

مجلة البحوث الفقهية المعاصرة

مجلة علمية مُحكَّمة متخصصة في الفقه الإسلامي

العدد الثامن عشر - السنة الخامسة - محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٤ هـ - يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) ١٩٩٣ م

في هذا العدد

الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل / الدكتور/ عبدالله بن حمد الغطيمل
حاجة الدول الإسلامية إلى التكامل -

الاقتصادي / الدكتور/ حمد بن عبدالرحمن الجنيديل
حكم الشريعة الإسلامية في أعمال

الطب والجراحة المستحدثة / الدكتور/ بلحاج العربي بن أحمد
معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين / الباحث/ محمد بن حسن بن
سعد الزهراني

مسئولية الصيدلة ومن في حكمهم / الدكتور/ عبدالرحمن بن حسن النفيسه
فتاوى الفقهاء

- حكم من يرى رجلاً يتصرف في ملكه مدة طويلة وليس بينهما ما
يمنعه انتزاعه ولا يرهبه ثم ادعاه.

- حكم من ترك القيام ببينة مع القدرة واستحلف خصمه.

- حكم ما إذا كان الأب في حضانة الأم وانفقت عليه وهي تنوي بذلك
الرجوع على الأب.

- حكم ما إذا ادعى اليتيم أن بيع الوصي كان بالغبن الفاحش.

- حكم ما إذا باع الوصي أشجار اليتيم بلا مسوغ.

مسائل في الفقه

- هل يضمن المستاجر العين المؤجرة في حال تعرضها للخطر؟

- حكم من امتنع عن أداء الشهادة بحجة الخوف على نفسه.

- حكم من احتفظ بحقه في الشفعة عن طريق الهاتف المسموع أو
المكتوب.

- دور الرعاية للمسنين لا تسقط حق الوالد على ولده.

- المعيار الشرعي في تربية الأولاد ورعايتهم.

وثائق ونصوص

مجلة

مجلة علمية مُحكَّمة متخصصة في الفقه الإسلامي

ملحق بـ

الجمعية الوطنية للباحثين

لغة

لا

للأفراد ١٠٠ ريال

الاشتراك السنوي لـ أمريكا وكندا وأوروبا ۱۲ دولاراً

المملكة العربية السعودية ص.ب: ١٩١٨ الرياض ١١٤٤١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قواعد النشر

تود هيئة المجلة أن تبدي للإخوة الباحثين أن قواعد النشر في
المجلة تنص على مايلي:

- ١ (أن يكون البحث المراد نشره مبنياً على الفقه الإسلامي.
- ٢ (أن ينصب البحث على القضايا والمشكلات المعاصرة، والبحث
عن الحلول النظرية والعملية لها في الفقه الإسلامي، ومفاهيمه
المعتمدة عند أهل السنة والجماعة.
- ٣ (أن يتصف البحث بالموضوعية، والأصالة، واتباع المنهج العلمي
في البحث من حيث التخريج والإسناد والتوثيق.
- ٤ (أن يكون البحث مما لم يسبق نشره في كتاب، أو مجلة، أو أي
أداة نشر أخرى.
- ٥ (أن يختم البحث بخلاصة تبين النتيجة والرأي، أو الآراء التي
تضمنها البحث.
- ٦ (أن يرفق بالبحث خلاصة له لترجمتها إلى اللغة الإنجليزية.
- ٧ (ألا تقل صفحات البحث عن خمس عشرة صفحة.
- ٨ (يكتب اسم الباحث ثلاثياً مع وظيفته العلمية إن وجدت.
- ٩ (يتم تحكيم البحوث من قبل علماء متخصصين وفقاً لنموذج يبين
قواعد التحكيم، وإجراءاته.
- ١٠ (سوف تدفع المجلة مكافأة عن البحث في حال نشره.
- ١١ (البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها ما لم يطلب الباحث ذلك.

* ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنية.

فهرس العدد

- رسالة من هيئة المجلة ٤
- الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل ٦
الدكتور/ عبدالله بن حمد الغطيمل
- حاجة الدول الإسلامية إلى التكامل الاقتصادي ٤١
الدكتور/ حمد بن عبدالرحمن الجنيدل
- حكم الشريعة الإسلامية في اعمال الطب والجراحة المستحدثة ٥٣
الدكتور/ بلحاج العربي بن أحمد
- معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ٨٩
الباحث / محمد بن حسن بن سعد الزهراني
- مسئولية الصيادلة ومن في حكمهم ١٧٦
الدكتور/ عبدالرحمن بن حسن النفيسه
- فتاوى الفقهاء:
- حكم من يرى رجلاً يتصرف في ملكه مدة طويلة وليس بينهما ما يمنعه انتزاعه
ولا يرهبه ثم ادعاه ٢٠٩
- حكم من ترك القيام ببينة مع القدرة واستحلف خصمه ٢١٠
- حكم ما إذا كان الابن في حضانة الأم وانفقت عليه وهي تنوي بذلك
الرجوع على الأب ٢١١
- حكم ما إذا ادعى اليتيم أن بيع الوصي كان بالغبن الفاحش ٢١١
- حكم ما إذا باع الوصي اشجار اليتيم بلا مسوغ ٢١٢
- مسائل في الفقه:
- هل يضمن المستاجر العين المؤجرة في حال تعرضها للخطر؟ ٢١٤
- حكم من امتنع عن أداء الشهادة بحجة الخوف على نفسه ٢١٧
- حكم من احتفظ بحقه في الشفعة عن طريق الهاتف المسموع أو المكتوب ٢٢٠
- دور الرعاية للمسنين لا تسقط حق الوالد على ولده ٢٢٣
- المعيار الشرعي في تربية الأولاد ورعايتهم ٢٢٨
- وثائق ونصوص:
- لا نحة تمييز الاحكام ٢٣٣

رسالة من هيئة المجلة

تتعرض الحضارات - منذ الأزل - إلى أخطار مختلفة تنتهي بها إما إلى الضعف، أو إلى الزوال وفي كلتا الحالتين يعود أصحابها إلى الوضع الذي كانوا عليه قبل أن تكون لهم حضارة، وربما استمرعوا وضعهم هذا فيبقوا فيه إلى أجل غير محدود.

وأخطار الحضارات قد تكون أخطاراً عسكرية تهدد أصحابها حين ينكفئون على أنفسهم فيخافون مواقع الخطر، ويستمرؤن لذة الرفاه فيبقوا في نفس المكان الذي يريده لهم أعداؤهم وأندادهم في الحضارات المعاصرة لهم. وقد تكون أخطار الحضارات اقتصادية حين ينكفيء أيضاً أصحابها على أنفسهم فيستطيون الجلوس في الظل مخافة العمل في الشمس، ويرضون بالقليل من العيش مخافة العمل فيأخذ غيرهم ما كان ينبغي أن يأخذه هم، ويسلبهم ما كان من المفترض أن يكون لهم.

وقد تكون أخطار الحضارات نفسية حين يستصغر أصحابها أنفسهم فينهزموا أمام الحضارات الأخرى بعد أن يعتقدوا أن حضارتهم في درجة أدنى، ومنزلة أقل وأنهم لا يستطيعون أن يفعلوا شيئاً يجعلها في منزلة أعلى مما هي فيه وعندئذ يسيطر العجز عليهم فتموت إرادتهم ثم تموت حضارتهم وهم لا يشعرون.

وقد تكون أخطار الحضارات خُلُقِيَّة وتلك أصعب الأخطار حيث دلت وقائع التاريخ أن فساد الأخلاق أشد فتكاً، وأعظم ضرراً من أي خطر آخر لأن الإنسان عماد الحضارة فإذا فسد خلقه فسد كل ما فيه وليس له من شيء بعد هذا الفساد، فالعاجز مثلاً قد يتغلب على عجزه فيفجر طاقته وينتصر على نفسه، ولكن الفاسد يظل في الغالب الأعم على فساده إلا من رحم الله.

واستقراء التاريخ يؤكد أن زوال الحضارات السابقة كان بسبب فساد أصحابها وانحلالهم ولعل ما تشهده اليوم عدة مجتمعات من مشكلات وأوضاع صحية تبدو واضحة في تفشي الأمراض الخطيرة والعجز عن حلها وما

تشهده كذلك من أوضاع أمنية معقدة يرجع في أسبابه إلى ما في هذه المجتمعات من فساد الأخلاق، وغياب القيم، واستمراء المحرمات، والتحلل من قيود الفطرة. وإذا كانت ظواهر هذا التحلل، ومظاهره كثيرة فإن من أصعبها وأمرها أن يكون التحلل مُوثَّقاً، ومُؤيِّداً من سلطات يفترض فيها أن تكون راعية للقيم، وأمانة على الأخلاق كما هو الحال في سلطة القضاء، فلقد قرأنا منذ أيام بأن مواطناً أوروبياً رأى زوجته مع شخص آخر فتغير مزاجه غيرة عفوية على زوجته التي كان يظن أنها لن تخونه. ولما نُظِرَتْ قضيتها من قبل القضاء حكمت عليه المحكمة بالسجن جزاء (غيرته) هذه، وإذا صدقت رواية الخبر فإن الإنسان لا يستطيع تعليل هذا الحكم إلا بفساد الأخلاق على نحو لم تشهده بعض الحضارات البائدة رغم تحللها وفسادها ولن يكون هذا الحكم إلا دليلاً على بداية النهاية لحضارة يشارك في نهايتها قضاة هذا الحكم وهم لا يعلمون.

من هنا حرص الإسلام على حماية الأخلاق حرصاً على سلامة الأمة وحضارتها ووجودها فأوجب عليها تربية الفرد وتنشئته من صغره على معرفة الحلال والحرام كما أوجب عليها أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر إذا جنحت نفسه أو أرادت أن تجنح إليه: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(١).

ولهذا سيظل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أماناً للمسلم من الانزلاق والجنوح وحامياً لحضارته من كل خطر خُلقي قادم في ظل المتغيرات والصراع المادي لأن الخطر الخُلقي سيظل دائماً أعظم الأخطار على الأمم، وهذا ما تنبّهت له المملكة العربية السعودية حين اهتمت منذ تأسيسها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونصت في النظام الأساسي للحكم بأن الدولة تحمي عقيدة الإسلام وتطبق شريعته وتأمّر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتقوم بواجب الدعوة إلى الله^(٢).

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.

(٢) المادة ٢٣ من النظام الأساسي للحكم الصادر بالامر الملكي رقم ٩٠/١ في

١٤١٢/٨/٢٧هـ.

الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل

الدكتور/ عبدالله بن حمد الغطيمل(*)

المقدمة

الحمد لله الذي شرع فيسير، وعم بفضله ورحمته جميع البشر، فوضع الآصار والأغلال التي فُرِضَتْ على من غبر، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين، حيث أوصاهم بقوله: «إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين»^(١)، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين وسلم تسليماً. وبعد:

فإن المُكَلَّفِينَ في مسألة الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل^(٢) انقسموا إلى طرفين ووسط، طائفة أفرطوا فجمعوا ولو لم يبلغ العذر مبلغه، وطائفة أخرى فرطوا فعتلوا السنة والحقوا بأنفسهم المشقة، فجانبوا هَذِي المصطفى ﷺ حيث لم يُخَيَّر بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه^(٣).

(*) حصل على الدكتوراه في الفقه الإسلامي عام ١٤٠٩ هـ، أستاذ مساعد بقسم القضاء في كلية الشريعة جامعة أم القرى ورئيس قسم القضاء حالياً، وله عدة مؤلفات منها: علاقة السلطة القضائية بالسلطة الإدارية، أحكام تلف الأموال في الفقه الإسلامي، الفروق الفقهية في المذهب الحنبلي كما يراها ابن قدامة.

(١) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ ٦١/١ كِتَابُ الْوُضُوءِ بَابُ (٥٨).

(٢) الْوَحْلُ بِسُكُونِ الْحَاءِ وَفَتْحِهَا هُوَ الطِّينُ الرَّقِيقُ جَمْعُ أَوْحَالٍ وَوَحُولٍ. رَاجِعُ تَرْتِيبِ الْقَامُوسِ الْمَحِيط ٥٨٤/٤.

(٣) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ ١٦٦/٤ كِتَابُ الْمَنَاقِبِ، بَابُ (٢٣)، وَمُسْلِمٌ ١٨١٢/٤ كِتَابُ الْفَضَائِلِ بَابُ (٢٠).

★ الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل ★

عملي في البحث والخطة:

(١) قمت بكتابة البحث مقارناً بين المذاهب الأربعة وذلك بالرجوع إلى المصادر المعتمدة في كل مذهب، وقد عرضت أقوال الفقهاء في كل مسألة مع أدلتهم ثم ناقشت تلك الأدلة مع بيان القول الراجح إذا تبين لي وجه رجحان.

(٢) قمت بتخريج الأحاديث الواردة في البحث وذلك بعزوها إلى كتب السنن مع ذكر أقوال رجال الحديث فيها إذا كانت في غير الصحيحين.

(٣) في نهاية البحث جعلت خاتمة بيّنتُ فيها أهم ما توصلت إليه من نتائج.

هذا وقد جعلت البحث في مقدمة وستة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول: في حكم الجمع بين الصلاتين بعذر المطر.

المبحث الثاني: في حكم الجمع بين الصلاتين بعذر الوحل.

المبحث الثالث: في حدود العذر المبيح للجمع.

المبحث الرابع: في الصلاتين اللتين يباح الجمع بينهما.

المبحث الخامس: في حكم الترخّص لمن لا تلحقه مشقة.

المبحث السادس: في شروط صحة الجمع.

الخاتمة: في نتائج البحث.

وبعد: فهذا جُهدُ المقل أضعه بين يدي إخواني طلبة العلم فما كان صواباً فمن الله

وما كان خطأً فمن نفسي والشيطان، والله ورسوله بريء منه. واستغفر الله وأتوب إليه وأصلي

وأسلم على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول في حكم الجمع بين الصلاتين بعذر المطر

اختلف الفقهاء في حكم الجمع بين الصلاتين بعذر المطر على قولين:

القول الأول:

ذهب جمهور الفقهاء من المالكية^(١) والشافعية^(٢) والحنابلة^(٣) إلى جواز ذلك وأنه من السنة. جاء في الفواكه الدواني^(٤): «ولا يتوهم من لفظ الرخصة الإباحة لأن الرخصة قد تكون سنة وقد تكون مندوبة ففي رواية ابن عبدالحكم الجمع ليلة المطر سنة وقول المدونة الجمع ليلة المطر سنة ماضية والأصل الحقيقة».

القول الثاني:

ذهب الحنفية^(٥) والظاهرية^(٦) إلى عدم جواز جمع الصلاتين بعذر المطر، بل ذهب الحنفية إلى أبعد من ذلك وهو عدم جواز الجمع بين الصلاتين مطلقاً إلا في عرفة ومزدلفة.

عرض أدلة القولين:

أولاً: استدلال أصحاب القول الأول بما يأتي:

(١) ما رواه ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: «صلى رسول الله ﷺ الظهر والعصر

(١) المدونة ١/١١٥، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه ١/٢٧٠، جواهر الإكليل ١/٩٢، الشرح الصغير وحاشية الصاوي عليه ١/١٧٥، التمهيد ١٢/٢١٠.

(٢) المجموع شرح المذهب ٤/٢٢٣، الأم ١/٦٥، مغني المحتاج ١/٢٧٤، نهاية المحتاج ٢/٢٨٠.

(٣) المغني ٣/١٣٢، كشف القناع ٢/٥، شرح منتهى الإرادات ١/٢٨١، الإنصاف ٢/٣٢٧.

(٤) ١/٢٧٢.

(٥) بدائع الصنائع ١/٣٦٠-٣٦١، شرح فتح القدير ٢/٤٨، شرح معاني الآثار ١/١٦٥-١٦٦.

(٦) المحل ٣/٢٢٥.

★ الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل ★

والمغرب والعشاء جميعاً من غير خوف ولا سفر^(١).

وعند مسلم زيادة: «أراد أن لا يخرج أمته».

وجه الاستدلال من هذا الحديث:

(أ) ما روي أن الإمام مالك - رحمه الله - تأوله وقال: «أَرَى ذلك في المطر»^(٢). وقال

الإمام الشافعي مثله^(٣).

(ب) قال البيهقي: «وقول ابن عباس أراد أن لا يخرج أمته قد يحمل على المطر أي

لا يلحقهم مشقة بالمشي في الطين إلى المسجد». وقد اختار هذا الجواب النووي^(٤).

(ج) لم يرتض شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - تأويل الإمام مالك والإمام

الشافعي - رحمهما الله تعالى - حيث أن هذا الحديث قد ورد بلفظ آخر من رواية حبيب

ابن أبي ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: جمع رسول

الله ﷺ بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر. قيل له: فما

أراد بذلك قال: «أراد أن لا يخرج أمته»^(٥).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية^(٦) - رحمه الله -: «فقوله: جمع بالمدينة من غير خوف

ولا مطر» أولى بأن يقال: «من غير خوف ولا سفر» ومن قال: أظنه في المطر فظن ظنه ليس

هو في الحديث ...

(١) رواه مسلم ٤٨٩/١ كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب (٦)، ومالك في الموطأ ١٤٤/١ كتاب قصر

الصلاة في السفر باب (١)، والترمذي في السنن ٣٥٥/١ أبواب الصلاة باب (١٢٨)، وأبو داود في

السنن ١٤/٢ كتاب الصلاة باب (٢٧٤).

(٢) الموطأ ١٤٤/١.

(٣) الأم ١٦٥/١، المجموع ٢٣٣/٤.

(٤) المجموع ٢٣٣/٤.

(٥) رواه مسلم ٤٩١/١ كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب (٦)، وأبو داود في السنن ١٤/٢، ١٥ كتاب

الصلاة باب (٢٧٤)، والترمذي في السنن ٣٥٥/١ أبواب الصلاة باب (١٢٨)، والإمام أحمد في

السند ٣٥٤/١.

قال البيهقي في السنن الكبرى ١٦٧/٢: ورواية من غير خوف ولا مطر رواها حبيب بن أبي ثابت

وقال جمهور الرواة: «من غير خوف ولا سفر» قال: وهذا أولى بأن يكون محفوظاً.

(٦) مجموع الفتاوى ٧٥/٢٤.

والجمع الذي ذكره ابن عباس لم يكن بهذا ولا بهذا^(١). وبهذا استدل أحمد به على الجمع لهذه الأمور بطريق الأولى فإن هذا الكلام يدل على أن الجمع لهذه الأمور أولى وهذا من باب التنبيه بالفعل فإنه إذا جمع ليرفع الحرج الحاصل بدون الخوف والمطر والسفر فالحرج الحاصل بهذه أولى أن يرفع، والجمع لها أولى من الجمع لغيرها. وقال في موضع آخر: « فقول ابن عباس جمع من غير كذا وكذا ليس نفيًا منه للجمع بتلك الأسباب بل إثبات منه لأنه جمع بدونها وإن كان قد جمع بها أيضاً، ولولم يتقل أنه جمع بها فجمعه بما هو دونها دليل على الجمع بها بطريق الأولى فيدل ذلك على الجمع للخوف والمطر^(٢). »

(٢) ما رواه ابن عباس - رضي الله عنهما - أن رسول الله ﷺ صلى بالمدينة سبعاً وثمانياً الظهر والعصر، والمغرب والعشاء.
قال أيوب: لعله في ليلة مطيرة. قال: عسى^(٣).

(١) يريد شيخ الإسلام ابن تيمية إثبات أن ما رواه ابن عباس - رضي الله عنهما - لم يكن الجمع فيه لخوف ولا سفر ولا مطر وإنما كان لحاجة، وقد استدل على ذلك بما رواه مسلم في صحيحه ٤٩١/١ كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب (٦) عن حماد عن الزبير بن الخريت عن عبد الله بن شقيق قال: خطبنا ابن عباس يوماً بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلاة الصلاة قال: فجاءه رجل من بني تميم لا يفترو ولا ينتهي: الصلاة الصلاة فقال ابن عباس: اتعلمني بالسنة؟ لا أم لك ثم قال: رأيت رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء. قال عبد الله ابن شقيق فحاك في صدري من ذلك فأتيت أبا هريرة فسألته فصدق مقالته. قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: « فهذا ابن عباس لم يكن في سفر ولا في مطر وقد استدل بما رواه على ما فعله فعلم أن الجمع الذي رواه لم يكن في مطر ولكن كان ابن عباس في أمر مهم من أمور المسلمين يخطبهم فيما يحتاجون إلى معرفته ورأى أنه إن قطعه ونزل فانت مصلحته فكان ذلك عنده من الحاجات التي يجوز فيها الجمع فإن النبي ﷺ كان يجمع بالمدينة لغير خوف ولا مطر بل للحاجة تعرض له كما قال « أراد أن لا يحرج أمته. » انظر مجموع الفتاوى ٧٧/٢٤.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٨٣/٢٤. وهذا أيضاً ما ذهب إليه جده المجد - رحمه الله - . راجع: المنتقى مع نيل الأوطار ١٤٠/٤.

(٣) رواه البخاري ١٢٧/١ كتاب مواقيت الصلاة باب (١٢) واللفظ له، ورواه مسلم من غير قول أيوب في صحيحه ٤٩١/١ كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب (٦)، ورواه أبو داود ١٦/٢ كتاب الصلاة (٢٧٤).

★ الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل *

(٣) أن أبا سلمة بن عبد الرحمن قال: «من السنة إذا كان يوم مطير أن يجمع بين المغرب والعشاء»^(١).

قال ابن قدامة^(٢): «وهذا ينصرف إلى سنة رسول الله ﷺ».

(٤) ما رواه ابن وهب عن عمرو بن الحارث أن سعيد بن أبي هلال حدثه أن ابن قسيط حدثه أن جمع الصلاتين بالمدينة في ليلة المطر المغرب والعشاء سنة وأن قد صلاها أبوبكر وعمر وعثمان»^(٣).

(٥) قول نافع: إن عبد الله بن عمر كان يجمع إذا جمع الأمراء بين المغرب والعشاء»^(٤).

(٦) قول هشام بن عروة: «رأيت أبا بن عثمان يجمع بين الصلاتين في الليلة المطيرة المغرب والعشاء فيصليهما معه عروة بن الزبير وأبو سلمة بن عبد الرحمن وأبوبكر بن عبد الرحمن لا ينكرونها»^(٥).

قال ابن قدامة: «ولا يعرف لهم في عصرهم مخالف فكان إجماعاً»^(٦).

(١) قال الألباني في إرواء الغليل ٤١/٣: «لم أقف على سنده لأنظر فيه، ولا على من تكلم عليه، وأبو سلمة ابن عبد الرحمن تابعي. وقول التابعي من السنة كذا في حكم الموقف لا المرفوع بخلاف قول الصحابي ذلك فإنه في حكم المرفوع». وراجع: التمهيد ٢١٢/١٢.

(٢) المغني ١٣٢/٣.

(٣) المدونة ١١٥/١. يقول الدكتور الطاهر الدرديري: «حديث المدونة ورد مرسلًا وقد جاء الحديث بسند رواه ثقات عن مالك ومسلم وأصحاب السنن بغير هذا المتن وإنما كان ذلك اجتهاداً ورأياً رآه مالك ابن أنس ولم أقف على هذا المتن الوارد في المدونة في شيء من كتب الحديث». انظر: تخريج الأحاديث النبوية الواردة في المدونة ٥١٥/٢.

(٤) رواه الإمام مالك في الموطأ ١٤٥/١ كتاب قصر الصلاة في السفر باب (١)، والبيهقي في السنن الكبرى ١٦٨/٣ باب الجمع في المطر بين الصلاتين، كتاب الصلاة، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه ٢٣٤/٢ كتاب الصلوات، باب الجمع بين الصلاتين في الليلة المطيرة، ورواه عبد الرزاق في المصنف ٥٥٦/٢ باب جمع الصلاتين في الحضر.

قال الألباني في إرواء الغليل ٤١/٣: حديث صحيح.

(٥) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه ٢٣٤/٢ كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين في الليلة المطيرة. وقد رواه البيهقي ١٦٨/٣ قال الألباني بسند صحيح عن هشام بن عروة أن أبا عروة وسعيد بن المسيب وأبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام بن عروة كانوا يجمعون بين المغرب والعشاء في الليلة المطيرة إذا جمعوا بين الصلاتين لا ينكرونها ذلك. راجع: إرواء الغليل ٤٠/١.

(٦) المغني ١٣٢/٣.

(٧) وما رواه عبدالرزاق عن معمر عن أيوب عن نافع أن أهل المدينة كانوا يجمعون بين المغرب والعشاء في الليلة المطيرة فَيُصَلِّيَ معهم ابن عمر لا يعيب ذلك عليهم^(١).
قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا العمل من الصحابة»^(٢).
ثانياً: أدلة القول الثاني:

- (١) ما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن رسول الله ﷺ قال: «من جمع بين صلاتين في وقت واحد فقد أتى باباً من الكبائر»^(٣).
- (٢) ما روي عن ابن مسعود أنه قال: «ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة لغير وقتها إلا صلاة الفجر بمزدلفة وصلاة المغرب ليلة جُمُع»^(٤).
- (٣) أن هذه الصلوات عُرِفَتْ مؤقتة بأوقاتها بالدلائل المقطوع بها من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع فلا يجوز تغييرها عن أوقاتها بضرب من الاستدلال أو بخبر الواحد»^(٥).

-
- (١) المصنف لعبد الرزاق ٥٥٦/٢ باب جمع الصلاة في الحضر.
 - (٢) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٤/٢٤.
 - (٣) هكذا استدلو بهذا اللفظ وقد رواه الترمذي ٢٥٦/١ أبواب الصلاة، باب (١٢٨) بلفظ: «من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر».
 - قال الترمذي: «وحنث هذا هو أبو علي الرحبي وهو حسين بن قيس وهو ضعيف عند أهل الحديث ضعفه أحمد وغيره».
 - قال الشيخ أحمد شاكر محقق سنن الترمذي: «حنث هذا ضعيف جداً قال البخاري: أحاديثه منكورة، ولا يكتب حديثه، وقال العقيلي في حديثه من جمع بين صلاتين فقد أتى باباً من الكبائر، لا يتابع عليه ولا يعرف إلا به ولا أصل له. انظر: سنن الترمذي ٣٥٦/١.
 - وقال ابن عبد البر في التمهيد ٢١٠/١٢: «حديث ضعيف».
 - وقال الشوكاني في نيل الأوطار ١٣٩/٤: وفي إسناده حنث بن قيس هو ضعيف.
 - (٤) رواه مسلم ٩٢٨/٢ كتاب الحج باب (٤٨) بلفظ: «ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة إلا لميقاتها إلا صلاتين صلاة المغرب والعشاء بجمع، وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها».
 - ورواه البخاري ١٧٩/٢ كتاب الحج باب (٩٩) بلفظ: «ما رأيت النبي ﷺ صلى صلاة بغير ميقاتها إلا صلاتين جمع بين المغرب والعشاء وصلى الفجر قبل ميقاتها».
 - ورواه بنحو ذلك أبو داود ٤٧٧/٢ كتاب المناسك باب (٦٥).
 - (٥) بدائع الصنائع ٣٦٠/١.

* الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل *

المناقشة:

ناقش أصحاب القول الثاني أصحاب القول الأول القائلين بجواز الجمع بأن ما استدلوا به أخبار آحاد لا تقبل في معارضة الدليل المقطوع به والمنقول بالتواتر كحديث إمامة جبريل عليه السلام للنبي ﷺ وصلاته به كل صلاة في وقتها ثم قال: «الوقت ما بين هذين»^(١).

وهكذا فعل النبي ﷺ بالسائل في المدينة سواء صلى به كل صلاة في أول وقتها وآخره وقال: «الوقت ما بين هذين»^(٢).

وقال في حديث عبدالله بن عمرو: «وقت صلاة الظهر ما لم تحضر العصر، ووقت صلاة العصر ما لم تصفر الشمس، ووقت صلاة المغرب ما لم يسقط نور الشفق، ووقت صلاة العشاء إلى نصف الليل، ووقت الفجر ما لم تطلع الشمس»^(٣).

قالوا: فهذه الأحاديث الصحيحة الصريحة في تفصيل أوقات الصلوات وبيانها لا يقوى على معارضتها حديث مجمل غير صريح في الجمع في الوقت فيحتمل أن يكون المراد به الجمع في الفعل وهو ما نذهب إليه فالحديث الوارد في الجمع مؤول عندنا وتأويله أنه جمع

(١) حديث إمامة جبريل رواه عن ابن عباس في حديث طويل أبو داود ٢٧٤/١ كتاب الصلاة باب (٢).

ورواه عن ابن عباس وجابر: الترمذي ٢٧٨/١ أبواب الصلاة باب (١١٣).

وقال الترمذي عن حديث ابن عباس: حديث حسن صحيح. قال الشيخ أحمد شاكر معلقاً على ذلك: «والحديث صحيح بكل حال».

وقال الحاكم في المستدرک ٤٩/١ عن حديث جابر: «هذا حديث صحيح مشهور من حديث ابن المبارك والشيخان لم يخرجاه ووافقه الذهبي».

وحديث جابر صححه الألباني كذلك. راجع: إرواء الغليل ٢٦٨/١ وما بعدها.

أما حديث جابر فقد قال الترمذي عنه ٢٧٨/١: «هذا حديث حسن صحيح غريب». قال الشيخ أحمد شاكر معلقاً على ذلك: «وفي وصف الترمذي له بأنه غريب نظراً لأنه سيذكر من رواه عن جابر غير وهب وبذلك لا يكون غريباً».

(٢) رواه مسلم ٤٢٨/١ كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب (٣١)، وأبو داود عن أبي موسى ٢٧٩/١ كتاب الصلاة باب (٢)، والترمذي عن سليمان بن بريدة عن أبيه ٢٨٦/١ أبواب الصلاة باب (١١٥).

(٣) رواه مسلم ٤٢٧/١ كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب (٣١)، وأبو داود ٢٨٠/١ كتاب الصلاة باب (٢).

بينهما فعلاً لا وقتاً بأن آخر الأولى منهما إلى آخر الوقت ثم أدى الأخرى في أول الوقت ولا واسطة بين الوقتين فوقعتا مجتمعتين فعلاً لا وقتاً^(١).

وفي هذا يقول ابن حزم الظاهري - رحمه الله -: «ونحن نرى الجمع بين الظهر والعصر ثم بين المغرب والعشاء أبداً بلا ضرورة ولا عذر ولا مخالفة للسنة لكن بأن يؤخر الظهر كما فعل رسول الله ﷺ إلى آخر وقتها فيبتدىء في وقتها ويسلم منها وقد دخل وقت العصر فيؤذن للعصر ويقام وتُصلى في وقتها وتؤخر المغرب كذلك إلى آخر وقتها فيكبر لها في وقتها فيسلم منها وقد دخل وقت العشاء فيؤذن لها ويقام وتُصلى العشاء في وقتها. فقد صح بهذا العمل موافقة الأحاديث كلها وموافقة يقين الحق في أن تؤدى كل صلاة في وقتها والله الحمد»^(٢).
وقد أجيب عن ذلك بجوابين:

(١) أما قولهم: أن أحاديث الجمع مجملة مُحْتَمَلَة وأحاديث المواقيت صحيحة مبينة ولا يمكن ترك المُبَيَّن لمَجْمَل مُحْتَمَل فيمكن الجواب عن ذلك:

بأن القاعدة عند تعارض دليلين صحيحين أن يجمع بينهما متى أمكن ذلك فإن إعمال جميع الأحاديث الصحيحة الواردة مع الإمكان أولى من إعمال البعض وترك البعض وفي ذلك يقول ابن القيم^(٣) - رحمه الله تعالى -: «أن الذي وقت هذه المواقيت وبينها بقوله وفعله هو الذي شرع الجمع بقوله وفعله، فلا يؤخذ ببعض السنة ويترك بعضها. والأوقات التي بينها ﷺ بقوله وفعله نوعان بحسب حال أربابها: أوقات السَّعة والرَّفاهية، وأوقات العذر والضرورة، ولكل منها أحكام تَخَصُّها، وكما أن واجبات الصلاة وشروطها تختلف باختلاف القُدرة والعجز، فهكذا أوقاتها، وقد جعل النبي ﷺ وقت النائم والذاكر حين يستيقظ ويذكر أي وقت كان. وهذا غير الأوقات الخمسة. وكذلك جعل أوقات المعذورين ثلاثة: وقتين مشتركين، ووقتاً مختصاً، فالوقتان المشتركان لأرباب الأعذار، هما أربعة لأرباب الرفاهية. فأحاديث الجمع مع أحاديث الأفراد بمنزلة أحاديث الأعذار والضرورات مع أحاديث الشُّروط والواجبات فالسنة يبين بعضها بعضاً لا يُرَدُّ بعضها ببعض». انتهى كلام ابن القيم - رحمه الله -.

(١) بدائع الصنائع ١/٣٦١، إعلام الموقعين ٢/٤٢٣.

(٢) المحلى ٣/٢٢٥. وممن ذهب إلى تأويل أحاديث الجمع بذلك وحمله على الجمع الصوري ابن حجر

العسقلاني في فتح الباري ٢/٢٠٦، والشوكاني في نيل الأوطار ٤/١٢٧-١٤٠، وقد انتصر لهذا القول

وقال: «وقد جمعنا في هذه المسألة رسالة مستقلة سميناهما تشنيف السمع بإبطال أدلة الجمع».

(٣) إعلام الموقعين ٢/٤٢٣.

★ الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل ★

(ب) أما حملهم الأحاديث الواردة في الجمع على الجمع الصَّوْرِي فقد أجيب عن

ذلك :

بأن في مثل هذا الجمع المُدْعَى من الحرج والمشقة العظيمة التي لا يمكن أن تأتي الشريعة السمحة بمثلها، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - : (وقولهم: «أراد أن لا يخرج أمته» يبين أنه ليس المراد بالجمع تأخير الأولى إلى آخر وقتها وتقديم الثانية في أول وقتها فإن مراعاة مثل هذا فيه حرج عظيم. ثم إن هذا جائز لكل أحد في كل وقت ورفع الحرج إنما يكون عند الحاجة فلا بد أن يكون قد رُخِّص لأهل الأعذار فيما يرفع به عنهم الحرج دون غير أرباب الأعذار^(١)).

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - وجه الحرج والمشقة في مثل هذا الجمع فقال: «فإنه يريد أن يبتديء فيها إذا بقى من الوقت مقدار أربع ركعات أو ثلاث في المغرب، ويريد مع ذلك أن لا يطيلها، وإن كانت بنية الإطالة فَيُشْرَع في الوقت الذي يَحْتَمِل ذلك، وإذا دخل في الصلاة ثم بدا له أن يطيلها أو ينتظر أحداً لِيَحْصُل الركوع والجماعة لم يشرع ذلك، ويجتهد أن يسلم قبل خروج الوقت، ومعلوم أن مراعاة هذا من أصعب الأشياء علماً وعملاً وهو يشغل قلب المصلي عن مقصود الصلاة والجمع شُرْعاً رُخْصَةً ودفعاً للحرج عن الأمة فكيف لا يشرع إلا مع حرج شديد ومع ما ينقض مقصود الصلاة، فَعَلِمَ أنه ﷺ أَخَّرَ الظهر وعَجَّلَ العصر وآخر المغرب وعجل العشاء يفعل ذلك على الوجه الذي يحصل به التيسير ورفع الحرج له ولأمرته ولا يلتزم أن لا يُسَلِّمَ من الأولى إلا قبل خروج وقتها الخاص، وكيف يَعْلَمُ ذلك المصلي في الصلاة، وآخر وقت الظهر وأول وقت العصر إنما يُعْرَفُ على سبيل التحديد بالظل والمصلي في الصلاة لا يمكنه معرفة الظل ولم يكن مع النبي ﷺ آلات حسابية يعرف بها الوقت ولا مُؤَقَّت يعرف ذلك بالآلات الحسابية، والمغرب إنما يعرف آخر وقتها بمغيب الشفق، فيحتاج أن ينظر إلى جهة الغرب هل غرب الشفق الأحمر أو الأبيض، والمُصَلِّي في الصلاة مَنْهِي عن مثل ذلك، وإذا كان يصلي في بيت أو قسطة أو نحو ذلك مما يَسْتُرُهُ عن الغرب ويتعذر عليه في الصلاة النَّظَرُ إلى المغرب فلا يمكنه في هذه الحال أن يتحرى السلام في آخر وقت المغرب، بل لابد أن يسلم قبل خروج الوقت بزمن يَعْلَمُ أنه معه يسلم قبل خروج الوقت، ثم الثانية لا يمكنه على قولهم أن يَشْرَعَ فيها حتى يَعْلَمَ دخول الوقت،

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٤/٢٥، وراجع مثل ذلك في إعلام الموقعين ٢/٤٢٤.

وذلك يحتاج إلى عمل وكُلْفَة مما لم ينقل عن النبي ﷺ أنه كان يراعيه بل ولا أصحابه،^(١) وقد ذهب الخطابي إلى مثل ما ذهب إليه شيخ الإسلام فقد نقل عنه الشوكاني قوله: «إنه لا يصح حمل الجمع المذكور في الباب على الجمع الصوري، لأنه يكون أعظم ضيقاً من الإتيان بكل صلاة في وقتها، لأن أوائل الأوقات وأواخرها مما لا يدركه الخاصة فضلاً عن العامة».

ولكن الشوكاني لم يُسَلِّمْ له ذلك فقال: «إن الشارع قد عَرَّفَ أُمَّتَهُ أوائل الأوقات وأواخرها وبالع في التعريف والبيان حتى أنه عينها بعلامات حسية لا تكاد تلتبس على العامة فضلاً عن الخاصة»^(٢).

وحمل الشوكاني قوله: «أراد أن لا يحرص أُمَّتَهُ» على أنه ﷺ أراد أن لا يحرص أُمَّتَهُ في فعل الصلاة في أول وقتها حيث قد داوم عليه ﷺ فأراد أن يبين بفعله أن الصلاة في آخر وقتها جائز وأنه لا حرج في فعلها آخر الوقت وفي ذلك يقول: «فربما ظن ظان أن فعل الصلاة في أول وقتها متحتم لملازمته ﷺ لذلك طول عمره فكان في جمعه جمعاً صورياً تخفيفاً وتسهيل على من اقتدى بمجرد الفعل»^(٣).

القول المختار:

بعد هذا العرض لأقوال أهل العلم وأدلتهم والمناقشة تبين أن الخلاف فيما بينهم نشأ عن الاختلاف في صفة الجمع الوارد في الأحاديث بعد اتفاقهم على صحتها فأصحاب القول الثاني يقولون إن الأحاديث صحيحة غير صريحة في كيفية جمعه ﷺ فنحمله على الجمع في الفعل لا على جمع الوقت حتى لا يتعارض مع أدلة المواقيت المتفق عليها.

والذي يظهر لي - والله أعلم - رجحان ما ذهب إليه جمهور الفقهاء - رحمهم الله - حيث قد ورد في حديث صحيح صفة جمعه ﷺ مصرحاً به أنه جمع وقت، فمن ذلك ما رواه الإمام مسلم^(٤) عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: كان رسول الله ﷺ: «إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر ثم نزل فجمع بينهما».

ورواه من طريق آخر عن أنس قال: «كان النبي ﷺ إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٤/٥٥٠٥٤.

(٢) نيل الأوطار ٤/١٣٩.

(٣) نيل الأوطار ٤/١٣٩.

(٤) صحيح مسلم ١/٤٨٩ كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب (٥).

★ الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل ★

في السفر آخر الظهر حتى يدخل أول وقت العصر ثم يجمع بينهما». وفي لفظ آخر عن أنس عن النبي ﷺ: «إذا عجل عليه السفر يؤخر الظهر إلى أول وقت العصر فيجمع بينهما، ويؤخر المغرب حتى يجمع بينهما وبين العشاء حين يغيب الشفق».

فهذه صفة في غاية الصحة والصراحة لا تقبل التأويل أو التكلف وكلام شيخ الإسلام ابن تيمية في الجمع الصوري يطمئن إليه القلب وينشرح له الصدر. والله أعلم.

المبحث الثاني في حكم الجمع بين الصلاتين بعذر الوحل

اختلف الفقهاء الذين قالوا بجواز الجمع بعذر المطر في حكم الجمع بعذر الوحل على قولين:

القول الأول: يجوز الجمع بعذر الوحل، وإلى ذلك ذهب المالكية^(١) والحنابلة^(٢) في أحد الوجهين وهو المذهب وقول لبعض الشافعية رجّحه النووي^(٣)، وقوّاه. واشترط المالكية أن يرافق ذلك ظلمة آخر الشهر لا ظلمة صباح ونحوه لأن ظلمة الصباح يُتَوَقَّعُ زوالها. القول الثاني: لا يجوز الجمع بعذر الوحل وهو المشهور من مذهب الشافعية^(٤) ووجهه عند الحنابلة^(٥).

الأدلة:

أولاً: استدل القائلون بجواز الجمع بعذر الوحل بما يأتي:

(١) أن المشقة تلحق بالوحد فهو يُلَوَّثُ النعال والثياب ويتعرض الإنسان لِلرَّلَقِ فيتأذى بنفسه وثيابه وذلك أعظم من البلل.

(١) الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه ١/ ٢٧٠، المدونة ١/ ١١٥، البيان والتحصيل ١/ ٣٠٦، جواهر الإكليل ١/ ٩٢ وقد حد الوحد المبيع بكونه كثيراً يمنع أواسط الناس من المشي في المداس فقال: «أو لطين كثير يحمل أواسط الناس على خلع المداس».

(٢) الإقناع وشرحه كشف القناع ٢/ ٥، المنتهى وشرحه ١/ ٢٨١، الإنصاف ٢/ ٢٢٨، المغني ٢/ ١٢٢.

(٣) المجموع ٤/ ٢٢٧، روضة الطالبين ١/ ٤٠١.

(٤) المجموع ٤/ ٢٢٧، الأم ١/ ٦٦، نهاية المحتاج ٢/ ٢٨٢، مغني المحتاج ١/ ٢٧٥، روضة الطالبين ١/ ٤٠١.

(٥) المغني ٢/ ١٢٢، الإنصاف ٢/ ٢٢٨.

★ الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل ★

(ب) أنه يساوي المطر في العذر في ترك الجمعة والجماعة فدل ذلك على تساويهما في المشقة المرعية في الحكم^(١).

ثانياً: استدلل القائلون بعدم جواز الجمع بما يأتي:

عموم احاديث المواقيت وأنه لا يجوز مخالفتها إلا بصريح ولم تأت السنة بالوحل^(٢).

وردوا قياس جواز الجمع بعذر الوحل على جواز ترك الجمعة والجماعة بعذر الوحل

بوجهين:

(أحدهما) أن تارك الجمعة يصلي بدلها ظهراً وتارك الجماعة يصلي منفرداً فيأتي ببدل والذي يجمع يترك الوقت بلا بدل.

(الثاني) أن باب الأعذار في ترك الجمعة والجماعة ليس مخصوصاً بل كل ما لحق به مشقة شديدة فهو عذر والوحل من هذا وباب الجمع مضبوط بما جاءت به السنة فلا يجوز بكل شاق ولم تأت السنة بالوحل.

سبب الخلاف والقرجيج:

بالتأمل في أقوال الفقهاء، وأدلتهم السابقة ظهر لي أن الشافعية إنما قالوا بعدم جواز الجمع في الوحل لعدم ورود النص فيه، ولا يجوز قياسه على المطر لأن المطر قد ثبت رخصة فلا يقاس عليه غيره وهذا متبني على أن الإمام الشافعي لا يرى جواز القياس على الرخص^(٣). أما الذين قالوا بجواز الجمع بعذر الوحل فواضح من أدلتهم أنهم قد قاسوا الوحل على المطر وجعلوه من باب قياس الأولى وهو القياس الجلي.

ويمكن أن يأتي ذلك عند الحنابلة من قبل أن المذهب الحنبلي من أوسع المذاهب في

(١) المغني ١٣٣/٢.

(٢) المجموع ٢٢٧-٢٢٨، الأم ١/٦٦.

(٣) هذا أحد القولين عن الإمام الشافعي - رحمه الله - وهناك قول آخر ذكره الرازي في المحصول وهو أن مذهب الإمام الشافعي جواز القياس في الرخص فيكون للإمام الشافعي في هذه المسألة قولان، ولهذا اختلف أصحابه في هذه المسألة فبعضهم أخذ بالقول بعدم الجواز فمنع الجمع بعذر الوحل، والبعض الآخر أخذ بالقول الثاني فقال بجواز الجمع بعذر الوحل وهذا ما رجحه النووي، راجع أقوال العلماء في جواز القياس على الرخص كتاب الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس، للدكتور عبد الكريم النملة ص ١٧٧ وما بعدها.

