

محتويات المجلة

- ❖ - كلمة المشرف العام على المجلة لمعالي الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي ١٣
- ❖ - كلمة التحرير للدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي ٢١
- ❖ - البحوث المحكمة ٢٧
- ١- حديث ابن عمر في بيع الدراهم بالدنانير وبالعكس. ٢٩
لفضيلة الشيخ عبدالله بن عبدالرحمن البسام عضو هيئة كبار العلماء، وعضو المجمع الفقهي الإسلامي.
- ٢- الشرط الجزائي وتطبيقاته المعاصرة. ٥٩
لفضيلة الأستاذ الدكتور علي أحمد السالوس
- ٣- التنضيق الحكمي. ١٤١
لسعادة الأستاذ الدكتور محمود المرسي لاشين.
- ٤- الأمر المطلق، هل يفيد الفور أو مجرد طلب الفعل؟ وتطبيقات فقهية عليه. ٢٠٣
لفضيلة الدكتور مختار بابا آدو.
- ٥- تخيير الطفل بين والديه في الحضانة من منظور فقهي.
لفضيلة الدكتور نزار عبدالكريم بن سلطان الحمداني. ٢٦١
- ٦- حدود حرية الفكر في الشريعة الإسلامية.
إعداد الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي ٣١١
- ❖ مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي ٣٧٥
- ❖ الفتاوى ٣٨٩
- لسماحة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز رحمه الله تعالى.

- ❖ من سير العلماء ٤٠٧
- العلامة الشيخ أبو الحسن علي الحسن الندي، رحمه الله تعالى
- ❖ ملخصات وتقارير علمية: ٤٢١
- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية - ضوابطه وتطبيقاته
لمعالي الدكتور صالح بن عبدالله بن حميد.
- ❖ ترجمة ملخصات البحوث والقرارات باللغة الإنجليزية ٤٣٣

كلمة المشرف العام على المجلة

د. عبدالله بن عبدالحسن التركي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي
نائب رئيس الجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن من أعظم نعم الله على المسلمين أن أكمل الله لهم دينهم، ورضيه لهم، فليسوا في حاجة إلى أي تشريع، إلى أن تقوم الساعة، مؤمنين بما رضي الله لهم من شرع، عاملين به، لا يبتغون عنه سبيلاً.

﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾.

﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾.

﴿وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾.

من سلكه متبعاً رسوله صلى الله عليه وسلم، ومن صلح من سلف هذه الأمة نجا وفاز، ومن حاد عنه خسر وهلك، يقول صلى الله عليه وسلم: «لقد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا، كتاب الله وسنتي».

ويقول صلى الله عليه وسلم: «عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإن كل محدثة بدعة».

ولقد أوجب الله على المسلمين طاعته سبحانه وتعالى، وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم، وطاعة أولى الأمر، والرد - عند أي تنازع أو اختلاف- إلى كتاب الله وسنة رسوله فهما الوحي المنزل، الذي تعبدنا الله بالعمل به واتباعه: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون

بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴿١﴾ .

وأمر الله المسلمين بتدبر كتابه وتفهم معانيه، والاتعاظ به، قال سبحانه:
﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾ ﴿٢﴾ .

سارت أمة الإسلام على منهاج ثابت صحيح، وهو الاعتصام بالكتاب والسنة، والرد إليهما، وفهمهما، واستنباط الأحكام منهما، على قواعد ثابتة، من فهم النص على مقتضى اللغة، والنظر في الخصوص والعموم، والمطلق والمقيد، ورعاية مقاصد الشريعة، والتثبت من صحة المرويات، والجمع بينها عندما يظهر أي تعارض، والابتعاد عن التأويلات الباطنية، والتحريفات في المعاني والمقاصد، والهدف من ذلك كله الوصول إلى الحق، والحكم بمقتضى الكتاب والسنة، وليس الترف الفكري، والمناظرة والمجادلة، فشريعة الإسلام أجل من ذلك وأسمى.

وباعتبار أن شريعة الإسلام كاملة شاملة عامة لكل البشر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وقضايا الناس لا تنتهي والمشكلات تتجدد، فإن الله سبحانه العليم بخلقه ﴿٣﴾ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴿٤﴾ جعل كتابه وسنة نبيه هدى ورحمة وبشرى للمؤمنين، وتبياناً لكل شيء ﴿٥﴾ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴿٦﴾ .

﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾ ﴿٧﴾ .

وذلك بما جاء فيهما أو دلاً عليه من الأحكام العامة، والقواعد الكبرى التي تستوعب معالجة أي مشكلة تجد في حياة الناس، وجعل الله العلم بالكتاب والسنة، والتفقه فيهما طريقاً لاستنباط ذلك، وأناط هذه المسؤولية بالعلماء، واعتبر مكانتهم في حياة الناس، وعنده سبحانه وتعالى مكانة عالية إذ بتفرغهم للعلم يقومون بأداء فريضة كفائية من فرائض الدين، تتأدى بها الحقوق، ويحكم بها بين الناس، ويستمر شرع الله ودينه ظاهراً. عن أبي الدرداء رضي الله عنه فيما رواه الترمذي وغيره، أنه قال: سمعت رسول الله

صلى الله عليه وسلم يقول: «من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم، وإن العالم يستغفر له من في السموات ومن في الأرض، والحيتان في جوف الماء، وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم، فمن أخذ به أخذ بحظ وافر».

ويقول الله سبحانه عنهم : ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾.

فهم الذين يخشونه حق خشيته؛ لمعرفتهم به وبما يليق به سبحانه وتعالى، ولذلك كانت الخيرية فيمن تفقه في دين الإسلام وشريعته، لأنه قائم في الناس مقام النبوة، يقول صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه مسلم وغيره: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، ولا تزال عصاة من المسلمين يقاتلون على الحق، ظاهرين على من ناوأهم إلى يوم القيامة».

ولعل مما يستفاد من هذا النص النبوي في ربط التفقه في الدين بالجهاد في سبيل الله والثبات على دينه وصراطه ما يدل على أن المثابرة والمصابرة في سبيل العلم والثبات على الحق فيه يعد قاعدة الجهاد في الإسلام، نسأل الله التفقه في دينه، والثبات على الحق الذي دل عليه كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم إلى أن نلقاه.

لقد قصرت أمة الإسلام في عصورها المتأخرة في الأخذ بأسباب العلم بالكتاب والسنة، ومتابعة سلف الأمة الصالح في الفوص على ما فيهما من معانٍ وحكمٍ وأحكام، تُسعدُ البشرية في كل زمان ومكان، وضعف الاجتهاد بضعف المسلمين، حتى اختلط الحابل بالنابل، والتبس الحق على كثير من المسلمين، وكثرت المشكلات وكثر القول في دين الله بغير علم، وتناقض العلماء الربانيون، وهذا نذير سوء في أمة الإسلام، الأمة الشهيدة على كل الأمم.

وإذا كان المصلحون يجاهدون فيما ينهض بالمسلمين ويأخذ بأسباب الرقي، ويواجه التحديات والشبهات التي تقذف بها الثقافة الغربية، فيما

يسمى بالعوامة في الثقافة والنظم والقوانين، فإن السبيل الأقوى والأنجح في هذا أن يعتنى بالتفقه في الدين، وإعداد العلماء الذين يخشون الله حق خيشته، ويسيروا في علمهم وعملهم كما سار أسلافهم، يوم أن كان الإسلام والمسلمون لهم المكانة والريادة.

وإيجاد المناخ المناسب للبحث والتدارس، في معاهد العلم ومراكز البحث، ومجامع الفقه، ونحمد الله جلت قدرته أن العديد من هذه الفرص متاحة، في العديد من دول العالم الإسلامي، وبخاصة المملكة العربية السعودية قبله المسلمين، ومنطلق رسالتهم، ومنتزل وحي الله ورسالته الخاتمة إلى كل البشر.

إن رابطة العالم الإسلامي، التي تتخذ من مكة المكرمة مقراً ومنطلقاً لها، في كنف بيت الله الحرام، وفي ظل دولة آمنت بالإسلام، وعملت به، وجعلت كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم دستوراً لها، وشجعت العلماء والباحثين، إن هذه الرابطة منذ تأسيسها - قبل أربعين عاماً - جاهدة في سبيل نشر الإسلام والدفاع عنه، وبيان صلاحية شريعته لكل زمان ومكان، منادية جميع المسلمين بالحكم بالكتاب والسنة.

ومن أهم وسائلها في ذلك إقامة مجمع فقهي، يجتمع فيه ثلة من فقهاء المسلمين، لتدارس القضايا المشككة وبحثها، وبيانها للناس، ويكون على صلة وثقى بالعلماء المسلمين، وبمراكز البحث والمجامع الفقهية الأخرى، للمزيد من المعرفة والتعاون على البر والتقوى، جرياً على سنة السلف في التواصل العلمي، والاستفادة المتبادلة، والتواصي على الحق.

ومن وسائل هذا المجمع المبارك إصدار مجلة علمية، تُحَكِّمُ البحوث المنشورة فيها من قبل علماء متخصصين في موضوعاتها، سواء أكانوا في الجامعات أم الهيئات العلمية المتخصصة.

وقد صدر من أعدادها حتى الآن ثلاثة عشر عدداً، وهذا العدد الرابع عشر، يجد فيه القارئ بحوثاً في الفقه من كبار العلماء والأساتذة المتخصصين، كما يجد فيه ملخصات، وتقارير علمية، وفتاوى، وقرارات صدرت عن المجمع وغيره.

والمجلة والقائمون عليها يوقنون بأن أمامهم أهدافاً كبيرة، يستدعي تحقيقها تضامناً جميع المعنيين - وبخاصة العلماء والباحثين - على تزويدها بالأبحاث المناسبة، ودراسة ما ينشر فيها والتعليق عليه، وهي ترحب بأي تعليق أو مناقشة.

وإذ يسرني أن أقدم لهذا العدد فإنني أسأل الله أن يغفر لشيخنا سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز، ولمن لقي ربه من أعضاء المجمع ومن علماء المسلمين الأجلاء، الذين فقدتهم الساحة الإسلامية، وهي أحوج ما تكون إليهم، كما أسأله أن يوفق أهل العلم إلى سلوك صراط الله المستقيم، وبذل الجهد والوسع في أداء أمانة العلم، وبيان ما أوجب الله على العلماء بيانه، وأن يوفق القائمين على هذه المجلة والمعنيين بإصدارها، وفي مقدمتهم أخي الشيخ الدكتور صالح المرزوقي، شاكراً لهم جهدهم، وسائلاً الله بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يأخذ بأيدينا إلى ما يحبه ويرضاه، وما يسعد أمتنا، وينجيها من مهالك الجهل والضلال، ويبعدها عن أهل الباطل والشقاء، وأن ينصر دينه ويعلي كلمته، وأن يشكر لخدام الحرمين الشريفين وسمو ولي عهده الأمين وسمو النائب الثاني رعايتهم لرابطة العالم الإسلامي، والمجمع الفقهي في مكة المكرمة، وأن ينصر بهم دينه، ويعلي كلمته، وأن يجمع كلمة المسلمين على الكتاب والسنة، وأن يوفقهم لتحكيم شرعه، والعمل بما يرضيه، فإنه ولي ذلك والقادر عليه.

وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

أبيض

كلمة التحرير

د. صالح بن زابن المرزوقي البقمي

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي
رئيس تحرير المجلة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمدك اللهم، وأستعين بك، وأعتصم بهدايتك، وأصلي وأسلم على نبيك محمد وعلى آله وأصحابه، ومن تبعهم، بإحسان، وبعد:

فقد صدر - بحمد الله وحسن توفيقه - العدد الثالث عشر من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، وهو أول أعدادها المُحَكَّمَة؛ وطبع بمطابع رابطة العالم الإسلامي، وتلقاه القراء بالقبول، وأثنوا على ما جاء فيه.

واليوم يصدر العدد الرابع عشر من هذه المجلة العلمية المحكمة، يحمل بين طياته توجيهات قيمة، وبحوثاً نافعة، تغطي مساحة كبيرة من فروع المعرفة المتميزة بالأصالة والمعاصرة، وقرارات مجتمعية، وفتاوى شرعية، وتقارير عن كتب علمية، وسيراً للعلماء، مع ترجمة للمخصات البحوث والقرارات باللغة الإنجليزية.

نيابة عن زملائي أعضاء هيئة التحرير، وأصالة عن نفسي، أبعث بالرسائل التالية:

الرسالة الأولى: إلى معالي الدكتور عبدالله بن صالح العبيد، الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي - سابقاً - وعضو المجلس التأسيسي للرابطة حالياً أقدم له بالغ الشكر، وعظيم التقدير والامتنان، عرفاناً بجهوده الكبيرة، ودعمه المستمر لرابطة العالم الإسلامي عامة، وللمجمع الفقهي الإسلامي خاصة، فهو لم يأل جهداً طيلة السنوات التي تولى فيها الأمانة العامة للرابطة في دعم ومساندة كل عمل خير مبرور، ينطلق من هذه المؤسسة الرائدة، يتجه هذا العمل لمساعدة ومؤازرة المسلمين في جميع أقطار الدنيا.

الرسالة الثانية: إلى معالي الشيخ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الذي سعدت المجلة وأسرة تحريرها بتعيينه أميناً عاماً لرابطة العالم الإسلامي؛ فهو من جهايزة العلماء، وكبار الدعاة إلى الله، وعضو هيئة كبار العلماء، وعضو المجلس التأسيسي للرابطة، ورئيس الجامعات الإسلامية،

والذي أمد المكتبة الإسلامية بمؤلفاته الكثيرة القيمة، وتحقيقاته الوفيرة الرصينة، والمعروف بتفانيه في الأعمال الخيرية عامة، وفي الدعوة خاصة، والذي نأمل بعد توفيق الله أن تشهد الرابطة في عهده مزيداً من التقدم؛ نحو تحقيق أهدافها النبيلة، ومقاصدها السامية، في حراسة عقيدة الأمة الإسلامية، وخدمة أبنائها، والحفاظ على مصالحهم في أقطارهم المتعددة، مستنداً في ذلك إلى الدعم المتواصل من خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود، وولي عهده سمو الأمير عبدالله بن عبدالعزيز نائب رئيس مجلس الوزراء ورئيس الحرس الوطني، وسمو الأمير سلطان بن عبدالعزيز النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء ووزير الدفاع والطيران والمفتش العام.

الرسالة الثالثة: يسرني أن أرحب بأصحاب الفضيلة أعضاء مجلس المجمع الفقهي الجدد. كما أهنئ المجمع الفقهي الإسلامي أمانته، ومجلسه، على توفيق الله بصدور قرار المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي، بالموافقة على تعيين أصحاب السماحة والفضيلة الآتية أسماؤهم:

- ١ - سماحة الشيخ / عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ مفتي عام المملكة العربية السعودية، رئيس المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامية (السعودية).
- ٢ - فضيلة الدكتور نصر فريد محمد واصل مفتي جمهورية مصر العربية (مصر).
- ٣ - فضيلة الدكتور عكرمة سعيد عبدالله صبري، المفتي العام للقدس والديار الفلسطينية، ورئيس مجلس الفتوى الأعلى في فلسطين.
- ٤ - فضيلة الدكتور مصطفى سيرتش مفتي البوسنة والهرسك (البوسنة).
- ٥ - فضيلة الشيخ محمد تقي العثماني، قاضي القسم الشرعي للمحكمة العليا، ونائب رئيس دار العلوم (باكستان).
- ٦ - فضيلة الدكتور محمد الصديق الضير، رئيس قسم الشريعة والقانون بجامعة الخرطوم (السودان).
- ٧ - فضيلة الدكتور عبدالكريم زيدان، الأستاذ بجامعة صنعاء (العراق).

- ٨ - فضيلة الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي، رئيس قسم الفقه بكلية الشريعة، جامعة دمشق (سورية).
- ٩ - فضيلة الشيخ مجاهد الإسلام القاسمي، الأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي بالهند (الهند).
- ١٠ - فضيلة الدكتور رضا الله بن محمد إدريس المباركفوري، المدرس في الجامعة السلفية، بنارس (الهند).
- ١١ - فضيلة الدكتور محمد نعيم ياسين، الأستاذ بالجامعة الأردنية، وجامعة الكويت (الأردن).
- ١٢ - فضيلة الدكتور عبدالستار فتح الله سعيد، الأستاذ بجامعة الأزهر، كلية أصول الدين، سابقاً (مصر).
- ١٣ - فضيلة الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي، الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي، وأستاذ الفقه المشارك بجامعة أم القرى (السعودية).
- وبهذه المناسبة تتطلع هيئة تحرير المجلة إلى مشاركة أصحاب السماحة والفضيلة أعضاء مجلس المجمع الفقهي، في دعم المجلة ببحوثهم الرصينة، وآرائهم السديدة، واقتراحاتهم المفيدة.
- اللهم ألهمنا الرشد، وثبتنا على الإيمان والحق، وجنبنا الزلل في القول والعمل، واجعلنا من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك أولو الألباب، صلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

رئيس تحرير المجلة

د. صالح بن زابن المرزوقي البقمي

أبيض

البحوث المحكّمة

صفحة بيضاء



حديث ابن عمر في بيع الدراهم بالدنانير وبالعكس

إعداد

فضيلة الشيخ عبدالله بن عبدالرحمن البسام
عضو هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية، وعضو المجمع
الفقهي الإسلامي بالرابطة، ومجمع الفقه الإسلامي بجدة^(١)

(١) وله مؤلفات قيمة، منها: تيسير العلام شرح عمدة الأحكام ، ونيل المآرب في تهذيب شرح عمدة الطالب، وتوضيح الأحكام من بلوغ المرام..

صفحه بيضاء

ملخص البحث

قد خرّجت حديث ابن عمر في بيع الدراهم بالدنانير؛ وذلك بذكر بعض أسانيده وطرقه المتعددة، وأوردت ألفاظه المختلفة التي يتوقف عليها وضوح المعنى المراد منه، وقررت أن الصحيح في اختلاف المحدثين فيه - قبولاً أو رداً - أنه مقبول، يحتج به في إثبات الأحكام.

ثم تكلمت على مفرداته ببيان معانيها في اللغة، وفي اصطلاح الفقهاء، ثم بينت موضوع النقود، وأهميتها، وعناية الإسلام ببيان أحكامها وحدودها، وعرفتها وذكرتها وظائفها، وتاريخ نشأتها، وبينت أن التعامل بها معلوم في العهد النبوي.

ثم تعرضت لبيان نشأة الورق النقدي، وتطوره، ثم تنوع الأوراق التجارية المتنوعة، ثم بينت ما استقر عليه أمر الورق النقدي في هذا العصر، وما قررته الهيئات والمجامع الفقهية من اعتباره نقداً قائماً بذاته، كقيام النقدية في الذهب والفضة، وغيرهما من الأثمان، وأنه أجناس مختلفة، تتعدد بتعدد جهات الإصدار في البلدان المختلفة.

ثم قررت أن حديث ابن عمر - موضوع البحث - يعد أهم الأصول الشرعية للبحوث الفقهية حول النقود بمختلف أنواعها وأجناسها، وأن البحوث الصادرة عن المجامع الفقهية مطابقة له، ومن صميم موضوعه، وصريح نصه.

ثم لخصت الأحكام الفقهية المستفادة من الحديث منطوقه ومفهومه.

صفحه بيضاء

حديث ابن عمر في بيع الدراهم بالدنانير وبالعكس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من أرسل رحمة للعالمين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين،

أما بعد: فقد عرضت عليَّ الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي مجموعة من المواضيع، وخيرتني في الكتابة في واحد منها أو أكثر، فاخترت هذا الموضوع وهو «حديث ابن عمر في بيع الدراهم بالدنانير وبالعكس»؛ رغبة مني في أن يكون موضوع حديثي هو في السنة النبوية المطهرة، فالسنة الشريفة هي المصدر الثاني للتشريع، كما هو المتفق عليه عند أئمة المسلمين، فهي المصدر الثاني بعد القرآن الكريم ذلك أنها أصل من أصول الدين وقاعدة كبرى من قواعده، فهي الردء للقرآن العزيز تفصل مجمله، وتوضح مشكله، وتفسر ما خفي من مقصوده، وتتم مسائله في عباداته ومعاملاته. وقد أتتنا عن طريق معصوم ممن لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، وقد اهتم بها علماء المسلمين اهتمامهم بالقرآن الكريم وعنوا بها العناية التامة فرووها جيلا بعد جيل، وشدوا الرحال لروايتها، ونقحوها، فبينوا مقبولها من مردودها، وشرحوا ألفاظها، وبيّنوا معانيها، وفصلوا أحكامها وآدابها، واهتموا بها اهتماما حفظها الله به من الاضمحلال والنسيان، وكان هذا الحفظ لها من حفظ القرآن الكريم الذي تكفل الله تعالى به؛ حيث قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] فهياً الله تعالى لهذه السنة المطهرة من يحفظها من كيد الكائدين، ودس الكاذبين، وتحريف الحاسدين، فالعناية بها هي عناية بركن عظيم من أركان الدين، ومصدر مهم من مصادره، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وسيكون كلامي عن هذا الحديث في جوانبه اللغوية، والاصطلاحية،
والفقهية، فأبدأ بما يلي:

أولاً: سأخرج بعض أسانيد الحديث بطرقه المتعددة من غالب المراجع
التي روته من أول السند إلى منتهاه.

ثانياً: سأورد ألفاظ الحديث من بعض رواياته المتعددة والمختلفة؛ ليتم
معنى الحديث من تلك الروايات.

ثالثاً: الحديث ليس في الصحيحين ولا في أحدهما، وإنما هو في مسند
الإمام أحمد، وفي السنن الأربع، وفي الدارمي والبيهقي، ومستدرک الحاكم،
وفي غيرها؛ لذا اختلف رجال الحديث في قبوله أو رده، وسأبين ذلك وأذكر
الراجح عندي، إن شاء الله تعالى.

رابعاً: سأتكلم عن مفردات الحديث لغة واصطلاحاً.

خامساً: سأعنى بمعاني الحديث وفق المعاملات القديمة، والمعاملات
المعاصرة وبالله التوفيق.

وهذه الفوائد المفصلة من هذا الحديث ليست إبداعاً وشيئاً جديداً،
وإنما المفيد هو جمعها في مكان واحد، ففيه تسهيل وتيسير للقارئ، وحفظ
لوقته عن طلبها في كثير من المراجع المتنوعة.

لذا أحببت جمعها في بحث خاص؛ لتترتب معلوماتها ويلتئم شملها،
وتسهل متابعتها، وتجتمع فوائدها، والبحث في هذا الحديث جدير بالاهتمام
في هذا الوقت الذي توسعت فيه الأعمال المصرفية، وكثرت فيه العملات
النقدية، ونشطت فيه الحركة التجارية، وصار الإلحاح في البحث عن
المعاملات المباحة من المعاملات المحرمة من الورعين.

طرق الحديث

قال الإمام أحمد في المسند:

حدثنا يحيى بن آدم^(١) حدثنا إسرائيل^(٢) عن سماك^(٣) عن سعيد بن جبير^(٤) عن ابن عمر^(٥) قال: «كنت أبيع الإبل بالبقيع، فأبيع بالدنانير وأخذ مكانها الورق، وأبيع بالورق فأخذ مكانها الدنانير، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فوجدته خارجاً من بيت حفصة^(٦) فسألته عن ذلك فقال لا بأس بالقيمة^(٧)».

أما أبو داود فقال في سننه «باب: في اقتضاء الذهب بالورق»:

حدثنا موسى بن اسماعيل^(٨) ومحمد بن محبوب^(٩) قالوا: أخبرنا حماد بن سلمة^(١٠) عن سماك بن حرب عن سعيد بن جبير عن ابن عمر قال: كنت أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير أخذ هذه من هذه وأعطي هذه من هذه فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيت حفصة فقلت يا رسول الله رويدك أسألك: إني أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم وأبيع بالدراهم وأخذ هذه من هذه وأعطي هذه من هذه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا بأس أن تأخذ بسعر يومها ما لم تتفرقا وبينكما شيء».

(١) يحيى بن آدم ثقة انظر ترجمته في تقريب التهذيب ٢٩٦/٢

(٢) إسرائيل في يونس السبعي: ثقة، انظر ترجمته في التقريب ٨٨/١

(٣) سماك. سيأتي الكلام عنه.

(٤) سعيد بن جبير: ثقة. انظر ترجمته في التقريب ٣٤٩/١

(٥) عبدالله بن عمر الصحابي انظر ترجمته، التقريب ١٠٦/١

(٦) حفصة بنت عمر بن الخطاب أم المؤمنين انظر ترجمتها في التقريب ٦٣٦/٢

(٧) رواه أبو داود في سننه، كتاب البيوع(١٤)، والنسائي في سننه، كتاب البيوع (٥٠-٥٢)، وابن ماجه

في سننه، كتاب التجارات (٥١)، والدارمي في سننه، كتاب البيوع(٤٧)، ومسند الإمام أحمد، ٥٨٣/٢ و ١٥٤/٢، بألفاظ مختلفة سأذكرها تباعاً.

(٨) موسى بن إسماعيل، ثقة ثبت، التقريب ٢٢٠/٢

(٩) محمد بن محبوب، ثقة، التقريب ١٢٩/٢

(١٠) حماد بن سلمة، ثقة عابد، التقريب ٢٣٨/١

أما الترمذي فساق الحديث في سننه في نفس سند ولفظ أبي داود فلا حاجة لإيراده. وأما الحاكم فقال في مستدركه^(١) على شرط الصحيحين بضم الترمذي إلى أبي داود.

أخبرنا حمزة بن العباس العقبي قال: حدثنا العباس بن محمد الدوري^(٢) قال: حدثنا يعقوب بن إسحاق الحضرمي^(٣) قال: حدثنا حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن سعيد بن جبير عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «كنت أبيع الإبل بالنقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، فوقع في نفسي من ذلك، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيت حفصة، أو قال حين خرج من بيت حفصة فقلت يا رسول الله رويدك أسألك، إني أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، فقال: لا بأس أن تأخذهما بسعر يومهما ما لم تفترقا وبينكما شيء».

نحن وعدنا في مقدمة البحث بإيراد بعض أسانيد الحديث، وبعض رواياته فنقتصر على ما أوردناه من مسند الإمام أحمد، وسنن أبي داود، والترمذي ومستدرك الحاكم، والآن نأتي بألفاظ الحديث المختلفة، وما قاله المحدثون عن قبوله أو رده.

اختلاف ألفاظ الحديث :

رواية المسند «لا بأس به بالقيمة»، ولفظ أبي داود «لا بأس بأخذها بسعر يومها»، وفي لفظ أحمد «إذا تفرقتما وليس بينكما شيء»، ولفظ النسائي «الم يفرق بينكما شيء»، وأكثر الروايات «بالبقيع» بالباء، ولفظ الحاكم

(١) ٤٤/٢.

(٢) العباس بن محمد الدوري ثقة حافظ ٤٧٥/١.

(٣) يعقوب بن إسحاق الحضرمي، صدوق، مات ٢٠٥ هـ التقريب ٣٣٧/٢.

«بالنقيع» بالنون، وأكثر الروايات «بالدراهم»، ولفظ المسند «بالورق».

اختلاف المحدثين في قبول الحديث أو رده:

تنتهي طرق الحديث كلها بـ«سماك بن حرب».

قال ابن حجر في التقريب^(١): «سماك - بكسر أوله وتخفيف الميم - ابن حرب بن أوس بن خالد الذهلي البكري الكوفي أبو المغيرة، صدوق، وروايته عن عكرمة خاصة مضطربة وقد تغير بآخره، فكان ربما يلقن، وهو من الرابعة، وقال في التلخيص:

حديث ابن عمر قال الترمذي والبيهقي لم يرفعه غير سماك، وعلق الشافعي القول به على صحته.

وقال شعبة^(٢) سمعت أيوب^(٣) عن نافع^(٤) عن ابن عمر ولم يرفعه، وحدثنا قتادة عن سعيد بن المسيب^(٥) عن ابن عمر ولم يرفعه، وقال يحيى بن أبي اسحاق^(٦) رفعه لنا سماك وأنا أفرقه، وقال الخطابي في تهذيب السنن:

أخرجه الترمذي وقال: لانعرفه مرفوعا إلا من طريق سماك بن حرب وقال البيهقي: الحديث تفرد برفعه سماك بن حرب، وأوضح ابن حزم عن علته في المحلى: فقال: سماك ضعيف يقبل التلقين شهد عليه بذلك شعبة.

وقال الألباني: ضعيف، وقد ضعفه الترمذي: وقال لانعرفه مرفوعا إلا

(١) تقريب التهذيب لابن حجر ٣٩٤/١ رقم الترجمة ٢٦٣٢ توفي سنة ١٢٣هـ.

(٢) شعبة بن الحجاج بن الورد، ثقة، حافظ متقن، التقريب ٤١٨/١.

(٣) أيوب بن كيسان السخني البصري ثقة ثبت حجة، التقريب ١١٦/١ التهذيب ٣٤٨/١

(٤) نافع أبو عبدالله المدني مولى ابن عمر ثقة ثبت فقيه، التقريب ٢٣٩/٢

(٥) سعيد بن المسيب المخزومي أحد العلماء الاثبات مات بعد التسعين، التقريب ٣٦٤/١

(٦) يحيى بن أبي إسحاق الحضرمي صدوق ربما أخطأ، التقريب ٢٩٦/٢

من سماك بن حرب، أما الذين وثقوه: فقد قال الحافظ في التقریب: سماك صدوق، وروایتة عن عكرمة خاصة مضطربة، وعلق الشافعي القول به على صحة الحديث وقد سكت عنه أبو داود فهو عنده صالح، وقال الحاكم صحيح على شرط مسلم، وقد وافقه الذهبي على ذلك.

وقال الشيخ: أحمد شاكر: الحديث صحيح الإسناد.

وقال الألباني في موضع آخر من كتابه «إرواء الغليل»: إن أبا هاشم الرملي - وهو ثقة - قد تابع سماكا عليه، وقد أخرجه النسائي من طريق مؤمل^(١) قال حدثنا سفيان عن أبي هاشم به. قلت: وهذا إسناد حسن.

الرأي الخاص فيه:

الحديث مقبول يصح الاحتجاج به، وبناء الأحكام عليه؛ لأمر منها:

أولا: أنه لم يبلغني طعن في الحديث إلا من وجهين، أحدهما: تفرد سماك بن حرب في نهاية سنده، وقال بعض العلماء إن سماكا صار يلقتن في آخر حياته.

الوجه الثاني: أن جمهور من رواه من المحدثين حكموا عليه بالوقف على ابن عمر ولم يرفعه إلا سماك.

ثانيا: مادام أن وجه الطعن في الحديث لم يأت إلا من هذين الوجهين فسيأتي الجواب عنهما إن شاء الله تعالى.

ثالثا: الحديث له حكم الرفع في صفة سياق لفظه، فابن عمر الثابت عنه هذا القول يسأل والنبي - صلى الله عليه وسلم - يجب فيكون بهذا مرفوعا بلفظه ومعناه.

(١) مؤمل بن اسماعيل العدوي، صدوق سيء الحفظ، التقریب ٢٣١/٢ التهذيب ١٠/٣٢٩-٤٠٠

رابعاً: أن هذا تشريع فلم يكن من حق أحد غير النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يشرعه^(١).

خامساً: أن القول بأنه موقوف غير مجمع عليه، فهناك من العلماء من رفعه وصححه مرفوعاً^(٢)، والمثبت مقدم على النافي.

سادساً: أنه جاء في الأحاديث المجمع على صحتها، والمجمع على أنها نص في هذه المسألة ما يؤكد معنى صحة هذا الحديث فقوله - صلى الله عليه وسلم في حديث عبادة بن الصامت في صحيح مسلم: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد»^(٣) وغيره من الأحاديث الصحيحة الصريحة، وهي شواهد له وشواهد لرفعه.

سابعاً: أن معنى الحديث قد تأيد بإجماع العلماء، فعلماء المسلمين أجمعوا على أنه لا يجوز بيع ذهب بذهب ولا بيع فضة بفضة إلا بشرطين: أحدهما: التماثل بين النوعين.

الثاني: التقابض في مجلس العقد.

فإذا اختلف الجنس بأن كان ذهباً بفضة أو العكس اشترط التقابض في المجلس فقط وسقط شرط التماثل.

وهذا ما صرح به الحديث «مدار البحث»، وبهذا فالحديث مقبول، جار العمل فيه، رغم ما قيل عنه والله أعلم.

(١) خاصة وأن هذا مما لا يقال بالرأي.

(٢) كما رأينا ذلك عند الحاكم الذي قال إنه على شرط الشيخين ٤٤/٢.

(٣) انظر لهذا الحديث البخاري في صحيحه البيوع الباب (٧٧) وسلم كتاب المساقاة (٨١-٨٢) و (٨٥)

و (٩٠) وسنن أبي داود كتاب البيوع الباب رقم (١) والنسائي كتاب البيوع (٥٠) وابن ماجه كتاب

التجارات رقم (٤٨) ومسنند أحمد ٢٦٢/٢ و ٤٣٧ و ١٠/٣ و ٤٧/٣

مفردات الحديث

الإبل: قال في المصباح: الإبل اسم جمع لا واحد لها^(١) وهي مؤنثة يلزمه التأنيث، والجمع آبال، فإذا ثني أو جمع فالمراد قطيعان أو قطيعات.

وقال في المعجم الوسيط: الإبل الجمال والنوق لا واحد له من لفظه، وهو مؤنث جمعه الآبال^(٢).

وقال الدميري في «حياة الحيوان»: الإبل بكسر الباء الموحدة، وقد تسكن للتخفيف هي للجمال، وهو اسم يقع على الجمع، وليس بجمع ولا اسم جمع، وإنما هو دال على الجنس كذا قاله ابن سيده.

البقيع: قال الفيروز آبادي في كتابه «معالم طابة»: البقيع في اللغة كل مكان فيه أروم الشجر من ضروب شتى، وبه سمي «بقيع الغرقد»، والغرقد كبار العوشج، وهو مقبرة أهل المدينة، ومثل هذا قال السمهودي في كتابه - وفاء الوفاء - بلا زيادة، وقال ابن حجر في التلخيص: البقيع بالباء الموحدة كما وقع عند البيهقي في بقيع الغرقد.

قال النووي في شرحه على مسلم: ولم تكن كثرت إذ ذاك فيه القبور.

النقيع: قال الفيروز آبادي في معالم طابة:

النقيع بالفتح، ثم الكسر، وياء تحتية ساكنة، وعين مهملة، والنقيع لغة، مستتقع الماء، وهو اسم موضع قرب المدينة يقال له: نقيع الخضمات، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم - حماه لخيله، ثم حماه عمر بن الخطاب لخيل المسلمين، وبين النقيع والمدينة خمسون فرسخا، وقد جاء في صحيح البخاري أن النبي - صلى الله عليه وسلم - حمى النقيع لخيل المسلمين،

(١) مفردة بعيد.

(٢) مادة (أبل).

والأحاديث والآثار فيه كثيرة.

قال في الشرح الكبير: ما حمى النبي - صلى الله عليه وسلم - فليس لأحد نقضه، ونصوص العلماء فيه كثيرة، ومنها ما جاء عن الشيخ محمد بن إبراهيم قوله: الحكم الشرعي يقضي بأن جميع الأحمية باطلة إلا حمى النبي - صلى الله عليه وسلم - لما في البخاري: «لاحمى إلا لله ولرسوله» اهـ قلت: وحمى النقيع هذا صار فيه مرافعة في محكمة وادي الفرع، وصدر صك فيه من قاضي المحكمة الشيخ محمد بن أحمد الراضي بأن يبقى للمصلحة العامة، ورقم الصك/٧ وتاريخ ٢٩/١/١٤٠٦هـ، وصدق الصك من التمييز، ويتضمن الحكم بقاءه على حاله حمى.

فحمى النقيع المذكور يبعد عن المدينة غربا بمسافة ٧٥ كيلا، وهو تابع لمنطقة الفرع، وبهذا تبين أن الصحيح في رواية الحديث البقيع بالباء الموحدة التحتية لا النقيع بالنون، وإنما حصل الوهم لتقارب صورة اللفظين بين المكانين.

بسعر يومها: جاء هذا القيد في كثير من روايات هذا الحديث، وهو يحتمل مقصدين:

أحدهما: ألا يخدع أحد المتصارفين صاحبه بزيادة سعر النقد الذي معه عما يستحقه وقت المصارفة، فالمراد في تحديد اليوم هو الوقت الذي جرى فيه الصرف، وهذا مراد جيد، فهو هدف منشود، ويجب على المتصارفين التزامه والتقيد به.

الثاني: إن لم يكن الوجه الأول فلعل كلا من المتصارفين بنقدين من جنسين عالم بالسعر، ويكون الذي باع المشتري بسعر مخالف لسعر يومه الذي عين فيه في صورة العقد راضيا بهذا الغبن، فيكون الالتزام بسعر النقد

ذلك اليوم على وجه الاستحباب، ولذا قال في عون المعبود شرح سنن أبي داود: وكان ابن أبي ليلى يكره ذلك إلا بسعر يومه، ولم يعتبر غيره السعر، ولم يبالوا أكان ذلك بأعلى أم أرخص من سعر اليوم.

قلت: ذلك أن هذا القيد في هذا الحديث مخالف لروايات الأحاديث الصحيحة، التي فيها: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، مثلاً بمثل، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد»^(١).

إذن فهذا القيد «بسعر يومه» لا يعتبر إلا في إحدى هاتين الحالتين: إما احترازاً من الخديعة والغبن، إذا جهل أحدهما سعر النقد في ذلك اليوم، وإما أن يكون على وجه الاستحباب، فيما إذا كانا عالمين؛ نظراً إلى أنه لا ينبغي للعاقِد أن يطلب ربح مالم يضمن، وألا يأخذ أكثر من حقه.

وجواز أخذ الزيادة عند اختلاف النقدين جائز عند جمهور العلماء، إن لم يكن إجماعاً؛ عملاً بالأحاديث الصحيحة الصريحة. والله أعلم.
الدنانير: مفردة «دينار».

قال في المصباح^(٢): الدينار هو المثقال قال في (نيل المآرب تهذيب عمدة الطالب): الدينار هو المثقال، لم يتغير وزنه لا في جاهلية ولا إسلام، وقال ابن عابدين في حاشيته: إن الدنانير وإن اختلف زمان ضربها إلا أنها جميعها متساوية الوزن اهـ. ومقداره بالغمات : ٢٥ , ٤ أربعة غرامات وخمسة وعشرون من المائة من الجرام^(٣) أي وربع الغرام.

وقال المناوي في كتابه «النقود والمكاييل» المثقال: أصل متفق عليه، لم

(١) انظر مسند الإمام أحمد ٣٢/٥.

(٢) مادة (دذر).

(٣) أي أربعة غرامات وربع الغرام.

يختلف في جاهلية ولا إسلام. وقالت الهيئة العربية السعودية للمقاييس: المثقال الشرعي: ٧٢ حبة شعير عند الأئمة الثلاثة، و ١٠٠ حبة شعير في المذهب الحنفي.

الدرهم: جمعه دراهم، قال في المصباح: الدرهم الإسلامي: اسم للمضروب من الفضة، والدرهم ستة دوانق، وقال في (نيل المآرب تهذيب عمدة الطالب): الدرهم: بفتح الهاء وكسرهما جمعه دراهم، وهو وحدة يتعامل بها الناس قديماً وحديثاً. والدرهم الإسلامي: ستة دوانق، وهو بالغرامات: ٢,٩٧٥ غرام.

وقالت الهيئة العربية السعودية في «كتاب المقاييس»: وقد أجمع الأئمة الثلاثة أن الدرهم الشرعي: ٥٠ حبة شعير متوسطة، وقال الأحناف: الدرهم الشرعي: ٧٠ حبة شعير متوسطة^(١).

قال المقرئ في كتابه «النقود الإسلامية»: هذا الدرهم الشرعي المجمع عليه، ومنه تتركب الرطل والقدر والصاع وما فوق.
مالم تتفرقا وبينكما شي:

قال الفقهاء: المراد بهذا التفرق هو التفرق من مجلس العقد، الذي يقصد به مكان العقد، سواء كانا في بر أو بحر أو جو، في بناء أو في صحراء.

والمراد به: التفرق في الأبدان، فالعاقدان إذا تلازما فإنهما لا يزالان في مجلس العقد، ولو مشياً^(٢) مصطحبين مسافة طويلة أو مدة طويلة فإنهما يعتبران في مجلس العقد.

(١) كل يتكلم عما كان في زمنه.

(٢) بعض الفقهاء يعتبرون المشي بخطوات تفرقاً.

والشارع لم يحدد المسافة التي إذا ذهب إليها أحد العاقدين يعتبر تفرقا، وإنما أحالها إلى العرف. فالفقهاء جعلوها أن يذهب أحد العاقدين عن صاحبه مستديراً لصاحبه خطوات، أو يكونا في منزل فيصعد أحدهما إلى أعلى المنزل والآخر باق في أسفله، أو يكونا في بيت ذي غرف فيدخل أحدهما في غرفة والآخر في غرفة أخرى، ونحو ذلك بما يعتبر تفرقا في الأبدان في مجلس العقد، فإذا حصل هذا التفرق العرفي المذكور فإن العقد إن كان بيعا أو صرفا قد قبض لزم، وإن كان صرفا فقط وحصل التفرق قبل التقابض بطل العقد فيما لم يقبض، سواء كان المعقود عليهما نقدين من جنس واحد أو بين نقدين من جنسين للنصوص والإجماع.

موضوع النقود :

النقود - على اختلاف أنواعها - تقوم بدور كبير في حياة البشر وتسيير أمورهم، ولذا فإن الإسلام عني بها عناية تامة، وفصل أحكامها، وبيّن حدودها، وأباح التعامل بها في نطاق العدل والفضل، ومنع التعامل بها على وجه الظلم والغبن، والعدوان والغرر، والربا والخداع. وبرسم هذين الطريقتين - من تحريم الظلم وإباحة العدل - تسيير الأمور وفق شرع الله تعالى الخبير بعباده، والعليم بمصالحهم الحاضرة والمستقبلية.

تعريف النقود :

ومادام أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فإن أول ما يطالعنا في تصور النقود هو تعريفها التعريف الجامع المانع، وقد عرفها العلماء والباحثون بتعريفات كثيرة، إلا أنها لا تخلو من مدخل عليها وخلل فيها. والحد من شرطه أن يكون جامعا لجميع أفرادها فلا يخرج منها شيء، وأن يكون مانعا فلا يدخل فيها ما ليس من أجزائه، إذ الراجع في تعريف

النقود هو: «أنها أي شيء يكون مقبولا قبولا عاما ليكون وسيطا للتبادل ومقياساً للقيمة».

وهذا تعريف جامع، لأن النقود التي استعملت لتكون شاملة القبول، عامة الاستعمال، هي أعداد كبيرة لا يجمعها ويحصيها إلا لفظ «أي شيء»، كما أنه لا بد فيها من القبول العام في أداء وظائفها الكثيرة الكبيرة والصغيرة، وهي الوسيط العام المعتبر للتبادل، والمقياس المرضي لقيم الأشياء. وهو - أيضا - تعريف مخرج لما ليس منه، فلا يرد عليه ما يخل بحجة ماليس من ماهيته ولا من جزئياته.

قال في الموسوعة العربية الميسرة عن تطور النقود:

كان التبادل يتم في المجتمعات البدائية عن طريق المقايضة، أي مبادلة السلعة بالسلعة. غير أنه مع اتساع نطاق المبادلة وظهور تقييم العمل، لم تعد المقايضة تفي بحاجات المجتمع الذي جاوز مرحلته الأولى، ومن هنا ظهرت الحاجة إلى واسطة تقوم بها الأشياء، وتتمتع بقبول عام، بحيث تستخدم في التبادل، وكانت النقود في بداية عهدها سلعة من السلع الشائعة الاستعمال، فهي في بعض المجتمعات ماشية، أو نوع من الأحجار أو الأصداف، بحسب ظروف كل مجتمع، ثم ظهرت النقود المعدنية تدريجيا، من النحاس أو الرصاص، فالذهب والفضة. وبقيت النقود المعدنية أداة التبادل، ومقياسا للقيمة ردحا طويلا من الزمان؛ نظرا لما تتمتع به من دوام وقابلية للتجزئة إلى قطع مختلفة الأحجام والأوزان، فإن الأصل فيها التعادل بين قيمتها التجارية وقيمتها النقدية، بمعنى أنه يستوي أن تباع كقطعة معدنية أو كقطعة من النقود، غير أن حاجة الحاكم إلى استقرار نظام التعامل دفعته إلى السيطرة على المضمون المعدني للنقود، ومنذ ذلك التاريخ افتقرت القيمة التجارية عن القيمة النقدية للعملة، واختص الحاكم لنفسه عملية ضرب

النقود، ووجه الأفراد إلى قبولها، ولم يلبث أن انتهى ذلك إلى ظهور العملة الورقية، وتطورت هذه بدورها تطورا كبيرا فقد بدت صكوكا تخول حاملها الحق في أن يبادلها بالذهب على أساس القيمة المثبتة عليها. وساعد في ذلك أن العملة الورقية كانت في بدايتها تستند إلى غطاء ذهبي بنسبة ١٠٠٪. ثم تلاشى هذا الحق، وأصبح الأفراد ملزمين نظاما بقبولها في التعامل، وليس معنى ذلك أن الدولة تصدر العملة الورقية دون قيد أو شرط، فإن كثرة استعمال هذه السلطة يعرض النظام الاقتصادي لأخطار فادحة، تتمثل في التضخم النقدي، لذلك كان إصدار العملة الورقية سواء قامت به الدولة أو البنك المركزي يخضع لتنظيم دقيق، ولم يقف تطور النقود عند حد ظهور العملة الورقية وشيوع استعمالها، فإن نمو النظام الائتماني اقترن بظهور الودائع المصرفية واستخدامها عن طريق الشيكات في تسوية كثير من العملات، وهي تؤدي ماتؤديه النقود تماما من وظائف، ومن ثم فهي تسمى بالنقود الائتمانية، وكلما تقدم النظام الاقتصادي وألف الناس التعامل مع البنوك اتسع نطاق النقود الائتمانية، وقد طغى استخدامها في بعض البلاد على استخدام أنواع النقود الأخرى.

وظائف النقود

تقدم لنا نشأة النقود والمراحل التي مرت بها، وبعد أن أخذت الحياة في التوسع صارت المقايضة غير كافية لحاجات المجتمع، فأحدثت النقود لحاجات المجتمع في التبادل وقياس القيم.

والنقود لها وظائفها المهمة بعد أن تطورت الحياة، وأخذت البشرية في التمدن والتوسع في نواحي الحياة ومجالاتها، فكانت وظائف النقود كما يلي:

١ - وحدة للحساب ومقياسا للقيم، فهي مستخدمة لقياس قيم السلع والخدمات، وهي نسبة لقيمة كل سلعة إلى غيرها.

٢ - والنقود وسيط لتبادل الحاجات بين الناس فأصبحت النقود أساسا للنظام الاقتصادي الجديد، ولا بد لهذا النظام الاقتصادي من أن يتواءم المجتمع ويتفق على قبول نقد معين موحد في الوفاء بالالتزامات.

٣ - من وظائف النقود المهمة أن تكون مدخرة ورصيда، فإن النقود تدخر وتعد لما يستقبل من الحاجات والمطالب المتوقعة. فكل صاحب دخل ممدود أو محدود قد لا يحسن أن يصلح ما تحت يده، وإنما يحسن أن يدبر وأن يوفر قال تعالى: ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾. وقال تعالى: ﴿ولاتؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم منها واكسوهم﴾. والنقود على مدار القرون هي التي تصلح لأن تكون رصيда مدخرا.

٤ - النقود هي القابلة لأن تكون قاعدة للمدفوعات المؤجلة التي تحسب بها المدفوعات حسب أجلها ومدة بقائها في الذمم. فإن النقود إذا كانت غير ثابتة القيمة لاتقوم بهذه الوظيفة التي أعراضها غير ثابتة وغير مستقرة.

النقود في الزمن النبوي :

في زمن البعثة كان المجتمع البشري في دوله الكبرى التي منها الرومان والفرس، وكانت رحلة الشتاء والصيف للتجارة لعرب الجزيرة، فكانت العرب قد أخذت حظها من هذا التوسع التجاري، فصارت النقود المعدنية من الذهب والفضة قد وجدت في البلدان العربية، وصارت بأيدي العرب يتعاملون بها مع وجود التعامل بالعروض من متاع وماشية بصفتها أثمانا للمبيعات وأعواضا للمقومات.

وكانت العملة الموجودة بأيدي الناس من النقد المعدني هما :

١ - الدينار الذهبي.

٢ - الدرهم الفضي.

وقد تقدم الكلام عنهما في فصل «المفردات». ولما توسعت الحكومة الإسلامية، وتحضرت في دولتي بني أمية وبني^(١) العباس صارت هي التي تضرب النقود باسمها، ثم بعد تفكك الدولة الإسلامية إلى دويلات صارت كل دولة تضرب لنفسها، وباسمها عملة خاصة بها، ولكن المعدن الرئيسي لها هو الذهب والفضة في الغالب، هذان الجنسان الموجودان في العهد النبوي هما اللذان نص على تحريم التعامل بهما بالطرق الربوية الذي بين معناها الأحاديث الصحيحة الصريحة، فقد جاء في الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لاتبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائباً بناجز»^(٢) وجاء في صحيح مسلم من حديث عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فهو ربا».

والراجح من أقوال العلماء في علة الربا في هذين الجنسين من الربويات هي الثمنية، وسنربط هذين الجنسين مع ما سيأتي من النقود بهذه العلة تمشياً للبحث الآتي إن شاء الله تعالى.

الورق النقدي:

ذكر الشيخ عبد الله بن منيع في كتابه «الورق النقدي» والدكتور علي السالوس في كتابه «النقود والعملات» نقلاً لهما عن مصادرهما: أن أول من عرف الورق النقدي هي بلاد الصين، وذلك في أوائل القرن «التاسع الميلادي».

(١) أول من ضربها الخليفة عبد الملك بن مروان.

(٢) رواه أحمد في المسد ٤٣٧/٢ و ٤٧/٣.

وأن عملية الإصدار استمرت من قبل حكام وملوك الصين والمغول، ثم استمرت في التطور من مرحلة لأخرى وهي أشبه ماتكون سندات وثائق، وفي آخر مراحلها أصبحت جزءاً من النقود، لها صفة القبول العام، وصار لها اعتبارها في أنها مخزون للثروة، ومقياس للقيم، وقوة شرائية مطلقة، وأصبحت قابلة للتحويل، والذي جعل لها هذا الاعتبار والقوة هو وجود غطاء لها كامل بمقدار قيمتها من الذهب عند مصدرها. والتوسع التجاري والنشاط الاقتصادي والخدمات السياحية أوجدت ضرورة للتعامل بها، وإلا لتسلت تلك النشاطات وغيرها.

الأوراق التجارية:

ولما زادت الحركة التجارية واتسمت بسرعة التقلب، وزاد حجم المعاملات التجارية ألجأت الحاجة العامة التي هي مقيسة بالضرورة إلى إيجاد «الأوراق التجارية» التي منها:

أولاً: الشيك^(١): الذي هو أمر مكتوب وفق أوضاع معينة، صادر من شخص إلى حسابه في مصرف ليدفع مبلغاً من النقد لشخص معين.

ثانياً: الكمبيالة^(٢): التي هي ورقة تجارية تتضمن أمراً من شخص يسمى «الساحب»، إلى شخص آخر يسمى «المسحوب عليه»، بأن يدفع مبلغاً من النقود في تاريخ معين، لإذن شخص ثالث هو المستفيد أو حامل الورقة. وذهب جمهور الفقهاء والاقتصاديين إلى أن قبض الشيك المصدق هو قبض تام لمحتواه؛ ذلك أن النقود في اصطلاح الاقتصاديين هي كل ما يستخدم وسيطاً في تبادل السلع والخدمات، ويلقى القبول العام، ولأن الشيك

(١) الموسوعة العربية الميسرة ١١٠٧/٢

(٢) الاقتصاد وأنظمتها د/عدنان سعيد أحمد حسنين ص ٢٣٢.

لايصدق إلا بعد التحقق من وجود رصيد للساحب عن المسحوب عليه، وقد حجز مقابل مافي الشيك في المصرف لحساب المسحوب عليه، وقد أقر هذا المجلس الموقر في دورته «الحادية عشرة» أن استلام الشيك المصدق يقوم مقام القبض عند توفر شروطه في مسألة صرف النقود بالتحويل على المصارف.

الورق النقدي الآن :

تقدمت نشأة هذا الورق، وتقدم ذكر مراحلها الابتدائية، ثم خطواته التوسعية، والآن أصبح الورق النقدي هو العملة الدارجة الرائجة، واختفى أصله من الذهب والفضة، وأصبح سلعة من السلع التي يتاجر بها أصحاب رؤوس الأموال، وحل محل النقدين بوظائفهما هذا الورق النقدي وما يتبعه وأخذ حكمه من «أوراق تجارية»، وأخذت هذه الأوراق النقدية وما يتبعها في حكمها أخذت حكم النقدين «الذهب والفضة»، وأجمعت على هذا المجمع الفقهية وفقهاء العصر الذي نحن فيه. والذي حققه كبار العلماء واختاروه هو أن علة الربا في النقدين هو «الثمانية»، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: الأظهر أن علة الربا في الذهب والفضة هو الثمانية لا الوزن، وأما مذهب الإمامين مالك والشافعي ورواية عن الإمام أحمد فإنها القيمة، وهو معنى ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، وجاء في أحد قرارات هيئة كبار العلماء في السعودية قولهم: إن القول باعتبار مطلق الثمانية علة في جريان الربا في النقدين هو الأظهر دليلاً، والأقرب إلى أصول الشريعة، وهو إحدى الروايات عن الأئمة مالك وأبي حنيفة وأحمد، كما هو اختيار بعض المحققين من أهل العلم كشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وغيرهما.

وبناء على هذه العلة التي اختارها هؤلاء الأئمة فإن المجمع العلمية والفقهية اختارت أن العلة هي «الثمانية»، فهذا نص قرار مجلس كبار العلماء

في المملكة العربية السعودية الصادر برقم ١٠ وتاريخ ١٧/٤/١٣٩٣هـ: «إن الورق النقدي يعتبر نقدا قائما بذاته كقيام النقدين، وأنه أجناس متعددة بتعدد جهات الإصدار، فالورق النقدي السعودي جنس، والورق الأمريكي جنس وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته، وأنه يترتب على ذلك الأحكام الشرعية الآتية:

أولاً: جريان الربا بنوعيه فيها كما جرى بنوعيه في النقدين «الذهب والفضة» وهذا يقتضي مايلي:

(أ) لايجوز بيع الواحد منه بعضه ببعض متفاضلا، أو غيره من الأجناس النقدية الأخرى من ذهب أو فضة أو غيرهما نسيئة مطلقا، فلايجوز بيع الدولار الأمريكي بخمسة ريال سعودية أو أقل أو أكثر نسيئة.

(ب) لايجوز بيع الجنس الواحد منه بعضه ببعض متفاضلا، سواء كان ذلك نسيئة أو يدا بيد، فلا يجوز بيع عشرة ريالات سعودية ورق بأحد عشر ريالاً سعودية ورقا.

(ج) يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقا، إذا كان يدا بيد، فيجوز بيع الليرة السورية أو اللبنانية بريال سعودي ورق أو فضة أو أقل من ذلك أو أكثر، وبيع الدولار الأمريكي بثلاثة ريالات سعودية أو أقل من ذلك أو أكثر إذا كان يدا بيد، ومثل ذلك كله في الجواز بيع الريال السعودي الفضة بثلاثة ريالات سعودية ورق أو أقل أو أكثر يدا بيد؛ لأن ذلك يعتبر بيع جنس بغير جنسه، ولا أثر لمجرد الاشتراك في الاسم مع اختلاف الحقيقة»اهـ.

كما أصدر هذا المجمع الموقر «المجمع الفقهي الإسلامي» قرارا برقم ٦/ في الفترة الخامسة الواقعة ما بين ٨-١٦/٤/١٤٠٢هـ والذي نصه:

القرار السادس حول العملة الورقية

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً أما بعد: فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع على البحث المقدم إليه في موضوع العملة الورقية، وأحكامها من الناحية الشرعية، وبعد المناقشة والمداولة بين أعضائه قرر مايلي:

أولاً: أنه بناء على أن الأصل في النقد هو الذهب والفضة، وبناء على أن علة جريان الربا فيهما هي مطلق الثمنية في أصح الأقوال عند فقهاء الشريعة. وبما أن الثمنية لا تقتصر عند الفقهاء على الذهب والفضة وإن كان معدنهما هو الأصل، وبما أن العملة الورقية قد أصبحت ثمناً، وقامت مقام الذهب والفضة في التعامل بها، وبها تقوم الأشياء في هذا العصر لاختفاء التعامل بالذهب والفضة، وتطمئن النفوس بتمولها وادخارها، ويحصل الوفاء والإبراء العام بها، رغم أن قيمتها ليست في ذاتها وإنما في أمر خارج عنها وهو حصول الثقة بها، كوسيط في التداول والتبادل وذلك هو سر مناطها بالثمنية؛ وحيث إن التحقيق في علة جريان الربا في الذهب والفضة هو مطلق الثمنية، وهي متحققة في العملة الورقية، لذلك كله فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي يقرر أن العملة الورقية نقد قائم بذاته له حكم النقدين من الذهب والفضة، فتجب الزكاة فيها، ويجري الربا عليها بنوعيه فضلاً ونسأً، كما يجري ذلك في النقدين من الذهب والفضة تماماً، باعتبار الثمنية في العملة الورقية قياساً عليها، وبذلك تأخذ العملة الورقية أحكام النقود في كل الالتزامات التي تفرضها الشريعة فيها.

ثانياً: يعتبر الورق النقدي نقداً قائماً بذاته، كقيام النقدية في الذهب والفضة وغيرهما من الأثمان، كما يعتبر الورق النقدي أجناساً مختلفة تتعدد بتعدد جهات الإصدار في البلدان المختلفة، بمعنى أن الورق النقدي السعودي

جنس وأن الورق النقدي الأمريكي جنس، وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته، وبذلك يجري فيها الريا بنوعيه فضلا ونسأ كما يجري الريا بنوعيه في النقدين الذهب والفضة، وفي غيرهما من الأثمان، وذا كله يقتضي مايلي:

(أ) لايجوز بيع الورق النقدي بعضه ببعض أو بغيره من الأجناس النقدية الأخرى من ذهب أو فضة أو غيرهما نسئة مطلقا، فلايجوز مثلا بيع ريال سعودي بعملة أخرى متفاضلا نسيئة بدون تقابض.

(ب) لايجوز بيع الجنس الواحد من العملة الورقية بعضه ببعض متفاضلا، سواء كان ذلك نسئة أو يدا بيد، فلا يجوز مثلا بيع عشرة ريالات سعودية ورقا بأحد عشر ريالاً نسئة أو يدا بيد.

(ج) يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقا إذا كان ذلك يدا بيد، فيجوز بيع الليرة السورية واللبنانية بريال سعودي ورقا كان أو فضة أو أقل من ذلك أو أكثر، وبيع الدولار الأمريكي بثلاثة ريالات سعودية ورق أو أقل من ذلك أو أكثر يدا بيد؛ لأن ذلك يعتبر بيع جنس بغير جنسه، ولا أثر لمجرد الاشتراك في الإسم مع الاختلاف في الحقيقة.

ثالثا: وجوب زكاة الأوراق النقدية إذا بلغت قيمتها أدنى النصابين من ذهب أو فضة، أو كانت تكمل النصاب مع غيرها من الأثمان والعروض المعدة للتجارة.

رابعا: جواز جعل الأوراق النقدية رأس مال في بيع السلم والشركات والله أعلم.

كما أصدر مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة بقراره المتفق مع هذين القرارين، وبهذا صار الإجماع من هذه المجمع

العلمية الثلاثة على أن - الورق النقدي - حل محل النقدين «الذهب والفضة»، وأخذ أحكامهما من جميع النواحي الشرعية؛ لأن علة الربا فيها واحدة وهي «التمنية».

تكييف الحديث :

تطبيق حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - وتكييفه على هذا البحث المتقدم وارد عليه، ومطابق له، فهو من صميم موضوعه، ومن صريح نصه، فالحديث يشمل المسائل والأحكام الآتية كما يلي:

أولاً: أثبت الحديث وجود العملة التي هي وسيلة لتقييم السلع والخدمات، ونسبة قيمة كل سلعة إلى غيرها، أثبتها في العهد النبوي الذي هو عهد التشريع.

ثانياً: إن الذهب الذي يمثله الدينار في نص الحديث، وإن الفضة التي يمثّلها الدرهم، هما العملتان الموجودتان في ذلك العهد، مع وجود المقايضة في غيرهما من العروض والخدمات.

ثالثاً: وجود الصرف بشرطه في ذلك العهد بين هذين النقيدين المختلفي الجنس. رابعاً: الصرف هو بيع نقد بنقد آخر اتحد الجنس بينهما أو اختلف، والصرف بين الجنسين هو ما سأل ابن عمر عن حكمه النبي - صلى الله عليه وسلم - وأجابه عنه.

خامساً: فحوى الحديث يدل على أن النقد المحضّر وقت الصرف هو غير النقد الذي جرى به العقد، وأن الذي أُلجأ إلى أخذه هو غياب النقد الذي جرى به العقد.

سادساً: مع هذا فإنه من المحتمل وجود النقيدين وقت العقد الذي جرى به أخذ هذا بدلاً من هذا؛ ذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم

يستفصل من ابن عمر في هذه المبادلة هل هي تجري مع وجود أحد النقدين فقط أو مع وجودهما معاً والعلماء يقولون: ترك الاستفصال في موضع الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال.

سابعاً: بهذا حصل لنا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أفتى ابن عمر بجواز هذا الصرف سواء أحضر النقدان في مجلس العقد أم لم يحضر إلا أحدهما.

ثامناً: هذا الصرف الذي سئل عنه النبي - صلى الله عليه وسلم - هو بين جنسين أحدهما من الذهب والآخر من الفضة أو بالعكس، لذا فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يقيده بالمثالة وإنما قيده بالقبض في مجلس العقد، كما جاء في أحاديث آخر: «يدا بيد ولا تبعوا غائباً منها بناجز» وقوله: «فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد».

تاسعاً: إتماماً للبحث لو كان الصرف بين نوعين من جنس واحد كعملة ذهب بذهب أو عملة فضة بفضة لقيده بالمثالة، كما في قوله: «لا تبعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض».

عاشراً: النبي - صلى الله عليه وسلم - أباح هذه المعاملة والصرف بشرطين أحدهما «أن يأخذها بسعر يومها»، وهذا لفظ مخالف للأحاديث التي أصح منه، ومنها ما في مسلم «فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم»، وهو أيضاً مخالف للاجماع من جواز التفاضل بين الجنسين الربويين إذا كان كل واحد منهما من جنس، وعلى هذا إما أن تكون هذه اللفظة شاذة مخالفة لما هو أصح منها، وإما أن نعتبرها جاءت لمنع الخداع بين المتعاملين، وللحث على الصدق في المعاملة بأن لا يأخذ كل عاقد إلا حقه بلا زيادة

ولانقصان، ولعل هذا هو الأفضل والله أعلم.

الحادي عشر: القيد الثاني (الشرط الثاني) في الحديث قوله «لابأس مالم تفترقا وبينكما شيء»، مرجع هذا القيد أساس معتبر في هذه المصارفة وفي بيع كل ربوي بربوي آخر سواء أكانا من جنس واحد كذهب بذهب، أو من جنسين كذهب بفضة، فهو مطابق لقوله - صلى الله عليه وسلم - في الأحاديث الصحيحة «ولاتبيعوا منها غائبا بناجز» وقوله: «فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد».

الثاني عشر: هذا التفرق هو في بدني المتعاقدين، ولكن لم يحده الشارع ولم يبين مداه، وإنما تركه للعرف، فما عده الناس تفرقا بالأبدان فهو التفرق الذي يلزم به البيع ويسقط به «خيار المجلس»، وهو التفرق الذي يبطل بوجوده قبل التقايط العقد في بيع نوعي جنس، أو بيع جنسين أحدهما بالآخر.

والفهاء مثلوا التفرق بخطوات يخطوها أحد العاقدين مدبرا عن العاقد الآخر، أو بصعود لأعلى البيت عن أسفله، أو بالذهاب إلى غرفة من غرف المنزل الذي هما فيه مما يعد تفرقا بين العاقدين بالأبدان، فهذا التفرق له هذه الأحكام. ومادام المتعاقدان مصطحبين فإن خيار المجلس باق، وإن العقد بين الربويين صحيح لم يفسخ، فلو كان العقد في سيارة هما فيها فإن الحكم باق حتى ينزلا منها ويبتعد أحدهما عن الآخر، ما يصيران به متفرقين.

الثالث عشر: درج الفقهاء - رحمهم الله تعالى - على التعبير بقولهم «ولا يصح الصرف إلا في القبض في مجلس العقد».

وهناك عبارة أدق من هذه العبارة لم أجدها إلا لعبد الوهاب بن فيروز في حاشيته على «الروض المربع» وهذه العبارة هي «والقبض في المجلس شرطا لبقاء صحة الصرف» وليس شرطا لصحة العقد، فالعقد صحيح

والذي يبطله هو التفرق قبل التقابض في مجلس العقد .

الرابع عشر: هل الدراهم والدنانير تتعين بالتعيين في عقد المصارفة أم لا؟ وما الذي يترتب على تعيينها من عدمه؟

قال في المقنع: والدراهم والدنانير تتعين بالتعيين في العقد في أظهر الروايتين قال في الشرح الكبير: وبه «التعيين» قال مالك والشافعي. قال في الإنصاف: والتعيين هو المذهب، وعليه الأصحاب، والأكثرون أثبتوه، قال الزركشي هذا هو المنصوص عن أحمد في رواية الجماعة، والمعمول به عند الأصحاب كافة، قال في الشرح الكبير: وعن أحمد أنها لا تتعين بالعقد وهو مذهب أبي حنيفة.

الذي يترتب على هاتين الروايتين :

أولاً: إذا قلنا تتعين بالتعيين فإنها تتعين بالعقد كسائر الأعيان، والأعراض فلا تبدل بل يسلمها بائعها بعينها إذا طوِّب بها فلا تبدل بغيرها. ثانياً: لو ظهر أنها مغصوبة فإن العقد لا يصح عليها، كالمبيع إذا ظهر مستحقاً لغير البائع، ولو كانت غير متعينة فإن العقد صحيح وتبدل بغيرها؛ لأن العقد لم يقع على عينها.

ثالثاً: لو ظهر أنها معيبة بعيب من غير جنسها كما لو وجد الدرهم نحاساً فإن العقد لم يقع صحيحاً؛ لأنه وقع على غير ما عقد عليه، أما لو كانت غير معيبة فإنه يبدلها بغير معيبة والعقد باق على صحته.

رابعاً: لو كانت الدراهم والدنانير معيبة من جنسها كالوضوح في الذهب وكالسواد في الفضة فإن المشتري المعيب منها مخير بين الإمساك مع ما فيها من عيب بلا أرش أو ردها بالعيب الذي من جنسها، هذا إذا اتحد الجنس؛ لئلا نأخذ ذهباً بذهب أو فضة بفضة ومع أحدهما إما زيادة من جنسه

فيكون ربا الفضل، أو نأخذ معه من غير جنسه فتكون مد عجوة ودرهم بمد عجوة بدرهم.

أما إذا اختلف الجنس كدرهم بدنانير فلمن صار عنده المعيب أخذ الأرش من غير جنس السليم. قلت: تعيين النقدين أو أحدهما ربما كان في الزمن السابق، وربما يكون التعيين - الآن - في المطول والسبائك لمن يتجرون في الذهب فهذا شيء وارد.

أما التعاقد - الآن - فإنه يكون بنقود غير معينة فلا يبطل العقد بظهور أنها مستحقة لغير العاقد، ولا بوجود عيب فيها كعملة مزيفة ونحوه، وإنما الثابت للعاقد نقود سليمة^(١) وإذا أخذنا بالرواية الأخرى عن الإمام أحمد التي هي مذهب الإمام أبي حنيفة من أن النقدين لا يتعينان بالتعيين لم ترد علينا هذه الإشكالات والله أعلم.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) لأن الأصل في الأشياء السلامة.



الشرط الجزائي وتطبيقاته المعاصرة

بقلم

أ.د. علي أحمد السالوس

أستاذ الفقه والأصول بكلية الشريعة

جامعة قطر

وخبير الفقه والاقتصاد بهجمع الفقه

بمنظمة المؤتمر الإسلامي

صفحه بيضاء

تلخيص البحث

يتكون البحث من ثمانية مباحث:

في المبحث الأول: تحدثت على تعريف الشرط، والفرق بينه وبين كل من السبب والمانع، وعن الشروط الشرعية، والشروط الوضعية أو الجعلية التي منها الشرط الجزائي.

وفي المبحث الثاني: بينت الشروط عند الحنفية.

وفي المبحث الثالث: جعلته للشروط عند المالكية، وختمته بذكر رأي الشاطبي.

والمبحث الرابع: للشروط عند الشافعية.

والمبحث الخامس: للشروط عند الحنابلة، وختمته برأي ابن تيمية.

والمبحث السادس: جعلته للمناقشة والترجيح: فنظرت في الأحاديث الشريفة التي استدل بها الأئمة الأعلام، تخريجها ودرجتها وفقها، وناقشت الأقوال المختلفة مع الترجيح.

والمبحث السابع جعلته لما أظهرته الدراسة السابقة من ترجيح ما يتصل بالشروط الوضعية، ومنها الشرط الجزائي.

والمبحث الثامن، وهو الأخير، جعلته للحديث عن الشرط الجزائي في المعاملات المعاصرة.

صفحه بيضاء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

الحمد لله تعالى حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه كما ينبغي لجلال وجهه وعز سلطانه، والصلاة والسلام على رسوله خير البشر، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه واتبع سنته إلى يوم القيامة.

أما بعد: فقد قمت بهذا البحث تلبية لدعوة كريمة من سماحة الأمين العام للمجمع، حفظه الله تعالى ورعاه، وقسمت البحث إلى ثمانية مباحث، جعلت الأول للتعريف بالشروط وأقسامها، والأربعة التالية لبيان الشروط عند المذاهب الأربعة، أما جوهر البحث ولبه فهو في المباحث الثلاثة الأخيرة:

ففي المبحث السادس نظرت في الأحاديث الشريفة التي استدلت بها الأئمة الأعلام؛ تخريجها ودرجتها وفقهها، وناقشت الأقوال المختلفة مع الترجيح.

والمبحث السابع جعلته لما أظهرته الدراسة السابقة من ترجيح ما يتصل بالشروط الوضعية، ومنها الشرط الجزائي.

والمبحث الأخير جعلته للحديث عن الشرط الجزائي في المعاملات المعاصرة.

والمباحث الخمسة الأولى تقرير لما هو واقع، وليس فيها مجال للاجتهاد، ولذلك يمكن أن تكون بين يدي القارئ الكريم يرجع إليها متى شاء عند الإشارة أو الإجابة إليها، ويبدأ القراءة بالمبحث السادس، هذا ما أعاننا الله عزوجل عليه، وهدانا إليه، فنسأله سبحانه وتعالى أن يجنبنا الزلل في القول والعمل.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون. والسلام على المرسلين.

والحمد لله رب العالمين.

أبيض

المبحث الأول الشروط وأقسامها المطلب الأول :

تعريف الشرط :

الشرط - في اللغة - إلزام الشيء والتزامه، والجمع شروط، وقد شرط له وعليه كذا من باب ضرب ونصر، واشترط عليه، والشريطة كالشرط، وجمعها شرائط.

والشَّرَطُ - بالتحريك - أي بفتحتين: العلامة، والجمع: أشراط، وأشراط الساعة: علامتها^(١).

والشرط - في الاصطلاح - ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، لذاته.

وهذا التعريف جاء دون شرح أو بيان في مطالب أولي النهى^(٢)، وفي جمع الجوامع، وعلى الأخير جاء شرح الجلال المحلي، وحاشية البناني حيث ذكر أن التعريف فيه ثلاثة قيود:

القيود الأول هو قوله: "يلزم من عدمه العدم"، احترز به من المانع؛ فإنه لا يلزم من عدمه شيء.

والقيود الثاني هو قوله: "ولا من وجوده وجود ولا عدم"، احترز به من السبب؛ فإنه يلزم من وجوده الوجود، وهذا القيد يخرج المانع أيضا لأنه يلزم من وجوده العدم.

والقيود الثالث هو قوله: "لذاته"، احترز به من مقارنة الشرط للسبب فيلزم الوجود، كوجود الحول الذي هو شرط لوجوب الزكاة، مع

(١) راجع لسان العرب ومختار الصحاح والمعجم اللغوية.

(٢) ٦٦/٣ .

النصاب الذي هو سبب للوجوب، ومع مقارنته للمانع، كالدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة، فيلزم العدم، فلزوم الوجوب والعدم في تلك لوجود السبب والمانع لا لذات الشرط.

فهذا القيد للبيان ودفع توهم لزوم الوجود من وجود الشرط إذا قارن السبب، لأنه ترتب الوجود حينئذ على السبب لا على الشرط، ودفع توهم لزوم العدم من وجود الشرط إذا قارن المانع، لأن ترتب العدم حينئذ على وجود المانع لا على وجود الشرط^(١).

وقال الأمدى:

"قال بعض أصحابنا: الشرط هو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر في تأثيره، لا في ذاته.

وهو فاسد: فإن الحياة القديمة شرط في وجود علم الباري تعالى، وكونه عالماً، ولا تأثير ولا مؤثر.

والحق في ذلك أن يقال: الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي أمر ما على وجه لا يكون سبباً لوجوده، ولا داخلاً في السبب."^(٢)

وأخذ يبين رأيه، وقال بعد ذلك:

"وهو منقسم إلى شرط عقلي، كالحياة للعلم والإرادة، وإلى شرعي، كالطهارة والصلاة، والإحصان للرجم، وإلى لغوي، وصيغه كثيرة، وهي: إن الخفيفة، وإذا، ومن، ومهما، وحيثما، وأينما، وإذما، وأم هذه الصيغ إن الشرطية."^(٣)

(١) انظر جمع الجوامع، مع شرح الحلال المحلي، مع حاشية البنانى ١٨/٢-١٩ .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ٤٥٣/٢ .

(٣) المرجع السابق ٤٥٤/٢ .

الفرق بين الشرط والسبب والمانع

فيما سبق إشارة إلى الفرق بين الشرط والسبب والمانع:

وقد فصل الشاطبي حيث قال: الأفعال الواقعة في الوجود المقتضية لأمر تشريع لأجلها، أو توضع فتقتضيها على الجملة ضريان: أحدهما خارج عن مقدور المكلف، والآخر ما يصح دخوله تحت مقدوره.

فالأول قد يكون سبباً، ويكون شرطاً، ويكون مانعاً. فالسبب مثل كون الاضطرار سبباً في إباحة الميتة، وخوف العنت سبباً في إباحة نكاح الإماء، والسلس سبباً في إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج، وزوال الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصلوات - وما أشبه ذلك، والشرط ككون الحول شرطاً في إيجاب الزكاة، والبلوغ شرطاً في التكليف مطلقاً، والقدرة على التسليم شرطاً في صحة البيع، والرشد شرطاً في دفع مال اليتيم إليه، وإرسال الرسل شرطاً في الثواب والعقاب، وما كان نحو ذلك، والمانع ككون الحيض مانعاً من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام، والجنون مانعاً من القيام بالعبادات وإطلاق التصرفات، وما أشبه ذلك.

وأما الضرب الثاني فله نظران: نظر من حيث هو مما يدخل تحت خطاب التكليف مأموراً به أو منهيّاً عنه، أو مأذوناً فيه، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفسد جلباً أو دفعاً، كالبيع والشراء للانتفاع، والنكاح للنسل، والانقياد للطاعة لحصول الفوز، وما أشبه ذلك، وذلك بين، ونظر من جهة ما يدخل تحت خطاب الوضع إما سبباً أو شرطاً أو مانعاً، أما السبب فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع، والذكاة سبباً لحلية الانتفاع بالأكل، والسفر سبباً في إباحة القصر والفطر، والقتل والجرح سبباً للقصاص، والزنى وشرب الخمر والسرقه والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات، وما أشبه ذلك، فإن هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات، وأما الشرط فمثل كون النكاح

شروطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً، والإحصان شرطاً في رجم الزاني، والطهارة شرطاً في صحة الصلاة، والنية شرطاً في صحة العبادات.

فإن هذه الأمور وما أشبهها ليست بأسباب ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات، وأما المانع فككون نكاح الأخت مانعاً من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عمتها وخالتها، والإيمان مانع من القصاص للكافر، والكفر مانعاً من قبول الطاعات، وما أشبه ذلك، وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطاً ومانعاً؛ الإيمان هو سبب في الثواب، وشرط في وجوب الطاعات أو صحتها، ومانع من القصاص منه للكافر، ومثله كثير، غير أن هذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد، فإذا وقع سبباً لحكم شرعي فلا يكون شرطاً فيه نفسه ولا مانعاً له لما في ذلك من التدافع، وإنما يكون سبباً لحكم وشرطاً لآخر ومانعاً لآخر، ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد، ولا اجتماع اثنين منها من جهة واحدة؛ كما لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكليف. (١)

(١) انظر الموافقات ١/١٨٧ - ١٨٩ .

المطلب الثاني أقسام الشروط

١ - الشروط الشرعية :

قال الشاطبي :

الشروط المعتبرة في المشروطات شرعاً على ضربين :

(أحدهما) ما كان راجعاً إلى خطاب التكليف - إما مأموراً بتحصيلها - كالطهارة للصلاة، وأخذ الزينة لها، وطهارة الثوب، وما أشبه ذلك - وإما منهيًا عن تحصيلها - كنكاح المحلل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الأول، والجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة، الذي هو شرط لنقصان الصدقة، وما أشبه ذلك، فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه، فالأول مقصود الفعل؛ والثاني مقصود الترك، وكذلك الشرط المخير فيه - إن اتفق - فقصد الشارع فيه جعله لخيرة المكلف: إن شاء فعله فيحصل المشروط، وإن شاء تركه فلا يحصل.

(والضرب الثاني) ما يرجع إلى خطاب الوضع؛ كالحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، والحرز في القطع، وما أشبه ذلك، فهذا الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط، ولا في عدم تحصيله، فإبقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه، ليس بمطلوب الفعل أن يقال يجب عليه إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه، ولا مطلوب الترك أن يقال يجب عليه إنفاقه خوفاً أن تجب فيه الزكاة، وكذلك الإحصان لا يقال إنه مطلوب الفعل ليجب عليه الرجم إذا زنى، ولا مطلوب الترك لئلا يجب عليه الرجم إذا زنى^(١).

٢ - الشروط الجعلية أو الوضعية :

الشروط المعتبرة في المشروطات شرعاً، سواء ما كان راجعاً إلى خطاب التكليف وما كان راجعاً إلى خطاب الوضع، كلها شروط شرعية؛ فالشرع هو

(١) الموافقات ١/ ٢٧٣ .

الذي اشترطها وليس المكلف.

أما الشروط الجعلية فهي الشروط التي يشترطها المكلف، كشروط المتعاقد في العقد، وشروط الواقف، وشروط الموصي.

إذن ما اشترطه الشرع فهو شرط شرعي، وكل ما اشترطه المكلف فهو شرط جعلي.

فمثلا اشتراط أن يكون محل العقد متقوماً، والأهلية وعدم الغرر، شروط شرعية.

واشتراط الكفيل لضمان الثمن، والرهن، وخيار الشرط، شروط جعلية. ومن المعلوم أن الشرط الجزائي - موضوع البحث - من الشروط الجعلية، ولذلك نبحت هذه الشروط بالتفصيل في المذاهب المختلفة المعتبرة.

تعريف الشرط الجزائي

عرفنا المراد بالشرط، فما المراد بالجزائي؟

الجزاء: المكافأة على الشيء، جزاه به وعليه جزاء، والجزاء يكون ثوابا ويكون عقابا، ويستعمل في الخير والشر^(١).

والمراد بالجزاء هنا: العقاب لا الثواب، والشرط الجزائي يعني الجزاء المترتب على الإخلال بالشرط، والمكافأة على الإخلال بالشرط لا تكون ثوابا.

وستأتى أمثله كثيرة متنوعة عند الحديث عن الشرط الجزائي في المعاملات المعاصرة في البحث الثامن^(٢).

(١) انظر مادة (جزى) في لسان العرب، وفي معجم ألفاظ القرآن الكريم لمجمع اللغة العربية بالقاهرة.

(٢) لم أجد عبارة (الشرط الجزائي) في كتب الفقه والأصول التي رجعت إليها، وهي موجودة في القوانين الوضعية، وليست موضوع البحث : انظر على سبيل المثال: الوسيط في شرح القانون المدني للعلامة عبدالرزاق السنهوري: الفصل الثاني من آثار الالتزام - ج ٢ ص ٨٥١ - ٨٧٧، حيث تجد حديثا مفصلا عن الشرط الجزائي في القانون.

المبحث الثاني الشروط عند الحنفية

قال المرغيناني :

(ومن باع عبدا على أن يعتقه المشتري أو يدبره أو يكاتبه أو أمة على أن يستولدها فالبيع فاسد) لأن هذا بيع وشرط، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط.

ثم جملة المذهب فيه أن يقال كل شرط يقتضيه العقد كشرط الملك للمشتري لا يفسد العقد لثبوته بدون الشرط، وكل شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لأحد المتعاقدين أو للمعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق يفسده كشرط أن لا يبيع المشتري العبد المبيع، لأن فيه زيادة عارية عن العوض فيؤدي إلى الربا، أو لأنه يقع بسببه المنازعة فيعري العقد عن مقصوده إلا أن يكون متعارفاً لأن العرف قاض على القياس، ولو كان لا يقتضيه العقد ولا منفعة فيه لأحد لا يفسده، وهو الظاهر من المذهب، كشرط أن لا يبيع المشتري الدابة المبيعة؛ لأنها انعدمت المطالبة فلا يؤدي إلى الربا ولا إلى المنازعة، إذا أثبت هذا فنقول: إن هذه الشروط لا يقتضيها العقد لأن قضيته الإطلاق في التصرف والتخيير لا الإلزام حتماً، والشرط يقتضي ذلك، وفيه منفعة للمعقود عليه.

وقال :

(وكذلك لو باع عبدا على أن يستخدمه البائع شهراً، أو دارا على أن يسكنها، أو على أن يقرضه المشتري درهما، أو على أن يهدي له هدية) لأنه شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لأحد المتعاقدين، ولأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع وسلف، ولأنه لو كان الخدمة والسكنى يقابلهما شيء من الثمن يكون إجازة في بيع، ولو كان لا يقابلهما يكون إعارة في بيع، وقد نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن صفقتين في صفقة.

ثم قال :

الكتابة والإجازة والرهن بمنزلة البيع، لأنها تبطل بالشروط الفاسدة. والهبة والصدقة والنكاح والخلع والصلح عن دم العمدة هذه العقود لا تبطل بالشروط الفاسدة^(١).

وقال البابر تي في شرحه :

قال: (ومن باع عبدا على أن يعتقه المشتري) شرع في بيان الفساد الواقع في العقد بسبب الشرط، وذكر أصلا جامعا لفروع أصحابنا، وتقديره أن الشرط ينقسم أولا إلى ما يقتضيه العقد وهو الذي يفيد ما يثبت بمطلق العقد: كشرط الملك للمشتري، وشرط تسليم الثمن، أو المبيع، وإلى ما لا يقتضيه وهو ما كان بخلاف ذلك، وهذا ينقسم إلى ما كان متعارفا وإلى ما ليس كذلك، وهذا ينقسم إلى ما فيه منفعة لأحد المتعاقدين وإلى ما ليس فيه ذلك، وهذا ينقسم إلى ما فيه منفعة للمعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق وإلى ما هو بخلافه، ففي القسم الأول جاز البيع، والشرط يزيده وكادة، لا يقال: نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن بيع وشرط، وهو بإطلاقه يقتضي عدم جوازه، لأنه في الحقيقة ليس بشرط حيث أفاد ما أفاده العقد المطلق.

وفي الأول من القسم الثاني، وهو ما كان متعارفا، كبيع النعل مع شرط التشريك، كذلك؛ لأن الثابت بالعرف قاض على القياس، لا يقال فساد البيع شرط ثابت بالحديث، والعرف ليس بقاض عليه، لأنه معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة، والعرف ينفي النزاع فكان موافقا لمعنى الحديث فلم يبق من المواقع إلا القياس على ما لا عرف فيه بجامع كونه شرطا، والعرف قاض عليه، وفيما إذا لم يكن متعارفا وفيه منفعة لأحد المتعاقدين كبيع عبد بشرط استخدام البائع مدة يكون العقد

(١) انظر الهداية مع شرح فتح القدير ٧٦/٦ - ٨٢ .

فاسداً لوجهين؛ لأنه فيه زيادة عارية عن العوض لأنهما لما قصدا المقابلة بين المبيع والتمن خلا الشرط عن العوض وهو الربا، لا يقال: لا تطلق الزيادة إلا على المتجانسين للمزيد عليه والمشروط منفعة فكيف يكون ربا؛ لأنه يقع بسببه المنازعة في مقصوده فيعري العقد عن مقصوده من قطع النزاع لما عرف في بيان أسباب الشرائع، وفيما إذا كان فيه منفعة للمعقود عليه كشرط أن لا يبيع المشتري العبد المبيع فإن العبد يعجبه أن لا تتداوله الأيدي وتتمام العقد بالمعقود عليه حتى لو زعم أنه حر كان البيع باطلاً.

فاشترط منفعته كاشترط منفعة أحد المتعاقدين فهو فاسد بالوجهين، وفيما إذا لم يكن فيه منفعة لأحد فالبيع صحيح والشرط باطل، كشرط أن لا يبيع الدابة المباعة لأنه لا مطالب له بهذا الشرط فلا يؤدي إلى الربا ولا إلى المنازعة، فكان الشرط لغواً، وهو ظاهر المذهب، وفي رواية عن أبي يوسف أنه يبطل البيع به، نص عليه في آخر المزارعة لتضرر المشتري به من حيث إنه يتعذر عليه التصرف في ملكه، والشرط الذي فيه ضرر كالشرط الذي فيه منفعة لأحد المتعاقدين، والجواب أن المعتبر المطالبة وهي تتوجه بالمنفعة في الشرط دون الضرر، وإذا ثبت هذا ظهر أن بيع العبد بشرط أن يعتقه المشتري أو يدبره أو يكاتبه، أو أمة على أن يستولدها المشتري، فاسد لأنها شروط لا يقتضيها العقد وفيها منفعة للمعقود عليه، لأن قضيته الإطلاق في التصرف والتخير لا الإلزام، والشرط يقتضي الإلزام حتماً، والمنافاة بينهما ظاهرة، وليس أحدهما من العقد والشرط أولى بالعمل من الآخر، فعملنا بهما وقلنا إنه فاسد، والفاسد ما يكون مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه؛ فبالنظر إلى وجود ركن العقد كان مشروعاً، وبالنظر إلى عروض الشرط كان غير مشروع فكان فاسداً^(١).

(١) راجع العناية مع شرح القدير ٧٦/٦ - ٧٨ .

والكاساني تحدث عن الشروط الفاسدة وقال :

هي أنواع، منها: شرط في وجوده غرر، وذكر عددا من المسائل، ثم قال: وإن شئت أفردت لجنس هذه المسائل شرطاً على حده، وخرجتها إليه فقلت: ومنها أن لا يكون المشروط محظوراً فافهم.

ثم قال: (ومنها) شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة للبائع أو للمشتري أو للمبيع إن كان من بني آدم كالرقيق، وليس بملائم للعقد، ولا مما جرى به التعامل بين الناس، نحو ما إذا باع داراً على أن يسكنها البائع شهراً ثم يسلمها إليه، أو أرضاً على أن يزرعها سنة، أو دابة على أن يركبها شهراً، أو ثوباً على أن يلبسه أسبوعاً، أو على أن يقرضه المشتري قرضاً أو على أن يهب له هبة، أو يزوج ابنته منه، أو يبيع منه كذا، ونحو ذلك أو اشترى ثوباً على أن يخيطة البائع قميصاً، أو حنطة على أن يطحنها، أو ثمرة على أن يجدها، أو ربطة قائمة على الأرض على أن يجدها، أو شيئاً له حمل ومؤنة على أن يحمله البائع إلى منزله، ونحو ذلك، فالبيع في هذا كله فاسد، لأن زيادة منفعة مشروطة في البيع تكون ربا لأنها زيادة لا يقابلها عوض في عقد البيع وهو تفسير الربا، والبيع الذي فيه الربا فاسد، أو فيه شبهة الربا وإنها مفسدة للبيع كحقيقة الربا على ما نقرره إن شاء الله تعالى، وكذا لو باع جارية على أن يدبرها المشتري أو على أن يستولدها فالبيع فاسد؛ لأنه شرط فيه منفعة وأنه مفسد، وكذا لو باعها بشرط أن يعتقها المشتري، فالبيع فاسد في ظاهر الرواية عن أصحابنا، وروى الحسن عن أبي حنيفة - رضي الله عنهما - أنه جائز.

وبين ما يؤيد كلا الرأيين في شرط الاعتاق، ثم قال:

(وأما) فيما سوى الرقيق إذا باع ثوباً على أن لا يبيعه المشتري، أو لا يهبه، أو دابة على أن يبيعه، أو يهبها، أو طعاماً على أن لا يأكله ولا يبيعه، ذكر في المزارعة ما يدل على جواز البيع فإنه قال: لو شرط أحد المزارعين في المزارعة على أن لا يبيع الآخر نصيبه ولا يهبه فالمزارعة جائزة والشرط

باطل، وهكذا روى الحسن في المجرى عن أبي حنيفة رحمه الله، وفي الإملاء عن أبي يوسف البيع بهذا الشرط فاسد (ووجهه) أنه شرط لا يقتضيه العقد ولا يلائمة ولا جرى به التعارف بين الناس فيكون مفسداً كما في سائر الشرائط المفسدة، والصحيح ما ذكر في المزرعة، لأن هذا شرط لا منفعة فيه لأحد، فلا يوجب الفساد، وهذا لأن فساد البيع في مثل هذه الشروط لتضمنها الربا وذلك بزيادة منفعة مشروطة في العقد لا يقابلها عوض ولم يوجد في هذا لأنه لا منفعة فيه لأحد، إلا أنه شرط فاسد في نفسه لكنه لا يؤثر في العقد فالعقد جائز والشرط باطل، ولو باع ثوباً على أن يحرقه المشتري أو داراً على أن يخربها فالبيع جائز والشرط باطل، لأن شرط المضرة لا يؤثر في البيع على ما ذكرنا.

(وأما) الشرط الذي يقتضيه العقد فلا يوجب فساداً، كما إذا اشترى بشرط أن يمتلك المبيع أو باع بشرط أن يمتلك الثمن ونحو ذلك فالبيع جائز؛ لأن البيع يقتضى هذه المذكورات من غير شرط فكان ذكرها في معرض الشرط تقريراً لمقتضى العقد فلا توجب فساد العقد وكذلك الشرط الذي لا يقتضيه العقد، لكنه ملائم للعقد، لا يوجب فساد العقد أيضاً، لأنه مقرر لحكم العقد من حيث المعنى مؤكداً إياه، فيلحق بالشرط الذي هو من مقتضيات العقد، وذلك نحو ما إذا باع على أن يعطيه المشتري بالثمن رهناً أو كفيلاً والرهن معلوم والكفيل حاضر فقبل، وجملة الكلام في البيع بشرط إعطاء الرهن أن الرهن لا يخلو إما أن يكون معلوماً أو مجهولاً، فإن كان معلوماً فالبيع جائز استحساناً والقياس أن لا يجوز، لأن الشرط الذي يخالف مقتضى العقد مفسد في الأصل، وشرط الرهن والكفالة مما يخالف مقتضى العقد فكان مفسداً، إلا أنا استحسنا الجواز لأن هذا الشرط لو كان مخالفاً لمقتضى العقد صورة فهو موافق له معنى، لأن الرهن بالثمن شرعاً توثيقاً للثمن، وكذا الكفالة، فإن حق البائع يتأكد بالرهن والكفالة فكان كل واحد منهما مقررراً لمقتضى العقد معنى، فأشبه اشتراط صفة الجودة للثمن

وأنه لا يوجب فساد العقد فكذا هذا .

