كما

¹ - فكرة مجيء المهدي، والعودة الثانية للسيد المسيح لم يأت بأيّ منهما في القرآن المجيد ذكر، أو دليل، بل نجد تأكيدات كثيرة صريحة وقاطعة على تمام الدين وكمالهِ (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) "المائدة: ٣" وأن رسول الله هو خاتم النبيين (مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ) "الأحزاب: ٤٠" وختم النبوة يستدعي ختم الرسالة بطريق أولى. وكلا الأمرين المهدي وعودة المسيح أحاديث آحاد لا تفيد القطع، بل الظن، لذلك أخرج علماء العقائد الإثنيين من دائرة اليقينيّات التي يجب الإيمان بها، ويمكن أن ينسب جاحدها إلى الكفر. وقد ذهب البعض إلى اعتبار الأحاديث الواردة في ذلك وإن كانت أحاديث آحاد ولا تثبت بها العقائد - إلا أنها يمكن أن تفيد "التواتر المعنوي" وفي كل الأحوال فإن الأمرين - مجيء المهدي، وعودة المسيح - من الأمور الخلفية، والله أعلم.

استقر في الأذهان أن المسلمين في حاجة إلى التعبئة الدائمة المستمرة لتحقيق هذا الحلم وهو بناء دولة التمكين والمنطلق. وقد بقي "الخطاب الإسلامي" المعاصر حبيس هذه الأمنية محاطاً بتأثيرات التصورات المختلفة لما يعتبر من عوامل أو أسباب أو وسائل تحقيقها، وبقيت العقول المسلمة والأنظار معلقة بالواقع التاريخي فقط "غير ملتفتة إلى الواقع المعاصر أو المستقبل" باحثة عن وسائل تحقيق ما اعتبرته أمّ الأمانى وهي "بناء الدولة والوصول إلى الحكم" فلم يزد لها ذلك إلا بعداً عن تحقيق أهدافها في نشر الإسلام في الأرض والتمكين له، وتهيئة حملته لاستئناف حياة إسلامية طيبة، وقد زادت تعقيدات العلاقات مع الغرب الأمر سوءاً، وخاصة بعد تحطيم دولة آل عثمان، وتمزيق كيان المسلمين إلى أشلاء وفقاً لتخطيطات "سايكس بيكو" ذلك التمزيق الذي أدى إلى أن يستنفذ كل قطر طاقاته - كلها - ومنها طاقاته الإيمانية ورصيده الديني لمواجهة غزاته ومستعمره، وطرد أعدائه ومستذليه من أرضه ودياره فعزز ذلك من ذلك الموروث بشكل عام. كما عزز من حالة الرفض الوارد من طرف قيادة الصراع أياً كان ذلك الوارد، فتكرست سائر المعطيات الفكرية في الواقع التاريخي الإسلامي في العقل المسلم المعاصر، وبقيت الأجيال المسلمة تجترها وتسترجعها على الدوام دون نقد أو مراجعة، واعتبرت معطيات ذلك الواقع التاريخي على اختلافها وسائل حفظ وحماية لكيان الأمة المعاصرة لابد من حمايته والدفاع عنه، والتشبث به كلّه؛ خيره وشره، جيده وريثه، طيبه وخبثه، دون مراجعة أو نقد أو تمحيص، واعتبار المدافعين عن هذا التراث - كما هو - رموزاً وأبطالاً وقادة حقيقيين.

كما أن المغلوب مولع بتقليد الغالب، وتصرفاته يغلب عليها أن تكون ردود أفعال لتصرفات من سيطر عليه وغلبه، خاصة إذا كان المغلوب يعيش حالة أزمة فكرية مستعصية وتوقف عقلي، وهذا قد جعل عملية تقديم البديل

الحضاريّ القرآنيّ المعاصر في غاية التعقيد والصعوبة. وهنا نستطيع أن ندرك لماذا أمر الله رسوله - صلى الله عليه وآله وسلم - بأن يجاهد الناس بالقرآن وبتعاليمه وأحكامه جهاداً كبيراً، حيث قال تعالى (وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا) "الفرقان: ٥٢" أي جاهدكم بتلاوته عليهم، ومطالبتهم بتدبره، وتلاوته، والوعي بقضاياه، وتعليمهم إياه وتزكيتهم به وتحقيقه فيهم، ودعوتهم للوقوف عند حدوده، لا يجاوزونها ولا يتعدونها.

عقبات في طريق العالمية - على مستوى الغرب:

ومن الخصائص الفكرية للعالمية أو المركزية الغربية الراهنة: أنها عالمية وضعيّة تتدرج بالمنهجية العلميّة، وقد فجرت في الإنسان قدراته النقدية والتحليلية، وكرست فيه نزعة النفور من كل ما يؤثر في حرية الاختيار الليبرالي الطلق لديه. لقد انداحت هذه المركزية شبه العالمية لتفرض نفسها وقيمها وخصائصها على الناس جميعاً، ولتضع المعمورة كلّها في دائرة تأثيرها بما في ذلك المسلمون وديارهم، كما دعمت فكرة الحذر والشك في كل ما هو دينيّ خوفاً من الوقوع مرة أخرى في دائرة التأثير اللاهوتيّ الدينيّ الكنسيّ، فكيف يمكن تقديم الإسلام مصدراً للبديل الحضاريّ؟ وكيف تقتنع البشرية بأن القرآن المجيد المكنون المفصلّ يحمل الحل، وهو في نظرها مجرد كتاب دين؟ ذلك هو التحديّ المعاصر الذي يواجه حملة القرآن في عصرنا هذا.

إن الإسلام لو قدّم بذات الشكل الذي يقدمه المسلمون اليوم به - ومنهم جل الحركات والأحزاب الإسلاميّة التي قدمت قيم الإسلام في دائرة الحلال والحرام وإطار الفقه الموروث ومعارف عصر التدوين، فإن نصيبه من العالم سيكون استمرار الرفض والمحاصرة والاضطهاد ولاشك، فإذا قدم الإسلام كعنوان شامل للبقعة الجغرافية التي يعيش المسلمون بها - اليوم - وللعناصر

البشرية التي تنتمي إليه وتدعي تمثيله، وقدم - كذلك - تمثيلاً لمجمل الواقع التاريخي الذي ينتسب إليه ولمعطيات تراث المسلمين في عصر التدوين للتراث الإسلامي وما تلاه فإنه سينظر إليه على أنه الصورة المشوهة لليهودية وللنصرانية، وقد استطاع أهلهما تفتيتهما من سلبياتهما، وتحجيم تلك السلبيات وتحويل تلك الديانات إلى مجرد أديان وظيفية تقدم للإنسان خدمات هو بحاجة إليها فتشبع أشواقه الروحية، وقد تعالج بعض أمراضه النفسية وتتطور وفقاً لاحتياجاته التي يحددها بنفسه.

مما لا شك فيه أن الإسلام - اليوم - يقدم لأهله ولغير أهله بشكل لا يتناسب وعظمته وقدراته، وذلك من خلال فقهاء التراث والفقهاء الموروث الذي مثل محاولة فقهاءنا العظماء في التاريخ في معالجة مشكلات مجتمعاتهم الزراعية البسيطة أو الرعوية أو ذات التجارة الفردية المعتمدة على التبادل البسيط للمنافع في تلك المجتمعات. لكن حين يراد لهذا التراث وهذا الفقه أن يستجيب لحاجات معقدة لمثل هذا النوع من المجتمعات المعاصرة واقتصادياتها، فإننا نكلفه ما لا يطيق، وفي نفس الوقت نكلف أولئك الفقهاء العظام ونضع في عقولهم وعلى ألسنتهم معالجات مفتعلة لقضايا ما عرفوها، ولم يفكروا أو يجتهدوا فيها، فهي مسائل وعلاقات لم تكن في زمانهم. وكيف يقدمون حلولاً لمشاكل لم تخطر ببالهم؟، والقول سوف ينعكس على الإسلام وعالميته انعكاساً سلبياً فلا ينفي عنه عالميته فحسب، بل يظهره بأنه دين لا يصلح إلا لمجتمعات قروية ورعوية بسيطة أو لمجتمعات بادية، وهنا مكنم الخطر، فالإسلام دين عالمي منذ انطلاقة الأولى للناس عند نزول "إقرأ" على خاتم النبيين - صلى الله عليه وآله وسلم - وبدا تأسيسه لمجتمع الدعوة الإسلامية العالمية الذي شمل المحيطين الأطلسي غرباً، والهادي شرقاً في الوسط من

العالم ليربط بين القارات الثلاث "آسيا، إفريقيا، أوروبا" فدمجت تلك العالميّة الإسلامية الأولى بين الحضارات والثقافات والأعراق، في إطار إنسانيّ واحد، وألغت بذلك ثنائية "الشرق والغرب". وامتدت أنوار الإسلام إلى أوروبا كما غمرت أنواره وهدايته آسيا وإفريقيا، وبذلك صار الإسلام ختاماً مقبولاً لكل النبوت ورسالة مهيمنة على سائر الرسالات. وقد استوعبت رسالة الإسلام الجميع بمضمونها الإلهي منطلقاً من رسالة دينية، لكنها منفتحة على الجميع (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) "البقرة: ٢٥٦". والعالمية الإسلامية هذه مثلت ولا تزال تمثل قوة تفاعل عضوي قادر على توحيد البشرية ورفع الحواجز بينها حين تفهم في ذلك الإطار.

العالميّة والأزمات:

إن العالميّات في إطارها الوضعيّ البشريّ أكثر ما تبرز الحاجة إليها عندما تتفاقم الأزمات القوميّة والإقليميّة أو المركزيّة، وتبدأ الأنساق الحضاريّة الإقليميّة بالتراجع والتلاشي. أما العالميّة الإسلامية فيقود إليها بالإضافة إلى ذلك تقدير إلهي أحكم الله به بداية الرسالة بتحرير الأميين، وأحكمت النهاية بالآيات والأحاديث المبشرة إن شاء الله. آيات التوبة والفتح والصف والأحاديث الصحيحة في تفسيرها في ظهور الإسلام كما جاء به الأنبياء والرسل - كافة - من آدم وحتى محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - على الدين كله واستيعابه للأديان كلها. إن الإسلام قد راجع، وقوم مبادئه في المرحلة الممتدة ما بين خروج آدم من الجنة وحتى عصر إبراهيم ثم قام بالمراجعة الشاملة والأخيرة محمد بن عبد الله - صلى الله عليه وآله وسلم - في المرحلة الممتدة ما بين عصر إبراهيم وعصره، وهكذا اكتمل هذا الدين واستوى على سوقه كما قال

تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا) "المائدة: ٣"

إن كلاً من الحضارات الآسيوية السابقة والإفريقية كذلك لم تشكل "بعداً" عالمياً يقابل في عالميته العالمية الإسلام، فالغرب الأوربي هو الوحيد الذي شكل "عالميتين" مقابلتين تاريخياً للعالمية الإسلامية الأولى وها هو يتحدى ويعمل على إعاقة انبثاق العالمية الإسلامية المرتقبة، وذلك بالشكل التاريخي التالي:

١- إن الغرب المعاصر يعتبر نفسه وارث العالمية الهيلينية التي استوعبت حضارات الشرق التقليدية الإقليمية كافة وشملت المتوسط كله، فتلك أولى العالميّات بحكم الاتساع والاستتباع والاستقطاب منذ غزوات الإسكندر المقدوني "٣٥٦-٣٢٤ قبل الميلاد".

٢- كذلك فعلت العالمية التي خلفت العالمية الرومانية الهيلينية منذ توسعها في البحر الأبيض المتوسط "عام ٢٠١ قبل الميلاد" ثم سيطرتها على ما سمي بالشرق الأوسط^١.

وقد تميزت الحضارتان الهيلينية والرومانية بالنهج الوضعي إذ أن تراثهما الديني غير سماوي، يستمد مقوماته من قوة إلهة الأولمب "بالنسبة لآثينا" ومن قوة القياصرة المؤلهين "في روما" وذلك قبل اعتناق روما للاهوت المسيحي الذي وصل إليها محرّفاً في شكل الإله المجسد، أي بوصفه إلهاً يستمد خصائصه من مواصفات آلهة الأولمب والقياصرة مؤلهي أنفسهم، فالمسيحية قد

^١- تتوعت الآراء حول إطلاقات تسمية "الشرق الأوسط" تبعاً لاختلاف الرؤية التاريخية. للتوسع حول تعريفات هذا المصطلح راجع: "الشرق الأوسط الجديد" علاء عبد الوهاب، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥، ص ٥١-٦٧. وكذلك المذكرة التعليمية التي أعدها أ.د/ منى أبو الفضل لطلابها في جامعة القاهرة الذين درست لهم مادة "النظم العربية".

تحولت على يد الغرب الأوربيّ إلى رسوم مثقلة بالموروث الهيليني والروماني، ولم يعد لها من علاقة بالأصل "التوحيدّي" الذي جاء به موسى وعيسى - عليهما السلام - في الأرض المقدّسة التي بارك الله فيها.

لقد تكونت الحضارتان الهيلينيّة والرومانيّة ضمن نسق حضاريّ له نظريّاته الخاصة في الإنسان، وهي نظرة تسمح باستعباد الإنسان لا بتحويله إلى رقيق أو "قنّ خالص" بل باعتباره طاقة عمل يمكن تسخيره بدون أجر، وتحويله إلى قوة وطاقة مسخرة في نظر أثينا وروما. وأفضل العبيد في نظر هاتين الحضارتين مصارع في ساحات القتال يصرع الأقران أمام أسياده ويقف باعتزاز على الجسد المتهاوي، ثم يستدير ليركع لأولئك الأسياد. والغربيون المعاصرون يعدون أنفسهم ورثة هاتين الحضارتين، ولم تختلف نظرتهم للإنسان كثيراً عن أولئك الأسلاف حيث سخروا الإنسان في المناجم والصناعات المختلفة وأدخلوه كلاً أو أجزاءً حياً أو ميتاً إلى المختبرات لإجراء التجارب وإنماء الخبرة، ومراكمة المعرفة، واخترعوا من وسائل الدمار الشامل والتخريب ما يمكن أن يقضي على الحياة على مستوى الأرض كلها. كما سخروا أسلافهم في بناء الهياكل والقلاع. هذا النسق الحضاري بشقيه الوارث والموروث بنى على هذه النظرة للإنسان المؤدية للصراع والتضاد والتناوب لا محالة، حتى لو اتخذت شعارات تبدو في ظاهرها مغيرة لتلك القيم الحاكمة للمسيرة الحضاريّة الغربيّة.

في مقابل ذلك كله تأتي "عالميّة الإسلام الأولى" لتنسخ تلك الوضعيّات

الثلاثة الإغريقية والرومانية والغربية المعاصرة وعلى النحو التالي:

أولاً: في مقابل العالميّة القهرية الهيلينيّة والرومانيّة جاء الإسلام محرراً للشعوب إذ لم يسجل لنا التاريخ ومنه التاريخ الوضعي واقعة واحدة قتل فيها المسلمون شعوب المناطق التي فتحوها، فقد كان القتال - كله - موجهاً ضد

جيوش الروم وجيوش أباطرة الفرس أي ضد الطغاة والقوى التي تساندهم، لا ضد الشعوب، بل لقد ساندت الشعوب الفاتح المسلم ضد سادتها فهو أول فاتح في التاريخ يأتي إلى من حوله من الشعوب لا فاتحاً، بل محرراً ملتزماً بكتاب سماويّ يقيده بقيود أخلاقية كثيرة تمنعه من أن يعلو في الأرض أو يفسد فيها، وبذلك أسس الإسلام أول عالميّة "مقابلة" للعالميّة القهرية الطاغية المستبدة.

ثانياً: تميزت الحضارة الإسلامية ضمن مراكزها العربية المتنوعة "المدينة المنورة، دمشق، بغداد، القاهرة... وغيرها" بعقيدة توحيد كان من شأنها ألا تستعلي باللهها "الخاص" الذي لم يكن خاصاً، لأنه إله الجميع، على آلهة الشعوب الأخرى، فقد انطلقت الحضارة الإسلامية في محاربة الشرك ونشر التوحيد ومد الجسور مع تراث النبوات التوحيدية بقطع النظر عما أصابه من الانحراف ببقية اليهودية والنصرانية وقبلتهما، وأضيفت إليهما المجوسية وكذلك الصابئة ضمن ديانات متعايشة في إطار الكيان الإسلاميّ الجامع، فعاش كل أولئك بحمايته وأمانه، وتمتعوا بعدله فكان الكيان الإسلاميّ أول كيان يتألف فيه جميع الذين يصدر عن الأديان الإبراهيمية وغيرهم، ولم يكره أحد على تغيير دينه (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) "البقرة: ٢٥٦" ولو وقع منه إكراه على ذلك لما وجدت أية أقلّيات - اليوم - في بلاد المسلمين.

ثالثاً: تميز النسق الحضاري الإسلامي بعدم استعباد شعوب المناطق المفتوحة، فالمدينة المنورة وهي عاصمة الإسلام الأولى لم بينها عبيد استقدموا من المستعمرات وسخروا لبناء الهياكل، كما لم تبين دمشق أو بغداد أو القاهرة بهذا الشكل، وأما فريضة الزكاة فقد كانت توزع في مناطق جبايتها، وللمؤلفة قلوبهم من غير المسلمين حظ فيها، وكذلك للعاجزين عن الكسب والعمل، أو الذين لا تكفي إيراداتهم لسد احتياجاتهم، وكذلك الجزية التي تتفق على حماية

دافعها. في حين بنى العبيد المسخرون صروح أثينا وروما وقلاعهما، فالنسق الحضاري الإسلامي في إنسانيته هو نقيض النسق الهيليني والروماني. هذه مقابلات إسلام وتوحيد قائم على استرجاع تراث الأنبياء كلهم وتحريره من كل ما أضيف إليه ودمجه بعالميته يخلف عالمية أوروبية سابقة، ثم لا يكون مثلها في توجُّهه العالمي؛ إذ يطرح التوحيد في مقابل الوضعيّة الملحدة أو المشتركة، ويطرح النسق الحضاري الإسلامي القائم على منظومة القيم الإلهية مقابل النسق القهري الاستعبادي، ويربط العباد بخالقهم ولا يسخرهم لحاكم أو سلطان.

إذن فقد نُسخَت العالمية الوضعية المتمثّلة بالحضارة الرومانية الهيلينية بعالمية إسلامية أولى تختلف عنها تماماً في الرؤية وفي الأسس والمنطلقات السياسية والنتائج، ويمكن لعلماء التاريخ والنصوص والحضارة دراسة نمو الأفكار وشكلها وانتشارها في ظل الإسلام، وأن يسترجعوا ويعدوا بالتفصيل "دراسات وافية" لما أشرنا إليه كل من زوايته وفي إطار تخصصه.

إن الحضارة الأوربية المركزية المعاصرة سواء تفرعت شرقاً أو غرباً بدأت بإرساء دعائم عالميتها الثالثة منذ بداية سقوط عالميتنا الأولى في ما أحدثته الحروب التي لم نسمها نحن "صليبية" بل هم الذين سموها بذلك؛ أما نحن فقد سمينها "حروب الفرنجة" أو "الإفرنج"¹ ثم ما تلا ذلك وترتب عليه من سقوط بغداد بأيدي التتار عام ٦٥٦ هـ، وسقوط الأندلس عام ١٤٩٢م، وكل كتب تراثنا وتاريخنا شاهدة على ما نقول، فلم يعودنا إسلامنا شن حروب بين

¹ - راجع ما شئت من كتب التاريخ التي كتبها الذين عاشوا تلك الفترة أو بعضاً منها، أو موسوعات أولئك الذين استوعبوا ما كتبه سابقوهم وأضافوا عليه، ومنهم ابن كثير صاحب البداية والنهاية، وابن الأثير صاحب الكامل في التاريخ، وابن خلدون صاحب المقدمة، وأبي شامة صاحب تاريخ الدولتين.

هلال وصليب، ولا بين شرق وغرب، فطبيعة الإسلام تأبى ذلك وترفضه، وبعد أن تمكنت عالميتهم الأوربية "الثالثة" كان غزوهم لأراضينا بداية من نهاية القرن التاسع عشر، ثم كان زرعهم لإسرائيل قسراً في قلب الوطن العربي من عالم الوسط الإسلامي في منتصف القرن العشرين.

وهكذا فرضوا هيمنتهم وعالميتهم أو مركزيتهم الجديدة على أرض الإسلام كلها، ما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً، وانتشروا إلى ما وراء ذلك، ثم سادوا العالم بأكمله، فأصبحت الحضارة الغربية الأوربية ذات الجذور الرومانية من بعد الهيلينية عالمية العالم الجديدة تكاد تستوعبه في تفاصيله الحياتية والعقائدية وتقرض عليه نماذجها في كل شيء، إنها تريد عالماً على صورتها في كل شيء، فما هي صورتها هذه التي تعود إلينا - اليوم - في شكل "نظام عالمي جديد" تستهدف "عولمة" كل شيء أي إخضاعه للمركزية الغربية الأمريكية أو "الأمريكا أوربية". وهذه - أيضاً تسميتهم المعبرة عن نظرتهم المركزية الشمولية القاهرة.

نعود مرة أخرى إلى المتقابلات الثلاث التي كانت لدى الهيلينية والرومانية، إن الصورة الثلاثية نفسها تتكرر من جديد ضمن عالمية "شاملة" هذه المرة، وهي كما كانت من قبل:

١- مركزية أصبحت شاملة وعالمية، ولم تعد أوربية أو أمريكية فحسب، وهي لا تملك من مقومات العالمية القيمة شيئاً .

٢- مركزية وضعية لم تعد القيم الدينية من مبررات عالميتها الحضارية، حتى اللاهوت المسيحي طلقوا قيمه الدينية الأخلاقية الخاصة، واستبدل بمركب ملفق عجيب يجاور بين "علمانية" مطورة، و "يهونصرانية" محرّفة، وتراث وثني خليط، وهذا المركب العجيب مع ما نجم عن الثورات العقلية والعلمية والصناعية والتقنية، وما إليها من حداثة وما بعد الحداثة

التي تسعى أمريكا - اليوم - أن تقدمها ديناً عالمياً جديداً على سائر أمم الأرض أن تتبناه وتتدين به، وتغير وفقاً له ثقافتها وحضاراتها وأديانها وسائر مكوناتها وشخصياتها من أجل تبنيه أو تهيئة شعوبها لتبنيه، وتيسير سائر السبل أمامه.

٣- نسق حضاري يستند إلى الصراع والاستحواذ بالقوة القاهرة.

فماذا علينا أن نفعل في مقابل ذلك؟ لا لإنقاذ أنفسنا فحسب، بل لإنقاذ أوروبا وأمريكا والعالم كله، وتحويل العالم إلى بيت كبير يستقر الإنسان فيه مستمتعاً بالسلم والأمن سالكاً طريق الهدى والحق؟

منطلق الدخول في السلم كافة:

لسنا في معرض التحيز ضد الغرب أو غيره، وليس من مهمتنا أن نستعلي حقيقة أو خيالاً على سوانا، إذ أنّ مهمة الاستخلاف والشهادة على الناس لا تسمحان لنا بالتحيز ضد أحد من خلق الله أو طلب العلو في الأرض، ولا في إطار تكريس الصراعات الحضارية بين البشر لنسود عليهم، فعالميتنا الإسلامية، وخروج أمتنا من قبل بالرسالة الخاتمة إلى الناس كافة، واستيعابنا للحضارات والثقافات والأعراق، وختم النبوة الوارثة لكافة النبوات، والدين الإسلامي الوارث لكافة الرسالات، وإلغاؤنا بتوجيه من رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لثنائيات الحضارات المتصارعة، والتزامنا بعقيدة التوحيد والتعارف بين الناس، وإيماننا بالأمر الإلهي بوجوب علينا الدخول في "السلم كافة"، فكل هذا لا يسمح لنا بأن نغمس في تعصب أو تحيز ضد الآخرين أو استعلاء عليهم، بل إننا نعذر الغير في تحيزه ضدنا، فللغير من موروثه التاريخي ونسقه الحضاري ولاهوته الديني ما قد يدفعه لذلك، أما نحن فما كنا متحيزين من قبل وما ينبغي لنا أن نكون متحيزين أو طالبي استعلاء، فنحن شهداء على الناس ينبغي أن يكون شهودنا وحضورنا بينهم قائماً على منطلق

الانتماء إلى البشر كافة، والعمل على إنقاذ البشرية كلّها، وسلوك سبيل الرأفة بها والرحمة بأبنائها.

إن الله - تعالى - هو رب العالمين وهو رب المسلمين كما هو رب الأوربيين والأمريكيين ورب الناس أجمعين قد وعد بعالمية أخرى تقابل في شموليتها واتساعها مركزية الغرب الشاملة، والمهيمنة - اليوم - على العالم، فكما كانت عالميتنا الأولى بديلاً ومقابلاً للهلينية والرومانية ستكون عالميتنا الإسلامية المرتقبة بديلاً عن المركزية الغربية الشاملة، وذلك حين نعرف كيف نستخدم مداخل منهجيتنا القرآنية بشكل مناسب فيظهر الهدى ودين الحق على الدين كله، أو يكتشف الغرب الإسلام فيسبقنا إليه، ويستبدل عولمته القاصرة بقيادة "العالمية الإسلامية الثانية" فمن يدري!؟

إن عالميتنا ليست عالمية تعصّب أو دعوة تنطلق من الخصوصية الجغرافية البشرية لمضاهاة العالمية الغربية، إنها عالمية "الرحمة" لنا وللغربيين على حد سواء وللعالم أجمع، ولتفصيل ذلك يمكن أن نوضح ما يلي:

أولاً: إنها عالمية إسلامية يهيئ لها العليم الخبير على علم منه لتشمل العالم كله، لأن العالم يفتقر إليها للخروج من أزمارته السياسية والاقتصادية والفكرية والبيئية التي تراكمت نتيجة فشل النسق الحضاري الغربي المهيمن. فالعالمية الإسلامية أعدها الله على هدي رسالته الشاملة ليخاطب بها البشرية جمعاء وينقذها من هذا التردي والمصير الهالك الذي ينتظرها، إذ أن ما يجري على الأرض اليوم نقيض لقيم التوحيد والتزكية والعمران والعدل المطلق..

ثانياً: إن الخطاب العالمي الذي ينبغي لأمتنا أن تخاطب به العالم وإن توجهه للحضارة المعاصرة بتفريعاتها الغربية وغيرها، حين نوجه خطابنا المعرفي المنهجي هذا إلى الحضارة الغربية الأمريكية فإننا نفعل ذلك لا من منطلق الدعوة أو التبشير أو الرغبة في زيادة أعداد المنتمين إلى "الجنسية الإسلامية"،

بل لأن هذه الحضارة هي المهيمنة - الآن - على السلوكيات البشرية الاجتماعية والثقافية والأخلاقية بحكم مركزها العالمي التقني وعلومها السائدة، فلا بد من إيجاد أفضل أجواء الحوار مع المدرسة الفلسفية والمعرفية الغربية المنتشرة في أمريكا وأوروبا والتي نشأت وترعرعت فيها كل أنواع العقل المعاصر في الغرب ومنها وعنهما انبثقت اتجاهات الحداثة وما بعد الحداثة.

أن "العالمية الإسلامية" - وحدها - هي القادرة - في نظرنا - على القضاء على القلق الغربي وتعديل المسار. والأمة المسلمة لن تستطيع أن تجد خلاصها إلا في حمل هذه العالمية وتبنيها، فعلى العقل المسلم أن يستحضر هذا البعد في سائر أحواله ليكون قادراً على توجيه الخطاب الإسلامي المناسب إلى عالم اليوم، وليدرك المسلمون والعالم ما يمكن للقرآن وللإسلام أن يقدماه لعالم اليوم.

ثالثاً: أنها عالمية إسلامية منتظرة وحمية الوقوع، وقد ينهض بها المسلمون، وقد ينهض بها غيرهم لو تقاعسوا، وحين نبدأ العمل لها من الآن فإننا نفعل ذلك التزاماً بمسؤولية الاستخلاف، ومسؤولية الشهادة على الناس. وقيامنا بواجبنا هذا نحو البشر نابع من التزامنا بمسئولياتنا أمام الله سبحانه وتعالى، وفي ذلك تكمن حريرتنا، لذلك فإن علينا أداء هذا الواجب، فقد قضى الله - تعالى - أن نكون حملة رسالته والشهداء على الناس من بعد رسوله - صلى الله عليه وآله وسلم -، فما فعله في هذا السبيل رسالة وواجب وأمانة حملنا الله إياه، فإذا لم نبلغ رسالة الله كما ينبغي أن تبلى ونوصل إلى الناس هداه ونوره كما ينبغي أن يصل فسيبقى حالنا على ما هو عليه أو قد يزداد سوءاً ومعنا البشرية - كلها - وإن اختلفت طبيعة المشكلات والأزمات، فلتختلف أزماته، وللتقدم أزماته.

وهي علاقة أخذ وعطاء بين المولى الكريم وعباد الرحمن، وهي وإن كانت مصدر ذكر لنا لكنها ليست مصدر استعلاء أو إعلاء لنا على البشر، وليس لنا أن نمن على أحد حين نقدم للناس عطاء الله - سبحانه وتعالى - وليس لأحد أن يظن بنا الظنون، وليس لنا أن نستحوذ على غيرنا بعبائنا بعد ذلك، بل علينا أن نعمل لتقبل كلمات الله منّا. وقد يكون لنا شهادة تاريخية من نسقنا الحضاريّ حيث لم نستعبد أحداً ليني الهيكل في "المدينة المنورة" عاصمة الإسلام الكبرى التي لا تزال بمثابة قرية كبرى، ولم نكره أحداً على التدين بديننا، ولم نسخر أحداً لخدمتنا، ولم نأت بغير رسالة التوحيد، ولم نوجد في الأرض تنازلاً ونفياً وصراعاً بين البشر ولم نستغل ذلك لصالحنا المادي، ولم ندمر البيئة، ولم نخرب الأرض، ولم نفسد في البر والبحر والجو. بل استوعبنا سائر الأنساق الحضارية والثقافية وبشكل لم يسبق له مثيل من قبل، ولم يأت بعده ما يشبهه. كما أشرنا إلى ذلك من قبل، وكما أكدت سائر الدراسات التاريخية المصنّفة، ومنها الدراسات الغربية.

إن الحضارة الأوربية الغربية المركزية التي صارت شاملة، استحكمت بعالميتها وغمرت الأرض من اليابان وعبر جمهوريات آسيا الوسطى التي كانت تسمى سوفياتية، ومروراً بأوروبا الغربية، إلى كل من أمريكا الشمالية والجنوبية، ولم يبق ركن من أركان الأرض لم تخترقه وتصل إليه بثقافتها.

ومهمتنا نحن المسلمين رغم سوء أحوالنا وظروفنا أن ندخل ونُدخل الناس في مرحلة الهدى ودين الحق. فأوروبا وأمريكا - ونعني بهما حضارتهما المركزية الشاملة عالمياً - تدرك في نفسها ومن نفسها وعبر فلاسفتها أنّها لن تستطيع إخراج نفسها ولا العالم من المأزق الذي يتجه إليه، لأنّها تعاني المشكلات الجوهرية التالية:

أولاً: إن الحضارة الغربية لا تزال تتلمس المزيد من التقدم التكنولوجي الذي أعقب ثورتها الصناعيتين الأولى والثانية، في حين تعاني تدهوراً اجتماعياً وحضارياً وقيماً بشكل متواصل، فالرقيّ التقني لم يؤد إلى رقيّ إنسانيّ بل قابله ولا يزال يقابله انهيار إنسانيّ. ولم تستطع الحضارة الغربية - حتى الآن - حل هذا الذي يبدو لها وكأنه لغز حضاريّ: فالتقدم الحضاريّ المستوي على كل المجالات كان يجب أن يكون أفقيّاً ومتصاعداً، وبذات الوقت يفترض أن يتطور الإنسان بموجبه قيماً وأخلاقياً كما تتطور تقنيته بقدر حاجته إلى ذلك التطور. غير أن الذي يحدث في الحضارة الغربيّة هو العكس تماماً: العلوم تتقدم والإنسان ينهار، وقيمه تتلاشى وعذابه واستلابه ومآسيه تتزايد، وادرس - إن شئت - أحداث سبتمبر وما ترتب عليها.

ثانياً: إن كل محاولات السيطرة على التاريخ لم تعد مجدية بالرغم من المحاولات المتفائلة منذ ما قبل الحرب العالميّة الأولى وما قبل الحرب العالميّة الثانية، فالكل قد تفاعل وقتها وظن أنّها - أي الحرب الأولى - آخر الحروب، ولكن الحرب قد اندلعت قبل مرور عقدين على وقف الأولى، وتحول البشر في الثانية إلى وحوش أشد ضرواة من الأولى، فما الذي يمنع حدوث ذلك من جديد؟ بل أن الحروب الصغرى التي تدور رحاها في كل مكان جاوزت أرقام خسائرها المحسوسة ما يعادل ثلاثة حروب كونية أو تزيد، وليس ثمة منهج للسيطرة على التاريخ كالمنهج الريانيّ؟ وكل ما يحدث إنما هو تغير في الصراع ووسائله وأدواته، أما الصراع واستلاب الإنسان فإنّه مستمر مهما تغيّرت الآليات!، والحروب الصغيرة والمحليّة والمحدودة التي جرت في مختلف أركان الأرض يمكن أن تقود إلى حروب تدمر الأرض وما عليها بأسلحة الدمار الشامل.

ثالثاً: إن كل محاولات السيطرة على الإنسان في النظامين "الاشتراكي المقبور، والرأسمالي المنتظر" استتبعها ويستتبعها تمرّد الإنسان، فالإنسان في إطار الشموليّة الماديّة يبحث عن قيمته الذاتيّة، فيرتد إلى قوميّته، ويبحث عن ذاكرته الوجوديّة فيرجع إلى دينه، وذلك ما حدث في الاتحاد السوفياتي. والإنسان في إطار الليبراليّة والوضعيّة الغربيّة لا يحصل ولا تعطيه هذه الليبراليّة سوى الفكر الانتقائي المجزأ والمبعثر؛ يبحث الإنسان عن ذاته فلا يجدها، فيفرغ ذاته في ذاته انهماكاً في الشهوات والجزئيّات، ثم يتأزم ويفارق كل شيء بما في ذلك جذره العائليّ، فالحرية بلا مضمون، والإنسان بلا التزام بشيء، بلا عائلة ينتمي إليها وبلا شريك في الحياة يأوى إليه، وبلا ولد يفرغ عليه عواطف أبوته وحنان أمومته. هي حرية إلى حد الموت الذاتيّ، إلى حد النفس المفككة، إلى حد التردّي والهلاك، ماركس تمنى الخبز فوجده، اينشتاين تمنى الطاقة فوجدها، دارون تمنى التطور فوجده، فماذا بعد ذلك؟ إنها العدميّة، إنه اليأس والانتحار للتخلص من حياة بلا مضمون، بلا معنى، بلا هدف.

رابعاً: النسق الحضاري القائم على الصراع وغلبة الأقوى وسيطرة الشركات الكبرى على كل شيء حتى على مستوى الإعلانات التافهة تحكّموا فيها، ووجهوها تلك الوجهة الاستهلاكية التي جعلت الإنسان مثل الكلب (إن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَنْزُكُهُ يَلْهَثُ) "الأعراف" ١٧٦، فلا غرابة أن يشعر الغربي باستلاب تام، فهو يعيش تحت ضغط الحضارة القائمة في كل شيء ومنها نموذج "التعليم" لابنه ونوع ما يأكل ويتذوق ويلبس ويمارس، ويتصرف تحت ضغط ذلك كله.

لو أردنا تقييم آلاف الصفحات فيما كتب ويكتب في هذه المجالات لفلنا، فالشواهد كثيرة فلو أتينا بهذه الشواهد ونسقناها فلسفياً سنكتشف الأسباب والمحددات الموضوعية التالية لأزمة الحضارة العالميّة الراهنة:

أولاً: اللاهوت المسيحي: بعد أن استلبه الموروث الهيليني والروماني - لم يعد قادراً على أن يمنح العقل الغربي رؤية كونية تتجاوز مفهوم الإله "المتجسد" ففضى اللاهوت المسيحي بذلك الوضع على نقاء التوحيد واستبدله بحلولية شريكية، قضت على المفهوم الكوني المتجاوز للطبيعة في الفكر الفلسفي، فأصبح الجهد العقلي الإنساني مقيداً إلى "وضعية" ضيقة، لأن مفهوم "الألوهية" - الله - وهو أساس "الكونية والعالمية الأولى" قد اختزل إلى مستوى "الشيء" الطبيعي، فاللاهوت المسيحي نفسه يعد أحد أكبر مشكلات الفكر الغربي المعاصر، ولا خروج للفكر الغربي من أزمته إلا بالكشف عن نموذج "التوحيد الخالص" كما هو في القرآن المجيد ليتجاوز بذلك أزمته الخائفة مع لاهوته.