الجمع فهم يجيزون الجمع للحاجة مطلقاً بشرط أن لا يُتَّخَذَ ذلك عادة^(١)، ولعل الحاجة تدعو إلى الجمع في الوحل أكثر من غيره لما فيه من المشقة العظيمة التي تلحق بالمكلف، فمشقة البلل بالمطر أدنى من مشقة التلوث بالوحل في الثياب والنعال، وقد يمتد هذا التلويث إلى المسجد بما فيه من فرش حيث يَنْقُلُ الناس هذا الوحل بأرجلهم إلى داخل المسجد، هذا فضلاً عن وجود المستنقعات في الطرقات، حيث يلزم في بعض الأوقات الخوض فيها، ولا يخفى ما في ذلك من المشقة والضرر الذي يلحق بالإنسان في نفسه وماله، وخصوصاً إذا افترضنا وجود حفريات في الطريق قد امتلأت بمياه الأمطار، وهذا مما لا يسلم منه الطريق غالباً في عصرنا الحاضر، بل ولو سلم منه فإنه لا يسلم من فتحات وضعت قصداً لتصريف مياه الأمطار والصُّرُف الصحي، وهذه تشكل خطراً على الإنسان. لهذا كله يظهر لي رجحان ما ذهب إليه المالكية والحنابلة من جواز الجمع بعذر الوحل قياساً على المطر خصوصاً أن القول بجواز القياس على الرخص هو مذهب جمهور العلماء^(٢).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: «وليس فيما جاء من عند الله اختلاف ولا تناقض بل حكم الشيء حكم مثله، والحكم إذا ثبت بعلة ثبت بنظيرها»^(٣) والله أعلم.

(١) وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: «وأوسع المذاهب في الجمع بين الصلاتين مذهب الإمام أحمد فإنه نص على أنه يجوز الجمع للحر والشفل بحديث روي في ذلك، قال القاضي أبو يعلى وغيره من أصحابنا يعني إذا كان هناك شغل يبيع له ترك الجمعة والجماعة جاز له الجمع». انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٨/٢٤.

(٢) راجع في ذلك كتاب الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ص ١٧٧ وما بعدها.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٤٦/٢٤.

المبحث الثالث في حدود العذر المبيح للجمع

المتتبع لنصوص الفقهاء القائلين بجواز الجمع بعذر المطر والوحل يفهم أنهم يُعَلِّلُون إباحة الجمع بالمشقة اللاحقة بالمكلف لكن هل هناك ضابط للمشقة المؤثرة في التخفيف؟ حيث أن المشاق تختلف بحسب قوة العزائم وضعفها، وبحسب الأزمان والأعمال وليس كل الناس في تحمل المشاق على حد سواء فقد يرى أحد المكلفين أن هذه مشقة مؤثرة بينما يراها غيره خلاف ذلك.

إذن المشقة المؤثرة في التخفيف يصعب تحديدها بوصف معين إلا بعد أن ننظر في العبادة المراد تخفيفها ومدى اهتمام الشارع بها، يقول العز بن عبد السلام - رحمه الله -: «فما اشتد اهتمامه به شَرَطَ في تخفيفه المشاق الشديدة أو العامة، وما لم يهتم به خَفَّفَ بالمشاق الخفيفة، وقد تَخَفَّفَ مشاقه مع شرفه وعلو مرتبته لتكرر مشاقه كيلا يؤدي إلى المشاق العامة الكثيرة الوقوع»^(١).

وإذا أردنا تطبيق ذلك على ما نحن بصدده فإن المطلوب تخفيفه هو: فعل كل صلاة في وقتها. فيخفف ذلك إلى جمعهما في وقت واحد، ومن المتفق عليه أن الشارع قد شدد في أمر الوقت وحد لكل صلاة وقتاً لا يجوز تأخير الصلاة عنه أو تقديمها عليه وتضافرت الأدلة من الكتاب والسنة على ذلك، فهذا الاهتمام من الشارع يناسبه أن يُشْتَرَطَ في التخفيف المشقة الشديدة أو العامة، وإذا تأملنا في نصوص الفقهاء الذين قالوا بإباحة الجمع بعذر المطر والوحل نجد أنهم قد ضبطوا المشقة المبيحة للجمع بأقل ما يمكن أن يطلق عليه المشقة فجعل الحنابلة المطر المبيح ما يبيل الثياب والنعال والبدن مع الشعور بالكلفة والمشقة في ذلك^(٢). وذهب الشافعية^(٣) إلى مثله بل قالوا: ولو كان المطر ضعيفاً حتى أنهم جعلوا من

(١) قواعد الأحكام ٨/٢.

(٢) الإقناع وشرحه كشاف القناع ٥/٢، شرح منتهى الإرادات ٢٨١/١.

(٣) مغني المحتاج ٢٧٤/١، نهاية المحتاج ٢٨٠/٢، روضة الطالبين ٢٩٩/١.

الأعذار المبيحة ما يسمى بالشفق - بتشديد الفاء والشين مع الفتح - وهو برد ريح فيها بلل كالطر.

واباح المالكية الجمع بالمطر الواقع والمتوقع^(١).

وتحديدهم هذا لا يتفق مع ما ذكره العز بن عبد السلام - رحمه الله تعالى - من أن الشارع إذا اهتم بعبادة اشترط في تخفيفها مشقة شديدة أو عامة إلا أن يكون هذا من قبيل قوله: «وقد تخفف مشاقه مع شرفه وعلو مرتبته لتكرر مشاقه كيلا يؤدي إلى المشاق العامة الكثيرة الوقوع»^(٢).

وقد وقفت على نص نقله الزركشي عن العز بن عبد السلام في القواعد ولم أجده فيها وهو يتناسب مع ما ذكره الفقهاء، يقول الزركشي: «وقال الشيخ عز الدين في القواعد من المشكل ضبط المشقة المقتضية للتخفيف كالمرض في الصوم فإنه إن ضبط بالمشقة، فالمشقة نفسها غير مضبوطة وأن ضبط بما يساوي مشقة الأسفار فذلك غير محدود وكذلك مشقة الأعذار المبيحة لكشف العورة قال ومن ضبط ذلك بأقل مما ينطلق عليه الاسم كاهل الظاهر خلاص من هذا الإشكال»^(٣).

والذي يظهر لي أن كُلَّ مُكَلَّفٍ في ذلك فقيه نفسه يجعل نصب عينيه أن العبادات مشتملة على مصالح العباد وسعادة الأبد فلا يليق تفويتها بمسمى المشقة مع يسارة احتمالها، ولهذا قال بعض العلماء: إن ترك الترخص في كثير من العبادات أولى بل تعاطي العبادة مع المشقة أبلغ في إظهار الطوعية وأبلغ في التقرب إلى الله تعالى^(٤) والله أعلم.

(١) الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه ١/ ٣٧٠، جواهر الإكليل ١/ ٩٢، وراجع: الفواكه الدواني ١/ ٢٧٢ فقد حده النفراوي بالمطر الغزير الذي يحمل الناس على تغطية رؤوسهم بحيث يشق معه الوصول إلى المنازل، قال: ولا فرق بين الواقع والمتوقع بقرائن الأحوال.

(٢) قواعد الأحكام ٨/ ٢.

(٣) المنثور في القواعد ١٧٢/ ٣.

(٤) الفروق للقرافي ١/ ١٢٠، قواعد الأحكام ١٢/ ٢-١٤.

وراجع: الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ص ٥٢ وما بعدها، ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية للدكتور صالح بن حميد ص ٣٦ وما بعدها.

★ الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل ★

المبحث الرابع في الصلاتين اللتين يباح الجمع بينهما

اختلف الفقهاء في الوقت الذي يجوز الجمع فيه فبعضهم فَرَّقَ بين الليل والنهار وبعضهم لم يفرق.

فذهب المالكية^(١) والحنابلة^(٢) إلى جواز الجمع بين العشاءين خاصة دون الظهر والعصر وذهب الشافعية^(٣) إلى جواز الجمع بين الظهر والعصر كما يجوز بين المغرب والعشاء لا فرق بينهما، وهذا أحد الوجهين في مذهب الإمام أحمد اختاره جماعة من أصحابه^(٤).
الأدلة والمناقشة والقرجيج:

أولاً: استدلت أصحاب القول الأول بما يأتي:

(١) قول أبي سلمة بن عبد الرحمن من السنة إذا كان يوم مطير أن يجمع بين المغرب والعشاء^(٥).

فقالوا: إذن الجمع ورد في المغرب والعشاء ولم يرد في الظهر والعصر^(٦).

(٢) ما رواه الأثرم عن الإمام أحمد - رحمه الله - قال: قيل لأبي عبد الله: الجمع بين الظهر والعصر في المطر؟ قال: ما سمعت^(٧).

(١) المدونة ١/١١٥، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه ١/٢٧٠، جواهر الإكليل ١/٩٢.

(٢) الإنصاف ٢/٣٢٧، شرح منتهى الإرادات ١/٢٨١، الإقناع وشرحه كشف القناع ٢/٥.

(٣) الأم ١/٦٦، روضة الطالبين ١/٣٩٩، مغني المحتاج ١/٢٧٥، نهاية المحتاج ٢/٢٨٠، المجموع ٢٣٥/٤.

(٤) الإنصاف ٢/٣٢٧، المغني ٣/١٣٣.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) المغني ٣/١٣٣.

(٧) المرجع السابق.

(٣) أن في المغرب والعشاء من المشقة لوجود الظلمة ما ليس في العصر والظهر^(١).

ثانياً: استدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

ما رواه ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: «صلى رسول الله ﷺ الظهر والعصر والمغرب والعشاء جمعاً من غير خوف ولا سفر»^(٢).

فهذا الحديث الصحيح الصريح في موضع النزاع قد استدل به المانعون على جواز الجمع في المطر، بل أن الإمام مالك هو الذي تأوله وقال: «أَرَى ذلك في المطر»^(٣)، فلا يصح إذن أن نستدل ببعض الحديث ونترك البعض الآخر.

يقول ابن رشد^(٤): «وقد عذل الشافعي مالكاً في تفريقه بين صلاة النهار في ذلك وصلاة الليل لأنه روى الحديث وتأوله أعني خصص عموم من جهة القياس وذلك أنه قال في قول ابن عباس: جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء في غير خوف ولا سفر: «أَرَى ذلك كان في مطر». قال: فلم يأخذ بعموم الحديث ولا بتأويله أعني تخصيصه بل رد بعضه وتأول بعضه وذلك شيء لا يجوز بإجماع، وذلك أنه لم يأخذ بقوله فيه: جمع بين الظهر والعصر. وأخذ بقوله: والمغرب والعشاء. وتأوله».

وقد اعتذر ابن رشد عن الإمام مالك بأن مُقَدِّمَةَ هذا الحديث قد عارض العمل فترك ما عارضه العمل وأخذ بما لم يُعَارِضْهُ العمل وهو الجمع في الحضر بين المغرب والعشاء على ما روي أن ابن عمر كان إذا جمع الأمراء بين المغرب والعشاء جمع معهم^(٥).

(١) المغني ١٣٣/٢، الشرح الكبير للدردير ٢٧٠/١، المنتقى للباجي ٢٥٧/١.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) الموطأ ١٤٤/١. يقول الباجي في المنتقى ٢٥٧/١: «فإن ظاهر الحديث وتفسير مالك يقتضي إباحة الجمع بين الظهر والعصر».

(٤) بداية المجتهد ١٤٩/١.

(٥) سبق تخريجه.

وراجع: المنتقى للباجي ٢٥٧/١ فإنه لم يعلل ذلك بمعارضة الحديث للعمل بل قال: «وإنما كرهه لأن الغالب من أحوال الناس تصرفهم في معاشهم وأسواقهم وزراعتهم وغير ذلك من متصرفاتهم في وقت المطر والطين لا يمتنعون من شيء من ذلك بسببهما فكره أن يمتنع مع ذلك من أداء الفرائض وهي عماد الدين في أوقاتها المختارة لها ولا يمتنع لأجله السعي في أمور الدنيا وليس كذلك المغرب والعشاء فإنه ليس بوقت تصرف وإنما ينصرف من الجمع بين الصلاتين إلى السكن في منزله والراحة فيه».

★ الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل ★

ولكن كيف يكون عمل أهل المدينة دليلاً شرعياً تثبت به الأحكام وترد به الأخبار الصحيحة، ذكر ابن رشد في ذلك قولين أوردهما ثم ذكر اختياره فقال: «إن متقدمي شيوخ المالكية كانوا يقولون إنه من باب الإجماع، وذلك لا وجه له فإن إجماع البعض لا يحتج به، وكان متأخروهم يقولون إنه من باب نقل التواتر ويحتجون في ذلك بالصاع وغيره مما نقله أهل المدينة خلفاً عن سلف. والعمل إنما هو فعل والفعل لا يفيد التواتر إلا أن يقترن بالقول، فإن التواتر طريقه الخبر لا العمل وبأنَّ جَعَلَ الأفعال تفيد التواتر عسير بل لعله ممنوع. والأشبه عندي أن يكون من باب عموم البلوى... وذلك أنه لا يجوز أن يكون أمثال هذه السنن مع تكررها وتكرر وقوع أسبابها غير منسوخة ويذهب العمل بها على أهل المدينة الذين تَلَقَّوا العمل بالسنن خلفاً عن سلف. وبالجمله العمل لا يُشَكَّ أنه قرينة إذا اقترنت بالشيء المنقول إن وافقته أفادت به غلبة الظن، وإن خالفته أفادت به ضعف الظن، فأما هل تبلغ هذه القرينة مبلغاً تُرَدُّ فيها أخبار الآحاد الثابتة؟ فيه نظر، وعسى أن تبلغ في بعض ولا تبلغ في بعض لتفاضل الأشياء في شدة عموم البلوى بها وذلك أنه كلما كانت السنة الحاجة إليها أَمَسَّ وهي كثيرة التكرار على المكلفين كان نقلها من طريق الآحاد من غير أن ينتشر قولاً أو عملاً فيه ضعف وذلك أنه يوجب أحد أمرين إما أنها منسوخة، وإما أن النقل فيه اختلال^(١).

لكن ما ذهب إليه الإمام مالك من رد طرف الحديث الصحيح بكونه على خلاف عمل أهل المدينة غير لازم لكون جماهير العلماء على عدم حجية عمل أهل المدينة. جاء في شرح الكوكب المنير^(٢): «لا يكون إجماع أهل المدينة حجة مع مخالفة مجتهد عند جماهير العلماء لأنهم بعض الأمة لا كلها لأن العصمة من الخطأ إنما تنسب للأمة كلها ولا مدخل للمكان في الإجماع إذ لا أثر لفضيلته في عصمة أهل بلد بدليل مكة المشرفة». إذا ثبت هذا فالذي يظهر لي رجحان قول من قال: يجوز الجمع بين الظهر والعصر كما يجوز الجمع بين المغرب والعشاء وذلك لورود السنة الصحيحة الصريحة في ذلك. يقول الشافعي - رحمه الله تعالى -: «أجمع المسلمون على أن من استبانته له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس»^(٣).

(١) بداية المجتهد ١/١٤٩.

(٢) للفتاوى ٢/٢٣٧. وراجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٠/٢١٠، الأحكام للآمدي

١/١٤٢، تيسير التحرير ٢/٢٤٤، روضة الناظر ص ٧٢.

(٣) إعلام الموقعين ١/٧.

ويقول الإمام مالك - رحمه الله تعالى -: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في قولي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه»^(١).
وقال سلمة بن شبيب - رحمه الله تعالى -: «سمعت أحمد يقول: رأي الشافعي ورأي مالك ورأي أبي حنيفة كله عندي رأي وهو عندي سواء، وإنما الحجة في الآثار»^(٢).

(١) إعلام الموقعين ١/ ٧٥.

(٢) المرجع نفسه ١/ ٧٩.

المبحث الخامس في حكم الترخيص لمن لا تلحقه مشقة

راينا في مبحث سابق أن الفقهاء رحمهم الله قد جعلوا العذر المبيح للجمع في المطر والوحل المشقة اللاحقة بالمكلف، وإذا تأملنا ذلك في أفراد المكلفين نجد التَّفَاوُتَ فيما بينهم في مرتبة تلك المشقة فبعضهم تلحقه مشقة عظيمة والآخر أخف من ذلك، بينما البعض الآخر لا تلحقه مشقة مطلقاً لكونه جوار المسجد أو ساكناً فيه أو في طريقه إليه ظُلَّةً أو نحوها، وفي مثل هذا انقسم الفقهاء إلى طرفين ووسط:

فبينما نجد الشافعية قد ضَيَّقُوا في ذلك فقالوا إن الأظهر تخصيص الرخصة بالمصلي جماعة، بمسجد أو غيره، بعيد عن داره عرفاً، بحيث يتأذى بالمطر في طريقه إليه نظراً إلى المشقة وعدمها. أما من يصلي في بيته منفرداً أو في جماعة أو يمشي إلى المَصَلَّى في كُنْ^(١) أو كان المَصَلَّى قريباً فلا يجمع لانتفاء التأذي^(٢).

بالمقابل نجد الحنابلة قد توسعوا فقالوا: بياح الجمع لمن يصلي في بيته أو يصلي في مسجد طريقه تحت ساباط^(٣) ولقيم في مسجد ونحوه كمن بينه وبين المسجد خطوات يسيرة ولو لم ينله إلا يسير مشقة^(٤).

أما المالكية فقد كانوا وسطاً بين المذهبين فقالوا بجواز الجمع لمن يصلي مع الجماعة في المسجد ولو لم تلحقه مشقة، ولا يجوز لمن يصلي وحده منفرداً ولو في المسجد، وكذلك المرأة

(١) الكنة بضم الكاف جناح يخرج من حائط أو سقيفة فوق باب الدار أو ظلة هنالك. راجع: ترتيب القاموس المحيط ٩١/٤.

(٢) الأم ٦٥/١، مغني المحتاج ٢٧٥/١، المذهب وشرحه المجموع ٢٣٤/٤، ٢٢٥، روضة الطالبين ٣٩٩/١.

(٣) هو سقيفة بين دارين تحتها طريق. راجع: ترتيب القاموس المحيط ٥١١/٢.

(٤) الإقناع وشرحه كشف القناع ٥/٢، المنتهى وشرحه ٢٨١/١، الإنصاف ٢٣٩/٢، المغني ١٣٤/٣.

والضعيف لا يباح لهما الجمع بببتيهما، بل إن المعتكف وسكان الزوايا والربط التابعة للجامع وكذلك المنقطعين في المدرسة التابعة للجامع لا يجوز لهم الجمع إلا تبعاً لمن يصلي معهم من خارج المسجد فإن لم يصل معهم أحد ممن يباح له الجمع استقلالاً فلا يجوز لهم والحالة هذه إذ لا حرج عليهم في إيقاع كل صلاة في وقتها^(١).

وبالتأمل في أقوال الفقهاء - رحمهم الله - نجد أن الشافعية والمالكية متفقون على أصل وهو أن ما أبيح لعذر بطل بزواله، وأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً. إلا أن المالكية نظروا إلى ناحية أخرى وهو إدراك فضل الجماعة فقالوا يباح الجمع لمن لا تلحقه مشقة تبعاً لمن تلحقه مشقة لا استقلالاً، يقول الدسوقي: «وإنما أبيح الجمع لقريب الدار والمعتكف لإدراك فضل الجماعة»^(٢).

ولهذا فإن المعتكف إذا صلى وحده منفرداً أو صلى سكان الرُّبُط التابعة للجامع جماعة أو فرادى دون غيرهم ممن تلحقه مشقة فإنه لا يباح لهم الجمع لأنهم إنما جاز لهم الجمع تبعاً فلا يجوز لهم استقلالاً.

وهذا التفريع من المالكية جاء على قاعدة التابع تابع وما يدخل تحتها من القواعد مثل التابع لا يفرد بحكم، ويغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها^(٣).

أما الحنابلة فقد قالوا: إن الحاجة العامة إذا وجدت أثبتت الحكم في حق من ليست له حاجة كالسلم، وإباحة اقتناء الكلب للصيد والماشية في حق من لا يحتاج إليهما^(٤).

واستدلوا بأن الرسول ﷺ جمع في المطر وليس بين المسجد وحجرته شيء^(٥).

وقد أجيب عن ذلك بأن بيوت أزواجه ﷺ مختلفة وأكثرها كان بعيداً فلعله حين جمعه لم يكن بالقرب. أو يحمل ذلك على كونه إماماً^(٦).

(١) الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه ١/٢٧١-٢٧٢، جواهر الإكليل ١/٩٢، المدونة ١/١١٥.

(٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/٢٧٢، وراجع: البيان والتحصيل ١/٤٠٤.

(٣) راجع: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١١٧، ١٢٠.

(٤) المغني ٣/١٣٤.

(٥) فقد روى عبد الرزاق في مصنفه عن موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ جمع في المدينة بين الظهر والعصر في المطر.

انظر: المصنف ٢/٥٥٦، كتاب الصلاة، باب جمع الصلاة في الحضر.

(٦) مغني المحتاج ١/٢٧٥.

★ الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل ★

والراجع عندي - والله أعلم - ما ذهب إليه المالكية من أن من لا تلحقه مشقة يباح له الجمع تبعاً لمن تلحقه مشقة إذا صلى معه تحصيلاً لفضل الجماعة ولا شك أن الصحابة - رضوان الله عليهم - حينما جمعوا كان فيهم من لا تلحقه مشقة ولما لم ينقل إفرادهم بحكم خاص دل ذلك على جواز الجمع لمن اتصف بذلك، أما قول الحنابلة بعموم الرخصة حتى لمن يصلي في بيته كالمرأة والمعذور فلا أراه يستقيم لأن من يصلي في بيته ليس مَشْقُوقاً عليه فيخفف عنه بالجمع، وليس مدركاً لفضل جماعة فنقول يباح له تبعاً وقد أشرنا فيما سبق إلى عناية الشارع بأمر الوقت وتضافر الأدلة على وجوب أداء الصلاة في وقتها حُصَّ منها المَشْقُوق عليه ومن يريد تحقيق مقصد الشارع في أداء الصلاة جماعة فيبقى غيرهم على الأصل. والله أعلم.

المبحث السادس في شروط صحة الجمع

إذا وجد العذر المبيح للجمع بين الصلاتين فإن الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة وهم الذين قالوا بإباحة الجمع بين الصلاتين وضعوا شروطاً لصحة الجمع مع تباين وجهات نظرهم فيها، وسوف نببحثها إن شاء الله تعالى في المسائل التالية:

المسألة الأولى: اشتراط أن يكون الجمع تقديمًا:

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: ذهب الشافعية في أظهر القولين وهو القول الجديد للشافعي - رحمه الله - إلى اشتراط ذلك لأن استدامة المطر ليس إلى الجامع فقد ينقطع المطر فيؤدّي إذا جمعها تأخيراً إلى إخراجها عن وقتها من غير عذر^(١).

القول الثاني: المشهور من مذهب الحنابلة واختيار شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - إلى أن الجامع يفعل الأرفق به من التقديم أو التأخير^(٢).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود أن الله لم يُبيح لأحد أن يؤخر الصلاة عن وقتها بحال، كما لم يبيح له أن يفعلها قبل وقتها بحال، فليس جمع التأخير بأولى من جمع التقديم، بل ذاك بحسب الحاجة والمصلحة فقد يكون هذا أفضل وقد يكون هذا أفضل»^(٣). وقال في موضع آخر: «إن الوقت عند الحاجة مشترك والتقديم والتوسط بحسب الحاجة والمصلحة»^(٤).

وإذا تأملنا في تعليل الشافعية نجد أنه متفق مع ما ذهبوا إليه من عدم إباحة الجمع بعذر الوحل فإن المطر إذا انقطع وهو العذر المبيح عندهم لم يجز الجمع سواء خلفه وحل أو

(١) مغني المحتاج ١/٢٧٤، روضة الطالبين ١/٣٩٩، المجموع شرح المذهب ٤/٢٣٦.

(٢) الإنصاف ٢/٣٤٠، الإقناع وشرحه كشف القناع ٢/٦٠٥، المنتهى وشرحه ١/٢٨١.

(٣) مجموع الفتاوى ٥٧/٢٤.

(٤) مجموع الفتاوى ٥٦/٢٤.

★ الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل ★

لم يخلفه، وهذا خلاف ما ذهب إليه الحنابلة فإنهم قالوا وإن انقطع المطر فإنه يخلفه عذر مبيح آخر وهو الوحل ولهذا يجوز الجمع تقديمًا وتأخيرًا.

المسألة الثانية: اشتراط نية الجمع:

اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: المذهب عند الشافعية والحنابلة أن النية شرط لصحة الجمع^(١).

وعلى الشافعية ذلك بأن الصلاة الثانية قد تفعل في وقت الأولى جمعاً وقد تفعل سهواً فلا بد من نية تمييزها.

القول الثاني: ذهب المالكية إلى أن النية واجبة وليست شرطاً لصحة الجمع، يقول

الدردير: «ولابد فيه من نية الجمع أيضاً وتكون عند الأولى فقط على الأصح ولا تبطل بتركها إذ هي واجب غير شرط بخلاف نية الإمامة فيهما فإنه يبطلهما»^(٢).

القول الثالث: ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية والمزني من الشافعية إلى أن النية ليست

شرطاً لصحة الجمع بل لو جمع من غير نية صح جمعه^(٣).

واحتجاً بأن النبي ﷺ كان يصلي بأصحابه جمعاً وقصراً ولم يكن يأمر أحداً منهم

بنية الجمع والقصر فلو كانت واجبة لَبَيَّنَهَا لَهُمْ ﷺ.

وهذا في نظري دليل قوي لا يعارضه دليل أقوى منه ممن قال بأن النية شرط لصحة

الجمع لا سيما وإن الإمام أحمد - رحمه الله - وهو إمام أهل السنة لم ينقل عنه أنه قال

باشتراط النية لصحة الجمع، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: «والإمام أحمد

لم ينقل عنه فيما أعلم أنه اشترط النية في جمع ولا قصر ولكن ذكره طائفة من أصحابه

(١) عند الشافعية محلها الفاضل أول الأولى ويجوز في اثنتان قبل الفراغ منها وهو الأصح لأن النية

تقدمت على حال الجمع فأشبهه إذا نوى عند الإحرام، ونص في الأم على أن محلها عند الدخول في

الأولى. راجع: الأم ١/٦٥، المذهب مع المجموع ٤/٢٢٩، مغني المحتاج ١/٢٧٢.

وعند الحنابلة إذا جمع في وقت الأولى فإن محل النية عند الإحرام بالصلاة الأولى هذا هو

الصحيح من المذهب، وإن جمع في وقت الثانية فمحل النية وقت الأولى إلى أن يبقى منه قدر ما يصلحها

لأنه متى أخرها عن ذلك بغير نية صارت قضاء لا جمعاً.

راجع: الإنصاف ٢/٣٤١، ٣٤٥، منتهى الإرادات وشرحه ١/٢٨٢، المغني ٢/١٢٧-١٢٨.

(٢) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي عليه ١/٢٢٨، وراجع الحاشية ١/٢٧٢.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٤/٥٠، المجموع شرح المذهب ٤/٢٢٩.

كالخرقي والقاضي وأما أبو بكر عبد العزيز وغيره فقالوا إنما يوافق مطلق نصوصه وقالوا لا يشترط للجمع ولا للقصر نية^(١).

المسألة الثالثة: اشتراط الموالاة بين الصلاتين:

المذهب عند المالكية^(٢) والشافعية^(٣) والحنابلة^(٤) أن الموالاة بين الصلاتين في جمع التقديم شرط لصحة الجمع، واتفقوا أيضاً على أن الفصل اليسير لا يضر. واستدل الفقهاء على اشتراط الموالاة بأنها كالصلاة الواحدة فلا يجوز أن يفرق بينهما كما لا يجوز أن يفرق بين الركعات في صلاة واحدة^(٥).

ولأن معنى الجمع المتابعة والمقارنة ولم تمكن المتابعة فلم يبق إلا المقارنة^(٦). وقد ذكر الفقهاء من الشافعية والحنابلة أن المُرْجَع في الفصل اليسير والكثير إلى العرف والعادة لا حَدَّ له سوى ذلك لأن ما لم يرد الشرع بتقديره لا سبيل إلى تقديره، والمرجع فيه إلى العرف كالأحراز والقبض.

وَحَدَّه المالكية: بقدر الأذان وإلى مثل ذلك ذهب بعض الشافعية والحنابلة. وَذَكَرَ عن الإمام الشافعي أن الفصل المانع من الجمع هو الفصل المانع من بناء الصلاة بعضها على بعض إذا سَلَّمَ ناسياً وعليه ركعة ثم أراد بناءها قال: «فكل مانع من البناء منع الجمع ومالا فلا»^(٧).

وقد نَظَرَ شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - ما ذهب إليه الحنابلة من أن الموالاة شرط لصحة الجمع وذكر أن مذهب الإمام أحمد - رحمه الله - (أي مذهب الشخصي) أن الجمع هو الجمع في الوقت وإن لم يصل إحداها بالآخرى، وأنه إذا صَلَّى المغرب في أول وقتها والعشاء في آخر وقت المغرب - حيث يجوز له الجمع - جاز ذلك وَذَكَرَ أَنَّ الإمامَ أحمد - رحمه الله - قد نص على نظير ذلك فقال: «إذا صَلَّى إحدى صلاتي الجمع في بيته والآخرى

(١) مجموع الفتاوى ٢٤/٥٠-٥١.

(٢) الشرح الكبير للدردير ١/٣٧٠، جواهر الإكليل ١/٩٢، الفواكه الدواني ١/٢٧٣.

(٣) المجموع ٤/٢٣٠، مغني المحتاج ١/٢٧٣، روضة الطالبين ١/٣٩٧.

(٤) المنتهى وشرحه ١/٢٨٢، الإنصاف ٢/٣٤٢، التنقيح ص ٨٨ الإقناع وشرحه كشف القناع ٢/٧.

(٥) المجموع ٤/٢٣٠.

(٦) المغني ٣/١٣٨.

(٧) الام ١/٦٩، وراجع: المجموع ٤/٢٣٠.

★ الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل ★

في المسجد فلا بأس. فهذا نصٌ منه على أن الجمع هو جمع في الوقت لا تشترط فيه المواصله.

قال شيخ الإسلام: «وقد تأول ذلك بعض أصحابه على قرب الفصل وهو خلاف النص»^(١).

قلت: ومثل ذلك روي عن الإمام مالك^(٢) والإمام الشافعي^(٣)، وقد تأوله أصحاب الإمام الشافعي بمثل ما تأوله أصحاب الإمام أحمد وهو قصرُ الفصل.

واختار شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - عدم اشتراط الموالاة فقال: «والصحيح أنه لا تشترط الموالاة بحال لا في وقت الأولى ولا في وقت الثانية فإنه ليس لذلك حد في الشرع، ولأن مراعاة ذلك يُسقط مقصود الرخصة»^(٤).

هذا كله إذا جمع في وقت الأولى، أما إذا جمع في وقت الثانية حيث لم يقل بجوازه سوى الحنابلة فإن الموالاة لا تشترط في المشهور من المذهب عندهم لأنه متى صلى الأولى فالثانية في وقتها لا تخرج بتأخيرها عن كونها مؤداة^(٥). والله أعلم.

المسألة الرابعة: اشتراط وجود العذر المبيح:

اتفق الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة على اشتراط وجود العذر المبيح وهو المطر عند الشروع في الأولى.

واختلفوا في اشتراط الاستدامة إلى الفراغ من الأولى وافتتاح الثانية فقال الشافعية والحنابلة إن ذلك شرط، واستثنى الحنابلة ما إذا انقطع بعد الشروع في الأولى وخلفه الوحل حيث أن الوحل بحد ذاته عذر مبيح عندهم.

وذهب المالكية إلى أن الاستدامة لا تشترط بل لو وجد المطر عند الشروع في الأولى ثم انقطع في أثنائها جاز الجمع قالوا: لأنه لا يؤمن عوده^(٦).

وهذا مذهب قوي في نظري لأن مراعاة ما اشترطه الشافعية والحنابلة فيه حرج

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥٢/٢٤.

(٢) المدونة ١١٥/١.

(٣) المجموع ٢٣٠/٤، روضة الطالبين ٢٩٧/١.

(٤) مجموع الفتاوى ٥٤/٢٤.

(٥) المغني ١٢٩/٢، الإنصاف ٢٤٦/٢.

(٦) راجع في ذلك: الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه ٣٧١/١، الأم ٦٥/١، روضة الطالبين ٤٠٠/١.

المغني ١٢٩/٢، المنتهى وشرحه ٢٨٢/١، الإنصاف ٢٤٦/٢.

ومشقة تنافي الرخصة ووجود المطر وانقطاعه أمره إلى الله، فالمطر ينقطع تارة ويعود أخرى وهكذا، ولو قلنا بهذا الشرط مع شرط الموالاة السابق بحثه لما صَحَّ لنا جمع حيث يلزم من مراعاة كون المطر نازلاً عند الشروع في الثانية فوات الموالاة في كثير من الأحيان والرخص إنما شرعت لرفع الحرج لا لإيجاده. والله أعلم.

هذا في جمع التقديم. أما إذا كان الجمع تأخيراً فإن من قال بجوازه وهم الحنابلة اشترطوا بقاء العذر إلى حين دخول وقت الثانية فإن زال في وقت الأولى لم يبيح الجمع لزوال سببه إلا أن يخلفه عذر آخر مبيح كالوحد فإنه يجوز الجمع^(١).

واتفق القائلون بإباحة الجمع بعذر المطر على أنه متى وجد عند الشروع في الأولى والفراغ منها وافتتاح الثانية فإنه لا يضر انقطاعه لأنه إذا كان له الدخول فيها كان له إتمامها^(٢).

(١) المغني ٣/١٤٠، المنتهى وشرحه ١/٢٨٣، الإنصاف ٢/٢٤٦.

(٢) المغني ٣/١٣٩، الأم ١/٦٥.

الخاتمة

في نهاية هذا البحث أحمد الله سبحانه وتعالى على التمام وأسأله المزيد من فضله، وفيما يلي أعرض ما توصلت إليه من نتائج:

- (١) أن الفقهاء قد اختلفوا في حكم الجمع بعذر المطر بين مبيح وحاضر نتيجة لاختلافهم في صفة الجمع الوارد في الأحاديث، فالحنفية ومن وافقهم ممن يقولون بعدم الجواز رأوا أن الأحاديث الواردة غير صريحة في كيفية جمعه ﷺ، ومن هنا حملوه على الجمع في الفعل لا على الجمع في الوقت حتى لا يتعارض مع أدلة الواقيت المتفق عليها، وبعد عرض الأدلة والمناقشة ظهر لي رجحان ما ذهب إليه جمهور العلماء من جواز الجمع بين الصلاتين بعذر المطر جمع وقت لا جمع فعل لورود السنة صريحة في ذلك.
- (٢) أن الفقهاء الذين قالوا بإباحة الجمع بعذر المطر اختلفوا في جواز الجمع بعذر الوحل، فذهب الشافعية إلى القول بعدم الجواز لعدم ورود النص، وخالف في ذلك المالكية والحنابلة فقالوا: يجوز الجمع بعذر الوحل قياساً على المطر وهو ما ظهر لي رجحانه لا سيما أن جمهور العلماء يجيزون القياس على الرخص.
- (٣) صعوبة ضبط المشقة اللاحقة بالمكلف بوصف معين تبيح فيه الجمع وتمنع، والذي يظهر لي أن كل مكلف فقيه نفسه يجعل نصب عينيه أن العبادات مشتملة على مصالح العباد فلا يليق تفويتها بمسمى المشقة مع يسارة احتمالها.
- (٤) رجحان ما ذهب إليه الشافعية من جواز الجمع بين الظهرين بعذر المطر كما يجوز الجمع بين العشاءين وذلك لورود السنة بذلك.
- (٥) رجحان ما ذهب إليه المالكية من إباحة الجمع لمن لا تلحقه مشقة تبعاً لا استقلالاً.
- (٦) يجوز الجمع تقدماً وتأخيراً بحسب الحاجة والمصلحة.
- (٧) عدم اشتراط النية لصحة الجمع وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية والمزني من الشافعية حيث لم يُنقل ذلك عن النبي ﷺ وقد كان يصلي بأصحابه جمعاً وقصراً ولو كان شرطاً لنقل.
- (٨) عدم اشتراط الموالاة لصحة الجمع وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية لأنه ليس لذلك حد في الشرع، ولأن مراعاة ذلك يُسقط مقصود الرخصة.

(٩) رجحان ما ذهب إليه المالكية من أن استدامة المطر لا تشتترط إلى حين الفراغ من الأولى والشروع في الثانية بل لو وجد المطر عند الشروع في الأولى ثم انقطع في أثنائها جاز الجمع لأنه لا يؤمن عوده، ولأن مراعاة ما اشترطه الشافعية والحنابلة فيه حرج ومشقة تنافي الرخصة. والله أعلم.

★ الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل ★

قائمة بأهم مصادر البحث

- ✱ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ، المكتب الإسلامي.
- ✱ إعلام الموقعين عن رب العالمين: أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن القيم. تعليق: طه عبدالرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة ١٣٨٨ هـ، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية.
- ✱ الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية: جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، الطبعة الأخيرة ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م، مكتبة ومطبعة الحلبي بمصر.
- ✱ الأم: محمد بن إدريس الشافعي، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية.
- ✱ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى ١٣٧٤ هـ.
- ✱ التنقيح المشبع في تحرير أحكام المقنع: علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي، مطابع الدجوي، القاهرة، عابدين، منشورات المؤسسة السعيدية بالرياض.
- ✱ الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي: لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة عوض، الطبعة الثانية ١٣٩٨ هـ، الناشر: مكتبة ومطبعة الحلبي بمصر.
- ✱ الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس: للدكتور عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض عام ١٤١٠ هـ.
- ✱ السنن الكبرى: أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف بحيدر آباد، الدكن، الهند عام ١٣٥٢ هـ، دار صادر بيروت.
- ✱ الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك: للشيخ أحمد الدردير، مطبوع على هامش حاشية الصاوي المسماة بلغة السالك، طبع ونشر: دار المعرفة، بيروت لبنان، توزيع: دار الباز بمكة المكرمة.
- ✱ الشرح الكبير على مختصر خليل: أبي البركات سيدي أحمد الدردير، مطبوع على هامش

حاشية الدسوقي على الشرح المذكور، دار إحياء الكتب العربية: عيسى البابي الحلبي بمصر.

* الفروق: شهاب الدين الصنهاجي القرافي، دار المعرفة، بيروت لبنان.

* الفواكه الدواني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني: للشيخ أحمد بن غنيم النفراوي المالكي، طبع ونشر: دار المعرفة، بيروت لبنان، توزيع: دار البازمكة المكرمة.

* الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار: للإمام عبدالله بن محمد بن أبي شيبه الكوفي، تحقيق: الأستاذ عامر الأعظمي، الدار السلفية، بومباي الهند.

* المجموع شرح المذهب: لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، تحقيق وتكملة: محمد نجيب المطيعي، دار النصر للطباعة، توزيع: المكتبة العالمية بالفجالة بمصر.

* المحلّ: لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، دار الاتحاد العربي للطباعة، الناشر: مكتبة الجمهورية العربية بمصر.

* المدونة الكبرى، رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبدالرحمن القاسم العتقي عن إمام دار الهجرة أبي عبدالله مالك بن أنس الأصبحي، مطبعة السعادة بمصر.

* المستدرك على الصحيحين: لأبي عبدالله الحاكم النيسابوري، الناشر: مكتبة ومطابع النصر الحديثة بالرياض.

* المغني: لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، تحقيق: الدكتور عبدالله التركي، عبدالفتاح الحلو، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، مطابع هجر.

* المنتقى شرح موطأ الإمام مالك: لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، طبع بمطبعة السعادة بمصر، الناشر: دار الفكر العربي.

* المنتور في القواعد: بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: الدكتور تيسير فائق أحمد محمود، الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، طباعة مؤسسة الفليج للطباعة بالكويت، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت.

* الموطأ: للإمام مالك بن أنس، تعليق وترتيب: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي.

* بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، مطبعة العاصمة بالقاهرة، الناشر: زكريا يوسف.

★ الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل ★

- ✱ بداية المجتهد ونهاية المقتصد : لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، الناشر: المكتبة التجارية بمصر.
- ✱ تخريج الأحاديث النبوية الواردة في المدونة : إعداد الدكتور الطاهر محمد الدرديري، من منشورات جامعة أم القرى، معهد البحوث.
- ✱ ترتيب القاموس المحيط: ترتيب الأستاذ الطاهر أحمد الزاوي، دار الكتب العلمية بيروت، توزيع: دار الباز، مكة المكرمة.
- ✱ تيسير التحرير: للعلامة محمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي، طبع بمطبعة مصطفى الحلبي عام ١٣٥١ هـ.
- ✱ جواهر الإكليل شرح مختصر خليل: صالح عبد السميع الأبي الأزهرى، دار إحياء الكتب العربية: عيسى الحلبي.
- ✱ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: شمس الدين محمد بن عرفة الدسوقي، طبع بدار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبي.
- ✱ رفع الحرج في الشريعة الإسلامية: للدكتور صالح بن حميد، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ، الناشر: معهد البحوث بجامعة أم القرى.
- ✱ روضة الطالبين: لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.
- ✱ سنن أبي داود: للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تعليق: عزت عبيد الدعاس، نشر وتوزيع: محمد علي السيد حمص، الطبعة الأولى ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م.
- ✱ شرح الكوكب المنير: للشيخ محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي، الدكتور نزيه حماد، الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، الناشر: معهد البحوث بجامعة أم القرى.
- ✱ شرح معاني الآثار: لأبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي الحنفي، تحقيق وتصحيح: محمد زهدي النجار، نشر: دار الكتب العلمية، توزيع: دار الباز للنشر والتوزيع بمكة المكرمة.
- ✱ شرح منتهى الإرادات: منصور بن يونس البهوتي، الناشر: المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
- ✱ صحيح البخاري: لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، طبع مؤسسة

- أليف أوفست، المكتب الإسلامي، أستانبول تركيا.
- * صحيح مسلم: للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، نشر وتوزيع إدارة البحوث والإفتاء والدعوة والإرشاد بالسعودية.
- * فتح الباري شرح صحيح البخاري: للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المطبعة الفنية للطبع والنشر بمصر مكتبة الكليات الأزهرية.
- * قواعد الأحكام في مصالح الأناس، لأبي محمد عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.
- * كشف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس البهوتي، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة.
- * مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم. مكتبة المعارف، الرباط، المغرب.
- * مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار صادر، بيروت لبنان.
- * مصنف عبد الرزاق: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الأولى ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م.
- * مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: محمد الشربيني الخطيب، طبع ونشر: مصطفى الحلبي بمصر.
- * نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: محمد بن أبي العباس بن شهاب الدين الرملي، الطبعة الأخيرة ١٣٨٦ هـ، مطبعة الحلبي.
- * نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: طه عبدالرؤف سعد، مصطفى محمد الهواري، شركة الطباعة الفنية المتحدة ١٣٩٨ هـ، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية.

حاجة الدول الإسلامية إلى التكامل الاقتصادي

الدكتور/ حمد بن عبد الرحمن الجنيدل(*)

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الكريم محمد ﷺ الرحمة المهداة.
وبعد:

أخي قارئ مجلة البحوث الفقهية المعاصرة هذا بحث أردت من خلاله تبين نقطة مهمة في مجال الاقتصاد وضرورة التعاون بين الدول الإسلامية والتكامل المقصود حتى يكون ذلك تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ وقوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ والآيات الشريفة الأخرى التي تتضمن هذا الموضوع الحيوي الهام وهو بذلك يعني الاعتصام والالتفاف حول معنى الأخوة الإسلامية وتحقيقها وتنفيذاً لقوله تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾.

وفي التاريخ الاقتصادي الإسلامي نماذج لعل من أهمها مركزية بيت المال في عهد الخلافة الراشدة وعهد الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية ويتضح ذلك جلياً في عهد الخليفة الخامس الراشد عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - فبيت مال المسلمين كله واحد ودولتهم واحدة وأقطارهم وإن تفرقت فهي متعاونة فيما بينها فإن احتاج قطر من الأقطار إلى أخيه كان الإيثار هو السياسة التي تسر عليها الأقطار الأخرى.

وكنموذج واقعي حين حصلت السنة عام الرمادة وجف المطر وأسودت الأرض في الجزيرة العربية ولجأ المسلمون إلى العاصمة - المدينة النبوية - بعد الله إلى أمير المؤمنين

(*) أستاذ الاقتصاد الإسلامي المشارك في قسم الاقتصاد الإسلامي بكلية الشريعة في الرياض.