ثم قال: ولو شرط المشتري على البائع أن يحيله بالثمن على غريم من غرمائه، أو على أن يضمن الثمن لغريم من غرماء البائع، فالبيع فاسد؛ لأن شرط الحوالة، والضمان شرط لا يقتضيه العقد، والشرط الذي لا يقتضيه العقد مفسد في الأصل إلا إذا كان فيه تقرير موجب العقد وتأكيد، والحوالة إبراء عن الثمن وإسقاط له فلم يكن ملائماً للعقد بخلاف الكفالة والرهن، وكذلك إن كان مما لا يقتضيه العقد ولا يلائم العقد أيضاً لكن للناس فيه تعامل فالبيع جائز، كما إذا اشترى نعلا على أن يحدوه البائع، أو جرابا على يخرزه له خفاً أو ينعل خفه، والقياس أن لا يجوز، وهو قول زفر رحمه الله .

(وجه) القياس أن هذا شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لأحد العاقدين وأنه مفسد كما إذا اشترى ثوباً بشرط أن يخيطة البائع له قميصاً ونحو ذلك، (ولنا) أن الناس تعاملوا هذا الشرط في البيع كما تعاملوا الاستصناع فسقط القياس بتعامل الناس كما سقط في الاستصناع. (١)

(١) انظر بدائع الصنائع ١٦٩/٥ - ١٧٢ .

الخلاصة

الشرط الصحيح :

مما سبق نرى أن الشروط تكون صحيحة عند الحنفية في ثلاث حالات:

الحالة الأولى:

الشرط الذي يقتضيه العقد، كشرط البائع تسليم الثمن، وشرط المشتري تملك المبيع، وشرط المستأجر الانتفاع بالعين المؤجرة، وهذا في الحقيقة ليس بشرط؛ حيث أفاد ما أفاده العقد المطلق بغير الشرط، فالشرط لا يزيده إلا تأكيداً.

الحالة الثانية:

الشرط الذي لا يقتضيه العقد لكنه ملائم للعقد: وهذا الشرط أجازوه بالاستحسان، ويرون أنه بالقياس يعتبر فاسداً، كاشتراط الرهن والكفيل لضمان الثمن، والكاساني وضع هذا، وذكر أن الحوالة ليست كالكفالة، فشرطها يفسد العقد، غير أننا نجد ما يخالف هذا الرأي، فالسرخسي ذكر أن الكفالة والحوالة والرهن كلها مما يلائم العقد حيث قال:

وشرط الحوالة في هذا كشرط الكفالة لأنه لا ينافي وجود أصل الثمن في ذمة المشتري فإن الحوالة تحويل، ولا يكون ذلك إلا بعد وجود الثمن في ذمة المشتري بخلاف ما لو شرط وجوب الثمن ابتداء على غير المشتري بالعقد فإن ذلك ينافي وجوب العقد فكان مفسداً للعقد.

ثم قال:

وإن شرط أن يرهنه هذا المبتاع بعينه ففي القياس العقد فاسد لما بينا أنه شرط عقد في عقد، وفي الاستحسان يجوز هذا العقد، لأن المقصود بالرهن الاستيفاء، فإن موجبه ثبوت يد الاستيفاء، وشرط استيفاء الثمن

ملائم للعقد، ثم الرهن بالثمن للتوثق بالثمن فاشتراط ما يتوثق به كالاشتراط صفة الجودة في الثمن. (١)

الحالة الثالثة:

الشرط الذي لا يقتضيه العقد، وليس بملائم له، ولكن للناس فيه تعامل، وفيه عرف ظاهر.

وهذا الشرط فاسد بالقياس عندهم، ورأوا جوازه استحساناً لأن الثابت بالعرف قاض على القياس، ويسقط القياس بتعامل الناس كما سقط في الاستصناع، بل قال السرخسي:

الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي، وفي النزوع عن العادة الظاهرة جرح بين. (٢)

الشرط غير الصحيح:

الشرط الذي لا يقتضيه العقد، وليس بملائم له، وليس فيه تعامل للناس ولا عرف ظاهر، يكون شرطاً غير صحيح:

فإن كان فيه منفعة لأحد المتعاقدين؛ أو للمعقود عليه في حالة بيع الرقيق: فالشرط فاسد ومفسد للعقد.

وإن لم يكن فيه منفعة فالعقد صحيح والشرط باطل في ظاهر المذهب، وفي رواية عن أبي يوسف أن العقد يبطل؛ وقد وضحو أن الشرط الفاسد ما يؤدي إلى الغرار، أو الربا، فيجب ألا يكون المشروط محظوراً.

ومن هذا المحظور ما يقع تحت النهي عن بيع وسلف، وبيعتين في بيعة أو صفتين في صفقة.

وقالوا: الكتابة والإجازة والرهن بمنزلة البيع؛ لأنها تبطل بالشرط الفاسدة.

(١) انظر المبسوط ١٩/١٣ .

(٢) المبسوط ١٤/١٣ - ١٥ .

وقال ابن الهمام في شرحه:

"والأحسن أن يقال تبطل بالشروط الفاسدة لأنها عقود معاوضة، فيجعل بطلانها بالشروط الفاسدة أثر المشابهة، وتعلل المشابهة بأنها عقود معاوضات".^(١)

أما الهبة والصدقة والنكاح والخلع والصلح عن دم العمد، فإن هذه العقود لا تبطل بالشروط الفاسدة، بل يصح العقد ويبطل الشرط، ومثلها الوصية؛ لأن الفساد باعتبار إفضائه إلى الربا، وذلك لا يتحقق إلا في المعاوضات، وهذه تبرعات وإسقاطات.^(٢)

(١) شرح فتح القدير ٨٢/٦ .

(٢) انظر العناية مع المرجع السابق ٨٢/٦ .

المبحث الثالث الشروط عند المالكية

في الجزء الرابع من المدونة الكبرى نقرأ ما يلي:

(قلت): رأيت لو بعث عبدا من أجنبي بمائة دينار، وقيمته مائتا دينار، على أن أسلفني المشتري خمسين دينارا؟ (قال): البيع فاسد، ويبلغ به قيمته إذا فات مائتي دينار. (قلت): لم؟ (قال): لأن العقدة وقعت فاسدة؛ لأن فيها بيعاً وسلفاً، ولأن البائع يقول: أنا لم أرض أن أبيع عبدي بمائة دينار وقيمته مائتا دينار إلا بهذه الخمسين التي أخذتها سلفاً. (١)

وقال مالك في البيع والسلف: إذا ترك الذي اشترط السلف ما اشترط صحت العقدة. (٢)

(قلت): رأيت لو أن رجلا اشترى جارية على أن البائع متى ما جاء بالثمن فهو أحق بالجارية، أيجوز هذا في قول مالك؟ (قال): لا. (قلت): لم؟ (قال): لأن هذا يعتبر كأنه بيع وسلف. (٣)

(قلت): رأيت إن اشترت عبدا على أن أعتقه، أيجوز هذا الشراء في قول مالك؟ (قال): نعم. (قلت): لم أجزته وهذا البائع لم يستقص الثمن كله للشروط الذي في العبد؟ (قال): لأن البائع وضع من الثمن للشروط الذي في العبد فلم يقع فيه الغرر. (٤)

العتق إلى أجل غرر، وبتات العتق ليس بغرر. (٥)

(قلت): رأيت الدار التي يشتريها الرجل على أن للبائع سكنها سنة أيجوز هذا في قول مالك؟ (قال): قال مالك: ذلك جائز إذا اشترط البائع

(١) (٢) : ص ١٣٢ .

(٣) ص ١٣٣ .

(٤) ص ١٥٢ .

(٥) انظر ص ١٥٢ ، وفيها توضيح حدوث الغرر .

سكانها الأشهر، والسنة ليست ببعيد، وكره ما تباعد من ذلك^(١).

(قلت): رأيت إن بعت دابتي هذه على أن لي ركوبها شهراً أيجوز هذا في قول مالك ؟ (قال): قال مالك: لا خير فيه، وإنما يجوز من ذلك في قول مالك اليوم واليومين وما أشبهه، وأما الشهر والأمر المتباعد فلا خير فيه^(٢).

(قال ابن وهب): قال مالك: إن اشترط ركوبها إلى قريب فلا بأس به، فأما إن اشترط بائع الدابة أن يركبها إلى البعد الذي يخافه أن تدبر فيه دبراً يهلكها ولا ترجع منه فذلك بيع الغرر، ولا يحل^(٣).

وقال ابن رشد الحفيد في بيوع الشروط والثنيا:

والأصل في اختلاف الناس في هذا الباب ثلاثة أحاديث: أحدها حديث جابر قال: «ابتاع مني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعيراً وشرط ظهره إلى المدينة» وهذا الحديث في الصحيح، والحديث الثاني حديث بريرة «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ولو كان مائة شرط» والحديث متفق على صحته، والثالث حديث جابر قال: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والمعاومة والثنيا، ورخص في العرايا» وهو أيضاً في الصحيح خرجه مسلم، ومن هذا الباب ما روي عن أبي حنيفة أنه روى أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «نهى عن بيع وشرط».

فاختلف العلماء لتعارض هذه الأحاديث في بيع وشرط.

وذكر الاختلاف ثم قال: وأما مالك: فالشروط عنده تنقسم ثلاثة أقسام: شروط تبطل هي والبيع معا، وشروط تجوز هي والبيع معا، وشروط تبطل ويثبت البيع، وقد يظن أن عنده قسماً رابعاً وهو أن من الشروط ما إن تمسك المشتري بشرطه بطل البيع، وإن تركه جاز البيع، وإعطاء فروق بينة

(١) (٢) ص ٢٢٠ .

(٣) ص ٢٢١ .

في مذهبة بين هذه الأصناف الأربعة عسير، وقد رام ذلك كثير من الفقهاء، وإنما هي راجعة إلى كثرة ما يتضمن الشروط من صنفي الفساد الذي يخل بصحة البيوع وهما الربا والغرر وإلى قلته وإلى التوسط بين ذلك، أو إلى ما يفيد نقصا في الملك، فما كان دخول هذه الأشياء فيه كثيرا من قبل الشرط أبطله وأبطل الشرط، وما كان قليلا أجازها وأجاز الشرط فيها، وما كان متوسطا أبطل الشرط وأجاز البيع، ويرى أصحابه أن مذهبهم هو أولى المذاهب، إذ بمذهبه تجتمع الأحاديث كلها، والجمع عندهم أحسن من الترجيح^(١)، وللمتأخرين من أصحاب مالك في ذلك تفصيلات متقاربة، وأحد من له ذلك جدي والمازري والباجي، وتفصيله في ذلك أن قال: إن الشرط في المبيع يقع على ضربين أولين:

أحدهما : أن يشترطه بعد انقضاء الملك مثل من يبيع الأمة أو العبد، ويشترط أنه متى عتق كان له ولاؤه دون المشتري، فمثل هذا قالوا : يصح فيه العقد ويبطل الشرط لحديث بريرة.

والقسم الثاني : أن يشترط عليه شرطا يقع في مدة الملك وهذا قالوا: ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إما أن يشترط في المبيع منفعة لنفسه، وإما أن يشترط على المشتري منعا من تصرف عام أو خاص، وإما أن يشترط إيقاع معنى في المبيع.

وهذا أيضا ينقسم إلى قسمين: أحدهما : أن يكون معنى من معاني البر. **والثاني** : أن يكون معنى ليس فيه من البر شئ، فأما إذا اشترط لنفسه منفعة يسيرة لا تعود بمنع التصرف في أصل المبيع، مثل أن يبيع الدار ويشترط سكنها مدة يسيرة مثل الشهر، وقيل السنة، فذلك جائز على حديث جابر، وإما أن يشترط منعا من تصرف خاص أو عام، فذلك لا يجوز

(١) ومع ذلك قال ابن عبد البر في الاستذكار (٧٣/١٩) : حديث جابر اختلف في ألفاظه اختلافا لا تقوم معه حجة، أي أنه رد الحديث الذي رواه الشيخان بألفاظ صريحة في البيع مع الشرط.

لأنه من الثبوت، مثل أن يبيع الأمة على أن لا يطأها أو لا يبيعهها، وإما أن يشترط معنى من معاني البر مثل العتق، فإن كان اشتراط تعجيله جاز عنده، وإن تأخر لم يجز لعظم الغرر فيه (١).

ثم قال : وأما إن اشترط معنى في المبيع ليس ببر مثل أن لا يبيعهها، فذلك لا يجوز عند مالك، وقيل عنه البيع مفسوخ، وقيل بل يبطل الشرط فقط، وأما من قال له البائع: متى جئتك بالثمن رددت علي المبيع فإنه لا يجوز عند مالك، لأنه يكون مترددا بين بيع المبيع والسلف، إن جاء بالثمن كان سلفا، وإن لم يجئ كان بيعا (٢).

وقال الصاوي: قوله: (وكبيع وشرط): اعلم أن الشرط الذي يحصل عند البيع إما أن ينافي المقصود أو يخل بالثمن أو يقتضيه العقد أولا يقتضيه ولا ينافيه، فالمضّر الأولان دون الأخيرين، فالذي يناقض المقصود مثله بقوله كأن لا يركبها أو لا يبيعهها الخ، والذي يخل بالثمن بقوله: كبيع بشرط سلف، والذي يقتضيه العقد كشرط تسليم المبيع ولم يمثل له هنا وإن كانت أحكامه معلومة، والذي لا يقتضيه ولا ينافيه أفاده بقوله: كشرط رهن وحميل، فهذا الأخير إن اشترط عمل به وإلا فلا، والشرط الذي قبله لازم له على كل حال، وهذا التفصيل لمالك (٣).

والخرشي بعد أن بين الشرط الذي يناقض المقصود من البيع، أو يخل بالثمن، قال:

بقي شرط يقتضيه العقد، وهو واضح الصحة كشرط تسليم المبيع، وهو لازم دون شرط، فشرطه تأكيد.

(١) ومثال العتق الهبة والصدقة والوقف - انظر الخرشي ٨١/٣ ومعه حاشية العدوى.

(٢) انظر بداية المجتهد ٣٠٨/٣ - ٣١٢ .

(٣) انظر حاشية الصاوي مع الشرح الصغير ١٠٢/٣ .

وشرط لا يقتضيه العقد ولا ينافيه، وهو من مصلحته، جائز لازم بالشرط ساقط بدونه كالأجل والخيار والرهن (١).

وقال ابن رشد الجدل:

الشروط المشترطة في البيوع على مذهب مالك - رحمه الله - تنقسم أربعة أقسام:

أحدها: يفسخ به العقد على كل حال، ولا خيار، في الربا والغرر في الثمن أو المثلون وما أشبه ذلك.

والثاني: يفسخ فيه البيع مادام مشروط الشرط متمسكا بشرطه، فإن رضي بترك الشرط صح البيع.

والثالث: يجوز فيه البيع والشرط وذلك إذا كان الشرط صحيحا ولم يؤل البيع به إلى غرر، ولا فساد في ثمن ولا مثلون، ولا إلى ما أشبه ذلك من الإخلال بشرط من الشرائط المشترطة في صحة البيع، وذلك مثل أن يبيع الرجل الدار ويشترط سكنها أشهر معلومة،

والرابع: يجوز فيه البيع ويفسخ الشرط، وذلك ما كان الشرط فيه غير صحيح إلا أنه خفيف فلم يقع عليه حصة من الثمن، وذلك مثل أن يبيع السلعة ويشترط إن لم يأت بالثمن إلى ثلاثة أيام أو نحوها فلا يبيع بينهما، ومثل الذي يبتاع الحائط بشرط البراءة من الجائحة (٢).

ثم قال:

فلا يخرج شيء من البيوع عن هذه الأقسام، وإن وجد بين أصحاب

(١) انظر الخرشى : ٨٠/٣ .

(٢) المقدمات ٥٤٤/٢ .

مالك رحمه الله تعالى اختلاف في بيع من البيوع فإنما ذلك لاختلافهم من أي قسم هو من الأقسام المذكورة (١).

وقال الشاطبي:

الشروط مع مشروطاتها على ثلاثة أقسام:

أحدها : أن يكون مكملاً لحكمة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال، كاشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه، واشتراط الكفء والإمساك بالمعروف والتسريح بإحسان - في النكاح، واشتراط الرهن والحميل والنقد أو النسيئة في الثمن - في البيع، واشتراط العهدة في الرقيق، واشتراط مال العبد، وثمره الشجر، وما أشبه ذلك، وكذا اشتراط الحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، وعدم الطول في نكاح الإماء، والحرز في القطع، فهذا القسم لا إشكال في صحته شرعاً لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضي حكماً.

والثاني : أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته، بل هو على الضد من الأول، كما إذا اشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحب، أو اشترط في الاعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أراد - بناء على رأي مالك، أو اشترط في النكاح أن لا ينفق عليها أو أن لا يطأها وليس بمجبوب ولا عنين، أو شرط في البيع أن لا ينتفع بالمبيع، أو إن انتفع فعلى بعض الوجوه دون بعض أو شرط الصانع على المستصنع أن لا يضمن المستأجر عليه إن تلف، وأن يصدقه في دعوى التلف، وما أشبه ذلك، فهذا القسم أيضاً لا إشكال في إبطاله، لأنه مناف لحكمة السبب، فلا يصح أن يجتمع معه.

(١) المقدمات ٥٤٥/٢، وراجع اجتماع البيع والشرط في عقد الجواهر الثمينة ٤٢٢/٣ وراجع الموضوع

في الجزء الرابع من المدونة :

ص ١٢٢ : بيع وسلف.

ص ١٥٢ : البيع بشرط العتق.

ص ٢٢٠ .

والثالث : أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا لملاءمة؛ وهو محل نظر: هل يلحق بالأول من جهة عدم المنافاة؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً؟ والقاعدة المستمرة في أمثال هذا، التفرقة بين العبادات والمعاملات فما كان من العبادات لا يكتفي فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة، لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات، فكذلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العاديات يكتفي فيه بعدم المنافاة، لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافة. والله أعلم (١).

(١) انظر الموافقات ١/٢٨٣ - ٢٨٥ .

المبحث الرابع الشروط عند الشافعية

قال الشافعي (رحمه الله) :

وإذا باع الرجل الرجل العبد على أن لا يبيعه، أو على أن يبيعه من فلان، أو على أن لا يستخدمه، أو على أن ينفق عليه كذا، أو على أن يحارجه، فالبيع كله فاسد لأن هذا كله غير تمام ملك ولا يجوز الشرط في هذا إلا في موضع واحد وهو العتق اتباعاً للسنة ولفراق العتق لما سواه فنقول: إن اشتراه منه على أن يعتقه فأعتقه فالبيع جائز، فإن قال رجل ما فرق بين العتق وغيره؟ قيل: قد يكون لي نصف العبد فأهبه أو أبيعته وأصنع فيه ما شئت غير العتق ولا يلزمني ضمان نصيب شريكي فيه ولا يخرج نصيب شريكي من يده، لأن كلا مالك لما ملك، فإن أعتقته وأنا موسر عتق على نصف شريكي الذي لا أملك ولم أعتق وضمنت قيمته، وخرج من يدي شريكي بغير أمره، وأعتق الحمل فتلده لأقل من ستة أشهر فيقع عليه العتق، ولو بعته لم يجز البيع مع خلافه لغيره في هذا وفي أم الولد والمكاتب وما سواه. (١)

وقال الشيرازي :

إذا شرط في البيع شرطاً نظرت - فإن كان شرطاً يقتضيه البيع كالتسليم والرد بالعيب وما أشبهها - لم يبطل العقد؛ لأن شرط ذلك بيان لما يقتضيه العقد فلم يبطله. فإن شرط ما لا يقتضيه العقد، ولكن فيه مصلحة كالخيار والأجل والرهن والضمين لم يبطل العقد؛ لأن الشرع ورد بذلك على ما نبينه في مواضعه إن شاء الله وبه الثقة، ولأن الحاجة تدعو إليه فلم يفسد العقد. فإن شرط عتق العبد المبيع لم يفسد العقد، لأن عائشة رضي الله عنها اشترت بريرة لتعتقها، فأراد أهلها أن يشترطوا ولاءها فقال رسول الله ﷺ: «اشتريتها وأعتقها فإنما الولاء لمن أعتق».

وإن اشتراه بشرط العتق فامتتع من إعتاقه ففيه وجهان (أحدهما) يجبر عليه لأنه عتق مستحق عليه، فإذا امتنع أجبر عليه، كما لو نذر عتق عبد ثم امتنع من إعتاقه (الثاني) لا يجبر، بل يثبت للبائع الخيار في فسخ البيع، لأنه ملكه بالعوض، وإنما شرط للبائع حقاً فإذا لم يف ثبت للبائع الخيار كما لو اشترى شيئاً بشرط أن يرهن بالثمن رهناً فامتتع من الرهن. (١)

ثم قال:

فإن شرط ما سوى ذلك من الشروط التي تنافي مقتضى البيع بأن باع عبداً بشرط أن لا يبيعه أو لا يعتقه، أو باع داراً بشرط أن يسكنها مدة، أو ثوباً بشرط أن يخيطة له أو نعله بشرط أن يحذوها له بطل البيع، لما روي عن النبي ﷺ: «أنه نهى عن بيع وشرط». وروي «أن عبدالله بن مسعود اشترى جارية من امرأته زينب الثقفية وشرطت عليه أنك إن بعته فهي لي بالثمن، فاستفتى عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - فقال: لا تقربها، وفيها شرط لأحد». (٢)

وقال النووي في شرحه:

أما الأحكام فقال أصحابنا: الشروط خمسة أضرب (أحدها) ما هو من مقتضى العقد؛ بأن باعه بشرط خيار المجلس أو تسليم المبيع أو الرد بالعيب أو الرجوع بالعهد أو انتفاع المشتري كيف شاء وشبه ذلك، فهذا لا يفسد العقد بلا خلاف لما ذكره المصنف، ويكون شرطه توكيداً وبياناً لمقتضاه.

(الضرب الثاني) أن يشترط ما لا يقتضيه إطلاق العقد لكن فيه مصلحة للعاقدة؛ كخيار الثلاث والأجل والرهن والضمين والشهادة ونحوها، وكشرط كون العبد المبيع خياطاً أو كاتباً ونحوه، فلا يبطل أيضاً بلا خلاف بل يصح ويثبت المشروط.

(١) المهذب مع المجموع ٣٥٧/٩.

(٢) المرجع السابق ٣٦١/٩.

(الضرب الثالث) أن يشترط مالا يتعلق به غرض يورث تنازعا كشرط ألا يأكل إلا الهريسة، أو لا يلبس إلا الخز والكتان، قال إمام الحرمين : وكذا لو شرط الإشهاد بالثمن وعين شهوداً وقلنا: لا يتعينون، فهذا الشرط لا يفسد العقد؛ بل يلغو ويصح البيع، هذا هو المذهب، وبه قطع إمام الحرمين والغزالي ومن تابعهما، وقال المتولي: لو شرط التزام ما ليس بلازم بأن باع بشرط أن يصلي النوافل، أو يصوم غير رمضان أو يصلي الفرائض في أول أوقاتها، بطل البيع لأنه ألزم ما ليس بلازم، قال الرافعي: مقتضى هذا فساد العقد في مسألة الهريسة ونحوها، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الضرب الرابع) أن يبيعه عبداً أو أمة بشرط أن يعتقه المشتري ففيه ثلاثة أقوال (الصحيح) المشهور الذي نص عليه الشافعي في معظم كتبه وقطع به المصنف وأكثر الأصحاب، أن البيع صحيح والشرط لازم يلزم الوفاء به (والثاني) يصح البيع ويبطل الشرط، فلا يلزمه عتقه (والثالث) يبطل الشرط والبيع جميعاً كغيره من الشروط، والمذهب صحتهما^(١).

(والضرب الخامس) أن يشترط ما سوى الأربعة من الشروط التي تنافي مقتضى البيع؛ بأن باعه شيئاً بشرط ألا يبيعه ولا ينتفع به، أو لا يعتقه أو لا يقبضه أو لا يؤجره أو لا يطأها أو لا يسافر به أو لا يسلمه إليه، أو بشرط أن يبيعه غيره، أو يشتري منه أو يقرضه أو يؤجره أو خسارة عليه إن باعه بأقل، أو أنه إذا باعه لا يبيعه إلا له أو ما أشبه ذلك، فالبيع باطل في جميع هذه الصور وأشباهاها لمنافاة مقتضاه، ولا فرق عندنا بأن يشترط شرطاً واحداً أو شرطين.

وحكى إمام الحرمين والرافعي وغيرهما قولاً غريباً حكاه أبو ثور عن الشافعي أن البيع لا يفسد بالشروط الفاسدة بحال، بل يلغو الشرط ويصح البيع لقصه بريرة - رضي الله عنها - وهذا ضعيف، وحينئذ البيع عكس

(١) المجموع شرح المهذب ٣٥٨/٩.

النكاح، فإن المشهور أنه لا يفسد بالشروط الفاسدة، وفيه قول شاذ ضعيف أنه يفسد بها^(١).

وتحدث الغزالي عن النهي عن بيع وشرط فقال :

فاقتضى مطلقه امتناع كل شرط في البيع، والمفهوم من تعليله أنه إذا انضم شرط إلى البيع، بقيت معه علقه بعد العقد، يتصور بسببها منازعة، ويفوت بفواتها مقصود العاقد، وينعكس على أصل العقد، فيجسم الباب، ولم يكن محذور هذا النهي منفصلاً عن العقد، فيدل على فساد، أو فساد الشرط لا محالة.

ويستثنى من هذا الأصل حال الإطلاق ستة شروط:

- الأول : أن يشترط ما يوافق العقد .
 - الثاني : شرط الخيار ثلاثة أيام فما دونه .
 - الثالث : شرط المهلة في الثمن إلى ميقات معلوم .
 - الرابع : شرط الوثيقة في الثمن بالرهن، أو الكفيل، أو الشهادة .
 - الخامس : شرط العتق في المبيع .
 - السادس : إذا شرط في المبيع وصفاً ناجزاً، ليس يتوقف على أمر بعده .
- وفصل الغزالي القول في كل شرط من هذه الشروط الستة^(٢).
- والنوي تحدث في البيوع المنهي عنها عن النهي عن بيع وشرط، وعقد فصلاً في ضبط صحيح الشروط في البيع وفسادها، وذلك في كتابه روضة الطالبين^(٣)، ولعل ما نقلته عنه في المجموع فيه ما يكفي.

(١) المرجع السابق ٣٦٣/٩-٣٦٤.

(٢) راجع الوسيط ٧٤/٣-٨٧.

وراجع النهي عن بيع وشرط، وما يستثنى من النهي في زاد المحتاج بشرح المنهاج ٣٤/٢-٣٨.

(٣) راجع الكتاب المذكور ٣٩٨/٩-٤٠٧.

المبحث الخامس الشروط عند الحنابلة

قال ابن قدامة :

الشروط تنقسم إلى أربعة أقسام؛ (أحدها) ما هو من مقتضى العقد كاشتراط التسليم، وخيار المجلس، والتقابض في الحال، فهذا وجوده كعدمه، لا يفيد حكماً، ولا يؤثر في العقد.

(والثاني) تتعلق به مصلحة العاقدين، كالأجل، والخيار والرهن، والضمين، والشهادة، أو اشتراط صفة مقصودة في المبيع كالصناعة، والكتابة، ونحوها، فهذا جائز يلزم الوفاء به، ولا نعلم في صحة هذين القسمين خلافاً.

(الثالث) ما ليس من مقتضاه، ولا من مصلحته، ولا ينافي مقتضاه، وهو نوعان؛ أحدهما: اشتراط منفعة البائع في المبيع، فهذا قد مضى ذكره، الثاني: أن يشترط عقداً في عقد، نحو أن يبيعه شيئاً بشرط أن يبيعه شيئاً آخر، أو يشتري منه، أو يؤجره، أو يزوجه، أو يسلفه، أو يصرف له الثمن أو غيره، فهذا شرط فاسد يفسد به البيع، سواء اشترطه البائع أو المشتري، وسنذكر ذلك إن شاء الله تعالى.

(الرابع) اشتراط ما ينافي مقتضى البيع، وهو على ضربين؛ أحدهما: اشتراط ما بنى على التغليب والسراية، مثل أن يشترط البائع على المشتري عتق العبد، فهل يصح؟ على روايتين، إحداهما، يصح، والثانية: الشرط فاسد. الضرب الثاني: أن يشترط غير العتق مثل أن يشترط أن لا يبيع، ولا يهب، ولا يعتق، ولا يطأ. أو يشترط عليه أن يبيعه، أو يقفه، أو متى نفق المبيع وإلا رده، أو إن غصبه غاصب رجع عليه بالثمن، أو إن أعتقه فالولاء له. فهذه وما أشبهها شروط فاسدة، وهل يفسد بها البيع؟ على روايتين؛ قال القاضي: المنصوص عن أحمد أن البيع صحيح، وهو ظاهر كلام الخرقي هاهنا، وهو قول الحسن، والشعبي والنخعي، والحكم، وابن أبي ليلى، وأبي

ثور. والثانية البيع فاسد. وهو قول أبي حنيفة، والشافعي؛ لأن النبي ﷺ نهى عن بيع وشرط. ولأنه شرط فاسد، فأفسد البيع كما لو شرط فيه عقداً آخر. ولأن الشرط إذا فسد، وجب الرجوع مما نقصه الشرط من الثمن، وذلك مجهول، فيصير الثمن مجهولاً^(١)

وقال ابن قدامة:

المذهب أنه يصح اشتراط منفعة البائع في المبيع، مثل أن يشتري ثوباً، ويشترط على بائعه خياطته قميصاً، أو فلعة ويشترط حذوها نعلأ، أو جرزة حطب ويشترط حملها إلى موضع معلوم، نص عليه أحمد في رواية منها وغيره، حتى قال القاضي: لم أجد بما قال الخرقى رواية في أنه لا يصح^(٢).

وقال أيضاً:

ويصح أن يشترط البائع نفع المبيع مدة معلومة، مثل أن يبيع داراً ويستثنى سكانها شهراً، أو جملاً يشترط ظهره إلى مكان.... نص عليه أحمد.

وجاء في مطالب أولي النهى، وفي الروض المربع:

الشرط الصحيح في البيع ثلاثة أنواع:

أحدها : ما يقتضيه بحكم الشرع، ولا أثر له؛ لأنه بيان وتأكيده لمقتضى العقد.

النوع الثاني : ما كان من مصلحة العقد: كالرهن الضامن.

النوع الثالث : اشتراط المشتري نفعاً معلوماً في المبيع كسكن الدار المباعة شهراً مثلاً.

والشرط الفاسد ثلاثة أنواع:

أحدها : يبطل العقد من أصله كاشتراط أحدهما على الآخر عقداً آخر كسلف أو بيع أو إجارة، فهذا بيعتان في بيعة.

(١) انظر المغنى ٦/٢٢٣-٢٢٥.

(٢) المرجع السابق ٦/١٥٦.

الثاني : شرط فاسد في نفسه غير مفسد للبيع كشرط في العقد ينافي مقتضاه، إلا إذا شرط البائع العتق على المشتري، فيصح الشرط أيضاً، لكونه قربة التزامها المشتري فأجبر عليه كالنذر.

النوع الثالث : أي شرط لا ينعقد معه بيع، وهو المعلق عليه البيع، كبعثتك كذا إن جئتنني، أو إن رضي زيد، لأنه عقد معاوضة يقتضي نقل الملك حال العقد، والشرط يمنعه.^(١)

وفي مجموع الفتاوى ذكر ابن تيمية قواعد جامعة في العقود، ننقل شيئاً منها يبين آراء الإمام أحمد، وآراء أصحابه في الشروط حيث نجد ما يخالف أو يكمل ما سبق.

قال شيخ الإسلام^(٢):

القاعدة الثالثة : في العقود والشروط فيها، فيما يحل منها ويحرم، وما يصح منها ويفسد. ومسائل هذه القاعدة كثيرة جداً. والذي يمكن ضبطه فيها قولان.

أحدهما: أن يقال: الأصل في العقود والشروط فيها ونحو ذلك: الحظر؛ لا ما ورد الشرع بإجازته، فهذا قول أهل الظاهر، وكثير من أصول أبي حنيفة تنبني على هذا. وكثير من أصول الشافعي وأصول طائفة من أصحاب مالك وأحمد، فإن أحمد قد يعلل أحياناً بطلان العقد بكونه لم يرد فيه أثر. ولا قياس. كما قاله في إحدى الروايتين في وقف الإنسان على نفسه، وكذلك

(١) راجع مطالب أولي النهى ٣/٦٧-٧٧، والروض المربع ص ٢١٥-٢١٧، وراجع أيضاً الشروط في البيع في بلغة الساعب (ص ١٨٠-١٨٠) ولم يذكر في العتق كونه قربة التزامها المشتري، وإنما ذكر كونه مبنياً على التغليب والسراية.

(٢) المنقول هنا في الجزء التاسع والعشرين، وحذفت ما يمكن حذفه، وهو كثير جداً، مراعاة لطبيعة البحث، وإن كان عظيم النفع، والمنقول والمحذوف يقع في الصفحات من ١٢٦ إلى ١٧٠. ورأي ابن تيمية في الصفحات من ١٢٨ إلى ١٥٦، وحذفنا منه أيضاً الكثير.

طائفة من أصحابه قد يعللون فساد الشروط بأنها تخالف مقتضى العقد، ويقولون: ما خالف مقتضى العقد فهو باطل.

وبين رأي أهل الظاهر وأبي حنيفة ثم الشافعي، ثم قال:

وطائفة من أصحاب أحمد يوافقون الشافعي على معاني هذه الأصول؛ لكنهم يستثنون أكثر مما يستثنيه الشافعي، كالخيار أكثر من ثلاث، وكاستثناء البائع منفعة المبيع، واشتراط المرأة على زوجها أن لا ينقلها ولا يزاحمها غيرها، ونحو ذلك من المصالح: فيقولون: كل شرط ينافي مقتضى العقد فهو باطل. إلا إذا كان فيه مصلحة للمتعاقدين.

وذلك أن نصوص أحمد تقتضي أنه جوز من الشروط في العقود أكثر مما جوزة الشافعي. فقد يوافق هو أبا حنيفة في الأصل، ويستثني أكثر مما يستثني للمعارض.

وهؤلاء الفرق الثلاث يخالفون أهل الظاهر، ويتوسعون في الشروط أكثر منهم؛ لقولهم بالقياس والمعاني وآثار الصحابة، ولما يفهمونه من معنى النصوص التي ينفردون بها عن أهل الظاهر.

وعمدة هؤلاء قصة بريرة المشهورة.

وذكر الحديث ثم عقب بقوله:

ولهم من هذا الحديث حجتان:

إحداهما: قوله: «ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل». فكل شرط ليس في القرآن، ولا في الحديث، ولا في الإجماع: فليس في كتاب الله، بخلاف ما كان في السنة، أو في الإجماع.

فإنه في كتاب الله بواسطة دلالاته على اتباع السنة والإجماع.

ومن قال بالقياس - وهو الجمهور - قالوا: إذا دل على صحته القياس المدلول عليه بالسنة، أو بالإجماع المدلول عليه بكتاب الله: فهو في كتاب الله. والحجة الثانية: أنهم يقيسون جميع الشروط التي تنافي موجب العقد

على اشتراط الولاء: لأن العلة فيه : كونه مخالفاً لمقتضى العقد. وذلك : لأن العقود توجب مقتضياتها بالشرع. فيعتبر تغييرها تغييراً لما أوجبه الشرع؛ بمنزلة تغيير العبادات، وهذا نكته القاعدة. وهي أن العقود مشروعة على وجه، فاشتراط ما يخالف مقتضياتها تغيير للمشروع.

ثم قال: واحتجوا ايضاً بحديث يروى في حكاية عن أبي حنيفة وابن أبي ليلى وشريك: «إن النبي ﷺ نهى عن بيع وشرط» وقد ذكره جماعة من المصنفين في الفقه، ولا يوجد في شيء من دواوين الحديث. وقد أنكره أحمد وغيره من العلماء، وذكروا أنه لا يعرف، وأن الأحاديث الصحيحة تعارضة، وأجمع الفقهاء المعروفون - من غير خلاف أعلمه من غيرهم - أن اشتراط صفة في المبيع ونحوه، كاشتراط كون العبد كاتباً أو صانعاً، أو اشتراط طول الثوب أو قدر الأرض ونحو ذلك: شرط صحيح.

القول الثاني: أن الأصل في العقود والشروط : الجواز والصحة، ولا يحرم منها ويبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله، نصاً أو قياساً، عند من يقول به، وأصول أحمد المنصوصة عنه: أكثرها يجري على هذا القول. ومالك قريب منه؛ لكن أحمد أكثر تصحيحاً للشروط. فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحاً للشروط منه.

وعامة ما يصححه أحمد من العقود والشروط فيها يثبتته بدليل خاص من أثر أو قياس؛ لكنه لا يجعل حجة الأولين مانعاً من الصحة، ولا يعارض ذلك بكونه شرطاً يخالف مقتضى العقد، أو لم يرد به نص. وكان قد بلغه في العقود والشروط من الآثار عن النبي ﷺ والصحابة ما لا تجده عند غيره من الأئمة. فقال بذلك، وبما في معناه قياساً عليه، وما اعتمده غيره في إبطال الشروط من نص: فقد يضعفه، أو يضعف دلالاته، وكذلك قد يضعف ما اعتمده من قياس. وقد يعتمد طائفة من أصحابه عمومات الكتاب والسنة التي سنذكرها في تصحيح الشروط: كمسألة الخيار أكثر من ثلاث مطلقاً، فمالك يجوزها بقدر الحاجة، وأحمد في إحدى الروايتين عنه يجوز شرط

الخيار في النكاح أيضاً. ويجوز أحمد استثناء بعض منفعة الخارج من ملكه في جميع العقود، واشتراط قدر زائد على مقتضاها عند الإطلاق، فإذا كان لها مقتضى عند الإطلاق جوز الزيادة عليه بالشرط، والنقص منه بالشرط؛ مالم يتضمن مخالفة الشرع، فيجوز للبائع أن يستثنى بعض منفعة المبيع، كخدمة العبد وسكنى الدار ونحو ذلك، إذا كانت تلك المنفعة مما يجوز استبقاؤها في ملك الغير، اتباعاً لحديث جابر لما باع النبي ﷺ جملته، واستثنى ظهره إلى المدينة.

ثم قال :

ويجوز أيضاً - على قياس قوله - استثناء بعض المنفعة في العين الموهوبة، والصداق وفدية الخلع، والصلح على القصاص ونحو ذلك من أنواع إخراج الملك، سواء كان بإسقاط كالعتق، أو بتمليك بعوض كالبيع، أو بغير عوض كالهبة.

ويجوز أحمد أيضاً في النكاح عامة الشروط التي للمشترط فيها غرض صحيح؛ لما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أحق الشروط أن توفوا به: ما استحللتم به الفروج». ومن قال بهذا الحديث قال: إنه يقتضي أن الشروط في النكاح أؤكد منها في البيع والإجارة. وهذا مخالف لقول من يصحح الشروط في البيع دون النكاح، فيجوز أحمد أن تستثنى المرأة ما يملكه الزوج بالإطلاق، فتشترط أن لا تسافر معه ولا تنتقل من دارها، وتزيد على ما يملكه بالإطلاق، فتشترط أن تكون مخرجة به، فلا يتزوج عليها ولا يتسرى.

ويجوز - على الرواية المنصوصة عنه المصححة عند طائفة من أصحابه - أن يشترط كل واحد من الزوجين في الآخر صفة مقصودة، كاليسار والجمال ونحو ذلك، ويملك الفسخ بفواته، وهو من أشد الناس قولاً بفسخ النكاح وانفساخه فيجوز فسخه بالغيب، كما لو تزوج عليها وقد شرطت عليه أن لا يتزوج عليها، وبالتدليس كما لو ظنها حرة فظهرت أمة، وبالخلف في الصفة

على الصحيح، كما لو شرط الزوج أن له مالا فظهر بخلاف ما ذكر، وينفسخ عنده بالشروط الفاسدة المنافية لمقصوده كالتوقيت، واشتراط الطلاق.

وعلى أكثر نصوصه يجوز أن يشترط على المشتري فعلاً أو تركاً في المبيع مما هو مقصود للبائع، أو للمبيع نفسه، وإن كان أكثر متأخري أصحابه لا يجوزون من ذلك إلا العتق، وقد يروى ذلك عنه؛ لكن الأول أكثر في كلامه، ففي جامع الخلال عن أبي طالب: سألت أحمد عن رجل اشترى جارية فشرط أن يتسرى بها: تكون جارية نفيسة يحب أهلها أن يتسرى بها، ولا تكون للخدمة؟ قال: لا بأس به، وقال مهنا: سألت أبا عبد الله عن رجل اشترى من رجل جارية فقال له: إذا أردت بيعها فأنا أحق بها بالثمن الذي تأخذها به مني؟ قال: لا بأس به، ولكن لا يطأها ولا يقربها وله فيها شرط؛ لأن ابن مسعود قال لرجل: لا تقربنها ولأحد فيها شرط. وقال حنبل: حدثنا عفان، حدثنا حماد بن سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: أن ابن مسعود اشترى جارية من امرأته، وشرط لها: إن باعها فهي لها بالثمن الذي اشتراها به، فسأل ابن مسعود عن ذلك عمر بن الخطاب، فقال: لا تتكحها وفيها شرط. وقال حنبل: قال عمي: كل شرط في فرج فهو على هذا، والشرط الواحد في البيع جائز، إلا أن عمر كره لابن مسعود أن يطأها؛ لأنه شرط لامرأته الذي شرط. فكره عمر أن يطأها وفيها شرط. وقال الكرمانى سألت أحمد عن رجل اشترى جارية وشرط لأهلها أن لا يبيعها ولا يهبها؛ فكأنه رخص فيه، ولكنهم إن اشترطوا له إن باعها فهو أحق بها بالثمن، فلا يقربها، يذهب إلى حديث عمر بن الخطاب، حين قال لعبد الله بن مسعود.

فقد نص في غير موضع على أنه إذا أراد البائع بيعها لم يملك إلا ردها إلى البائع بالثمن الأول، كالمقايلة؛ وأكثر المتأخرين من أصحابه على القول المبطل لهذا الشرط، وربما تأولوا قوله: «جائز» أي العقد جائز، وبقيّة نصوصه تصرح بأن مراده «الشرط» أيضاً. واتبع في ذلك القصة المأثورة عن

عمر وابن مسعود وزينب امرأة عبدالله : ثلاثة من الصحابة، وكذلك اشترط المبيع فلا يبيعه، ولا يهبه، أو يتسراها ونحو ذلك، مما فيه تعيين لمصرف واحد؛ كما روى عمر بن شبة في أخبار عثمان: أنه اشترى من صهيب داراً، وشرط أن يقضها على صهيب وذريته من بعده.

وجماع ذلك: أن الملك يستفاد به تصرفات متنوعة، فكما جاز بالإجماع استثناء بعض المبيع، وجوز أحمد وغيره استثناء بعض منافعه، جوز أيضاً استثناء بعض التصرفات.

ثم قال :

إن البائع إذا شرط على المشتري أن يعتق العبد : صح ذلك في ظاهر مذهب الشافعي وأحمد وغيرها؛ لحديث بريرة، وإن كان عنهما قول بخلافه. ثم هل يصير العتق واجباً على المشتري، كما يجب العتق بالندب بحيث يفعله الحاكم إذا امتنع، أم يملك البائع الفسخ عند امتناعه من العتق، كما يملك الفسخ بفوات الصفة المشروطة في المبيع؟ على وجهين في مذهبهما، ثم الشافعي وطائفة من أصحاب أحمد يرون هذا خارجاً عن القياس؛ لما فيه من منع المشتري من التصرف في ملكه بغير العتق، وذلك مخالف لمقتضى العقد، فإن مقتضاه الملك الذي يملك صاحبه التصرف مطلقاً.

قالوا: وإنما جوزته السنة، لأن الشارع له إلى العتق تشوف لا يوجد في غيره؛ ولذلك أوجب فيه السراية، مع ما فيه من إخراج ملك الشريك بغير اختياره، وإذا كان مبناه على التغليب والسراية والنفوذ في ملك الغير لم يلحق به غيره فلا يجوز اشتراط غيره.

وأصول أحمد ونصوصه تقتضي جواز شرط كل تصرف فيه مقصود صحيح، وإن كان فيه منع من غيره، قال ابن قاسم، قيل لأحمد: الرجل يبيع الجارية على أن يعتقها؟ فأجازه، فقيل له: فإن هؤلاء - يعني أصحاب أبي حنيفة - يقولون: لا يجوز البيع على هذا الشرط، قال: لم لا يجوز؟ قد

اشترى النبي ﷺ بغير جابر واشترط ظهره إلى المدينة، واشترت عائشة بريرة على أن تعتقها، فلم لا يجوز هذا؟ قال. وإنما هذا شرط واحد، والنهي إنما هو عن شرطين، قيل له: فإن شرط شرطين أيجوز؟ قال: لا يجوز.

فقد نازع من منع منه، واستدل على جوازه باشتراط النبي ﷺ ظهر البعير لجابر، وبحديث بريرة، وبأن النبي ﷺ إنما نهى عن شرطين في بيع، مع أن حديث جابر فيه استثناء بعض منفعة المبيع، وهو لموجب العقد المطلق، واشترط العتق فيه تصرف مقصود مستلزم لنقص موجب العقد المطلق.

فعلم أنه لا يفرق بين أن يكون النقص في التصرف أو في المملوك، واستدل له بحديث الشرطين دليل على جواز هذا الجنس كله، ولو كان العتق على خلاف القياس لما قاسه على غيره، ولا استدل عليه بما يشمله وغيره.

وكذلك قال أحمد بن الحسين بن حسان: سألت أبا عبد الله عمن اشترى مملوكا واشترط: هو حر بعد موتي؟ قال: هذا مدبر، فجوز اشترط التدبير بالعتق.

رأي ابن تيمية

بعد أن نقلت ما بينه شيخ الإسلام من آراء الإمام وأصحابه أنقل هنا ما ذكره مبيناً به رأيه، حيث قال: (١)

من قال: هذا الشرط ينافي مقتضى العقد، قيل له: أينافي مقتضى العقد المطلق، أو مقتضى العقد مطلقاً؟ فإن أراد الأول: فكل شرط كذلك، وإن أراد الثاني: لم يسلم له؛ وإنما المحذور: أن ينافي مقصود العقد، كاشتراط الطلاق في النكاح، أو اشتراط الفسخ في العقد، فأما إذا شرط ما يقصد بالعقد لم يناف مقصوده، هذا القول هو الصحيح: بدلالة الكتاب، والسنة، والإجماع، والاعتبار، مع الاستصحاب، وعدم الدليل المنافي.

وأفاض ابن تيمية في ذكر الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة، التي تؤيد رأيه، ثم قال:

فقد جاء الكتاب والسنة بالأمر بالوفاء بالعهود والشروط والمواثيق والعقود، وبأداء الأمانة ورعاية ذلك، والنهي عن الغدر ونقص العهود والخيانة، والتشديد على من يفعل ذلك.

وإذا كان جنس الوفاء ورعاية العهد مأموراً به: علم أن الأصل صحة العقود والشروط؛ إذ لا معنى للتصحيح إلا ما ترتب عليه أثره، وحصل به مقصوده، ومقصود العقد: هو الوفاء به، فإذا كان الشارع قد أمر بمقصود العهود، دل على أن الأصل فيها الصحة والإباحة.

وقد روى أبو داود والدارقطني من حديث سليمان بن بلال، حدثنا كثير بن زيد، عن الوليد بن رباح، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «الصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً، والمسلمون على شروطهم». وكثير بن زيد قال يحيى بن معين في رواية: هو ثقة. وضعفه في رواية أخرى.

(١) المنقول هنا في الصفحات من ١٣٨ إلى ١٥٦، وحذفت الكثير كما أشرت من قبل.

وقد روى الترمذي والبزار من حديث كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف المزني، عن أبيه، عن جده: أن رسول الله ﷺ قال: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً، أو أحل حراماً، والمسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً» قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

وروى ابن ماجه منه اللفظ الأول؛ لكن كثير بن عمرو ضعفه الجماعة، وضرب أحمد على حديثه في المسند، فلم يحدث به، فلعل تصحيح الترمذي له لروايته من وجوه، وقد روى أبو بكر البزار أيضاً عن محمد بن عبدالرحمن بن السلماني، عن أبيه، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ «الناس على شروطهم ما وافقت الحق» وهذه الأسانيد - وإن كان الواحد منها ضعيفاً - فاجتماعها من طرق يشد بعضها بعضاً.

وهذا المعنى هو الذي يشهد له الكتاب والسنة، وهو حقيقة المذهب؛ فإن المشترط ليس له أن يبيح ما حرمه الله، ولا يحرم ما أباحه الله، فإن شرطه حينئذ يكون مبطلاً لحكم الله، وكذلك ليس له أن يسقط ما أوجبه الله؛ وإنما المشترط له أن يوجب بالشرط ما لم يكن واجباً بدونه، فمقصود الشروط وجوب ما لم يكن واجباً ولا حراماً، وعدم الإيجاب ليس نفيّاً للإيجاب، حتى يكون المشترط مناقضاً للشرع، وكل شرط صحيح فلا بد أن يفيد وجوب ما لم يكن واجباً، فإن المتبايعين يجب لكل منهما على الآخر من الإقباض ما لم يكن واجباً، ويباح أيضاً لكل منهما ما لم يكن مباحاً، ويحرم على كل منهما ما لم يكن حراماً وكذلك كل من المتأجرين والمتأجرين، وذلك إذا اشترط صفة في المبيع، أو رهناً، أو اشترطت المرأة زيادة على مهر مثلها، فإنه يجب، ويحرم ويباح بهذا الشرط ما لم يكن كذلك.

وهذا المعنى هو الذي أوهم من اعتقد أن الأصل فساد الشروط، قال: لأنها إما أن تبيح حراماً، أو تحرم حلالاً، أو توجب ساقطاً، أو تسقط واجباً، وذلك لا يجوز إلا بإذن الشارع، وقد وردت شبهة عند بعض الناس حتى توهم أن هذا الحديث متناقض، وليس كذلك؛ بل كل ما كان حراماً بدون الشرط: فالشرط لا يبيح كالربا.

وأما ما كان مباحاً بدون الشرط: فالشرط يوجبه، كالزيادة في السعر والتمن والمثمن والرهن، وتأخير الاستيفاء، فإن الرجل له أن يعطي المرأة، وله أن يتبرع بالرهن وبالإنظار، ونحو ذلك، فإذا شرطه صار واجباً.

وأما ما أباحه الله في حال مخصوصة ولم يبحه مطلقاً، فإذا حوله الشرط عن تلك الحال لم يكن الشرط قد حرم ما أحله الله، وكذلك ما حرمه الله في حال مخصوصة، ولم يحرمه مطلقاً: لم يكن الشرط قد أباح ما حرمه الله، وإن كان بدون الشرط يستصحب حكم الإباحة والتحرير؛ لكن فرق بين ثبوت الإباحة والتحرير بالخطاب، وبين ثبوته بمجرد الاستصحاب.

فالعقد والشرط يرفع موجب الاستصحاب، لكن لا يرفع ما أوجبه كلام الشارع، وآثار الصحابة توافق ذلك، كما قال عمر - رضى الله عنه - مقاطع الحقوق عند الشروط.

وأما الاعتبار فمن وجوه:

أحدها: أن العقود والشروط من باب الأفعال العادية، والأصل فيها عدم التحريم، فيستصحب عدم التحريم فيها حتى يدل دليل على التحريم، كما أن الأعيان: الأصل فيها عدم التحريم وقوله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾ عام في الأعيان والأفعال؛ وإذا لم تكن حراماً لم تكن فاسدة، لأن الفساد إنما ينشأ من التحريم، وإذا لم تكن فاسدة كانت صحيحة.

وأيضاً فليس في الشرع ما يدل على تحريم جنس العقود والشروط، إلا ما ثبت حله بعينه، وسنين - إن شاء الله - معنى حديث عائشة، وأن انتفاء دليل التحريم دليل على عدم التحريم، فثبت بالاستصحاب العقلي وانتفاء الدليل الشرعي عدم التحريم، فيكون فعلها إما حلالاً وإما عفوياً، كالأعيان التي لم تحرم.

وغالب ما يستدل به على أن الأصل في الأعيان عدم التحريم من النصوص العامة والأقيسة الصحيحة، والاستصحاب العقلي، وانتفاء الحكم

لانتفاء دليله، فإنه يستدل أيضاً به على عدم تحريم العقود والشروط فيها، سواء سمي ذلك حلالاً أو عفوياً على الاختلاف المعروف بين أصحابنا وغيرهم، فإذا حرمتنا العقود والشروط التي تجري بين الناس في معاملاتهم العادية بغير دليل شرعي، كنا محرمين ما لم يحرمه الله؛ بخلاف العقود التي تتضمن شرع دين لم يأذن به الله؛ فإن الله قد حرم أن يشرع من الدين ما لم يأذن به، فلا يشرع عبادة إلا بشرع الله، ولا يحرم عادة إلا بتحريم الله، والعقود في المعاملات هي من العادات يفعلها المسلم والكافر، وإن كان فيها قرينة من وجه آخر، فليست من العبادات التي يفترق فيها إلى شرع، كالعتق والصدقة.

وأيضاً فإن الأصل في العقود رضى المتعاقدين، وموجبها هو ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد؛ لأن الله قال في كتابه العزيز: (إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) لم يشترط في التجارة إلا التراضي، وذلك يقتضي أن التراضي هو المبيح للتجارة، وإذا كان كذلك فإذا تراضى المتعاقدان بتجارة، أو طابت نفس المتبرع بتبرع؛ ثبت حله بدلالة القرآن؛ إلا أن يتضمن ما حرمه الله ورسوله، كالتجارة في الخمر ونحو ذلك.

وأيضاً فإن العقد له حالان: حال إطلاق، وحال تقييد. ففرق بين العقد المطلق وبين المعنى المطلق من العقود، فإذا قيل: هذا شرط ينافي مقتضى العقد فإن أريد به: ينافي العقد المطلق، فكذلك كل شرط زائد. وهذا لا يضره وإن أريد ينافي مقتضى العقد المطلق والمقيد: احتاج إلى دليل على ذلك؛ وإنما يصح هذا إذا نافي مقصود العقد.

فإن العقد إذا كان له مقصود يراد في جميع صورته، وشرط فيه ما ينافي ذلك المقصود، فقد جمع بين المتناقضين: بين إثبات المقصود ونفيه، فلا يحصل شيء. ومثل هذا الشرط باطل بالاتفاق؛ بل هو مبطل للعقد عندنا.

والشروط الفاسدة قد تبطل لكونها قد تنافي مقصود الشارع، مثل

اشتراط الولاء لغير المعتق؛ فإن هذا لا ينافي العقد ولا مقصوده، فإن مقصوده الملك، والمعتق قد يكون مقصوداً للعقد، فإن اشتراء العبد لعنته يقصد كثيراً. فثبوت الولاء لا ينافي مقصود العقد، وإنما ينافي كتاب الله وشرطه، كما بينه النبي ﷺ بقوله : «كتاب الله أحق، وشرط الله أوثق». فإذا كان الشرط منافياً لمقصود العقد كان العقد لغواً، وإذا كان منافياً لمقصود الشارع كان مخالفاً لله ورسوله، فأما إذا لم يشتمل على واحد منهما، فلم يكن لغواً، ولا اشتمل على ما حرمه الله ورسوله، فلا وجه لتحريمه، بل الواجب حله؛ لأنه عمل مقصود للناس يحتاجون إليه، إذ لولا حاجتهم إليه لما فعلوه؛ فإن الإقدام على الفعل مظنة الحاجة إليه. ولم يثبت تحريمه فيباح؛ لما في الكتاب والسنة مما يرفع الحرج.

المبحث السادس المناقشة والترجيح

نبدأ أولاً بالأحاديث الشريفة التي استدل بها الأئمة الأعلام، فننظر في تخريجها ودرجتها وفقهها، وناقش الأقوال المختلفة، ونتبع ذلك بالترجيح.

والأحاديث التي سبق ذكرها هي ما يأتي:

١ - حديث جابر في بيع بغيره وشرط ظهره.

٢ - حديث بريرة.

٣ - حديث النهي عن الثنيا.

٤ - حديث النهي عن بيع وشرط.

٥ - حديث النهي عن شرطين في البيع.

حديث جابر متفق على صحته، رواه السبعة كلهم وغيرهم، وإنما الخلاف حول ألفاظه، حيث وجدنا من يرى أن فيه اضطراباً، وأنه معارض بحديث النهي عن الثنيا، وحديث النهي عن بيع وشرط، ولذلك لم يأخذ به الحنيفة والشافعية.

والاضطراب - كما يرون - لأن رواته منهم من ذكر شرط ظهره، ومنهم من ذكر مايدل عليه، ومنهم من سكت عنه، ومنهم من ذكر مايدل على أنه كان تبرعاً وعارية من الرسول - صلى الله عليه وسلم - فلم يكن الركوب شرطاً، بل وجدنا من يقول بأنه لم يكن في الحديث دلالة على البيع. فلننظر إذن في كتب الحديث.

في مسند الإمام أحمد^(١) جاءت روايات عن جابر، في الأولى قال:

(١) ٢٩٩/٣، وفي الصفحة نفسها رواية أخرى فيها فاستثيت حملانه إلي أهلي، وباقي الروايات في ٣١٤/٣، ٢٥٨، ٣٦٢، ٣٧٢، ٣٧٥، ٣٩٢، منها روايتان تدلان علي الشرط (ص ٣٩٢، ٣٦٢) وباقي الروايات لا تدل عليه نفيًا ولا إثباتًا، عبر أن الرواية في ص ٣٥٨ قد توحى بعدم الشرط.

كنت أسير على جمل لي فأعيا.. وفيها: قال - أي الرسول صلى الله عليه وسلم: «بغنيه»، فبعته منه واشترطت حملانه إلى أهلي .

وفي الفتح الرباني^(١) ذكر الحديث في أبواب الشروط في البيع - باب اشتراط منفعة المبيع وما في معناه.

والإمام أحمد استدل بهذا الحديث على جواز البيع مع الشرط^(٢)، أي أنه يرجح الروايات التي تثبت الشرط مع البيع، ولا يرى فيها اضطرابا.

وفي صحيح البخاري ورد الحديث كاملا أو قطعة منه في خمسة كتب هي: البيوع، والوكالة، والاستقراض، والشروط، والجهاد .

والروايات التي ذكرت في هذه الكتب إما أن تنص على الشرط في البيع، أو أنها ألا تذكره لكن دون ذكر ما يتعارض معه^(٣).

والرواية التي وقف عندها الإمام البخاري طويلا، وأشار إلى الخلاف، وبين رأيه، هي ماجاء في كتاب الشروط، وهي التي تناولها الحافظ ابن حجر بالشرح المفصل، وأشار إلى غيرها .

ويظهر رأي الإمام البخاري من البداية في عنوان الباب، حيث جعل الحديث تحت باب « إذا اشترط البائع ظهر الدابة إلى مكان مسمى جاز» .

ومما جاء في الحديث «... فبعته فاستثنت حملانه إلى أهلي»^(٤).

وقال ابن حجر بعد أن ذكر الباب: «هكذا جزم بهذا الحكم لصحة دليله عنده، وهو مما اختلف فيه وفيما يشبهه كاشتراط سكنى الدار»^(٥).

(١) ٥٥/١٥ .

(٢) راجع المبحث السابق.

(٣) راجع فتح الباري ج ٤ ص ٣٢٠ ، حديث رقم ٢٠٩٧ ، وص ٤٥٨ ح ٢٣٠٩ ، وج ٥ ص ٥٩ ح ٢٣٩٤ ، وص ٣١٤ ح ٢٧١٨ ، وج ٦ ص ١٢١ ح ٢٩٦٧ .

(٤) راجع الحديث رقم ٢٧١٨ ، وج ٤ ص ٣١٤ من فتح الباري.

(٥) المرجع السابق ٣١٤/٤ .

وبعد الحديث المتصل ذكر البخاري تعليقا سبع روايات، بعضها يدل على الاشتراط، وبعضها لا يدل عليه، وعقب بقوله: «الاشتراط أكثر وأصح عندي»، أي أكثر طرقا وأصح مخرجا كما قال ابن حجر^(١).

وفي صحيح مسلم ذكر الروايات في كتاب المساقاة تحت باب «بيع البعير واستثناء ركوبه».

وذكر الرواية الأولى، وفيها: «واستثنيت عليه حملانه إلى أهلي»، وذكر سند آخر لها وذكر الثانية وفيها: «على أن لي فقار ظهره حتى أبلغ المدينة». ثم ذكر سبع روايات منها روايتان تدلان على الاشتراط، وخمس لا تذكر الاشتراط ولا تنفيه، وليس منها ما ينفي البيع أو الاشتراط^(٢).

وصنيع الإمام مسلم يدل على أنه يتفق مع الإمام البخاري. وفي سنن أبي داود ذكر حديثا واحداً تحت «باب في شرط في بيع»، وهو: «بعته - يعني بعيره - من النبي - صلى الله عليه وسلم - واشترطت حملانه إلى أهلي»^(٣).

وفي سنن الترمذي ذكر حديثا واحداً تحت باب «ما جاء في اشتراط ظهر الدابة عند البيع»، وفيه «أنه باع من النبي - صلى الله عليه وسلم - بعيراً، واشترط ظهره ألى أهله».

وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وقد روي من غير وجه عن جابر^(٤).

(١) المرجع السابق ٣١٤/٤ .

(٢) راجع صحيح مسلم ج٦ ص٣٤ - ٣٧ والروايات التي تدل على الاشتراط هي أرقام: ١٠٩٠ بسنديها، ١١٠، ١١٣، ١١٤ .

(٣) راجع عون المعبود ٤١٢/٩

(٤) راجع سنن الترمذي (٥٥٤/٣) كتاب البيوع ح ١٢٥٣ .

وفي سنن النسائي ذكر خمس روايات في باب « البيع يكون فيه الشرط فيصح البيع والشرط»^(١).

في الرواية الأولى: « واستثيت حملانه إلى المدينة»

وفي الثانية: « بعينه ولك ظهره حتى تقدم فبعته»

والروايتان الثالثة والخامسة لا تشيران إلى الشرط .

أما الرواية الرابعة ففيها « وقد أعرتك ظهره إلى المدينة».

وعنوان الباب يبين أن النسائي يتفق مع غيره ممن ذكر من الأئمة المحدثين، ولكن هذه الرواية تنفي الشرط حيث تذكر لفظ «أعرتك».

وراية واحدة لا تثبت أمام ما ذكره الشيخان وغيرهما، ونذكر ما قاله البخاري من قبل: «الاشتراط أكثر وأصح عندي»، وقال الحافظ ابن حجر في شرحه:

«أي أكثر طرقاً وأصبح مخرجاً، وأشار بذلك إلى أن الرواة اختلفوا عن جابر في هذه الواقعة هل وقع الشرط في العقد عند البيع، أو كان ركوبه للجمل بعد بيعه إباحة من النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد شرائه على طريق العارية؟»

وأصرح ما وقع في ذلك رواية النسائي المذكورة، لكن اختلف فيها حماد ابن زيد وسفيان بن عيينة، وحماد أعرف بحديث أيوب من سفيان^(٢) والحاصل أن الذين ذكروه بصيغة الاشتراط أكثر عدداً من الذين خالفوهم، وهذا وجه من وجوه الترجيح فيكون أصح.

(١) انظر سنن النسائي (٢٩٧/٧ : ٣٠٠) كتاب البيوع، الروايات من ٤٦٣٧ إلى ٤٦٤١، ولفظ « أعرتك» في الرواية رقم ٤٦٤٠ وفي سندها سفيان أي ابن عيينة.

(٢) الرواية التي أشار إليها ابن حجر في صحيح مسلم، وهي رقم (١١٣) وفي سندها حماد عن أيوب عن أبي الزبير، وفيها «قلت أي جابر: على أن لي ظهره إلى المدينة، قال: « ولك ظهره إلى المدينة».

ويترجح أيضا بأن الذين رووه بصيغ الاشتراط معهم زيادة، وهم حفاظ، فكتون حجة، وليست رواية من لم يذكر الاشتراط منا فية لرواية من ذكره»^(١).

ثم قال :

«وما جنح إليه المصنف من ترجيح رواية الاشتراط هو الجاري على طريقة المحققين من أهل الحديث، لأنهم لا يتوقفون عن تصحيح المتن إذا وقع فيه الاختلاف إلا تكافأت الروايات، وهو شرط الاضطراب الذي يرويه الخبر، وهو مفقود هنا مع إمكان الترجيح»^(٢).

وبعد شرح الحديث قال :

«وما جنح إليه البخاري من الترجيح أقعد، وبالرجوع إلى التحقيق أسعد، فليعتمد ذلك، وبالله التوفيق»^(٣).

ويبقى من الجماعة ابن ماجه، وقد ذكر رواية واحدة لم يذكر فيها الشرط، وهي تتفق مع الرواية الأخيرة للنسائي في أن الراوي عن جابر هو أبو نضرة وقريبة منها في المعنى^(٤).

(١) (٢) فتح الباري ٣١٨/٥ .

(٣) ٣٢١/٥ ، علما بأن ابن حجر شافعي المذهب ، فخالف الإمام الشافعي، ولم يسلك مسلك الطحاوي الذي جنح إلى تصحيح الاشتراط لكن تأوله بأن البيع المذكور لم يكن على الحقيقة ورده القرطبي بأنه دعوى مجردة وتغيير وتحريف لا تأويل، (انظر فتح الباري ٣١٨/٥ ، ٣١٩ ، وانظر شرح معاني الآثار للطحاوي ٤/٤١ ، ٤٢ ، والرواية التي ذكرها فيها : فبعته بأوقية، واستثنت حملانه حتى أقدم على أهلي، ومع ذلك قال ما قال لينتهي إلى ترجيح رأي الحنفية).

(٤) انظر سنن ابن ماجه (٧٤٣/٢) كتاب التجارات، باب السوم، ح ٢٢٠٥ ، والبيهقي ذكر من الروايات المختلفة ماجاء فيها الشرط وما لم يجئ ثم قال: وبعض هذه الألفاظ تدل على أن ذلك كان شرطاً في البيع، وبعضها يدل على أن ذلك كان منه صلى الله عليه وسلم تفضلاً وتكرماً ومعروفاً بعد البيع والله أعلم - السنن الكبرى ٣٣٧/٥ .

والحديث الثاني وهو حديث بريرة متفق على صحته أيضا، وهو مشهور عالي الإسناد، رواه مالك عن هشام بن عروة، عن أبيه عروة بن الزبير، عن خالته عائشة أم المؤمنين، كما رواه بالسلسلة الذهبية، وله طرق كثيرة في الصحيحين وغيرهما .

وروايات الحديث تبين أن بريرة كاتبت أهلها، وجاءت إلى أم المؤمنين تستعينها في كتابتها، فرأت أن تشتري بريرة فتعتقها فيكون لها الولاء، فأبى أهلها إلا أن يكون الولاء لهم، فقال الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « خذها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق، وفي رواية، « لايمنعك ذلك، فإنما الولاء لمن أعتق»، وفي أخرى: « اشترىها وأعتقها» وفي بعض الروايات:

ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله ؟ من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل»^(١).

والحديث يدل على الشراء مع الالتزام بالعتق، والعتق خروج المبيع من الملك، ومنع المالك من حرية التصرف، ولو أن أم المؤمنين أعانتها دون أن تشتريها، وأعتقها أهلها، لكان لهم الولاء، ولكنها أرادت أن يكون لها الولاء، ولا يتم هذا إلا بالشراء والعتق، فالشراء هنا مرتبط بالعتق وما يترتب عليه من الولاء.^(٢)

(١) راجع روايات الحديث وشروحها في الكتب التالية:

شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ٣/٣٧٣ - ٣٨١ .

وفتح الباري ١٨٥/٥ - ١٩٦ ، وفي مواضع أخرى منها ٥/٣٢٤ ، ٤/٣٦٩ ، ٢٧٠ ، ٣٧٩ وصحيح مسلم بشرح النووي ٥/٣٩٧ - ٤٠٦ .

وسنن النسائي بشرح السيوطي ٧/٣٠٥ - ٣٠٦ .

وفي عون المعبود ٨/٤٣٨ . وسنن الترمذي ٣/٥٥٧ .

(٢) ولذلك ذكره البخاري في كتاب الشروط ، باب ما يجوز من شروط المكاتب إذا رضي بالبيع على أن يعتق، وفي كتاب المكاتب، باب ما يجوز من شروط المكاتب ومن اشترط شرطاً ليس في كتاب الله ، وباب إذا قال المكاتب اشترني وأعتقني - فاشتره لذلك (راجع الكتب والأبواب في صحيح البخاري، وفي فتح الباري ج ٥ ص ٣٢٤ ، ١٨٧ ، ١٩٦).

والالتزام بالعتق يتنافي مع مقتضى العقد، ومع ذلك أجازهُ الجمهور، وهذا الذي يتفق مع فقه الحديث، أما الحنفية فقد سبق قول الكاساني : «لو باعها بشرط أن يعتقها المشتري فالبيع فاسد في ظاهر الرواية عن أصحابنا، وروى الحسن عن أبي حنيفة - رضي الله عنهما - أنه جائز»^(١). ومع أن فقه الحديث يؤيد رأي الجمهور، غير أنهم اختلفوا في بيان سبب الجواز:

فقال المالكية بأن السبب هو أن العتق عمل من أعمال البر كما سبق بيانه. وفي المدونة: «(قلت) : رأيت إن اشترت عبدا على أن أعتقه، أيجوز هذا الشراء في قول مالك؟ (قال) : نعم (قلت) : لم أجزته وهذا البائع لم يستقص الثمن كله للشرط الذي في العبد؟ (قال) : لأن البائع وضع من الثمن للشرط الذي في العبد فلم يقع فيه الغرر^(٢)».

وهذا يرجح أن صحة مثل هذا الشرط لا يقف عند العتق وحده دون غيره، فأعمال البر كثيرة منها ما يفضل العتق، فيكون الحديث دالا على صحة الشرط المنافي لمقتضى العقد إذا كان لمعنى من معاني البر، وما جاء في المدينة ينطبق على غير العتق، فمثلا من باع أرضا لتكون وقفاً، أو لبناء مسجد ، أو لأي مشروع خيري، يمكن أن يضع من الثمن للشرط الذي في العقد، ولو لا الشرط لما رضي.

أما الشافعية فإنهم يأخذون بحديث النهي عن بيع وشرط، وسيأتي في موضعه، وجعلوا الشروط خمسة أضرب كما سبق بيانه، ورأوا فساد الشرط الذي لا يقتضيه مطلق العقد ولا يتعلق بمصلحته، غير أنهم وقفوا عند البيع بشرط العتق، ففيه ثلاثة أقوال، الصحيح المشهور أن البيع صحيح والشرط لازم، وهو المذهب.

(١) بدائع الصنائع ٥/١٧٠ .

(٢) المدونة ٤/١٥٢ .

وجواز شرط العتق دون سواه عندهم اتباعا للسنة، ولفراق العتق لما سواه كما ذكر الإمام الشافعي، وقال : «فإن قال رجل ما فرق بين العتق وغيره؟ قيل : قد يكون لي نصف العبد فأهبه أو أبيعته وأصنع به ماشئت غير العتق، ولا يلزمني ضمان نصيب شريكي فيه، ولا يخرج نصيب شريكي من يده، لأن كلا مالك لما ملك، فإن أعتقته وأنا موسر عتق على نصف شريكي الذي لأملك ولم أعتق، وضمنت قميته، وخرج من يدي شريكي بغير أمره»^(١).

والاستدلال بالسنة واضح، ولكن عدم إلحاق شيء بالعتق فيه نظر، لأن ما ذكره من السراية شرع مثله في غير العتق، وبيان هذا يأتي في مناقشة رأي الحنابلة.

وقال النووي :

ولو اشترى داراً بشرط أن يجعلها وقفاً، فالأصح أن البيع باطل: وقيل: إنه كشرط الإعتاق^(٢).

والوقف قد يكون أولى من العتق، فيكف لا يلحق به ؟

هذا موقف الشافعية من البيع بشرط العتق، فما موقف الحنابلة ؟ معظم كتب الحنابلة تشير إلى روايتين: إحداهما: صحة الشرط، والثانية : الشرط فاسد.

وبعض الكتب تطلقهما، وبعضها تذكر أن الصحة هي الصحيح والمذهب، وبعضها لا تشير إلى الرواية الثانية^(٣).

والعتق ينافي مقتضى البيع، فلماذا أجازوه ؟

ذكر من قبل قول بعض الحنابلة بأن العتق قرينة التزامها المشتري فيجبر

(١) الأم ٧٨/٣ .

(٢) انظر روضة الطالبين ٤٠٢/٣ - ٤٠٣ .

(٣) راجع مانقل من كتب الحنابلة في المبحث السابق، وراجع أيضا الفروع، وتصحيح الفروع ٦٤/٤ ، ومجلة الأحكام الشرعية : مادة ٢٥٢ .

عليه، وليس معنى ذلك أنهم يجيزون كل قرية، ولذلك نص بعضهم على عدم جواز شرط الوقف^(١)، وقيل: الوقف كالعق^(٢).

وذكر ابن قدامة وغيره أن العتق أجزى لأنه مبني على التغليب والسراية، ولذلك لا يلحق به غيره.

وقد بين ابن تيمية فيما سبق أن هذا رأي طائفة من أصحاب أحمد، وأصول أحمد ونصوصه تقتضي جواز شرط كل تصرف فيه مقصود صحيح، وإن كان فيه منع من غيره، ثم ذكر استدلاله بالحديث الأول حديث جابر، وهذا الحديث على صحة الشرط الواحد^(٣).

إذن استدلال الإمام أحمد بحديث بريرة ليس على جواز العتق فقط وإنما على جواز الشرط الواحد، وإن كان يتنافى مع مقتضى العقد، غير أنه يتفق مع مقصوده، فمقصود العقد هنا ليس مجرد الملك وكل ما يترتب عليه من آثار، وإنما الملك للعتق.

ووضح ابن تيمية رأي القائلين بالتغليب والسراية فقال: وإنما جوزتة السنة لأن الشارع له إلى العتق تشوف لا يوجد في غيره، ولذلك أوجب فيه السراية، مع مافيه من إخراج ملك الشريك بغير اختياره، وإذا كان مبناه على التغليب والسراية، والنفوذ في ملك الغير، لم يلحق به غيره، فلا يجوز اشتراط غيره^(٤).

ثم رد بقوله:

«وأما التفريق بين العتق وغيره بما في العتق من الفضل الذي يتشوفه الشارع: فضعيف، فإن بعض أنواع التبرعات أفضل منه».

وذكر عدداً من هذه الأنواع، ثم قال:

(١) انظر مثلاً المادة السابقة من مجلة الأحكام الشرعية، والمغني ٢٢٥/٦، ومطالب أولي النهى ٧٤/٣.

(٢) الفروع ٦٤/٤.

(٣) راجع المبحث السابق ومجموع الفتاوى، ١٦٨/٢٩ - ١٦٩.

(٤) مجموع الفتاوى، ١٦٩/٢٩.

«وأما السراية فإنما كانت لتكميل الحرية، وقد شرع مثل ذلك في الأموال، وهو حق الشفعة، فإنها شرعت لتكميل الملك للشفيع، لما في الشركة من الضرر، ونحن نقول:

شرع ذلك في جميع المشاركات فيمكن الشريك من المقاسمة، فإن أمكن قسمة العين وإلا قسمنا ثمنها إذا طلب أحدهما ذلك .

فتكميل العتق نوع من ذلك، إذ الشركة تزول بالقسمة تارة، وبالتكميل أخرى»^(١).

وفي الحديث شرط باطل، وهو شرط الولاء لغير المعتق، حيث قال الرسول - صلى الله عليه وسلم - : «إنما الولاء لمن أعتق».

وبطلان الشرط هنا لمخالفته للشرع وليس لمقتضى العقد، فلو لم يمنعه الشرع لجاز، أو لكان من المسائل الخلافية، فهو لا يتنافى مع مقصود العقد .

ولا خلاف حول صحة العقد وبطلان الشرط، ولكن الخلاف فيما يلحق بهذا الشرط، وسبق بيان هذا في المباحث السابقة عند الحديث عن الشروط غير الصحيحة في كل مذهب، وتفسير ابن تيمية لما جاء في هذا الحديث من قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : «من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل».

والحديث الثالث : النهي عن الثنيا :

روى مسلم في صحيحه أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - نهى عن المحاقلة والمزابنة والمعاومة والمخابرة، وعن الثنيا، ورخص في العرايا^(٢).

والثنيا هنا ذكرت مطلقة غير مقيدة، أي أن الحديث يتعارض مع حديث جابر: «واستثنت حملانه إلى المدينة»، وذكر أيضاً أن البخاري روى أن

(١) راجع المرجع السابق ١٧٧/٢٩ - ١٧٨ .

(٢) انظر صحيح مسلم كتاب البيوع باب النهي عن المحاقلة والمزابنة، وعن المخابرة ... ح ٨٥، واقرأ شرح النووي ٤٥٩/٥.

الرسول - صلى الله عليه وسلم - نهى عن الثنيا، أي أن الحديث متفق عليه، وهذا غير صحيح، فالبخاري لم يروه، ولكن جاء في كتاب الشروط باب مايجوز من الاشتراط والثنيا في الإقرار، وذكر حديثا واحدا وهو: «إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدة، من أحصاها دخل الجنة»^(١).

وأما حديث مسلم فقد رواه النسائي، وذكر رواية قبل هذه الرواية، ومنها: «وعن الثنيا إلا أن تعلم»، وجعل الروایتين تحت باب «النهي عن الثنيا حتى تعلم»^(٢).

وأبو داود روى الروایتين أيضا.^(٣)

أما الترمذي فلم يرو إلا رواية واحدة، وهي: «والثنيا إلا أن تعلم»^(٤). وهذا يؤيد حديث جابر، فالثنيا كانت معلومة.

والحديث الرابع: حديث النهي عن بيع وشرط:

وهذا يتعارض مع الأحاديث الثلاثة السابقة، ففي كل منها شرط صح مع البيع.

(١) راجع الصحيح، وذكر الباب يدل على جواز الثنيا وليس على النهي، وكذلك الحديث، وفي مفتاح كنوز السنة في البيوع ذكر النهي عن الثنيا وأشار إلى هذا الموضوع من البخاري وباقي الكتب التي روت النهي، وأظن أن ذكر البخاري هنا غير دقيق، ولم يذكر موضعا آخر، وراجع الثنيا في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، وفي تحفة الأشراف ذكر رواة الحديث وليس من بينهم البخاري: انظر ج٢ ص ١٨٢ - ١٨٣ ح ٢٢٦١، ص ٢٢٤ ح ٢٤١٤، ص ٢٨٩ ح ٢٦٦٦ وانظر تخريج الحديث في المغني ١٧٢/٦، وفيه بيان خطأ ابن قدامة في نسبته للبخاري، وقال الحفاظ ابن حجر في تخريج الحديث: «وهم ابن الجوزي فذكر في جامع المسانيد أنه متفق عليه، ولم يذكر البخاري في كتابه الثنيا - انظر تلخيص الحبير ٥/٣ ح ١١٢٨».

(٢) راجع سنن النسائي: كتاب البيوع، باب ٧٤ ج٧ ص ٢٩٦.

(٣) راجع سنن أبي داود كتاب البيوع، باب في المخابرة ح ٣٢٨٧، ٣٢٨٨، عون المعبود ٢٦٩/٩ - ٢٧١.

(٤) وانظر سنن الترمذي: كتاب البيوع، باب ماجاء في النهي عن الثنيا ح ١٢٩٠. وفي التخريج قال محمد فؤاد عبدالباقي رحمه الله: «أخرجه البخاري في: ٤٢ كتاب الشرب والمساقاة، ١٧ باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط، حديث ٧٩٤ والحديث الذي أشار إليه فيه بداية الحديث وليس فيه ذكر الثنيا، وهو الذي أراده الترمذي من الباب فسبحان الله! كيف غاب هذا عن العلامة الفذ خادم الكتاب والسنة!؟»

والحنيفة والشافعية هم الذين استدلو بهذا الحديث كما رأينا من قبل،
فلننظر في تخريجه:

قال الحافظ الزيلعي: روي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن
بيع وشرط، ورواه الحاكم في كتاب علوم الحديث في باب الأحاديث
المتعارضة، ومن جهة الحاكم ذكره عبدالحق في أحكامه، وسكت عنه.

ثم ذكر الزيلعي تضعيف ابن القطان للحديث، ثم قال: واستدل ابن
الجوزي في التحقيق على صحة البيع بشرط العتق بحديث بريرة عن عائشة،
اشترتها بشرط العتق، فأجاز - النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك، وصح
البيع والشرط، وأقره صاحب التتقيح عليه^(١).

واستدل السبكي بالحديث، فاستغربه النووي^(٢).

وذكر ابن حجر استغراب النووي وابن أبي الفوارس^(٣).

وذكر الشوكاني أيضا استغراب النووي وابن أبي الفوارس^(٤).

وقال ابن تيمية: «قد ذكره جماعة من المصنفين في الفقه، ولا يوجد في
شيء من دواوين الحديث، وقد أنكره أحمد وغيره من العلماء، وذكروا أنه لا
يعرف، وأن الأحاديث الصحيحة تعارضه»^(٥).

والحديث موجود في المعجم الأوسط للطبراني كما قال الزيلعي وغيره،
في الجزء الرابع ص ٣٣٥ رقم ٤٣٦١، وهو :

حدثنا عبدالله بن أيوب القربي، قال: نا محمد بن سليمان الذهلي، قال:

نا عبدالوارث بن سعيد .

(١) انظر نصب الراية ٤/٤٧ - ٤٨ .

(٢) انظر المجموع ٩/٣٦٣ .

(٣) انظر تلخيص الحبير ٣/١٢ .

(٤) راجع نيل الأوطار ٥/٢٠٢ .

(٥) مجموع الفتاوي ٢٩/١٣٢، وذكر هذا في المبحث السابق .

قال: قدمت مكة فوجدت بها أبا حنيفة، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة، فسألت أبا حنيفة، قلت: ما تقول في رجل باع بيعاً وشرط شرطاً؟ قال: البيع باطل والشرط باطل، ثم أتيت ابن أبي ليلى، فسألته، فقال: البيع جائز والشرط باطل، ثم أتيت ابن شبرمة، فسألته، فقال: البيع جائز والشرط جائز، فقلت: يا سبحان الله، ثلاثة من فقهاء العراق اختلفتم عليّ في مسألة واحدة.

فأتيت أبا حنيفة، فأخبرته، فقال: لا أدري ماقالا، حدثني عمرو بن شعيب، عن أبيه.

عن جده، أن - النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيع وشرط .
البيع باطل، والشرط باطل.

ثم أتيت ابن أبي ليلى، فأخبرته، فقال: لا أدري ماقالا، حدثني هشام بن عروة، عن أبيه .

عن عائشة، قالت: أمرني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن أشتري بريرة، فأعتقتها، البيع جائز، والشرط باطل.

ثم أتيت ابن شبرمة، فأخبرته، فقال لا أدري ماقالا، حدثني مسعر بن كدام، عن محارب بن دثار.

عن جابر بن عبد الله، قال: بعث النبي - صلى الله عليه وسلم - ناقة وشرط لي حملانه إلى المدينة، البيع جائز، والشرط جائز . ١ هـ.

وفي مجمع البحرين في زوائد المعجمين ذكر الحديث كاملاً، وجاء بعده: لم يروه عن هؤلاء الثلاثة إلا عبدالوارث.

وقال المحقق في تراجم رجال الإسناد:

● عبدالله بن أيوب بن زاذان أبو محمد الضيرير القربي، البصري، قال

الدار قطني : متروك.

● محمد بن سليمان الذهلي: لم أجد من ترجمه. مجهول^(١).

والحديث جاء أيضا في مجمع الزوائد، وفيه أن في سنده مقالا^(٢).

وإذا نظرنا في سند الحديث وجدنا أن شيخ الطبراني متروك كما ذكر المحقق، ولذلك ذكره الذهبي في الضعفاء^(٣)، وذكر قول الدار قطني، وذكر قوله أيضا في ميزان الاعتدال^(٤).

والقول نفسه جاء في لسان الميزان^(٥).

أما محمد بن سليمان الذهلي فأنا أيضا لم أجد له ترجمة في الكتب التي رجعت إليها، وليس لاسمه ذكر مع تلامذة عبدالوارث بن سعيد في تهذيب الكمال.

إذن: الحديث لا يصح سنداً ولا متناً.

والحديث الخامس: النهي عن شرطين في البيع:

روى الترمذي أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ماليس عندك». وقال: هذا حديث حسن صحيح^(٦).

(١) المرجع المذكور ٣/٢٦٧، والمحقق هو عبدالقدوس بن محمد نذير.

(٢) راجع مجمع الزوائد ٤/٨٥، وفيه: وفي طريق عبدالله بن عمرو مقال، واختلط الأمر على محمد صبحي حسن محقق بداية المجتهد حيث نسب للهيثمي أنه قال: وفيه يحيى بن صالح الأيلي، والهيثمي إنما ذكر هذا في حديث آخر، انظر بداية المجتهد. ٣/٢٨٨.

(٣) ج ١ ص ٤٧٢ ترجمة رقم ٣١٠٨.

(٤) ج ٢ ص ٣٩٤ ترجمة رقم ٤٢١٨.

(٥) ج ٢ ص ٢٦٢ ترجمة رقم ١١٢٤.

(٦) سنن الترمذي: كتاب البيوع: باب ماجاء في كراهية بيع ماليس عندك، ٣/٥٣٥ - ٥٣٦ حديث ١٢٣٤.

والحديث رواه أحمد^(١)، وأبو داود^(٢)، والنسائي^(٣)، وغيرهم^(٤).
ولا حاجة إلى النظر في سند الحديث ورواياته المختلفة، فهو حديث
صحيح، ولا ينزل عن درجة الحسن^(٥)، وصححه أيضا النووي^(٦)، والإمام
أحمد لم يروه فقط وإنما استدل وعمل به^(٧). ومنطوقه لا يتعارض مع
الأحاديث السابقة الأربعة، ولكن مفهومه يجيز الشرط الواحد، أي يتعارض مع
حديث النهي عن بيع وشرط، وقد ظهر عدم صحته فلا حاجة لإزالة التعارض.

ولكن ما المراد بالشرطين؟ هذا ما يحتاج إلى النظر.

في كتاب مسائل الإمام أحمد، في باب بيعتين في بيعة، قال أحمد عن
شرطين في بيع: أن تقول أبيعك إلى شهر بكذا، وبنقد بكذا^(٨).

أي أن اجتماع الشرطين يؤدي إلى بيعتين في بيعة.

والنسائي روى الحديث تحت باب عنوانه « شرطان في بيع وهو أن يقول
أبيعك هذه السلعة إلى شهر بكذا وإلى شهرين بكذا »^(٩).

وذكر الشيخ الألباني حديث النهي عن بيعتين في بيعة، ثم قال: ورواه
غيرهم بلفظ « ولا شرطان في بيع ».

(١) راجع المسند بشرح الشيخ أحمد محمد شاكر ج ١٠ ص ١٢٠ : ح ٦٦٢٨، ص ١٥٤ ح ٦٦٧١ والرواية
الأولى بلفظ «بيعتين في بيعة» بدلا من الشرطين في بيع، فاعتبرهما بمعنى واحد، وصحح
الروايتين وهذا يؤيد ما سيأتي من المراد بالشرطين .

(٢) انظر عون المعبود ٩/٤٠١ - ٤٠٣ ، كتاب البيوع، باب الرجل يبيع ماله عنده ح ٣٤٨٧ .

(٣) راجع سنن النسائي : كتاب البيوع، باب بيع ماله عنده عند البائع ٧/٢٨٨ ح ٤٦١١ ، وباب سلف وبيع،
وباب شرطان في بيع وهو أن يقول أبيعك هذه السلعة إلى شهر بكذا وإلى شهرين بكذا ٧/٢٩٥ :
ح ٤٦٢٩ ، ٤٦٣٠ ، ٤٦٣١ .

(٤) أفاض الحافظ الزيلعي في تناول هذا الحديث، راجع نصب الرأية ٤/١٨ - ٢٠ .

(٥) حسنه الشيخ الألباني، انظر إرواء الغليل ٥/١٤٦ : ح ١٣٠٥ ، ٥/١٤٨ : ح ١٣٠٦ .

(٦) راجع المجموع ٩/٣٧٢ .

(٧) وصححه الشيخ شاكر كما ذكر انفا .

(٨) راجع الكتاب المذكور ص ٢٠٢ .

(٩) الباب المذكور في كتاب البيوع من سننه ٧/٢٩٥ .

ثم قال : ويظهر أن اللفظين بمعنى واحد، ورواه بعض الرواة عن عمرو ابن شعيب بهذا، وبعضهم بهذا، ويؤيده قول ابن قتيبة في غريب الحديث : « ومن البيوع المنهي عنها شرطان في بيع، وهو أن يشتري الرجل السلعة إلى شهرين بدينارين، وإلى ثلاثة أشهر بثلاثة دنانير، وهو بمعنى (بيعتين في بيعة)»، وكذلك فسره عبدالوهاب بن عطاء فقال : « يعني يقول : هو لك بنقد بعشرة، وبنسيئة بعشرين رواه البيهقي. (١) ».

وفي عون المعبود ونيل الأوطار جاء في شرح الحديث:

(ولا شرطان في بيع) : قال البغوي: هو أن يقول بعتك هذا العبد بألف نقداً أو بألفين نسيئة، فهذا بيع واحد تضمن شرطين يختلف المقصود فيه باختلافهما، ولا فرق بين شرطين وشروط، وهذا التفسير مروى عن زيد بن علي وأبي حنيفة، وقيل معناه أن يقول بعتك ثوبي بكذا وعلي قصارته وخياطته، فهذا فاسد عند أكثر العلماء، وقال أحمد: إنه صحيح (٢).

وقال ابن القيم في شرحه للحديث :

هذا الحديث أصل من أصول المعاملات، وهو نص في تحريم الحيل الربوية، وقد اشتمل على أربعة أحكام.

الحكم الأول : تحريم الشرطين في البيع، وقد أشكل على أكثر الفقهاء معناه من حيث إن الشرطين إن كانا فاسدين فالو احد حرام، فأى فائدة لذكر الشرطين؟ وإن كانا صحيحين لم يحرم.

فقال ابن المنذر: قال أحمد وإسحق فيمن اشترى ثوباً واشترط على البائع حياكته وقصارته، أو طعاماً واشترط طحنه وحمله، إن شرط أحد هذه الأشياء فالبيع جائز وإن شرط شرطين فالبيع باطل.

(١) إرواء الغليل ١٥١/٥ وراجع بدءاً من ص١٤٦، وانظر السنن الكبرى ٣٤٣/٥ .

(٢) عون المعبود ٤٠٣/٩، ونيل الأوطار ٢٠٣/٥ .

وقول أحمد إنه صحيح، روى عنه غير هذا، انظر عون المعبود شرح ابن القيم ٤٠٤/٩ .

واستبعد ابن القيم هذا التفسير، وقال : اشتراط منفعة البائع في المبيع إن كان فاسداً فسد الشرط والشرطان، وإن كان صحيحاً فأى فرق بين منفعة أو منفعتين أو منافع ؟ لا سيما والمصححون لهذا الشرط قالوا : هو عقد جمع بيعا وإجارة، وهما معلومان لم يتضمنا غرراً، فكانا صحيحين، وإذا كان كذلك فما الموجب لفساد الإجارة على منفعتين وصحتها على منفعة ؟ وأي فرق بين أن يشترط على بائع الحطب حمله، أو حمله ونقله، أو حمله وتكسيه ؟

وبعد أن استبعد هذا التفسير وغيره قال :

فإذا تبين ضعف هذه الأقوال فالأولى تفسير كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - بعضه ببعض، فنفسر كلامه بكلامه.
فنقول : نظير هذا نهيه - صلى الله عليه وسلم - عن صفتين في صفقة، وعن بيعتين في بيعة.

ووضح ابن القيم أن المراد بالنهي هنا هو مسألة العينة، وأنه هو بعينه الشرطان في بيع، فالشرطان كالصفتين سواء.

ثم قال :

وإذا أردت أن يتضح لك هذا المعنى فتأمل نهيه - صلى الله عليه وسلم - في حديث ابن عمر عن بيعتين في بيعة، وعن سلف وبيع ، رواه أحمد، ونهيه في هذا الحديث عن شرطين في بيع، وعن سلف في بيع، فيجمع السلف والبيع مع الشرطين في البيع، ومع البيعتين في البيعة.

وسر ذلك : أن كلا الأمرين يؤول إلى الربا، وهو ذريعة إليه.. الخ (١).

ومن هذا كله نرى أن الراجح أن النهي عن الشرطين في البيع هو نفسه النهي عن البيعتين في بيعة، والله عز وجل هو أعلم.

(١) راجع عون المعبود شرح ابن القيم ٤٠٢/٩ - ٤٠٧ .