ولهذا فإن العودة إلى الدين حين تتم حسب التوجه اللاهوتي المسيحي القائم فإنها لن تتجاوز العودة إلى ما هو خارج الذات الضيقة، فالغائب الفلسفي في اللاهوت المسيحي هو "الله أكبر" الذي يمثل نقاء وصفاء مفهوم "الألوهية" والتوحيد، وهو الذي يقدم حلاً لأزمة الحضارات والتعاليم والتحيّز الحضاري، ودلالة تكبير "الله" عميقة للغاية، ولكن أكثر الناس لا يعقلون، فحين ينتقي التوحيد أو التنزيه يصبح الإله "متجسداً" حالاً في خلقه إنساناً وطبيعة أو مشابهاً لهم أو متجسداً فيهم، والمدلول الحضاري لتجسد الإله يحمل دليل حاجته باعتباره إلهاً إلى "اعتراف" الإنسانية المخلوقة له به، وهو ما كان المتكلمون يحاولون الهروب منه، بتنزيه الخالق - جلا وعلا - عن الغرض؛ لأن الغرض يجعله -تعالى- وكأنه يفتقر إلى الإنسان ولو من أجل أن يمنحه حبه وولاءه، وليجسد الإنسان نفسه فيه طلباً لقوته - أي قوة الإله - وحين يستغني الإنسان عن قوة الإله المتجسد يستقل عنه، ويتجاوز تعاليمه وشرائعه ويطغى، وهذا ما حدث في الحضارة الغربية، فقد صُرف الإله عن الفعل والتأثير، وحين أراد

العودة إلى موقعه في إطار أصوليتهم، طلبوا منه أن يعود بطريقتهم، فاللاهوت المسيحيّ هو أصل "الأزمة الحضارية الغربية المعاصرة"، ولا يمكن حل هذه المشكلة الفكرية الكبرى إلا بتقديم مفهوم "الله أحد - الله أكبر" أمام الحضارة الغربية لتتبناه، فالله تعالى إذ هو أكبر من كل زمان ومكان طبيعيّ لا يستلَبُ لأيّ منهما ولو بقوة الفعل المعجز للبشر في الأشياء "كما فعل المسيح عيسى عليه السلام"، ومن هنا يتم التفريق بين منهجية الخلق والتكوين الإلهي، ومنهجية "التشيؤ" أي جعل الأشياء وتحديد وظائفها، ولأن اللاهوت المسيحيّ لا يعرف التوحيد ولا يؤمن بأن "الله أكبر" لذلك فإن مفهوم الخلق - نفسه - يضطرب لديه، ومنهجية الخلق تضطرب كذلك.

ومن هنا أنتج الفكر الغربيّ فلسفات العلوم الطبيعيّة بالطريقة التي أنتجها بها، وهي طريقة مبتوتة مبتورة جعلت هذه الفلسفة غامضة مبهمة لا تكاد تدرك أو تفهم، وقد نفت عنصر الألوهية من حسابها، أو تغافلت عنه فخرت الكثير من قدرات الامتداد فيها.

ثانياً: العقل الطبيعيّ ثم العلمي: حين حاكم العقل الأول، أي الطبيعيّ الخارج من أسر اللاهوت المسيحيّ، ثم دعمه العقل الثاني، أي بتوجهات وصلت إلى حدّ القطيعة المعرفية مع اللاهوت، تبنت "الثقافة الغربية" ونركز هنا على "مفهوم الثقافة" قضية القطيعة مع اللاهوت المسيحيّ أو موقف "الحياد" فاستغل الماديّون استدراجات القطيعة لتكريس مذهب يحدّد مفهوم ألوهية الله - تعالى - في حين استغل الوضعيّن استهواءات التحديد لجعل مفهوم ألوهية "الله تعالى - نسياً منسياً، وتلك هي الظاهرة الأولى في النتائج العكسية السلبية والإيجابية للعقلين الغربيين الطبيعيّ والعلميّ، أي القطيعة مع اللاهوت المسيحيّ، ولكن الظاهرة الثانية هي الأخطر.

ثالثاً: التفكيك، العجز عن التركيب في كل من مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة: فبعد نمو العقليتين الطبيعية والعلمية في مواجهة اللاهوت المسيحي الضيق، اتجهت العقلية العلمية مزودة بطاقات النقد والتحليل إلى البحث في "مورائيات" كل شيء بتحليل عميق، يرد كل المقولات إلى أصولها اتساقاً مع منطق الحضارة الصناعي، أي تحليل كل مادة إلى أولياتها وعناصرها، وقد أفلحت الحضارة الأوربية الغربية بشقيها الشرقي، الذي تفكك وقبر، والغربي الذي ينتظر في ذلك التحليل والتفكيك، وحققت إنجازات كبيرة حيث توصل الغرب إلى ما عرف بـ "الغزو الفضائي" وهو في مفهومنا الإسلامي تسخير وليس غزواً ولكن ماذا بشأن التركيب؟.

لقد أفلحوا في فن التركيب فيما يختص بالمادة والطاقة، ولكنهم عجزوا عن ذلك في الإنسان، لا لأن الإنسان ليس ابناً للطبيعة، بل نتيجة لما أوردناه في السياق السابق فعاشت الحياة الغربية أو بالأحرى الحضارة الغربية المركزية، مشكلة التركيب أو أزمة التركيب.

التناذب والصراع:

ثم تأتي من بعد ذلك المسألة الأخطر في تركيب الحضارة الغربية الأوربية وهي الخاصة بمشكلة "النسق الحضاري وبنائية التطور التاريخي والاجتماعي" حيث نجد أن النسق الحضاري الغربي، كما أوضحنا تكوينه منذ استمداده التاريخي للمرحلتين الهيلينية والرومانية، كوّن ذاته على أساس الصراع والاستعلاء على الآخرين، فالنسق الحضاري الغربي تناذبي، يعتمد على سيطرة القوى بعضها على بعض، والتحكم في كل شيء، بمنطق القوة لذلك تصعب فيه ممارسة الدعوات الأخلاقية إلا أن تكون مفرّغة من القوة والفاعلية "الإصلاحية" فلك أن تدعو إلى الله - تعالى - بما تشاء وكيف تشاء، ولكن ليس لك أن

تتصرف اقتصادياً واجتماعياً بشكل يتناقض مع مصالح قيادات "العولمة" المسيطرين، أو تطرح أي شكل من الأشكال المغايرة لفلسفتهم الاقتصادية وفكرهم الاجتماعي، فكل ذلك يتقاطع مع مصالحهم حتماً. ومن هنا استهدف "النظام العالمي القديم ثم الجديد" تنويب خصوصيات الأمم والشعوب الأخرى، وذلك لبّ مشكلة أمريكا والعالم العربي والإسلامي.

وهنا تبدو القضية - أيضاً - قضية "نسق حضاري" وليست قضية دين أو أخلاق أو تعاليم، فالغرب بمعنى "النسق الحضاري الغربي" يسمح لنا بالتكلم في الدين كما نشاء في بلاده وخارجها، وإن كان الأفضل عنده أن تكون داعية للسيد المسيح بالطريقة التي يراها الغربي نفسه، ولا مانع أن تدعو إلى دين آخر نحو الإسلام أو البوذية أو الزرادشتية أو السيخية - إن شئت -، ولكن حين تتجاوز دعوتك هذه إلى النظام المسيطر فإن الأمر يدرج في إطار "التعبئة السياسية المضادة أو الأصولية والتعصب والتطرف والإرهاب".

إذن، فماذا ينبغي علينا أن نفعل لإيجاد تفاعل بين عالمية الإسلام والغرب بقيادة أمريكا ومركزيتها بعد كل هذه المعطيات!!؟.

إن ما نحتاج أن نفعله ليس يسيراً للأسباب التالية:

أولاً: إن الغرب يعيش الحالات التي ذكرناها كافة، وسيقاوم بشدة أي إصلاح، خصوصاً إذا صدر هذا الإصلاح عن فكر "ديني" وبصورة أخص حين يصدر عن تفكير ديني إسلامي، فللغرب ميراث عقلي طبيعي، وميراثه ضد اللاهوت الديني وله ذاكرة تاريخية مترعة بعوامل الصراع مع الإسلام بالذات، وهو لا يفرق في ذلك العداء بين اللاهوت المسيحي والقرآن المجيد إلا تفرقاً شكلياً.

ثانياً: إن نسق الغرب الحضاري لا يتقبل دعوات أخلاقية وقيمية تخلّ بنسقه الحضاري المهيمن على مجتمعاته وعلى الشعوب المندرجة تحت نفوذه

السياسي والاقتصادي خاصة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي حيث عدّ انهياره شهادة صحة للنظام الليبرالي، وتأييداً لسلامة موقفه، ومن هنا نرى الهستيريا التي تحدث عندما تطبق بعض العقوبات الدينية على أحد، فالأمر ليس أمر "حقوق الإنسان" بقدر ما هو تنافٍ حضاريّ.

ثالثاً: إن أي دعوة إصلاحية تصدر عن عالم المسلمين بالذات، يعتبرها الغرب طبقاً لخلفيات كل ما ذكرناه ولذاكرته التاريخية، صادرة عن طرف معادٍ، يرى الكثيرون من أولياء الأمور في الغرب أنه يجب الوقوف ضدها ومحاصرتها مهما بذلنا في إقناعه من جهود.

إذن ما العمل؟

رغم كل ما ذكرنا فإنه لا تزال هناك بعض المسالك المفتوحة، منها:
أولاً: إن الحضارة الغربية تعيش أزمة حادة نتيجة التفكيك التحليلي، والعجز عن التركيب ورؤيتها للإنسان والحياة والتاريخ وغير ذلك من الفكر الذي قاد إلى فلسفات الـ "end". وبما أننا نملك بالقرآن المجيد القدرة على التركيب عبر "المنهج المعرفي القرآني" فمهمتنا الأولية والأساسية جداً والضرورية جداً أن نقيم أقوى العلاقات مع مدارس التحليل الغربي أياً كانت اتجاهاتها وتوجهاتها، وهي مدارس تتسع قواعدها الفكرية والثقافية والفلسفية يوماً بعد يوم، فهذه المدارس هي مداخلنا إلى الاتصال المعرفي بالغرب لأننا - وحدنا - وبالقرآن المجيد نستطيع أن نمسكها القدرة على الرؤية الكونية وعلى التركيب من خلال تلك الرؤية مضافاً إليها "المنهج المعرفي القرآني" وهو ما نفتقر إليه.

ثانياً: أن نمسك كل الطاقات الممكنة لمدرسي المنظور الحضاري الإسلامي وتأصيل المعارف والعلوم وتوجيه المعرفة وجهة إسلامية أو "أسلمة المعرفة" خاصة في مجالات المناهج والنماذج وتوجيه العلوم الطبيعية وإعادة

بناء العلوم الاجتماعية والإنسانية. وإنَّ تطور هذه العلوم في وحدتها الكونية سوف يشكل حافظاً لمعظم الغربيين على الانفتاح على منهجنا أو اكتشافه أو الإفادة منه، ثم السمو به إلى مستوى اكتشاف القرآن المجيد.

ثالثاً: وذلك سوف يمهد الطريق - أماناً - للوصول إلى الملامح الغربية والنخبة الغربية، والتحاور معها في إطار منهجي علمي لا نحتاج فيه إلا إلى التسلح بوعي مفاهيمي على القرآن المجيد، وعطائه الذي لا ينفد، وعجائبه التي لا تنقضي. وبذلك سيكون المدخل الجديد "للعالمية الإسلامية الثانية المرتقبة" مدخلاً معرفياً ومنهجياً يستطيع أن يتحدى علماء العالم على مستوى السقف المعرفي المنهجي العالمي الراهن. وينبغي أن نتلافى ونحن نحاول أن نشق طريقنا إلى العقل الغربي خطاب الدعوة المثيرة للحساسيات، ونتخلص من هيمنة "الخطاب الإسلامي الأيديولوجي"، ونرتقي إلى مستويات صياغة "الخطاب الإسلامي المعرفي" فنقدم ما لدينا في شكل بحوث ودراسات علمية جادة تعالج قضايا العالم المعاصر وأزماته ومشكلاته انطلاقاً من منهجية القرآن العظيم ومعرفيته، ومنهج الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - في الكشف عن بعض جوانبها في سنته التي اشتمل القرآن على منبّهات إليها أو ارتبطت هي بمحكم آياته. وهنا لا بد من الالتفات مرة أخرى إلى معظم الحركات الدينية والداخل الإسلامي للنظر في مدى قدرتهما على تفهم هذا الدور الخطير، ثم مدى قدرتهما - بعد ذلك - على ممارسته.

إن الحركات الدينية وقد قامت تنظيماتها المختلفة انطلاقاً من مشروعية تراثية وتاريخية وثقافية قد شدت رؤيتها وأفكارها إلى الواقع التاريخي الإسلامي الغابر فكأنها قد غادرت واقعها إليه، أو تغادر هي إليه في كل أزمة، وحين تستدعي ذلك التراث إلى الواقع فإنها - غالباً - ما تستدعيه بمنطق سكوني لا يلتفت كثيراً إلى خصائص النص القرآني وبخاصة "إطلاقته" فيضعه المنطق

السكوني كما يضع نصوص السنة المرتبطة به داخل الهياكل والألوية الفقهيّة التي بناها جيل الفقهاء الأوائل في إطار سقف معرفي ومنهجي وخصائص مرحليّة محدّدة، ووقائع تاريخيّة لم تأخذ حظها من التوثيق فضلاً عن الدراسة والتحليل؛ ولا تحاول أن تقوم بعمليات تحليل لتلك الهياكل تساعده على دراستها من الداخل لفهم وتقدير التحولات الهائلة التي يمكن أن تطرأ على تلك الهياكل من خلال التفاعل الإنساني، ومتغيّرات الزمان والمكان وسنن التحوّل والضرورة، لتستطيع أن تلتفت - بعد ذلك - إلى قيمة وحجم ومقدار تأثير التداخل بين المحليّ والعالميّ في سياق قائم على التفاعل الذي لا يعرف توقفاً أو انقطاعاً.

وإذا كانت الأزمة في دائرتها الغربيّة أزمة تفكيك عاجز عن التركيب لاستبعاد الإيمان بالله والوحي والغيب، فإنّ الأزمة في دائرتها الإسلاميّة تبدو واضحة في افتقاد منهجيّة ضابطة للتعامل مع تراث ذي شموليّة لها ما يبررها، وإن لم يكن هناك مبرر للتعامل معه بمنطق سكونيّ سواء في تفسيره أو تأويله أو تطبيقه يجعلها عاجزة عن استعمال مداخل التصديق القرآني عليه لنقد ذلك التراث وتحليله وتحديد ما يصلح للاسترجاع والاستبعاد منه، ثم هيمنة القرآن عليه، وأخيراً التركيب - المفتقد - علمياً لتكوين مداخل منهجيّة للتغيير.

وإذ تعجز الحركات الإسلاميّة عن التغيير بمنهجية معرفيّة إسلاميّة فإنها قد تلجأ إلى العنف التكفيري، والتشبّث بمعطيات الواقع التاريخي الإسلاميّ في امتداد الدعوة الأول، والإحالة على الغيب - وحده - بعيداً عن منهجية الإسلام، ورؤيته في ضرورة التفاعل بين الغيب والإنسان والكون، أو تلجأ إلى التوثب إلى السلطة لإحداث التغيير بإسناد "الحاكميّة" لله - تعالى - مع ولاية فقيه أو بدونها لمعرفة ماذا يصنع - جل شأنه - بعد أن يتم استرضائه - تنزهه وتقدس وتبارك - بتطبيق التشريع الجنائي الإسلامي وإقامة الحدود خاصة، وفي

إطار هذا التبسيط المخل بالإسلام والاختزال الكبير له حيث تصاغ البرامج والمشاريع السياسية التي يؤكد صانعوها بكل المؤكدات أنها تمثل الإسلام، وتعبّر عنه وتتطق باسمه، وأن وصولهم إلى الحكم والسلطة لتطبيقها سيملاً الأرض عدلاً بعد أن كانت قد ملئت جوراً. كما أن هذه الحركات قد خلطت خلطاً عجيباً بين قضايا الإسلام وبين قضاياها الوطنية والقومية، فمرة تحول الإسلام إلى دين قوميّ فتحصره في تلك الشعوب الأمية التي حرّرها وهو يبني عالميته الأولى، ومرة تحوله إلى برنامج سياسي لحزب أو فئة، ومرة الثالثة تحوله إلى دين يمكن أن يتجسّد في مجموعة من قضايا إقليمية مثل قضية الوجود الأمريكي في السعودية والخليج العربي، أو مثل قضية فلسطين في حدود ما قبل الرابع من حزيران، أو في قضية حصار العراق أو كشمير أو سوى ذلك، وقد تكبر هذه القضايا في فكر هؤلاء حتى يصبح الإسلام مجرد سلاح من أسلحة المعركة التي تدار ببلاده - كما فعلت القاعدة - حين توهمت أن الناس سيكونون في "قساطين" كما عبر ابن لادن، والأكثر جهلاً بطبيعة الإسلام والأنكى في الإساءة إليه أولئك الخبيثاء أو الأغبياء الذين يرون أن هدم مبنى "مركز التجارة العالمي" وجانب من مبنى البنتاغون قد فتح الأبواب على مصاريعها لدخول الناس في الإسلام أفواجا، وقديماً قيل:

ما يفعل الأعداء في جاهلٍ ما يفعل الجاهل في نفسه

وقد بلغ العالم - كله - حد القناعة بأن الحركات الإسلامية والقوى الإسلامية تستهدف بالتغيير سائر أشكال الحكم وجميع الأنظمة، ومنها الأنظمة التي تعمل بعض تلك الحركات في نطاقها وداخل مشروعيتها السياسية بغض النظر عن كونها مستمدة من الشرع أو الشارع، فالحركات تستهدف - في نظر الناس على الأقل - بالتغيير الأنظمة الليبرالية التعددية ذات المنحى الديمقراطيّ المتّسع أو المقيد، وكذلك الأنظمة الاشتراكية ذات الطابع الشموليّ والحزب

الواحد إن وجدت، ولا تتجاوز الأنظمة الملكية الدستورية كانت أو مطلقة. وترى بعضها أن من أهم تجلياتها أن تضرب أي شخص وأي شيء في بلاد الأنظمة المساندة للأنظمة المرفوضة في العالم الإسلامي.

إن إسرائيل بعد أن نجحت في بناء كيائها موظفة سائر إمكانات العقل اليهودي لبناء "عالم غيب خاص" يصلح لإعادة بناء الفاعلية لدى الإنسان اليهودي، ودفعه باتجاه بناء الدولة بدافعية قومية دينية ومزيج غربي "مسيهودي" بدأت تفكر في بناء "الدولة القاعدة" تشمل المحيط الواقع ما بين النيل والفرات دون توفير أو تجاهل للمدينة وخبير؛ فالمهم أن تكون منطقة التجوال الإبراهيمي - كلها - تحت التاج اليهودي، وذلك لإيجاد عالمية مركزها وقطب رحاها "إسرائيل"، وبالعالم غيبها المزيج، ذي النظرة الاستعلانية أخذت تنظر إلى التجربة الأوربية، والتجربة الشيوعية كتجارب ناجحة تستحق الدراسة، واستخلاص العبر والخبرات منها؛ ومراكز بحوثها ودراساتها في الداخل والخارج لا تتوقف عن البحث في فكرة "المجتمع العالمي" ولكن بقيادتها. وهي تدرس فيما تدرس دور الدين والعاطفة والفن والتجارب الذاتية والمعرفية والنسبية الثقافية، وغيرها في بلورة هذه الفكرة، وجعلها أمراً في حدود الإمكان والتحقق ولو بعد حين، ولا شك عندنا أن مصير محاولاتها تلك آيل للفشل بإذن الله، ولن يكون أفضل من مصير المحاولات السابقة للكنيسة الأوربية، وحركة التنوير التي نادت بـ "العالمية العقلية" بدلاً من الدينية، وكذلك الحركة الشيوعية المادية التي قامت على اتخاذ المادة والتفسير المادي للتاريخ منطلقاً لبناء كونيتها، أو عالمية الطبقة العاملة. فلم تمض عليها عقود سبعة إلا وكانت خيراً من الأخبار، وجزءاً من تاريخ فاشل حزين.

إن إسرائيل وهي تتقدم بخطوات مدروسة في تقديم أفكار عالميتها بدأت بطرح فكرة "النظام الإقليمي" الذي توجد من خلالها "النظام القاعدة" للانطلاق،

فشيمون بيريز يتحدث عن المنطقة العربية و "النظام الإقليمي" فيقول: "مشكلة هذه المنطقة من العالم لا يمكن أن تحل على يد دولة منفردة أو حتى على مستوى ثنائي أو متعدد!! إن التنظيم الإقليمي هو المفتاح إلى السلام والأمن، ولسوف يعزز إشاعة الديمقراطية والتنمية الاقتصادية، والنمو القومي والازدهار الفردي، إلا أنّ هذا التحول لن يتم بسحر ساحر، أو بلمسة دبلوماسية فتوطين السلام والأمن يقتضي ثورة في المفاهيم، وهذه ليست بالمهمة السهلة إلا أنها ضرورة مع ذلك وبغيرها، فإن أي انتصار نحرزه سيكون قصير الأجل، هدفنا النهائي هو خلق أسرة إقليمية من الأمم (أي: التي تكون الشرق الأوسط) ذات سوق مشترك، وهيئات مركزية مختارة على غرار الجماعة الأوروبية".¹

لقد أقيمت "عصبة الأمم" وانهارت وجاءت "الأمم المتحدة" وما انبثق عنها من مؤسسات في مقدمتها "مجلس الأمن"، وهي قد انهارت واقعياً على يد أمريكا وإسرائيل، وإن استمرت شكلياً، لأنها - كلها - لم تعبر عن الحاجات الدائمة المستمرة للعالم، بل عبرت عن حاجات الدول العظمى وحدها، ولكن مهما يكن فإنها تبقى تمثل تعبيراً عن تأصيل ورسوخ النزوع إلى "العالمية" في الطبيعة البشرية؛ بل لقد بدأت تظهر الاتجاهات الواضحة للتقليل من أهمية السيادة القومية للدول، وتراجع أفكار تكريس الحدود، والاستعداد للتخلي عن امتيازات السيادة لصالح العلاقات السياسية والاقتصادية المشتركة، وأصبح اتجاه التأكيد بحدة على السيادة والقومية والانكفاء على الذات من نصيب الدول

¹ - راجع كتاب "الشرق الأوسط الجديد" لشيمون بيريز، طبعة القاهرة، ١٩٩٥، الفصل الرابع. ويلاحظ أن أمريكا بعد أحداث سبتمبر أمكن استدراجها، واستغلال صدمتها وفجيعتها باختراق أمنها، وتهديد شعبها لتنفيذ هذه الخطة بحذافيرها، فهل أدرك ابن لادن وأبو غيث والملا عمر ذلك؟!.

والأمم الموصوفة بالتخلف. إن التجربة الأمريكية قد فتحت الباب واسعاً أمام هذه التوجهات.

إن التراث الفكري الغربي في مجال العلاقات الدولية والقانون الدولي، والاتجاه العالمي رغم ما يبدو من ثرائه الظاهر في المفاهيم والنظريات إلا أنه في جوهره فقير جداً، ولذلك بدأت موجة من البحث الجاد عن التراث الذي يمكن أن يثري الاتجاه العالمي لدى العالم المعاصر، ولو باقتباس هذا الاتجاه من الحضارات القديمة، لكن الإسلام للأسف الشديد بعيد أو مستبعد من دائرة البحث هذه ولأسباب كثيرة، لذلك فإن مهمة العلماء والمفكرين المسلمين كبيرة وهامة وشاقة في الوقت ذاته. فلا بد لهم من إبراز القدرات الإسلامية الهائلة في مجال "العالمية"، فقيم الإسلام العليا ومقاصد الشارع والرؤية الإسلامية الكلية للكون والإنسان والحياة - كلها - كقيلة بتقديم منهج منضبط ونماذج معرفية قادرة على إبراز وتقديم القواعد الأساسية، والقيم المشتركة التي يمكن للإنسانية أن تجتمع عليها، وهي قيم الهدى والحق والتوحيد والعمران والتركية والعدل والحرية والمساواة في ظل الأخوة الإنسانية، والتي تستند وتقدم عالمية الخطاب وحاكمية الكتاب، وختم النبوة، وشريعة التخفيف والرحمة، والقدرة على توظيف سنن الكون من صيرورة جدلية، وتحول نوعي، ومنهجية معرفية قرآنية مع توظيف سائر مؤثرات الزمان والمكان، بكل ذلك يمكن لأمة الإسلام أن تقدم النموذج المرتقب، ولو على مستوى المنظور والإطار النظري.

الفقه هل من دور له؟

إن التسامح الفقهي وتجهيز الفتاوى من الموروث الفقهي الغني المتنوع - على أهميته - لن يغني في هذا المجال كثيراً سواء ذهب باتجاه التساهل أو التشدد، ولكن المطلوب إعادة قراءة شاملة لنصوص الكتاب الكوني "القرآن

المجيد"، ودراسة لكيفية معايشة رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لهذا الكتاب العظيم، وربطه بين قيمه وواقع عصره لتحويل تلك المعايشة التي تمتّلت بالسنة النبوية إلى منهجية في ربط قيم القرآن بالواقع في عصر النبي وبيئته - صلوات الله وسلامه عليه - ثم دراسة الفروق بين العصر المرجعي والعصور التالية، وما طرأ عليها من تغييرات نوعية للكشف عن طرائق المنهج، ومنهجية التنزيل على الواقع المتغير نوعياً لنتمكن من جعل "عالميتنا الإسلامية" قادرة على استيعاب الأنساق الحضارية والثقافية المتنوعة وقادرة على إنقاذ العالم من اتجاهات التناوب، وتوظيف التوجهات التاريخية التي نجمت عن الثورات المتتالية التي شهدتها البشرية خاصة في القرون الأخيرة، وآخرها ثورة "المواصلات والاتصالات" وما سبقها من ثورة تقنية جعلت العالم يسير بخطى حثيثة نحو عالمية شاملة، ووحدة بشرية عضوية كاملة، لم يعد الحديث عنها أو البحث عن أفضل الصيغ لها مستغرباً، ولا التفكير فيها خيالياً، خاصة بعد بروز "العولمة" الخاطئة التي نستطيع القول أن إيجابيتها الأساسية أنها جعلت التفكير بالعالمية من الأمور التي لا تستنكر، ولا تستبعد، ولا تعد ضرباً من الخيال.

فإذا تم توظيف هذه التوجهات، وإدراك كونها توجيهات تولدت عن صيرورة تاريخية طويلة قطعت مشوارها الأنساق الحضارية للإنسان منذ نشوء الحضارات القديمة وأنها ليست حكراً على أحد، بل هي تعبير عن نزوع فطري لدى الإنسان كامن ينتظر الفرص المناسبة ليعبّر عنه، فكان الاتجاه العالمي الإسلامي فرصة للتعبير عنه في الانطلاقة الإسلامية الأولى، التي سرعان ما شملت في انفتاحها الأول ما بين المحيطين الهادي شرقاً والأطلسي غرباً في وسط العالم، فألغت ثنائية "الشرق والغرب" التي كانت سائدة قبل الإسلام، واستوعبت بمنهجها المميز ونسقها الحضاري المتميز مختلف الحضارات والثقافات والأعراق، وتفاعلت بانفتاح عجيب مع ثقافات وأنظمتها الفكرية

والفلسفية، فكان ذلك النتاج الحضاريّ الثقافيّ الهائل الذي مثّله الحضارة الإسلامية في كل شيء.

إن "عالمية الإسلام" وهي تحمل ذلك الرصيد التاريخي لا تخشى عمليّة استحواذ أو مصادرة من المركزية الغربية الأمريكية لها؛ لأنّها تدرك أنّها مركزية غربيّة، بل أمريكية، وأنّها في "عولمتها" شكلت ما يقرب من أن يكون إجهاضاً للاتجاهات العالميّة، فالمركزية ليست بعالميّة، وما كان لها أن تكون، ولذلك فإنها لن تؤدي بالبشرية إلى حالة اندماج وتوحد. فهي في هذه الناحية يغلب عليها القشر الخارجي المتمثل بعولمة الاقتصاد والشركات المتعددة الجنسيات والـ "fast food" و "Jeans" وسيادة نمط الحياة الأمريكية، وتلك هي "العولمة" لا "العالميّة".

أما على مستوى الأفكار والنظم فإن "العولمة" وقيادتها الأمريكية تعاني من أزمت عميقة جداً، وإن اختلفت عن أزمتنا، فللتقدم أزماته وللتخلف أزماته، إن الحضارة الغربية نفسها بحاجة إلى إنقاذ، فهي تعيش حالة اضطراب شديد بعد أن فككت مقولات اللاهوت الدينيّ ومبادئ ومسلمات المعرفة العقلية، وهزت الثقة بمناهج العلوم الطبيعية التي فهمتها في حدودها القبلية الفطرية الظاهرة أو السطحية من خلال الجدلية المادية والتطورات الداروينية والتحليلات النفسانية الفرويدية ونسبية أينشتاين. فالغرب إذاً لم يستطع أن يمتد بمناهج العلوم الطبيعية نفسها إلى مداها الكونيّ ونهاياتها الفلسفيّة ليبنى قاعدة "العالميّة" ويجد - في الوقت نفسه - المخرج السليم من أزماته التي يحاول تصريفها بالهيمنة على محيطات العالم، ومصادر الثروة والطاقة فيه، والفرق كبير بين السمن والانتفاخ.

إن "الحضارة الغربيّة" قد أطلقت مارد العلوم الطبيعيّة لكنّها لم تستطع أن تتعامل معه إلا في حدود فلسفاتها الوضعيّة القاصرة، ولذلك تتابعت أزمتها.

لقد حاولت الماركسيّة أن تمنح الفكر الغربيّ نهاياته الفلسفيّة، لكن نسبة الأزمة في الماركسيّة كانت أكبر بكثير من نسبة الحل، فتهافت وسقطت إلى الأبد، وعادت الأزمة أقوى مما كانت.

إن النسق الحضاريّ الليبراليّ الغربيّ - بوضعه الحالي - لن يتمكن من مغادرة خندق الأزمة. لقد عمت الأفراح ساحات الأنظمة الغربيّة الليبراليّة والرأسماليّة عندما انهار الاتحاد السوفيتيّ وأعلنت شهادة وفاته، واعتبرت ذلك انتصاراً لفكرها ونهجها الذي لولا أزماته لما قامت الماركسيّة، وما علمت تلك الأنظمة أن ذلك راجع إلى أن أي نهج وضعيّ يتجاوز الله - تعالى - والغيب لا بد أن ينتهي إلى ذات النهاية، وأن جدليّة الإنسان الممتدة إلى الغيب والطبيعة تصرع كل نظام لا يستجيب لصيرورتها أيّاً كانت طبيعة ذلك النظام سواء أكان نظاماً لاهوتياً يتجاوز أو يتجاهل قوانين وسنن الطبيعة الكونيّة، أو لاهوتياً وضعياً مثالياً يجعل الإنسان موضوعاً لآلية مقولة الزمان، أو لاهوتية دينيّة لا تلتفت إلى حقائق الدين ومداخله وأبعاده المنهاجيّة وحقائقه التي لا تجمع بين القراءتين.

تداخل الأزمات:

إن أزمات العالم قد صارت تتداخل، ومع تداخل الأزمات وتحويلها إلى أزمات عالميّة تصبح الحلول المطلوبة حلولاً عالميّة، ذلك أنّه لم تعد أزمات أي بلد أو شعب، أزمات محكومة بالعوامل الداخليّة أو الذاتيّة وحدها، فالتداخل الاقتصاديّ والبيئيّ والاستراتيجيّ والسياسيّ والثقافيّ الذي نجم عن ثورة الاتصالات والمواصلات جعل من الخصوصيّات والأنساق الحضاريّة الخاصّة أجزاء صغيرة تتداخل في بناء كليّ عالميّ بغض النظر عن كون هذا التداخل يتم بإرادة تلك الشعوب واستشرافها للمستقبل العالميّ، أو بمنطق التفاعل الآلي

الذي لن يسمح ببقاء أي قطر أو شعب بمعزل عن التوجهات العالمية المندفعة بتفاعلاتها ومؤثراتها وتداخلها.

لقد كتب صمويل هنتنجتن "Samuel Huntington" دراسته أو رؤيته عن صراع الحضارات¹، وتكهن أن العقود المقبلة ستشهد صراعاً حضارياً سيكون ذلك الصراع هو المرحلة الأخيرة في نشوء وتطور الصراع في العالم الحديث، وأشار إلى الشعوب والحكومات اللاغربية التي لم تكن أكثر من أهداف وساحات للفعل الغربي، وكيف تحولت إلى محرّكة ومشكلة للتاريخ بجانب الغرب وأضاف إلى تكهّناته "أن العالم في المستقبل سوف يتم تشكيله من خلال تفاعل أو تصارع سبع حضارات "الحضارة الغربية، والكونفوشيوسية، واليابانية، والإسلامية، والهندوسية، والأرثوذكسية، والأمريكية اللاتينية" ومن الممكن أن تنضم إليها الحضارة الإفريقية" وقد قسم الحضارة الإسلامية إلى عربية، وتركية، وملايوية، وتجاهل الفارسية والهندية، والشعوب الأخرى المنضوية تحت الحضارة الإسلامية، كما قسم الحضارة الغربية إلى أوروبية وأمريكية، وأكد على الخلاف بين الحضارات، كما أكد على أثر اختلاف الدين في جوهرية الصراع بين الحضارات والذي يجعل هذا النوع من الصراع - في نظره - أطول الصراعات وأكثرها عنفاً.

وقد رصد في مقاله الهامة التي صارت بعد ذلك كتاباً² جملة من الظواهر الحضارية الجديرة بالدراسة، لكن الذي فاتته - سداجأة أو قصوراً - نظرتة إلى الإسلام وثقافته وحضارته التي تتسم بأنها استشرافية تقليدية، كما أن

¹ - راجع مجلة " Foreign Affairs " عدد صيف عام ١٩٩٣، مقالة " Samuel Huntington".

² - عنوان الكتاب "The Clash of Civilization" والمؤلف هو " Samuel Huntington" مطبوع في New York ، سنة ١٩٩٦.

خلفيته الغربية وانتماءه إلى حضارة الصراع والتناوب الغربية الأمريكية حرمه ذلك كله من رؤية أي جانب من جوانب الحضارات والأديان والثقافات غير الجانب الصراعى التناوبى الغربى الأمريكى الذي هو محور ارتكاز الحضارة الغربية. كما أنه - على ما يبدو - قرأ خارطة الحضارات المذكورة كما لو كان في عام ١٥٠٠م فلم يعط للثورة التقنية وما أحدثته، ولا ثورة الاتصالات وما أفرزته نصيبهما من البحث والدراسة ليتبين آثارها في العلاقات بين الأمم والشعوب والدول.

كما أنه أغفل إلى حد كبير آثار العلوم الاقتصادية البيئية رغم انه أشار إشارة عابرة إليها، و لم يستطع الوقوف أمام عقد "قمة الأرض الأولى" لبحث مشكلات البيئة المشتركة أو الكون الذي يمثل البيت الإنساني المشترك، كما لم يستطع الوقوف أمام "النموذج الغربى العلماني" الذي يكاد يتحول إلى نموذج شامل للغرب وله آثاره في الأديان والثقافات والحضارات، وقد ركز الكاتب على صدام "الإسلام والغرب" وأعطى مؤشرات كثيرة حول كيفية كسب الغرب لمعركته المقبلة ضد حضارة الإسلام، وكيف يستقطب ضدها من الحلفاء من يعينه في كسب معركته الحضارية ضد الإسلام الذي لم يعرف الكاتب منه غير صورته التي استصحبها من مخزون الذاكرة الغربية الصراعى.

لاشك أن هذا النوع من التفكير والتحليل ليس بغريب على كاتب غربي مثله، لكنه لو أعطى العناصر التي لم يولها عناية تذكر ومنحها ما تستحقه من البحث لخرج بنتائج مغايرة، ولأدرك أن كهانته قد تصح وقد لا تصح إذا لم يكتشف العالم أسساً سليمة لتألفه في إطار نسق حضاريّ منفتح، لا منغلق تقوده أمة تشكّل قطباً، لا مركزاً يقوم على قيم مشتركة بين البشر، لا على قيم ذات خصوصية قومية أو إقليمية، أو دينية، أو مذهبية ضيقة، أمة تتبنّى قيماً تمثل ثوابت مشتركة بين البشرية كلها.

إن قيم الهدى ودين الحق تطالب البشرية بالمعروف في فطرتها، وتنهاها عن المنكر الذي ترفضه فطرتها، وتحل لها الطيبات، وتحرم عليها الخبائث، وتضع عنها إصرها والأغلال التي كانت عليها، فتجعل من الإنسان سيّد هذا الكون، والمستخلف فيه، وتجعل من الكون بيتاً للإنسان مسخراً له، وتدعو الناس - كل الناس - أن يلتزموا بتلك القيم ويدخلوا في "السلم كافة" في ظل حضارة تنظر إلى الناس - كافة - على أنّهم لآدم، وآدم من تراب، وتستوعبهم جميعاً.