عمر بن الخطاب من هنا تكافلت كل البلدان المسلمة مع بعضها حتى تذهب هذه المجاعة وقد سمي بعام الرمادة لما أنه أصبحت الأرض حين تهب الرياح تسفي رمال يشبه لونه الرماد...

أخي القارئ... إن الأمة الإسلامية اليوم مطالبة بكل قوة بالتعاون الاقتصادي حتى تكسر حدة الاحتكار العالمي لأن هذا العالم اليوم عالم التكتل الاقتصادي والاحتكارات. ولن يعيد للأمة الإسلامية قوتها في كل المجالات سوى العودة إلى قاعدة السلف وما كانوا عليه وتصحيح مسارهم وتخلصهم من تبعيتهم الاقتصادية للدول الكبرى ومحاولة تنمية الدول الإسلامية تنمية ذاتية تنبع من وحي الكتاب والسنة وتدبر السيرة العطرة لما كان عليه رسول الله ﷺ وصحابته ومن بعدهم.

سيكون حديثنا في هذا الجانب من خلال محاور ثلاثة نحاول أن نبين فيها:

١ - مفهوم التكامل.

٢ - مقومات التكامل.

٣ - نتائج التكامل.

ويتبع ذلك بعض النماذج من التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية:

مفهوم التكامل^(١):

بانتهاى الحرب العالمية الثانية ظهرت اتجاهات قوية بين الدول نحو تكامل اقتصادي أو تعاون اقتصادي وذلك بقصد مواجهة المشكلات الاقتصادية التي خلفتها الحرب وكان أول اتفاقيات التكامل الاقتصادي هي اتفاقية البنلوكس عام ١٩٤٧ م ثم تلا ذلك اتفاقية السوق المشتركة للفحم والصلب بموجب معاهدة باريس عام ١٩٥١ م بين دول البنلوكس (**). وألمانيا وإيطاليا وفرنسا ثم تلا ذلك أكبر وأهم تكتل اقتصادي دولي وهو السوق الأوروبية المشتركة.

ويعتبر - التكامل الاقتصادي - أحد التعبيرات الغامضة في علم الاقتصاد الحديث على الرغم من كثرة استعماله وقد استعمل الاقتصاديون هذا التعبير لوصف التطورات التي

(١) د. إسماعيل عبدالرحمن شلبي، التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية ص ٨٥، من مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية.

(**) (البنلوكس) هو الاسم الذي أصبح يطلق على الاتحاد الجمركي الذي دخل حيز التطبيق عام ١٩٤٨ م وكان هذا الاتحاد قد تكون عام ١٩٤٤ م بالاتفاق بين ثلاث دول أوروبية وهي بلجيكا وهولندا ولوكسمبرج.

* حاجة الدول الإسلامية إلى التكامل الاقتصادي *

حدثت في الاقتصاد الأوربي بعد الحرب الثانية، ومهما يكن من أمر فإننا نستطيع القول بأن التكامل الاقتصادي يعد نوعاً من التعاون الاقتصادي، إلا أنه يتميز عنه بأنه أعمق في أساليبه ودرجته.

فالتكامل الاقتصادي يحمل معنى ترابط أو ربط أجزاء معينة بعضها ببعض فكلمة تكامل من الناحية اللفظية تعبر عن ربط أجزاء بعضها إلى بعض في تكون شيء واحد وهذا الربط يتم نتيجة تنظيمات أو ترتيبات حصينة تتخذها حكومات الدول المتكاملة باتفاق يتم بينها كما يتم التكامل بين بلدين - أو أكثر - تجمع بينهما أمور معينة.

وقد تميزت تعريفات التكامل الاقتصادي التي وضعها علماء الاقتصاد بعدة اتجاهات نستطيع أن نميز خلالها بين عنصرين من عناصر التكامل:

1 - العنصر السلبي:

الذي يتمثل في إزالة القيود التجارية كالتعريفات الجمركية والقيود الإدارية والرقابة على عمليات التحويل بين الاقتصاديات المتعددة الداخلة ضمن مجالات التكامل.

ب - العنصر الإيجابي:

الذي يتمثل أساساً في عملية التنسيق الهادفة إلى الحصول على الحد الأقصى للعمل والإنتاج والتطوير في البلدان المتكاملة.

ويرى البعض أن التكامل الاقتصادي عنصر من عناصر السياسة الاقتصادية الدولية وهو يتمثل بدرجة معينة من التركيز على مستوى (فوق الدول) لعدد من وسائل تحقيق السياسة الاقتصادية.

وتحتوي دلالة التكامل على درجة اتساع الدول الداخلة ضمن نطاقه وهو يعني أولاً وأخيراً: سياسة اقتصادية متبوعة بإنشاء مؤسسات واحدة للدول الداخلة فيه من خلال خطة متكاملة لهذا الغرض تمكن العالم الإسلامي من أن يكون في حالة (اكتفاء ذاتي) كامل وهي الغاية القصوى المنشودة.

والاكتفاء الذاتي شأنه شأن التكامل لا يمثل وصفاً ثابتاً إذ يمكن توسيع نطاقه على المستوى الإسلامي كما تمكنت دول الكتلة الإسلامي من تحقيق مستويات أعلى فأعلى من التكامل الاقتصادي.

نتائج ومزايا التكامل:

ونستطيع أن نتبين مزايا التكامل الاقتصادي الإسلامي على النحو التالي:

أولاً: في ميدان التنمية الاقتصادية:

فمن شأن التكامل الاقتصادي أنه:

١ - ينتج فرصاً واسعة لإقامة مشروعات كبيرة تتمتع بمزايا الإنتاج الوفير استجابة لاتساع السوق المشتركة كما يمكن أن تتمتع بالوفورات الخارجية المتولدة عن التعامل مع الوحدات الإنتاجية الموجودة لدى أطراف منطقة التكامل وبذلك تنخفض تكاليف الإنتاج لصالح الرخاء الاقتصادي.

٢ - يضمن درجة يقين أكبر بشأن التجارة داخل منطقة التكامل مما يؤدي إلى تقليل مخاطر انعدام اليقين لدى المستثمرين والمنتجين بعد أن صاروا متأكدين من وجود سوق واسعة للتصريف وعندئذ تزول حالة التردد والتريث وتسود روح المبادرة والإقبال على إنشاء المشروعات الإنمائية وتنشيط حركة التجارة وتبادل المنافع.

٣ - يؤدي إلى قيام ظروف وشروط مواتية لتسريع حركة تطوير المعارف الصناعية (التقنيات) لدى الأقطار الإسلامية المتكاملة ويحصل هذا بفضل الإقبال على إنشاء المشروعات الإنمائية حيث تشتد الحاجة إلى هذه الأنواع من المعارف وعندئذ يمكن أن تتضافر جهود الأطراف المشاركة (المالية والعلمية) في ميدان البحوث والتجارب التطويرية التي تحتاجها المشروعات الكبيرة ذات الأساليب التقنية المتطورة.

٤ - يحقق التكتل الإسلامي مركزاً قوياً في مضمار المساومة والتعامل مع التكتلات الأخرى.

ثانياً: بالنسبة للنواحي الاجتماعية والحضارية:

يفتح التكامل الإسلامي مجالاً أوسع:

١ - للتطوير الاجتماعي بفضل زوال الحواجز عن التعامل والاندماج بين سكان مناطق التكتل الإسلامي.

٢ - لاستفادة المجتمعات الإسلامية من الخصائص والإنجازات الحضارية لدى بعضها بعضاً.

ثالثاً: بالنسبة للنواحي السياسية والدفاعية:

١ - وفي هذا الجانب يمثل التكامل حالة تكامل عبر النشاط الاقتصادي المواتي والمحقق للوئام بدلاً من التنازع والخصام بين أقطار منطقة التكامل.

٢ - كما يؤدي إلى تضافر وتضامن دول التكتل الإسلامي ويكسبها مركزاً دولياً من شأنه تثبيط كافة احتمالات العدوان عليها فرادى أو مجتمعة وهو فوق ذلك يعزز قدرتها الدفاعية الجماعية ضد المخاطر الأجنبية.

* حاجة الدول الإسلامية إلى التكامل الاقتصادي *

التكامل وسيلة لتحقيق التنمية في العالم الإسلامي:

ويمكن النظر إلى الإيجابيات المتوقعة الحصول عليها من عملية التكامل الاقتصادي الإسلامي من زاويتين:

أولاً: فوائد التكامل من خلال تحقيق اقتصاديات الحجم:

يعتبر التصنيع اليوم الهدف الأول لدول العالم الإسلامي والتي تأمل بواسطته تطوير اقتصادياتها وتبرز عادة مع التصنيع الأسئلة الخاصة بحجم المؤسسات الصناعية وحجم السوق ففي العديد من الصناعات تنخفض كلفة الإنتاج كلما زاد حجمه ولذا فإن الأسواق الكبرى تعتبر ضرورية لأن السوق الضيقة لا تفسح المجال لاقتصاديات الحجم ونتيجتها الحتمية إهدار الموارد والاستثمارات.

ثانياً: فوائد التكامل من خلال التخصص وزيادة الفاعلية:

وكما أن اقتصاديات الحجم في استطاعتها تقديم فوائد كبيرة لدول العالم الإسلامي كذلك فإن التخصص في الإنتاج يحمل لها أفضل الظروف لتطوير إنتاجها وذلك عن طريق القضاء على الفروق واختلاف المصادر وخفض تكاليف الإنتاج إلى أدنى حد ممكن ولذا فإن من المتوقع أن تكون فوائد التخصص ضمن إطار التكامل أكبر مما لو تم ذلك في كل بلد إسلامي على حدة واستناداً إلى ذلك فإن التكامل الاقتصادي لن يؤدي فقط إلى تجميع المصادر الاقتصادية بل وإلى استعمال المصادر بفاعلية أفضل.

مقومات التكامل بين الدول الإسلامية:

ولكن هل تمتلك الدول الإسلامية المقومات التي تتيح قيام تكامل اقتصادي بينها ومن ثم سوق مشتركة كبيرة؟ أم أن قيام هذا التكامل سيظل ضرباً من الأوهام ونوعاً من الإغراق في الأحلام؟

إن الإجابة على هذه التساؤلات يقتضي أن نتبع مقومات التكامل في العالم الإسلامي من خلال ثلاثة محاور رئيسية وهي:

أولاً: حجم التكامل:

ويعني به الاتساع الذي يكون عليه التكامل ويقاس هذا بعدد من العوامل منها عدد السكان، والاتساع الجغرافي، وحجم الإنتاج. فعدد السكان يعمل مع التخصص وتقسيم العمل والاتساع الجغرافي يعمل مع تكامل زراعي أقوى وحجم الإنتاج يعمل مع التكامل ككل.

وبناء على هذا المقوم من مقومات التكامل فإن قيام تكامل بين الدول الإسلامية بسكانها الذين يقدرون بمليار نسمة وباتساعه الجغرافي المعروف فإن هذا يهيئ سوقاً متسعة، بل إنه يصبح أكبر سوق على مستوى العالم^(١).

ثانياً: التكامل والتنافس:

إن الكثيرين يعتقدون أن اقتصاديات البلاد الإسلامية هي اقتصاديات متنافسة وأن هذا يعمل سلبياً ضد التكامل وفي هذا الصدد نذكر أن هناك اقتصاديين يرون أن التكامل يعمل إيجابياً مع تنافس اقتصاديات البلاد الإسلامية غير صحيح حيث نجد أن لكل بلد إسلامي أو كل منطقة إسلامية إنتاجها الذي لا يتنافس مع اقتصاديات البلاد أو المناطق الأخرى، يضاف إلى ذلك أن عدم دخول دول إسلامية حتى الآن إلى المرحلة الصناعية يعد في حد ذاته إيجابية من منظور التكامل الاقتصادي وإن اعتبر مظهراً من مظاهر التخلف الاقتصادي.

وفيما يتعلق بقيام الصناعات في الدول الإسلامية فإن التكامل الاقتصادي هو الضمان لقيام هذه الصناعات من حيث توفير التمويل والقوى العاملة والخبرة والمواد الخام وسوق تصريف المنتجات^(٢).

ثالثاً: القرب وتكلفة النقل:

ولا شك أن هذا المقوم يميز العالم الإسلامي عن غيره من مناطق العالم وليس المقصود قرابة الجنس هنا وإنما المعنى هو القرب المكاني. والعالم الإسلامي متصل ببعضه اتصالاً مكانياً ولهذا القرب فوائد كثيرة تتحقق للتكامل الاقتصادي من حيث خفض تكلفة النقل وسهولة تيارات التوزيع وتنسيق السياسات.

رابعاً: الموارد الطبيعية التي تزخر بها البلاد الإسلامية:

ليس من المبالغة إذا قلنا إن البلاد الإسلامية بمجموعها يمكن أن تكون من أغنى بلاد العالم في ثرواتها الطبيعية حيث تزخر هذه البلاد بالعديد من الموارد الطبيعية إضافة إلى ما تتمتع به من مناخ وطبيعة وموقع.

غير أن هذه الموارد يصعب استثمارها من أبناء البلاد الإسلامية إن لم تجمع الدول الإسلامية رابطة أو مجلس أو اتحادات متعددة الجوانب للاستفادة من القوى البشرية

(١) د. رفعت العوضي، التكامل الاقتصادي الإسلامي ص ٢٢، نشر دار المنار بالقاهرة.

(٢) المصدر نفسه. ص ٢٢، ٢١.

* حاجة الدول الإسلامية إلى التكامل الاقتصادي *

الكبرى التي يزخر بها العالم الإسلامي خاصة وإن لدينا من الخبرات والتجارب ما يمكننا أن نحقق في أنفسنا التكامل الاقتصادي لا سيما إذا أخذنا بأسباب التقدم واستفدنا من تجارب الآخرين^(١).

ضوابط لتحقيق التكامل الاقتصادي:

لعل أهم الضوابط ذات العلاقة بموضوع التكامل الاقتصادي هي:

- ١ - إن الفعاليات الإنتاجية والإنمائية لدى مختلف المجتمعات الإسلامية إنما تمثل دأباً متواصلاً لتحقيق تناسب أو تكافؤ بين الاحتياجات المختلفة إلى السلع والخدمات لتلبية (الطلب النهائي) وبين الطاقات الإنتاجية للمشروعات والوحدات التي تتولى إنتاج السلع والخدمات المطلوبة وغاية هذا التكافؤ هي تحقيق مبدأ اقتصادي معروف خلاصته (العرض = الطلب) أي جعل الإنتاج يلبي حاجات الناس كماً ونوعاً.
- ٢ - لكي يتحقق هذا المطمح فإن الطلب النهائي يولد سلاسل من الطلبات المشتقة التي تسري عبر مختلف الوحدات الإنتاجية لتستجيب وتقوم بإنتاج السلع والخدمات المطلوبة بمقادير ونوعيات ملائمة لعناصر الطلب النهائي وهذا الأمر يستدعي وجود تكافؤات بين طاقات الوحدات الإنتاجية إزاء بعضها بعضاً منعاً لحالات عوز أو اختناق داخل الهيكل الإنتاجي للاقتصاد.
- ٣ - وبالمقابل تقوم الوحدات الإنتاجية بإنتاج سيل متدفق من السلع والخدمات التي تمر عبر سلاسل من العمليات الإنتاجية حتى تصبح تامة الصنع وتطرح في السوق وهذا الأمر بدوره يستدعي وجود تناسب أو تكافؤ بين حجم الإنتاج المتدفق من الوحدات الإنتاجية وبين قدرة السوق على استيعاب هذه التدفقات من المنتجات.
- ٤ - إن التكافؤ بين أي طرفين من الأطراف المذكورة لا يتحقق إلا بوجود طرف ثالث يمثله خدمات النقل والتوزيع وتوابعها لهذا فإن عمليات التكامل تستدعي وجود تكافؤ بين حاجة الاقتصاد لخدمات النقل والتوزيع والتخزين... إلخ، وبين الوسائل المتاحة لتأدية الخدمات الإنتاجية الوسيطة وهذه الوسائل تمثل شوطاً حيوياً من الركائز الأساسية أو (البنية التحتية) لهيكل الاقتصاد الإسلامي المتكامل.
- ٥ - ومن ناحية أخرى نجد الاقتصاد الإسلامي يستمد مقوماته الإنتاجية والإنمائية أساساً من الموارد الطبيعية والبشرية والتمويلية المتاحة لديه، فإذا استطاعت الوحدات

(١) د. محمود بابلي، السوق الإسلامية المشتركة ص ١٦٤.

الإنتاجية على النطاق الإسلامي أن تلبي حاجات العمليات الإنتاجية فمعنى ذلك أن هيكل الاقتصاد الإسلامي متكامل ذاتياً يمكن أن نسميه تكاملاً إنتاجياً أو اكتفاء في نطاق العمليات الإنتاجية.
أسباب عدم التكامل الاقتصادي:

وهنا يبرز سؤال: لماذا عجز العالم الإسلامي عن تحقيق التكامل الاقتصادي رغم امتلاكه لكثير من العوامل التي تساعد على نجاح هذا التكامل؟
إن العالم الإسلامي رغم اختلاف الإمكانيات الزراعية بين أقطاره واختلاف الهياكل الإنتاجية والقدرات التمويلية وتباين إمكانيات رأس المال البشري فضلاً عن اتساع السوق، عجز بالفعل عن تحقيق التكامل الاقتصادي (الكلي) ويرجع الباحثون هذا العجز إلى عدة عوامل وأهمها:

- ١ - رواسب التبعية والاحتلال.
 - ٢ - سيادة روح الإقليمية بين الدول الإسلامية.
 - ٣ - طغيان نمط التعامل مع التكتلات الاقتصادية غير الإسلامية.
 - ٤ - اختلاف النظم الاقتصادية.
 - ٥ - تباين درجات النمو الاقتصادي وأساليب التخطيط والمذاهب الاقتصادية والسياسية.
 - ٦ - اختلاف نظم الضرائب.
 - ٧ - توزيع المنافع والأضرار الناشئة عن التكامل هذا فضلاً عن العقبات الأخرى غير الاقتصادية التي تقف دون نجاح التكامل وأهمها عقبات ترجع إلى ظروف إقليمية وجمود الوعي الإسلامي العام وسلبية.
- محاولات جادة ونماذج تطبيقية:

وعلى الرغم من وجود هذه العقبات التي تعترض قيام التكامل الاقتصادي إلا أن هذه العقبات يمكن التغلب عليها إذا ما خلصت النية للعمل على إحداث التكامل المنشود حيث إن تلك العقبات التي تثار ليست بالعقبات الكبيرة التي يصعب اجتيازها كما أن مثلها كان متوافراً لدى معظم التكتلات الاقتصادية القائمة حالياً والتي قدمنا نموذجاً لها بالسوق الأوروبية المشتركة وأمكن لها أن تتغلب عليها لإيمان الدول المشتركة فيها بفاعلية وأهمية هذه التكتلات في العصر الحاضر.

والدليل على ذلك أن هناك محاولات جادة للتطبيق العملي لنظام التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية والعربية وقد اتخذ هذا التعاون طرقاً ومدارج متعددة نذكر منها:

* حاجة الدول الإسلامية إلى التكامل الاقتصادي *

- ١ - التعاون في مجال التنمية ويمثل ذلك البنك الإسلامي للتنمية وموارد التمويل الإسلامية ويختص البنك الإسلامي بالمشاركة المباشرة في مشروعات مشتركة خاصة في قطاع التجارة الخارجية وتطوير وتحسين خطوط الاتصال الداخلية اللازمة للتنمية.
- ٢ - توثيق علاقات التعاون في خطوطها الرئيسية من خلال الاتفاقية العامة للتعاون الاقتصادي واتفاقية تشجيع وتحسين وحماية الاستثمار بين الدول الأعضاء.
- ٣ - إعداد الدراسات اللازمة لترشيد التعاون الاقتصادي وذلك من خلال مركز الدار البيضاء للتنمية والتجارة، ومركز أنقرة للبحوث الإحصائية والاقتصادية، والمركز الدولي بجامعة الأزهر للدراسات التجارية والاقتصادية.
- ٤ - التعاون بين غرف التجارة والصناعة من خلال الغرفة الإسلامية لتنشيط المعاملات التجارية وتشجيع تبادل السلع.
- ٥ - محاولة تشجيع وتنشيط وسائل النقل والاتصال وذلك بإنشاء بعض المؤسسات مثل الاتحاد الإسلامي للملكي البواخر والاتحاد الإسلامي للطيران المدني وإنشاء الاتحاد الإسلامي للاتصالات السلكية واللاسلكية.
- ٦ - السعي لإبرام اتفاقية للتفضيلات المتبادلة في مجال التجارة بين الدول الأعضاء.
- ٧ - تمثل منظمة المؤتمر الإسلامي انطلاقة هامة نحو التعاون الاقتصادي كجزء من عملها الرئيسي الهام إذ يمثل النشاط الاقتصادي أحد ثلاثة قطاعات ليكمل القطاع السياسي والقطاع الثقافي، ويسهر على تحقيق القطاع الاقتصادي اللجنة الدائمة للتعاون الاقتصادي والتجاري بالمنظمة والتي تشكلت عام ١٩٨١ م خلال القمة الإسلامية الثالثة^(١).

حتمية التكامل بين الدول الإسلامية:

إن حاجة الدول النامية - ومن بينها دول العالم الإسلامي - إلى التكامل الاقتصادي ماسة فهو سبيلها إزاء ضعف الهياكل الاقتصادية لهذه الدول وعدم وجود الترابط بين قطاعات الاقتصاد وندرة عناصر الإنتاج خاصة رأس المال والتنظيم والإدارة وانخفاض مستويات المعيشة وقصور الطلب والاستهلاك ومعدلات الادخار والاستثمار وضيق الأسواق وتخلّف نظم الإنتاج والاعتماد على إنتاج المصادر الأولية ومشاكل العجز في موازين التجارة

(١) انظر: د. محمد الأشعل، مجلة الاقتصاد الصادرة عن غرفة التجارة بالدمام، ص ١٦-٢٢، محرم سنة

والمدفوعات لهذه الدول وغير ذلك مما ترتب عليه عدم إمكانيات قيام هذه الدول بمواجهة متطلبات التنمية الاقتصادية بجهودها الفردية كل على حدة.

لذا فإن الاستراتيجية التي ينبغي أن تسعى إليها هذه الدول لابد أن تكون قائمة على أساس التجمع والتكتل الإقليمي للتغلب على كافة المشكلات التي تواجهها.

ويؤكد الحاجة إلى التكامل أن التمويل المقدم من الهيئات الدولية والدول المتقدمة لهذه الدول لا يساعدها على تطوير اقتصادياتها وتنمية خبراتها وقدراتها الذاتية على المدى الطويل لأن التمويل يتصف عادة بعدم الانتظام ولهذا لا يدخل ضمن خطط التنمية وغالباً ما يكون له طابع خدمي واستهلاكي هدف به الأصل إلى زيادة الإنتاج واستقرار أسعار الحاصلات للبلدان المتقدمة وتوظيف القوى العاملة لدى الدول النامية. فالتدفق المالي (المحسوب) من الدول المتقدمة ليس له أثر محسوس في التراكم الرأسمالي (الاستثمار) في الدول النامية ثم إن هذه المساعدات التي تقدمها الدول المتقدمة مشروطة وتلجأ إليها الدول النامية للضرورة ولا شك أن لها أحياناً آثاراً سيئة اقتصادية وعسكرية وعدم عدالة لتوزيع القروض أو المعونات، يضاف إلى ذلك دخول عنصر الربا وهو العنصر الذي يرفع زيادة المديونيات أضعافاً مضاعفة فترتبك خطط التنمية في الدول النامية، وينطبق أيضاً هذا الكلام على المعونة الفنية التي تمنحها الدول المتقدمة فالخبرة الواقعة لها أهداف أخرى والجهة المصدرة لهم لا نفترض فيها سلامة النية ولا نفترض فيها أحكام الجودة والخبرة ومع ذلك قد يكون فيها الاحتكار للخبرة خاصة بهم وهو أمر مسلم به حتى يستمر الشرق بحاجة إليهم.

وفي رأي الباحثين أن هذه المعونات وإن أدت إلى إيجابيات معينة سريعة إلا أنها في النهاية لها سلبيات في زيادة عبء المديونيات على الدول النامية وعدم تحقيق أهداف التنمية المرغوب تحقيقها.

فلم يبق إلا أن تقوم التكتلات الاقتصادية الإقليمية لدعم التنمية الاقتصادية والاجتماعية والتجارية مع محاولة تقدير أساليب عمل ونشاط المنظمات الدولية وتحويله لصالحها بتوقيع الاتفاقيات لتقديم ضمانات لأسعار أفضل وتقوية العلاقات مع هذه المنظمات الدولية. إن ديننا الإسلامي ينظر إلى المسلمين كأمة واحدة، تعبد رباً واحداً وتهتدي بسنة خاتم الأنبياء وتمتثل لشريعة واحدة وقد عمل أعداء الأمة الإسلامية - وما زالوا - على تجزئتها إلى كيانات سياسية صغيرة لتحقيق هدف استعماري خبيث ألا وهو إضعاف هذه الأمة عن طريق تآكل قواها بسبب الصراع الذي ينشب بين هذه

★ حاجة الدول الإسلامية إلى التكامل الاقتصادي ★

الكيانات، وثانياً عن طريق تصغير حجم هذه الكيانات بحيث لا تستطيع أن تستكمل مقومات البناء الاقتصادي، لهذا كان لزاماً على كل بلد إسلامي أن تضع في اعتبارها ضرورة تحقيق التكامل الاقتصادي للأمة الإسلامية الذي سيكون له آثار اقتصادية وسياسية وعسكرية واضحة وعندها يتحقق استقلالها السياسي وتحرر إرادتها من تحكم الدول الصناعية الكبرى في المجالات الاقتصادية والعسكرية ويحظى الفرد المسلم بمستوى معيشي كريم^(١).

(١) د. محمد أحمد صقر، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومركزات، ص ٩٤.

الخاتمة

أخي القارئ .. وقد أوشكت وضع القلم فإنني أرجو أن أكون وفقت إلى التنبيه إلى ما ينبغي التنبيه على مثله .

وقد تبين بما لا مجال للشك فيه نماذج طيبة تحتاج إلى زيادة وتعميق وصدق في التوجه وترسم للسياسة الشرعية في هذه الأماكن والتعامل حتى ولو مع العدد لكن بما بينه لنا علماءنا وبما نحتاج إليه فعلاً متخذين قاعدة الأولويات هي منهجنا حتى نستطيع تطبيق سياسة اقتصادية متكاملة متعاونة تشمل كل القطاعات وكل المجالات وتصل إلى كل المسلمين تحت رعاية أولياء أمور المسلمين وعنايتهم بعد رعاية الله .

والأمة الإسلامية هي الأمة التي ينبغي أن تكون مضرب المثل في كل هذه المجالات فتجاربها ثرة والإيمان يدعونا إلى ذلك .

حقق الله الآمال والله من وراء القصد .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

أهم مراجع هذا البحث المقتضب:

- ١ - دكتور إسماعيل شلبي: التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية .
- ٢ - رفعت العوضي: التكامل الاقتصادي، نشر دار المنار، القاهرة .
- ٣ - محمود بابللي: السوق الإسلامية المشتركة، نشر المكتب الإسلامي، دمشق .
- ٤ - د. محمد الأشعل: مقالة بمجلة الاقتصاد الصادرة عن غرفة التجارة بالدمام سنة ١٤٠٨ هـ .
- ٥ - د. محمد أحمد صقر: مفاهيم ومركزات في الاقتصاد الإسلامي .

حكم الشريعة الاسلامية في أعمال الطب والجراحة المستحدثة

دراسة مقارنة

الدكتور/ بلحاج العربي بن أحمد(*)

مقدمة:

١ - إن سكوت النص الشرعي لا يعني توقف الفقه الإسلامي في التطور دائماً إلى الأمام، وذلك عن طريق الاجتهاد بالرأي لاستنباط الاحكام الشرعية من أدلة الشرع، أو بطريق إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص للاشتراك في علة الحكم. وقد سار الفقه المعاصر على هذا المنهج الاجتهادي لمسايرة كل الظروف والحوادث التي تطرأ على المجتمع الإسلامي الحديث، بعيداً عن التعصب أو التقليد أو الجمود. ومن هذا المنطلق واكب الفقه المعاصر الاكتشافات العلمية، والتطورات الحديثة للطب والجراحة والبيولوجيا، واجتهد الفقهاء في هذا المجال وبذلوا غاية الوسع في وضع الأحكام الشرعية لأعمال الطب والجراحة المستحدثة، وقاموا بتخريجها تخريجاً على قواعد الفقه وفقاً لأصوله وقواعده العامة.

إن الفقه الإسلامي المعاصر مطالب بالبحث في الاكتشافات الحديثة في ميدان الطب والجراحة، وذلك بهدف رسم الضوابط الشرعية التي تحكمها، وتحديد الإطار الشرعي الذي يجعل هذه الإنجازات تتفق مع كليات وأصول ومقاصد الشرع، وكذا مع الأخلاق العلمية والشرعية في ضمان حرمة النفس والجسم والجنّة. إن إغفال أو إهمال الفقهاء البحث في هذه الإنجازات الطبية هو مضر بالمصالح الخاصة والعامة، مما يجعلها تتعدّى حدودها الشرعية،

(*) دكتور دولة في القانون والشريعة، استاذ الفقه في المعهد الوطني العالي للشريعة الإسلامية بوهـران، والاحوال الشخصية في كلية الحقوق بجامعة وهران - الجزائر.

فتصطدم بأدلة الشرع وأوامره ونواهيه، زيادة على الفراغ التشريعي الذي يجعل الفقه تابعاً في هذه الأحكام.

٢ - وسنتناول في هذا البحث الموجز بيان الحدود الشرعية لبعض الأعمال الحديثة للطب والجراحة، انطلاقاً من الاجتهادات الفقهية المعاصرة وبعض الفتاوى الصادرة والمتعلقة بهذا الموضوع. وسنتكلم عن المسائل التالية:

- ١ - حكم الإجهاض.
- ٢ - حكم التلقيح الصناعي.
- ٣ - حكم تشريح جنث الموتى.
- ٤ - حكم نقل الأعضاء.
- ٥ - حكم الإنعاش الصناعي.

١ - حكم الإجهاض :

٢ - الإجهاض أو إسقاط الحمل، هو إلقاء المرأة جنينها قبل أن يستكمل مدة الحمل ميتاً أو حياً دون أن يعيش، وقد استبان بعض خلقه بفعل منها كاستعمال دواء أو غيره أو بفعل من غيرها.

وإذا كان الفقه الإسلامي قد أباح للمسلم أن يمنع الحمل لضرورات تقتضي ذلك، فإنه لم يبح له أن يجني على هذا الحمل بعد أن يوجد فعلاً^(١).

ومن هنا، اتفق فقهاء المذاهب جميعاً، من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية على أن إسقاط الجنين دون عذر شرعي بعد نفخ الروح فيه: «أي بعد الشهر الرابع الرحمي» هو محظور شرعاً^(٢). وهو ما ذهب إليه العلماء أمثال الشيخ محمود شلتوت^(٣)، والشيخ جاد الحق علي جاد الحق^(٤)، والشيخ أحمد محمد عساف^(٥)، والدكتور يوسف

(١) الإمام الغزالي. إحياء علوم الدين، كتاب النكاح، ص ٤٧.

(٢) ابن عابدين، رد المحتار، ج ٢، ص ٤١١؛ ابن رشد. بداية المجتهد، ج ٢، ص ٣٤٨؛ حاشية الشيرازي على نهاية المحتاج، ج ٦، ص ١٧٩، ابن قدامة، المغني، ج ٨، في كتاب الديات؛ ابن حزم. المحلى، ج ١١، ص ٣٥. انظر: مسائل في الفقه. مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ١٩٩٢ م، عدد ١٥، ص ٢١١، ٢١٢.

(٣) الشيخ محمود شلتوت. الفتاوى، ص ٢٨٩ وما بعدها.

(٤) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي مرونته وتطوره، ص ٢٠٣ وما بعدها.

(٥) الشيخ أحمد محمد عساف. الحلال والحرام، ص ١٤٢، ١٤٣.

★ حكم الشريعة الإسلامية في أعمال الطب والجراحة المستحدثة ★

القرضاوي^(١)، من أن الإجهاض بعد نفخ الروح في الحمل هو حرام شرعاً، ومعاقب عليه قانوناً، لأنه جناية على إنسان حي متكامل الخلق ظاهر الحياة، ولذلك وجبت في إسقاطه الدية إن نزل حياً ثم مات، وعقوبة مالية أقل منها إن نزل ميتاً.

وإسقاط الحمل عند فقهاء المالكية يستحسن الكفارة، ولو جنى جانٍ على الحمل فأسقطه، ولو كان علقه، كان عليه عشر الدية، سواء أكان الإسقاط عمداً أم خطأ، وهذه الغرامة تدفع نقداً معجلاً من مال الجاني^(٢).

وجاء في كتاب شرح الدردير على متن خليل: «بأنه يكره إخراجُه قبل الأربعين يوماً، وإذا نفخ فيه الروح صار إسقاطه حراماً بالإجماع»^(٣).

٤ - وقال الفقهاء هاهنا، بأنه إذا قامت ضرورة تحتم الإجهاض، كما لو رأى الأطباء المتخصصون أن بقاء الحمل في بطن أمه ضار بها، وأنه يؤدي لامحالة إلى موتها، فعندئذ يجوز الإجهاض؛ بل يجب إذا كان يتوقف عليه حياة الأم، عملاً بقاعدة ارتكاب أخف الضررين وأهون الشرين، ولا شك في أنه إذا دار الأمر بين موت الجنين وموت أمه، كان بقاؤها أولى لأنها أصله، وقد استقرت حياتها، ولها حظ مستقل في الحياة، ولها حقوق وعليها واجبات، وهي بعد هذا وذاك عماد الأسرة، فليس من المعقول أن نضحى بالأم في سبيل جنين لم تستقل حياته ولم تتأكد، ولم يحصل على شيء من الحقوق والواجبات^(٤).

٥ - أما إسقاط الحمل قبل نفخ الروح فيه، أي قبل تمام أربعة أشهر، فقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة، فرأى فريق أنه جائز ولا حرمة فيه^(٥)، وذهب آخرون أنه حرام أو مكروه، لأن فيه حياة النمو والإعداد^(٦). والراجح في الفقه المعاصر أنه يباح إسقاط الحمل، ولو بلا إذن الزوج، قبل مضي أربعة أشهر، إذا وجد عذر شرعي يبيح الإجهاض.

(١) د. يوسف القرضاوي، الحلال والحرام، ص ١٩٤، ١٩٥.

(٢) ابن رشد. بداية المجتهد، ج ٢، ص ٣٤٧ و ٣٤٨، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج ٤، ص ٢٦٨.

(٣) حاشية الدسوقي، نفس المرجع، ص ٢٦٨.

(٤) الشيخ شلتوت. الفتاوى، ص ٢٩٠، الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢١١، الشيخ

القرضاوي. الحلال والحرام، ص ١٩٥، الشيخ أحمد محمد عساف، الحلال والحرام، ص ١٤٢.

(٥) وهو ما ذهب إليه الحنفية والشافعية.

(٦) وهو ما ذهب إليه المالكية والظاهرية، والمعتمد عند المالكية، هو الحرمة والمتفق مع مذهب الظاهرية في

تحريم العزل.

ومن الأعذار المبيحة للإجهاض شعور الحامل بالهزال والضعف عن تحمل أعباء الحمل، لاسيما إذا كانت ممن يضعن بغير طريقه الطبيعي (الشق الجانبي)، والمعروف الآن بالعملية القيصرية، فهذا وأمثاله يعتبر عذراً شرعياً مبيحاً للإجهاض قبل نفخ الروح دون إثم أو جزاء جنائي شرعي^(١).

وقد عرض الإمام الغزالي لهذه المسألة وفرق بينها وبين مسألة منع الحمل، قائلاً: «وليس هذا - أي منع الحمل - كالإجهاض والوادة، لأن ذلك جناية على موجود حاصل، والموجود له مراتب، وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم، وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة، وإفساد ذلك جناية، فإن صارت نطفة فعلاقة كانت الجناية أفحش. وإن نفخ فيه الروح واستتوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشاً، ومنتهى التفاحش في الجناية هي بعد الانفصال حياً^(٢)».

٦ - وقد قرر الفقهاء، بأن التعقيم النهائي المانع للإنجاب حالاً ومستقبلاً هو حرام شرعاً، أما التعقيم المؤقت، بمعنى وقف الحمل فهو جائز باعتباره شبيهاً بالعزل في الإباحة^(٣). وعليه، فإنه يجوز للمرأة أن تسد فم الرحم منعاً من وصول ماء الرجل إليه لأجل منع الحمل، واشترط الفقه لذلك إذن زوجها^(٤).

واتفق الفقهاء على أن الالتجاء إلى منع الحمل للعيوب الوراثية جائز شرعاً، وذلك منعاً لانتقال بعض الآفات الجسدية والنفسية والعقلية من الأصول إلى الفروع والأحفاد^(٥). وهنا قال الفقهاء بأنه يجوز لمن تأكدت حالته المرضية بالطرق العلمية والتجريبية أن يلجأ إلى التعقيم المؤقت لدفع الضرر القائم فعلاً المتيقن حدوثه، على أنه يمكن رفع هذا التعقيم المؤقت

(١) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢٠٦.

(٢) الإمام الغزالي. إحياء علوم الدين، كتاب النكاح، ص ٤٧.

(٣) ابن عابدين. رد المحتار، ج ٢، ص ٤١٢، القرطبي. الجامع لأحكام القرآن، ج ١٢، ص ٨، الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢١٩.

(٤) حاشية البجيرمي على الإقناع، ج ٤، ص ٤٠.

(٥) الشاطبي. الموافقات، ج ٢، ص ٨، حاشية الخطيب على الإقناع، ج ٤، ص ٤٠، الشيراملي. نهاية المحتاج وحواشيه، ج ٨، ص ٤١٦.

★ حكم الشريعة الإسلامية في أعمال الطب والجراحة المستحدثة ★

واستمرار الصلاحية للإنجاب متى زال المرض (١)(٥).

(١) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢١٨. أن التعقيم المؤقت ريثما يتم العلاج، أو انتظاراً للشفاء من المرض، أو أمر من الأمور التي تدخل في باب التدوي المأمور به شرعاً في أحاديث الرسول ﷺ. (*) وقد جرم القانون الجنائي الجزائري الإجهاض، وفقاً لسياسته الجنائية في حماية الجنين في بطن أمه، وعاقب عليه في جميع مراحل الحمل في المواد من ٣٠٤ - ٣١٣ عقوبات.

فالقانون الجزائري يعاقب المرأة الحامل بعقوبة الجنحة، وكل من تدخل في إجهاضها، سواء وافقت على ذلك أم لم توافق (المحكمة العليا، الغرفة الجنائية، ١٥ مايو ١٩٩٠ م، ملف رقم ٤٥٠، غير منشور) كما أنه يعاقب في المواد ٣٠٦ و ٣٠٩ عقوبات كل من يدلها عليه، أو يجريه، أو يعاونها فيه حتى لو كان ذلك برضاها، سواء كان طبيباً أو غير طبيب. والمادة ٣١٠/ق.ع، والمعدلة في ١٣ فبراير ١٩٨٢ م، يعاقب القانون الذين يقومون بالتحريض على الإجهاض ولو لم يؤد تحريضهم إلى نتيجة ما بالحبس من شهرين إلى ثلاث سنوات، وبغرامة من ٥٠٠ إلى ١٠٠٠٠ د.ج، أو بإحدى هاتين العقوبتين. (القانون رقم ٨٢/٤، المؤرخ في ٢٩١٣/٠٢/١٩٨٢، الجريدة الرسمية رقم ٧). غير أنه وفقاً لنص المادة ٣٠٨ ق.ع، فإنه لا عقوبة على الإجهاض إذا أجراه الطبيب لغرض العلاج إنقاذاً للام من خطر محقق، أو وقاية للام من حالة تهدد حياتها إذا استمر الحمل، في غير خفاء، وبعد إبلاغه السلطة الإدارية.

إن القانون يجرم الإجهاض العمدى (Avortement Criminel)، ويعاقب عليه بشدة وحزم، باعتباره جريمة شنعاء، ضحيتها أضعف مخلوق وهو الجنين. أما الإجهاض العلاجي (Avortement Therapeutique) فهو جائز في حالة الضرورة العلاجية، وفقاً للضوابط الشرعية والقانونية.

وقد نصت المادة ٧٢ من القانون رقم ٨٥/٥، المؤرخ في ١٦ فبراير ١٩٨٥ م، بأنه يعد الإجهاض لغرض علاجي إجراء ضروري لإنقاذ حياة الأم من الخطورة، والحفاظ على توازنها الفزيولوجي والعقلي المهدد بخطر بالغ. ويتم الإجهاض في هيكل متخصص بعد فحص طبي يجري بمعية طبيب اختصاصي.

ونلاحظ بأن القانون الجزائري طبقاً للمواد ٢٨٨ و ٢٨٩ عقوبات، و ٢٣٩ من القانون ٨٥/٥، يسأل الطبيب أو الجراح أو القابلة عن جنحة القتل بالإهمال إذا وقع إهمال جسيم أثناء عملية الازدياد مما أدى إلى وفاة الجنين. ذلك أن واضع القانون الجزائري يحمي الجنين في بطن أمه، كما يحميه أثناء عملية الازدياد فيعتبره إنساناً حياً منذ بداية آلام الوضع الطبيعي عند الأم.

(د. بلحاج العربي. الحماية الجنائية للأسرة في التشريع الجنائي الجزائري، حلقات متسلسلة في جريدة النساء، ١٦ - ٢٣ و ٢٠ نوفمبر ١٩٨٨ م، د. إسحق إبراهيم منصور. حماية التشريع الجنائي الجزائري للأسرة، مجلة الشرطة، ١٩٨٦ م، عدد ٢٢ ص ٤١ وما بعدها؛ عبدالعزيز سعد. الجرائم الواقعة على الأسرة في القانون الجزائري، ١٩٩٠ م، ص ٥٠ وما بعدها).

٢ - حكم التلقيح الصناعي (أو طفل الأنابيب):

٧ - التلقيح الصناعي هو عملية تلقيح بويضة الزوجة بماء الزوج التي تتم داخل الأنابيب، ثم تنقل بعد ذلك إلى رحم المرأة داخل الإطار الطبي، وبمعرفة الهيئة الطبية المختصة، إن الأطباء يأخذون بويضة المرأة وحيوان الإخصاب من الرجل، ويهيئون لهما مناخاً مناسباً ومرحلياً، لوجود عطب عند الزوجة، وهو انسداد القناة الموصلة بين مبيضها وبين رحمها، مما لا يسمح لها بالحمل في تلك المرحلة، ثم يعيدون الأمور بعد ذلك إلى طبيعتها. وقد تناول الفقهاء المعاصرون هذه المسألة، على كل المستويات الفردي والجماعي، الفقهي والشخصي، ونشرت حوله بحوث وفتاوى عديدة، فعلى المستوى الفردي: كتب فيه عدد من العلماء، أمثال الشيخ محمود شلتوت، والشيخ حسنين مخلوف، والشيخ مصطفى الزرقاء، والشيخ علي الطنطاوي، والشيخ محمد متولي الشعراوي، والشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ أحمد محمد عساف، والشيخ جاد الحق علي جاد الحق، والأستاذ موسى صالح شرف، والدكتور خالد عبد الحميد فراج^(١).

وعلى المستوى الجماعي: نظر في الموضوع كل من المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، والمجمع الفقهي الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، ومجمع الأطباء المنبثق عن المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في ٢٤ مايو ١٩٨٣ م^(٢). وأول فتوى للأزهر نشرت بجريدة الجمهورية المصرية بالصفحة الثامنة من العدد الأسبوعي بتاريخ ٣ أغسطس ١٩٧٨ م بعنوان (طفل الأنابيب الشرعي)^(٣).

٨ - وقد اتفق الفقهاء على أن الصورة الشرعية الجائزة من صور التلقيح الصناعي محصورة في كونها بين زوجين يرتبطان بعقد شرعي، حال حياتهما، وأثناء قيام الرابطة الزوجية بينهما.

(١) الشيخ شلتوت. الفتاوى، ص ٣٢٥، الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢٥٨، الشيخ يوسف القرضاوي. الحلال والحرام، ص ٢١٩، والشيخ الشعراوي. أنت تسأل والإسلام يجيب، ج ٤، ص ٧٠، الشيخ أحمد عساف، الحلال والحرام، ص ٢٢٧، الشيخ صالح شرف. فتاوى النساء، ص ١١٧، د. عبد الحميد فراج. التحريم والتقييم، ص ٧١.

(٢) نظريه المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورات ثلاث (الدورة ٥ و ٧ و ٨).