المبحث السابع الشرط الجزائي

الشرط الجزائي : من الشروط الوضعية التي يتفق عليها المتعاقدون وهي التي تحدثنا عنها من قبل.

ومن الدراسة السابقة يظهر لنا ترجيح ما يأتي:

١ - الأصل في العقود والشروط الوضعية أو الجعلية التي يشترطها المكلف في المعاملات: الإباحة لا الحظر؛ «فالمسلمون على شروطهم إلا شرطا حرم حلالا، أو أحل حراما»^(١).

٢ - لا يصح القول بالنهاي عن بيع وشرط، ويلحق بالبيع عقود المعاوضات، فقد ثبت عدم صحة حديث النهي عن بيع وشرط، وعارضه ثلاثة أحاديث صحيحة بمنطوقها، وحديث رابع بمفهومه.

ومن استدل بالحديث، أيد الاستدلال بما روى أن عبدالله بن مسعود اشترى جارية من امرأته زينب الثقفية، وشرطت عليه أنك إن بعته فهي لي بالثمن، فاستفتى عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - فقال : « لا تقربها وفيها شرط لأحد».

وهذا الأثر - فيما يبدو - لا يدل على بطلان الشرط، فلم يأمره بفسخ العقد أو إبطال الشرط، بل على العكس، فلو كان الشرط باطلا لم يمنع من قربانها، بل علل ذلك بالشرط، فدل على أن المانع من القربان هو الشرط، وأن قربانها يتضمن إبطال ذلك الشرط؛ لأنها قد تحمل فيمتنع عودها إليها^(٢). وسبق بيان ابن تيمية أن الإمام أحمد صحح العقد والشرط، ولو صح استدلال الحنفية والشافعية بهذا الأثر فإنه يعارض

(١) «المسلمون على شروطهم» رواه الترمذى وقال : حديث حسن صحيح ، وخالفه غيره، وفصل ابن تيمية القول فيه من قبل ، وقواه - راجع مجموع الفتاوى ١٤٦/٢٩ - ١٤٧ ، وإرواء الغليل ١٤٤/٥ - ١٤٥ .

(٢) وانظر شرح ابن القيم في عون المعبود ٤٠٤/٩ ، والفروع ٦/٤ .

بالحديث الشريف المذكورة.

٣ - من الواضح صحة قول الحنفية بأن الشرط الفاسد ما يؤدي إلى الغرر، أو الربا، فيجب ألا يكون المشروط محظورا، ولكن يبدو من الواضح أيضا أن هذا لا ينطبق على كل شرط لا يقتضيه العقد، وليس بملائم له، وليس فيه تعامل للناس ولا عرف ظاهر، حيث جعل الحنفية هذا شرطا غير صحيح، والأحاديث الثلاثة الأولى تبين صحته .

ومن غير الواضح تفسيرهم للربا! فقد جعلوا المنفعة المشروطة لأحد المتعاقدين من الربا! أي أن شرط جابر يعتبر من الربا المحرم!! ومثله كل منفعة وإن كانت مشروعة في ذاتها، وقد ذكر الكاساني كثيرا منها فيما سبق. والقول بأن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي، وتصحيح الشروط التي جرى التعامل بها بين الناس، هذا فيه نظر، فصحة الشروط ليس ردها إلى العرف وتعامل الناس، فما أكثر ما يتعارف الناس على أمور غير مشروعة! وهذا واضح كل الوضوح في عصرنا! وإنما تصح الشروط التي تخلو من الربا والغرر وأي محظور شرعي، سواء أجرى العرف بها أم لم يجر (١). والمراد بالربا هو الربا المعلوم من الكتاب والسنة والإجماع والقياس الصحيح، وهو أشد تحريما من الغرر، ولذلك رخص فيما تدعو إليه الحاجة من الغرر اليسير، وحرم الربا قليلا وكثيره، ولهذا لا يجوز الجمع بين الربا والغرر عند الحديث عن القليل الذي يصح معه العقد والشرط كما جاء مثلا في كلام ابن رشد الحفيد (٢).

٤ - قول المالكية بجواز اشتراط المنفعة إذا كانت يسيرة، وعدم جوازها في

(١) في قرار المجمع رقم ٤٧ (٥/٩) بشأن العرف جاء أن العرف المعتبر شرعاً لا يخالف الشريعة، فإن خالف العرف نفا شرعياً، أو قاعدة من قواعد الشريعة فإنه عرف فاسد.

(٢) أشار ابن رشد الحفيد إلى صنف الفساد الذي يخل بصحة البيوع وهما الربا والغرر، وقال: فما كان دخول هذه الأشياء فيه كثيراً من قبل الشرط أبطله مالك وأبطل الشرط، وما كان قليلا أجازته وأجاز الشرط فيها (راجع قوله في المبحث الثالث: الشروط عند المالكية).

غير ذلك، فيه نظر، فلعن الأولى أن يقال إذا كانت معلومة، فهذا هو الذي ثبت في حديث النهي عن الثيا إلا أن تعلم، واشتراط ظهر بغير جابر كان لمسافة معلومة، وهذا هو المذهب الحنبلي، وفيما يبدو هو الراجح.

٥ - البيع بشرط العتق: عدم جوازه كما ذهب إليه الحنفية يتعارض مع النص، وجوازه عند المالكية لأنه عمل من أعمال البر يستلزم جواز شرط كل عمل من أعمال البر، والوقوف عند العتق بحيث لا يتعداه إلى غيره بسبب السراية كما بين الإمام الشافعي، أو بسبب التغليب والسراية كما قال أصحاب الإمام أحمد، هذا أمر فيه نظر، وذكرنا ما يدل على عدم ترجيحه.

٦ - ما ذهب إليه الإمام أحمد من عدم جواز الشرطين في البيع يستند إلى حديث صحيح، والراجح أن الشرطين يراد بهما البيعتان في بيعة، فاجتماع الشرطين يؤدي إلى الربا كما بين ابن القيم، أو فيه غرر كما بين غيره، أما الشرطان أو الشروط الصحيحة التي لا يؤدي اجتماعها إلى ربا أو غرر أو محذور شرعي فإنها تبقى صحيحة ويصح معها العقد.

٧ - بين ابن تيمية الفرق بين مقتضى العقد، ومقصوده، ومقصود الشرع، وذهب إلى أن الشرط لا يبطل بمخالفة مقتضى العقد وإنما بمخالفة مقصوده أو مقصود الشرع، واستدل بأدلة كثيرة، ووضح رأيه بأمثلة متعددة، فلعن رأيه يعتبر راجحاً.

٨ - قول الحنفية بأن الشرط الذي فيه منفعة لأحد المتعاقدين فاسد ويفسد العقد لأنه له مطالب فتحدث المنازعة، وقول الشافعية بأن الشروط الفاسدة تبطل البيع لمنافاة متقضاء، وهو رواية عند الحنابلة غير المنصوص عن أحمد، هذه الأقوال فيها نظر، ففي حديث بريرة صح العقد وبطل الشرط.

وقول المالكية بأن الاشتراط إذا كان بعد انقضاء الملك، يصح العقد

ويبطل الشرط لحديث بريرة أما مدة الملك في غير العتق : فقول عن مالك: البيع مفسوخ، وقيل : بل يبطل الشرط فقط، هذه التفرقة التي انفرد بها المالكية سببها غير واضح لدي.

وقول المالكية بصحة البيع وفسخ الشرط إذا كان خفيفاً فلم يقع عليه حصة من الثمن قول لعله راجح، فلو وقع عليه حصة من الثمن لما أمكن فسخ الشرط دون البيع لأثر ذلك على البائع.

ولعل من الراجح أيضاً قول الحنابلة بأن اشتراط عقد في عقد آخر فاسد يفسد به البيع، فهذا بيعتان في بيعة.

ويمكن القول بأن الشرط الفاسد إذا أمكن إبطاله دون أن يؤثر على العقد : صح العقد وبطل الشرط، وذلك مثل حديث بريرة.

أما إذا لم يمكن إبطاله إلا بإبطال العقد، كالشرط الذي يؤدي إلى غرر فاحش في الثمن أو المثلون، أو يمكن إبطاله ولكن ذلك يؤدي إلى ضرر أو غبن أو أكل لأموال الناس بالباطل، فعندئذ يبطل العقد والشرط ومعنى ذلك أن نجعل حديث بريرة هو الأصل الذي نقيس عليه كلما أمكن.

وإذا كان هذا في عقود المعاوضات المالية، فلعل من الأرجح والأولى أن نأخذ برأي الجمهور في النكاح، فلا يبطل العقد بالشروط الفاسدة، بل يبطل الشروط ويبقى العقد صحيحاً، والله عز وجل هو الأعلم.

بعد هذه الدراسة التي أعاننا الله سبحانه وتعالى عليها، ووفقنا إليها، نستطيع في ضوئها أن ننظر إلى الشروط الجزائية في التطبيق العملي، وأن نسترشد بها للحكم على هذه الشروط، وهو ما نتناوله في المبحث التالي.

المبحث الثامن الشرط الجزائي في المعاملات المعاصرة

أولاً: تأخير الديون والحقوق

في البنوك الربوية يلتزم المقترض بدفع فوائد على القرض، وإن تأخر عن أداء الدين في مواعده يلتزم بدفع فوائد مركبة على الدين الأصلي وفوائده.

وفي عقود البيع بالتقسيط نجد بعض العقود النص على فوائد التأخير. وفي عقود الإجارة نجد أيضاً في بعض العقود النص على أن المستأجر إذا تأخر في دفع الأجرة يلتزم بدفع فوائد التأخير. وفي بطاقات الائتمان التي تصدرها البنوك الربوية، وبعض الشركات، نجد النص على فوائد التأخير.

وفي بضع العقود الحكومية كعقود استهلاك المياه والكهرباء في كثير من البلاد نجد النص على فوائد التأخير.

وهكذا ينص على غرامة التأخير في معظم الحالات في الديون، والحقوق التي تصبح ديناً في الذمة.

ومن الواضح أن هذا الشرط جزائي باطل، ففوائد التأخير من الربا المحرم.

وإذا كان الذين يشترطون فوائد التأخير لا يباليون من أين أخذوا المال: أمن الحلال أم من الحرام؟ فما موقف المصارف الإسلامية من تأخير الديون الناشئة عن بيع آجل أو عن إجارة؟

بالنسبة للتأخير لا أعلم أن مصرفاً إسلامياً يشترط فوائد تأخير تحت أي اسم من الأسماء، فالعين المؤجرة في ملك المصرف، ويستطيع أن يفسخ العقد إن لم يلتزم المستأجر، أما في البيع فالذي أعلمه أن عدداً من

المصارف الإسلامية - للأسف الشديد - تطبق فوائد التأخير بشرط جزائي منصوص عليه في العقد، أو بدون نص عليه، غير أنها لا تسميها فوائد، وإنما تتخذ أسماء أخرى، أكثرها تداولاً «غرامات التأخير» ومنها «تعويض الربحية»، بل وجدت في أحد المصارف عبارة «تعويض ربحية الربحية»!! وهي الفوائد المركبة!!.

وقام أحد الاخوة بعمل استبيان ضم سبعة وعشرين مصرفاً إسلامياً، فنظرت فيه فوجدت الآتي:

١ - عدد المصارف التي تطبق غرامات التأخير: (١٢) اثنا عشر مصرفاً، وكلها تطبقها على المدين المماطل فقط.

٢ - غرامات التأخير بقرار من هيئة الرقابة الشرعية: (٩) تسعة مصارف، غير ان التطبيق العملي لا يوافق القرار في ثلاثة منها.

٣ - النص على شرط الغرامة في العقود: (٩) تسعة مصارف، ومصرف منها النص بدون قرار من الهيئة!

٤ - طريقة حساب الغرامات هي نفسها طريقة حساب الأرباح: (٥) خمسة مصارف.

٥ - الإيرادات تضاف لإيرادات المصرف: (٤) أربعة مصارف.

ومن هذا يتبين أن الهدف من شرط غرامة التأخير هو زجر المدين المماطل وردعه وعقوبته، وإدراك أن هذه الغرامات من الربا المحرم، فتتنفق في الصالح العام، ما عدا أربعة مصارف استحلت هذه الغرامات، وأضافتها لإيرادات المصرف، فاختلط الحلال بالحرام، وأحد هذه المصارف الأربعة يقوم بهذه مستندا إلى قرار من هيئة الرقابة الشرعية!!.

فما الذي دفع هذه المصارف إلى وضع هذا الشرط؟ وبم استدلت هيئات الرقابة الشرعية؟ وما حكم هذا الشرط الجزائي؟

رأى الجيزون أن الغني المماطل أوقع الضرر بالمصرف، فلولا مماطلته

لضم هذا المال فعلاً في مدة المماطلة، ولذلك أجازوا للمصرف أخذ تعويض بمقدار نسبة الربح، التي كان يمكن أن يحققها دين المماطل لو استثمره المصرف، فمتى تبين المصرف الإسلامي أن المدين المماطل مليء غني أضاف إلى دينه نسبة تعادل النسبة التي حققها خلال مدة بقاء الدين في ذمته. وقد ناقشت بعض هؤلاء المجيزين، ووجدتهم يستدلون بثلاثة أحاديث شريفة، وبالمصلحة المرسله التي يرون أنها تتفق مع مقاصد التشريع الإسلامي.

والأحاديث الثلاثة هي :

١ - (مطل الغني ظلم).

٢ - (لي الواجد يحل عرضه وعقوبته)

٣ - (لا ضرر ولا ضرار).

والحديث الأول متفق عليه.

قال ابن حجر في الفتح (٤/٤٦٦، الباب الأول من كتاب الحوالة) : في الحديث الزجر عن المطل، واختلف هل يعد فعله - عمداً - كبيرة أم لا ؟ فالجمهور على أن فاعله يفسق، لكن هل يثبت فسقه بمطله مرة واحدة أم لا ؟ قال النووي: مقتضى مذهبنا اشتراط التكرار، ورده السبكي في شرح المنهاج بأن مقتضى مذهبنا عدمه، واستدل بأن منع الحق بعد طلبه، وابتغاء العذر عن أدائه، كالغصب، والغصب كبيرة، وتسميته ظلماً يشعر بكونه كبيرة، والكبيرة لا يشترط فيها التكرار، نعم لا يحكم عليه بذلك إلا بعد أن يظهر عدم عذره.

والحديث الثاني: (لي الواجد) ذكره السيوطي وأشار إلي رواته وهم : أحمد ، وأبو داود ، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم، ورمز للحديث بالصحة.

وقال المناوي في فيض القدير (٥/٤٠٠) : عرضه: بأن يقول له المدين: أنت ظالم، أنت ممامل، ونحوه مما ليس بقذف ولا فحش، وعقوبته: بأن

يعزره القاضي على الأداء بنحو ضرب أو حبس حتى يؤدي. ثم قال : «قال الحاكم: صحيح ، وأقره الذهبي، ولم يضعفه أبو داود». والحديث ذكره البخاري تعليقاً، قال في باب : لصاحب الحق مقال من كتاب الاستقراض في صحيحه .

ويذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم : (لي الواجد يحل عقوبته وعرضه) قال سفيان: عرضه : يقول مطلتي وعقوبته: الحبس. وفي تغليق التعليق لابن حجر (٣/٣١٨-٣٢٠) ذكر طرقه المختلفة الموصولة، وقال كما قال في الفتح : إسناده حسن.

والحديث الثالث:(لاضرر ولاضرار) : ذكر السخاوي في المقاصد الحسنة(ص: ٤٦٨) أن الحديث أخرجه مالك والشافعي مرسلاً، وأحمد وعبدالرزاق وابن ماجه والطبراني - وفيه جابر الجعفي- وابن أبي شيبة من وجه آخر أقوى منه، والدارقطني من وجه ثالث.

وقال المناوي في فيض القدير (٦/٤٣٢): الحديث حسنه النووي وقال: له طرق يقوي بعضها بعضاً، وقال العلائي : للحديث شواهد ينتهي مجموعها إلى درجة الصحة أو الحسن المحتج به.

والحديثان الأول والثاني ظاهران في ظلم الغني المماطل، واستحقاقه للعقاب، وهما مما يحتج به، والعقوبة هنا تعزيرية، وذهب الجمهور إلى أن العقوبة هنا هي الحبس، وإن جاز في التعزير غيره كالضرب والتوبيخ، وما دام الهدف من العقوبة التعزيرية الردع والزجر وأداء الحقوق، وليس في العقوبة هنا حد مقرر، فالأمر إذن فيه متسع أمام القاضي أو ولي الأمر، فقد يرى في التوبيخ الكفاية ، وقد يرى ضرورة الضرب مع الحبس، والأمر لا يستدعي كبير خلاف مادام الحكم يصدر من عادل غير محكم للهوى والتشهي.

والحديث الثالث ينهى عن الضرر، ومن القواعد الشرعية المعروفة أن الضرر يزال، والمصرف لحقه ضرر فيجب أن يزال.

ومن المعروف أن الدائن ليس له إلا دينه، سواء أخذه وقت استحقاقه أم بعد مدة المطل، وماأجاز أحد من الفقهاء أن يدفع المدين قدرأ زائداً عن الدين كعقوبة تعزيرية، ولو قيل يدفع مقابل الزمن فهو عين الربا.

قال المجيزون: إن المصلحة تقتضي منع المماطل من استغلال أموال المسلمين ظلماً وعدواناً، وإذا كانت الفائدة الربوية تمنع المطل مع البنوك الربوية، فإن الإسلام لا يعجز عن أن يوجد حلاً لمشكلة المطل التي تعاني منها المصارف الإسلامية، وإذا كان الفقهاء السابقون رأوا أن تكون العقوبة الحبس - وهذا غير مطبق الآن - فعلى فقهاء العصر أن يجتهدوا لإيجاد الحل.

ثم أضافوا: والقدر الذي نرى أن يتحملة المماطل هو ما يقابل الربح الفعلي للمصرف، فهذا ليس من باب الربا، ولكنه من باب منع الضرر الذي يخلق بالمصرف. وربما كان من الصعب التفرقة بين ماذهب إليه هؤلاء وبين الربا.

ويبقى هنا كذلك أن نسأل: ماالهدف من العقوبة التعزيرية؟ ومن الذي يحدد هذه العقوبة؟ ومن الذي يأمر بإيقاعها؟ أو يقوم بتنفيذها؟ أفيمكن أن يكون شيء من هذا للمصرف؟

لو جاز أن يكون للمصرف استحداث عقوبة تعزيرية يوقعها بالعميل، وهي تشتبه بالربا، إن لم تكن هي الربا بعينه، فمن باب أولى أن يكون له الحق في العقوبة التعزيرية المقررة كالحبس أو الضرب.

ونأتي إلى الجانب التطبيقي لنرى: هل تحقق الهدف من هذه العقوبة؟

بعض المصارف رأت أن المتعاملين معها الذين لا يؤدون الأقساط في مواعييدها بلغوا من الكثرة حداً يصعب معه النظر في كل حالة، والتفرقة بين مطل الغني وعجز الفقير - كما توجد عوامل أخرى تزيد الأمر صعوبة - ولذلك عند تأخر أي مدين عن الأداء يضاف على دينه ما يقابل الربح الذي يعلنه المصرف في حينه، ولا يستطيع أحد أن يفرق بين هذا وبين الربا

المحرم. وقد يقال إن هذا خطأ في التطبيق لا في الفتوى، ولكن على المفتي أن ينظر إلى ما يمكن تطبيقه.

وبعض المصارف الأخرى تمسكت بنص الفتوى، فكانت ترسل للعميل أولاً حتى تتأكد من المطل قبل إنزال العقوبة، ويلاحظ هنا أن الأرباح التي تحققها المصارف الإسلامية أقل من الفوائد الربوية في أوقات كثيرة، فالذين يستحلون هذه الفوائد استمروا في مطالهم غير عابئين بما يضيفه المصرف الإسلامي، وبذلك تحولت العقوبة التعزيرية إلى زيادة ترتبط بريح المصرف والزمن، ورضي بهذا الطرفان!

فهل تحقق الهدف من العقوبة التعزيرية؟ أم تحولت العقوبة إلى نوع جديد من الريا؟

والجدير بالذكر أن مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، ناقش في دورته السادسة موضوع البيع بالتقسيط، ومن المسائل التي نقاشها: التأخر في دفع الأقساط، وأصدر قراره رقم ٥١ (٦/٢)، ومما جاء فيه:

ثالثاً: إذا تأخر المشتري المدين في دفع الأقساط عن الموعد المحدد فلا يجوز إلزامه أي زيادة على الدين، بشرط سابق أو بدون شرط، لأن ذلك ربا محرم.

رابعاً: يحرم على المدين المليء أن يماطل في أداء ما حل من الأقساط، ومع ذلك لا يجوز شرعاً اشتراط التعويض في حالة التأخر عن الأداء. وجاء في القرار نفسه:

خامساً: يجوز شرعاً أن يشترط البائع بالأجل حلول الأقساط قبل مواعيدها، عند تأخر المدين عن أداء بعضها، مادام المدين قد رضي بهذا الشرط عند التعاقد.

وهذا الشرط تحدث عنه ابن عابدين فقال: « عليه ألف ثمن جعله ربه

نجوماً، قائلاً: إن أخل بنجم حل الباقي، فالأمر كما شرط ، وهي كثرة الوقوع»^(١).

وقد طبقت بعض المصارف الإسلامية هذا الشرط، وابتعدت عن الربا .
أما الحقوق إذا لم تكن ديوناً فالأمر فيها مختلف:

فمثلاً في المقاولات إذا تم التعاقد على الانتهاء من العمل في موعد محدد، مع الاتفاق على شرط جزائي إذا تأخر المقاول دون عذر مقبول، فإن هذا الشرط جائز، ولكن الأولى أن يرتبط هذا الشرط بالضرر الفعلي نتيجة للتأخير، كأن يتأخر تأجير المبنى، فيقدر الإيجار، أو يتأخر الانتفاع بالعين، فيقدر إيجار المثل، أو ترتفع الأسعار فيتأثر بها صاحب المبنى، وهكذا .

وفي عقد الاستصناع كذلك يجوز الشرط الجزائي، وقد ناقش مجمع الفقه الإسلامي بمنظمة المؤتمر الإسلامي موضوع الاستصناع في مؤتمره السابع، وأصدر قراره رقم ٦٥ (٧/٣) ومما جاء فيه:

رابعاً : يجوز أن يتضمن عقد الاستصناع شرطاً جزائياً بمقتضى ما اتفق عليه العاقدان، ما لم تكن هناك ظروف قاهرة .

وكما يكون الشرط الجزائي لتأخير النفع المستهدف كما ذكرنا آنفاً في المقاولات، فيجوز أيضاً أن يكون الشرط الجزائي لأصل الإخلال بالنفع المستهدف للمشتري، كأن يتم العمل في المقاولات في الموعد المحدد ولكن مع عدم الالتزام بالمواصفات المتفق عليها، فلا يتحقق الانتفاع بالمبنى بالمستوى المطلوب فيترتب على ذلك ضرر عند التأجير مثلاً، أو يكون الاستصناع لسيارات، فيفاجأ المستصنع بأن نقل السرعات فيها يدوي على خلاف الاتفاق، أو أن عجلة القيادة تتفق مع التزام اليسار في السير وليس اليمين، ففي مثل هذه الحالات يصح الشرط الجزائي .

(١) حاشية ابن عابدين ٥٤/٧ .

ثانياً: من معاملات المصارف

١. وعد المراجعة:

الوعد في بيع المراجعة للأمر بالشراء في المصارف الإسلامية يكون معه دفع عربون للمصرف، وبيع العربون في الفقه الإسلامي معلوم، منعه الجمهور خلافاً للإمام أحمد، وليس عرضه ومناقشته هدفنا هنا، وإنما ننظر إلى الشرط الجزائي في هذا الوعد.

حدث خلاف حول الإلزام بالوعد: فإذا لم يكن الوعد ملزماً فلا يجوز الشرط الجزائي، وإذا كان ملزماً جاز، ولكن ما الذي يترتب على هذا الشرط؟

لو أخذنا بجواز بيع العربون فإن العربون يصبح ملكاً للمصرف عندما لا يتلزم الواعد بالشراء بوعده، وإن لم يترتب على خلف الوعد أي ضرر، وهذا ما أخذ به القانون الوضعي.

وإن قلنا بعدم جواز بيع العربون مع القول بأن الوعد ملزم، فما الذي يترتب على الشرط الجزائي؟

الجواب لا يحتاج إلى بحث لأن المجمع قد حسم الموضوع.

ففي قرار المجمع رقم ٤٠-٤١ (٥/٢ و ٥/٣) بشأن الوفاء بالوعد، والمراجعة للأمر بالشراء في دورة مؤتمره الخامس جاء ما يلي:

ثانياً: الوعد وهو الذي يصدر من الأمر أو المأمور على وجه الانفراد يكون ملزماً للواعد ديانة إلا لعذر، ويكون ملزماً قضاء إذا كان معلقاً على سبب، ودخل الموعد في كلفة نتيجة الوعد.

ويتحدد أثر الإلزام في هذه الحالة إما بتنفيذ الوعد، وإما بالتعويض عن الضرر الواقع فعلاً بسبب عدم الوفاء بالوعد بلا عذر.

ويؤخذ من هذا القرار ترجيح رأي الجمهور في عدم جواز بيع العربون.

٢ . الاعتماد المستندي :

عند الاستيراد يقوم المصرف بما يعرف بفتح الاعتماد المستندي، فإذا كان الاستيراد للمتعامل مع المصرف أخذ أجرا من العميل مقابل العمل والتكاليف، أما في المراتب الخارجية فإن الاعتماد يكون باسم المصرف، وأحيانا يلغى الاعتماد ولا يتم الاستيراد، ففي الحالة الأولى لا يرد الأجر إلى العميل، وقد يرد جزء منه، وفي الحالة الثانية إذا كان المصرف هو الذي ألغى الاعتماد فلا شيء على العميل، أما إذا كان الإلغاء بسبب العميل فمن الشروط الجزائية إلزامه بدفع أجر فتح الاعتماد .

ولعل هذا الشرط صحيح، فالضرر الذي لحق المصرف يجب أن يتحمله العميل المتسبب في هذا الضرر .

وهنا حالة أخرى وهي إذا لم يرسل المصدر السلعة، وألغى الاعتماد، فمن الذي يتحمل تبعه الضرر ؟

معظم المصارف - فيما أعلم - لا تحمل العميل شيئاً، ولكن وجدت بعض المصارف تضع شرطاً جزائياً يحمل العميل الضرر، لأنه هو الذي أرشد المصرف إلى المصدر وعرفه به .

وأظن أن هذا الشرط غير صحيح، فالمشتري من المصدر هو المصرف وليس العميل، ولا شيء على العميل إلا بعد وصول البضاعة والمطالبة بتنفيذ الوعد، بل إن المصرف يتحمل أكثر من هذا، فتقع عليه مسئولية تلف السلعة قبل التسليم، وتبعية الرد بالعيب الخفي ونحوه من موجبات الرد بعد التسليم، وذلك كما جاء في قرار المجمع رقم ٤٠-٤١ (٥/٢ و ٥/٣) في دورة مؤتمره الخامس .

ثالثاً : عقد المناقصة

تضمنين عقد المناقصة شرطاً جزائياً ينص على غرامة مالية على التاجر إذا تأخر عن المواعيد المحددة للإنجاز:

هذا الشرط مثل الشروط التي ذكرناها في المقاولات وفي الاستصناع، واسترشاداً بقرار المجمع آنفاً، يربط الشرط بالضرر الواقع فعلاً.

أما تضمنين عقد المناقصة شرطاً جزائياً ينص على غرامة مالية على المشتري إذا تأخر عن سداد الثمن فإنه غير جائز؛ لأن هذا مثل غرامة التأخير، من الربا المحرم، ولكن يمكن أن تكون الغرامة المالية إذا لم يلتزم بالشراء.

وكذلك يمكن تضمنين عقد المناقصة شرطاً جزائياً ينص على غرامة مالية على البائع إذا لم يلتزم بالبيع تبعاً لشروط المناقصة، والله عز وجل هو الأعلم.

الخاتمة

بعد الانتهاء من هذا البحث بمباحثه الثمانية بحمد الله تعالى وفضله
ومنه ننتهي إلى النتائج التالية:

١ - الأصل في العقود والشروط الوضعية التي يشترطها المكلف في
المعاملات: الإباحة لا الحظر، ومنها الشرط الجزائي.

٢ - لا يصح القول بالنهاي عن بيع وشرط، ويلحق بالبيع عقود المعاوضات.

٣ - المراد بالنهاي عن شرطين في بيع (البيعتان في بيعة) وتصح الشروط
الصحيحة وإن تعددت في العقد الواحد ما لم يؤد اجتماعها إلى محذور
شرعي كبيعتين في بيعة.

٤ - صنفا الفساد الذي يخل بصحة عقود المعاوضات والشروط هما الربا
والغرر، والربا تحريمه أشد، وقليله وكثيره حرام، ولهذا لا يجوز الجمع
بينهما عند الحديث عن القليل أو اليسير الذي لا يؤثر في العقود
والشروط، فهذا خاص بالغرر.

٥ - لا يجوز تصحيح الشروط التي جرى بها التعامل بين الناس إلا إذا لم
تخالف نصا شرعيا، أو قاعدة من قواعد الشريعة.

٦ - الشرط الفاسد إذا أمكن إبطاله دون أن يؤثر على العقد: صح العقد
وبطل الشرط قياساً على حديث بريرة.

٧ - في المعاملات المعاصرة لا يجوز الشرط الجزائي الذي يؤدي إلى زيادة
على الدين كالفوائد وغرامات التأخير، مهما كانت الأسباب، فهذا من
الربا المحرم، ولكن يجوز الشرط الجزائي في الحقوق والالتزامات - ما
عدا الدين - للتعويض عن الضرر الواقع فعلاً.

وهذا بعض ما انتهيت إليه في بحثي، فإن كان صواباً فمن الله عز وجل،
وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان (ومن المهم جداً أن يعلم أنني لا أقول الرأي
على سبيل الإفتاء، وإنما ليعرض على المجمع، وما يفتى به هو ما يقرره المجمع).
« سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ».

المراجع

بعد كتاب الله العزيز

- ١ - إراء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٢ - الاستذكار : لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر - ط، الشام والقاهرة ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- ٣ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع : لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٤ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد: محمد بن أحمد بن رشد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ١٤١٥هـ.
- ٥ - بلغة الساغب وبغية الراغب : لفخر الدين أبي عبدالله محمد بن أبي القاسم بن تيمية دار العاصمة بالرياض ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ٦ - تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف: يوسف بن الزكي عبدالرحمن بن يوسف المزي - المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.
- ٧ - تعليق على صحيح البخاري: لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني - المكتب الإسلامي ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٨ - تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير : لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- ٩ - تهذيب الكمال : لأبي الحجاج يوسف بن الزكي المزي.
- ١٠ - حاشية ابن عابدين : محمد أمين الشهير بابن عابدين - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- ١١ - الخرشي على مختصر خليل وبهامشه حاشية علي العدوي، دار صادر، بيروت.
- ١٢ - الروض المربع بشرح زاد المستقنع : منصور بن يونس البهوتي، مكتبة

العبيكان الرياض ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٢ - روضة الطالبين : لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دمشق.

١٤ - سنن ابن ماجة: لأبي عبدالله بن يزيد القزويني ابن ماجه، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

١٥ - سنن الترمذي - لأبي عيسى محمد بن عيسى ين سورة، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦ - السنن الكبرى : لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي - دار المعرفة بيروت.

١٧ - سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي وحاشية السندي، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٨ - شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك - وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف بدولة الإمارات العربية المتحدة ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

١٩ - الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك : لأبي البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير، المطبعة العصرية ومكتبتها دولة الإمارات العربية المتحدة ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

٢٠ - شرح فتح القدير: كمال الدين محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الهمام - دار إحياء التراث العربي بيروت.

٢١ - شرح معاني الآثار : لأبي جعفر أحمد بن محمد الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٢٢ - صحيح مسلم بشرح النووي، دار أبي حيان ، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢٣ - عون المعبود شرح سنن أبي داود لأبي الطيب محمد شمس الحق

- العظيم أبادي مع شرح الحافظ ابن القيم الجوزية، المكتبة السلفية،
المدينة المنورة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.
- ٢٤ - فتح الباري : لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المطبعة السلفية
ومكتبتها بالقاهرة.
- ٢٥ - الفروع : لأبي عبدالله محمد بن مفلح دار مصر للطباعة ١٣٨١هـ -
١٩٦٩م.
- ٢٦ - فيض القدير شرح الجامع الصغير : لمحمد المدعو بعبدالرءوف المناوي
دار المعرفة - بيروت - ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م.
- ٢٧ - لسان الميزان : لأحمد بن حجر علي بن حجر العسقلاني - بيروت،
١٣٩٠هـ - ١٩٧١م.
- ٢٨ - المبسوط : لمحمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٦هـ -
١٩٨٦م.
- ٢٩ - مجلة الأحكام الشرعية : لأحمد بن عبدالله القاري - تهامة بجدة
١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ٣٠ - مجمع البحرين في زوائد المعجمين، مكتبة الرشد - بتحقيق
عبدالقُدوس بن محمد.
- ٣١ - مجمع الزوائد : ابن حجر الهيتمي.
- ٣٢ - المجموع شرح المهذب للشيرازي : لأبي زكريا محي الدين بن شرف
النووي، مكتبة الارشاد بجدة.
- ٣٣ - مجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مطابع دار العربية -
بيروت، ١٣٩٨هـ.
- ٣٤ - المدونة الكبرى: الإمام مالك بن أنس، دار صادر - بيروت.
- ٣٥ - مسائل الإمام أحمد: لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني
(صاحب السنن)، دار المعرفة بمصر ١٣٩٢هـ - ١٩٧١م.

- ٣٦ - مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، شرحه وصنع فهارسه: أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- ٣٧ - مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى : لمصطفى السيوطي الرحبتي، المكتب الإسلامي - دمشق.
- ٣٨ - المعجم الأوسط للطبراني.
- ٣٩ - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي: أي، ونسك - مكتبة بريل من سنة ١٩٣٦م. إلى ١٩٦٩م.
- ٤٠ - المغني : لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٤١ - المغني في الضعفاء : لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي - إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٤٢ - مفتاح كنوز السنة - لمحمد فؤاد عبدالباقي - لاهور ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- ٤٣ - المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة : لمحمد عبد الرحمن السخاوي - مكتبة الخانجي بمصر ، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م.
- ٤٤ - الموافقات في أصول الشريعة : لأبي إسحق الشاطبي : أبراهيم موسى - دار المعرفة - بيروت.
- ٤٥ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال : لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي - مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- ٤٦ - نصب الراية لأحاديث الهداية : لأبي محمد عبدالله محمد بن يوسف الحنفي الزيلعي، المكتب الإسلامي، بيروت - ١٣٩٣هـ.
- ٤٧ - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار : محمد بن علي الشوكاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة.



التنظيف الحكي

إعداد

الأستاذ الدكتور/محمود المرسي لاشين
أستاذ المحاسبة بكلية التجارة - جامعة الأزهر
والمعار إلى قسم المحاسبة بكلية الشريعة
والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى

مكة المكرمة شعبان - ١٤٢١هـ

صفحة بيضاء

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة :

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وخاتم النبيين ورحمة الله للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ... وبعد
فلعل من اشرف المهام العلمية التي تناط بالباحث البحث عن كنوز التراث الإسلامي، وتجليتها والاستفادة من آراء الفقهاء؛ لتصحيح التطبيق العلمي في شتى دروب المعرفة.

ولقد شرفت بتكليفي من قبل أمانة المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي بالكتابة حول التنضيض الحكمي وماله علاقة بهذا المصطلح، فيما يؤثر على تحديد أنصبة الشركاء والمستثمرين في الأرباح، وكذلك حقوقهم عند التخارج سواء في المصارف الإسلامية أو الشركات، ولقد تم تناول الموضوع وفقاً للترتيب التالي :

- ❖ تحديد مفهوم التنضيض، التنضيض الحكمي وبيان أهميته
- ❖ تحديد مفهوم التقويم، وكيف يتم في الفكر والتطبيق المحاسبي، مع ذكر أمثلة لبعض طرق التقويم في دول الإتحاد الأوربي، والولايات المتحدة الأمريكية، والمملكة العربية السعودية.
- ❖ المعالجة المحاسبية لتحديد حقوق الشريك المتخارج.
- ❖ التنضيض الحكمي في الفقه سواء في الزكاة أو في بعض أنواع الشركات.
- ❖ الربح في الفكر المحاسبي.
- ❖ الربح في المنهج الإسلامي.
- ❖ تطبيق القواعد والضوابط المستخلصة من آراء الفقهاء لقياس وإثبات بنود الميزانية وقائمة الدخل في المصارف الإسلامية، وكذلك لتحديد حقوق الشركاء والمتخارجين، وأخيراً التوصيات التي توصل إليها الباحث.

والله من وراء القصد،،،

صفحة بيضاء

التنضيض الحكمي

١ - مفهوم التنضيض :

يقصد بالتنضيض لغة: تحول المتاع أو العروض إلى نقد (ذهب أو فضة أو ما يقوم مقامها)، يقول ابن منظور: (الناض من المتاع : ما تحول ورقاً أو عيناً، وينقل عن الأصمعي - أن اسم الدراهم والدنانير عند أهل الحجاز الناض والنض، وإنما يسمونه ناضاً إذا تحول عيناً بعد ما كان متاعاً؛ لأنه يقال : ما نضَّ بيدي منه شيء، أما ابن الاعرابي فينقل عنه ابن منظور - أن النض الإظهار، والنض الحاصل، يقال خذ ما نض لك من غريمك، وخذ ما نضَّ لك من دين أي تيسر^(١) وتتفق معظم معاجم اللغة مع هذا التفسير^(٢)، غير أن الصنعاني بعد أن يذكر أن (النض : الإظهار، - يقول - والنض مكروه الأمر)^(٣)، أما الخليل ابن أحمد فيذكر (نضيض من الماء أي نض قليل) كأنما يخرج من حجر ... ويقال النض الدرهم الصامت)^(٤)، ويضيف الزمخشري (ومن المجاز: خذ ما نضَّ لك من دينك أي تيسر ... وأعطاه من ناضَّ ماله : من صامته الورق والعين وقد نض ماله صار عيناً بعد أن كان متاعاً)^(٥).

وأورد ابن الأثير أنه : [في حديث عمر (كان يأخذ الزكاة من ناض

(١) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم : لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م ط٣ ج٤ ص ١٨٠ .

(٢) انظر: الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ: المصباح المنير، بدون ناشر وبدون تاريخ، ص ٦١٠، الأزهرى، منصور بن محمد ابن أحمد : تهذيب اللغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون، ج ١١ ص ٤٦٨، الفيروز آبادي، مجد الدين : القاموس المحيط، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م ط٤، ج ٢ ص ٣٤٥ وما بعدها .

(٣) الصنعاني، الحسن بن محمد بن الحسن : التكملة والذيل والصلة، تحقيق عبدالعليم الطحاوي، دار الكتب، القاهرة ١٩٧٤ ج ٤ ص ٩٥ .

(٤) الفراهيدي، الخليل بن أحمد : كتاب العين، تحقيق د. مهدي المخزومي، د. ابراهيم السامرائي، وزارة الثقافة، بغداد ١٩٨٤ ج ٧ ص ١١ .

(٥) الزمخشري، محمود بن عمر : أساس البلاغة، حققه د. مزيد نعيم، د. شوقي المصري، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٨ م ج ٧ ص ٨٣٥ .

المال) هو ما كان ذهباً أو فضة عيناً وورقاً، وقد نض المال ينض، إذا تحول نقداً بعد أن كان متاعاً، ومنه الحديث (خذ صدقة ما قد نض من أموالهم) أي ما حصل وظهر من أثمان أمتعتهم وغيرها، ومنه حديث عكرمة في الشريكين إذا أرادا أن يتفرقا (يقتسمان ما نض بينهما من العين ولا يقتسمان الدين (كره أن يقسم الدين؛ لأنه ربما استوفاه أحدهما، ولم يستوفه الآخر فيكون ربا، ولكن يقتسمانه بعد القبض)^(١).

ولا يختلف معنى التضيض في **الفقه** عن المعنى اللغوي وما ورد في الأحاديث سائفة الذكر لهذا المصطلح، يقول ابن رشد : (وقال مالك : الدين يمنع زكاة الناض فقط، إلا أن يكون له عروض فيها وفاء من دينه فإنه لا يمنع)^(٢)، ويقول ابن قدامة المقدسي في الشرح الكبير (قال الأثرم: سمعت أبا عبدالله يسأل عن المضارب يربح ويضع - يخسر - مراراً، فقال يرد الوضيعة على الربح إلا أن يقبض المال صاحبه ثم يرده عليه فيقول اعمل به ثانية، فما ربح بعد ذلك لا يجبر به وضيعة الأول ... وأما ما لم يدفع فحتى يحتسبا حسابا كالقبض، كما قال ابن سيرين، قيل وكيف يكون حساباً كالقبض ؟ قال : **يظهر المال يعني ينض** ويجيء فيحتسبان عليه فإن شاء صاحب المال قبضه)^(٣).

ومما سبق يتضح أنه ليس هناك فرق بين المعنى اللغوي وما هو مستخدم في الحديث والفقه من أن الناض هو الدرهم أو الدينار بعد أن كان متاعاً وتحول إلى نقد بالبيع.

(١) ابن الأثير : مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد : النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م ط١ ج ٥ ص ٧٢.

(٢) ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد (الحفيد) : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ج ١ ص ٣٦٦.

(٣) ابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد ت ٦٣٠هـ وابن قدامة، شمس الدين عبدالرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد المقدسي ت ٦٨٢هـ، المغني والشرح الكبير، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م ج ٥ ص ١٧٠.

٢/١ التنضيض الحكمي:

أما مصطلح **التنضيض الحكمي** والذي يستخدم الآن، فلم يرد في كتب الفقه المالي أو غيرها من كتب التراث؛ حيث كان يستخدم مصطلح التقويم ليؤدي المعنى المراد من التنضيض الحكمي، أورد أبو عبيد: (حدثنا كثير بن هشام عن جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران قال: إذا حلت عليك الزكاة فانظر ما كان عندك من نقد أو عرض للبيع **فقومه** قيمة النقد - وفي مكان آخر يذكر - يقوم الرجل متاعه إذا كان للتجارة إذا حلت عليه الزكاة فيزيكه مع ماله... وبهذا كان يأخذ سفيان بن سعيد وأهل العراق في تقويم متاع التجارة وضمه إلى سائر المال)^(١).

ويقول ابن قدامة: (وعن أحمد رواية أخرى أن الشركة والمضاربة تجوز بالعروض وتجعل **قيمتها** وقت العقد رأس المال... ويرجع كل واحد منهما عند المفاصلة ب**قيمة** ما له عند العقد)^(٢).

فالذي يُقَوِّم هو المتاع - عروض التجارة - الذي لم يتم بيعه أي لم ينض بعد، وعلى ذلك **فالتقويم** هو المرادف - بل هو الأصل - للتنضيض الحكمي، أي ما يساويه العرض في تاريخ التقويم من النقد. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يشيع في الأوساط المحاسبية وغيرها استخدام مصطلح **التقويم** مرة بالواو ومرة بالياء (التقييم)، وبالرجوع إلى كتب اللغة نجد ابن منظور يقول: (قَوِّم السلعة واستقامها: قَدَّرها... والقيمة: واحدة القيم وأصله الواو؛ لأنه يقوم مقام الشيء والقيمة ثمن الشيء بالتقويم)^(٣)؛ وسوف نتعرض للتقويم بشيء من التفصيل في البند رقم ٢ ص ١٣.

ولقد استخدمت هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية

(١) أبو عبيد، القاسم بن سلام: كتاب الأموال تحقيق وتعليق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م ص ٥٢١ وما بعدها.

(٢) ابن قدامة: المغني والشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٥ ص ١٢٥ من المغني.

(٣) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج ١١ ص ٣٥٧.

الإسلامية^(١) مصطلح **التنضيض الحكمي** بمعنى التقويم فذكرت في الفقرة رقم ٩٥ من بيان مفاهيم المحاسبة المالية ما يلي :

التنضيض الحكمي (أي التقويم) للاستثمارات في نهاية الفترة المحاسبية يتطلب إخضاع القيمة النقدية المتوقع تحقيقها للاستثمارات القائمة في نهاية الفترة المحاسبية لقياس المحاسبي التنضيض الحكمي (أي التقويم) لتلك الاستثمارات شريطة أن ينتج عنها معلومات موثوق بها وقابلة للمقارنة^(٢).

وهكذا يتضح أن مصطلح **التنضيض الحكمي** من المصطلحات التي تم تركيبها في الآونة الأخيرة؛ كي تدل على معنى له مصطلح مستقر ومتداول قديماً وحديثاً وهو التقويم، ولقد كان المكان الأكثر استعمالاً لمصطلح التنضيض الحكمي فيما لو كان له استخدام عند العرب هو فقه الزكاة والشركات ؛ حيث لم يرد هذا المصطلح في أي من كتب المذاهب المعروفة فضلاً عن كتب اللغة الأكثر انتشاراً، والأولى هو الرجوع إلى استخدام مصطلح **التقويم**، غير أن الباحث سيضطر إلى استخدام مصطلح **التنضيض الحكمي**، حيث أن هذا هو ما تم تكليفه بالكتابة حوله.

٣/١ : أهمية التنضيض الحكمي

على الرغم من وضوح أهمية التنضيض الحكمي (التقويم) لدى هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية^(٣) سواء في عملية القياس

(١) أنشئت هذه الهيئة نتيجة دراسات وأبحاث كانت تهدف لإعداد معايير المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية وكان من نتيجة هذه الدراسات إنشاء هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية وتم تسجيلها في دولة البحرين بتاريخ ١٢/٩/١٤١١هـ الموافق ٢٧/٣/١٩٩١م وقد قامت الهيئة منذ إنشائها بسلسلة من الدراسات تمخض عنها صدور بيان مفاهيم المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية في عام ١٤١٤هـ/١٩٩٣م وصدر بعض معايير المحاسبة في تواريخ لاحقة، أنظر مركز صالح عبدالله كامل للإقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية : سلسلة الدراسات والبحوث رقم (٧) معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، القاهرة ١٤١٩هـ ص ٣٩ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ص ٦٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٩ .

المحاسبى، أو تحقيق العدل في توزيع نتائج الاستثمار من ربح أو خسارة، بين أصحاب حسابات الاستثمار (المستثمرين أرباب الأموال) وأصحاب حقوق الملكية، ويمثلهم المصرف بصفته مضارباً، وكذلك تحقيق العدل في توزيع نتائج الاستثمار من ربح أو خسارة، بين أصحاب حسابات الاستثمار أنفسهم، فإن الهيئة قررت عدم الأخذ بمفهوم التضيض الحكمي في الوقت الحاضر، لعدم توافر سبل تنفيذه على نحو يبريء الذمم^(١) ولكنها أوضحت أنه يمكن الأخذ به اختياراً لإنتاج معلومات إضافية تساعد صاحب حساب الاستثمار الحالي، أو المرتقب على اتخاذ القرارات الخاصة بعلاقته الحالية أو المرتقبة مع المصرف^(٢).

ولعل مما يؤكد أهمية التضيض الحكمي أن حقوق أصحاب المصرف (حقوق الملكية) والمتمثلة في رأس المال والاحتياطيات تتصف بالاستقرار، في حين أن حسابات الاستثمار المطلقة - المبالغ النقدية التي يتسلمها المصرف من أصحابها لاستثمارها في قنوات الاستثمار التي يراها المصرف دون قيد أو شرط من أربابها (مضاربة مطلقة) - تختلف مواعيد استحقاقها، فضلاً عن وقوع السحب منها في أوقات مختلفة على مدار العام، الأمر الذي يجعلها لا تتصف بالاستقرار وهو ما يترتب عليه حرمان أصحاب بعض هذه الاستثمارات من نصيبها في الأرباح الكامنة فيها، أو يعفيهم من تحمل نصيبهم في الخسائر التي قد تكون كامنة في هذه الاستثمارات، وذلك إذا تم قياس هذه الاستثمارات بالتكلفة التاريخية وتم سحب هذه الاستثمارات قبل الظهور الفعلي (التضيض) لهذه الأرباح أو الخسائر، وهو ما يترتب عليه تحويل هذه الأرباح أو الخسائر إلى حقوق أصحاب المصرف، وإلى أصحاب الحسابات الاستثمارية التي بقيت إلى ما بعد الظهور الفعلي لهذه الأرباح والخسائر، كل ذلك إذا تم قياس الاستثمارات **بالتكلفة التاريخية**. ويشير

(١) المرجع السابق، الفقرة رقم ٩٦ ص ٧٠.

(٢) نفسه، فقرة رقم ٩٧ ص ٧٠.

الباحث في هذا الصدد إلى أن مصطلح **تكلفة** يستخدم للدلالة على ثمن الشيء وما يلحق به، وكذلك على نفقة إنتاجه رغم عدم دقة ذلك وبعده عن المعنى اللغوي، **فالتكلفة**: تحمل الشيء بمشقة وعلى خلاف العادة، وكلفه تكليفاً أمره بما يشق عليه^(١)، ويقول الزبيدي: (إن جمع التكلفة تكاليف ويجوز أن يكون من الجمع الذي لا واحد له، ويجوز أن تكون التكاليف جمع التكليف)^(٢).

ويقول علماء الأصول: (الحكم الشرعي: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين)^(٣) ويوضح البدخشي المكلف بقوله: (والمراد بالمكلف من قام بالتكليف وهو الإلزام)^(٤) ولكن البستاني يذكر أن: (الكلفة تطلق عند العامة على ثمن الشيء مع ما يلحق به من المصاريف ويبنون منها فعلاً ويقولون كلفه كذا)^(٥)، ولقد أقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة ذلك؛ حيث جاء في المعجم الوسيط: (وتقول العامة: كلف الأمر أو الشيء كذا من الجهد أو المال: أنفقه في سبيل تحصيله... والتكلفة ما ينفق على صنع الشيء أو عمله (محدثة)^(٦).

ويتضح من كل ما تقدم أن المعنى الذي يشيع الآن استخدامه لمصطلح التكلفة هو من وضع العامة وليس فصيحاً، والكلمة العربية الصحيحة التي تؤدي معنى كلمة تكلفة هي **النفقة**. ونعود مرة أخرى إلى توضيح الغبن الذي يقع نتيجة لتقويم **الاستثمارات** بالتكلفة التاريخية وهو ما يسير عليه العمل في المصارف والشركات.

(١) ابن دريد، محمد بن الحسن: جمهرة اللغة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، ١٣٤٥هـ، ج ٣ ص ١٥٧

(٢) الزبيدي، محمد مرتضي الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، دار صادر / بيروت ١٩٦٦ ج ٦ ص ٢٣٨.

(٣) مدكور، محمد سلام: مباحث الحكم عند الأصوليين، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٨٤هـ ١٩٦٤م ص ٥٦.

(٤) البدخشي، محمد بن الحسن: شرح منهاج الوصول في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م ج ١ ص ٤٥.

(٥) البستاني، بطرس: محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت ١٨٧٠م ج ٢ ص ٨٢٣.

(٦) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، القاهرة ١٩٦٠، ج ٢ ص ٨٠١.

فمن المعلوم أن نتائج الاستثمار من ربح أو خسارة لا تنشأ في لحظة واحدة، وإنما تنشأ تلك النتائج خلال فترة الاستثمار، وبالتالي فلو لم يتم تطبيق مفهوم **التضيض الحكمي** فإن نتائج الاستثمار من ربح أو خسارة يتم إثباتها فقط في الفترة المالية التي تم فيها تصفية هذه الاستثمارات، ويؤدي ذلك إلى حرمان أصحاب الحسابات التي شاركت في تمويل الاستثمار والذين قاموا بسحبها كلياً أو جزئياً قبل تاريخ تصفيته من أرباحه، أو إعفائهم من خسائره التي نشأت قبل تاريخ التصفية وقبل تاريخ سحب هذه الحسابات. ومن أجل ذلك تحفظ^(١) بعض أعضاء مجلس معايير المحاسبة - أحد التنظيمات المنبثقة عن هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية - على الفقرة رقم ٩٦، التي لا توجب تطبيق التضيض الحكمي في موجودات المصرف في الوقت الحاضر على أساس القيمة النقدية المتوقع تحقيقها، وذلك لأن العدل التام والحفاظ على رعاية حقوق المستثمرين وحقوق المضارب - المصرف - يتطلب الأخذ بالقيمة النقدية المتوقع تحقيقها، وذلك بطريقة تقويمها، كما أن الأخذ بالتكلفة التاريخية قد يفضي إلى ظلم المستثمر في حال زيادة قيمة العين عن تكلفتها التاريخية، كما قد يفضي إلى ظلم المضارب - المصرف - في حال نقص قيمة العين عن تكلفتها التاريخية، وفي نفس الأمر قد يفضي إلى ظلم المستثمر الباقي بعد التضيض إذا كان التضيض مبنياً على التكلفة التاريخية في حال كونها أعلى من القيمة السوقية للعين، والقول بصعوبة الأخذ بالقيمة السوقية لا يبرر إثثار غيرها عليها.

في حين رأى الأغلبية أن مفهوم التضيض الحكمي بالرغم من أنه جدير بالأخذ به في جميع الاستثمارات التي فيها حق لأصحاب حسابات الاستثمار؛ لأن طبيعة هذه الحسابات لدى المصارف تقوم على أساس السحب والإيداع خلال فترات قد لا تتزامن مع التضيض الفعلي، إلا أنهم

(١) مركز صالح عبدالله كامل : مرجع سابق، فقرة ١٣٥ ص ٨٣ وما بعدها

رأوا عدم الأخذ به في الوقت الحاضر، لعدم توافر سبل تنفيذها على نحو يبرئ الذمم، ولكنهم مع ذلك تركوا للمصارف حرية الأخذ به اختياراً لإنتاج معلومات إضافية تساعد صاحب حساب الاستثمار الحالي أو المرتقب على اتخاذ القرارات الخاصة بعلاقاته الحالية أو المرتقبة مع المصرف، بناءً على معلومات تلائم طبيعة هذه القرارات، على أن يراعى في تطبيق التضيض الحكمي المبادئ العامة التي وضعها المجلس والإفصاح عنها، والتي تتلخص فيما يلي :

[يتطلب إخضاع القيمة النقدية المتوقع تحقيقها للاستثمارات القائمة في نهاية الفترة المحاسبية للقياس المحاسبي التضيض الحكمي (أي التقييم) لتلك الاستثمارات ، شريطة أن ينتج عنه معلومات موثوق بها وقابلة للمقارنة، ومن أجل أن تكون المعلومات الناتجة عن التضيض الحكمي موثوقاً بها وقابلة للمقارنة يتعين على إدارة المصرف أن تلتزم بجميع المبادئ العامة التالية:

(أ) الاعتماد - إلى المدى المتوفر - على المؤشرات الخارجية - إذا توافرت - لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها من الاستثمار مثل أسعار السوق.

(ب) استخدام جميع المعلومات المتاحة ذات العلاقة بالاستثمار عند تقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها، بما في ذلك السالب والموجب منها .

(ج) استخدام طرق منطقية ملائمة لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها .

(د) الثبات في استخدام طرق التضيض الحكمي لأنواع الاستثمارات المماثلة بين الفترات المحاسبية المختلفة .

(هـ) الاعتماد - إلى المدى المناسب - على أصحاب الخبرة لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها.

(و) الحيطة والحذر في التقدير، وذلك عن طريق الالتزام بالموضوعية والحياد في اختيار القيمة النقدية المتوقع تحقيقها] (١).

(١) المرجع السابق فقرة رقم ٩٥ ص ٦٩ وما بعدها .

ويلاحظ على هذه المبادئ ما يلي :

١ - أنها لم تقدم الحل العملي للمصارف كي تستخدم التنضيض الحكمي، واكتفت بذكر مبادئ عامة، وألفاظ يمكن الاختلاف على مدلولها مثل (طرق منطقية ملائمة) الواردة في الفقرة ج.

٢ - لم تعتمد على ما ورد في الفقه من أحكام فيما يتعلق بالتنضيض الحكمي (التقويم)، حيث تختلف البنود التي قد يتكون منها الاستثمار في إخضاعها للتنضيض أو عدم إخضاعها، كما سنرى بعد قليل، ولكن **ما هو التقويم؟** وكيف يمكن التوصل إليه سواء في الفكر المحاسبي أو الفقه الإسلامي؟ هذا ما سوف نوضحه في المبحث التالي :

٢- التقويم :

يقول صاحب مجمل اللغة : (قومت الشيء تقويماً : وأصل القيمة الواو، وهو ما يقوم من ثمنه مقامه، وأهل مكة يقولون استقمت المتاع أي قومه) (١). ويقول ابن منظور : (القيمة : ثمن الشيء بالتقويم) (٢).

ويقول الفيروز أبادي : (القيمة بالكسر: واحدة القيم، قومت السلعة واستقمته ثمنته .. وقومته عدلته) (٣) ويذكر ذلك أيضاً الحميري (٤) أما التهانوي فيذكر : (القيمة: ما قُومَ به مقومٌ، والثمن قد يكون مساوياً للقيمة، وقد يكون زائداً عنه، وقد يكون ناقصاً عنه، والحاصل أن ما يقدره العاقدان بكونه عوضاً للمبيع في عقد البيع يسمى **ثمناً**، وما قدره أهل السوق

(١) ابن زكريا، أحمد بن فارس : مجمل اللغة، تحقيق زهير عبدالمحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ج ٣ ص ٧٢٨.

(٢) ابن منظور : لسان العرب، مرجع سابق، ج ١١ ص ٣٥٧.

(٣) الفيروز أبادي : القاموس المحيط، مرجع سابق، ج ٣ ص ١٦٨.

(٤) الحميري، نشوان بن سعيد : شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق حسين عبدالله العمري وآخرين، دار الفكر، دمشق ١٩٩٩ ج ٨ ص ٥٦٨.

وقدروه فيما بينهم وروَّجوه في معاملاتهم يسمى **قيمة**(١).

ويتفق أحد الفقهاء المعاصرين مع الرأي السابق حيث يذكر : **(الثمن لا يتحقق إلا في عقد ، فهو ما يتراضى عليه المتبايعان، سواء أكان أكثر من القيمة أو أقل أو مساوياً - هكذا - ، وقيمة الشيء هي ما يساويه بين الناس)**(٢).

وتؤكد الموسوعة الفقهية الصادرة في الكويت المعاني السابقة للثمن والقيمة؛ حيث جاء فيها : **(الثمن هو ما يبذله المشتري من عوض للحصول على المبيع ... والثمن غير القيمة؛ لأن القيمة هي ما يساويه الشيء في تقويم المقومين (أهل الخبرة)، أما الثمن فهو كل ما يتراضى عليه المتعاقدان، سواء كان أكثر من القيمة أو أقل منها أو مثلها ... فالقيمة هي الثمن الحقيقي للشيء، أما الثمن المتراضى عليه فهو الثمن المسمى، والسعر هو الثمن المقدر للسلعة)**(٣).

والمعاني السابقة نفسها جاءت في مجلة الأحكام حيث جاء في المادة (١٥٣) من المجلة أن : **(الثمن المسمى هو الثمن الذي يسميه ويعينه العاقدان وقت البيع بالتراضي، سواء كان مطابقاً للقيمة الحقيقية، أو ناقصاً عنها، أو زائداً عليها.. وجاء في المادة (١٥٤) أن القيمة هي الثمن الحقيقي للشيء وكذلك ثمن المثل)**(٤).

وأيضاً هو ما ذكره ابن عابدين حيث عقد مطلباً لبيان الفرق بين القيمة والثمن حيث قال : **(والفرق بين الثمن والقيمة أن الثمن ما تراضى عليه**

(١) التهانوي ، محمد علي : موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق على دحروج، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٦ ط١ ج ١ ص ٥٤٠.

(٢) الزحيلي، وهبة : الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق ١٤٠٤هـ / ١٩٨٧م ط١ ج ٤ ص ٤٠٢.

(٣) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية : الموسوعة الفقهية، الكويت، ط١ ج ٩ ص ٢٦ وما بعدها .

(٤) حيدر، علي : درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب فهمي الحسيني، دار الجيل، بيروت ١٤١١هـ - ١٩٩١م ط١، ج ١ ص ١٢٤، وما بعدها.

المتعاقدان سواء زاد على القيمة أو نقص، والقيمة ما قوم به الشيء بمنزلة المعيار من غير زيادة ولا نقصان^(١).

وإن كان ابن قيم الجوزية يرى أن : (الثلث هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال ... وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة)^(٢).

وهو بذلك يتحدث عن الذهب والفضة باعتبار أنهما بأصل خلقتهما ثمناً للأشياء، ولذلك يجمع الفقهاء على أن الثلث إذا أطلق إنما يراد به الذهب والفضة (الدراهم والدنانير).

والقيمة في رأي الفقهاء يتوصل إليها بالظن والاجتهاد، يقول ابن قدامة في المغصوب الذي تلف في يد الغاصب : (ينظر فإن كان مما تتماثل أجزاءه وتتفاوت صفاته كالحبوب والأدهان وجب مثله، لأن المثل أقرب إليه من القيمة، وهو مماثل له من طريق الصورة والمشاهدة والمعنى، والقيمة مماثلة من طريق الظن والاجتهاد)^(٣).

أما السرخسي فإنه يعرف القيمة على أنها المثل القاصر للشيء المقوم؛ لأنها لا تتضمن إلا المالية فقط حيث يذكر في معرض حديثه عن هلاك الشيء المغصوب في يد الغاصب أنواع الملك فيقول : (ثم الملك نوعان كامل وقاصر، فالكامل هو المثل صورة ومعنى، والقاصر هو المثل معنى أي في صفة المالية، فيكون الواجب عليه هو المثل التام إلا إذا عجز عن ذلك فحينئذ يكون المثل القاصر خلفاً عن المثل التام في كونه واجبا عليه .. ولأن المقصود هو الجبران وذلك في المثل أتم؛ لأن فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان إيجاد المثل أعدل إلا إذا تعذر ذلك بالانقطاع من

(١) ابن عابدين، محمد أمين : حاشية رد المحتار، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ط٢، ج٤ ص ٥٧٥.

(٢) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر : أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه عبدالرؤوف سعد، دار الجبل، بيروت بدون تاريخ، ج٢ ص ١٥٦.

(٣) ابن قدامة : المغني والشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢٧٥ (من المغني).

أيدي الناس فحينئذ يصار إلى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة^(١).
ويقول الخطاب إن (القيم أمور متوهمة وإنما يحققها البيع)^(٢) وفي
الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة - رضي الله عنه -
عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : (من أعتق شقصا - الشقص
النصيب كما ذكره المحقق في الهامش - له في عبد فخلاصه في ماله إن
كان له مال، فإن لم يكن له مال، استسعى العبد غير مشقوق عليه، وزاد في
رواية أخرى - إن لم يكن له مال فُوم عليه العبد قيمة عدل، ثم يستسعى في
نصيب الذي لم يعتق غير مشقوق عليه)^(٣).

فما معنى **قيمة عدل** الواردة في حديث الرسول، صلوات الله وسلامه
عليه؟ يقول المواق في معرض كلامه عن التاجر المدير الذي حال عليه الحول
وعنده عروض تجارة : (يقوم المدير عروضه **قيمة عدل** بما تساوي حين
تقويمها، لا ينظر إلى شرائها وإنما ينظر إلى قيمتها على البيع المعروف دون
بيع الضرورة؛ لأن ذلك هو الذي يملك في ذلك الوقت والمراعى في الأموال
والنصب حين الزكاة دون ما قبل ذلك وما بعده)^(٤).

ومعنى القيمة العادلة هنا هو ما تساويه السلعة في السوق بين بائع
ومشتري، لديهما معرفة كاملة بحالة المبيع وبظروف السوق، وليس هناك
ضغط على أحدهما حتى يبيع بأقل أو يشتري بأزيد من القيمة، وهذا ما
يجعل القيمة عادلة، لأنها حققت للجميع الرضا والقبول، وليست هناك
ضرورة ألجأت أحدهما إلى اتخاذ قراره بالبيع أو الشراء .
وننتقل الآن لتوضيح كيف يتم التقويم في الفكر المحاسبي.

(١) السرخسي، شمس الدين محمد بن محمد بن أبي سهل : المبسوط، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ط٢ ج ١١ ص ٥٠.
(٢) الخطاب، محمد بن محمد بن عبدالرحمن : مواهب الجليل شرح مختصر خليل وبهامشه : التاج والأكيل
لمختصر خليل لأبي عبدالله بن يوسف الشهير بالمواق، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا، بدون، ج ٢ ص ٢٢١.
(٣) مسلم بن الحجاج : صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون
ج ٢ ص ١١٤٠ حديث رقم ١٥٠٣.
(٤) المواق : التاج والاكليل على هامش مواهب الجليل، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٢٣.

١/٢ التقويم في الفكر المحاسبي :

تلجأ المنشأة^(١) إلى التقويم لقياس وتحديد الربح الذي يخص الفترة المالية التي تقوم بإعداد الحسابات الختامية لها، فضلا عن إعداد القائمة التي تعبر عن حقيقة ما تملكه المنشأة، والالتزامات التي عليها في تاريخ إعداد هذه القوائم، والقائمة الأخيرة تسمى قائمة المركز المالي أو الميزانية، وفي هذا الصدد يشير الباحث إلى أن كلمة ميزانية لم ترد في كلام العرب ولا في استخداماتهم، فعلى كثرة ما أوردته المعاجم العربية القديمة للفعل وزن من اشتقاقات فلن تجد من بينها كلمة ميزانية، وعند عرض ترجمة المصطلح الفرنسي Bilan وهو يقابل بالإنجليزية Balance Sheet على مجمع اللغة العربية بالقاهرة في ١٨/١٢/١٩٤٤م وكان مقترحا لترجمته كلمة ميزانية، طلب أحد أعضائه ترجمته بكلمة ميزان، وطلب عضو آخر ترجمة المصطلح بكلمة موازنة، فرد مقدم الترجمة المقترحة (أن كلمة ميزانية درجت على الألسن واستعملت في كل المعاملات التجارية وفي القوانين والصحف، ولذلك أقترح إبقاءها بدلا من إقحام لفظ جديد، فوافق المجمع على ذلك)^(٢).

ويرى الباحث أن أعضاء المجمع لم يناقشوا كلمة ميزانية من الناحية اللغوية، وذلك لأن المجمع كان قد سبق وأقر في دورته الثانية في الجلسة الأولى بتاريخ ١٨/٢/١٩٣٥م قياسية المصدر الصناعي - المنتهي بياء مشددة وتاء التأنيث - للتعبير عن المعاني العلمية الدقيقة^(٣).

كما أن التحديد الذي أورده المجمع في معجمه الوسيط للميزانية غير دقيق؛ حيث جاء فيه (الميزانية سجل تعادل فيه موارد الدولة أو المنشأة أو الشركة ومصروفاتها)^(٤).

(١) سوف يستخدم الباحث مصطلح منشأة ويقصد به كل تنظيم يهدف إلى الربح بغض النظر عن شكله النظامي أو القانوني.

(٢) مجمع اللغة العربية : محاضر الجلسات، الدورة رقم ١١، القاهرة ١٩٧٠م ص ٥٥.

(٣) مجمع اللغة العربية : محاضر الجلسات، الدورة الثانية، القاهرة ١٩٣٧ ص ٨.

(٤) مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط، ج ٢ مادة وزن.

فالمعنى الذي جاء في المعجم الوسيط وإن كان يصدق على تقدير إيرادات ومصروفات الدولة (ميزانية الدولة)، إلا أنه لا يصدق على ميزانية المنشأة أو الشركة، ويقترح الباحث أن يكون التعريف: الميزانية سجل يظهر ممتلكات والتزامات المنشأة موضحا قيمتها وطبيعتها في تاريخ محدد. وسوف يستعرض الباحث باختصار أهم ملامح قواعد التقويم في :

❖ أكبر تجمع اقتصادي وهو مجموعة دول الاتحاد الأوروبي.

❖ بعض ملامح التقويم في الولايات المتحدة الأمريكية.

❖ نماذج من قواعد التقويم في المملكة العربية السعودية.

١/١/٢ بعض قواعد التقويم في دول الاتحاد الأوروبي^(١):

تضمن الفصل السابع من التعليمات الرابعة الصادرة عن مجلس دول الاتحاد الأوروبي قواعد التقويم حيث قضت المادة رقم (٣١) بما يأتي^(٢) :

(١) تكفل الدول الأعضاء تطبيق القواعد العامة التالية من أجل تقويم

(١) تم توقيع اتفاقية التعاون الاقتصادي بين عدد من دول أوروبا الغربية في روما في ١٥/٣/١٩٥٧ وهو ما يعرف بـ European Economic Community EEC والذي كان من أهم أهدافها خلق سوق أوروبية مشتركة European Common Market وهو الاسم الذي شاع في الترجمة العربية لفترة من الزمن والذي حل محله الآن دول الاتحاد الأوروبي وأصبح يضم أكثر من ١٥ دولة أوروبية ويضم عدة تنظيمات لها سلطة إصدار تعليمات تقوم الدول الأعضاء بموجبها بتعديل قوانينها لإحداث التناسق فيما بين منشآتها، ولقد صدر عن مؤسسات الاتحاد الأوروبي كثير من التعليمات منها التعليمات الرابعة الخاصة بالشركات في ٢٥/٧/١٩٧٨م The EEC fourth directive on company law of July 25/1978 ولقد قامت الدول الأعضاء في الاتحاد وعلى رأسها ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وإيطاليا وغيرها بتغيير قوانينها كي تتضمن ما ورد بهذه التعليمات، ولقد قام الباحث بدراسة هذه التعليمات وما قامت به الدول الأعضاء من تغييرات في قوانين الشركات الخاصة بها في بحثين منشورين الأول بعنوان : (القوائم المالية للشركات في دول السوق الأوروبية المشتركة، عرض وتحليل للتعليمات : رقم (٤) الخاصة بختام السنة الصادر عن السوق الأوروبية المشتركة، المجلة العلمية لتجارة الأزهر ١٩٨٥، والثاني بعنوان : دور التعليمات الرابعة والخاصة بالشركات في أحداث التناسق في تصوير الحسابات الختامية والميزانية في دول السوق الأوروبية المشتركة، المجلة العلمية للاقتصاد والتجارة لكلية التجارة - جامعة عين شمس، العدد الأول ١٩٩٠.

(٢) المرجع السابق، وسيلتزم الباحث بالأرقام والحروف التي وردت، بالتعليمات مع ترجمتها .

البنود الواردة في ختام السنة (يتكون ختام السنة من الميزانية وحساب الأرباح والخسائر والملحق المتعلق بختام السنة وتشكل هذه الوثائق وحدة واحدة - فقرة رقم (١) من المادة رقم (٢) من التعليمات الرابعة).

وأن يكون ذلك في إطار:

(أ) استمرار نشاط المشروع.

(ب) وجوب الاستمرار في تطبيق طرق التقويم المستخدمة.

(ج) يجب مراعاة مبدأ الحيطة والحذر في كل الأحوال، وهذا يعنى بصفة خاصة:

(أ أ) إثبات الأرباح التي تحققت فقط حتى تاريخ الميزانية

(ب ب) يجب الأخذ في الاعتبار جميع المخاطر المتوقعة والخسائر

المحتملة التي نشأت أثناء السنة المالية أو أي سنة سابقة

وذلك عندما تعرف هذه المخاطر أو الخسائر في الوقت

بين تاريخ الميزانية واليوم الذي صورت فيه.

(ج ج) تخفيض قيمة الأصول الثابتة (الاستهلاك) يلزم أخذه في

الاعتبار بغض النظر عما إذا كانت السنة المالية منتهية

بأرباح أو خسائر.

(د) إيرادات ومصروفات السنة المالية التي تظهر في ختام السنة،

يجب أن تؤخذ في الاعتبار دون النظر إلى وقت الإنفاق أو وقت

قبض الإيرادات.

(هـ) يجب تقويم بنود الأصول والخصوم كل بند على حدة.

(٢) يجوز في حالات استثنائية عدم تطبيق هذه القواعد العامة، وفي هذه

الحالة يلزم توضيح ذلك في الملحق وبيان أسباب ذلك تفصيلاً مع ذكر أثر

ذلك على ثروة المشروع والهيكل التمويلي والطاقة الكسبية بطريقة مستقلة.

وعلى الرغم من تفضيل التعليمات في المادة رقم (٣٢) اتخاذ تكلفة

الإنتاج أو تكلفة الاقتناء (التكلفة التاريخية) كأساس لتقويم بنود الأصول

الثابتة في ختام السنة، إلا أنها تركت المجال لكل دولة من الدول الأعضاء أن توضح أنها سوف تتخلى عن تطبيق المبدأ المنصوص عليه في المادة (٣٢) وهو التكلفة التاريخية وتستخدم قواعد أخرى ذكرتها المادة رقم (٣٣) وهي :

(١) تقويم الأصول الثابتة والمخزون بقيمة إعادة الاقتناء.

(٢) طرق أخرى لحساب التضخم.

(٣) تقويم جديد للأصول المادية والمالية.

وفي حالة استخدام أي من الطرق المذكورة والتخلي عن التكلفة التاريخية ألزمت المادة (٣٣) الشركات بالآتي :

❖ تكوين احتياطي بالفرق بين التكلفة التاريخية والطريقة المستخدمة وإثباته في الميزانية .

❖ توضيح تطور هذا الاحتياطي فضلاً عن بيان الطريقة المستخدمة في التقويم وذلك في الملحق.

❖ توضيح التكلفة التاريخية لكل بند من بنود الميزانية باستثناء - المخزون - سواء في الميزانية ذاتها أو في الملحق.

أما المادة (٣٤) فلقد تحدثت عن مصروفات التأسيس (وهي المصروفات التي يتكبدها المؤسسون منذ لحظة التفكير في المشروع إلى أن يصدر قرار بتأسيسه)، وأنها يمكن أن تظهر ضمن الأصول في الميزانية، ولكن لا بد من استهلاكها على خمس سنوات كحد أقصى، وفي فترة استهلاكها يتمتع على الشركات توزيع أرباح حتى يتم استهلاكها بالكامل.

أما المادة رقم (٣٥) فلقد ألزمت الشركات بتقويم مفردات الأصول الثابتة (وهي الأصول التي تمتلكها المنشأة وتستخدمها في توليد الربح لفترة تزيد عن سنة مالية ولا تمتلكها بنية إعادة بيعها وهي ما يطلق عليها في الفقه **عروض قنية**) طبقاً لتكلفة الإنتاج - إذا ما كان الأصل الثابت قد تم إنتاجه في الشركة - أو تكلفة الاقتناء، وهو ما يطلق عليه في العرف

المحاسبي التكلفة التاريخية للأصل .

أما الأصول المتداولة (باستثناء النقدية هي الأصول التي يتم تحويلها إلى نقدية في خلال عام ويطلق عليها في الفقه عروض تجارة) فلقد قضت المادة رقم (٢٩) بتقويم عناصر الأصول المتداولة بتكلفة الإنتاج أو تكلفة الاقتناء، ويلزم تكوين مخصصات تعديل القيمة - يتم تكوين المخصص بتخفيض الأرباح بقيمة المخصص، ومن أجل ذلك يعرف المخصص في الفكر المحاسبي بأنه عبء على الربح أي لا يمكن الوصول إلى صافي الربح، إلا بعد أخذ المخصص في الحسبان - لعناصر الأصول المتداولة لكي تثبت هذه الأصول بسعر السوق الأقل - وهو ما يعرف في الأدب المحاسبي بإثبات الأصول المتداولة بالتكلفة أو السوق أيهما أقل - .

ويتضح مما تقدم أن التعليمات الرابعة والتي انتقلت إلى جميع قوانين الشركات في الدول الأعضاء تضمنت طرقاً عديدة للتقويم، يمكن الأخذ بأي منها غير أن التكلفة التاريخية هي الأساس، وبالتالي فعند أخذ أثر الوقت على القيمة في الحسبان واتباع أساليب أخرى في التقويم فلا بد من توضيح ذلك في الملحق، وإذا نجم عن طرق التقويم الأخرى زيادة في الأرباح فإنها لا توزع وإنما تُعلَى على حساب احتياطي التقويم .

٢/١/٢ بعض قواعد التقويم في الولايات المتحدة الأمريكية:

توجد في الولايات المتحدة كثير من قواعد التقويم، لعل أشهرها ثلاثة مدخل لتقدير قيمة الأصول وهي :

❖ مدخل التكلفة The Cost approach

❖ مدخل السوق The Market approach

❖ مدخل الدخل The Income approach

١/٢/١/٢ يتفق مدخل التكلفة مع ما سبق توضيحه في البند ١/١/٢

٢/٢/١/٢ أما مدخل السوق :

ويطلق عليه أحيانا The fair market Value أي القيمة السوقية العادلة

فلعل أشهر تعريف له ما وضعته هيئة الإيرادات الداخلية الأمريكية في مارس ١٩٥٩م بأنه : (السعر الذي يجعل الملكية تتبدل بين مشتر راغب في الشراء وبائع راغب في البيع حينما لا يكون الأول مكرهاً - هكذا - على الشراء، ولا يكون الثاني مكرهاً على البيع، وأن يكون لدى كل من الطرفين معرفة معقولة بالحقائق المرتبطة بالعملية)^(١).

ولعلنا هنا نتذكر قول المواق بأن التاجر المدير عند تقديره لوعاء الزكاة عليه تقويم عروضه قيمة عدل بأن ينظر إلى قيمتها على البيع المعروف دون بيع الضرورة.

والقيمة السوقية عرفتها لجنة معايير التقويم الدولية (IVSC) في المعيار الثالث الخاص بتقويم الأصول لأغراض إعداد القوائم المالية والحسابات المرتبطة بها كما يلي :

Market value is defined as:

The estimated amount for which an asset should exchange on the date of valuation between a willing buyer and a willing seller in an arms length transaction after proper marketing wherein the parties had each acted knowledgeably , prudently , and without compulsion.^(٢)

ويعني ذلك أن القيمة السوقية هي مبلغ تقديري يكون في مقابلة تبادل أصل في تاريخ التقويم بين مشتر وبائع راغبين في عقد صفقة، وفي ظل سوق محايد بحيث يتوافر لكل منهما المعلومات الكافية وله مطلق الحرية وبدون وجود إكراه على أي منهما لتنفيذ الصفقة.

٣/٢/١/٢ وفيما يتعلق بمدخل الدخل :

فإنه يعتمد على أن قيمة الأصل تعادل القيمة الحالية الصافية لما سوف

(١) حماد، طارق عبدالعال : التقييم - هكذا - الدار الجامعية، الإسكندرية ٢٠٠٠م ص ٢١.

(٢) المرجع السابق ص ٢٢.

يحققه هذا الأصل في المستقبل^(١)، أي ما سوف يعود على مالك هذا الأصل من جراء امتلاكه، ونظرا لتحقق الدخل في المستقبل فإن هذا المدخل يعتمد على استخراج القيمة الحالية لهذا الدخل الآن بمعدل خصم، فإذا فرض وكان مجموع الدخل المستقبلي لأصل ما سوف يظل خمس سنوات يولد دخلا يبلغ (١٢٣٠٠) ريال فما هي القيمة الحالية لهذا المبلغ الآن ؟

يقوم هذا المدخل على احتساب صافي الدخل في كل عام على أساس عامل خصم وبفرض أن معدل الخصم ١٠٪ فيكون عامل خصم السنة الأولى = $1 \div (1 + 0.1)$ وعامل خصم السنة الثانية = $1 \div (1 + 0.1)^2$ وعامل خصم السنة الثالثة = $1 \div (1 + 0.1)^3$ وهكذا .

وتكون قيمة الأصل هي مجموع صافي الدخل في الأعوام الخمسة كما هو موضح في الجداول الثلاثة كما يلي :

الجدول الأول يوضح الدخل المتوقع الحصول عليه من الأصل في كل عام من الأعوام الخمسة .

الجدول الثاني يوضح عامل الخصم في كل عام من الأعوام الخمسة .

الجدول الثالث يوضح صافي الدخل في كل سنة وبالتالي القيمة الحالية للأصل .

الجدول الثالث (القيمة الحالية)				الجدول الثاني (عامل الخصم)			الجدول الأول	
القيمة الحالية	عامل الخصم	الدخل	العام	العامل	صيغة الخصم	العام	الدخل	العام
١٧٢٧,١	٠,٩٠٩	١٩٠٠	١	٠,٩٠٩	$1 \div (1 + 0.1)$	١	١٩٠٠	١
١٦٩٣,٣	٠,٨٢٦	٢٠٥٠	٢	٠,٨٢٦	$1 \div (1 + 0.1)^2$	٢	٢٠٥٠	٢
١٨٧٧,٥	٠,٧٥١	٢٥٠٠	٣	٠,٧٥١	$1 \div (1 + 0.1)^3$	٣	٢٥٠٠	٣
١٩٤٦,٦	٠,٦٨٣	٢٨٥٠	٤	٠,٦٨٣	$1 \div (1 + 0.1)^4$	٤	٢٨٥٠	٤
١٨٦٣,٠	٠,٦٢١	٣٠٠٠	٥	٠,٦٢١	$1 \div (1 + 0.1)^5$	٥	٣٠٠٠	٥
٩١٠٧,٥							١٢٣٠٠	المجموع

ووفقاً للافتراضات السابقة تكون قيمة الأصل ٩١٠٠ ريال وهي صافي القيمة الحالية لما سوف يولده هذا الأصل في سنوات عمره الخمس.

ويلاحظ أن هذه الطريقة لا تستخدم إلا في حالة الأصول التي تولد دخلاً، كما أن هناك بعض القيود على هذه الطريقة منها أن تقدير الدخل المتولد من الأصل لا يكون دقيقاً فضلاً عن عمره الإنتاجي، وكم يساوي في آخر حياته؛ حيث أن ما سبق تم على أساس أن الدخل سوف يتولد في خمس سنوات فقط وأن قيمة الأصل في نهاية الخمس سنوات تساوي صفرًا وهذه كلها أمور يكتنفها عدم الدقة .

كما يلاحظ أن طريقة الدخل تستخدم أكثر في حالة تقويم أصول بغرض الاندماج بين منشأتين أو شراء منشأة بكامل أصولها.

٣/١/٢ : بعض قواعد التقويم في المملكة العربية السعودية:

تقوم الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين^(١) تطبيقاً للفقرة رقم (١) من المادة ١٩ من نظام المحاسبين القانونيين بمراجعة وتطوير واعتماد معايير المحاسبة في المملكة، ولقد قامت الهيئة في هذا الخصوص باعتماد عدد من المعايير بعد دراستها وأخذ رأي أهل الاختصاص فيها، كما أنها بصدد استكمال اعتماد باقي المعايير، ومن ضمن المعايير ومشاريع المعايير التي قامت الهيئة بإصدارها نستخلص بعض قواعد التقويم التالية :

(١) نصت المادة رقم ١٩ من نظام المحاسبين القانونيين الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/١٢ وتاريخ ١٤١٢/٥/١٣ هـ على إنشاء الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين للنهوض بمهنة المحاسبة والمراجعة وهي هيئة تعمل تحت إشراف وزارة التجارة.

١/٣/١/٢ : تقويم المخزون السلعي:

تحدد الفقرة رقم ١١٥ من معيار المخزون السلعي^(١) قيمة المخزون في نهاية الفترة على أساس تقويمه بالتكلفة أو السوق أيهما أقل.

وهذه القاعدة - كما ورد في الملحق رقم (١) المرفق بالمعيار - توفر وسيلة لقياس المخزون السلعي في نهاية الفترة، وإن تخفيض قيمة المخزون السلعي إلى أقل من تكلفته بسعر السوق - إذا كان أقل من التكلفة - يتطابق مع الرأي القائل أنه ينبغي ألا تدرج الأصول في قائمة المركز المالي بمبلغ يزيد عما يمكن أن تحققه بالبيع أو الاستخدام^(٢).

وهذا بدوره يتفق وما ورد بالفقرة رقم ٢٩٠ من مفاهيم المحاسبة الصادرة عن وزارة التجارة في المملكة^(٣) تحت عنوان : **قياس الأصول غير النقدية بعد اقتنائها**، والتي تقضي بأنه : (يجب قياس الأصول غير النقدية المسجلة وإظهارها في القوائم المالية وفقا لتكلفتها التاريخية بعد تعديلها بما يقابل النقص في طاقتها الكامنة - سواء كان ذلك النقص راجعا إلى استخدام هذه الأصول أو نتيجة ظروف أخرى غير مواتية - أو بسبب ما لحقها من تلف أو تدمير)^(٤).

وهكذا يتضح أن المخزون السلعي يوضع في قائمة الدخل وقائمة المركز المالي - الميزانية - بالقيمة الأقل سواء كانت تكلفة اقتنائها أي ما انفق فعلاً من قبل المنشأة من أجل الاستحواذ على الأصل أو بقيمته في السوق وقت إعداد القوائم المالية إذا كانت أقل، وهذا لا يخرج عن مبدأ الحيطة والحذر والذي بمقتضاه لا تأخذ المنشأة في الحسبان الأرباح المتوقعة - إذا كان سعر السوق أعلى من التكلفة وتم إدراج المخزون بالقوائم المالية بسعر السوق؛ فإن

(١) الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين : معيار المخزون السلعي ١٤١٧/١٩٩٧ ص ٣.

(٢) الفقرة ١١٣ من معيار المخزون : المرجع السابق، ص ١١، ١٢ من الملحق ((١)) .

(٣) تم اعتماد مفاهيم وأهداف المحاسبة من وزير التجارة بالقرار رقم ٦٩٢ وتاريخ ٢٨/٢/١٤٠٦ هـ .

(٤) وزارة التجارة ، المملكة العربية السعودية : أهداف ومفاهيم المحاسبة، الرياض ١٤٠٦ هـ ص ٤٩ وما بعدها .

ذلك سيؤدي إلى زيادة الأرباح، ولكنها وقت إعداد القوائم المالية متوقعة حيث أن المخزون ما زال في حوزة المنشأة ولم يبيع بعد - أما إذا كان سعر السوق أقل فيلزم طبقاً للقاعدة السابقة تعديل قيمة المخزون (التاريخية)؛ لكي يظهر بالسعر الأقل، وهنا كأن المنشأة باعتها وخسرت في بيعه رغم أنه لم يزل في حوزتها، ومعنى ذلك أن المنشأة أخذت الخسائر المتوقعة في الحسبان.

٢/٣/١/٢ تقويم الأصول الثابتة

اعتمدت لجنة المعايير^(١) مشروع معيار الأصول الثابتة في ١٤٢١/٣/٢٥ هـ وتضمنت الفقرة ١١٦ منه قياس وإثبات الأصل الثابت بعد اقتنائه وتقضي بأنه : (يجب قياس الأصل الثابت المسجل وإظهاره في القوائم المالية للفترات المالية التي تلي تاريخ اقتنائه وفقاً لتكلفته التاريخية بعد تعديلها بمجمع الاستهلاك)^(٢).

ولقد عرفت الفقرة ١٤٦ من مشروع معيار الأصول الثابتة القيمة العادلة بأنها: - قيمة تبادل الأصل، بين جهات مدركة وراغبة في معاملة حرة فيما بينها)^(٣) ورغم هذا فإن مشروع المعيار يقضي بإثبات الأصل الثابت وقياسه بعد تاريخ اقتنائه بتكلفته التاريخية، وهو بهذا يتفق مع المعيار الدولي رقم ١٦ المعروف باسم محاسبة الممتلكات والآلات والمعدات، والذي صدر في عام ١٩٧١ وأعيدت صياغته في عام ١٩٩٥ حيث يقضي في الفقرة ٢٨ منه بأنه (بعد الاقتناء الأولي للأصل، ينبغي أن يظل الأصل الثابت)^(٤) مثبتاً بالتكلفة ناقصاً مجمع الاستهلاك ومجمع الخسارة الناتجة عن الانخفاض

(١) احدى الهيئات المنبثقة عن الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين .

(٢) الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين : مشروع معيار الأصول الثابتة، الرياض ٢٠٠٠/٧/٣١ ص ٦.

(٣) المرجع السابق ص ١١.

(٤) يطلق المعيار الدولي على الأصول الثابتة مصطلح ((الممتلكات والآلات والمعدات)) .

في قيمة الأصل مع مراعاة تخفيض الأصل إلى المبلغ الممكن استرداده منه (قيمة الخردة أو النفاية)^(١).

وهكذا يتضح من قواعد التقويم السابقة أنها تعتمد بالدرجة الأولى على تقويم الأصول بالتكلفة وتكوين مخصصات - تحجز من الأرباح - في حالة انخفاض سعر السوق عن التكلفة، وهذا كله في ظل مبدأ عام هو أن المنشأة مستمرة .

ولكن ماذا يحدث إذا أراد شريكٌ التخارج من الشركة أو أراد آخر الانضمام إليها ؟

٣ - المعالجة المحاسبية في حالة خروج الشريك من الشركة :

يختلف الأمر في حالة خروج شريك من شركة أشخاص (تضامن، توصية بسيطة، محاصة) عنه في حالة خروج شريك - مساهم - من شركة أموال (مساهمة، توصية بالأسهم، ذات المسؤولية المحدودة).

١/٣ : خروج الشريك من شركة أموال :

إذا أراد أحد المساهمين إنهاء العلاقة بينه وبين شركة المساهمة الذي هو شريك في رأس مالها بمقدار ما يملك من أسهم فنجد أن هذا البيع يقره (نظام الشركات السعودي)^(٢) مع بعض القيود في المواد ٦٨، ٧٧، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢ ومن الناحية الشرعية، فإن ذلك جائز (بشرط أن تكون الأسهم خالية من الإضرار بالشركاء، وسليمة من أي مخالفة شرعية، وأن تكون الشركة خالية من الربا، أو التعامل في المحرمات ونحو ذلك)^(٣).

(١) الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين : مرجع سابق، ص ١١١ .

(٢) نظام الشركات السعودي الصادر بالمرسوم الملكي م/٦ وتاريخ ٢٢/٣/١٣٨٥هـ .

(٣) البقمي، صالح بن زابن المرزوقي : شركة المساهمة في النظام السعودي، مطبوعات، جامعة أم القرى، الكتاب التاسع والثلاثون، مكة المكرمة ١٤٠٦هـ ص ٣٤٥ وما بعدها .

أما من الناحية المحاسبية فإن ذلك يتم خارج نطاق الشركة في سوق الأوراق المالية أو غيرها، وكل ما تفعله الشركة هو كتابة اسم المساهم الجديد - إذا كانت الأسهم اسمية - بدلاً من المساهم القديم - البائع - في سجل المساهمين.

قد نجد قيمة السهم عند البيع زادت أو نقصت عن قيمته الاسمية، وهذا يرجع بالدرجة الأولى إلى قوة أو ضعف المركز المالي للشركة، وما تحققه وتوزعه من أرباح، وهذا لا شيء فيه من الناحية الشرعية حيث أن الأسهم يتم تكييفها على أنها عروض تجارة^(١).

وهنا نجد أن بائع السهم قد حصل على القيمة العادلة للسهم الذي باعه، ذلك أن سوق الأسهم تتوافر لديه المؤشرات التي تمكن الخبير من تقويم الشركة ككل، بناءً على المعلومات والبيانات التي تم استخراجها من القوائم المالية لهذه الشركة، والتي يعود أهمها إلى ما حققته وتحققه وتوزعه من أرباح على المساهمين، فضلاً عن المعلومات الأخرى التي تتوافر عن الشركة من مصادر أخرى، وهذا ما ينعكس على سعر الورقة المالية - السهم - حيث أن هذا هو دور السوق الكفاء والذي يمكن تعريفه بأنه : (سوق يعكس فيها سعر الورقة المالية كل المعلومات المتاحة للجمهور)^(٢) ، ولكن يجب أن يكون ذلك في إطار القرار الأول من الدورة السابعة لمجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، وأن يكون العقد بين بائع يملك الأسهم ومشتري راغب في الشراء، وألا يكون من العقود الآجلة التي تجري على المكشوف، بمعنى ألا تكون الأسهم في ملك البائع؛ لأن هذا غير جائز شرعاً، لأنها تشمل على بيع الشخص ما لا يملك اعتماداً على أنه سيشتريه فيما بعد ويسلمه في الموعد، وهذا منهي عنه شرعاً؛ وذلك لما رواه الإمام أحمد وأبو داود بإسناد صحيح عن زيد بن ثابت - رضي الله عنه - : (أن النبي - صلى

(١) المرجع السابق ص ٣٤٤.

(٢) حماد، طارق عبدالعال : التقييم، مرجع سابق ص ٥٤.

الله عليه وسلم - نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم^(١).