وحين نقارن بين جارودي "Garudy" وهو غربي طهره الإسلام، وهينجتون "Huntington" نجد أن جارودي قد تأثر بالمنظور العمراني الإسلامي فلم يتوقع صراعاً بين الحضارات بل حواراً بينها يمهّد للعالمية ويهيئ لها فهو يؤكد ويقول "إن ما اصطاح الباحثون على تسميته بالغرب إنما ولد في "ما بين النهرين" وفي "مصر" فهو لم يولد من فراغ، ولذلك يوجه لوماً شديداً للغرب على جهله بمزايا وخصائص الحضارة الإسلامية خاصة، والحضارات الأخرى عامة، ويحاول أن يدعو الغرب من خلال تجربته الذاتية إلى محاولة اكتشاف الخصائص الحضارية الإسلامية، وينوّه إلى أن أزمته الذاتية قبل الإسلام كأزمة الغرب، لأنها أزمة نابعة من انتمائه الحضاري الغربي، ولذلك فإن اكتشاف الغرب للإسلام - في نظره - كفيل بمعالجة أزماته، ثم يقدم دليلاً عملياً لإحداث "ثورة ثقافية" على مستوى عالمي تتلخص فيما يلي^١:

^١ - راجع كتاب "حوار الحضارات" لجارودي، طبعة القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٤، ص

- ١- أن تحتل الحضارات غير الغربية في الدراسات مكانة مساوية في الأهمية على الأقل لمكانة الثقافة الغربية في جامعات الغرب ومدارسه^١.
- ٢- أن ينظر إلى الفكر الفلسفي نظرة جديدة، وهو يعني بذلك أن لا يقلل من شأن الدراسات النظرية والفكرية والفلسفية المتعمقة لحساب الدراسات العملية، كما هو حاصل في أمريكا خاصة.
- ٣- الاهتمام بـ "علم الجمال" وإعطائه أهمية لا تقل عن أهمية العلوم التقنية.
- ٤- الاهتمام بالدراسات المستقبلية مع ربط مستمر لها بالتاريخ الإنساني بصفة عامة، يعني لا بتاريخ الغرب - وحده - الذي يتخطى سائر الحضارات ليربط نفسه بالهيلينية والرومانية فحسب لأسباب غير موضوعية.

لكن جارودي وأمثاله إذا كانوا قد عالجوا أزمته مع الفكر الغربي بالإسلام فإنهم لم يتمكنوا من معالجة أزمته الجديدة كمسلمين^٢ لم يرثوا الإسلام

^٢ - وهنا نستطيع أن نتذكر قصة "Michael Sells" وكتابه "Approaching the Quran" الذي قررته جامعة نورث كالورينا، وهو كتاب فني يتناول بعض علوم القرآن في إطارها التقليدي الموروث، ولأنه حاول أن يكون منصفاً فلم يمهد لذلك بشتم القرآن والحط منه وممن أنزله - تبارك وتعالى - عليه، فقامت تلك الضجة التي كشفت عن ذلك التعصب الكامن في العقلية والنفسية الغربية، وهو تعصب يتحين فرصة للظهور.

^٣ - فالذين ورثوا الإسلام وراثته يجدون راحتهم أحياناً بالتقليد وأحياناً بالقياس، وأحياناً بالفهم الخاطئ للقدر، وأحياناً بالاستعلاء بالإيمان، استعلاءً لا تتوافر فيه الشروط الموضوعية، وكل ذلك من خصائص "العقلية السكونية" التي لا تعرف إلى القلق المعرفي سبيلاً. أما هؤلاء فقد جاؤا من خلفية أخرى لا تسمح كثيراً باللجوء إلى الأساليب التي ذكرنا، لذلك فهم يتجهون إلى نوع من التصوف قد لا يندرج في دوائر "التصوف السني" مما يخلق - في كثير من الأحيان - بينهم وبين المسلمين الذين ورثوا الإسلام إراثاً، شيئاً من الجفاء أو الشك أو عدم الثقة بحسن إسلامهم، واستقامته. فندفعهم إلى الانزواء عنا، والانفصال عن دوائرنا^٣ أنظر

الإسلام مثلنا، بل جاءوا إليه من نسق ثقافيّ حضاريّ مغايرٍ " للتراث الإسلامي، والذي يلاحظ أزمة هذا النوع من المسلمين، الذين يمثلون أوائل ثمار عالميتنا المرتقبة، مع تراثنا الذي صار تراثهم الجديد يشفق عليهم كثيراً، وهو يلاحظ ويرى كيف تضمحل طاقتهم بعد الإسلام حتى تتلاشى في بحر "تصوف غنوصي" لا يختلف كثيراً عما كانوا عليه قبل أن يكتشفوا الإسلام، وذلك لأنهم لم يستطيعوا من خلال ذلك التراث المتراكم أن يكتشفوا حقائق الإسلام وخصائصه العالمية بشكل شامل، ولا الفكر الإسلامي المعاصر المكبّل بكل تلك القيود الموروثة عن عنصر التدوين تمكن من أن يقدم لنفسه ولهم تلك الخصائص.

إن غالبية هؤلاء قد اكتشفوا الإسلام من خلال القرآن المجيد فاقتنعوا به وأدركوا أهميته لكنهم - بعد أن يسلّموا - يقدم لهم التراث الإسلامي - كله - باعتباره نصاً موازياً للقرآن بحجة أنه شرح للقرآن والسنة أو فهم لقيم القرآن، وسنة النبي - صلى الله عليه وآله وسلم -، وهنا وجدوا الكثير مما فروا من أديانهم المهجورة من أجل مغادرته والتخلص من مثله كإسقاطات تراث الأمم الأخرى الوثنية وغيرها، أو التمسك بتراث عصور تاريخية غادرتها البشرية منذ قرون.

الفهم المنهجي والجمع بين القراءتين:

الجدل الذي أثير حول صحة إسلام جارودي في الأزهر وغيره" وكان علينا أن نستفيد من طرائقهم في التعامل مع تراثنا وتراثهم، صورة عن مسلم الغد ابن العالمية الثانية، القادم من مختلف الثقافات العالمية البائدة منها والسائدة، إضافةً إلى القادمين من ثقافتنا وتراثنا وخصائصه التراثية.

إذن فعودتنا إلى الكتاب الكريم من جديد للهيمنة به على الواقع تتطلب فهماً شمولياً للكتاب الكريم والواقع معاً، وهو "الفهم المنهجي" الذي يعتبر "الغائب الأكبر" عن فكر وممارسات المسلمين المعاصرين "إسلاميين ومسلمين" حيث غادروه - جميعاً - إلى "السكونية" بمعزل عن إدراك المتغيرات، كما أخذوا إلى "تجزئة النص" بدلاً من قراءته في كليته ووحدته البنائية، والجمع بين قراءته وقراءة الكون.

إذن فنحن في حاجة ماسة إلى تعلم كيفية قراءة القرآن في كليته في تماثل وانسجام مع قراءة الكون الطبيعي في كليته، فهناك آيات طبيعية مبنوثة يكشف العقل نظامها الكلي، وقوانين ارتباطها وصولاً إلى منهجها، وكذلك الأمر مع آيات القرآن حيث يكتشف نظامها الكلي ووحدتها العضوية المنهجية، ولعل هذا يفسر سبب إعادة ترتيب رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لآيات الكتاب الكريم توفيقاً ليتخذ الكتاب صفته المنهجية، بأمر إلهي توفيفي (وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ) "النحل: ١٠١-١٠٢".

وأن التثبيت لا يكون إلا حدثاً ظرفياً للتغلب على زلزلة المواقف، وهذا ينبه إلى اقتران النزول بالأسباب دون أن تكون موجبة له في الأصل، والبشرى في الأسلوب القرآني لا تكون إلا مستقبلية، ولهذا كانت إعادة الترتيب كي يأخذ الكتاب المجيد وحدته المنهجية الكلية ليتوافق الكتاب الكريم ومقتضيات الرجوع إليه، والاستناد إليه مع نمو العقل البشري بحيث تتحقق الوحدة المنهجية التي تعني النظر في الآيات من خلال ناظمها الكلي وضوابط حركتها، سواء في آيات الكتاب أو آيات الطبيعة (وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلُخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلَمُونَ * وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ

حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ
سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) "يس: ٣٧-٤٠".

فالناظم الكليّ ضابط للظواهر الكونيّة، كبيرها كما هو ضابط لصغيرها،
فحتى الذرة لها فلکها، وذلك يتمثل بدوران جزئياتها حول نواتها.

من هنا نبدأ السير في الطريق إلى مغادرة أزماننا الفكريّة وما ترتّب
عليها لنستعيد ارتباطنا المنهجي بـ "الكتاب الكريم" المطلق في وحدته المنهجية،
وذلك بتناول الوحي المحدود الآيات عدداً للكون اللامتاهي في جزئياته، وتناول
المطلق للنسبي، لأنّه الوحي المهيمن على كل العصور (وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ
الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ * ثُمَّ أَوْرَثْنَا
الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ
بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ) "فاطر: ٣١-٣٢" فليس من عصمة
لأحد بعد خاتم الأنبياء والمرسلين، وليس من كتاب مطلق بعد القرآن، وقد
أحاطت الرسالة بكل شيء تبيانا وتفسيرا، والناس بين ظالم لنفسه في تجاوزها،
ومقتصد في التعامل معها، ومنهم سابق بالخيرات التي دُلَّ عليها بإذن الله.

ولكي نصل إلى هذه النتيجة التي نبدأ بها تعاملنا مع القرآن والسنة
تعاملاً منهجياً كان منطلقنا يقوم على ضرورة "أسلمة مناهج العلوم الطبيعية
والإنسانية" بالقرآن نفسه، لنجعل منها مداخلنا إلى فهم القرآن فهماً منهجياً، وهي
عملية مزدوجة ومتبادلة التأثير، فالقرآن يقوّم مناهج المعرفة ويصحح مسارها
ويصدق ويهيمن عليها. ومناهج المعرفة المقوّمة تساعد على الدخول بشكل
أعمق في عالم القرآن الرحيب من ناحية أخرى، وتعين على حسن فهمه، وذلك
بمنطق "الجمع بين القراءتين" الريانيّة والقلميّة، أو الغيبيّة والموضوعيّة، أو قراءة
الوحي وقراءة الكون، كما أمرنا الله تعالى في أوائل الآيات نزولاً (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ

الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * افْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ *
عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) "العلق: ١-٥".

فمن خلال القراءة الجامعة بين آيات الوحي وآيات الطبيعة تتكشف أبعاد "التفاعل والصيرورة" المزيلة لكل سكونية - في الفكر الإسلامي البشري - لا تأخذ بسنن الكون ومنطق المتغيرات الذي تدل عليه آيات كثيرة منها: (تُولَجُ اللَّيْلُ فِي النَّهَارِ وَتُولَجُ النَّهَارُ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَزْرُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ) "آل عمران: ٢٧".

إذن "الجمع بين القراءتين" الربانية والقلمية البشرية، والتأكيد على الصيرورة والتفاعل، والمنطق التاريخي للمتغيرات ندخل إلى عالم الكتاب الكريم بمنهجية واضحة نتجاوز بها ما كان من إشكاليات جرت محاولات حلها وفقاً لمنطق التوفيق والتلفيق، فدفعت - مثلاً - بابن رشد إلى كتابة "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" ولم يتحقق هذا الاتصال الذي عمل ابن رشد عليه حتى اليوم. و دفعت بالغزالي للهجوم على الفلسفة في "تهافت الفلاسفة" أو بتحريم ابن الصلاح للمنطق، أو محاولة استبدال الحد الأوسط في المنطق بحد من القرآن لدرء التناقض بين "النقل والعقل" في محاولات ابن تيمية التي لم تفلح في جعل الذين يلتصقون به، ويزعمون أنهم ورثة علمية يحترمون العقل ولو مجرد احترام، إنه لا بد أن تتم المجاهدة بكلية القرآن وليس بفقهاء جزئيين أو علم أو قضايا جزئية تؤخذ مما ينتقى من الآيات.

إنه ليس المطلوب المجاهدة برد الفعل أو بالدفاع بأنواعه المختلفة عن جزئيات إسلامية، أو دفع شبهات معينة، ولكن المطلوب هو المجاهدة بـ " منهجية القرآن المعرفية" بذات الوقت، فأزمات مناهج العلوم المعاصرة كافة في شكل "الجدلية العلمية" و "الوضعية المنطقية" القائمة على "النسبية والاحتمالية" وكذلك أزمات الأنساق الحضارية العالمية وما فيها من صراعات إنما تنتهي إلى

أزمة واحدة وهي "الحالة التفكيكية" لمناهج العلوم وأنساق الحضارات، وعجز الحضارة الغربية المعاصرة عن "التركيب" الذي يستهدي بالضوابط الكونية التي فصلها القرآن المجيد بكل شيء.

فكان من نتائج ذلك التفكيك مع العجز عن التركيب - علمياً وحضارياً - أن تعززت الفردية الليبرالية العلمانية التي تردت بالإنسان إلى ما كان عليه قبل الرسل، يفسد في الأرض، ويسفك الدماء، ويهلك الحرث والنسل، والله لا يحب الفساد.

فنحن نسعى من منطلق منهجية القرآن لا إلى رفض أو تجاهل العلوم والمعارف الإنسانية القائمة، وتأسيس علوم جديدة، أو بناء أنساق حضارية جديدة، لكننا ندعو العلماء - كافة - إلى إعادة صياغة فلسفة العلوم وفقاً للمنهج القرآني، وتوجيه أنساق الحضارات العالمية بأسلوب غاية في الحيادية يؤدي بإذن الله - تعالى - إلى تحويل العلوم الطبيعية من علوم جزئية وتفكيكية كما هو عليه حالها اليوم إلى علوم كونية وتركيبية تعني بالظاهرة الطبيعية والإنسانية في مجاليهما الكوني كلاً، والكشف عن ارتباطها بالله تعالى، ولا تتوقف على الاقتصار على ما تكشف عنه مناهج وأدوات ووسائل البحث الوضعي أو الموضوعي المحدود، فلنفس قواها الخارقة في عمليات الإدراك وفي تأثيرها السايكولوجي وحتى الفسيولوجي على الغير، وكذلك للطبيعة تفاعلاتها وصيرورتها ما بين حدين لا متناهيين في الكبر ولا في الصغر (إنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ * لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (غافر: ٥٦-٥٧).

فمنهجية القرآن المعرفية على الصعيد العلمي التطبيقي تتجه بالباحثين مباشرةً من الاختبارات الجزئية للظاهرة الطبيعية أو الإنسانية إلى الاختبارات

الكونية التي تشكلت داخلها، فقوانين "التشيؤ" العلمية المعاصرة لا زالت قاصرة عن بحث أي ظاهرة في كونيتها، فغابت عنها الجدلية اللامتناهية في تعاقبها في الخلق، وتفاعلاته وصيرورته البارزة في إخراج حي من ميت، وإخراج ميت من حي، وتنوع ناتج من مركبين: هما الماء والتراب، ووحدة ناتجة من مختلفين: هما ماء عذب وماء فرات ومن كل تأكلون لحماً طرياً.

منهجية القرآن:

إن منهجية القرآن هي حل لـ "إشكاليات العلم المعاصر" نفسه وترقية لبحوثه المنهجية، وجعلها قادرة على أن تنتج فهماً كونياً جديداً لفلسفة العلوم الطبيعية، فهماً يرتبط من خلال العلم بعقيدة التوحيد حيث يتأصل ويتضح معنى الآية (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) "فاطر: ٢٨".

ولا تقتصر منهجية القرآن على دراسة الظواهر الطبيعية التي تستمد مؤشرات الكونية من القرآن، إنما تمضي لتمتد نطاق البحث إلى الظواهر الإنسانية التي تتفاعل مع الظواهر الطبيعية.

فإذا كان العلم المعاصر يتقادم البحث في هذا الإطار الكوني أو يتقادم البحث في الظواهر المعقدة، فإن مهمة "منهجية القرآن" من خلال جهود العلماء والباحثين المسلمين الواعين بها كسر هذا الحاجز.

وبهذا نصل إلى البشرية بالطريق العلمي وفي دائرة النسق الحضاري، فهذا الدين قائم على كتاب منهجي مطلق، ودعوة عالمية شاملة، وحيث قصرنا في الذهاب إلى الآخرين بمنهجيتنا وعلومنا، فقد بقي المجال مفتوحاً للآخرين لمأواه بمنهجيتهم وعلومهم مستصحبين نسقهم، وفُرض علينا مغادرة نسقنا العمراني التوحيدي إلى نسقهم ذلك لتتم لهم الهيمنة على المستوى الحضاري العالمي بالشكل الذي يعاني الجميع منه، إنه لا بد لنا من اكتشاف ذاتنا، والوعي

على ما أنعم الله به علينا من إمكانات عالمية ومنهجية قرآنية، لا تسمح أيّ منهما أن نتغلق على أنفسنا، أو نتخلى عن مهمة الشهادة على الناس.

الاجتهاد الجماعي والعمل الجماعي:

هناك من المصلحين من تناول جانب التفسير يستصفيه من الإسرائيليات، والأساطير والخرافات، وهو جهد ضروري، وهناك من تناول طبائع الاستبداد السياسي، وعالج البعض أصول الحكم، وكلها جهود مطلوبة، وعرفنا من بين هؤلاء عدة مصلحين يمكن متابعة جهودهم العامة في مصادر شتى عبر العصور.

غير أن مجموعة كبيرة من الناس ممن تقود بحوثهم وجهودهم الفكرية إلى إصلاح البنية الفكرية نفسها لم يعالجوا بعد إطار إصلاح مناهج الفكر لدى المسلمين، وأعني بهم أولئك الذين يبحثون في علوم اللغة، ومناهج الاجتماع والتاريخ، وإشكاليات عصر التدوين المختلفة، وحتى أولئك الذين يبحثون في إشكاليات مناهج العلوم المعاصرة بطريقة معرفية.

من هنا تبدو أهمية القول بضرورة "الاجتهاد الجماعي" لا باعتباره مفهوماً يفترض إلغاء المميزات الإدراكية والاستنباطية الفردية بين الباحثين، فكلّ ميسر لما خلق له، ولكن باعتباره مفهوماً قائماً على تكامل فروع البحث المعرفي ضمن الإطار الكلي لمعالجة الظواهر الإنسانية والطبيعية، فالباحث اللغوي الذي ينفذ إلى دلالات النص ويراجع استخداماته في مراحل تاريخية مختلفة يغني جماعية الاجتهاد ويضيف إليها، كما يغنيها الباحث الآخر في الإنسانيات، وذلك في بحثه في ثقافات المجتمعات الرعوية والزراعية جنباً إلى جنب مع المحقق التاريخي وعالم الآثار وغيرهم حين يختص الأمر بمراجعة تجارب الأقوام والأمم والحضارات البائدة.

إن "المنهجية" تفترض بمنطقها الكليّ تعدد البحوث والدراسات وتكاملها لتشخيص الواقع الموضوعي والتعمق في فهم دلالات النصّ، واسترجاع الموروث بطريقة تحليلية نقدية تستنطقه من داخله، وعلى هذا النحو نأمل أن تشكل جهودنا قناة قادرة على ربط الجهود العلمية المتنوعة والمتعددة، والتنسيق بينها لتؤدي ثمرة جماعية أولاً في تحقيق التوجه القرآنيّ داخل الفروع العلمية المختلفة وانطلاقاً من الوحي، كأسلمة علم النفس، والاقتصاد، والاجتماع، والعلوم الطبيعية، بمنهجية القرآن، والجمع بين القراءتين - كما ذكرنا - وفي أسلمة هذه المناهج والعلوم بالقرآن ومنهجه، والدخول بها إلى القرآن فتستفيد العلوم من الوحي حلوّاً لمشكلاتها، ويحسن المتعاملون مع النص فهمه وإدراكه من خلال تلك الأبعاد المعرفية وملاحظتها.

فإصلاح مناهج الفكر مقدمة لتصحيح الممارسات المعرفية ولا يقتصر دورها بالضرورة على إعادة البحث في ذات المنطلقات التي تناول بها الأوائل القرآن والسنة وضوابط الاجتهاد، فالضوابط نفسها تختلف الآن اختلافاً كبيراً بحكم تطور مناهج المعرفة وأدوات البحث المتعلقة بالطريقة الإدراكية للإنسان، فثمة من يدرك الأمور في أعدادها وهناك من يدركها في ثنائياتها المتقابلة، كما أنّ هناك من يدركها في وحدتها الجامعة، وثمة من يعالجها بالتفسير الوصفيّ، وهناك من يعالجها بالتحليل المعرفيّ.

إن هذا "الاجتهاد الجماعيّ" المتّسع لكل مركبات الواقع ومناهج المعرفة يقلص لدينا حالات الشعور بإمكانية الإصلاح بالجهود الجزئية مثل إصلاح القضايا الاقتصادية في واقع مركب وشديد التعقيد، أو معالجة بعض القضايا الاجتماعية، أو تحويل عمليات الإصلاح إلى عمليات فردية.

إن تجاربنا وإن كانت لا تزال محدودة على مستوى العمل الجماعيّ، وفي الإطار الفكريّ لكنّها قد كشفت لنا بوضوح عن عمق الأزمة واتساعها

وجعلتنا أكثر يقيناً بضرورة الجماعة الواسعة في الجهد والاجتهاد لتغيير الواقع الفكري والثقافي لأمتنا، وما بني عليه سياسياً وفكرياً واجتماعياً واقتصادياً وفي واقع محلي وإقليمي ودولي معقد، وفي إطار حضاري عالمي متغير.

قضايا المفاهيم:

إن معالجة آية أزمة من أزمات أمتنا والعالم - اليوم - لا بد أن يتم من داخل "البنائية القرآنية" فهو "تبيان لكل شيء" ثم من "منهجية السنة النبوية الكلية" في الفهم والبيان والتطبيق، فمفاهيمنا التي تجتالها "العولمة" واحداً بعد آخر، وتحاول تدميرها يجب الكشف بالقرآن عن أهميتها وترابطها ومنها مفهوم "الجهاد" فهو مفهوم عبقرى كسائر مفاهيم القرآن يمتد ليغطي مساحة كبيرة جداً من المعاني والمحددات والوسائل والأدوات والمراتب والمستويات حتى ليكاد يزاحم الإيمان في اتساعه وشموله، وإذا كان الإيمان بضعاً وسبعين شعبة كما في الحديث الشريف فإن شعب الجهاد تكاد لا تنزل عن ذلك كثيراً، فهو يتسع قرآنيًا ويتسع حتى يغمر السلوك الإنساني - كلاًه - للأسرة والمجتمع والدولة والفرد. ويضيق في بعض النصوص والمواقف حتى يصير مرادفاً للقتال، ولذلك كان "الجهاد" فريضة محكمة، وسنة دائمة إلى يوم القيامة، لا يمكن أن تخلو الحياة من بعض أنواعه ومراتبه مهما كانت الظروف ومهما تغيرت الأحوال، وهو لا يتوقف على القتال والسلم ولا على الحرب، إذ هو سارٍ وجارٍ في سائر الأحوال. إنه مفهوم متصل تمام الاتصال بمقاصد الشريعة وبالقيم العليا الحاكمة:

التوحيد التركيزية العمران

فكل قصد، أو نية، أو فكر، أو اعتقاد، أو عمل، أو قول، أو تخطيط يصدر من أهله يستهدف تعزيز هذه القيم الحاكمة أو المقاصد العليا فهو

"جهاد" ولذلك فإنه لا يندرج بأية حال في إطار قضايا الاستعلاء الذاتي لقوم أو دولة أو حكومة أو جماعة سياسية. وبالتالي فإن سائر المقاصد الشرعية الأخرى المنفردة عن هذه القيم الحاكمة والمندرجة تحتها تتوقف في وجودها أو تحقيقها أو تعزيزها أو حمايتها على نوع من أنواع "الجهاد". والجدل التاريخي الذي دار ولا يزال دائراً حول ما هو الأصل في العلاقات الإسلامية أهو الحرب أم السلام، القتال أم السلم؟. يبدو أنذاك - قليل الأهمية - لأن كلاً من الحرب والسلم حالات متداولة في إطار "جدلية الحياة" كالصحة والمرض، والجهاد يستوعب الحالتين ويتجاوزهما. والتزام الفقهاء بتحديد "الأصل" في كل شيء التزام اقتضته الصناعة الفقهيّة، فهو كالفريضة في موقعها من البحث العلمي كمنطلق. واذلك فإن تحديد ما هو أصل، وما هو غير أصل كان ينبغي أن يرتبط بـ "القيم الحاكمة"، والقيم المبنية عليها، والمنبثقة منها. وكذلك المحددات المنهجية القرآنية من "عالمية الخطاب" و "حاكمية الكتاب" و "ختم النبوة" و"شريعة التخفيف والرحمة". فالأرض من حيث كونها ميداناً لفعل العمران واحدة، والبشر من حيث كونهم مستخلفين لتحقيق العمران أمة واحدة، ثم تنقسم الأرض من حيث كونها داراً إلى "دار إجابة" و "دار دعوة" وكلاهما "دار إسلام"، وينقسم البشر من حيث موقفهم العمرانيّ، وتوافر شروط العمران فيهم إلى "أمة إجابة" و "أمة دعوة" يسود بينهما التفاهم والانسجام، ويكون "الجهاد" آنذاك هو ذلك التفاعل والجدل المستمر بين "الإجابة والدعوة" والحركة الدائمة بين الفريقين لتحقيق "القيم الحاكمة" و"المقاصد العليا" في التوحيد والتزكية والعمران.

الوسطية الإسلامية وأمان الإنسان

آية الله الشيخ محمد علي التسخيري¹

¹ - فقيه معاصر وكاتب ومحقق إسلامي بارز ونائب الرئيس لمجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة، والأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، والمشرف على مجمع الفقه الإسلامي (الهند)، له بحوث فقهية ممتازة كتبها على دعوة من مجمع الفقه الإسلامي (الهند) حول بعض القضايا المعاصرة.

من الواضح لدى كل دارس للإسلام، أنه حدد الهدف من خلقه كل المخلوقات، وهو كمالها أي تحول طاقاتها الذاتية الكامنة بالقوة إلى ظواهر فعلية، بل إن هذا هو ما يدركه الوجدان الفطري حينما يلاحظ التخطيط الإلهي لهذا الكون والتنسيق والهدفية في الخلق.

وبالنسبة للإنسان يحدد القرآن هدف خلقته بوضوح أكبر حين يعلن (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)^١، مما يوضح أن تكامل الإنسان يتم كلما تأصلت صفة العبودية لله تعالى فيه كفرد، وأوج كمال الفرد يتمثل في النبي، وأرقى صفة تمنح للنبي أنه (نعم العبد).

يقول تعالى: (ووهبنا لداوود سليمان نعم العبد إنه أواب)^٢.

وحين يشهد المؤمن لرسول الله سيد البشرية بالرسالة يقدم العبودية أولاً فيقول: (أشهد أن محمداً عبده ورسوله) وينعكس هذا على الإنسان كمجتمع حيث يعمل عباد الله الصالحون وطليعتهم هم الأنبياء على إقامة المجتمع العابد.

(ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت)^٣. هكذا إذن تكون المسيرة الصحيحة المتوازنة المتكاملة للبشرية ضمن خطين: خط العبادة وخط اجتناب الطاغوت، وهما الناتجان الأساسيان من حالة العبودية المطلقة لله تعالى.

فنحن هنا نواجه تفصيلاً وتوضيحاً أكبر للعبودية يتمثل في (العبادة) و(رفض الطاغوت).

ولكن ماذا يعنيان؟

^٢ - الذاريات: ٥٦.

^٣ - ص: ٣٠.

^٣ - النحل: ٣٦.

إن العبادة في مفهومنا الإسلامي باختصار تعني تعبيد الحياة لله (تعالى) وتنفيذ أوامره ونواهيه.

(يا أيها الذين استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم)^١. وهذا المعنى يشمل العبادة بالمعنى الأخص كالصلاة والصيام، ولا يلخص الحياة فيها بل تتحول الحياة كلها الى مسجد وصلاة.

أما الطاغوت: فهو باختصار المتجاوز للحد الوسط في تصور الاسلام، المتعدي عليه، والطغيان هو تجاوز الحد كما يقول الراغب^٢ ولذا قال تعالى: (إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية)^٣.

والوسطية الإسلامية تعني: العدل، والتوازن، والحكمة ووضع الشيء في موضعه بما يحقق الهدف منه، وليس المقياس الكمي، وإذا كانت الأمة الإسلامية هي الأمة الوسط (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً)^٤، فإنما لأنها الأمة القدوة والأسوة الحضارية للأمم بعد أن تقتدي بالرسول الأسوة.

وإذا راجعنا كل المفاهيم التي ينفر منها الإسلام وجدناها تخرج عن الحد الوسط بهذا المعنى: مفاهيم: الإلحاد والشرك والفاحشة والتهور والإسراف وأمثالها بل حتى المفاهيم السلبية كالرهينة والبخل والجبن واللامسؤولية، هي نوع من أنواع تجاوز الحد أو فلنعبّر بعدم الالتزام بالحد الشرعي.

فالمعيار هو الحد الإنساني الذي ارتضاه الله تعالى، وربما أدركناه بوجودنا لوضوحه كالطبيبات والخبائث، ولكن المنظار الإلهي يعطينا صورة كاملة عن الحد الوسط أو فلنعبّر بالحد الطبيعي الذي يعني الخروج عنه خروجاً

١- الأنفال: ٢٤.

٢- مفردات الراغب، ص ٣٠٥.

٣- الحاقة: ١١.

٤- البقرة: ١٤٣.

عن الذات ونسيانها، وهنا يأتي هذا التعبير الإلهي الجميل (نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون)^١، تماماً كما تفسق النواة حين تخرج عن موقعها الطبيعي فتسميها العرب نواة فاسقة.

والأمن البشري على مدى التاريخ مهدد من قبل الطغاة والفاستقن. ذلك أننا لو نظرنا من عل إلى كل أنهار الدماء والدموع والاعتداء على النسل والحرث والعقل والانسانية فإننا بكل سهولة نستطيع أن نرجعها إلى مظهرين من مظاهر الطغيان هما كما يعبر الشهيد الصدر:

مشكلة الضياع واللائنتماء، ومشكلة الغلو في اللانتماء بتحويل الحقائق النسبية إلى مطلقات، والتعبير الإسلامي عنهما هو (الإلحاد) و(الشرك)، وهما يلتقيان في نقطة واحدة أساسية هي (إعاقة حركة الإنسان في تطوره عن الاستمرار المبدع الصالح)^٢ أما العلاج فهو الإيمان بالله الواحد والمسؤولية تجاهه.

إن اللإيمان أو الإيمان بالوثنية هما حالتا طغيان أو فلنعبّر: هما سببان عظيمان للطغيان، فإما أن تنتفي المسؤولية في حالة اللانتماء أو تتضخم الصورة الوثنية للذات أو للحجر أو للحاكم أو للأسطورة أو للمنصب أو للمال أو للقوة أو للشهوة. وكلها أمور نسبية يحولها الجهل إلى أمور مطلقة. وحينئذ يكون الدمار، ويكون التهديد العظيم للأمن الإنساني بثتى أنواعه.

إننا نستطيع أن نتصور أنماطاً شتى من الأمن للإنسان فهناك (الأمن الفكري والاجتماعي، والأخلاقي الإنساني والعائلي والصحي والبيئي والسياسي والاقتصادي وغير ذلك).

والطغيان وتجاوز الحد والإفراط والتطرف يهدد هذه الأنواع جميعاً.

١- الحشر: ١٩.

٢- الفتاوى الواضحة، ص ٥٩٥.

ونحن نعلم أن فرعون يمثل نموذج الطغيان في النصوص القرآنية (إذهبا الى فرعون إنه طغى)^١، (وإن فرعون لعال في الأرض وإنه لمن المسرفين)^٢، فحتى الإيمان يحتاج إلى إذن منه (قال فرعون آمنتم له قبل ان آذن لكم)^٣، وكان فرعون رمز التهديد للوجود الشعبي والنسل والخلق، يقول تعالى: (إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين)^٤. وكان رمز الاستخفاف بالأمة (فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوماً فاسقين)^٥.

وربما كان من نافلة القول بعد هذا أن نتحدث عن دور الإسلام في تحقيق الأمن للإنسان بشتى أنواعه بعد أن عرفنا رفضه لكل الأساليب الطاغوتية الفرعونية جملة وتفصيلاً. فهو يعمل على توفير الأمن الأخلاقي من خلال نظامه الأخلاقي والتربوي (هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم)^٦ وهو وهو ينفي كل ما يلوث الجو الإنساني الخلقى عبر تحريمه المفاصد الخلقية التي تميت إنسانية الإنسان.

كما يعمل على توفير الأمن الاجتماعي من خلال إقامة البناء العائلي ونفي كل ما يوجه الغرائز نحو التحلل أو الإشباع الخاطيء، ومن خلال تقديمه

١- طه : ٣٢.

٢- يونس: ٨٣.

٣- الأعراف: ١٢٣.

٤- القصص: ٤.

٥- الزخرف: ٥٤.

٦- الجمعة: ٢.

نظاماً للعلاقات الاجتماعية المتعالية ونفيه كل ما يمزق الأمة من مقاييس مادية، كاللون واللغة والعنصر والقبلية والجغرافيا وغيرها، وكذلك من خلال ضمانه لكل حقوق الإنسان في الوجود والكرامة والحرية والضمان الاجتماعي والاقتصادي، ورفضه كل عوامل التهديم كالبخل والغصب وأكل المال بالباطل وتمركز الثروة والإسراف والتبذير والحراية والبغي والقتل وغيرها، وكلها تتعاون لتحقيق الهدف، كما يعمل على ضمان المشاركة الشعبية السياسية من خلال مبدأ الشورى ومبدأ الولاية المتبادلة وتعميم المسؤولية ولا نريد أن نستمر في هذا العرض وهو واضح صريح.

إن الإسلام يعمل على المستوى الحضاري لتحقيق الأمن والسلام العادل للبشرية منطلقاً من مبادئه الإنسانية، وحتى لو اضطر للحرب فإنه يشنها حرباً نظيفة لا رد فيها إلا على المعتدي أما الأبرياء فلا ينالهم شيء بل وحتى الطبيعة تبقى آمنة سليمة.

يوصي الرسول عليه الصلاة والسلام وعلى آله وصحبه، أصحابه فيقول (سيروا باسم الله وبالله وفي سبيل الله، وعلى ملة رسول الله، لا تغلو ولا تمثلوا، ولا تغدروا، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا صبياً ولا امرأة، ولا تقطعوا شجراً إلا أن تضطروا إليها...)^١.

إن الأمن البيئي والطبيعي والحيواني مضمون إسلامياً وإن قاعدة (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) قاعدة عامة تمنع الإضرار بالبيئة بلا ريب، لأنه إضرار بكل البشرية، وإن الإسلام يجعل الطبيعة مسخرة للإنسان نفسه فعليه أن يشكر نعمتها ولا يكفر بها، (وأتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار)^٢.

١- كنز العمال، ج٤، ص٢٢٣، والكافي، ج٥ ص ٢٧، وغيرها.

٢- إبراهيم: ٣٤.

وحتى علاقات الحب والعواطف قد تقوم بين المسلم والطبيعة، فيمر الرسول الكريم (ص) على جبل أحد، فيقول: (هذا جبل أحد يحبنا ونحبه)^١. ويبقى الوعد الإلهي قائماً في خلد المسلم هدفاً يسعى إليه حثيثاً، إذ يقول تعالى: (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون)^٢.

إنه المجتمع الخليفة الآمن العابد، الآمن من العدو الخارجي والداخلي، وإنه هدف الأنبياء وقد تحقق: عبادة وأمن من الطاغوت. والحقيقة أننا إذا فسرنا الإرهاب بالمنطق الإنساني العام بأنه (كل عمل لا ينسجم مع الوجدان الإنساني من حيث الوسيلة أو الهدف ويهدد الأمن بشتى أنواعه) فسنجد أن الإسلام يقف بقوة ضده بل ويعمل على اجتناب جذوره من الأساس.

ومن الطبيعي أن نقول هنا: إننا لا نستطيع أن نقضي على المعلول مع الإبقاء على العلة.

إن معظم ما نشاهده من مظاهر الإرهاب يعود إلى عوامل كثيرة منها:
أ . انتشار الجهل وروح التعصب الأعمى والنظرة الظلامية للعالم.
ب . انتشار الفقر والجوع والحرمان، وكاد الفقر أن يكون كفراً.
ج . انتشار الظلم والاستبداد والقهر والعنف وسلب حقوق الإنسان ومصادرة حرياته المشروعة.

١- روته الصحاح.

٢- النور: ٥٥ . ٥٧.

د- فقدان الوازع المعنوي وتدني المستويات القيمية وانتشار الروح الحيوانية الجشعة العمياء.

فما لم توضع الخطط العالمية المخصصة للقضاء على هذه العلل أو التخفيف من وطأتها فإنها سوف تظل تزرع الإرهاب.