(٣) انظر الفتاوى الإسلامية، طبع دار الإفتاء المصرية، المجلد ٩، ص ٣٢١٣ إلى ٣٢٢٨؛ انظر د. عمر فاروق الفحل. التلقيح الصناعي والقانون، مجلة المحامون، ١٩٨٨ م، السنة ٥٢، ص ٢٤٥.

★ حكم الشريعة الإسلامية في أعمال الطب والجراحة المستحدثة ★

وبناء على القيود الشرعية الثلاثة أجمع جمهور الفقهاء على أنه:

(١) لا يجوز شرعاً إجراء عملية التلقيح بين رجل وامرأة لا يجمعهما عقد زواج شرعي، ولا بين زوجين استعارا رحم امرأة أجنبية كحاضنة لمانهما، ولا لزوجة لقحت بماء رجل غير زوجها، ولا تجري هذه العملية إلا بقصد علاج زوجة من حالة عقم لديها.

(ب) ولا يجوز شرعاً تلقيح بويضة الزوجة بماء زوجها بعد وفاته.

(ج) ولا يجوز استخدام ماء الزوج في تلقيح زوجته بعد انفصام الرابطة الزوجية بينهما بالفسخ أو بالطلاق^(١). وأن تجرى هذه العملية بناء على رغبة الزوجين إلا في المستشفيات العامة أو الخاضعة لوزارة الصحة.

وهذا النظر هو ما انتهت إليه فتوى الشيخ الدكتور محمد مأمون (رئيس لجنة الفتوى بالأزهر). من أن طفل الأنابيب شرعي، ولا شك في نسبه إلى والديه، فإذا لقحت بويضة الزوجة بماء زوجها في أنبوبة ثم وضعت في رحم الزوجة، لوجود عيب في جهازها التناسلي، فهذا حلال، وينسب المولود للاب والام. أما إذا كانت البويضة من زوجة أخرى ولقحت بماء الزوج، وضعت في رحم زوجته، فهذا حرام ولا يثبت النسب^(٢). وهو ما ذهب إليه الشيخ جاد الحق شيخ الأزهر، من أن تلقيح الزوجة بذات مني زوجها، دون شك في استبداله أو اختلاطه بمنى غيره، هو جائز شرعاً، وينسب المولود للاب والام. فإذا كان من رجل آخر غير زوجها فهو محرم شرعاً، ويكون في معنى الزنا ونتائجه. وكل طفل ناشيء بالطرق المحرمة قطعاً من التلقيح الصناعي، لا ينسب إلى أب جبراً، وإنما ينسب لمن حملت به ووضعته باعتباره حالة ولادة طبيعية كولد الزنا الفعلي تماماً^(٣).

٩ - وقد قرر مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الثالثة المنعقدة في عمان بين ١١ - ١٦ أكتوبر ١٩٨٦ م، بأنه لا حرج من اللجوء عند الحاجة

(١) الشيخ شلتوت. الفتاوى، ٣٢٧ و ٣٢٨، الشيخ القرضاوي. الحلال والحرام، ص ٢١٩، الشيخ الشعراوي. أنت تسأل والإسلام يجيب، ج ٤، ص ٧١، الشيخ أحمد عساف. الحلال والحرام، ص ٢٢٩؛ الشيخ موسى صالح شرف. مجلة منار الإسلام، ١٢ أكتوبر ١٩٨٨ م، ص ٨٠.

(٢) الشيخ محمد مأمون. طفلة الأنابيب الشرعية، جريدة الجمهورية المصرية، ٢ أغسطس ١٩٧٨ م.
(٣) الشيخ جاد الحق. التلقيح الصناعي، ٢٣ مارس ١٩٨٠ م، الفتاوى الإسلامية، المجلد ٩، ص ٢٢١٢ وما بعدها؛ الشيخ القرضاوي. فتاوى معاصرة في شؤون المرأة والأسرة، ص ١٨٦ - ١٨٧؛ زكريا البري، الأحكام الأساسية للأسرة، الإسكندرية، ١٩٨٥ م، ص ١٧٦.

مع التأكد على ضرورة أخذ كل الاحتياطات اللازمة من تلقيح الزوجة بذات مني زوجها دون شك في اختلاطه أو استبداله، أما تلقيح بويضة امرأة بمنى رجل ليس زوجها، واستبدال أو خلط مني الإنسان بغيره، وكذا إنشاء مستودع تستحلب فيه نطف رجال لهم صفات معينة لتلقيح نساء لهن صفات معينة، كلها محرمة وممنوعة منعاً باتاً، لما يترتب عليها من اختلاط الأنساب وضياع الأمومة، وانتهاء نظام الأسرة الشرعية كما أرادها الله^(١).

وقد اتفق الفقهاء على أن هذه العملية لايجوز إجراؤها بين الزوجين إلا عند الحاجة أو الضرورة. كما لو تيقن الأطباء بآلا سبيل إلى الحمل والإنجاب بطريق المعاشرة المعتادة بين الزوجين بسبب منه أو منها أو منهما معاً، ولم يكن هناك طريق للحمل إلا بالتلقيح الصناعي داخلياً أو خارجياً، كما أوصى العلماء هنا بآلا يسلم الزوجان نفسيهما إلا للجنة علمية موثوقة ومأمونة، وألا يتعاملوا مع تجار النطف والأبضاع وباعة اللقائح. ولا بد من حضور الزوج أثناء إجراء العملية، إذ لا تجوز الخلوة بالزوجة، وبخاصة في هذه العملية التي يتم التعامل فيها مع الفروج^(٢). وأن الطبيب هو الخبير الفني في إجراء التلقيح الصناعي أيأ كانت صورته، فإن كان عمله في صورة غير مشروعة كان آثماً وكسبه حرام، وعليه أن يقف عند الحد المباح^(٣).

١٠ - إن التداوي جائز شرعاً بغير المحرم، بل قد يكون واجباً إذا ترتب عليه حفظ النفس وعلاج العقم في واحد من الزوجين، غير أن اختلاط الحيوانات المنوية الذي تنشأ عنه المواليد غير الشرعية هو أمر يحرمه الشرع^(٤). فلا بد لجواز العملية شرعاً من الاطمئنان تماماً إلى صحة العملية، والتأكد من استعمال النطف واللقائح الخاصة بالزوجين دون غيرهما، فإن أي شك أو إهمال أو ريبة يمنع من الجواز، كما يجب التثبت من أن النطف والبويضات أو اللقائح الخاصة بالزوجين والمتبقية بعد نجاح عملية التلقيح لايمكن استغلالها دون علمهما في عمليات أخرى لغير هذين الزوجين^(٥).

(١) حكم التلقيح الصناعي، منار الإسلام، السنة ١٤، العدد ٣، ١٢ أكتوبر ١٩٨٨ م، ص ٨٢.

(٢) الشيخ شلتوت. الفتاوى، ص ٣٢٨؛ الشيخ القرضاوي. الحلال والحرام، ص ٢١٩؛ الشيخ جاد الحق. الفتاوى الإسلامية، المجلد ٩، ص ٣٢١٤ وما بعدها.

(٣) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢٥٩. د. عادل عبدالمجيد. حكم الرجم المؤجر في الشريعة الإسلامية، المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي، ١٩٨٧ م.

(٤) د. عبد الحميد فراج. شرعية الجرائم والعقوبات في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراة، فقرة ١٣٠.

(٥) ولحماية النسب ومنع اختلاط الأنساب، وضمان الفرد بأصله الشرعي، وكفالة انتمائه لأبيه ولأسرته =

*** حكم الشريعة الإسلامية في أعمال الطب والجراحة المستحدثة ***

= التي يحمل اسمها، تجرم المادة ٢٣٩ عقوبات (المعدلة بالقانون رقم ٤/٨٢ المؤرخ في ١٣ فبراير ١٩٨٢ م) الزنا، وتعاقب على خيانة العلاقة الزوجية بالحبس من سنة إلى سنتين كل امرأة متزوجة ثبت ارتكابها جريمة الزنا (م ١/٣٣٩ ق.ع)، وتطبق العقوبة ذاتها على كل من ارتكب جريمة الزنا مع امرأة يعلم أنها متزوجة (م ٢/٣٣٩ ق.ع). ويعاقب الزوج الذي يرتكب جريمة الزنا بالحبس من سنة إلى سنتين، وتطبق العقوبة ذاتها على شريكه (م ٣/٣٣٩ ق.ع ٤٠).

(لا بد أن يكون أحد طرفي الجريمة أو كلاهما مرتبطاً بعقد زواج صحيح. المحكمة العليا، غ. ج. ٩ نوفمبر ١٩٨٢، ن.ق. ١٩٨٣، ٢، ص ٧٦؛ ١٢ مايو ١٩٨٦، رقم ٢٧١ (غير منشور)، ٦ يونيو ١٩٨٩، رقم ٥٧٠، غير منشور).

غير أنه، محافظة على سمعة الأسرة وكرامتها، وعدم تدخل الغير في ذلك، يعلق واضع القانون الجزائري مباشرة الدعوى العمومية على تقديم الشكوى من طرف الزوج المضرور، وإن صفح هذا الأخير يضع حداً لكل متابعة (م ٤/٣٣٩ ق.ع).

(المحكمة العليا، غ. ج. ٢٧ نوفمبر ١٩٨٤، م.ق. ١٩٩٠، ١، ص ٢٩٥).

والدليل الذي يقبل عن ارتكاب جريمة الزنا المعاقب عليها بالمادة ٣٣٩ عقوبات، يقوم إما على محضر قضائي يحرره أحد رجال الضبط القضائي عن حالة تلبس بالزنا، وإما بإقرار وارد في رسائل أو مستندات صادرة من المتهم وإما بإقرار قضائي.

(الإقرار شخصي يخضع للسلطة التقديرية لقضاة الموضوع. المحكمة العليا، غ. ج. ٢٥ مارس ١٩٦٩ م، ن.ق. ١٩٦٩ م، ٥، ٦٥؛ ٢ ديسمبر ١٩٨٠ م، رقم ٧٧٦، م.أ.ج. وزارة العدل، ١٩٨٥ م، ص ٣، ٣٠ ديسمبر ١٩٨٦ م، م.ق. ١٩٨٩ م، ١، ٢٨٩).

فالقانون الجزائري، وهو يقرر المسؤولية الجنائية عن فعل الزنا، يشترط وجود عقد زواج صحيح قائم فعلاً وحكماً، ولو لم يتم الدخول، وأن يتم الوطء، وهو الفعل المادي الذي ينطوي على اتصال جنسي بين رجل وامرأة لا يربطهما عقد زواج، ويتمثل الوطء قانوناً في إيلاج الرجل عضو ذكوريته في عضو تانيث المرأة.

(سليمان بارش. قانون العقوبات الجزائري (القسم الخاص)، قسنطينة، ١٩٨٥ م، ص ١٨٠، عبد العزيز سعد، الجرائم الواقعة على نظام الأسرة، ص ٧٩ وما بعدها).

في حين أن الشريعة الإسلامية تعتبر كل وطء محرم زنا، يدنس فراش الزوجية، وتعاقب عليه سواء حدث من متزوج أو من غير متزوج، باعتباره مأساً لكيان الجماعة وسلامتها.

(الشيخ المرحوم عبد القادر عودة. التشريع الجنائي الإسلامي، ج ١، ص ٦٢٨ و ٦٢٩).

وفي ضوء ما تقدم نجد أن طفل الأنابيب في إطار شرعية الجرائم والعقوبات داخل نطاق القانون الوضعي الجزائري، لا يعتبر في معناه ومبناه جريمة زنا، معاقباً عليها وفقاً لأحكام قانون العقوبات =

٣ - حكم تشريح جثث الموتى:

١١ - التشريح نوعان: التشريح الطبي للوصول إلى نتائج علمية للاستفادة بذلك في دراسة علم الطب، والتشريح الجنائي لمعرفة الجناية وملابساتها، وسبب الوفاة في الحوادث الجنائية. فبالنسبة للتشريح الأول المراد منه البحث العلمي في كليات الطب، فهو ضروري لمعرفة جثة الإنسان وتشخيص مختلف الأمراض، بقصد تعليمي وتربوي، وبهدف الوقوف على الداء وموضع العلة في الجسم للبحث في العلاج النافع بالقدر المستطاع.

وقد ورد عن النبي ﷺ قوله عليه الصلاة والسلام: «تداووا فإن الذي خلق الداء خلق الدواء»^(١)، ولا شك أن تعلم الطب يقتضي تعلم علم التشريح لمعرفة العلاج النافع، وكذلك الأمر بالنسبة للتشريح الجنائي لتمكين العدالة أن تأخذ وضعها الحق في الأحكام تحقيقاً لمصلحة الجاني من نفي الجناية عنه، ولمصلحة المجني عليه بمعرفة قاتله، ولمصلحة المجتمع في الوصول إلى الحقيقة، ومتابعة الخارجين عن القانون.

وقد اتفق الفقهاء على أن للإنسان كرامته حياً أو ميتاً. فإذا كان ولا بد من تشريح لمثل هذه المقاصد المرتبطة بحياة الناس تحقيقاً لمصلحة الفرد والمجتمع، فالتشريح يكون باحترام وأدب، طبقاً لقواعد وآداب الاستخدامات الطبية لجسم الإنسان وجثته^(٢). وذلك بأن لا يكون القصد التمثيل بجثة الميت، وأن يعود كل شيء إلى أصوله، بعد أن يتم الهدف من تشريحه، فيدفن الدفن الطبيعى، ويحافظ على حرمة وكرامته. أما إهانة الجثة بعد الحصول على الغرض منها، فهو أمر لا يقره الشرع، لأن لها حرمة شرعاً^(٣).

= الجزائري. وذلك لأن النصوص القانونية لجريمة الزنا، لم تطرق هذه الحالة من قريب أو بعيد في الصور التي اعتبرت فيها زنا في نطاق الشريعة الإسلامية.

وأخيراً نهيى بوضع القانون الجزائري، أن يتصدى بالتجريم للحالات غير المشروعية لطفل الأنابيب، حتى لا يستغل العلم لإفساد الأخلاق والقيم الدينية. وفي هذا الصدد نقترح أن يتضمن قانون العقوبات الجزائري نصاً يعاقب كلاً من الطبيب وأطراف العملية بعقوبة الجثة في غير أحوال العلاج.

(١) رواه البخاري عن أنس، وأحمد عن جابر، وأخرجه الحاكم عن أبي سعيد الخدري، وصححه الألباني في غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، رقم ٢٩٢، ص ١٧٨.

(٢) الشيخ الشعراوي، ١٠٠ سؤال وجواب في الفقه الإسلامي، ج ١، ص ٧٨ و ٧٩، الشيخ جاد الحق، الفتاوى الإسلامية، مجلد ١٠، ٣٧١٢، د. أحمد شرف الدين، الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، ص ٢٠٦، د. أحمد الشرباصي، يسألونك، ج ١، ص ٦٠٥.

(٣) الشيخ الشعراوي، ١٠٠ سؤال وجواب، ج ١، ص ٧٨، أحمد شرف الدين، الأحكام الشرعية، ص ٢١٢.

★ حكم الشريعة الإسلامية في أعمال الطب والجراحة المستحدثة ★

إن إهانة الجثة يتنافى مع ما جاء في الحديث الشريف من قوله ﷺ: «كسر عظم الميت ككسر عظم الحي»^(١). فإن الظاهر من معنى الحديث أن للميت حرمة كحرمة الحي، فلا يعتدى عليه بكسر عظم أو شق أو غير ذلك لغير مصلحة راجحة أو حاجة ماسة^(٢).

إن الفقه الإسلامي يراعي مصلحة الفرد والجماعة، ويكرم الإنسان حياً وميتاً، ويحرم المتاجرة بدمه أو بأي عضو من أعضائه في حياته أو بعد موته. إن دراسة علم الطب عمل ضروري لمصلحة الفرد والجماعة والإنسانية، ولا شك أن تعلم الطب يقتضي تعلم علم التشريح لمعرفة الداء والدواء. ومن هنا، قال فضيلة الشيخ جاد الحق (شيخ الأزهر الحالي) بجواز تشريح الموتى للتعليم والتعليم، فهو جائز مادام فيه نفع للمسلمين، لكن بشرط المحافظة على الجثة وعدم العبث بها لغير التعليم وعدم إلقائها بعد ذلك باستهانة.

وقد سئل فضيلة الشيخ حسن بن مخلوف عن حكم تشريح الموتى فقال: إن تطبيب الأجسام وعلاج الأمراض أمر مشروع، حفظاً للنوع الإنساني حتى يبقى الأمد المقدر له، وقد تداوى رسول الله ﷺ، وأمر به من أصابه مرض من أهله وأصحابه؛ ودرج بعده أصحابه على التداوي والعلاج^(٣).

وعليه، فإن التشريح واجب بالأدلة التي أوجبت تعلم الطب وعلومه ومباشرته بالعمل، لتقوم طائفة من الأمة به. فالشارع إذا أوجب أمراً يتضمن إيجاب ما يتوقف عليه ذلك الأمر. فإذا أوجب الصلاة وجب الوضوء، وإذا وجب على البعض تعلم الطب، فقد وجب تعلم التشريح ومزاولته علماً وعملاً. ولا يكفي هاهنا تشريح الحيوانات في تعلم الطب، لأن هناك خلافاً بين جسم الإنسان وجسم الحيوان، كما أن الاعتماد على الحيوانات الثديية لا يعطي فكرة صادقة عن تفاصيل الجسم الإنساني^(٤).

١٢ - ويجوز شرعاً الحصول على جثث بعض المتوفين ممن لا أهل لهم، للإفادة العملية من تشريحهم للدراسة العملية لطلاب الطب، مراعاة للمصلحة العامة، على أن تقتصر في ذلك على ما تقتضي به الضرورة القصوى، مع المحافظة على حرمة الجثة وكرامتها بعد تشريحها،

(١) روي عن عائشة رضي الله عنها. رواه أبو داود، ورواه ابن ماجه عن أم سلمة وزاد «في الإثم»، وصححه الألباني في إرواء الغليل، ج ٢، ص ٢١٢.

(٢) محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل، ج ٢، ص ٢١٥.

(٣) الشيخ أحمد عطا. الحلال والحرام، بيروت، ١٩٨٥ م، ص ٣٢٩.

(٤) الشيخ أحمد عطا. المرجع السابق، ص ٣٢٩.

بحيث تجمع أجزاؤها وتدفن في المقابر، كما تدفن الجثث قبل التشريح^(١).
وقد انتهى الفقه المعاصر إلى إجازة شق جسم الميت وتشريحه لأخذ عضو منه أو جزء من عضو، وجواز نقله إلى جسم إنسان حي يغلب على الطبيب استفادة هذا الأخير بالجزء المنقول، رعاية للمصلحة الراجحة التي ارتأها الفقهاء بشق بطن التي ماتت حاملاً والجنين يتحرك في أحشائها وترجى حياته بعد إخراجها. وذلك إعمالاً لقاعدة الضرورات تبيح المحظورات، وأن الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف التي سندها الكتاب والسنة والإجماع^(٢) (٥).

(١) د. أحمد شرف الدين. الأحكام الشرعية، ص ٢١١ - ٢١٢.

(٢) الشيخ جاد الحق. الفتاوى الإسلامية، مجلد ١٠، ص ٣٧١٣، الشيخ الشعراوي. ١٠٠ سؤال وجواب، ج ١، ص ٧٩، دار الإفتاء المصرية، رقم ٨٨، ج ٢١٢، ص ٣١٣.

(*) ونلاحظ بأن الحماية الجنائية في القانون الجنائي الجزائري امتدت حتى لجثة الفرد وقبره، فالمواد من ١٥٠ إلى ١٥٤، يعاقب من خلالها المشرع الجنائي كل من تسول له نفسه المساس بحرمة الجثة أو كرامتها، أو حرمة الموتى، أو حرمة المقابر بعقوبة الجعنة. كما أن نبش القبور للإتيان بالجثث وسرقتها، أو انتهاك حرمة مدفن يعاقب بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنة، وبغرامة من ٥٠٠ إلى ٢٠٠٠ د ج (المادة ١٥٢ ق.ع).

(د. بلحاج العربي. الحماية الجنائية للأسرة في القانون الجنائي الجزائري، المرجع السابق).
هذا، يجوز لوكيل الجمهورية أن يطلب إجراء التشريح الطبي الجنائي للتحقيق والبحث عن سبب الوفاة إذا كان مجهولاً أو مشتبهاً فيه، سواء كانت الوفاة نتيجة عنف أو بغير عنف (م ٦٢ ق. ١. ج).
أما إذا وصل البحث الجنائي إلى مرحلة التحقيق، فإنه يجوز لقاضي التحقيق ندب خبير طبي أو طبيب شرعي للقيام بالتشريح الجنائي (م ١٤٣ وما بعدها ق. ١. ج).
(يجب تبليغ نتائج الخبرة الطبية إلى المتهم. المحكمة العليا، غ. ج، ١٦ ديسمبر ١٩٨٦ م، رقم ٢٤٠، غير منشور).

كما أنه يجوز لغرفة الاتهام أن تأمر بذلك في إطار الأمر بإجراء تحقيق جديد، أو الأمر بإجراء التحقيقات التكميلية وندب قاضي التحقيق لهذا الغرض (م ١٨٧ و ١٩٠ ق. ١. ج).
(المحكمة العليا، غ. ج، ١٥ إبريل ١٩٨٦ م، م. ق، ١٩٨٩ م، ٢ ص ٢٦٥).

ولا يجوز قانوناً التصرف في جثة المتوفى إلا بعد التأكد من تصرف الشخص المتوفى أو موافقة أسرته، وتصديق عليه النيابة العامة. ويجوز الحصول على جثث بعض المتوفين ممن لا أهل لهم للإفادة العملية في تشريحهم لطلاب الطب، بعد القيام بالإجراءات الإدارية، وموافقة النيابة العامة. ويجوز الاستمرار في تشغيل أجهزة الانعاش الصناعي للمحافظة على القيمة التشريحية للجثة المراد الاستفادة منها في

* حكم الشريعة الإسلامية في أعمال الطب والجراحة المستحدثة *

٤ - حكم نقل الأعضاء من إنسان إلى آخر:

١٣ - البحث في موضوع نقل الأعضاء من إنسان إلى آخر، يقتضي توضيح الأمور

التالية:

أ - حكم نقل الدم.

= البحث العلمي، بعد التثبت من الوفاة. ويكون إيقاف هذه الأجهزة بقرار جماعي يتخذه فريق طبي، تصدق عليه النيابة العامة).

(د. بلحاج العربي. نظام النيابة العامة ودورها في القضايا الجنائية والقضايا المدنية في التشريع الجزائري. حلقات متسلسلة في جريدة الجمهورية الأسبوعية الأعداد ١٠٢ - ١٠٧، مارس، إبريل، مايو ١٩٩١ م).

ومن هنا، نستطيع القول بأن القانون الجزائري يحمي الإنسان فيما قبل المهد وهو في بطن أمه، كما يحميه إلى ما بعد اللحد، وهو في القبر.

(د. بلحاج العربي. الحماية الجنائية للأسرة في التشريع الجزائري، مذكور سابقاً).

وقد نص القانون الطبي الجزائري بأنه مع مراعاة أحكام قانون الإجراءات الجزائية المتعلقة بالتشريع الطبي الشرعي، يرخص بالتشريع ذي الطابع العلمي، والتشريع المتعلق بالتدريس الطبي (م ٢٣٠ من قانون الصحة العمومية)

(الأمر رقم ٧٦/٧٩ المؤرخ في ٢٣ أكتوبر ١٩٧٦ م المتضمن لقانون الصحة العمومية، الجريدة الرسمية، ١٩٧٦ م، عدد ١٠١، ص ١٣٩٢).

كما أنه يمكن إجراء تشريح الجثث في الهياكل الاستشفائية بناء على طلب من السلطة العمومية في إطار الطب الشرعي، أو طلب من الطبيب المختص قصد هدف علمي. ولا يتم إجراء تشريح الجثث من أجل هدف علمي إلا بعد الإثبات الطبي والشرعي للوفاة حسب المقاييس العلمية (م ١٦٨ من قانون حماية الصحة وترقيتها).

(القانون رقم ٨٥/٥ المؤرخ في ١٦ فبراير ١٩٨٥ م المتعلق بحماية الصحة وترقيتها، الجريدة الرسمية، ١٩٨٥ م، عدد ٨، ص ١٧٦).

ولا تبريء موافقة الشخص موضوع التجريب وراي المجلس الوطني لأخلاقيات العلوم الطبية (م ١٦٨/٤ المعدلة بالقانون رقم ٩٠/١٧)

(القانون رقم ٩٠/١٧ المؤرخ في ٣١ يوليو ١٩٩٠ م المعدل والمتمم للقانون رقم ٨٥/٥، الجريدة الرسمية، ١٩٩٠ م، عدد ٣٥، ص ١١٢٣).

وأنه يجب حتماً احترام القواعد الأخلاقية والعلمية التي تحكم الممارسة الطبية أثناء القيام بالتجريب على الإنسان في إطار البحث العلمي. ويخضع التجريب للموافقة الحرة والمنيرة للشخص موضوع التجريب، أو عند عدمه لمثله الشرعي (م ١٦٨/٢ المعدلة بالقانون رقم ٩٠/١٧).

- ب - حكم الشرط القاضي بتحليل الدم قبل الزواج .
 ج - حكم زرع الأعضاء .
 د - حكم بيع الأعضاء الأدمية .
 هـ - حكم الجراحة الهادفة إلى التغيير في خلق الإنسان أو في عضو من أعضائه .
 و - حكم استقطاع الأعضاء بعد الوفاة .
 ز - حكم إنشاء بنك العيون .
 أ - حكم نقل الدم :

١٤ - اتفق الفقهاء على أنه إذا توقف شفاء المريض أو الجريح، أو إنقاذ حياته، على نقل الدم إليه من شخص آخر، بأن لا يوجد من المباح ما يقوم مقامه في شفائه وإنقاذ حياته، جاز شرعاً نقل هذا الدم إليه بلا شبهة، ولو من غير مسلم، وكذلك إذا توقفت سلامة عضو جاز نقل الدم إليه^(١).

أما إذا لم يتوقف أصل الشفاء على ذلك، ولكن يتوقف عليه تعجيل الشفاء، فإن الشافعية يجيزون نقل الدم لتعجيل الشفاء، وهناك قول عند المالكية والحنفية بجواز ذلك أيضاً. وهذا مقيد بلا شبهة، بما إذا لم يترتب على ذلك ضرر فاحش بمن ينقل منه الدم^(٢).
 وقررت لجنة الفتوى بالأزهر بتاريخ ٥ ديسمبر ١٩٧٩ م بأنه يجوز نقل الدم من إنسان لآخر، إذا تحقق توقف حياة المريض أو الجريح على هذا النقل، ومتى غلب على ظن الطبيب استفادة هذا الأخير بهذا النقل^(٣)، وذلك وفقاً لنص القرآن، لقوله تعالى: ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله، فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه﴾^(٤). وقوله عز وجل: ﴿ومن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾^(٥). وقوله سبحانه: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم

(١) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢٢٢، أحمد الشرياضي. يسألونك في الدين والحياة، ج ٢، ص ٤٦٠، أحمد شرف الدين. الأحكام الشرعية، ص ٢٠٢ - ٢٠٣، دار الإفتاء المصرية، سجل ٨٨ مسلسل ٢٤٩، ص ٢٢١.

(٢) ابن القيم الجوزية. بدائع الفوائد، ج ٢، ص ٢٠٨.

(٣) الفتاوى الإسلامية، دار الإفتاء المصرية، مجلد ١٠، ١٩٨٣ م، ص ٢٧٠٢ وما بعدها.

(٤) سورة البقرة من الآية ١٧٣.

(٥) سورة المائدة من الآية ٣.

★ حكم الشريعة الإسلامية في أعمال الطب والجراحة المستحدثة ★

إليه^(١). وقوله أيضاً: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَاحْسَنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾^(٣).

والظاهر في مذهب الحنفية والشافعية والحنابلة، أنه يجوز نقل الدم من مسلم أو من غير مسلم، وقال المالكية يجوز الاعتماد على غير المسلم عند عدم وجود المسلم. وفي الصحيح أن النبي ﷺ لما هاجر استأجر رجلاً مشركاً هادياً وأثمنه على نفسه وماله، وقد روي أن النبي ﷺ أمر أن يستطب الحارث بن كلدة وكان كافراً^{(٤)(٥)}.

ب - حكم الشرط القاضي بتحليل الدم قبل الزواج:

١٥ - اتفق الفقهاء على أن شرط الأب، ومن في حكمه، على طالب الزواج من ابنته بتحليل الدم قبل الزواج، أو إثبات سلامته من مرض نقص المناعة هو شرط صحيح شرعاً. وإذا ثبت بعد الزواج أن الزوج مصاب بهذا المرض، أو أي مرض آخر معد، حق للزوجة فسخ النكاح. أما إذا كان المرض عضواً غير معد فلها الخيار، وللزوج كذلك عندما تكون هي مريضة^(٦).

إن الأصل في الشروط التعاقدية الصحة واللزم، إلا ما دل الدليل على خلافه، استدلالاً بقوله ﷺ: «المسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً»^(٧). وقوله عليه السلام: «المسلمون عند شروطهم»^(٨). وقوله أيضاً: «كل شرط ليس في كتاب

(١) سورة الأنعام من الآية ١١٩.

(٢) سورة البقرة من الآية ١٩٥.

(٣) سورة النساء من الآية ٢٩.

(٤) أحمد شرف الدين. الأحكام الشرعية، ص ٢٠٤.

(*) وقد نص القانون الطبي الجزائري، بأن التنازل عن الدم لا يكون إلا هبة عن طريق التبرع، لأنه يخرج عن دائرة التعامل، ويتم في الوحدات الصحية المتخصصة في عمليات التبرع بالدم لأغراض علاجية. ويتولى الأطباء أو المستخدمون الموضوعون تحت مسؤوليتهم جمع الدم. ويمنع منعاً باتاً جمع الدم من القصر أو الراشدين المحرومين من قدرة التمييز أو لأغراض استغلالية (م ١٥٨ من القانون رقم ٨٥/٥ المؤرخ في ١٦ فبراير ١٩٨٥ م المتعلق بحماية الصحة وترقيتها).

(٥) انظر مسائل في الفقه، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ١٩٩١ م، عدد ١١، ص ١٧٧ - ١٧٩.

(٦) رواه البخاري والترمذي. انظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ٤، ص ٥٢٨.

(٧) رواه البخاري وأبو داود وأحمد والحاكم والسيوطي. وقد حسنه الترمذي، وضعفه النسائي، وصححه الألباني في إرواء الغليل، ج ٥، ص ١٤٢.

الله فهو باطل»^(١).

وعليه، فإنه يحق لأب المرأة أو وليها اشتراط ما يراه لمنفعتها عند عقد زواجها، ما لم يكن في ذلك مخالفة للأحكام الشرعية^(٢)، وذلك لقوله ﷺ، فيما رواه عقبة بن عامر أنه قال: «أحق الشروط أن توفوا بها ما استحللتم به الفروج»^(٣).

وبهذا فإن الشرط القاضي بتحليل دم الزوج قبل الزواج للتأكد من سلامته من مرض نقص المناعة أو أي مرض آخر معد، هو شرط صحيح من الناحية الشرعية، لأن الأصل في الشرع دفع الضرر متى كان من الممكن دفعه. فالأب ومن في حكمه، أمين على موليته، فإذا خشي عليها من تعرض حياتها للخطر أو من احتمال لانتقال العدوى إليها من الزوج، وجب عليه الاحتراز من ذلك ابتداء بالتثبت من سلامة الزوج^(٤).

ج - حكم زرع الأعضاء:

١٦ - انتهى الفقه المعاصر إلى أنه يجوز نقل عضو أو جزء عضو من إنسان حي متبرع (كالدم أو الكلية مثلاً) لوضعه في جسم إنسان حي بشروطه، متى غلب على ظن الطبيب استفادة هذا الأخير بهذا النقل. غير أن إرادة الإنسان بالنسبة لشخصه مقيدة شرعاً بعدم إهلاك نفسه بنص القرآن الكريم القائل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(٥). وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ...﴾^(٦).

وعليه، فإنه يجوز استقطاع الأعضاء البشرية بغرض الزرع، كأن يتبرع إنسان حي بعضو أو بجزء من عضو، ولكن بشرط ألا يترتب على اقتطاعه ضرر به، متى كان مفيداً لمن ينقل إليه في غالب ظن الطبيب. فلا يباح شرعاً الجزء أو العضو الذي يؤدي قطعه من التبرع

(١) رواه البخاري عن ابن عباس، وهو حديث حسن أخرجه البزار في مسنده. انظر فتح الباري، ج ٥، ص ٣٨٥.

(٢) د. بلحاج العربي. محاضرات في قانون الأسرة الجزائري، جامعة وهران ١٩٨٨ م/ ١٩٨٩ م، فقرة ٤٨ وما بعدها.

(٣) رواه البخاري. انظر فتح الباري، ج ٥، ص ٣٨٠.

(٤) ابن تيمية. الفتاوى، ج ٢٩، ص ٢٤٦، ابن القيم. زاد المعاد، ج ٤، ص ٤ و ٥.

(٥) سورة البقرة من الآية ١٩٥.

(٦) سورة النساء من الآية ٢٩.

★ حكم الشريعة الإسلامية في أعمال الطب والجراحة المستحدثة ★

إلى عجزه أو تشويبه^(١). وبهذا المعيار يكون حكم نقل الدم من إنسان لآخر بذات الشروط^(٢). وعند تزاحم المرضى على ضرورة نقل عضو أو دم إليهم، بينما الموجود عضو واحد أو كمية دم لا تكفي إلا لواحد منهم، يكون للطبيب المختص إثبات بعضهم بذلك إذا غلب على ظنه انتفاع ذلك المريض به، وإلا تجرى القرعة بينهم في ذلك^(٣).

١٧ - هذا، ويجب على الطبيب القيام بالفحوص اللازمة قبل عملية الزرع، والمقارنة بين المصالح والمفاسد المترتبة على العملية، وأن يراعي في إجراء الزرع أصول الصنعة الطبية. كما أنه يجب أن تكون المصلحة المترتبة على الزرع جدية وراجحة وأن تكون مزايا الزرع أعظم من مخاطره عند المتلقي. ذلك كله ما تقتضيه قاعدة ترجيح المصلحة إذا كانت أعظم من المفسدة التي تقابلها، وهي القاعدة الشرعية التي تحكم زرع العضو باعتباره عملاً جراحياً.

وعلى هذا الأساس، فإنه يجب على الطبيب التأكد قبل إجراء العملية، من تسبب زرع عضو معين أو نقل الدم في نقل المرض من المعطي إلى المتلقي^(٤). ونلاحظ هنا، أن نتيجة المقارنة بين المزايا والمخاطر المترتبة على استقطاع الأعضاء لزرعها، تتوقف على مدى تقدم الطب المعاصر في مسألة السيطرة على ظاهرة رفض جسم المريض للأعضاء الأجنبية عنه. فقبل التوصل إلى حل ناجع وحقيقي لهذه الظاهرة التي تعوق عمليات زرع الأعضاء تكون المخاطر دائماً راجحة^{(٥)(٥)}.

(١) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢٤٧، ٢٤٨، د. أحمد شرف الدين. الأحكام الشرعية، ص ٧٩ وما بعدها، لجنة الفتوى بالأزهر، الفتوى رقم ٤٩٦ (غير منشورة).

(٢) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢٢٢، د. أحمد الشرباصي. يسألونك في الدين والحياة، ج ٣، ص ٤٦٠، د. أحمد شرف الدين، الأحكام الشرعية، ص ٢٠٢.

(٣) الفتوى المؤرخة في ٥ ديسمبر ١٩٧٩ م. الفتاوى الإسلامية، مجلد ١٠، ص ٢٧٠٢.

(٤) د. أحمد شرف الدين. الأحكام الشرعية، ص ١٤٢ وما بعدها.

(٥) د. أحمد شرف الدين. الأحكام الشرعية، ص ١٤٢ وما بعدها.

(*) ومن الضوابط والضمانات القانونية التي وضعها القانون الطبي الجزائري في هذا الشأن بأنه: لا يجوز انتزاع أعضاء الإنسان وزرعها إلا لأغراض علاجية مشروعة، وأن التنازل عن العضو لا يكون إلا به عن طريق التبرع.

(المادة ١٦١ من القانون رقم ٥/٨٥).

ولا يجوز اقتطاع الأعضاء أو الأنسجة البشرية من أشخاص أحياء إلا بعد الموازنة بين المخاطر =

= والأضرار المتوقعة والمزايا المنتظرة، بأن لا تعرض هذه العملية حياة المتبرع للخطر في اعتلال صحته أو إنهاء حياته.

(المادة ١٦٢/٢ من القانون رقم ٥/٨٥).

فلا يجوز اقتطاع إلا الأعضاء المزدوجة والأنسجة المتجددة، ومن ثم فلا يجوز نقل القلب أو الكبد.

(المفهوم الضمني لنص المادة ١٦٢ من قانون رقم ٥/٨٥).

ولا يجوز انتزاع الأعضاء أو الأنسجة البشرية من الأحياء إلا بعد الموافقة الكتابية الصريحة، من شخص رشيد وعاقل يتمتع بالأهلية الكاملة، بحضور شاهدين اثنين، وتودع لدى مدير المؤسسة والطبيب رئيس المصلحة.

(المادة ١٦٢/١ ق. رقم ٥/٨٥).

ولا يجوز للمتبرع أن يعبر عن إرادته بالموافقة إلا بعد أن يخبره الطبيب المختص بالأخطار المتوقعة أو المحتملة التي قد تتسبب فيها عملية الاقتطاع، ويكون له حق الرجوع في أي وقت حتى قبل إجراء العملية.

(المادة ١٦٢/٢ ق. رقم ٥/٨٥).

وعليه، فإنه يمنع القيام بعمليات الاقتطاع من القصر، والأشخاص فاقدوا الأهلية، والمصابين بأمراض من شأن العملية أن تضر بصحتهم، أو تؤدي بهم إلى الهلاك.

(المادة ١٦٣/١ ق. رقم ٥/٨٥).

ويمنع منعاً باتاً اقتطاع الأعضاء أو الأنسجة إذا كان الشخص المعني قد رفض ذلك كتابياً.

(المادة ١٦٤ ق. رقم ٥/٨٥).

ولا يمكن للطبيب الذي قام بعملية الاقتطاع، أن يكون في الفريق الطبي الذي يقوم بعملية الزرع، حتى تنتفي المصلحة في القطع، دون مبرر طبي مشروع.

(المفهوم الضمني لنص المادة ١٦٥/٢ المعدلة بالقانون رقم ١٧/٩٠).

ولا ينتزع الأطباء الأعضاء أو الأنسجة البشرية، ولا يزرعونها إلا في المستشفيات التي يرخص لها بذلك الوزير المكلف بالصحة.

(المادة ١٦٧/١ ق. رقم ٥/٨٥).

على أن تقرر لجنة طبية خاصة ضرورة الاقتطاع أو الزرع، وتأذن بإجراء العملية.

(المادة ١٦٧/٢ ق. رقم ٥/٨٥).

ويتابع، طبقاً لأحكام المادتين ٢٨٨ و ٢٨٩ من قانون العقوبات أي طبيب أو جراح، على كل تقصير أو خطأ مهني يرتكبه خلال ممارسة مهامه، أو بمناسبة القيام بها، ويلحق ضرراً بالسلامة البدنية لأحد الأشخاص، أو يحدث له عجزاً مستديماً، أو يعرض حياته للخطر، أو يتسبب في وفاته.

(المادة ٢٣٩ قانون رقم ٥/٨٥).

د - حكم بيع الأعضاء الأدمية:

١٨ - اتفق الفقهاء على حرمة بيع الإنسان وبطلانه، لأن جسم الإنسان أوجثته، لا يعد مالا مقوماً^(١). ومن هنا، قال جمهور الفقهاء: يحرم اقتضاء مقابل للعضو المنقول أو جزئه، كما يحرم اقتضاء مقابل للدم، لأن بيع الأدمي لجسمه أو جثته باطل شرعاً^(٢). وذلك لكرامته بنص القرآن الكريم، لقوله - عز وجل -: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^(٣).

وأما فيما يتعلق بأعضاء أو أجزاء الأدمي، فقد أجمع الفقهاء على أنها ليست بمال من حيث الأصل، وبالتالي لا يصح أن تكون محلاً للبيع، ولم يختلفوا إلا في لبن المرأة إذا حلب، فأجاز جمهورهم بيعه^(٤)، ومنعه علماء الحنفية^(٥). وانتهى الفقه المعاصر إلى أنه يجوز بيع الأعضاء الأدمية للحاجة التي يبيحها الشرع (وهي غرض العلاج والانتفاع بالعضو الأدمي) ولكن بشرط عدم التعارض مع مبدأ تكريم الإنسان ومبدأ تحريم الإضرار بالجسد. فلا يجوز للإنسان أن يبيع عضواً من أعضائه الذي يترتب على فقده عاهة للجسم، كبيع العين مثلاً في سبيل الكسب المادي وزيادة المال وتقوية التجارة^(٦).

وعليه، فمادامت الحاجة هي مبرر الحكم بالجواز، فلا بد من أن يكون بيع الأعضاء الأدمية بالقيود الشرعية الآتية:

١ - أن لا يكون في بيعها تعارض مع مبدأ الكرامة الأدمية، بحيث لا تكون الغاية من ذلك الربح والتجارة والتداول.

(١) د. صبحي محمصاني. النظرية العامة للالتزامات والعقود في الشريعة الإسلامية، ج ١، ص ٩، د. بلصاج العربي. بحوث في فقه المعاملات، المعهد الوطني العالي للحضارة الإسلامية بوهران، ١٩٩١ م - ١٩٩٢ م، فقرة ٢٠، السرخسي، المبسوط، ج ١١، ص ٧٨.

(٢) الشيخ جاد الحق، الفقه الإسلامي، ص ٢٤٨، د. أحمد شرف الدين. الأحكام الشرعية، ص ٩٩، لجنة الفتوى بالأزهر، فتوى بتاريخ ١٢/٥/١٩٧٩ م، الفتاوى الإسلامية، مجلد ١٠، ص ٣٧١٤.

(٣) سورة البقرة من الآية ٧٠.

(٤) الخطاب. مواهب الجليل، ج ٤، ص ٢٥٦، ابن قدامة. المغني، ج ٦، ص ٧٢، ابن حزم. المحلى، ج ٧، ص ٤١٠، القرطبي، الفرق، ج ١، ص ٢٤٠.

(٥) السرخسي. البدائع، ج ٥، ص ١٢٨، المرغفاني. الهداية، ج ٢، ص ٢٤، حاشية ابن عابدين، ج ٤، ص ١٦٢.

(٦) د. محمد نعيم ياسين. بيع الأعضاء الأدمية، مجلة الحقوق، جامعة الكويت، ١٩٨٧ م، عدد ١، ص ٢٤٥ - ٢٦٢، د. أحمد شرف الدين. المرجع السابق، ص ١٢٧ وما بعدها.

- ٢ - أن يكون بيعها من أجل الانتفاع بها بمثل ما خلقت له، وأن لا تباع إلا لمن يعلم أنه يستعملها في ذلك، ولو في ضوء الإنجازات الطبية المعاصرة.
- ٣ - أن يدفع البائع ببيع عضوه مفسدة أعظم من مفسدة فقد العضو نفسه.
- ٤ - أن لا يكون هنالك أية بدائل صناعية للأعضاء الأدمية، تقوم مقامها وتغني عنها.
- ٥ - أن يكون البيع والشراء تحت إشراف مؤسسة مختصة رسمياً وموثوقة للتحقق من توافق الشروط المتقدمة.
- ٦ - أن لا يكون بيع العضو متعارضاً مع نص شرعي خاص (كالشعر، لقوله عليه السلام: «لعن الله الواصلة والمستوصلة»^(١))، أو مبدأ شرعي آخر غير ما ذكر، كمني الرجل الذي لا شك في حرمة وبطلانه لأن استعماله بعد البيع يؤدي إلى اختلاط الأنساب وهو حرام شرعاً^{(٢)(*)}.