٢/٣ : خروج الشريك من شركة أشخاص:

في حالة اتفاق الشركاء على استمرار الشركة وعدم تصفيتها عند خروج شريك، فإنه يتم في الغالب إعادة تقويم أصول وخصوم الشركة حتى يمكن معرفة حقوق الشريك المنفصل، وفي الغالب ما يتم فتح حساب لإعادة التقدير تقفل فيه الزيادة أو النقص الناجمين عن إعادة تقويم أصول وخصوم الشركة والذي يوزع على جميع الشركاء بما فيهم الشريك المنفصل، وبالتالي فإن الشريك المنفصل لا يأخذ حصته التي قدمها وشارك بها في رأس المال فقط ولكن يأخذ بالإضافة إلى ذلك حقه في ارتفاع قيمة الأصول وانخفاض الالتزامات التي ظهرت نتيجة لإعادة التقدير، كما أنه يتحمل أيضاً نصيبه في انخفاض الأصول أو زيادة الالتزامات الناجمة عن إعادة التقدير بالإضافة إلى باقي حقوقه والتزاماته الأخرى، ويتفق معظم الكتاب على أن الشريك المنفصل تتحدد حقوقه فيما يأتي :

- (١) حصته في نتيجة أعمال الشركة من تاريخ آخر ميزانية حتى تاريخ الانفصال.
- (٢) حصته في صافي قيمة الأصول بعد إعادة تقويمها في تاريخ الانفصال.
- (٣) حصته في شهرة المحل - وهي أصل معنوي يسهم في تحقيق أرباح غير عادية وتكون مستترة في الغالب .
- (٤) حصته في الاحتياطيات وهي الأرباح المحجوزة من سنوات سابقة لتدعيم المركز المالي للشركة^(٢).

(١) رابطة العالم الإسلامي : مرجع سابق ص ١٢٢، وما بعدها .

(٢) انظر على سبيل المثال : عبده، عبدالفتاح إبراهيم مصطفى : المحاسبة في شركات الأشخاص طبقاً للنظام السعودي، معهد الإدارة العامة، الرياض ص ٩٧ وما بعدها، أبو رمان، محمد عبدالعزيز: المحاسبة في شركات الأشخاص، المكتب العربي الجديد، طنطا ١٩٨٧ ص ٣٥٢ وما بعدها، عبدالمنعم، محمود عبدالمنعم: أساسيات المحاسبة، محاسبة الشركات، القاهرة، ١٩٩٢ ص ١١٨ الشيخ، عزت محمود : المحاسبة المالية في شركات الأشخاص، مكتبة عين شمس القاهرة ١٩٧٥م.

وهكذا يتضح أن خروج شريك من الشركة يترتب عليه اللجوء إلى التقويم - التنضيز الحكمي- لمعرفة حقوقه قبل الشركة وحتى في شركة المساهمة فبائع السهم يحصل على قيمة السهم التي حددتها عوامل السوق المختلفة وبناءً على تقويم معلومات كثيرة عن الشركة.

والآن ما هو موقف التنضيز الحكمي في الفقه الإسلامي؟

٤ - التنضيز الحكمي في الفقه الإسلامي

سوف يتناول الباحث التنضيز الحكمي - التقويم - في الفقه الإسلامي في موضعين :
أحدهما : في الزكاة
والآخر : في أنواع الشركات على النحو التالي :

١/٤ : التنضيز الحكمي - التقويم - في الزكاة .

ورد التقويم بصورة واضحة في زكاة عروض التجارة؛ حيث إن الزكاة في أبواب المال الأخرى تخرج من جنس المال، أما في عروض التجارة فقد يكون لدى التاجر في اليوم المحدد لإخراج زكاته عروضاً لم يتم بيعها بعد، وهنا نجد شبه إجماع^(١) على تقويم هذه العروض وإخضاعها للزكاة مع النقد. ولكن كيف يتم التقويم ؟ وبأي سعر تقوم؟.

أكثر الفقهاء متفقون على أن ذلك يتم بقيمتها يوم الزكاة أي سعر السوق وقت إخراج الزكاة .

(١) هناك من يقول بأنه لا زكاة في أموال التجارة - كما يقول أبو عبيد - محتجاً بأنه إنما أوجب الزكاة فيها من أوجبها بالتقويم، وإنما تجب على كل مال الزكاة في نفسه والقيمة سوى المتاع فأسقط عنه الزكاة لهذا المعنى، ابن سلام : الأموال، مرجع سابق ص ٥٢٢.

يقول المواق : (يقوم المدير عروضه قيمة عدل بما تساوي حين تقويمها، لا ينظر إلى شرائها وإنما ينظر إلى قيمتها على البيع المعروف دون بيع الضرورة؛ لأن ذلك هو الذي يملك في ذلك الوقت، والمراعي في الأموال والنصب حين الزكاة دون ما قبل ذلك وما بعده)^(١) .

ويذكر السرخسي أن من يملك عروضاً للتجارة (يقومها يوم حال عليها الحول)^(٢) وأورد أبو عبيد أقوالاً عدة كلها تتفق وتقوم عروض التجارة يوم الزكاة، فلقد روى عن جابر بن زيد أنه قال: (قومه بنحو من ثمنه يوم حلت فيه الزكاة .. وعن ميمون بن مهران أنه قال: إذا حلت عليك الزكاة فانظر ما كان عندك من نقد أو عرض للبيع فقومه قيمة النقد .. وعن إبراهيم : يقوم الرجل كل متاعه إذا كان للتجارة إذا حلت عليه الزكاة فيزكيه مع ماله .. وعن حماس، قال : مربي عمر بن الخطاب فقال يا حماس أد زكاة مالك فقلت ما لي إلا جعاب - جمع جعبة وهي كنانة النشاب - وأدم، فقال: قومها قيمة، ثم أد زكاتها)^(٣) .

غير أن أبا عبيد أو رد أن : (ابن عباس - رضي اله عنهما - كان يقول : لا بأس بالتربص حتى يبيع)^(٤) .

ويذكر ابن قدامة : (من ملك عرضاً للتجارة فحال عليه حول وهو نصاب قومه في آخر الحول فما بلغ أخرج زكاته)^(٥) .

وفي ضوء ذلك جاءت فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، حيث نصت على أنه (تقدر عروض التجارة بما تساويه العروض وقت وجوب الزكاة، وهو تمام الحول، سواء كان هذا الثمن

(١) المواق : التاج والاكليل، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٢٢ .

(٢) السرخسي : المبسوط، مرجع سابق، ج ١ ص ١٩١ .

(٣) ابن سلام : الأموال، مرجع سابق ص ٥٢٠ وما بعدها وقال المحقق في الهامش : رواه الشافعي واحمد وابن أبي شبيبة وعبدالرزاق وسعيد بن منصور والدارقطني .

(٤) المرجع السابق ص ٥٢١ .

(٥) ابن قدامة : المغنى والشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٢٣ .

يساوي ثمنها وقت الشراء أو يزيد أو ينقص عنه^(١).

ويلاحظ أن ابن قدامة وابن الهمام يقرران اختيار التقويم الذي يحقق مصلحة للفقراء، ويعني ذلك أن نأخذ السعر الأعلى في تقويم عروض التجارة غير أن ابن قدامة يورد اختيار السعر الذي يحقق به مصلحة المساكين من ناحية تقويم السلعة بالذهب أو بالفضة، فإن كان تقويمها بالذهب يؤدي إلى زيادة قيمتها وبالتالي زيادة قيمة المال الخاضع للزكاة - وعاء الزكاة - مما يترتب عليه زيادة القدر المستقطع كزكاة لصالح الفقراء والمساكين فحينئذ يتم التقويم بالذهب، والعكس إذا كان التقويم بالفضة يحقق مصلحة الفقراء والمساكين، يقول ابن قدامة: (وتقوم السلع إذا حال عليها الحول بالأحظ للمساكين من عين أو ورق ولا يعتبر ما اشترت به)^(٢).

وفي نفس المعنى يذكر ابن الهمام: (تقوم بما هو أنفع للفقراء)^(٣).

وجاء القرار السادس من الدورة الخامسة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي مؤكداً هذا المعنى حيث جاء بالبند ثالثاً من القرار المذكور ما يلي:

(وجوب زكاة الأوراق النقدية، إذا بلغت قيمتها أدنى النصابين من ذهب أو فضة أو كانت تكمل النصاب مع غيرها من الأثمان والعروض المعدة للتجارة)^(٤).

وتطبيقاً لأقوال الفقهاء يرى الباحث أن تقوم عروض التجارة - الأصول المتداولة - لأغراض الزكاة بسعر التجزئة لا بسعر الجملة؛ حيث أن ذلك هو الأحظ للمساكين لأن سعر التجزئة يكون أعلى في الغالب من سعر الجملة .

(١) فتوى رقم ٣٧١٨ عن بيت الزكاة بالكويت: فتاوي الزكاة، الكويت ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، ط٢، ص ٢٢.

(٢) ابن قدامة: المعنى والشرح الكبير، ج ٢ ص ٦٢٧.

(٣) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد: شرح فتح القدير، دار صادر، بيروت ١٣٩٦هـ ج ١ ص ٥٢٧.

(٤) رابطة العالم الإسلامي: قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م ص ٩٧.

٤/٢- التنضيض الحكمي في بعض أنواع الشركات :

يحفل الفقه الإسلامي بالكثير من الضوابط والقواعد التي تحدد حقوق الشركاء سواء في حال استمرار الشركة أو في حال انقضائها، وناقشوا - في جميع المذاهب - صحة أو فساد المشاركة بالفلوس والتي يعتورها الرخص والغلاء؛ لأنها ليست بأصل خلقتها كالذهب والفضة ثمناً للأشياء، يقول ابن قدامة (ولا تصح الشركة بالفلوس، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي وابن القاسم صاحب مالك، ويتخرج الجواز إذا كانت نافقة^(١))، فإن أحمد قال : لا أرى السلم في الفلوس؛ لأنه يشبه الصرف وهذا قول محمد بن الحسن وأبي ثور؛ لأنها ثمن فجازت الشركة بها كالدرهم والدنانير ، ويحتمل جواز الشركة بها على كل حال، نافقة أو غير نافقة، بناء على جواز الشركة بالعروض، ووجه الأول أنها تنفق مرة وتكسد(٢) أخرى، فأشبهت العروض، فإذا قلنا بصحة الشركة فيها فإنها إن كانت نافقة كان رأس المال مثلها وإن كانت كاسدة كانت قيمتها كالعروض^(٣).

أما السرخسي فيذكر آراء أئمة المذهب الحنفي فيقول: (فأما الشركة بالفلوس إن كانت نافقة لا تجوز في قول أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمهما الله - وتجاوز في قول محمد - رحمه الله - .. الذي يقول هي بمنزلة النقود ما دامت رائجة وهما - أبو حنيفة وأبو يوسف - يقولان الرواج في الفلوس عارض في اصطلاح الناس وذلك يتبدل ساعة فساعة فلو جوزنا الشركة بها أدى إلى جهالة رأس المال عند قسمة الربح إذا كسدت الفلوس وأخذ الناس غيرها؛ لأن رأس المال عند قسمة الربح يحصل باعتبار المالية لا باعتبار

(١) يقول ابن منظور : (نفق البيع : راج، نفقت السلعة غلت ورغب فيها).لسان العرب، مرجع سابق، ج ١٠ ص ٣٥٧، وحيث أن الفلوس في الماضي كانت تعد سلعاً فينطبق عليها الأوصاف التي تجري على السلع ويكون

معنى الفلوس النافقة أي التي تروج ويتعامل بها الناس .

(٢) يقول ابن عابدين : أصل الكساد الفساد وعند الفقهاء أن تترك المعاملة بها في جميع البلاد، مجموعة رسائل ابن عابدين، تنبيه الرقود على مسائل النقود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٢ ص ٥٨

(٣) ابن قدامة : المغني والشرح الكبير، مرجع سابق ج ٥ ص ١٢٦ من المغني، ص ١١٣ من الشرح الكبير.

العدد ومالية الفلوس تختلف بالرواج والكساد، وروى الحسن عن أبي حنيفة - رحمهما الله - أن المضاربة بالفلوس الرائجة تصح^(١) ويذكر الكاساني أن الفلوس إن كانت نافقة (فلا تجوز الشركة ولا المضاربة بها في الرواية المشهورة عن أبي حنيفة وأبي يوسف وعن محمد تجوز... وروى عن أبي يوسف أنه تجوز الشركة بالفلوس ولا تجوز المضاربة، ووجهه أن المانع من جواز المضاربة جهالة الربح عند القسمة، فإذا كسدت صار رأس المال قيمة والقيمة مجهولة، لأنها تعرف بالحزر والظن وهذا المعنى لا يوجد في الشركة لأنهما عند الكساد يأخذان رأس المال عددا لا قيمة فكان الربح معلوما^(٢)).

أما النووي فإنه يقدم تعليلاً لعدم جواز القراض - المضاربة - بالفلوس فيذكر أن (المقصود بالقراض رد رأس المال والاشتراك في الربح، ومتى عقد على غير الأثمان لم يحصل المقصود؛ لأنه ربما زادت قيمته فيحتاج أن يصرف العامل جميع ما اكتسبه في رد مثله إن كان له مثل وفي رد قيمته إن لم يكن له مثل، وفي هذا إضرار بالعامل - حيث إنه بذل العمل ولم يحصل على شيء نظراً لأن رأس المال الذي هو فلوس قد زادت قيمته في نهاية المضاربة عن بدايتها فيضطر العامل إلى إضافة كل ما كسبه أو جزءاً كبيراً منه إلى رأس المال الذي حصل عليه في بداية المضاربة- وربما نقص قيمته فيصرف - العامل - جزءاً يسيراً من الكسب في رد مثله أو رد قيمته، ثم يشارك رب المال في الباقي وهذا إضرار برب المال)^(٣).

ويتضح من استعراض الآراء السابقة أن الفقهاء يعولون على ثبات قيمة ما تصح المشاركة به وما يجوز أن يكون رأس المال في المضاربة، ولا يكون ذلك إلا في الذهب والفضة الذين خلقهما الله ثمناً للأشياء ومعياراً للقيم ولقد كان الدينار - العملة الذهبية - والدرهم - العملة الفضية - موجودين في صدر الدولة الإسلامية كعملة رسمية، وظهر إلى جوارهما في عصور

(١) السرخسي: المبسوط، مرجع سابق، ج ١١ ص ١٦٠.

(٢) الكاساني، علاء الدين أبي بكر مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م ج ٦ ص ٥٩.

(٣) النووي: المجموع، مرجع سابق، ج ١٤ ص ٣٥٧.

متأخرة الفلوس، وهنا ظهرت المشكلة وتصدى لها الفقهاء بالدراسة والتحليل ليتوصلوا إلى الحكم الشرعي، حفاظاً على حقوق الشركاء ومنعاً للغبن والظلم الذي يقع على أحد الأطراف، ومن أجل ذلك كانت أحكامهم السابقة؛ ونظراً لأنه لم يعد هناك نقود ذهبية ولا فضية ولا يوجد إلا الفلوس سواء في صورة عملة ورقية أو معدنية، ومن أجل ذلك فلقد تعرض لها مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة، واتخذ قراره السادس بخصوص (جواز جعل الأوراق النقدية رأس مال في بيع السلم والشركات)^(١).

ونظراً لأن النقود الورقية الآن والفلوس قديماً ينتاب قيمتها الانخفاض في حالة ارتفاع المستوى العام للأسعار، والارتفاع في حالة انخفاض المستوى العام للأسعار، وهو ما يطلق عليه مصطلح التضخم والانكماش^(٢) أو بعبارة أخرى انخفاض القوة الشرائية للنقود أو ارتفاعها، فإنه والحالة هذه فلا بد من المحافظة على رأس المال بمعنى المحافظة على قوته الشرائية سواء في حالة ارتفاع الأسعار أو انخفاضها، وإن كان الغالب الآن اتجاه الأسعار نحو الصعود، وبالتالي تتخفف القوة الشرائية للنقود، ومقتضى المحافظة على القوة الشرائية لرأس المال هو ما يقصده الفقهاء، حيث إنهم يقررون أنه لا ربح إلا بعد سلامة رأس المال.

وقبل أن نرى شروط الفقهاء لتحقيق الربح نستعرض - باختصار - تحقيق الربح في الفكر المحاسبي .

٥ - الربح في الفكر المحاسبي :

يمكن تعريف الربح محاسبياً بأنه (نتاج مقابلة الإيرادات التي تحصل

(١) رابطة العالم الإسلامي : مرجع سابق، ص ٩٧ .

(٢) للزميل الدكتور محمد عبدالحليم عمر بحثان في هذا المجال أحدهما بعنوان : الجوانب التطبيقية للمنهج الإسلامي في المحاسبة عن التضخم، مركز صالح عبدالله كامل للاقتصاد الإسلامي القاهرة ١٩٩٦ والثاني : المعالجة المحاسبية لآثار التضخم على الحقوق والالتزامات بالتطبيق على البنوك الإسلامية، ندوة التضخم وآثاره على المجتمعات - الحل الإسلامي، مجمع الفقه منظمة المؤتمر الإسلامي، مصرف فيصل الإسلامي بالبحرين، المنامة، ١٩٩٧م.

عليها المنشأة خلال فترة زمنية معينة، مع المصروفات المتعلقة بتلك الإيرادات، أي هو الفرق بين الإيرادات والمصروفات بشرط زيادة الإيرادات عن المصروفات، أما إذا كانت المصروفات تزيد عن الإيرادات فإن الفرق الناتج عن المقابلة يكون **خسارة**(^١).

ويحدد بيان أهداف ومفاهيم المحاسبة الصادر عن وزارة التجارة بالمملكة **صافي الدخل (صافي الربح) أو صافي الخسارة** للفترة المحاسبية بأنه (القيمة التي تبقى بعد مضاهاة المصروفات والخسائر من جانب، والإيرادات والمكاسب من جانب آخر . وتتم المضاهاة على أساس إثبات الإيرادات والمكاسب وقياس مقدارهما على حدة، ثم إثبات المصروفات والخسائر وقياس مقدارهما على حدة أيضا، ويمثل المجموع الجبري لهذين المقدارين **صافي الدخل أو صافي الخسارة**(^٢).

أما هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية فلقد حددت **صافي الدخل أو صافي الخسارة** بأنه (مقدار الزيادة أو النقص الناتج عن الإيرادات والمصروفات والمكاسب والخسائر التي تخص فترة زمنية معينة)(^٣).

ويمكن تلخيص كيفية التوصل إلى صافي الربح أو صافي الخسارة محاسبياً في الخطوات التالية:

١/٥ - جانب الإيرادات :

١/١/٥ الإيرادات التي تخص الفترة المالية المنصرمة وهي ١٢ شهراً^(٤)
= سنة مالية سواء قبضت هذه الإيرادات (دخلت الصندوق أو البنك) أو لم

(١) مرعي، عبدالحى: مقدمة في أصول المحاسبة المالية، مكتبة و مطبعة الأشعاع الإسكندرية ١٩٩٥م ج١ ص ٣٩.

(٢) وزارة التجارة، المملكة العربية السعودية أهداف ومفاهيم المحاسبة، مرجع سابق ص ٥٣ (فقرة ٢٩٨).

(٣) مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق ص ٥١
فقرة ٣٨.

(٤) تتفق الفترة المالية في المحاسبة مع الفترة المالية في الفقه وهي الحول وحتى في شركات الوجوه والعنان والمضاربة لا بد من معرفة نتيجة النشاط لأداء الزكاة عن الحول المنصرم .

تقبض (يقابلها زيادة في العملاء أو المدينين)، وتسمى الإيرادات التي تنشأ عن البيع الذي تم لمنتجات المنشأة أو لمشترياتها إيرادات النشاط الرئيسي.

٢/١/٥- الإيرادات الأخرى والتي تكتسب^(١) المنشأة الحق فيها نتيجة عامل من العوامل الآتية :

١/٢/١/٥- بيع أصل من أصولها الثابتة بأكثر من قيمته الدفترية .

٢/٢/١/٥- الحصول على إيرادات من نشاط فرعي كتأجير جزء من ممتلكات المنشأة للغير أو استثمار الفائض النقدي في أوراق مالية والحصول على عائد منها .

٣/٢/١/٥- سداد بعض التزامات المنشأة - الخصوم - بمبالغ تقل عن قيمتها المثبتة بسجلات الوحدة المحاسبية .

٢/٥- جانب المصروفات:

١/٢/٥- المصروفات التي تخص الإيرادات من النشاط الرئيسي مباشرة ويطلق عليها في بعض الأنشطة **تكلفة المبيعات**، وهي عبارة عن مخزون أول المدة + المشتريات (أو الانتاج التام) - مخزون آخر المدة، ويلاحظ هنا أن مخزون آخر المدة يستبعد من مجموع المشتريات ومخزون أول المدة حتى نصل إلى تكلفة البضاعة المباعة، ويتم تقويم مخزون آخر المدة - أو **بضاعة آخر المدة** - بالتكلفة أو السوق أيهما أقل، وهنا يحدث **تنقيض حكمي للمخزون**، وقد تتبع المنشأة نظام المخزون المستمر فيكون لديها حساب لتكلفة المبيعات بدون اللجوء إلى استخراج المعادلة السابقة.

٢/٢/٥ المصروفات المرتبطة بالفترة الزمنية - التي يتم قياسها -

وهذه المصروفات يمكن أن تكون ضمن فئة من الفئتين التاليتين :

(١) يطلق البعض على هذا النوع من الإيرادات لفظ **المكاسب**، أنظر : أهداف ومفاهيم المحاسبة الصادرة عن

١/٢/٢/٥- مصروفات تمثل النقص في الأصول أو زيادة الالتزامات (الخصوم) وذلك من أجل الحصول على منافع أو إيرادات مثل الرواتب والإيجارات وغير ذلك .

٢/٢/٢/٥- مصروفات تمثل توزيعاً للتكلفة التاريخية أو تكلفة اقتناء الأصول الثابتة التي تستفيد منها أكثر من فترة مالية، وذلك مثل أقساط الاستهلاك للأصول الثابتة .

٣/٢/٥- مصروفات قد تحدث في فترات مالية لاحقة، ولكنها بسبب نشاط المنشأة في الفترة المالية مثل التعويضات المتوقع دفعها لعدم الوفاء بالالتزامات في وقتها المحدد وغير ذلك .

٤/٢/٥- أي خسائر نجمت عن حريق أو سرقة أو ما شابه ذلك .

٥/٢/٥ أي خسائر نشأت عن مبادلة أصل بأصل آخر.

ويلاحظ أيضاً أن المصروفات التي توضع في مقابلة الإيرادات لا بد وأن تخص الفترة المالية، دفعت أم لم تدفع، كما أنه يقال: إنه تم تحميل مصروفات الفترة على إيراداتها، والفرق بين الجانبين جانب المصروفات وجانب الإيرادات يعبر عن نتيجة النشاط، فإذا كانت الإيرادات أكبر كانت النتيجة ربحاً، وإن كانت المصروفات أكبر كانت النتيجة خسارة .

ويلاحظ على الربح المحاسبي ما يأتي :

١ - عند الكشف عنه وتحديدته لا ينظر إلى رأس المال، وهل تمت المحافظة عليه أم لا ، فالعبرة هي بزيادة إيرادات الفترة عن مصروفاتها، فقد ترتفع أسعار الأصول - وهو ما يحدث غالباً - فلا تستطيع المنشأة تعويض هذه الأصول إلا بالقروض أو بزيادة رأس المال، والقروض تتكبد المنشأة في سبيلها فوائد وهي ربا محرم شرعاً، وتعتبر الفوائد - في نظر الباحث - الخلية السرطانية التي تسبب التضخم وغيره من الأمراض الاقتصادية.

٢ - أن أقساط استهلاك الأصول الثابتة التي خصمت من الإيرادات تعتبر

توزيعاً لتكلفة الأصل الثابت على سنوات عمره الإنتاجي، التي تستفيد من خدماته وهي لا تمكن المنشأة من القيام بعملية إحلال الأصول في حالة انتهاء عمرها الإنتاجي .

٣ - أن جزءاً من الإيرادات وكذلك المصروفات يعتمد على عنصر التقدير والتقويم، مما يجعل الأرباح في النهاية تتضمن جزءاً تقديرياً .

٤ - أن المتبع في معظم دول العالم هو توزيع تكلفة الأصل الثابت التاريخية أو تكلفة اقتنائه على سنوات عمره الإنتاجي، وإن كانت التعليمات الرابعة لدول الاتحاد الأوروبي تسمح في المادة رقم (٣٣) باستخدام طرق تقويم غير التي تعتمد على التكلفة التاريخية، مثل حساب الاستهلاك على أساس أسعار استبدال الأصل وقت إعداد ختام السنة، أو أخذ التضخم في الحسبان، وغير ذلك، إلا أنها ألزمت الشركات التي تستخدم هذه الطرق أن تثبت الفرق بين الطريقة التي استخدمتها والتي تخالف احتسابها على أساس التكلفة التاريخية في بند (احتياطي التقويم الجديد) ومعلوم محاسبياً أن الاحتياطي توزيع للربح وليس عبئاً عليه، ومعنى هذا أن الذي يحمل على الأرباح هو الاستهلاك وفقاً للتكلفة التاريخية.

٦ - الربح في المنهج الإسلامي :

يقول ابن منظور : (الربح : النماء)^(١) ويقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه: (مثل المصلي كمثل التاجر لا يخلص له ربحه حتى يخلص له رأس ماله، كذلك المصلي لا تقبل نافلته حتى يؤدي الفريضة)^(٢) . أما **المفسرون** فلقد حددوا مفهوم الربح عند تفسيرهم لقول الله عز وجل ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٦] يقول أبو السعود (إن المقصود

(١) ابن منظور : لسان العرب، مرجع سابق ج ص

(٢) البيهقي، أحمد بن الحسين : السنن الكبرى، دار صادر، بيروت، ج ٢ ص ٢٨٧ باب، ما ورد في إتمام الفريضة.

من التجارة سلامة رأس المال مع حصول الربح، ولئن فات الربح في صفقة فإنما يتدارك في صفقة أخرى؛ لبقاء الأصل^(١) ويعرف الألوسي الربح بأنه (تحصيل الزيادة على رأس المال)^(٢)، أما الطبري فيذكر (أن الربح من التجار المستبدل من سلعته المملوكة عليه بدلا هو أنفس من سلعته أو أفضل من ثمنها الذي يبتاعها به، أما المستبدل من سلعته بدلا دونها أو دون الثمن الذي يبتاعها به فهو الخاسر في تجارته لا شك)^(٣).

أما **الفقهاء** فنجد أن **المالكية** يقسمون النماء إلى ثلاثة أنواع :

١ - ربح، ٢ - غلة، ٣ - فائدة

ويحدد ابن عرفه الأنواع الثلاثة تحديداً دقيقاً كما يلي :

(الربح: زائد ثمن مبيع تجر على ثمنه الأول ذهباً أو فضة - أي زيادة ثمن البيع عن ثمن الشراء -، أما **الغلة**: فهي ما تجددت عن السلع المشتراة للتجارة قبل بيعها، - فمثلاً عند شراء أرض فضاء بغرض بيعها وقبل البيع تم تأجيرها لفترة محددة نظير مبلغ معين فقيمة الإيجار يطلق عليه في الفقه المالي **غلة**، وفي الأدب المحاسبي **إيرادات عرضية** -، وأما **الفائدة** : فهي ما تجددت لا عن مال - ليخرج الربح والغلة - كميراث، أو تجددت عن مال غير مزكى كثمن عرض مقنتى من عقار، أو حيوان باعه بعين قيمته أكثر من قيمة الأصل المباع، - **أرباح رأسمالية** - والمستفاد منها - من عروض القنية = الأصول الثابتة - كثمر وصوف^(٤) - إيرادات عرضية -).

أما **الشافعية** فيرون أن نماء عروض التجارة يعتبر ربحاً، أما نماء عروض القنية فليس عندهم ربحاً، يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه (والعروض التي لم تشتتر للتجارة من الأموال ليس فيها زكاة بأنفسها، وكذلك

(١) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: تفسير أبو السعود، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض ج ١ ص ٨٧

(٢) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود : روح المعاني، دار الطباعة المنيرية، مصر ج ١ ص ١٦٢.

(٣) الطبري، ابن جرير : تفسير الطبري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٩٥٤، ج ١ ص ١٣٩.

(٤) الدسوقي، محمد بن عرفة : حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ج ١ ص ٤٦٥.

لا زكاة في غلاتها حتى يحول عليها الحول في يد مالكها)^(١) ويقول النووي (ويقسم الربح والخسران على قدر المالين - في الشركة -؛ لأن الربح **نماء مالهما** والخسران نقصان مالهما)^(٢).

أما **الحنفية والحنابلة** فيطلقون على **النماء الأموال المستفادة**، وإذا كانت من عروض التجارة فتسمى الربح، وقد تكون من عروض القنية (الأصول الثابتة)، ويتبع الربح حول أصله في الخضوع لزكاة المال، أما الأموال المستفادة من عروض القنية فيستقبل بها حولا جديداً إذا كانت تبلغ النصاب، يقول ابن قدامة (فإن استفاد مالاً .. وكان عنده نصاب، لم يخل المستفاد من ثلاثة أقسام: أحدهما: أن يكون المستفاد من نمائه كربح مال التجارة ونتاج السائمة .. فهذا يجب ضمه إلى ما عنده من أصله ..؛ لأنه تبع له من جنسه فأشبهه **النماء المتصل وهو زيادة قيمة عروض التجارة**)^(٣).

وفي موضع آخر يذكر ابن قدامة (معنى الربح هو الفاضل عن رأس المال وما لم يفضل فليس بربح، ولا نعلم في هذا خلافاً)^(٤).

ويقول السرخسي (ولا يظهر الربح إلا بعد وصول كمال رأس المال إلى رب المال، إما باعتبار العين أو باعتبار القيمة)^(٥).

ويستفاد مما تقدم :

١ - أن الربح **نماء المال**.

٢ - أن الربح وقاية لرأس المال، والعبارة السابقة هي نص كلام ابن قدامة في المغنى^(٦)، ومعنى ذلك أن الربح لا يتوصل إليه ولا يعرف مقداره إلا بعد التحقق من سلامة رأس المال .

(١) الشافعي، محمد ابن إدريس : الأم، دار الشعب، القاهرة ١٣٨٨هـ، ج ٢ ص ٣٩.

(٢) النووي، المجموع، مرجع سابق، ج ١٤ ص ٧١.

(٣) ابن قدامة : المغنى والشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٩٦.

(٤) المرجع السابق، ج ٥ ص ١٦٩ (النص من المغنى).

(٥) السرخسي : المبسوط، مرجع سابق، ج ١١ ص ١٦٦.

(٦) ابن قدامة : المغنى و الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٥ ص ١٧٨ (من المغنى).

٣ - أن المراد بسلامة رأس المال هو المحافظة على قيمة رأس المال لا عدده يوم ظهور الربح وقسمته، يقول السرخسي موضحاً ذلك (والحاصل أن في شرط الربح يعتبر قيمة رأس مال كل واحد منهما وقت عقد الشركة، وفي وقوع الملك للمشتري يعتبر قيمة رأس مال كل واحد منهما وقت الشراء، وفي ظهور الربح في نصيبهما أو في نصيب أحدهما يعتبر قيمة رأس المال وقت القسمة؛ لأنه ما لم يحصل رأس المال لا يظهر الربح)^(١).

ولقد حدد الفقهاء ذلك بعد استخدام الفلوس كرأس مال؛ ونظرا لاختلاف قيمتها بين وقت وآخر فلا بد من المحافظة على القوة الشرائية لرأس المال وتحقيقها قبل تحديد الربح وقسمته؛ (لأن رأس المال عند قسمة الربح يحصل باعتبار المالية لا باعتبار العدد، ومالية الفلوس تختلف بالرواج والكساد)^(٢)، أي أن الفقهاء أدركوا منذ أمد بعيد تغير القوة الشرائية للنقود، وحتى يقال: إن هناك ربحاً فلا بد من المحافظة على القوة الشرائية لرأس المال أي قيمته وقت تحديد الربح وقسمته، ولعلنا نتذكر قول الطبري: (أن الرباح من التجار المستبدل من سلعته المملوكة عليه بدلا هو أنفس - أغلى - من سلعته أو أفضل من ثمنها الذي يبتاعها به)^(٣).

ومعنى هذا - وحتى يكون هناك ربح - لا بد أن يكون ثمن بيع السلعة أفضل من ثمن شراء السلعة البديلة التي سوف تحل محل المبيعة، أي أن سعر البيع لا بد وأن يغطي عملية الإحلال ويزيد، وهذه الزيادة هي الربح، فلم يتم قياس الربح على أساس مقارنة ثمن شراء السلعة المبيعة - وهو التكلفة التاريخية - بسعر بيعها، وإنما على أساس مقارنة سعر البيع بسعر الاستبدال في وقت تحديد وقياس الربح، أي في نهاية الفترة المالية، وبالتالي يكون التاجر قد حقق ربحاً وحافظ على سلامة رأس ماله من ارتفاع الأسعار

(١) السرخسي: المبسوط، مرجع سابق، ج ١١ ص ١٦٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٦٠.

(٣) الطبري، تفسير الطبري، مرجع سابق، ج ١ ص ١٢٩.

في حالة زيادة سعر البيع عن سعر الاستبدال، وهذا لا يحدث عند تحديد وقياس الربح في الفكر المحاسبي، حيث تتم المقابلة بين المبيعات وتكلفة المبيعات، وحتى تكلفة العناصر الأخرى التي ساهمت بطريق غير مباشر في توليد الربح، فإنها تدخل في المقابلة وفقاً لمفهوم التكلفة التاريخية .

وحتى نحافظ على رؤوس الأموال في الشركات والمصارف وغيرها لا بد من تطبيق القواعد التي حددها الفقهاء، وتقويم البضاعة المباعة بسعر الاستبدال، وفي حالة تقويم البضاعة المباعة بتكلفتها التاريخية فلا بد من تكوين مخصص بالفرق بين التكلفة التاريخية وسعر الاستبدال يسمى: مخصص المحافظة على سلامة رأس المال .

وبالتالي فإن هذا المخصص يكون عبئاً على الربح، وفيما يلي مثلاً يوضح ما سبق :

- إذا كانت المبيعات ١٠٠٠٠٠ ريال، وتكلفة المبيعات والمصاريف والأعباء الأخرى ٧٥٠٠٠ ريال، وسعر الاستبدال لعناصر تكلفة المبيعات والمصاريف والأعباء الأخرى ٨٥٠٠٠ ريال، فإن صافي الربح :

$$(أ) \text{ محاسبياً } (١٠٠٠٠٠ - ٧٥٠٠٠) = ٢٥٠٠٠ \text{ ريال .}$$

$$(ب) \text{ طبقاً للقواعد الفقهية } (١٠٠٠٠٠ - ٨٥٠٠٠) = ١٥٠٠٠ \text{ ريال .}$$

وإذا تم استخدام الأسلوب الأول، فلا بد من تعديله بتكوين مخصص المحافظة على سلامة رأس المال وتكون معادلة الوصول إلى صافي الربح محاسبياً $١٠٠٠٠٠ - (٧٥٠٠٠ + ١٠٠٠٠) = ١٥٠٠٠$ ريال .

وفي ضوء ما سبق ينتقل الباحث إلى بيان كيفية تطبيق القواعد الفقهية على المصارف الإسلامية .

٧ - تطبيق القواعد الفقهية على المصارف الإسلامية وإمكانية تطبيق مفهوم التنضيض الحكمي .

سوف يقوم الباحث بتطبيق القواعد السابق استخلاصها على المصارف

الإسلامية في الحالتين التاليتين :

- ❖ تحديد وقياس بنود الميزانية وقائمة الدخل .
- ❖ تحديد حقوق الشركاء المتخرجين .

وفي الحالة الأولى سوف يلتزم الباحث بالتبويب الذي أورده هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية والسابق الإشارة إليه .

١/٧- تحديد وقياس بنود الميزانية وقائمة الدخل(١).

لن يتعرض الباحث لجميع بنود القائمتين، وإنما سيقصر على أهمها وما له علاقة مباشرة بالريح والتأثير على حقوق الشركاء المتخرجين .

١/١/٧- الموجودات

موجودات المصرف عبارة عن جميع الأشياء القادرة على توليد تدفقات نقدية إيجابية أو منافع اقتصادية أخرى في المستقبل، سواء كانت هذه الأشياء مملوكة للمصرف أو له حق التصرف فيها بالنيابة^(٢).

وحيث إن المصارف الإسلامية ما قامت إلا لتحقيق وتطبيق القواعد والضوابط المستخلصة من الشريعة والبعد عن التعامل بالربا؛ فإنه - وتطبيقاً لذلك - يلزم تقويم البنود التي تظهر في القوائم المالية بما يكفل المحافظة على سلامة رأس المال فضلاً عن المحافظة على حقوق المستثمرين وغيرهم ممن يتعامل مع المصرف، وفي ضوء ما تقدم سوف نحدد البنود التي يلزم إظهارها **بالقيمة المتوقعة (التنضيض الحكمي)** حتى يمكن الاطمئنان إلى

(١) سوف يلتزم الباحث بالتبويب الوارد ببيان مفاهيم المحاسبية المالية الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق ص ١٠٢ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ص ٤٧ .

سلامة رأس المال، وفي الوقت نفسه وتنفيذاً لمتطلبات معيار العرض والإفصاح العام الصادر عن هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية فإنه (يجب الإفصاح عن التكاليف التاريخية للموجودات أو القيم التاريخية للمطلوبات التي تظهر في قائمة المركز المالي بقيمتها المتوقع تحقيقها إذا كان التنضيض الحكمي مطبقاً)^(١).

١/١/٧- النقد وما في حكمه :

يقصد بالنقد وما في حكمه: العملات المحلية والأجنبية لدى المصرف، وودائع المصرف تحت الطلب لدى البنك المركزي، ولدى المصارف الأخرى^(٢). يلزم أن يظهر النقد في قائمة المركز المالي بالعدد، وكذلك أرصدة الحسابات الجارية لدى البنوك، أما فيما يخص العملات الأجنبية التي يمتلكها المصرف فإنه يلزم إظهار قيمتها بالعملة الوطنية على أساس سعر الصرف يوم تصوير القوائم المالية .

٢/١/٧- ذمم البيوع المؤجلة : وتشمل:

١/٢/١/٧- ذمم المrabحات :

وهي الديون التي للمصرف قبيلَ العملاء الذين اشتروا منه سلعاً مرابحة، أي بمثل ثمنها الأول الذي اشتراها به المصرف مع زيادة ربح معلوم متفق عليه، وقد تكون المrabحة عادية كما في كتب الفقه، وتسمى في المصارف المrabحة الفقهية، أو يكون البيع مرابحة مقترناً بوعد من العميل بشرائها وتسمى المrabحة المصرفية^(٣).

وإظهار هذه الذمم في القوائم المالية بعددها أم بقيمتها متوقف على

(١) مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق، فقرة رقم ٣٩ ص ١٠٣.

(٢) فقرة رقم ٤٦ من بيان مفاهيم المحاسبة المالية، مرجع سابق ص ٥٣.

(٣) المرجع السابق ص ١١٩ (ملحق د المصطلحات).

سدادها، هل سيتم سدادها بالعدد أم بالقيمة في رأي الفقهاء؟
الجمهور على أن تسدد بالعدد، يقول الكاساني (ولو استقرض فلوسا نافقة
وقبضها ... ولكنها رخصت أو غلت فعليه رد مثل ما قبضه بلا خلاف)^(١).
ومثل هذا ذكره البهوتي (فيجب رد مثل فلوس غلت أو رخصت أو كسدت)^(٢).
وفي ضوء ما سبق **تظهر هذه الذمم بالعدد** .

٢/٢/١/١/٧ - ذمم السلم

السلم: شراء أجل في الذمة بثمن حاضر، أو بيع أجل بعاجل^(٣). وشرط
جواز السلم إعلام قدر رأس المال وتعجيله وإعلام المسلم فيه وتأجيله^(٤).
فالمصرف يقوم بسداد قيمة السلعة (المسلم فيه)، على أن يتم استلامها في
وقت لاحق، وإظهار ذمم السلم بالعدد أو بالقيمة يتوقف على حق المصرف
(المسلم) هل هو في السلعة (المسلم فيه) أو قيمتها (رأس مال السلم) ؟
يرى الباحث أن حق المصرف (المسلم) لا يتعين في السلعة إلا في وقت
التسليم، أما قبل ذلك فحقه معلق بما دفعه، وبالتالي **فتظهر ذمم السلم
بعدها في القوائم المالية**.

٣/٢/١/١/٧ - الاستثمار في الاستصناع

الاستصناع: عقد بيع بين المستصنع (المشتري) والصانع (البائع)، بحيث
يقوم الثاني بناء على طلب من الأول بصناعة سلعة موصوفة (المصنوع)، أو
الحصول عليها عند أجل التسليم، على أن تكون مادة الصنع أو تكلفة العمل

(١) الكاساني: بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢٤٢.

(٢) البهوتي، منصور: حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، جمع عبدالرحمن بن قاسم النجدي، بدون
ناشر، الطبعة الرابعة ١٤١٠هـ، ج ٥ ص ٤٣.

(٣) السرخسي: المبسوط، مرجع سابق، ج ١٢ ص ١٢٤.

(٤) المرجع السابق ص ١٢٧.

من الصانع، وذلك في مقابل الثمن الذي يتفقان عليه، وعلى كيفية سداده حالاً عند التعاقد، أو مقسماً، أو مؤجلاً^(١).

وقبل أجل التسليم فإن حق المصرف متعلق بما دفعه، وبالتالي يظهر ما دفعه المصرف بعدده لا بقيمته في القوائم المالية .

وحكم كل ما تقدم في ضوء ما قاله ابن عابدين: (وأجمعوا أن الفلوس إذا لم تكسد ولكن غلت قيمتها - انكماش = انخفاض أسعار السلع - أو رخصت - تضخم = ارتفاع أسعار السلع-فعليه (المدين) مثل ما قبض من العدد)^(٢).

٣/١/١/٧-استثمارات في أوراق مالية:

تعتبر الأوراق المالية التي يمتلكها المصرف بهدف الاستثمار عروض تجارة في ضوء الضوابط الشرعية كما سبق توضيحه، وبالتالي فإنها تظهر بقيمتها في السوق وقت تصوير وإعداد القوائم المالية ولا تظهر بقيمتها الاسمية.

٤/١/١/٧- المضاربات:

المقصود هنا قيمة ما قدمه المصرف - كرب مال - للغير المضارب - سواء كان من أموال المصرف أو من أموال أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة غير المقيدة، وسوف نرجيء بيان كيفية إظهارها في قائمة المركز المالي - الميزانية - لحين الكلام على كيفية تقويم حسابات الاستثمار الموجودة في جانب الخصوم.

(١) مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق ص ١١٩، ملحق د المصطلحات .

(٢) ابن عابدين : تنبيه الرقود، مرجع سابق ص ٦٠.

٥/١/١/٧- المشاركات:

وهي الحصص النقدية التي يقدمها المصرف - كشريك - للغير - الذي يقدم حصة من النقود لتنفيذ عمل معين أو غير ذلك، والمصرف يقدم هذه الحصص سواء من أمواله أو من أموال أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة غير المقيدة، وتأخذ حكم البند السابق .

٦/١/١/٧- المساهمات في رؤوس أموال منشآت:

ينطبق عليها حكم البندين السابقين

٧/١/١/٧ البضاعة:

تشمل البضائع التي في حوزة المصرف البضائع التي طلبها الأمر بالشراء قبل إبرام عقد المراجعة^(١) أو لبيعها بأي أسلوب آخر .
وتمثل البضاعة أحد بنود قائمة الدخل أيضاً، فهي تظهر في الميزانية، وكذلك في قائمة الدخل، ومن أجل ذلك يلزم إظهارها بقيمتها يوم تصوير الميزانية وليس بتكلفتها التاريخية - كما يحدث في التطبيق المحاسبي - وذلك لما سبق أنه للكشف عن الربح وقياسه لا بد من المحافظة على رأس المال وسلامته، وبالتالي يتم إثبات البضاعة بقيمتها الاستبدالية، وإذا كانت القيمة الاستبدالية أعلى من التكلفة التاريخية فسوف يؤثر ذلك على الربح بالزيادة، وهنا - ومحافظة على القوة الشرائية لرأس المال - نأخذ الفرق بين قيمة البضاعة على أساس التكلفة التاريخية وقيمتها الاستبدالية، ويتم تكوين احتياطي به يسمى احتياطي التقويم .

(١) مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق ص ١٠٣ (معييار العرض والإفصاح العام).

وفي حالة انخفاض سعر الاستبدال عن التكلفة التاريخية فيتم إثبات البضاعة به، وهنا سوف تنخفض الأرباح أو تثبت بالتكلفة، ويتم عمل مخصص بالفرق، ولا خلاف في هذه الحالة مع المعالجة المحاسبية.

٨/١/١/٧- الموجودات المقتناة بغرض التأجير:

قد يمتلك المصرف بعض الموجودات ويقوم بتأجيرها للغير، ومن الناحية المحاسبية يتم التفرقة بين الإيجار التمويلي والإيجار التشغيلي في دفاتر المؤجر (المصرف)، فطبقاً لمشروع معيار المحاسبة عن عقود الإيجار^(١) تصنف عقود الإيجار في دفاتر المؤجر، كإيجار تمويلي إذا ترتب على عقد الإيجار تحويل جوهري لمنافع ومخاطر الملكية المتعلقة بالأصل - موضوع العقد - إلى المستأجر، ويعتبر الإيجار تمويلياً في حالات محددة حددها مشروع المعيار^(٢) وهو يتفق مع المعيار الدولي رقم ١٧ الصادر في ديسمبر ١٩٩٧م، الذي يصنف العقد على أنه تمويلياً في الحالات التالية^(٣):

- ١ - أن ينطوي عقد الإيجار على نقل ملكية الأصل للمستأجر في نهاية فترة العقد.
 - ٢ - أن يكون للمستأجر الحق في شراء الأصل بسعر يقل بدرجة جوهريّة عن القيمة العادلة للأصل في تاريخ انتهاء فترة الإيجار .
 - ٣ - أن تغطي فترة الإيجار معظم العمر الاقتصادي للأصل المستأجر .
 - ٤ - أن تكون القيمة الحالية للحد الأدنى لدفعات الإيجار مساوية لمعظم القيمة العادلة للأصل المستأجر في تاريخ نشأة الإيجار.
- وإذا كانت الشروط السابقة تنطبق على الأصل الذي يؤجره المصرف

(١) تم اعتماد مشروع المعيار من لجنة المعايير في ٢٥/٢/١٤٢١هـ : الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين : مشروع معيار المحاسبة عن عقود الإيجار، الرياض ٢٠٠٠م.

(٢) المرجع السابق ص ٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٤ .

فإنه يجب إقفال حساب الأصل المؤجر، وإثبات قيمة الاستثمار الإجمالي في الإيجار في حساب مستقل باسم : **مدينو عقود الإيجار**(١).

وفي هذه الحالة يتم إظهار قيمة البند بعدده لا بقيمته، أما إذا لم يتوافر في عقد الإيجار الشروط السابقة، ولم ينقل المصرف منافع ومخاطر الملكية المتعلقة بالأصل - موضوع العقد - إلى المستأجر، فإنه يكون **عقد إيجار تشغيلي**، وفي هذه الحالة يظهر الأصل في سجلات المصرف (المؤجر)، وتحمل الفترة باستهلاكه وفقا لما سوف يرد في البند التالي .

٩/١/١/٧- الموجودات الثابتة:

يجب إثبات هذه الموجودات **بقيمتها في السوق** وقت تصوير قائمة المركز المالي، وإثبات الزيادة في حساب احتياطي تقويم الأصول الثابتة، وذلك في حالة زيادة أسعار استبدال هذه الموجودات عن تكلفتها التاريخية، وحساب الاستهلاك على أساس القيمة السوقية، ولقد ميزنا هذا الاحتياطي بأنه يخص الأصول الثابتة والتي هي ملك للمساهمين وليس المستثمرين .

٢/١/٧ المطلوبات:

يقصد **بالمطلوبات** : الالتزامات القائمة وقت تصوير المركز المالي، والواجبة السداد بتحويل موجودات أو تقديم خدمات لطرف آخر في المستقبل، نتيجة لعمليات تبادلية أو غير تبادلية أو أحداث وقعت في الماضي(٢).

وتشمل المطلوبات الحسابات التالية :

(١) المرجع السابق ص ٧.

(٢) مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق ص ٤٧ ((مفاهيم)) .

١/٢/١/٧- الحسابات الجارية وحسابات الادخار وما في حكمها:

يمثل هذا الحساب حقوق أصحاب الودائع تحت الطلب، وأصحاب حسابات الادخار والتكليف الشرعي والقانوني والمحاسبي على أن هذه الودائع قروض وأن البنك مدين بها لأصحابها، ومن أجل هذا فهو يتصرف فيها ويحتفظ بنسبة معينة تحدها البنوك المركزية ومؤسسة النقد .
وما دامت هذه الحسابات ديوناً على البنك فإنها تسدد بعدها، وبالتالي يلزم أن **تظهر بعدها** في قائمة المركز المالي .

٢/٢/١/٧ حقوق أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة وما في حكمها:

حسابات الاستثمار المطلقة هي: حسابات **المضاربة المطلقة** فهي عبارة عن النقدية التي يتسلمها المصرف على أن يقوم باستثمارها بدون قيد أو شرط من أصحابها، بما في ذلك خلطها باستثمارات المصرف واشتراك الطرفين بحصص شائعة فيما يتحقق من أرباح، على أن يأخذ المصرف نصيبه من ربح حسابات الاستثمار بصفته مضارباً، وتوزع الخسائر بقدر المساهمة في التمويل^(١).

وهناك في المصرف **حسابات استثمار مقيدة (مضاربة مقيدة)** وما في حكمها، وهي لا تدخل ضمن عناصر المركز المالي؛ لأن حق المصرف في التصرف فيها ليس مطلقاً، ولكنها من ضمن بنود **قائمة التغيرات في الاستثمارات المقيدة وما في حكمها**، وسوف نتناول حسابات الاستثمار المقيدة فيما بعد .

ويقصد بحقوق أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة وما في حكمها: القيمة المتبقية لأصحاب حسابات الاستثمار المطلقة وما في حكمها، في

(١) فقرة ٢٤ من بيان المفاهيم : مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق ص٤٨ .

تاريخ قائمة المركز المالي بعد حسم مسحوباتهم منها، وإضافة ما يخصهم من أرباح، وحسم ما يخصهم من خسائر ناتجة عن الاستثمار^(١)، ويعتبر في حكم حسابات الاستثمار المطلقة **سندات المقارضة المطلقة**^(٢) وهي وثائق صادرة عن المصرف بقيمة موحدة بأسماء من يكتبون فيها، وقبولهم باستعمال القيمة المدفوعة في تمويل استثمارات المصرف، والاشتراك النسبي في الأرباح على أن يأخذ المصرف نصيبه من ربح أصحاب سندات المقارضة بصفته مضارباً، وتوزع الخسائر بقدر المساهمة في التمويل .

وجدير بالملاحظة أن تكييف العلاقة بين المصرف وأصحاب حسابات الاستثمار المطلقة على أنها مضاربة مطلقة، يعفى المصرف من الالتزام بضمان ردها في غير حالات التعدي أو التقصير أو مخالفة الشروط، وذلك إذا نجم عن الاستثمار تحقيق خسارة .

وحيث إن الفقهاء - القدامى والمعاصرين - أجازوا المضاربة بالفلوس يقول ابن قدامة (ويتخرج الجواز إذا كانت نافقة فإن أحمد - رحمه الله تعالى - قال: لا أرى السلم في الفلوس؛ لأنه يشبه الصرف، وهذا قول محمد ابن الحسن وأبي ثور؛ لأنها ثمن فجازت الشركة بها كالدراهم والدنانير، ويحتمل جواز الشركة بها على كل حال نافقة كانت أو غير نافقة)^(٣).

ويوضح السرخسي أن (رأس المال عند قسمة الربح يحصل باعتبار المالية لا باعتبار العدد، ومالية الفلوس تختلف بالرواج والكساد... ولا وجه لاعتماد العدد؛ لما فيه من الإضرار بصاحب المال)^(٤).

وفي ضوء ما تقدم يلزم إظهار حقوق أصحاب حسابات الاستثمار بقيمتها، أي لا بد من إجراء التنضيض الحكمي في تاريخ قائمة المركز المالي،

(١) فقرة رقم ٢٦ من بيان المفاهيم، المرجع السابق.

(٢) فقرة رقم ٢٧ من بيان المفاهيم، المرجع السابق.

(٣) ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٥ ص ١٢٦ (من المغنى).

(٤) السرخسي: المبسوط، مرجع سابق، ج ١١ ص ١٦٠.

وهذه الأموال التي قدمها أصحاب حسابات الاستثمار يستثمرها المصرف بصيغ استثمارات مختلفة، (مراوحة، مشاركة، استصناع ... الخ)، ولذلك فإن تحديد قيمة حقوق أصحاب الاستثمارات يكون بتحديد قيمة الموجودات المستثمرة فيها، (ومعرفة قيمة الشيء بالرجوع إلى قيمة مثله مما يباع في الأسواق)^(١) كما يقول السرخسي.

ولا يعني تنوع الاستثمارات احتجاج المصرف أو الشركة بصعوبة التضيض الحكمي - التقويم - لمختلف الموجودات المستثمر فيها أموال المستثمرين وأموال المصرف؛ حيث إن صعوبات التطبيق لا تقف حجة أمام تطبيق المبادئ وإعطاء أصحاب الحقوق حقوقهم، فالموجودات إذا كانت بضائع فيتم الرجوع إلى أسواقها لمعرفة قيمة المثل، كما سبق توضيحه، حيث إن حقوق أصحاب الاستثمارات متعلقة بها، والمعتبر هو قيمتها يوم التخارج، يقول السرخسي (ولو أن رجلاً أعطى رجلاً دنانير مضاربة فعمل بها، ثم أراد القسمة كان لرب المال أن يستوفي دنانيره أو يأخذ من المال بقيمتها يوم يقتسمون؛ لأن المضارب شريك في الربح، ولا يظهر الربح إلا بعد وصول كمال رأس المال إلى رب المال، إما باعتبار العين أو باعتبار القيمة، وقد بينا في إظهار الربح أن المعتبر قيمة رأس المال في وقت القسمة)^(٢).

ونلاحظ هنا أن ما يخضع للتضيض الحكمي هو الموجودات المتمثلة في سلع، أما الذمم - المدينين - والنقدية فتظهر بالعدد خشية الوقوع في الربا .

٣/٢/١/٧ حقوق أصحاب الملكية:

يقصد بحقوق أصحاب الملكية: مقدار ما يتبقى من موجودات المصرف، بعد استبعاد المطلوبات وحقوق أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة وما في حكمها^(٣).

(١) المرجع السابق ص ١٦٣ .

(٢) السرخسي : المبسوط، مرجع سابق، ج ١١ ص ١٦٦ .

(٣) فقرة رقم ٣١ من بيان مفاهيم المحاسبة المالية، مركز صالح عبدالله كامل، مرجع سابق ص ٤٩ .

في ضوء التحديد السابق، وفي ضوء ما سبق بيانه بخصوص الموجودات والمطلوبات للغير، وحقوق أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة والتي يتم تقويمها في تاريخ قائمة المركز المالي، وفقاً لقيمتها الجارية - فيما عدا البنود النقدية والمدينين والدائنين - فإن هذا التقويم سوف يؤثر على حقوق الملكية لتظهر بقيمتها في ذلك التاريخ .

٢/٧- الاستثمارات المقيدة (صناديق الاستثمار)

يقصد بالاستثمارات المقيدة: الموجودات بجميع أنواعها سواء أخذت صورة محفظة استثمارية أم صندوق استثماري أم لم تأخذ، إذا كان المصرف قد قام باستثمارها لصالح أصحاب حسابات الاستثمار المقيدة، وفقاً لشروط الاتفاق بين المصرف وأصحاب هذه الحسابات .

ويقتصر دور المصرف على إدارتها، سواء على أساس عقد المضاربة المقيدة، أو على أساس عقد الوكالة، وبالتالي لا تعتبر الاستثمارات المقيدة موجودات للمصرف ولا تظهر في قوائمه المالية؛ حيث لا يحق للمصرف التصرف فيها دون مراعاة القيود التي نص عليها الاتفاق بين المصرف وأصحاب حسابات الاستثمار المقيدة، وفي العادة يقوم المصرف بتمويل الاستثمارات المقيدة من أموال أصحاب حسابات الاستثمار المقيدة، وبدون أن يستخدم موارده الذاتية في تمويل هذه الاستثمارات^(١).

وتقوم صناديق الاستثمار بدور كبير في أسواق المال في العالم، باعتبارها وعاء جديداً مستحدثاً^(٢) لتجميع المدخرات بصفة أساسية من الأفراد، واستثمارها في الأوراق المالية عن طريق من تتوافر لديهم الخبرة

(١) فقرة رقم ٥١ من بيان المفاهيم، المرجع السابق ص ٥٤.

(٢) أول صندوق استثماري في المنطقة العربية هو الصندوق الذي أنشأه البنك الأهلي التجاري في المملكة العربية السعودية في ١٩٧٩، الطيبي، السيد : تقييم تجربة صناديق الاستثمار في مصر، ضمن أبحاث ندوة صناديق الاستثمار، مركز صالح عبدالله كامل القاهرة ١٤١٧هـ، ج ١ ص ١٠٩.

والدراية^(١) وهي بذلك يمكن أن توفر للمستثمر الربح المناسب، والأمان على أمواله من المخاطر، وإمكانية الحصول على قيمة مساهماته بسهولة ويسر.

وفي التطبيق العملي يتم أسبوعياً تقويم صافي أصول الصندوق - ممتلكاته من الأوراق المالية -؛ لتحديد القيمة الاستردادية لوثيقة الاستثمار الواحدة: (فبعد قيام القسم الفني بإتمام كل عملية بيع أو شراء أوراق مالية أو استثمارات يرسل منفذ العملية صورة من العملية إلى قسم الحسابات ليتم قيد الاستثمارات الفعلية طبقاً للقيمة السوقية، ثم يتم تقييم - هكذا - المحفظة طبقاً لإرشادات الهيئة العامة لسوق المال -، هيئة مصرفية أنشأتها الدولة لرقابة أسواق المال -، وذلك على الأقل مرة واحدة أسبوعياً، ثم يتم احتساب نصيب الفترة من أتعاب البنك، وأتعاب الإدارة والمصرفيات الأخرى إن وجدت، للوصول إلى قيمة صافي أصول الصندوق لقسمتها على عدد الوثائق^(٢) القائمة؛ لتحديد القيمة الاستردادية لوثيقة الاستثمار الواحدة آخر يوم عمل في الأسبوع. وتضيف بعض الصناديق مصرفيات أخرى نظير إعادة بيع الوثائق إلى الجمهور)^(٣).

وإذا كان يؤخذ بالقيمة السوقية في تقويم محفظة الصندوق من الأوراق المالية لتحديد حقوق الشركاء المتخارجين، فهذا يتفق والمقرر فقها، حيث يسترد الشريك رأس ماله بالقيمة يوم المفاصلة، أما من حيث تحديد الربح وتوزيعه فإنه في التطبيق العملي تؤخذ الزيادة في القيمة السوقية لمحفظة الأوراق المالية، وتدرج كأرباح تقديرية في قائمة الدخل بعد تحديد الأرباح المحققة، وقبل التوزيعات التي تتم على حملة الوثائق تحت بند (التغير في القيمة السوقية للأوراق المالية)، بينما في صناديق أخرى لا يتم الإفصاح عن

(١) خليفة، عصام : تقييم تجربة صناديق الإستثمارات في مصر، المرجع السابق ص ١٢٨ .
(٢) الوثائق هي الصكوك التي أصدرها الصندوق للمكتبتين وتصدر بقيمة إسمية واحدة وتسمى أحياناً وثائق وأحياناً أسهم، انظر : الحسني، احمد بن حسن بن احمد، صناديق الاستثمار دراسة وتحليل من منظور الاقتصاد الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ١٩٩٩م ص ٦ .
(٣) أبو زيد، عمرو مصطفى : صناديق الاستثمار في مصر، مركز صالح عبدالله كامل، مرجع سابق ، ج١ ص ٦٣ .

هذه الأرباح التقديرية، وفي كلتا الحالتين لا يتم الإفصاح عن ما إذا كان قد تم توزيع هذه الأرباح أم لا^(١).

وبتطبيق القواعد الفقهية على الأرباح التقديرية نجد ابن قدامة يذكر (قال الأثرم : سمعت أبا عبدالله يسأل عن المضارب يربح ويضع مراراً، فقال يرد الوضيعة على الربح - أي تحسم الخسارة من الربح - قيل له فيحتسبان على المتاع ؟ فقال لا يحتسبان إلا على الناض؛ لأن المتاع قد ينحط سعره ويرتفع)^(٢).

ويعني ذلك أنه عند قسمة الربح لا يؤخذ بالربح التقديري الناتج عن التضيض الحكمي .

وهناك صناديق استثمارية تقوم بتوزيع أرباح كل فترة على مدار السنة، وهذا يتفق وما ذكره ابن قدامة (وسواء اتفقا على قسمة جميعه - الربح - أو بعضه أو على أن يأخذ كل واحد منهما شيئاً معلوماً ينفقه)^(٣).

ومن نافذة القول: التأكيد على أن تكون الأسهم - الأوراق المالية - التي تشكل محفظة الصندوق بعيدة عن الحرام بكل صوره، وهو ما تحرص عليه صناديق الاستثمار الإسلامية .

٣/٧ تحديد حقوق الشركاء المتخارجين:

سبق بيان أنه من الناحية المحاسبية ولتحديد حقوق الشريك المنفصل، فإنه يحصل على قيمة رأس ماله يوم التخارج، ومن أجل ذلك يعاد تقويم الأصول في شركات الأشخاص، أما في شركات المساهمة وفي صناديق

(١) عمر، محمد عبدالحليم : المعالجة المحاسبية لأرباح صناديق الاستثمار من منظور إسلامي، مركز صالح

عبدالله كامل، مرجع سابق، ج ١ ص ٦٥ .

(٢) ابن قدامة : المغنى، مرجع سابق، ج ٥ ص ١٧٦ (من المغنى).

(٣) المرجع السابق ص ١٧٩ .

الاستثمار فإنه يحصل على قيمة السهم في تاريخ تخارجه، وهذا يتفق والأحكام الفقهية، يقول السرخسي (والحاصل أن في شرط الربح يعتبر قيمة رأس مال كل واحد منهما وقت عقد الشركة .. وفي ظهور الربح في نصيبهما أو في نصيب أحدهما يعتبر قيمة رأس المال وقت القسمة؛ لأنه ما لم يحصل رأس المال لا يظهر الربح)^(١).

أما ما يحدث في المصارف فإن المستثمر يسترد القيمة الاسمية التي يسلمها للمصرف، والتي قد تكون قيمتها انخفضت أو ارتفعت وقت تخارجه نتيجة لارتفاع الأسعار أو انخفاضها، وبالتالي وتطبيقاً للقواعد والضوابط الفقهية لا بد من المحافظة على سلامة رأس مال المتخارج وأن يحصل على قيمته يوم التخارج لا عدده ويجب أن يسير العمل في المصارف على ذلك .

التوصيات

أ - في مجال قياس وتحديد الأرباح :

بعد الاستعراض الموجز لاجراءات قياس وتحديد الربح وما يجري عليه العمل في الفكر المحاسبي، ومقارنتها بالضوابط والقواعد التي وضعها الفقهاء يوصي الباحث بالآتي :

١ - تقويم البضاعة المباعة (من مشتريات العام أو من مخزون أول المدة) بسعر الاستبدال في ختام السنة، للمحافظة على سلامة رأس المال، وفي ضوء ما قاله الطبري (أن الربح من التجار المستبدل من سلعته المملوكة عليه بدلاً هو أنفس من سلعته أو أفضل من ثمنها)، وسوف يؤدي ذلك - في حالة ارتفاع الأسعار - إلى انخفاض الأرباح، وهو ما يترتب عليه انخفاض التوزيعات مما يمكن المنشأة من القيام بعملية الإحلال بسهولة ويسر، ويؤدي إلى المحافظة على رأس المال وسلامته .

(١) السرخسي : المبسوط، مرجع سابق ج ١١ ص ١٦٥ .

٢ - في حالة تقويم البضاعة المباعة بتكلفتها التاريخية، تطبيقا للتعليمات الصادرة من الهيئات والمجالس ذات الصلة، فيمكن تكوين مخصص بالفرق بين التكلفة التاريخية وسعر الاستبدال - في حالة ارتفاع الأخير، - ويسمى **مخصص المحافظة على سلامة رأس المال** .

٣ - حساب الاستهلاك للموجودات الثابتة على أساس قيمتها في تاريخ إعداد الميزانية.

ب - في مجال تحديد قيم البنود التي تظهر في قائمة المركز المالي (الميزانية) .

فيما عدا النقدية والمدينين والدائنين، تظهر الموجودات الثابتة والمخزون والأوراق المالية وغيرها بقيمتها في تاريخ الميزانية، أي لا بد من إجراء التضيض الحكمي لهذه البنود، وفي حالة ارتفاع أسعار هذه البنود فإن الفرق بين تكلفتها التاريخية وسعر الاستبدال في تاريخ الميزانية يتم تكوين احتياطي به يسمى **احتياطي التقويم**.

ج - في مجال تحديد حقوق الشريك المتخارج.

يلزم أن يحصل الشريك المتخارج على قيمة رأس ماله عند التخارج لا عدده، يقول السرخسي (وفي ظهور الربح في نصيبهما أو في نصيب أحدهما يعتبر قيمة رأس المال وقت القسمة لأنه ما لم يحصل رأس المال لا يظهر الربح)، وتحديد ذلك يتطلب إعداد أرقام قياسية توضح تطور الأسعار في كل نوع من أنواع السلع، وذلك منعاً للظلم الذي قد يصيب أحد الأطراف، ويفيد **احتياطي التقويم** في إعطاء الشريك المتخارج قيمة رأس ماله، حيث يحصل على نصيبه منه بنسبة مساهمته في الاستثمارات.

المراجع

- ١ - ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
- ٢ - انظر: الفيومي، أحمد بن محمد علي المقري: المصباح المنير، بدون ناشر وبدون تاريخ.
- ٣ - الأزهري، منصور بن محمد ابن احمد: تهذيب اللغة، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون.
- ٤ - الفيروز آبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م، ط٤.
- ٥ - الصنعاني، الحسن بن محمد بن الحسن: التكملة والذيل والصلة، تحقيق عبدالعليم الطحاوي، دار الكتب، القاهرة ١٩٧٤م.
- ٦ - الفراهيدي، الخليل بن أحمد: كتاب العين، تحقيق د. مهدي المخزومي، د. ابراهيم السامرائي، وزارة الثقافة، بغداد ١٩٨٤م.
- ٧ - الزمخشري، محمود بن عمر: أساس البلاغة، حققه د. مزيد نعيم، د. شوقي المصري، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٨م.
- ٨ - ابن الأثير: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمدك النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.
- ٩ - ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد (الحفيد): بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.
- ١٠ - ابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد ت ٦٣٠هـ، ابن قدامة، شمس الدين عبدالرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد المقدسي ت ٦٨٢هـ، المغني والشرح الكبير، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

- ١١- أبو عبيد، القاسم بن سلام: كتاب الأموال تحقيق وتعليق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ص ٥٢١ وما بعدها.
- ١٢- ابن دريد، محمد بن الحسن: جمهرة اللغة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ١٣٤٥هـ.
- ١٣- الزبيدي، محمد مرتضي الحسيني: تارج العروس من جواهر القاموس، دار صادر/ بيروت ١٩٦٦م.
- ١٤- مدكور، محمد سلام: مباحث الحكم عند الأصوليين، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.
- ١٥- البدخشي، محمد بن الحسن: شرح منهاج الوصول في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.
- ١٦- البستاني، بطرس: محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت ١٨٧٠م.
- ١٧- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، القاهرة ١٩٦٠م.
- ١٨- ابن زكريا، أحمد بن فارس: مجمل اللغة، تحقيق زهير عبدالمحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- ١٩- الحميري، نشوان بن سعيد: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق حسين عبدالله العمري وآخرين، دار الفكر، دمشق ١٩٩٩م.
- ٢٠- التهانوي/ محمد علي : موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم/ تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٦م.
- ٢١- الزحيلي، وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق ١٤٠٤هـ/١٩٨٧م ط١.
- ٢٢- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: الموسوعة الفقهية، الكويت، ط١.
- ٢٣- حيدر، علي : درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب فهمي الحسيني، دار الجيل، بيروت ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

- ٢٤- ابن عابدين، محمد أمين: حاشية رد المحتار، دار الفكر ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
- ٢٥- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر: أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه عبدالرؤوف سعد، دار الجبل، بيروت بدون تاريخ.
- ٢٦- السرخسي، شمس الدين محمد بن أبي سهل: المبسوط، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
- ٢٧- الخطاب، محمد بن محمد بن عبدالرحمن: مواهب الجليل شرح مختصر خليل وبهامشه: التاج والأكليل لمختصر خليل لأبي عبدالله بن يوسف الشهير بالمواق، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا بدون.
- ٢٨- مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون.
- ٢٩- المواق: التاج والأكليل على هامش الجليل.
- ٣٠- مجمع اللغة العربية: محاضر الجلسات، الدورة رقم ١١، القاهرة ١٩٧٠م.
- ٣١- مجمع اللغة العربية: محاضر الجلسات، الدورة الثانية، القاهرة ١٩٣٧م.
- ٣٢- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط.
- ٣٣- الكاساني، علاء الدين أبي بكر مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣١٤هـ / ١٩٧٤م.
- ٣٤- مرعي، عبدالحى: مقدمة في أصول المحاسبة المالية، مكتبة ومطبعة الاشعاع الإسكندرية ١٩٩٥م.
- ٣٥- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: تفسير أبو السعود، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
- ٣٦- الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، دار الطباعة المنيرية، مصر.
- ٣٧- حماد، طارق عبدالعال: التقييم - هكذا - الدار الجامعية، الإسكندرية ٢٠٠٠م.

- ٣٨- الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين: معيار المخزون السلعي
١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- ٣٩- وزارة التجارة المملكة العربية السعودية: أهداف ومفاهيم المحاسبة،
الرياض ١٤٠٦هـ.
- ٤٠- نظام الشركات السعودي الصادر بالمرسوم الملكي م/٦ وتاريخ
١٣٨٥/٣/٢٢هـ.
- ٤١- البقمي، صالح بن زابن المرزوقي: شركة المساهمة في النظام السعودي،
مطبوعات، جامعة أم القرى، الكتاب التاسع والثلاثون، مكة المكرمة ١٤٠٦هـ.
- ٤٢- حماد، طارق عبدالعال: التقييم.
- ٤٣- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبدالواحد: شرح فتح القدير، دار
صادر، بيروت ١٣١٦هـ.
- ٤٤- رابطة العالم الإسلامي: قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، مكة
المكرمة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- ٤٥- الطبري، ابن جرير: تفسير الطبري، مطبعة مصطفى الباي الحلبي، مصر.
- ٤٦- الدسوقي، محمد بن عرفهك حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار
إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- ٤٧- الشافعي، محمد ابن إدريس: الزم، دار الشعب، القاهرة ١٣٨٨هـ.
- ٤٨- البهوتي منصور: حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، جمع
عبدالرحمن بن قاسم النجدي، بدون ناشر، الطبعة الرابعة ١٤١٠هـ.
- ٤٩- أبو زيد، عمرو مصطفى: صناديق الاستثمار في مصر، مركز صالح
عبدالله كامل، ص ٦٣.
- ٥٠- عمر، محمد عبدالحليم: المعالجة المحاسبية لأرباح صناديق الاستثمار
من منظور إسلامي، مركز صالح عبدالله كامل.



الأمر المطلق، هل يفيد الفور، أو مجرد طلب الفعل، وتطبيقات فقهية عليه

د / مختار بابا آدو

أستاذ مساعد بقسم الشريعة

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة أم القرى

صفحة بيضاء

التعريف بالباحث

الدكتور / مختار بابا آدو، أستاذ مساعد بقسم الشريعة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى، درس الباحث في بلاده القرآن وعلومه، والفقه، وألفية ابن مالك في النحو والصرف، في المحاضر التي تدرس فيها العلوم فنّاً فنّاً، كما قال شيخ مشايخنا محمد أحميد سيد عبد الرحمن المسوّمي:

وفي تزامم الفنون المنعُ جا إذ توأمان، استبقا لن يخرجنا

وحصل على الإجازة العالية (الليسانس) من الجامعة الإسلامية ١٣٩٠ هـ، والماجستير ١٤٠٠ هـ، والدكتوراه (١٤٠٥ هـ) كلتاهما من جامعة أم القرى، وتعاقد مع الجامعة سنة ١٤٠٥ هـ، وأضاف إلى التدريس بقسم الشريعة الإشراف على الرسائل العلمية، ومناقشتها.

صفحة بيضاء

ملخص البحث

الأمر منزلته وأهميته في علم الأصول معروفة؛ لكثرة ما يتعلق به من الأحكام الشرعية، وقد اختلف علماء الأصول عند بحثهم له في كثير من دلالاته، ومسائله، ومن ذلك: اختلافهم فيه، هل له صيغة أو لا؟ وعلى وجودها، فما الذي تدل عليه حقيقة، وما الذي تدل عليه مجازاً؟ وهل هذه الصيغة تدل على الوجوب، أو الندب، أو مشتركة بينهما، وبين غيرهما؟ وما إلى ذلك مما هو مذكور في محله، ومن ناحية فعل المطلوب هل تدل على فعله فوراً، أو إيجاد الفعل فقط؟ أو هي مجملة يتوقف امتثال الأمر فيها على البيان؟ ومما اختلفوا فيه أيضاً تعريف الأمر، واشتراط العلو، والاستعلاء، وعدم اشتراطهما. كل هذه النواحي وغيرها، تعرض لها هذا البحث وذكر أقوال العلماء فيها بأدلتهم، ووضح اعتراضاتهم، والردود عليها، وبيان الراجح منها في وحدة موضوعية لم أقف على من بحثها مستقلة بهذا الشكل المتكامل، ثم تعرض البحث لذكر تطبيقات فرعية على هذه المسألة من المذاهب الأربعة مع بيان أدلتها وتوجيهها.

أرجو من الله التوفيق لما قصدت، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفعني به يوم يقوم الأشهاد.

صفحة بيضاء

المقدمة (١)

الحمد لله مولى النعم التي لا تحصى ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾، فهو أهل للحمد ومستحقه وصلاته وسلامه على خيرته من خلقه، وعلى آله وصحبه.

ثم إنه من المعلوم أن الأمر والنهي من الموضوعات المهمة في أصول الفقه؛ لأنهما أساس في توجيه الخطاب إلى المكلفين، ولذلك اهتم بهما علماء الأصول بالتوضيح والبيان لتمحيص الأحكام الشرعية، وجعلها بعض العلماء في مقدمة كتبهم الأصولية، منهم السرخسي قال: ((فأحق ما يبدأ به في البيان: الأمر، والنهي؛ لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفةهما تتم معرفة الأحكام، ويميز بين الحلال والحرام))^(٢).

وقال القاضي أبو يعلى في سبب تقديمه مبحث الأمر: ((لأنه وضع للإيجاب والإلزام، وهو أبلغ منازل الخطاب، ولأن الأمر قد يقع خاصاً، وأصل الكلام الخصوص، والعموم داخل عليه... وتقديم ما هو أصل أولى))^(٣).

وممن قدم الأمر والنهي في بعض كتبه الأصولية على سائر المباحث أبو إسحاق الشيرازي^(٤).

(١) مقدمة الجيش بكسر الدال: الذين يتقدمون الجيش ويجوز فتح الدال، وهو من (قدم) بتضعيف الدال. بمعنى تقدم، وقد استعير لكل شيء، فقيل: مقدمة الكتاب، وغيره، بكسر الدال، وقد تفتح. مادة "قدم" لسان العرب.

(٢) انظر: أصول السرخسي: ١ / ١١، ط دار المعرفة، بيروت ١٣٩٣ هـ لمؤلفه أحمد بن سهل المتوفى سنة ٤٩٠ هـ.

(٣) انظر: العدة في أصول الفقه: ١ / ٢١٣، ط ٢، الرياض ١٤١٠ هـ، تأليف القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء المتوفى سنة ٤٥٨ هـ، تحقيق د/ أحمد بن علي سير المباركي.

(٤) انظر: التبصرة في أصول الفقه ص ١٧، ط دار الفكر، دمشق ١٤٠٠ هـ، تحقيق د/ محمد هيتو، تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦ هـ.

سبب اختياري لهذا الموضوع :

آثرت أن يكون موضوع هذا البحث مسألة : ((الأمر المطلق هل يفيد الفور))؛ وذلك لشدة اضطراب العزو فيها إلى العلماء؛ لأتتبع الأقوال فيها في كتبهم الأصولية وأبين ما هو الصحيح منها من غيره، وأعزو كل قول إلى قائله من مصادر مذهبه، فعلت ذلك طمعاً فيما عند الله، وإسهاماً متواضعاً في خدمة ناحية من شريعتنا الغراء، أرجو أن يكون خالصاً لوجهه تعالى، ومما شجعني على هذا الموضوع أنني لم أقف على من تعرض له بمفرده وحقق القول فيه.

الموضوع : ((الأمر المطلق، هل يفيد الفور، أو مجرد طلب الفعل، وتطبيقات من أثره الفقهي)).

خطة البحث :

يشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وخمسة مطالب، وخاتمة.

المقدمة : وتشتمل على خطة البحث، وسبب اختيار الموضوع.

التمهيد : ويشتمل على تعريف الأمر، وبيان المذاهب في دلالة صيغته.

المطلب الأول : ويتناول مذهب القائلين باقتضاء الأمر المطلق الفور، وأدلتهم، وما يتبع ذلك.

المطلب الثاني : ويتناول مذهب النافين للفورية، وأدلتهم، وما لها وما عليها.

المطلب الثالث : ويتناول مذهب القائلين بالفور أو التأخير بشرط العزم على الفعل، والرد عليه.

المطلب الرابع : مذهب أهل القول بالوقف باختلاف طبقاتهم، وما قيل في ذلك.

المطلب الخامس : تطبيقات من الأثر الفقهي لهذه المسألة.

الخاتمة : وفيها أهم النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال بحثه.

التمهيد (١)

تعريف الأمر :

الأمر لغة : نقيض^(٢) النهي، يقال : أمره به، وأمره، وأمرته بكذا أمراً، والجمع: الأوامر^(٣).

والأمر اصطلاحاً : حقيقة في القول الطالب للفعل، سواء صدر من الأعلى للأدنى، أو العكس، أو صدر من المساوي، واختار هذا المذهب القاضي البيضاوي^(٤)، قال ابن السبكي : ولا يعتبر فيه علو، ولا استعلاء^(٥). قال الزركشي : والمختار : لا يعتبر علو، ولا استعلاء ونقله عن الفخر الرازي^(٦). وقال سيد عبد الله العلوي الشنقيطي : والصحيح عدم اشتراطهما^(٧)، يعني العلو، والاستعلاء واشترط بعض العلماء الاستعلاء في الأمر، قال محمد بن مفلح : قول مع اقتضاء بجهة الاستعلاء^(٨). واختار هذا المذهب جمع من

- (١) التمهيد لغة : تسوية الشيء، وإصلاحه، مادة (مهد) لسان العرب، ط دار صادر، بيروت، تأليف محمد بن مكرم بن منظور، المتوفى سنة ٧١١ هـ، ترجمته في أول الكتاب.
- (٢) النقيضان : هما اللذان لا يجتمعان، ولا يرتفعان، كوجود الإنسان، وعدمه.
- انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٩٧، ط ١، دار الفكر، منشورات الكليات الأزهرية القاهرة، سنة ١٣٩٣ هـ، تأليف أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، المتوفى سنة ٦٨٤ هـ.
- (٣) انظر : لسان العرب، مادة (أمر).
- (٤) انظر : منهاج الوصول في علم الأصول مع شرحه نهاية السؤل للإسنوي، ومناهج العقول للبدخشي : ٣ / ٢، ط دار الكتب العلمية، بيروت، تأليف عبد الله بن عمر القاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ.
- (٥) انظر جمع الجوامع بشرحه : الضياء اللامع : ١ / ٢٥١، تأليف عبد الوهاب تاج الدين بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ.
- (٦) البحر المحيط : ٣ / ٢٦٣، مكتبة الكتبي مصر.
- (٧) انظر : نشر البنود شرح مراقبي السعود : ١ / ٢٥١، ط بدون، تأليف سيد عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي.
- (٨) انظر : أصول الفقه : ١ / ١٤٨، ط ١، مكتبة العبيكان، تحقيق : فهد السدحان، سنة ١٤٢٠ هـ، تأليف محمد بن مفلح المقدسي، المتوفى سنة ٧٦٣ هـ.

العلماء، منهم الفخر الرازي^(١) وابن قدامة^(٢).

واشترط المعتزلة العلو^(٣) ووافقهم الشيرازي حيث قال : الأمر :
استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه^(٤).

واشترط العلو، والاستعلاء معاً : القاضي عبد الوهاب، وبكر القشيري
المالكيان^(٥) .

فتحصل أن في اشتراط الاستعلاء والعلو معاً، أو عدم اشتراطهما، أو
اشتراط أحدهما في الأمر أربعة مذاهب، ذكرها صاحب مراقبي السعود،
فقال :

وليس عند جل الأذكياء شرط علو فيه واستعلاء

وخالف الباجي بشرط التالي وشرط ذاك رأي ذي اعتزال

واعتبرا معاً على توهين لدى القشيري، وذي التلقين^(٦)

يعني أن أبا الوليد الباجي من علماء المالكية خالف الجمهور في
اشتراطه في حد الأمر الاستعلاء، وأن اشتراط العلو فيه فقط هو مذهب
المعتزلة، وأفاد هنا تضعيف مذهب القشيري، والقاضي عبد الوهاب
المالكيين.

(١) انظر : المحصول في علم الأصول : ١ / ٢ / ٢٢ ، ط ١ ، ١٣٩٩ هـ ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،

تأليف محمد بن عمر فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ .

(٢) انظر : روضة الناظر، وجنة المناظر ص ٩٨ ، ط المكتبة السلفية، تأليف أبي محمد موفق الدين عبد الله بن

أحمد بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠ هـ .

(٣) انظر : المعتمد : ١ / ٤٩ ، الناشر : المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق سنة ١٣٨٢ هـ ، تأليف

أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي المتوفى سنة ٤٣٦ هـ .

(٤) انظر : اللمع ص ٧ ، ط ٣ ، مصطفى الحلبي، مصر، سنة ١٣٧٧ هـ ، تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن علي

الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦ هـ .

(٥) انظر : الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع : ١ / ٢٥١ ، تأليف أبي العباس أحمد بن عبد الرحمن

الشهير بابن حلولو المتوفى بعد سنة ٨٩٥ هـ ، وانظر : نشر البنود : ١ / ٢٥١ .

(٦) انظر : مراقبي السعود مع شرحه نشر البنود : ١ / ٢٥١ .

الفرق بين العلو والاستعلاء :

العلو : يرجع إلى هيئة الأمر من شرفه، وعلو منزلته بالنسبة إلى المأمور.
والاستعلاء : في هيئة الأمر من الترفع، وإظهار القهر^(١).
وعلى هذا يكون الاستعلاء من صفة صيغة الأمر، وهيئة نطقه، فيكون
صفة للكلام، والعلو : صفة للمتكلم^(٢).

التعريف المختار :

الأمر : اقتضاء فعل غير كُفٍّ، مدلول عليه بغير كُفٍّ^(٣).
هذا التعريف لتاج الدين ابن السبكي، واختاره أبو يحيى زكريا
الأنصاري^(٤) وسيد عبد الله بن إبراهيم العلوي^(٥).

شرح التعريف وأدلته :

يعني أن الأمر : هو طلب تحصيل فعل بلفظ غير كُفٍّ، مدلول على هذا
الكف بغير لفظ كف، وذر، ودع، ونحوها، فيخرج الكف المدلول عليه (بلا
تفعل) فليس بأمر.
فالأمر نوعان : طلب فعل غير كف، نحو : قم، واجلس، واكتب، ونحوها.
وطلب كف مدلول عليه بكُفٍّ، ودع، واترك، وذر، ونحوها.
والمراد بالفعل، ما يسمى فعلاً عرفياً، أعم من كونه فعل اللسان، أو
القلب، أو الجوارح^(٦).

(١) انظر : شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ١٣٧.

(٢) انظر : شرح الكوكب المنير : ٢ / ١٧ ط دار الفكر دمشق ١٤٠٢ هـ، الناشر : مركز البحث العلمي وإحياء
التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، تحقيق د/ محمد الزحيلي، ود/ نزيه حماد، تأليف محمد بن أحمد بن
النجار، المتوفى سنة ٩٧٢ هـ.

(٣) انظر : حاشية البناني على شرح المحلي على متن جمع الجوامع : ١ / ٣٦٧، ط بدون.

(٤) انظر : لب الأصول مع شرحه غاية الوصول كلاهما للأنصاري ص ٦٣ مطبعة الحلبي، مصر ١٣٤٧ هـ.

(٥) انظر : نشر البنود شرح مراقي السعود : ١ / ١٤٧، ط بدون.

(٦) انظر : حاشية البناني على شرح المحلي : ١ / ٣٦٨.

ومن أدلة أصحاب هذا المذهب: قوله تعالى حكاية عن فرعون : ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف : ١١٠] ومعلوم علو رتبته عليهم؛ لاعتقادهم ألوهيته، وقوله تعالى : ﴿وَنَادُوا يَا مَلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف : ٧٧].

واستدلوا من جهة اللغة بأن سيبويه قال : الصواب أن صيغة (افعل) ظاهرة في اقتضاء الفعل سواء كان من أعلى، أو مساو، أو أدون، لكن يتميز بالقرينة^(١).

قال القرافي : عدم اعتبار الاستعلاء، هو مذهب جمهور أصحابنا الأشعريين، محتجين بأن الخبر يسمّى خبراً، صدر من أعلى، أو أدنى مع استعلاء، أو بدونه فكذلك الأمر^(٢)، وأن صيغة الأمر موضوعة لمعنى فيصح مع هذه الصفات، وأضدادها، كالخبر والاستفهام، والترجي والتمني؛ فإنها تصدق مع العلو، والدنو، والاستعلاء، والتواضع، فإن أحوال المتكلمين لا تتغير في أنواع الكلام، وصدقها على مسمياتها^(٣).

ومعلوم أن أدلتهم لا تنحصر في هذه الأمثلة، ولكن المراد مجرد الاستشهاد لا الاستقصاء.

هل للأمر صيغة تدل عليه بمجردها ؟

نذكر أولاً : صيغ الأمر، ثم نذكر بعدها أقوال العلماء في هذه الصيغة.

الصيغ الدالة على الأمر أربع، وكلها موجودة في كتاب الله^(٤) وهي :

١ - فعل الأمر، نحو : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور : ٥٦].

(١) انظر : البحر المحيط في أصول الفقه : ٣ / ٢٦٣ تأليف بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، الناشر: دار الكتبي، مصر.

(٢) انظر : نفائس الأصول في شرح المحصول : ٢، ١١٢٣، الناشر مكتبة الباز - مكة المكرمة.

(٣) شرح التقيح ص ٦٣، ط١، المطبعة الخيرية مصر، ١٣٠٦ هـ.

(٤) انظر : مذكرة أصول الفقه ص ١٨٨، مطبوعات الجامعة الإسلامية ١٣٩١ هـ لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله.

٢ - المضارع المجزوم بلام الأمر، نحو: ﴿لِيُؤْفُوا نَذْوَرَهُمْ وَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩].

٣ - اسم فعل الأمر، نحو: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥] أي الزموا أنفسكم. قال ابن مالك^(١):

والفعل من أسمائه عليك وهكذا دونك مع إليك

٤ - المصدر النائب عن فعل الأمر، نحو: قوله تعالى ﴿فَضْرَبَ الرَّقَابَ﴾ [محمد: ٤].

الجمهور من الأصوليين يقولون: إن الأمر له صيغة موضوعة له تدل عليه حقيقة بمجردها بدون قرينة، كدلالة سائر الألفاظ الحقيقية على موضوعاتها.

وقال قوم من المتكلمين^(٢) لا صيغة للأمر، بناء على أن الكلام عندهم ينقسم إلى قسمين: نفسي، ولفظي.

فالنفسي: هو المعنى القائم بذات الله تعالى المجرد عن الصيغة، والأمر عندهم: هو اقتضاء الفعل بذلك المعنى الذي لا صيغة له^(٣).

والثاني عندهم: هو الكلام اللفظي الذي له صيغة، وهو الدال على الكلام النفسي، قال في مراقي السعود:

هذا الذي حد به النفسي وما عليه دل، قل: لفظي^(٤).

قال شيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله: اعلم أن هذا المذهب

(١) انظر: ألفية ابن مالك مع شرحها لابنه بدر الدين الشهير بابن الناظم محمد بن جمال الدين محمد بن مالك ص ٢٣٧، منشورات ناصر خسرو، بيروت.

(٢) المتكلمون: هم المعتزلة، قال أبو الحسين البصري المعتزلي: وأما نسخ الشيء قبل وقته فغير جائز عند شيوخنا المتكلمين. انظر: المعتمد: ١ / ٤٠٧، ط المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق ١٣٨٤ هـ وهذا النقل عن أبي الحسين، يدل على أن إطلاق اسم المتكلمين على جميع الأصوليين غير الحنفية عند ذكر اصطلاحهم في التأليف غير دقيق.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير: ٣ / ١٢، المحصول: ١ / ٢ / ٧، وما بعدها، شرح تنقيح الفصول ص ١٢٦، الإبهاج شرح المنهاج: ٢ / ٣، وما بعدها.

(٤) انظر: مراقي السعود مع شرحه نشر البنود: ١ / ٢٥٠، الضياء اللامع: ٢ / ٢٥٣.

باطل، وأن الحق أن كلام الله، هو هذا الذي نقرؤه بألفاظه ومعانيه،... وقد صرح تعالى بذلك في قوله: ﴿وَأَنَّ أَحَدًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] فصرح بأن ما يسمع ذلك المشرك المستجير بألفاظه ومعانيه كلامه تعالى^(١).

وقال ابن قدامة: إن هذه الفرقة خالفت الكتاب والسنة، وأهل اللغة والعرف، ثم ذكر أدلة مستفيضة تثبت ما قال، ثم قال بعد سرده لها كلها: ومن خالف كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وإجماع الناس كلهم، فلا يعتد بخلافهم^(٢).

معاني صيغة الأمر (افعل)

ترد صيغة (افعل) لمعان كثيرة يتفاوت العلماء في ذكر عددها^(٣)، وأوصلها بعضهم إلى خمس وثلاثين صيغة^(٤) منها ورودها للإيجاب، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

ومنها: ورودها للندب، كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣].

ومنها: الإباحة، كقوله تعالى: ﴿فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾ [الملك: ١٥].

إلى غير ذلك من الصيغ التي ترد لمعان مختلفة مقرونة بما يصرفها عن الوجوب، والمراد مجرد المثال.

ثم إن العلماء اتفقوا على أن صيغة (افعل) ليست حقيقة في كل ما وردت فيه من إكرام، وامتنان، وتهديد، وتسخير وتعجيز، وتحقير، وغيرها من

(١) انظر: مذكرة أصول الفقه ص ١٨٨.

(٢) انظر: روضة الناظر ص ٩٨، وما بعدها.

تقدم النقل عن أبي الحسين البصري المعتزلي أن اسم المتكلمين يطلق على المعتزلة، لكن تقسيم كلام الله تعالى إلى نفسي، ولفظي، هو مذهب جميع المؤولة، كما هو معروف.

(٣) ذكر لها تاج الدين ابن السبكي ستة وعشرين مثلاً، جمع الجوامع بحاشية البناني: ١ / ٢٧٢، والفخر الرازي خمسة عشر معنى: المحصول: ١ / ٢ / ٥٧.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير: ٣ / ٣٧٠.

المعاني؛ لأن هذه المعاني غير مستفادة من مجرد الصيغة، وإنما تفهم من القرائن الخارجة عن الصيغة.

وقال الجمهور : إنها حقيقة في الوجوب حتى يصرف عنه صارف، كما تقدم، وقيل : حقيقة في الندب؛ لأنه المتيقن، وقيل : حقيقة في مطلق الطلب، وهو المشترك بين الوجوب، والندب إلى غير ذلك^(١).