والأنكى من كل ذلك أن نجد الدول العظمى التي ارتبط تاريخها بالحروب والدمار والإرهاب على رأس قائمة محاربهته وهي حتى في حربها المفروضة ضد الإرهاب ترتكب أبشع أنواع الإرهاب وتدعم نظاماً إرهابية فاشية مثل النظام الصهيوني الإرهابي بكل ما في هذه الكلمة من معنى.

ومن هنا فقد دعونا في لقاءات أخرى إلى عمل على المستويين العالمي والإسلامي، وهو:

الموقف المقترح على الصعيد الدولي:

وكخطوة استراتيجية من أجل ردع الإرهاب بكل أشكاله ومضامينه ومصادره، نرى ضرورة قيام منظمة الأمم المتحدة بالتصدي لهذا المشروع وتبنيه، شريطة إحداث آليات جديدة تحول دون قيام الدول الكبرى بحرف المشروع باتجاه مصالحها الخاصة، وممارسة الضغوطات على المنظمة لتسير طوع أهدافها الاستكبارية. ومن هنا يمكن لمنظمة الأمم المتحدة أن تكون مرجعاً عالمياً للحملة الشاملة ضد الإرهاب وفرض السلام العادل في الأرض. ونرى أن مقدمات هذه الحملة تتمثل في:

١. المساواة في الحقوق والواجبات بين الدول العضوة في منظمة الأمم المتحدة، ومنع هيمنة دول أو أكثر على قراراتها، ولا سيما ما يرتبط بالآلية غير العادلة التي يضع مجلس الأمن الدولي قراراته من خلالها . فهذه الآلية تسببت مثلاً في استمرار الإرهاب في أكثر من بقعة من بقاع

العالم، ولاسيما في فلسطين، إذ استخدمت الولايات المتحدة الاميركية حق الفيتو عشرات المرات لمنع إصدار قرار من مجلس الأمن الدولي يكبح جماح الإرهاب الصهيوني.

٢. رفع الظلم عن الشعب الفلسطيني والشعوب المجاورة للشعب الفلسطيني، والتي تتعرض للانتهاكات والإرهاب من قبل الكيان الصهيوني.
٣. إحداث آلية دولية تمنع استمرار دعم الدول الكبرى للأنظمة والكيانات الدكتاتورية والعنصرية، وكذلك المنظمات والجماعات الإرهابية.
٤. محاربة الفقر والجهل والتعصب الأعمى والمرض وكل مظاهر التخلف وكذلك أمراض المدنية الحديثة، ووسائل الإعلام والفن التي تشجع على العنف، والعنصرية وتضعف المعنويات والقيم الأخلاقية على مستوى العالم أجمع؛ لأنها تمثل الأرضية الطبيعية التي تترعرع فيها النزعات الإرهابية.

ويتم العمل بدلاً من ذلك على:

- أ. تعميم منطق الحوار بين الحضارات والأديان:
- ب. تشجيع الديمقراطية المنسجمة مع القيم؛
- ج. المساعدة على تنفيذ برامج التنمية في العالم؛
- د. تقوية المنظمات الدولية وحذف عناصر الهيمنة فيها؛
- هـ. الارتفاع بالمستوى المعنوي والقيم الأخلاقية وتعميق دور الدين في ذلك واحترام الأدوار العائلية في عملية البناء الاجتماعي؛
- و. توجيه الحالة المعلوماتية لخدمة البشرية؛
- ز. أنسنة الفن واستخدامه لصالح الأهداف العليا وغير ذلك.

٥ - الحيلولة - بكل الوسائل - دون استغلال الدول الغربية الكبرى للأحداث وتحويلها إلى صراع حضارات وحرب بين الأديان وتصفية حسابات مع بعض الأنظمة، على حساب الشعوب.

٦. تخفيف معاناة شعب أفغانستان، والعراق، ودعمهما بالغذاء والكساء والملجأ والدواء وغيرها من وسائل العيش والعمل على تحقيق الانسحاب التام للقوات الأميركية وغيرها وعودة الحكم الى أهله.

٧. استمرار الحوار بين عقلاء البشرية من أتباع الأديان والحضارات والمذاهب، وتكثيفه وتعميقه، بهدف خلق رأي عام عالمي يمارس دوره في نشر العدالة والسلام والمحبة بين جميع شعوب العالم.

ولاشك أن السلام الذي ننشده وتنشده البشرية هو السلام العادل الذي تتكافأ فيه الفرص، ويعطى كل ذي حق حقه، وينصف فيه المظلوم، ويعاقب المعتدي. إذ أن السلام العادل هو الكفيل فقط باقتلاع جذور العنف والإرهاب، أما السلام المفروض وغير العادل فهو التسطيح للمشكلة والإبقاء عليها ناراً تحت الرماد؛ لأن المجرم يتساوى فيها مع الضحية، وتضيع جراه الحقوق، وتكون سياسة الأمر الواقع هي الحكم. وبالتالي ستعود أعمال العنف كما كانت وربما بكثافة أكبر. وهذا مايجعل السلام غير العادل سبباً في استمرار المشاكل وبؤر التوتر، وهو ما نشهده في أكثر من بقعة من بقاع العالم.

الحل على مستوى الأمة:

إن الحل على مستوى يكاد يكون من الواضحات ويتركز على مايلي:
أولاً: رفع مستوى الوعي لدى جماهير أمتنا في مختلف المجالات (فهم الإسلام وأهدافه، فهم الواقع القائم، فهم الموقف).

ثانياً: العمل على تعميم تطبيق الشريعة الإسلامية في كل الشؤون الحياتية.

ثالثاً: تطبيق عملية تربية شاملة لمختلف قطاعات الأمة وفق تعاليم الإسلام.

رابعاً: العمل بكل ما من شأنه توحيد موقف الأمة عملياً ولا نريد لهذا العمل أن يكون خيالياً، كما لا نريده أن يكون استسلامياً بل يجب أن يتبع المنهج الوسطي الواقعي على ضوء الأهداف المرسومة.

خامساً: العمل على تقوية المؤسسات الشمولية الإسلامية وإيجاد مايلزم إيجاده، ومنحها حرية أكبر في التحرك عبر آليات جديدة وفاعلة وواعدة.

سادساً: وضع خطة شاملة للاستفادة الأفضل من الإمكانيات السياسية والاقتصادية والإعلامية والجغرافية والمادية والطاقات الجماهيرية والعلمية والثقافية وتعبئتها في عملية المواجهة.

سابعاً: العمل على حل، أو تغافل أو تأجيل بعض النزاعات الجانبية أو الثانوية خدمة للهدف الأهم واستجابة لقضية التزاحم في الأولويات.

ثامناً: الشد من أزر الأقليات المسلمة – وتبلغ حوالي ثلث مجموع المسلمين في العالم – بالتأكيد على وجودها أولاً ووحدها ثانياً وهويتها ثالثاً، وتقوية مجالات التلاحم بينها وبين الأمة الأم.

تاسعاً: التركيز على دعم مؤسساتنا الخيرية ومؤسسات الإغاثة والدعوة، وعدم تركها في مهب الريح وعدم انزلاقها في مداخل الخلافات الجانبية والمذهبية والسياسية.

عاشراً: الاحتفاظ بأصالة التعليم واستقلالية المؤسسات التعليمية وعدم الخضوع للضغوط الخارجية لتؤدي دورها المطلوب على وجه أتم.

حادي عشر: الاستفادة الأفضل من المؤسسات والمنظمات الدولية الأخرى غير الحكومية لصالح قضايانا العادلة.

ثاني عشر: الوقوف بحزم وتخطيط في قضايانا المصيرية وأهمها قضية فلسطين. وفي هذا المجال نقترح:

١. تضافر كل الجهود الإسلامية لإفشال خطط شارون لتركييع الشعب الفلسطيني وإنهاء الانتفاضة الباسلة بدعم صموده وانتفاضته الباسلة ومقاومته الشجاعة.

٢. القيام بحملة لدعم المنكوبين وترميم الخراب وتكليف كل دولة غنية بسد جانب منه.

٣. ضرورة التأكيد على كون القضية الفلسطينية إسلامية وتعبئة كل الطاقات الإسلامية لذلك.

٤. ضرورة اتخاذ كل الخطوات والاستفادة من كل الإمكانيات القانونية والمحافل الدولية لفضح جرائم الصهيونية.

٥. عدم السماح لأمريكا للاستفراد بالقضية وأمثالها، وعدم الاعتماد على الحلول الأميركية.

٦. لزوم التفكير الجدي للعودة لنظام المقاطعة الشاملة للكيان الصهيوني الغاصب ومن يدعمه بل وتنفيذ المقاطعة الشعبية فوراً.

٧. لزوم تفعيل الدور السياسي لمنظمة المؤتمر الإسلامي في هذا المجال خصوصاً في مجال المطالبة بتنفيذ القرارات الدولية.

٨. لزوم العمل دولياً على وضع تعريف شامل للإرهاب والتفريق بينه وبين المقاومة المشروعة.

٩. ضرورة إعطاء الغطاء الشرعي للمقاومة الفلسطينية.

١٠. لزوم الاستفادة الفعالة من إمكانات المنظمات غير الحكومية على غرار ماجرى في مؤتمر (دوربان) في جنوب أفريقيا.

الإرهاب

الدكتور وهبه مصطفى الزحيلي

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه،
وبعد،

فهذه أجوبة عن سبعة أسئلة لبيان الموقف الإسلامي التشريعي من الإرهاب بالمعنى المعاصر، بغية إعلان الحقيقة، وإبطال التهم التي تروّجها أجهزة الإعلام الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، وإظهار الحكم الشرعي الثابت لكل المسلمين وغيرهم حول هذه المشكلة، حتى يتبين للمنصفين أن الإسلام شرعاً وممارسة لا يقر معنى الإرهاب المعاصر بكافة أشكاله، وأن المسلمين المؤمنين بحق لا يمارسون أي سلوك إرهابي، فإن تورط بعضهم

بشيء من التصرفات الشاذة، فذلك بسبب دوافع خارجية تدفع بعض الجهلة والشذاذ إلى سلوكيات جنائية في غيبة العقل والوعي نتيجة تعاطي المخدرات أو المسكرات، وسنعرف من خلال هذه الأجوبة ضرورة معرفة الإرهاب بالمفهوم العلمي الصحيح، لا بالمعنى الذي تريد أمريكا والصهيونية العالمية أو غيرها تزويجه من غير دليل مقنع، وإنما هو في الواقع يصادم الشرائع الإلهية والدولية والمنطقية.

ما هو تعريف الإرهاب وحقيقته من وجهة النظر الإسلامية ؟

الإرهاب في اللغة العربية: التخويف أو الترويع ونشر الرعب أو الفزع، وهذا المعنى مشروع في أثناء الجهاد أو القتال المشروع وفي ساحات المعركة لتحقيق النصر على العدو، وهو شيء مقبول ومعقول؛ لأن المقاتل أياً كان اعتقاده أو مذهبه يريد انتزاع النصر في المعارك الحربية ويخشى الهزيمة، وهو المراد من الآية الكريمة: [وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ] [الأنفال: ٦٠] أي إن الاحتكام للقوة والقهر في ميدان المعارك أمر طبيعي ومنطقي وبدهي.

وهذا المعنى هو الذي يحمل الدول المعاصرة على تكوين جيوش قوية، وامتلاك مختلف أنواع الأسلحة الرهيبة والمتطورة، لردع العدو، وإهابة الآخرين، كيلا يفكروا في الاعتداء على بلادهم أو المساس بحقوقهم.

ومن أهم شرائط الجهاد المشروع في الإسلام أن يكون معلناً من قيادة الدولة المسلمة لا من الأفراد.

أما في المفهوم المعاصر للإرهاب: فهو كل اعتداء أو تخويف أو تدمير، أو مساس بمصالح الدول، بغير حق، دون وجود حرب فعلية أو معلنة.

وحيئنذ يختلف الإرهاب بمفهومه الشائع الآن عن الجهاد الذي هو حرب مشروعة، ولا يكون إلا بحق، فالجهاد يلزم وجود الحق، أما الإرهاب فليس بحق.

لكن بعض الدول الحديثة ولا سيما الدول الكبرى تجعل الإرهاب غير مشروع سواء كان بحق أو بغير حق، في حال المقاومة والدفاع أو غير ذلك. وحيئنذ يختلف معنى الإرهاب عند الأقوياء الحاليين عن معناه الصحيح في الإسلام وفي المنطق والعقل ولدى فقهاء القانون الدولي.

فالإسلام أو المنطق أو القانون الدولي يقر كل منها فكرة الإرهاب في حال الدفاع المشروع عن الحقوق والحدود والبلاد المغتصبة أو المعتدى عليها، فتكون **مقاومة العدوان** مشروعة، أما الاعتداء بغير حق فليس مشروعاً، كما يدل التعريف السابق.

ويؤيده أن الإرهاب في مصطلح فقهاء القانون الدولي العام هو: عمل عنيف وراه دافع سياسي، أيأ كانت وسيلته، يؤدي إلى نشر الرعب والهلع في قطاع معين من الناس، شريطة أن يتعدى العمل الموصوف حدود دولة واحدة أو دول أخرى، سواء ارتكب العمل الموصوف في زمن السلم أو في زمن النزاع المسلح^١.

أي إن الإرهاب في المفهوم الدولي المحايد يشمل مختلف أنواع الإرهاب المنظم: الفردي، والدولي، والسياسي، والمصلحي، والاقتصادي، والاعتقادي أو المذهبي، وقد يكون له أكثر من سبب، ونتيجته واحدة وهي: إحداث الذعر والخوف في بعض الأوساط، أو التخريب، سواء كان مبتدئاً أو إرهابياً مضاداً إذا لم يكن دفاعاً عن النفس أو المال أو الوطن أو الكرامة؛ لأن

^١ - الإرهاب الدولي - دراسة قانونية ناقدة، أ.د. محمد عزيز شكري العميد السابق لكلية الحقوق بجامعة دمشق (ص ٢٠٤)، ط دار العلم للملايين، ١٩٩١م.

المدافع محق في فعله، ومعدور في ردّ عمله، وهذا يعني أن الإرهاب عمل غير مشروع في دوافعه ومناهجه وأساليبه وغاياته، وأما المقاومة فهي: حق مشروع للدفاع عن الوجود والنفس والوطن والكرامة، والمال، وسائر الحقوق المقررة. وبه يتبين أن الإرهاب الدولي أو المحلي هو: كل عنف أو اعتداء أو إجرام ليس له مسوغ شرعي، لأسباب سياسية، أو لمحاربة نظام جائر، أو لدوافع اعتقادية أو وطنية.

وهذا المعنى هو الذي يقره الإسلام، وهو يلتقي مع مفهومه عند العقلاء، وعند المعتدلين من فقهاء القانون الدولي؛ لأن الشريعة الدولية أو ميثاق الأمم المتحدة الحالي يقر كلاهما مبدأ الدفاع عن النفس والوطن. وبراهين ذلك من وجهة النظر الإسلامية كثيرة، منها قول الله تعالى في بيان ضابط الجهاد المشروع وهو رد العدوان: [وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ]^١ أي إن القتال مشروع للدفاع ورد الاعتداء، وغير مشروع في حال بدء العدوان إي إلحاق الظلم والجور أو الأذى بالآخرين دون وجه حق.

ومنها الحديث النبوي الثابت وهو: {لا يحل لمسلم أن يروّع مسلماً}^٢ أي وإن كان هازلاً كإشارته بسيف أو حديدة أو أفعى، أو أخذ متاعه، فيفزع لفقده، لما فيه من إدخال الأذى والضرر عليه، والمسلم: من سلم المسلمون من لسانه ويده^٣. هذا ما يقوله شراح الحديث. وهو أيضاً يشمل المسلم وغير المسلم، لأن

^١ - سورة البقرة [١٩٠].

^٢ - حديث حسن رواه الإمام أحمد وأبو داود والطبراني عن رجال من الصحابة أنهم كانوا يسيرون مع النبي صلى الله عليه وسلم، فنام رجل منهم، فانطلق بعضهم إلى حبل معه فأخذه، ففزع، فذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم.

^٣ - فيض القدير ٦/٤٤٧.

كلاً منهما إنسان كَرَّمه الله، وسان حقوقه في نفسه ودينه وعقله وعرضه وماله، ولأن الإسلام صان جميع حقوق الإنسان أياً كان دينه أو مذهبه، وكذلك حرَّم الإسلام كل ألوان الاعتداء على أي إنسان، لأن الاعتداء في حد ذاته جناية أو جريمة، لا يقرها أي دين أو ملة سماوية.

٢- من الواقع أن الحكومات في بعض الأحيان لا تعامل جميع الفئات التي تعيش في بلدانها معاملة العدل والمساواة، بل قد يتم هناك تبرير الظلم الذي يمارس سياسياً واقتصادياً بحق بعض الفئات، وإلى أبعد من ذلك قد يتم التقصير المتعمد في صيانة أرواحها وممتلكاتها، أو يتم على الصعيد الرسمي اتخاذ تدابير تؤدي إلى إصابة تلك الفئة بالأضرار في الأرواح والممتلكات، والسؤال هو: هل يصدق الإرهاب على مثل هذه المواقف الظالمة وغير العادلة للحكومات؟

إن منشأ الإرهاب الحالي في الحقيقة والواقع هو الدولة، سواء تمت ممارسته في أراضي دولة أخرى أو في داخل الدولة نفسها، وأغلب دوافع الإرهاب المضاد إنما يكون بسبب إلحاق ظلم الدولة بغيرها أو بمواطنيها، مما يدفع هذه الدولة إلى التورط بممارسة ظلم سياسي أو اقتصادي يمس بعض الفئات المستوطنة في أراضيها، فيتم الإيعاز لبعض العناصر المفسدة لإلحاق ظلم معين بأفراد أو جماعات أو مؤسسات أو دور عبادة لفئة معينة، وقد تهمل الدولة أيضاً بنحو متعمد أو تسكت عمداً عن أفعال بعض المواطنين الجنائية الموجهة نحو بعض المواطنين، للإضرار بهم أو إذلالهم أو استعبادهم بدوافع مشحونة بالحق والتعصب المقيت، وإرادة الانتقام.

فهذه كلها تدخل تحت مدلول الإرهاب، لأنها مواقف ظالمة، أو عاتية للحكومات، لكن ليس من المصلحة ولا من المنطق الإسلامي أن يعالج الظلم بظلم مثله، لأن ذلك يؤدي إلى اشتعال نار الفتنة التي قد تتسع شرارتها، فيعم

الضرر والأذى، ويحصد المواطنون كلهم ثمرة هذه الفتنة العمياء أو الموجهة أحياناً.

٣- إذا تم تبرير (تسويغ) الظلم بحق مجموعة أو فئة، فهل الاحتجاج أو إبداء رد الفعل عليه جائز أم واجب؟ وهناك أمر آخر ينبغي أن يراعى مع تسليط الضوء على هذا السؤال وهو أنه: هل يندرج قيام المظلوم ضد الظلم تحت الإرهاب؟

أ- إن رد الفعل على الظلم أو الدفاع عن النفس والحقوق واجب عند توافر القدرة على الرد، وهذا يتطلب دراسة الموقف، وموازنة القوى، وتقدير النتائج المرتقبة، لأن الحكمة مطلوبة في هذه التصرفات، ولا يجوز التهور أو إلقاء النفس إلى التهلكة إذا كان هو الغالب وقوعه، فإن غلب على الظن أن الدفاع يلجم المعتدي ويوقفه عند حده، فيجب الإقدام عليه وعدم التردد في ممارسته. وأما إن غلب الضرر أو تيقن المدافع الأذى، فالأولى الانتظار والصبر حتى تنتهي الفرصة المناسبة.

ودليل الإذن بالدفاع عند القدرة الآية القرآنية الكريمة: [لَا يُجِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا]^١.

ب- إن دفع الظلم أو الدفاع عن النفس والكرامة الإنسانية أو الدينية واجب عند جمهور العلماء غير الحنابلة، لأنه ردع للظالم، وزجر له ومنع من استمرار ظلمه، ولأن فيه أيضاً الإشعار بقوة المظلوم عند توافر القدرة على الدفاع، حتى لو مات المدافع مات شهيداً، وكان المعتدي في النار، كما ثبت في السنة النبوية.

^١ - سورة النساء: [١٤٨].

وعليه، لا يندرج الدفاع أو دفع الظلم تحت مفهوم الإرهاب بمعناه الصحيح في الإسلام وعند أهل العلم والعقل وفي الشريعة الدولية كما تبين سابقاً في تحديد مفهوم الإرهاب. أما الظلمة وأعوان الشر فيجعلون الدفاع إرهاباً، من أجل الإبقاء على سيطرتهم، ويسط نفوذهم، والتفرد بالاستكبار والاستعلاء في العالم، وحماية المصالح الاقتصادية للدولة المستكبرة، وهيمنة الدول القوية ولا سيما أمريكا على الدول الضعيفة، وبخاصة الدول والشعوب الإسلامية، وهذا نوع من الغرور والكبر وفيه تسلط القوي على الضعيف، والله تعالى لا يحب الظالمين.

٤- إذا كان الظلم والاضطهاد من فئة، وقام به بعض أفراد تلك الفئة، فهل يجوز للمظلومين أن يثاروا من أبرياء الفئة الظالمة الذين لم يتورطوا في عملية الظلم؟

لا يجوز في شريعة الإسلام الأخذ بالثأر من الأبرياء بل ولا من القتلة، وإنما يحال الأمر إلى القضاء أو محاكم الدولة، منعاً من اندلاع الفتنة، واستمرار الشر، وتعميم الاقتتال، وعلى الدولة أن تقوم بحماية المظلومين والدفاع عنهم، ومنع تسلط الأشرار عليهم.

إن الاعتداء على الأبرياء من عادات الجاهلية وأمثالها من أنظمة الفوضى، وعلى هذا الأساس قامت شريعة القصاص في الإسلام، أي بالحكم الصادر من المحاكم بقتل القاتل ذاته، دون غيره على أساس المماثلة، وألا يقتل بالقاتل أكثر من شخص.

ويجب حصر النقاضي أو المحاكم بالظلمة أنفسهم، دون غيرهم، ولا يصح شرعاً للأفراد القيام باغتيال الظالم منعاً للفوضى، فإذا ثبت الجرم على شخص أو فئة، وجب العقاب المكافئ لجرمه، ولا يجوز عقاب أفراد آخرين لم يقوموا بممارسة الظلم أو العدوان. وهذه ظاهرة حضارية رفيعة قررها الإسلام.

أما مبدأ المعاملة بالمثل فهو في أثناء الحروب الدائرة بين المسلمين وغيرهم.

٥- لا ينبع الإرهاب في موضع إلا وله دوافع وأسباب، مثل أن يوجد الظلم السياسي أو الاقتصادي بحق فئة، أو رغبة فئة في فرض سيطرتها على الدولة وإمكاناتها الاقتصادية بالقوة والطاقة، ما هي توجيهات الإسلام بصدده معالجة هذه الأسباب ؟

صحيح أن للإرهاب أسباباً متعددة، سياسية أو اقتصادية، أو اجتماعية، أو عنصرية أو مذهبية أو طبقية أو تحريرية، فجزور الإرهاب تكمن في هذه الأسباب وغيرها، وينبغي علاجها بالحكمة أو الأسلوب الإقناعي أو الحوار البناء أو بعقد مقابلات جادة مع رؤوس القائمين على الأمر أو الذين هم وراء الفتنة أو المؤامرة أو الدفع إلى ممارسة الظلم، وذلك من غير يأس في التوصل إلى نتائج إيجابية، ومع إعداد الفئة القديرة وذات المنزلة البارزة لمعالجة الأمور، وإدارة الحوار، حتى يتم استئصال الإرهاب من جذوره.

ولا يجوز شرعاً معالجة الظلم بأعمال إرهابية من تدمير وتخريب وقتل أو اغتيال ونحو ذلك، لأن مثل هذا التصرف لا يحل المشكلة، بل يزيدا ضراوة وشراسة، والأمثلة كثيرة على هذا، فلم نجد مثلاً واضحاً استطاع الإرهابيون فيه تحقيق نتيجة لأعمالهم الإرهابية.

إن المسالمة والمفاوضة والمساعي الحميدة هي خير الوسائل لفض المنازعات وتسوية المشكلات في الإسلام وغيره من الأنظمة المعتمدة.

فإن حدث اليأس من كل هذه الوسائل السلمية، واستمر الظلمة في ممارسة بغيهم، ولم يستجيبوا لصيحات أهل الحكمة والعقل والاعتدال، جاز دفع الظلم بمثله، للضرورة، ولأن الدفاع عن النفس والوجود والمقدسات يكون حينئذ جائزاً شرعاً ومنطقاً، وتقتضيه اعتبارات واقعية.

٦- إذا حصل الاعتداء على مجموعة أو فرد في النفس أو المال أو العرض أو الكرامة، فما هي الصفة الشرعية للدفاع من قبلها؟ هل الدفاع جهد الطاقة واجب أم مباح أم مندوب؟ وأيضاََ فما هي حدود حق الدفاع؟

إن مختلف الأنظمة والشرائع تقر بحق الدفاع الشخصي عن الذات أو النفس أو المال أو العرض أو الكرامة. وكذلك الإسلام يجيز الدفاع ورد العدوان بالقدر اللازم لدفع الاعتداء بحسب غلبة الظن، مبتدئاً بالأخف فالأخف إن أمكن، فيبدأ بالكلام والاستغاثة بالآخرين، ثم بضرب اليد، ثم السوط، ثم العصا، ثم قطع العضو، ثم القتل، عملاً بالقاعدة الشرعية «الضرر لا يزال بالضرر» ولا ضرورة في الأشد مع إمكان تحصيل المقصود بالأسهل.

وكذلك يعمل بقاعدة «الضرورة أو الحاجة تقدر بقدرها» فإن أمكن التخلص من الظلم أو الشر بالهرب، أو بالالتجاء لحصن أو منزل أو جماعة، فيجب ذلك، ويحرم قتال المعتدي أو الظالم، لأن المعتدى عليه مأمور بتخليص نفسه بالأهون فالأهون.

ولا مسؤولية على المدافع إلا إذا تجاوز حدود الدفاع الشرعي، فيصير التجاوز جريمة، ويسأل عنها مدنياً وجنائياً.

وحدود حق الدفاع أو شروطه أربعة وهي^١:

١. أن يكون هناك اعتداء أو جرم.
٢. أن يكون الاعتداء واقعاً بالفعل لا مؤجلاً ولا مهدداً به فقط.
٣. ألا يمكن دفع الاعتداء بطريق آخر أسهل من الأشد كما تقدم.
٤. أن يدفع الاعتداء بالقوة اللازمة لدفعه، أي بالقدر اللازم لرد الظلم أو الاعتداء، بحسب غلبة ظنه، وبالأيسر فالأيسر فالأشد.

^١ - التشريع الجنائي الإسلامي للأستاذ عبد القادر عودة ٢٧٨/١ وما بعدها، نظرية الضرورة الشرعية للباحث: ص ١٣٦.

أما صفة هذا الحق وجوباً وإباحةً وندباً فبحسب نوع الدفاع^١:
فإن كان الأمر في حال الدفاع عن النفس: فهو واجب في رأي الجمهور
(الحنفية والمالكية والشافعية) لقوله تعالى: [وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ]
[البقرة: ١٩٥]، وقوله سبحانه: [فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ]
[الحجرات: ٩].

واتفق الفقهاء على أنه لا مسؤولية على المدافع من الناحيتين المدنية
والجنائية؛ لأن الباغي مهدر الدم.
وذهب الإمام أحمد إلى أن الدفاع عن النفس جائز أو مباح لا واجب،
لقول النبي صلى الله عليه وسلم في حال الفتنة: {اجلس في بيتك، فإن خفت أن
يبهرك شعاع النفس، فغط وجهك} وفي لفظ: {تكون فتن، فكن فيها عبد الله
المقتول، ولا تكن القاتل}^٢.

وأما في حالة الدفاع عن العرض: فيجب على المرأة أو الرجل باتفاق
الفقهاء الدفاع إذا أمكن ذلك، لأن في ترك الدفع تمكيناً للمعتدي، ويجوز قتل
المعتدي، ولو قتل كان دمه هدراً إذا لم يمكن دفعه إلا بالقتل.
ولا يسأل المدافع جنائياً ولا مدنياً في هذه الحالة باتفاق المذاهب
الأربعة، فلا قصاص ولا دية عليه، لقوله صلى الله عليه وسلم: {من قتل دون
أهله فهو شهيد}^٣.

^٢ - نظرية الضرورة الشرعية للباحث: ص ١٣٦ - ١٤٠.

^١ - أخرجه ابن أبي خيثمة والدارقطني عن عبد الله بن خباب بن الأريث.

^٢ - رواه أبو داود والترمذي وصححه عن سعيد بن زيد . ت .

الأحداث الإرهابية تداعياتها والموقف الإنساني المطلوب

الشيخ آية الله محمد علي التسخيري

حول تعريف الإرهاب من وجهة نظر إسلامية وإنسانية:

ظهرت بحوث كثيرة في السنوات العشرين عن الإرهاب حتى وصل بها البعض إلى ٦٠٠ بحث، وصدرت مجلات متخصصة، بل وأنشئت معاهد علمية، واقتُرحت استراتيجيات حول محاربة الإرهاب، وصرفت أموال هائلة، ودرت جيوش على كيفية مكافحة الإرهاب ربما فاق عددها عدد الإرهابيين بل وربما ارتكبت الإرهاب باسم مكافحته، وعقدت الكثير من المؤتمرات لمعالجة هذا السرطان^١، والغريب مع هذا كله هو بقاء مفهوم الإرهاب غامضاً، وبقيت التساؤلات حوله بلا جواب، وكأنه أمر مقصود يبرر لمدعي مكافحة الإرهاب

^١ - الإرهاب الدولي، د- محمد عزيز شكري، ص ١١.

ممارسة أشد أنواع إرهابهم وغطرستهم وإبادتهم للأمم والشعوب وسلب حقوقها ومصائرها ومصادرها وكرامتها.

وقد سجل الباحث (شميد) ١٠٩ تعريفات له ثم عرفه هو بما يلي:

(الإرهاب هو أسلوب من أساليب الصراع الذي تقع فيه الضحايا الجزائية أو الرمزية كهدف عنف فعال، وتشترك هذه الضحايا الفعالة في خصائصها مع جماعة أو طبقة في خصائصها، مما يشكل أساسا لانتقائها من أجل التضحية بها، ومن خلال الاستخدام السابق للعنف أو التهديد الجدي بالعنف فإن أعضاء تلك الجماعة أو الطبقة الآخرين يوضعون في حالة من الخوف المزمّن (الرغبة). هذه الجماعة أو الطبقة التي تم تقويض إحساس أعضائها بالأمن عن قصد هي هدف الرغبة. وتعتبر التضحية بمن اتخذ هدفا للعنف عملا غير سوي من قبل معظم المراقبين من جمهور المشاهدين على أساس من قسوة، أو زمن (وقت السلم، مثلا) أو مكان (في غير ميادين القتال) عملية التضحية أو عدم التقيد بقواعد القتال المقبولة في الحرب التقليدية. وانتهاك حرمة هذا يخلق جمهورا يقظا خارج نطاق هدف الرغبة...).

وهكذا يمضي في تعريفه الطويل بما لا محصل له.

في حين يعرفه جنكينز بأنه (ما يفعله الأشخاص السيئون)!!

وهو تعريف غريب، فمن ذا الذي يحدد السيء والصالح والخير والشرير؟! أليسوا هم الأقوياء المستكبرون المتحكمون في مصائر البشرية وعلى رأسهم اليوم أميركا؟.

ويعرفه الأستاذ شريف بسيوني بأنه (استراتيجية عنف محرم دوليا تحفزها بواعث عقائدية، وتتوخى إحداث عنف مرعب داخل شريحة خاصة من

^١ - الإرهاب السياسي ص ١-٢.

مجتمع معين لتحقيق الوصول إلى السلطة أو للقيام بدعاية لمطلب أو لمظلمة بغض النظر عما إذا كان مقترفو العنف يعملون من أجل أنفسهم ونيابة عنها أم نيابة عن دولة من الدول)^١.

ورغم كون الأستاذ بيسيوني متخصصاً قانونياً، ورغم القبول بهذا التعريف في اجتماعات الخبراء الإقليميين في فيينا عام ١٩٨٨، فإن تعريفه فيه ثغرات، أهمها: تركيزه على الإرهاب الفردي، وكون تعريفه غير جامع. وقد تابع الأستاذ شكري تطبيقات هذا المصطلح في القوانين الوطنية كالقانون الفرنسي والسوري وكذلك على مستوى القانون الدولي فوجده تعريفاً غير مكتمل^٢.

لقد أيد القرار رقم ٥/٢٠-س (ق أ) لمؤتمر القمة الإسلامي الخامس فكرة عقد مؤتمر دولي بإشراف الأمم المتحدة لمناقشة موضوع الإرهاب الدولي والتمييز بينه وبين نضال الشعوب من أجل قضاياها الوطنية الثابتة وتحرير أراضيها. وتم عقد الاجتماع في جنيف، وقد وفقنا الله تعالى لحضوره، وكان علينا في هذا الاجتماع أن نأخذ الاعتبارات التالية:

أولاً: الرجوع قبل كل شيء إلى المصادر الإسلامية لاستحضار الأهداف التغييرية الكبرى، ومعرفة المبادئ التي يراها مقومة لإنسانية الأهداف والأعمال، وجعلها بالتالي الأساس الذي نحكم به على القضايا.

ثانياً: العمل على استقراء الفطرة الإنسانية الأصيلة غير المشوبة بمقتضيات المصالح الضيقة، وذلك لتشخيص أصول إنسانية يمكن طرحها على الصعيد الدولي، كمعيار إنساني عام، ولتكون نتائج دراساتنا شاملة لشتى مجالات الصعيد الدولي وصالحة لتشكيل إطار عملي عام.

^٢ - حول الإرهاب الدولي ص ١٦.

^١ - الإرهاب الدولي، الباب الأول.

ثالثاً: أن نستخلص من تلك المبادئ الإسلامية والإنسانية تعريفاً عاماً جامعاً مانعاً، أي جامعاً لكل المفردات للإرهاب، ومانعاً من دخول المصاديق المدعاة للإرهاب، والتي لا تسمح بالمبادئ السامية باعطائها هذه الصفة. رابعاً: وبعد ذلك كان علينا أن نعلم إلى استعراض كل المصاديق المطروحة على الساحة الوطنية والعالمية على أساس أنها نماذج إرهابية نعلم إليها فنفحصها على ضوء النتائج ثم نعطيها حكمها المناسب بشكل دقيق لكي لا يقع التباس أو غموض، وبنال كل عمل صفته الحقيقية. وعلى ضوء هذه المقدمة نلخص حديثنا في نقاط:

النقطة الأولى:

من نافذة القول أن نذكر أن كل معسكر دولي، أو كل دولة، أو حتى كل مجموعة، لها أعداء ومعارضون، يسعى كل منهما للقضاء على الآخر، وعندما يلتحم الصراع فإن كل طرف يحاول تحطيم سمعة الطرف الآخر، بإطلاقه عليها صفات منفرة بطبعها من قبيل (الفوضوية)، و(الإجرام)، و(الخروج عن القانون)، (الإنسانية)، (الإرهاب) وأمثال ذلك. بل قد نجد أن أحد الطرفين يطلق مثل هذه الادعاءات لكي ينفذ خطة تتضمن سلب حقوق أطراف أخرى بحجة التضامن مع العدو والتآمر ضد المصالح الوطنية. ولكي تتم عملية التمير هذه فإن كل طرف يستفيد من نفوذه الدولي لإدخال قوى أخرى إلى جانبه إما بشكل عملي وإما بشكل تأييد على صعيد المحافل الدولية، وحينئذ تتخذ القضية صفة عامة تكون الغلبة فيها غالباً لمدى الضغط والنفوذ والقدرة على التأثير بدلاً من تحكيم المنطق السليم. ومن هنا يتم التأثير على العواطف، وتستغل الأحاسيس لتنفيذ هذه الخطط المصلحية تحت شعار: (رفض الإرهاب) مثلاً. ذلك أن الإرهاب أمر

مدان إنسانيا (إذا غضضنا النظر عن دوافعه وأهدافه)، ولا يمكن أن يرضى إنسان سليم النفس بتهديد ما يرتبط بالإنسان من كرامة وحرية ومال وعرض وأمان وعمل وغير ذلك، وهذا الشعور فطري أصيل لا غبار عليه.

النقطة الثانية:

إننا إذا تتبعنا المدلول اللفظي لكلمة (الإرهاب) من جهة واستعرضنا المصاديق المطروحة لها على الحياة الإنسانية، لاحظنا أن الإرهاب يمكن أن يتم على أصعدة مختلفة. فهناك الإرهاب المهدد للأمن والعرض والمال وأمثالها، وهناك الإرهاب الثقافي الممزق للشخصية الإنسانية، والسائق نحو هاوية الضياع واللاهدفية، وهناك الإرهاب الإعلامي الذي يفقد الإنسان حريته في التنفس الحر في فضاء غير ملوث. وهكذا يمكننا أن نسمي الكثير من أنواع الإرهاب كالإرهاب الاقتصادي، والإرهاب العلمي، والإرهاب الدبلوماسي والإرهاب العسكري وغير ذلك.