-
- (١) رواه مسلم. انظر مختصر صحيح مسلم للحافظ المنذري، رقم ١٢٨٢.
 - (٢) عادل عبدالحميد. حكم الرحم المؤجر في الشرع، المؤتمر الطبي الإسلامي، ١٩٨٧ م، لجنة الفتوى بالأزهر. فتوى بتاريخ ٢٢/٣/١٩٨٠ م، الفتاوى الإسلامية، مجلد ٩، ٣٢٢٧، الشيخ القرضاوي. شتل الجنين، فتاوى معاصرة في شؤون المرأة والأسرة، ص ١٨٦ - ١٨٧.
 - (*) وقد نص القانون الطبي الجزائري، بأنه لا يجوز أن يكون انتزاع الأعضاء أو الأنسجة الأدمية ولا زرعها موضوع معاملة مالية (م ٢/١٦١ من القانون رقم ٥/٨٥ المؤرخ في ١٦ فبراير ١٩٨٥، والمتعلق بحماية الصحة وترقيتها) وعليه، فإنه من الضمانات والضوابط القانونية والشرعية في التشريع الجزائري أن التنازل عن العضو لا يكون إلا هبة، وذلك لأن حق الإنسان على جسده لا يعد من الحقوق المالية، وبالتالي فإنه يخرج عن دائرة التعامل، ولا يكون محلاً للتصرف في أي جزء منه. إن القيم الإنسانية لا تقدر بمال، لأنها طاهرة ومكرمة، ولكن الأكثر علواً لهذه القيم هو الحب والتضامن والإيثار، لقوله تعالى: «ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة». (سورة الحشر من الآية ٩).

فالإنسان بالحب يمكن أن يعطي أغلى ما عنده دون مقابل.

- (د. زكريا الباز. إعطاء الكلى لزراعتها، المجلة الجنائية القومية، ١٩٨٧ م، عدد ١، ص ١٣٧، د. أحمد شوقي. القانون الجنائي والطب الحديث، القاهرة، ١٩٨٦ م، ص ١٧، د. أسامة عبدالله. المسؤولية الجنائية للأطباء، القاهرة ١٩٩٠ م، ص ٣٤١).

هـ - حكم الجراحة الهادفة إلى التغيير في خلق الإنسان أو في عضو من أعضائه:

١٩ - ذهب فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة إلى أنه إذا كسر عظم الإنسان فينبغي جبره بعظم طاهر، وأنه لا يجوز جبره بعظم نجس إلا عند الضرورة، كما إذا لم يوجد سواه. فإذا سقطت السن، جاز ردها وربطها بشرط من ذهب أو فضة. وإنما جاز ردها لأن ميتة الأدمي طاهرة، وكذا يجوز أن يرد بدلها سنناً من حيوان مذكى^(١).

وقال الفقه الحنفي على أنه لو وصل عظم إنسان بعظم حيوان، كالكلب مثلاً، ولا ينزع إلا بضرر جازت الصلاة معه، لأنه إذا اقتضت الضرورة بوصل العظم المكسور بعظم نجس، فلا حرج في ذلك ولا إثم^(٢).

وفي استبدال جزء من جسم الإنسان بالذهب، كما هو الشأن في الأسنان أو العظام، ورد حديث عرفة بن أسيد الذي أصيب أنفه يوم الكلاب، فاتخذ أنفاً من فضة فأنتن، فأمره رسول الله ﷺ أن يتخذ أنفاً من ذهب^(٣). وقد أخذ بهذا الحديث جمهور الفقهاء في باب الحظر والإباحة، وقال بأن الوقف عند الداء وموضع العلة في الجسم للبحث عن العلاج النافع أو البديل النافع وبالقدر المستطاع من متطلبات الشرع. لقوله عليه السلام: «تداووا فإن الله لم يضع داءً إلا وضع له دواءً»^(٤). وعن جابر - رضي الله عنه - قال: بعث رسول الله ﷺ إلى أبي بن كعب طبيباً فقطع منه عرقاً ثم كواه^(٥).

ويجوز نقل عضو أو جزء عضو من الميت (كالقلب، أو العين، أو الكلية، أو الجلد...) لوضعه في جسم إنسان حي، إذا أوصى بذلك قبل وفاته أو بموافقة أسرته. أما إذا كانت شخصية الميت وأسرته غير معروفة، فلا يتم قطع أي عضو أو جزء من الميت إلا بإذن من النيابة العامة، ولا يقطع عضو من الميت إلا إذا تحققت وفاته شرعاً، لأن في ذلك مصلحة راجحة تعلو على الحفاظ على حرمة الميت^(٦).

(١) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، صفحة ٢٤٥.

(٢) لجنة الفتوى بالأزهر. فتوى بتاريخ ١٢/٥/١٩٧٩ م، الفتاوى، مجلد ١٠، ص ٣٧٠٩.

(٣) رواه الترمذي. انظر صحيح الترمذي بشرح ابن العربي المالكي، ج ٧، ص ٢٦٩ و ٢٧٠.

(٤) رواه ابن ماجة وأبو داود والترمذي وصححه. انظر نيل الأوطار، ج ٨، ص ٢٠٠.

(٥) رواه أحمد ومسلم. انظر نيل الأوطار، ج ٨، ص ٢٠٤.

(٦) الشيخ جاد الحق، الفقه الإسلامي، ص ٢٤٨ - ٢٤٩، أحمد الشرباصي. يسألونك، ج ١، ص ٦٠٤.

وما بعدها، د. أحمد شرف الدين، المرجع السابق، ص ١٤٨ وما بعدها، لجنة الفتوى بالأزهر. فتوى

بتاريخ ٥ ديسمبر ١٩٧٩ م، الفتاوى الإسلامية، مجلد ١٠، ص ٣٧١٤.

٢٠ - وقد انتهى الفقه المعاصر إلى أن جراحة تحويل الرجل إلى امرأة وبالعكس جائز للضرورة. أنه يجوز شرعاً إجراء الجراحة لإبراز ما استتر من أعضاء الذكورة أو الأنوثة المغمورة أو المطمورة، بل إنه يصير واجباً باعتباره علاجاً للمخنثين من الرجال والمترجلات من النساء، متى نصح بذلك الطبيب الشرعي المختص^(١). وقد ورد عن النبي ﷺ أنه كان يتداوى، وكان يأمر بالتداوي^(٢).

أما إذا كانت جراحة تحويل الرجل إلى امرأة وبالعكس، لمجرد الرغبة في تغيير نوع الجنس دون دواعٍ جسدية صريحة غالبية، فهذا حرام شرعاً، لما رواه البخاري عن أنس قوله: لعن رسول الله ﷺ المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء^(٣).

و - حكم استقطاع الأعضاء بعد الوفاة:

٢١ - ذكرنا سابقاً، بأنه يجوز نقل عضو أو جزء عضو من إنسان حي متبرع لوضعه في جسم إنسان حي، كما يجوز نقل الدم من إنسان لآخر، متى غلب على ظن الطبيب استفادة هذا الأخير بهذا النقل. وذلك بشرط وجود ضرورة علاجية، وعدم الإضرار بالجسد، ووجود الحاجة التي هي مبرر الحكم بالجواز. ولا قيمة لرضاء القاصر، وبصفة عامة غير كاملي الأهلية، كما يستطيع المعطي الرجوع في رضائه في أي وقت قبل القيام بالعملية. ولا يجوز شرعاً القيام بالعملية إلا بعد أن يتأكد الطبيب المختص من أن رضا المعطي قد استوفى كل شروطه القانونية، وبعد التأكد أيضاً من وجود تقرير طبي عن العملية يؤكد نجاحها، وأنها لن تؤدي إلى وفاة المعطي أو إصابته بضرر جسيم^(٤).

وانتهى الفقه المعاصر إلى أنه يجوز أيضاً نقل عين الميت أو قلبه، أو كليته، أو ذراعه، أو جلده، أو أي شيء من جثته، لوضعه في جسم إنسان حي إذا أوصى بذلك قبل وفاته أو بموافقة أسرته. ولا يعتبر هذا شرعاً إهانة للميت، ولا مساساً بحرمته جثته، ولا انتهاكاً لكرامته الأدمية، لأن ذلك مقصود لمنفعة الحي، والحي أفضل من الميت، لأنه لا يزال في مجال الانتفاع به في المجتمع^(٥).

(١) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢٥٣.

(٢) الشوكاني. نيل الأوطار، ج ٨، ص ٢٠٠.

(٣) رواه البخاري وأحمد. انظر نيل الأوطار، ج ٦، ص ١٩٣.

(٤) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢٧٤ - ٢٤٨.

(٥) الشيخ جاد الحق. المرجع السابق، ص ٢٤٨، أحمد الشرباصي. يسألونك، ج ١، ص ٦٠٥، د. أحمد

شرف الدين. المرجع السابق، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

★ حكم الشريعة الإسلامية في أعمال الطب والجراحة المستحدثة ★

فانتفاع المجتمع بجزء من الميت أولى من ترك هذا الجزء يبلى في التراب لقوله عليه الصلاة والسلام: «الناس بنو آدم، وآدم خلق من تراب»^(١). فأخذ الجزء من الميت لينتفع به الحي أيسر عملاً، وأهم شأنًا من التضحية بالنفس في باب المنفعة العامة^(٢).

٢٢ - إن الأدلة الشرعية القائمة على النصوص القرآنية والسنة النبوية، تقرر الضرورة والمصالح الراجحة، والاستحسان وسد الذرائع، كما أنها تدعو إلى الإحسان والتضامن والإيثار في قوله سبحانه: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾^(٣). وفي حديث شريف رواه أبوهري، قال رسول الله ﷺ «أحب للناس ما تحب لنفسك تكن مسلماً»^(٤)، وفي حديث آخر رواه ابن عمر، أن رسول الله ﷺ قال: «من كان في حاجة أخيه، كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة، فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة»^(٥).

وعلى هذا جاءت فتوى الأزهر بخصوص حكم الإسلام في نقل الدم من إنسان لآخر، وعملية نقل القلب من إنسان لآخر، والتي قررت أن نقل عضو من الأعضاء من إنسان لآخر جائز شرعاً إذا رضي المنقول منه أو أسرته بعد وفاته، لأنه نوع من إيثار غيره على نفسه. والإيثار من الصفات المحمودة، ومحل ذلك كله إذا تبين طبياً أن عملية زرع القلب أو العضو ناجحة، وثبت فائدة نقل القلب على سبيل القطع، يجوز شرعاً، وإن لم يثبت فلا يجوز عمله^(٦). وإعمالاً لهذه الفتوى في نقل الأعضاء بصفة عامة، يكون نقلها مشروعاً إذا قرر الطبيب المعالج فائدتها للغير على سبيل القطع، ولم يكن يترتب على القطع ضرر للشخص السليم^(٧).

(١) رواه الترمذي وأبو داود، وحسنه الألباني.

(٢) د. أحمد شرف الدين. المرجع السابق، ص ٢٠٥، لجنة الفتوى بالأزهر، مجلة الأزهر، مجلد ٢، ص ٧٤٤.

(٣) سورة الحشر من الآية ٩.

(٤) رواه الترمذي.

(٥) متفق عليه.

(٦) فتوى الأزهر الشريف. منشورة في مجلة الطليعة، عدد يولية ١٩٧٧ م، ص ٧، وما بعدها.

(٧) د. عبد الرحمن النجار. مشروعية نقل الكلى وموقف الإسلام منها، المجلة الجنائية القومية، ١٩٧٨ م، عدد ١، ص ١٠١ وما بعدها.

٢٣ - إن دفع الضرر وجلب المنفعة، من المقاصد الأساسية للشرع الإسلامي، وإذا تعلق هذا الدفع وذلك الجلب بالنفس البشرية وإبقاء حياتها، كان ذلك أدخل في باب الجواز والإباحة^(١). فإذا تحقق لنا أن نقل عضو من إنسان ميت يفيد إنساناً حياً، فلا مانع شرعاً من نقل هذا العضو من الميت إلى الحي، بشرط موافقة الميت حال حياته على ذلك النقل، أو موافقة ولي أمره بعد وفاته، ويكون داخلاً بالمفهوم العام في باب التداوي والعلاج.

ولقد صرح الداعية الشيخ محمد الغزالي في الملتقى الدولي لزرع الأعضاء الأدمية الذي نظمه الاتحاد الطبي الجزائري، بالجزائر العاصمة، يومي ١٦ و ١٧ نوفمبر ١٩٨٥ م، بأنه يجوز التشريح لضرورة خدمة الإنسان، ولكن مع احترام كرامة الجثة وعدم إهانته، ولابد من احترام الإنسان ميتاً. غير أنه تقدم كرامة الحي على كرامة الميت لمصلحة الحي ونفعه. والإسلام جاء لخدمة المصالح الخاصة والعامة. وقال ابن القيم الجوزية، الفقيه الحنبلي المجدد «حيث وجدت المصلحة فثم شرع الله».

هذا، ويشترط شرعاً أن يستأذن أهل الميت إن كان له أهل، حتى لا يوجد خلاف من جانبهم، فربما يكون الخلاف سبباً، في فتنة بين الناس، والله يأمرنا باجتنب الفتنة كلها بقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُنَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾^(٢) والنبى ﷺ يقول: «الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها»^(٣).

أما إذا جهلت شخصية المتوفى المأخوذ منه، أو عرفت وجهل أهله، فإنه يجوز أخذ عضو أو جزء من عضو نقلاً لإنسان حي آخر لضرورة علاجية، أو تركه لتعليم طلاب معاهد الطب، لأن في كل ذلك مصلحة راجحة، تعلو على الحفاظ على حرمة الميت^(٤).

٢٤ - ولا يجوز أن يقطع عضو من ميت إلا إذا تحققت وفاته شرعاً، والموت هو زوال الحياة، أي توقف القلب والرئتان عن العمل، مما نتج عنه موت خلايا المخ بعد بضع دقائق من توقف دخول الدم المحمل بالأكسجين للمخ، فتموت خلايا الجسم ذلك^(٥). ومن علامات

(١) دار الإفتاء المصرية، فتوى رقم ٨٨، ج ٢١٢، ص ٣١٢، وانظر أيضاً، أحمد الشرباصي، يسألونك في الدين والحياة، ج ١، ص ٦٠٥.

(٢) سورة الانفال من الآية ٢٤.

(٣) رواه الإمام الرافي عن أنس بن مالك، وخرجه السيوطي في الجامع الصغير تحت رقم ٥٩٧٥، وأشار إلى ضعفه.

(٤) دار الإفتاء، فتوى رقم ١٧٣ - ١٥٠ لسنة ١٩٧٢ م، الشيخ مخلوف، فتاوى شرعية، ص ٣٦٤.

(٥) د. محمد سليمان. الطب الشرعي، القاهرة، ١٩٥٩ م، ص ٨١.

★ حكم الشريعة الإسلامية في أعمال الطب والجراحة المستحدثة ★

الموت، إشخاص البصر، وأن تسترخي القدمان، ويعوج الأنف، وينخسف الصدغان، وتمتد جلدة الوجه فتخلو من الانكماش^(١). ومع ذلك، فإنه نظراً لأن الضرورة تقدر بقدرها، يجب ألا يترتب على الاستقطاع من الجثة التمثيل بها فيما لا ضرورة له^(٢).

وفي مجال الانتفاع بأجزاء الميت في علاج الأحياء، صدر العديد من الفتاوى من جهات رسمية، ومن علماء متخصصين، تجيز استقطاع عضو محدد من الجثة أو أي جزء منها، كاستقطاع القلب^(٣)، أو العيون^(٤)، أو الكلية^(٥)، أو الجلد في علاج الأحياء من الحروق^(٦)، أو التشريح الطبي للموتى^(٧).

٢٥ - وقد قررت دار الإفتاء المصرية، في فتوى صدرت سنة ١٩٧٢م، بأن أخذ الطبقات السطحية من جلد المتوفين، بعد تحقق وفاتهم لعلاج الحروق الجسمية العميقة للأحياء جائز شرعاً، إذا دعت إليه الضرورة، وكان يحقق مصلحة المحافظة على الميت. وليس في هذا اعتداء على حرمة الميت، أو مساس بكرامته، لأن الضرورة دعت إليه، والضرورات تبيح المحظورات، مادام هناك إذن من ولي الميت، أو وصية منه، بالموافقة على استخدام جلده، في علاج الأحياء من الحروق^(٨). وهذا يتفق مع مقاصد الإسلام الشرعية، التي تقوم على رعاية المصالح الراجحة، وتحمل الضرر الأخف لجلب مصلحة يكون تقويتها أشد من هذا الضرر، وذلك لقوله - عز وجل -: «ومن أحيائها فكأنما أحيى الناس جميعاً»^(٩).

(١) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢٤٩.

(٢) دار الإفتاء المصرية. فتوى رقم ٨٨، ج ٢١٢، ٣١٣.

(٣) لجنة الفتوى بالأزهر. مجلة الأزهر، نوفمبر ١٩٦٢ م، ص ٥٢٣، د. أحمد الشرباصي، يسألونك، ج ١، ص ٦٠٤؛ د. أحمد شرف الدين. الأحكام الشرعية، ص ١٤٨، و ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٤) دار الإفتاء المصرية. فتوى رقم ٧٣، ١٩٦٦ م، الشيخ مخلوف. فتاوى شرعية، ص ٣٦٤.

(٥) لجنة الفتوى بالأزهر. فتوى رقم ٤٩١ (غير منشور)؛ فتوى منشورة بمجلة الأزهر، مجلد ٢٠، ص ٧٤٤، وبنفس المجلد، نوفمبر ١٩٦٢ م، ص ٥٢٣، في الجزائر زرعت لغاية سنة ١٩٨٥ م، ٦٠ كلية، وكانت نسبة النجاح من ٨٠ إلى ٩٠٪، لأن النجاح العلمي (وهو المصلحة الحقيقية) يؤثر في الفتوى الشرعية.

(٦) دار الإفتاء المصرية. فتوى رقم ١٧٣ - ١٥٠ لسنة ١٩٧٢.

(٧) دار الإفتاء المصرية. فتوى رقم ٨٨، ج ٢١٢، ص ٣١٣.

(٨) فتوى رقم ١٧٣ - ١٥٠ لسنة ١٩٧٢، انظر الأحكام الشرعية للاستاذ أحمد شرف الدين، ص ٢٠٨.

(٩) سورة المائدة من الآية ٣٢.

ونلاحظ بأنه لا يدخل في نطاق الوصية بمعناها الشرعي الاصطلاحي الإيضاء، ببعض أجزاء الجسم، لأن جسم الإنسان ليس تركة، ولا يدخل في إطار الأموال أو المنافع أو الديون^(١). كما أن إرادة الإنسان بالنسبة لشخصه مقيدة شرعاً بعدم إهلاك نفسه. غير أنه يجوز استحساناً قطع العضو أو جزئه من الميت إذا أوصى بذلك قبل وفاته، أو بموافقة أسرته، وإلا فيبذل النيابة العامة، إذا دعت إلى ذلك ضرورة علاجية، تكون المصلحة فيها أعظم من الضرر الذي يصيب الميت^{(٢)(٣)}.

(١) د. بلحاج العربي. محاضرات في قانون الوصية، جامعة وهران، ١٩٨٤ - ١٩٨٥ فقرة ٢.

(٢) دار الإفتاء المصرية. فتوى بتاريخ ١٢/٥/١٩٧٩، مجلد ١٠، ص ٢٧٠٤.

(*) ومن الضمانات القانونية التي وضعها القانون الطبي الجزائري في هذا الخصوص: أنه لا يجوز اقتطاع الأعضاء والأنسجة من الأشخاص المتوفين قصد زرعها إلا بعد الإثبات الطبي والشرعي للوفاة من طرف لجنة طبية خاصة، وحسب المقاييس الطبية المعمول بها.

(المادة ١٦٤/١ ق. ٥/٨٥، المعدلة بالقانون ١٧/٩٠). وفي هذه الحالة يجوز الاقتطاع إذا عبر المتوفي، بناء على الموافقة الكتابية أثناء حياته على قبوله ذلك صراحة.

(المادة ١٦٤/٢ ق. ٥/٨٥، المعدلة بالقانون ١٧/٩٠).

غير أنه إذا لم يعبر المتوفي أثناء حياته، لا يجوز الانتزاع إلا بعد موافقة أحد أعضاء الأسرة حسب الترتيب الأولوي التالي:

الأب أو الأم، الزوج أو الزوجة، الابن أو البنت، الأخ أو الأخت، أو الولي الشرعي، إذا لم يكن للمتوفي أسرة.

(المادة ١٦٤/٣ ق. ٥/٨٥، المعدلة بالقانون ١٧/٩٠). لكنه يجوز انتزاع القرنية والكلية بدون هذه الموافقة، إذا تعذر الاتصال في الوقت المناسب بأسرة المتوفي أو ممثليه الشرعيين، أو كان التأخير في أجل الاقتطاع يؤدي إلى عدم صلاحية العضو موضوع الانتزاع.

(المادة ١٦٤/٤ ق. ٥/٨٥، المعدلة بالقانون ١٧/٩٠). ولا تتم هذه العملية إلا تحت إشراف ومراقبة اللجنة الطبية الخاصة، داخل الهيكل الاستشفائي، التي تقرر ضرورة الاقتطاع أو الزرع وتأذن بإجراء العملية.

(المادة ١٦٤/٥ ق. ٥/٨٥، المعدلة بالقانون ١٧/٩٠، والمادة ١٦٧ من قانون ٥/٨٥).

هذا، ويمنع منعاً باتاً القيام باقتطاع أعضاء أو أنسجة بهدف الزرع إذا عبر الشخص قبل وفاته كتابياً عن عدم موافقته على ذلك.

(المادة ١٦٥/١ ق. ٥/٨٥، المعدلة بالقانون ١٧/٩٠).

* حكم الشريعة الإسلامية في أعمال الطب والجراحة المستحدثة *

ز - حكم إنشاء بنك العيون:

٢٦ - إن الاستيلاء على عين الميت لتحقيق مصلحة راجحة للحي الذي حرم نعمة البصر عقب وفاته، وحفظها في بنك يسمى «بنك العيون» لاستعمالها في ترقيع قرنية المكفوفين الأحياء الذين حرموا نعمة النظر، ليس فيه اعتداء على حرمة الميت، وهو جائز شرعاً، لأن الضرورة دعت إليه. فإذا كان أخذ عين الميت لترقيع قرنية عين المكفوف الحي مصلحة ترجح مصلحة المحافظة على الميت، جاز ذلك شرعاً، لأن الضرر الذي يلحق بالحي المضطر لهذا العلاج أشد من الضرر الذي يلحق الميت الذي تؤخذ منه عينه بعد وفاته^(١).
غير أنه، ونظراً لأن الضرورة شرعاً تقدر بمقدارها، فإنه يجب الاقتصاد في هذا الاستيلاء على أخذ عين الميت الذي لا أهل له قبل دفنه لاستخدامها في هذا الغرض العلاجي. أما الأموات الذين لهم أهل، فإن أمر الاستيلاء على عيون موتاهم يكون بيدهم، وبإذنهم وحدهم، فإن أذنوا جاز ذلك، وإلا فلا يجوز بدون إذنهم^(٢).

هـ - حكم الإنعاش الصناعي:

٢٧ - ذكرنا سابقاً، بأن الموت هو ما يحل بالجسم البشري نتيجة التوقف الدائم اللاعكسي للأجهزة الحيوية الثلاث: العصبي، والدوران، والنفس^(٣). ويتنوع الموت إلى ثلاثة أنواع، يمثل كل نوع منها مرحلة من مراحل الموت، فالموت الإكلينيكي هو المرحلة الأولى، حيث يتوقف القلب والرئتان عن العمل، وفي مرحلة ثانية تموت خلايا المخ، بعد بضع دقائق، ولكن تظل خلايا الجسم حية لمدة تختلف من عضو إلى آخر، وفي المرحلة الثالثة للموت، تموت

= ولا يمكن للطبيب الذي عاين وأثبت الوفاة أن يكون من بين المجموعة التي تقوم بعملية الزرع

(المادة ١٦٥/٢ ق. ١٧/٩٠).

ويقوم المجلس الوطني لأخلاقيات العلوم الطبية، بتوجيه عمليات اقتطاع الأعضاء أو الأنسجة وزرعها، مع السهر على احترام الإنسان وسلامته البدنية، وكرامته، وكذا احترام المبادئ الأخلاقية والعلمية التي تحكم الممارسة الطبية أثناء القيام بالتجريب على الإنسان.

(المادة ١/١٦٨ و٢ ق. ٥/٧٥، المعدلة بالقانون ١٧/٩٠).

(١) دار الإفتاء المصرية. فتوى رقم ٧٢ - ١٩٦٦ م.

(٢) الشيخ محمد حسين مخلوف. فتاوى شرعية، ص ٢٦٤، د. أحمد شرف الدين. الأحكام الشرعية، ص ٢٠٩.

(٣) د. ضياء نوري حسن. الطب القضائي، بغداد، ١٩٨٠ م، ص ٢٧٧ وما بعدها.

هذه الخلايا^(١). ولذلك استقر الطب الحديث على أن موت خلايا المخ الذي يؤدي إلى توقف المراكز العصبية عن العمل، هو المعيار الطبي لموت الإنسان موتاً حقيقياً^(٢).

غير أنه من الممكن أن يتوقف قلب إنسان عن العمل، ولكن خلاياه (أي خلايا القلب) تظل حية، ولذلك فإن موت هذا الإنسان، ليس إلا موتاً ظاهرياً لعدم موت الجهاز العصبي. ولا يمنع شرعاً من إعادة القلب إلى عمله الطبيعي عن طريق استخدام أجهزة الانعاش الصناعي، وكذا الأدوات الطبية للتحقق من الجهاز العصبي فإن دلت الأجهزة الطبية على فقدان الجهاز العصبي لخواصه الوظيفية الأساسية، فإن الإنسان يعتبر ميتاً شرعاً، وتترتب آثار الوفاة من تحقق موته كلية، فلا تبقى فيه حياة ما، لأن الموت هو زوال الحياة^(٣).

وقد انتهى الفقه المعاصر إلى أنه يكفي للتأكد من موت المعطي التحقق من موت جميع خلايا مخه، ومن التوقف التلقائي للوظائف الأساسية للحياة. ولكن يمكن استخدام أجهزة الانعاش الصناعي للمحافظة على حياة بعض خلايا جسمه. وعلى هذا الأساس، فإن الاستقطاع الذي استوفى شروطه الشرعية الأخرى، من إنسان تعدت حالته مرحلة موت المخ، يكون جائزاً شرعاً، ولا يعد استقطاع القلب مثلاً منه قتلاً له^(٤).

٢٨ - وقد أثار الإنعاش الصناعي عدة مشاكل شرعية، تتعلق خاصة بالحدود الشرعية التي يجوز فيها إطالة الحياة عند إنسان على وشك الموت (١)، وكذا حكم إيقاف أجهزة الإنعاش الصناعي (ب).

(١) الحدود الشرعية للإنعاش الصناعي:

٢٩ - إن الفترة الزمنية التي تستعمل خلالها أجهزة الإنعاش الصناعي أو أدوات الرعاية الطبية المركزة، يكون الإنسان فيها بين الحياة والموت، على أن الصحيح علماً، أن الإنسان ذاته قد مات بفقدان جهازه العصبي لخواصه الوظيفية، وأن الذي يبقى على قيد الحياة لا يعدو أن يكون مجموعة من الأعضاء أو الأنسجة. وقد أخبر الله - عز وجل - بأن المجرم والأشقي في الحياة الآخرة لا هو ميت فيستريح من العذاب، ولا هو حي حياة هنيئة^(٥).

(١) د. محمد سليمان. الطب الشرعي، ص ٨١ وما بعدها.

(٢) Desmerz. Mannel de médecine légale, P. 639

(٣) دار الإفتاء المصرية. فتوى بتاريخ ١٢/٥/١٩٧٩ م، مجلد ١٠، صفحة ٣٧١٤.

(٤) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢٤٩، د. أحمد شرف الدين. الأحكام الشرعية، ص ١٦٠، د.

أحمد الشرباصي. يسألونك، ج ١، صفحة ٦٠٤.

(٥) تفسير الجلالين، ص ٢٦٤ و ٥٠٨، سيد قطب. في ظلال القرآن، ج ١، صفحة ٢٢٤٣ و ٢٨٩٣.

★ حكم الشريعة الإسلامية في أعمال الطب والجراحة المستحدثة ★

وهذا لقوله تعالى: ﴿الذي يصلى النار الكبرى﴾^(١)، ﴿ثم لا يموت فيها ولا يحيا﴾^(٢). وقوله سبحانه: ﴿إنه من يات ربه مجرمًا فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيا﴾^(٣).

إن الإنعاش الصناعي، هو نموذج للأعمال الطبية المستحدثة، التي يمكن أن يتأرجح حكمها الشرعي بين الإباحة والتحريم، بحسب ما إذا كان الهدف منها حفظ حياة قائمة، أو إطالة موت ثابت. كما أن مشكلة استمرار الحياة أو إنهاؤها بالنسبة للمرضى الميؤوس من شفائهم، هي مشكلة شرعية، متفرعة عن موضوع أوسع، هو حماية حقوق الإنسان أمام تطور علوم الطب والبيولوجيا.

٣٠ - اتفق الفقهاء على أنه إذا كان الغرض من الإنعاش الصناعي، أو أدوات الرعاية الطبية المركزة، هو إنقاذ الأرواح التي يتعرض أصحابها لأزمات وقتية، حتى لا تموت خلايا المخ عن طريق تزويدها بالدم والأكسجين اللذين تتوقف عليهما حياتها. أي بمعنى ضمان استمرارها في أداء وظائفها الأساسية، فإن هذا جائز شرعاً وذلك لأن استمرار حياة المريض في هذه الحالة (أي المرحلة بين الموت الكلينيكي وموت خلايا المخ، والتي لا تستغرق سوى بضع دقائق طبية)، لا يعد من قبيل إعادة الحياة إليه، لأنه مازال حياً في حكم الشرع، حتى ولو كانت بعض مقومات حياته قد توقفت عن العمل التلقائي^(٤). ولا يجوز شرعاً للطبيب أن يفصل هذه الأجهزة، وإلا تسبب في موت المريض موتاً حقيقياً لا رجعة فيه، ويسأل الطبيب عن فعلته هذه مسئولية مدنية وجنائية^(٥).

٣١ - وفي نطاق هذا، يجوز اعتبار الإنسان ميتاً متى زالت مظاهر الحياة منه، وبدأت هذه العلامات الجسدية، وليس ما يمنع شرعاً من استعمال أدوات طبية للتحقق من موت الجهاز العصبي. إن استمرار التنفس، وعمل القلب والنبض وكل أولئك دليل على الحياة، وإن دلت الأجهزة الطبية على فقدان الجهاز العصبي لخواصه الوظيفية.

(١) سورة الأعلى، الآية ١٢.

(٢) سورة الأعلى، الآية ١٣.

(٣) سورة طه، الآية ٧٤.

(٤) د. أحمد شرف الدين. الأحكام الشرعية، ١٦٢.

(٥) الشيخ محمد ابوزهرة، مسؤولية الأطباء، مجلة لواء الإسلام، السنة ٢٠، عدد ١٢، ص ٥٣، الشيخ عبد القادر عودة. التشريع الجنائي الإسلامي، ١٩٧٧ م، رقم ٣٦٢، ص ٥٢٠.

إن الموت شرعاً، هو زوال الحياة كلية في جسم الإنسان فلا تبقى فيه حياة ما^(١). وعليه، فإن حالة الغيبوبة وحالة الموت الإكلينيكي، وحالة السبات العميق الناشيء عن مرض أو إصابة أو تسمم، وحالة بقاء نصف الجسد حياً، كلها حالات لا يعتبر فيها الإنسان ميتاً من الناحية الطبية، وكذا الناحية الشرعية^(٢). ومن ثم، فإنه لا يجوز مطلقاً استقطاع عضو أو جزء منه أو نسيج من جثة الإنسان إلا بعد التأكد من حقيقة موت المعطي، وفقاً للقواعد الطبية^(٣). غير أنه يجوز الاستمرار في تشغيل الأجهزة الخاصة بالإنعاش الصناعي للمحافظة على القيمة التشريحية للعضو المراد استقطاعه، بعد التحقق من^(٤) الوفاة^(٥).

٣٢ - وانتهى الفقه المعاصر إلى أن الإنعاش الصناعي بهدف إطالة الموت، واحتكار الميت الموجود في المرحلة الثالثة للموت (وهي الموت الخلوي) لجهاز الإنعاش، لا لسبب إلا لتأجيل إعلان الموت، والناس في حاجة إلى الجهاز لإنقاذ حياتها ولا تجده، هو أمر لا يقره الشرع، لأن مراكز الرعاية الطبية المركزة بالمستشفيات، هي لإنقاذ الأرواح، وليس لدفع الموت أو تأجيلها^(٦).

وقال الشيخ جاد الحق علي جاد الحق (شيخ الأزهر) في الفتوى التي أصدرها بتاريخ ٥ ديسمبر ١٩٧٩، بأنه يمنع شرعاً تعذيب المريض المحتضر باستعمال أية أدوات أو أدوية، متى بان للطبيب أن هذا كله لا جدوى منه، وأن الحياة في البدن ذاهبة لا محالة إلى الموت الكلي^(٧).

وإذا مات الإنسان موتاً حقيقياً، بموت خلايا مخه، وتوقف المراكز العصبية عن القيام بوظائفها الأساسية للحياة، فإن محاولة إعادة الحياة إليه عن طريق الإنعاش الصناعي، فضلاً عن أنه بخلاف الواقع الطبي المعاصر لعدم إمكانية إعادة خلايا المخ بعد موتها،

(١) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢٤٩، لجنة الفتوى بالأزهر. فتوى بتاريخ ١٢/٥/١٩٧٩ م، الفتاوى الإسلامية، مجلد ١٠، ص ٣٧١٤.

(٢) ضياء نوري حسن. الطب القضائي، ص ٢٧٨ وما بعدها.

(٣) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢٤٩.

(٤) د. أحمد شرف الدين. الأحكام الشرعية، ص ١٦٠.

(٥) د. عثمان سرور. الرعاية الطبية المركزة، جريدة الاهرام، ٢٩/٣/١٩٧٦ م، ص ٧.

(٦) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢٤٩.

★ حكم الشريعة الإسلامية في أعمال الطب والجراحة المستحدثة ★

يخالف أيضاً الحقيقة الشرعية التي تقضي بأن الأحياء والإماتة، إنما هي من الأفعال التي لا يشارك أحد فيها الله عز وجل، وذلك لقوله تعالى: ﴿وإنا لنحن نحيي ونميت ونحن الوارثون﴾^(١). وقوله سبحانه: ﴿إنا نحن نحيي الموتى﴾^(٢)، وقوله: ﴿إنا نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يرجعون﴾^(٣).

وقد أحصى علماء التفسير ما يزيد عن اثنتي عشر آية تفيد أن الحياة والموت بيد الله وحده^(٤) فإذا قضى الله بموت إنسان، فليس في مقدور أحد من الأطباء أن يؤخر قضاءه، لقوله: ﴿ولن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها﴾^(٥)، وقوله عز وجل: ﴿فادعوا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين﴾^(٦).

ب - حكم إيقاف أجهزة الإنعاش الصناعي:

٣٣ - ذهب الفقه المعاصر إلى منع تعذيب المريض المحتضر، باستعمال أية أدوات أو أدوية، متى بان للطبيب أن هذا كله لا جدوى منه، وأن الحياة في البدن في سبيل التوقف. وعلى هذا، فلا إثم إذا أوقفت الأجهزة التي تساعد على التنفس وعلى النبض، متى بان للمختص القائم بالعلاج أن حالة المحتضر ذاهبة لا محالة به إلى الموت^(٧). وعند تراحم المرضى على أجهزة الإنعاش، بأن تكون الأجهزة لا تكفي لإنقاذ الجميع، فإنه على الطبيب المختص بحكم التجربة والممارسة وقواعد المهنة الطبية إثارة بعضهم بذلك، إذا غلب على ظنه انتفاع ذلك المريض به، وإلا تجرى القرعة بينهم في ذلك^(٨).

إن حماية المصالح المترتبة على إيقاف أجهزة الإنعاش الصناعي، يجب أن لا ينسينا وجود حياة إنسانية أخرى، يجب أن تحظى بالرعاية لحين إثبات انتهائها بصفة رسمية. إن الاستمرار بإصرار وعناد، في المحافظة على حياة عضوية صناعية، مليئة

(١) سورة الحجر، الآية ٢٣.

(٢) سورة يس من الآية ١٢.

(٣) سورة مريم، الآية ٤٠.

(٤) سيد قطب. في ظلال القرآن، ج ١، ص ٢٩٧، والتي منها: الروم / الآية ١٩، آل عمران، الآية ٢٧، الملك، الآية ٢.

(٥) سورة المنافقون، من الآية ١١.

(٦) سورة آل عمران، من الآية ١٦٨.

(٧) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢٥٠، د. أحمد شرف الدين. الأحكام الشرعية، ص ١٧٩.

(٨) الشيخ جاد الحق. الفقه الإسلامي، ص ٢٥٠.

بالعوارض، ومجردة من كل فائدة، هي فكرة لا تتفق مع الشرع والقانون والأخلاق وآداب المهنة الطبية. إن إيقاف عمل أجهزة الإنعاش الصناعي في مثل هذه الحالة لاستغلالها في إنقاذ مرضى أحياء هو أمر يقره الشرع الذي يعطي الأولوية لمصالح الأحياء^(١).

٣٤ - إنه من المفترض أن المريض الذي فقد حياته، وتأكد الأطباء من حقيقة موته، ما كان ليريد أن يكون طريقه إلى الموت مضطرباً ومليئاً بالعقبات. لذا، فمن حق أسرته، من وجهة النظر الإنسانية والشرعية أن تطلب إلى الطبيب المختص إيقاف أجهزة الإنعاش الصناعي. ويكون إيقاف هذه الأجهزة بقرار جماعي، يتخذه الفريق الطبي المختص، بعد التأكد التام من عدم إمكان عودة الشخص إلى الحالة الطبيعية، وتصديق عليه النيابة بعد التحقق من موافقة الأسرة^(٢).

إن إيقاف أجهزة الإنعاش الصناعي يعد قتلًا، إذا تم قبل موت الجهاز العصبي للمريض، وإنه على العكس، لا يعد قتلًا شرعاً إذا كان تركيب الأجهزة قد تم بعد موت مخ المريض، فحياته هنا كانت غير متحققة.

إن الشرع لا يضع التزاماً على عاتق الطبيب بإطالة الحياة الصناعية لإنسان ثبت موته بطريق رسمي.

إن حماية حق الإنسان في الحياة، وفي نفس الوقت رعاية حقوق الآخرين بمن فيهم أسرة المريض والمجتمع، وأيضاً درء المسؤولية عن الطبيب، وما يمليه عليه واجبه الإنساني في إنقاذ المرضى، هي أمور تقضي وضع ضوابط شرعية لتغليب مصلحة الأحياء، مع عدم ترك القول الفصل فيها للطب وحده.

وقد قال الداعية الشيخ يوسف القرضاوي بتاريخ ٢٨/١١/١٩٩١ م، أمام حوالي ٨٠٠ طبيب عربي وأجنبي اجتمعوا بالدوحة، بقطر، بإجازة قتل من يشكو من مرض عضال، وذلك بتوقيف أجهزة الإنعاش الصناعي، شريطة أن يكون المريض في حالة وفاة بعد معرفة التشخيص الطبي، أي التأكد من توقف دماغه من كل نشاط^(٣) (*).

٣٥ - وأخيراً فإن أحكام الفقه الإسلامي، تقرر مسؤولية الأطباء المدنية والجنائية.

(١) د. أحمد شرف الدين. الأحكام الشرعية، ص ١٧٧.

(٢) دار الإفتاء المصرية، فتوى بتاريخ ١٢/٥/١٩٧٩ م، الفتاوى الإسلامية، مجلد ١٠، ص ٣٧١٤.

(٣) جريدة الخبر، ١ ديسمبر ١٩٩١ م، ص ١.

(*) وقد نص القانون الطبي الجزائري بأنه لا يجوز اقتطاع الأعضاء أو الأنسجة من الأشخاص =

*** حكم الشريعة الإسلامية في أعمال الطب والجراحة المستحدثة ***

فقد جاء في القرآن الكريم في شأن من يقتل مسلماً خطأ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَا، وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمَنَةً، وَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾^(١). وجاء صراحة في الحديث عن مسؤولية الطبيب عن أخطائه: «من تطبب ولم يعرف الطب فهو ضامن»^(٢). وفي رواية أخرى، روى أبوداود وابن ماجه والنسائي، من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: قال رسول الله ﷺ: «من تطبب ولم يعلم منه الطب قبل ذلك فهو ضامن»^(٣).

كما قضت القاعدة الشرعية، بأن من يزاول عملاً لا يعرفه، يكون مسئولاً عن الضرر الذي يصيب الغير نتيجة هذه المزاولة^(٤). ولقد أجمع فقهاء المسلمين على أن المعالج إذا قصر أو أهمل، أو إذا تعدى فتلف المريض، كان ضامناً. والمتعاطي علماً أو عملاً لا يعرفه متعدد، فإذا تولد عن فعله التلف ضمن الدية، وسقط عنه القصاص، لأنه لا يستبد بذلك بدون إذن المريض وإذن الحاكم، واتباع الأصول العلمية لمهنة الطب^(٥).

= المتوفين، إلا بعد الإثبات الطبي والشرعي للوفاة، حسب المقاييس العلمية، وقرار اللجنة الطبية المختصة، في الهيكل الاستشفائي.

(المادة ١٦٤/١ ق. ٥/٨٥، المعدلة بالقانون ١٧/٩٠).

ويجب أن يثبت الوفاة طبيبان على الأقل، وطبيب شرعي، وتدوين خلاصاتهم الإثباتية في سجل خاص.

(المادة ١٦٧/٣ ق. ٥/٨٥).

وتخضع التجارب الطبية التي لا يرجى من ورائها العلاج للرأي المسبق للمجلس الوطني لآخلاقيات العلوم الطبية.

(المادة ١٦٨/٣ ق. ١٧/٩٠).

كما أن عملية اقتطاع الأعضاء أو الأنسجة من الأشخاص المتوفين قصد زرعها بعد الإثبات الطبي والشرعي للوفاة، تخضع لموافقة وتوجيه هذا المجلس. (١٦٨/١ ق. ١٧/٩٠).

ولا تبريء موافقة الشخص موضوع التجريب، وكذا رأي المجلس الوطني لآخلاقيات العلوم الطبية المبادرة إلى التجريب من مسؤوليته المدنية.

(المادة ١٦٨/٤ ق. ١٧/٩٠).

(١) سورة النساء من الآية ٩٢.

(٢) أبو العباس الرمي. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج ٨، ص ٢٥.

(٣) رواه أبوداود وابن ماجه والترمذي، وأخرجه النسائي مسنداً ومنقطعاً، وأخرجه أيضاً الحاكم. انظر مختصر سنن الترمذي، ج ٦، ص ٣٧٨.

(٤) ابن القيم الجوزية. زاد المعاد، ج ٣، ص ١٤٥.

(٥) ابن القيم الجوزية. الطب النبوي، ص ٢٠٩ و ٢١٠.

مراجع هذا البحث

- ١ - ابن القيم الجوزية. الطب النبوي، القاهرة ١٩٧٨ م.
- ٢ - الشيخ أبو زهرة (محمد) مسؤولية الأطباء، مجلة لواء الإسلام، العدد ١٢.
- ٣ - الألباني (محمد ناصر الدين) إرواء الغليل، بيروت، ١٩٨٥ م.
- ٤ - د. الأبراشي (حسن) مسؤولية الأطباء والجراحين، القاهرة، ١٩٥١ م.
- ٥ - د. أبوجميل (وفاء حلحي) الخطأ الطبي، القاهرة، ١٩٩١ م.
- ٦ - د. الأهواني (كامل). زرع الأعضاء البشرية، مجلة القانون والاقتصاد، ١٩٧٥ م، العدد ١، ص ١.
- ٧ - أورفلي (سمير) مسؤولية الطبيب في الإنعاش الصناعي، المحامون، ١٩٨٦ م، العدد ٥، ص ٥٥٨.
- ٨ - د/ بلحاج العربي، المدخل لدراسة التشريع الإسلامي، د.م.ج، الجزائر، ١٩٩٢ م.
- ٩ - د. بلحاج العربي. الحماية الجنائية للأسرة في التشريع الجنائي الجزائري، حلقات متسلسلة في جريدة المساء، ١٦، ٢٣، ٣٠ نوفمبر ١٩٨٨ م.
- ١٠ - د. بلحاج العربي. محاضرات في الأحوال الشخصية، جامعة وهران، ١٩٨٨/١٩٨٩ م.
- ١١ - د. بلحاج العربي. بحوث في فقه المعاملات، المعهد العالي للحضارة الإسلامية، ١٩٩١ - ١٩٩٢ م.
- ١٢ - د. البري (زكريا) الأحكام الأساسية للأسرة في الإسلام، الإسكندرية ١٩٨٥ م.
- ١٣ - الشيخ جاد الحق (علي جاد الحق) الفقه الإسلامي، القاهرة، ١٩٨٩ م.
- ١٤ - د. حسين منصور (محمد). المسؤولية الطبية، الإسكندرية، بدون تاريخ.
- ١٥ - سعد عبدالعزيز. الجرائم الواقعة على نظام الأسرة، تونس - الجزائر، ١٩٩٠ م.
- ١٦ - سليمان (محمد)، الطب الشرعي، القاهرة، ١٩٥٩ م.
- ١٧ - سابق (السيد). فقه السنة، بيروت، ١٩٨٣ م.
- ١٨ - د. شرف الدين (أحمد). الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، الكويت، ١٩٨٣ م.
- ١٩ - الشيخ شلتوت (محمود). الفتاوى، القاهرة، ١٩٨٠ م.