قال سيد عبد الله في مراقي السعود^(٢) ذاكراً لهذه الأقوال :

وافعل لدى الأكثر للوجوب وقيل : للندب، وللمطلوب

وحكى القاضي عبد الوهاب عن أبي بكر الأبهري قولاً رابعاً، وهو : أن أمر الله تعالى للوجوب، وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم للندب، إذا كان مبتدأ من عنده، ويعني به ما كان صادراً عن اجتهاد منه صلى الله عليه وسلم، وإن كان مثل الوحي؛ إذ لا يقع منه خطأ في الأحكام، أو لا يقر عليه.

واحترز بهذا عن أمره الموافق لأمر الله تعالى في القرآن، أو أمره المبين لمجمل القرآن فهو حقيقة في الوجوب، وهذا القول هو ما ذكره صاحب مراقي السعود بقوله^(٣) :

وقيل للوجوب أمر الرب وأمر من أرسله للندب

وهذا القول : لا يخلو من نظر لعموم الأدلة الواردة في وجوب امتثال أوامره صلى الله عليه وسلم من غير فرق بين أمره المبتدأ من عنده، وبين غيره من الأوامر، فدعوى التفرقة تحتاج إلى دليل.

أدلة الأقوال :

حجة من قال : إنها حقيقة في الوجوب، قوله تعالى لإبليس : ﴿ قَالَ مَا

(١) انظر : الإحكام في أصول الأحكام : ٢ / ١٣٢ وما بعدها، ط مؤسسة الحلبي، القاهرة ١٣٨٧ هـ، تأليف أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد سيف الدين الأمدي ٥٥١ - ٦٢١ هـ، وجمع الجوامع بحاشية البتاني : ٢ / ٣٧٦، نهاية السؤل : ٢ / ٢٤، فما بعدها.

(٢) انظر : نشر البنود شرح مراقي السعود : ١ / ٢٥٤.

(٣) انظر : نشر البنود شرح مراقي السعود : ١ / ٢٥٤، الضياء اللامع : ١ / ٢٥٧.

مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴿ [الأعراف: ١٢].

وجه الاستدلال من الآية : أن الله ذم إبليس على ترك السجود المأمور به في قوله تعالى للملائكة ﴿ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾ [البقرة: ٣٤] والذم لا يكون إلا في ترك واجب، أو فعل محرم.

وحجة النذب : أن الأمر تارة يرد للوجوب، كما في الصلوات الخمس، وتارة للنذب كما في صلاة الضحى، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فجعل حقيقة في رجحان الفعل، وجواز الترك الذي هو النذب؛ لأنه الأصل من جهة براءة الذمة، وهذا بعينه هو حجة من قال : إن الأمر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والنذب، وهو مطلق الطلب^(١).

ولما ثبت أن صيغة (افعل) حقيقة في الوجوب، فما الذي دل عليه ؟ فيه مذاهب. قال في مراقي السعود :

ومفهم الوجوب يدرى الشرعُ أو الحجا، أو المفيد الوضع^(٢)

يعني أنهم اختلفوا في الذي يفهم منه دلالة الأمر على الوجوب، هل هو الشرع، أو الوضع، أي اللغة، أو الحجا، أي العقل، ولكل واحد من هذه الأقوال حجج، وإليك بعضها :

- احتج من قال : إن الدال على الوجوب الشرع من الكتاب بقوله تعالى : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾ [النور: ٦٣].

وجه الاستدلال من الآية : أن التحذير من الفتنة، والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، يدل على أنه للوجوب، لأنه لو كان للنذب أو مجرد الطلب لما توعد مخالفه بهذا الوعيد الشديد.

- ومن السنة : بقوله صلى الله عليه وسلم لبريرة : ((لو راجعتيه))

(١) انظر في الموضوع : المحصول : ١ / ٢ / ٦٩، شرح التنقيح ص ١٢٧، جمع الجوامع مع شرحه بحاشية البنانى : ١ / ٣٧٥ وما بعدها، نشر البنود : ١ / ٢٥٥.
(٢) انظر : مراقي السعود مع شرحه نشر البنود : ١ / ٢٥٥.

فقالت : أتأمرني يا رسول الله؟ فقال : ((لا، إنما أنا شافع))، فقالت : لا حاجة لي فيه^(١).

وجه الاستدلال من الحديث : أنها فهمت الوجوب من الأمر، ولم يخطئها صلى الله عليه وسلم في فهمها، وإنما نفى أمره لها، وأمره صلى الله عليه وسلم يجب امتثاله، وإن كان المأمور لا يرغب فيه، فلما نفى صلى الله عليه وسلم أمره لها، أجابت بالرفض، وإن كان قبول شفاعته مستحباً، لكنه لا يجب^(٢).

- ومن الإجماع : بأن الصحابة كانوا يحملون أوامره صلى الله عليه وسلم على الوجوب إذا سمعوها من غير سؤاله عما عنى بها، من ذلك : وجوب غسل الإناء سبوعاً من ولوغ الكلب بقوله صلى الله عليه وسلم : ((إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبوعاً))^(٣).

والغسل بالتقاء الختانيين، بقوله : ((إذا التقى الختانان وجب الغسل))^(٤).

فكان هذا العمل إجماعاً منهم من غير نكير من أحد منهم، والقصد المثال، أما الأحاديث فمعلوم كثرتها من هذا المعنى.

- حجة من قال : إن الدال على الوجوب اللغة : بأنه لا خلاف بين أهل اللسان العربي : أن السيد لو قال لعبده : اعمل هذا العمل، ولم يمتثل، فأدبه لأنه عصاه، كان هذا التأديب واقعاً موقعه، فدل ذلك على أن صيغة (افعل) للوجوب، وهو المراد.

- حجة من قال : الدال على الوجوب، العقل : هي أن ما تفيده اللغة من

(١) أخرجه أبو داود وغيره، سنن أبي داود : ٢ / ٢٧٠ رقم الحديث : ٢٢٢١، كتاب الطلاق، ط دار الفكر.

(٢) انظر : أصول الفقه لابن مفلح : ٢ / ٦٦٤.

(٣) انظر : سنن الترمذي، وقال : هذا حديث حسن صحيح : باب ما جاء في سؤر الكلب : ١ / ٦١ رقم الحديث ٩١.

(٤) انظر : سنن الترمذي، وقال : حديث حسن صحيح : ١ / ٧٢ رقم الحديث : ١٠٨، ١٠٩.

الطلب، يتعين أن يكون للوجوب، لأن حملة على الندب، يصير المعنى، افعِل إن شئت، وهذا القيد ليس مذكوراً^(١).

وقال شيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله : ((والحق أن دليل اقتضاء (افعل) للوجوب : الشرع واللغة))^(٢).

(١) انظر في الموضوع : رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب : ٢ / ٥٠٢ - ٥٠٦ ، ط١ ، ١٤١٩ هـ ، عالم الكتب ، بيروت ، تأليف عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ ، تحقيق علي محمد وعادل أحمد ، نشر البند : ١ / ٢٥٦ فما بعدها ، شرح الكوكب المنير : ٣ / ٣٩ فما بعدها ، جمع الجوامع وشرحه بحاشية البناني : ١ / ٢٧٥ ،

(٢) مذكرة أصول الفقه ص ١٩٢ .

المطلب (١) الأول

مذهب القائلين بأن الأمر المطلق يفيد الفور: أن الأمر إن كان مقيداً بزمن يقع فيه الفعل، وكان الزمن على قدر الفعل لا يزيد عليه، ولا ينقص عنه، سمي بالواجب المضيق؛ لأنه لا يسع وقته المخصص له فعل شيء آخر من جنسه، كصيام شهر رمضان، وإن كان الزمن المخصص للفعل أكثر منه، سمي بالواجب الموسع، كأوقات الصلوات المفروضة؛ لأن وقتها يسع معها كثيراً من الصلوات، وهذا لا خلاف فيه.

ولا خلاف أيضاً أن الأمر إذا قال للمأمور: اعمل كذا أي وقت شئت، أو لك تأخير الفعل فهو للتراخي، ومعنى قولهم (على التراخي): أنه يجوز تأخير الفعل عن وقت صدور الأمر، وليس معناه أنه يجب تأخيره، وإن صرح الأمر فيه بالتعجيل فهو على الفور، ومعنى قولهم: (على الفور): أنه تجب المبادرة إلى الفعل بعد صدور الأمر في الحال، فإن تأخر عن الأداء كان مؤاخذاً، إلا إذا لم يقدر على أدائه، وإذا كان الأمر مجرداً عن دلالة التعجيل، أو دلالة التأخير فهو الأمر المطلق، ويجب فيه العزم على الفعل بعد صدور الأمر، وهل يجب الفعل في الحال، أو لا؟ فيه خلاف^(٢).

وهو موضوع البحث، وإليك البيان:

الراجح عند المالكية، والحنابلة أن الأمر المطلق يقتضي الفور، بمعنى أنه تجب المبادرة عقب صدور الأمر إلى الإتيان بالمأمور به في أول وقت يمكن للمأمور فعله فيه، قال القرافي: وهو عنده للفور، يعني أن الأمر المطلق عند مالك يدل على الفور، قال القاضي عبد الوهاب: الذي ينصره أصحابنا أنه على الفور، وأخذ قول مالك: (إنه على الفور)، من أمره بتعجيل الحج، ومنعه من تفرقة الوضوء، وعدة مسائل في مذهبه^(٣)، قال في مراقي السعود:

(١) مطلب على وزن (مفعل) المراد به هنا موضع الطلب. المصباح المنير، مادة (طلب) تأليف أحمد بن محمد الفيومي المتوفى ٧٧٠ هـ.

(٢) انظر: البحر المحيط: ٢ / ٢٩٦، أصول الفقه لأبي النور زهير: ٢ / ٢٥٢.

(٣) انظر: شرح التقيح ص ١٢٨.

وكونه للفور أصل المذهب وهو لدى القيد بتأخير أبي
يعني أن كون (افعل) للفور، هو أصل مذهب مالك - رحمه الله تعالى -
دل على الوجوب، أو الندب على الصحيح، قال القاضي (ولعله الباقلاني)
لكن بعد سماع الخطاب وفهمه.

وقوله : ((بتأخير أبي)) منع القيد بالتأخير دلالة فعل الأمر على الفور،
نحو: : صم غداً، فهذا محل وفاق، ولا خلاف أيضاً، إذا قيد بفور، نحو : قم
الآن^(١).

وهذا ما نقله ابن القصار وقال : مذهبه - يعني مالكا - يدل على أن
صيغة (افعل) تدل على الفور؛ لأن الحج عنده على الفور^(٢) ونقله ابن حنبلو
وقال : وعزاه الرهوني رواية عن مالك^(٣).

أما الحنابلة فقد قال القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي : إن اقتضاء
الأمر المطلق الفور، هو ظاهر كلام الإمام أحمد؛ لأنه يقول : الحج على
الفور^(٤)، ومثل هذا ذكره ابن عقيل، وقال : فهذا تحقيق مذهبنا^(٥)، وذكره
أبو الخطاب^(٦) وابن قدامة^(٧) وابن مفلح^(٨) وغيرهم.

وقال أبو بكر الجصاص الحنفي : إن الأمر المطلق يقتضي الفور، وعزاه
لشيخه أبي الحسن الكرخي، حيث يقول : وكان شيخنا أبو الحسن - رحمه

(١) انظر : نشر البنود على مراقبي السعود : ١ / ٢٦٠.

(٢) انظر : المقدمة في الأصول ص ١٣٢، ط ١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٦ م، تأليف أبي الحسن علي
بن عمر ابن القصار المتوفى سنة ٣٩٧ هـ، علق على المقدمة محمد السليمان.

(٣) انظر : الضياء اللامع : ١ / ٢٦٣.

(٤) انظر : العدة : ١ / ٢٨١.

(٥) انظر : الواضح في أصول الفقه : ٣ / ١٧، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢٠ هـ، تحقيق د/ عبد الله
عبد المحسن التركي، تأليف أبي الوفاء علي بن عقيل المتوفى سنة ٥١٣ هـ.

(٦) انظر : التمهيد في أصول الفقه : ١ / ٢١٥، ط ١، ١٤٠٦ هـ، دار المدني، جدة، الناشر : مركز البحث العلمي
وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، تحقيق د/ مفيد محمد أبي عمشة، تأليف محفوظ بن أحمد
الكلوذاني المتوفى سنة ٥١٠ هـ.

(٧) روضة الناظر ص ١٠٥.

(٨) أصول الفقه : ٢ / ٦٨١.

الله - يحكي هذا عن أصحابنا، ويستدل عليه بقولهم : في فرض الحج إنه على الفور على من استطاع إليه سبيلاً، وأنه لا يسعه تأخيرها^(١)، ثم ذكر أدلته على ذلك، ونسب هذا القول للكرخي الخبازي، وقال : هو خلاف الصحيح من مذهبنا^(٢)، وعزاه إليه السرخسي^(٣) ومحب الله بن عبد الشكور^(٤) وغيرهم. وممن قال بأن الأمر المطلق يقتضي الفور من علماء الشافعية أبو حامد المروزي، وأبو بكر الصيرفي، وعزاه إليهما الشيرازي^(٥) وصفي الدين الهندي^(٦) وابن السبكي^(٧) والزرکشي، وقال بعد العزو إليهما : وقال الدقاق: إنه على الفور، وقال القاضي الحسين في باب الحج من تعليقه : إنه الصحيح من مذهبنا، وجزم به المتولي في باب الزكاة من التتمة^(٨) والزرکشي لم يعلق على القول بفورية الحج مع ما فيها من الغرابة حسبما هو مذكور في كتب الشافعية. ونص الشافعي - رحمه الله - على خلافه، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - في أثر الاختلاف.

- (١) انظر : الفصول في الأصول : ١ / ٢٩٥، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٠ هـ الناشر : محمد علي بيضون، ضبط نصوصه وعلق عليه محمد تامر، تأليف أحمد بن علي الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ.
- (٢) (المغني في أصول الفقه ص ٤٠، ط١، الناشر : مركز البحث العلمي، وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى ١٤٠٣ هـ، تحقيق : د/ محمد مظهر بقا، تأليف جلال الدين عمر بن محمد الخبازي المتوفى سنة ٦٩١ هـ.
- (٣) انظر : أصول السرخسي : ١ / ٢٦.
- (٤) انظر : مسلم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت : ١ / ٣٨٧، طبعة جديدة بالأوفست، بذييل المستصفي، تأليف محب الله بن عبد الشكور. وانظر : كشاف الأسرار عن أصول البزدوي : ١ / ٢٥٤، وشرح المنار وحواشيه ص ٢٢٢.
- (٥) انظر : شرح اللمع : ١ / ٢٣٤.
- (٦) انظر : نهاية الوصول في دراية الأصول : ٣ / ٩٥٢، ط١، ١٤١٦ هـ، الناشر : المكتبة التجارية بمكة المكرمة، تأليف محمد بن عبد الرحيم المتوفى سنة ٦٤٤ هـ، تحقيق : د/ صالح سليمان، ود/ سعد السويح.
- (٧) انظر : الإبهاج في شرح المنهاج : ٢ / ٥٨.
- (٨) انظر : البحر المحيط : ٢ / ٣٩٦.

أدلة القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي الفور:

- الدليل الأول : أن الوجوب المستفاد من الأمر يقتضي فعل المأمور به على الفور.

وبيان ذلك أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والانتهاه عن ضده يقع عقيب الأمر، فكذا المأمور به، يجب أن يقع عقيب الأمر؛ ولأنه لا يصير منتهياً عن ضده إلا بفعل المأمور به على الفور.

اعتراض، ورده :

اعترض على هذا الاستدلال بما إذا قال الأمر : افعل أي وقت شئت، فإنه يجوز التأخير، ورد هذا الاعتراض بالفرق بين الأمر المقيد بالمشيئة، والأمر المطلق، بأن الأمر المقيد بالمشيئة لا يكون نهياً عن ضده إلا في وقت تقع مشيئته لفعله.

أما الأمر المطلق فإنه يقتضي أن ينتهي عن ضده عقيب الأمر، وإلا لم يكن ممثلاً للأمر^(١).

- الدليل الثاني : أن أدلة السمع تقتضي فعل المأمور به على الفور :

منها قوله تعالى : ﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ [آل عمران : ١٣٣].

ووجه الاستدلال بالآية : أن المبادرة إلى فعل المأمور به على الفور، مسارعة إلى المغفرة؛ لأنه طاعة وقربة، فوجب أن يكون واجباً على الفور.

اعترض على توجيه الاستدلال : بأن المراد بالآية : التوبة من الذنوب، لا المسارعة إلى فعل المأمور به.

ورد أولاً : بأن الأمر بالمسارعة عام، وثانياً : إن قلنا : المسارعة في التوبة تجب، فهي عبادة قد وجبت على الفور بمطلق الأمر، فبقية العبادات مثلها تجب المسارعة إليها على الفور بالأمر.

(١) انظر : التمهيد في أصول الفقه : ١ / ٢٢٠.

ومنها قوله تعالى: ﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾ [المائدة: ٤٨] وهذا أمر، وامتنال الأمر من الخيرات، فتجب المسارعة إليه، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ ﴾ [الأنبياء: ٩٠] فمدحهم على ذلك، فمتى تركوه يستحقون الذم.

اعترض على هذا الدليل: بأن حصول الفورية ليس من صيغة الأمر، بل من جوهر اللفظ؛ لأن لفظ المسارعة، والمسابقة، دال على الفور، كيفما تصرف، وكلامنا في دلالة صيغة الأمر، وعلى هذا لا يكون في الآيات دليل على الفور^(١).

نوقش هذا الاعتراض بأن الفور، وإن كان لم يستفد من الأمر، وإنما حصل من دليل خارجي، وهو مادة ﴿ سَابِقُوا ﴾ [الحديد: ٢١] فصي هذا تسليم من المعترض لوجوب فعل المأمورات الشرعية على الفور؛ لأن قوله: ((سارعوا)) يدل على ذلك^(٢) لأن فيه الأمر بالاستباق والمسارة إلى فعل الخيرات كما دل عليه لفظ الأمر، ولا يحصل ذلك إلا بتعجيل الفعل، فيكون تعجيل المأمور به واجباً؛ إذ الأمر للوجوب^(٣).

فتحصل من هذا كله ثبوت الفور في المأمورات من لفظ الأمر وهو المراد.

- الدليل الثالث: من أدلة الفور قالوا: الإجماع من الأمة منعقد على أن الفعل في الزمان الأول قريبة، وطاعة يسقط به الفرض ويحصل به الامتنال، فمن ادعى أنه في الزمان الثاني يكون قريبة وطاعة يسقط به الفرض، ويحصل به الامتنال، فعليه الإتيان بدليل يثبت ذلك^(٤).

- أجب عن هذا الدليل بعدم الفرق بين الزمان الأول، والزمان الثاني؛ لأن الدليل الذي اقتضى كون الفعل قريبة وطاعة يحصل به الامتنال، ويسقط به الفرض في الزمان الأول هو الذي جعله كذلك في الزمان الثاني، لأن

(١) انظر: نهاية السؤل: ٢ / ٦٤.

(٢) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج: ٢ / ٦١.

(٣) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول: ٣ / ٩٦٤.

(٤) انظر: التمهيد: ١ / ٢٢٢ وما بعدها.

الأمر يتناول، كتناوله للزمان الأول، ولإتيان المأمور بما كلف به في الزمان الثاني، ولا يوجد دليل يقتضي اختصاصه بالزمان الأول^(١)، فاتحد الزمانان وهو المراد.

الجواب عن هذا الاعتراض:

أجيب عن هذا الاعتراض بأن نفيهم الفرق بين الزمان الأول، والزمان الثاني ممنوع، لإجماع الأمة على أن المبادر إلى الامتثال عقيب الأمر يسقط عنه الفرض، ويخرج عن عهدة ما كلف به، ولا إجماع في المؤخر، لذا لم يجز تأخير الفعل، فكان القول بالتعجيل أحوط وأولى^(٢)، فانتمت المماثلة بين الزمانين، وهو المدعى.

- الدليل الرابع : أن الأمر المطلق يتضمن ثلاثة أشياء، اعتقاد الوجوب، والعزم على فعل المأمور به، وهما على الفور باتفاق.

الثالث : وهو فعل المأمور به، فيجب أن يكون على الفور أيضاً عملاً بما تضمنه الأمر.

اعتراض، ورده :

اعتراض على هذا الدليل بالفرق بين فعل المأمور به، وبين اعتقاد وجوبه والعزم على فعله، في حالة ما إذا قال الأمر : افعل كذا متى شئت، أو بعد شهر، ففي هذه الحالة يجب العزم على الفعل، واعتقاد الوجوب على الفور، أما الفعل فلا يجب إلا عند الوقت الذي حدده الأمر، فدل هذا على الفرق بينهما^(٣).

ورد هذا الاعتراض بأنه لا يلزم من تأخر الفعل بالشرط، تأخره عند عدمه، بدليل الجزاء، فإذا قال شخص لآخر : إن دخلت الدار فلك درهم،

(١) انظر : شرح اللمع : ١ / ٢٤١.

(٢) انظر : التمهيد : ١ / ٢٢٢ - ٢٢٣، نهاية الوصول في دراية الأصول : ٣ / ٩٦٢.

(٣) انظر : شرح اللمع : ١ / ٢٤١، العدة في أصول الفقه : ١ / ٢٨٦.

وقال لآخر : لك درهم بعد شهر، فالأول يستحق الجزاء عند وجود شرطه، وهو دخول الدار بدون تأخير.

والثاني : لا يستحقه إلا بعد مضي الزمن الذي حدده الأمر، وهو الشهر، كذلك الفعل إذا لم يشترط تأخيره يجب على الفور^(١) وهو المدعى.

- **الدليل الخامس** : إن لفظ الأمر يقتضي الفور بوضع اللغة، وذلك: أن السيد إذا قال لعبده: اسقني ماء، فتوانى من غير عذر، وذمه على تأخيره، ف قيل له في ذلك : فاعتذر، وقال : أمرته فتأخر من غير عذر، استحسنت العقلاء ذمه على تأخيره، وقبلوا عذره، فدل ذلك على صحة ما قلنا.

نوقش هذا الدليل : بأن الفور هنا إنما استفيد من القرينة، لا من لفظ الأمر، والقرينة هنا أن السيد لا يطلب الماء، إلا وهو عطشان، فتأخره عنه يضر به^(٢).

ورد هذا الاعتراض بأن السيد لا يعلل ضربه لعبده بكونه عطشان، وإنما يقول : أمرته بشيء فتأخر من غير عذر، فدل هذا على أن لفظ الأمر المطلق يقتضي الفور^(٣) وهو المطلوب.

- **الدليل السادس**: على اقتضاء الأمر المطلق الفور، قوله تعالى لإبليس : ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ [الأعراف: ١٢].

وجه الاستدلال من الآية، أن الله سبحانه وتعالى عاب إبليس على أنه لم يأت بالمأمور به في الحال، وهذا يدل على أنه أوجب عليه الإتيان بالسجود فور صدور الأمر به بدون تراخ؛ لأنه لو لم يوجب عليه الإتيان به في الحال، لكان لإبليس أن يقول : إنك أمرتني، وما أوجبت عليّ الإتيان به في الحال، فكيف أستحق الذم بتركه في الحال^(٤).

(١) انظر: العدة: ١ / ٢٨٦.

(٢) انظر: شرح للمع: ١ / ٢٤٢، التمهيد: ١ / ٢٢٠.

(٣) انظر: التمهيد: ١ / ٢٢٠.

(٤) انظر: المحصول: ١ / ٢ / ١٩٣.

اعتراض، ومناقشته :

اعترض على هذا الدليل بأنه لا يصلح للاحتجاج؛ لأنه حكاية حال،
فعل ذلك الأمر كان مقروناً بقريضة تدل على الفور^(١).

وهذا الجواب ضعيف؛ لأن ظاهر الدليل يدل على ترتيب الذم بمجرد
ترك المأمور به، فتخصيصه بأمر آخر غيره خلاف الظاهر^(٢) وأيضاً :
الأصل عدم القرينة.

ثم ذكر بعضهم جواباً آخر، فقال : إن هذا الأمر كان مقروناً بما يدل
على الفور وليس مستفاداً من صيغة الأمر، واستدل بقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا
سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ [الحجر : ٢٩].

ووجه الاستدلال من الآية : أن القرينة : هي جعل الأمر بالسجود جزاء
لشرط التسوية والنفخ، والجزاء يحصل عقيب الشرط، وإنما أفاد الأمر هنا
الفور بهذه القرينة، وليس من صيغته.

وهذا الجواب لا يخلو من نظر؛ لأن للخصم أن يمنع أن الجزاء يحصل
عقيب الشرط، وليس هنا ما يتخيل دلالاته عليه إلا الفاء في قوله :
(فقعوا))، وهي لا تدل على الجزاء إلا إذا كانت للتعقيب، وقد نص النحاة
على أنها إذا وقعت جواباً للشرط لا تقتضي تعقيباً.

وقال آخرون : إن القرينة في الآية هي فعل الأمر في قوله تعالى :
﴿ فَقَعُوا ﴾ ؛ إذ هو العامل في (إذا) لأنها ظرف لما يستقبل من الزمان، فصار
التقدير ﴿ فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ وقت تسويتي إياه.

ورده ابن السبكي، وحكاه عن شيخه أبي حيان، قال : إن العامل في
(إذا) ما يليها، وحكاه عن النحاة^(٣).

(١) المصدر السابق ص ٢٠١.

(٢) انظر : نهاية الوصول : ٣ / ٩٥٩.

(٣) انظر : الإبهاج في شرح المنهاج : ٢ / ٦٠.

المطلب الثاني

مذهب النافين للفور

جمهور علماء الحنفية والشافعية؛ يرون أن الأمر المطلق عن الوقت لمجرد طلب الفعل في المستقبل، وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور، وطلبه على التراخي، وليس معنى التراخي أنه يلزم أن يؤخره عن أول وقت يمكنه فعله فيه، بل معناه أنه ليس طلبه على التعجيل وليس في اللفظ إشعار بخصوص كونه فوراً، أو تراخياً، وإنما مقتضاه الامتثال فحسب، قال الجويني : إن قول القائل : الأمر على التراخي، ينبىء عن اقتضاء الأمر تأخيراً في الامتثال، وهذا لم يصر إليه صائر، والأحسن في العبارة أن تقول: الأمر يقتضي الامتثال من غير تخصيص بوقت^(١). فعلى هذا مهما فعل المكلف المأمور به، مبادراً، أو مؤخراً كان ممتثلاً للأمر، ولا إثم عليه في التأخير. وسأذكر بعض أقوال علماء المذاهب للاستشهاد، وأحيل على الباقي طلباً للاختصار.

قال السرخسي الحنفي : الأمر المطلق عن الوقت، الذي يصح عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله : أنه على التراخي، فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر، نص عليه في الجامع^(٢) ، يعني نص عليه محمد بن الحسن في الجامع الكبير، أو الصغير؛ لأن له كتابين بهذا الاسم، وقال محب الله بن عبد الشكور : الأمر الذي غير مقيد بوقت محدود، لمجرد الطلب للفعل في المستقبل، فيجوز التأخير، كما يجوز البدار، وهو الصحيح عند الحنفية^(٣).

(١) انظر : كتاب التلخيص : ١ / ٢٢٣، ط١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧ هـ، تأليف أبي المعالي عبد الملك ابن عبد الله إمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ هـ، تحقيق د/ عبد الله جولم، ود/ شبير أحمد العمري.

(٢) انظر : أصول السرخسي : ١ / ٢٦٠.

(٣) انظر : مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت : ١ / ٢٨٧.

وقد نقل هذا المذهب البزدوي^(١) والنسفي^(٢) وابن الهمام^(٣) وغيرهم من علماء الحنفية. أما الشافعية فقد وضع بعض علمائهم مذهبهم، قال الجويني: ذهب زاهبون إلى أن الصيغة المطلقة لا تقتضي الفور، وإنما مقتضاها الامتثال، مقدماً أو مؤخراً، وهذا ينسب إلى الشافعي - رحمه الله - وأصحابه^(٤).

وقال الغزالي: المختار أن مطلق الأمر لا يقتضي إلا الامتثال، ويستوي فيه البدار، والتأخير^(٥).

وقال في المنخول: قال الشافعي: وجوب البدار إلى المأمور به، لا يفهم من مطلق الأمر^(٦) وبمثل ما تقدم، قال الشيرازي^(٧) والآمدي^(٨) وصفي الدين الهندي^(٩) وغيرهم من علماء الشافعية.

أما المالكية فقد ذهب بعض علمائهم إلى أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور، لكنه مذهب مرجوح، وممن ذهب إليه الباجي؛ حيث يقول: الأمر المطلق لا يقتضي الفور، وحكى محمد بن خويز منداد أنه مذهب المغاربة

(١) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار: ١ / ٢٥٤، طبعة جديدة بالأوفست ١٣٩٤ هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، تأليف أبي الحسن علي بن محمد فخر الإسلام البزدوي.

(٢) انظر: المنار في أصول الفقه مع حواشيه ص ٢٢٢، مطبعة عثمانية ١٣١٥ هـ، تأليف عبد الله بن أحمد النسفي المتوفى سنة ٧١٠ هـ.

(٣) انظر: التحرير في أصول الفقه مع شرحه التيسير: ١ / ٣٥٦، مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٠ هـ، مصر، تأليف كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن مسعود الشهير بابن همام الدين المتوفى سنة ٨٦١ هـ.

(٤) انظر: البرهان في أصول الفقه: ١ / ٢٣٢، ط ١، ١٣٩٩ هـ، دولة قطر، تأليف إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله المتوفى سنة ٤٧٨ هـ، تحقيق الدكتور: عبد العظيم الديب.

(٥) انظر: المستصفي: ٢ / ٩، ط جديدة بالأوفست، مؤسسة الحلبي، القاهرة، تأليف أبي حامد محمد بن محمد حجة الإسلام المتوفى سنة ٥٠٥ هـ.

(٦) انظر: المنخول من تعليقات الأصول ص ١١١، ط ١، تأليف الغزالي، تحقيق د/ محمد حسن هيتو.

(٧) انظر: شرح اللمع: ١ / ٢٣٤.

(٨) انظر: الأحكام للآمدي: ٢ / ١٥٣.

(٩) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول: ٣ / ٩٥١.

المالكيين^(١) قال في مراقي السعد :
وقال بالتأخير أهل المغرب

وممن ذهب إليه ابن الحاجب^(٣) والتلمساني^(٤).
وفي التبادر حصول الأرب^(٢)

أما الحنابلة فعندهم رواية أن الأمر المطلق على التراخي، وعمدتهم في هذا القول : ما قاله الإمام أحمد في رواية الأثرم، لما سئل عن قضاء رمضان، هل يجوز صومه مفزقاً ؟ قال : نعم، إنما قال الله تعالى : ﴿ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة: ١٨٤] قال القاضي أبو يعلى : فظاهر هذا أنه لم يحمل الأمر على الفور؛ لأنه لو حمله على الفور لمنع من التفريق، والمذهب ما حكيناه أولاً^(٥) وهو أنه على الفور^(٦)، وهذا ما ذكرته المصادر الأصولية الحنبلية^(٧).
قال النافون للفور : إن صيغة الأمر لا دلالة لها إلا على مجرد طلب الفعل بإجماع أهل اللغة، ولا دلالة لها على فور أو تراخ لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة.

وكونها قد تدل على الفور، أو التراخي فذلك خارج عن الصيغة، وإنما يفهم بالقرينة، كقولك : ((اسقني)) فإنه يدل على الفور؛ لأن طلب السقي عادة إنما يكون عند الحاجة إليه عاجلاً، وافعل بعد يوم يدل على التراخي بقوله : بعد يوم^(٨).

(١) انظر : إحكام الفصول في أحكام الأصول : ١ / ١٠٢، ط١، ١٤٠٩ هـ، مؤسسة الرسالة، تأليف سليمان بن خلف المتوفى سنة ٤٧٤ هـ.

(٢) انظر : مراقي السعد مع شرحه نشر البنود : ١ / ٢٦١.

(٣) انظر : مختصر المنتهى بشرح العضد : ٢ / ٨٣ - ٨٤.

(٤) انظر : مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ص ٢٦، نشر دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣ هـ، تأليف أبي عبد الله محمد بن أحمد الشريف التلمساني، المتوفى سنة ٧٧١ هـ.

(٥) انظر : العدة : ١ / ٢٨٥.

(٦) العدة : ١ / ٢٨١.

(٧) انظر : التمهيد : ١ / ٢١٥، الواضح : ٣ / ١٦ وما بعدها، وغيرهم.

(٨) تيسير التحرير : ١ / ٣٥٧.

وإذا ثبت أن لفظ (افعل) لا يشعر بخصوص الفور، ولا بخصوص التراخي، فيلزم جعله حقيقة في مجرد طلب الفعل، وهو القدر المشترك بين الفور، والتراخي دعماً للاشتراك اللفظي والمجاز^(١)؛ لأن الاشتراك المعنوي خير منهما لعدم احتياجه إلى تعدد الوضع، والقرينة الصارفة عن الحقيقة.

أدلة النافين للفور

- **الدليل الأول** : قالوا : لو كان الأمر مفيداً للفور بعينه، أو التراخي بعينه، لكان تقييده بذلك المعنى المفاد تكراراً، أو بغيره نقضاً^(٢).

وجه التكرار أن لفظ (افعل) لو فرضنا وضعه للفور، فقله بعده : ((في الحال)) هو الفور نفسه، فكررنا اللفظ الدال على الفور، ووجه النقض : أن الأمر لو كان موضوعاً للفور، وقيد بالتراخي، فقد وجد اللفظ الدال على الفور، وهو صيغة الأمر، ولم يوجد الفور لتقييده بالتراخي، وهذا هو النقض بعينه؛ لأن النقض من معانيه وجود الدليل بدون المدلول، والصيغ اللغوية أدلة^(٣).

لكن وجدنا الأمر يصح تقييده بالفور، والتراخي من غير تكرار، ولا نقض، فدل ذلك على أنه لم يكن مفيداً لواحد منهما بخصوصه، وبذلك يكون موضوعاً للقدر المشترك بينهما، وهو طلب الفعل، والدليل على عدم النقض والتكرار، أن من قال لشخص : افعل هذا الآن، أو بعد غد، يكون قوله هذا مقبولاً، لغة وعرفاً، وهو المدعى.

- **الدليل الثاني** : قالوا : إن الأمر المطلق لا يفيد الفور بوضعه؛ لأنه ورد تارة للفور مثل : الأمر برد المغصوب، وإنقاذ الغريق، وورد تارة للتراخي، مثل : الندور، والكفارات، فإنها وظيفة العمر، فدل هذا على أن صيغة (افعل) لا

(١) نهاية السؤل شرح منهاج الوصول : ٢ / ٦٣ .

(٢) انظر : منهاج العقول شرح منهاج الوصول : ١ / ٦٠ .

(٣) انظر : نفائس الأصول في شرح المحصول : ٣ / ١٢٢١، ط١، ١٤١٦ هـ، الناشر : مكتبة نزار البياز، مكة المكرمة، تأليف أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ، تحقيق عادل، وعلى معوض.

تزيد دلالتها على مجرد طلب الفعل^(١) وهو ما ندعيه، ومثل هذا قولهم : إن الأمر لو خص الفعل بوقت متأخر وجب تأخيرها، ولو قال : افعله في الحال، وجب تعجيله، فيجب إذا أطلق أن لا يكون بالتعجيل أولى من التأخير.

نوقش هذا الدليل : بأن اشتراط تأخير الفعل إلى وقت متأخر، لا يدل على أن إطلاقه يقتضي التأخير، بدليل أن خيار الشرط، والتمن في البيع إذا شرط تأخيرها تأخر، وإذا أطلق اقتضى التعجيل، وكذلك في النهي، لو شرط وقتاً متأخراً تأخر، وإذا أطلق النهي اقتضى الفور^(٢).

- الدليل الثالث : قالوا : إن قوله (افعل) ليس فيه تعرض للوقت بوجه، كما لا تعرض لقوله : (فعل) و(يفعل) على زمان، سواء كان قريباً، أو بعيداً، متقدماً، أو متأخراً، فكما لا يجوز تقييد الماضي والمستقبل بزمان، لا يجوز تقييد الأمر به أيضاً، لأن التقييد في المطلق يجري مجرى النسخ^(٣).

وجه المشابهة بينهما أن النسخ تغيير للنص، والتقييد فيه هذا المعنى؛ لأنه غير شمول لفظ المطلق عما كان يتناوله قبل التقييد.

نوقش هذا الدليل بالفرق، وبيان ذلك أن (فعل) و(يفعل) أخبار، و(افعل) أمر، وموضوع الخبر على التردد بين الصدق، والكذب، وموضوع الأمر على الوجوب، والحث، والاستدعاء.

كما أن مقصود الخبر أن يكون صدقاً، وأي وقت أخبر به، وجد الصدق المقصود، ومقصود الأمر الإيجاب، والإيجاب لا يتم امتثاله إلا بالإيجاب، فإذا لم يفعل، فقد أخل بمقتضى الوجوب^(٤) فاتضح الفرق بين هذه الصيغ، وبه يظهر ضعف هذا الدليل، وهو المراد.

- الدليل الرابع : قالوا : إن مدلول الصيغة طلب الفعل لا غير، والفور

(١) انظر : نفائس الأصول في شرح المحصول : ٣ / ١٣٢١.

(٢) انظر : التمهيد في أصول الفقه : ١ / ٢٣٨.

(٣) انظر : كشف الأسرار : ١ / ٢٥٤.

(٤) التمهيد : ١ / ٢٢١ و ٢٣٦.

والتراخي خارجيان، لكن لما كان الفعل من العباد لا يوجد إلا في زمان، صار الزمان من ضرورات حصول الفعل، والزمان الأول، والثاني، والثالث في صلاحيته لحصول الفعل واحد، فاستوت الأزمنة كلها في الصلاحية، وانتفى خصوص الزمان الأول لإيجاد الفعل، وصار كما لو قيل : افعل في أي وقت شئت^(١).

مناقشة هذا الدليل :

نوقش هذا الدليل بأن استواء الأزمنة في الصلاحية لحصول الفعل مردود بأن إجماع الأمة منعقد على أن المبادر إلى الامتثال يخرج عن عهدة الأمر ويسقط عنه الفرض ولا إجماع في المؤخر، فلم يجز تأخير^(٢) وبهذا يكون القول بتعجيل الفعل في الزمان الأول أحوط، وأولى، فانتفى القول بالمساواة في الأزمنة، وتعين الزمان الأول، وهو المراد.

(١) انظر : كشف الأسرار عن أصول البزدوي : ١ / ٢٥٥ .

(٢) انظر : التمهيد : ١ / ٢٢٢ .

المطلب الثالث مذهب الباقلاني

هذا المذهب، والذي بعده، لولا أن أي كاتب إذا أراد أن يكتب في موضوع ما، تعين عليه أن يذكر جميع الآراء في الموضوع، لما تعرضت لذكرهما لضعفهما، وعدم القائل بهما الآن. لكن لهذا السبب سأقتصر على توضيحهما، ورد العلماء لهما، دون التعرض للمناقشة، وما إلى ذلك، ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني إلى أن الأمر المطلق يوجب أحد شيئين :

إما الفعل فوراً في أول زمن يقدر المكلف على الإتيان به، أو العزم على الإتيان به في المستقبل، وقد تكلم إمام الحرمين على مذهب القاضي هذا، فأوضحه، وأورد عليه اعتراضات كثيرة، أعرضت عن ذكرها، ثم رده، وقال : إنه مخالف لإجماع المسلمين، ولم ينقل عن أحد من حملة الشريعة. ثم نقل عنه أنه قال : إن من آخر الامتثال غير مخطر بباله العزم عصى ربه تعالى، ثم قبل التمكن من فعل المأمور به، يجب عليه تردد الوجوب بين فعل المأمور به، وبين العزم على فعله، في كل وقت إلى آخر وقت إمكان فعل الواجب، فيتعين ذلك الوقت للفعل^(١).

ثم أورد اعتراضات على كلام القاضي هذا، ومنها :

أنه إذا وجب في كل وقت، الفعل، أو العزم، فقد أخرج الفعل عن كونه واجباً، فإن من مذهبه، ومذهب كل محقق أن الواجب من خصال كفارات اليمين واحد لا بعينه، فإذا ردد الوجوب بينه، وبين غيره، فالواجب إذا أحدهما^(٢).

يعني إذا ردد الوجوب بين فعل المأمور به، وبين العزم على فعله في المستقبل، صار الواجب - بعد أن كان واحداً بعينه مستقراً جزماً في ذمة

(١) انظر : البرهان في أصول الفقه : ١ / ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٢) انظر : البرهان في أصول الفقه : ١ / ٢٢٧ - ٢٢٨ .

المكلف - متردداً بين اثنين: إما الفعل في الحال، أو العزم على الفعل الذي ليس في لفظ الأمر إشعار به، وهذا يجعل الواجب غير متعين. وكذلك إذا ردد التخيير بين الفعل والعزم في كل وقت يخرج الفعل عن كونه واجباً جزماً.

ثم رد إمام الحرمين رأي القاضي هذا وتوجيهه له، وقال ما ملخصه : أجمع المسلمون قاطبة على أنه لا يجب على المخاطب الاعتناء بالعزم في كل وقت لا يتفق الامتثال فيه، سواء كان الواجب على التخيير، أو غيره من الواجبات التي يجب امتثالها في أثناء العمر، وإذا لم يخطر للمخاطب عزم أصلاً، وفعلها، ليس أحد من العلماء يقول بعصيانه لتركه العزم فيما سبق من الزمن قبل فعله للواجب^(١).

استدل القاضي على أن الأمر يقتضي : إما الفعل، أو العزم عليه في المستقبل بقوله تعالى : ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ﴾ [المائدة : ٨٩].

وجه الاستدلال من الآية : أنها دلت على تخيير المكفر بين خصال كفارة اليمين بحيث إذا أتى بإحداها برئت ذمته من الكفارة، وأجر، وإذا تركها كلها، لم تسقط عنه الكفارة، ويكون آثماً، كذلك الأمر المطلق إذا أتى المكلف بالمأمور به سقط عنه التكليف، وبرئت ذمته، وإذا لم يأت به، وعزم على فعله في المستقبل لم يكن عاصياً؛ لأن العزم قام مقام الفعل في عدم التأثيم، فصار مقتضى الأمر : إما الفعل في الحال، أو العزم عليه في ثاني حال.

نوقش هذا الاستدلال من وجهين :

الأول : الفرق بين الواجب المخير، والواجب المطلق، لأن الواجب المخير يسقط بفعل فرد من أفراد، والواجب المطلق لا يسقط إلا بفعله، وليست له أفراد بحيث إذا فعل بعضها سقط، ولا يسقط بالعزم ضرورة؛ لأن العزم ليس هو الواجب المترتب في ذمة المكلف.

(١) انظر : البرهان في أصول الفقه : ١ / ٢٣٧ - ٢٣٨.

الثاني: وجوب العزم على المكلف لم يأت من خصوص الأمر الطالب للفعل، وإنما جاء من جهة أن الإيمان يحتم على المكلف، وجوب العزم على الأفعال التي ثبت وجوبها مع ثبوت الإيمان، إذا لم يمكن فعلها فور صدور الأمر، لكن ثبوت العزم من جهة الإيمان ليس الكلام فيه، بل كلامنا فيما يوجبه خصوص الأمر، والأمر إنما يطلب الفعل فقط، ولا دلالة له على العزم^(١).

وبهذا يسقط الاستدلال بالآية الكريمة على ما يدعيه القاضي، وهو المراد. ثم لا يخفى ضعف هذا المذهب لعدم اعتماده على دليل يجب الرجوع إليه. ويكفي في ضعفه ما تقدم عن إمام الحرمين من نسبته إلى مخالفة إجماع المسلمين، وأنه لم ينقل عن أحد من نقلة الشريعة.

(١) انظر: تيسير التحرير: ١ / ٣٥٩، مناهج العقول: ٢ / ٦٣، أصول الفقه لأبي النور زهير: ٢ / ٣٥٨.

المطلب الرابع

مذهب الواقفية

الواقفية : انقسموا إلى غلاة ومقتصدين

فإن الغلاة قالوا : إن الأمر المطلق صالح للفور، والتراخي، وإذا لم يتبين أحدهما، ولم تأت قرينة تعيينه، فيتوقف فيه؛ لأنه يحتمل أن يراد به فعل المأمور به على الفور، ويحتمل أن يراد به فعله على التراخي، وليس فيه ما يدل على أحدهما، قالوا : وبناء على هذا الاحتمال، فالمخاطب إذا سمع صيغة الأمر، وفهمها، وفعل ما أمر به لم يقطع بكونه ممثلاً؛ لأن الأمر يمكن أن يكون غرضه تأخير الفعل، قال إمام الحرمين : وهذا سرف عظيم في حكم الوقف^(١) وقال الأمدى : إن قائل هذا خالف إجماع السلف^(٢).

أما المقتصدون منهم فذهبوا إلى أن من بادر إلى الفعل في أول الوقت، فإنه يقطع بكونه ممثلاً، لكن إن آخر فعل المأمور به عن أول وقت إمكان فعله إلى آخر الوقت، فهل يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب؟

قال إمام الحرمين : المختار أنه لا يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب^(٣).
قال الأمدى : اختلفوا في المؤخر، فمنهم من قال : بتأثيره، وهو اختيار إمام الحرمين، ومنهم من لم يؤثمه^(٤) ثم اختلفوا في سبب الوقف إلى ثلاثة آراء :
منهم من قال : لفظ الأمر كلفظ العموم، لما كان يحتمل العموم، ويحتمل الخصوص، وجب التوقف فيه حتى يقوم الدليل على أن المراد العموم أو الخصوص، كذلك الأمر نتوقف حتى يقوم الدليل على الفور أو عدمه^(٥).

(١) انظر : البرهان في أصول الفقه : ١ / ٢٣٢ .

(٢) انظر : الإحكام للأمدى : ٢ / ١٥٣ .

(٣) البرهان : ١ / ٢٣٢ .

(٤) انظر : الإحكام للأمدى : ٢ / ١٥٣ .

(٥) انظر : شرح اللمع : ١ / ٢٤٥ .

ومنهم من قال : احتمال الفور واحتمال التراخي جعلت الأمر كالمجمل بالنسبة إلى محتملاته، فيجب التوقف إلى أن يدل دليل على أحدهما^(١) وبعضهم قال : نتوقف لعدم علمنا بمدلوله، فلا ندري هل يدل على الفور أو عدمه، قال صفي الدين الهندي : منهم من توقف توقف الاشتراك، ومنهم من توقف فيه توقف اللادراية^(٢).

الرد على الواقفية :

قولهم : إن المبادر إلى فعل المأمور به لم يقطع بامتناله، فهذا القول مخالف لإجماع الأمة، قبل وجود صاحب هذا القول، فإنهم متفقون على أن المسارع إلى الامتنال مبالغ في الطاعة، مستوجب جميل الثناء.

والمأمور إذا قيل له : قم، فقام في الحال عد ممتثلاً، ولم يعد عاصياً باتفاق أهل اللغة، قبل ورود الشرع، وقد أثنى الله جل وعلا على المسارعين فقال : ﴿أُولَئِكَ يَسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾ [المؤمنون : ٦١]^(٣).

وقد رد إمام الحرمين على هذه الطائفة، وقال : إن هذا القول مجاحدة، وخروج عن حكم اللسان بديهية، وضرورة، ومن أنكر أن المبادر ممتثل، فهو ملتحق بمن يعاند في مظان الضرورات^(٤).

وقد رد الغزالي على من توقف في المؤخر، هل يخرج عن عهدة الخطاب، فقال : ((لا معنى للتوقف في المؤخر، لأن قوله : اغسل هذا الثوب مثلاً : لا يقتضي إلا طلب الغسل كالمكان، وكالشخص، في القتل والضرب والسوط، ثم لا يقتضي الأمر بالضرب مضرراً مخصصاً، ولا سوطاً، ولا مكاناً للأمر. فكذلك الزمان؛ لأن الالفاظ ساكت عن التعرض للزمان،

(١) انظر : نهاية الوصول في دراية الأصول : ٣ / ٩٦٩.

(٢) انظر : نهاية الوصول : ٣ / ٩٥٤.

(٣) روضة الناظر ص ١٠٥.

(٤) انظر : البرهان : ١ / ٢٤٦.

والمكان، فهما سيان))^(١).

قولهم : إن الأمر صار كالمجمل بالنسبة إلى محتملاته، أو كالعموم بالنسبة لاحتمال التخصيص فيجب التوقف.

جوابه : أنه لا إجمال في مدلوله، وهو إيقاع المأمور به، والاحتمالات المترددة في اللوازم غير مضرة، كما في المكان، وأحوال الفاعل^(٢).
وأما العموم ففيه لفظ يتناول الأعيان، وهو يحتمل العموم والخصوص، ولفظ الأمر يتناول الفعل خاصة، فلا يجوز التوقف في مقتضاه بالاحتمال الذي ذكر لضعفه؛ لأنه لا ذكر له في الأمر^(٣).

الترجيح :

بعد رد هذه الاعتراضات الواردة على أدلة القائلين باقتضاء الأمر المطلق الفور، ظهر رجحان هذا المذهب، وصلاحيته أدلته للاحتجاج، وهو ما رجحه شيخنا محمد الأمين الشنقيطي - رحمه الله -، حيث قال : أظهر القولين عندي، وأليقهما بعظمة خالق السماوات والأرض، هو : أن وجوب أوامره - جل وعلا - كالحج، على الفور، لا على التراخي^(٤) ثم قال : إن الشرع، واللغة، والعقل كلها دالة على اقتضاء الأمر الفور^(٥).

أما الشرع، واللغة فقد تقدم توضيح دلالتهما على الفور في خلال البحث.
وأما العقل، فلو قيل : إن الوجوب على التأخير، فيقال : هذا التأخير إلى غاية، أو إلى غير غاية، فالتأخير إلى غير غاية تجعل الفعل غير واجب، ولا قائل به.

وإن قيل : التأخير إلى غاية، فيقال : ليس لأحد تعيين غاية لم يعينها الشرع.

(١) انظر : المستصفي : ٢ / ٩ .

(٢) انظر : نهاية الوصول في دراية الأصول : ٣ / ٩٦٩ .

(٣) انظر : شرح اللمع : ٢ / ٢٤٥ .

(٤) انظر : أضواء البيان : ٥ / ١٢٥ .

(٥) انظر : أضواء البيان : ٥ / ١٢٠ .

فإن قيل : غايته الوقت الذي يغلب على الظن البقاء إليه، فيقال : ليس لأحد أن يظن البقاء إلى زمن متأخر؛ لأن الموت يأتي بغتة^(١) قال تعالى : ﴿أَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ﴾ [الأعراف : ١٨٥].

وأيضاً مما يرجح القول بالفور : أن في المبادرة إلى الفعل المطلوب دفع ضرر مظنون، فتكون واجبة^(٢)، وبيان ذلك أن مقتضى الأمر المطلق عندكم يحتمل الفور، ويحتمل التراخي، فتكون المبادرة إلى الفعل أرجح، وأولى لدفع هذا الضرر المظنون؛ لأن الفعل قد يكون مطلوباً من المكلف على الفور، فإذا أضر فعله، تعرض لمخالفة أمر الشارع، ومخالفة أمره ضررها واضح كما لا يخفى فيجب دفعها بالمبادرة إلى الفعل، وهو المطلوب.

(١) انظر : أضواء البيان : ٥ / ١٢١ .

(٢) شرح مختصر روضة الناظر : ٢ / ٣٨٩، ط١، ١٤٠٨ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق د/ عبد الله التركي، تأليف نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي المتوفى سنة ٧١٦ هـ .

المطلب الخامس

الأثر الفقهي في الواجب المطلق

تظهر فائدة القواعد الأصولية، وأهميتها عند تطبيق الفروع الفقهية عليها، وبيان طريقة استنباط العلماء لها من هذه القواعد، وذكر سبب اختلافهم، وإيضاح وجهة نظر كل واحد منهم بدليله. ولكن هذا البُحْث الصغير لا مجال فيه لتوضيح هذه النقاط، وضرب الأمثلة بالفروع الفقهية، وبيان اختلاف المذاهب فيها على سبيل الاستقصاء، أو ما يقرب منه وما إلى ذلك.

لذا : سأذكر بعض الفروع للتبنيه على هذه الفائدة.

الفرع الأول : قضاء الصلاة الواجبة الفائتة

اتفق العلماء على وجوب قضاء الصلاة الفائتة، ولكنهم اختلفوا في القضاء هل يجب على الفور، أو لا ؟

فالمالكية، والحنابلة صرحوا بأن القضاء يجب على الفور؛ وإليك كلام الدردير وحواشيه ممزوجاً بكلام خليل المالكي، قالاً : وجب فوراً قضاء صلاة فائتة على نحو ما فاتته من سفريّة وحضريّة، وجهرية وسريّة.

ودليل الفورية، قوله صلى الله عليه وسلم : ((من نام عن صلاة، أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها، لا وقت لها إلا ذلك))^(١)، ثم تلى قوله تعالى : ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه : ١٤].

فاللام للتوقيت، وهو على حذف مضاف، أي وقت تذكر عبادتي^(٢).

وعند الحنابلة أن المكلف إذا فاتته صلاة واحدة، أو عدة صلوات، يجب عليه قضاؤها على الفور، ولم يتعرضوا لسبب الفوات، واستدلوا بالحديث

(١) أخرجه النسائي في سننه : ١ / ٢٩٥، ط ٤، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤١٤ هـ، اعتنى بإخراجه عبد الفتاح أبو غدة.

(٢) انظر : حاشية الدسوقي على الشرح الكبير : ١ / ٢٦٣، شرح مختصر خليل، تأليف أحمد بن محمد الشهير بالدردير المتوفى سنة ١٢٠١ هـ.

المذكور قريباً ((من نام عن صلاة)) الحديث. إلا أنهم قالوا: إذا تضرر في بدنه، أو ماله، أو معيشة يحتاجها، فيسقط عنه الفور، ويقضيها بحيث لا يتضرر، لحديث ((لا ضرر، ولا ضرار))^(١) وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]^(٢).

ويظهر من كلام علماء الحنفية أيضاً أن قضاءها على الفور، لأنهم لما قالوا بتقديمها لزوماً على الصلاة الحاضرة إلا في حال فوات وقت الحاضرة دل ذلك على وجوب الإتيان بها على الفور، قال القدوري: ((ومن فاتته صلاة قضاها إذا ذكرها، وقدمها لزوماً على صلاة الوقت، فلو عكس لم تجز الوقتية، ولزمه إعادتها)) يعني إعادة الوقتية، لأنه صلاها في وقت ليس وقتها شرعاً، وهذا واضح في وجوب فورية الفائتة. ثم قال: ((إلا أن يخاف فوات صلاة الوقت، فيقدم صلاة الوقت، ثم يقضي الفائتة))^(٣).

أما الشافعية فقالوا بالمسارعة إلى قضاء الفائتة، ولكن هذه المسارعة قد تكون واجبة وقد تكون مندوبة، فعندهم أن الصلاة إن فاتت بنوم أو نسيان، فتندب المسارعة إلى قضائها، وإن فاتت بغير عذر فتجب المسارعة إلى فعلها، تعجيلاً لبراءة الذمة.

أما قضاؤها على الفور فقد صرف عنه فعل الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه ارتحل عن الوادي الذي مسكهم النوم فيه عن صلاة الصبح، فدل ذلك على وجوب القضاء مع عدم الفور^(٤).

(١) الحديث الثاني والثلاثون من الأربعين النووية بشرح ابن دقيق العيد ص ١٤٩. الناشر: مكتبة الغزالي، دمشق.
(٢) انظر: كشف القناع عن متن الإقناع: ١ / ٣٠٢، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة ١٣٩٤ هـ، تأليف منصور بن يونس البهوتي المتوفى سنة ١٠٥١ هـ.
(٣) انظر: اللباب للميداني على شرح الكتاب: ١ / ٨٧، وهو المختصر الذي صنفه أبو الحسين أحمد بن محمد القدوري المتوفى سنة ٤٢٨ هـ، ط المكتبة العلمية ببيروت ١٤٠٠ هـ، والهداية للمرغيناني مع شرحها فتح القدير لابن الهمام: ١ / ٣٤٨.
(٤) انظر: الأم: ١ / ٦٧ وما بعدها، ط دار الشعب، تأليف الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، وحواشيه: ١ / ٣٦٤، الناشر: المكتبة الإسلامية، المكان، والتاريخ لا يوجد، تأليف شمس الدين محمد بن أحمد الرملي، المتوفى سنة ١٠٠٤ هـ.
والحديث الذي أشار إليه تقدم تخريجه ص ٣٢ من هذا البحث.

الفرع الثاني : وجوب إخراج الزكاة

الزكاة لغة : الطهارة، والنماء، والبركة، والمدح، قال ابن منظور : وكله قد استعمل في القرآن والحديث، ووزن زكاة : فعله، كصدقة، أي زكاة، تحركت الواو، وانفتح ما قبلها، فقلبت ألفاً^(١). وفرضت الزكاة في السنة الثانية من الهجرة^(٢).

والجمهور على أن إخراج الزكاة عند تمام الحول، والتمكن من الأداء واجب على الفور، وإذا أخرج المال إخراجها مع القدرة عليه ضمنها وأثم بتأخيرها، هذا ما عليه المالكية، والشافعية، والحنابلة، وقد توجد بعض الأقوال في المذاهب مرجوحة، وليس عليها الفتوى. والراجح هو القول الأول، وسيأتي بيان ذلك - إن شاء الله -، أما الحنفية فعندهم في المسألة قولان، حسبما ذكر الكاساني^(٣).

أحدهما : أن أداء الزكاة بعد حولان الحول والتمكن من الأداء واجب على الفور، وأن من لم يؤديها مع التمكن من أدائها أثم وأساء، ولم يحل له ما صنع، ويعزى هذا القول لأبي الحسن الكرخي.

وعن محمد أن من لم يؤدي الزكاة لم تقبل شهادته لأن تأخيرها لا يجوز. قال الكاساني : وهذا نص على الفور، ثم قال : وأصل المسألة أن الأمر المطلق عن الوقت، هل على الفور أو لا ؟

الثاني : قال عامة مشايخهم : إنها على سبيل التراخي، ومعنى التراخي عندهم أنها تجب وجوباً مطلقاً من غير تعيين وقت ففي أي وقت أدى يكون مؤدياً للواجب، وممن قال بهذا القول الجصاص، واستدل على ما ذهب إليه

(١) انظر : لسان العرب، مادة (زكا).
(٢) انظر : سبل السلام شرح بلوغ المرام : ٢ / ١٢٠ ط ٤، مصطفى الحلبي بمصر، تأليف الأمير محمد بن إسماعيل الصنعاني المتوفى سنة ١١٨٢ هـ.
(٣) انظر : بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع : ٢ / ٣، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦ هـ، تأليف علاء الدين أبي بكر ابن مسعود الكاساني، المتوفى سنة ٥٨٧ هـ.

بأن الزكاة لو كانت على الفور لكانت مثل رمضان، فالذي أخره عن وقته يجب عليه قضاؤه.

أما الزكاة فمن أخرها بعد تمام الحول، والتمكن من الأداء إذا هلك النصاب لا يضمن.

ويلاحظ هنا : أن الجصاص سبق نقل قوله : بأن الأمر المطلق على الفور، ونقله عن شيخه الكرخي، وهنا خرج هذا الفرع على خلاف مذهبه، وخالف شيخه أيضاً لأن الكرخي يقول : إن أداء الزكاة على الفور.

واختار ابن الهمام، القول بوجوب أداء الزكاة على الفور؛ لأنه معه قرينة تدل عليه، وهي دفع حاجة المسكين، وهي معجلة، فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام، ونقل عن أبي يوسف أنه قال : من أخر الزكاة عن وقتها ترد شهادته؛ لأن ترك الواجب مفسق^(١).

أما المالكية فقد وضع القاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي مذهبهم فقال : إذا أخر صاحب المال إخراج الزكاة عن وقت وجوبها قادراً على إخراجها تعلقت بذمته، ولم تسقط عنه بتلف ماله...؛ لأنه عاص بتأخيرها، لأنها واجبة على الفور^(٢).

وإليك كلام شمس الدين الرملي، ممزوجاً بكلام محي الدين النووي، موضحاً فيه مذهب الشافعية قال: ويجب أداء الزكاة على الفور، لأنه حق لزمه، وقدر على أدائه، ودلت القرينة على طلبه، وهي حاجة الأصناف، إذا تمكن من الأداء، لأن التكليف بدونه تكليف بما لا يطاق، أو بما يشق^(٣). وعلى هذا فلو حضر بعض المستحقين، ولم يعطهم، وتلف النصاب، ضمن

(١) انظر: فتح القدير على الهداية : ١ / ٤٨٢ وما بعدها.

(٢) انظر: المعونة على مذهب عالم المدينة : ١ / ٣٦٧، ط١، الناشر: مكتبة نزار الباز مكة المكرمة ١٤١٥ هـ، تأليف القاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٢ هـ، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ١ / ٥٠٣.

(٣) انظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج : ٣ / ١٣٤.

حستهم من الزكاة لأنه آخر دفعها بعد القدرة عليه، ومن المعلوم ضرورة أنه إذا لم يعط أحداً منهم شيئاً، وتلف المال، ضمن حصصهم جميعاً.

أما مذهب الحنابلة فعندهم أن الزكاة يجب دفعها لمستحقيها على الفور، قال ابن قدامة: وتجب الزكاة على الفور، فلا يجوز تأخير إخراجها مع القدرة، والتمكن منه إذا لم يخش ضرراً، ثم قال: قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله سئل عن الرجل يحول الحول على ماله، فيؤخر عن وقت الزكاة، فقال: لا، ولم يؤخر إخراجها؟ وشدد في ذلك، وأيضاً، فإن الأمر المطلق يقتضي الفور، ولأن في الزكاة قرينة تقتضي الفور، وهي: أن الزكاة وجبت لحاجة الفقراء، وهي ناجزة، فيجب أن يكون الوجوب ناجزاً. وإن آخر الزكاة فلم يدفعها إلى الفقير، بعد التمكن من دفعها إليه ضمنها إذا ضاعت لأنها مترتبة في ذمته كدين الآدمي^(١).

الفرع الثالث: وجوب أداء الحج

الحج لغة: القصد المتكرر، قال المخبل السعدي:

وأشهد من عوف حلولا كثيرة يحجون سب الزبيرقان المزعفر

السب: قيل: العمامة، وكنى بها، وأراد ذاته، يعني يترددون عليه لقضاء حوائجهم، والحلول: جمع حال، مثل شاهد وشهود، والمراد به: الأحياء المجتمع^(٢).

وفي الشرع: القصد إلى بيت الله الحرام، بصفة مخصوصة، في وقت مخصوص، بشرائط مخصوصة^(٣)، واختلف العلماء في السنة التي فرض فيها، فقيل: سنة ست من الهجرة لما نزل قوله تعالى: ﴿وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ﴾ [البقرة: ١٩٦] وقيل: سنة تسع لما نزل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ

(١) انظر: المغني: ١ / ٥٧١ - ٥٧٢، الناشر: مطبعة الإمام، مصر، تأليف أبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠ هـ.

(٢) انظر: لسان العرب، مادة (حجج) ومادة (سب).

(٣) كتاب التعريفات ص ٨٢.

حَجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴿٩٧﴾ [آل عمران: ٩٧] وستأتي مناقشة هذه الأقوال عند عرض المذاهب إن شاء الله تعالى.

مذاهب العلماء في هذا الفرع :

القول الراجح الذي عليه الاعتماد عند المالكية، والحنابلة أن الحج واجب على الفور عند استكمال شرائطه، وأنه لا يجوز تأخيره عن أول أوقات الإتيان به، وإليك بعض أقوال علمائهم.

قال الشيخ المواق المالكي : عن الجلاب، من لزمه فرض الحج لم يجز له تأخيره إلا من عذر، وفرضه على الفور دون التراخي والتسويق^(١) وقال الحطاب عند قول خليل : وفي فوريته، وتراخيه لخوف الفوات خلاف : إن القول بالفور أرجح؛ لأن العراقيين من علماء المالكية نقلوه عن مالك، والقول بالتراخي إنما أخذ من مسائل في المذهب وليس الأخذ منها بقوي، ثم قال : إذا علمت ذلك فقد ظهر لك أن القول بالفور أرجح^(٢).

أما عند الحنابلة فقد قال القاضي أبو يعلى الفراء : إن الإمام أحمد يقول : إن الحج على الفور^(٣).

وقال ابن عقيل : إن شيخه أبا يعلى إنما قال : بأن الأمر المطلق على الفور أخذاً من قول أحمد بوجوب الحج على الفور^(٤).

وقال ابن قدامة : إن الحج إذا وجب على الإنسان، وأمكنه فعله، وجب عليه أدائه على الفور، ولم يجز له تأخيره^(٥)، وعندهم رواية أخرى أنه على

(١) انظر : التاج والإكليل لمختصر خليل : ٢ / ٤٧١، ط مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا، بهامش شرح الحطاب،

تأليف أبي عبد الله محمد بن يوسف الشهير بالمواق، المتوفى سنة ٨٩٧ هـ.

(٢) انظر : مواهب الجليل لشرح مختصر خليل : ٢ / ٤٧٣، ط مكتبة النجاح، طرابلس ليبيا، تأليف أبي عبد

الله محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب المتوفى سنة ٩٥٤ هـ.

وانظر : جامع الأمهات ص ١٨٣، تأليف جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن الحاجب، تحقيق الأخصر الأخضرى.

(٣) انظر : العدة في أصول الفقه : ١ / ٢٨١.

(٤) انظر : الواضح في أصول الفقه : ٣ / ١٦.

(٥) انظر : المغني : ٣ / ٢١٧.

التراخي أخذاً من قول الإمام أحمد في رواية الأثرم لما سئل عن قضاء رمضان يفرق؟ قال: نعم، إنما قال الله تعالى: ﴿أَفَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤].
قال القاضي أبو يعلى لما ذكر هذه الرواية: والمذهب ما حكيناه أولاً^(١)
يعني أن الحج يجب على الفور.

وقال ابن عقيل: إن أصل مذهب الإمام أحمد الاحتياط في أصوله وفروعه، ومن الاحتياط التقديم، والفور،.... ويجب الحج على الفور،.... ثم قال: فهذا تحقيق مذهبنا^(٢).

واستدلوا على الفورية بآية ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] وأنها إنما نزلت سنة تسع من الهجرة، وبأحاديث، منها عن علي - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((من ملك زاداً وراحلة تبلغه إلى بيت الله، ولم يحج فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً))^(٣) وأحاديث أخرى^(٤).

أما الحنفية فعندهم في هذا الفرع قولان:

الأول: أن الحج واجب على الفور، ويأثم من أخره عن السنة الأولى عند استجماع شرائط الوجوب وهذا قول أبي يوسف، وتبعه عليه الكرخي، وآخرون، وهو مروى عن أبي حنيفة رحمه الله.

والقول الثاني: أنه على التراخي، وهو قول محمد، وروى عن أبي حنيفة أيضاً.
واستدل من قال بالوجوب على الفور: بأن الأمر فيه مطلق يحمل على الفور والتراخي، والحمل على الفور أحوط؛ لأنه إذا حمل على الفور، فقد امتثل، وأمن من ضرر التأخير، وإذا حمل على التراخي لا يضره التعجيل، بل ينفعه لأنه مسارعة إلى الخير، فكان الحمل على الفور حملاً على أحوط

(١) انظر: العدة: ١ / ٢٨٣.

(٢) انظر: الواضح: ٣ / ١٧.

(٣) انظر سنن الترمذي: ٢ / ١٥٤، رقم الحديث: ٨٠٩.

(٤) انظر: المغني: ٣ / ٢١٧، وما بعدها.

الوجهين، فكان أولى.

ووجه القول بالوجوب على التراخي : أنه وظيفة العمر، فكان العمر فيه، كالوقت في الصلاة. وأيضاً أن فتح مكة كان في سنة ثمان من الهجرة، وحج رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنة عشر من الهجرة، ولو كان على الفور لما أخره^(١).

وأجيب عن هذا الاستدلال بأنه غير مسلم، والمانع للنبي صلى الله عليه وسلم من الحج في سنة ثمان من الهجرة؛ لأن الحج لم يفرض بعد، وإنما فرض سنة تسع من الهجرة؛ لأنها هي التي قدم فيها وفد نجران، وصالحهم النبي صلى الله عليه وسلم على أداء الجزية، سنة غزوة تبوك، وهي سنة تسع، وفيها نزل صدر سورة آل عمران، وفيه الآية التي فرض بها الحج، وهي قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ [آل عمران : ٩٧] أما آية البقرة : ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ ﴾ [البقرة : ١٩٦] التي نزلت سنة ست من الهجرة، فلم يكن فيها إلا الأمر بالإتمام بعد الدخول فيهما، وذلك أمر مجمع عليه، لكنه لا يدل على الوجوب ابتداءً، وهو المدعى^(٢).

أما الشافعية فعندهم أن وجوب الحج على التراخي، وأنه لا يفوت وقته إلا بالموت، أو العجز عن الأداء بسبب الضعف. وقد وضع الشافعي نفسه مذهبه في الأم، فقال : إن الحج وجوبه على التراخي، ويجوز للمكلف تأخيرها مع إمكان الإتيان به؛ لأن وقته ممتد من وقت وجوبه على المكلف إلى أن يموت.

واحتج الشافعي بأن الرسول صلى الله عليه وسلم بعد منصرفه من غزوة تبوك لم يحج هو، ولا زوجاته، ولا أحد من الصحابة، وفيهم القادر الموسر، ولم يأمر أحداً منهم بالحج، ولو كان على الفور لما فعل ذلك، وأمر أباً بكر على الحج في تلك السنة، وهو جالس بالمدينة غير غاز، ولو كان على الفور لما وسعه فعل ذلك^(٣).

(١) انظر : بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع : ٢ / ١١٩، الهداية مع شرحها فتح القدير : ٢ / ١٢٣.

(٢) انظر زاد المعاد في هدي خير العباد : ١ / ١٧٥، ط٢، ١٣٦٩، مصطفى الحلبي، مصر، تأليف شمس الدين أبي عبد الله محمد بن قيم الجوزية، المتوفى سنة ٧٥١ هـ، أضواء البيان : ٥ / ١٢٣.

(٣) انظر : الأم : ٢ / ١٠١.

والجواب : أن عام تسع لم يتمكن فيه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من منع المشركين من الطواف بالبيت وهم عرارة، فلو بادر صلى الله عليه وسلم إلى الحج عام تسع لأدى ذلك إلى رؤيته المشركين يطوفون بالبيت وهم عرارة، وهو لا يمكنه أن يحضر ذلك، والله سبحانه وتعالى لم يأمره بمنعهم من ذلك؛ لأنه تعالى بين أن منعهم من قربان المسجد الحرام، إنما هو بعد عام تسع، وذلك في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نجسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا ﴾ [التوبة: ٢٨] وعامهم هذا هو عام تسع. فدللت الآية على أنه لم يمكن منعهم عام تسع.

ولذا أرسل علياً - رضي الله عنه - بعد أبي بكر - رضي الله عنه - ينادي بسورة براءة، وأن لا يحج بعد العام مشرك، وأن لا يطوف بالبيت عريان، فأول وقت أمكن فيه الحج له صلى الله عليه وسلم صافياً من الموانع والعوائق بعد وجوبه، هو عام عشر، وبادر بالحج فيه^(١).

بعد الرد على استدلال الشافعية هذا على وجوب الحج على التراخي، وتقدم قبله الرد على قول الحنفية الثاني القائل بالوجوب على التراخي. تبين أن الراجح هو القول بالوجوب على الفور، وأنه الأقوى دليلاً، وأحوط لخروج المكلف من عهدة التكليف. وتبين أيضاً أن الحج إنما فرض سنة تسع بآية آل عمران، أما آية البقرة فلم يكن فيها إلا الأمر بالإكمال بعد الدخول فيه. وهذا ما رجحه شيخنا محمد الأمين الشنقيطي - رحمه الله تعالى -، واستدل على ذلك بأدلة كثيرة شرعية ولغوية وعقلية^(٢).

الفرع الرابع : حكم تعريف اللقطة عند التقاطها

اللقطة : بضم اللام، وفتح القاف على وزن ضحكة، ووردت بتسكين القاف أيضاً^(٣) مال يوجد على الأرض، ولا يوجد له مالك^(٤) هذا في اللغة.

(١) انظر : أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن : ٥ / ١٢٤، ط١، المدني، تأليف : شيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله المتوفى سنة ١٣٩٣ هـ، وانظر : زاد المعاد : ١ / ١٧٥، المغني : ٣ / ٢١٧.

(٢) انظر : أضواء البيان : ٥ / ١١٢ - ١٢٥.

(٣) انظر : لسان العرب مادة (لقط).

(٤) انظر : التعريفات ص ١٩٣.

أما في الإصطلاح : فهي عبارة عن مال لمعصوم معرض للضياع، كان في عامر البلاد، أو غامرها^(١).

واتفق العلماء على وجوب تعريف اللقطة، لكنهم اختلفوا في فورية التعريف، ومدته، وابتدائه.

فذهب المالكية والحنابلة إلى أن تعريف اللقطة يبدأ من وقت التقاطها بدون تأخير، ومدته سنة كاملة، بعد معرفة عفاصها^(٢) ووكائها^(٣) في الأماكن العامة، وعند المساجد أوقات الصلوات.

ولا يقول : عبارة يفهم منها التعرف على ذات الشيء المفقود، وإنما يقول: من ضاع له شيء.

وعند المالكية إن آخر التعريف سنة فضاعت اللقطة ضمن، وإن كانت أقل من سنة فلا ضمان^(٤). واستدل من قال : إن التعريف يبدأ فور الالتقاط بأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بتعريفها حين سئل عنها، والأمر المطلق يقتضي الفور؛ ولأن المقصود بالتعريف، وصول الخبر إلى صاحبه، وذلك يحصل بالتعريف فور ضياعها.

واستدلوا أيضاً على إباحة الالتقاط، وتحديد السنة بأحاديث منها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن اللقطة فقال : ((اعرف وكاءها، وعفاصها، ثم عرفها سنة، فإن جاء صاحبها، وإلا فشانك بها))^(٥) وللحديث روايات أخرى.

(١) انظر : عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة : ٣ / ٧٦، ط ١، ١٤١٥ هـ، دار الغرب الإسلامي، تأليف جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس المتوفى سنة ٦١٦ هـ.
وقوله: ((غامرها)) الغامر من الأرض والدور خلاف العامر. انظر : لسان العرب مادة (غمر) يعني الخالي من السكان.

(٢) العفاص : الوعاء الذي تكون فيه النفقة من جلد، أو خرقة، أو غير ذلك. انظر : المصباح المنير مادة (عفص).

(٣) الوكاء ككتاب : كل سير، أو خيط يشد به فم السقاء، أو الوعاء. لسان العرب : مادة (وكى).

(٤) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير : ٤ / ١٢٠.

(٥) انظر سنن أبي داود : ٢ / ١٣٥، وسنن الترمذي : ٢ / ٤١٥،

ووضح ابن قدامة مذهب الحنابلة بأدلته، ثم قال : قال إمامنا - رحمه الله - : الأفضل ترك الالتقاط^(١) وذكر ابن شاس عن مالك كراهة أخذها^(٢) وذكر القرافي عن مالك وأصحابه في جواز أخذ اللقطة، وعدمه، والفرق بين الكثير منها، والقليل أقوال كثيرة، بعد توضيحه لمذهب المالكية فيها بأدلته^(٣).
أما الشافعية ففي المنهاج وشرحه نهاية المحتاج، وحواشيه أنه يجب التعريف عندهم سنة تحديداً للخبر الصحيح، ولأن السنة لا تتأخر فيها القوافل غالباً، وتمضي فيها الفصول الأربعة، ولأنه لو لم تعرف سنة لضاعت الأموال، ولو جعل التعريف دائماً وأبداً لامتنع من التقاطها، فكانت السنة مصلحة للفريقين.

لكن بداية هذه السنة من وقت التعريف، لا من وقت الالتقاط، وعندهم في فورية التعريف بعد الالتقاط قولان :

أحدهما : أن الفور غير واجب، والثاني : أنه واجب، وهذا القول، اختاره القاضي أبو الطيب، والغزالي.

أما حكم الالتقاط : فيستحب لوائح بأمانة نفسه، وقيل : يجب، ورد بأنه أمانة، أو كسب، وكل منهما غير واجب^(٤).

لكن نرى الشافعي - رحمه الله - تكلم على التقاط ما لا روح فيه، وأنه يعرف سنة عند أبواب المساجد، والأسواق فإن جاء صاحبها دفعها له، وإلا فهي له بعد سنة، على أن صاحبها متى جاء غرمها له.

ولم يبين هل السنة تبدأ من وقت الالتقاط، أو من وقت التعريف، إلا أن استدلاله على التعريف بالحديث الآتي يدل على أن السنة تبدأ من وقت

(١) انظر : المغني : ٦ / ٣ .

(٢) عقد الجواهر الثمينة : ٣ / ٧٥ .

(٣) انظر : الذخيرة : ٩ / ٨٧ - ٩٠ . تأليف شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ، ط ١، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤ م .

(٤) انظر : نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج : ٥ / ٤٣٦ .

الالتقاط، لأنه عطف الأمر بالتعريف بالفاء، وهي تقتضي الترتيب بدون تأخير، حيث ذكر بسنده إلى علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه وجد ديناراً على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره له صلى الله عليه وسلم فأمره أن يعرفه، فلم يعرف، فأمره أن يأكله، ثم جاء صاحبه، فأمره أن يفرمه^(١).

أما الحنفية فلم يتعرضوا لفورية التعريف، ولا بداية السنة، هل من وقت الالتقاط، أو من وقت التعريف بنفي، ولا إثبات، لكن عبارة علمائهم تشعر بالفورية، لأنهم جعلوا الفورية جزاء للشرط في قولهم: إذا أخذ الملتقط اللقطة، فإنه يعرفها، لما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((عرفها حولاً)) حين سئل عن اللقطة، وروى عن أبي حنيفة أنه قال: التعريف على خطر المال، فبكثره المال يكثر الزمن، وبقلته، يقل، وذكر تقديرات في ذلك^(٢) وذكر ابن الهمام عن شمس الأئمة أنه قال: هذه التقديرات ليس شيء منها بلازم^(٣).

(١) انظر: الأم: ٣، ٢٨٨ وما بعدها.

(٢) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: ٦ / ٢٠٢، فتح القدير شرح الهداية: ٤ / ٤٢٣.

(٣) فتح القدير: ٤ / ٤٢٥.

الخاتمة :

نسأل الله حسن الخاتمة

أهم النتائج التي توصل إليها الباحث

- ١ - أرجح تعريفات الأمر : هو القول الطالب للفاعل.
 - ٢ - القول الصحيح : عدم اشتراط العلو، ولا الاستعلاء في الأمر.
 - ٣ - الصحيح : أن الأمر له صيغة تدل عليه بمجرد ما.
 - ٤ - الصحيح : أن الأمر حقيقة في الوجوب إذا تجرد عن القرائن الصارفة له عنه.
 - ٥ - الراجح : أن الأمر المطلق يقتضي الفور.
 - ٦ - الراجح ضعف القول باشتراط العزم بدل الفعل على الفور.
 - ٧ - الراجح ضعف مذهب الواقفية كلهم.
- وإلى هنا انتهى ما أردت جمعه في هذا الموضوع.

فإن يكن صواباً فمن فضل الله، وتوفيقه، وإن كانت الأخرى، فمن تقصيري، وأستغفر الله مما زل به القلم، وعزائي في ذلك؛ أني لم أدخر وسعاً في الوصول إلى ما هو الصواب.

وأرجو الله أن يكون هذا العمل المتواضع خالصاً لوجهه الكريم، وأن يدخره لي إلى يوم لا ينفع مال ولا بنون إنه ولي ذلك والقادر عليه، وهو حسبي ونعم الوكيل، وصلى الله وسلم على سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه.

ثبت بقائمة مصادر البحث

- ١ - الإبهاج في شرح المنهاج، تأليف علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٧٥٦ هـ وولده عبد الوهاب المتوفى ٧٧١ هـ، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، سنة ١٤٠١ هـ.
- ٢ - الإحكام في أصول الأحكام، تأليف سيف الدين علي بن أبي علي الأمدي المتوفى سنة ٦٣١ هـ، الناشر مؤسسة الحلبي القاهرة.
- ٣ - إحكام الفصول في أحكام الأصول، تأليف سليمان بن خلف الباجي المتوفى سنة ٤٧٤ هـ، ط١، مؤسسة الرسالة ١٤٠٩ هـ، بيروت.
- ٤ - أصول السرخسي، تأليف محمد بن أحمد السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠ هـ، طباعة دار المعرفة، سنة ١٣٩٣ هـ، بيروت.
- ٥ - أصول الفقه، تأليف محمد بن مفلح المقدسي المتوفى سنة ٧٦٣ هـ، ط١، ١٤٢٠ هـ، الناشر مكتبة العبيكان، الرياض.
- ٦ - أصول الفقه، تأليف محمد أبي النور زهير، الناشر: المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، سنة ١٤٠٥ هـ.
- ٧ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تأليف شيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله المتوفى سنة ١٣٩٣ هـ، الناشر مؤسسة المدني، القاهرة.
- ٨ - الأم، تأليف الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله، المتوفى سنة ٢٠٤ هـ، الناشر: دار الشعب.
- ٩ - البحر المحيط في أصول الفقه، تأليف محمد بن بهادر الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤ هـ، ط١، ١٤٠٩ هـ، الناشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت.
- ١٠ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تأليف أبي بكر بن مسعود الكاساني المتوفى سنة ٥٨٧ هـ، ط٢، ١٤٠٦ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

- ١١- البرهان في أصول الفقه، تأليف إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني المتوفى ٤٧٨ هـ، ط ١، ١٣٩٩ هـ، الناشر: جامعة قطر.
- ١٢- التاج والإكليل لمختصر خليل، الناشر مكتبة النجاح، ليبيا، تأليف محمد بن يوسف الشهير بالمواق، المتوفى سنة ٨٩٧ هـ.
- ١٣- التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦ هـ، ط دار الفكر، دمشق ١٤٠٠ هـ.
- ١٤- التمهيد في أصول الفقه، لمحمود بن أحمد الكلوزاني المتوفى سنة ٥١٠ هـ، الناشر: مركز البحث العلمي جامعة أم القرى، ط ١، ١٤٠٦ هـ.
- ١٥- تيسير التحرير، لأمير بادشاه، مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٠ هـ، مصر.
- ١٦- جامع الأمهات، تأليف عثمان بن عمر الملقب جمال الدين المعروف بابن الحاجب، المتوفى سنة ٦٤٦ هـ، الناشر: اليمامة: دمشق ١٤١٩ هـ.
- ١٧- جمع الجوامع، لتاج الدين بن السبكي مع شرح المحلي بحاشية البناني، ط ٢، مصطفى الحلبي، مصر ١٣٥٦ هـ.
- ١٨- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لمختصر خليل، طبع بدار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي، مصر.
- ١٩- الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المتوفى ٦٨٤ هـ، ط ١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٤ م.
- ٢٠- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تأليف عبد الوهاب بن علي بن السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ، ط ١، ١٤١٩ هـ، عالم الكتب، بيروت.
- ٢١- روضة الناظر وجنة المناظر، تأليف عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي المتوفى ٦٢٠ هـ، الناشر: المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
- ٢٢- زاد المعاد في هدى خير العباد، لشمس الدين محمد بن قيم الجوزية المتوفى ٧٥١ هـ، ط ٢، ١٣٦٩ هـ، مصطفى الحلبي مصر.
- ٢٣- سبل السلام شرح بلوغ المرام، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، المتوفى

- ١١٨٢ هـ، ط٤، ١٣٧٩ هـ، مصطفى الحلبي، مصر.
- ٢٤- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني المتوفى سنة ٢٧٥ هـ، ط دار الفكر.
- ٢٥- سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي المتوفى ٢٧٩ هـ، ط دار الفكر، بيروت ١٤٠٠ هـ.
- ٢٦- سنن النسائي (المجتبى)، لأحمد بن شعيب النسائي المتوفى ٣٠٣ هـ، ط٤، ١٤١٤ هـ الناشر: دار البشائر، بيروت.
- ٢٧- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ، ط١، ١٣٩٣ هـ، دار الفكر، القاهرة.
- ٢٨- شرح السلم، لمؤلفه عبد الرحمن الأخضرى، مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٦٧ هـ، مصر.
- ٢٩- شرح ألفية ابن مالك، لابنه بدر الدين محمد الشهير بابن الناظم، الناشر: ناصر خسرو، بيروت.
- ٣٠- شرح الكوكب المنير، لابن النجار محمد بن أحمد الفتوحى المتوفى ٩٧٢ هـ، الناشر مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى ١٤٠٠ هـ.
- ٣١- شرح مختصر روضة الناظر، تأليف سليمان بن عبد القوي الطوفي المتوفى ٧١٦ هـ، ط١، ١٤٠٧ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ٣٢- شرح المنار من علم الأصول، لعبد اللطيف بن الملك على متن المنار لعبد الله بن أحمد النسفي المتوفى ٧١٠ هـ، مطبعة عثمانية ١٣١٥ هـ.
- ٣٣- الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع، لسيد أحمد بن عبد الرحمن الشهير بابن حلولو، بهامش نشر البنود.
- ٣٤- العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء المتوفى ٤٥٨ هـ، ط٢، ١٤١٠ هـ، الرياض.
- ٣٥- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لعبد الله بن نجم بن

- شاس المتوفى ٦١٦ هـ، ط١، ١٤١٥ هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- ٣٦- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى ٨٥٢ هـ، المطبعة السلفية ١٣٨٠ هـ، القاهرة.
- ٣٧- فتح القدير على الهداية، لمحمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام المتوفى ٨٦١ هـ، ط١، الأميرية بولاق مصر، ١٣١٥ هـ.
- ٣٨- الفصول في الأصول، تأليف أحمد بن علي الجصاص المتوفى ٣٧٠ هـ، ط١، ١٤٢٠ هـ دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣٩- القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام علي بن عباس البعلي، المتوفى ٨٠٣ هـ، ط١، ١٤٠٣ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٤٠- كتاب التعريفات، للشريف علي بن محمد الجرجاني، ط١، ١٤٠٣ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٤١- كتاب التلخيص في أصول الفقه، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني المتوفى ٤٧٨ هـ، ط١، ١٤١٧ هـ، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- ٤٢- كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس البهوتي المتوفى ١٠٥١ هـ، مطبعة الحكومة بمكة ١٣٩٤ هـ.
- ٤٣- كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعبد العزيز بن أحمد البخاري المتوفى ٧٣٠ هـ، ط دار الكتاب العربي ١٣٩٤ هـ، بيروت.
- ٤٤- اللباب، لعبد الغني الميداني شرح المختصر المشتهر باسم (الكتاب) للقدوري أحمد بن محمد المتوفى ٤٢٨ هـ، الناشر المكتبة العلمية، بيروت.
- ٤٥- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور المتوفى ٧١١ هـ، ط دار صادر، بيروت.
- ٤٦- اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي المتوفى ٤٧٦ هـ، ط٣، ١٣٧٧ هـ مصطفى الحلبي، مصر.
- ٤٧- وشرح اللمع، للشيرازي، ط١، ١٤٠٨ هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

- ٤٨- المحصول في علم الأصول، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفى ٦٠٦ هـ، ط١، ١٣٩٩ هـ، جامعة الإمام، الرياض.
- ٤٩- مختصر المنتهى، تأليف عثمان بن عمر بن الحاجب المتوفى ٦٤٦ هـ، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٣ هـ، القاهرة.
- ٥٠- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعبد القادر بن أحمد بن بدران، الناشر مؤسسة دار العلوم لخدمة الكتاب الإسلامي، بيروت.
- ٥١- مذكرة أصول الفقه، لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله المتوفى ١٣٩٣ هـ، مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ١٣٩١ هـ.
- ٥٢- المستصفي من علم الأصول، لمحمد بن محمد الغزالي المتوفى ٥٠٥ هـ، ط جديدة بالأوفست، مؤسسة الحلبي، القاهرة.
- ٥٣- مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت، لمحبه الله بن عبد الشكور، بذييل المستصفي.
- ٥٤- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، لأحمد بن محمد الفيومي المتوفى ٧٧٠ هـ، ط دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٨ هـ.
- ٥٥- المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي البصري المتوفى ٤٣٦ هـ، الناشر المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق ١٣٨٤ هـ.
- ٥٦- المعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي عبد الوهاب بن نصر المتوفى ٤٢٢ هـ، ط١، ١٤١٥ هـ، الناشر: مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة.
- ٥٧- المغني، لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المتوفى ٦٢٠ هـ على مختصر الخرقى، الناشر مطبعة الإمام بالقاهرة.
- ٥٨- المغني في أصول الفقه، لمحمد بن عمر الخبازي المتوفى ٦٩١ هـ، ط١، ١٤٠٣ هـ، الناشر: مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى.
- ٥٩- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، لمحمد بن أحمد التلمساني المتوفى ٧٧١ هـ، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣ هـ.

- ٦٠- مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس المتوفى ٣٩٥ هـ، ط ١، ١٤١١ هـ، الناشر: دار الجيل، بيروت.
- ٦١- المقدمة في الأصول، لأبي الحسن علي بن القصار المتوفى ٣٩٧ هـ، ط ١، ١٤١٦ هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- ٦٢- مناهج العقول شرح منهاج الوصول، لمحمد بن الحسن البدخشي، ط ١، ١٤٠٥ هـ، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٦٣- المنخول من تعليقات الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى ٥٠٥ هـ، نُشر لأول مرة، ١٣٩٠ هـ.
- ٦٤- منهاج الوصول في علم الأصول، للقاضي البيضاوي، المتوفى ٦٨٥ هـ مع شرحه نهاية السؤل، ط ١، ١٤٠٥ هـ دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٦٥- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لمحمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب المتوفى ٩٥٤ هـ، الناشر مكتبة النجاح، ليبيا.
- ٦٦- نشر البنود شرح مراقي السعود، لسيد عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي.
- ٦٧- نفائس الأصول في شرح المحصول، لأحمد بن إدريس القرافي ٦٨٤ هـ، ط ١، ١٤١٦ هـ، الناشر: نزار الباز، مكة المكرمة.
- ٦٨- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، لعبد الرحيم الإسنوي، المتوفى ٧٧٢ هـ، ط ١، ١٤٠٥ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٦٩- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لمحمد بن أحمد بن حمزة الرملي المتوفى ١٠٠٤ هـ، الناشر المكتبة الإسلامية، لصاحبها رياض الشيخ.
- ٧٠- نهاية الوصول في دراية الأصول، لمحمد بن عبد الرحيم الهندي المتوفى ٧١٥ هـ، الناشر المكتبة التجارية، مصطفى الباز.
- ٧١- الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفاء علي بن عقيل المتوفى ٥١٣ هـ ط ١، ١٤٢٠ هـ مؤسسة الرسالة، بيروت.



تخيير الطفل بين والديه في الحضانة من منظور فقهي

إعداد الدكتور

نزار بن عبد الكريم بن سلطان الحمداني

الأستاذ المساعد بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة أم القرى - مكة المكرمة

صفحة بيضاء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ملخص البحث

إن الحضانة - وهي حفظ وتربية من لا يستقل بنفسه - معلّم شامخ من معالم الشريعة الإسلامية الشمّاء في التكافل الاجتماعي، والتراحم الإنساني، والترابط الأسري، يحفظ للإنسان إنسانيته وكرامته، ويهيئ له من أسباب الحفظ والحماية والرعاية والتربية ما لم تهين له تشريعات ونظم سابقة ولا لاحقة.

وللحضانة في الإسلام أحكامٌ وضوابطٌ وشروطٌ وآداب، بحثها علماء الأمة - رحمهم الله - في كتب الفقه المتنوعة، وهذا البحث المتواضع :- (تخير الطفل بين والديه في الحضانة) - يتناول قضية واحدة من جملة قضايا الحضانة، كما يُعلم من عنوانه، فعندما تُحلُّ الرابطة الزوجية فالأم أولى من الأب في حضانة الطفل، إلا أن تتزوج رجلاً لا يمت بقراءة للطفل فينتقل حق الحضانة إلى من يليها في الاستحقاق، فإذا بلغ الطفل سنّ التمييز، واختلف في حضانته الوالدان كلٌّ يطلبها لنفسه، فقد اختلف الأئمة العلماء في مشروعية تخيير الولد بين والديه - فأيهما اختار كانت له حضانته - بين مجيزٍ مطلقاً، ومانعٍ مطلقاً، ومجيزٍ في شأن الذكور مانعٍ في شأن الإناث.

وانتظم البحث في :

أولاً : مقدمة، دُكر فيها أهمية الموضوع والدراسات السابقة له.

ثانياً : تعريف بمفردات عنوان البحث.