إلا أن هناك تقسيما فعليا على أساس القائمين به، وهو تقسيم يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار، ونعني به تقسيمه إلى الإرهاب الرسمي والإرهاب غير الرسمي، ويشمل الإرهاب الرسمي -وهو أخطر القسمين- كل عمل مؤيد من قبل جهة أو دولة معترف بها دولياً سواء كان القائم بهذا العمل هو جيش هذه الدولة، أو عناصر فردية، وربما كانت عملية مسخرة لصالح الجهة المذكورة، ويقف في قبالة الإرهاب غير الرسمي.

النقطة الثالثة:

يمكننا أن نركز في أي عمل أو سلوك على عنصرين مؤثرين:
الأول: دوافع العامل.

الثاني: تقبل الإنسانية للعمل نفسه، وهما أمران غير متلازمين، فقد تكون الدوافع الشخصية للعامل إنسانية في نظره، إلا أنها لا تعتبر كذلك على الصعيد العام. وقد يكون العكس، فلا يستهدف العامل غرضاً إنسانياً، أو ربما استهدف غرضاً لا إنسانياً في تصوره، إلا أنه يعتبر من وجهة النظر العامة عملاً إنسانياً.

ومن هنا تختلف زوايا النظر إلى العمل لكي يتم الحكم عليه بالقبح أو بالحسن (وللعلماء الأصوليين المسلمين بحوث قيمة في مسائل التقييح والتحسين العقليين لا مجال للتعرض إليها هنا) وما يجب ذكره هنا هو أنه لا يكفي أي من العنصرين لوحده في منح العمل صفة القبول أو الرفض أو الحكم عليه إيجاباً أو سلباً، وإنما يجب ضمان الإيجابية في العنصرين ليتم المطلوب. وعليه، فنحن في حاجة إذن لضمان الموضوعية في بحثنا هذا إلى أن نتعرف على المعيار الذي يشخص تقبل العمل وإنسانيته، وذلك من جهتي النظر: الإسلامية والبشرية العامة.

أما من وجهة النظر الإسلامية، فعلى أن نرجع لكل الأسس والمفاهيم والأحكام التي ترتبط بأي نوع من الارتباط بقضايا الإرهاب -حسب معناه اللغوي- وذلك بهدف إعطاء تعريف عام للإرهاب المدان، أي الإرهاب المرفوض إسلامياً باعتباره مخالفاً لمسيرة الكمال الإنساني التي رسمها الله - تعالى - للبشرية من خلال نظرية الفطرة، وخطط لها عبر الوحي.

وعند الرجوع إلى التعاليم الإسلامية نجد الإسلام غنياً جداً في هذا المجال، ونلاحظ أن الفقهاء الإسلاميين تعرضوا لمختلف الحالات التي ترتبط بالموضوع.

- فهناك أحكام البغي، أي خروج الفئة المسلحة على الحكومة الشرعية العادلة، وعملها على إرعاب المجتمع، وتحقيق أهداف سياسية تمزيقية لوحدة الأمة.
- وهناك أحكام الحراب وأخلاقها^١.
- وهناك أحكام الحرابة التي عرفت بأنها (تجريد السلاح برا أو بحرا، ليلا أو نهارا، لإخافة الناس في مصر أو غيره من ذكر أو أنثى، قوي أو ضعيف) وهي مستقاة من قوله تعالى: {إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم}^٢.
- والآية - كما يلاحظ - ذكرت الموضوع والهدف، وهو حرب المجتمع والإفساد في الأرض، كما ذكرت العقاب الأليم الذي يجازون به، مما يدل على اهتمام الإسلام بالموضوع.
- وهناك أيضا أحكام السرقة والقتل.
- كما إننا نواجه في النصوص الإسلامية مصطلحات تتصل بهذا اللفظ من قبيل (الفتك والغيلة والائتمار).
- كما أن هناك نصوصا لاحترام العهد والميثاق إلى أقصى حد الاحترام فتجب رعايتها مادام الآخر ملتزما ببنودها.
- هذا، بالإضافة إلى مقتضيات النظام الأخلاقي الإسلامي وهي أمور لا يفهم القانون الوضعي لها معنى، إلا أنها ذات أصالة في هذا النظام،

^١ - راجع مقالنا حول الموضوع تحت عنوان (أحكام الحرب والأسرى... بين الرحمة والمصلحة) في الدورة السابعة من دورات مجمع الفقه الإسلامي.

فإن الكذب يقبح فيصل إلى مستوى الكبائر، وكذلك النميمة، وهكذا نجد الإسلام يعمل بجد على حماية كل أنماط الحرية الإنسانية الصحيحة، والدفاع عن كرامة الفرد والمجتمع، وتماسكه، ووحداته العائلية ويعتبر أي اعتداء على ذلك جريمة كبرى يعاقب عليها بأشد العقوبات، التي تصل إلى حد الإعدام والتصليب وأمثال ذلك.

- وي طرح الإسلام مبدأ (المسؤولية الشخصية) ويعتبر أي اعتداء على الأبرياء جريمة كبرى، ويركز على حماية الضعفاء والمساكين والمستضعفين، وربما أوجب الجهاد لحمايتهم {وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء...}¹. ويطلب إلى المسلم أن يكون إلى جانب المظلوم دائما حتى ينتصف له.

فهذا الإمام علي (عليه السلام) يوصي ولديه قائلا: (كونا للظالم خصما وللمظلوم عوناً) وهو القائل: (الذليل عندي عزيز حتى آخذ الحق له، والقوي عندي ضعيف حتى آخذ الحق منه).

ولعل ذكر القرآن الكريم لنعمة الأمن {وآمنهم من خوف} خير دليل على الأهمية التي يوليها له. ولا يسع المجال للتعرض لكل هذه الأمور، وإنما نريد أن نقرر هنا أن المعيار الأول في تشخيص توفر الإنسانية في نية العامل والقبول العامل لها هو (الدين) يجمع مفاهيمه وأحكامه وروحه العامة.

وعندما نحاول الالتفات إلى الإطار الثاني وهو الإطار البشري العام، فإننا نستطيع أن نقبل الأصول التي أجمعت على اعتبارها البشرية، ممثلة بأجهزتها الرسمية، ومنظماتها الشعبية، وحسها، ووجدانها العام، لنجعلها مقاييس

أخرى لتشخيص موضوع توفر الصفة الإنسانية أو ضدها في نية العامل والقبول العام الآنف ذكره (وإن كنا نعتقد أن المعيارين يلتقيان في الغالب).
وكمثال نضربه لما سبق: لنلاحظ إجماع البشرية اليوم على منح الصفة للإنسانية للأمر التالية:

- الفحشاء وتمزيق العلاقات العائلية.
- المخدرات وتمزيق الشخصية العقلانية.
- الاستعمار وتمزيق كرامة الشعوب ونهب خيراتها.
- العنصرية وتمزيق الأخوة الإنسانية.
- الاعتداء على كل الحقوق المعترف بها ونقض المواثيق.
- قصف المناطق الآهلة بالسكان، واستعمال الأسلحة الكيماوية والنووية والبيولوجية، والاعتداء على الطيران المدني، وعلى السكك الحديدية الأهلية، وعلى السفن التجارية والسياحية، وأمثال ذلك من الأساليب المدانة بشريا في الحروب.

إن هذه النماذج أمور لا يختلف اثنان في عدائها للإنسانية، ولذا فهي وأمثالها تشكل معايير مقبولة في مجال تعريفنا هذا، كما أن أي عمل على محوها ومقاومتها يعد عملا إنسانيا ينبغي أن يدعم، إن لم يصاحبه خرق لقيم إنسانية أخرى.

النقطة الرابعة:

التعريف المختار للإرهاب:

بعد كل ما تقدم نستطيع أن نصل إلى تعريف جامع للأعمال الإرهابية المدانة، ونفق عليه، ونصوغ مواقفنا على أساسه.

وقبل أن نعرض ما نقترحه من تعريف، نذكر بأن علينا أن نلاحظ فيه

العناصر التالية:

- ١- التهيب وخرق الأمن بثتى أنواعه.
- ٢- النية والدافع الفعلي اللإنسانيان.
- ٣- عدم قبول البشرية لهدف العمل ونوعه.
- ٤- انسجام الوسيلة والهدف.

ولهذا فيمكن أن يكون تعريفنا على النحو التالي:

الإرهاب:

هو كل عمل يتتافى من حيث الوسيلة والهدف مع القيم الدينية والإنسانية، ويتضمن تهديداً للأمن بأي نوع من أنواعه.

وللتوضيح نذكر النقاط التالية:

- ١- إننا نستعمل المصطلح البشري بدلا من الدولي لكي نحقق الإجماع الرسمي وغيره للتأكد من الحكم الإنساني العام.
- ٢- لاحظنا عنصرى الوسيلة والهدف.
- ٣- أشرنا على أنواع الإرهاب بعبارة: (للأمن بأي نوع من أنواعه).
- ٤- ذكرنا المعيارين الديني والبشري معا لكي ننسجم مع إيماننا أولاً، ونعمم المقياس ثانياً.
- ٥- وكما يلاحظ، فإن كون العملية عنيفة لا يعد شرطاً في صدق صفة الإرهاب.

وعلى ضوء هذا التعريف يمكننا أن نتحقق من الصفات الإرهابية التي

تطلق على هذا العمل أو ذلك، ونتأكد من أن هذه الصفة لا تتطبق على:

- أ- أعمال المقاومة الوطنية التي تمارس ضد المحتلين والمستعمرين والفاصلين لا غير .
- ب- مقاومة الشعوب للفئات المفروضة عليها بقوة الحديد والنار .
- ج- رفض الدكتاتوريات وأنماط الاستبداد وضرب مؤسساتها .
- د- مقاومة التمييز العنصري وضرب معاقله .
- هـ- الرد بالمثل على أي اعتداء إذا لم يكن هناك مناص من ذلك .
- وكذلك لا تنطبق على كل تحرك ديمقراطي لا يصاحبه إرهاب حتى ولو لم يكن يحمل هدفا إنسانيا .
- كما أنه لا ينطبق على الأعمال المخربة الفردية التي لا تمتلك تأثيرا اجتماعيا .
- وهذه الأعمال وأمثالها وإن كانت مدانة من جهة أخرى إلا أنها بالتأكيد ليست أعمالا إرهابية .

هذا في حين ينطبق التعريف على:

- أ- أعمال القرصنة الجوية والبحرية والبرية .
- ب- كل العمليات الاستعمارية بما فيها الحروب والحملات العسكرية .
- ج- كل الأعمال الدكتاتورية ضد الشعوب، وكل أنماط الحماية للدكتاتوريات فضلا عن فرضها على الأمم .
- د- كل الأساليب العسكرية المخالفة للأعراف الإنسانية: كاستعمال الأسلحة الكيماوية والنووية والبيولوجية، وضرب المناطق الآهلة، ونسف البيوت، وترحيل المدنيين، وأمثال ذلك .
- هـ- كل تلويث للبيئة الجغرافية، والثقافية والإعلامية، وربما كان الإرهاب الفكري من أخطر أنواع الإرهاب .

- و- كل تحرك يؤدي إلى ضعفة الاقتصاد الدولي أو الوطني، والإضرار بحال الفقراء والمحرومين، وتعميق الفوارق الاجتماعية والاقتصادية، وتكبير الشعوب بأغلال الديون الباهضة.
- ز- كل تحرك تأمري يعمل على سحق إرادة الشعوب في التحرر والاستقلال، وفرض الأخلاف الشائنة عليها.
- وهكذا يمكننا أن نتابع ضرب الأمثلة على مصاديق التعريف المذكور.

النقطة الخامسة:

- بالرغم من أن الكثير من الاجتماعات والمحاولات قد عقدت لمكافحة الإرهاب إلا أنها أخفقت في الغالب لأمر: منها:
- أنها لم تقم على أساس إنساني، دولي، بل استهدفت تحقيق المصالح الضيقة قبل كل شيء.
 - أنها لم تعالج الظروف التي تخلق الإرهاب، ولم تبحث عن علله الحقيقية.
- ومن الطريف أن الولايات المتحدة الأميركية وهي أم الإرهاب الدولي والتي أوجدت كل ظروف قهر الشعوب واحتلالها وتقوية الأنظمة الدكتاتورية واحتلال الأراضي والاعتداء على المناطق الآهلة وما إلى ذلك. هذه الدولة تعمل على عقد ندوات لمكافحة الإرهاب وتقصده به كل عمل يخالف مصالحها الاستكبارية.

قتل امرئ في غابة جريمة لا تغتفر وقتل شعب آمن مسألة فيها نظر والدعوة هنا موجهة إلى هذا الجمع الكريم للخروج بتعريف محدد للإرهاب ومفهومه؛ لأن الذي نراه حالياً هو أن الدول الكبرى تحاول بالقوة والإكراه أو بالدعاية والإعلام فرض تعريفها وفهمها للإرهاب على الدول

والشعوب الأخرى، وهو تعريف وفهم مفصل على مقياس الدول الكبرى ومصالحها الخاصة، ثم تعطي لنفسها الحق في تطبيق فهمها عمليا في كل بقعة من بقاع العالم، وكأن الأرض ملك لها، وكل بلدان العالم تشكل عمقا أمنيا لها، ولا ندري من الذي أعطاها هذين الحقين: فرض تعريفها على الآخرين، وتطبيق فهمها على الجميع. بل إنها راحت تلعب دور المدعي والقاضي والمنفذ متجاهلة حتى الأمم المتحدة والمحاكم الدولية!!

وللأسف فإن هذه الحالة يعيشها نظام الولايات المتحدة الأمريكية بكل تفاصيلها، فأبي عمل لا يلتقي مع تحقيق مصالحها الخاصة، سواء كان سياسيا أم عسكريا أم اقتصاديا أم ثقافيا، فإنها تعتبره عملا إرهابيا، بل إنها تعتبر كل من لا يؤمن بهذه المقولة فهو إرهابي، ولا أدري أية معادلة هذه وعلى أية قاعدة دينية أو إنسانية أو قانونية تستند؟!، حتى قال حكامها بأن الذي لا يكون معنا فهو مع الإرهاب والإرهابيين!! وهذا دليل صارخ على طبيعة رؤية أميركا لنفسها وللآخر، فهي تنتظر للآخر من خلالها. وعلى هذا الأساس نحن نرفض هذه التعريفات الخاصة والفهم الذاتي وندعو لفهم إنساني موضوعي للإرهاب وتعريف حقيقي لظاهرته.

أحداث ١١ سبتمبر والهجمة ضد الأمة الإسلامية:

لا يتردد عاقل أو متدين في أن أحداث ١١ سبتمبر هي عمل إرهابي مدان وأنه عاد على البشرية بالفساد الكبير، وأنه دفع بقوة عظمى نحو خطة جهنمية تسلطية تستهين بكل القيم وتتجاوز كل الأعراف الإنسانية والمعاهدات

الدولية لتفرض هيمنتها على الشعوب بل وتفلسف هذا الاعتداء وتعتبره أخلاقياً^١.

وهكذا شهدنا الاستراتيجية الأميركية التي تم وضعها في التسعينات بعد تعاضم أمر الإسلام الشمولي من جهة وانهيار الاتحاد السوفيتي من جهة أخرى والتي وضعت مسألة محاربة ما أسمته بـ (الإسلام المسلح) أو (الإسلام السياسي) أحد أهدافها الكبرى بالإضافة لهدف التفرد في قيادة النظام العالمي الجديد؛ نعم شهدنا التأكيد على هذه الاستراتيجية والإسراع في تيرتها وخصوصاً ضد الأمة الإسلامية وكان التأكيد على خطة واسعة الأبعاد، نشير فيما يلي إلى بعض حواهبها:

أولاً: التشكيك في قيم الحضارة الإسلامية ومفاهيمها، وهناك الكثير من الأمثلة التي طالعنا الغرب بها، كتفضيل الحضارة الغربية على الحضارة الإسلامية من قبل مسؤول إيطالي، وتفضيل العقيدة المسيحية في الصفات الإلهية على العقيدة الإسلامية والحملة ضد مفاهيم الجهاد وتصورات الإسلام لحقوق المرأة وغيرها.

ثانياً: تعميق الحقد الغربي والعداء للإسلام وكل ما هو إسلامي ومهاجمة المساجد والمراكز الإسلامية والتضييق ضد الأقليات المسلمة وتوجيه أصابع الاتهام حتى للدول التي كانت تعتبرها صديقة لها، وبالتالي العمل على منع الهجرة حتى القانونية رغم حاجة أوروبا للهجرة.

ثالثاً: مهاجمة بعض الشعوب الإسلامية بشراسة بتهمة إيوائها للإرهابيين، وهذا ما حدث لأفغانستان الجريحة وما زالت بعض الشعوب الإسلامية مهددة.

^١ - راجع نص الوثيقة التي أصدرها ٦٠ من المنظرين الأميركيين، وقد قام بعض المفكرين الإسلاميين من شتى الدول بالرد عليها.

رابعاً: الحكم على بعض الدول الإسلامية بأنها محور الشر ومازال الخطر يتهدها كل آن، كما أن بعض الجهات شبه الرسمية هددت باستخدام القنابل الذرية ضد بعض الدول.

خامساً: تم التخطيط لحملة إعلامية وبوليسية ضخمة لضرب المؤسسات المالية الإسلامية والمؤسسات الخيرية الدعوية وتم الضغط على الدول لتغلق هذه المؤسسات.

سادساً: كما تم التخطيط لضرب المؤسسات التعليمية الإسلامية وإفقادها استقلالها كما تدخل الغرب بوقاحة لدى الدول الإسلامية لنقوم بتغيير مناهجها التعليمية وفق ما يريته الغرب من تصور.

سابعاً: وهناك خطوات نلحظها لتهميش دور المؤسسات الإسلامية الدولية.

ثامناً: تصعيد الحملة التي بدأها الغرب بنفسه أو من خلال عملائه قبل الأحداث في مجال نشر المفاصد الأخلاقية والخلاعة والتحلل والاستهانة بالمقدسات وإضعاف اللغة العربية وترويج العامية ومحاربة الحرف العربي (كما في آسيا الوسطى) وإشاعة العلمانية وتعميق الخلافات بين الدول الإسلامية وتداخلها ومحاربة عنصر (الاجتهاد) والتشكيك في صلاحية الإسلام لهذا العصر وضرورة الاتجاه نحو تطبيق قيم الحضارة الغربية وغير ذلك كثير.

تاسعاً: وأهم الجوانب محاولة إغلاق الملفات المزعجة وفي طليعتها قضية فلسطين، فقد أعطت أميركا الضوء الأخضر لشارون ليقوم بتصفيتها، واستفاد هذا من ظروف الرعب وجعل عملياته ضد الفلسطينيين جزءاً من المرحلة الثانية للحرب ضد الإرهاب وقام بما يندى له جبين الإنسانية وساعدته أميركا بكل وقاحة وصراحة ونسي الغرب كل تاريخه في تمجيد المقاومة وكل شعاراته في الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والشرعية الدولية وحتى جنائيات

العدو الصهيوني في مخيم جنين لم تستطع الأمم المتحدة رغم صدور قرار بذلك أن تحقق فيها، وهي في الأصل واضحة للعيان وموثقة ومشهود لها من قبل شخصيات دولية.

الموقف الصحيح على المستوى الدولي:

وكخطوة استراتيجية من أجل ردع الإرهاب بكل أشكاله ومضامينه ومصادره، نرى ضرورة قيام منظمة الأمم المتحدة بالتصدي لهذا المشروع وتبنيه، شريطة إحداث آليات جديدة تحول دون قيام الدول الكبرى بحرف المشروع باتجاه مصالحها الخاصة، وممارسة الضغوطات على المنظمة لتسير طوع أهدافها الاستكبارية. ومن هنا يمكن لمنظمة الأمم المتحدة أن تكون مرجعا عالميا للحملة الشاملة ضد الإرهاب وفرض السلام العادل في الأرض. ونرى أن مقدمات هذه الحملة تتمثل في:

- ١- المساواة في الحقوق والواجبات بين الدول العضوة في منظمة الأمم المتحدة، ومنع هيمنة دولة أو أكثر على قراراته من خلالها. فهذه الآلية تسببت مثلا في استمرار الإرهاب في أكثر من بقعة من بقاع العالم، ولا سيما في فلسطين، إذ استخدمت الولايات المتحدة الأميركية حق الفيتو عشرات المرات لمنع إصدار قرار من مجلس الأمن الدولي يكبح جماح الإرهاب الصهيوني.
- ٢- رفع الظلم عن الشعب الفلسطيني والشعوب المجاورة لفلسطين، والتي تتعرض للانتهاكات والإرهاب من قبل الكيان الصهيوني.
- ٣- إحداث آلية دولية يمنع استمرار دعم الدول الكبرى للأنظمة والكيانات الدكتاتورية والعنصرية، وكذلك المنظمات والجماعات الإرهابية.

- ٤- محاربة الفقر والجهل والتعصب الأعمى والمرض وكل مظاهر التخلف وكذلك أمراض المدنية الحديثة، ووسائل الإعلام والفن التي تشجع على العنف، والعنصرية وتضعف المعنويات والقيم الأخلاقية على مستوى العالم أجمع؛ لأنها تمثل الأرضية الطبيعية التي تتعرض فيها النزعات الإرهابية.
- ويتم العمل بدلا من ذلك على:
- أ- تعميم منطق الحوار بين الحضارات والأديان.
- ب- تشجيع الديمقراطية المنسجمة مع القيم.
- ج- المساعدة على تنفيذ برامج التنمية في العالم.
- د- تقوية المنظمات الدولية وحذف عناصر الهيمنة فيها.
- هـ- الارتفاع بالمستوى المعنوي والقيم الأخلاقية وتعميق دور الدين في ذلك واحترام الأدوار العائلية في عملية البناء الاجتماعي.
- و- توجيه الحالة المعلوماتية لخدمة البشرية.
- ز- أسنة الفن واستخدامه لصالح الأهداف العليا وغير ذلك.
- ح- الحيلولة بكل الوسائل - دون استغلال الدول الغربية الكبرى للأحداث وتحويلها إلى صراع حضارات وحرب بين الأديان وتصفية حسابات مع بعض الأنظمة، على حساب الشعوب.
- ٦- تخفيف معاناة شعب أفغانستان، ودعمه بالغذاء والكساء والملجأ والدواء وغيرها من وسائل العيش الابتدائية والعمل على تحقيق الانسحاب التام للقوات الأميركية وغيرها.
- ٧- استمرار الحوار بين عقلاء البشرية من أتباع الأديان والحضارات والمذاهب، وتكثيفه وتعميقه، بهدف خلق رأي عام عالمي يمارس دوره في نشر العدالة والسلام والمحبة بين جميع شعوب العالم.

ولا شك أن السلام الذي ننشده وتتشده البشرية هو السلام العادل الذي تتكافأ فيه الفرص، ويعطى كل ذي حق حقه، وينصف فيه المظلوم، ويعاقب المعتدي، إذ أن السلام العادل هو الكفيل فقط باقتلاع جذور العنف والإرهاب، أما السلام المفروض وغير العادل فهو تسطيح للمشكلة والإبقاء عليها نارا تحت الرماد؛ لأن المجرم يتساوى فيه مع الضحية، وتضيع جراه الحقوق، وتكون سياسة الأمر الواقع هي الحكم. وبالتالي ستعود أعمال العنف كما كانت وربما بكثافة أكبر. وهذا ما يجعل السلام غير العادل سببا في استمرار المشاكل وبؤر التوتر، وهو ما نشهده في أكثر من بقعة من بقاع العالم.

الحل على مستوى الأمة

إن الحل على مستوى يكاد يكون من الواضحات ويتركز على ما يلي:

أولاً: رفع مستوى الوعي لدى جماهير أمتنا في مختلف المجالات (فهم الإسلام وأهدافه، فهم الواقع القائم، فهم الموقف).

ثانياً: العمل على تعميم تطبيق الشريعة الإسلامية في كل الشؤون الحياتية.

ثالثاً: تطبيق عملية تربية شاملة لمختلف قطاعات الأمة وفق تعاليم الإسلام.

رابعاً العمل بكل ما من شأنه توحيد موقف الأمة عملياً ولا نريد لهذا العمل أن يكون خيالياً، كما لا نريده أن يكون استسلامياً بل يجب أن يتبع المنهج الوسطي الواقعي على ضوء الأهداف المرسومة.

خامساً: العمل على تقوية المؤسسات الشمولية الإسلامية وإيجاد ما يلزم إيجاده، ومنحها حرية أكبر في التحرك عبر آليات جديدة وفاعلة وواعدة.

سادساً: وضع خطة شاملة للاستفادة الأفضل من الإمكانيات السياسية والاقتصادية والإعلامية والجغرافية والمادية والطاقات الجماهيرية والعلمية والثقافية وتعبئتها في عملية المواجهة.

سابعاً: العمل على حل أو التغافل أو تأجيل بعض النزاعات الجانبية أو الثانوية خدمة للهدف الأهم واستجابة لقضية التلاحم في الأولويات.

ثامناً: الشد من أزر الأقليات المسلمة -وتبلغ حوالي ثلث مجموع المسلمين في العالم- بالتأكيد على وجودها أولاً ووحدتها ثانياً وهويتها ثالثاً، وتقوية مجالات التلاحم بينها وبين الأمة الأم.

تاسعاً: التركيز على دعم مؤسساتنا الخيرية ومؤسسات الإغاثة والدعوة، وعدم تركها في مهب الريح وعدم انزلاقها في مداخل الخلافات الجانبية والمذهبية والسياسية.

عاشراً: الاحتفاظ بأصالة التعليم واستقلالية المؤسسات التعليمية وعدم الخضوع للضغوط الخارجية لتؤدي دورها المطلوب على وجه أتم.

حادي عشر: الاستفادة الأفضل من المؤسسات والمنظمات الدولية الأخرى غير الحكومية لصالح قضايانا العادلة.

ثاني عشر: الوقوف بحزم وتخطيط في قضايانا المصيرية وأهمها قضية فلسطين.

وفي هذا المجال نقترح:

- ١- تضافركل الجهود الإسلامية لإفشال خطط شارون لتركيح الشعب الفلسطيني وإنهاء الانتفاضة الباسلة بدعم صموده وانتفاضته الباسلة ومقاومته الشجاعة.
- ٢- القيام بحملة لدعم المنكوبين وترميم الخراب وتكليف كل دولة غنية بسد جانب منه.
- ٣- ضرورة التأكيد على كون القضية الفلسطينية إسلامية وتعبئة كل الطاقات الإسلامية لذلك.
- ٤- ضرورة اتخاذ كل الخطوات والاستفادة من كل الإمكانيات القانونية والمحافل الدولية لفضح جرائم الصهيونية.
- ٥- عدم السماح لأميركا للاستفراد بالقضية وأمثالها، وعدم الاعتماد على الحلول الأميركية.
- ٦- لزوم التفكير الجدي للعودة لنظام المقاطعة الشاملة للكيان الصهيوني الغاصب ومن يدعمه بل وتنفيذ المقاطعة الشعبية فوراً.
- ٧- لزوم تفعيل الدور السياسي لمنظمة المؤتمر الإسلامي في هذا المجال خصوصاً في مجال المطالبة بتنفيذ القرارات الدولية.
- ٨- لزوم العمل دولياً على وضع تعريف شامل للإرهاب والتفريق بينه وبين المقاومة المشروعة.
- ٩- ضرورة إعطاء الغطاء الشرعي للمقاومة الفلسطينية عموماً وللعمليات الاستشهادية خصوصاً.
- ١٠- لزوم الاستفادة الفعالة من إمكانيات المنظمات غير الحكومية على غرار ما جرى في مؤتمر دوربان في جنوب أفريقيا.

طلاق السكران

الأستاذ الصديق محمد الأمين الضيرير^١

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين،
وعلى سائر الأنبياء والمرسلين، وبعد.

أولاً: لم يرد في حكم طلاق السكران نص قطعي الدلالة من القرآن أو السنة
الصحيحة، وقد اجتهد الفقهاء في بيان حكمه من حيث لزومه وعدم لزومه، أي
من حيث وقوعه وعدم وقوعه، وحصل في حكمه خلاف عال منذ عهد
الصحابة، واستمر الخلاف إلى يومنا هذا.

^١ - فقيه سوداني معروف وأستاذ ممتاز بجامعة الخرطوم - كلية القانون ورئيس الهيئة العليا
للرقابة الشرعية للجهاز المصرفي والمؤسسات المالية (الخرطوم) يتمتع بعضوية مجمع الفقه
الإسلامي الدولي بجدة إلى جانب عضوية مجمع الفقه الإسلامي الخرطوم، والمجلس
الشرعي، حصل على جائزة الملك فيصل العالمية في الدراسات الإسلامية (المعاملات
المالية) سنة ١٤١٠ هـ .

ثانياً: القائلون بوقوع طلاق السكران من الصحابة:

١. عمر بن الخطاب كما في المدونة، والمحلى، وزاد المعاد:

أ: جاء في المدونة:

(ابن وهب) عن مخرمة بن بكير عن أبيه قال سمعت عبد الله بن مقسم يقول سمعت سليمان بن يسار يقول: طلق رجل من آل البخثري امرأته (قال) حسبت أنه قال عبد الرحمن، وقد قيل لي: إنه هو المطلب بن أبي البخثري، طلق امرأته وهو سكران فجلده عمر بن الخطاب الحد، وأجاز طلاقه^١.

ب: وقال ابن حزم:

روينا عن طريق عبد الرحمن بن مهدي عن خراش عن مالك الجهضمي حدثني يحيى بن عبيد عن أبيه أن رجلاً من أهل عمان تملأ من الشراب فطلق امرأته ثلاثاً، فشهد عليه نسوة، فكتب إلى عمر بذلك، فأجاز شهادة النسوة وأثبت عليه الطلاق^٢.

ج: وقال ابن القيم:

والسابع (المأخذ السابع على وقوع طلاق السكران) أن الصحابة أوقعوا عليه الطلاق، فرواه أبو عبيد عن عمر ومعاوية رضي الله عنهما، ورواه غيره عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال أبو عبيد حدثنا يزيد بن هارون عن جرير بن حازم عن الزبير بن الحرث عن أبي ليبيد أن رجلاً طلق امرأته وهو سكران فرفع إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وشهد عليه أربعة نسوة ففرق عمر بينهما...^٣.

١ - المدونة الكبرى ٢٩/٦، وانظر أيضاً المنتقى ١٢٥/٤.

٢ - المحلى ٢٥٤/١٠ المسألة ١٩٦٨.

٣ - زاد المعاد ٤٠/٤-٤١.

٢. علي بن أبي طالب: كما في المنتقى، وسبل السلام، ونيل الأوطار:

أ: قال الباجي: وهو (وقوع الطلاق) مذهب عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب^١.

ب: وقال الصنعاني: ويروى (وقوع الطلاق) عن علي...^٢.

ج: وقال الشوكاني: وقد حكى القول بالوقوع في البحر عن علي...^٣.

٣. ابن عباس كما في سبل السلام:

أ: قال الصنعاني: "ويروى (وقوع الطلاق) عن علي وابن عباس..."^٤
وقال ابن حزم: ورويناه (وقوع الطلاق) عن ابن عباس عن طريق لم تصح^٥.

وقال ابن القيم في زاد المعاد: "وأما أثر ابن عباس رضي الله عنه فلا يصح عنه؛ لأنه من طريقين في أحدهما الحجاج بن أرطاة، وفي الثانية إبراهيم بن يحيى^٦.

٤. معاوية، كما في المحلى وزاد المعاد:

أ: قال ابن حزم: ومن طريق أبي عبيد.. أن معاوية أجاز طلاق السكران^٧.

^١ - المنتقى ١٢٥/٤.

^٢ - سبل السلام ١٨١/٣.

^٣ - نيل الأوطار ٢٥١/٦.

^٤ - سبل السلام ١٨١/٣.

^٥ - المحلى ٢٥٤/١٠ المسألة ١٩٨٦.

^٦ - زاد المعاد ٤١/٤.

^٧ - المحلى ٢٥٥/١٠.

ب: وقال ابن القيم: قال أبو عبيد حدثنا ابن أبي مريم عن ناجية بن بكر عن جعفر بن ربيعة عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أن معاوية رضي الله عنه أجاز طلاق السكران^١.

٥. جماعة من الصحابة كما في سبل السلام:

قال الصنعاني: ويروى (وقوع الطلاق) عن علي وابن عباس وجماعة من الصحابة^٢.

ولم أجد هذه العبارة الأخيرة عند غيره فيما اطلعت عليه.

ثالثاً: القائلون بعدم وقوع طلاق السكران من الصحابة:

١. عثمان بن عفان، كما في البخاري، والمحلى، والمنتقى، وبداية المجتهد، وفتاوى ابن تيمية، والمغني.

أ: قال البخاري: وقال عثمان: ليس لمجنون ولا لسكران طلاق^٣.

ب: وقال ابن حزم: روينا ... عن أبان بن عثمان عن أبيه عثمان قال: ليس لمجنون ولا لسكران طلاق^٤.

ج: وقال الباجي: وروي ذلك (عدم لزوم الطلاق) عن عثمان بن عفان^٥.

د: وقال ابن رشد: وثبت عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه كان لا يرى طلاق السكران، وزعم بعض أهل العلم أنه لا مخالف لعثمان في ذلك من الصحابة^١.

١ - زاد المعاد ٤/٤١.

٢ - سبل السلام ٣/١٨١.

٣ - صحيح البخاري مع فتح الباري ٩/٣٩١.

٤ - المحلى ١٠/٢٥٦.

٥ - المنتقى ٤/١٢٥.

هـ: وقال ابن تيمية: وهذا (عدم وقوع الطلاق) ثابت عن أمير المؤمنين عثمان بن عفان، ولم يثبت عن الصحابة خلافه فيما أعلم^١.
و: وقال ابن قدامة: قال ابن المنذر: هذا ثابت عن عثمان، ولا نعلم أحداً من الصحابة خالفه، وقال أحمد: حديث عثمان أرفع شيء فيه^٢.
٢. ابن عباس، كما في البخاري، ونيل الأوطار.
أ: قال البخاري: وقال ابن عباس: طلاق السكران والمستكره ليس بجائز^٤.

قال ابن حجر: ليس بجائز أي بواقع^٥.
ب: وقال الشوكاني: وحكي القول بعدم الوقوع عن ... ورواية عن ابن عباس^٦.

وقال ابن القيم في إعلام الموقعين: إن المتأخرين من الفقهاء اختلفوا فيه (وقوع طلاق السكران)، والثابت عن الصحابة الذي لا يعلم فيه خلاف بينهم أنه لا يقع طلاقه ... ونقل كلام البخاري ثم قال: ولا يعرف عن رجل من الصحابة أنه خالف عثمان وابن عباس في ذلك^٧.

قول ابن القيم هذا يخالف قوله في زاد المعاد في الرد على من احتج على وقوع طلاق السكران بأن عمر ومعاوية وابن عباس من الصحابة قالوا

^١ - بداية المجتهد ١٨١/٢.

^٢ - فتاوى ابن تيمية ١٠٢/٣٣، وانظر أيضاً زاد المعاد ٤١/٤، وسبل السلام ١٨١/٣، ونيل الأوطار ٢٥١/٦.

^٣ - المغني ١١٥/.

^٤ - البخاري مع فتح الباري ٣٩١/٩.

^٥ - فتح الباري ٣٩٢/٩.

^٦ - نيل الأوطار ٢٥١/٦.

^٧ - إعلام الموقعين ٤٠/٤-٤١، وانظر عبارة ابن تيمية في ص ٣.

بوقوع طلاق السكران، فقد قال في الرد عليهم: الصحابة مختلفون في ذلك فصح عن عثمان ما حكيناه عنه، وأما أثر ابن عباس رضي الله عنه فلا يصح عنه ... وأما عمر ومعاوية رضي الله عنهما فقد خالفهما عثمان بن عفان رضي الله عنه^١.

يتضح من هذا أن الخلاف حاصل بين الصحابة في وقوع طلاق السكران وعدم وقوعه، قال بوقوعه عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، ومعاوية، وقال بعدم وقوعه عثمان بن عفان، وابن عباس، وأرفع شيء فيه حديث عثمان كما قال الإمام أحمد.

رابعاً: القائلون بوقوع طلاق السكران من التابعين ومن بعدهم:

١. جاء في الموطأ: عن مالك أنه بلغه أن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار سئلا عن طلاق السكران فقالا: إذا طلق السكران جاز طلاقه^٢.
٢. وجاء في المدونة: (قال) وأخبرني ابن وهب عن رجال من أهل العلم عن القاسم بن محمد، وسالم، وابن شهاب، وعطاء بن أبي رباح، ومكحول، ونافع، وغير واحد من التابعين مثل ذلك، يجيزون طلاق السكران^٣.
٣. وقال ابن حزم: وصح عن النخعي، وابن سيرين، والحسن، وميمون بن مهران، وحميد بن عبد الرحمن، وعطاء، وقتادة، والزهرري، وعن طريق عبد الرزاق ... عن ابن شهاب يجوز طلاق السكران ... وصحت إجازة طلاق السكران عن الشعبي، ومجاهد، وسعيد بن المسيب، وجابر بن زيد، وعمر بن عبد العزيز، ورويناه عن عطاء بن أبي رباح، وسليمان بن

١ - زاد المعاد ٤/٤١.