★ حكم الشريعة الإسلامية في أعمال الطب والجراحة المستحدثة

- ٢٠ - الشيخ الشرباصي (أحمد). يسألونك في الدين والحياة، بيروت، ١٩٨٠ م.
- ٢١ - الشوكاني (محمد بن علي). نيل الأوطار، بيروت، ١٩٧٣ م.
- ٢٢ - صالح شرف (موسى) فتاوى النساء العصرية، بيروت، بدون تاريخ.
- ٢٣ - الشيخ الشعراوي (محمد متولي). أنت تسأل والإسلام يجيب، الجزائر، ١٩٨٨ م.
- ٢٤ - الشيخ الشعراوي (محمد متولي). ١٠٠ سؤال وجواب في الفقه الإسلامي، الجزائر، ١٩٨٣ م.
- ٢٥ - الشيخ عبد القادر (أحمد عطا). الحلال والحرام، بيروت، ١٩٨٥ م.
- ٢٦ - الشيخ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٧ م.
- ٢٧ - د. عبد الحميد فراخ (خالد). المنهج الحكيم في التجريم والتقويم، الإسكندرية، ١٩٨٤ م.
- ٢٨ - عبد الرحمن (النجار). مشروعية نقل الكلى وموقف الإسلام منها، المجلة الجنائية، القومية، ١٩٨٧ م، عدد ١.
- ٢٩ - الشيخ عساف (أحمد محمد). الحلال والحرام في الإسلام، بيروت، ١٩٨٩ م.
- ٣٠ - د. عمر فاروق (الفحل). التلقيح، الصناعي والقانون، مجلة المحامون، ١٩٨٨ م، ص ٢٤٥.
- ٣١ - د. عادل عبد المجيد. حكم الرحم المؤجر في الشريعة الإسلامية، المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي، ١٩٨٧ م.
- ٣٢ - الشيخ القرضاوي (يوسف). الحلال والحرام في الإسلام، بيروت، ١٩٧٣ م.
- ٣٣ - الشيخ القرضاوي (يوسف). فتاوى معاصرة، الجزائر، ١٩٨٧ م.
- ٣٤ - القاضي (محمد) عبقرية الطب الإسلامي، مجلة منار الإسلام، ١٩٩١ م، العدد ٥، ص ٤٤.
- ٣٥ - قانون الصحة العمومية (الأمر رقم ٧٩/٧٦ المؤرخ في ٢٣/١٠/١٩٧٦ م).
- ٣٦ - قانون حماية الصحة وترقيتها (القانون رقم ٨٥/٥ المؤرخ في ١٦/٢/١٩٨٥ م، المعدل والمتمم بالقانون ١٧/٩٠ المؤرخ في ٣١/٧/١٩٩٠ م).
- ٣٧ - قانون الأسرة (القانون رقم ٨٤/١١ المؤرخ في ٩/٦/١٩٨٤ م).
- ٣٨ - قانون العقوبات (الأمر رقم ١٥٦/٦٦ المؤرخ في ٨/٦/١٩٦٦ م والتعديلات التي أدخلت عليه).

- ٣٩ - قانون الإجراءات الجزائية (الامر رقم ٥٥/٦٦ المؤرخ في ٨/٦/١٩٦٦ م، والتعديلات التي أدخلت عليه).
- ٤٠ - قطب (محمد) في ظلال القرآن، بيروت، ١٩٧٨ م.
- ٤١ - د. محمد أسامة (عبدالله) مشروعية نقل الأعضاء، المجلة الجنائية القومية، مارس ١٩٧٨ م.
- ٤٢ - د. محمد أسامة (عبدالله). المسؤولية الجنائية للأطباء، القاهرة، ١٩٩٠ م.
- ٤٣ - د. محمد نجم (ياسين). حكم بيع الأعضاء، مجلة الحقوق، الكويت، ١٩٨٧ م، عدد ١.
- ٤٤ - الشيخ محمد حسن بن مخلوف، فتاوى شرعية، القاهرة، ١٩٦٥ م.
- ٤٥ - مجموعة فتاوى الأزهر الشريف (دار الإفتاء المصرية).
- ٤٦ - د. محمود طلعت. تجربة طفل الأنابيب، جريدة الأهرام، ٢٥/٢/١٩٨٢ م.
- ٤٧ - محتسب بالله (بسام). المسؤولية الطبية المدنية والجزائية، بيروت، ١٩٨٤ م.
- ٤٨ - د. محمد عادل (عبدالرحمن) المسؤولية المدنية للأطباء، رسالة دكتوراه، عين شمس، ١٩٨٥ م.
- ٤٩ - د. نوري حسن (ضياء). الطب القضائي وآداب المهنة الطبية، بغداد، ١٩٨٠ م.

50. Adolphe (s). la reponsabilite medicale en matiere des greffes d'organes, Thèse, Lyon 1977.
51. Boyer Chammard (G). La responsabilite medicale, Paris, 1974.
52. Caro (G). La medicine en question, Paris, 1969.
53. Desmarez (J). Manuel de medicine légale, Bruxelles, 1967.
54. Doll (P). La discipline des greffes, Paris, 1970.
55. Hannonz (M) et Hakem (A). Précis de droit medical, Alger, 1992.
56. penneau (j). La responsabilite, medicale, Paris, 1977.
57. Penueau (j). Faute Civile et faute penale en matiere de responsabilite medicale, Paris, 1975
58. Pierer (j). La responsabilite medicle judiciaire et administrative, These, Med, Nancy, 1978.
59. Viriced (B). Les doits du malade, These, Lyon, 1975.
60. Xavier (R) et Régine (M). Les droits et les oligations des medieins, Paris, 1971.

معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين

الباحث / محمد بن حسن بن سعد الزهراني (*)

مقدمة البحث:

إن للقيمة في الفكر الاقتصادي الوضعي استعمالين:

الأول: قيمة الاستعمال ويقصد بها منفعة المال التي يستطيع بها أن تشبع حاجة معينة للإنسان، وهذه القيمة توفر من مجموعة الخصائص الطبيعية التي يتمتع بها المال.
الثاني: قيمة المبادلة وتعني قدرة المال على المبادلة بمال آخر، وبصيغة أخرى العلاقة الكمية التي تتمثل في النسبة التي تتبادل بها سلعة لها صفات معينة بسلعة أخرى لها صفات مختلفة، وهذا الاستعمال هو الذي يوليه الاقتصاديون الوضعيون الاهتمام الكبير، فالبحث عن نظرية القيمة، هو البحث عن الثمن، ولهذا كثيراً ما يطلق على نظرية القيمة نظرية الثمن ولقد احتلت نظرية القيمة (أو نظرية الثمن) مساحة كبيرة في الفكر الاقتصادي الوضعي، واستحوذت على اهتمام الاقتصاديين خلال فترة زمنية طويلة، ترجمت في عدد من النظريات التي تحاول كل منها الوصول إلى الإجابة الدقيقة والمحددة عن التساؤلات التي كانت سبباً في إثارة الجدل لفترة طويلة، كيف يمكن تفسير تحديد القيمة التبادلية أو ما هو أساس تحديد القيمة؟ هناك عدة إجابات تتعدد بتعدد النظريات التي بحثت مسألة القيمة، فمثلاً تذهب النظرية التقليدية والماركسية إلى أن القيمة تتحدد على أساس العمل: «= نظرية

* باحث بقسم الاقتصاد الإسلامي - جامعة أم القرى - مكة المكرمة.

العمل»، وفي طور جديد للنظرية التقليدية تتحدد قيمة السلعة بنفقة الإنتاج (نظرية نفقة الإنتاج).

وفي تطور آخر لنظرية القيمة، تبرز نظرية المنفعة (المدرسة الحدية) عامل المنفعة كأساس لتحديد القيمة التبادلية، وفي طور جديد من أطوار نظرية القيمة، يسهم الاقتصادي الإنجليزي مارشال إلى حد كبير جداً في القضاء على الجدل الدائر حول أسس تحديد القيمة التبادلية، وذلك بالجمع بين العوامل التي نادت بها كل النظريات السابقة، فالقيمة عند مارشال تتحدد بنفقة، أو تكاليف الإنتاج من جانب وبمنفعة السلعة من جانب آخر وبمعنى آخر فإن نظرية مارشال تقرر القيمة على أساس الطلب والعرض، دون تغليب جانب على آخر، بخلاف النظريات السابقة التي تركز على عامل محدد في تحديد القيمة، وتهمل أو تغفل أثر العوامل الأخرى في تحديدها، وفي تطور حديث لنظرية القيمة، ظهرت نظرية عرفت بالنظرية الاجتماعية التي تحاول أن تفسر القيمة على أساس تلك العوامل التي نصت عليها النظريات السابقة، وتضيف على ذلك تأثير المنظمات السياسية والاجتماعية في تحديد القيمة^(١).

وبعد هذا الاستعراض الموجز عن نظرية القيمة في مسارها التاريخي، الذي يستبعد منه المؤرخون للفكر الاقتصادي، فكر الفقهاء المسلمون فيما يتعلق بالاقتصاد، جاء هذا البحث ليكشف عن إسهامات الفقهاء المسلمين في مجال القيمة، حيث أنهم الفقهاء قد أولوا عناية كبيرة بالقيمة في مباحث كتبهم، فكلمة القيمة تتردد كثيراً في أبواب خاصة من الفقه كباب البيع، والإجارة، والغصب، والضمان، والقرض، كما توجد في مسائل متنوعة، كمسألة شراء الماء للوضوء، وشراء الزاد للحج، وشراء الوكيل بأكثر من ثمن المثل...، ويختلف إطلاق الفقهاء لكلمة القيمة في أحكامهم، إذ أن هناك عدة استعمالات لكلمة القيمة، وإذا كان الاستعمال الاصطلاحي للكلمة متعدد، فإن أتباع المدرسة الفقهية يقررون بأنواع متعددة للقيمة، حيث توجد القيمة، الذاتية والقيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية، ويرجع الفقهاء المسلمين كل نوع من القيمة، إلى العوامل التي تفسره.

ولقد ركز الفقهاء المسلمون على تفسير القيمة التبادلية، فذكروا عدداً من العوامل التي تحدد القيمة التبادلية ثم بينوا في خطوة تحليلية متقدمة كيف يتولد عن تفاعل هذه العوامل

(١) انظر: د. المحجوب، «الاقتصاد السياسي»، ج ٢، ٦، ١٢، ١٨، ٢٢، ٣١، د. عبدالمولى، «أصول

الاقتصاد»، ص ٣٩٤، د. جامع، «المذاهب الاشتراكية»، ص ٢٠٥، كارل ماركس، «رأس المال»، ج ١،

ص ٤٤.

* معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين *

آثار محددة ممثلة - إما في الثمن، وإما في ثمن المثل - في ظل المعايير المختلفة التي تتفاعل في ظلها العوامل المختلفة المؤثرة في تحديد القيمة التبادلية، والممثلة في معيار السوق ومعيار التسعير ومعيار التقويم، وبهذا كَوْن أتباع المدرسة الفقهية اتجاهاً محدوداً وواضحاً فيما يتعلق بالقيمة، وهو اتجاه يفسر هذه القيمة تفسيراً يقرب من الواقع، وعليه فإن هدف هذا البحث يتلخص في محاولة تكوين وجهة النظر الإسلامية في القيمة، وذلك من خلال جمع الآراء والأفكار التي ذكرها الفقهاء المسلمون في كتبهم وتمس موضوع القيمة، وبعبارة أخرى فإن البحث هو محاولة للوصول إلى إجابة عن السؤال التالي: ما هي وجهة نظر الفقهاء المسلمين في القيمة؟

وينبثق عن هذا التساؤل الرئيسي عدة أسئلة فرعية:

- ما هو مفهوم القيمة وما هي المصطلحات التي استخدمها الفقهاء المسلمون للتعبير بها عن القيمة؟

- ما هي المعايير التي في ظلها تتحدد القيمة؟

منهج البحث:

لما كان البحث دراسة عن القيمة في تاريخ الفكر الاقتصادي الإسلامي القديم، استلزم هذا تأسيس البحث على المنهج الاستقرائي التاريخي، وذلك بتتبع الآراء والأفكار المنثورة في كتب الفقهاء المسلمين، وعرضها كما جاءت في مدوناتهم، ثم القيام بترجمة اقتصادية لتلك النقول، وجمعها تحت عناوين، تتفق مع تعبيرنا الاقتصادي، وفي الوقت الذي يحافظ فيه الباحث على استخدام مصطلحات المدرسة الفقهية ومما تجدر الإشارة إليه إن البحث فيما يتعلق بمصادر الدراسة اكتفى بالكتب القديمة، وبمعنى آخر حصر البحث حدود دراسته على الفقه الإسلامي الذي خلقه الفقهاء المسلمون في العصور الإسلامية، دون بحث الموضوع في كتب الفقهاء المحدثين، أو المعاصرين.

الاستعراض المرجعي:

لقد قام بعض الباحثين المعاصرين، ولا سيما العاملين في حقل الاقتصاد بالتأليف - في صورة بحوث أو كتب - في موضوع القيمة بصورة مستقلة، ومن تلك المؤلفات:

١ - بحث بعنوان «القيمة وفائضها في الفكر الإسلامي» للدكتور يوسف إبراهيم يوسف وفيه يحاول البحث أن يذكر موقف الاقتصاد الإسلامي من القيمة وتفسيرها، وقد خلاص البحث إلى أنه يوجد للأموال في الاقتصاد الإسلامي، قيمة ذاتية، تستمد منها الأموال من صلاحيتها لإشباع الحاجات الإنسانية المعتمدة، وقيمة مكتسبة تضاف إلى القيمة

الذاتية للأموال، بواسطة العمل الإنساني، وقيمة تبادلية تتكون من القيمة الذاتية والقيمة المكتسبة، وتعتبر هذه الدراسة محاولة في سبيل نمو الدراسات الاقتصادية الإسلامية، إلا أنها تضعف قدرتها على الوصول إلى اتجاه عام في بناء نظرية للقيمة في الاقتصاد الإسلامي، هذا بجانب افتقارها إلى تدعيم موقفها بأراء الفقهاء، وبعبارة أخرى فإن البحث قراءة حديثة للفكر الاقتصادي الوضعي ثم محاولة تدعيم ذلك بأدلة عقلية، أي محاولة لإبراز سبق الفكر الاقتصادي الإسلامي، بدليل أن القيمة المكتسبة التي اعتبرها البحث اقتراحاً جديداً، ما هي إلا القيمة المكتسبة التي ذكرها كارل ماركس ثم الاقتصاديون الماركسيون، بل قد نجد استخدامهم لنفس المصطلح المقترح، وكذلك نجد أن إطلاق القيمة الذاتية بالمعنى السابق، قد لا يكون إطلاقاً صحيحاً، ذلك أن للمال قيمة ذاتية، هذه القيمة التي خلقها الله، قد تكون ضارة، وقد تكون نافعة، فبيّح الله النافع ويحظر الضار منها، وبإباحة الله توجد قيمة جديدة غير تلك، فيمكن أن تطلق عليها القيمة الاستعمالية.

٢ - كتاب بعنوان: «نظرية القيمة»^(١) للدكتور حسين غانم:

وفيه يحاول المؤلف تكوين نظرية للقيمة من منطلق إسلامي، ولكن رغم محاولة المؤلف إصابة هذا الهدف، نجد أنه يقوم باستعارة تحليلات ومصطلحات علوم أخرى (كعلم الأخلاق، علم الفلسفة، علم الأحياء). الأمر الذي أدّى إلى غموض في إبراز موقف المؤلف من نظرية القيمة، ومزيد من التعقيدات، على أن ذلك لا ينكر للمؤلف حق السبق في دراسة الموضوع، ومناقشة جزئيات تتعلق بمسألة القيمة مناقشة جيدة.

وبجانب هذه الدراسات، يوجد عدد من الدراسات العلمية الأخرى التي تناولت بعض مسائل تتعلق بنظرية القيمة، نذكر في مقدمتها، مؤلف الدكتور محمد عبد المنعم عفر، ومؤلف الأستاذ يوسف كمال محمد، ودراسة الدكتور محمد أنس الزرقاء، وبالرغم من أهمية هذه الدراسات، إلا أنها لم تحاول أن تضع تفسيراً دقيقاً ومحددًا للقيمة.

ويكرر الباحث أن هدفه ليس بيان سبق الفقه الإسلامي، وليس هدفه إبراز رأيه في نظرية القيمة، وإنما يهدف إلى بيان موقف الفقه الإسلامي القديم في مسألة القيمة، من خلال جمع أكبر عدد من النقول التي تكشف عن إسهامات أصحابها في بناء هذا الموقف. **خطة البحث:**

يتكون البحث من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

(١) تأليف د. حسين غانم، نشر مكتبة الطالب الجامعي.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

المقدمة:

المبحث الأول: مفهوم القيمة والتمن والسعر وأنواع القيمة.

المطلب الأول: مفهوم القيمة والتمن والسعر.

المطلب الثاني: أنواع القيمة.

المبحث الثاني: العوامل المحددة للقيمة التبادلية، تكون ثمن المثل.

المطلب الأول: العوامل المحددة للقيمة التبادلية.

المطلب الثاني: تكون ثمن المثل.

المبحث الثالث: معايير تحديد القيمة التبادلية.

المطلب الأول: معيار السوق.

المطلب الثاني: معيار التسعير.

المطلب الثالث: معيار تقويم المقومين.

المبحث الأول

مفهوم القيمة والتمن والسعر وأنواع القيمة

سيناقش الباحث في هذا المبحث مفهوم مصطلح القيمة والتمن والسعر لدى الفقهاء

المسلمين، ثم يعقد الباحث فقرة مستقلة بشأن الموازنة بين هذه المفاهيم للوصول إلى مدى

اتفاق أو اختلاف هذه المفاهيم، وهذه المناقشة هي محور المطلب الأول أما المطلب الثاني

فسيتناول الباحث فيه أنواع القيمة من خلال تتبع استعمالات الفقهاء للقيمة، وعليه فإن

المبحث يشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم القيمة والتمن والسعر.

أولاً: عرض مفهوم القيمة والتمن والسعر.

ثانياً: موازنة بين المفاهيم.

المطلب الثاني: أنواع القيمة:

أولاً: القيمة الذاتية.

ثانياً: القيمة الاستعمالية.

ثالثاً: القيمة المضافة.

رابعاً: القيمة التبادلية.

المطلب الأول : مفهوم القيمة والثلث والسعر

أولاً: مفهوم القيمة:

يكثر استخدام كلمة القيمة في أبواب الفقه، فيقال: قيمة هذا الشيء كذا وهذا الشيء له قيمة، الأمر الذي يستلزم منا تحديداً واضحاً لمفهوم هذه الكلمة، وهذا التحديد يرجع فيه إلى المعنى اللغوي، والمعنى الاصطلاحي.

١ - القيمة في اللغة:

القيمة بمعناها الاشتقاقي تعني الوزن والتقدير والاعتدال والاستواء والدوام والثبات^(١)، قد ورد في القاموس المحيط «والقيمة بالكسر واحدة القيم وماله قيمة، إذا لم يدم على شيء، وقومت السلعة واستقمت ثمنته واستقام اعتدل، وقومته عدلته فهو قويم ومستقيم^(٢)» وفي لسان العرب القيمة: «ثمن لشيء بالتقويم، تقول تقاوموه بينهم ويقال: كم قامت ناقتك أي كم بلغت، وقد قامت الأمة مائة دينار أي بلغ قيمتها مائة دينار. وفي الحديث قالوا يارسول الله: لو قومت لنا؟ فقال: الله هو المقوم، أي لو سعرت لنا، وهو من قيمة الشيء، أي حددت لنا قيمتها^(٣)، وفي المعجم الوسيط: «قيمة الشيء: قدره، وقيمة المتاع ثمنه»^(٤).

وهكذا قد نلاحظ من المعنى اللغوي لكلمة قيمة، أن القيمة لا تطلق على ما يقومه أهل الخبرة، وتطلق على الثمن الذي يقع به البيع، وتطلق على الثمن الذي ينتهي إليه المعارضون والطالبون، وتطلق على الثمن الذي يحدده ولي الأمر.

٢ - المعنى الاصطلاحي للقيمة :

يمكن تصنيف تعاريف الفقهاء للقيمة، تحت اعتبارات مختلفة، على النحو التالي:

(١) انظر: الزبيدي، «تاج العروس»، ج٩، ص ٣٥.

(٢) الفيروز بادي، «القاموس المحيط»، ج٤، ص ١٦٨.

(٣) ابن منظور، «لسان العرب»، ج١٢، ص ٥٠٠.

(٤) مجمع اللغة العربية، «المعجم الوسيط»، ص ٧٤٤.

١- تعريف القيمة بدلالة السوق:

يعرف الفقهاء القيمة باعتبار السوق تعريفات متعددة في العبارة، متحددة في المعنى

فمن ذلك:

- تعريف ابن الهائم للقيمة بأنها: «ما تنتهي إليه رغبات الناس»^(١).
 - ويعرفها ابن حجر بقوله: «قيمة الشيء ما تنتهي إليه الرغبة فيه»^(٢).
 - وفي أسنى المطالب القيمة: «ما تنتهي إليه رغبات الراغبين في ابتياعه»^(٣).
 - وجاء في بعض كتب الحنفية، القيمة: «ما تنتهي إليه الرغبات في ذلك المكان»^(٤).
 - ويعرفها ابن حزم بأنها: «ما يبتاع بها التجار السلع»^(٥).
 - ويعرفها التهانوي بأنها: «ما قدره أهل السوق فيما بينهم ورجوه في معاملاتهم»^(٦).
- والذي يتضح من هذه التعاريف الأمور التالية:

١ - أنها تقوم على أساس العلاقة بين قوتي العرض والطلب الكليين وتفاعلهما في تحديد القيمة.

٢ - تبرز هذه التعاريف دور سلوك الأشخاص الاقتصادية في تحديد القيمة.

٣ - تعتبر ظاهرة القيمة هنا، ظاهرة سوقية، بمعنى أن القيمة في مراد الفقهاء القيمة السوقية، إذ لا يمكن أن يظهر المفهوم إلا في مجال التبادل السوقي.

ب - تعريف القيمة بدلالة تقويم المقومين:

يعرف السرخسي القيمة بأنها: «ما يساويه الشيء في تقويم المقومين»^(٧).

ويلاحظ من هذا التعريف أنه تعريف للقيمة باعتبار مصدرها، الممثل في تقويم المقومين،

فقيمة الشيء تعرف بتقدير المقومين^(٨).

(١) ابن الهائم، «نزهة النفوس»، ص ٤٧.

(٢) ابن حجر، «فتح الباري»، ج ١٢، ص ١٠٥، انظر: الكاندهلوي، أوجز المسالك، ج ١٣، ص ٢٨٢.

(٣) أحمد الرمي، «حاشية شرح الروض»، ج ٢، ص ٣٤٧.

(٤) صدر الشريعة، «حاشية كشف الحقائق»، ج ٢، ص ١٩٣، ١٩٤.

(٥) ابن حزم، المحلى، ج ٨، ص ٤٤٢.

(٦) التهانوي، «كشاف اصطلاحات»، ج ١، ص ٢٠.

(٧) السرخسي، «المبسوط»، ج ١٣، ص ٧.

(٨) سيأتي المزيد من التفصيل في المبحث الثالث.

جـ - تعريف القيمة بدلالة ذات الشيء:

ونقصد بذلك ما ذهب إليه الفقيه ابن أبي الدم في تعريفه للقيمة بأنها: «صفة ذاتية قائمة بالمتقوم»^(١) وهذا التعريف تعريف للقيمة في المجال غير التبادلي، إذ يعني التعريف بأن هناك قيم جوهرية كامنة في ذات المال، فكل شيء يحمل قيمة في ذاته.

د - تعريف القيمة باعتبارها المقياس:

يعرف ابن عابدين القيمة بأنها: «ماقوم به الشيء بمنزلة المعيار من غير زيادة ولا نقصان»^(٢)، ويعرفها صاحب مجلة الأحكام العدلية بأنها: «الضمن الحقيقي للشيء»^(٣)، يتضح من هذين التعريفين أن القيمة المقياس الحقيقي (المعيار) الذي تقدر به الأشياء، وهذا المعيار يتمثل في مادة النقود الذهبية والفضية^(٤)، في عصر التعريف، فالدينار والدرهم بمثابة المقياس الحقيقي للأشياء، وقد ذكر الكاساني في تعليقه لثمنية الفلوس عند محمد بن الحسن أن: «دلالة الوصف عبارة عما تقدر به مالية الأعيان ومالية الأعيان كما تقدر بالدرهم والدنانير تقدر بالفلوس فكانت أثماناً»^(٥)، وبما أنه - أي القيمة - بمنزلة المقياس فلا تكون زائدة أو ناقصة^(٦)، وهذا يتفق مع طبيعة النقود المعدنية - ولا سيما الذهب - التي تتمتع بقدر كبير من الثبات والاستقرار، وعليه فإن قيم الأشياء تبقى ثابتة لثبات مقياسها، فلا تتغير، لأنها «بمنزلة المعيار، ومن عادة المعيار أن لا يرتفع ولا ينخفض، وفي هذا يقول ابن القيم: «فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات والضمن هو المعيار الذي يعرف تقويم الأموال فيجب أن يكون محدداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة، وذلك لا يكون إلا بضمن تقويم به الأشياء ويستمر على حالة واحدة ولا يقوم هو بغيره»^(٧)، ويذكر ابن

(١) ابن أبي الدم، «أدب القضاء»، ج٢، ص ٣٧٤، انظر: أحمد الرملي، حاشية شرح الروض، ج٢، ص ٣٤٧.

(٢) ابن عابدين، «حاشية رد المحتار»، ج٤، ص ٥٧٥.

(٣) علي حيدر، «مجلة الأحكام العدلية»، ج١، ص ١٠٨.

(٤) وفي هذا يقول الشافعي: «الأصل في تقويم الأشياء هو الذهب لأنه الأصل في جواهر الأرض كلها» نقلاً عن الصنعاني، «سبل السلام»، ج٤، ص ٢٠.

(٥) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج٥، ص ١٨٥.

(٦) علي حيدر، مرجع سابق، ج١، ص ١٠٨.

(٧) ابن القيم، «أعلام الموقعين»، ج٢، ص ١٥٦.

مسكويه: «أن المعادل من شأنه أن يساوي بين الأشياء الغير متساوية مثال ذلك أن الخط إذا قسم بقسمين غير متساويين نقص من الزائد وزاد على الناقص حتى يحصل له التساوي ويذهب عنه معنى القلة والكثرة ومعنى الزيادة والنقصان»^(١)، ويوضح ذلك بمثال افتراضي: «فإذا أخذ الإسكاف من النجار عمله وأعطاه عمله فهي المعاوضة إذا كان العملان متساويين، ولكنه ليس يمنع مانع أن يكون عمل الواحد خيراً من عمل الآخر فيكون الدينار هو المقوم والمساوي بينهما فالدينار هو عدل ومتوسط»^(٢)، ومن هنا كانت القيمة في نظر ابن عابدين وصاحب مجلة الأحكام ظاهرة تتسم بقدر من الثبات والاستقرار النسبي، يؤكد هذا ما جاء في درر الأحكام إذ يعلق على التعريف بقوله: «أي أنها المقياس للمال بدون زيادة ولا نقصان»^(٣).

وبناء على ما سبق فإن ابن عابدين وكذلك صاحب مجلة الأحكام العدلية، يذهب إلى إيجاد مقياس للقيمة، لا البحث عن تفسير للقيمة، فقيمة الشيء الحقيقية، يعبر عنها بالنقود، يؤكد هذا ما جاء في الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقى، حيث يعرف القيمة بأنها: «ما يساوي من ذهب أو ورق أو غيرهما»^(٤).

وهكذا قد نستطيع القول بأن الفقهاء استخدموا كلمة القيمة لمعاني مختلفة فاستخدمت للدلالة على ما يحمله الشيء من قيم كامنة في ذات الشيء واستخدمت للدلالة على منفعة الشيء، واستخدمت للدلالة على القيمة التبادلية.

ثانياً: مفهوم الثمن:

١ - الثمن في اللغة:

الثمن في اللغة العوض الذي يستحق به الشيء وقيمه، يقال: أثمنت الشيء بعته بثمن، فهو مثن وثمنه تثنياً، جعلت له ثمناً بالحدس والتخمين»^(٥).

٢ - الثمن في اصطلاح الفقهاء:

إن مرادات الفقهاء من الثمن تختلف اختلافاً أثمر عنه عدة معاني للثمن فالثمن

(١) ابن مسكويه، تهذيب الاخلاق، ص ١١٥، ١١٦.

(٢) ابن مسكويه، مرجع سابق، ص ١١٥، ١١٦.

(٣) علي حيدر، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٤) ابن المبرد، «الدر النقي»، ج ١، ص ٣٧١.

(٥) الفيومي، «المصباح المنير»، ج ١ ص ٨٤.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

- المحض هو ما يثبت ديناً في الذمة عند المقابلة في البيع^(١).
 أما الثمن المطلق فيعرفونه بعبارات مختلفة، مع اتحاد المعنى المراد، على النحو التالي:
 أ - فيعرفه الزرقاني بأنه: «ما يقابل به الشيء في عقد البيع»^(٢).
 ب - ويعرفه ابن حجر بأنه: «ما يقابل به المبيع عند البيع»^(٣).
 ج - ويعرفه الكاساني بأنه «ما تعاقدوا عليه» ويعرفه في موضع آخر بأنه: «تقدير للمالية المبيع باتفاق العاقدین»^(٤).
 د - يعرفه ابن عابدين بأنه: «ما تراضى عليه المتعاقدان»^(٥).
 هـ - يعرفه البكري بأنه: «ما يقدره العاقدان بكونه عوضاً للمبيع في عقد البيع»^(٦).
 و - يعرفه النووي بأنه: «ما استقر عليه العقد»^(٧).
 ز - يعرفه صاحب كشف الفنون بأنه: «ما يقدره العاقدان بكونه عوضاً للمبيع في عقد البيع»^(٨).

وبناء على هذه التعاريف فإن مراد الفقهاء بمصطلح الثمن المطلق، الثمن الذي يتحدد بتلاقي رغبة كل من طرفي الصفقة البائع ويمثل جانب العرض والمشتري ويمثل جانب الطلب.

أما المعنى الثالث للثمن في اصطلاح الفقهاء، فهو المعروف بمصطلح ثمن المثل، ويعرفونه بعدة تعاريف نذكر منها:

- ١ - يعرفه ابن أبي الدم بأنه: «ما تنتهي إليه رغبات المشتريين»^(٩).

(١) انظر: «ابن عابدين»، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٧٢، ابن الهمام، «شرح فتح القدير»، ج ٦، ص ٣٥٩.

علي حيدر، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠٦.

(٢) الزرقاني، «شرح موطأ مالك»، ج ٥، ص ١٠٦، الصاوي، «بلغه السالك»، ج ٢، ص ٥٩، الكاندهلوي،

مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨٢.

(٣) ابن حجر، مرجع سابق، ج ١٢، ص ١٠٥.

(٤) الكاساني، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٧٧، ٢٥٩.

(٥) ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٧٥، انظر: ابن الهمام، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤٧٦ - ٤٧٧.

(٦) البكري، «جامع العلوم»، ج ٣، ص ١١٠.

(٧) النووي، «روضة الطالبين»، ج ٣، ص ٥٢٠، انظر: الرملي، «نهاية المحتاج»، ج ٢، ص ٤٥١ - ٤٥٢.

(٨) التهانوي، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٣.

(٩) ابن أبي الدم، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٤٧.

- ٢ - ويعرفه الأنصاري من الشافعية بأنه: «نهاية رغبات المشتريين»^(١).
ويلاحظ على هذين التعريفين أنهما يحصران تحديد ثمن المثل في عامل واحد هو الرغبة من قبل الطالبين - المشتريين -، ولا شك أن هذا نقص في التعريف، ولقد شعر بعض الفقهاء بهذا القصور في التعريف، فعالجوا ذلك بأن عرفوا ثمن المثل:
- ٣ - بأنه: «ما ينتهي إليه رغبات الناس»^(٢).
- ٤ - ويعرفه الخرشي بأنه: «ما يشتري به الناس»^(٣) وفي الحاشية ثمن المثل: «ما انتهت إليه الرغبات»^(٤) في ذلك المحل^(٥).
- وبالرغم من أن هذه التعاريف قد سلمت من الاعتراض السابق، إلا أنه يؤخذ عليها بأنها لم تدخل العامل الزمني في تعريف الثمن، الأمر الذي يفقدها جانباً كبيراً من الدقة.
- ٥ - يعرف ابن تيمية ثمن المثل بأنه: «ما يساوي الشيء في نفوس ذوي الرغبات في الأمر المعتاد»^(٦)، يلاحظ بشأن هذا التعريف أنه قيد تحديد ثمن المثل بالحالة الطبيعية التي يمر بها النشاط الاقتصادي في الأمر المعتاد وكذلك بإضافة العوامل التي يتكون منها ثمن المثل، وقريب من هذا التعريف ما عرفه صاحب الإنصاف بأنه: «ما جرت به العادة في تلك البقعة أو مثلها غالباً»^(٧).
- ٦ - ويتقدم الرافعي بخطوة دقيقة في التعريف، وذلك بإدراج البعد الزمني والمكاني في التعريف، وكذلك بالحالة الاقتصادية التي يتحدد في ظلها ثمن المثل، وبآلية تكون ثمن المثل، إذ يعرفه بأنه: «المقدار الذي تنتهي إليه الرغبات في ذلك الموضوع في تلك الحالة»^(٨) أو في غالب الأحوال^(٩)، فهذا التعريف يعتبر أكثر التعاريف دقة وأشملها،

(١) الأنصاري، «شرح روض الطالب»، ج ٢، ص ٢٦٧.

(٢) ابن الهائم، مرجع سابق، ص ٤٧.

(٣) الخرشي، «الخرشي على سيدي خليل»، ج ٥، ص ١٥٢.

(٤) العدوي، «حاشية العدوي»، ج ٦، ص ٧٧، ج ٥، ص ١٢١.

(٥) الصاوي، مرجع سابق، ج ١، ص ٧.

(٦) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، ج ٢٩، ص ٥٢٢.

(٧) المرداوي، «الإنصاف»، ص ٢٦٩.

(٨) عميرة، «حاشية عميرة»، ج ١، ص ٨١، انظر: النووي، الروضة، ج ١، ص ٩٩، ج ٢، ص ١٠.

الغزالي، «الوسيط في المذهب»، ج ٢، ص ٤٣٧.

(٩) الشربيني، «مغني المحتاج»، ج ١، ص ٩٠، انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٢٤١.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

حيث استطاع أن يتجنب ذلك القصور الذي وجدت عليه تعاريف الفقهاء السابقة.
ومن خلال استعراض هذه التعاريف لثمن المثل نستطيع أن نخرج بالأمور التالية:
١ - أن ثمن المثل يتحدد بتلاقي رغبات كل من البائعين والمشتريين، أي بتلاقي قوى العرض والطلب الكليين، ومن هنا يتطابق مصطلح ثمن المثل في الفقه مع مصطلح ثمن السوق، أو سعر التوازن في الأدب الاقتصادي.

ب - أن ثمن المثل بتعبير اقتصادي يعني: «تكلفة الحصول على السلعة مضافاً إليها نسبة من الربح»، وهذا المعنى تؤكد الأحكام الخاصة بالبيع المختلفة ولا سيما بيع المراجعة^(١)، ويؤكد ما ذكر الفقهاء من أن الهدف من التسعير هو الرجوع إلى ثمن المثل، ومن هنا عرف التسعير بأنه: «إلزام الناس بأن لا يبيعوا ولا يشتروا إلا بثمن المثل»^(٢).
والذي يتكون - كما ذكر الفقهاء في صفة التسعير - من التكلفة الإجمالية التي بذلت في إنتاج السلعة، أو في الحصول عليها، ومن الربح الذي تتحدد نسبته بإجماع العارضين والمشتريين.

ج - أن ثمن المثل هو: «العوض المعروف الذي يتحدد في ظل الظروف الطبيعية للسوق الواحدة وخلال فترة زمنية معينة».

ثالثاً: مفهوم السعر:

١ - تعريف السعر لغة:

يعرف السعر في اللغة بأنه: الذي يقوم عليه الثمن^(٣).

٢ - تعريف السعر اصطلاحاً:

١ - السعر في اصطلاح المتكلمين:

- يعرف القاضي عبد الجبار السعر بأنه: «ما تقع عليه المبايعة بين الناس»^(٤).

وفي المغني يعرفه بأنه: «تقدير البذل الذي تباع به الأشياء على جهة التراضي»^(٥).

(١) انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٢١.

(٢) ابن تيمية، الحسبة، ص ١٢ - ٢ - سيأتي مزيد من التفصيل في البحث التالي.

(٣) الفيروز بادي، «القاموس المحيط»، ج ٢، ص ٤٨، انظر: الفيومي، «المصباح المنير»، ج ١، ص ٢٩٧.

(٤) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، ص ٧٨٨، ٧٨٥.

(٥) القاضي عبد الجبار، «المغني»، ج ١١، ص ٥٥.

- ويعرفه التفتازاني بأنه: «تقدير ما يباع به الشيء طعاماً كان أو غيره»^(١).
- وفي شرح المواقف للجرجاني: السعر هو: «الثمن الذي تواضع عليه الناس في بيعهم وشرائهم»^(٢).

ب - السعر في اصطلاح الفقهاء:

- عرفه القاضي البيضاوي بأنه: «القيمة التي يشيع البيع عليها في الأسواق»^(٣).
- وعند ابن الفضل البعلبي، السعر هو: «ما تقف عليه السلع من الاثمان لا يزداد عليه»^(٤).
- ويعرفه ابن المبرد بأنه: «الثمن المشتهر بين الناس غالباً»^(٥).
- ويعرفه الجويني بأنه: «إثبات أقدار إبدال الأشياء»^(٦).
- ويعرفه ابن تيمية بأنه: «العوض المعلوم أو المعروف بين الناس»^(٧).
- ويعرفه فقهاء الحنفية بأنه: «العوض الذي يتبايع به الناس»^(٨).

وبالنظر إلى هذه التعاريف يظهر أنه يوجد قاسم مشترك بين السعر والقيمة وثن المثل، هذا القاسم يتمثل في اشتهاار العوض في المصطلحات السابقة، وكذلك في عوامل تكونه على المستوى الكلي، كما يتضح من هذه التعاريف اتفاق المتكلمين والفقهاء في مرادهم بالسعر.

رابعاً: الموازنة بين المفاهيم:

قد يلحظ الباحث، أن تلك المفاهيم - القيمة، الثمن، السعر - متوحدة في المعنى وإن اختلفت في المبنى، وإنه بذلك يمكن إطلاق مصطلح على مصطلح آخر حقيقة لا مجازاً، فهل هذه النتيجة المسبقة صحيحة أم لا؟

إن الباحث في هذه الفترة سيحاول أن يبين مدى اتفاق أو اختلاف هذه المفاهيم؟

١ - مدى اتفاق أو اختلاف مفهوم القيمة عن ثمن المثل.

-
- (١) التفتازاني، «شرح المقاصد»، ج ٢، ص ١٦٢.
 - (٢) الجرجاني، «شرح المواقف»، ص ٢٨١ - ٢٨٢.
 - (٣) نقلاً عن د. العبادي، «الملكية في الشريعة الإسلامية»، ج ٢، ص ٣٠١.
 - (٤) ابن أبي الفضل، «المطلع على أبواب الفقه»، ص ٢٣١.
 - (٥) ابن المبرد، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٧١.
 - (٦) الجويني، «الإرشاد»، ص ٣٦٧.
 - (٧) ابن تيمية، «نظرية العقد»، ص ١٧٢، ٢٢٠، ٢٢٣.
 - (٨) الزيلعي، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٨، ابن نجيم، «البحر الرائق»، ج ٣، ص ٢٣٠.

إذا نظرنا في بعض التعريفات السابقة للقيمة وضمن المثل، فإننا نجد أن مصطلح القيمة ينطبق على مصطلح ثمن المثل، وذلك أن محددات القيمة هي تفاعل رغبات البائعين والمشتريين في السوق، ومحددات ثمن المثل تتمثل في التقاء رغبات العارضين والطالبين عند ثمن معين في السوق، وعليه فإن محددات القيمة، هي نفس محددات ثمن المثل، فالقيمة وضمن المثل تعكس تفاعل جانبي العرض والطلب الكليين^(١)، إلا أن هذا الانطباق لا يصلح في حالة تعريف القيمة عند ابن أبي الدم، القيمة عنده صفة ذاتية قائمة بالمتقوم، وهذا المفهوم للقيمة يختلف عن مفهوم القيمة وضمن المثل عند الفقهاء، وهذا الاختلاف ناتج عن تحديد المجال الذي ينطلق منه التعريف، فمجال القيمة عند الفقهاء هو السوق (المجال التبادلي)، ومن هنا جاء تعريفهم للقيمة أو ضمن المثل انعكاساً لتفاعل قوانين السوق، بينما مجال القيمة عند ابن أبي الدم ذات الشيء، «وذا الشيء ما يخصه ويميزه عن جميع ما عداه»^(٢)، «وقيل: ذات الشيء نفسه وعينه»^(٣)، ومن ثم فإن مصدر القيمة هنا ما يحمله ذات الشيء من صفات وخصائص متميزة عن غيره فتجعل تلك الأشياء مرغوباً فيها عند الناس، وهذا يعني أن في الأشياء قيمة كامنة في ذاتها، جاء في الخرشي: «وهل محل عدم الرد بالغبن ما لا يستسلم المشتري البائع بأن يخبره أنه يجهل قيمة المبيع وضمنه - جاء في الحاشية - «قوله وضمنه أي: جاهل قيمته في ذاته وضمنه الذي يشتري به الناس»^(٤)، أي أن الثمن ينظر إليه من خلال قوى السوق، في حين أن القيمة الذاتية ينظر إليها من خلال ذات الشيء أي الصفات الخصائص التي تميز الشيء من غيره، وعليه فإن القيمة الذاتية تبقى ثابتة ما دام أن صفات الشيء وخصائصه باقية على حالها التي خلقها الله تعالى، ونخلص من هذا أن تعريف ابن أبي الدم تعريف للقيمة من حيث ذاتها.

٢ - مدى اتفاق أو اختلاف مفهوم القيمة (ضمن المثل) مع مفهوم الثمن: إذا كان مصطلح ثمن المثل ينطبق على مصطلح القيمة، فإن مصطلح الثمن يفترق عنهما، إذ أن الثمن بإطلاقه يتحدد من خلال مماكسة طرفي الصفقة، للوصول إلى الثمن الذي يحقق لكل منهما منفعة، ولما كان مقدار الثمن المتراضى عليه يتوقف على مماكسة طرفي العقد، كان لابد من معيار يرجع إليه عند حدوث اختلاف بين طرفي العقد حول ذلك المقدار، وهذا المعيار

(١) انظر: ابن ارفعه، «المطلب العالي»، ج ٢، ص ١٠٠، لوحة ب.

(٢) البكري، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٠.

(٣) الجرجاني، «التعريفات»، ص ١٠٧.

(٤) الخرشي، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٥٢.

يتمثل في القيمة، يقول الدردير: «فالقيمة ميزان يعرف بها نسبة النقص في الثمن»^(١)، ومن هنا يفترق مصطلح القيمة أو ثمن المثل عن مصطلح الثمن، ونسوق على ذلك بعض الشواهد من القرآن والسنة وأقوال الفقهاء.

نموذج من التفسير:

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ...﴾ الآية^(٢). ذكر المفسرون أن عملية الشراء تمت بأول ثمن عرض على البائع - الذين التقطوا يوسف عليه السلام^(٣)، مع أن هذا الثمن الذي تمت به العملية البيعية ينقص عن القيمة نقصاناً ظاهراً^(٤).