ثالثاً : تمهيد، عُرِّف فيه الحضانة، وبيّن مستحقوها من الحاضنين

وشروط حضانتهم، والمدى الزمني أو الوصفي الذي تستمر فيه الحضانة.

رابعاً : موضوع البحث الأساسي، وانتظمته ثلاثة مذاهب:

- المذهب الأول : وجوب التخيير مطلقاً، إذا بلغ الولد سن التمييز وتنازعه والداه.

- المذهب الثاني : منع التخيير مطلقاً بل يبقى الولد في حضانة مستحقها إلى أن ينتهي أمدها.

- المذهب الثالث : تخيير الغلام دون الجارية.

وقد رجح البحث - بعد النظر في الأدلة ومناقشتها - مبدأ التخيير في حق الذكور دون الإناث، فإنَّهنَّ في حالة تنازع الوالدين في حضانتهم يعيَّن الحاكم الشرعيُّ الأصلحَ منهما لهذه المهمة، والله أعلم.

وختم البحث بخاتمة نُوه فيها بمصادقية الشريعة الإسلامية الغراء لمعالجة شؤون الإنسان الخاصة والعامة، ومنها هذه الجزئية، والله الموفق.

والحمد لله رب العالمين

الباحث

د/ نزار بن عبدالكريم الحمداني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله خالق الخلق ومربيهم، ورازقهم وراعيهم، ومدبر أمرهم، وهاديهم، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على من أرسله الله - بمنه وكرمه - رحمة للعالمين، فجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين، وعلى آله وأصحابه الهداة المهتدين، وبعد:

فإن الحضانة - وهي حفظ وتربية مَنْ لا يستقل بنفسه كالطفل الصغير والشيخ الهرم والمجنون - معلّم كبير في جملة معالم الشريعة الإسلامية الغراء في التكافل الاجتماعي، والتراحم الإنساني، والترابط الأسري، يحفظ للإنسان إنسانيته وكرامته، ويهيئ له من أسباب الحماية، والرعاية، والحفظ، والتربية ما لم تهين له تشريعات ونظم سابقة ولا لاحقة، ينبئك بذلك قول الله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٣]. فإن هذا القول الكريم وإن كان بخصوص الرضاع لكنه من الحيثية العامة يتعلّق بحضانة الصغار من الأولاد من حيث تغذيتهم وتربيتهم، قال القرطبي في (الجامع لأحكام القرآن) مفسراً قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ...﴾ الآية، قال: أي هنّ أحق برضاع أولادهن من الأجنبيات، لأنهنّ أحنى وأرق، وانتزاع الولد الصغير إضرار به وبها، وهذا يدل على أن الولد وإن فطم فالأم أحق بحضانته لفضل حنوّها وشفقتها. اهـ (١).

(١) الجامع لأحكام القرآن المعروف بـ (تفسير القرطبي) : ١٦٠/٣ .

ثم إنك وأنت تتلو هذه الآية الكريمة تجد فيها من الإعجاز التشريعي،
ومن الدقة والإحاطة في الأحكام التي تضبط هذه القضية، وتعطي كل ذي
حق حقه ما يستحيل معه أن يكون صادراً من مخلوق، ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ
﴿٢٦﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٧﴾﴾ [البروج]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ
وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ
حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت].

ولاعتبارات إنسانية مادية وأخرى معنوية فطرية كانت الأم هي الأولى
بالحضانة من الأب - عند اختلاف الأبوين وافتراقهما - فالأم تملك من
الاستعداد العاطفي، والإعداد العضوي لرعاية الوليد وتربيته ما لا يملكه
الأب، وحضانة المرأة للطفل فطرةً فيها وسجية جبالها خالقها - عز وجل -
عليها، بخلاف الرجل، فهو لم يعد لها، ولهذا فهو يضيق ذرعاً بهذه المهمة،
ويأنف منها، ويصعب عليه القيام بها، فلا شك - والحالة هذه - أن بقاء
الطفل مع أمه يحقق له من المصالح ما لا يحققه بقاءه عند أبيه، وكما قال
أبو بكر لعمر - رضي الله عنهما - عندما حكم بحضانة عاصم بن عمر لأمه
: « ريحها، وشمها، ولطفها خيرٌ له منك» (١).

فإذا صار الطفل مميزاً فهل تحترم رغبته في كينونته مع أحد أبويه أم
يفرض عليه أن يكون مع أحدهما بعينه ؟

وهل هناك فرق بين ما إذا كان الطفل ذكراً أو أنثى، أم كلاهما في هذا
الأمر سواء ؟

وهل تشترط - فيما إذا اختار أحد أبويه - شروطاً لإقرار اختياره هذا؟
كل هذه التساؤلات وغيرها سوف يجيب عليها هذا البحث إن شاء الله.

إن موضوع تخيير الطفل بين والديه من الموضوعات الاجتماعية البالغة

(١) رواه سعيد بن منصور في سننه (١٠٩/٢ - ١١٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٣٤/٧) وضعفه
الألباني في إروائه (٢٤٤/٧، ح : ٢١٨٨).

الحساسية وكثيراً ما تحدث النزاعات المريرة بين أهل الحضانة حول مصير الطفل عند من يكون ؟ وكثير السؤال حول هذه القضية وعجت المحاكم بمشاكلها، فالكتابة فيها وتحرير أقوال أهل العلم وجمع أدلتهم والترجيح بينها وذكر القول المختار منها مطلب شرعي تجب العناية به.

ولئن اقتصر هذا البحث على قضية تخيير الطفل بين حاضنيه، فلقد سبقت دراسات أكاديمية جامعية متعددة لقضية الحضانة في الشريعة الإسلامية منها:

- ١ - أحكام الحضانة في الإسلام، لسعد بن عبدالعزيز بن عبدالله بن كليب. ماجستير - المعهد العالي للقضاء في الرياض - ١٣٩٥هـ.
- ٢ - الحضانة في الشريعة الإسلامية، لحياة محمد علي خفاجي، ماجستير - كلية الشريعة بمكة المكرمة - ١٣٩٩هـ.
- ٣ - أحكام الحضانة في الشريعة الإسلامية، لعبدالرحمن بن عبدالعزيز بن صالح الصالح، ماجستير - الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية المنورة - ١٤٠١هـ.
- ٤ - الحضانة وأحكامها في الفقه الإسلامي، لعبدالعزيز بن محمد المجلي، ماجستير - المعهد العالي للقضاء بالرياض - ١٤٠٤هـ.
- ٥ - أحكام الحضانة في الفقه الإسلامي، لعبدالعزيز بن علي الرزقان، بحوث تكميلي مقدم إلى المعهد العالي للقضاء بالرياض - ١٤٠٧هـ.

ولقد بحثت في كتب أهل العلم ونظرت في أقوالهم المختلفة وأدلتهم المتنوعة فجمعت بين متفقتها، وفرقت بين مختلفها، ورجحت ما يسنده الدليل الأصح والأقوى، ولقد وثقت المذاهب والأقوال بمراجعتها المعتبرة علمياً، وخرجت الأحاديث والآثار، وترجمت لبعض الأعلام، وبينت معاني الألفاظ الغريبة والتي قد تغمض على بعض القارئ، ثم وضعت ثبناً لمصادر البحث ومراجعته وبياناتها، ثم فهرساً للموضوعات، فإن أصبت فيما صنعت فهذا فضل آخر

أسبغه الله - سبحانه وتعالى - عليّ في جملة أفضاله ونعمه التي لاتعد
ولاتحصى، وإن كنت قد أخطأت فمن نفسي والشيطان، والله ورسوله -
صلى الله عليه وسلم - والمؤمنون برأء منه، وأستغفر الله، وعلى الله قصد
السبيل والحمد لله رب العالمين.

شرح مفردات عنوان البحث

(تخيير الطفل بين والديه في الحضانة من منظور فقهي)

قولي: (تخيير) هو من الاختيار أي الاصطفاء، وخيره بين الشئيين : أي فوّض إليه الخيار، والخيارُ: اسم من الاختيار^(١). يقال: خيّر الغلام بين أبويه فاخترَ أمّه.

قولي: (الطفل)، هو الولد الصغير من الإنسان والدواب، ويكون الطفل بلفظ واحد للمذكّر والمؤنث والجمع، قال تعالى: ﴿.. أَوِ الطُّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عُرُوتِ النِّسَاءِ ..﴾ [النور: ٣١]. ويبقى هذا الاسم للولد حتى يميّز، ثم لا يقال له بعد ذلك : طفل، بل صبيّ وحزور، ويافع، ومراهق، وبالغ، وقال الأزهري^(٢): يقال له : طفلٌ إلى أن يحتلم^(٣).

ومقصودي هنا: الطفل المميّز - ذكراً كان أو أنثى - المستحق للحضانة. و (والدا الطفل) : أمّه وأباه.

و (الحضانة) : يأتي تعريفها في التمهيد، قريباً.

وقولي: (منظور فقهي) : أي من وجهة نظر فقهية، من نظرتُ في الأمر: تدبّرتُهُ^(٤)، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [الأنعام: ١١] ، ومنه قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧].

(١) انظر مختار الصحاح : (خ ي ر)، والمصباح المنير : (خير).

(٢) محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور: أحد أئمة اللغة والأدب، مولده ووفاته في (هراة) بخراسان (٢٨٢ - ٣٧٠هـ) نسبته إلى جدّه الأزهر، من كتبه: (تهذيب اللغة) و (تفسير القرآن) و (غريب الألفاظ التي استعملها الفقهاء)، انظر الأعلام : ٢٠٢/٦، ط ٣ .

(٣) انظر المصباح المنير : (طفل).

(٤) انظر المصباح (نظر).

والفقه في اللغة: الفهم^(١)، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ
كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ...﴾ [هود: ٩١].

وفي الاصطلاح: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من
أدلتها التفصيلية^(٢). ويطلق أيضاً على مجمل علم الشريعة الإسلامية
الغراء، والعالم بها: فقيه.

فمقصودي من (المنظور الفقهي) أي من وجهة النظر الشرعية لا
القانونية، ولا أعراف الناس وتقاليدهم الاجتماعية والقبلية.

(١) مختار الصحاح: (ف ق هـ).

(٢) جمع الجوامع في أصول الفقه لتاج الدين السبكي: ٤٢/١ - ٤٣، بشرح المحلي وحاشية البناني
عليه.

تمهيد

يجدر بنا - أولاً - أن نتعرف على الحضانه في دائرتها اللغوية وفي دائرتها الشرعية، ثم - ونحن في الدائرة الشرعية - نتعرف على الأحق بحضانه المحضون.

ولكي يستأهل الحاضنُ هذا الوصفَ لأبدٍ من شروط تتوفر فيه، فما الشروط التي يتعين توافرها فيه ؟
ولا شك فإنَّ للحضانه أمدًا وحدًا - إما زمنيًا أو وصفيًا - تنتهي به، فما مقداره أو وصفه ؟

كل ذلك نتعرض له في العجالة التالية :

تعريف الحضانة

الحَضَانَةُ - بفتح الحاء وكسرهما - لغةٌ : مأخوذةٌ من (الحِضْن) وهو ما دون الإبط إلى الكشْح، والجمع : أحضان، مثل : حملٌ وأحمال، و (حَضَنَ) الطائرُ بيضَهُ (يحضنه) - من باب نصر - إذا ضمَّهُ إلى نفسه تحت جناحه. و (حَضَنْتِ) المرأةُ ولدَها (حَضَانَةً)، و (حاضِنَةٌ) الصَّبِيَّةُ التي تقوم عليه في تربيته (١).

وشرعاً قال الحنفية : هي تربية الولد لمن له حق الحضانة (٢).

وقال المالكية: هي حفظ الولد في مبيته ومؤنة طعامه ولباسه ومضجعه وتنظيف جسمه (٣).

وقال الشافعية: هي تربية مَنْ لا يستقلُّ بأموره بما يصلحه، ويقيه عما يضرُّه (٤)، كطفلٍ، وكبيرٍ - أي شيخٍ هَرِمٍ - ومجنونٍ.

وقال الحنابلة : هي حفظ صغير ونحوه عما يضره، وتربيته بعمل مصالحه (٥).

وتعريفاً الحنفية والمالكية متقاربان، وتعريفاً الشافعية والحنابلة متساويان وهما الراجحان لأنهما يجمعان في الحضانة إلى جانب الطفل المجنون والمعتوه والشيخ الكبير، بخلاف تعريفى الحنيفة والمالكية فيقتصران على الولد فحسب، ولعلمهم لا يعتبرون رعاية المجنون والهَرِمِ من باب الحضانة المصطلح عليها، وإن كانت رعايتهما واجبة، والله أعلم.

(١) مختار الصحاح للرازي: (ح ض ن)، المصباح المنير : (حِضْن)، فإذا حضنت المرأة الأجنبية ولد غيرها سميت (ظئراً)، والجمع (أضار) مثل : حملٌ وأحمال، وكذلك يقال للرجل الحاضن، وفي الأصل: الظئْرُ: الناقة تعطف على ولد غيرها، (انظر المصباح : الظاء مع الياء).

(٢) حاشية ابن عابدين : ٥٥٥/٣ ، (دار الفكر)

(٣) شرح حدود ابن عرفة للرصاع : ٣٢٤/١ .

(٤) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع : ١٩٣/٢ .

(٥) الروض المربع : ٦٢٧ .

من الأحق بالحضانه ؟

الإناث - في الجملة - هنَّ أحقُّ بالحضانه، وهي أليقُّ بهنَّ، لأنهنَّ أشفق، وأهدى إلى التربيّة، وأصبر على القيام بها.

وأولى الإناث بها : أمُّ، فإذا افترق الزوجان، ولهما ولدٌ طفلٌ أو معتوه، فأُمَّهُ أولى الناس بكفالتة إذا كملت شرائط الحضانه فيها، ولا فرق في المحضون أن يكون ذكراً أو أنثى، لا يُعلم خلافٌ في ذلك (١).

والأصل ما روى عبدالله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما - أن امرأةً أتت النبيَّ - صلى الله عليه وسلم - فقالت : يا رسولَ الله، إنَّ ابني هذا كان بطني له وعاءٌ، وثديي له سقاءٌ، وحجري له حواءٌ، وإنَّ أباه طلقني، وأراد أن ينزعه مني، فقال رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم - : «أنتِ أحقُّ به ما لم تتكحي» (٢).

ويروى أن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - قضى بعاصم بن عمر بن الخطاب لأمه - أمِّ عاصم - وقال لعمر: ريحها وشمُّها ولطْفُها خيرٌ له منك (٣). ثم إنَّ الأمَّ أكملُ شفقةً عليه، وأشدُّ تعلقاً به. وتنتقل الأحقية بعد الأمِّ إلى أمِّها، وهذا محلُّ اتفاقٍ أيضاً (٤). ثم اختلف أهل العلم في الأحقُّ بها بعد أمِّ الأمِّ:

أما الحنفية: فيقدمون أمَّ الأب، ثم الأخت لأبوين، ثم أم، ثم لأب، ثم

(١) انظر المغني : ٤١٣/١١، البرق اللمّاع للبارودي: ٢٥٩/م: ١٣٣٢ .

(٢) أخرجه أحمد ١٨٢/٢، وأبو داود : باب من أحقُّ بالولد، من كتاب الطلاق ٥٢٩/١، قال الحاكم : صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، المستدرک: ٢٠٧/٢ وصححه ابن كثير، إرشاد الفقيه : ٢٥٠/٢، وحسنه الألباني وقال : وإنما هو حسنٌ فقط للخلاف المعروف في عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه، إرواء الغليل : ٢٤٤/٧، ح : ٢١٨٧ .

(٣) مضى تخريجه، (ص : ٤).

(٤) انظر الموسوعة الفقهية الكويتية : ٣٠٢/١٧ - ٣٠٥، والمصادر المذهبية المذكورة في البحث.

الخاللات كذلك، ثم العمّات كذلك، وبنات الأخت أولى من بنات الأخ، وهنّ أولى من العمّات، وإذا لم يكن للصغير امرأة: أخذه الرجال، وأولاهم: أقربهم تعصيباً، وإذا اجتمع مستحقّو الحضّانة في درجة واحدة، فأورعهم أولى ثم أكبرهم (١).

وأما المالكية: فيقدّمون بعد أم الأم جدّة الأم وإن بعدت ثم لخالة الطفل أخت أمه الشقيقة، ثم التي للأم، ثم التي للأب، ثم ينتقل الحق لخالة خالة الطفل وهي أخت جدّة الطفل لأمه، ثم لأم أب الطفل، ثم الجدة من جهة الأب، ثم الأب، ثم الأخوات، فالعمّات، فإن لم يكونوا فالعصبة (٢).

وأما الشافعية: فيقدّمون - بعد الأم وأمها - جدّاتها الوارثات اللواتي يدلّين بإنات، يُقدّم أقربهنّ،

وفي قول الشافعي الجديد: يُقدّم بعدهنّ أمُّ أب، ثم أمّهاتهنّ المدليات بإنات، ثم أمُّ أبي أب كذلك، ثم أمُّ أبي جدّ كذلك (٣)، وتقدّم أختٌ على خالة، وخالةٌ على بنت أخ وبنت أخت، وبنت أخ وبنت أخت على عمّة، وأختٌ من أبوين على أختٍ من أحدهما، والأصح: تقديم أختٍ من أبٍ على أختٍ من أمّ، وخالةٍ وعمّةٍ لأبٍ عليهما لأمّ.

وإن اجتمع ذكور وإنات: فتقدم الأم، ثم أمهاتها، ثم الأب (٤).

ويقدم الأصل على الحاشية، فإن فقد الأصل، فالأصح تقديم الأقرب من الحواشي فتقدم الإخوة والأخوات على غيرهم كالخالة والعمّة فإن

(١) المختار، لعبدالله بن محمود الحنفي: ١٥/٤-١٦.

(٢) الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للشيخ صالح الأبي: ٤١٢-٤١٣.

(٣) والقديم: تُقدّم الأخوات والخاللات على أمهات الأب والجد، لأن الأخوات والخاللات يدلّين بالأم وهي مقدمة على الأب، فكذا يقدم من يدلّ بها على من يدلّ به. ووجه الجديد: أنّهنّ أقوى قرابة لأنهنّ يعتقن على الولد. (شرح المحلى على منهج الطالبين: ٤/٨٨).

(٤) وقيل: تقدم عليه الخالة والأخت من الأم. (منهاج: ٤/٨٩).

استووا في القرب فالأنثى، فإن استووا ولا أنثى معهم أقرع بينهم، فيقدم من خرجت قرعته على غيره^(١).

وأما الحنابلة: فيقدمون - بعد الأم وأمهاتها - أباً، ثم أمهاته، ثم جدّاً، ثم أمهاته، ثم أختاً لأبوين، ثم الأمّ، ثم لأب. ثم خالة لأبوين، ثم خالة لأم، ثم لأب. ثم عمات كذلك تقدم لأبوين ثم لأب ثم لأم، ثم خالات أمّه كذلك، ثم خالات أبيه، ثم عمات أبيه كذلك، ولا حضانه لعمّات الأم مع عمّات الأب لأنهن يدلّين بأبي الأم - وهو من ذوي الأرحام، وعمات الأب يدلّين بالأب وهو من أقرب العصابات.

وبعد ذلك بنات إخوته، تقدم بنت أخ شقيق، ثم بنت أخ لأم ثم بنت أخ لأب، ومثلهنّ بنات أخواته، ثم بنات أعمامه، لأبوين، ثم لأم، ثم لأب، وبنات عمّاته كذلك، ثم بنات أعمام أبيه، ثم لباقي العصبه الأقرب فالأقرب، فتقدم الإخوة ثم بنوهم، ثم الأعمام ثم بنوهم ثم أعمام أب ثم بنوهم، وهكذا، ثم تنتقل الحضانه لذوي أرحامه من الذكور والإناث، وأولاهم: أبو أم، ثم أمهاته، فأخ لأم، فخال. ثم تنتقل للحاكم، لعموم ولايته^(٢).

والفقهاء - رحمهم الله - بعد أن أجمعوا على أن الأم هي الأحق بالحضانه بادئ ذي بدء نظروا في علة كونها فرأوا لأنها الأعطف والأحن والأرفق والأدرى برعاية الطفل والعناية به، ولهذا العلة اختلفوا في الأحق بالحضانه بعدها أيهنّ الأقرب إلى الطفل والتي تتمتع بصفات هي الأقرب إلى صفات الأمّ فيما أسلفنا والله أعلم.

(١) شرح المحلّي ٩٠/٤، قال و مقابل الأصح : وجهان، أحدهما: تقدم الإناث مطلقاً، فتقدم العمّة والخالة على الأخ والعم، والثاني: تقدم العصابات على غيرهم لقيامهم بالتأديب والتعليم، فيقدم الأخ والعم على الأخت والخالة.

(٢) الروض المربع للبهوتي: ٤٦٣-٤٦٤ .

شروط استحقاق الحضانة

- لاستحقاق الحضانة شروطٌ أُجْمِلها مختصرة فيما يأتي^(١).
- ١ - العقل: فلا حضانة لمجنون، لأنها ولاية، وليس هو من أهلها، لو أنه لا يتأتى منه الحفظ والتعهد، بل هو محتاج إلى من يحفظه.
 - ٢ - الحرية: فلا حضانة لرقيق، لأنها ولاية، وليس من أهلها، ولأنه مشغول بخدمة سيده.
 - ٣ - الدين: وهو الإسلام، فلا حضانة لكافر على مسلم، إذ لا ولاية له عليه، ولأنه قد يفترقه، وتثبت الحضانة للكافر على الكافر، وللمسلم على الكافر بالأولى، لأن فيه مصلحةً للمحضون.
 - ٤ - العفة: وهي الكفُّ عما لا يحلُّ ولا يحمد.
 - ٥ - الأمانة: وهي ضد الخيانة^(٢).
- ويجمع هذه الثلاثة الأخيرة وصف (العدالة)، فلا حضانة لفاسق، لأن الفاسق لا يلي، ولا يؤتمن، ولأن المحضون ينشأ على طريقة حاضنه غالباً^(٣).
- ٦ - الإقامة: بأن يكون أبوا المحضون معه مقيمين في بلد واحد، فلو أراد أحدهما سفراً - لا لنقلة، كحجٍّ وتجارة - فالمقيم أولى بالولد حتى يعود المسافر، لخطر السفر، فإذا كان السفر لنقلة فالعصبة من أب أو غيره أولى به من الأم - إن أمن خوفاً في طريقه ومقصده - وإلا فالأم أولى.
 - ٧ - خلو الحضانة من زوج لا حق له في الحضانة، لقوله - صلى الله عليه وسلم - « أنت أحقُّ به ما لم تتكحي »^(٤)، ولأنها مشغولة بحق الزوج.

(١) راجع حاشية ابن عابدين (٢/٦٣٣-٦٣٩)، وحاشية الدسوقي (٢/٥٢٩)، ومغني المحتاج (٣/٤٥٥ وما بعدها)، وكشاف القناع (٥/٤٩٨ وما بعدها).

(٢) وبين العفة والأمانة تلازم، فكل عفيف أمين، وكل أمين عفيف، (خطيب).

(٣) انظر الإقناع للخطيب الشربيني ٢/١٩٦.

(٤) سبق تخريجه (ص: ١٠).

- ٨ - أن تكون الحاضنة مرضعةً للمحزون إن كان رضيعاً ، فإن لم يكن لها لبن، أو امتنعت من الإرضاع فلا حضانة لها .
- ٩ - أن لا يكون في الحاضن مرض دائم كالسلّ والفالج، إن عاق تألمه عن نضر المحزون، أو عن حركة من يباشر الحضانة .
- ١٠ - أن لا يكون به برصٌ أو جذام .
- ١١ - أن لا يكون أعمى، إذا كان لم تمكنه المباشرة ولم يجد من يعينه (١) .
- ١٣ - أن لا يكون الحاضن صغيراً، لأنها ولاية، وهو ليس من أهلها .
- ١٤ - وإذا كانت المحضونة أنثى مشتهاة اشترط أن يكون حاضنها - إذا عدمت النساء الحاضنات - محرماً لها، فلا حضانة لابن العم لأنه ليس محرماً لها، فإذا لم يكن لها غير ابن العم هذا اختير لها أمينةً فوضعت عندها وهل الذي يختار هو ابن العم أم القاضي ؟
- ذهب الشافعية والحنابلة إلى الأول، وذهب الحنيفة إلى الثاني. وأما المالكية فإنهم يسقطون حق الحضانة عن غير المحرم. والله أعلم. فإن اختل شرط من هذه الشروط في الحاضن سقط حق الحضانة عنه .

(١) قوله: «إذا كان لم تمكنه المباشرة..الخ»، من التقارير بهامش الإقناع : ١٩٦/٢ .

أمد الحضانة

لا يخلو المحضون إما أن يكون غلاماً، أو أنثى، أو خنثى.

فإن كان غلاماً فبلغ رشيداً ولى أمر نفسه لاستغنائه عمّن يكفله، فلا يجبر على الإقامة عند أحد أبويه، لكن الأولى أنه لا يفارقهما ليبرهما، وهذا إذا لم يكن أمرد، فإن كان أمرد وخيف عليه من انفراده : منع من مفارقة الوالدين.

أما إذا بلغ غير رشيد فقد قال ابن كُجج^(١) : إن كان لعدم إصلاح ماله فكذا، وإن كان لدينه فقيل: تُدامُ حضانتُهُ إلى ارتفاع الحجر، أما إذا كان المحضون أنثى فإن بلغت غير رشيدة ففيها التفصيل المار فيمن بلغ غير رشيد من الذكور.

وإن بلغت رشيدة فالأولى أن تكون عند أحدهما حتى تتزوج فيما إذا كان الأبوان متفرقين^(٢)، وأما إذا كانا مجتمعين فالأولى أن تكون بينهما، لأنه أبعد عن التهمة، ولها أن تسكن حيث شاءت ولو كانت بكراً.

وهذا إذا لم تكن ربيبة، فإن كانت ثمة ربيبة: فلأُم إسكانها معها، وكذا للولي من العصبية إذا كان محرماً لها، وإلا أسكنها في موضع يليق بها، ويلاحظها دفعاً لعار النسب^(٣)، كما يمنعها نكاح غير الكفء وتُجبر على ذلك^(٤).

(١) أبو القاسم يوسف أحمد بن كُجج الدينوري، جمع بين رياسة الدين والدنيا، كان يضرب به المثل في حفظه لمذهب الشافعي، وهو صاحب (وجه) فيه، قتله العيارون بـ(دينور) ليلة السابع والعشرين من رمضان سنة خمس وأربعمائة، (طبقات الشافعية للحسيني : ١٢٦)

(٢) وقال الحنابلة : والأنثى منذ يتم لها سبع سنين - عند أبيها وجوباً حتى يتسلمها زوجها، لأنه أحفظ لها، وأحق بولايتها من غيره، (الروض المربع : ٦٣٠) نسخة ابن سعدي.

(٣) ويصدق الولي بيمينه في دعوى الربيبة، ولا يكلف البينة، لأن إسكانها في موضع البراءة أهون من الفضيحة لو أقام بينة، والأمرد مثلها في هذه الأحكام، (خطيب : ١٩٧/٢).

(٤) انظر الاقتناع للخطيب الشرييني : ١٩٧/٢ .

وأما إذا كان المحضونُ خنثى: فقد قال النووي^(١) - في نواقض الوضوء - : (حضانة الخنثى المشكّل وكفائته بعد البلوغ لم أر فيه نقلاً، وينبغي أن يكون كالبنث البكر)^(٢). اهـ.
ويعلم التفصيل فيه مما مرَّ والله أعلم.

(١) أبو زكريا، محيي الدين، الإمام الحافظ، شيخ الإسلام: يحيى بن شرف ابن مرّي الشافعي، ولد في قرية (نوى) من قرى حوران بسورية سنة (٦٣١هـ) صاحب التأليف النافعة كـ(رياض الصالحين) و(الأذكار) و (شرح صحيح مسلم)، توفي سنة ٦٧٦هـ)، (مختصرة من طبقات الشافعية للسبكي: ١٦٥/٥).

(٢) وقال: حتّى يجئ في جواز استقلاله وانفراده عن الأبوين - إذا شاء - وجهان، اهـ. (المجموع بتحقيق المطيعي: ٥٤/٢)

تخيير الطفل بين والديه في الحضانة

سبق أن أشرنا في التمهيدي إلى أن الأم هي الأولى في حضانة ولدها - ذكراً كان الولد أو أنثى - من غيرها ولو كان الحاضن أباً، هذا إذا لم يبلغ الولد سن التمييز، فإذا بلغ وهو سليم في عقله، وتنازعه الوالدان، وهما متساويان في تحقيق شروط الحضانة فيهما، فهل يناط بأحدهما على جهة التعيين أم يترك الأمر لاختيار الولد - ذكراً كان أو أنثى - أم أن الأمر يختلف في أحدهما عن الآخر فيخيّر الذكر دون الأنثى؟

اختلف أهل العلم في هذه القضية على ثلاثة مذاهب:

الأول: وجوب التخيير مطلقاً، ذكراً كان الولد أو أنثى.

الثاني: منع التخيير مطلقاً، ذكراً كان الولد أو أنثى.

الثالث: التفريق بين الذكر والأنثى، فيخير الذكر دون الأنثى.

ولكل مذهب أدلته وتعليقاته وتوجيهاته لما ذهب إليه، وإليك التفصيل،

والله المستعان.

المذهب الأول

وجوب تخيير الولد فيمن يكون حاضناً له ذكراً كان الولد أو أنثى

ذهب الشافعية - رحمهم الله - إلى وجوب تخيير الولد بين أبويه في كون أحدهما حاضناً له، سواء كان الولد ذكراً أم أنثى^(١)، إذا تنازعه الوالدان وقد استويا في توفر شروط الحضانه، وكان الولد سويًا، وقد بلغ سن التمييز، سبع سنين^(٢).

استدل أرباب هذا المذهب - القائلون بتخيير المحضون مطلقاً - بما يلي:
أولاً: حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: « إن النبي - صلى الله عليه وسلم - خير غلاماً بين أبيه وأمه»، أخرجه الشافعي وغيره^(٣).

وعند أبي داود^(٤) والحاكم^(٥): قال أبو هريرة - رضي الله عنه - :
(.. سمعت امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا قاعد عنده، فقالت: يا رسول الله، إن زوجي يريد أن يذهب بابني، وقد سقاني من بئر أبي عنبه^(٦)، وقد نفعني، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

(١) انظر الأم للشافعي: ٩٩/٥، الوسيط للغالبي: ٢٤٠/٦، مختصر المزني وشرحه (الحاوي الكبير) للماوردي: ٥٠١/١١، روضة الطالبين للنووي: ٥٠٩/٦، منهاج الطالبين للنووي مع شرحه (مغني المحتاج) للخطيب الشربيني.

(٢) سن التمييز عند الشافعية هو سبع سنين، لكن النووي جعل مدار الحكم على التمييز نفسه بغض النظر عن السن الذي يكون معه، قلت: وهو الصواب، لأنه هو المقصود.

انظر: مختصر المزني وشرحه (الحاوي الكبير): ١١ / ٥٠١ - ٥٠٢ وروضة الطالبين: ٦ / ٥٠٩ .

(٣) الأم: ٩٩/٥، مسند أحمد: ٢٤٦/٢، جامع الترمذي: كتاب الأحكام، باب ماجاء في تخيير الغلام بين أبويه إذا افترقا، ٥٨٩/٤، وصححه الترمذي، وتابعه الألباني، انظر إرواء الغليل: ٢٥٠/٧ .

(٤) في سننه: كتاب الطلاق - باب من أحق بالولد: ٣٧٢/٦ .

(٥) في مستدركه: كتاب الأحكام: ١٠٩/٤، ووافقه الذهبي على تصحيحه، وتابعهما الألباني، إرواء الغليل: ٢٥٠/٧ .

(٦) على بعد ميل من المدينة، وعندها عرض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أصحابه لما سار بهم إلى بدر. انظر: معجم البلدان، النهاية في غريب الحديث: «عنبه»

«استهما (١) عليه». فقال زوجها: مَنْ يُحَاقُّني في ولدي؟! فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : « هذا أبوك، وهذه أمك، فخذ بيد أيهما شئت»، فأخذ بيد أمه فانطلقت به).

ولقد ترجم البيهقي (٢) - رحمه الله - لهذا الحديث بـ «باب الأبوين إذا افترقا - وهما في قرية واحدة - فالأمُّ أحقُّ بولدها ما لم تتزوج، وكانوا صغاراً، فإذا بلغ أحدهم سبع أو ثمان سنين - وهو يعقل - خيّر بين أبيه وأمّه وكان عند أيهما اختار» (٣).

فدل الحديث على أن الغلام إذا بلغ سنّ التمييز خيّر بين أبويه، ومثله الجارية حيث لافرق (٤).

مناقشة الدليل :

نوقش الاستدلال بحديث أبي هريرة - على أن الطفل إذا بلغ سنّ التمييز خيّر بين أبويه - بالآتي:

إن الظاهر من الحديث أن الغلام كان بالغاً لأن بئر (عنبّة) كانت تبعد عن المدينة، ولا يمكن لمن دون البلوغ بلوغها والسقي منها، فدل أن المراد تخيير البالغ وليس من دونه، بدليل قول الأم : (نفعني) أي كسب عليّ، والبالغ هو القادر على الكسب، ولاسيما أنه لم يرد في الحديث أن الولد كان عمره سبع سنين عند التخيير كما يشترطون.

(١) أي : اقترعا (النهاية في غريب الحديث : «سهم»).

(٢) أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر، والبيهقي نسبة إلى (بيهق) بنيسابور، صاحب المصنفات المفيدة، منها: (السنن الكبرى) و (دلائل النبوة)، و (الأسماء والصفات)، توفي سنة (٤٥٨هـ) بنيسابور.

(٣) السنن الكبرى: ٤/٨ .

(٤) انظر تحفة المحتاج شرح منهاج الطالبين : ٦٥٠/١٠ ، سبل السلام: ٤٦٧/٣ .

ويؤيد ذلك الدليل الرابع^(١) - كما في رواية - قال عمارة الجرمي^(٢):
غزا أبي نحو البحرين فقتل، فجاء عمي ليذهب بي فخاصمته أمي إلى علي
ابن أبي طالب - ومعي أخ صغير - فخيرني علي ثلاثاً فاخترت أمي، فأبى
عمي أن يرضى فكوكزه علي بيده، وضربه بدرته وقال: لو بلغ هذا الصبي
أيضاً خيراً^(٣).

وتعقب هذا الرد: بأن حمل التخيير في الحديث على ما بعد البلوغ محل
نظر ذلك لأن:

أ - لفظ الحديث دال على أن المخير كان غلاماً، ولا يقال: (غلام) إلا لمن لم
يبلغ^(٤)، فكان حمله على البالغ إخراجاً للفظ من الحقيقة إلى المجاز
من غير موجب لذلك ولا قرينة تصرفه عن إرادة المعنى الحقيقي.

ب - والبالغ لا حضانة له أصلاً، فكيف يخير في أمر غير مستحق له.

ج - ولو كان المخير بالغاً لتعين أن يكون التخيير بين ثلاثة جهات: إما الأب،
أو الأم، أو الاستقلال عنهما.

د - ولقد صرح في رواية للحديث عند النسائي^(٥) بأن الولد خير وكان
صغيراً لم يبلغ بعد.

هـ - والقول: بأن البئر كانت بعيدة ولا يمكن لغير البالغين الوصول إليها
والسقي منها، ما يدرينا ذلك ولعلمهم كانوا قريبين منها، وعلى فرض
بعدها فإن العرب في بواديهم اعتادوا تكليف أبنائهم صغاراً بالأعمال

(١) أثر علي، ص: ٢١.

(٢) عمارة بن ربيعة الجرمي، أورد حديثه ابن أبي حاتم (٣٦٥/١/٣) ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً، لكن
ابن حبان ذكره في « الثقات » (١٦٩/١)، قاله الألباني - رحمه الله - في إرواء الغليل: (٢٥٢/٧).

(٣) انظر: بدائع الصنائع: ٤٤/٤، تبيين الحقائق: ٤٩/٣، البناية: ٤٨٤/٥.

(٤) قال في المصباح المنير (غلم): الغلام: الابن الصغير، ويطلق (الغلام) على الرجل مجازاً باسم
ما كان عليه. اهـ. وقال في مختار الصحاح (ص، ب، ا): الصبي: الغلام.. والجارية: صبية.

(٥) انظر سنن النسائي، باب إسلام أحد الزوجين وتخيير الولد: ١٨٥/٦.

الكبيرة الشاقّة ومن أهمها ارتياد الآبار والمراعي البعيدة.

و - الاحتجاج برواية غير معروفة من أثر علي - رضي الله عنه - في تخييره عمارة الجرمي مردودة في مقابل الرواية المشهورة (١) التي ورد فيها أن عمارة كان ابن سبع أو ثمان سنين عندما خيره عليّ، والتي علم بها أن بلوغ هذا السن حد لزمان التخيير.

هذا وجه في مناقشة الاستدلال بحديث أبي هريرة - رضي الله عنه - ووجه آخر: أن التخيير كان بتراضٍ من الوالدين عليه.

وقد تعقب: كيف يكون التخيير بتراضٍ من الوالدين، والنزاع عليه صريح في الحديث حتى قال الأب: من يُحافُنِي في ولدي ؟

أما قياس الجارية على الغلام، فتُخَيَّرُ كما يُخَيَّرُ الغلام فقياس مع الفارق، ذلك أن الغلام لا يحتاج إلى ما تحتاجه البنت من الحفظ والرعاية ثم التزويج ومتعلقاته.

والحاصل فإن الأنثى ليس منصوصاً على تخييرها، ولا تخييرها في معنى تخيير الذكر فتحلق به (٢).

ثانياً: حديث رافع بن سنان (٣)، حيث أسلم وأبّت امرأته أن تُسَلِّمَ فأنتِ النبيّ - صلى الله عليه وسلم - فقالت: ابنتي، وهي فطيم - أو شبهه - وقال رافع: ابنتي، فقال النبيّ - صلى الله عليه وسلم - : « اقعدي ناحيةً » ، وقال لها: « اقعدي ناحيةً » ، وأقعدي الصبية بينهما، ثم قال: « ادعواها » فمالت الصبية إليها أمّها، فقال النبيّ صلى الله عليه وسلم: « اللهم اهدها » ، فمالت الصبية إلى

(١) أعني بالمشهورة: المتداولة والمنتشرة، وليس المعنى الاصطلاحي.

(٢) انظر المغني: ٣٠٤/٩ ، شرح منتهى الإرادات: ٢٦٦/٣ ، زاد المعاد: ٤٧١-٤٧٣ .

(٣) أبو الحكم، الأنصاري، المدني، صحابي، له هذا الحديث، روى عنه حفيد ابنه جعفر بن عبدالله بن الحكم بن رافع. (الخلاصة).

أبيها فأخذها (١).

ثالثاً: أثر عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - حيث خير غلاماً بين
أبويه (٢).

رابعاً: أثر علي - رضي الله عنه - فعن عمارة الجرمي قال: خيرني علي
بين أمي وعمي، ثم قال لأخ لي أصغر مني: وهذا أيضاً لو بلغ هذا لخيرته،
قال عمارة: وكنت ابن سبع أو ثمان سنين (٣).

وهذا التصرف من عمر وعلي - رضي الله عنهما - لا مخالف لهما فيه
من الصحابة - رضي الله عنهم - فكان إجماعاً (٤).

مناقشة الأدلة:

والاحتجاج بحديث رافع بن سنان نوقش من وجوه:

الأول: أن التخيير الوارد في الحديث مخصوص ضرورة، لأن الصغير لا
يهتدي بنفسه إلى الصواب، والهداية من الله للصواب في غير هذه الواقعة
غير لازمة، وقد وفقت الفتاة لاختيار الأنظر ببركة دعائه - صلى الله عليه
وسلم -، ولا يوجد مثل ذلك في حق من سواها من الناس (٥).

الثاني: أن التخيير كان باختيار أبي الصبي كما جاء في رواية قوله -

(١) سنن أبي داود: كتاب النكاح - باب إذا أسلم أحد الأبوين لمن يكون الولد ٣٢٣/٦ ، مستدرک
الحاكم، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي كتاب الطلاق: ٢٢٥/٢ . وأخرجه
أحمد ٤٤٦/٥ ، والنسائي في كتاب الفرائض من سننه الكبرى: باب الصبي يسلم أحد أبويه: ٨٣/
٤ ، وابن ماجه في كتاب الأحكام من سننه، باب تخيير الصبي بين أبويه: ٧٨٨/١ ، على أن المخير
- عند الثلاثة - ذكر.

(٢) سنن سعيد بن منصور: باب الغلام بين الأبوين أيهما أحقُّ به، ١١٠/٢ السنن الكبرى للبيهقي:
كتاب النفقات - باب الأبوين إذا افترقا ٧/٨، وصححه الألباني، إرواء الغليل: ٢٥١/٧ .

(٣) أخرجه الشافعي في الأم: ٩٩/٥ ، وسعيد بن منصور في سننه: ١١١/٢ ، وعبدالرزاق في
مصنفه: ١٥٦/٧ ، وضعفه الألباني في إروائه: ٢٥٢/٧ .

(٤) انظر الحاوي الكبير للماوردي: ٤٩٩/١١ .

(٥) انظر المبسوط: ٢٠٨/٥ ، الهداية والبنایة : ٤٨٣/٥ ، بلوغ الأمانی: ٦٤/١٧ .

صلى الله عليه وسلم - لأبوي الصبي: «إن شئتما خيرتكما» وفي رواية: «هل لكما أن تخيراه؟» فدل على أن التخيير ليس بواجب بل كان عن تراض من الأبوين (١).

الثالث: أن الغلام المخير كان بالغاً (٢).

وتعقب: بأن الغلام كان صغيراً كما جاء في رواية: «لم يبلغ» (٣) وليس رواية أن المخير كانت فتاة فطيماً، ولفظ (الفتيم) لا يطلق على من بلغ السبع، لأنهم كانوا يفظمون لنحو العامين ولا حجة في الحديث على تخيير من بلغ سبع سنين بين أبويه (٤).

الرابع: أن الشافعية المستدلين بالحديث إنما يقولون بالتخيير بين الأبوين إن كانا من أهل الحضانة، والحديث يدل على أن الأم كانت كافرة وليست أهلاً للحضانة فكيف يحتج به؟! (٥).

الخامس: أن الحديث معلول سنده ومتمنه بالاضطراب، ولا يصلح للاحتجاج به (٦).

وأما الأثر عن عمر وتخييره فنوقش: بأنه محمول على أن عمر علم ميل الابن إلى أمه، وأنها أحق بحضانته، فأحب تطيب قلب الأب من غير مخالفة للشرع، فخير الولد بين أبويه.

يؤيده أن عمر - رضي الله عنه - لم يراجع أبا بكر الصديق عندما

(١) انظر شرح مشكل الآثار: ١٠٠/٨-١٠١.

(٢) انظر الهداية: ٤٨٣/٥.

(٣) انظر مشكل الآثار: ١٠٣/٨.

(٤) انظر قول ابن التركماني في الجوهر على السنن الكبرى للبيهقي: ٦/٨، زاد المعاد: ٤٧٨/٥.

(٥) انظر قول ابن التركماني في جوهره على السنن الكبرى للبيهقي: ٦/٨.

(٦) أما السند: فقد روي عن عبد الحميد بن جعفر عن أبيه عن جد أبيه (رافع بن سنان)،

وعبد الحميد وأبوه ثقتان، وروي عن عبد الحميد بن سلمة عن أبيه عن جدّه، وهم لا يعرفون ولا تصح

روايتهم. وأما المتن: ففي بعض الروايات أن المخير أنثى، وفي بعضها أن المخير ذكر، انظر:

التلخيص الحبير: ١٣/٤، نصب الراية: ٢٧١/٣.

قضى بولد عمر لأمه (١) من غير تخيير.

وتعقب: بأن عدم المراجعة ليست دليلاً على عدم التخيير، لأن أبا بكر الصديق كان إمام المسلمين يومذاك، ويجب إنفاذ حكمه وإن خالف رأي المحكوم عليه (٢).

سادساً - من المعقول - : فإن الأبوين قد استويا في الولد فوجب الترجيح بينهما، ولا سبيل إلى ذلك غير تخييره بينهما (٣).

ثم إن النبي - صلى الله عليه وسلم - خالف في الحكم بين الأولاد في سن السابعة وفيما بعدها في قوله - صلى الله عليه وسلم - : «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع» (٤)، فوجب أن يكون حكم ما بعد السبع - في الحضانه - مخالفاً - أيضاً - لحكم ما قبلها، ولا سبيل للمخالفة بين الحكمين إلا التخيير.

وأخيراً فإن مقصد الشارع تحقيق المصلحة والسعادة، ولا شك أن الولد إذا صار مميزاً فهو أعرف بالأصلح والأسعد له فوجب الرجوع إلى اختياره، فهو - كما قيل - قد عرف من برهما ما يدعو إلى اختيار أبرهما (٥).

(٢،١) انظر فتح القدير : ٣٧٤/٤ .

(٣) انظر الحاوي الكبير: ٥٥٠/١١ .

(٤) أخرجه أحمد: ١٨٧/٢ ، وأبو داود، واللفظ له ١٢٣/١ ، وصححه الألباني، إرواء الغليل: ٢٦٦/١ ، ح: ٢٤٧ .

(٥) انظر الحاوي الكبير: ٥٠٠/١١ .

المذهب الثاني منع التخيير مطلقاً

وبه قال الحنفية والمالكية ونُقل روايةً عن أحمد، وبه قال ابن حزم الظاهري، فالولد - على هذا المذهب - لا يُخَيَّرُ في الحضانة بين والديه إذا بلغ سنَّ التمييز وتنازعه والداه، وكانا متساويين في شروط الحضانة، وكان الولد سويّاً، بل يبقى عند مُسْتَحِقِّ الحضانة منهما إلى انتهاء أمدها^(١).
ثم اختلفوا في الأحق بالحضانة - والحالة هذه -:

فظاهر الرواية عند الحنفية: أن الغلام إذا استغنى بنفسه - بأن استقلَّ في أكله وشربه ولبسه ولم يحتج لمعونة أحد^(٢) - يكون في معية أبيه، فإذا بلغ كان له أن يختار أحد أبويه.

أما الأنثى - عند الحنفية - فتكون عند أمِّها، أو جدِّتها، حتَّى تبلغ فتكون عند أبيها، هذا فيما إذا كانت - أصلاً - عند أمِّها أو جدِّتها، أمّا إذا كانت عند غيرهما: فتستمر الحضانة عنده حتى تبلغ حدّاً تُشتهي، ثم تكون عند أبيها^(٣).

- (١) انظر للحنفية: الهداية للمرغيناني مع شرحها (البناية) للعيني: ٤٨١/٥، المبسوط للسرخسي: ٢٠٨/٥، كنز الدقائق للنسفي مع شرحه (تبيين الحقائق) للزيلعي: ٤٩/٣، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني شرح تحفة الفقهاء للسمرقندي: ٤٢/٤، وحاشية ابن عابدين: ٥٩٥-٥٩٦. وانظر للمالكية: المدونة لسحنون: ٢٥٨/٢، الجواهر الثمينة لابن شاس: ٢٢٠/٢، مختصر خليل وشرحه للخرشي: ٢٠٧/٤، الشرح الصغير: ٧٥٥/٢، الشرح الكبير للدردير العدوي وحاشية الدسوقي عليه: ٥٢٦/٢.
- وانظر للحنابلة: الإنصاف للمرداوي شرح (المفنع) لابن قدامه: ٤٢٩/٩، شرح الزركشي على مختصر الخرقي: ٢٤/٦، زاد المعاد لابن القيم: ٤٦٧/٥.
- وانظر لابن حزم (المحلّى): ٣٢٣/١٠.
- (٢) وقد قدرُوا سنَّ الاستغناء هذا - في المفتى به - بسبع سنين.
- (٣) انظر تنوير الأبصار للتمرناشي، وشرحه: «الدر المختار» للحصكفي، وحاشية «رد المحتار» لابن عابدين: ٥٩٥-٥٩٦/٣.

أما المالكية فقالوا: إن حضانة الغلام والجارية تكون عند أمهما، وتستمر معيتها للغلام حتى يبلغ، وأما الجارية فتستمر معيتها لها حتى يدخل بها زوجها^(١).

واختلفت الرواية عن أحمد في الأحق بالحضانة - على هذا المذهب - ففي رواية عنه أن الأب أحق بالغلام، وعنه: أن الأم أحق به، أما الأنثى فقد روي عنه أنها تكون عند أمها حتى تحيض، وقد صحح ابن القيم هذه الرواية^(٢).

والمذهب - عند الحنابلة - : أن الجارية متى ما بلغت سبع سنين فإنها تكون عند أبيها ولا تخير^(٣).

بينما يرى أبو محمد ابن حزم أن مدة الحضانة تستمر عند الأم للغلام والجارية حتى يبلغا^(٤).

أدلة المذهب القائل بمنع التخيير :

استدل أرباب هذا المذهب القائل بمنع التخيير بحديث، وأثر، وبالمعقول:
أما الحديث فحديث عبد الله بن عمرو بن العاص: أن امرأة قالت:
يا رسول الله، إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وتديي له سقاء، وحجري له
حواء، وإن أباه طلقني، وأراد أن ينزعه مني، فقال رسول الله - صلى الله
عليه وسلم - : « أنت أحقُّ به مالم تنكحي »^(٥).

(١) انظر (الشرح الكبير) للدردير العدوي على (مختصر خليل) و(حاشية الدسوقي) على (الشرح الكبير): ٥٢٦/٢ .

(٢) انظر مراجع الحنابلة السابقة .

(٣) انظر مختصر الخرقى، وشرحه:(المغني) لابن قدامة: ٣٠١/٩-٣٠٣ ، الإنصاف: ٤٢٩/٩ ، منتهى الإردادات لابن النجار، وشرحه: (دقائق أولى النهى) للبهوتي: ٢٦٥/٣ .

(٤) المحلى: ٣٢٣/١٠ .

(٥) سبق تخرجه في (ص: ١٠ ، هـ: ٢) .

فقد جعل النبي ﷺ - صلى الله عليه وسلم - الصبيَّ مع أمِّه من غير تخيير، ولو كان للصغير أن يختار لَمَّا كات أمُّه أحقُّ به إذا اختارها^(١).

وأما الأثر: فإن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - حكم على عمر بن الخطاب عندما اختصم وامرأته أم عاصم على عاصم في حضانة مَنْ منهما يكون؟ فحكم به لأمِّه، وقال: «ريحها وشمها ولطفها خير له منك»^(٢). وقال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «لا توله والدة عن ولدها»^(٣). وفي رواية قال أبو بكر: وهي أحق به مالم تزوج أو يشبَّ الصبي^(٤).

فَجَعَلَ أبي بكر - رضي الله عنه - الغلامَ مع أمه ولم يخيره يدل على أن هذا شأنُ الصحابة - رضي الله عنهم - في هذه القضية^(٥).

وأما المعقول: فإن الصبيان ليسوا من أهل الاختيار لعدم معرفتهم بمصلحة أنفسهم فقد يختار الجانب الذي يترك حبله على غاربه^(٦)، ويخلى بينه وبين ما يشتهي من لهو ولعب، ولا يعتني بتأديبه، فيؤدِّي إلى فساده وضياعه، فلا يعتمد اختياره كسائر تصرفاته^(٧).

(١) انظر: بدائع الصنائع ٤/٤٤، زاد المعاد ٥/٤٦٤، سبل السلام: ٣ / ٤٦٧ .

(٢) سبق تخريجه في (ص: ٥) .

(٣) أخرجه البيهقي بهذا اللفظ، (السنن الكبرى: ٨/٨)، وبنحوه أخرج مالك (الموطأ)، وابن أبي شيبة (المصنف له: ٤/١٨٥) وعبدالرزاق (المصنف له: ٧/١٥٤)، قال ابن عبد البر عن هذا الحديث: منقطع لكنه مشهور....، وتلقاه أهل العلم بالقبول والعمل، (الاستذكار: ٢٣ / ٦٦).

(٤) أخرجه الطحاوي بهذا اللفظ، (مشكل الآثار: ٨/١٠٦)، وعند عبدالرزاق وابن أبي شيبة بلفظ: (حتى يشب الصبي فيختار لنفسه)، مصنف عبدالرزاق: ٧/١٥٤، مصنف ابن أبي شيبة: ٤/١٨٦.

(٥) انظر: الهداية مع البناية: ٥/٤٨٣، تبين الحقائق: ٣/٤٩ .

(٦) كناية عن الحرية، والتصرف دون رقيب ولا محاسب، وأصله: ترك الحبل الذي يُقاد به البعير مطروحاً على غاربه - وهو ما بين سنامه إلى عنقه - ومنه قولهم: حبلُك على غاربك - أي اذهب حيث شئت. وانظر مختار الصحاح (غ ر ب).

(٧) وانظر: المبسوط: ٥/٢٠٢، البدائع: ٤/٤٤، الهداية مع البناية: ٥/٤٨٣، المغني: ١١/٤١٥ .

مناقشة أدلة المذهب المانع من التخيير

- ١ - أما الاحتاج بحديث: « أنت أحق به مالم تنكحي » فنوقش : بأنه لا تعارض بينه وبين حديث التخيير، ويمكن الجمع بأن الأم أحق بولدها في السن التي قبل التمييز، ثم يخير الولد بعد ذلك بين أبويه^(١)، أو أنت أحق به إن اختارك وهذا متحقق أيضاً في جانب الأب^(٢).
- كما يمكن الجمع بأن حديث: « أنت أحق... » مطلق، بينما حديث التخيير مقيد لهذا الإطلاق، أو أنه عام بينما حديث التخيير مخصص للعموم^(٣).
- ٢ - وأما الأثر من قضاء أبي بكر على عمر وقول الصديق لعمر: « هي أحق به مالم تزوج أو يشب الصبي » فنوقش: بأن قوله (أو يشب الصبي) يحتمل حالاً تستأنف يكون فيها التخيير.
- وتعقب: بأنه أراد به الحال التي يخرج فيها من الحضانه ويستغني عن أمه فيكون لأبيه^(٤).
- ٣ - وأما الاحتجاج من المعقول بأن الصبي يختار من يجد عنده الراحة والدعة فنوقش: بأن تخيير الولد بين أبويه لا يمنع الآخر من تأديبه وتعليمه وتقويمه ورعاية مصالحه^(٥).

(١) انظر : نيل الأوطار : ٢٧١/٦ .

(٢) انظر : زاد المعاد : ٤٦٤/٥ .

(٣) انظر : سبل السلام : ٤٦٧/٣ .

(٤) انظر : شرح مشكل الآثار : ١٠٥/٨ - ١٠٧ .

(٥) انظر : الحاوي الكبير : ٥٠٠/١١ .

المذهب الثالث

تخيير الغلام دون الجارية

وهذا هو المذهب عند الحنابلة^(١) وهو أن يخير الذكر - إذا بلغ سن سبع سنين - بين أبويه، أما الأنثى فإذا بلغت سبعا فإنها تكون عند أبيها ولا تخير^(٢).

وإنما يخير الغلام عند الحنابلة بشرطين:

الأول: أن يكون الوالدان جميعاً من أهل الحضانة فإن كان أحدهما ليس من أهل الحضانة، كان كمعدوم ويعين الآخر.

الشرط الثاني: أن لا يكون الغلام معتوهاً فإن كان معتوهاً فلا تخير له بل يتعين أن يكون عند أمه^(٣)، لأن المعتوه بمنزلة الطفل وإن كان كبيراً، ولذلك كانت الأم أحق بكفالة ولدها المعتوه بعد بلوغه^(٤).

(١) وفي رواية عن أحمد: أن الأب أحق بالغلام، وعنه: أن الأم أحق به، ولا تخير، والأنثى - في رواية لأحمد - تكون عند أمها حتى تحيض، وقد صحح ابن القيم هذه الرواية، وفي رواية: أن الأنثى كالذكر تخير في سن التمييز، (انظر: الإنصاف للمرداوي شرح «المقنع» لابن قدامة: ٤٢٩/٩، زاد المعاد لابن القيم: ٤٦٧/٩، شرح الزركشي على مختصر الخرقي: ٣٤/٦).

(٢) انظر: مختصر الخرقي وشرحه (المغني) لابن قدامة: ٣٠١/٩ - ٣٠٣، الإنصاف ٤٢٩/٩، منتهى الإرادات لابن النجار، وشرحه: (دقائق أولي النهى) للبهوتي: ٢٦٥/٣، الإقناع لطالب الانتفاع للحجاوي، وشرحه: (كشاف القناع) للبهوتي: ٥٠١/٥، المقنع لابن قدامة، وشرحه: (المبدع) لابن مفلح: ٢٣٧/٨.

(٣) قال البهوتي: «والمعتوه - ولو أنثى - عند أمه مطلقاً» اهـ، آخر عبارة في باب الحضانة من الروض المربع.

(٤) المغني: ٤١٧/١١، «التركي».

أدلة المذهب الثالث

(القائل بتخيير الذكر دون الأنثى)

استدل القائلون بتخيير الغلام بين حاضنيّه إذا بلغ سنّ التمييز، دون الجارية بما استدل به أرباب المذهب الأول - القائلون بتخيير الولد ذكراً كان أو أنثى - من أدلة خاصة بتخيير الغلام، إضافة إلى قولهم: أن الأصل في الحضانه أنها للأشفق فإذا بلغ الولد حدّ التمييز كان له حق اختيار الأشفق لأنه هو وحده الأعراف به، واستثنينا الجارية من الاختيار إذا بلغت سن التمييز، حيث تعين أن تكون عند أبيها للأسباب الآتية:

- أ - لأن له الولاية عليها دون سواه.
- ب - لأنه الأغير عليها والأحفظ لها، بخلاف الأمّ فإنها بحاجة إلى من يحفظها ويرعاها، وفاقد الشئ لا يعطيه.
- ج - ولأنها مع أبيها تكون أكثر بعداً عن النساء ودخولهن عليها فتأمن خديعتهن ومكرهن وما يحتمل أن يحصل من الآفات بدخولهن عليها.
- د - ولأن أباهما هو الجهة المقصودة في خطبتها إذ إنه وليها، وهو الأعلم بالكفاء لها.
- هـ - ولأنه لم يرد عن الشرع تخييرها، فيكون الأولى بخضانتها أباهما للأسباب المذكورة آنفاً^(١).

(١) راجع المغني لابن قدامة: ٣٠٤/٩، شرح منتهى الإرادات للبهوتي: ٢٦٦/٣.

الترجيح

بعد النظر في مذاهب الفقهاء وأدلتهم تبين الآتي:

١ - أن من ذهب إلى منع التخيير عمدته حديث: « أنت أحق به مالم تتكحي » وهو إما عام أو مطلق مُخصَّص أو مُقيَّد بحديث التخيير الصحيح الثابت.

٢ - أن من ذهب إلى القول بالتخيير استند إلى حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - الصحيح: « أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خير غلاماً بين أبويه ».

فإن تعذر التخيير كأن لا يختار المحضون أحداً، أو يختار الأبوين معاً، تعينت القرعة لما ورد في بعض روايات الحديث: « أن النبي - صلى الله عليه وسلم - دعا الأبوين أولاً إلى الاستهام، فلما أبيا دعاهما إلى التخيير»، وبذلك يكون الجميع بين ألفاظ الحديث المختلفة بحكم موافق للسنة النبوية الشريفة^(١).

وما اعترض به من كون الولد لا يحسن الاختيار فمردود بأنه قياس في مقابلة النص الشرعي، كما أن وجود الولد عند أحد الأبوين لا يمنع الآخر من رعايته وتأديبه.

٣ - أما الأنثى: فالقياس أنه لا فرق بينها وبين الذكر في استحقاق التخيير، لكن تخييرها يفضي إلى تنقلها - كلما اختارت أحد أبويها - وتنقلها يؤدي إلى ضياعها إذ أن ما تناوب الناس على حفظه آل إلى الضياع غالباً. كما أن تخييرها ثم اختيارها لأحد أبويها يضعف رغبة الآخر في العطف عليها والإحسان إليها وصيانتها، ولذا كان الأصلح لها أن تكون عند أحد أبويها من غير تخيير، وأي الأبوين أولى بها ؟

(١) انظر: زاد المعاد: ٥ / ٤٧٩، وشرح مشاغل الأثار: ٨ / ١٠٤.

قد يقال إن الأولى مَكْتَهَا عند أبيها، لأنه وليها، وهو الذي يصونها
ويزوجها، لكن هي كذلك بحاجة إلى أمها: تعلمها آداب النساءِ وتَعَامَلُهُنَّ
وطُرُقَ تَرْبِيَةِ الْوَلَدِ والعناية بشؤون البيت وتدبيره، وهذا بلا ريب
لايتسنى لها تعلُّمه من أبيها، أو امرأته، فتتازعها مصلحتان: فإن اصطلح
الأبوان على أن تكون عند أحدهما فذاك، وإن تنازعا فلا حسم للنزاع -
والحالة هذه - إلا حكم الحاكم الشرعي في كينونتها لدى الأصلح منهما، ولا
تُخَيَّرُ لما أسلفنا من مفسدة في تخييرها.

فهذا هو الراجح - على ما أرى - في هذه القضية، والله أعلم.

والحمد لله رب العالمين

صفحة بيضاء

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خير البريات، نبينا وإمامنا سيدنا محمد بن عبدالله وعلى آله وأصحابه والداعين بدعوته المنتصرين لشريعته إلى يوم يقوم الناس لرب العالمين. وبعد:

ففي ختام هذا البحث المتواضع لا يسعني إلا أن أشيد وأنوه بهذه الشريعة الإسلامية الشماء التي ما غادرت صغيرة ولا كبيرة من شؤون الناس، بل الخلئق كلها إلا أخصتها ووضعت لها الأحكام الرصينة التي تتفق - تماماً - مع الفطر السليمة والعقول المستقيمة، وتلبي للإنسان حاجاته وكمالياته، ناهيك عن الضروريات، وتحل له مشاكله في الحاضر والمستقبل - كما حلتها في الماضي - بأيسر السبل وأنجح الطرق.

والحضانة - وهي قضية كبيرة من قضايا الإنسان التي تتابها المشاكل والخلافات المفضية إلى التنازع والخصومات - وضع الإسلام لها الأحكام الدقيقة التي تضبطها والتي تعطي كل ذي حق حقه محققة - بالمقام الأول - مصلحة الأطفال وتربيتهم ورعايتهم في ظروف تحفظ لهم كرامتهم وتهيئهم للقيام بواجباتهم المستقبلية نحو دينهم وأمتهم.

ولما كانت المرأة قد أعدها خالقها وربها - سبحانه وتعالى - إعداداً عضوياً ونفسياً يؤهلها للقيام بواجب الحضانه أكثر وأبلغ من الرجل كانت هي الأولى بها والمقدمة عليه فيها، حتى إذا بلغ الطفل سن التمييز ونشبت خلاف بين والديه في حضانه: كل يطلبها لنفسه: احترمت رغبة الولد وراحته وسعادته في اختيار أحد والديه حاضناً له إذا كان ذلك الاختيار قد صادف محله الذي يحقق المصلحة الحقيقية الشرعية له وذلك بتوفر شروط الحضانه التي نص عليها العلماء في الحاضن.

هذا بالنسبة للغلام أما الجارية فإن الراجح - عندي، والله أعلم - أنها لا تخير في حالة نشوب ذلك الخلاف في حضانتها بل إن الحاكم الشرعي يعين - بعد السبر والتمحيص - الأصلح لها منهما.

واللَّهُ أَعْلَىٰ وَأَعْلَمُ وَصَلَّى اللَّهُ وَسَلَّم عَلَىٰ خَيْرَتِهِ مِنْ خَلْقِهِ نَبِينَا وَسَيِّدِنَا
مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَأَتْبَاعِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ .
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ .

ثبت المصادر والمراجع

- ١ - إرشاد الفقيه إلى معرفة أدلة التتبيه.
تأليف : إسماعيل بن كثير الدمشقي، (ت: ٧٧٤هـ).
تحقيق : بهجة يوسف.
ط ١/١٦٤هـ - مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ٢ - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل.
تأليف : محمد ناصر الدين الألباني، (ت: ٤٢٠هـ)
ط ٢/٤٠٥هـ - المكتب الإسلامي - بيروت.
- ٣ - الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع.
تأليف : محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، (ت: ٩٧٧هـ).
ط، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي - القاهرة،
٤ - الأم.
- تأليف: أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، (ت: ٢٠٤هـ).
ط/٤١٠هـ ، دار الفكر - بيروت.
- ٥ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف .
تأليف : أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي، (ت: ٨٨٥هـ).
تحقيق : محمد حامد الفقي.
ط ١ - مؤسسة التاريخ العربي - بيروت.
- ٦ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.
تأليف : أبي بكر بن مسعود الكاساني، (ت: ٥٨٧هـ).
ط. دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٧ - البرق اللمّاع فيما في المغني من اتفاق وافتراق وإجماع.
إعداد : عبد الله عمر البارودي.
ط ١/٤٠٦هـ - دار الجنان - بيروت.

- ٨ - بلوغ الأمان من أسرار الفتح الرياني، (مطبوع مع الفتح الرياني).
تأليف : أحمد بن عبدالرحمن البنا، الشهير ب(الساعاتي).
ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٩ - البناية في شرح الهداية.
تأليف: أبي محمد محمود بن أحمد العيني، (ت: ٨٥٥).
ط ١٤١١/٢هـ - دار الفكر - بيروت.
- ١٠- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق.
تأليف : فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، (ت: ٧٤٣هـ).
ط ٢ - دار الكتاب الإسلامي - مصر.
- ١١- تحفة الفقهاء.
تأليف : علاء الدين محمد السمرقندي، (ت: ٩٧٤هـ).
ط ١٤١٦/١هـ - دار الكتب العلمية - بيروت.
- ١٢- تحفة المحتاج بشرح المنهاج.
تأليف : أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، (ت: ٩٧٤هـ).
ط ١٤١٦/١هـ - دار الكتب العلمية - بيروت.
- ١٣- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير.
تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت: ٨٥٢هـ).
تحقيق: د. شعبان إسماعيل.
ط. مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
- ١٤- توير الأبصار وجامع البحار.
تأليف : محمد بن عبدالله بن تمرناش الغزي. (ت: ١٠٠٤ هـ).
ط ٣. (مع « رد المحتار» حاشية ابن عابدين) / ١٤٠٤هـ - مكتبة
مصطفى الحلبي - مصر.
- ١٥- الثمر الداني، شرح ابن أبي زيد القيرواني.
تأليف: الشيخ صالح عبدالسميع الآبي الأزهري.
ط. دار الفكر - بيروت .

- ١٦ - الجامع الصحيح، (سنن الترمذي).
لمحمد بن عيسى الترمذي، (ت: ٢٩٧هـ).
تحقيق : عبدالرحمن عثمان وآخرين.
ط. دار الفكر، (مع شرحه تحفة الأحوزي) - بيروت.
- ١٧- جمع الجوامع.
لتاج الدين عبدالوهاب بن السبكي ، (ت: ٧٧١هـ).
ط٢, مصطفى البابي الحلبي بمصر - ١٣٥٦هـ.
- ١٨- الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة.
تأليف : جلال الدين عبدالله بن نجم بن شاس، (ت: ٦١٦هـ).
تحقيق: محمد أبو الأجنان وعبدالحفيظ منصور.
ط ١/١٤١٥هـ - دار الغرب الإسلامي - بيروت.
- ١٩- الجواهر النقي في الرد على البيهقي.
تأليف : علي بن عثمان المارديني ، المعروف بـ(ابن التركماني)، (ت: ٧٥٠هـ).
تحقيق: محمد عبدالقادر عطا.
ط ١ / ١٤١٤هـ (مع السنن الكبرى للبيهقي) - دار الكتب العلمية - بيروت .
- ٢٠- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (فقه مالكي).
تأليف : محمد عرفة الدسوقي، (ت: ٢٣٠هـ).
ط. دار الفكر - بيروت
- ٢١- حاشية ردّ المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار. (حاشية ابن عابدين).
تأليف : محمد أمين، الشهير بـ(ابن عابدين)، (ت : ٢٥٢هـ).
ط ٣/١٤٠٤هـ - مصطفى البابي - مصر.
● حاشية ابن عابدين = حاشية ردّ المحتار.
- ٢٢- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي.
تأليف : أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، (ت : ٤٥٠هـ).
تحقيق : علي معوض وعادل أحمد.
ط ١/١٤١٤هـ - دار الكتب العلمية - بيروت.

- ٢٣- الخرشي على مختصر خليل.
تأليف : أبي عبدالله محمد بن عبدالله الخرشي، (ت : ١١٠١هـ).
ط، دار الفكر - بيروت
- ٢٤- الدر المختار شرح تنوير الأبصار، (فقه حنفي).
تأليف : محمد بن علي، علاء الدين الحصكفي، (ت : ١٠٨٨هـ).
ط ١٤٠٤/٣هـ (مع حاشية ابن عابدين) - مصطفى الحلبي - مصر.
- ٢٥ - دقائق أولي النهى في شرح المنتهى. (شرح منتهي الإرادات).
تأليف : منصور بن يونس البهوتي، (ت : ١٠٥١هـ).
ط. مكتبة الفيصلية - مكة المكرمة .
- ٢٦- روضة الطالبين وعمدة المفتين.
تأليف : أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، (ت : ٦٧٦هـ).
تحقيق : عادل أحمد وعلي معوض.
ط. دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٢٧- الروض المربع بشرح زاد المستقنع.
تأليف : منصور بن يونس البهوتي، (ت : ١٠٥١هـ).
تحقيق : د، نزار عبدالكريم الحمداني.
ط ١٤٢١/١هـ - دار شاهر للطباعة والنشر - بيروت.
ونسخة ابن سعدي.
ط١، دار المؤيد - ١٤١٧هـ.
- ٢٨- زاد المعاد في هدي خير العباد.
تأليف : محمد بن أبي بكر الدمشقي، المعروف بـ(ابن قيم الجوزية)، (ت :
٧٥١هـ).
تحقيق : شعيب وعبدالقادر الأرناؤوط.
ط ١٤٠٧/١٥هـ - مؤسسة الرسالة - بيروت

- ٢٩- سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام.
تأليف : محمد بن إسماعيل الصنعاني، (ت : ١٨٢ هـ).
تحقيق : فواز أحمد وإبراهيم الجمل.
ط ٤/١٤٠٧ هـ - دار الكتاب العربي - بيروت .
● سنن الترمذي = الجامع الصحيح .
٣٠- سنن أبي داود .
لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، (ت : ٢٧٥ هـ).
تحقيق : عبدالرحمن محمد عثمان.
ط ٣/١٤٠٧ هـ (مع شرحه عون المعبود) - مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
٣١ - سنن الدارقطني.
لعلي بن عمر الدارقطني، (ت : ٣٧٥ هـ).
تحقيق : عبدالله هاشم يماني.
ط ١٢٨٦/١ هـ - دار المحاسن للطباعة - القاهرة.
٣٢- السنن .
لسعيد بن منصور بن شعبة الخراساني، (ت : ٢٢٧ هـ).
تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي.
ط ١ / ١٤٠٥ هـ - دار الكتب العلمية - بيروت.
٣٣- السنن الكبرى .
لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، (ت : ٤٥٨ هـ).
تحقيق : محمد عبدالقادر عطا .
ط ١ / ١٤١٤ هـ - دار الكتب العلمية - بيروت .
٣٤- سنن ابن ماجه .
لمحمد بن يزيد بن ماجه ، (ت : ٢٧٥ هـ).
تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي .
ط . دار الفكر - بيروت .

٣٥- سنن النسائي.

لأحمد بن علي النسائي، (ت : ٣٠٣هـ)

تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة .

ط ١٤٠٩/٣هـ - دار البشائر الإسلامية - بيروت .

٣٦- شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق

الإمام ابن عرفة الوافية.

لأبي عبدالله محمد الأنصاري الرصاع (ت : ٨٩٤هـ)

تحقيق : محمد أبو الأجنان والطاهر المغموري.

ط ١ ، دار الغرب الإسلامي - بيروت - ١٩٩٣م.

٣٧- شرح الزركشي على مختصر الخرقى.

تأليف : محمد بن عبدالله الزركشي (ت : ٧٧٢هـ)

تحقيق : عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين.

ط ١ - مكتبة العبيكان - الرياض .

٣٨- الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك .

تأليف : أبي البركات أحمد بن محمد الدردير، (ت : ١٢٠١هـ)

تحقيق : مصطفى كمال وصفي .

ط. دار المعارف - ١٣٩٢هـ - القاهرة .

٣٩- الشرح الكبير على مختصر خليل.

تأليف : أبي البركات أحمد بن محمد الدردير (ت : ١٢٠١هـ)

ط، دار الفكر - بيروت (مطبوع بهامش حاشية الدسوقي).

٤٠- شرح المحلي على منهاج الطالبين.

تأليف : جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت : ٨٦٤هـ)

ط ١٣٩٤/٤هـ - شركة مكتبة ومطبعة أحمد بن سعد بن نبهان وأولاده

- سور آباد - أندونيسيا .

- ٤١- شرح مشكل الآثار
تأليف : أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت : ٣٢١هـ)
تحقيق : شعيب الأرنؤوط .
ط ١/٤١٥هـ - مؤسسة الرسالة - بيروت .
● شرح منتهى الإرادات للبهوتي = دقائق أولي النهى .
- ٤٢- طبقات الشافعية .
تأليف : أبي بكر بن هداية الله الحسيني (ت : ١٠١٤هـ)
تحقيق : عادل نويهض .
ط ٢/١٩٧٩م - مطابع سرثي يرس - بيروت .
- ٤٣- فتح القدير .
تأليف : محمد بن عبدالواحد السيواسي (الكمال بن الهمام) ، (ت :
٨٦١هـ)
ط ٢ - دار الفكر - بيروت .
- ٤٤- كشف القناع عن متن الإقناع .
تأليف : منصور بن يونس البهوتي ، (ت : ١٠٥١هـ)
ط . عالم الكتب - بيروت .
- ٤٥- كنز الدقائق
تأليف : أبي البركات عبدالله بن أحمد النسفي، (ت : ٧١٠هـ)
ط ٢- دار الكتاب الإسلامي - مصر
- ٤٦- المبدع في شرح المقنع .
تأليف : إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن مفلح، (ت : ٨٨٤هـ) .
ط . المكتب الإسلامي - بيروت .
- ٤٧- المبسوط .
تأليف : شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي، (ت : ٤٨٣هـ)
ط / ١٤٠٩هـ - دار المعرفة - بيروت .

٤٨- المجموع.

تأليف : أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، (ت : ٦٧٦ هـ).

تحقيق : محمد نجيب المطيعي.

ط. مكتبة الإرشاد - جدة.

٤٩- المحلّي.

تأليف : علي بن أحمد بن حزم (ت : ٤٥٦ هـ)

تحقيق : أحمد شاكر.

ط، دار التراث - القاهرة .

٥٠- مختار الصحاح .

تأليف : محمد بن أبي بكر الرازي ، (ت : ٦٦٦ هـ).

ط، دار الكتب العربي - بيروت .

٥١- المختار للفتوى.

تأليف: عبدالله بن محمود بن مودود الموصلّي الحنفي، (ت ٦٨٣ هـ) .

ط. (مع شرحه «الاختيار») - دار الكتب العلمية - بيروت.

٥٢- مختصر الأم .

لإسماعيل بن يحيى المزني ، (ت : ٢٦٤ هـ)

تحقيق : علي معوض وعادل أحمد.

ط ١/٤١٤ هـ (مع شرحه : « الحاوي الكبير ») - دار الكتب العلمية -

بيروت.

٥٣- مختصر الخرقى.

تأليف : أبي القاسم عمر بن الحسين الخرقى ، (ت : ٣٣٤ هـ).

ط ١/٤٠٤ هـ (مع شرحه «المغني») - دار الفكر - بيروت، ونسخة أخرى

بتحقيق : عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو ، ط ١/٤٠٦ هـ - هجر

للطباعة والنشر - مصر.

● مختصر خليل = المختصر في الفقه المالكي.

- ٥٤- المختصر في الفقه المالكي .
تأليف : خليل بن إسحاق المالكي ، (ت : ٧٦٧هـ)
ط . (مع شرحه للخرخشي) - دار الفكر - بيروت .
- ٥٥- المدونة الكبرى .
رواية سحنون عبدالسلام بن سعيد التنوخي عن عبدالرحمن بن القاسم
عن الإمام مالك بن أنس ، (ت : ١٧٩ هـ) .
ضبط وتصحيح : أحمد عبدالسلام .
ط ١ / ١٤١٥هـ - دار الكتب العلمية - بيروت .
- ٥٦- المستدرک علی الصحیحین .
لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري ، (ت : ٤٠٥هـ)
تحقيق : مصطفى عبدالقادر عطا .
ط ١ / ١٤١١هـ - دار الكتب العلمية - بيروت .
- ٥٧- مسند الإمام أحمد .
للإمام أحمد بن محمد بن حنبل ، (ت : ٢٤١هـ) .
ط ٢ / ١٣٩٨هـ - دار الكتب العلمية - بيروت .
- ٥٨- مشكل الآثار .
تأليف : أحمد بن سلامة الطحاوي ، (ت : ٣٢١هـ) .
تحقيق : شعيب الأرنؤوط .
ط ١ / ١٤١٥هـ (مع شرحه) - مؤسسة الرسالة - بيروت .
- ٥٩- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي .
تأليف : أحمد بن محمد المقرئ الفيومي ، (ت : ٧٧٠هـ)
ط . دار الكتب العلمية - بيروت - ١٣٩٨هـ .
- ٦٠- المصنف .
لعبدالرزاق بن همام الصنعاني ، (ت : ٢١١هـ) .
تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي .
ط ١ / ١٣٩٠هـ - المكتب الإسلامي - بيروت .

- ٦١- المصنف في الأحاديث والآثار.
لعبدالله بن محمد بن أبي شيبة، (ت : ٢٣٥هـ).
ضبط وتصحيح : محمد عبدالسلام.
ط ١٤١٦/١هـ - دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٦٢- معجم البلدان.
تأليف : شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي، (ت :
٦٢٦هـ).
ط ١٤٠٤هـ - دار صادر ودار بيروت - بيروت.
- ٦٣- المغني.
تأليف : أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة، (ت : ٦٢٠هـ).
تحقيق : عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو.
ط ١٤٠٦/١هـ - حجر للطباعة والنشر - مصر.
ونسخة أخرى ، ط ١٤٠٤/١هـ دار الفكر - بيروت.
- ٦٤- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج.
تأليف : محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، (ت : ٩٧٧هـ).
ط ١٣٧٧هـ - مكتبة مصطفى الحلبي - مصر .
- ٦٥- المقنع
تأليف : أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة ، (ت :
٦٢٠هـ).
ط / المكتب الإسلامي.
- ٦٦- منتهى الإرادات في الجمع بين المقنع مع التنقيح وزيادات.
تأليف : محمد تقي الدين بن أحمد الفتوح، الشهير بـ(ابن النجار) ،
(ت: ٩٧٢هـ).
ط/ مكتبة الفيصلية - مكة المكرمة - (مع شرحه للبهوتي)

- ٦٧- منهاج الطالبين وعمدة المفتين .
تأليف : أبي زكريا يحيى بن شرح النووي، (ت: ٦٧٦هـ)
ط / ١٣٧٧هـ (مع شرحه « مغني المحتاج ») - مكتبة مصطفى الحلبي - مصر .
- ٦٨ - الموسوعة الفقهية .
إعداد : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية .
ط ١ / ١٤٠٩هـ - مطبعة الموسوعة الفقهية - الكويت .
- ٦٩ - نصب الراية لأحاديث الهداية .
تأليف : جمال الدين عبدالله بن يوسف الزيلعي، (ت : ٧٦٢هـ) .
ط، دار الحديث - القاهرة .
- ٧٠ - النهاية في غريب الحديث والأثر .
تأليف : مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، المعروف بـ(ابن الأثير)، (ت : ٦٠٦هـ) .
تحقيق : طاهر أحمد الزاوي ومحمود الطناحي .
ط . دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- ٧١ - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار .
تأليف : القاضي محمد بن علي الشوكاني، (ت : ١٢٥٠هـ) .
ط، دار إحياء التراث ومؤسسة التاريخ العربي - بيروت .
- ٧٢ - الهداية شرح بداية المبتدي .
تأليف : علي بن أبي بكر المرغيناني، (ت : ٥٩٣هـ) .
ط ٢ / ١٤١١هـ (مطبوع مع شرحه «البنائية») - دار الفكر - بيروت .
- ٧٣ - الوسيط في المذهب
تأليف : أبي حامد محمد بن محمد الغزالي ، (ت : ٥٠٥هـ)
تحقيق : أحمد محمود ومحمد ثامر .
ط ١ / ١٤١٧هـ - دار السلام - القاهرة .
والحمد لله رب العالمين .

صفحة بيضا



حدود حرية الفكر في الشريعة الإسلامية

إعداد

الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي*

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة

عضو هيئة التدريس بجامعة أم القرى

* له مؤلفات منها: شركة المساهمة في النظام السعودي، حكم الاشتراك في شركات تودع أو تقترض بفوائد، ربط القروض والديون بمستوى الأسعار، ربط الديون والالتزامات الأجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات، حكم بيع الحلي بجنسه، حكم الآواني الذهبية والفضية وما موه بهما استعمالاً وبيعاً وشراءً، تجارة الذهب في أهم صورها وأحكامها.

صفحة بيضاء

ملخص البحث

الحمد لله، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وآله وصحبه. وبعد:
فقد اطلعت على مقال منشور في مجلة (جون أفريك) الفرنسية في
عددتها ٢٠٥٧ وتاريخ ١٣/٦/٢٠٠٠م بعنوان (كل ما يتضمنه القرآن يدعو
إلى حرية الفكر). والذي تعرض فيه كاتبه لعدد من المسلمات في الشريعة
الإسلامية، فأنكرها، واستنكر الأحكام المطبقة بشأنها؛ وهي : إنكاره حجية
السنة، واتهامه الفقهاء بنسبة أحاديث إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو
لم يقلها، وإنكاره قتل المرتد، وتجار المخدرات، وزعمه أن اتباع سلف الأمة
الإسلامية هو عبودية لذلك السلف، وتسميته آراءه، وما شاكلها بـ " الإسلام
الحديث "، وقوله إن تطبيق الشريعة الإسلامية حرفياً هو تطرف ديني، وأن
الدول التي تطبق الشريعة الإسلامية مثل المملكة العربية السعودية تعارض
حرية الفكر للإنسان.

كما أنكر على المملكة العربية السعودية عدم توقيعها على الإعلان
العالمي لحقوق الإنسان.

وبالاطلاع على المقال المذكور رأينا من الواجب دراسة ما تضمنه من
أفكار، وعرضها على الأدلة الشرعية، والإجابة عليها، ووزنها بميزان الشرع
القويم؛ بغية الوصول إلى الحق، وإيضاحه. وقد سميته (حدود حرية الفكر
في الشريعة الإسلامية)، وقد اشتمل على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة؛
المبحث الأول : في السنة، والثاني : في حكم المرتد وتجار المخدرات،
والثالث: في حرية الفكر في الشريعة الإسلامية.

وبناء على أن الكاتب يقصر الاحتجاج على القرآن؛ فقد أثبتنا بالقرآن
الكريم وجوب الاحتجاج بالسنة، وبيننا أنه لا يجوز إخضاع الأحكام للعقل مع

وجود النصوص الصحيحة الصريحة، وهي موجودة في قتل المرتد .
وبينا أن ما قاله الكاتب من تكاثر جرائم الإعدام في المملكة العربية
السعودية إنما هو إرجاف وتهويل لا صحة له، بدليل أنه منذ أكثر من ثلاثين
عاماً لم يقتل فيها بسبب الردة سوى حالة واحدة .

ومع أن الحرية الدينية التي كفلها الإسلام للإنسان لم يعرف لها نظير
في جميع العالم، إلا أنها محكومة بالنظام الذي شرعه خالق هذا الوجود،
وليس لفرد ولا جماعة أن تهدر - بدعوى الحرية - ما تعارفت عليه الأمة من
ثوابت القيم والأعراف، ولا ما آمنت به من أصول الشرائع والمعتقدات، كما
بيننا أن سلطان الحقوق في الإسلام سلطان اعتقادي، أما المقاصد الضرورية
فهي خطة تنفيذية لتلك الحقوق طبق ما هو مراعى من سلم الأولويات في
ترتيبها؛ ولذا أهدرت مصلحة الحياة بالنسبة للمرتد؛ فحكمت الشريعة بقتله
للمحافظة على مصلحة أولى منها في الترتيب، وهي حفظ الدين العائد إلى
مجموع الأمة .

وأجبنا عن عدم توقيع المملكة العربية السعودية على الإعلان العالمي
لحقوق الإنسان .

كما أجبنا عن كل ما تعرض له الكاتب .

المقدمة

الحمد لله رب العالمين القائل ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء: ٧٠] والقائل: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [الحشر: ٧]

والصلاة والسلام على نبينا محمد القائل «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه»^(١) وبعد:

فقد اطلعت على مقال منشور في مجلة جون أفريك الفرنسية في عددها ٢٠٥٧ وتاريخ ١٣/٦/٢٠٠٠م للكاتب محمد طالبي، والمعنون ب(كل ما يتضمنه القرآن يدعو إلى حرية الفكر).

وقد تعرض الكاتب لعدد من المسلمات في الشريعة الإسلامية فردها واستهجنها؛ لأنها على حد زعمه لا تتفق مع حرية الفكر التي ينص القرآن بكل وضوح عليها، ويرى أن الأخذ بما عليه السلف جمود وعبودية.

ومما جاء في المقال المذكور: " إنه لمن المخجل أن يدافع عدد من الدول الإسلامية عن عقوبة الإعدام، ليس فقط لجرائم فظة يكون لها ما يبررها، ولكن أيضاً لجرائم الفكر والضمير، " ويقول: " إن كل ما في القرآن يدعو إلى حرية الفكر، وإنه رحمة ورأفة، وكل شيء في القرآن يدعو إلى العفو، وكل الشريعة التي هي من عمل الإنسان تركز على استخدام العنف " .

ويقصد بحرية الفكر، حرية التدين بالنسبة للمسلمين، واستشهد بقوله تعالى ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦] حيث يستتكر قتل المرتد عن الإسلام،

(١) أخرجه أبو داود ٢٠٠/٤ من حديث المقدم بن معد يكرب، دار الفكر، تحقيق محمد محيي الدين. وأخرجه الإمام أحمد في المسند، ٤١٠/٢٨، رقم الحديث (١٧١٧٤)، وابن عبد البر في التمهيد، ١٤٩/٤ و١٥٠.

قال الألباني، وشعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح، انظر: المسند، تحقيق الأرنؤوط وآخرون، رقم الحديث (١٧١٧٤)، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٨٧٠/٢/٦ و٨٧١.

ويقول : " فالتطرف الديني ينتشر بسرعة عندما يهيء الفقر المادي والفكري الظروف الملائمة له، خاصة أن له رعاة أغنياء وكرماء في الوقت الذي لا يملك فيه الإسلام الحديث لا الوسائل ولا المال أو وسائل التعبير " .

ويقول : " وقد نشرت منظمة العفو الدولية تقريراً يدين بصراحة نظام الربع والظلم، الجاثم على العربية السعودية حيث تطبق الشريعة حرفياً، الأمر الذي يقود إلى تكاثر أحكام الإعدام في كل المجالات جرائم اغتصاب، تجارة المخدرات، والردة بالطبع " .

ويقول (فالسنة التي يجب التحقق من صحتها نسبة لكثرة التفاسير، هي شيء قابل للطعن في صحته، ويظل القرآن هو وحده الذي يرجع إليه) .

ويقول : (لا توجد عقوبة إعدام المرتد في القرآن وهي واردة في الإنجيل . ونسبة لعدم وجود أي مرجعية لها في القرآن، وتحت تأثير الإنجيل، دون أدنى شك، فقد لجأ الفقهاء في القرون الوسطى لتبرير القتل بسبب الردة عن طريق السنة، وتبعاً لتقليد متقن فقد نسبوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم القول التالي (اقتلوا من بدل دينه)، وأصبح هذا السلاح ضرورياً لكل حاكم ومتمرد وإرهابي، ولم تطعن في صحته أي سلطة دينية رسمية في أي بلد مسلم، وذلك خوفاً من التعرض لنفس مصير سلمان رشدي) .

وبناء على ما تقدم يتضح أن الكاتب قد وقع في عدة مخالفات هي :

❖ إنكاره الاحتجاج بالسنة، واتهامه الفقهاء بنسبة أحاديث إلى الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقلها .

❖ إنكاره قتل المرتد، وتجار المخدرات .

❖ وصف البلدان التي تطبق الشريعة الإسلامية بالوهابية، وهو وصف يقصد به التشدد الممقوت الذي يخرج عن سماحة الإسلام ويسره؛ لما قر في

ذهنه وأذهان من هم على شاكلته بسبب الدعاية المغرضة ضد الدعوة الإصلاحية التي قادها الشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ حيث يصفونها بالتشدد والقسوة مع أنها لا تطبق إلا أحكام الشرع التي كلها عدل ورحمة.

_ ادعاؤه مخالفة المملكة العربية السعودية لحرية الفكر التي دعا إليها القرآن الكريم، واستنكاره عدم توقيعها على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ونظراً لخطورة هذه المخالفات، وسوء أثرها على دين الإسلام وأهله فقد رأيت الكتابة في هذا الموضوع، مستعيناً بالله، قاصداً بيان وجه الحق، في ضوء القرآن الكريم والسنة الشريفة، وبقية الأدلة المعتبرة، دونما أي تعصب أو تحيز. وقد سميت: (حدود حرية الفكر في الشريعة الإسلامية)، وقد قدمت الكلام على السنة، وقتل المرتد؛ لأنهما موضوع احتجاج وتمثيل عند الكاتب لعدم وجود حرية الفكر في بعض البلدان الإسلامية حسب زعمه، وفي نفس الوقت هما تمهيد لموضوع البحث، وقد جعلته بعد هذه المقدمة في ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : في السنة، وفيه مطلبان :

المطلب الأول : حجية السنة.

المطلب الثاني: مناقشة اتهام الفقهاء بنسبة أحاديث

إلى الرسول لم يقلها.

المبحث الثاني : حكم المرتد وتجار المخدرات.

المبحث الثالث: حرية الفكر في الشريعة الإسلامية.

الخاتمة : وفيها أهم نتائج البحث.

صفحة بيضاء

المبحث الأول في السنة

المطلب الأول : الاحتجاج بالسنة

يظهر من كلام الكاتب - هادانا الله وإياه - أنه يقصر الاستدلال على القرآن، ولا يرى الاحتجاج بالسنة على إقامة حد الردة، ولذا فهو يعتمد في مقاله المذكور على ميزان غريب بالغ الغرابة في ميدان البحث العلمي، فمن المعروف أن العالم المخلص يتجرد عن كل هوى وميل شخصي فيما يريد البحث عنه، ويتابع النصوص والمراجع الموثوق بها، فما أدت إليه بعد المقارنة والتمحيص كان هو النتيجة الحتمية التي ينبغي عليه اعتقادها، ولكنه حمل في ذهنه فكرة معينة وأراد أن يثبتها بدون دليل، بل إنه في سبيل إثباتها أنكر الأدلة الصحيحة الصريحة؛ لأنها مصادمة لهواه.

وقد زاد عمله سوءاً واضطراباً المنهج الاستشراقي الذي درج عليه والتزم به؛ من إخضاعه النصوص لأفكاره المسبقة وأهوائه المتحكمة، يختار منها ما يقبله، ويرفض ما يجده مناقضاً لما يريد، ثم تحريفه لما يعتمد منها.

إن السنة هي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، ولا يشك في حجيتها إلا جاهل أو منافق، وموقف أمثال هذا الكاتب قد وصفه الرسول صلى الله عليه وسلم في معرض الذم لمن يتكبرون لسنته، وبين فيه أن ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله، فعن المقدم بن معديكرب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " ثم يوشك الرجل متكئاً على أريكته يحدث بحديث من حديثي فيقول بيننا وبينكم كتاب الله عز وجل فما وجدنا فيه من حلال استحلناه وما وجدنا فيه من حرام حرمانه ألا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما حرم الله"^(١).

(١) أخرجه الترمذي ٣٧/٥ وقال حديث حسن صحيح، جامع الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق أحمد شاكر، وأبو داود ٢٠٠/٤. والحاكم في المستدرک، وصححه، ووافقه الذهبي، ١٩١/١-١٩٢، وابن حبان وصححه، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ١٠٧/١.

ولناقشة هذا الكاتب نقول له: مادام أنك لاتزال تعترف بحجية القرآن،
فإليك بعض النصوص القرآنية الواضحة الدالة على وجوب العمل بالسنة،
ونفي الإيمان عمن لا يحتكم إليها، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ
تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] والرد إلى الله هو
الرد إلى القرآن الكريم، والرد إلى الرسول هو الرد إليه في حياته، وإلى
سنته صلى الله عليه وسلم بعد وفاته.