٢ - الموطأ مع المنتقى ٤/١٢٥، ومثله في المدونة ٦/٢٩.

٣ - المدونة ٦/٣٠.

يسار، وهو قول ابن شبرمة، وابن أبي ليلى، ... وسفيان الثوري، والحسن بن حي^١.

٤. وقال الباجي: وهو مذهب ... النخعي، والشعبي، وابن سيرين، وأكثر الفقهاء، وبه قال ... والأوزاعي والثوري^٢.

٥. وقال ابن حجر: وقال بوقوعه طائفة من التابعين كسعيد بن المسيب، وإبراهيم، والزهري، والشعبي، وبه قال الأوزاعي، والثوري^٣.

٦. وقال القسطلاني: وفي مسألة السكران خلاف عال بين التابعين ومن بعدهم، فقال بوقوعه من التابعين سعيد بن المسيب، وعطاء، والحسن البصري، وإبراهيم، والنخعي، وابن سيرين، ومجاهد^٤.

خامساً: القائلون بعدم وقوع طلاق السكران من التابعين ومن بعدهم:

١. قال ابن حزم: وقد روينا رجوع الزهري، وعمر بن عبد العزيز إلى هذا (عدم وقوعه). وعن عطاء بن أبي رباح قال: طلاق السكران لا يجوز، وعن طاوس: لا يجوز طلاق السكران، وصح عن القاسم بن محمد أنه لا يجوز طلاقه ... وأن عمر بن عبد العزيز أتى بسكران طلق امرأته فاستحلفه بالذي لا إله إلا هو لقد طلقها وهو لا يعقل، فحلف، فرد إليه امرأته وضربه الحد ... وبهذا يقول القاسم بن محمد بن أبي بكر، وصح عن يحيى بن سعيد الأنصاري، وحميد بن عبد الرحمن، وروينا عن ربيعة، وهو قول عبيد الله بن الحسن، والليث بن سعد ... وقول إسحاق بن راهويه، وأبي ثور، وقال

^١ - المحلى ٢٥٥/١٠.

^٢ - المنتقى ١٢٥/٤.

^٣ - فتح الباري ٣٩١/٩، ومثله في نيل الأوطار ٢٥١/٦.

^٤ - إرشاد الساري ١٧٣/٨ رأينا أن الخلاف حاصل بين الصحابة أيضاً.

- عثمان البتي: لا يلزمه عقد ولا بيع ولا حد إلا حد الخمر فقط ... وقال الليث: لا يلزمه طلاق^١.
٢. وقال الباجي: ... وروي ذلك (عدم الوقوع) عن ... وربيعه، ويحيى بن سعيد الأنصاري^٢.
٣. وقال ابن رشد: وقال قوم: لا يقع (طلاق السكران)، وقال الليث: كل ما جاء من منطق السكران فموضوع عنه ولا يلزمه طلاق، ... وبه قال ... وأبو ثور، وإسحاق، وجماعة من التابعين، أعني أن طلاقه ليس يلزم^٣.
٤. وقال في تكملة المجموع:
- ... وإليه (عدم وقوع الطلاق) ذهب ربيعة، والليث، وأبو ثور، ... أخرج ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عدم وقوع طلاق السكران عن أبي الشعثاء، وعطاء، وطاوس وعكرمة، والقاسم بن محمد، وعمر بن عبد العزيز، قال في الفتح: وبه قال ربيعة، والليث، وإسحاق^٤.
٥. وقال ابن القيم: وقال عطاء: طلاق السكران لا يجوز. وقال ابن طاوس: طلاق السكران لا يجوز. وقال القاسم بن محمد: لا يجوز طلاقه. وصح عن عمر بن عبد العزيز أنه أتى بسكران طلق فاستحلفه بالله الذي لا إله إلا هو لقد طلقها وهو لا يعقل فحلف فرد إليه امرأته وضره الحد. وهو مذهب يحيى بن سعيد الأنصاري، وحמיד بن عبد

١ - المحلى ١٠ / ٢٥٥.

٢ - المنتقى ٤ / ١٢٥.

٣ - بداية المجتهد ٢ / ٨٢.

٤ - تكملة المجموع شرح المهذب ١٧ / ٦٢.

٥ - هكذا في زاد المعاد، ولعل المراد طاوس.

الرحمن، وربيعة، والليث بن سعد، وعبدالله بن الحسن، وإسحاق بن راهويه، وأبي ثور^١.

٦. **وقال ابن حجر:** عن ابن أبي ذئب عن الزهري قال رجل لعمر بن عبد العزيز: طلقت امرأتي وأنا سكران، فكان رأي عمر بن عبد العزيز مع رأينا أن يجلده ويفرق بينه وبين امرأته حتى حدثه أبان بن عثمان بن عفان عن أبيه أنه قال: ليس على المجنون ولا على السكران طلاق، فقال عمر: تأمروني وهذا يحدثني عن عثمان؟ فجلده ورد إليه امرأته. وذهب إلى عدم وقوع طلاق السكران أيضاً أبو الشعثاء وعطاء، وطاوس، وعكرمة، والقاسم، ذكره ابن أبي شيبة عنهم بأسانيد صحيحة. وبه قال ربيعة، والليث، وإسحاق، والمزني^٢.

٧. **وقال الصنعاني:** اختلف في طلاق السكران على قولين: الأول أنه لا يقع وإليه ذهب... وعمر بن عبد العزيز وجماعة من السلف^٣.

٨. **وقال الشوكاني:** وقد اختلف أهل العلم في ذلك - طلاق السكران - فأخرج ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عدم وقوع طلاق السكران عن أبي الشعثاء، وعطاء، وعكرمة، والقاسم بن محمد، وعمر بن عبد العزيز. قال في الفتح وبه قال ربيعة، والليث، وإسحاق، والمزني^٤.

يتضح من هذا أن الخلاف حاصل بين التابعين في وقوع طلاق السكران وعدم وقوعه، فقال بوقوعه جماعة من التابعين، كما قال بعدم وقوعه جماعة منهم.

^١ - زاد المعاد ٤/٤٠.

^٢ - فتح الباري ٩/٣٩١.

^٣ - سبل السلام ٣/١٨١.

^٤ - نيل الأوطار ٦/٢٥٠.

سادساً: القائلون بوقوع طلاق السكران من المذاهب الثمانية:

١/ الحنفية: طلاق السكران واقع عند أئمة الحنفية الثلاثة^١.

٢/ المالكية: طلاق السكران واقع عند المالكية، جاء في الموطأ عن

مالك أنه بلغه أن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار سئلا عن طلاق السكران فقالا: إذا طلق السكران جاز طلاقه ... قال مالك: وعلى ذلك الأمر عندنا^٢.

وقال ابن رشد: واختلف الفقهاء فيما يلزم السكران بالجملة من الأحكام وما لا يلزمه، فقال مالك: يلزمه الطلاق^٣. و ... وقال ابن شاس: أما السكران بخمر أو نبيذ فالمشهور نفوذ طلاقه^٤. وقال الدردير: ومحصل القول في السكران لزوم الجنايات والعنق والطلاق له، دون الإقرارات والعقود على المشهور^٥.

٣/ الشافعية: قال الشافعي: ومن شرب خمرًا أو نبيذًا فأسكره فطلق لزمه

الطلاق^٦. وقال الشافعي أيضاً: وكل مكره ومغلوب على عقله فلا يلحقه الطلاق
الطلاق خلا السكران من خمر أو نبيذ فإن المعصية بشرب الخمر لا تسقط
عنه فرضاً ولا طلاقاً^٧.

وجاء في تكملة المجموع: وإن شرب خمرًا أو نبيذًا فسكر فطلق في

حال سكره فالمنصوص أن طلاقه يقع، وحكى المزني أنه قال في القديم: "في

^١ - تحفة الفقهاء ٢/٢٩٣، وفتح القدير ٣/٤٠-٤١، وابن عابدين ٢/٥٧٩.

^٢ - الموطأ مع المنتقى ٤/١٢٥.

^٣ - بداية المجتهد ٢/٨٢.

^٤ - عقد الجواهر الثمينة ٢/١٦١.

^٥ - الشرح الكبير مع الدسوقي ٢/٣٢٥ وانظر أيضاً ٣/٥.

^٦ - الأم ٥/٢٧٠.

^٧ - مختصر المزني بهامش الأم ٤/٨١.

ظاهر السكران قولان" فمن أصحابنا من قال: إذا ثبت هذا كان في طلاقه أيضاً قولان ... وقال أكثر أصحابنا: يقع طلاقه قولاً واحداً ...^١.

٤/ **الحنابلة:** قال الخرقي: وعن أبي عبد الله رحمه الله في السكران روايات: رواية: يقع الطلاق، ورواية لا يقع، ورواية يتوقف عن الجواب، ويقول: قد اختلف فيه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقال ابن قدامة: أما التوقف عن الجواب فليس بقول في المسألة، إنما هو ترك للقول فيها، وتوقف عنها لتعارض الأدلة فيها، وإشكال دليلها، ويبقى في المسألة روايتان: إحداهما: يقع طلاقه اختارها أبو بكر الخلال والقاضي ... والرواية الثانية: لا يقع طلاقه اختارها أبو بكر عبد العزيز^٢.

وجاء في المقنع: وإن زال عقله بسبب لا بعذر فيه كالسكران، ومن شرب ما يزيل عقله لغير حاجة ففي صحة طلاقه روايتان. قال المحشي: إحداهما يقع وهو المذهب^٣.

وفي الإقناع: ويقع طلاق من زال عقله بسكر ونحوه^٤.

٥. **الشيعة الزيدية:** جاء في مجموع الفقه الكبير: حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليهم السلام قال: طلاق السكران جائز^٥. قال الصنعاني: ... وقد قال بوقوع طلاق السكران من أهل البيت زيد بن علي، والهادي، والمؤيد بالله^٦.

١ - تكملة المجموع شرح المهذب ٦٢/١٧.

٢ - متن الخرقي مع المغني ١١٤/٧-١١٥.

٣ - المقنع مع الحاشية ١٣٢/٣.

٤ - الإقناع مع كشف القناع ٢٣٤/٥.

٥ - الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير ١٥٠/٤-١٥١.

٦ - الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير ١٥٠/٤-١٥١.

سابعاً: القائلون بعدم وقوع طلاق السكران من المذاهب الثمانية:

١. الحنفية: قال بعدم وقوع طلاق السكران، زفر من أئمة الحنفية، واختاره الكرخي والطحاوي ومحمد بن سلمة من مشايخ الحنفية^١، وقال ابن القيم: وحكاه صاحب النهاية عن أبي يوسف وزفر^٢.
٢. المالكية: قال الإمام أبو عبد الله: وقد رويت عندنا رواية شاذة أنه لا يلزم.

وقال محمد بن عبد الحكم: لا يلزمه طلاق...^٣.

٣. الشافعية: قال في تكملة المجموع: وحكى المزني أنه قال في القديم: "في ظهار السكران قولان: فمن أصحابنا من قال: إذا ثبت هذا كان في طلاقه أيضاً قولان^٤."

٤. الحنابلة: قال ابن قدامة المقدسي: ومن شرب ما يزيل عقله لغير حاجة ففي صحة طلاقه روايتان:

قال المحشي: ... والثانية لا يقع، اختارها أبو بكر وابن عقيل، ومال إليه المصنف والشارح وابن رزين في شرحه، واختاره الناظم والشيخ تقي الدين، وجزم به في التسهيل^٥.

وفي فتاوى ابن تيمية: سئل شيخ الإسلام رحمه الله عن السكران غائب العقل هل يحنث إذا حلف بالطلاق أم لا؟

١ - تحفة الفقهاء ٢/٢٩٣، وفتح القدير ٣/٤٠-٤١، وابن عابدين ٢/٥٧٩.

٢ - إعلام الموقعين ٤/٤١.

٣ - عقد الجواهر الثمينة ٢/١٦١.

٤ - تكملة المجموع ١٧/٦٢.

٥ - المقنع مع الحاشية ٣/١٣٢-١٣٣.

فأجاب: الحمد لله رب العالمين، هذه المسألة فيها قولان للعلماء أصحابهما أنه لا يقع طلاقه، فلا ينعقد يمين السكران، ولا يقع به طلاق إذا طلق ... وهو إحدى الروايتين عن أحمد، اختارها طائفة من أصحابه ... وهذا القول هو الصواب ...^١.

وقال ابن القيم: ولا يعرف عن رجل من الصحابة أنه خالف عثمان وابن عباس في ذلك (عدم وقوع طلاق السكران) ولذلك رجع الإمام أحمد إلى هذا القول بعد أن كان يفتي بنفوذ طلاقه ... والصحيح أنه لا عبرة بأقواله من طلاق ... لبضعة عشر دليلاً^٢.

وقال ابن القيم أيضاً: ومذهب أحمد في إحدى الروايات عنه وهي التي استقر عليها مذهبه، وصرح برجوعه إليها ... وقال في رواية الميموني: وقد كنت أقول: إن طلاق السكران يجوز حتى تبينته فغلب على أنه لا يجوز طلاقه؛ لأنه لو أقر لم يلزمه ...^٣.

٥. الشيعة لإمامية: قال الحلي: ولا يصح طلاق المجنون ولا السكران^٤.

٦. الظاهرية: قال ابن حزم: وطلاق السكران غير لازم^٥.
يتبين من هذا أن الخلاف حاصل كذلك في المذاهب الثمانية في وقوع طلاق السكران وعدم وقوعه، فقال بوقوعه أئمة الحنفية الثلاثة، والإمام مالك، والإمام الشافعي، والإمام أحمد في رواية عنه هي المذهب، والشيعة الزيدية.

١ - فتاوى ابن تيمية ١٠٢/٣٣.

٢ - إعلام الموقعين ٤١/٤.

٣ - زاد المعاد ٤٠/٤.

٤ - المختصر النافع؛ ٢٢١/.

٥ - المحلى ٢٥٤/١٠.

وقال بعدم وقوع طلاق السكران: زفر من أئمة الحنفية، وحكي عن أبي يوسف، واختاره الكرخي والطحاوي، ومحمد بن سلمة من مشايخ الحنفية، ومحمد بن عبد الحكم من فقهاء المالكية، ورواية شاذة عن بعض المالكية، وقول في القديم عند بعض فقهاء الشافعية، ورواية عن الإمام أحمد، قال ابن القيم: إن هذه الرواية هي التي استقر عليها مذهبه، وصرح برجوعه إليها، والقول بعدم وقوع طلاق السكران هو مذهب الشيعة لإمامية، ومذهب الظاهرية.

ثامناً: أدلة القائلين بوقوع طلاق السكران، ورد القائلين بعدم الوقوع عليها:

استدل القائلون بوقوع طلاق السكران على رأيهم بالآتي:

أولاً: من القرآن:

١. قوله تعالى: لِيَأْيِهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ {سورة النساء: ٤٣}.

وجه الاستدلال أن هذا نهي لهم عن قربان الصلاة حال سكرهم، والنهي يقتضي أنهم مكلفون حال سكرهم، والمكلف يصح منه الإنشاءات^١.
ورد القائلون بعدم الوقوع على هذا الدليل بالآتي:

هذه الآية خطاب لهم حال صحوهم ونهي لهم قبل سكرهم أن يقربوا الصلاة حال أنهم لا يعلمون ما يقولون^٢.

ثانياً: من السنة:

١. بما أخرجه سعيد بن منصور عنه صلى الله عليه وسلم: "لا قيلولة في الطلاق"^٣.

١ - سبل السلام ١٨١/٣، ونيل الأوطار ٢٥١/٦، وتكملة المجموع ٦٢/١٧.

٢ - سبل السلام ١٨١/٣، ونيل الأوطار ١٥١/٦.

٣ - المحلى ٢٥٧/١٠، وزاد المعاد ٤٠/٤، وسبل السلام ١٨١/٣.

ورد بأن الحديث غير صحيح، وإن صح فلا حجة فيه، لأن المراد طلاق المكلف العاقل دون من لا يعقل^١.

٢. حديث: "كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه"^٢.

ورد بأن الخبر غير صحيح، ولو صح فإن السكران الذي لا يعقل إما معتوه وإما ملحق به، وقد ادعت طائفة أنه معتوه، وقالوا: المعتوه في اللغة الذي لا عقل له ولا يدري ما يتكلم به^٣، ثم إن المحتجين بهذا الخبر الكاذب لا يجيزون طلاق من لم يبلغ، وليس بمعتوه^٤.

ثالثاً: من أقوال الصحابة:

١. الصحابة أقاموه مقام الصاحي في كلامه فإنهم قالوا: "إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، وحد المفتري ثمانون"^٥.

رد بأن هذا خبر مكذوب، باطل، وتناقض، وفيه إيجاب الحد على من هذى، والهاذي لا حد عليه^٦.

وأجاب الشوكاني بأن ذلك محل خلاف من الصحابة فلا يكون قول بعضهم حجة على البعض الآخر^٧.

١ - المحلى ٢٥٧/١٠، وسبل السلام ١٨١/٣.

٢ - زاد المعاد ٤٠/٤ نسب البخاري هذا الخبر لعلي، قال ابن حجر: وقد ورد فيه حديث مرفوع أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة مثل قول علي وزاد في آخره: "المغلوب على عقله" وهو من رواية عطاء بن عجلان، وهو ضعيف جداً، البخاري مع فتح الباري ٣٩٣/٩.

٣ - زاد المعاد ٤١/٤.

٤ - المحلى ٢٥٧/١٠.

٥ - زاد المعاد ٤٠/٤، وسبل السلام ١٨١/٣، ونيل الأوطار ٢٥١/٦.

٦ - المحلى ٢٥٧/١٠، وسبل السلام ١٨١/٣، وقال محشي المقنع: رواه مالك بإسناد جيد ١٣٢/٣، وانظر أيضاً الروض النضير ١٥٢/٤.

٧ - نيل الأوطار ٢٥١/٦.

رابعاً: من المعقول:

١. السكران عاص بفعله لم يزل عنه الخطاب بذلك، ولا الإثم؛ لأنه يؤمر بقضاء الصلوات وغيرها مما وجب عليه قبل وقوعه في السكر أو فيه^١. وأجاب الطحاوي بأن أحكام فاقد الأهلية لا تختلف بين أن يكون ذهاب عقله بسبب من جهته أو من جهة غيره؛ إذ لا فرق بين من عجز عن القيام في الصلاة بسبب من قبل الله أو من قبل نفسه، كمن كسر رجل نفسه فإنه يسقط عنه فرض القيام.

وتعقب بأن القيام انتقل إلى بدل وهو القعود، فافترقا. وأجاب ابن المنذر عن الاحتجاج بقضاء الصلوات بأن النائم يجب عليه قضاء الصلاة ولا يقع طلاقه، فافترقا^٢.

٢. إيقاع الطلاق عقوبة له، قال السمرقندي: لأنه زال عقله بسبب هو معصية، لتلذذه بذلك، فيجعل قائماً عقوبة عليه^٣.

ورد بأن الشريعة لم تعاقب أحدا بهذا الجنس من إيقاع الطلاق أو عدم إيقاعه. ولأن في هذا من الضرر على زوجته البريئة وغيرها ما لا يجوز، فإنه لا يجوز أن يعاقب الشخص بذنب غيره. ولأن السكران عقوبته ما جاءت به الشريعة من الجلد ونحوه، فعقوبته بغير ذلك تغيير لحدود الشريعة^٤، وجعل الطلاق عقوبة يحتاج إلى دليل على المعاقبة للسكران بفراق أهله، فإن الله لم يجعل عقوبته إلا الحد^٥.

١ - فتح الباري ٣٩١/٩.

٢ - فتح الباري ٣٩١/٩، ونيل الأوطار ٢٥١/٦، وانظر أيضاً المحلى ٢٥٧/١٠.

٣ - تحفة الفقهاء ٢٩٣/٢.

٤ - فتاوى ابن تيمية ١٠٤/٣٣.

٥ - سبل السلام ١٨١/٣.

٣. صحة طلاق السكران من قبيل ربط الأحكام بالأسباب، وربط الأحكام بأسبابها أصل من الأصول المأنوسة في الشريعة، والتطبيق سبب للطلاق فينبغي ترتيبه عليه وربطه به، وعدم الاعتداد بالسكر كما في الجنايات^١.
أجاب ابن القيم عن هذا الدليل بقوله: هذا في غاية الفساد والسقوط؛ لأنه يوجب إيقاع الطلاق ممن سكر مكرها أو جاهلاً بأنها خمر، ومن المجنون والمبرسم، بل ومن النائم، ثم يقال: وهل ثبت لكم أن طلاق السكران سبب حتى يربط الحكم به؟ وهل النزاع إلا في ذلك^٢؟

وأجاب عنه الشوكاني بقوله: الاستفسار عن السبب للطلاق، هل هو إيقاع لفظه مطلقاً؟ إن قلتم: نعم لزمكم أن يقع من المجنون والنائم والسكران الذي لم يعص بسكره إذا وقع من أحدهم لفظ الطلاق، وإن قلتم: إنه إيقاع اللفظ من العاقل الذي يفهم ما يقول، فالسكران غير عاقل ولا فاهم، فلا يكون إيقاع لفظ الطلاق منه سبباً^٣.

٤. عدم وقوع الطلاق من السكران مخالف للمقاصد الشرعية؛ لأنه إذا فعل حراماً واحداً لزمه حكمه، فإذا تضاعف جرمه بالسكر وفعل المحرم الآخر سقط عنه الحكم، مثلاً لو أنه ارتد بغير سكر لزمه حكم الردة، فإذا جمع بين السكر والردة لم يلزمه حكم الردة لأجل سكره^٤.

قال الشوكاني: يجاب بأننا لم نسقط عنه حكم المعصية الواقعة منه حال السكر لنفس فعله للمحرم الآخر، وهو السكر، فإن ذلك مما لا يقول به عاقل،

١ - زاد المعاد ٤/٤٠، وإرشاد الساري ٨/١٧٣، وسبل السلام ٣/١٨١، ونيل الأوطار ٢٥١/٦.

٢ - زاد المعاد ٤/٤١.

٣ - نيل الأوطار ٦/٢٥٠.

٤ - نيل الأوطار ٦/٢٥٢.

وإنما أسقطنا حكم المعصية لعدم مناط التكليف، وهو العقل، وبيان ذلك أنه لو شرب الخمر ولم يزل عقله كان حكمه حكم الصاحي، فلم يكن فعله لمعصية الشرب هو المسقط^١.

٥. السكران مكلف، وحكم التكليف جارٍ عليه، ولهذا يؤاخذ بجناياته، فهو ليس كالمجنون المرفوع عنه القلم ولا النائم^٢.

قال ابن تيمية: وليس مأخذ أجود من هذا، وكذلك قال أحمد: ما قيل فيه أحسن من هذا، ثم قال: وهذا ضعيف أيضاً، فإنه إن أريد أنه وقت السكر يؤمر وينهى فهذا باطل، فإن من لا عقل له ولا يفهم الخطاب لم يدر^٣ بشرع ولا غيره على أنه يؤمر وينهى، بل أدلة الشرع والعقل تنفي أن يخاطب مثل هذا، وإن أريد أنه قد يؤاخذ بما يفعله في سكره فهذا صحيح في الجملة، لكن هذا لأنه خوطب في صحوه بأن لا يشرب الخمر الذي يقتضي تلك الجنايات، فإذا فعل المنهي عنه لم يكن معذوراً فيما فعله من المحرم^٤.

وقال ابن القيم: القول بأن السكران مكلف باطل؛ إذ الإجماع منعقد على أن شرط التكليف العقل، ومن لا يعقل ما يقول فليس بمكلف، ... وأما إلزامه بجناياته فمحل نزاع ...^٥.

٦. الأصل في السكران العقل؛ والسكر شيء طرأ على عقله، فمهما وقع منه من كلام مفهوم فهو محمول على الأصل حتى يثبت زهاب عقله^٦.

١ - المصدر السابق.

٢ - فتاوى ابن تيمية ٣٣/١٠٥، وزاد المعاد ٤/٤٠.

٣ - هكذا في النسخة التي عندي ولعلها: يرد.

٤ - فتاوى ابن تيمية ٣٣/١٠٥-١٠٦.

٥ - زاد المعاد ٤/٤١.

٦ - فتح الباري ٩/٣٩١، ونيل الأوطار ٦/٢٥٢.

لم أقف على رد عليه، ويمكن الرد عليه بأن محل النزاع هو في السكران الذي ثبت ذهاب عقله بسكره، أو ثبت أنه لا يعلم ما يقول، أما إذا لم يثبت أحد هذين الأمرين فلا خلاف في وقوع طلاقه، كالصاحي.

**تاسعاً: أدلة القائلين بعدم وقوع طلاق السكران ورد القائلين بالوقوع عليها:
أولاً: من القرآن:**

١. قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [سورة النساء: ٤٣].

قال ابن القيم: جعل سبحانه قول السكران غير معتبر؛ لأنه لا يعلم ما يقول^١.

ثانياً: من السنة:

١. جاء في صحيح البخاري: وقال علي: بقر حمزة خواصر شارفي فطفق النبي صلى الله عليه وسلم يلوم حمزة، فإذا حمزة قد ثمل، محمرة عيناه، ثم قال حمزة: هل أنتم إلا عبيد لأبي؟ فعرف النبي صلى الله عليه وسلم أنه قد ثمل، فخرج وخرجنا معه^٢.

قال ابن حجر: هذا من أقوى أدلة من لم يؤخذ السكران بما يقع منه حال سكره من طلاق وغيره^٣.

قال ابن حزم مبيناً وجه الاستدلال بالحديث: فهذا حمزة رضي الله عنه يقول وهو سكران ما لو قاله غير سكران لكفر، وقد أعاده الله من ذلك، فصح أن السكران غير مؤخذ بما يفعله جملة^١.

^١ - زاد المعاد ٤/٤٠. وانظر استدلال القائلين بوقوع الطلاق بهذه الآية.

^٢ - صحيح البخاري مع إرشاد الساري ١٧٠/٨.

^٣ - فتح الباري ٩/٣٩١.

قال ابن حجر: واعترض المهلب (على الاستدلال بالحديث) بأن الخمر حينئذ كانت مباحة، قال: فبذلك سقط عنه حكم ما نطق به في تلك الحال، ورد ابن حجر اعتراض المهلب بقوله: وفيما قاله نظره؛ لأن الاحتجاج من هذه القصة إنما هو بعدم مؤاخذه السكران بما يصدر منه، ولا يفترق الحال بين أن يكون الشرب مباحاً أو لا^٢.

٢. خبر: "كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه"^٣.

قال ابن حجر: والمراد بالمعتوه الناقص العقل، فيدخل فيه الطفل، والمجنون، والسكران^٤.

ثالثاً: من المعقول:

١. قياس طلاق السكران على إقراره، فقد صح عنه صلى الله عليه وسلم أنه أمر بالمقر بالزنا أن يستكفه ليعتبر قوله الذي أقر به أو يلغى^٥.
قال ابن تيمية: وإذا لم يصح إقراره علم أن أقواله باطلة، كأقوال المجنون^٦.

١ - المحلى ٢٥٨/١٠، وانظر فتاوى ابن تيمية ١٠٨/٣٣، وإعلام الموقعين ٤٢/٤، ونيل الأوطار ٢٥١/٦.

٢ - فتح الباري ٣٩١/٩.

٣ - انظر ص ١٢ من هذا البحث.

٤ - فتح الباري ٣٩٣/٩، وانظر أيضاً نيل الأوطار ٢٥١/٦. وانظر استدلال المجيزين بهذا الحديث ص ١٢.

٥ - زاد المعاد ٤٠/٤.

٦ - فتاوى ابن تيمية ١٠٢/٣٣.

٢. قياس السكران على المجنون، قال في تكملة المجموع: ذهب ربيعة والليث وداود وأبو ثور والمزني إلى أن طلاق السكران لا يقع؛ لأنه زال عقله، فأشبهه المجنون^١.

ولم يقبل الشافعي هذا التشبيه حيث يقول بعد ما قرر أن السكران يلزمه الطلاق: فإن قال قائل: فهذا مغلوب على عقله والمريض والمجنون مغلوب على عقله، قيل: المريض مأجور ومكفّر عنه بالمرض مرفوع عنه القلم إذا ذهب عقله، وهذا آثم مضروب على السكر غير مرفوع عنه القلم، فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب؟ والصلاة مرفوعة عن غلب على عقله، ولا ترفع عن السكران، وكذلك الفرائض من حج أو صيام أو غير ذلك^٢.

ويوجه ابن تيمية قياس السكران على المجنون بقوله: السكران وإن كان عاصياً في الشرب فهو لا يعلم ما يقول، وإذا لم يعلم ما يقول لم يكن له قصد صحيح و"إنما الأعمال بالنيات"، وصار هذا كما لو تناول شيئاً محرماً جعله مجنوناً، فإن جنونه وإن حصل بمعصية فلا يصح طلاقه ولا غير ذلك من أقواله^٣.

٣. السكران غير مكلف؛ لانعقاد الإجماع على أن من شرط التكليف العقل، وهو لا يعقل، ومن لا يعقل ما يقول فليس بمكلف^٤.

ويرى الموقعون لطلاق السكران أنه عاقل تقديراً، وأنه في حكم العاقل زجراً له^٥.

١ - تكملة المجموع ١٧/٦٢.

٢ - الأم ٥/٢٧٠.

٣ - فتاوى ابن تيمية ٣٣/١٠٣.

٤ - فتاوى ابن تيمية ٣٣/٧٧.

٥ - ابن عابدين ٢/٥٧٩. وانظر ص ١٤ من هذا البحث.

عاشراً: السكران المختلف في وقوع طلاقه، وحد السكر:

١. لا خلاف بين الفقهاء في أن السكران المختلف في وقوع طلاقه هو من زال عقله بما أثم به من شرب مسكر متعدد بشربه، وأما من أكره على شرب مسكر، أو لم يعلم أنه مسكر، فلا خلاف في عدم وقوع طلاقه؛ لعدم تعديده^١.
٢. ولا خلاف أيضاً في أن السكران الذي يعلم ما يقول يقع طلاقه؛ لقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ}٢ فجعل الله علامة زوال السكر علمه ما يقول.
٣. وإنما الخلاف في طلاق السكران بمحرم الذي لا يعلم ما يقول، فقال بعض الفقهاء: لا يقع طلاقه، وقال بعضهم: يقع، واستثنى بعض القائلين بالوقوع السكران الذي زال عقله ووصل حد سكره إلى عدم التمييز بين السماء والأرض والذكر والأنثى:

جاء في عقد الجواهر الثمينة:

أما السكران الذي لا يعرف الأرض من السماء ولا الرجل من المرأة فلا اختلاف في أنه كالمجنون في جميع أفعاله وأحواله ... إلا فيما ذهب وقته من الصلوات^٣.

وقال الدسوقي: السكران الطافح كالمجنون لا يؤخذ بشيء^٤.

١ - إرشاد الساري ١٧٣/٨-١٧٤، وانظر تحفة الفقهاء ٢٩٣/٢، والشرح الكبير مع الدسوقي ٣٢٥/٢، ٥/٣، ونهاية المحتاج ٤١٤/٦، وكشاف القناع ٢٣٤/٥، والمحلى ٢٥٤/١٠-٢٥٥.

٢ - سورة النساء: ٤٣.

٣ - عقد الجواهر الثمينة ١٦١/٢، وانظر أيضاً المنتقى ١٢٥/٤.

٤ - الدسوقي على الشرح الكبير ٥/٣.

وجاء في الروض النضير:

قال الإمام يحيى: إن صيره السكر لا يفرق بين السماء والأرض بل كالنائم والمغمى عليه لم يصح طلاقه اتفاقاً، وإن صيره نشطاً طرباً لم يضع من عقله شيء صح اتفاقاً، وإن كان بين هاتين الحالتين بحيث لم يضع أكثر عقله، فهو محل الخلاف^١.

الترجيح:

الرأي الذي ترجح عندي بعد استعراض أقوال الموقعين لطلاق السكران والمانعين لوقوعه، وبعد النظر في أدلة كل فريق هو أن القول بعدم وقوع طلاق السكران الذي لا يعلم ما يقول هو الصواب؛ لقوة دليله، ومن باب أولى السكران الذي لا يعرف السماء من الأرض ولا الذكر من الأنثى. والقول بعدم وقوع طلاق السكران هو ما عليه العمل عندنا في المحاكم السودانية منذ ١٩٣٥، وما عليه العمل في المحاكم المصرية منذ ١٩٢٩. وإني أوافق على ما جاء في ورقة مجمع الفقه الإسلامي بالهند، ولا أرى أي مانع شرعي من الفتوى بعدم وقوع طلاق السكران.

* * *

^١ - الروض النضير ١٥٣/٤.

كلمات توجيهية

حقيقة مؤلمة وطريقة التغلب عليها

ألقى هذا الخطاب الذي نتشرف بتقديم ترجمته إلى العربية سماحة الشيخ أبو الحسن علي الحسيني الندوي في المؤتمر الفقهي السابع الذي قام بتنظيمه مجمع الفقه الإسلامي بالهند بتاريخ ٣٠/ ديسمبر عام ١٩٩٤م واستمر حتى ٣/ يناير عام ١٩٩٥م بقاعة دار العلوم مانلي والا في مدينة بهروتش، غوجرات، الهند.

أيها السادة!

أرى أن الذين يتمتعون منكم بنظرة واسعة وعميقة في الظروف الراهنة للدول العربية والإسلامية، أو قاموا برحلات إليها، أو توفرت لهم فرصة لإقامة طويلة فيها، أو يهتمون بقراءة الصحف والمجلات والمنشورات العربية الصادرة منها، أو منحت لهم فرصة التعرف على اتجاهات وخطوات وسياسات ومشاريع إعادة بناء تحملها طبقات حاكمة، وتضعها مؤسسات تشريعية وإدارية لهذه البلدان، يعرفون جيداً أن الأسر الحاكمة لهذه الدول -والى حد ما- القادة المفكرين بدأوا يشعرون منذ وقت قريب ببعض المخافة والخطر من مجهودات تبذلها بعض المجموعات الإسلامية من أجل تطبيق الشريعة وبناء دولة إسلامية، وقد انتهى الأمر إلى حد أنه تقشعر قلوبهم من مجرد نداءات توجه للعمل بالتعليم الإسلامي، وتغليب الدين على الأنظمة الأخرى كلها، وهذه الكيفية عبارة عن الذعر والشعور غير الضروري بالخطر، إذا لم نعبر عنها بـ

"توهم" و"اختلاج" فإنه يمكن اعتبارها الحساسية الزائدة، والتي يعبر عنها في الإنكليزية بـ"Allergy".

وهذا الاتجاه الفكري والحالة النفسية قد ازدادا إلى حد أنهما لا يقتصران على مخافة من الدعوة إلى تطبيق الحدود والقوانين الجنائية للإسلام وصبغ المجتمع بصبغة إسلامية، وتطويع النظام التعليمي والتشريعي ووسائل الإعلام للشريعة الإسلامية، أو بذل المجهودات في هذا المضمار والتشجيع عليه، بل تجاوز الأمر ذلك، فقد بدأت ملامح التخوف من التدين العام والتقييد والاهتمام بفرائض الدين والابتعاد عن محاكاة الحضارة الغربية محاكاة عشوائية، وينطبق هذا القول على بعض الدول العربية، وخاصة ليبيا وتونس والجزائر وإلى حد ما مصر التي جاءت بتصريحات وخطوات نستحيي من مجرد ذكرها، وعلاوة على ذلك يخشى أن تترك خطوات هذه البلدان آثاراً سلبية على الدول غير الإسلامية التي تعيش فيها الأقليات المسلمة، وخاصة شبه القارة الهندية، حتى لا تسلب حريتها الدينية كلياً أو جزئياً، وتبدأ حركة المعارضة للعمل بالقوانين الشرعية والفرائض الدينية مثل الأحوال الشخصية للمسلمين، كما يخشى أن توفر مثل هذه الخطوات مبررات لتطويع القانون الإسلامي للقوانين اللادينية، مثل تطبيق القانون المدني الموحد. وفي الماضي أفضل المسلمون مثل هذه الحركة بفضل جهودهم المشكورة ويقظتهم العامة من قرار المحكمة العليا للبلاد، إلى أن اضطر البرلمان إلى استثناء الأحوال الشخصية للمسلمين منه تأميناً لها وحفاظاً عليها. لهذا الوضع غير الطبيعي وغير الشرعي أسباب عدة نذكر بعضاً منها فيما يلي:

١- قد أحدث نظام التعليم الغربي في الشبيبة المسلمين خاصة في الذين يتحصلون التعليم العالي من أحضان الجامعات الغربية وهم الذين يتسلمون مقاليد السلطة على وجه العموم . ومنهم من يحتل الآن دفة

الحكم . مركب النقص تجاه دينهم وشريعتهم وحضارتهم وتاريخهم، وهذه نتيجة طبيعية لنظام التعليم الغربي ومقرراته الدراسية ومطبوعاته وكتب المستشرقين، والتي تعتبر أوج الدراسة والبحث في هذه الأيام، وفي الحقيقة لا يلائم نظام التعليم الغربي طبيعة الشرق الإسلامي، بل هو ضار بها ومسمّم لها، ولا يمكن أن يضرب لذلك مثال أحسن مما كتبه مفكر غربي:

وهناك حكاية شرقية تصور أحسن تصوير يقع فيه المستشارون الأجانب غير الحازمين من أخطاء، فيحكى أنه في زمن غابر تدفق السيل تدفقاً هائلاً ووقع فيه قرد وسمك، وبما أن القرد كان حاد الذكاء سريع الخاطر تسلق على شجرة وجلس في مكان آمن من أمواج السيل العارم ثم نظر نظرة تحت الشجرة فإذا السمكة المسكينة تسعى لنفسها ضد أمواج المياه المتواصلة، فرق لها قلبه، ونزل من الشجرة بكل محبة وإخلاص، وأخرج السمكة من الماء وطرحها على الأرض اليابسة، فكانت النتيجة ما نعرفه جيداً¹.