نموذج من الحديث:

جاء في الحديث الشريف: «أن رسول الله ﷺ قطع في مجنٍ ثمنه ثلاثة دراهم»^(٥)، وفي رواية أخرى: «قيمه»^(٦)، وقد عقب فقهاء الحديث: «بأن المراد هنا القيمة وإن من رواه بلفظ الثمن إما تجوزاً وإما أن القيمة والثمن كانا حينئذ مستويين، قال ابن دقيق العيد: القيمة والثمن يختلفان والمعتبر إنما هو القيمة ولعل التعبير بالثمن لكونه صادف القيمة في ذلك الوقت في ظن الراوي أو باعتبار الغلبة»^(٧)، وفي نفس المعنى يذهب الصنعاني إلى أن: «ما ورد في بعض الروايات من ذكر الثمن فكأنه لتساويهما عند الناس في ذلك الوقت أو في عرف الراوي أو باعتبار الغلبة، وإلا فلو اختلفت القيمة والثمن الذي شراه به مالكه لم يعتبر إلا القيمة»^(٨). وكذلك ما ورد في السنة النبوية عن: «الرجل الذي أعطاه الرسول ﷺ الخيار في البيع (بع - وقل لا خلافة) وكان يشتري فيجيء إلى أهله فيقولون له هذا غالٍ»^(٩)، فتدل هذه

(١) الدردير، «بهامش بلغة السالك»، ج ٢، ص ٥٩.

(٢) سورة يوسف من الآية: ٢٠.

(٣) انظر: الزمخشري، «الكشاف»، ج ٢، ص ٢٤٧، «الجامع لأحكام القرآن»، ج ٩، ص ١٥٥.

(٤) انظر: الألوسي، «روح المعاني»، ص ٢٠٤، «الغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل»، ج ٢، ص ٢١٣.

(٥) ابن حجر، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٩٧، انظر: السيوطي، «شرح سنن النسائي»، ج ٨، ص ٨١، ٨٢.

(٦) الصنعاني، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٠.

(٧) ابن حجر، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٠٥.

(٨) الصنعاني، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٠٠، انظر: الكاندهلوي، مرجع سابق، ج ١٣، ص ٢٨٢.

الزرقاني، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٠٦.

(٩) ابن الهمام، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٩٩.

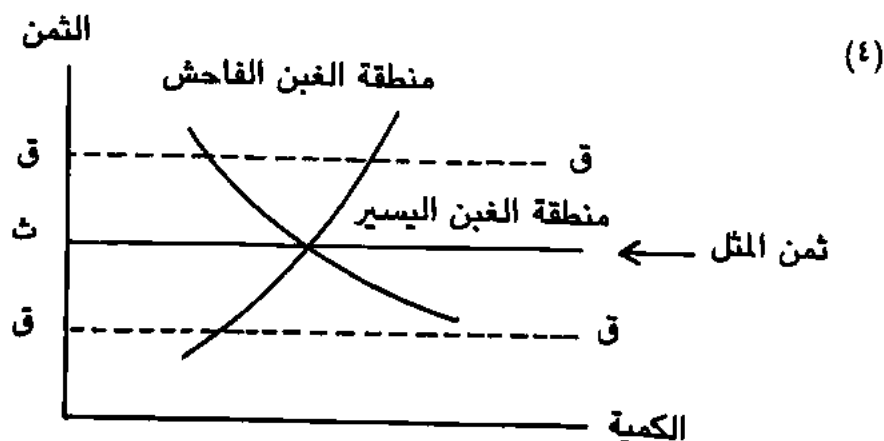
* معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين *

الرواية على أنه يوجد ثمن معروف بين الناس يتعامل به - بيعاً وشراءً - وهذا هو ثمن المثل، وحيث أن هذا الصحابي لا يحسن الماكسة، ولا يلتبس معرفة الثمن المعروف بين الناس، فإنه قد يشتري بثمان مرتفع عن ثمن المثل، فيكون بذلك مغبوناً، وتجدر الإشارة إلى أن الغبن يعتبر صورة توضيحية جيدة لاختلاف مفهوم الثمن الذي تتم به العملية البيعية لإرتضاء طرفيها عن مفهوم ثمن المثل أو عن القيمة^(١)، ذلك أن الغبن في اصطلاح الفقهاء عبارة عن «بيع أو شراء السلعة بأكثر أو بأقل مما جرت العادة أن الناس لا يتغابنون بمثله»^(٢)، فالغبن إذن زيادة العوض عن ثمن المثل زيادة يسيرة أو فاحشة، فإذا زاد الثمن المتراضى عليه أو نقص عن ثمن المثل بما يتغابن به الناس، فإنه عندئذ يكون من أنواع الغبن الجائر في البيوع، لكن إذا زاد الثمن أو نقص عن ثمن المثل بما لا يتغابن الناس فيه، فإن للمغبون الخيار في فسخ العقد أو إمضائه^(٣)، ويمكن إيضاح ما تقدم في الشكل البياني التالي^(٤)، في هذا الشكل يتقاطع منحنى العرض مع منحنى الطلب عند نقطة (جـ)، حيث تتساوى الكمية المعروضة مع الكمية المطلوبة عند الثمن (ث)، ويتمثل هذا الثمن، ثمن المثل (ثمن السوق)، كما يظهر في الشكل الخطان الأفقيان (ق - ق) ليمثلان حدي الغبن اليسير بالنسبة للمستهلك، وللبيع، فأى نقطة تتلاقى فيها رغبة كل من البائع والمستهلك وتقع داخل هذين الحدين، تمثل الثمن بإطلاقه وإن كان أقل أو أعلى من ثمن المثل، والمفهوم المخالف لهذه العبارة أن أي نقطة تتلاقى فيها رغبة البائع والمستهلك، لتقع خارج هذين الحدين، ويتم

(١) انظر: السنهاوري، «مصادر الحق في الفقه»، ج ٢، ص ١٢٢.

(٢) انظر: الخرشى، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٥٢، الخطاب، «مواهب الجليل»، ج ٤، ص ٤٦٨ - ٤٦٩.

(٣) انظر: الدريويش، «أحكام السوق في الإسلام»، ص ١٩٠ - ٢٠٣.



عندها البيع بالثمن المتراضى عليه، تعني أن عقد البيع دخل في دائرة العقود غير المستقرة، ومن تطبيقات هذا الشرح البياني حديث رسول الله ﷺ: «لا تلقوا الجلب فمن تلقاه، فاشترى منه، فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار»^(١).

نموذج من أقوال الفقهاء:

إذا كان الفقهاء يفرقون بين القيمة (ثمن المثل) والثمن بإطلاقه، من خلال التعريف، فإنهم يفرقون بينهما من خلال المواضع التي تستعمل فيها القيمة (ثمن المثل)^(٢) فيذكر الفقهاء أنه في حالة الاحتكار يكون لولي الأمر أن يتدخل في جهاز السوق، وذلك بإلزام المحتكر بالبيع بالثمن المعروف السائد في السوق قبل حدوث عملية الاحتكار، وفي هذا يقول ابن تيمية: «فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها بقيمة المثل ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، وحقيقته: «أي التسعير، إلزامهم أن لا يبيعوا أو لا يشتروا إلا بثمن المثل»^(٣)، وكذلك من الحالات التي يرجع فيها إلى القيمة: «أو ثمن المثل» حالة ما إذا لم يذكر في عقد البيع الثمن المتراضى عليه، أو فسد البيع لعدة ما، جاء في بدائع الصنائع: «لأن الموجب الأصلي في البيع هو قيمة المبيع وهو ماليتة لأن البيع معاوضة بطريق المعادلة عرفاً وحقيقة والمقابلة عند التساوي في المالية ولهذا لو فسدت التسمية تجب القيمة عندنا والثمن تقدير لمالية المبيع باتفاق العاقدین»^(٤)، وجاء في شرح فتح القدير: «وليس للبائع في البيع الفاسد أن يأخذ المبيع حتى يرد الثمن. قال البابرتي: قيل يعني القيمة التي أخذها من المشتري وليس باللائم بل قد يكون ذلك أو الثمن الذي تراضى عليه كيف كان ليس له أخذه حتى يرد ما أخذه: «وجاء على حاشية سعد الله بن عيسى» قال في النهاية: أي القيمة التي أخذها من المشتري وليس بواضح، بل المراد به ما أخذه البائع في مقابلة المبيع عرضاً كان أو نقداً ثمناً كان أو قيمة»^(٥)، وقال البابرتي في شرحه: «وإذا كان المشتري مذبوحاً كأن اشترى ثوباً على أنه عشرة أذرع بعشرة دراهم أو أرضاً على أنها مائة ذراع فوجدها أقل خير المشتري بين

(١) مسلم، «صحيح مسلم»، ج ٥، ص ٥.

(٢) انظر: السيوطي، «الاشباه» ص ٢٤٠، السرخسي، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٢، الموصلي، الاختيار، ج ٥، ص ٢٥٥.

(٣) ابن تيمية، «الحسبة»، مرجع سابق، ص ١٢، انظر: نظرية العقد، ص ٢١٧، ابن القيم، «الطرق الحكيمة»، ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٤) الكاساني، مرجع سابق، ص ٢٥٩، انظر: ابن الهمام، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤٦٤.

(٥) ابن الهمام، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤٦٩.

أخذ الموجود بجميع الثمن المسمى وبين تركه»^(١)، وقال صاحب الهداية: «ولأن الجهالة غير نافعة من التسليم والتسلم فشابه جهالة القيمة: «قال الشارح»: فشابه جهالة القيمة للمبيع بعد رؤيته ومشاهدته فإنه لو اشترى من إنسان ما يساوي مائة درهم والبائع لا يعلم قيمة ما باع لزم البيع»^(٢)، وكذلك في حالة تلقي الركبان، فإذا باع صاحب السلعة المجلوبة بثمن محدد، ثم علم بنزوله إلى السوق، أنه يقل كثيراً عن الثمن المعروف في السوق، والذي يتعامل به، فإن له الخيار، بين إمضاء العقد بالثمن الذي تم الاتفاق عليه، أو الرجوع إلى ثمن المثل^(٣)، ويذكر ابن تيمية في الكيفية التي يتخلص بها من ضرر المشاركة بقوله: «والمقصود هنا أنه إذا كانت السنة قد مضت في مواضع بأن على المالك أن يبيع ماله بثمن مقدر إما بثمن المثل وإما بالثمن الذي اشتراه به لم يحرم مطلقاً تقدير الثمن»^(٤).

وهكذا نخلص إلى أن هناك فرقاً بين الثمن المطلق والقيمة: (ثمن المثل)، فالثمن يعبر عن واقعة تعاقدية فردية فهو نتيجة اتفاق بين طرفين هما المشتري والبائع، يخضع لقدرة كل طرف على المماكسة، ولشدة حاجة كل طرف إلى الحصول على ما يمتلكه الطرف الآخر.

٣ - مدى اتفاق أو اختلاف مفهوم القيمة عن مفهوم السعر:

إذا نظرنا في التعاريف الواردة عن القيمة وثمان المثل والسعر، فإننا نجد قاسماً مشتركاً يجمع بين هذه المفاهيم، ألا وهو سيادة التعامل في السوق، فالقيمة هي الثمن الذي يشاع التعامل به بين الناس في السوق، وثمان المثل هو الثمن الذي يروج التعامل به بين الناس، وكذلك السعر هو الثمن الذي يشتهر بين الناس، وفي هذا يقول الطيبي رحمه الله: «السعر القيمة التي يشيع البيع في الأسواق بها»^(٥)، وبدليل ما جاء في الأثر أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مرّ بحاطب بن أبي بلتعة، وهو يبيع زبيياً له بسوق المصلى فسأله عمر عن السعر الذي يبيع به فوجده يبيع بأقل من السعر الذي يباع به في السوق فقال عمر رضي

(١) البابرتي، «مطبوع مع شرح فتح القدير»، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٧٢.

(٢) ابن الهمام، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٦٥، انظر: الخرش، مرجع سابق، ج ٥، ص ٧ - ٨، ١٨، ٨٦، ٨٩، ١٠٥، ١٢١، ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج ٢، ص ١٩٤، الأنصاري، «شرح الروض»، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٢ - ٩٣، علي حيدر، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٣) انظر: الشيرازي، «المهذب»، ج ١، ص ٢٩٩، ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ٣٠٤ - ٣٠٥، إمام «أقوال الفقهاء والمحققين في حكم الأوراق البنكية»، ص ٣.

(٤) ابن تيمية، «الحسبة»، ص ٢٦.

(٥) ابن القيم، «عون المعبود»، ج ٩، ص ٣١٩، ٣٢٠.

الله عنه: إما أن تزيد في السعر وإما أن ترفع من سوقنا^(١)، وينقل أبو الوليد قول الإمام مالك في أن: «الذي يؤمر من حط عنه أن يلحق به هو السعر الذي عليه جمهور الناس، فإذا انفرد منهم الواحد والعدد اليسير بحط السعر أمروا باللاحاق بسعر الجمهور، لأن المراعى حال الجمهور وبه تقوم المبيعات»^(٢) ويبين ابن تيمية: «أنه يجب على الإنسان أن لا يبيع مثل هؤلاء - أي الجالب والمسترسل - إلا بالسعر المعروف وهو ثمن المثل»^(٣)، وأيضاً فإن هذه المفاهيم تشترك في تواضع الناس وتراضيتهم على التعامل بذلك الثمن، وهذا التواضع، نتائج تفاعل رغبات الناس، جاء في شرح الهداية: «وإن نقص: (أي المغصوب) في يده ضمن النقصان لأنه يدخل جميع أجزائه في ضمانه بالغصب...، بخلاف تراجع السعر إذا ردّ في مكان الغصب لأنه عبارة عن فتور الرغبات دون فوت الجزء»^(٤)، ومما يؤكد ذلك ما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله: لو سعرت؟ فقال: إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر... الحديث»^(٥)، يدل هذا الحديث على أن السعر هو نتاج تفاعل قوانين السوق الممثلة في الطلب والعرض الكليين، ولهذا امتنع الرسول ﷺ عن التدخل في نتاج هذه القوانين، وذلك بالضغط على جانب منها - جانب العرض الكلي - لصالح الجانب الآخر - جانب الطلب - عندما طلب منه أهل المدينة التسعير لحدوث الغلاء: «وهو ارتفاع السعر على معتاده»^(٦) في ذلك الوقت وفي ذلك البلد، وبناء على ما تقدم فإن مفهوم السعر يتفق مع مفهوم القيمة (ثمن المثل)، وهي نفس النتيجة التي خلص إليها ابن تيمية من مناقشته للتسعير، حيث يؤكد: «إن السعر هو ثمن المثل»^(٧).

(١) انظر: الباجي، «المنتقى»، ج ٥، ص ١٧، البيهقي، «السنن الكبرى»، ج ٦، ص ٢٩.

(٢) الباجي، نفس المرجع السابق، ج ٥، انظر ابن عمر، «أحكام السوق»، ص ٤٦-٤٧.

(٣) ابن تيمية، «الحسبة»، ص ٢٨.

(٤) ابن الهمام، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣٧١.

(٥) الترمذي، الجامع الصحيح، ج ٢، ص ٢٨٨.

(٦) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول»، مرجع سابق، ص ٧٨٨، أو ٧٨٥، انظر: التفتازاني، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٦٢، الشبرايملي، «حاشية نهاية المحتاج»، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٥٠، ويعرف الغلاء بأنه: «تزايد قيمة الشيء إن ارتفاعها في حين يعرف الرخص بأنه تنزل قيمة شيء ما أي نقصانها» حيدر، «درر الحكام»، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠٨.

(٧) ابن تيمية، «الحسبة»، ص ٢٧، انظر: «نظرية العقد»، مرجع سابق، ص ١٧٢، ٢٢٠، ٢٣٠، ابن الهمام، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤٧٧ - ٤٧٨، علي حيدر، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠٨.

المطلب الثاني : أنواع القيم في الاقتصاد الاسلامي

باستقراء كتب الفقه - والتعاريف السابقة لمصطلح القيمة - يظهر لنا ان كلمة القيمة تستعمل في الفقه استعمالات متعددة أو مختلفة، فهناك القيمة الذاتية، والقيمة الإضافية، والقيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية ولكل استعمال تطبيقاته الخاصة في ابواب الفقه وعليه فإنه يمكن القول مسبقاً بأن الفقه عرف انواعاً مختلفة من القيمة، وإليك ما يثبت هذه النتيجة المتقدمة.

أولاً: القيمة الذاتية:

يعرف لنا الفقيه ابن أبي الدم هذا النوع بأنه: «صفة ذاتية قائمة بالمتقوم»، وإذا أردنا أن نشرح مفردات التعريف، فإن قوله صفة ذاتية^(١)، أي صفة حقيقية ثابتة في الشيء والمراد بالصفات الحقيقية اللازمة التي لا ينفك عن الشيء ولا تفارقه البتة، «قائمة بالمتقوم»، أي قائمة بالاموال التي أباح الله الانتفاع بها^(٢)، وهذا قيد في التعريف يخرج الاموال التي حرم الشارع الانتفاع بها، من مجال التعريف ومتضمناته... ويتضح من هذا الشرح أن الأشياء تحمل في حقيقتها قيمة ثابتة (صفات عينية) دائمة ومطلقة تتعدى نطاق الزمان وحدود المكان ولا تتأثر باختلاف الأشخاص والمواقف، ولا يتوقف وجودها على فاعل خارجي، بل هي مستقلة بوجودها في ذوات الأشياء، ومن هنا كانت القيمة الذاتية ظاهرة لا تخضع لتغيرات عوامل الزمن والمكان والأشخاص وتبدل الأحوال، بل هي مستقلة عن الواقع، ونضرب لذلك مثلاً بالماء الذي لا توجد قيمة بيولوجية إلا بالنسبة لكائن عضوي، غير أن الصفات التي تجعل الماء ذا قيمة ثابتة لا يعثرها الزيادة أو النقصان، قائمة فيه ومستقلة عن هذا الكائن العضوي الذي يحتاج إليه، ومطلقة تعلقه أفق الزمان والمكان، والترجمة

(١) الذاتي ما كان داخلياً في حقيقة الشيء وما هيته، فلا يتصور فهم المعنى دون فهمه، انظر: الغزالي، «محل النظر»، نقلاً عن د. سليمان داود، «نظرية القياس الأصولي»، ص ٢٦٢، الاصفهاني، «بيان المختصر»، ج ١، ص ٦٦ - ٦٧، الشنيطي، «أسس المنطق والمنهج العلمي»، ص ٤٨.

(٢) د. العبادي، مرجع سابق، ج ١، ص ١٨٩ - ١٩١.

البيانية لهذا المثال أن منحني القيمة يأخذ اتجاهاً أفقياً^(١)، دلالة على ثبات واستقرار القيمة طبقاً لمفهومها عند ابن أبي الدم.

وهكذا يتضح مما تقدم أن تعريف ابن أبي الدم للقيمة تعريف صوري مجرد عن عوامل الزمان والمكان، ولا يرتبط بالأشخاص، فإذا أردنا أن نبحث عن تفسير لمصدر هذه القيمة، فإن ابن أبي الدم يخبرنا بأن مصدر القيمة من داخل الشيء، من ذات الشيء، أي من ما يكمن في طبيعة الأشياء من صفات أو خصائص موضوعية والتي تثير فينا رغبتنا نحو الأشياء، وهذا يعني أن تفسير القيمة عند ابن أبي الدم تفسيراً لها بعوامل خارجة عن نطاق السوق، وتعريفاً للقيمة بعيداً عن مجال التبادل^(٢).

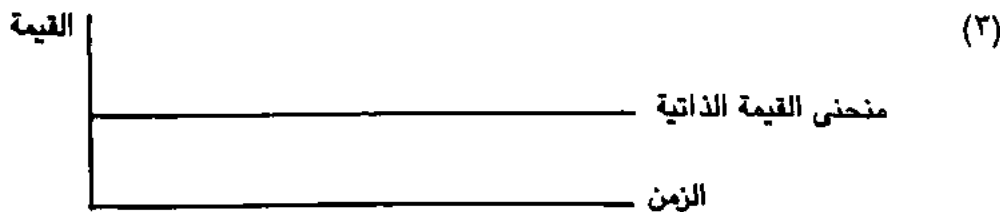
ثانياً: القيمة الاستعمالية:

إن الله خلق الأشياء وفي طبيعتها قيم كامنة، قد تكون إيجابية و/أو سلبية^(٣)، فالعنب مثلاً مادة سكرية تحمل قيمة إيجابية، فإذا أضيف إليها عامل التخمر أصبح الخليط خمرًا، وعندئذ يصبح الخليط ذا قيمة سلبية.

يقول تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخمرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا... الآية﴾^(٤)، ومن هنا: «فما نهى الله عنه ورسوله باطل فيمتنع أن يكون مشتملاً على منفعة خالصة أو راجحة»^(٥)، وعكس ذلك أن ما أباح الله استعماله من الأموال (الأشياء) ينطوي على منفعة، وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: «فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما هو الواضع لها مصلحة وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا

(١) قارن: د. غانم، نظرية القيمة، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

(٢) استعنا في شرح هذا النوع من القيمة، بكتب في علم الكلام والأخلاق، انظر: د. بدوي، «الأخلاق النظرية»، ص ٩٢، وما بعدها، الجرجاني، شرح المواقف، مرجع سابق، ص ٣٧، ٨٠ - ٩٢ ومواقع أخرى، الشهرستاني، «نهاية الإقدام في علم الكلام»، ص ٢٧٦، الجويني، «الشامل»، ص ٣٠٨.



(٤) سورة البقرة من الآية: ٢١٩.

(٥) ابن تيمية، «مجموع الرسائل والمسائل»، ج ٥، ص ٢٥.

تكون كذلك إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية^(١)، وعليه فإن ما أباح الله استعماله من الأموال «الأشياء» ينطوي على قيمة نفعية، وما حرم الله استخدام أشياء إلا لأنها تشتمل على قيمة ضارة بالإنسان^(٢)، ومعنى هذا أن منفعة الشيء هي التي تعين قيمته الاستعمالية المحددة بالخواص المادية للشيء، جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لَتَكُنَّ فِيهِمْ وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣)، «أي جعلها لكم زينة تتزينون بها مع المنافع التي فيها لكم للركوب وغير ذلك»^(٤)، فالآية في سياق الامتنان من الله على عباده، بأن سخر لهم هذه الحيوانات، فإذا أردنا أن نبحث عن معنى الامتنان، فإننا نجده في المنافع التي خلقها الله في هذه الحيوانات بأن جعلها صالحة لإشباع حاجات الإنسان فصلاحية الإشباع لهذه الحاجات هي الصفة الجوهرية التي تضفي قيمة على الأشياء المختلفة.

إذن فقيمة الشيء هنا بمعنى منفعته، والمقصود بالنفع هنا ما يؤديه ذلك الشيء أو المال من وظيفة للإنسان، وهذه الوظيفة تتمثل في إشباع حاجات ورغبات الإنسان، ويعبر الزركشي عن هذا المعنى المتداول بين الفقهاء، وهو بصدد تعريفه للمال بأنه «ما كان منتفعاً به أي مستعداً لأن ينتفع... ثم قسم ما فيه منفعة من الأشياء إلى قسمين جماد وحيوان والجماد مال في كل أحواله، والسرفيه أن استعمال الجمادات ممكن على سبيل القهر إذ ليس لها قدرة وإرادة يتصور منها الامتناع. «وقسم الحيوان إلى قسمين» أحدهما ما ليس له بنية صالحة لانتفاع فلا يكون مألأ كالذباب والبعوض والخنافس ونحوها، والثاني ماله بنية صالحة»^(٥) وجاء في شرح فتح القدير وهو بصدد الكلام عن زكاة العروض «فإن الغنا لم يثبت باعتباره بل باعتبار ماليته المشتمة على منافع شتى تستدّ بها الحاجات أعظمها منفعة الأكل التي بها يقوم ذات المنتفع ونفسه»^(٦).

وجاء في الشرح الكبير: «فإذا تلفت الذات بسماوي فلا يضمن الذات وإنما يضمن

(١) الشاطبي، «الموافقات»، ج ٢، ص ٣١٥.

(٢) انظر: الشاطبي، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٤٩.

(٣) سورة، النحل، من الآية: ٨.

(٤) الطبري، «جامع البيان»، ج ١٤، ص ٨١.

(٥) الزركشي، «المنتور في القواعد»، ص.

(٦) ابن الهمام، ج ٢، ص ٢٢٢.

قيمة المنفعة أي ما استولى عليه منها لأنها التي تعدى عليها^(١) ويقول الخرشي في شرحه: «قوله لأن المقصود إلخ - علة لقوله: ومنه تعدى المكتري المسافة المشترطة أي وإنما كان تعديها تعدياً على بعض السلعة لأن المقصود بالتعدي إنما هو الركوب والاستعمال الذي هو المنفعة والذات تابعة لا مقصودة بالتعدي»^(٢)، ومما يؤكد أن الفقهاء قد أدركوا هذا المفهوم للقيمة الاستعمالية، ما جاء في شرح حديث أبي ذر رضي الله عنه قال: «سألت النبي ﷺ أي العمل أفضل؟ قال: إيمان بالله وجهاد في سبيله، قلتُ، فأي الرقاب أفضل؟ قال: أغلاها ثمناً... الحديث»^(٣)، قال النووي: ومحلّه والله أعلم فيمن أراد أن يعتق رقبة واحدة، أما لو كان مع شخص ألف درهم مثلاً فأراد أن يشتري بها رقبة يعتقها فوجد رقبة نفيسة، أو رقبتيْن مفضولتيْن، فالرقيبتان أفضل، والذي يظهر أن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص قرب شخص واحد إذا اعتق انتفع بالعتق وانتفع به أضعاف ما يحصل من النفع بعتق أكثر عدداً منه.. فالضابط أنه مهما كان أكثر نفعاً كان أفضل سواء قل أو كثر»^(٤)، فهذا النص يشير إلى أهمية المنفعة في المال^(٥)، فإذا أراد شخص إعتاق رقبة - أو أي وجه من وجوه الإنفاق - فإنه يحاول أن يبحث عن أقصى منفعة ممكنة من المال^(٦)، الذي يشتري به الرقبة - أي السلعة - وذلك بالنظر إلى مقدار نفع تلك الرقبة - أو ذلك الشيء -، وجاء في الحديث الشريف: «سبق درهم مائة ألف درهم، قالوا يارسول الله: كيف يسبق درهم مائة ألف؟ قال رجل له درهمان فأخذ أحدهما فتصدق به وآخر له مال كثير فأخذ من عرضها مائة ألف»^(٧)، ينص هذا الحديث على أن مالك الدرهمين، قد سبق بإنفاقه درهماً إنفاق صاحب الثروة الكبيرة وهذا السابق يرجع إلى أن منفعة الدرهمين كبيرة جداً بالنسبة له ومعظم منفعة ما يملك، أثر على نفسه التصديق بنصف ما يملك، وقريب من هذا المعنى ما نقله

(١) الدردير، «الشرح الكبير»، مطبوع مع حاشية الدسوقي، ج ٣، ص ٤٥٢.

(٢) الخرشي، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٥٩، انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٤٠، ١٤٤، البابرتي،

شرح العناية، ج ٦، ص ٢٦١، الرملي، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٨٦.

(٣) البخاري، البخاري بشرح فتح الباري، ج ٥، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٤) ابن حجر، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٥) يعتبر العبد قبل تحرره مالاً.

(٦) ومن الأبعاد الاقتصادية للحديث إقرار مبدأ الحصول على أقصى منفعة ممكنة.

(٧) الحاكم، «المستدرک»، ج ١، ص ٤١٦، انظر: الزهراني، التحليل الاقتصادي لظاهرة التضخم وعلاجها

في اقتصاد إسلامي، ص ٣٣٥.

العز بن عبد السلام عن الشافعي بأن المال «العظيم لا ضابط له لأنه يختلف باختلاف همم الناس، فقد يرى الفقير المدقّع الدينار عظيماً بالنسبة إليه، والغني المكثّر قد لا يرى المئتين [المئات] عظيمة بالنسبة إلى غنائه»^(١)، ومن النصوص الفقهية التي تبرز استعمال الفقهاء للقيمة الاستعمالية، ما جاء في البدائع وكذا لو باع داراً على أن بناءها آجر، فإذا هولين لا ينعقد لأنهما يتفاوتان في المنفعة تفاوتاً فاحشاً^(٢)، وفي شرح فتح القدير: «ومن باع عبداً على أنه خباز أو كاتب وكان بخلافه فالمشتري بالخيار إن شاء أخذه بجميع الثمن وإن شاء ترك لأن هذا وصف مرغوب فيه فيستحق في العقد بالشرط، قال ابن الهمام: وإذا لم يجده كما ذكر وامتنع الرد بسبب من الأسباب رجع المشتري على البائع بحصته من الثمن بأن يقوم العبد كاتباً وغير كاتب فيرجع بالتفاوت»^(٣)، وفي أسنى المطالب لو باع أرضاً أو ثوباً غير معلوم الذرع «لهما ولأحدهما لم يصح البيع لأن أجزاء الأرض والثوب ونحوهما تتفاوت غالباً منفعة وقيمة»^(٤)، ويقول: «يجب أرض نقص المغصوب الحاصل بغير كساد لسوق وأجرته وضمان جنايته وزوائده وإن أبق وسلمت القيمة.. وتكون الأجرة بعد حدوث النقص أجرة ناقص بخلافها قبل حدوثها، فإنها أجرة تام سواء في وجوب الأرض مع الأجرة حدث النقص بالاستعمال الموجب للأجرة كأن لبس الثوب قابله أم لا كأن غصب ثوباً أو عبداً فنقصت قيمته بأفة سماوية كسقوط عضو العبد بمرض، لا يقال على الشق الأول النقصان نشأ من الاستعمال وقد قوبل الاستعمال بالأجرة فلا يجب له ضمان آخر...»^(٥)، وجاء في هامشه: «حتى لو غصب المسك ضمن منفعته، أي أو العنبر أو غيره مما يقصد شمه قال القاضي حسين: ثم إن انقطعت رائحته بالكلية ضمن كمال القيمة لأن جرم المسك دون الرائحة لا قيمة له وإن انتقصت الرائحة ضمن ما نقص منها إذا كان ذلك قدراً يجوز عقد الإجارة عليه»^(٦)، وقال صاحب حاشية نتائج الأفكار في ضمان المتلف: «وجهه أنه إتلاف من وجه باعتبار فوت بعض الأغراض من الحمل والدّر والنسل وبقاء غير مأكول اللحم فقطع القاصب

(١) العز بن عبد السلام، «قواعد الأحكام»، ج ٢، ص ١٢٢، انظر: د. المصري، «أصول الاقتصاد الإسلامي»، ص ٢٤٩.

(٢) الكاساني، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٤٠.

(٣) ابن الهمام، مرجع سابق، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٢٢.

(٤) الانصاري، شرح الروض، ج ٢، ص ١٤.

(٥) الانصاري، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٤٤.

(٦) أحمد الرملي، «حاشية أسنى المطالب»، ج ٢، ص ٢٤٢، انظر: الرملي، «نهاية المحتاج»، ج ٥، ص ١٧٠.

طرفها للمالك أن يضمه جميع قيمتها لوجود الاستهلاك من كل وجه، بخلاف قطع طرف العبد المملوك حيث يأخذه مع أرش المقطوع، لأن الأدمي يبقى منتفعاً به بعد قطع الطرف... ولأنه استهلاك من هذا الوجه فكأنه أحرقه»^(١)، وجاء في حاشية نتائج الأفكار في الحدّ الفاصل بين الخرق اليسير للثوب والفاحش فقال بعضهم: ما أوجب نقصان ربع القيمة فهو فاحش، وما أوجب دونه فهو يسير، وقال بعضهم: ما أوجب نقصان نصف القيمة فهو فاحش، وأشار في القدوري إلى أن الفاحش ما يبطل به عامة المنافع، قيل: معناه أن لا يبقى للباقي منفعة الثياب بأن لا يصلح لثوب ما^(٢)، ومن الأمثلة الواضحة على إدراك الفقهاء للقيمة الاستعمالية، ضمان الماء في المفازة - أي الصحراء - فإذا تلف الماء - في مفازة ولقيه ببلد أن الواجب قيمته في المفازة^(٣)، فمع أن القاعدة في ضمان المثل أن يضمن بمثله عند إتلافه إلا أن الفقهاء استثنوا من ذلك إتلاف الماء في المفازة، فإنه يضمن بالقيمة لا المثل^(٤)، وذلك لأن القيمة الاستعمالية للماء في الصحراء أكبر من قيمته في البلد، وكذلك من النقول الفقهية، ما جاء في غصب المثل، وما يضمن إذا تعيب المثل، ومثاله: «غصب حنطة فتعفنت في يده أو ابتلت أو صب عليها الماء فانتقصت قيمتها فصاحبها بالخيار بين أخذها بعينها معيبة ولا شيء له وبين تركها للغاصب ومطالبته بالمثل»^(٥)، يبرز هذا النص دور القيمة الاستعمالية للسلعة (الحنطة)، فالحنطة تستعمل في سد حاجة من حاجات الإنسان، فإذا لحق بها عيب في صورة - التعفن مثلاً - قلّت قيمتها الاستعمالية، وذلك لأنها تعد صالحة لسد تلك الحاجة الإنسانية، وينعكس ذلك بالطبع سلباً على قيمتها السوقية، وللمزيد من التأكيد على ذلك، فإن الفقهاء يعرفون العيب بأنه: «كل ما ينقص العين أو القيمة نقصاً يفوت به غرض صحيح إذا غلب في جنس المبيع عدمه»^(٦)، ومن الأمثلة الواضحة التي يتفق عليها الاقتصاديون^(٧)

(١، ٢) حاشية نتائج الأفكار، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣٤٢ - انظر: ابن قدامة، «المغني»، ج ٥، ص ٣٨٥.

(٣) الشربيني، «مغني المحتاج»، ج ٢، ص ٩١، البهوتي، «كشف القناع»، ج ٤، ص ١٠٧، السيوطي، «الأشباه» ص ٣٥٧، الأنصاري، «شرح الروض»، ج ٢، ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

(٤) السيوطي، مرجع سابق، ص ٣٥٦.

(٥) الكاساني، مرجع سابق، ج ٦٧، ص ١٥٩، انظر: البهوتي، «كشف القناع»، ج ٤، ص ٣١٤، المرداوي، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٥٨، ابن قدامة، «المقنع»، ج ٢، ص ٢٣٩.

(٦) الرملي، «نهاية المحتاج»، ج ٤، ص ٣٣، انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٧٤، البهوتي، ن. مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٠٥.

(٧) انظر: د. المحجوب، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

مع الفقهاء القيمة الاستعمالية، ما جاء عن تضمينهم ما يطرح من السفينة وهي مشرفة على الفرق، جاء في مغني المحتاج: «ولو اشرفت سفينة على غرقٍ جاز طرح متاعها،... وتعتبر قيمة الملقى حيث أوجبناها قبيل هيجان البحر، إذ لا قيمة له حينئذ، ولا تجعل قيمته في البحر مع الخطر كقيمته في البر»^(١)، وفي الدر المختار: «وكل مكيل وموزون مشرف على الهلاك مضمون بقيمته في ذلك الوقت كسفينة أخذت في الغرق واللقى الملاح ما فيها من مكيل وموزون يضمن قيمتها ساعته، أي ساعة الإلقاء أي قيمته مشرفاً على الهلاك، فإن له قيمة وإن قلت لاحتمال النجاة»^(٢)، وجاء في شرح روض الطالب: «وإن وجد المثل فحدث فيه غلاء أو رخص لم يؤثر في استحقاق المالك له فلو أتلّف مثلياً في وقت الرخص فله طلب المثل في وقت الغلاء، نعم إن خرج المثل عن أن يكون له قيمة كمن غصب جمداً في الصيف أو ماء في مفازة وتلف أو أتلّفه هناك بلا غصب، فاجتمعا المالك والغاصب أو المتلف في الشتاء في الأولى على شط نهر في الثانية لزمه قيمته المثل في الصيف في الأولى مثل تلك المفازة»^(٣)

وبناء على ما تقدم، فإن القيمة الاستعمالية للشيء عند الفقهاء تعني قدرة الشيء المباح على الوفاء بالحاجات الإنسانية بمقتضى خواصه وصفاته، وكلما كانت الحاجة إلى الشيء شديدة، كانت قيمته أعظم والعكس بالعكس، يشير إلى هذا المعنى الشربيني بقوله: «ويجب في الوقت شراؤه - أي الماء - بثمن مثله وهو على الأصح ما تنتهي إليه الرغبات في ذلك الموضع في تلك الحالة، وقال الإمام والأقرب على هذا أنه لا تعتبر الحالة التي ينتهي فيها الأمر إلى سد الرمق فإن الشربة قد تشتري حينئذ بدنانير»^(٤)، ويرجع الفقهاء القيمة الاستعمالية إلى مصدر ديني، فقيمة الشيء عندهم تتمثل في إذن الشارع بالانتفاع بذلك الشيء، فإذا كان الشارع هو معنى كون ذلك الشيء نافعاً، أي أنه يلبي حاجة أو رغبة عند الإنسان الصالح^(٥)، ومن هنا يمكن تعريف المنفعة في الاقتصاد الإسلامي بأنها: «تحقيق لذة أو دفع ألم بهدف المحافظة على مقصود الشارع»^(٦)، ودلالة هذا التعريف أن المنفعة، أو

(١) الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٩٤، انظر: النووي، «الروضة»، ج ٩، ص ٣٣٨ - ٣٣٩.

(٢) ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٨٤، ص ٢٧١.

(٣) الانصاري، «شرح روض الطالب»، ج ٢، ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٤) الشربيني، مغني المحتاج، مرجع سابق، ج ١، ص ٩٠.

(٥) انظر: «في مفهوم الإنسان الصالح»: قطب، «منهج التربية الإسلامية»، ص ١٢ وما بعدها.

(٦) الزهراني، مرجع سابق، ص ٢٢٨ - ٢٢٩، مقصود الشارع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم

دينهم وعقلهم ونسلهم وما لهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت

هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة، الغزالي، «المستصفى»، ج ١، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

القيمة الاستعمالية - قيمة موضوعية لا تخضع لتقديرات الأشخاص: «فكم من لذة أو فائدة يعدها الإنسان كذلك وليست في أحكام الشارع إلا على الضد كالزنا وشرب الخمر وسائر وجوه الفسق والمعاصي التي يتعلق بها غرض عاجل»^(١)، وإذا كان هذا هو الجانب الموضوعي في القيمة الاستعمالية، فإن هناك جانباً ذاتياً، فالشعور بالتلذذ^(٢)، باستعمال الشيء - وعندئذ تصبح المنفعة واقعاً - مسألة نسبية - أي ذاتية - تختلف من شخص إلى آخر، وتختلف باختلاف الظروف، والمكان والزمان، بل وباختلاف الشخص نفسه، فمنفعة كوب الماء لشخص في حالة شعوره بالعطش تكون أكبر من منفعة ذلك الكوب في حالة ارتواء الشخص نفسه^(٣)، وبالاقتبال بالمثل من المستوى الفردي إلى مستوى الأفراد فالنتيجة واحدة، وقد أشار بعض الفقهاء إلى ذلك المعنى، حيث يقول الإمام الشاطبي: «إن المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية «نسبية» لا حقيقية، ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت، فالأكل والشرب مثلاً منفعة للإنسان ظاهرة، ولكن عند وجود داعية للأكل»^(٤) ويشير ابن الجوزي إلى اختلافها بالنسبة للفرد الواحد - باختلاف أحواله، يقول: «بمقدار أذى الجوع والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب، فإذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته الأولى، كان إكراهه على تناولهما أبلغ شيء في أذاه»^(٥)، ولا يعني هذا إن ما سبق يتعدى إلى المبدأ العام فالقول بنسبية المنافع إنما ينصب أساساً على الحالات الفردية - أو على القيمة الاستعمالية عندما تكون واقعاً - ولا يصدق على القانون الكلي العام في القيمة، الذي ينص على أن الإنسان لا يخلق القيمة أو يخلعها على الأشياء فهذه القيمة موجودة في الأشياء مستقلة عن وجود الإنسان، فالماء مادة ذات نفع - أي ذات قيمة - بالنسبة للكائن العضوي، هذا النفع جاء من الصفات أو الخواص التي تحملها مادة الماء، ولعله يتضح من هذا الفرق بين القيمة

(١) الشاطبي، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٠.

(٢) الانتفاع هو: والالتذاذ فإن قيل: ما حقيقة الالتذاذ؟ قلنا: ادراك الشيء مع الشهوة والقاضي ابن أبي هاشم، شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص ٧٨٥.

(٣) الشاطبي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٩، د. حسين غانم مرجع سابق، ص ١٢٤، د. المصري، مرجع سابق، ص ١٥٧. ٢٨.

(٤) الشاطبي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٩، د. حسين غانم، ص ١٢٤، د. المصري، مرجع سابق، ص ١٥٧.

(٥) ابن الجوزي، ذم الهوى، ص ٣١٢، انظر: د. المصري، ص ١٥٧.

* معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين *

الذاتية والقيمة الاستعمالية، فالقيمة الذاتية ترجع إلى الأوصاف الذاتية الكامنة في الشيء، أما القيمة الاستعمالية فمصدرها كون الشيء ينتفع به انتفاعاً مشروعاً، فقيمة الشيء الاستعمالية لا ترجع إلى كون الشيء يحمل قيمة نافعة أو/ ضارة، بل إلى كون الشيء مباح أو غير مباح فقد يحصل النفع من شيء غير مباح كالخمر، بدليل قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾^(١)، وحول هذا المعنى يقول الدكتور البوطي: «إن الصلاح والفساد في الأفعال إنما يعتبر كل منهما أثراً وثمرة لأحكام الشارع على الأشياء من تحريم وإباحة وإيجاب، وإلا لبطل أن تكون المصالح فرعاً للدين... بل تصبح حينئذ أساساً ينبع منه الدين كما رأينا ذلك لدى معظم أرباب النظم الوضعية وفلاسفة الأخلاق»^(٢)، إذن فالقيمة الاستعمالية هي مجموع الصفات الناتجة عن الطبيعة المادية للسلع المتقومة.

ثالثاً: القيمة المضافة^(٣) = المكتسبة:

لقد تحدث الفقهاء عن دور العمل في إضفاء قيمة على الشيء، فالعمل يحدث قيمة بجانب القيمة الكامنة في ذات الشيء^(٤)، نذكر النقول الفقهية الدالة على هذا المعنى، جاء في المذهب «وإن غصب شيئاً فعمل فيه عملاً زادت به قيمته بأن كان ثوباً فقصره أو قطعاً فغزله...»^(٥)، وفي نتائج الأفكار «وإذا تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها وعظم منافعتها زال ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمنها، كمن غصب شاة وذبحها وشواها، أو حنطة فطحنها، أو حديدأ فأتخذها سيفاً أو صفرأ فعمله آنية»^(٦) وتبرير الفقهاء بتمليك الغاصب الشيء المغصوب لأنه: «أحدث صنعة متقومة لأن قيمة الحنطة تزداد بجعلها دقيقاً وكذا قيمة الشاة تزداد بطبخها»^(٧)، ومن هنا كان حق الغاصب

(١) سورة البقرة، من الآية: ٢١٩.

(٢) د. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص ٦٥.

(٣) انظر: د. صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٢١٢ - ٢١٣.

(٤) انظر: بن أشنهو، مدخل إلى الاقتصاد السياسي، ص ١٦٦، ١٢١، د. إبراهيم «القيمة وفائضها في

الفكر الإسلامي» ص ٦٢٤ - ٦٣٦، د. عبدالمولى، مرجع سابق، ص ١٤.

(٥) الشيرازي، المذهب، ج ١، ص ٢٧٧، انظر: السبكي، التكملة للمجموع، ج ١٤، ص ٣٣٤.

(٦) قاض زاده، «نتائج الأفكار»، مرجع سابق، ج ٩، ص ٢٢.

(٧) نفس المرجع السابق، ج ٩ ص ٣٢٢.

في الصنعة قائم من كل وجه^(١)، ويقول ابن نجيم: «الغاصب إذا فعل بالمغصوب شيئاً أزال به اسمه وعظم منافعه ملكه»^(٢)، إذن فالفقهاء يعتبرون أن لقوة العمل دور في خلق قيمة تفوق قيمة الشيء الذاتية، يشير أحدهم إلى هذا المعنى بقوله: «ويصبح بيع الماء على الشط والحجر عند الجبل والتراب بالصحراء فمن جازها في الأصح لظهور النفع فيها إن سهل تحصيل مثلها ولا يقدح فيه ما قاله الثاني من إمكان تحصيل مثلها من غير تعب ولا مؤنة، فإن اختص بوصف زائد كتبريد الماء صح قطعاً»^(٣)، فالماء في النهر، والحجر عند الجبل إلخ، في صورتها الأولى الإباحية، أشياء ذات قيمة ونفع، ولكن متى أحرز هذا الماء، اكتسبت تلك الأشياء قيمة، وما تلك القيمة المضافة إلا نتيجة للعمل الذي أنفق في إحرازها، أو إنمائها، وبالتالي يستحق مكافأة في مقابل ما أحدثه من قيمة^(٤) «كأرض أذن مالكها في زرعها فحرثها المأذون له وفلح شجرها فلا يصح بيع المالك لها ولا رهنها قبل إرضائه في عمله بإعطائه مقابله وهو مازاد القيمة كما هو ظاهر ذلك لتعذر الانتفاع بها بدون ذلك العمل المحترم المتعلق بها»^(٥)، فهذا النقل يقرر أن العمل هو الذي أضفى على الأرض الجزء الأكبر من قيمتها، وأنه بدون العمل قد لا يكون للأرض - ولا سيما الزراعية أية قيمة تذكر، فالعمل هو الذي أوجد جزءاً أكبر من المنافع، يقول القرطبي: «قال علماؤنا إنما تكون له القيمة، لأنه بني في موضع يملك منفعة، وذلك كمن بنى أو غرس شبيهه فله حق، إن شاء رب المال أن يدفع إليه قيمته قائماً، وإن أبى قيل للذي بنى أو غرس، ادفع إليه قيمة أرضه براحاً، ثم تقوّم بمادتها فمازادت قيمتها بالعمارة على قيمتها براحاً، كان العامل شريكاً لرب الأرض فيها»^(٦)، ومن مجموع هذه النصوص نخلص إلى وجود مفهوم آخر للقيمة التي يخلقها العمل، وهو ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح القيمة المضافة = المكتسبة، والذي نجد له تعبيراً واضحاً عند ابن خلدون حيث يقول: «فاعلم أن ما يُعيّده الإنسان ويقتنيه من الممتلكات إن كان من الضائع

(١) نفس المرجع السابق، ج ٩، ص ٤١١.