وقال تعالى ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا
فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلَمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

وقال تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ
الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وقال تعالى ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ
يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٥١].

فهذه الآيات الكريمة توجب التحاكم إلى رسول الله صلى الله عليه
وسلم، وتنفي الإيمان عمن لم يحتكم إليه.

وهي تتناول الموضوع الأساس في حياة الأمة المسلمة، إنها تتناول بيان
شرط الإيمان وحده، وتحدد الجهة التي تتلقى منها الأمة المسلمة منهج
حياتها، إن الرسل أرسلت لتطاع - بإذن الله - لا لمجرد الإبلاغ والإقناع ﴿وَمَا
أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤].

وما دمت تعتقد أن القرآن الكريم كلام الله وأن محمدا رسول الله صلى
الله عليه وسلم لزمك أن تعتقد بعدم إمكان الفصل بين كتاب الله ورسنة
رسوله صلى الله عليه وسلم التي هي تفسير وتطبيق عملي للقرآن.

وإن الناس لا يؤمنون إلا إذا تحاكموا إلى كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ﴿فلا وربك لا يؤمنون﴾ ولا يكفي أن يتحاكموا إليه ليكونوا مؤمنين، بل لابد من أن يتلقوا حكمه مسلمين راضين ﴿ويسلموا تسليماً﴾ أي ينقادوا لأمرك في القضاء، وقوله: ﴿تسليماً﴾ مصدر مؤكد، أي وسلموا لحكمك تسليماً لا يدخلون على أنفسهم معه شكاً.

فهذا النص يتحدث عن المنافقين الذين لا ينتفعون بآيات الله المبينات ولا يهتدون، فهؤلاء لا يتأدبون بأدب المؤمنين في طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الرضا بحكمه والطمأنينة إليه، ويوازن بينهم وبين المؤمنين الصادقين في إيمانهم، فأيات الله مبينة كاشفة تجلو نور الله، وتكشف عن ينابيع هداه وتحدد الخير والشر، والطيب والخبيث.

ومع أن في القرآن الكريم، وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ما يكفي ويشفي لرد زعم الكاتب وأمثاله، إلا أنه لا مانع من أن نورد له بعض أقوال المستشرقين المعتدلين، أو ممن اضطروا أن يعترفوا بالحقيقة؛ لا اعتقادنا أن أقوالهم ستجد قبولاً لديه.

يقول المستشرق محمد أسد ليويولد قابس والذي تسمى بـ (محمد) بعد أن هداه الله إلى الإسلام: (إن العمل بسنة رسول الله هو عمل على حفظ كيان الإسلام وعلى تقدمه، وإن ترك السنة هو انحلال الإسلام. لقد كانت السنة الهيكل الحديدي الذي قام عليه صرح الإسلام، وإنك إذا أزلت هيكل بناء ما، أفيد هشك أن يتقوض ذلك البناء كأنه بيت من ورق؟) (١)

(إن حياته - صلى الله عليه وسلم - العجيبة كانت تمثيلاً حياً وتفسيراً لما جاء في القرآن الكريم، ولا يمكننا أن ننصف القرآن الكريم بأكثر من أن نتبع الذي قد بلغ الوحي). (٢)

(١) الإسلام على مفترق الطرق ص ٨٧.

(٢) المصدر السابق ص ٨٨.

وقد سئلت عائشة رضي الله عنها عن خلق رسول الله فقالت : (كان خلقه القرآن).^(١)

وفي الحقيقة يجب علينا أن نعتبر أن السنة هي أهم تفسير لتعاليم القرآن الكريم، والوسيلة الأساسية لاجتناب الخلاف في تأويل تلك التعاليم وتطبيقها، في الحياة العملية.^(٢)

ويقول محمد أسد أيضاً : (إن تفكيرنا يقودنا حتماً إلى أنه ليس ثمة حكم فيما يتعلق بالتأويل العملي لتعاليم القرآن الكريم أفضل من الذي أوحيت إليه هذه التعاليم هدى للعالمين، إن التعبير الذي يتردد على مسامعنا اليوم كثيراً : لنرجع إلى القرآن الكريم، ولكن يجب أن لا نجعل من أنفسنا أتباعاً مستعبدين للسنة يكشف بكل بساطة عن جهل للإسلام، إن الذين يقولون هذا القول يشبهون رجلاً يريد أن يدخل قصراً ولكنه لا يريد أن يستعمل المفتاح الأصلي الذي يستطيع به وحده أن يفتح الباب)^(٣).

وما دما نعتقد أن القرآن الكريم كلام الله تماماً في مبناه ومعناه، فالنتيجة المنطقية لذلك أنه لم يُقصد به قط أن يكون مستقلاً عن هداية الرسول الشخصية على ما هي مبسطة في السنة.

وقد قال المستشرق سنوك هركرونيه : " إنه ليس من السداد في شئ إنكار حديث لا يمكن تبين السبب الذي يقال إنه وضع لأجله ولا توجد علة تاريخية تقتضيه. ^(٤)

(١) مسند الإمام أحمد ٩١/٦.

(٢) الإسلام على مفترق الطرق ص ٩٠.

(٣) المصدر السابق ص ٩١.

(٤) حاضر العلم الإسلامي ٤٥/١ تأليف لو ثروب ستودار الأمريكي، نقله إلى العربية عجاج نويهض، تعليق الأمير شكيب أرسلان.

وقد اعترف المستشرق البروفيسور نيكولون بقول ابن قتيبة : " إنه ليس لأمة سنة مثل سنتنا " (١).

والأستاذ ونسك، أستاذ كرسي اللغة العربية بجامعة لندن، والذي قام بنشر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، نقل له الدكتور علي عبدالقادر بحثاً عن الدور الذي قام به أهل الحديث ذكر فيه جهودهم في دراسة الحديث ونقده، ورد على من زعم من المستشرقين أن الحديث من وضع أهلي القرنين الأول والثاني وأثبت فساد هذا الزعم. (٢)

ولتصوير الحقيقة على الوجه الصحيح لا بد أن نذكر أن من وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم - كما صرح بذلك القرآن - أن يبين للناس ما نزل إليهم من ربهم، قال تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل : ٤٤] ولاشك في كونه قد قام بذلك على الوجه الأكمل، وواجب على المسلم أن يلتزم بما جاء عن رسول الله وإلا فما فائدة أوامره ونواهيه، وبالتالي ما فائدة رسالته.

وفي القرآن أحكام مجملة كثيرة كأحكام الصلاة والزكاة والحج وغير ذلك مما لا نعلم ما ألزمتنا الله تعالى فيه بلفظه، فالصلاة لم يأت في القرآن بيان أنواعها، وأوقاتها، وعدد ركعاتها لكن بينها النبي صلى الله عليه وسلم في السنة، فإذا كان بيانه عليه السلام لذلك المجمل غير محفوظ، ولا مضمون سلامته مما ليس منه، فقد بطل الانتفاع بنص القرآن، فبطلت أكثر الشرائع المفترضة علينا منه، فإذن لم ندر صحيح مراد الله منها.

إن القول بعدم حجية السنة من أخطر القوارع لدك الدين من أساسه، وإلغاء ما بينه وبين غيره من مميزات وفروق، قصد طي آثار الحضارة

(١) تاريخ الحديث باللغة الأوردية ص ٧١، ٧٢ لعبد الصمد صارم الأزهرى.

(٢) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ١٣١، للدكتور علي عبدالقادر ، وأنظر: الإسلام والمستشرقون ص ١٧٥ لنخبة من العلماء.

الإسلامية، وإذابة المجتمع الإسلامي، والقضاء على هويته ومقوماته، وهذا منكر من القول، وكفر وتعطيل لأحكام الله وشريعته. وتصوير الإسلام بما يتفق وأغراضهم، ويخدم ميولهم ومصالحهم، لا بما أراد الله من إرساء قواعد العدل والأمن والسلم والمساواة وبناء الحياة الإنسانية على المنهج الرباني الذي دعت إليه الرسالة^(١)

وقد أجمع الصحابة ومن بعدهم على العمل بالسنة، وكذلك أئمة الدين وعلماء الأمة^(٢)

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " هؤلاء يعتمدون السنة ولا يعتمدون مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء من سنته دقيق ولا جليل، وإنهم متفقون اتفاقاً يقيناً على وجوب اتباعه، وعلى أن كل واحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٣)."

أما إصدار الأحكام بناء على ما يراه العقل البشري فهو مرفوض إلا إذا لم يصادم نصاً من القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة، أو إجماع العلماء، وبشرط أن يكون خاضعاً لقواعد الشريعة، غير متعارض مع مقاصدها.

ومن الثابت أن القوانين التي يضعها البشر لا تخلو من التأثير بالأهواء المضلة عن سبيل الله، المتحيزة إلى جانب دون جانب، أما شرع الله فقد وضعه خالق الناس الذي هو أعلم بحالهم وما يصلحهم، وضعه من لا يتأثر بالأهواء.

(١) السنة في العصر الحديث، بحث للدكتور محمد الحبيب ابن الخوجه، منشور في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد التاسع، ص ٦٦.

(٢) الإحكام ١٢١/٦ لابن حزم.

(٣) رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ص: ٤ وانظر السنة في العصر الحديث ص ٣٧.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

" إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل " (١).

وقال : " إن تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول، وذلك لأن كون الشيء معلوماً بالعقل، أو غير معلوم بالعقل، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر (٢) ولهذا أمر الله سبحانه وتعالى برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة، في قوله تعالى : ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [النساء : ٥٩].

فأمر المؤمنين عند التنازع بالرد إلى الله والرسول، وهذا يوجب تقديم السمع وهذا هو الواجب إذ لو ردوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزداهم هذا الرد إلا اختلافاً واضطراباً، وشكاً وارتياباً (٣)

قال الخطيب البغدادي : " ولعمري إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيراً على خلاف الرأي ومجانبته خلافاً بعيداً، فما يرى المسلمون بدءاً من اتباعها والانقياد لها، ومثل ذلك ورع أهل العلم والدين فكفهم عن الرأي، ودلهم على عوره وغوره، من ذلك رجلان قطعت أذننا أحدهما جميعاً يكون له اثنا عشر ألفاً، وقتل الآخر فذهبت أذناه وعيناه ويدها ورجلاه وذهبت نفسه ليس له إلا

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/١٣٨.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ١/١٤٦، ١٤٧.

الاثنا عشر ألفاً. ٠ فهل وجد المسلمون بدأً من لزوم هذا " (١)

وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه : "لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه" (٢).

" وإذا كان الأمر كذلك فإذا علم الإنسان بالعقل أن هذا رسول الله، وعلم أنه أخبر بشيء، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره، كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه، وأن لا يقدم رأيه على قوله، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه " (٣)

ولكل ما سبق فإنه لا يجوز لعاقل أن يقول إن دلالة هذا الحديث مخالفة للعقل، فهذه الأدلة الواضحة لا تدع مجالاً ينفذ منه المشككون في حجية السنة.

المطلب الثاني : اتهام الفقهاء بنسبة أحاديث إلى الرسول لم يقلها

وأما اتهامه الفقهاء بنسبة أحاديث إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو لم يقلها واستشهاده بـ (اقتلوا كل من غير دينه)

فأقول للكاتب إن قولك هذا لا يخضع لمعايير البحث العلمي السليم، فلو أنك قلت إن هذا الحديث لا يصلح الاحتجاج به، وعللت قولك بتعليل منطقي، لكان من المناسب أن تناقشك فيه، أما وأنت تزعم أن الفقهاء نسبوا الحديث للرسول فهذا الأسلوب وسيلة للطعن في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم كلها، والتشكيك فيها ، وبالتالي عدم الاعتداد بحجيتها.

(١) الفقيه والمتفقه ١/١٥٢.

(٢) أخرجه أبو داود بإسناد حسن، وقال الحافظ في التلخيص : إنه حديث صحيح، ١/١٦٠، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، سنة ١٣٨٤هـ.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ١/١٤١.

ونقول للكاتب -هدانا الله وإياه- : إن الحديث المذكور حديث صحيح، لا يتطرق الشك إليه بأي حال من الأحوال، فقد رواه البخاري في صحيحه، وهو أصح كتاب على وجه الأرض بعد القرآن الكريم، كما روى هذا الحديث أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد في مسنده (١).

أما قول الكاتب : (وأصبح هذا السلاح ضرورياً لكل حاكم ومتمرد وإرهابي، ولم تطعن في صحته أي سلطة دينية رسمية... الخ)
فنجيب عليه بما قاله المستشرق محمد أسد :

(لقد أصبح من قبيل الزي في أيامنا هذه أن ينكر المرء - مبدئياً- صحة الحديث، ثم هو من أجل ذلك ينكر نظام السنة كله.

هل هنالك أساس علمي لهذا الاتجاه ؟ أم هل هنالك مبرر علمي لرفض الحديث على أنه مصدر يستند إليه الشرع الإسلامي ؟.

إننا نظن أن خصوم الرأي الصحيح - مذهب أهل السنة فيما يتعلق بالحديث - لا يمكن أن يأتوا بأدلة مقنعة فعلاً تثبت مرة واحدة عدم الثقة بالأحاديث المنسوبة إلى الرسول، ولكن ليس هذا موضوعنا، إنه على الرغم من جميع الجهود التي بذلت في سبيل تحدي الحديث على أنه نظام ما، فإن أولئك النقاد العصريين من الشرقيين والغربيين لم يستطيعوا أن يدعموا انتقادهم العاطفي الخالص بنتائج من البحث العلمي، وإنه من الصعب أن يفعل أحد ذلك؛ لأن الجامعين لكتب الحديث الأولى، وخصوصاً الإمامين البخاري ومسلماً، قد قاموا بكل ما في طاقة البشر عند عرض صحة كل حديث على قواعد التحديث عرضاً أشد كثيراً من ذلك الذي يلجأ إليه المؤرخون الأوروبيون عادة عند النظر في مصادر التاريخ القديم.

(١) صحيح البخاري بشرحه فتح الباري، ١٢/٢٦٧؛ سنن أبي داود، ٤/٥٢١ تحقيق الدعاس، والسيد؛ سنن الترمذي، ٦/٢٤٢-٢٤٣؛ سنن النسائي، ٧/١٠٩؛ سنن ابن ماجه، ٢/٨٤٨؛ مسند الإمام أحمد، ١٩٠، تحقيق أحمد شاکر.

إننا نتخطى نطاق هذا البحث إذا نحن أسهبنا في الكلام، على وجه التفصيل في الأسلوب الدقيق الذي كان المحدثون - علماء الحديث - الأولون يستعملونه للتثبت من صحة كل حديث، ويكفي - من أجل ما نحن هنا بصدده - أن نقول إنه نشأ من ذلك علم ثابت الأصول تام الفروع، غايته الوحيدة البحث في معاني أحاديث الرسول وشكلها وطريقة روايتها، ولقد استطاع هذا العلم في الناحية التاريخية أن يوجد سلسلة متماسكة لتراجم مفصلة لجميع الأشخاص الذين ذُكروا على أنهم رواة أو محدثون، إن تراجم هؤلاء الرجال والنساء قد خضعت لبحث دقيق من كل ناحية، ولم يُعدّ منهم في الثقات إلا أولئك الذين كانت حياتهم وطريقة روايتهم للحديث تتفق تماماً مع القواعد التي وضعها المحدثون، تلك القواعد التي تعتبر على أشد ما يمكن أن يكون من الدقة؛ فإذا اعترض أحد اليوم من أجل ذلك على صحة حديث بعينه، أو على الحديث جملة فإن عليه هو وحده أن يُثبت ذلك، وليس ثمة من مبرر مطلقاً من الناحية العلمية أن يجرح أحد صحة مصدر تاريخي ما، ما لم يكن باستطاعته أن يبرهن على أن هذا المصدر منقوض، فإذا لم تقم حجة معقولة أي علمية، على الشك في المصدر نفسه أو في أحد رواته المتأخرين، وإذا لم يكن ثمة من الناحية الثانية خبر آخر يناقضه، كان حتماً علينا حينئذ أن نقبل الحديث على أنه صحيح^(١)

ونجيب عليه أيضاً بأن علماء الشريعة الإسلامية لم يخضعوا، ولا يستطيعون أن يخضعوا أحكام الشريعة الإسلامية لأهواء الحكام، ولا أن يؤلفوا أحاديث من عند أنفسهم وينسبوها للرسول صلى الله عليه وسلم، ولا يطعنوا في الأحاديث من تلقاء أنفسهم ولكن عندهم علم مضبوط بموازين دقيقة هو علم الجرح والتعديل، وهو علم اختصت به الأمة الإسلامية، ولا مثيل له في أمة سبقت أو لحقت، يعرف به المختصون درجة الحديث من حيث الصحة والحسن والضعف ونحو ذلك، ويحكمون عليه بناء على هذه

(١) الإسلام على مفترق الطرق ص ٩١ - ٩٢ بتصرف قليل.

القواعد الدقيقة، والتي لا يتصدر للكلام فيها إلا الخاصة من علماء الحديث؛ ونظراً لأن هذا الحديث المستدل به حديث صحيح فإنه لا يمكن لأحد من علماء الشريعة الطعن فيه، فالأحاديث الصحيحة ليست ألعوبة في أيدي أحد من الناس فلا تتحول إلى ضعيفة بعد أن كانت صحيحة.

وأما ما ذكره عن الوهابية.

فإن ما نقله الكاتب من سؤال السائل القائل (فأنا مسلم بالميلاد ولدي معرفة سطحية للإسلام وما تقوله يتناقض تماماً مع الوهابية المنتشرة بسرعة مذهلة في بلدنا عن طريق الطلاب العائدين كل عام بعد إتمام دراستهم في المملكة العربية السعودية)

فقول السائل صحيح فإن ما يقوله الكاتب يتناقض تماماً مع الإسلام، وأما وصف الدعوة الصحيحة بالوهابية فهو خطأ أراد به أعداء هذا الدين تشويه صورة الإسلام وبث الفرقة بين المسلمين، وهو وصف يقصد به التشدد المقوت الذي يخرج عن سماحة الإسلام ويسره؛ لما قر في ذهنه وأذهان من هم على شاكلته بسبب الدعاية المغرضة ضد الدعوة الإصلاحية التي قادها الشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ حيث يصفونها بالتشدد والقسوة، وبيان الخطأ هو أن الدعوة التي قام بها الشيخ محمد، وتسميتها " وهابية " نسبة إليه خطأ لغوي؛ لأن والده لم يقم بها، وإلا لاشترك في هذه النسبة الوالد وأولاده، ومحمد واحد منهم لتصبح نسبة مشتركة. (١)

أما دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب التي ناصرها الإمام محمد بن سعود - رحمهما الله - فهي دعوة سلفية تصحيحية على مذهب أهل السنة والجماعة، قامت على كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبذ ما يخالفهما، فهي لا تطبق إلا أحكام الشرع التي كلها عدل ورحمة.

(١) تصحيح خطأ تاريخي حول الوهابية ص١٦-١٨ للدكتور محمد بن سعد الشويعر، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الثالثة عام ١٤١٩هـ.

صفحة بيضاء

المبحث الثاني قتل المرتد وتجار المخدرات

المرتد: (هو الذي كفر بعد إسلامه؛ نطقاً، أو اعتقاداً، أو شكاً، أو فعلاً)^(١)

وعرفه ابن قدامة فقال: (هو الراجع عن الإسلام إلى الكفر).^(٢)

إن الإسلام إيمان، ونظام. وحيث إن نظامه شامل لسلوك الإنسان من المهد إلى اللحد فإنه لا غنى له من سياج يحميه، ودرع يقيه، فإن أي نظام لا قيام له إلا بالحماية والوقاية والحفاظ عليه من كل ما يهز أركانه، ويزعزع بنيانه، ولا شئ أقوى في حماية النظام ووقايته من منع الخارجين عليه؛ لأن الخروج عليه يهدد كيانه، ويعرضه للسقوط والتداعي.

إن الخروج على الإسلام، والارتداد عنه، إنما هو ثورة عليه، والثورة عليه ليس لها من جزاء، إلا ما قررتة الشريعة الإسلامية في الأحاديث الصحيحة، التي سيأتي بيانها، وهو الجزاء الذي اتفقت عليه القوانين الوضعية فيمن خرج على نظام الدولة، وأوضاعها المقررة؛ فإن أي إنسان سواء كان في الدول الشيوعية، أم الدول الرأسمالية، إذا خرج على نظام الدولة فإنه يوصم بالخيانة العظمى لبلاده، والخيانة العظمى جزاؤها الإعدام.^(٣)

فالإسلام في تقرير عقوبة الإعدام للمرتدين منطقي مع نفسه، ومتلاق مع غيره من النظم، ومن أهم الأحكام التي تترتب على ثبوت الردة ما يأتي :
إذا ثبتت الردة على شخص ترتب عليها أحكام أخروية وأحكام دنيوية، وأهم الأحكام المتعلقة بالآخرة حبوط العمل، والخلود في نار جهنم، قال

(١) كشف القناع ١٦٧/٦.

(٢) المغني ٢٦٤/١٢.

(٣) فقه السنة ٤٥٧/٢، فتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الصادرة في دورتيه الأولى والثانية، فتوى رقم ٤، الردة عن الإسلام، لعبد الله قادري ص ٣٣.

المسؤولية الجنائية ص ١٠٨، لأحمد فتحي بهنسي، حقوق الإنسان ص ٩٩ لمحمد الغزالي.

تعالى: ﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [البقرة: ٢١٧].

وقال تعالى: ﴿ كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ (٨٦) أُولَئِكَ جَزَاءُ هُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿٨٧﴾ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَخَفُونَ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يَنْظُرُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٨٩﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تَقْبَلَ تَوْبَتَهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ ﴿٩٠﴾ [آل عمران: ٨٦ - ٩٠].

أما الأحكام المتعلقة بالدنيا فكثيرة نذكر منها :

قتل المرتد .

اتفق الفقهاء على أنه إذا ارتد الرجل وكان بالغاً عاقلاً غير مكره على الردة فإنه يقتل (١)

وهذا محل إجماع عند المسلمين. قال ابن دقيق العيد : (الردة سبب لإباحة دم المسلم بالإجماع في الرجل) (٢)

وقال ابن قدامة : (وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتدين . روي ذلك عن أبي بكر، وعثمان، وعلي، ومعاذ، وأبي موسى، وابن عباس، وخالد، وغيرهم، ولم ينكر ذلك فكان إجماعاً) (٣).

واستدلوا على ذلك بالحديث الصحيح الذي رواه البخاري وغيره حيث قال صلى الله عليه وسلم (من بدل دينه فاقتلوه) (٤) ويدل على مشروعية قتل

(١) المبسوط ١٠/١٠٦، الشرح الكبير للدردير ٤/٢٧٠، حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير، مواهب الجليل ٦/٢٨١، الأم ٦/١٥٨، نهاية المحتاج ٧/٤١٩، المغني ١٢/٢٦٤، كشاف القناع ٦/١٧٤، الإنصاف ٩/٤٦٢، أحكام الردة والمرتدين ٢٨٦، الردة عن الإسلام ص ١٠٤ لعبدالله قادري.

(٢) فتح الباري ١٢/٢٠٢.

(٣) المغني ١٢/٢٦٤.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ١٢/٢٦٧.

المرتد، ورجم الزاني الثيب حتى الموت قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه " لا يحل دم امرئٍ مسلم إلا بإحدى ثلاث الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة" (١)

ويدل عليه أيضا حديث أبي موسى الأشعري : أن النبي صلى الله عليه وسلم بعثه إلى اليمن ثم أرسل معاذ بن جبل بعد ذلك، فلما قدم قال أيها الناس : إني رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم إليكم، فألقى له أبو موسى وسادة ليجلس عليها، فأتي برجل كان يهودياً فأسلم ثم كفر، فقال معاذ : لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله - ثلاث مرات - فلما قتل قعد (٢) متفق عليه.

وقال مالك والشافعي وأحمد والليث بن سعد وإسحاق بن راهويه والزهري والأوزاعي وإسحاق وابن حزم تقتل المرأة إذا ارتدت كالرجل. (٣)
واستدلوا بالأدلة السابقة :

١ - قوله صلى الله عليه وسلم (من بدل دينه فاقتلوه) فإن (من) عند أهل اللغة والأصول شاملة للذكر والأنثى.

٢ - والأحكام الثلاثة المذكورة في الحديث الثاني يجب أن تكون كلها شاملة للذكر والأنثى، ولا يؤثر على ذلك ورود لفظ(امرئ) بدليل أن الزانية ترحم إذا كانت محصنة مثل الرجل وكذا القاتلة عمداً.

٣ - في حديث معاذ عندما أرسله رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن قال (أيما رجل ارتد فادعه فإن عاد وإلا فاضرب عنقه، وأيما

(١) صحيح البخاري بشرحه فتح الباري ٢٠١/١٢، صحيح مسلم بشرح النووي ٢٤٣/٤، الترمذي ١٩/٤.
(٢) صحيح البخاري بشرحه فتح الباري ٦٠/٨، وأيضاً ٢٦٨/١٢، صحيح مسلم ١٤٥٦/٣ ط فؤاد عبد الباقي، منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ١٩١/٧.
(٣) حاشية الدسوقي ٢٧٠/٤، والشرح الكبير للدردير، مواهب الجليل ١٥٨/٦، نهاية المحتاج ١٤٩/٧، المغني ٢٦٤/١٢ و ٢٦٦، كشف القناع ١٧٤/٦، الإنصاف ٤٦٢/٩ المحلى، أحكام الردة والمرتدين ص ٢٨٦، الردة عن الإسلام ص ١٠٤.

امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فإن عادت وإلا فاضرب عنقها)،^(١)
قال الحافظ ابن حجر : سنده حسن^(٢)

٤ - قتل أبو بكر رضي الله عنه في خلافته امرأة ارتدت، والصحابة متوافرون فلم ينكر ذلك عليه أحد^(٣). قال ابن حجر أخرج الدارقطني أثر أبي بكر من وجه حسن^(٤).

وذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أن المرأة المرتدة لا تقتل، بل تحبس ويضيق عليها حتى تتوب أو تموت، واستدل بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل الكافرة التي لا تقا تل أو تحرض على القتال^(٥).

روى أبو داود بسنده عن رباح بن ربيع قال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة فرأى الناس مجتمعين على شيء فبعث رجلاً فقال : " انظر علام اجتمع هؤلاء " فجاء فقال : على امرأة قتيل. فقال : " ما كانت هذه لتقاتل " قال وعلى المقدمة خالد بن الوليد فبعث رجلاً، فقال : " قل لخالد لا يقتلن امرأة ولا عسيفا " ^(٦)

والراجح عندي رأي الجمهور؛ وهو قتل المرتدة؛ لقوة أدلته، وسلامتها من الإيراد عليها، ولأن كل واحد من أدلة الجمهور صالح للاحتجاج به على قتل المرتدة بانفراده، فكيف بها مجتمعة؟

وأما ما احتج به أبو حنيفة من نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل

(١) فتح الباري ١٢/١٧٢، نيل الأوطار ٧/١٩٣.

(٢) المصدر السابق فتح الباري.

(٣) المصدق السابق.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المبسوط ١٠/١٠٨ و ١٠٩، رد المحتار ٤/٢٤٧.

(٦) سنن أبي داود ٣/١٢، تحقيق الدعاس وعادل السيد، العسيف: الأجير والتابع.

المرأة، فيجاب عليه بأن المراد به المرأة الكافرة الأصلية؛ فإنه قال ذلك حين رأى امرأة مقتولة، وكانت كافرة أصلية، وكذلك نهى الذين بعثهم إلى ابن أبي الحقيق^(١) عن قتل النساء^(٢).

ولم يكن فيهم مرتد، ويخالف الكفر الأصلي الطارئ؛ بدليل أن الرجل يقر عليه، ولا يقتل أهل الصوامع، والشيوخ، والمكافيف، ولا تجبر المرأة على تركه بضرب ولا حبس، والكفر الطارئ بخلافه^(٣).

بل إن الديانات الأخرى تجرم الردة وترتب على المرتد كثيراً من الأحكام، التي يتوافق كثير منها مع الشريعة الإسلامية في مذهب بعض طوائف تلك الديانات، وتقرب من الشريعة الإسلامية في مذهب طوائف أخرى. فقد ساوت الديانة اليهودية في قانون الأحوال الشخصية للإسرائيليين بين زنا المرأة وخروجها من اليهودية، وأنه تقع الفرقة بذلك بين الزوجين، وأن خروج المرأة من دينها مسقط لحقوق الزوجية التي تنبني على الطلاق^(٤).

وطائفة الأنجيليين من النصارى يرون أنه: (إذا اعتنق أحد الزوجين ديانة أخرى جاز للطرف الآخر أن يطلب الطلاق)^(٥)

كما في المادة ٢/١٨ من نظام الأحوال الشخصية.

(١) هو سلام بن أبي الحقيق، أبو رافع اليهودي، وكان فيمن حزب الأحزاب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانت الأوس قبل أحد قتلت كعب بن الأشرف في عداوته لرسول الله صلى الله عليه وسلم وتحريضه عليه، فاستأذنت الخزرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في قتل سلام بن أبي الحقيق، وهو بخيبر، فأذن لهم فقتلوه، سيرة ابن هشام ٢٣٥/٤.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجهاد ٧٧/٩، وأنظر: مصنف عبدالرزاق ٢٠٢/٥.

(٣) المغني ٢٦٦/١٢.

(٤) انظر المواد: ١٧٧ و ١٧٨ و ٣٠٥ من نظام الأحوال الشخصية للإسرائيليين. نقلاً عن أحكام الردة والمرتدين ص ٤٢٨.

(٥) أحكام الردة والمرتدين ص ٤٢٨، للدكتور جبر محمود فضيلات.

وجاء في المادة ١٤ من أنظمة الأرثوذكس (أن لكل من الزوجين أن يطلب الطلاق إذا ارتد الزوج الآخر عن الديانة النصرانية)^(١)

وفي مجموعة (١٠٥٥) قد نصت في المادة (٤٩) منها على أنه يفسخ الزواج إذا خرج أحد الزوجين عن الدين المسيحي)^(٢)

وكذلك فإن الدستور الفرنسي الصادر في إبريل عام ١٩٤٦م قد قيد حرية الرأي المنصوص عليها في المادة ١٤ منه بعدم إساءة استعمال هذا الحق، حتى لا يؤدي ذلك إلى مخالفة المبادئ التي نص عليها إعلان الحقوق الذي تضمنه ذلك الدستور، والمستند إلى المنطق الفردي التقليدي^(٣)

وفي الشريعة الإسلامية اتفق الفقهاء على أنه إذا ارتد أحد الزوجين بطل عقد الزواج؛ سواء كانت الردة من الزوج أو من الزوجة^(٤)

وبناء على أن ما ذهب إليه الكاتب من إنكاره لحجية الأحاديث الشريفة، وإقامة حد الردة وهو قتل المرتد، الذي تطبقه المملكة العربية السعودية، ويطبقه كل من يقيم شرع الله على أرضه مصادم للأدلة الشرعية من القرآن والسنة التي سبق بيانها، وقائله يريد أن يشرع في الدين ما لم يأذن به الله، فقولته هذا مخالف لأحكام الشريعة الإسلامية، وليس من الإسلام في شيء، وهو من اتباع الهوى، وسعي في نقض عرى الإسلام عروة عروة. قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠] وقال تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق. ما أوردته عن اليهودية والمسيحية ليس المقصود منه إجراء مقارنة، وإنما المقصود على أن تجريم المرتد ليس قاصراً على الإسلام ولكنه كذلك في الديانات الأخرى.

(٣) الحريات العامة في الإسلام ص ٢١٥، للدكتور محمد سليم محمد غزوي.

(٤) المبسوط ٤٩/٥، رد المحتار على الدرر المختار ٣/٢٩٢، المدونة المجلد ٤ ص ٣١٥، الأم للإمام الشافعي ٥٧/٥، كشاف القناع ١٢١/٥.

النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴿٢٦﴾ [ص: ٢٦].

ولذا فإن حكم قتل المرتد الذي تطبقه المملكة العربية السعودية وكل من يسير في تطبيق الشريعة الإسلامية هو تطبيق لحكم الله المبلغ من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقول الكاتب: (إنه لمن المخجل أن يدافع عدد من الدول الإسلامية عن عقوبة الإعدام).

فإننا نقول له: إن هذا إرجاف وتهويل لا مبرر له، وإن المخجل حقاً أن من ينسب نفسه للإسلام، ويتكلم باسم الإسلام يتتكر لأحكام الإسلام، ويريد أن ينسخ بهواه ما أثبتته الأدلة الشرعية، وأجمع عليه علماء الملة عبر العصور، ويريد أن يلصق بالإسلام ما ليس منه.

وما ذكره عن منظمة العفو الدولية إن صح ما ذكره عنها فجوابنا عليه: أنه لا صحة مطلقاً لما يقال من الرعب والظلم الجاثم على المملكة العربية السعودية، وإنما فيها العدل والأمن والاطمئنان الذي يشهد به القاصي والداني، والذي هو من آثار تطبيق الشريعة الإسلامية. علماً أنه منذ أكثر من ثلاثين عاماً لم يقتل بسبب الردة في المملكة العربية السعودية سوى حالة واحدة، فأين ما تقوله من تكاثر جرائم الإعدام في المملكة بهذا الخصوص؟

إن تطبيق العقوبات التي شرعها الله في كتابه أو على لسان رسوله إنما هي لغرض التقويم والإصلاح، وإنها زواجر وجوابر؛ بمعنى أنه يثاب عليها المسلم في الآخرة، وتزجره في الدنيا.

وبالنسبة للمرتدين فإن المشكلة لا تنتهي عند هذا الحد، بل تطبيق عليهم أحكام الردة في المعاملات، فلا يرثهم أقاربهم، ولا يرثون من أقاربهم، مما يؤدي إلى هدم وحدة أسرته ومعاملاته، فلا ينحصر أثر الردة في الميدان

الحقوقي المدني بل لا بد أن يمتد أثرها إلى الجانب الجزائي لينال المرتد العقوبة الجنائية التي يستحقها؛ فإذا عرف العقوبة، وأنها ستطبق بحقه، لم يقدم على الاستهتار بدين الحق، ولم يتسبب في تشتيت أسرته.^(١)

ولأن المرتد ترك الحق بعد معرفته، واعتدى على العقيدة التي هي أقوى أسباب الأمن، فالمرتد يقتل لتبديله الدين الحق، وتركه له، ومفارقة جماعة المسلمين، ولما كان عثرة في سبيل انتشار الدين وجبت إماطته كما يماط الأذى عن الطريق، وقتله ليس عقوبة على الكفر في ذاته؛ لأن غير المسلمين من اليهود والنصارى قد كفل لهم الإسلام حرية العقيدة، وحمايتها من غير إكراه ولا تضيق، فلا بد أن يكون هذا القتل عقوبة على الخيانة الكبرى، والمكيدة الدينية التي ادعى معها المرتد اعتناق الإسلام، ثم أعلن الخروج منه للطعن فيه والإساءة إليه^(٢)، وحتى لا يكون الدين ألعوبة للملاحدة والزنادقة فيغتر بهم غيرهم من ضعاف الإيمان، ولسد الطريق على العابث الذي يدخل في الدين خداعاً ثم يخرج منه للتفكير منه، كما حاول بعض اليهود هذه الخدعة زمن النبي صلى الله عليه وسلم فأنزل الله فيهم قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [آل عمران: ٧٢] أي لعل المسلمين إذا رأوا ذلك يرجعون عن دينهم.

لأن حفظ الدين هو حفظ المجتمع بكامله؛ إذ إن الشريعة بكل ما اشتملت عليه من الأحكام التكليفية إنما هي أثر من آثار العقيدة، فكلما قويت العقيدة تأكد هذا الجانب التشريعي، ورسخت جذوره عن طريق

(١) أحكام الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية ٣٩٩-٤٠٣ بتصرف قليل، الحرية في الإسلام ص ٥٤، ٥٥ للسيد محمد الخضر بن الحسين.

(٢) معالم الشريعة الإسلامية ص ١٩٩، للدكتور صبحي الصالح، الحريات العامة في الإسلام ص ٦٨، ٦٩، للدكتور محمد سليم غزوي.

التطبيق العملي ولهذا فإن حفظ الدين أول الضرورات في المقاصد واجبة الحماية.
ولا مانع من أن يكون حكم قتل المرتد في الإسلام متفقاً مع ما جاء في
شريعة عيسى عليه السلام، كما استشهد له الكاتب بما جاء في الإنجيل وهو
(فالذي يكفر باسم ربك يقتل، ويرجمه جميع أفراد الجالية) (الكتاب ١٦/٢٤)
وكذلك ما جاء فيه (فلنعبد آلهة آخرين. ٠٠ نرجمه ويموت) (١٣: ٢١٩).

ولكن حكم قتل المرتد لم يلجأ إليه الفقهاء لا في القرون الوسطى، ولا
في غيرها، تحت تأثير الإنجيل كما زعم الكاتب، ولكن هذا حكم الله بلغه
رسوله صلى الله عليه وسلم، وطبقه الصحابة رضوان الله عليهم، والمسلمون
في جميع العصور، تنفيذاً لأمر الله، وأمر رسوله، كما طبقوا جميع الأحكام
الشرعية الأخرى.

ومن الغريب أن يكون تطابق شهادتين موجبا لتساقطهما - في نظر
الكاتب - بدلاً من أن يكون موجباً لزيادة الثقة فيهما.

إن قسوة عقوبة الردة تضيي الحماية على التدين الحقيقي فتحول دون
عبث العابثين بالأديان عامة؛ لأن ظاهرة الاستهتار التي برزت في ظل
الحضارة الصناعية المعاصرة أصبحت تشكل خطراً على جميع الأديان لا
على دين واحد.

فأصبحنا نرى من يتظاهر بالخروج من دينه لطلاق امرأة وزواج أخرى،
أو لمصلحة معينة فيسجل دخوله في الإسلام وذلك تهرباً من الالتزامات التي
يفرضها عليه ذلك الدين الذي خرج منه، وبعد أن يحقق مصالحه الشخصية
يعود إلى دينه الأصلي مستهتراً بجميع الأديان، متحايلاً للتخلص من
الالتزامات بهذه الأساليب؛ فليست الحرية الدينية هي هذا العبث؛ إنما
الحرية الدينية أن يدخل الدين مختاراً صادقاً مؤمناً به.

ويعتبر المرتد مهدر الدم من وجهين : أولهما : أنه كان معصوماً بالإسلام، فلما ارتد زالت عصمته فأصبح مهدرًا؛ وأساس العصمة بالإسلام قوله صلى الله عليه وسلم " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وإني رسول الله فإن قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله "(١)

ثانيهما : أن عقوبة المرتد في الإسلام القتل حدًا، وفي القول الآخر أنه يقتل كفرًا، وعلى القولين لا يجوز العفو عنها ولا تأخيرها(٢) إلا فترة استتابته .

(١) صحيح البخاري بشرحه فتح الباري ٧٥/١، صحيح مسلم بشرح النووي ١٧٧/١ .
(٢) التشريع الإسلامي الجنائي ١٨/١، لعبد القادر عوده، الحدود في الفقه الإسلامي ص ١١٦، للدكتور عبد الحكيم علي المغربي، الموسوعة الفقهية ١٢١/١٧ .

المبحث الثالث

حرية الفكر في الشريعة الإسلامية

تعريف الحرية :

تنبئ هذه الكلمة بسائر تصاريفها في اللسان العربي عن معانٍ فاضلة ترجع إلى معنى الخلو، يقال حريح كظل يظل حرارا بالفتح بمعنى عتق. والاسم : الحرية، والحر : خلاف العبد، والخيار من كل شيء، والحر من الطين والرمل : الطيب، والحررة : ضد الأمة، وتطلق على الكريمة من النساء (١)

ووردت صفة للنفس في كثير من أشعار العرب مثل قول الشاعر :

إن كنت عبداً فنفسى حرة كرماً أو أسود اللون إني أبيض الخلق

وجاء لمعنى استقلال الإرادة، وعدم الخضوع لسلطان الهوى :

وترانا يوم الكريهة أحراً راءً وفي السلم للغواني عبداً (٢)

ويمكننا تعريف الحرية بأنها: حق أصلي منحه الله للإنسان يصدر

بموجبه جميع تصرفاته تبعاً لإرادته وفق الضوابط الشرعية.

وموضوع الحرية والحقوق مرتبط كل منهما بالآخر أشد الارتباط؛ لأن

الحرية بالأفراد هي حق من حقوق الأفراد، ولأن كل حق لبعض الأفراد هو

تحديد لمفهوم الحرية في مقابل حقوق المجموع (٣)

وتشمل الحرية مجالات متعددة من ممارسات الإنسان ومعتقداته في

الحياة؛ مثل حرية التملك، وحرية العمل، وحرية المسكن، وحرية الفكر.

وسأقتصر في هذا البحث على حدود حرية الفكر في الإسلام.

(١) لسان العرب، المصباح المنير، تاج العروس، مادة: حرر. وأنظر: الحرية في الإسلام ص ١٠ للخضر بن الحسين.

(٢) الحرية في الإسلام.

(٣) معالم الشريعة الإسلامية ص ١٨٦، للدكتور صبحي الصالح.

حرية الفكر :

إن النظرة الأولى في القرآن الكريم تعطي يقيناً جازماً بأن الإسلام يبني الاعتقاد الصحيح على النظر في الكون، والتفكر والتأمل في أسرارهِ؛ ليصل الإنسان بهذا التفكير إلى الإيمان بالله سبحانه وتعالى، وإثبات النبوة، بل والإفادة من كنوز الأرض^(١) قال تعالى : ﴿ قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [يونس : ١٠١] وقال تعالى تعالى ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الأنعام : ٥٠] وقال تعالى ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الجمانية : ١٣] وتختتم آيات كثيرة بعد بيان الأحكام الإسلامية من عقيدة وغيرها بأنها لقوم يعقلون، يتفكرون، يتدبرون، لأولي الألباب ونحوها .

والإسلام لا يجعل التفكير من المباحات التي يباشرها من شاء ويتركها من شاء، بل يجعله واجباً على الإنسان؛ ولذا ندد الله سبحانه وتعالى بالتقليد في أصول العقائد والشرائع؛ لتكون العقيدة عن وعي وإدراك وإذعان^(٢) فقال سبحانه : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [البقرة : ١٧٠] .

وأما موضوع الحرية وحقوق الإنسان التي ينادي بها الكاتب وما ذكره من (أن كل ما في القرآن يدعو إلى حرية الفكر. ٠٠ الخ) .

فنقول له إن الحرية الدينية التي كفلها الإسلام لأهل الأرض لم يعرف لها نظير في جميع القارات، ولم يحدث أن انفرد دين بالسلطة، ومنح مخالفه في الاعتقاد كل أسباب البقاء والازدهار مثل ما صنع الإسلام .

(١) حقوق الإنسان ٧٩ وما بعدها، للشيخ محمد الغزالي، الفقه الإسلامي وأدلته ٧٢١، للدكتور وهبه الزحيلي.

(٢) حقوق الإنسان ص ٧٩، الفقه الإسلامي وأدلته ص ٧٢١.

وإذا كان الإسلام حيث يسود يمنح الآخرين حرية العقل والضمير، فإن الآخرين إذا سادوا سلبوا أتباع الإسلام حقوقهم، وأذاقوهم عذاب الهون.

وهذا القدر من الحرية والعدل الذي قرره الإسلام وأكد عليه في القرآن الكريم منذ أكثر من أربعة عشر قرناً لم تصل إليه - بعد - أي أمة من أمم الأرض التي تدعي أنها رائدة في المحافظة على حقوق الإنسان وحرية، وهو أيضاً ما لم ينتبه إليه واضعو ميثاق حقوق الإنسان، استمع إلى قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨] وفي آية أخرى يقول ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢] ويؤخذ من هذه النصوص الصريحة حرمة التمييز أيضاً في هذه الحقوق وحرمة العدوان عليها بسبب الحقد أو العدا.

ويتضح من جميع هذه النصوص التشريعية في الإسلام وما تضمنته من ضوابط مقدار حرص الإسلام على حقوق الإنسان الأساسية، فكرية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية، ولم يتخذ الإسلام من هذه النصوص مواعظ أخلاقية وحسب، بل أوامر تشريعية، وأقام إلى جانبها جميع النصوص التشريعية اللازمة لضمان تنفيذها، وأن الإسلام منذ أكثر من أربعة عشر قرناً قد سبق المنظمات الدولية والدول الحديثة في إعلان هذه الحقوق، بل قد أقام دعوته عليها من أجل خير الإنسان، وأمر القرآن الكريم بذلك فقال: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وإنما فعل ذلك من أجل حماية مصالح الإنسان وحقوقه الأساسية وعقائده الدينية.

وإن الأمر الذي لا يوافق عليه الكاتب جعله هذه الحرية بدون قيود ولا

ضوابط، ولا غاية تنتهي إليها، وهذا لا يكون في أي نظام، أو شرع يحكم به المجتمع الإنساني؛ لا في الشرائع السماوية، ولا في القوانين الوضعية، وما وضعت الشرائع إلا لحد الحدود، وبيان مبتدأ ومنتهى الحقوق والواجبات؛ ولذا فإننا نوضح للكاتب محمد طالبي ومن قد يرى رأيه في إنكاره لإقامة حكم القتل على المرتد أنه ليس في إقامة عقوبة المرتد مصادرة للحرية؛ فإن حرية الفرد في الإسلام مقيدة بأن لا تمس نظام المجتمع، وأسس العقائدية والاجتماعية، وحرية الفرد في المجاهرة برده تصطدم بحرية المؤمنين في الحفاظ على إيمانهم وهم جمهور المجتمع فكانت رعاية حريتهم أولى.

ونقول له : إن الحرية التي لا تكون مضبوطة بضوابط الشريعة الإسلامية والتي لا تكون محصورة في المساحة التي تكون فيها نافعة وصالحة، ينجم عنها أسوأ العواقب حيث يستغلها دعاة الحرية الفوضوية فتقلب إلى فساد وتدمير، وتحطيم للفضائل والأخلاق والقيم الدينية والنظم الاجتماعية ومبادئ الحق والعدل حيث يستغل شعار الحرية لتبرير كل فساد.

ومع أن الإسلام منح الإنسان الحرية إلا أنه محكوم بالنظام الذي شرعه خالق هذا الوجود فهي الحرية الوسط، فالفرد حر الحرية التي لا تنفي حرية المجموع ولا تنتقص منها، والجماعة حرة حرية لا تنفي حرية الفرد التي لا تتعارض مع حرية الجماعة، وليس لفرد ولا جماعة أن تهدر - بدعوى الحرية - ما تعارفت عليه الأمة من ثوابت القيم والأعراف، ولا ما آمنت به من أصول الشرائع والمعتقدات وثوابتها.^(١)

إن الحرية المقبولة المعقولة في واقع الناس ذات مجال محدود، وهذا

(١) معالم المنهج الإسلامي ص ٨٩ وما بعدها، لمحمد عماره، نشر الأزهر الشريف والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

المجال المحدود لا يجوز تجاوزه ولا تعديده، لا في منطق العقل، ولا في منطق مصلحة الإنسان في ذاته، ولا في منطق مصلحة المجتمع البشري.

فإذا تجاوزت الحرية حدودها كانت نذير شؤم وخراب، وفوضى واضطراب، وصراعات بشرية تدمر الحضارات، وتمهد لأن تحل بهم سنة الله في الذين خلوا من قبلهم، إهلاك عام، وعذاب أليم.

أما حرية الاعتقاد، فالإنسان المسؤول المكلف حر في هذه الحياة الدنيا، في أن يؤمن قلبه بما يشاء، من حق أو باطل، لكنه ملاحق بالمسؤولية عند الله عز وجل عن اختياره الذي كان حراً فيه، وكانت حرিতে هي مناط ابتلائه وامتحانه في الحياة الدنيا.

وهي هنا حرية الممتحن المسؤول، وليست حرية مطلقة خالية من المسؤولية والجزاء.

قال تعالى: ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾ [الكهف: ٢٩].

وقال تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

إن الإسلام لم يسلب حق الإنسان في الحرية في دخول الدين ابتداءً وهو ما يفيد قوله تعالى: " لا إكراه في الدين "، وأما خروجه منه بعد دخوله فيه بقناعته فإنه يصادم حق الجماعة في استقرار الدين والعقيدة.

إن سلطان الحقوق الإنسانية في الإسلام سلطان اعتقادي، يلتزم به المسلم وإن لم يستشعر مراقبة السلطة، بخلاف القوانين الوضعية، أما المصالح التي يعبر عنها بالمقاصد الضرورية وهي: مصلحة الدين، الحياة،

العقل، النسل، المال، فهي ترعى تلك الحقوق وتحفظها من آفات التناقض والتصادم.

إن رعاية الحقوق الإنسانية على النهج الذي يضمن لها التناسق ويحميها من آفات التناقض والتصادم، لا يمكن أن تتم إلا بعد الرجوع إلى رعاية ميزان هذه المصالح، طبق ما هو مراعى من سلم الأولويات في ترتيبها، وطبق ما هو مقرر من درجات الحاجة إلى كل منها، من حيث الضرورة القصوى، أو الحاجة الأساسية، أو الأفضلية التحسينية.

فحق الحياة - مثلاً - يجب إلغاؤه عندما يتعارض مع الضروري الذي لا بد منه لحفظ مصلحة الدين؛ ولذا شرع الله الجهاد مع أن فيه تضحية بالحياة في سبيل درء الأخطار المحدقة بضروريات الدين^(١)، وكذلك أهدرت مصلحة الحياة بالنسبة للمرتد؛ فحكمت الشريعة بقتله للمحافظة على مصلحة أولى منها في الترتيب، وهي حفظ الدين العائد إلى مجموع الأمة.

وحق الحرية من تحسينات حق الحياة فإذا تعارض مع ضروري من ضروريات هذا الحق ذاته، أو تعارض مع ضروري من ضروريات مصلحة العقل أو المال مثلاً وجب حجز حق الحرية عندئذ؛ حماية للحق الأهم والأكثر ضرورة.

إن الحرية التي تتربص بحياة البرآء وتهدها، أو التي تعود ممارستها بالضرر على عقول الناس، أو تبديد ممتلكاتهم، أو تتناقض مع مصلحة الدين وحمايته، لا تعتبر - والحالة هذه - حقاً ممتلكاً أو مشروعاً لصاحبه، ومن ثم يجب حجز هذا الحق عنه، حماية لهذا الحق ذاته في مستواه الأكثر أهمية،

(١) الحقوق والحرريات المدنية والسياسية في الإسلام ص ١٥٢، ١٥٣ للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ضمن حقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعالمية. ضوابط المصلحة للبوطي ص ٢٤٨ وما بعدها.

أو حماية لمصلحة إنسانية تعود إلى حماية حق آخر أسبق منه في سلم الأولويات (١).

ولذا يجب على من يدخل في الإسلام أن يعتقد اعتقاداً جازماً، وفي ذلك منتهى الاحترام للعقيدة التي لا يسمح الإسلام بأن تكون عقيدة سطحية وعرضة لتضليل المضللين.

وحرية اختيار ما يريد الإنسان ويشتهي ويهوى، مما أباح الله في شريعته لعباده من عمل ظاهر أو باطن، غير ملاحقة بالمسؤولية والحساب والجزاء، ما لم ينجم عنها لدى استعمالها ترك واجب أو فعل محرم أو عدوان على حق الغير فرداً كان أو جماعة، أو ضرراً أو إضرار.

وإنما كانت الحرية في هذا المجال غير ملاحقة بالمسؤولية والحساب والجزاء؛ لأن الله سبحانه وتعالى الذي له الخلق والأمر، قد منحها ذلك، فأباح لها أن تختار ما تشتهي من أصناف أو أفراد داخلية في دائرة المباحات التي أباحها لعباده، وأنزل فيها إذناً شرعياً ضمن دائرة ما أباح لهم أن يفعلوه أو يتركوه.

وما أباح الله عز وجل للإنسان من سلوك شخصي لا علاقة للمجتمع به، أو لا يمس إنساناً بضرر فلا حق لأحدٍ -أيا كان- أن يجرمه منه، أو يمنعه عنه (٢).

وقوله : (ولم تطعن في صحته أي سلطة دينية رسمية في أي بلد مسلم، وذلك خوفاً من التعرض لنفس مصير سلمان رشدي)

فيظهر من كلام الكاتب أن ما قاله ونشره سلمان رشدي يدخل في

(١) الحقوق والحريات المدنية والسياسية ص ٢٥٣

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته ٦/٧٢٠ للدكتور وهبة الزحيلي، كواشف زيوت في المذاهب الفكرية المعاصرة ص ٣١

حرية الفكر التي ينادي بها الكاتب، والرواية التي نشرها سلمان رشدي تضمنت أبشع وأقذر صورة للافتراءات والأوصاف التي يصف فيها كتابه نبي الإسلام سيدنا محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم، وزوجاته أمهات المؤمنين، وغير ذلك من المستكرات، حتى أنه يتهجم على خليل الله سيدنا إبراهيم بكلمات لا تليق بحرمة الأنبياء، ويصف أمهات المؤمنين زوجات رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلمات من سافل الكلام، الذي يخرج عن نطاق التعدي على المقدسات الاعتقادية الإسلامية، بصورة تجرمها وتعاقب عليها قوانين جميع البلاد المتقدمة، التي حكمها نظام ودستور وقوانين تحفظ الحقوق والكرامات؛ لأن ما جاء في تلك الرواية يتجاوز نطاق حرية الآراء، ويدخل في نطاق العدوان والإيذاء، بالكلام السافل الذي يمس الكرامات المحترمة المصونة.^(١)

فهل هذا يدخل في حرية الفكر في الإسلام؟ بل في أي دين من الأديان؟_ إننا نعجب أشد العجب، من استشهاد الكاتب، واستنكاره على صدور حكم الردة على سلمان رشدي، وملاحقته بدعوى قضائية جزائية تقام عليه وعلى دار النشر التي نشرت له هذه الرواية، كما صدر بذلك قرار المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة.

فحرية تعبير الإنسان عن أفكاره وآرائه حق له، ما لم يكن مضللاً بباطل واضح البطلان، أو داعياً لضرر أو شر أو أذى، أو مشجعاً على إدحاض الحق ونصرة الباطل، ونشر الظلم والعدوان والفساد والإفساد في الأرض^(٢)، كما فعل سلمان رشدي.

(١) القرار الثاني للمجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، من الدورة الحادية عشرة.

(٢) أجوبة الأسئلة التشكيكية ص ٣١ وما بعدها، وأنظر: كواشف زيوف ص ٢٢٦ وما بعدها، للميداني

الإسلام جاء إلى الناس عامة والرسول صلى الله عليه وسلم بعث إلى البشر كافة، فهذه الدعوة عالمية لإنقاذ الإنسان، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] ، ولكن الذين لا يستجيبون لهذه الدعوة لا يكرهون عليها؛ لأن طريق الخير وطريق الغي سبيلان ممهدان قد وضحا أمام الإنسان، وأساس العبادة ما هو إلا الاختيار طوعاً لا كرهاً، ولو شاء الله لجمع الناس جميعاً على الهدى، قال تعالى: ﴿ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين﴾، ومن حيث الطواعية والاختيار ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾.

وقوله: (كل الشريعة التي هي من عمل الإنسان تركز على استخدام العنف)

يجاب عليه بأن الشريعة في الإسلام ليست من عمل الإنسان؛ وإنما هي منزلة من الخالق جل وعلا في كتابه، أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، الذي بين الحق تبارك وتعالى أن ما يصدر عنه صلى الله عليه وسلم هو وحي من الله، مع تزكيته عن الهوى، وذلك في قوله تعالى ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم].

وأما إذا كان يقصد بالشريعة الأحكام التي اجتهد علماء الشريعة الإسلامية في استنباطها، فيجاب عليه بأن الشريعة الإسلامية لم تترك باب الاجتهاد مفتوحاً لمن شاء، وإنما جعلت له شروطاً يجب توفرها فيمن يتصدى للاجتهاد، فإذا توفرت هذه الشروط واتبع المجتهد قواعد الاجتهاد فحينئذ يجب قبول الأحكام الشرعية التي صدرت منه؛ لأنها بتوفر الشروط المشار إليها تصبح من شرع الله؛ لأن هذا الاجتهاد مرده: إما إلى النصوص من جهة تفسيرها، وبيان المراد منها، أو من جهة ثبوتها بالسند، ويدخل فيها الإجماع؛ لأنه في الغالب كاشف عن نص أثبتته، وكان مستنداً له، ويبحث فيه عن أنواعه، وحجية كل نوع، وعن طريق روايته.

وإما اجتهاد من طريق الرأي، يبحث فيه عن مقصد النصوص لاستنباط أحكام للوقائع التي لم ينص على أحكامها؛ إما من طريق القياس، وإما بإثبات الحكم بعقل دلت عليها النصوص؛ كوجوب إزالة الضرر عند وجوده، ووجوب العمل بالمتيقن به عند الشك، وهو الاستنباط بالمصلحة المرسلة^(١)

وأما إذا كان يقصد بالشريعة القوانين الوضعية، التي يضعها البشر فهذه إن وافقت شريعة الله فهي من حكم الله الذي يجب العمل به، وإن خالفت شرع الله فلا اعتداد بها في الإسلام سواء أدت إلى عنف، أو أدت إلى السفور والإباحة لما حرم الله.

وما استنكره الكاتب على المملكة العربية السعودية لعدم توقيعها على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، واعتبره قييداً على الحرية فنقول له إن من أسباب عدم توقيع المملكة على الإعلان المذكور أن المادة الثامنة عشرة منه، ونصها :

(لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر، ومراعاتها، سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة)،
قد فتحت للإنسان المسلم باباً خطيراً، ومنكراً عظيماً؛ لأنها تتيح له التأثير البالغ على أقدس وأسمى شيء في ذاته، ووجوده، ومصيره، وهو دينه. وهل بعد التأثير على الدين والعقيدة تأثير ؟ إن تغيير المسلم دينه يعد في الشريعة الإسلامية ردة لا شبهة فيها.

(١) محاضرات في أصول الفقه ص ٢٣٨ للدكتور أحمد فهمي أبو سنة.

ولأن مفهوم الدين في الإسلام يختلف عن مفهوم الدين في النظام العلماني الغربي الذي يحصر نطاقه في العبادات والأمور الشخصية، ولا يجعل له أية سلطة في حكم المجتمع وتسيير نظامه، أما الإسلام فهو عقيدة وشريعة ونظام حياة؛ ومن ثم وجب على الحاكم المسلم أن يصدر في الموافقة أو الرفض بالتوقيع على أي نظام عن مدى ملائمته أو منافرته ومضاداته للشريعة الإسلامية، وبناء على أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان متعارض مع الشريعة الإسلامية فقد رفضت حكومة المملكة العربية السعودية التوقيع على الإعلان المذكور .

وإن عدم توقيع المملكة على الإعلان المذكور هو وسام شرف وفخر لها ولولاة الأمر فيها . وهذا واجب على كل مسلم .

والقول بعالمية حقوق الإنسان يمكن أن يناقش بما يأتي :

أولاً : هل هذه الحقوق المعلنة إنسانية لأن الإعلان قال إنها كذلك، أم أن الإعلان قال إنها حقوق لأنها كانت حقوقاً قبل الإعلان ؟ وبعبارات أخرى : هل الإعلان هو الذي جعل منها حقوقاً أم أنه كان مقراً لكونها حقوقاً ؟ هل كان الإعلان منشئاً ومانحاً لها أم كان معبراً عنها ؟ لا بد أن يكون الأخير هو الصواب .

ثانياً: هل هذه الحقوق جامعة مانعة بحيث لا يمكن أن يزداد عليها ولا ينقص منها أم إن ذلك ممكن ؟ لا بد أن يكون ممكناً، فلا أحد يقول عن اجتهاد بشري إنه قد كتب له الكمال، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن يكون للداعي إلى إضافة أو حذف شيء منها حجة يعتمد عليها، فماذا يمكن أن يقول إذا لم يكن لهذه الحقوق المعلنة مستند غير كونها مما أعلنته هيئة الأمم المتحدة ؟

ثالثاً : القول بعالميتها إما بناء على إرسائها على قاعدة فلسفية مشتركة بين جميع الأمم، وهذا غير ممكن، وإما بناء على إرسائها على فلسفة غربية، وحينئذ تفقد صفة العالمية، بل واتهم القائلون به بأنهم عملاء للاستعمار الثقافي.

إن الأسس التي يقوم عليها التزام الناس بما يلتزمون به مما جاء في الإعلان هي :

أ - إن بعضهم - ككثير من الغربيين وكالمسلمين - يجد لكثير منها أسساً في ثقافته الخاصة.

ب- إن بعضهم يلتزم بها تقليداً للغرب؛ لأنه يرى أن الحضارة الغربية هي حضارة العصر، فكما أنهم يحاولون أن يهجموا نهج الغربيين في عاداتهم وتقاليدهم وأفكارهم، فكذلك يحاولون تقليدهم في التزامهم بهذه الحقوق.^(١)

وإذا اعتقد الإنسان أن في القرآن، أو في السنة ما يتناقض مع مسائل عصرية يراها مهمة وضرورية لتحقيق مصالح الناس؛ فإنه بهذا يبطل إيمانه بأن القرآن كلام الله، وأن محمداً رسول الله؛ لأنه لا يمكن أن يعتقد الإنسان بإخلاص أن القرآن كلام الله وأن محمداً رسول الله ثم يعتقد مع ذلك أن فيهما ما هو باطل أو مضر.

إن كثيراً من الغربيين يفترضون أن تصوراتهم ينبغي أن تكون هي التصورات العالمية التي تتجاوز الثقافات، وهذا الافتراض لا يلزم الآخرين بأن يعتقدوا أن التصورات الغربية هي التصورات العالمية أو المطلقة.

والحرية الدينية الواردة في المادة المذكورة هي أيضاً مما يختلف فيه

(١) الإسلام وحقوق الإنسان مناقشة لأفكار غربية ص ٦٥ و٦٦ بتصرف قليل، للدكتور جعفر شيخ إدريس.

التصور الإسلامي عن التصور الغربي؛ إن التصور الغربي يفسر الدين تفسيراً يجعله محصوراً في إطار النظام العلماني، وبما أن الدولة الإسلامية دولة تقوم على الدين، لا على العلمانية، فمن حقها أيضاً أن تجعل حرية الدين وحرية الاعتقاد وحرية الممارسة في نطاق نظامها الديني، لكن شيوع النظام العلماني جعل الناس ينسون هذه الحقيقة، ويفترضون أن النظام العلماني هو النظام الوحيد المناسب للبشرية، فما يبيحه هو المباح، وما يحرمه هو المحرم، وهذا أمر ينكره المسلم الملتزم بدينه.^(١)

إن حقوق الإنسان في الإسلام من الثوابت التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي، فهي ليست حقوقاً دستورية فحسب، وهي ليست نتاجاً فكرياً يمثل مرحلة من تطور العقل الإنساني، وليست حقوقاً طبيعية كما يعبر عنها في القانون الوضعي، ولكنها في التعاليم الإسلامية واجبات دينية محمية بالضمانات التشريعية والتنفيذية، وليست وصايا تدعى الدول لاحترامها والاعتراف بها من غير ضامن لها، بل هي مرتبطة بالإيمان بالله، وتقواه، يكلف بها الفرد والمجتمع كل في نطاقه وفي حدود المسؤولية التي ينهض بها، وبذلك فإن الفرد في المجتمع الإسلامي يتشرب هذه الحقوق ويتكيف معها بحيث تصبح جزءاً من مكوناته النفسية والعقلية والوجدانية، ويحافظ عليها؛ لأن في المحافظة عليها أداء لواجب شرعي، ولا يجوز له أن يفرط فيها؛ لأن التفريط فيها تقصير في أداء هذا الواجب.^(٢)

بل إن الارتباط بين هذه الحقوق وبين الإيمان بالله وتقواه هو مصدر قوة هذه الحقوق في الإسلام.

وإنه من الخطر الكبير في مفهومنا الإسلامي إضعاف هذا الارتباط،

(١) حقوق الإنسان والقضايا الكبرى ص ٤، ٥، للأستاذ كامل الشريف.

(٢) حقوق الإنسان في التعاليم الإسلامية ص ٨، ٩، للدكتور عبدالعزيز التويجري.

وذلك لأن مفعول " العقيدة الإلهية " في ذلك أقوى من مفعول " القانون المادي "، خاصة ونحن نرى أن معظم الاضطراب والشذوذ في حياة الناس في العالم المتقدم مادياً، إنما سببه فقدان العقيدة الإلهية، والانصراف إلى حياة مادية بحتة تزايدت معها الجرائم وحياة الشذوذ في تلك المجتمعات.

وفي الإسلام كل حق إنما هو واجب على آخر، فحق الوالدين في البر هو واجب على الأبناء، وحق الأولاد في الرعاية هو واجب على الآباء، وحق الزوجة في الرعاية والنفقة واجب على زوجها، وحق الرعية في العدل واجب على الحكام، وحق الفقراء في الكفاية من العيش واجب على الأغنياء. وهكذا نجد الحقوق في الإسلام إنما هي واجبات وفروض، فإذا روعيت هذه الواجبات وأديت هذه الفروض لأهلها استقر الأمر، واستقام المجتمع.

والمسلمون وحدهم هم الذين يفهمون الإنسان بمعناه الصحيح؛ لأنهم أتباع محمد صلى الله عليه وسلم، ومحمد وحده هو الذي أعلن حقوق الإنسان بهذا المعنى؛ لأنه رسول الله، والله وحده هو الذي ألهم رسوله وأوحى إليه هذه الحقوق؛ لأنه أرسله رحمة للعالمين كافة.

أرسله رحمة للذين استضعفوا في الأرض لقلّة المال كالمساكين، أو لفقد العشير كالموالي، أو لضعف النصير كالأرقاء، أو لطبيعة الخلقة كالنساء، فكفل الرزق للفقير بالزكاة، وضمن العز للذليل بالعدل، ويسر الحرية للرقيق بالعتق، وأعطى الحق للمرأة بالمساواة.

والمستضعفون الذين رحمهم الله برسالة محمد لم يكونوا من جنس مبين، ولا من وطن معين؛ إنما كانوا أمة من أشتات الخلق وأنحاء الأرض، اجتمع فيها العربي والفارسي والرومي والتركي والهندي والصيني والبربري والحبشي على شرع واحد هو الإسلام، والإسلام الذي يقول شارعه العظيم " ولقد كرّمنا بني آدم " لم يخص بالتكريم لوناً دون لون، ولا طبقة دون طبقة،

إنما رباً بني آدم جميعاً أن يسجدوا لحجر أو شجر أو حيوان، وأن يخضعوا
مكرهين لجبروت كاهن أو سلطان^(١).

إن الأصل الثابت الذي تقوم عليه التعاليم الإسلامية هو الاحترام
الكامل والوافر للكرامة الإنسانية، التي يتسم المفهوم الإسلامي لها بخاصتي
الشمول والعموم، فيكتسب هذا المفهوم عمقاً ورحابة وامتداداً في الزمان
والمكان، وكما هو مقرر شرعاً، فإن المفهوم الإسلامي للكرامة الإنسانية
يرتقي إلى قمة عالية من العدل المطلق، ومن المساواة الكاملة، ومن الحق
والإنصاف اللذين لا تشوبهما شائبة، يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ
وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾
[الإسراء: ٧٠]، ويدل سياق الآية أن التكريم هو التفضيل للترابط والتكامل
بين بدء الآية وختامها ﴿لقد كرّمنا بني آدم﴾ و﴿فضلناهم على كثير ممن
خلقنا تفضيلاً﴾ وبهذا التكريم والتفضيل تأصلت الكرامة في الأصل
الإنساني تأصيلاً، فتكريم الله لعباده هو تشریف لهم ما بعده تشریف^(٢).

لقد وضع الإسلام القواعد الثابتة والمبادئ الراسخة لكرامة الإنسان،
ولمبدأ المساواة وعدم التمييز، وللدعوة إلى التعاون بين الشعوب، ولحرية
الإنسان في العبادة، ولحق الحياة، ولحق الحرية، ولحرمة العدوان على مال
الإنسان، وحصانة بيته، ولقاعدة أن الأصل في الإنسان هو البراءة، ولمبدأ
التكافل الاجتماعي، وهذه هي المبادئ العامة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان
التي كان الإسلام سباقاً إلى إقرارها، وكان المجتمع الإسلامي سباقاً إلى
ممارستها، والحياة في كنفها.

(١) وحي الرسالة ص ٦، ٧ لحسن الزيات.

(٢) حقوق الإنسان في التعاليم الإسلامية ص ٩.

ومن هذا المنظور الشمولي إلى حقوق الإنسان، وبهذا الفهم العميق لمقاصد الشريعة ومكارمها يتجلى لنا بالوضوح الكامل كيف أن الإسلام كفل للإنسان حقوقاً لم يكفلها له دين من الأديان، ولا مذهب من المذاهب، ولا فلسفة من الفلسفات، كما يتضح لنا أن المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان هو الأكثر عمقاً وأصالة، والأشد انسجاماً وتوافقاً مع الفطرة الإنسانية؛ لأنه مستمد من هدي الله تعالى الذي هو رحمة للعالمين^(١).

وفي الندوة التي عقدت في الرياض حول الشريعة الإسلامية بين فريق من كبار علماء المملكة العربية السعودية وبين آخرين من كبار رجال الفكر والقانون في أوروبا .

وبعد بيان علماء المملكة لحقوق الإنسان في الإسلام تعاقب الخطباء من الوفد الأوروبي وفي مقدمتهم معالي الرئيس المستر ماك برايد وأعلن إعجابه بما سمع من حقائق عن الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان فيها، وقال : من هنا ومن هذا البلد الإسلامي يجب أن تعلن حقوق الإنسان لا من غيره من البلدان، وأنه يتوجب على العلماء المسلمين أن يعلنوا هذه الحقائق المجهولة عند الرأي العام العالمي، والتي كان الجهل بها سبباً لتشويه سمعة الإسلام والمسلمين والحكم الإسلامي عن طريق أعداء الإسلام والمسلمين، وألح أن تكتب للوفد هذه الأجوبة القيمة لتكون في أيديهم وثيقة مخطوطة يدافعون بها عن الإسلام ويشرحون بها الحقيقة لكل راغب في المعرفة.

كما أعلن زميل له بكلمة أخرى تهنئة لهذه الدولة الفتية على ما حققته من مفاخر حقوق الإنسان بفضل الإسلام، إلى أن قال : وإني بصفتي مسيحياً أعلن أنه هنا في هذا البلد الإسلامي يعبد الله حقيقة، وأنه مع

(١) المصدر السابق ص ١٢، ١١.

السادة العلماء بأن أحكام القرآن في حقوق الإنسان -بعد أن سمعها ورأى في الواقع تطبيقها- هي بلا شك تفوق على ميثاق حقوق الإنسان^(١)

حقوق الإنسان وازدواجية المعايير :

على الرغم من أن مفهوم القانون الدولي لحقوق الإنسان من حيث هو مفهوم قانوني ودستوري يستند إلى الشرعية الدولية، فإن هناك تعارضاً كبيراً بين الشرعية الدولية لحقوق الإنسان وبين التفسير والتطبيق الغربيين لهذه الشرعية ولتلك الحقوق، وهذا من التناقضات الصارخة، وفي ذلك من المفارقات القدر الذي يجعلنا نتردد في التسليم بعالمية حقوق الإنسان وفق التطبيق الغربي لها؛ إذ إنه على الرغم من اعترافنا بالشرعية الدولية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فإن ذلك لا ينفى الحرص على أن تُراعى الخصوصيات الثقافية التي تقرها المواثيق الدولية في تفسير مواد هذا الإعلان العالمي، ولا يجوز أن يكون تطبيق تلك الحقوق غير عادل وشامل، يميز فيه بين شعب وآخر^(٢).

وتأسيساً على ذلك، فإننا نؤكد على ضرورة احترام الخصوصيات التي جاءت بها الأديان السماوية، والتي تقرها المواثيق الدولية.

إن لحقوق الإنسان بعداً ثقافياً يتركز في طبيعة المرجعية التي تتبع منها حقوق الإنسان، وهل هي حقوق غربية المنبع، أم أنها عالمية الأبعاد^(٣)، ومن

(١) عقدت هذه الندوة في الرياض في ٧ صفر عام ١٣٩٢هـ - ٢٢ مارس ١٩٧٢م. وطبعت نتائجها في كتيب بعنوان: ندوة علمية في الرياض حول الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان في الإسلام، فيما بين فريق علماء المملكة العربية السعودية، وبين آخرين من كبار رجال الفكر والقانون في أوروبا. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص ب ٢١٧٦.

(٢) حقوق الإنسان في التعاليم الإسلامية ص ١٢.

(٣) الغرب والعرب وحقوق الإنسان، الكويت ١٩٩٧، ص ١٤، للدكتور غانم النجار.

الطبيعي أن لا يكون هناك قبول مطلق لعالمية حقوق الإنسان وقابليتها للتطبيق وذلك بحكم الطبيعة الإنسانية التي من مظاهرها التنوع الثقافي بين شعوب العالم، وإن العديد من المفكرين والحكماء أخذوا يعارضون التوجه الغربي الهادف إلى فرض التفسير والتطبيق الغربيين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان على العالم،^(١) ويوجهون نقداً صريحاً للأسس التي تقوم عليها عولة حقوق الإنسان التي تعتمد ازدواجية المعايير وتفرضها على الأمم والشعوب سياسة متبعة تتسم بروح الهيمنة.

وفي التعاليم الإسلامية، فإن هذه الازدواجية غير مقبولة، بأي وجه من الوجوه؛ لأنها افتتات على الحقوق ولأنها تتنافى مع مبدأ العدل الذي هو أساس التعامل الإنساني السليم، سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات، أو على مستوى العلاقات الدولية.

ولذلك فإن عالمية حقوق الإنسان بالمفهوم الغربي الخاضع للهيمنة التي تحدد القوى العظمى أمر لا ينسجم مع روح القانون الدولي من جهة، ولا يتفق وطبيعة التنوع الثقافي الذي هو من مصادر التشريع لدى العديد من الشعوب من جهة ثانية فإن حقوق الإنسان في التعاليم الإسلامية - كما أسلفنا - هي حقوق لكل البشر، لا للغني دون الفقير، ولا للقوي دون الضعيف، وإنما هي حقوق جعلها الله مكفولة لكل إنسان، لا تتقيد إلا بالضوابط الشرعية المحكومة بالنصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة.

إن سبق الإسلام إلى كفالة حقوق الإنسان، ينبغي أن يكون حافزاً لنا على القيام بمراجعة شاملة ودقيقة لأحوالنا وأمورنا كلها، خاصة ما يتصل

(١) المصدر السابق، فصل (حقوق عالمية أم خصوصية ثقافية، هل يصلح الغرب حكماً؟).

منها بتطبيق التعاليم الإسلامية في مجال حقوق الإنسان^(١).

(والخلاصة أن حقوق الإنسان في الإسلام - وهي جزء من الدين الإسلامي - جاءت في أحكام إلهية تكليفية، ولذلك فإننا يجب أن نحذر الوقوع في مقارنات لا معنى لها بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي هو نتاج بشري وبين الإسلام الذي هو رسالة سماوية^(٢)).

وهذا ما لم تصل إليه - بعدُ - نصوص (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، ولا نصوص (الميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية) للإنسان، بل ظلت هذه النصوص الدولية في مرتبة التوصيات الأدبية التي لا ضامن لها من الضمانات التشريعية لا على المستوى الدولي ولا على المستوى القومي، وهذه هي أولى تحفظات المملكة العربية السعودية على الميثاقين بصورة عامة.

ولذلك كله تحرص المملكة العربية السعودية على أن لا تهبط في هذه الحقوق إلى مستوى التوصيات التي لا ضامن لها، وأن تبقى مستمرة في العمل بها على أساس الشريعة الإسلامية.

وكما أنه سبحانه نظم لعباده أمور معاشهم من بيع وشراء ونكاح وطلاق ومواريث وعدد وغير ذلك مما هو شامل لأدق تفاصيل الحياة، فقد شرع سبحانه لمن أراد الإخلال بشرعه أو تخويف عباده أو نشر الرذيلة والفاحشة بين خلقه عقوبات رادعة تكون طهرة له وعلاجاً ونجاة للمجتمع وحياة، فشرع القصاص والحدود والتعزيرات؛ لتكون الأمة أشد تمسكاً بدينها، وأبعد عن الجريمة، وأوثق في الصلات والروابط بين الأفراد، فهذه الشريعة جاءت بما

(١) المصدر السابق ص ١٢-١٤.

(٢) المصدر السابق ص ١٤.

يصلح العباد والبلاد ويقطع دابر الفساد. ويجب أن يُعلم أن تحكيم الشريعة فرض فرضه الله على عباده المؤمنين لا محيد لهم عنه ولا خيار لهم فيه يقول سبحانه ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾ ويقول سبحانه ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً﴾. والإسلام معناه الاستسلام والانقياد لأوامر الله.

ولما كان العقل أعظم ما يمتاز به الإنسان عن غيره من الحيوانات؛ لأنه يميز به بين الضار والنافع والقبيح والحسن، ويدفع صاحبه إلى فعل الفضائل واجتناب الرذائل. ولذا سمي عقلاً، لأنه يعقل صاحبه عن فعل القبائح، وسمي حجراً لأنه يحجره كذلك عما لا يليق، وسمي نُهى ولِبا، وكلها أسماء تدل على شرف العقل وقيّمته؛ لأن فيه أماناً للإنسان في خاصة نفسه من أن يناله أذى من غيره، وأماناً لغيره أن يناله أذى منه، ولأن الإسلام يأمر بحفظ الضرورات الخمس وهي الدين والنفس والنسل والعقل والمال، واستعمال المخدرات وترويجها ضار بالعقل، فقد صدر قرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية برقم ١٢٨ وتاريخ ٢٠/٦/١٤٠٧هـ متضمناً ما يلي:

أولاً:

بالنسبة لمهرب المخدرات فإن عقوبته القتل؛ لما يسببه تهريب المخدرات وإدخالها البلاد من فساد عظيم لا يقتصر على المهرب نفسه، وأضرار جسيمة وأخطار بليغة على الأمة بمجموعها، ويلحق بالمهرب الشخص الذي يستورد أو يتلقى المخدرات من الخارج يمون بها المروجين.

ثانياً :

أما بالنسبة لمروج المخدرات فقد أكد المجلس قراره رقم (٨٥) بتاريخ ١١/١١/١٤٠١هـ الذي نص على أن : " من يروج المخدرات فإن كان للمرة الأولى فيعزر تعزيراً بليغاً بالحبس أو الجلد أو الغرامة أو بها جميعاً، حسبما يقتضيه النظر القضائي، وإن تكرر منه ذلك فيعزر بما يقطع شره عن المجتمع ولو كان بالقتل؛ لأنه بفعله هذا يعتبر من المفسدين وممن تأصل الإجرام في نفوسهم.

ويستطرد الكاتب قائلاً (يبررون قطع الرأس عقوبة للردة ويطلقون العنان للفتاوى الجاهزة والآراء الشخصية المجردة من أي قيمة قانونية أو دينية، والناבעة من الجهل والعبودية للسلف، والتي تحث على ارتكاب الجرائم وتبريرها وديمومتها، وتلعب المملكة العربية السعودية دوراً رائداً في هذا المجال وتحاول تصدير نموذجهما لجميع أرجاء العالم)

وجوابنا على هذا ما أوضحه صاحب السمو الملكي الأمير نايف بن عبدالعزيز وزير الداخلية حيث قال : (إن أرقى دول العالم في الحضارة والتقدم الصناعي والتعليم، لتفقد أعظم متطلبات المجتمع المعاصر الذي يتلهف على الأمن، ولكن بلادنا بفضل توفيق الله لنا في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، حصلت على ما فات دول العالم المتمدن، أمنا واستقراراً وسعادة وطمأنينة نفسية.

إن حال المفسدين في جزيرة العرب أمر كان مشهوراً للناس في العالم الإسلامي وغير الإسلامي ويتناقل أنباءه الحجاج والوافدون لهذه الجزيرة من مسلمين ومستشرقين، وعندما قامت الدولة السعودية مطبقة لأحكام الإسلام اختفى أولئك المفسدون، وزال ظل الخوف والرعب عن النفوس، وصار المسافر يذهب على راحلته ثم سار في سيارته بما عليها من أموال،

ولا يخشى إلا الله سبحانه وتعالى؛ فقد أثر في نفوس الناس قتل القاتل وقطع يد السارق ورجم الزاني؛ إذ أثبتت إقامة هذه الحدود أثرها في انحسار الجريمة، وصار من يفكر في جريمة من الجرائم يعود قبل تنفيذها ليتصور عقوبتها، فيزجره الخوف من العقاب عن الفساد؛ لأن من توقع حلول العقوبة امتنع عن ارتكاب الجريمة، كما أن من أمن العقوبة أساء الأدب.

إن هذه الممارسة الحية لآثار تطبيق أحكام الشريعة شاهد عيان على مدى تأثير الحكم بشريعة الإسلام في تأمين المجتمع.

إن المتتبع لحوادث الجرائم في بلادنا (إذا أراد مقارنتها بما يحدث في إحدى الدول المتحضرة، ذات النفوذ والتقدم الباهر، في ميادين الصناعة والقوة سوف يظهر له جلياً البون الشاسع والفرق البين، وإن جرائم المجرمين في تلك الدول لتتسم بطابع التنظيم والمغالبة، بما لا يوجد له نظير في بلادنا؛ لأننا بحمد الله نعالج شؤون عباد الله بما شرعه الله.

لقد رأينا بأنفسنا وسمع عنا العالم أجمع كيف أثمرت تطبيقاتنا لشريعة ربنا في أحلك الأحوال وأحرج الظروف ثمرات باهرة وعلاجاً للأمراض حاسماً، واختفاء لنوع الجريمة بعد إيقاع العقوبة مباشرة.

فمن جرب تجربتنا عرف معرفتنا، لقد كان الناس في الزمن القديم إذا أرادوا الحج، ودع الحاج منهم أهله وداع من لا يتوقع العودة؛ لما عرف من مخافة السبيل في هذه الجزيرة، ثم تحولت جزيرة العرب من ذلك الوضع المتناهي في السوء والخوف إلى وضع هو في قمة الأمن والسلامة، إنها بركة تطبيق الشريعة التي نعتز بتطبيقها، ونتمنى أن يحذو كافة إخواننا في بلاد الإسلام حذونا، فيطبقوا شريعة الله.

إن من يتباكون ويشفقون على سارق قطعت يده، وقاتل مجرم أزعج

الناس فقتل، وزان مستهتر جلد أو رجم، وشارب خمر عبث بعقله فأفسده، وجره ذلك أو قد يجره إلى أسوأ الأعمال، فقد أغمضوا أعينهم عن فزع الناس من هؤلاء المفسدين، وأصموا آذانهم عن سماع عويل من وقع عليهم جرم وبلاء أولئك المفسدين، إن قتل نفس واحدة بالقصاص يحصل به نجاة أنفس كثيرة كالعضو الفاسد يقطع لحفظ بقية الجسم، وبذلك يأمن الناس على حياتهم.

وإن قطع يد واحدة يحفظ أيديا كثيرة، ونفوساً بريئة، وأموراً من الانتهاك، وإن رجم زان أقر واعترف بجرمه وهو محصن يزجر الله به جماعات كثيرة^(١).

إذا علم هذا وتقرر فنقول إن التهجم الشرس والمتواصل على المملكة العربية السعودية من قبل منظمة حقوق الإنسان أو غيرها من المؤسسات والأفراد إنما هو صورة من صور العداة لهذا الدين وأهله، ونفثة حقد وحسد من أهل الكفر والزندقة على أهل الإسلام؛ لأن المملكة العربية السعودية تعلن تحكيم شرع الله والعمل به في كل أمور الحياة - عمرها الله بالإيمان وزادها هدى وتقى وثباتاً، على دينه والعمل في كل ما من شأنه رفعة هذا الدين - لذا نصبت أنظار أعداء الإسلام على هذه البلاد محاولة في صدها عن دين الله؛ ولذا فإني أهيب بالأستاذ محمد طالبي وغيره من الكتاب، وهو مسلم ومن بلد مسلم ويحمل اسم محمد أن لا ينطلقوا من منطلقات أعداء الإسلام ومناوئيه.

وأما قول الكاتب (الإسلام الحديث) ويقصد به إخضاع الدين لأهواء الناس ورغباتهم، والسير خلف ما يرتاحون إليه وإن خالف شرع الله والدين

(١) مجلة رابطة العالم الإسلامي ص ٨ وما بعدها، العدد الأول، السنة الثانية عشرة عام ١٤٠٠ هـ.

الحق، فهذا قول باطل محرم وإن زخرف القول به وقيل إنه مسايرة للعصر ومجاراة للأمم المتقدمة، والحقيقة أن هذا لعب بالدين وتلاعب بعقول المسلمين وإغواء لهم باتباع أهوائهم ورغباتهم، والله سبحانه وتعالى يقول ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١].

فلا يجوز في الإسلام إخضاع أحكامه التي من شأنها الثبات والاستقرار للتغيير والتبديل ، أما الذين يريدون أن يطوروا الدين نفسه لكي يلائم ما يريدون من عقائد وأفكار، كما ذكر الكاتب من إنكاره لقتل المرتد وانزعاجه للفتوى بحجاب المرأة في مدينة شديدة الحرارة فنقول له : إن الله قد أوجب أن يكون الدين هو الميزان الثابت الذي يحتكم إليه الناس إذا اختلفوا ويرجعون إليه إذا انحرفوا" (١)

وأما مسايرة أعداء الإسلام ومحاولة تطويع نصوص الدين لما هم عليه من الفساد والضلال فهذا موقف انهزامي نرياً بإخواننا المسلمين عن الانسياق إليه والوقوع في شركه.

هذا ونسأل الله أن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه، ويرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه . والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً .

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وآله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان .

تم الفراغ منه بتوفيق الله، مساء الثلاثاء ١٢/٤/١٤٢٢ هـ . الموافق ٣ يولييه عام ٢٠٠١ م. في العوالي - مكة المكرمة.

(١) الخصائص العامة للإسلام ص٢٣٩ للدكتور يوسف القرضاوي، وانظر: على طريق العودة للإسلام ص٩٥، ٩٦، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

الخاتمة

- ١ - المقال المنشور في مجلة جون أفريك الفرنسية، والمعنون ب(كل ما يتضمنه القرآن يدعو إلى حرية الفكر) تضمن إنكار الاحتجاج بالسنة، واتهام الفقهاء بنسبة أحاديث إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، والإنكار على المملكة العربية السعودية في قتل المرتد ومروجي المخدرات.
- ٢ - يرى كاتبه مخالفة المملكة لحرية الفكر، ويستشهد لقوله هذا بقتلها المرتد، وتجار المخدرات، ويقول : إن قتل المرتد لم يرد في القرآن الكريم.
- ٣ - اعتمد الكاتب على ميزان غريب في مجال البحث العلمي حيث حمل في ذهنه فكرة معينة، وأراد أن يثبتها بدون دليل، ودون أن يرجع إلى النصوص والمراجع الموثوق بها، بل إنه في سبيل إثباتها أنكر الأدلة الصحيحة الصريحة لأنها مصادمة لهواه، وهذا منهج المستشرقين الحاقدين.
- ٤ - أورد الباحث الأدلة من القرآن والسنة والإجماع على وجوب التسليم لحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونفي الإيمان عمن لا يحتكم إلى سنته.
- ٥ - بناء على أن الكاتب يقصر الاحتجاج على القرآن، فقد أثبتنا بالقرآن الكريم وجوب الاحتجاج بالسنة، ومع ما في القرآن الكريم، والسنة الشريفة من غنية لإثبات الاحتجاج بالسنة، إلا أننا أوردنا أقوال بعض المستشرقين المعتدلين، أو من اضطروا للاعتراف بالحقيقة في وجوب الاحتجاج بالسنة؛ لاعتقادنا أن أقوالهم ستجد قبولاً لديه.
- ٦ - إن من وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم أن يبين للناس ما نزل إليهم من ربهم، ولاشك في أنه قد قام بذلك على الوجه الأكمل، وواجب على المسلم أن يلتزم بما جاء به، وإلا فما فائدة أوامره ونواهيه، وبالتالي ما فائدة رسالته.

- ٧ - في القرآن مجمل كثير؛ فالصلاة لم يأت في القرآن بيان أنواعها، وأوقاتها، وعدد ركعاتها، لكن بينها النبي صلى الله عليه وسلم. ومثلها الزكاة، والصيام، والحج. فإذا كان بيانه لذلك المجمل غير محفوظ، ولا مضمون سلامته، فقد بطل الانتفاع بنص القرآن، فبطلت أكثر الشرائع المفترضة علينا منه.
- ٨ - العقل الصريح لا يعارض الشرع الصحيح، وإذا سلمنا التعارض وجب تقديم الشرع على العقل.
- ٩ - بين البحث أن خصوم السنة لا يمكن أن يأتوا بأدلة مقنعة تثبت عدم الثقة بالأحاديث المنسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم.
- ١٠ - إن علم الجرح والتعديل علم مضبوط بموازين دقيقة، يعرف به المختصون درجة الحديث، وقد اختصت به الأمة الإسلامية، ولا مثيل له في أمة سبقت أو لحقت.
- ١١ - الأحاديث الصحيحة ليست ألعوبة في أيدي أحد من الناس فلا تتحول إلى ضعيفة بعد أن كانت صحيحة.
- ١٢ - المرتد إذا لم يرجع إلى الإسلام فإنه يحبط عمله، ويخلد في النار.
- ١٣ - أجمع العلماء على قتل المرتد إذا كان رجلاً عاقلاً بالغاً غير مكره.
- ١٤ - رجح البحث قتل المرتدة، وهو قول جماهير العلماء.
- ١٥ - الإسلام في تقرير عقوبة الإعدام للمرتد منطقي مع نفسه، ومتلاق مع غيره من النظم التي تقر الإعدام على الخيانة العظمى.
- ١٦ - بين البحث اتفاق مذهب بعض الطوائف من اليهود، والنصارى مع الشريعة الإسلامية في بطلان عقد الزواج إذا ارتد أحد الزوجين، واقترب مذاهب البعض الآخر منهم.
- ١٧ - رد البحث على إنكار الكاتب محمد طالبي مشروعية قتل المرتد، وبين

أنه ليس في إقامة عقوبة الردة مصادرة للحرية؛ فإن حرية الفرد في الإسلام مقيدة بأن لا تمس نظام المجتمع وأسسها العقائدية، كما أن حرية الفرد في المجاهرة بردته تصطدم بحرية المؤمنين في الحفاظ على إيمانهم وهم جمهور المجتمع فكانت رعاية حريتهم أولى.

١٨- بالنسبة لحرية الاعتقاد، فإن الإنسان المكلف حرفي هذه الحياة أن يؤمن قلبه بما يشاء؛ من حق أو باطل، وهو ما يفيد قوله تعالى: (لا إكراه في الدين) لكنه ملاحق بالمسؤولية عند الله عن اختياره الذي كان حراً فيه، فحرية هي مناط ابتلائه وامتحانه.

١٩- بالنسبة لحرية الفكر، فإن الأمر الذي لا يوافق عليه الكاتب جعله هذه الحرية بدون قيود ولا غاية تنتهي إليها، وهذا لا يكون في أي نظام أو شرع يحكم به المجتمع الإنساني، لا في الشرائع السماوية، ولا في القوانين الوضعية، وما وضعت الشرائع ولا حدثت الحدود، إلا لبيان مبتدأ ومنتهى الحقوق والواجبات.

٢٠- مع أن الإسلام منح الإنسان الحرية إلا أنه محكوم بالنظام الذي شرعه خالق هذا الوجود؛ فهي الحرية الوسط، وليس لفرد ولا جماعة أن تهدر - بدعوى الحرية - ما تعارفت عليه الأمة من ثوابت القيم والأعراف، ولا ما آمنت به من أصول الشرائع والمعتقدات.

٢١- ما استنكره الكاتب على المملكة لعدم توقيعها على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فهذا الإنكار في غير محله، لأن الإعلان يتيح للمسلم تغيير دينه، وهذا في الإسلام ردة لا شبهة فيها . ولأن مفهوم الدين في الإسلام يختلف عن مفهوم الدين في النظام العلماني الغربي الذي يحصر نطاقه في العبادات والأمور الشخصية، ولا يجعل له أية سلطة في حكم المجتمع وتسيير نظامه . أما الإسلام فهو عقيدة وشريعة ونظام حياة؛ ومن ثم وجب على الحاكم المسلم أن يصدر في الموافقة أو الرفض لأي نظام عن

مدى ملائمة هذا النظام أو مضادته للشريعة الإسلامية.