وهذا المثال يصدق بصورة كاملة على الدول الإسلامية والشرقية التي تبنت لها نظام التعليم الغربي وقامت بترويج قيمه ومثله في أراضيها نابذة ورائها حضارتها الغراء ومثّلها الرائعة.

٢- لم تبذل جهود متأنية مكثفة منظمة وجادة من قبل معظم الدول الإسلامية طول حياتها التاريخية في إثبات ضرورة وأهمية وتفوق وامتياز الإسلام على الطبقة المتقفة، ولم تحاول هذه الدول إقناع هذه الطبقة بقدرة الإسلام على البقاء وتوجيه العالم وإرشاده في كل عصر من عصور التاريخ،

¹ . I.N. Thut and don Adams: Education Patterns in contemporary societies (Mograw hill book Co. New York, P. 63).

وباختصار:- لم تهتم هذه البلدان بإقامة حركة أو دعوة عامة منظمة فعّالة لإعادة ثقة الجيل الشاب الحاصل على التعليم العالي طبقاً لأعمار الشبيبة المختلفة وأذهانهم وقدرات فهمهم بقدرة بقاء الإسلام وضرورته في العصر الحاضر، ولو أنه بذلت بعض الجهود الفردية على مستوى أدنى، وأعدت بعض الكتب التعريفية التي لا ننكر أهميتها، إلا أنه لم يجعل هدفاً للمجهودات المؤثرة ومجالاً عاماً للدعوة إليها. ولهذا السبب بالذات نرى الطبقة الحاكمة وعدداً كبيراً من أهل العلم وأساتذة الجامعات وسلطات دور العلم والذين لهم نفوذ وتأثير في وسائل الإعلام يبدو أنهم إذا لم يكونوا يائسين من النهضة الإسلامية، أو قدرة الإسلام على قيادة العالم، أو مجرد قدرته على البقاء، فلا شك أنهم مترددون ومتشككون فيها، وإذا تولت هذه الطبقة مقاليد الحكم أو زمام القيادة ترى في العلمانية حلاً وحيداً لجميع المشاكل، وضماناً لبقائها في الحكومة والسلطة، وهذا هو الاتجاه السائد في كثير من البلدان الإسلامية والعديد من الدول العربية.

٣- يقتضي الاعتراف بالحق والتعبير عن الحقيقة والتحليل الحر كناقذ ومؤرخ أن أقول بكل صراحة: إنه لم ينشأ هذا الوضع ولم تتخذ الأسر الحاكمة وفرق المشرعين والمفكرين بالحيطة ولم تتخوف ممن يدعون إلى الصحوّة الإسلامية ويقودون حركات دينية ودعوية إلا لأن العديد من مثل هذه المنظمات التي تم تأسيسها لإصلاح العقائد والأعمال والدعوة إلى الله والتمسك بالشريعة الإسلامية، والعمل بالدين الحنيف قفزت بعد وقت قصير من تأسيسها إلى ميدان السياسة، وبدأت تحاول - ولو بحسن النية - أن تتولى مقاليد السلطة، وتحنل الحكومة، وهذا مما أدّى إلى اصطدام مباشر بينها وبين الحكومات المعنية.

وأقول: إن هذا الوضع لم ينتج إلا قصر نظرنا، وهو الذي كتبه صاحب هذا المقال في وقائع سفره إلى اليمن التي نقل فيه كلمات عالم يمني كبير أيضاً في هذا الصدد، ومنها ما يلي:

هناك أسلوبان للتفكير والعمل، فالأول منهما: أن يصل الإيمان إلى أصحاب الكراسي، ويتمسك أهل الحل والعقد بالإسلام ويمثلوا الدين والشريعة في المجتمع والبلاد، ويحاولوا نفخ روح إسلامية فيها وتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية ونيل مقاصدها، فيما يقوم رجال الدين والدعوة وأصحاب العلم والمعرفة بمساعدتهم ومؤازرتهم والدعاء لهم، ولا ينبغي لهم أن يسعوا من خلالها كسب وظائف كبرى في الدولة مقابل ذلك، والأكثر من ذلك ألا يحاولوا الاستيلاء على الحكومة.

والأسلوب الثاني للتفكير والعمل: هو أن يتولى أهل الإيمان من رجال الدعوة وقادة الحركات الدينية الحكم، ويكون زمام الأمر بأيديهم. فالأسلوب الأول للتفكير والعمل سوف يأتي بالنتائج الإيجابية، ويحمي رجال الدين والحكومة عن اصطدام مباشر، والأسلوب الثاني للتفكير والعمل . أي هدف ومحاولة احتلال دفة الحكومة مباشرة . سوف يخلق مشاكل وعقبات كثيرة، فهو لا يتسبب في مخالفة أو معارضة رجال الدين فحسب، بل معاداة الدين بالذات، ويحدث وحشة ورهبة إزاء ذلك.

وقال الشيخ اليمني:

"هذا ما فهمت من دراسة كتبكم أن الأسلوب الأول للتفكير والعمل (محاولة أن يسري الإيمان في قلوب أصحاب السلطة والحكومة والسعي لحملهم على حماية ونصر الدين) هو الصحيح، وسوف يقضي على المشاكل غير الضرورية، ويحمي اصطدام الحكومة مع الدين، بينما الأسلوب الثاني للتفكير

والعمل سوف يأتي بمشاكل جمة، ويحدث جبهة قتال وحالة صراع يضيع فيها الوقت والمال والقدرات، ويجعل المستقبل الديني مشكوكاً فيه".

وأضاف إلى ذلك كاتب هذه السطور أنه يحمل نفس هذه الفكرة، وهو الذي كان أسلوب الداعية المصلح الكبير الشيخ أحمد السرهندي (المتوفى سنة ١٠٣٤هـ) الذي أحدث ثورة في الأسرة المغولية للدولة الإسلامية في الهند، وظهرت سلسلة من التغييرات ابتداء من الملك السلطان جلال الدين أكبر (المتوفى سنة ١٠١٤هـ) (الذي كان يقود الهند إلى البرهمية الواضحة والحضارة الهندوكية والعقائد الضالة المعادية للإسلام) إلى الملك السلطان محيي الدين أورنگ زيب عالمكير -رحمه الله- (المتوفى سنة ١١١٨هـ)، وتبع بعد الملك أكبر خليفة أحسن فأحسن، ونجت الهند من موجة عامة للارتداد العام عن الدين الذي كان يخشى منه أن يجتاح البلاد كلها بسبب التصريحات والخطوات والمشاريع والخطط التي تبناها الملك أكبر.

وتقتضي محاسبة النفس والتعبير عن الحقيقة أن نعترف بأن العديد من المنظمات والحركات الدعوية الدينية استعجلت في هذا الصدد، حيث إن قاداتها اتخذوا بعض الخطوات وأدلو ببعض التصريحات غير الحكيمة، ثم تشدد على ذلك أتباعهم وممثلوهم وجعلوا بعض الحكومات الإسلامية أعداء لهم، وذلك بطريقة غير ضرورية، وهو الذي جعل بعض الدول العربية والإسلامية خائفة من الصحوة الإسلامية وتشكيل جماعات أو منظمات باسم الدين والإسلام كان يزداد تأثيرها ونفوذها في هذه الدول، وانتهى الأمر إلى سدّ بابها والإعلان عن كونها غير شرعية وغير قانونية، واعتقال أعضائها ونشطائها، ونقل كشاهدين على الحق: إن أخطاء هذه الجماعات وقاداتها كانت أقل بكثير من المخاوف والظنون السيئة التي ساورت السلطات، إلا أن هناك حاجة إلى الاستفادة من هذه الخبرة، وفي هذا الضوء ينبغي ألا تثار مشاكل غير ضرورية، ولا ينبغي أن

تجعل الحكومات خصماً للإسلام وسداً في سبيل تنفيذ بسيط لأحكام الدين والشريعة، وسالبة للفرص المتوفرة للدعوة إلى الله وإصلاح الناس بطريقة حرة.

٤- وينبغي ملاحظة نقطة أخرى، هي أن الولايات المتحدة لعبت -بصورة مباشرة وغير مباشرة- دوراً كبيراً في تخويف عامة الناس والحكومات الإسلامية من الصحة الإسلامية ونشر الدين والشريعة والانتماء المفتوح أو المعلن إلى الإسلام أو الاعتزاز به، كما أدت دوراً فعالاً في إقناع الدول بالعلمانية وإمالة سلطاتها إليها، وبعد انهيار الاتحاد السوفياتي وغياب الشيوعية من منصة العالم جعلت واشنطن الإسلام خصمها الحقيقي، وتعتبره عقبة وخطراً كبيراً في سبيل تمديد نظامها العالمي، وبعد ما فشلت في تحقيق هدفها من خلال استخدام وسائل الإعلام والتدابير السياسية الأخرى بدأت الآن تروج الشائعات على مستوى العالم ضد الدين الحنيف وعقائده وفهمه فهماً صحيحاً، وأن يجعله المسلمون مرجعاً وحيداً في شؤون دينهم ودنياهم، وقد اخترعت كلمة خاصة استهزاء به: وهي التزمت الديني أو الأصولية، وقد استخدمت كلمات أخرى للتعبير عن كراهتها والنقد لها والتي لم تكن متوقعة منها.

والآن أودّ توجيه بعض الكلمات إلى رؤساء الدول الإسلامية وسلطاتها المتتورين والمتفتحين: أن نقد التمسك بالشريعة الإسلامية والتقيد بأصولها ومظاهرة عدم القناعة بها تحمل في طيها نتائج لا تحمد عقباها، وأي سعي أو نداء للالتزام بالعلمانية أو ما يشابهها قد لا يؤتي أكله المرجو، وبالعكس ذلك قد ينطوي على مخاطر ومضار لمجتمعاتهم وبلادهم، ويحرمون من نصر وتأييد قوى سماوية، ويواجهون مشاكل واصطدامات غير ضرورية.

١- فأول شيء أساسي هو أنهم سوف يحرمون من نصر الله -عز وجل- وتأبيده وعونه الذي لا يأتي إلا من يقوم بنصر دينه وحمايته ويسعى

لإعلاء كلمته، حيث يقول -عز وجل-: {إن تتصروا الله ينصركم ويثبت
أقدامكم} (سورة محمد: ٧)، {ولينصرن الله من ينصره}، وقال: {كم من
فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله}.

وهذه هي سنة الله في الناس أن الشعوب والجماعات والأفراد الذين
ينصرون دين الله يفوزون في الدنيا والآخرة، والذين يصرفون وجوههم عن دينه
وعن العمل به يحرمون من تأييده ونصره، وتسلب دولتهم وحكومتهم، وقد سجّل
التاريخ أنه كيف غلبت فئة قليلة على شعوب وأمم، ونعرف جيداً أن الفئة القليلة
التي حظيت بتأييد الله وترتبت على أيدي الرسول -صلى الله عليه وسلم- أنت
بالأعاجيب وغيرت خرائط العالم، وذلك بالرغم من عددها القليل وسلاحها
البسيط، وأطفأت نور الدولة البيزنطية من جانب، وقضت على الدولة الساسانية
من جانب آخر، وكم من دول كانت لها حضارة عريقة مضت عليها مئات
السنين وهي تتمتع بخبرات ومعدات حربية لا مثيل لها بذلك الوقت إلا أن هذه
الفئة القليلة هزمتها هزيمة نكراء، وجعلت شعوبها تعتنق الإسلام، وصبغت
لغاتها وحضارتها بصبغة الإسلام، وحكمت بلادها لقرون عدة، ولا تزال تحكم
عدداً كبيراً منها، فماذا كان السر وراء هذه الانتصارات؟ في الحقيقة كانت
أشربت قلوب هذه الشعوب الإيمان بالله وروح الاستشهاد والجهاد في سبيل الله
والحمية والغيرة الدينية، وما كانت تتبع هذه الروح إلا من الإيمان بالله وتعاليم
رسوله واليوم الآخر والشوق إلى الجنة، وإلى هذا تشير الآية الكريمة:

{ولا تهنوا في ابتغاء القوم إن تكونوا تألمون فإنهم يألمون كما تألمون
وترجون من الله ما لا يرجون وكان الله عليمًا حكيمًا} (النساء: ١٠٤).

وهذه الفجوة التي تحدث من جراء عدم التمسك بالشريعة الإسلامية لا
يمكن تضيقها بشيء، وهذه خسارة لا يمكن تداركها بأية قوة دفاعية أو أسلحة
حديثية أو رعاية دول كبرى {وذلك هو الخسران المبين}.

٢- وهذا الاتجاه غير الديني، وعدم الاهتمام بالشريعة الإسلامية، بل التهرب من الدين والتوحش من المتدينين، وعدم تمثيل نفسه أمام شعبه وبلاده كحاكم متمسك بالشريعة ومسلم غيور ومقدّر ومثمن للدين وأهله مما أدّى إلى عدم ثقة الجماهير بهم، ومساعدتهم في سير أمورهم، ولم يعودوا أمراء أعزّاء أحبّاء، بل فقدوا حمايتهم وتأييدهم التي تعتبر أكبر قوة خصّصت للحكام، وبها يتغلب هؤلاء على مشاكل ومواجهات كبرى، حيث يضحيّ لهم الناس أنفسهم طواعية بدون أيّ تردد، وصدق -عز وجل- حيث قال في كتابه المجيد: {إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وداً} (مريم: ٩٦). أي سيجعل الله في قلوب الناس حبا وتقديراً لهم، وبالعكس ذلك إذا لم يتمسكوا بدين الله، بل ظلوا يحتقرون أو يستخفون بمن يهتم بالدين، وتدبر المؤامرات ضدهم في البلاد وتحبك مخططات سرية لتوفير البدائل عنهم، فيضطر هؤلاء إلى بذل معظم قدراتهم وأوقاتهم في الكشف عن هذه المؤامرات والقائمين عليها واعتقالهم ونفيهم من البلاد، وفي مثل هذا الوضع لن يكون بوسع الدول الكبرى حتى الولايات المتحدة أن تساعدهم في هذا الصدد.

وحان الوقت للواعين والمنتقطين والعارفين بالحقائق من حكام ورؤساء البلاد وصانعي السياسات للمجتمع والبلاد أن يمعنوا النظر في ما هو أحسن وأنفع لذواتهم وبلادهم: هل العمل بصدق وإخلاص على تنفيذ الشريعة والسعي لصياغة النشء الجديد بصبغة إسلامية فكراً وعملاً؟ أم اللادينية والعلمانية والليبرالية بدون أيّ حد وقيد، وتقليد الغرب ومحاكاته ومحاباة دولة كبرى؟

وهذه بعض الحقائق يجب إبلاغها إلى قادة هذه الدول وحكامها وحملة رايات العلوم والمعارف ومسؤولي وسائل الإعلام والقائمين على البحث والتحقيق، كما هو من أهم واجباتنا في الوقت الحاضر وخدمة كبرى للدول

الإسلامية والعربية، كما أنه مجال ذو أهمية وتأثير بالغين للدعوة والتبليغ، ويخشى أن إهماله أو عدم الاهتمام به قد يؤدي بهذه الدول إلى اللادينية والارتداد عن الدين الحنيف، وهذا ما لا نتوقع منهم؛ نظراً للمآثر والأعمال المجيدة الرائعة من الإيمان بالله والدعوة إلى الله والجهاد في سبيل الله التي قام بها آباؤهم، وسجلها لهم التاريخ بماء الذهب، والتي بفضلها اعتنقت الإسلام دولة بعد أخرى ولا تزال تتبع الشريعة الإسلامية حتى الآن، ونرجو من الله - عز وجل - أن يوفقهم لفهم هذه الحقائق وتقدير الإسلام، وأن يهديهم سبحانه إلى الصراط المستقيم، ويتأسوا بالحياة الطيبة للسلف الصالح، ويلعبوا في العصر الحاضر دوراً أداه سلفهم؛ إذ العالم بحاجة ماسة إلى الدين الحنيف وإلى من يقوم بنشره.

ونرجو من الله - سبحانه وتعالى - أن يتقبل عملهم وجهدهم في هذا الصدد، وقد قال في كتابه الكريم {وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم} (البقرة: ١٤٣). وأنه من واجب العلماء الأفاضل وأهل الدين المتحمسين والدعاة الغيورين أن يخطرُوا قادة الدول الإسلامية والعربية وأصحاب الحل والعقد وحملة القلم والفكر بهذه الحقائق والانطباعات.

* * *

وحدة الأمة في وحدة العلماء

الدكتور عبد الرحمن بن عبد الله بن عقيل

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين، أما بعد.

يسرني أن أكون بين إخواني في العقيدة والإيمان، في بلد حمل راية
الإسلام وراية العلم في قرون عديدة بعد أن انحسر من أقطار إسلامية كانت
تقوم بهذه المهمة.

وما يثلج الصدر في الحقيقة هو أن الله سبحانه وتعالى قد من عليكم
أيها العلماء حملة راية الإيمان والدعوة إلى الله في هذا البلد أن تجتمع كلماتكم
على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وعلى حمل راية الدعوة إلى
الله وعلى إصلاح شأن المسلمين في الهند وتوحيد كلمتهم ومناهجهم ومدارسهم
وجميع ما يصلح دينهم وديناهم. ولا يخفى عليكم أن الاستعمار البريطاني عند
ما جاء إلى هذه الديار حرص على أن يبعد المسلمين عن السلطة حيث كانوا
هم السلاطين، وعن المراكز العلمية حيث كانوا هم العلماء، وعن التجارة حيث
كانوا هم التجار، واستطاع بمكر خبيث صليبي أن يبعد المسلمين، وصار بداية
الضعف في الحقيقة ضعف في الوعي ساعد على تفرق كلمة المسلمين وعلى
إمضاء مخططات أعداء الإسلام في تفريق كلمة المسلمين ونشتيت شملهم. أما
الآن، في هذه السنة والسنوات الأخيرة القليلة فإنه في الحقيقة يشرح الصدر ما
نراه من جهود مجموعة من أفاضل هذه الأمة، منهم فضيلة الشيخ مجاهد
الإسلام القاسمي وسعادة الدكتور محمد منظور عالم والشيخ محمد تقي
العثماني ورعاية من فضيلة الشيخ أبي الحسن علي الندوي حفظه الله والمشايخ

الآخرين الذين لا أعرف أسماءهم ولكن أعرف أن لهم دوراً كبيراً في مجال العلم والفقهاء الإسلامي وفي سبيل توحيد كلمة العلماء المسلمين وجمع شملهم.

أيها الإخوة، يمثل ... المسلمون في الهند ما بين مائتي مليون أو يزيدون أو أقل بقليل، والصحة الإسلامية التي تعم العالم الإسلامي شملته من المغرب إلى روسيا حتى شملت الأقليات في البلاد الأوروبية وفي بلدان العالم الأخرى، هذه الصحة بفضل الله ومنتها ارتدت إليكم أيها المسلمون، أنتم أعباء العلماء المحققين الذين حملوا راية الحديث والسنة النبوية من أعلام يعرفهم الجميع، من الشاه ولي الله الدهلوي والشيخ أحمد السرهندي والشيخ صديق حسن خان رحمهم الله أجمعين وغيرهم كثير مما لا يحصى عدداً، ومخطوطات الحديث والفقهاء الموجودة في الهند أكبر دليل على ما لهذا البلد من دور مبارك في حمل راية الإسلام في مرحلة حرجة من طريق أمتنا المسلمة.

وها هوذا قد شرح الله صدركم أيها الإخوة وجمع كلمتكم في مجمع الفقهاء الإسلامي الهند وفي غيره من الهيئات التي تسعى إلى توحيد كلمة المسلمين، فالأمل من الله سبحانه وتعالى ثم منكم أن تكونوا من أهل الأفق الواسع، وأن تقوموا بحمل هذه الراية بإخلاص وصدق، وكما نلاحظه فيكم، وأن يكون الإخلاص والتجرد هو سبيل كل واحد منا إلى مرضاة الله سبحانه وتعالى، وأن يكون شعارنا قول الله سبحانه وتعالى: (وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون)، وشعارنا قوله تعالى: (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) ولنا في الآيات والأحاديث النبوية الشريفة الشيء الكثير، ولنا في تراث أجدادنا ورجالنا وسيرة علمائنا الأفاضل ما يدعونا إلى العمل. لكن المسلمين في الهند على كثرة عددهم إن لم يتكاتفوا ويتعاونوا ويعزموا بصدق على نبذ الخلاف -أيا كان سببه فيما بينهم- فإن أعداء الإسلام قد يدخلون مرة أخرى بينهم، وقد يفشلون أمرهم مرة أخرى.

فاحذروا أيها العلماء كل الحذر من الشقاق والخلاف (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم)، فالحمد لله الذي جمع شملكم أيها الاخوة في هذه السنوات القليلة الأخيرة على هيئات كمجمع الفقه الإسلامي وغيره، ولقد سرني كثيراً ما توصلتم إليه من جهود مباركة في توحيد مناهج المدارس العربية والإسلامية في ربوع بلاد الهند- هذه خطوة مهمة جداً لتوحيد فكر أبناء المسلمين ولتوحيد أنواع سلوكهم على مرضاة الله ورسوله ولتحقيق مصلحتهم وعزيمتهم، والمسلمون في الهند في الحقيقة إن لم يعملوا بقوة وبحزم لا يستطيعوا التوصل إلى الفوز والنجاح.

بل يجب عليهم أن يعرفوا بأنهم محتسبون وأنهم مجاهدون. وما تقومون به أيها الإخوة الكرام هو جهاد في سبيل الله إن احسبتموه عند الله، وتوحيد كلمة المسلمين في الهند ولم شملهم وإبعاد الخلاف من بينهم وإصلاح ما يصلح به أمور دينهم ودنياهم. كل ذلك في الحقيقة يصب في وحدة المسلمين ويصب في عزة المسلمين كي يستعيد ما كان لنا منذ سبعين عاماً أو ستين عاماً من عزة وقوة ووحدة وتكون كلمتهم هي العليا في هذا البلد، فأرجو الله الذي لا إله إلا هو أن يثبتكم ويعينكم.

وأبلغ إليكم أيها الاخوة الكرام تحيات إخوة لكم كرام من علماء المملكة العربية السعودية ودول الخليج وغيرهم من العلماء المسلمين المحبين لكم والداعين لكم بالخير، الذين ينظرون إلى ما تجمعت عليه وينظرون إلى خطواتكم في توحيد كلمتكم نظرة إعجاب وتقدير، ويسألون الله لكم بالثبات ويدعون لكم بالعون.

ومن ثمار مجمع الفقه الإسلامي في الهند البحث عن قضايا المسلمين المعاصرة التي تمس حياتهم، من الموضوعات التي اخترتموها في هذه الدورة وهي موضوع إصلاح البنوك الإسلامية، خاصة ما ديل البنك الإسلامي،

وموضوع التأمين وأثره على حياة المسلمين الاقتصادية. لا شك أن هذه خطوات تدل على وعي وإدراك من الإخوة القائمين على مجمع الفقه الإسلامي في الهند وأعضائه، وإن هذه الخطوة توقظ المسلمين من الحياة النظرية وحياة القدرة الفكرية إلى حياة عملية وإلى إيجاب أمور فيها الخير والصلاح للمسلمين، فنسأل الله لكم الثبات على هذا النهج، وأن يعينكم كل العون، فد (اصبروا وصابروا وربطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون)، (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون)، وفقنا الله وإياكم إلى كل خير، وأعاذنا من كل شر وحفظنا من الفتن ما ظهر منها وما بطن، وأحسن العاقبة لنا ولكم أجمعين، وأعز الله الإسلام والمسلمين، ووفق الجميع لمرضاته، وصلى الله على نبينا وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

كلمات انطباعية

كلمة شكر

الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله آل المحمود

أيها الحضور الكرام! السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، تحية أقدمها لكم من بلاد العرب ومهد الإسلام إلى هذه الأمة وإلى مسلمي الهند الذين أثبتوا دائماً أنهم ذخراً للإسلام، خرج منهم دائماً مجاهدون وعلماء ورجال أنفقوا أعمارهم وأموالهم لنصرة هذا الدين، فجزاهم الله خير الجزاء على ما قدموه إخلاصاً ومحبة لدين الله.

إخواني الكرام! أنا أنتهز هذه الفرصة لأشكر أولاً أخي العالم الكبير الشيخ مجاهد الإسلام القاسمي على هذه الدعوة الكريمة لحضور هذا المؤتمر، وهذا الاجتماع العظيم، لتلقي بإخوة أحبة، أجبناهم لتلقي في هذه البلاد التي أثبتت دائماً أنها قادرة على تخريج العديد من العلماء والمجاهدين الذين خدموا الإسلام خدمة جلييلة، وتلقي بها بعدد من العلماء والمفكرين الذين نحبهم عن بعد.

وإني أتذكر عندما كنت أقلب في الكتب القديمة بمكتبة والدي -رحمه الله- الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، كنت أجد الكثير من الكتب التي طبعت في الهند في الوقت الذي كانت فيه الجزيرة العربية لا تزال لم تدخلها المطابع، وكانت الكتب تطبع في عدد من حواضر الإسلام كمكة، والحجاز، ومصر، والعراق، وسوريا، وتركيا، والهند، وكثير من علماءنا من الجيل السابق درسوا هذه الكتب واستفادوا منها، كما أن الكثير من الكتب التراثية حققت عن طريق علماء الهند وطبعت واستفاد منها كثير من أبناء الإسلام.

إخواني! لا أستطيع أن أعبر لكم عن شعوري بالفرح والسرور بوجودي فيكم، عندما وصلتني دعوة أخي الشيخ المجاهد، مجاهد الإسلام القاسمي، بقيت هذه الدعوة فترة طويلة أمامي وأنا متردد في الحضور وليس لي رغبة؛ للارتباطات والعمل الرسمي الذي يشغل الإنسان عن مثل هذه الزيارات.

ولكن لكوني لم أزر الهند منذ فترة طويلة قررت الحضور للالتقاء بإخواني العلماء في هذا البلد، وسبق أن زرت الهند عدة مرات، وقد تكون هذه هي أول زيارة لي للكناؤ، بالرغم أنه سبقت زيارة قريبة لم أستطع أن أرى هذا البلد، وكانت من أجل التعزية بالإمام المجاهد أبي الحسن علي الحسيني الندوي، فقد شرفني أمير قطر بأن أكون على رأس وفد حضر للتعزية، والتقى في منزل الشيخ أبي الحسن بعدد من أبناءه أو أحفاده، مثل الشيخ سلمان الندوي، وقدما لهم التعزية، باسم دولة قطر وعلماء قطر.

إخواني! إن هذا البلد الذي دخله الإسلام أول ما دخل الأمصار، وأصبح فيه عدد المسلمين رقما ليس بالقليل، فيعتبر المسلمون فيه ثاني أكبر عدد بعد اندونيسيا، يعني يزيدون عدداً على أغلبية بلدان العالم الإسلامي، وهؤلاء بالرغم من أنهم يعيشون كأقلية في البلاد ولكن هذا الرقم ليس رقماً قليلاً، وهو يشكل تحدياً للمسلمين أن يكونوا مبرزين بين أقرانهم.

ويلاحظ حقيقة هنا أمر يشكر لعلماء الهند، ألا وهو اهتمامهم بالتعليم، ويجب أن يكون تعليماً دينياً ودينوياً، ويجب أن يكونوا قادرين على المناقشة في سوق العمل مع غيرهم من الديانات الأخرى، وبالرغم من وجود كليات ومعاهد وجامعات في الكثير من المناطق إلا أن هناك بعض المناطق فقيرة بهذه المدارس والجامعات، مما يستدعي أن يتم هذا النقص في تلك المناطق.

إخواني! لن أتكلم عن موضوع المؤتمر؛ لأن أماننا في الأيام القادمة فرصة المناقشة فيه، ولكن أحببت في حفل الافتتاح أن أنقل لكم تحيات إخواني

لكم في بلاد العرب الذين يتابعون أخباركم ويتمنون لكم الخير وينصرونكم في كل مناسبة، وبالنيابة عن إخواني الذين حضروا من العديد من البلاد العربية أقدم الشكر الجزيل لأمانة هذا المؤتمر على هذه الدعوة وهذا الترحيب، وأتمنى أن تكون الأيام القادمة في اجتماعات علمية مثمرة، نستفيد منها، ويستفيد كل من حضر هذا الاجتماع.

إخواني! لا أطيل عليكم، ولكن أشكركم جميعاً، وأتمنى أن يكون اجتماعنا فيه الفائدة لنا جميعاً، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

* * *

كلمة شكر

الدكتور محمد رواس قلعه جي

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي
وعلى آله وصحبه أجمعين.

سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم، اللهم علمنا ما
ينفعنا ويرفعنا لكي نحضر تلك التظاهرة العلمية العظيمة التي تبحث وتمحص
في بعض أحكام الإسلام لبعض المستجدات التي حدثت في عصورنا الحاضرة
ليكون الحكم أحكم؛ لأن الاجتهاد الفردي -ويظهر أن الاجتهاد هو الذي
سيسيطر على هذه الندوة الليلية- مهما بلغ صاحبه فإنه مشوب بشيء من
الخطأ، أما الاجتهاد الجماعي فإنه أبعد عن الخطر وأحكم في الحكم، ولذلك
فإن الله سبحانه وتعالى شرع الشورى وأمر بها رسول الله صلى الله عليه
وسلم - عندما قال: (وشاورهم في الأمر)، ووصف المسلمين بقوله سبحانه
وتعالى: {وأمرهم شورى بينهم}، وهذه التظاهرة العلمية ما هي إلا مجلس شورى
يتشاور فيه العلماء فيما بينهم ويخرجوا منها بالأحكام، في بلدنا حلب هناك
وقف يسمى وقف الجامع، وقف جامع العثمانية، هذا الوقف فيه مخصصات
لكبار العلماء في مدينة حلب تعطى لهم غرف في جامع العثمانية ويسمون
بالمجاورين، وهم علماء حلب يحضرون كل يوم درساً صباحياً يرأسهم فيه
المفتي يتدارسون فيما بينهم المشاكل التي ترد عليهم في الفتوى والوقائع التي
تطرح عليهم ثم يخرجون منها برأي، هذا المجمع الفقهي المصغر الخاص
بمدينة حلب كان وفقاً تابعاً لجامع العثمانية. الواقف اشترط هذا لكي تتواجد
الأحكام بقدر الإمكان، ولكي تتوفر الدراسة المتأنية لكل حكم من هذه الأحكام.
ولذلك فإن مجمعكم الفقهي هذا الخاص بإقليم الهند من الأقاليم الإسلامية التي

نرجو الله تعالى أن يجمعها تحت راية واحدة، هي راية "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، تبحثون فيه المشاكل الخاصة بالهند والمشاكل الأخرى التي تعترض الناس الذين هم يسكنون في القارة الهندية، وهذا عمل مبارك سبقكم إليه علماء أجلاء، وتفتحت إليه أذهان علماء أجلاء أيضاً في بلدكم العامر هذا.

أيها الإخوة، ما أريد أن أطيل عليكم، ولكني أريد أن أبارك أعمالكم وأدعو الله سبحانه وتعالى من كل قلبي بأن ينجح مقاصدكم ويسدد خطاكم ويهديكم إلى سواء السبيل. ولا أستطيع أن أختم كلمتي هذه التي أعبر فيها عما في نفسي إلا أن أذكر الفرحة الغامرة التي دخلت نفسي وأنا أدخل هذه الجامعة المباركة، والطلاب الصغار يسرعون لمصافحتنا والتسليم علينا وهم لا يعرفوننا ونحن لا نعرفهم، ولكن مشاعر الإيمان هزتهم من الداخل والفرحة هزتنا من الداخل أيضاً، فهذه البراعم المؤمنة هم قادة المستقبل في هذه القارة، وهم أمل المستقبل، وهم الذين يحملون الراية من بعدكم، فأحسنوا تربيتهم، وأحسنوا توجيههم، ودلوهم على طريق الخير، وألزموهم بشريعة الله عز وجل فإنها خير هاد. أختم كلمتي هذه بسؤال الله سبحانه وتعالى أن يمن علينا وعليكم بالتوفيق والسداد، إنه سميع مجيب، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

* * *

كلمة شكر

الدكتور نور الدين مختار الخادمي

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، الحمد لله
رب العالمين، وبه أستعين.
أيها الإخوة الأعزاء، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

نسأل الله عز وجل أن يجمعنا في جنته العليا في دار كرامته كما
جمعنا في هذا المكان الطيب ويحضور هذه النخبة الطيبة العالمة المجاهدة
المجتهدة من السادة العلماء والفقهاء والخبراء ومن الأحبة طلبة العلم النافع
وعلماء المستقبل إن شاء الله.