٢٢- إن حقوق الإنسان في الإسلام من الثوابت التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي فهي ليست حقوقاً طبيعية، أو فكرية فحسب، بل إنها في الإسلام واجبات دينية.

٢٣- إن عالمية حقوق الإنسان بالمفهوم الغربي لا ينسجم مع روح القانون الدولي، ولا يتفق وطبيعة التنوع الثقافي الذي هو من مصادر التشريع لدى العديد من الشعوب.

٢٤- حقوق الإنسان في الإسلام هي حقوق لكل البشر، لا للغني دون الفقير، ولا للقوي دون الضعيف، وإنما هي حقوق جعلها الله مكفولة لكل إنسان، لا تتقيد إلا بالضوابط الشرعية المحكومة بالنصوص الشرعية.

٢٥- إن حقوق الإنسان في الإسلام، هي جزء من الدين الإسلامي، جاءت في أحكام إلهية تكليفية، وهذا ما لم تصل إليه - بعد- نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ولا نصوص (الميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية) للإنسان، بل ظلت هذه النصوص الدولية في مرتبة التوصيات الأدبية، التي لا ضامن لها من الضمانات التشريعية، وهذه أولى تحفظات المملكة العربية السعودية على الميثاقين.

٢٦- بين البحث كيف أثمر تطبيق الشريعة الإسلامية في انحسار الجريمة في المملكة العربية السعودية، حتى أصبحت مضرب المثل في الأمن.

٢٧- أهيب بالكاتب ومن يرى رأيه أن لا ينطلقوا من منطلقات أعداء الإسلام ومناوئيه. هذا ونسأل الله أن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه، ويرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وآله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان. تم الفراغ منه بتوفيق الله، بيد كاتبه صالح بن زابن المرزوقي البقمي، مساء الثلاثاء ١٢/٤/٢٢هـ، الموافق ٣ يوليه عام ٢٠٠١م في العوالي - مكة المكرمة.

المراجع

- ١ - أجوبة الأسئلة التشكيكية، للشيخ عبدالرحمن حبنكة الميداني.
- ٢ - أحكام الردة والمرتدين، للدكتور جبر محمود فضيلات، نشر الدار العربية، عمان.
- ٣ - الإسلام وحقوق الإنسان مناقشة لأفكار غربية، للدكتور جعفر شيخ إدريس، ندوة حقوق الإنسان التي أقامتها رابطة العالم الإسلامي، في المركز الإسلامي، روما، عام ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م
- ٤ - الأم، للإمام الشافعي، دار المعرفة، بيروت.
- ٥ - الإنصاف، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق حامد الفقي، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٧هـ / ١٩٥٧م.
- ٦ - تاج العروس، للزبيدي، دار الفكر، بيروت / ١٤١٤هـ.
- ٧ - التشريع الجنائي في الإسلام، لعبد القادر عوده، نشر وطبع مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الرابعة عشرة، سنة ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
- ٨ - تصحيح خطأ تاريخي حول الوهابية للدكتور محمد بن سعد الشويعر، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الثالثة عام ١٤١٩هـ.
- ٩ - جامع الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق أحمد شاكر.
- ١٠ - حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير، للشيخ عرفة الدسوقي.
- ١١ - حاضر العلم الإسلامي، تأليف لوثر ستودارد الأمريكي؛ تعليق الأمير شكيب ارسلان، دار الفكر، الطبعة الثالثة
- ١٢ - الحدود في الفقه الإسلامي، للدكتور عبدالحكيم علي المغربي، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

- ١٣- الحريات العامة في الإسلام، للسيد محمد سليم محمد غزوي، نشر مؤسسة شباب الجامعة، مطبعة بدوي وشركاه، الإسكندرية.
- ١٤- الحرية في الإسلام، للسيد محمد الخضر بن الحسين، المطبعة التونسية، تونس، الطبعة الأولى، سنة ١٣٢٧هـ ١٩٠٩م.
- ١٥- حقوق الإنسان في الإسلام، للشيخ محمد الغزالي، نشر المكتبة التجارية، القاهرة، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٣هـ ١٩٦٣م.
- ١٦- حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، للدكتور عبدالوهاب عبدالعزيز الشيباني، مطابع الجمعية العلمية الملكية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م.
- ١٧- حقوق الإنسان في التعاليم الإسلامية، للدكتور عبدالعزيز عثمان التويجري، ندوة حقوق الإنسان، أقامتها رابطة العالم الإسلامي، في المركز الإسلامي، في روما، عام ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م.
- ١٨- الحقوق والحريات الدينية والسياسية في الإسلام، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، ضمن سلسلة ندوات الحوار بين المسلمين والمعنون بحقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعالمية. بحوث ومناقشات الندوة التي عقدت في الرباط - المملكة المغربية ١٨- ٢٠/٦/١٤١٨هـ.
- ١٩- حقوق الإنسان والقضايا الكبرى، للأستاذ كامل الشريف، ندوة حقوق الإنسان، أقامتها رابطة العالم الإسلامي، في المركز الإسلامي، بروما، سنة ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م.
- ٢٠- الخصائص العامة للإسلام للدكتور يوسف القرضاوي.

- ٢١- درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سنة ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- ٢٢- رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٢٣- رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لشيخ الإسلام ابن تيمية، مطبعة السنة المحمية، القاهرة، سنة ١٣٧٨هـ .
- ٢٤- سنن أبي داود، دار الفكر، تحقيق محمد محيي الدين
- ٢٥- سنن أبي داود، لأبي سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق عزت الدعاس، وعادل السيد، دار الحديث للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩١هـ/١٩٧١م.
- ٢٦- السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار المعرفة، بيروت.
- ٢٧- الشرح الكبير، للشيخ أحمد الدردير، دار الفكر، بيروت
- ٢٨- صحيح البخاري بشرحه فتح الباري، لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، المطبعة السلفية ومكباتها، القاهرة، سنة ١٣٨٠هـ.
- ٢٩- صحيح مسلم بشرح النووي، لمسلم بن الحجاج النيسابوري، مطبعة الشعب، القاهرة.
- ٣٠- ضوابط المصلحة، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.
- ٣١- على طريق العودة للإسلام للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.
- ٣٢- على مفترق الطرق، للمستشرق محمد أسد، ترجمة الدكتور عمر

- فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، سنة ١٩٧٤م.
- ٣٣- فتاوى المجلس الأوروبي، المجموعة الأولى، نشر مكتبة الإيمان، القاهرة،
الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م
- ٣٤- الفقه الإسلامي وأدلته، للدكتور وهبة الزحيلي، الطبعة الثانية، طبع
ونشر دار الفكر، دمشق، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٠م.
- ٣٥- فقه السنه، للشيخ سيد سابق، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.
- ٣٦- الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية،
بيروت، سنة ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠هـ .
- ٣٧- كشاف القناع، للشيخ منصور بن يونس البهوتي، نشر مكتبة النصر
الحديثة، الرياض.
- ٣٨- كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، لعبد الرحمن حسن
حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٢هـ.
١٩٩١م.
- ٣٩- لسان العرب، لأبن منظور، دار صادر، بيروت
- ٤٠- المبسوط، لشمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت، المكتبة
التجارية، مصطفى الباز، مكة المكرمة.
- ٤١- المدونة، للإمام مالك، رواية سحنون، طبعة بالأوفست من الطبعة
الأولى، دار صادر، بيروت.
- ٤٢- مجلة رابطة العالم الإسلامي، العدد الأول، السنة الثانية عشرة عام
١٤٠٠هـ.
- ٤٣- المسؤولية الجنائية، لأحمد فتحي بهنسي، الطبعة الثانية، مطبعة
الحلبي، القاهرة.

- ٤٤- مشكلة الحرية، للدكتور زكريا إبراهيم، دار الطباعة الحديثة، القاهرة.
- ٤٥- المصنف، لأبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي.
- ٤٦- معالم الشريعة الإسلامية، للدكتور صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٥م.
- ٤٧- معالم المنهج الإسلامي، لمحمد عمارة، نشر الأزهر الشريف والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ٤٨- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية، طباعة ذات السلاسل، الكويت، سنة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- ٤٩- منتقى الأخبار بشرحه نيل الأوطار، المنتقى لمجد الدين ابن تيمية، والنيل للشوكاني، دار الحديث، القاهرة - دار الجيل، بيروت.
- ٥٠- مواهب الجليل، لأبي عبدالله محمد الحطاب، دار الفكر، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- ٥١- نهاية المحتاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، شركة مكتبة ومطبعة الحلبي، مصر، الطبعة الأخيرة، سنة ١٣٨٦هـ/١٩٦٧م.

صفحه بيضاء

مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

القرار الثاني من الدورة الأولى : حكم الشيوعية والانتماء إليها

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده. وبعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي، درس فيما درسه من أمور خطيرة (موضوع الشيوعية والاشتراكية) وما يتعرض له العالم الإسلامي من مشكلات الغزو الفكري، على صعيد كيان الدول، وعلى صعيد نشأة الأفراد وعقائدهم، وما يتعرض له تلك الدول والشعوب معا من أخطار تترتب على عدم التنبيه إلى مخاطر هذا الغزو الخطير.

ولقد رأى المجمع الفقهي، أن كثيراً من الدول في العالم الإسلامي، تعاني فراغاً فكرياً وعقائدياً، خاصة أن هذه الأفكار والعقائد المستوردة، قد أعدت بطريقة نفذت إلى المجتمعات الإسلامية، وأحدثت فيها خللاً في العقائد، وانحلالاً في التفكير والسلوك، وتحطيماً للقيم الإنسانية، وزعزعة لكل مقومات الخير في المجتمع. وإنه ليبدو واضحاً جلياً أن الدول الكبرى على اختلاف نظمها واتجاهها، قد حاولت جاهدة تمزيق شمل كل دولة تنتسب للإسلام، عداوة له وخوفاً من امتداده ويقظة أهله. لذا ركزت جميع الدول المعادية للإسلام على أمرين مهمين هما العقائد والأخلاق.

ففي ميدان العقائد: شجعت كل من يعتنق المبدأ الشيوعي، المعبر عنه مبدئياً عند كثيرين بالاشتراكية، فجدت له الإذاعات والصحف، والدعايات البراقة، والكتاب المأجورين، وسمته حيناً بالحرية، وحيناً بالتقدمية، وحيناً بالديمقراطية، وغير ذلك من الألفاظ، وسمت كل ما يصاد ذلك من إصلاحات ومحافظة على القيم والمثل السامية والتعاليم الإسلامية، رجعية وتأخراً وانتهازية ونحو ذلك. وفي ميدان الأخلاق، دعت إلى الإباحية واختلاط الجنسين، وسمت ذلك أيضاً تقدماً وحرية، فهي تعرف تمام المعرفة أنها متى قضت على الدين والأخلاق، فقد تمكنت من السيطرة الفكرية

والمادية والسياسية، وإذا تم ذلك لها، تمكنت من السيطرة التامة على جميع مقومات الخير والإصلاح، وصرفتها كما تشاء.

فانبثق عن ذلك الصراع الفكري والعقائدي والسياسي، وقامت بتقوية الجانب الموالي لها، وأمدته بالمال والسلاح والدعاية، حتى يتمركز في مجتمعه ويسيطر على الحكم، ثم لاتسأل عما يحدث بعد ذلك: من تقتيل وتشريد وكبت للحريات، وسجن لكل ذي دين، أو خلق قويم.

ولهذا لما كان الغزو الشيوعي قد اجتاح دولا إسلامية، لم تتحصن بمقوماتها الدينية والأخلاقية تجاهه، وكان على المجمع الفقهي في حدود اختصاصه العلمي والديني، أن ينبه إلى المخاطر التي تترتب على هذا الغزو الفكري والعقائدي والسياسي الخطير الذي يتم بمختلف الوسائل الإعلامية والعسكرية وغيرها - فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقد في مكة المكرمة يقرر مايلي:

يرى مجلس المجمع لفت نظر دول وشعوب العالم الإسلامي، إلى أنه من المسلم به يقيناً أن الشيوعية منافية للإسلام، وأن اعتناقها كفر بالدين الذي ارتضاه الله لعباده، وهي هدم للمثل الإنسانية، والقيم الأخلاقية، وانحلال للمجتمعات البشرية، والشريعة الإسلامية المحمدية هي خاتمة الأديان السماوية، وقد أنزلت من لدن حكيم حميد، لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، وهي نظام كامل للدولة: سياسيا واجتماعيا وثقافيا واقتصاديا، وستظل هي المعول عليها - بإذن الله - للتخلص من جميع الشرور، التي مزقت المسلمين، وفتت وحدتهم، وفرقت شملهم، سيما في المجتمعات التي عرفت الإسلام، ثم جعلته وراءها ظهريا؛ لهذا وغيره كان الإسلام بالذات هو محل هجوم عنيف من الغزو الشيوعي الاشتراكي الخطير، بقصد القضاء على مبادئه ومثله ودوله، لذا فإن المجلس يوصي الدول والشعوب الإسلامية أن تتنبه إلى وجوب مكافحة هذا الخطر الداهم بالوسائل المختلفة، ومنها الأمور الآتية:

(أ) إعادة النظر بأقصى السرعة في جميع برامج ومناهج التعليم المطبقة حالياً فيها، بعد أن ثبت أنه قد تسرب إلى بعض هذه البرامج والمناهج أفكار إلحادية وشيوعية مسمومة ومدسوسة، تحارب الدول الإسلامية في عقر دارها، وعلى يد نفر من أبنائها من معلمين ومؤلفين وغيرهم.

(ب) إعادة النظر بأقصى السرعة في جميع الأجهزة في الدول الإسلامية، وبخاصة في دوائر الإعلام والاقتصاد والتجارة الداخلية والخارجية، وأجهزة الإدارات المحلية، من أجل تنقيتها وتقويمها، ووضع أسسها على القواعد الإسلامية الصحيحة، التي تعمل على حفظ كيان الدول والشعوب، وإنقاذ المجتمعات من الحقد والبغضاء، وتنتشر بينهم روح الأخوة والتعاون والصفاء.

(ج) الإهابة بالدول والشعوب الإسلامية، أن تعمل على إعداد مدارس متخصصة، وتكوين دعاة أمناء، من أجل الاستعداد لمحاربة هذا الغزو، بشتى صورته، ومقابله بدراسات عميقة ميسرة، لكل راغب بالاطلاع على حقيقة الغزو الأجنبي ومخاطره من جهة، وعلى حقائق الإسلام وكنوزه من جهة ثانية، ومن ثم فإن هذه المدارس، وأولئك الدعاة كلما تكاثروا في أي بلد إسلامي يرجى أن يقضوا على هذه الأفكار المنحرفة الغربية، وبذلك يقوم صف علمي عملي منظم واقعي، من أجل التحصن ضد جميع التيارات التي تستهدف هذه البقية الباقية من مقومات الإسلام في نفوس الناس.

كما يهيب المجلس بعلماء المسلمين في كل مكان، وبالمنظمات والهيئات الإسلامية في العالم، أن يقوموا بمحاربة هذه الأفكار الإلحادية الخطيرة، التي تستهدف دينهم وعقائدهم وشريعتهم، وتريد القضاء عليهم وعلى أوطانهم، وأن يوضحوا للناس حقيقة الاشتراكية والشيوعية وأنها حرب على الإسلام.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد، و على آله وأصحابه أجمعين.

[توقيع]
الرئيس
عبد الله بن حميد
رئيس مجلس القضاء الأعلى
في المملكة العربية السعودية

[توقيع]
نائب الرئيس
محمد علي الطرڪان
الأمين العام
لرابطة العالم الإسلامي

الأعضاء

[توقيع]
صالح بن عثمان

[توقيع]
محمد محمود الصوّاف

[توقيع]
عبد العزيز بن عبد الله بن باز
الرئيس العام لإدارات البحوث
العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد
في المملكة العربية السعودية

[توقيع]
محمد رشيد قياتي

[توقيع]
محمد بن عبد الله السبيل

[توقيع]
عبد القلوس الهاشمي النلوي

[توقيع]
محمد رشيدى

[توقيع]
مصطفى الزرقاء

[مباشر قبل التوقيع]
أبو بكر جبرومي

القرار الأول من الدورة الخامسة : حكم وضع اليد على التوراة أو الإنجيل أو كليهما حين أداء اليمين أمام القضاء

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع على السؤال الوارد حول حكم وضع المسلم يده على التوراة أو الإنجيل، أو كليهما، عند أداء اليمين القضائية، أمام المحاكم في البلاد غير الإسلامية، إذا كان النظام القضائي فيها يوجب ذلك على الحالف.

واستعرض المجلس آراء فقهاء المذاهب حول مايجوز الحلف به، وما لايجوز في القسم بوجه عام، وفي اليمين القضائية أمام القاضي، وانتهى المجلس إلى القرار التالي:

- ١ - لايجوز الحلف إلا بالله تعالى دون شيء آخر؛ لقول الرسول صلى الله عليه وسلم «من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت».
- ٢- وضع الحالف يده عند القسم على المصحف أو التوراة أو الانجيل أو غيرها ليس بلازم لصحة القسم، لكن يجوز إذا رآه الحاكم لتغليظ اليمين ليتهيّب الحالف من الكذب.
- ٣- لايجوز لمسلم أن يضع يده عند الحلف على التوراة أو الانجيل؛ لأن النسخ المتداولة منهما الآن محرفة، وليست الأصل المنزل على موسى وعيسى عليهما السلام، ولأن الشريعة التي بعث الله تعالى بها نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم قد نسخت ما قبلها من الشرائع.
- ٤- إذا كان القضاء في بلد ما حكمه غير إسلامي، يوجب على من توجهت

عليه اليمين وضع يده على التوراة، أو الإنجيل، أو كليهما فعلى المسلم أن يطلب من المحكمة وضع يده على القرآن، فإن لم يستجب لطلبه يعتبر مكرها، ولا بأس عليه في أن يضع يده عليهما أو على أحدهما دون أن ينوي بذلك تعظيما.

والله ولي التوفيق، وصلى الله على خير خلقه، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

[اعتذر لرضه]
رئيس مجلس اجمع الفقهي
عبد الله بن حميد

[توقيع]
نائب الرئيس
محمد علي الحركان

الأعضاء

[توقيع]
صالح بن عثيمين

[توقيع]
محمد محمود الصراف

[توقيع]
عبد العزيز بن عبد الله بن باز

[توقيع]
محمد الشاذلي النيفر

[تخلف عن الحضور]
مبارك العمودي

[توقيع]
محمد بن عبد الله بن السبيل

[توقيع]
محمد وشبدي

[سافر قبل التوقيع]
عبد القادوس الهاشمي

[توقيع]
مصطفى أحمد الزرقاء

[تخلف عن الحضور]
حسن بن محمد مخلوف

[توقيع]
أبو بكر محمود جومي

[اعتذر]
أبو الحسن علي الحسيني النوري

[توقيع]
محمد سالم علود

[تخلف عن الحضور]
محمد شيت خطاب

[توقيع]
محمد وشهد قباني

[مقرر اجمع الفقهي الإسلامي]
محمد عبد الرحيم الخالد

القرار السادس من الدورة التاسعة :

بشأن مواقيت الصلاة والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية.
الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد
صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه وسلم.
أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلام في دورته التاسعة المنعقدة بمبنى رابطة
العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ١٢ رجب ١٤٠٦هـ إلى
يوم السبت ١٩ رجب ١٤٠٦هـ قد نظر في موضوع (أوقات الصلاة والصيام لسكان
المناطق ذات الدرجات العالية).

ومراعاة لروح الشريعة المبنية على التيسير ورفع الحرج وبناء على ما أفاد به
لجنة الخبراء الفلكيين قرر المجلس في هذا الموضوع مايلي:

أولاً:

دفعاً للاضطرابات والاختلافات الناتجة عن تعدد طرق الحساب يحدد لكل
وقت من أوقات الصلاة العلامات الفلكية التي تتفق مع ما أشارت الشريعة إليه،
ومع ما أوضحه علماء الميقات الشرعيون في تحويل هذه العلامات الى حسابات
فلكية متصلة بموقع الشمس في السماء فوق الأفق أو تحته كما يلي:

(١) الفجر:

ويوافق بزوغ أول خيط من النور الأبيض وانتشاره عرضاً في الأفق (الفجر
الصادق ويوافق الزاوية (١٨)° درجة تحت الأفق الشرقي).

(٢) الشروق:

ويوافق ابتداء ظهور الحافة العليا لقرص الشمس من تحت الأفق
الشرقي، ويقدر بزاوية تبلغ (٥٠) دقيقة زاوية تحت الأفق.

(٣) الظهر:

ويوافق عبور مركز قرص الشمس لدائرة الزوال ويمثل أعلى ارتفاع يومي للشمس يقابله أقصر ظل للأجسام الرأسية.

(٤) العصر:

ويوافق موقع الشمس الذي يصبح معه ظل الشيء مساويا لطوله مضافا إليه في الزوال، وزاوية هذا الموقع متغيرة بتغير الزمان والمكان.

(٥) المغرب:

ويوافق اختفاء كامل قرص الشمس تحت الأفق الغربي، وتقدر زاويته بـ(٥٠) دقيقة زاوية تحت الأفق.

(٦) العشاء:

ويوافق غياب الشفق الأحمر؛ حيث تقع الشمس على زاوية قدرها (١٧)^٥ تحت الأفق الغربي.

ثانيا:

عند التمكين للأوقات يكتفى بإضافة دقيقتين زمنييتين على كل من أوقات الظهر والعصر والمغرب والعشاء وإنقاص دقيقتين زمنييتين من كل من وقتي الفجر والشروق.

ثالثا:

تقسم المناطق ذات الدرجات العالية الى ثلاثة أقسام:

المنطقة الأولى:

وهي التي تقع ما بين خطي العرض (٤٥)^٥ درجة و (٤٨)^٥ شمالا وجنوبا، وتتميز فيها جميع العلامات الظاهرية للأوقات في أربع وعشرين ساعة طالت الأوقات أو قصرت.

المنطقة الثانية:

وتقع ما بين خطي عرض (٤٨)° و (٦٦)° شمالاً وجنوباً، وتتعدم فيها بعض العلامات الفلكية للأوقات في عدد من أيام السنة، كأن لا يغيب الشفق الذي به يبتدئ العشاء، وتمتد نهاية وقت المغرب حتى يتداخل مع الفجر.

المنطقة الثالثة:

وتقع فوق خط عرض (٦٦)° شمالاً وجنوباً إلى القطبين، وتتعدم فيها العلامات الظاهرية للأوقات في فترة طويلة من السنة نهائياً وليلاً.

رابعاً:

والحكم في المنطقة الأولى أن يلتزم أهلها في الصلاة بأوقاتها الشرعية، وفي الصوم بوقته الشرعي من تبين الفجر الصادق إلى غروب الشمس؛ عملاً بالنصوص الشرعية في أوقات الصلاة والصوم، وإن عجز عن صيام يوم أو إتمامه لطول الوقت أفطر وقضى في الأيام المناسبة.

خامساً:

والحكم في المنطقة الثانية أن يعين وقت صلاة العشاء والفجر بالقياس النسبي على نظيريهما في ليل أقرب مكان تتميز فيه علامات وقتي العشاء والفجر، ويقترح مجلس المجمع خط عرض (٤٥)° باعتباره أقرب الأماكن التي تيسر فيها العبادة أو التميز، فإذا كان العشاء يبدأ مثلاً بعد ثلث الليل في خط عرض (٤٥)° يبدأ كذلك بالنسبة إلى ليل خط عرض المكان المراد تعيين الوقت فيه، ومثل هذا يقال في الفجر.

سادساً:

والحكم في المنطقة الثالثة أن تقدر جميع الأوقات بالقياس الزمني على نظائرها في خط عرض (٤٥)° وذلك بأن تقسم الأربع والعشرون ساعة في المنطقة من (٦٦)° إلى القطبين كما تقسم الأوقات الموجودة في خط عرض

(٤٥)هـ إذا كان طول الليل في خط عرض (٤٥)° يساوي (٨) ساعات، وكانت الشمس تغرب في الساعة الثامنة وكان العشاء في الساعة الحادية عشرة جعل نظير ذلك في البلد المراد تعيين الوقت فيه، وإذا كان وقت الفجر في خط عرض (٤٥)° في الساعة الثانية صباحا كان الفجر كذلك في البلد المراد تعيين الوقت فيه، وبدء الصوم منه حتى وقت المغرب المقدر.

وذلك قياسا على التقدير الوارد في حديث الدجال الذي جاء فيه (قلنا يارسول الله ومالبه في الأرض - أي الدجال - قال: أربعون يوما، يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة إلى أن قال: قلنا يارسول الله: هذا اليوم كسنة أتكفيينا فيه صلاة يوم وليلة؟ قال: لا اقدروا له قدره) أخرجه مسلم وأبو داود والله ولى التوفيق.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

رئيس مجلس الجمع الفقهي



عبد العزيز بن عبد الله بن باز

نائب الرئيس



د. عبد الله عمر نصيف

د. طلال عمر بافتيه

(مقرر مجلس الجمع الفقهي الاسلامي)

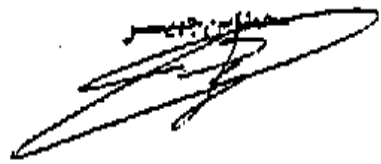
الاعضاء



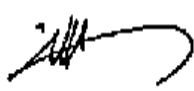
صالح بن فوزان بن عبد الله
السوزان



عبد الله المجدد الرحمن الهمام



محمد محمود الصواف



مصطفى احمد الزرقاء

اركان الجمع الفقهي الاسلامي
والله اعلم بالصواب
ادباً وحرمة وكراماً
وخدمته كما يلازم ذلك
محمد رشيد قبا نسي

محمد بن عبد اللطيف السبيعي



محمد الشاذلي النيفر




صالح بن عثمان

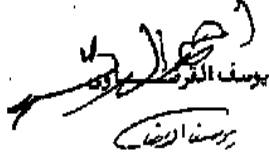


محمد الحبيب بن الخوجسة

د. احمد فهني أبوينة

ابوبكر جومس


محمد سالم بن عبد السعود

يوسف القرضاوي
رئيسة الرضا


د. بكر أبوينة



ابوالحسن علي الحسني الندوي

عن اعضاء اللجنة الفلكية

أ. د. محمد الهواري



فتاوى

لسماحة الشيخ

عبدالعزیز بن عبد الله بن باز
المفتي العام للمملكة العربية السعودية سابقاً،

رحمه الله تعالى (١)

(١) مجلة الدعوة: ٣٦-١٦/١١/١٤١١هـ، إعداد عبد الله بن محمد المجلي.

صفحة بيضاء

الصلاة في الطائفة:

■ كلفت بمهمة وحن وقت الصلاة وأنا داخل الطائفة، فصليت وأنا جالس على كرسي الطائفة أومئ برأسي، ولا أعلم إلى أي جهة أنا متجه. أرجو إفادتي عن صحة صلاتي، وإذا كانت ليست صحيحة، فهل لي أن أواخرها إلى أن أنزل من الطائفة؟

الجواب:

● الواجب على المسلم إذا كان في الطائفة أو في الصحراء أن يجتهد في معرفة القبلة، بسؤال أهل الخبرة أو بالنظر في علامات القبلة، حتى يصلي إلى القبلة على بصيرة، فإن لم يتيسر العلم بذلك اجتهد وتحري جهة القبلة وصل إلىها، ويجزئه ذلك، ولو بان بعد ذلك أنه أخطأ القبلة؛ لأنه قد اجتهد واتقى الله ما استطاع ولا يجوز له أن يصلي الفريضة في الطائفة أو في الصحراء بغير اجتهاد، فإن فعل فعليه إعادة الصلاة؛ لكونه لم يتق الله ما استطاع ولم يجتهد.

أما كون السائل صلى جالساً فلا حرج في ذلك، إذا كان لم يستطع الصلاة قائماً، كالمصلي في السفينة أو الباخرة إذا عجز عن القيام، والحجة في ذلك قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وإذا أخرج الصلاة حتى ينزل فلا بأس إذا كان الوقت واسعاً، وهذا كله في الفريضة. أما النافلة فلا يجب فيها استقبال القبلة حالة كونه في الطائفة أو السيارة أو الدابة؛ لأنه ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه كان يصلي النافلة وهو على بعيره إلى جهة سيره، ولكن يستحب له أن يستقبل القبلة حال الإحرام، ثم يكمل صلاته إلى جهة سيره؛ لأنه ثبت من حديث أنس ما يدل على ذلك والله ولي التوفيق.

أحكام المسافر

■ أنا رجل أذهب في رحلة للبر بقصد النزهة والصيد، وأقطع مسافة مائة كيلو متر عن محل إقامتي. هل يجوز لي الإفطار في شهر رمضان إذا كانت رحلتي تصادف أياما من شهر رمضان المبارك؟ وقد أقصر الصلاة وأجمع وأتيمم حيث لا يوجد معي ماء إلا قدر حاجتي للشرب والطبخ؟

الجواب:

● إذا كان السفر المذكور لم يقصد منه الفرار من الصوم فلا مانع من الفطر والقصر والتيمم؛ لعموم الأدلة على أن المسافر يشرع له الفطر والقصر. أما التيمم فليس خاصا بالمسافر فمن عجز عن الماء أو لم يقدر على استعماله لمرض أو نحوه شرع له التيمم لأداء ما فرض الله عليه من الصلاة والطواف ونحو ذلك، مما يحتاج الى وضوء، سواء كان مسافراً أم مقيماً، وهكذا الجمع بين الصلاتين ليس خاصا بالمسافر، فيجوز الجمع للمسافر في حال سيره وفي حال إقامته إقامة لاتمنع القصر والفطر، وهي أربعة أيام فأقل، ولكن تركه أفضل إذا لم تدع الحاجة إليه، أما القصر في السفر فهو سنة مؤكدة، سواء كان المسافر سائراً أم نازلاً مقيماً إقامة لاتقطع السفر، وهكذا الفطر في السفر أفضل من الصوم، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه»، ومن صام في السفر فلا حرج عليه؛ لأنه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن أصحابه رضي الله عنهم الصوم في السفر، والله ولي التوفيق.

الزيادة في المداينة جائزة

■ رجل عنده بضاعة وطلب منه بعض الناس شراءها بأكثر من سعرها الحاضر إلى أجل معلوم، فما الحكم الشرعي في ذلك..؟

الجواب:

● يجوز ذلك عند أكثر العلماء؛ لقول الله سبحانه ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ الآية، ولم يشترط سبحانه أن تكون المداينة بسعر الوقت الحاضر، ولقول النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة وأهلها يسلمون الثمار السنة والسنتين «من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» متفق على صحته. ولم يشترط عليه الصلاة والسلام أن يكون ذلك بسعر الوقت الحاضر، وخرج الحاكم والبيهقي باسناد جيد عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره أن يجهز جيشاً فنفت الإبل، فأمره أن يشتري البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة، والأدلة في هذا المعنى كثيرة؛ ولأن أمر التجارة في المداينة لا يستقيم إلا على ذلك لأن التاجر لا يمكنه غالباً أن يبيع السلع إلى أجل بسعر الوقت الحاضر؛ لأن ذلك يكلفه خسائر كثيرة؛ ولأن البائع ينتفع بالربح والمشتري ينتفع بالإمهال والتيسير؛ إذ ليس كل واحد يستطيع أن يشتري حاجته بالثمن الحال، فلو منعت الزيادة في المداينة لنتج عن ذلك ضرر المجتمع، والشريعة الكاملة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، ولا أعلم في هذه المسألة خلافاً يعول عليه، بل المعروف في كلام العلماء هو الجواز والإباحة، وهذا فيما إذا كان الشراء لحاجة الاستعمال والانتفاع، أما إذا كان المشتري يشتري السلعة إلى أجل ليبيعه بنقد بسبب حاجته إلى النقد في قضاء الدين، أو لتعمير مسكن، أو للتزوج، ونحو ذلك، فهذه المعاملة إذا كانت من المشتري بهذا القصد، ففي جوازها خلاف بين العلماء وتسمى عند الفقهاء مسألة التورق، ويسمونها بعض العامة (الوعدة)، والأرجح فيها الجواز، وهو الذي نفتي به؛ لعموم الأدلة السابقة، ولأن الأصل في المعاملات الجواز والإباحة إلا ما خصه الدليل بالمنع؛ ولأن الحاجة تدعو إلى ذلك كثيراً؛ لأن المحتاج - في الأغلب -

لا يجد من يساعده في قضاء حاجته بالتبرع ولا بالقرض فحينئذ تشتد حاجته إلى هذه المعاملة؛ حتى يتخلص مما قد شق عليه في قضاء دين ونحوه.

ولكن إذا أمكن المسلم الاستغناء عنها، والاقتصاد في كل ما يحتاج إليه إلى أن يأتي الله بفرج من عنده فهو أحسن وأحوط، ومما ينبغي التنبه عليه أنه ليس للبائع أن يبيع السلع التي ليست في حوزته، بل لا تزال في حوزة التاجر حتى ينقلها إلى بيته أو إلى السوق ونحو ذلك؛ لما ثبت في الحديث الصحيح عن عمر رضي الله عنه قال: «كنا نشترى الطعام جزافاً على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فيبعث إلينا النبي صلى الله عليه وسلم من يأمرنا ألا نبيعه حتى ننقله إلى رحالنا» أخرجه البخاري.

وعن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تبتاع السلع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم» أخرجه أحمد وأبو داود وصححه ابن حبان والحاكم، وعن حكيم بن حزام رضي الله عنه قال: قلت: يارسول اله يأتيني الرجل يريد السلعة ليست عندي أفأبيعها عليه ثم أذهب فاشتريها، فقال صلى الله عليه وسلم: «لاتبع ما ليس عندك» أخرجه أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه بإسناد صحيح.

متى يلزم الإنسان الاستنجاء؟

■ تروضات لصلاة العشاء، وبعد الصلاة نمت حتى صلاة الفجر. فهل يلزمني الاستنجاء بالماء علماً بأنني لم أحدث؟

الجواب:

● لا يشرع الاستنجاء إلا لمن بال أو أتى الغائط، فإنه يجب عليه الاستنجاء أو الاستجمار قبل أن يتوضأ لصلاة أو نحوها.

أما الأحداث الأخرى، كالنوم والريح ومس الفرج وأكل لحم الإبل ونحو

ذلك، فلا يشرع لها الاستتجاء، ويكفي غسل الوجه واليدين مع المرفقين ومسح الرأس مع الأذنين وغسل الرجلين مع الكعبين، ويدخل في غسل الوجه المضمضة والاستنشاق.

حكم التسمية والتشهد داخل الحمام؟

■ هل التسمية والتشهد عند الوضوء في الحمام. حلال أم حرام؟

الجواب:

● الأفضل للإنسان إذا توضأ أن يكون تشهده خارج الحمام؛ لأن الحمام محل قذر، فيخرج بعد الوضوء ثم يتشهد بقوله: أشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ويكره داخل الحمام؛ لأنه لا ضرورة لذلك فيصبر حتى يخرج.

أما بالنسبة عند بدء الوضوء فإذا كان وضوؤه في الغسالة الداخلية فلا حرج؛ لأن التسمية واجبة عند جمع من أهل العمل، فلا يترك الواجب لأجل كراهية شيء، فالكراهة لا تسقط الواجب، وإذا تيسر أن يكون وضوؤه خارج الحمام فهذا حسن. وبالله التوفيق.

دخول الخلاء بما فيه ذكر ودعاء

■ عندي كتيب صغير أحفظه في جيبتي، فيه من الذكر والدعاء ما ينفعني في ديني ودنياي، ولكنني أدخل المرحاض للوضوء وقضاء الحاجة وهو في جيبتي. فهل علي من إثم في ذلك؟

الجواب:

● الأفضل لك عدم دخول الخلاء بالكتيب المذكور، ويكره لك ذلك عند جمع

من أهل العلم، إذا أمكنك عدم الدخول به، أما إن لم تستطع تركه خارج الحمام فلا حرج عليك ولا كراهة. والله ولي التوفيق.

حكم البول واقفا

■ هل يجوز أن يبول الإنسان واقفاً، علماً بأنه لا يأتي الجسم والثوب شيء من ذلك؟

الجواب:

● لا حرج في البول قائماً، ولا سيما عند الحاجة إليه، إذا كان المكان مستوراً لا يرى فيه عورة البائل، ولا يناله شيء من رشاش البول؛ لما ثبت عن حذيقة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم: «أتى سباطة قوم فبال قائماً» متفق على صحته، ولكن الأفضل البول عن جلوس؛ لأن هذا هو الغالب من فعل النبي صلى الله عليه وسلم، وأستر للعورة، وأبعد عن الإصابة بشيء من رشاش البول.

شروط البول واقفا

■ هل يجوز للرجل المسلم أن يبول وهو واقف؟

الجواب:

● لا بأس بذلك بشرط التحرز من النجاسة، والتستر عن أعين الناظرين؛ لأنه صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أتى سباطة قوم فبال قائماً. والبول جالساً أفضل وأستر، وهو الغالب من فعل النبي صلى الله عليه وسلم.

من يبول قائماً بدون عذر

■ لماذا بال الرسول صلى الله عليه وسلم قائماً؟ وما رأيكم فيمن يبول قائماً بدون عذر ويستدل بذلك؟

الجواب:

● إنما بال الرسول صلى الله عليه وسلم قائماً؛ ليبين للأمة جواز ذلك، ولو كان ذلك لعذر لبينه للأمة ليكونوا على بينة، والأفضل البول جالساً؛ لكونه الغالب من فعله صلى الله عليه وسلم، مع العناية بالتستر عن نظر الناس في الحالين جميعاً.
وفق الله الجميع للفقهاء في الدين والثبات عليه إنه جواد كريم.

حكم الاغتسال بماء زمزم والاستنجاء به

■ هل لماء زمزم تأثير على الرجل عندما يغتسل به؟ وهل يجوز الاستنجاء به؟

الجواب:

● ماء زمزم ماء مبارك، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم عن زمزم: «إنها مباركة»، وقال عن مائها: «إنه طعام طعم وشفاء سقم». وهو مبارك فيه الشفاء لكثير من الأمراض، ولا مانع من أن يغتسل به المؤمن، أو يتوضأ منه الإنسان، أو يغتسل للتبريد أو من الجنابة؛ لما جعل الله فيه من البركة، فلا حرج في ذلك.
وله أن يستتجي منه أيضاً؛ لأنه ماء طهور وماء طيب، فلا مانع أن يستتجي منه، كالماء الذي نبع من بئع أصعابعه صلى الله عليه وسلم مرات كثيرة، وهذه من المعجزات الدالة عن نبوته صلى الله عليه وسلم، وأنه رسول الله حقاً، وقد أخذ منه بعض الصحابة في أوعيتهم، يغتسلون ويستنجون ويتوضئون، وهو ماء عظيم مبارك.

وكذلك ماء زمزم ماء عظيم ومبارك، ولا حرج من الوضوء منه، والاعتسال منه، وإزالة النجاسة به، ومن قال بكراهة ذلك من الفقهاء فقله ضعيف مرجوح.

حكم من ترك التسمية في الوضوء ناسياً

■ توضأت ولم أذكر أي لم أسم إلا بعد الفراغ من غسل اليدين، وكلما ذكرت أعدت مرة أخرى، فما حكم ذلك؟

الجواب:

● قد ذهب جمهور أهل العلم، إلى صحة الوضوء بدون تسمية، وذهب بعض أهل العلم إلى وجوب التسمية مع العلم والذكر؛ لما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه»، لكن من تركها ناسياً أو جاهلاً فوضؤه صحيح، وليس عليه إعادته ولو قلنا بوجوب التسمية؛ لأنه معذور بالجهل والنسيان، والحجة في ذلك قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أن الله سبحانه قد استجاب هذا الدعاء».

حكم الختان

أما الختان فهو من سنن الفطرة ومن شعار المسلمين؛ لما في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الفطرة خمس: الختان، والاستحداد، وقص الشارب، وتقليم الأظافر، ونتف الإبط» فبدأ صلى الله عليه وسلم بالختان وأخبر أنه من سنن الفطرة.

والختان الشرعي:

هو قطع القلفة الساترة لحشفة الذكر فقط، أما من يسلخ الجلد الذي يحيط بالذكر، أو يسلخ الذكر كله كما في بعض البلدان المتوحشة، ويزعمون جهلاً منهم أن هذا هو الختان المشروع، فما هو إلا تشريع من الشيطان زينه للجهال، وتعذيب للمختون، ومخالفة للسنة المحمدية والشريعة الإسلامية التي جاءت باليسر والسهولة والمحافظة على النفس.

وهو محرم لعدة وجوه منها:

- ١- أن السنة وردت بقطع القلفة الساترة لحشفة الذكر فقط.
 - ٢- أن هذا تعذيب للنفس وتمثيل بها، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المثلة وعن صبر البهائم والعبث بها، أو تقطيع أطرافها، فالتعذيب لبني آدم من باب أولى وهو أشد إثماً.
 - ٣- أن هذا مخالف للإحسان والرفق الذي حث عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء» الحديث.
 - ٤- أن هذا قد يؤدي إلى السراية وموت المختون، وذلك لا يجوز لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وقوله سبحانه وتعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] ولهذا نص العلماء على أنه لا يجب الختان الشرعي على الكبير إذا خيف عليه من ذلك.
- أما التجمع رجالاً ونساءً في يوم معلوم لحضور الختان، وإيقاف الولد متكشفاً أمامهم فهذا حرام، لما فيه من كشف العورة التي أمر الدين الإسلام بسترها ونهى عن كشفها.
- وهكذا الاختلاط بين الرجال والنساء بهذه المناسبة لا يجوز، لما فيه من الفتنة ومخالفة الشرع المطهر.

التلفظ بالنية في الصلاة والضوء

■ ما حكم التلفظ بالنية في الصلاة والضوء والطواف والسعي؟

الجواب:

- حكم ذلك أنه بدعة، لأنه لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أصحابه، فوجب تركه، والنية محلها القلب فلا حاجة مطلقاً إلى التلفظ بالنية والله ولي التوفيق.

أحكام طهارة المريض

■ ورد إلى سماحة الشيخ عدد من الأسئلة حول أحكام طهارة المريض، وقد أجاب سماحته في هذه المسألة تفصيلاً بما يلي؟

الجواب:

- الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

لقد شرع الله سبحانه وتعالى الطهارة لكل صلاة، فإن رفع الحدث وإزالة النجاسة - سواء كانت في البدن أو الثوب أو المكان المصلى فيه - شرطان من شروط الصلاة. فإذا أراد المسلم الصلاة وجب أن يتوضأ الوضوء المعروف من الحدث الأصغر، أو يغتسل إن كان حدثه أكبر. ولا بد قبل الوضوء من الاستنجاء بالماء أو الاستجمار بالحجارة في حق من بال أو أتى الغائط؛ لتتم الطهارة والنظافة، وفيما يلي بيان بعض الأحكام المتعلقة بذلك.

فالاستنجاء بالماء واجب لكل خارج من السبيلين كالبول والغائط، وليس على من نام أو خرجت منه ريح استنجاء، إنما عليه الوضوء؛ لأن الاستنجاء إنما شرع لإزالة النجاسة ولا نجاسة ها هنا.

والاستجمار يكون بالحجارة أو مايقوم مقامها، ولا بد فيه من ثلاثة أحجار طاهرة؛ لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من استجمر فليوتر»، ولقوله صلى الله عليه وسلم أيضاً: «إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار فإنها تجزئ عنه» رواه أبو داود؛ ونهيه صلى الله عليه وسلم عن الاستجمار بأقل من ثلاثة أحجار، رواه مسلم.

ولا يجوز الاستجمار بالروث والعظام والطعام وكل ماله حرمة. والأفضل أن يستجمر الإنسان بالحجارة، وما أشبهها كالمناديل واللبن «اليابس من التراب والجص» ونحو ذلك، ثم يتبعها بالماء، لأن الحجارة تزيل عين النجاسة، والماء يطهر المحل، فيكون أبلغ.

والإنسان مخير بين الاستجمار بالماء، أو الاستجمار بالحجارة وما أشبهها، أو الجمع بينهما. عن أنس رضي الله عنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم «يدخل الخلاء فأحمل أنا وغلाम نحوي إداوة من ماء وعنزة فيستتجي بالماء» متفق عليه. وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت لجماعة من النساء: «مرن أزواجكن أن يستطيبوا بالماء، فإني أستحييهم، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعله» قال الترمذي: هذا حديث صحيح.

وإن أراد الاقتصار على أحدهما فالماء أفضل؛ لأنه يطهر المحل ويزيل العين والأثر، وهو أبلغ في التنظيف، وإن اقتصر على الحجر أجزاء ثلاثة أحجار إذا نقى بهن المحل، فإن لم تكف زاد رابعاً وخامساً حتى ينقى المحل، والأفضل أن يقطع على وتر؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «من استجمر فليوتر».

ولا يجوز الاستجمار باليد اليمنى؛ لقول سلمان في حديثه: «نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يستتجي أحدنا بيمينه»، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «لايمسكن أحدكم بيمينه وهو يبول ولا يتمسح من الخلاء

بيمينه». وإن كان أقطع اليسرى، أو بها كسر أو مرض ونحوهما، استجمر بيمينه للحاجة ولا حرج في ذلك.

وإن جمع بين الاستجمار والاستتجاء بالماء كان أفضل وأكمل.

ولما كانت الشريعة الإسلامية مبنية على اليسر والسهولة، خفف الله سبحانه وتعالى عن أهل الأعذار عباداتهم بحسب أعمارهم؛ ليتمكنوا من عبادته بدون حرج ولا مشقة، قال تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨] وقال: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقال: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦] وقال عليه الصلاة والسلام: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»، وقال صلى الله عليه وسلم: «إن الدين يسر».

فالمريض إذا لم يستطع التطهر بالماء، بأن يتوضأ من الحدث الأصغر، أو يغتسل من الحدث الأكبر؛ لعجزه أو لخوفه من زيادة المرض أو تأخر برئه، فإنه يتيمم، وهو أن يضرب بيديه على التراب الطاهر ضربة واحدة، فيمسح وجهه بباطن أصابعه وكفيه براحتيه، لقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ﴾ [المائدة: ٦] والعاجز عن استعمال الماء حكمه حكم من لم يجد الماء؛ لقول الله سبحانه: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦] ولقوله صلى الله عليه وسلم: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم».

وللمريض عدة حالات:

١- إن كان مرضه يسيراً لا يخاف من استعمال الماء معه تلفاً، ولا مرضاً مخوفاً، ولا إبطاءً براءً، ولا زيادة ألم، ولا شيئاً فاحشاً، وذلك كصداع ووجع ضرس ونحوهما، أو كان ممن يمكنه استعمال الماء الدافئ ولا ضرر عليه، فهذا لا يجوز عليه التيمم؛ لأن إباحته لنفي الضرر ولا ضرر عليه، ولأنه واجد للماء فوجب عليه استعماله.

٢- وإن كان به مرض يخاف معه تلف النفس، أو تلف عضو، أو حدوث مرض يخاف معه تلف النفس، أو تلف عضو، أو فوات منفعة، فهذا يجوز له التيمم؛ لقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] .

٣- وإن كان به مرض لا يقدر معه على الحركة ولا يجد من يناوله الماء، جاز له التيمم.

٤- من به جروح، أو قروح، أو كسر، أو مرض يضره استعمال الماء فأجنب، جاز له التيمم؛ للأدلة السابقة، وإن أمكنه غسل الصحيح من جسده وجب عليه ذلك وتيمم للباقي.

٥- مريض في محل لم يجد ماء ولا ترابا، ولا من يحضر له الموجود منهما، صلى على حسب حاله، وليس له تأجيل الصلاة؛ لقول الله سبحانه: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] .

٦- المريض المصاب بسلس البول ولم يبرأ بمعالجته، عليه أن يتوضأ لكل صلاة بعد دخول وقتها، ويغسل ما يصيب بدنه، ويجعل للصلاة ثوباً طاهراً إن لم يشق عليه ذلك وإلا عفى عنه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله صلى الله عليه وسلم: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»، ويحتاط لنفسه احتياطاً يمنع انتشار البول في ثوبه أو جسمه أو مكان صلاته. ويبطل التيمم بكل ما يبطل الوضوء بالقدرة على استعمال الماء، أو وجوده إن كان معدوماً والله ولي التوفيق.

بداية مدة المسح ونهايتها

■ هل المسح على الخف يبدأ من أول حدث أو من أول مسح بعد الحدث؟ وهل ينتهي بمجرد نهاية المدة مع بقاء الطهارة أو من أول حدث بعد نهاية المدة؟

الجواب:

- يبدأ المسح على الخف من أول مسح بعد حدث في أصح قولي العلماء، وينتهي بمجرد نهاية المدة.

مدة المسح على الخفين

- مسح شخص على الخفين لصلاة الفجر وهو مقيم فهل يسمح لصلاة الفجر من غد أم لا؟

الجواب:

- المسح على الخفين للمقيم يوم وليلة وللمسافر ثلاثة أيام بلياليهن، وتبدأ مدة المسح من المسح بعد الحدث، فإذا كان مسحه للفجر الذي بدأ به عن حدث لم يمسه في الفجر الثاني؛ لأن المدة قد انتهت.

شروط المسح على الخفين

- هل يشترط في المسح على الخفين خف معين أم أي خف كان؟

الجواب:

- يشرع المسح على الخفين إذا كانا ساترين للقدمين والكعبين، طاهرين، من جلد أي حيوان من الحيوانات الطاهرة كالإبل والبقر والغنم ونحوها، إذا لبسهما على طهارة.

ويجوز المسح على الجوربين، وهما ماينسج لستر القدمين من قطن أو صوف أو غيرهما كالخفين في أصح قولي العلماء؛ لأنه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه مسح على الجوربين والنعلين، وثبت ذلك عن جماعة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم.

ولأنهما في معنى الخفين في حصول الارتفاق بهما، ذلك في مدة المسح

وهي يوم وليلة للمقيم وثلاثة أيام بلياليها للمسافر، تبدأ من المسح بعد الحدث في أصح قولي العلماء للأحاديث الصحيحة الواردة في ذلك إذا لبسهما بعد كمال الطهارة، وذلك في الطهارة الصغرى.

أما في الطهارة الكبرى فلا يمسخ عليهما بل يجب خلعهما وغسل القدمين؛ لما ثبت عن صفوان بن عسال رضي الله عنه قال: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كنا سفراً ألا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن إلا من جنابة، ولكن من غائط وبول ونوم» أخرجه النسائي والترمذي واللفظ له وابن خزيمة وصحاحه، كما قاله الحافظ في البلوغ. والطهارة الكبرى هي الطهارة من الجنابة والحيض والنفاس. أما الطهارة الصغرى فهي الطهارة من الحدث الأصغر كالبول والريح وغيرهما من نواقض الوضوء. والله ولي التوفيق.

المسح على الخفين والصلاة بالحذاء

■ هل ينطبق المسح على الخفين على الجوارب المصنوعة من القطن أو الصوف أو النايلون المستعمل حالياً، وما شروط المسح على الخفين وهل تجوز الصلاة بالحذاء؟

الجواب:

● يجوز المسح على الجوربين الطاهرين الساترين، كما يجوز المسح على الخفين؛ لما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم على الجوربين والنعلين، ولما ثبت عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم أنهم مسحوا على الجوربين.

والفرق بين الجوربين والخفين أن الخف ما يصنع من الجلد، أما الجورب فهو ما يتخذ من القطن ونحوهم

ومن شروط المسح على الخفين والجوربين أن يكونا ساترين، وأن

يلبسهما على طهارة، وأن يكون ذلك خلال يوم وليلة للمقيم، وثلاثة أيام بلياليها للمسافر ابتداء من المسح بعد الحدث، عملاً بالأحاديث الصحيحة الواردة في ذلك.

وتجوز الصلاة في النعلين السليمتين من الأذى؛ «لأن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في نعليه» متفق على صحته؛ ولقوله صلى الله عليه وسلم في حديث أبي سعيد رضي الله عنه: «إذا أتى أحدكم المسجد فليقلب نعليه فإن رأى فيهما أذى فليسمحه ثم ليصل فيهما» أخرجه أحمد وأبو داود بإسناد حسن.

ولكن إذا كان المسجد مفروشاً فالأحوط أن يجعلهما في مكان مناسب، أو يضع إحدهما على الأخرى بين ركبتيه، حتى لا يوسخ الفرش على المصلين والله ولي التوفيق.

من سير العلماء

العلامة الشيخ
أبو الحسن علي الحسيني الندوي
رحمه الله تعالى

إعداد
ندوة العلماء - لاهور الهند

أبيض

العلامة الشيخ

أبو الحسن علي الحسيني الندوي رحمه الله تعالى

لقد كان العلامة الشيخ أبو الحسن علي الحسيني - رحمه الله تعالى - من طراز خاص من علماء الإسلام الأعلام، يجمع بين اطلاع واسع، ومعرفة متطلبات الظروف السائدة، لمواجهة التحديات المعاصرة وبين المحافظة الشديدة على الدين والتقوى والورع والنزاهة في الحياة. وكان سلوكه مع الناس متسماً بالمحبة و مكارم الأخلاق، فكان كل من يلقاه يشعر كأنه بين يدي أبيه أو عمه أو أخيه، فقد كان يتعاون معه في حل مشاكله وفي نصرته، في إطار قدرته المستطاعة، وكان يسعى في سبيل إعزاز الإسلام، ورفع قيمة الأمة، وفي حفظها من التفرق والانحراف والضياع، دخل - بذلك كله - حبه في قلوب الجميع حتى الذين كانوا بعيدين عنه، ولم يحسنوا الظن به أحبه عندما عرفوه، إنه بذل وسعه لصالح الإنسانية كلها، وخاصة الأمة الإسلامية بكاملها، ولذلك كان نبأ وفاته شديد الوطأ على نفوس المسلمين في مختلف ديارهم وأوطانهم في العالم، رحم الله الفقيد، وأنزله منازل الصديقين والشهداء والصالحين الأبرار من عباده، وجعل له أخلاف صدق يعملون بإخلاص وكفاءة للإسلام والمسلمين، وما ذلك على الله بعزيز.

ولد الشيخ أبو الحسن لسِتِّ خُلُونٍ من محرم سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة وألف، ببلدة رائِي بريلي، ونشأ بها وتعلم الخط، وقرأ مبادئ الأردية والفارسية، وكان يتردد بين رائِي بريلي وكنّاؤ، كان غالب إقامته في لکناؤ، حيث كان والده يشتغل بالمداواة وإدارة ندوة العلماء، ولما توفي والده سنة إحدى وأربعين وثلاثمائة وألف، رجع مع أمه إلى رائِي بريلي وتربى في حجرها، وقرأ الفارسية وبرع فيها، ثم قدم إلى لکناؤ، ونزل عند أخيه الأكبر الدكتور السيد عبد العلي الحسيني، وتعلم وترعرع تحت كفالته ونظارته، وقرأ الإنجليزية، وتوسع في الدراسات الفارسية، حتى تمكن من مطالعة كتب

الطبقات والسير والتراجم و الحقائق والمعارف والرسائل وما إليها في الفارسية.

بدأ يدرس اللغة العربية في أواخر ١٩٤٢م على الأديب الفاضل الشيخ خليل بن محمد بن حسين بن محسن الأنصاري البهوفالي (ت ١٣٨٦هـ)، ولازمه مدة، وكان شيخه في بداية الأمر يكتب له الدروس الابتدائية في علم التصريف على كراسة وهو يحفظها، وأخذ قواعد اللغة العربية عن عمه الفاضل السيد طلحة بن محمد بن نور الهدى بن محمد علي بن عبد السبحان الشريف الحسن الرائي بريلوي ثم الطوكي (ت ١٣٩٠هـ) أحد العلماء المبرزين في الحديث والرجال والعربية، واستفاد منه كثيراً، ثم التحق بجامعة لکناؤ الحكومية في قسم الفضيحة في الأدب العربي سنة ١٩٢٧م، واشترك في الاختبار السنوي في أبريل ١٩٢٨م، بيد أنه رسب فيه، ثم أدرك اختبار الدور الثاني في ١٩٢٩م، ونجح بتقدير ممتاز، وحصلت له المنحة والميدالية الذهبية، ثم التحق بالفضيلة في الحديث، ودرس سنة كاملة، واشترك في الامتحان ونجح فيه، ثم رحل إلى لاهور في يونيو من نفس العام على طلب من عمته السيدة شمس النساء بنت السيد فخر الدين حيث كان زوجها السيد طلحة الأنف الذكر أستاذاً محاضراً للغة العربية في الكلية الشرقية، فتسنى له في هذه الرحلة أن يزور أعلاماً كباراً وشعراء، على رأسهم الدكتور محمد إقبال الشاعر، والشيخ أحمد علي اللاهوري المفسر (ت ١٣٨١هـ) وحفيظ جالندهري صاحب الملحمة الإسلامية الشهيرة، وغيرهم من رجال العلم والفضل.

وحضر في يوليو دروس الحديث بندوة العلماء لکناؤ التي كان يلقيها الفقيه المحدث الشيخ حيدر حسن بن أحمد حسن بن غلام حسين خان الياغستاني الأفغاني الطوكي (ت ١٣٦٦هـ) (تلميذ العلامة المحدث حسين بن حسن الأنصاري اليماني والشيخ نذير حسين البهاري الدهلوي المحدث) ولازمه سنتين كاملتين، وقرأ عليه "صحيح البخاري" و "صحيح الإمام مسلم"

و "سنن أبي داود" و "الترمذي" حرفاً حرفاً، وقرأ شيئاً من تفسير "البيضاوي" وأخذ عنه عدة دروس في المنطق، ثم سحب العلامة اللغوي المحقق الدكتور محمد تقي الدين بن عبد القادر الهلالي المراكشي (١٣١١-١٤٠٧ هـ) إبان إقامته بندوة العلماء مدرساً للغة العربية وآدابها في ١٩٣٠م، وانتفع بمجالسه العلمية واستفاد منه كثيراً، ثم سافر إلى لاهور مرة ثانية في ١٩٣٠م للاستفادة من شيخه اللاهوري السالف الذكر، وقرأ عليه بداية سورة البقرة، وأعجب بدروسه في التفسير حتى توخاه مرة ثانية في ١٩٣١م، وهذه المرة حضر في دروس "حجة الله البالغة" للشيخ ولي الله الدهلوي، ثم قصد آخر مرة في ١٩٣٢م وأصبح طالباً منتظماً في مدرسة "قاسم العلوم" المختصة لخريجي المدارس الدينية، كانت الدراسة فيها تبدأ من أواخر شعبان وتنتهي في أواسط ذي القعدة، وكان الاختبار في أوائل مارس، واشترك فيه "الشيخ الندوي" ونجح بتقدير عال، وحصل الشهادة على يد الشيخ المحدث حسين أحمد بن حبيب الله الفيض آبادي المشهور بالمدني (ت ١٣٧٧ هـ).

ورحل إلى ديو بند في نفس العام وحضر دروس شيخه المدني هذا في "صحيح البخاري" و "سنن الترمذي" بصورة منتظمة، وأسند عن الشيخ حيدر خان الطوكي، وأجازه المحدث عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري الشارح للترمذي (ت ١٣٥٣ هـ).

وتم تعيينه مدرساً في دار العلوم التابعة لندوة العلماء في يوليو ١٩٣٤م، وباشر العمل بانتظام كمدرس للأدب والتفسير.

ثم توفّر على التدريس والتأليف، ووضع المقررات الدراسية لتعليم اللغة العربية، فألف قصص النبيين للأطفال في خمسة أجزاء، و"القراءة الراشدة" في ثلاثة أجزاء، و"مختارات من أدب العرب" في قسمين لدراسة النصوص الأدبية من العصر الجاهلي إلى العصر الحديث، مع تعريف موجز بأصحابها، وذكر مميزاتهم الأدبية.

وما زال مشتغلاً بالتدريس والتصنيف حتى ألف كتابه المطبق صيته الآفاق: "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين"، عكف على تأليفه من ١٩٤٣م إلى ١٩٧٤م، طبع بمصر في ١٩٥١م، ووحج في ١٩٤٧م، ومكث بالحجاز ستة أشهر مشغولاً بالأعمال الدعوية، وزيارة العلماء والمشايخ الكبار، ثم حج في ١٩٥٠م، مع وفد مرافق له، وألقى بالحجاز عدة محاضرات، ورحل إلى مصر والشرق العربي في ١٩٥٢م، ولقي هناك قادة الفكر الإسلامي وأعلاماً كباراً من العلماء والأدباء والمؤلفين، وألقى في هذه الرحلة محاضرات قوية متدفقة بالحياة والحماس والإيمان والإخلاص، ثم رحل إلى دمشق في أبريل ١٩٦٥م، على دعوة من كلية الشريعة بجامعة دمشق، وألقى بها ثماني محاضرات علمية في "التجديد والمجددون في تاريخ الفكر الإسلامي" وطبع هذا الكتاب باسم «رجال الفكر والدعوة في الإسلام» في خمسة مجلدات.

وأسس المجمع الإسلامي العلمي بلكنائ في ١٩٥٩م، وسافر إلى بورما في ديسمبر ١٩٦٠م، ومكث بها أكثر من شهر، وألقى عشرات من الخطب، واختير رئيساً لندوة العلماء في ١٨ يوليو ١٩٦٠م، بعد ما توفي أخوه الدكتور السيد عبد العلي الحسني في ٧ مايو من نفس العام، وسافر إلى دولة الكويت في ٢٤ يناير ١٩٦٢م، للتعريف بندوة العلماء، ثم تلقى عضوية المجلس الاستشاري للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، في أواخر مارس، وحضر جلستها الأولى في شهر مايو، وفي نفس العام تشرف بالعضوية في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، ثم قدم المدينة في ١١ مارس ١٩٦٣م على دعوة نائب رئيس الجامعة لإلقاء المحاضرات، فألقى ثماني محاضرات في الندوة "النبوة والأنبياء في ضوء القرآن"، ورحل إلى أوروبا أول مرة في ١٩ سبتمبر لهذا العام، وزار أكثر مدن أوروبا وأسبانيا، وقابل عدداً من فضلاء الغرب والمستشرقين، وألقى أحاديث ومحاضرات، ثم تابعت الرحلات إلى أوروبا وأمريكا والبلاد العربية والمغرب الأقصى والخليج العربي وما إليها من البلدان، عقد مهرجاناً تعليمياً لدار العلوم ندوة

العلماء بمناسبة مرور خمسة وثمانين عاماً على تأسيسها، حضره نخبة من رجال العلم والفكر والدعوة من أنحاء العالم، وخاصة من البلدان العربية، وذلك في ٣١ أكتوبر ٣ نوفمبر ١٩٧٥م، ونال جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام في ١٩٨٠م، ثم عقد ندوة عالمية للأدب الإسلامي بدار ندوة العلوم ندوة العلماء في ١٧-١٩ / أبريل ١٩٨٠م، وحضر ملتقى الفكر الإسلامي بالجزائر في ١٩٨٢م، وفي عام ١٩٩٩م اختارته جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم الشخصية الإسلامية لعام ١٤١٩ الهجري، وفي عام ١٤٢٠هـ نال جائزة برونائي من مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية.

كان - رحمه الله تعالى - خطيباً مؤثراً في اللغة الأردية والعربية على سواء، وكان كاتباً بليغاً وكان باحثاً محققاً كذلك، فإن له ما يقارب من مائتي كتاب مابين صغير وكبير، ونقلت طائفة كبيرة منها إلى اللغات العالمية العديدة، منها الإنجليزية والفارسية والتركية والفرنسية والبنغالية والهندية مع اللغتين الأساسيتين له الأردية والعربية.

توفي الداعية الإسلامي والمفكر الأديب العلامة الشيخ أبو الحسن علي الحسيني الندوي في ٣١/١٢/١٩٩٩م، وقد بلغ من العمر ٨٦ عاماً، وقد كان المسلمون في أشد حاجة إلى استمرار قيادته الفكرية ومناصرته للقضايا الإسلامية الرئيسية، فقد استطاع - رحمه الله - حل مشاكل عديدة كانت تأزمت تأزماً شديداً، وكان رجال الحكومات والقادة يحسبون لكلمته حساباً كبيراً، وذلك لجهده ونضاله ونصيحته وإخلاصه لما فيه مصلحة المسلمين، ولنصيحته وإعانتة لغير المسلمين، وبالإضافة إلى اشتغاله بالتأليف والكتابة في الموضوعات العلمية والدينية، وفي الأدب والنقد قد تبني حركتين: حركة وقاية المسلمين من انحرافات دينية واجتماعية في حياتهم، وذلك بجهود إصلاح المجتمع عن طريق محاضراته، و خطبه في الحفلات والتجمعات الدعوية التي كان يحضرها، وكان أسلوب خطابه مجلجلاً حيناً، وهادئاً حيناً آخر، وكان مؤتمراً في المجالس على النفوس، ويحضر السامعون للاستماع

إليه بكثرة، وكان منهج الشيخ - رحمه الله - في ذلك منهجاً مقتبساً من الأسوة النبوية الشريفة، وكان يتخذ هذا المنهج كوسيلة لنصيحة الناس بمكارم الأخلاق، وكان يستخدمه للدعوة، فقد كان - رحمه الله - قد اتخذ عملي الدعوة والتربية غاية حياته، ووقف حياته عليهما، وكان يتحمل في ذلك المشاق: مشقة ضعف الصحة، ومشقة التجول في البلاد في عمل الدعوة، ومشقة العمل المضني، فكسب بذلك حب الناس وتقديرهم، كما أنه جمع لنفسه ذخيرة للأجر العظيم على خدمة الإسلام والدين؛ وحركة أخرى هي رعاية جميع المواطنين كأبناء وطن واحد على المستوى الإنساني النبيل، وذلك باسم رسالة الإنسانية، وكانت حركة رسالة الإنسانية التي كان بدأها لإصلاح الأخلاق الإنسانية لجميع المواطنين ذريعة إلى نشر الأخوة والسلامة الإنسانية في جماهير الناس وكانت وسيلة لتخفيف الإحن والأحقاد التي نشأت في الهند بين طبقاتها المختلفة، وبين أبناء دياناتها المتعددة، وبخاصة بين أبناء الأغلبية وبين الأقليات في البلاد بعد أن كانت الأحزاب المتطرفة أو جدتها و توجدها باستمرار، وكانت الأحزاب تتوخى من سعيها هذا أن تسخر السلطة في البلاد لمآربها من دحر المسلمين من مجالات الحياة العزيزة، فقد كان شيخنا - رحمه الله - يسعى لعقد ندوات ومؤتمرات سلمية في مختلف مدن البلاد، يجمع فيها أبناء الديانات والطبقات، ويخاطبهم بخلق حسن، ويدعوهم إلى التحلي بالأخلاق الإنسانية، التي تتفق عليها جميع الديانات من التعاون بين أبناء وطن واحد على التضامن الوطني و التعاون الإنساني، واختيار سبل الخير لجميع الناس، ونصر المظلوم، وإسعاد البائس، وإصلاح المجتمع و بنائه على ركائز الفضيلة والخير، وعندما يجتمع هؤلاء في مكان واحد، ويتبادل أعيانهم الحديث الأخوي، ويسمعون من رجل خبير في الإسلام فضائل الإسلام في إطار الفضائل الإنسانية، ويحصل اطلاع أهل الكفر على محاسن الإسلام، وعلى تعاليمه التي هي خير تعليمات لصالح الإنسانية، فينشأ من ذلك جو التعاون والموازرة، ولقد جر ذلك إلى أن دخل

عديد من غير المسلمين في الإسلام، بعد أن سمعوا واطلعوا على الفضائل الإسلامية، كما أن مثل هذه الحفلات عندما عقدت في حالة التدمير والتشاحن الطائفي في منطقة من مناطق الهند، خففت التذمر، وصدت حدوث اضطرابات طائفية، وهي تحدث في الهند من حين لآخر، ويكون الشطر الضعيف المظلوم فيها المسلمون.

وبالإضافة إلى الحركتين السالفتي الذكر، كان اهتمامه كبيراً بالتعليم الإسلامي، وكان اشتغاله به في جانبين منه، الجانب العام وذلك عن طريق المعاهد والجامعات الإسلامية التي يفتقر المسلمون إليها لإعداد علماء الشريعة الإسلامية والمفتين والقضاة الدينيين، فإن الأمة الإسلامية الهندية أمة ذات حجم كبير يبلغ عدد نفوسها إلى نحو مائتي مليون نسمة، فحاجتها الدينية حاجة كبيرة، وكان - رحمه الله - قد اتخذ قاعدة عمله في ذلك جامعة ندوة العلماء، وقد تفرعت منها بجهوده وجهود زملائه عشرات المراكز التعليمية ذات منهج تعليمي جامع بين القديم الصالح والجديد النافع، كما أنه ساهم في إعداد مقررات دراسية لسد العوز في مقررات منهج ندوة العلماء الخاص، أما الجانب الثاني فهو إنشاء كتاتيب إسلامية في مختلف الأماكن التي يسكنها المسلمون، لتجنيب أطفالهم من التسمم بالتعليم العلماني العام في المدارس والكليات الوطنية المتسمة بالسمة الهندوسية، فقد كان رئيساً للمجلس التعليمي الديني للولاية الشمالية، وقد تأسس هذا المجلس لإنشاء الكتاتيب على المستوى الشعبي الإسلامي، وقد استطاع المجلس بجهوده إنشاء آلاف من الكتاتيب، غدت بذلك الناشئة الإسلامية الصغيرة مبادئ دينها، أدى المجلس بذلك دوراً مهماً لتعليم الناشئة الإسلامية الابتدائية، وبالإضافة إلى ذلك، كان رئيساً لهيئة الأحوال الشخصية الإسلامية، وقد انتصر بحكمته، ووزنه السياسي، ومكانته في النفوس في حركة الحفاظ على الأحوال الشخصية، وأجبر الحكومة على التعديل في الدستور الهندي، كذلك تحقق الانتصار في آخر أيام حياته في إجبار

الحكومة على سحب قانون يلزم جميع الطلبة من بينهم المسلمون على إنشاء النشيد الوثني "وندى ماترم" وتقديس إلهة العلم لدى الهندوس، وذلك علاوة على تصديه للحركات والاتجاهات المناوئة للتصور الإسلامي كالقومية والعلمانية وإحياء الحضارات القديمة، واتباع التقاليد والعادات الوثنية بالمحاضرات والتصريحات ولفت انتباه القادة والحكام.

لقد كان - رحمه الله - مشاركاً في كافة الجهود الدعوية والفكرية التي تهم المسلمين، وكان يحضر أهم ندوات محلية، ومؤتمرات فكرية، ودينية إسلامية في العالمين الشرقي والغربي، ويتكلم ويكتب في العربية والآردية بطلاقة وبلاغة، وكان يحب العرب وينصحهم أيضاً، ويحب المسلمين جميعاً، ويسعى لصالحهم وخيرهم، وعرفه العالم الإسلامي بخصائصه الكريمة فأحبه المسلمون في مختلف أقطارهم و أصقاعهم، وأحبه كثير من أبناء شبه القارة الهندية بمختلف دياناتهم وطبقاتهم.

أهم مؤلفاته

- ١ - الأركان الأربعة في ضوء الكتاب والسنة.
- ٢ - أسبوعان في المغرب الأقصى.
- ٣ - الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية.
- ٤ - الإسلام والمستشرقون.
- ٥ - اسمعوها مني صريحة أيها العرب.
- ٦ - إلى الإسلام من جديد.
- ٧ - بين الدين والمدنية.
- ٨ - تأملات في القرآن الكريم.
- ٩ - التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي وسيد قطب.
- ١٠ - روائع إقبال.
- ١١ - روائع من أدب الدعوة في القرآن والسيرة.
- ١٢ - السيرة النبوية.
- ١٣ - الصراع بين الإيمان والمادية.
- ١٤ - الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية.
- ١٥ - الطريق إلى السعادة والقيادة للدول والمجتمعات الإسلامية الحرة.
- ١٦ - الطريق إلى المدينة.
- ١٧ - العرب والإسلام.
- ١٨ - العقيدة والعبادة والسلوك.
- ١٩ - القادياني والقاديانية.
- ٢٠ - كيف ينظر المسلمون إلى الحجاز والجزيرة العربية.
- ٢١ - ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين.
- ٢٢ - مختارات من أدب العرب.
- ٢٣ - المدخل إلى دراسات الحديث.
- ٢٤ - مذكرات سائح في الشرق العربي.
- ٢٥ - المسلمون في الهند.
- ٢٦ - المسلمون وقضية فلسطين.
- ٢٧ - من نهر كابول إلى نهر اليرموك.
- ٢٨ - النبوة والأنبياء في ضوء القرآن.
- ٢٩ - نظرات في الأدب.
- ٣٠ - نفحات الإيمان بين صنعاء وعمان.
- ٣١ - رجال الفكر والدعوة في الإسلام؛ خمسة مجلدات.

عضويته للمنظمات العالمية

- ١ - أمين ندوة العلماء العام ورئيس دار العلوم التابعة لها.
- ٢ - عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي.
- ٣ - عضو المجلس الأعلى العالمي للدعوة الإسلامية بالقاهرة.
- ٤ - رئيس رابطة الأدب الإسلامي العالمية.
- ٥ - رئيس المجمع الإسلامي العلمي في لكتناؤ «الهند».
- ٦ - رئيس هيئة التعليم الديني للولاية الشمالية «الهند».
- ٧ - رئيس هيئة الأحوال الشخصية الإسلامية لعموم الهند.
- ٨ - رئيس دار مجمع المصنفين بأعظم كره «الهند».
- ٩ - رئيس مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية.
- ١٠ - عضو المجلس الاستشاري بدار العلوم ديو بند «الهند».

- ١١- عضو رابطة الجامعات الإسلامية بالرياض.
- ١٢- عضو المجلس الاستشاري الأعلى للجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد «باكستان».
- ١٣- عضو مجمع اللغة العربية في دمشق.
- ١٤- عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة.
- ١٥- عضو مجمع اللغة العربية الأردني.
- ١٦- عضو المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية «مؤسسة آل البيت» بالأردن.

صفحة بيضاء

رفع الحج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته

إعداد معالي الدكتور

صالح بن عبد الله بن حميد

رئيس شؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي الشريف*
عضو هيئة كبار العلماء

* له مؤلفات منها: أدب الخلاف، البيت العتيق، معالم في منهج الدعوة.... وغيرها.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رفع الحرج بهذا الدين والصلاة والسلام على نبينا محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحابته الذين قال لهم نبيهم - عليه السلام - «يسروا ولا تعسروا وإنما بعثتم مبشرين» وعلى من سار على نهجهم واتبع هداهم إلى يوم الدين.

أما بعد: فقد عانى المسلمون في هذه العصور المتأخرة - وخصوصاً في أواخر العهد التركي وأيام الاستعمار وأوائل فترات ما يسمى بالاستقلال - من انحطاط فكري وتبعية للدول الكبرى، وإنكار للشخصية الإسلامية، وبعد عن الإسلام وتعاليمه، وما صاحب ذلك من هوان وضعف.

ولقد طرح كثير ممن تسنموا الزعامات والقيادات في الدول الإسلامية ورافقهم في ذلك كتاب وأدباء، طرحوا حلولاً هزيلة للنهوض من الكبوة، من دعوة لقومية عصبية مقيتة، وإقليمية ضيقة، ومن جلب لما عليه الغرب والشرق بحذافيره غثه وسمينه، وأخذ برأسمالية متسيدة، أو شيوعية ملحدة حاقدة، أو اشتراكية معدمة، وكلها تجارب لم تغن فتيلاً، ولم تزد الطين إلا بلة، ولا الشعوب إلا ضعفاً وذلة.

إن هذه الحالة التي يمر بها العالم الإسلامي أيقظت المشاعر في المسلمين، فبدأ اتجاه نحو الإسلام لا يمكن التغاضي عنه أو تجاهله، قوامه الدعوة إلى تحكيم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والحماس لذلك يستشيري، والصوت يرتفع لتحكيم شرع الله في كل صغيرة وكبيرة، ودقيقة وجلييلة، من غير قصر على ما يسمونه الأحوال الشخصية ونحوها.

وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من الاهتمام الجاد لوضع الأحكام الإسلامية في جميع شؤون الحياة، بصيغة علمية واضحة متمشية مع ما يتطلبه العصر، من أسلوب في التنظيم والتدوين، مع المحافظة التامة على أحكام الشريعة فروعاً وأصولاً.

ومع الإيمان المطلق بوفاء الإسلام بمقتضيات الحياة، في هذا العصر وفي كل عصر فإنني أؤكد أنه لا يمكن إثبات ذلك ولا تحقيقه إلا بوضع هذه الأحكام موضع التنفيذ، أما أن يتهم بالنقص وعدم الصلاح ومدوناته موضوعة في الرفوف قد كفنها الغبار، ودفنها الإهمال، ولا يسمح لها بالنزول في ميدان الحياة، فهذا هو التعسف والظلم، إذ من المعلوم أن أي نظام أو قانون لا يمكن أن تظهر فيه صفة الحيوية، والإجابة على جميع التساؤلات وحل جميع المشكلات إلا حينما يكون في مجالس الشورى، ودواوين الولاة، وقاعات المحاكم، ودور الإفتاء، ومكاتب رجال الشرطة.

ومع كل هذا فلا بد من وضع مؤلفات بصيغ جديدة تسير ماعليه العصر من دقة وتنظيم وشمول، وخاصة فيما يتعلق بدعاوى الناس وحقوقهم، وأمور تنظيمهم من الإجراءات القضائية والمرافعات ونحوها.

ولا بد أن يكون ذلك من أهل العلم المتخصصين فيهتمون بالكتابة بالنظرة الشمولية في أحكام الشريعة، ويتجهون للكتابة في قواعد الأحكام، وكليات الشريعة، ونظريات الإسلام العامة.

فقد لوحظ افتقاد كثير من المسلمين - وخصوصاً المثقفين منهم - للتصور الكامل الشامل عن الإسلام، فتراهم يهتمون ببيان مثالب أوضاعهم من غير أن يتمكنوا التمكن الراسخ من إيجاد البديل الإسلامي.

وقد كتبت هذا البحث إسهاماً في نشر دين الله وتبياناً لمسألة اليسر ورفع الحرج في الشريعة، التي في تطبيقاتها مجال نقاش عريض في أوساط المسلمين، ولاسيما بعدما حصل الاحتكاك بالغرب وماجلبه إلى بلاد الإسلام، من مستوردات في المأكّل والمشارب والملابس والتنظيمات الإدارية ونحوها، مما كان محل شبهة ونقاش بين المسلمين، من متشدد موغل، ومن متساهل متخذ من قضية اليسر ورفع الحرج سلماً للتهاون، الذي قد يؤدي إلى التنصل من ربة التكاليف، فلهؤلاء وأولئك ولجميع المسلمين كتبت هذا البحث.

حرصت أن تكون كتابة علمية مستكملة لجميع أصول البحث، موضحة معالم الموضوع ومجالاته وحدوده.

ولا أزعم أنها بلغت الكمال أو قاربته ولكنها محاولة من أولى المحاولات في الموضوع إن لم تكن أولها، بذلت فيها ما أرجوه ذخراً عند الله.

وقبل الدخول في الموضوع أسوق كلمة في هذه المقدمة، أبين فيها بعض الأمور التي لا بد من اعتبارها، حين النظر في مواطن التخفيف واليسر ورفع الحرج.

الأول: إن رفع الحرج والسماحة والسهولة راجع إلى الاعتدال والوسط فلا إفراط ولا تقريط، فالتطوع والتشديد حرج في جانب عسر التكاليف، والإفراط والتقصير حرج فيما يؤدي إليه من تعطيل المصالح، وعدم تحقيق مقاصد الشرع.

قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] فالتوسط هو منبع الكمالات، والتخفيف والسماحة ورفع الحرج على الحقيقة هو في سلوك طريق الوسط والعدل.

الثاني: إن رفع الحرج واليسر في الإسلام، وإن كان شاملاً لجميع أحكام الشريعة، وفي كافة مجالاتها، إلا أنه ليس غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة واقعة في طريق الامتثال لأوامر الله تعين على تحقيق الغاية، فالإسلام هو الاستسلام لأوامر الله والانصياع لشرعه، فالمطلوب هو الطاعة وتحقيق العبودية لله وحده، وتحقيق مراد الشرع كذلك، من جلب المصالح ودرء المفساد، فإن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام العالم، واستدامة صلاحه بصالح المستخلفين في عقيدتهم وعبادتهم وكافة شؤون حياتهم، ومابين أيديهم من موجودات العالم، الذي يعيشون فيه، وفي القرآن الكريم عن بعض رسل الله ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ﴾ [هود: ٨٨] ويقول تعالى مبيناً حال بعض المفسدين: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥].

فالمطلوب هو الطاعة وتحقيق العبودية لله وحده، وبذل منتهى الاستطاعة في الإصلاح، واستعمار الأرض وبنائها.

فالذي يتلمس التخفيفات ويتتبع مواطن الرخص ورفع الحرج بعيداً عن الغاية الحقيقية، من تمام العبودية وخالص الخضوع والطاعة لله وحده والسعي في جلب المصالح ودرء المفاسد، إنما غايته أن يأخذ بالسهل من الأمور، مما قد يؤدي إلى الانسلاخ من الأحكام، والابتعاد عن الشرع، والتهاون في مسائل الحلال والحرام، في المطاعم والمشارب، والمعاملات المالية، وغيرها، مدعياً ألا حرج في الدين، فقد أخطأ وضل السبيل، فلا يجوز أن تتقلب الوسائل غايات، أو أن تتغلب الوسائل على الغايات.

فكل ما يتقرر في هذا البحث من تخفيف ويسر، يجب ألا يطفئ أو يشوش على المقصد الحقيقي من مقاصد الشرع، وهو الإصلاح في كافة مجالاته، وفي حدود مارسم الشرع.

الثالث: إن الجزاء في الإسلام دنيوي وأخروي، والجزاء الأخروي يتناول كافة أعمال ابن آدم الظاهرة والباطنة، ومنها ما لا يمكن الوصول إليه من قبل الحكام والقضاة، كالجحود والكتمان والغش والخداع، مما قد لا يتوصل إليه بالإجراءات القضائية.

يضاف إلى ذلك أن أحكام الإسلام هي من عند الله، وليست من وضع البشر، ومن أجل هذا فإن لها هيبتها واحترامها والخوف من مخالفتها، ولهذا تجد عند المسلم وازعا من نفسه يدعو إلى الاستقامة وعدم المخالفة، واحترام الأحكام الشرعية، لأنها من عند الله الذي يعلم السر وأخفى، ويعلم المفسد من المصلح.

إذا كان الأمر كذلك فينبغي أن يكون عند المسلم من المانع ما يثنيه عن الإقدام على مواطن الرخص، والأخذ بالأسر وهو ممن لا يسوغ له ذلك، أو أن يلبس على المفتي أو القاضي فيحكي غير الواقع، وقد علم أنهما يجيبان على نحو مما يسمعان، والمستفتي أو المتقاضي هو الذي يعلم خفايا وقائعه

وقضاياه، وهو الذي يرجو رحمة الله ويخشى عذابه.
هذه مقدمات ثلاث لا بد من اصطحابها واستحضارها، عند النظر في
مواطن التخفيف ورفع الحرج.
أما الآن فقد آن الأوان لأصف لك البناء العام للبحث، وأبين ما استقر
عليه الأمر، بعد التقديم والتأخير، والحذف والإضافة، فقد استقر في أربعة
أبواب وخاتمة.

الباب الأول: في تعريف الحرج وأدلته، وقد احتوى على فصلين

أحدهما: في تعريف الحرج، وقد سبقه مبحث تمهيدي في المشقة وتعريفها وأنواعها وضوابطها، لأن مدار الحرج عليها، فكان لابد من كلمة جامعة فيها.

أما تعريف الحرج فقد عانيت في كتابته كثيراً؛ لأنني لم أجد من عرفه تعريفاً اصطلاحياً، فكان عليّ أن أنظر في كلام الشراح والمفسرين لنصوص الحرج، على ما استطلع عليه.

ثم أنهيت هذا الفصل بمبحث ثالث بينت فيه العلاقة بين الحرج والضرورة والحاجة.

أما الفصل الثاني: ففي أدلة رفع الحرج من الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة ومن بعدهم، وقد أتيت فيه بحشد من الأدلة، تحوي في ثناياها أسرار التشريع وحكمه وسهولته ويسره، ومنها ومن نظائرها تستفاد القطعية بأصل رفع الحرج.

أما الباب الثاني: ففي مظاهر التخفيف وأنواعه

ذكرت في الفصل الأول التخفيف في الأحكام الأصلية في العبادات من فرائض ونوافل، وفي غير العبادات من العادات والمعاملات، كما أفردت التيسير في العقوبات والزواج والتوبة والكفارات بمبحث، يبين سعة رحمة الله وعفوه وتيسيره حتى في حالة إذنب المذنبين.

وفي فصل ثان من هذا الباب: ذكرت التخفيف في الأحكام الطارئة. وهذا هو مبحث الرخص وأقسامها وأحكامها.

ثم أتيت بفصل ثالث: يبين مظهر التخفيف على هذه الأمة من وضع الإصر والأغلال التي كانت على الأمم السابقة.

وأنتهت هذا الباب بفصل رابع بينت فيه أنواع التخفيف.

أما الباب الثالث: ففي أسباب التخفيف. وقد انتظم ثمانية فصول:
الفصل الأول: في الحاجة بقسميها العامة والخاصة، وقد خص كل قسم بمبحث.

والفصل الثاني: في السفر وأحكامه.

والفصل الثالث: في المرض، وذكرت معه الأعذار الملازمة، مما لا يرجى برؤه من الأمراض، من سلسل البول وأشباهه، ومن الأمراض المستعصية، كالشلل والفالج - وقانا الله من كل مكروه - ووجه التخفيف في أحكامها، وأداء الواجبات الشرعية للمبتلى بها، كما ذكرت في هذا الفصل الأعذار الخاصة بالنساء، من حيض ونفاس، ووجه التخفيف في أحكامها.

ثم ختمت هذا الفصل بالكلام على حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - من جمع النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة سبعة أيام أو ثمانية، من غير خوف أو مطر أو سفر، وذكرت توجيه العلماء وأقوالهم في ذلك.
والفصل الرابع: في النسيان، وعرفته وبسطت الكلام فيه، وبينت ضوابطه، ووجه التخفيف فيه.

أما الفصل الخامس: فكان من الخطأ وأنواعه وأحكامه وعدم المؤاخذة به، وهو يتفق في كثير من المواطن والضوابط مع النسيان، وقد نبهت على ذلك.

ومثله موضوع الفصل السادس وهو الجهل، فهو سبب ظاهر من أسباب التخفيف، وقد عرضت فيه أقوال أهل العلم، وما يعذر فيه بالجهل، وما لا يعذر. أما موضوع الفصل السابع: فهو الإكراه، بسطت الكلام فيه، مبيناً تعريفه وشروطه وأنواعه، وأثره في التصرفات القولية والفعلية، وقد انتظم ذلك ثلاثة مباحث:

أولها: في تعريفه وشروطه.

وثانيها: في أنواعه.

وثالثها: في أثره في التصرفات القولية والفعلية.

أما الفصل الأخير من هذا الباب وهو الفصل الثامن: فموضوعه عموم البلوى، وقد جهدت في البحث فيه، من حيث تعريفه وتحديده؛ لأن المتقدمين لم يبسطوا الكلام فيه، وإنما يمثلون له ببعض الصور، كما هو معلوم لكل من راجع ذلك في مواطنه، من كتب الأصول والقواعد، وبعض أحكام العبادات من الطهارات وأمثالها.

لذا فقد رأيتني ملزماً بتأصيل الموضوع، وأعطائه ما يستحقه من بحث واستقصاء، فجعلته في ثلاثة مباحث بعد محاولة تعريفه:

المبحث الأول: في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث أوردت من الأحاديث ما يبين الأخذ بهذا الأصل، كسبب من أسباب التخفيف.

والمبحث الثاني: في آثار عن الصحابة ومن بعدهم رضوان الله عليهم، في تساهلهم في أمور لعموم الابتلاء بها.

أما المبحث الثالث: ففي نصوص وعبارات لأهل العلم، من مختلف المذاهب، هي بمثابة تعليقات وتقريرات وتوضيحات لما تقدم من النصوص والآثار.

وقد حرصت بعد ذلك أن أبين ضابطاً في عموم البلوى، يرجع إليه في تحديد ذلك، كما نبهت إلى أمور فوض الشارع أمرها إلى الناس، يحدودنها حسب ماتدركه عقولهم، بعد أن بين لهم الضوابط العامة من أركان وشروط، كما هو الحال في استقبال القبلة، ومطالع الأهلة مما يعسر ضبطه.

وأقرر هنا - كما قررت في صلب البحث- أن موضوع عموم البلوى يحتاج إلى مزيد من العناية والضبط، وبه تتعلق أحكام كثيرة في التكاليف الشرعية.

أما الباب الرابع: فخصصته في الكلام على أصل رفع الحرج، مع

الأصول الأخرى، من النص، والقياس، والاستحسان، والمصلحة، والعرف، والاحتياط؛ حيث بينت علاقة رفع الحرج بهذه الأصول، وما قد يبدو فيه التعارض منها. وقد جاء ذلك في ستة فصول:

الفصل الأول: في رفع الحرج والنص. ذكرت فيه علاقة أصل رفع الحرج بالنص، من حيث أنه قد يبدو في بعض النصوص التعارض مع هذا الأصل، وبينت القاعدة في ذلك من مذهب مالك وأبي حنيفة رحمهما الله، وقد عانيت في كتاباته كثيراً، من حيث التأصيل والتمثيل.

والفصل الثاني: في العلاقة بين رفع الحرج والقياس، وضحت فيه تيسير الشريعة وشمولها من خلال أصل القياس.

والفصل الثالث: في الاستحسان وعلاقته ببحثنا، من حيث أن الاستحسان هو المقابل للقياس، بل هو المكمل لحكمة القياس فيما يتعذر فيه اطراد.

أما الفصل الرابع: ففي الكلام على المصلحة المرسلة وضوابطها، ووجه شمول الشريعة في أعمالها، وقد نبهت على أن قضية الاستصلاح أو المصلحة المرسلة باب خطير، قد يلج فيه من لا يفقه في الشريعة، فيفسد من حيث يريد الإصلاح، ويوقع في الحرج من حيث يريد التيسير.

والفصل الخامس: في علاقة رفع الحرج بالعرف، وكيف أن الأخذ بمبدأ العرف طريق من طرق التيسير في الشريعة، وقد نبهت كذلك إلى قاعدة: «تغير الأحكام بتغير الأزمان»، وبينت ضوابط ذلك، وما يعمل فيه بالعرف وما لا يعمل.

أما الفصل السادس: فأفردته للكلام في الاحتياط، وقد بذلت فيه جهداً أرجو أن يدركه القارئ، فإني لم أجد فيما اطلعت عليه من مراجع، من كتب في الاحتياط بصفة مستقلة، من حيث تعريفه، والتدليل عليه، وبيان الشبهات وأنواعها، وطريقة الخروج منها. فإن المتقدمين - رحمهم الله - لم

يفردوه ببحث، وإنما ذكروا بعضاً من مسائله في مواطن متفرقة، في فنون متعددة، من كتب الفقه، والأصول، والزهد، والرقائق، فقد يذكرون ذلك في الطهارات، والأطعمة، والأشربة، ومسائل الحلال والحرام، وفي الأصول والقواعد في تعارض الأصل والظاهر، وفي كتب الزهد والرقائق والورع.

وقد حرصت فيه على التنبيه على مواطن الورع والشبهات، وأن هذا لا يتعارض مع أصل رفع الحرج والأخذ بالتيسير من الدين.

ثم ختمت الموضوع: بمسألة ذات علاقة بالبحث، وهي ارتباط الأجر بالمشقة، وهل الأجر على قدرها؟ فبسطت ذلك، وبينت أن المكلف إذا أتى بالعزائم فإنه يثاب عليها، وأن هذا لا يتنافى مع أصل رفع الحرج، وفرقت بين المشقة المعتادة وغير المعتادة، وبين المشقة النابعة من طبيعة التكاليف الشرعية، والواقعة في طريقها، وبين المشقة التي يجلبها المكلف لنفسه ويقصدها بذاتها، ناقشت كل ذلك، وفصلت القول فيه، على ما استقف عليه، إن شاء الله.

وبعد: فقد بذلت ما في وسعي مستعيناً - بعد الله - بالمصادر المعتبرة من الكتاب والسنة وكلام أهل العلم، فما كان صواباً فبفضل الله وتوفيقه، وما كان من خطأ فمن نفسي ومن الشيطان، والإسلام منه براء، وأستغفر الله، ورحم الله من أهدى إلي عيوبي، وصلى الله على خير خلقه، نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم.

ترجمة ملخصات
البحوث والقرارات باللغة الإنجليزية

صفحة فارغة بيضاء