استمعت أو تعرفت على بلد الهند أو أول كلمة سمعتها عن الهند لربع
قرن، عندما كنا أطفالاً صغاراً وشباباً ندرس في إحدى المعاهد العلمية، سمعنا
بعلم من أعلام هذه البلاد، هو الشيخ أبو الحسن الندوي رحمه الله عز وجل،
وكنا نقرأ له بعض الكتب المختصرة والطويلة، وكان أهم كتاب تناولناه بالقراءة
كتاب "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين"، ويسر الله أن أزور هذا البلد وأن
أتعرف على بعض علمائه وأعلامه، ونقف هذا الموقف الذي حمدت الله فيه
حمداً كثيراً بسبب التعرف بكم والتعرف على بعض الإخوة من غير بلاد الهند،
ونسأل الله أن يسهل التعارف والتعاون، وأن يجعل العمل لوجهه الكريم نافعاً
ومفيداً لكل أمة قاطبة، كل الإخوة سبقني بالكلام عن الاجتهاد وعن المجامع
الفقهية وعن أهمية مجمع الفقه الإسلامي الهندي ودور الحل الإسلامي في هذا
العصر الذي تشعبت أموره وتعقدت فنونه، وتكاثرت حوادثه وتشابكت تحاملاته
وأصبح المسلم فيه حيراناً لا يعلم أين السبيل. ولا خروج من ذلك إلا بتقرير مبدأ

الاجتهاد الشرعي الإسلامي الأصيل الواقعي البناء المفيد الذي ينهل من مصادر الشرع الإسلامي المعروفة المقررة ويستأنس بمشكلات العصر وثقافة العصر، من أجل تأكيد أهمية الحل الإسلامي وتفعيل دور الشريعة الإسلامية في هذا العصر المتسع والمعقد، مسألة الاجتهاد المعاصر هي مسألة مهمة جداً، أي أن هذا الاجتهاد ينبغي أن يكون اجتهاداً معاصراً يركز أولاً على معنى التخصص الشرعي الإسلامي الدقيق، ويستأنس بالتخصص غير الشرعي في المجالات التي لها صلة وتعلق بالقضايا الفقهية والشرعية، أن يكون هذا الاجتهاد مؤسسياً، أي مبنياً على مؤسسات وعلى هياكل منظمة ومحكمة ومنتظمة، فيكون هذا الاجتهاد إن شاء الله اجتهاداً صائباً ونافعاً، ثم أن يكون هذا الاجتهاد جماعياً، أي أن يصدر من قبل جماعة العلماء المسلمين، الفقهاء المسلمين كلهم أو أغلبهم؛ لأن عصرنا هذا لم يعد عصر الموسوعات وعصر العلماء الموسوعيين الذين كانوا يتقنون فنوناً شتى في تخصصات شرعية وغير شرعية، أنتم تعلمون العلماء القدامى الذين كانوا على هذا الأمر، أنا أذكر مثلاً لهذا فقط ومن بلدي من تونس بلد الزيتونة كما تعلمون أحد العلماء يسمى ابن عرفة ... هذا توفي سنة ثمان مائة وثلاث من الهجرة، وقد تولى في جامع الزيتونة المعمور لمدة أربعين عاماً، تولى القضاء وتولى الإفتاء وتولى الدعوة والإرشاد وتولى الإمامة وتولى الخطابة مدة أربعين سنة، وكان في كل ذلك المثال والنموذج في الفتوى الصحيحة الأصيلة وفي القضاء العادل وفي الإمامة الحسنة وفي كل ما يتعلق وما ينبغي أن يكون عليه العالم المسلم والمجتهد المسلم. وقد تتلمذ على هذا العالم الجليل خلق كثير من طلاب أفريقيا في ذلك الوقت أو من غير بلاد أفريقيا من بلاد المغرب العربي ومن بلاد أخرى تتلمذ عليه خلق كثير، كان من بينهم علمان اثنان، أحدهما يسمى البرزلي، وهو من مدينة القيروان حيث يوجد الآن جامع عقبة بن نافع، وكان هذا الفقيه المتعلم

البرزلي كثير الحفظ وكثير الاستشهاد بالنصوص والمتون والآثار، وفي نفس العهد هناك تلميذ آخر كان يسمى العكبري، وهو من وسط مدينة أفريقيا، من مدينة تونس، كان هذا الفقيه كثير الفهم والتعقل، وكثيراً ما يجري الأقيسة والنظر والتعليقات والتعليقات والموازنات وغير ذلك من ضروب العمل العقلي الاجتهادي الأصيل، فكان ابن عرفة يقضي يومه في جامع الزيتونة مدرساً مفتياً قاضياً فقيهاً إماماً خطيباً داعياً إلى آخره، فكان يعود إلى بيته بعد صلاة الظهر ليأخذ قسطاً من الراحة وليتناول الغداء مع أهله، كان وهو يتناول الغداء مع أهله يفتش الكتب ويبحث المدونات؛ لأن له درسا ينبغي أن يكون هذا الأمر جاهزاً بعد صلاة العصر في الدراسة المسائية في ذلك الجامع المعمور، فكانت زوجته تقول له: يا أبا عبد الله، خذ قسطاً من الراحة ولنجد فيك بعض الوقت حتى نتغدى جميعاً وحتى نتحدث جميعاً فكان يقول هذا الفقيه العالم: كيف أرتاح وسأقف بين أسدين اثنين: بين البرزلي بحفظه ونقله وبين العكبري بفهمه وعقله. انتهى عصر الموسوعيين وحل محله عصر المتخصصين وعصر الخبراء وعصر الاجتهاد الجماعي وعصر المؤسسات الفقهية، ليست المؤسسات المقتصرة على المجامع الفقهية فحسب بل عصر جميع المؤسسات، حتى الجامعات، الكليات، المجالس العلمية، الهيئات الإفتائية، دور الإفتاء، الوزارات، وزارات الشؤون الإسلامية، كل هذه المؤسسات الخيرية الإنقاذية، المؤسسات الدعوية، المؤسسات التربوية، كل هذه المؤسسات ينبغي أن تكون الإطار الأمثل لإجراء عملية الاجتهاد العالمي الإنساني الإسلامي المعاصر في هذا الزمان، وخاصة يتأكد هذا عندما نتكلم عما يعرف به أن العالم أصبح قرية واحدة، وأن صور الاتصال بين الناس وبين القارات قد أصبح ميسراً جداً، فأنا في الرياض أرسلت البحث الذي كلفت به من قبل الإخوة أرسلته في دقيقة أو في أقل من دقيقة عن طريق البريد الإلكتروني، فهذا دليل على أن هذا العصر

في تقدمه التكنولوجي والمعلوماتي هذا أصبح معيناً ومساعداً إلى أن يجري الاجتهاد الجماعي، كل هذا يهدف إلى ماذا؟ كل هذا يهدف إلى تأكيد حقيقة وصلاحيّة الشريعة الإسلامية في هذا العصر، وإلى أسبقية الشريعة، وإلى فعاليتها، وإلى أن تكون حاكمة لأفعال العباد، لا أن تكون محكومة أو أن تكون تابعة أو ما شابه ذلك. ويأتي هذا السؤال أيضاً للرد على الذين يدعون أن الشريعة الإسلامية متسمة بالقصور أو بالعجز أو بالتأخر أو بما شابه ذلك، ويأتي أيضاً لإيجاد الحلول الإسلامية للمشكلات المعاصرة سواء للمسلمين أو غير المسلمين، يعني نحن الآن نجد أن كثيراً من الجماعات والطوائف وكثيراً من المسلمين والجاليات الإسلامية يحتاجون إلى حل إسلامي ولا يجدون ذلك. ويكفي أن نذكر بعض الأمثلة المختصرة دون إطالة: إن المسلمين في أمريكا في وقت من الأوقات اقترحوا أن يحولوا صلاة الجمعة من يوم الجمعة إلى يوم الأحد؛ وذلك لأن يوم الأحد يوم الإجازة الرسمية للبلدة وهذا أَدعى للحضور وأدعى للاستفادة من خلال الحضور الأكثر من المصلين، ومنهم من اقترح أن يصلي كما يصلي النصارى على الكراسي وقالوا: إن الصلاة على الكراسي أَدعى للطمأنينة والخشوع والتفتوا إلى هذا المقصد ولكنهم لم يعلموا أن هناك مقصداً آخر يتخالف مع هذا المقصد، ألا وهو أن هذه الصلوات عبادة، وهي توقيفية وتعبدية، ومن ثم يجب أن نجعل من المقاصد الشرعية الإسلامية في هذا العصر إطاراً شرعياً مهماً كي تكون الفتوى في ضوئه وعلى وفقه؛ لأن مقاصد الشريعة الإسلامية فنون الشريعة وعلم مستخلص منها، وهذا طبعاً ينبغي معه التأكيد على أن هذه المقاصد هي مقاصد شرعية، يعني مستخلصة من الشرع الإسلامي ومستفادة منه، وليس كالمقاصد المستقلة عن الشرع، أو من المقاصد التي تتبع الهوى واللذات والأغراض وغير ذلك، فلا أطيل أيتها الإخوة الأعزاء.

يتأكد على كل الإخوة العلماء والمتعلمين أن يسيروا في هذا السير، وأن يجعلوا من الاجتهاد الإسلامي الصحيح الشرعي الأصل منهجاً معاصراً له أهميته، وله دوره في معالجة المشكلات والنوازل المستجدة والمحدثة في هذا الزمان، وفي إيجاد الحل الإسلامي الأمثل لمشكلات هذا الوقت (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) وفيه أيضاً مواجهة ما يتعارض مع الأمة الإسلامية من فنون شتى أخرى وحملات عديدة فكرية وإعلامية ودعائية وغير ذلك.

وفي ختام هذه الكلمة أشكر الله عز وجل أولاً على هذا اللقاء الكريم، على هذا اللقاء المفيد، وأشكر الإخوة الحضور وعلى رأسهم فضيلة الشيخ المجاهد مجاهد الإسلام القاسمي، أشكره شكراً جزيلاً، وأسأل الله له الشفاء العاجل والعمر الطويل والصحة والعافية وحسن الخواتيم، وأشكر أيضاً الإخوة القائمين بهذه الندوة، الإخوة القائمين على أمر المجمع، وأشكر جميع الإخوة، وأسأل الله لكم جميعاً حسن الخواتيم والسعادة والأبدية في دار كرامته؛ إنه هو القادر عليه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

* * *

كلمات

في ذكرى الفقيه الهندي

الدكتور خالد عبد الله المذكور

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا ونبينا
محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.
أيها الإخوة الكرام! السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

يسعدني ويشرفني أن أقف في هذا المقام بين علماء أجلاء ومشائخ
فضلاء في هذه الجامعة العتيقة وفي جوار مسجد عمر بن الخطاب رضي الله
عنه، وفي هذه المدينة العريقة أن أقف شاكراً وحامداً لله سبحانه وتعالى على
هذا اللقاء لأمة الإسلام وشاكراً لمجمع الفقه الإسلامي (الهند) دعوته الكريمة
لي لحضور هذا الندوة وللالتقاء بكم حتى نزيد في تعاضدنا وتساندنا في مجال
الفكر والنقاش فيما ينفع المسلمين جميعاً في جميع أقطارهم.

وتعود بي الذكري إلى اللقاء الأول الذي جمعني مع فضيلة الشيخ
القاضي مجاهد الإسلام القاسمي رحمه الله عند ما شرفنا في الكويت، ودعاني
إلى مجمع الفقه الإسلامي في الهند، وكنت قد أتيت تَوّاً من مؤتمر مجمع الفقه
الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في جدة، فقلت له: يا شيخ!
إن الموضوعات التي وردت في مجمع الفقه الإسلامي الدولي هي تقريباً نفس
الموضوعات التي ستبحث في مجمع الفقه الإسلامي في الهند، فقال لي: نعم
لأننا نحتاج إلى مثل هذه المواضيع عند علماء الهند وعند ما تزورنا وتحضر
ندواتنا ستجد العجب العجاب في تعلق علماء الهند بهذه المواضيع خاصة في
المواضيع المعاصرة.

ولما أتيت إلى بومبائي وحضرت مجمع الفقه الإسلامي في تلك السنة
رأيت شيئين: كنت أشفق منهما على الشيخ الكريم، رأيت جمعاً غفيراً من العلماء
الأجلاء الذين لهم باع طويل في الفقه الإسلامي، وخاصة في فقه أبي حنيفة

النعمان رحمه الله، ورأيت نقاشاً يتجاوز التاريخ المعاصر، ورأيت حفظة لنصوص من كتب الحنفية، ثم رأيت الشيخ المريض المجاهد الذي يتناول الحقن السكري وهو على المنصة، والذي يأخذ الحبوب والأدوية وهو على المنصة، يجاهد في سبيل أن يصل هذا العلم وأن تصل هذه الأبحاث إلى جميع علماء الهند فأكبرت في هذا الرجل صبره ومثابرتة ومقاومته للمرض وهو يجد نفسه حريصاً على هذا المجمع، حريصاً على أن يجمع العلماء على اختلاف مذاهبهم، وعلى اختلاف أفكارهم وعلى اختلاف مدارسهم حتى يكون للهند أمة الإسلام التي تأخذ هذا العلم وتؤدي دورها في جميع أنحاء الولايات الهندية عند المسلمين وعند غيرهم إذا رؤوا هؤلاء المسلمين على اختلاف تياراتهم ومدارسهم وعلومهم، وقد اجتمعوا كلهم في اتحاد واحد، وفي كلمة واحدة، عند ذلك يكبر غير المسلمين هؤلاء المسلمين الذين اتحدوا في هذا المجمع الفقهي وبحثوا أمور حياتهم في أبحاثهم المعاصرة.

لاشك أننا فقدنا عالماً عامراً مجاهداً حتى أنه في مرضه الأخير وقد أجهده المرض يأتي إلى الكويت ويوصيني خيراً لمجمع الفقه الإسلامي ويقول: ينبغي أن يواصل أعماله وينبغي أن يواصل أبحاثه وينبغي أن يواصل الهدف الذي أنشئ من أجله، وعند ما استعرضت سريعاً تقرير الأمانة العامة في هذا المؤتمر رأيت مدى الجهد والمثابرة الذين بذلوا في سبيل هذا المؤتمر وما اكتتفه من أمور بحمد الله تؤدي إلى الخير وإلى أمن المسلمين وأمانهم.

إن الفتاوى التي تصدر عن المجامع الفقهية إنما تكون بعد بحث ونقاش وتداول في الرأي فتخرج قوية تخرج كذلك وهي تؤدي للمسلمين دورها في أن يأخذوها بعد نقاش وبعد بحث وبعد صبر وبعد مثابرة حتى تؤدي إن شاء الله دورها في هذا البلد وفي جميع البلاد الإسلامية، ولذلك نقول: إن الرأي الجماعي وخاصة في قضايا الإسلام المعاصرة يجب أن تصدر من المجامع

وأن يكون هناك خبراء يصورون المسائل في جميع القضايا ويحكم عليها علماء المسلمين بأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره وهذا هو ما يكون الآن ليس فقط في مجامع الفقه الإسلامي، وإنما كذلك في أمور كثيرة، فالندوات والمؤتمرات واللقاءات إنما هي وسيلة لكي تصدر هذه الفتاوى أو هذه القرارات وهذه التوصيات تصدر قوية مدروسة يستفيد منها جميع علماء المسلمين.

ولاشك أنكم يا علماء الهند الأفاضل على اختلاف مدارسكم وعلى اختلاف ولاياتكم في القارة الهندية الكبيرة، لكم دور كبير ليس في العالم الإسلامي وحده، وإنما في العالم كله، فأمة الهند أمة قوية، أمة فيها من العطاء والمثابرة الشيء الكثير، وعند ما نذهب إلى الدول الأوروبية وإلى أمريكا نجد أمة الهند هناك، نجدها في جميع التخصصات وفي جميع الدراسات، فكيف إذا كانت هذه الأمة العريقة التي أخذت الإسلام وتعاملت معه مع روحها الرقيقة وزهدها وتنسكها وقيمها العاطفية، إنما تأخذ هذه الشريعة تتعامل بها، بعقيدتها، بأخلاقيها، بسلوكها، بمعاملاتها، إنما تنتشر في العالم الإسلام القويم، الإسلام الذي يرقى بالروح ويسمو بها إلى مراتب عليا وبأخذها إن شاء الله أخذ من يجنّد نفسه لكي ينشر الإسلام عقيدةً وأخلاقاً وسلوكاً ومعاملةً.

أرجو أن يكون هذا المؤتمر بعد وفاة الشيخ رحمه الله أن نكون عند وصاياه وعند الهدف الذي ينشده، وأن يكون إن شاء الله في رئيس المجمع وفي أمينه العام ونواب رئيسه وفي العلماء إن شاء الله من يكمل مسيرة الشيخ مجاهد الإسلام القاسمي رحمه الله وهذه المدرسة، المدرسة القاسمية، والمدرسة الندوية، هذه المدارس التي لها كذلك عطاؤها، ولها كذلك كتبها ولها مدارسها، والتي انتشرت، تؤدي كذلك إن شاء الله إلى أن تجمع صفوفها وتوحد أفكارها وتنتشر في العالم إن شاء الله ما يكون خيراً لها إن شاء الله في الدنيا وفي الآخرة.

رحم الله الشيخ مجاهد الإسلام القاسمي وأسكنه فسيح جناته وجزاه خيراً
عن الإسلام والمسلمين، ووفقكم الله سبحانه وتعالى لما يحبه ويرضاه. والسلام
عليكم ورحمة الله وبركاته.

سعة الشريعة والاجتهاد

الدكتور خالد عبد الله المذكور

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا ونبينا
محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أشكر لكم مناقشاتكم وأبحاثكم ومواضيعكم وخاصة في هذا الموضوع المهم
الذي تحدثنا عنه في البارحة وتابعناه صباح هذا اليوم، ومن خلال العرض ومن
خلال الأبحاث الكثيرة باللغة العربية أو بالأردوية، ويضيق الوقت عن أن تكون
هذه الأبحاث تشرح وتبين وهذه طبيعة المجمع الفقهية حتى في مجمع الفقه
الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي تكتب أبحاث كثيرة، لكن
يكون هناك عارض يعرض هذه الأبحاث ويلخصها، لأن الوقت لا يكفي لكي
تناقش هذه الأبحاث، وتقرأ هذه الأبحاث، وبالتالي هذا العرض وهذا التلخيص
يعطي صورة عن هذه الأبحاث، وبعد ذلك تأتي المناقشة.

ولاشك أن مؤسسات الاجتهاد الجماعي، ومنها هذا المجمع الكريم الذي
يمثل في الحقيقة أهمية كبيرة عند العلماء والمسلمين، لاشك أن القضايا التي
تطرح وخاصة إذا أخذنا في الاعتبار ما يتعلق بالعصر الحديث ومستجداته
وتطوراته وسرعته، وخاصة فيما يتعلق بالناحية الإعلامية التي يقال عنها أنها
جعلت العالم كقرية صغيرة، وأنا أقول: كبيت صغير فيه غرف، لاشك أن هذه
المستجدات تحتاج إلى الاجتهاد الجماعي، وآلية هذا الاجتهاد في الحقيقة إنما
تتبع إما من أدلة قطعية الدلالة قطعية الثبوت من الكتاب والسنة أو من اجتهاد

العلماء بوسائل الاجتهاد المختلفة سواء بالنصوص النقلية، وبعد نصوص القرآن والسنة نأتي إلى القواعد الشرعية التي قبلها الفقهاء وأصبحت قاعدة من القواعد، إما مأخوذة من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وإما مأخوذة كذلك من الكتاب والسنة، وهذه لاتغفل، أو من الأدلة العقلية المصلحية التي يراها المسلمون في عصرهم وفي زمانهم.

علمائنا وسلفنا الصالح اجتهدوا في عصرهم وزمانهم ولم يألوا جهداً في هذا الاجتهاد حسبما توصلوا إليه، وهناك أمور مستجدة في كل عصر وفي كل زمان، وفي كل مكان، وهذه من سعة الشريعة الإسلامية ومرورتها، بقواعدها، بنصوصها، بالأخذ بالمصلحة في كل عصر وزمان إذا وافقت النصوص الشرعية، وأما إذا خالفت نصاً قطعي الدلالة قطعي الثبوت فتلغى المصلحة لكن ما نتناقش فيه تتناقشنا فيه بالأمس، وتناقشنا فيه باليوم، وهو في الحقيقة لب هذا الاجتماع، وخاصة فيما يتعلق بالمشاكل والواقعات أو النوازل التي تواجهونها هنا في القارة الهندية، وهذا ينطبق كذلك على أمريكا الشمالية وعلى أوروبا، وكنا عند ما نذهب إلى هناك نسئل نفس الأسئلة وتتاح فرص كثيرة لهذا الأمر حتى نتبين ما يتعلق بهذه القضايا.

إن هذه القضايا المطروحة، قضايا تحتاج إلى اجتهاد، وهناك أدلة قد تعاضد، وقد تعارض، كل يأتي بالدليل، ومادام هناك اجتهاد فلا خلاف إن شاء الله، ونقول لكل مجتهد: مصيب، لا يكون هذا الاجتهاد سبباً في الاختلاف وفي الاعتراض وفي التنحي، وإنما الواحد منا يبذل جهده ما استطاع حتى يستطيع أن يأتي بالمسألة وفق المصلحة ووفق النصوص القطعية ووفق القواعد الشرعية، فإذا استطعنا أن نؤلف هذا كله فبالتالي يكون هناك إن شاء الله توصل إلى هذا الأمر.

وأعتقد أن لجنة الصياغة التي سوف تصدر قرارات هذا المجمع ينبغي
يعني أن يكون فيها ما يتعلق بالأخذ بالمصلحة وبالأخذ كذلك بالنصوص
القطعية والأخذ بالقواعد الشرعية.

وعند ما قرأت ملخص الأبحاث وجدت بحمد الله بحراً زاخراً من العلوم،
ونحن العرب الذين نزل القرآن بلغتهم والنبي من جنسهم، نحن الآن بحاجة إلى
علماء الهند، بحاجة إلى علماء غير العرب الذين قاموا في الماضي من
البخاري رحمه الله إلى علماء الحديث وعلماء الفقه في الهند وفي أريكستان وفي
بلاد ماراء النهرين، كل هذا، الكتب الفقهية وشرح الأحاديث وكتب التفسير قام
بها كثير من غير العرب، ونحن نفخر أن نأخذ العلوم منهم من علمائنا،
والإسلام لا يفرق بين عربي وبين عجمي إلا بالتقوى، هنا عند ما نأتي لا
تظنوننا أننا نسبقكم، لا، أنتم سباقون وأنتم الآن في قارة أغلبها غير مسلمين،
لكني أريد في الحقيقة أن أصل إلى نتيجة كنت أفكر فيها عندما شاهدت في
الحقيقة منظرًا في الكويت أثارني وأعجبني وجعل التساؤل مني: طائفة البهرة
عددهم في دولة الكويت اثنا عشر ألفا عندما جاء سيدهم أو كبيرهم أو مرشدهم
لا أعرف ماذا يسمون، انتظموا صفًا واحدًا في نادٍ رياضي كبير، ملابسهم
واحدة، صفتهم واحدة، رجالهم ونساؤهم بتنظيم بترتيب وألفة ومحبة وتعاون
وتراحم، وكلهم من رجال الأعمال ليس بينهم خلاف.

أقول: نحن الأقليات المسلمة في بلاد غير مسلمة، نحتاج إلى التعاضد
وإلى التراحم وإلى التكافل، ليس خلافاتنا الجزئية الفرعية، ونقول لكل مجتهد:
مصيب، ونضع قواعد مشتركة تجمعنا في قضايا الأمة الكبيرة التي تواجهها
الأمة الإسلامية من الهجمات الشرسة على المسلمين من الإعلام الذي يدخل
بيوتنا ويخرّبها اجتماعياً وتربوياً، نحن نواجه الآن قضايا كبيرة للأمة الإسلامية،
وبالتالي إذا بحثت هذه القضايا الكبيرة وانفق عليها تبقى الخلافات الجزئية في

هذه المسألة إن شاء الله بسيطة وهينة إذا اجتهدنا بها إيجاباً أو سلباً فلا خلاف بيننا إن شاء الله.

أقول: ياليت المسلمين في القارة الهندية! وهي قارة لها أهميتها التاريخية والجغرافية والسياسية والمالية، وأثرها الكبير في الأحداث السياسية، والمسلمون يشكلون أكبر أقلية في القارة الهندية، يجب على الأقل أن يكون عندهم في الحقيقة ما عند هذه الطائفة التي أعجبتني في تنظيمها وأدهشتني وجعلتني أتساءل بالنسبة للاقتصاد، بالنسبة للسياسة بالنسبة للتربية، بالنسبة للاجتماع، بالنسبة للتأثير الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، هذا الذي نريده في الحقيقة أن تجمع هذه الأمة على القضايا الكبيرة وعلى التوجهات السياسية والاجتماعية الخطيرة، وأن تتحد وأن تتعاضد، ويمكن وسائل الإعلام الآن أصبحت تجعل من في العالم كله كما يقولون قرية أو بيت صغير يمكن مثل هذا المجمع يعقد على الانترنت، على القنوات الفضائية، على المحادثات الهاتفية، وبالتالي يكون هناك تواصل ليس فقط سنوياً وإنما يومياً، هذا الذي نريده في الحقيقة، وهذا الذي ندعو إليه.

أما المسائل التي أثرت في الأبحاث، والتي يختلف فيها كما رأينا بين مجتهد وغيره، فهذه طبيعة البشر، علماؤنا وسلفنا الصالح اختلفوا، صحابة رسول الله اختلفوا في أيام الرسول، فكيف بنا نحن؟ وبالتالي مسألة الاجتهاد الجماعي ومؤسسات الاجتهاد الجماعي والفتوى الجماعية هذه ضرورة في الحقيقة لكي تجمع المسلمين في هذا الأمر، أقول: يجب أن نرى قضايا الأمة الكبيرة المهمة التي يكون فيها إما بقاء هذه الأمة أو هلاكها.

وبالتالي إذا كانت هناك قضايا جزئية نرجأها ونعالجها إن شاء الله إما بندوات صغيرة أو حلقات نقاش تضم مجموعة من كبار علماء المسلمين خمسة أو ستة يناقشون مثل هذه القضايا الجزئية وبيبنوا رأيهم.

ثم بعد ذلك يكون هناك إن شاء الله إقرار من مجمع الفقه الإسلامي في الهند، ولذلك يعني من ضمن مجامع الفقه الإسلامي أن تضم مع الفقهاء خبراء لكل ناحية من النواحي، في الطب، في التربية، وفي السياسية وفي الاقتصاد؛ لأن الخبراء هم الذين يبينون ويصورون المسائل ثم يكون الفقهاء يحكمون على هذه المسألة حسب تصويرها وشرحها إن شاء الله.

فأنا أدعو أن يضم هذا المجمع، وعلماء الهند معروفون في العالم كله في جميع تخصصاتهم أن يضم هذا المجمع إضافةً إلى الفقهاء الخبراء في المجالات التي ستبحث في كل ندوة من ندوات المجمع، فإذا بحثت قضايا اقتصادية فهناك اقتصاديون، وإذا بحثت قضايا طبية فيكون هناك أطباء، وإذا بحثت قضايا تربوية فيكون هناك تربويون، وهكذا حتى نجمع بينما يتعلق بالقضايا المهمة وبينما يتعلق بالخبرة الموجودة في هذه القضايا.

أرجو من الله سبحانه وتعالى أن يوفقنا وإياكم لما يحبه ويرضاه، وأن يجمع كلمتنا جميعاً لما يحبه ويرضاه، إنه ولي ذلك، والقادر عليه. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة شكر

الدكتور خالد عبد الله المذكور

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا ونبينا محمد وعلى آله ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، الحمد لله الذي وفقنا إلى هذا الاجتماع، وجمعنا هذا الجمع المبارك ونحن على ثغر من ثغور الإسلام نتواصل بالعلم ونتذاكر بالقرآن ويسنة رسوله صلى عليه وسلم، ونبحث مشكلاتنا ومشكلات المسلمين في جو مفعم بالإيمان مليئ بالأخوة مليئ بمراقبة الله سبحانه وتعالى الذي يطلع على أعمالنا وإن كان لا بد من كلمة فيما يتعلق بختام هذه الندوة المباركة، أقول: إن الأيام الثلاثة التي جمعتنا في هذا الجمع يكفي أنها جعلتنا أو جعلت الأخوة والصلة قائمة فيما بيننا تزداد تأكيداً ووشيجة وترابطاً ورحمة وتذكرة لنا جميعاً إن شاء الله.

وبعد انتهاء الأعمال من الأبحاث والمناقشات والمداومات والصبر على هذه الندوة اجتماع واحد أتينا من كل فج عميق من أنحاء هذه القارة الهندية المباركة ومن بلاد أخرى أقول: لا بد أن تكون هناك نتيجة وثمره.

ولاشك إخواني! أن الاجتهادات الفقهية متعددة، كل يستند إلى دليل، إما دليل نقلي، وإما دليل عقلي، وكلنا ينظر إلى المصلحة المشتركة ونصيحتي وتوصيتي هي تقوية الشوكة، تقوية شوكة المسلمين في هذه البلاد حتى يظهر أولاً أمام الله سبحانه وتعالى الذي سيسألنا عن ضعفنا وعن تفرقنا وعن تشتتنا وعن اختلافنا، فنظهر لله سبحانه وتعالى بنية صادقة مخلصنا أننا اجتمعنا في

هذا الجمع المبارك لكي نوحّد الكلمة، ونوحّد الجهد، ونقوي الشوكة، ونستفيد ويستفيد منا عامة المسلمين في جميع أقطارهم، وفي جميع بلدانهم وخاصة في بلاد الهند.

الأمر الثاني أننا كما قلت في مؤتمرات كثيرة وفي ندوات كثيرة، تعقد لهذه الندوات لجنة صياغة، تختار من هذا الجمع ومن ثم توضع الثقة فيهم وهم يجمعون الأبحاث ومادار من مناقشات، لأن المناقشات مهمة بالنسبة لهذه الأبحاث ثم يتوصلون إلى صيغ مشتركة تعبر تعبيراً كبيراً عما كتبت الأبحاث وما أثير من مناقشات ومدخلات، لكن هذه الصيغ تكون عرضة للنقص: إما من الناحية الموضوعية، وإما من الناحية الشكلية، وإما من تقديم كلمة على كلمة، أو تأخير كلمة على كلمة، أو وضع يعني تصور معين واضح يعطي المعنى المناسب لهذه الكلمة، والكمال لله وحده والبشر ناقصون، من هذا المنطلق نقول: دائماً في مؤتمرات والندوات كما حضرتها وكما عرفتها وكما شاركت فيها أن الصياغة الأخيرة بعد هذا الجهد وبعد هذا الفكر وبعد هذه المناقشة والمدخلة تكون تتلى وتعتبر تعبيراً كبيراً عما دار، ومن ثم إذا كان هناك مقترحات أو آراء ونحن نعطي الثقة لجان الصياغة في أكثر من موضوع تأخذها وتتقبلها ثم تعيد صياغتها مرة أخرى، ومن ثم ترسل إليكم على اختلاف بلدانكم وأماكنكم ويتم التداول بها ولاشك أنها كذلك عرضة للتعديل بعد ذلك، وقصدي من هذا، حتى لا تضيق النفس ويكثر النقاش ونحن في آخر مرحلة من مراحلنا، ومن ثم قد نخرج وقد ضاقت نفوسنا وكثر الصوت وكثرت آراءنا وتعددت، ومن ثم قد يخرج بعض الناس من هذا المؤتمر وهم يريدون أن يدونوا آراءهم في لجان الصياغة، أقول: نحن نخرج إن شاء الله بعد هذا العمل الذي باركه الله سبحانه وتعالى وبارك في وقته وجهده، نخرج متحابين متصافين، نخرج بأخوة إيمانية لا تعكس صفتها المناقشات والمداولات واختلاف الرأي، ومن

ثم يترك لهذه القرارات أو لهذه التوصيات أن تأخذ طريقها إن شاء الله إلى التطبيق العملي بعد أن تمر بعد ذلك في مراحل من التعديل، إما من التعديل الشكلي أو التعديل الموضوعي أو ما إلى ذلك من هذه الأمور، ووصية الشيخ مجاهد الاسلام القاسمي وهو يجمع هذا الجمع الكريم إنما يريد أن يبنى قاعدة مشتركة يشترك فيه الجميع إن شاء الله.

ولا يفوتني في هذه المناسبة ونحن في أماكننا مرتاحين أن ننسى الجنود المجهولين الذين حضروا لهذا المؤتمر من المكان ومن الطعام ومن الشراب ومن الصوت ومن كل جهد قاموا به، هؤلاء يجب علينا أن نشكرهم ونقول لهم: جزاكم الله خيراً على ما قمتم به وعلى تهئية هذا الجو المناسب، فكل إنسان قام بجهد فإنه عند الله سبحانه وتعالى له أجر عظيم؛ لأنه يشاركنا من أبطالنا المميزين من تأجيل الدراسة في هذه الجامعة حتى تستوعب هذا العدد من كل جهد مبذول، فنرجو من الله سبحانه وتعالى أن يوفقهم وأن يجزيهم خيراً وأن يوفقنا جميعاً لما يحبه ويرضاه وأن نراكم إن شاء الله ونستفيد منكم في لقاءات قادمة متواصلة إن شاء الله، ونحن نعلم بحمد الله سبحانه وتعالى يعني ونقدر ما قمتم به من جهد تجاهنا تجاهي وتجاه الأخ الكريم الدكتور مسفر وتجاه الدكتور محمد عبد الغفار الشريف وقد غادر إلى الكويت وكلنا غادرون مساء هذا اليوم أو في الصباح الباكر إن شاء الله، فندعو لكم بظهر الغيب، ونرجو من الله سبحانه وتعالى أن يوفقكم وأن يرعاكم وأن يسدد خطاكم لما يحبه ويرضاه، نسأل الله سبحانه وتعالى العظيم أن يحقق لمسلمي الهند القوة والمنعة وأن يققوا صفاً واحداً تجاه أعداء الإسلام وأن يبينوا إن شاء الله أن هذا التاريخ تأريخ الهند بالإسلام وأنه سيعود للإسلام إن شاء الله. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

فهرس المحتويات

٧	سماحة الدكتور علي جمعة محمد	تقديم
٩	سماحة الشيخ القاضي مجاهد الإسلام القاسمي	كلمة عن مسيرة الاجتهاد الجماعي في الهند

دراسات أصولية

١٩	الدكتور عبد المجيد محمد السوسوة	العلاقة بين نصوص الوحي واجتهادات الفقهاء
٨٣	الشيخ محمد مختار السلامي	اختلاف الفقهاء
١٠٠	الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي	الوضع الشرعي لاختلاف الفقهاء
١١٥	الدكتور علي محي الدين القرة داغي	الضرورة الشرعية
١١٧	الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي	الضرورة والحاجة وأثرهما في الأحكام الشرعية
١٦٩	الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي	العرف والعادة

بحوث منهجية

٢١١	الدكتور محمد محروس المدرس الأعظمي	منهجية الاجتهاد
٢١٩	الدكتور محمد محروس المدرس الأعظمي	كلمة حول المنهج والميتادولوجية
٢٢٥	الدكتور جمال الدين عطية	مناهج التنظير والتطبيق للفقهاء الإسلامي
٢٣٣	سماحة الدكتور طه جابر فياض العلواني	يا رجال الفقه والعلم
٢٤٦	الدكتور محمد عبد الغفار الشريف	كلمة عن القضايا الفقهية
٢٥٢	سماحة الدكتور طه جابر فياض العلواني	فقه الواقع
٢٦٣	سماحة الشيخ أبو الحسن علي الحسيني الندوي	الحاجة إلى الاجتهاد الجماعي
٢٧٤	الدكتور مسفر بن علي بن محمد القحطاني	دور الفقهاء في حل المشاكل والنوازل

بحوث في قضايا فقهية معاصرة

بحوث اقتصادية:

- ٢٨٣ الدكتور علي جمعة محمد الزكاة
- ٢٩٣ الدكتور محمد محروس المدرس الأعظمي مصرف "في سبيل الله" في الزكاة
- ٣١٧ الدكتور مصطفى أحمد الزرقاء التأمين
- ٣٢٢ الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي الأسهم في الشركات
- ٣٤٩ الدكتور علي محي الدين القرة الداغي الاستثمار في الأسهم
- ٣٩٣ الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي البيع بالتقسيط
- ٤٤٥ الدكتور محمد محروس المدرس الأعظمي بيع الحقوق والمنافع في فقه الحنفية
- ٤٩١ الدكتور محمد محروس المدرس الأعظمي مدى تحقق مجلس العقد عند التعاقد بالإنترنت
- ٥١٥ الدكتور محمد رواس قلعة جي التعاقد بالوسائل المستحدثة في ضوء الإسلامي
- ٥٢٦ الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي حكم إجراء العقود بوسائط الاتصال الحديثة
- ٥٤٠ الدكتور نور الدين مختار الخادمي عقود البيع والشراء والنكاح بالإنترنت وأجهزة الاتصالات الحديثة
- ٥٧٠ الدكتور أنس الزرقاء ملاحظات حول المشاكل الاقتصادية الجديدة

بحوث سياسية:

- ٥٧٤ الدكتور محمد رواس قلعة جي علاقات المسلمين مع غيرهم في دولة غير إسلامية
- ٦٠٦ الدكتور نور الدين مختار الخادمي المشاركة السياسية للمسلمين في البلاد غير الإسلامية، أحكامها وضوابطها الشرعية

- ٦٣١ علاقات المسلمين مع غيرهم بداخل دولة
غير إسلامية
الدكتور محمد محروس المدرس الأعظمي
- ٦٤٠ التجديد في الأحكام الفقهية بما يحقق
مصالح الأقليات المسلمة
الدكتور محمد عبد الغفار الشريف
- ٦٦٩ مشكلات المسلمين في بلاد غير إسلامية
الدكتور يوسف قاسم
- بحوث وقصية:
- ٦٧٣ الوقف أحد الصيغ التنموية الفاعلة في
الإسلام
الدكتور عبد المحسن محمد العثمان
- ٦٩٢ تنمية الوقف
الدكتور محمد عبد الغفار الشريف
- ٧٠٢ مكانة الوقف
سماحة الشيخ عبد الرحمن بن سليمان
المطرودي

بحوث حقوقية وأمنية واجتماعية

- ٧٤٧ الحقوق الإنسانية
الدكتور نور الدين مختار الخادمي
- ٧٥٨ حول الاستنساخ البشري
الدكتور خالد مذکور عبد الله المذكور
- ٧٦١ الإسلام والتعايش السلمي مع الآخر
الدكتور طه جابر العلواني
- ٨٣٤ الوسطية الإسلامية وأمان الإنسان
آية الله الشيخ محمد علي التسخيري
- ٨٤٦ حقيقة الإرهاب
الدكتور وهبة مططفى الزحيلي
- ٨٥٦ الأحداث الإرهابية، تداعياتها والموقف
الإنساني المطلوب
آية الله الشيخ محمد علي التسخيري
- ٨٧٦ طلاق السكران
الدكتور صديق محمد الأمين الضرير

كلمات توجيهية

- ٩٠١ حقيقة مؤلّمة وطريقة التغلب عليها
سماحة الشيخ أبو الحسن علي الحسيني
الندوي

٩١١ الدكتور عبد الرحمن بن عبد الله بن عقيل وحدة الأمة في وحدة العلماء

كلمات انطباعية

٩١٧ الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله آل محمود

٩٢٠ الدكتور محمد رواس قلعه جي

٩٢٢ الدكتور نور الدين مختار الخادمي

٩٢٧ الدكتور خالد عبد الله المذكور

مجمع الفقه الإسلامي بالهند

هاتف مع فاكس: (٠٠٩١-١١-٢٦٩٨١٧٧٩)

ص.ب.: ٩٧٤٦

١٦١-ايف، جوغابائي

جامعة نغر، نيو دلهي - ١١٠٠٢٥

موقع المجمع على شبكة الإنترنت:

www.ifa-india.org

البريد الإلكتروني: ifa@vsnl.net