(٢) ابن نجيم، «الاشباه والنظائر» ص ٤١١.

(٣) الرملي، «نهاية المحتاج»، ج ٣، ص ٢٨٦.

(٤) انظر: الرافعي، «فتح العزيز»، ج ٢، ص ٢٣٥ - ٢٣٦، الغزالي، «الوجيز»، ج ١، ص ٢١٢، الرملي، ج ٥، ص ١٨٢.

(٥) الهيتمي، تحفة المحتاج، مطبوع مع حواشي الشرواني وابن قاسم، ج ٤، ص ٢٤٥، الزيلعي، «تبين الحقائق»، ج ٥، ص ٢٢٩.

(٦) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج ٦، ص ٣٢٩.

فالمفاد المُقتني منه قيمة عمله وهو القصد بالقنية إذ ليس هناك إلا العمل، إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فيُجعل له حصة من القيمة عظمت أو صغرَتْ [وبهذا] يتبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية^(١)، وقد اعتبر الفقهاء الزيادة التي حصلت بفعل الغاصب في العين المغصوبة كسباً له^(٢)، وفي نفس المعنى يذكر الدمشقي أن الصناعات تعمل من الجزع - جوهر من الجواهر - إعلاقاً كبيراً فكثير أن تبلغ أثماناً كثيرة لأجل الصنعة لأنه حجر مانع يعمل منه فصوص برسم الملوك والأعيان ولها أثمان كبيرة^(٣).

على أنه لا يجب أن يفهم من ذلك أن الفقهاء يجعلون العمل هو المصدر الوحيد لهذا النوع من القيمة، إذ يدخل الفقهاء العناصر الإنتاجية الأخرى التي تسهم في زيادة قيمة الأشياء، فقيمة الأشياء المضافة لا تتوقف على عنصر العمل فقط، بل على العناصر الأخرى المستخدمة في إنتاج الشيء^(٤)، وعليه فإن مفهوم القيمة المضافة يشمل المستلزمات الأولية والعمل، جاء في المبسوط «ما أثر في المبيع فتزاد به ما ليته، صورة أو معنى، فله أن يلحق ما أنفق فيه برأس المال، والقصارة والخياطة وصف في العين - السلعة - فتزاد به المالية والكراء كذلك معنى لأن مالية ماله حمل ومؤنة، تختلف باختلاف الأمكنة فنقله من مكان لا يكون إلا بكري»^(٥)، فهذا النص واضح فيما يحتسب ضمن الكلفة وهو ما يزيد في منفعة السلعة صورة أو معنى، ويشير الدردير وهو بصدد بيان ما يدخل في التكلفة في بيع المربحة^(٦)، بقوله: «وحسب على المشتري إذا وقع البيع على المربحة، ماله عين قائمة أي مشاهدة ومحسوسة بحاسة البصر كصبيغ. وطرز وقصر وخياطة وقتل»^(٧).

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٨٢، ٢٨٨.

(٢) الزيلعي، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٢٧.

(٣) الدمشقي، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٤) انظر: ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٨٢.

(٥) السرخسي، مرجع سابق، ج ٧، ص ٨٠. انظر: الزيلعي، تبين الحقائق، ج ٥، ص ٢٣٦.

(٦) لقد اختلف الفقهاء في تحديد مضمون التكلفة التي على أساسها يحسب الربح، في بيع المربحة، إذ اتجه البعض إلى قصر التكلفة على التكاليف الصناعية في حين ذهب بعضهم إلى أخذ التكلفة بالمعنى الواسع فيشمل التكلفة الإجمالية، انظر: الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ج ٩، ص ٤٩، د. عبدالله، المربحة، ص ٥٤ - ٦٠.

(٧) الدردير، الشرح الكبير، ج ٢، ص ١٦٠، الدسوقي، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٥٩ - ١٦١، ابن رشد، المقدمات الممهدة، ط ١، القاهرة: مطبعة السعادة، ج ٢، ص ٥٩١.

وجاء في نهاية المحتاج: «لو قال: بعثك بما قام علي دخل مع ثمنه [أي التكلفة] أجره الكيال، والدلال، والحارس، وسائر المؤن المرادة للاسترباح»^(١) ويجوز أن يضيف إلى رأس المال، أجره القصار والطراز والصبغ وأجره حمل الطعام، لأن كل ما يزيد في المبيع أو في قيمته يلحق به»^(٢).

وهكذا تبرز هذه النصوص الفقهية بوضوح تام هذا النوع من القيمة، والذي يمكن تعريفه بأنه: «الخاصية التي يمنحها العمل والمواد الأولية للأشياء فيجعلها أكثر قدرة على إشباع الحاجات المعتبرة»، وقد عبر الدمشقي عن ذلك بقوله: «كل واحد من هذه الحاجات يحتاج إلى أنواع من الصناعات حتى تتكون ثم حتى تتم.. كحاجة القمح بعد حصاده إلى الدراسي والذرو والغربلة والتنقية والطحن والنخل والعجن والخبز حتى يصلح أن يتغذى به، وحاجة الكتان بعد البيل. ثم المشط والغزل، ثم إلى الصغر والقسارة والخياطة حتى يصلح أن يكتسى به»^(٣).

رابعاً: القيمة التبادلية :

إذا كان مفهوم القيمة التبادلية في الأدب الاقتصادي هو قدرة المال على أن يتبادل مع مال آخر^(٤)، فإن هذا المفهوم ليس بغريب على الفقه، بدليل أن الفقهاء يعرفون البيع بأنه: «مبادلة المال بالمال بالتراضي»^(٥)، فهذا التعريف يعني بلغة اقتصادية العلاقة الكمية التي تتمثل في النسبة التي تتبادل بها سلعة لها صفات معينة: «أي قيمة استعمال خاصة» بسلعة أخرى لها صفات مختلفة: «أي قيمة استعمال أخرى»، وقد أشار ابن رشد إلى هذا المعنى بقوله: «ولما كانت الأشياء المختلفة الذوات أعني غير الموزونة والمكيلة، العدل فيها إنما هو في وجود النسبة أعني أن تكون نسبة قيمة أحد الشئيين إلى جنسه نسبة قيمة الشئ الآخر إلى جنسه، مثال ذلك أن العدل إذا باع إنسان فرساً بثياب هو أن تكون نسبة قيمة

(١) الرملي، «نهاية المحتاج»، ج ٤، ص ١١٣ - ١١٤.

(٢) المرغيناني، «الهداية»، ج ٢، ص ٥٦.

(٣) الدمشقي، «الإشارة إلى محاسن التجارة»، ص ٢٠.

(٤) انظر: د. المحجوب، مرجع سابق، ص ١٠.

(٥) ابن الهمام، شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٤٧، وهذا التعريف لا يسلم من الانتقاد، ولكن المقصود منه إيراد توافق مصطلح القيمة التبادلية في الأدب الاقتصادي، مع مصطلح القيمة في الفقه.

* معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين *

ذلك الفرس إلى الأفراس هي نسبة قيمة الثوب إلى الثياب، فإن كان ذلك الفرس قيمته خمسون، فيجب أن تكون تلك الثياب قيمتها خمسون^(١)، ومما يؤكد ذلك أيضاً، ما ذكره الفقهاء من أن اسم المالك لا يقع «إلا على ماله قيمة يباع بها وتلزم مثله وإن قلت»^(٢)، وبعبارة أدق، لا يصلح مصطلح المال إلا على: «ما كان له قيمة مادية بين الناس وجاز شرعاً، الانتفاع به في حال السعة والاختيار»^(٣)، ولعله يتضح مما سبق أن قيمة الشيء التبادلية في نظر المدرسة الفقهية تنبع منه القيمة الاستعمالية - النفع - «لأن ما لا منفعة فيه لا قيمة له، فأخذ العوض عنه من باب أكل أموال الناس بالباطل وبذل العوض فيه من السفه»^(٤)، والبعد الاقتصادي لهذا يتمثل في أن الأشياء التي حرّمها الله، لا يمكن تبادلها في السوق الإسلامية، لأنها تفقد عنصر النفع الذي يعتبر من العناصر الأساسية للمالية^(٥)، ومن القيمة المضافة التي يضيفها العمل على الأشياء المباحة لتكون أكثر صلاحية في إشباع حاجات الإنسان المعبرة^(٦)، فالماء إذا نقل من النهر أصبح له ثمناً - أي قيمة سوقية^(٧)، وعليه فإن مفهوم القيمة التبادلية يقتصر على الأموال التي تتبادل في السوق من قبل الأفراد، والتي يطلق عليها مصطلح الأموال الاقتصادية (السلع الاقتصادية) دون الأموال التي تكون لها قيمة استعمالية - أي منفعة - لكن لم يبذل فيها الإنسان جهداً في تحصيلها، والتي يطلق عليها مصطلح الأموال (السلع) الحرة، ومما تجدر الإشارة إليه أنه عندما يزداد معدل التبادل تكون نوع القيمة المتوسطة لكل بضاعة، ترتبط أساساً بالأحوال المتوسطة التي تنتج فيها هذه البضاعة، فمثلاً إذا كانت القيمة المتوسطة لشيء ما في الأحوال العادية كذا منه النقود ثم تغيرت نسبة التبادل، فإن هذا التغير إما أن يكون بزيادة نسبة التبادل وإما أن يكون بنقصان هذه النسبة، ولكل حالة من هذه الحالات مسميات، وقد أشار الدمشقي -

(١) ابن رشد، البداية، ج ٢، ص ١٣٢، انظر: ابن مسكويه مرجع سابق، ص ١١٤ - ١١٥.

(٢) السيوطي، «الأشباه والنظائر»، ص ٣٢٧.

(٣) د. العبادي، مرجع سابق، ج ١، ص ١٧٩.

(٤) الشيرازي، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٦٨، انظر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية، ج ٩، ص ١٤ - ١٥.

(٥) انظر: أبو زهرة، «الملكية ونظرية العقد»، ص ٥٣، العبادي، مرجع سابق، ج ١، ص ١٧١.

(٦) قارن: د. يوسف إبراهيم، مرجع سابق، ص ٦٤٥ - ٦٤٦، د. دراز، عياد، «قراءات في الاشتراكية»، ص ١٢٣.

(٧) انظر: الرافعي، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

صاحب هذا المصطلح - إلى هذا المعنى، حيث يقول: «والوجه في تعريف القيمة المتوسطة إن تسأل الثقات الخبير عن سعر ذلك في بلادهم على ما جرت به العادة في أكثر الأوقات المستمرة، والزيادة المتعارف عليها فيه، والنقص المتعارف والزيادة النادرة والنقص النادر ونقيس بعض ذلك ببعض مضافاً إلى نسبة الأحوال التي هم عليها من خوف أو أمن، ومن توافر وكثرة أو اختلال وتستخرج بقريحتك لذلك الشيء قيمة متوسطة، أو نستعملها من ذوي المعرفة والأمانة منهم، فإن لكل بضاعة ولكل شيء مما يمكن بيعه قيمة متوسطة معروفة عند أهل الخبرة فما زاد عليها سمي بأسماء مختلفة على قدر ارتفاعه فإنه إذا كانت الزيادة يسيرة قليل له: تحرك سعره، فإن زاد شيئاً قليل قد نفق، فإن زاد أيضاً قليل ارتقى»^(١)، ويسوق الدمشقي مثلاً عن جوهر المرجان الذي «تختلف قيمته في الكساد والنفاق والقلة والكثرة اختلافاً متفاوتاً، وقيمه المتوسطة بديار مصر والشام، أما الشاخ الجيد - نوع من المرجان - فعشرون ديناراً، وأما المتوسط فاثنا عشر ديناراً»^(٢)، وعلى هذا فالقيمة المتوسطة وفقاً لما أورده الدمشقي - عبارة عن «متوسط ثمن المثل السائد في السوق خلال فترة زمنية طويلة».

المبحث الثاني

العوامل المحددة للقيمة التبادلية وتكون ثمن المثل

بعد أن خلص الباحث إلى تحديد واضح فيما يتعلق بمفاهيم القيمة والثن السعري، واستعمالات الفقهاء لمصطلح القيمة.

يحاول الباحث في هذا المبحث مناقشة العوامل المختلفة التي استندت إليها المدرسة الفقهية في تفسيرها لتحديد القيمة التبادلية وسيتم تناولها كل عامل على حدة مع إبراز وجهة نظر المدرسة الفقهية حول دور هذا العامل في تحديد القيمة التبادلية للأشياء، ثم يتبع الباحث بعد ذلك الأمر بدراسة تحليلية لمجموع هذه العوامل، ودورها في تكوين ثمن المثل -

(١، ٢) الدمشقي، مرجع سابق، ص ٢٩، ٣٥.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

ثمن التوازن - ثم ينقل الباحث من الدراسة التحليلية السكونية لتفاعل هذه العوامل، إلى دراسة تحليلية ديناميكية لهذه العوامل في حالة تغيرها وعلى هذا جاء هذا المبحث في مطلبين.

المطلب الأول: العوامل المحدد للقيمة التبادلية.

أولاً: العوامل الموضوعية.

ثانياً: العوامل الشخصية - الأخلاقية.

المطلب الثاني: تكون ثمن المثل = ثمن التوازن.

أولاً: تكون ثمن المثل.

ثانياً: حوالة الاسواق.

تمهيد:

بعد أن ناقش البحث مفهوم القيمة الثمن، وأنواع القيمة، وخلص الباحث إلى أن القيمة التبادلية هو النوع الذي يركز عليه الفقهاء في دراساتهم للأحكام الشرعية في أبواب البيع والإجارة والغصب والضمان وغير ذلك، وأن هذا النوع من القيمة يتكون من القيمة الاستعمالية والقيمة المضافة، إذ هما أساس وجود هذه القيمة، وهذه النتيجة ليست بالأمر الجديد، فهناك شبه اتفاق بين علماء الاقتصاد على ذلك، ولكن السؤال الذي يحتاج فعلاً إلى إجابة هو ما هي العوامل التي تحدد قيمة الشيء الاستبدالية؟ ثم كيف يتكون ثمن المثل؟ وهل يصاب ثمن المثل بتقلبات؟

المطلب الأول : العوامل المحددة للقيمة التبادلية

يوجد نوعان من العوامل التي تمارس تأثيرها في تحديد القيمة التبادلية وهما :

أولاً: العوامل الموضوعية:

١ - الرغبة والحاجة:

لقد أشار الفقهاء إلى أن القيمة التبادلية تتحدد بعامل الرغبة والحاجة، فما هي الرغبة والحاجة؟ وما علاقتهما بالقيمة التبادلية؟
تعرف الرغبة في اللغة بأنها: «السؤال والطمع. يقال: رغب رغبة أو حرص على الشيء وطمع فيه»^(١)، ومن معاني الرغبة المحبة، والإرادة، والطلب.

وفي الاصطلاح عرف علماء التفسير الرغبة «بالمحبة لما فيه للنفس منفعة»^(٢)، وعرفت بأنها: «اجتلاب الشيء لما فيه من المنفعة»^(٣)، كما عرفت بأنها: «الطلب للشيء»^(٤)، وقد عرفها علماء الحديث بأنها: «الطلب للشيء»^(٥)، ومن مجموع هذه التعاريف نخلص إلى أن الرغبة نزوع النفس للحصول على الشيء لما فيه من المنفعة، ومعنى ذلك أن الرغبة في الشيء الناتجة عن منفعة ذلك الشيء، هي التي تعطي قيمة مادية لذلك الشيء، وبدون ذلك فإن الشيء لا يمكن أن تكون له قيمة تبادلية في السوق^(٦) إذن فالرغبة تعتبر عاملاً محدداً للقيمة التبادلية، بدليل أن تعاريف الفقهاء للقيمة تنص على توقف القيمة على الرغبة، يقول ابن الهائم: أن قيمة الشيء هي ما تنتهي إليه رغبات الناس^(٧)، ويذكر ابن تيمية أن: «قيمة المثل ما يساوي

(١) ابن منظور، ج ١، ص ١١٩٠.

(٢) الطبرسي، «مجمع البيان»، ج ١، ص ٤٧٧، ٤٧٨.

(٣) الطوسي، «التبيان»، ج ٧، ص ١١٦.

(٤) انظر: أبو السعود، «تفسير أبي السعود»، ج ٩، ص ١٧٢، الرازي، «التفسير الكبير»، ج ٤، ص ٦٦، الزمخشري، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٢٢، الألوسي، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٢٠-٢٢١.

(٥) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج ١٩، ص ١٢٦، ج ١٧، ص ١٣٠.

(٦) الانصاري، «شرح الروض»، ج ٢، ص ٢٤٦-٢٤٧.

(٧) ابن الهائم، مرجع سابق، ص ٤٧.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

الشيء في نفوس ذوي الرغبات في الأمر المعتاد»^(١)، ويوضح ابن أبي الدم أن القيمة تتناسب مع قوة الرغبة وضعفها حيث يقول: «فإن القيمة تنقص تارة وتزيد تارة وتختلف باختلاف الأغراض»^(٢)، ويذكر الفقهاء أن القيمة تختلف بكثرة الرغبات وبقلتها يقول ابن تيمية: «وإذا عرف ذلك - أي أن القيمة ترتبط برغبات الناس - فرغبة الناس كثيرة الاختلاف والتنوع فإنها تختلف بكثرة المطلوب وقلته ويرغب فيه ما لا يرغب فيه عند الكثرة»^(٣)، ويذكر البابرتي من فقهاء الحنفية أن: «القيمة تعتبر بكثرة الرغبات وقلتها»^(٤)، وفي حاشية ابن عابدين سؤالاً عن «المراد بزيادة أجر المثل، فقالوا: إذا زادت بزيادة الرغبات»^(٥)، وجاء في الهداية من كتب الحنفية: «وإن نقص في يده - أي المغصوب - ضمن النقصان لأنه يدخل جميع أجزائه في الضمان بالغصب، بخلاف تراجع السعر إذا ردّ في مكان الغصب، لأنه عبارة عن فتور الرغبات دون فوت الجزء»^(٦)، ويذكر الكاساني أن: «نقصان السعر ليس بنقصان المغصوب بل لفتور يحدثه الله عزّ شأنه في قلوب العباد، لا صنع للعبد فيه فلا يكون مضموناً»^(٧)، وفي نهاية المحتاج: «ولو ردّ المغصوب ناقص القيمة بسبب الرخص لم يلزمه شيء لبقائه بحاله والفائت رغبات الناس»^(٨)، وينقل الرافعي اختيار القاضي الروياني للوجه القائل بأنه: «يعتبر ثمن مثله في ذلك الموضع في غالب الأوقات ولا يعتبر ذلك الوقت بخصوصه فإن الشربة الواحدة عند العزة يرغب فيها بدناني»^(٩)، وفي تحفة المحتاج إن النقص في قيمة العبد: «لكثرة الرغبات في المعيب لقلّة ثمنه لا لنقص بعض العيب»^(١٠)، وفي

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، ج ٢٩، ص ٥٢٢، انظر: الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ج ٢، ص ٤٥١.

(٢) ابن أبي الدم، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٧٤.

(٣) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، ج ٢٩، ص ٥٢٤، الحسبة، ص ٢٣.

(٤) البابرتي، «شرح العناية» ج ٩، ص ٢٢٠، انظر: العدوي، حاشية العدوي مطبوع مع الخرشي، ج ٦، ص ٧٧.

(٥) ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٣، انظر: صدر الشريعة، «حاشية كشف الحقائق»، ج ٢، ص ١٩٣، ٢٩.

(٦) المرغيناني، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٢.

(٧) الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٥٥.

(٨) الرملي مرجع سابق، ج ٥، ص ١٧٢-١٧٣، انظر: الغزالي، الوجيز، ج ١، ص ٢١٠.

(٩) الرافعي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٣٥، انظر: النووي، الروضة، ج ١، ص ٩٩.

(١٠) الهيتمي، التحفة، ج ٤، ص ٣٦٥.

شرح المقاصد أن ارتفاع قيمة الشيء وانخفاضه يرجع إلى: «تقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه»، وعلى هذا فإن النظرة الفقهية تقرر أن القيمة ترجع إلى الرغبة فحرص المشتريين على الحصول على السلعة يرجع إلى المنفعة التي ستتحقق من اقتنائهم لها، وكذلك حرص البائعين على الحصول على ما يقابل سلعهم من وحدات نقدية تكفي لتغطية ما أنفق عليها من نفقات حتى أصبحت قابلة للبيع، بل وما يكفي لاستمرارهم في العملية الإنتاجية. إذن منفعة البائع تتمثل في الحصول على الربح^(١)، وعلى هذا فإن مبلغ الحرص على الشيء «الرغبة، فيه»، يقاس بالمنفعة التي من شأن هذا الشيء أن يحققها لمن يحصل عليه، ومنفعة الشيء تتمثل في سد حاجة من الحاجات المعتبرة شرعاً، والسؤال هل الرغبة انعكاس للحاجة؟ أو ترجمة نفسية للحاجة؟ لقد ذكرنا سابقاً أن الرغبة هي ميل النفس للحصول على الشيء لما فيه من المنفعة، أما الحاجة فهي من الحوج، والحوج في اللغة الطلب يقال: تحوج إلى الشيء احتاج إليه وأراد^(٢)، وقد وردت كلمة الحاجة في القرآن الكريم من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا﴾^(٣)، يقول الزمخشري: «أي لا يعلمون في أنفسهم أي طلب محتاج إليه مما أوتي المهاجرون من الغنى وغيره، والمحتاج إليه يسمى حاجة، يقال: خذ منه حاجتك أعطاه من ماله حاجته يعني أن نفوسهم لم تتبع ما أعطوا»^(٤)، ويقول القرطبي في تفسير الآية: وكل ما يجد الإنسان في صدره مما يحتاج إلى إزالته فهو حاجة^(٥)، وفي تفسير أبي السعود: «أن في نفوسهم حاجة أي شيئاً محتاجاً إليه يقال: خذ فيه حاجتك أي ما يحتاج إليه وقيل: إثر حاجة كالطلب»^(٦)، ومن مجموع هذه النقول، نستطيع أن نقول: أن الحاجة شعور داخل النفس يترجم عن طلب الشيء الذي يدفع ذلك الشعور، وهذا التعريف التفسيري أو اللفظي قريب من تعريف فقهاء الحنفية للحاجة بأنها: «ما يدفع الهلاك عن الإنسان تحقيقاً - كالنفقة ودور السكن وآلات الحرب والثياب المحتاج إليها لدفع الحر والبرد - أو تقديراً كالدين وكآلات الحرفة وأثاث المنزل ودواب الركوب»^(٧).

(١) انظر: ابن العربي، «أحكام القرآن»، ج ١، ص ١٥١.

(٢) انظر: ابن منظور، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٤٧ - ٧٤٨.

(٣) سورة الحشر، من الآية: ٩.

(٤) الزمخشري، مرجع سابق، ج ٤، ص ٨٢.

(٥) القرطبي، مرجع سابق، ج ١٨، ص ٢٢.

(٦) أبو السعود، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٢٩.

(٧) ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦، انظر: ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٢، ص ٢٢٢.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

ويعرفها فقهاء الشافعية بأنها: «ما يكفي الإنسان مطعماً وملبساً وغيرهما مما لا بد منه على ما يليق بحاله وحال من في نفقته من غير إسراف ولا تقتير»^(١)، ويتطابق تعريف الأحناف والشافعية للحاجة إلى حد كبير مع تعريف علماء النفس حيث يعرفون الحاجة بأنها: «الشعور بالألم الناشئ عن الحرمان»^(٢)، ونخلص مما سبق إلى أن الرغبة والحاجة بينهما قدر مشترك من الاتفاق اللفظي (اللغوي)، ولكنهما يختلفان من حيث المعنى، فالرغبة قد تكون نتيجة للألم أو لحالة النقص، وافتقار النفس إلى شيء ما^(٣)، وقد لا تعبر بالضرورة عن ألم، وإنما قد تنشأ عن شهوة، والشهوة طلب للذة^(٤)، وبمعنى آخر فالحاجة تستهدف تجنب أو دفع ألم، فهي طلب مصحوب بألم، في حين أن الرغبة تستهدف التماس لذة^(٥)، ومن ثم فهي طلب للذة، وقد أشار الفقهاء إلى هذا المعنى، يقول القرطبي: «فأما ما تدعو الحاجة إليه وهو ماسد الجوع وسكن الظم، فمندوب إليه عقلاً وشرعاً، لما فيه من حفظ النفس وحراسة الحواس. وليس لمن منع نفسه قدر الحاجة حظاً من بر ولا نصيب من زهد»^(٦)، ويذكر الماوردي بوضوح الفرق ما بين الحاجة والرغبة (وبعبارة الشهيرة)، فيقول: «فأما الحاجة فتدعو إلى ما سد الجوع وسكن الظم، وهذا مندوب إليه عقلاً وشرعاً، لما فيه من حفظ النفس وحراسة الجسد»^(٧)، وأما الشهوة فهي «شهوة الأشياء اللذيذة، ومنازعة النفس إلى طلب الأنواع الشهية»^(٨)، وقريب من هذا المعنى يقول محمد بن الحسن: «وليس على الرجل أن يدع الأكل حتى يصير بحيث لا ينتفع بنفسه يعني حتى ينتهي به الجوع إلى حال يضره. لأن تناول عند الحاجة حق قبله لقوله ﷺ: «إن لنفسك عليك حقاً». الحديث»^(٩)، هذا

(١) الشربيني، مغني المحتاج، ج ٣، ص ١٦.

(٢) د. صليبا، «المعجم الفلسفي»، ج ١، ص ٤٣١ - ٤٣٢.

(٣) انظر: د. حامد زهران، «علم النفس الاجتماعي»، ط ٤، «القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٧»، ص ١١١.

(٤) انظر: الزمخشري، مرجع سابق، ج ١، ص ١٧٨، الشوكاني، «فتح القدير»، ج ١، ص ٢٢٣، الأصفهاني، المفردات، ص ٢٧٠.

(٥) انظر: الماوردي، «أدب الدنيا والدين»، ص ٣٢٧.

(٦) القرطبي، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٩١ - ١٩٧، انظر: أبي السعود، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٢٤.

(٧) الماوردي، «أدب الدنيا والدين»، ص ٢٣٥.

(٨) مرجع سابق، ص ٣٣٦.

(٩) محمد بن الحسن، «الاكتساب»، ص ٥٦، ص ٤٨.

فيما يتعلق بالحاجة الممثلة في: «أربعة أشياء: الطعام والشراب واللباس والسكن»^(١)، أما ما يتعلق بالمستلزمات من ألوان الطعام والمباحات فيذكر محمد بن الحسن أن «اقتضاء الشهوات من الحلال وتناول اللذات فهو محاسب على ذلك غير معاقب عليه»^(٢)، وفي نفس الاتجاه يذهب الغزالي إلى التفريق بين الحاجة التي تعني عنده القدر الذي يسد به حاجة الأكل والشرب واللبس والسكن^(٣)، وبين طلب اللذة، والذي يعني القدر الذي يزيد على مقدار الحاجة بقصد التلذذ^(٤)، وعليه فإن الحاجة شعور بالألم، ألم الجوع، الظمأ، مع الميل إلى فعل يزيل ذلك الألم، وأما الرغبة فهي طلب للذة، لهذا قد تكون الرغبة نتيجة للحاجة، لأن دفع الألم لذة^(٥)، وقد لا تعبر عن ضرورة أو حاجة^(٦).

وبعد هذا الاستعراض لتعريف الحاجة سنحاول أن نعرف هل للحاجة دور في تحديد القيمة التبادلية؟ إن المدرسة الفقهية تقر بالدور الذي تمارسه الحاجة في تحديد القيمة التبادلية للشيء، بل وبالدور الذي تمارسه في اختلاف - ارتفاعاً وانخفاضاً - قيمة الشيء التبادلية يعبر ابن تيمية عن هذا المعنى بوضوح بقوله: «وبحسب قلة الحاجة وكثرتها - رأى بزيادة الطالبين وبقلتهم - وقوتها وضعفها - أي حاجة الفرد يرتفع ثمن الشيء وينخفض^(٧)، وفي نفس المعنى يذكر ابن العربي أن قيمة الشيء «تكون بحسب حاجة المشتري والبائع إلى عقد الصفقة، فالزيادة أبدأ تكون من جهة المحتاج»^(٨)، ويعلل ابن تيمية: «نهى الحاضر العالم بالسعر أن يتوكل للبادي الجالب للسلعة، لأنه إذا توكل له مع خبرته بحاجة الناس إليه أغلَى الثمن على المشتري، فنهاه عن التوكل له مع أن جنس الوكالة له مباح لما في ذلك من زيادة السعر على الناس»^(٩)، ويذكر القاضي عبد الجبار أن ارتفاع القيمة السوقية أو

(١) نفس المرجع السابق، ص ٤٧.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٦٩.

(٣) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ١٠٧ - ١٠٨، ج ٣، ص ٢١٩، ٢٢٢.

(٤) انظر: الغزالي، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢١٩ - ٢٢٢.

(٥) انظر: الرازي، المحصول، نقلاً من د. البوطي، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٦) انظر: في التفريق بين الحاجة والضرورة، السيوطي، مرجع سابق، ص ٨٥، ابن جزى، القوانين الفقهية، ص ١٩٤.

(٧) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، ج ٢٩، ص ٥٢٤.

(٨) ابن العربي، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٠٨.

(٩) ابن تيمية، «الحسبة»، ص ٢٧.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

انخفاضها يرجع إما إلى: «أن يقل ذلك الشيء وتكثر حاجة المحتاجين أو يكثر ذلك الشيء وتقل حاجة المحتاجين إليه»^(١)، وقد لاحظ الفقهاء بجلاء العلاقة بين ارتفاع أو غلاء القيمة السوقية للشيء - الناتجة عن حبس الكمية من التداول في السوق - وبين الحاجة، فمثلاً يعرف الشربيني من الشافعية الاحتكار بأنه: «إمساك ما اشتراه وقت الغلاء ليبيعه بأكثر مما اشتراه عند اشتداد الحاجة»^(٢)، ويعرفه البهوتي من الحنابلة بأنه: «الشراء للتجارة وحبسه مع حاجة الناس إليه»^(٣).

وهكذا نخلص إلى أن المدرسة الفقهية تقرر بأن الرغبة والحاجة مكون من مكونات تحديد القيمة التبادلية.

٢ - الأذواق:

تعتبر الأذواق عامل آخر مؤثر في تحديد القيمة التبادلية للأشياء فما هي الأذواق؟
الذوق في اللغة: «مصدر ذاق الشيء يذوقه ذوقاً.. تقول: ذوّاقه ومذاقه طيب، والمذاق: طعم الشيء، والذّواق: هو المأكول والمشروب»^(٤)، وفي الاصطلاح الذوق ما تستلذه الحواس الظاهرة أو الباطنة من الأطعمة والأشربة وغيرها»^(٥)، وهذا المعنى ينطبق إلى حد كبير على معنى الطيب في الاصطلاح الشرعي، حيث يذكر ابن العربي: «إن الطيب لفظ ما يطلق على اللذيذ المطعم وعلى الحلال المكسب»^(٦)، ويقول في موضع آخر: «إن الطيب ينطلق على معنيين: أحدهما: ما يلائم النفس ويلذّها والثاني ما أحل الله»^(٧)، ويقول القرطبي: «والطيب هنا

(١) القاضي عبد الجبار، مرجع سابق، ص ٧٨٨.

(٢) الشربيني، مغني المحتاج، ج ٢، ص ٢٨.

(٣) البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج ٢، ص ١٥٩، الكشف، ج ٣، ص ١٨٧.

(٤) ابن منظور، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١١١.

(٥) انظر: الفيروز بادي، «بصائر ذوي التمييز»، ج ٣، ص ٢٣ - ٢٤، ص ٥٣١ - ٥٣٢، القرطبي، مرجع

سابق، ج ٨، ص ٢٨، الخطابي، معالم السنن، ج ٣، ص ٢٠٥، ص ١١٠ - ١١١.

(٦) ابن العربي «عرضة الأحوذى» ج ١١، ص ١١٠، ١١١.

(٧) ابن العربي، «أحكام القرآن»، ج ٢، ص ٥٤٦، وقد تنوع في المعنى الثاني، حيث يذكر بعض الفقهاء

بأن المراد من قوله تعالى: ﴿قُلْ أَحِلْ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾، الآية. ليس الحلال هنا، لأنه لو كان المراد الحلال

لكان تقديره أحل لكم الحلال، وليس فيه بيان، وكان معناه الحلال هو الحلال وليس كذلك، انظر:

النووي، المجموع، ج ٩، ص ٢٦، الرملي، مرجع سابق ج ٨، ص ١٤٧، البهوتي، الكشف، ج ٦،

ص ١٨٩ - ١٩١، الجصاص، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٩٠ - ١٩١.

الحلال.. وهذا قول مالك في الطيب، وقال الشافعي: الطيب المستلذ، فهو تنويع ولذلك يمنع أكل الحيوان القذر^(١)، ويزيد الألواشي في الإيضاح بقوله: «ومعناه - أي الطيب - كما قال الإمام مالك ما يجده فم الشرع لذياً لا يعافه ولا يكرهه.. وقال الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه المراد به ما تستطيبه الشهوة المستقيمة الناشئة عن المزاج الصحيح^(٢)، ولهذا كانت الطيبات التي أحلها الله من المستلزمات، أو اللذات^(٣)، التي ينتفع بها الناس^(٤)، وبناء على ذلك فإن الناس في دائرة ما أحل الله تختلف في ميولها لما يلتذ به من المطعومات والملبوسات ونحو ذلك، فقد يلتذ بأكل لا يشعر الآخرون بالميل إليه، لعدم تلذذهم به، بدليل ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «دخلت أنا وخالد بن الوليد مع رسول الله ﷺ بيت ميمونة فأتى بضرب محنوذ فأهوى إليه رسول الله ﷺ بيده، فقال: بعض النسوة اللاتي في بيت ميمونة أخبروا رسول الله ﷺ؟ بما يريد أن يأكل فرفع رسول الله يده، فقلت: أحرام هو يا رسول الله؟ قال: لا ولكنه لم يكن بأرض قومي، فأجذني أعافه: قال: خالد فاجتزرت فأكلته ورسول الله ﷺ ينظر^(٥)، فامتناع الرسول ﷺ عن الأكل مع وجود الحاجة إلى الطعام لا يعني أن ذلك الأكل حرام، ولكنه لم يستلذه، لأنه لم «يكن بأرض قومي» كما عبر عن ذلك ﷺ^(٦)، ولا شك أن لذلك العامل تأثير في تحديد القيمة التبادلية للأشياء، فميل المشتريين إلى سلعة أو خدمة ما، يرفع من قيمتها في السوق، وكذلك انصراف المشتريين عنها ينقص من قيمتها التبادلية، وقد أشار الإمام الجويني إلى أن: «السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه من عزة الوجود.. وصرف الهمم والدواعي^(٧)، وتحليل أوضح لدور الأذواق في تحديد القيمة، يقول ابن خلدون: «أما سائر المرافق من الأدم والفواكه وما إليها فإنها لا تُعْم

(١) القرطبي، مرجع سابق. ج ٢، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٢) الألواشي، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٨.

(٣) انظر: ابن العربي، أحكام، ج ٢، ص ٧٨٢، أبي السعود، مرجع سابق. ج ١، ص ١٩٠، ج ٣، ص ٢٢٤.

الزمخشري، مرجع سابق. ج ١، ص ١٠٧، ج ٢، ص ٦٠، الشوكاني، فتح القدير، ج ٢، ص ١٢.

ص ٢٠٠، القرطبي، مرجع سابق. ج ٦، ص ٦٥، ج ٧، ص ١٩٨.

(٤) انظر: ابن تيمية، المجموع، ج ١٧، ص ١٧٨ - ١٧٩، ج ١٩، ص ٢٤.

(٥) البخاري، صحيح البخاري، ج ٣، ص ٣١٤.

(٦) انظر: ابن تيمية، «مجموع»، ج ١٧، ص ١٧٨ - ١٧٩، الزهراني، «التحليل الاقتصادي لظاهرة

التضخم وعلاجها في اقتصاد إسلامي»، ص ٢٢٠.

(٧) الجويني، الإرشاد، ص ٣٦٧.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

بها البلوى ولا يستغرق اتخاذها أعمال أهل مصر أجمعين ولا الكثير منهم ثم إن المصر إذا كان مستبحراً موفور العمران كثير حاجات الترف توفرت حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق والاستكثار منها كل حسب حاله فيقصر الموجود منها على الحاجات قصوراً بالغاً ويكثر المستامون لها وهي قليلة في نفسها فتزدهم أهل الأغراض ويبذل أهل الرفه والترف أثمانها بإسراف في الغلاء لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم فيقع الغلاء كما تراه^(١)، فابن خلدون يبين أن السلع الكمالية «الترفيه» يميل إلى طلبها وبتزايد فئة من المجتمع فئة الأغنياء (المترفين) ولتزايد الطلب على هذه السلع ترتفع قيمتها في السوق.

٣ - النفقات:

لعل حديثنا عن القيمة المضافة قد كشف عن محدد هام من محددات القيمة التبادلية، حيث أشرنا سابقاً إلى الدور الذي يسهم به عنصر العمل والعناصر الإنتاجية الأخرى، التي تدخل في العملية الإنتاجية، في إضفاء قيمة جديدة على قيمة الشيء الذاتية والاستعمالية، هذه القيمة المضافة التي تنقل الشيء إلى حيز التبادل، تمثل تكلفة على المنتج أو البائع، يقابلها مقابل مادي يتمثل في الثمن الذي يكفي لمكافأة عناصر الإنتاج واستمرار البائع / للمنتج في ميدان الإنتاج أو التبادل^(٢)، والسؤال ما هو مقصود الفقهاء بهذه التكلفة أي نفقة الإنتاج؟ يذكر الفقهاء في بيوع الأمانة - وخاصة بيع المرابحة - إلى ما يندرج في مفهوم التكلفة وما لا يندرج؟ فكل ما يسهم في زيادة منفعة الشيء أو قيمته يعتبر كلفة، وبذلك يشمل مفهوم التكلفة عند الفقهاء المواد الأولية، والعمل، والأرض، ورأس المال، يشير إلى ذلك صاحب الهداية بقوله: «ولأن كل ما يزيد في المبيع أو في قيمته يلحق برأس المال»^(٣)، وفي درر الحكام، وإن ربح أي باع المضارب متاع المضاربة مرابحة حسب نفقته أي ما اتفق على المتاع من أجرة الحمال وأجرة القصار والحمال والسمسار لأن هذه الأشياء تزيد في القيمة

(١) ابن خلدون، «المقدمة»، ط ٥، بيروت - دار القلم - ١٩٨٤م ص ٣٦٢.

(٢) انظر: الطبري، «جامع البيان»، ج ١، ص ٢١٥ - ٢١٦، الزمخشري، مرجع سابق، ج ١، ص ١٤٦، الدريد، الشرح الكبير، ج ٢، ص ١٥٨، ١٦١، ابن رشد، بداية، ج ٢، ص ١٦١، مرجع سابق، ج ١، ص ١٣٦.

(٣) المرغيناني، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٦، انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٢٢، ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٢٥، ١٢٧، ابن الهمام، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٢٧، الاختيار، ج ٢، ص ٣٩.

وتعارف على إلحاقها برأس المال في بيع المرباحة^(١)، يقول ابن رشد: «فإما بيع المرباحة فإنه على وجهين: أحدهما ربح مسمى على جملة الثمن»^(٢)، ويقصد بجملة الثمن النفقة التي بذلت من أجل الحصول على الشيء وعلى إنمائه، ذلك أن من النفقات ما يؤدي إلى زيادة حقيقية في ذات الشيء، وبالتالي زيادة في قيمته التبادلية، ويطلق على هذا النوع من النفقات بتعبير محاسبي نفقات العمليات الصناعية التي تضم أثمان المواد الأولية، والآلات، والأجور وغير ذلك^(٣)، وقد أشار إلى ذلك الدردير بقوله: «وحسب (أي في التكلفة) ما له عين قائمة أي مشاهدة محسوسة بحاسة البصر كصبغ - أي أجره عمله - وطرز وقصر وخياطة وفتل وكمد وتطرية»^(٤)، وجاء في نهاية المحتاج في تعريف بيع المرباحة، ولوقال: بعته بما قام.. عليّ.. دخل فيه مع ثمنه أجره القصار والرفاء والصباغ، وقيمة الصبغ»^(٥)، هذا بالنسبة للنفقات التي تؤدي إلى زيادة في ذات البضائع، أما النفقات التي تؤدي إلى زيادة في قيم البضائع دون ذواتها، فتشمل طبقاً للمدرسة الفقهية نفقات النقل والتشغيل والتخزين، والمكوس والرسم الجمركية، يشير إلى ذلك الدردير بقوله: «وحسب أصل ما زاد في الثمن - تكلفة الشراء - مما ليس له عين قائمة ولكنه أثر زيادة في المبيع كحمولة، وحسب كراء شدّ وطي، اعتبر أجرتهما وحسب أصل كراء بيت لسلعة»^(٦)، ويقول الرملي: «ولو قال: بعته بما قام عليّ دخل مع ثمنه أجره الكيال والدلال والحارس.. وسائر المؤن المرادة للاسترباح كأجرة المكان والختان والمطين حتى المكس الذي يأخذه السلطان أو الرصدي لأن ذلك من مؤن التجارة»^(٧)، ويبين أنصار المدرسة الفقهية أن لتكلفة الحمل أثر في زيادة القيمة، يعبر أحدهم عن ذلك بقوله: «والحمل يزيد في القيمة إذ القيمة تختلف باختلاف المكان»^(٨)، ويذكر الماوردي أن بعد

(١) منلاخسرو، درر الحكام، ج ٢، ص ٢١٧.

(٢) ابن رشد، «المقدمات»، ص ٥٩١.

(٣) انظر: ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٦٤، ٢٨١، ٢٨٢، د. شحاتة «الربح وقياسه في الإسلام»، ص ١٠٣ - ١١٠.

(٤) الدردير، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٦٠ - ١٦١، انظر: ابن رشد، البداية، ج ٢، ص ١٦١.

(٥) الرملي، مرجع سابق، ج ٤، ص ١١٠ - ١١١، الهيثمي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٣٠ - ٤٣١، ابن الهمام، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤٩٨.

(٦) الدردير، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٦١، الخريشي، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٧٢ - ١٧٣.

(٧) الرملي، مرجع سابق، ج ٤، ص ١١٠ - ١١١، الكوهجي، «زاد المحتاج»، ج ٢، ص ٨٢ - ٨٣.

(٨) ابن الهمام، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤٩٨، انظر: منلاخسرو، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٨١.

الأراضي الزراعية عن الأسواق يؤدي إلى ارتفاع أثمان المنتجات الزراعية بسبب مؤنة (تكلفة) النقل ومن هنا اعتبر الماوردي أن «قرب - الأراضي المربوط عليها الخراج - من البلدان والأسواق وبعدها، لزيادة أثمانها ونقصانها»^(١)، حيث يزيد البعد عن الأسواق المؤنة والكلفة، من القواعد التي يجب مراعاتها عند تقدير الخراج، ويبين لنا الدمشقي أن: «قيمة المرجان بالمشرق غير قيمته بالمغرب وذلك لأجل القرب من المعادن»^(٢)، فالدمشقي لاحظ أثر تكلفة النقل في ارتفاع القيمة أو انخفاضها، ولقد لاحظ ابن خلدون أن تكلفة النقل تزيد في قيم السلع يقول: «وكذلك نقل السلع من البلد البعيد المسافة، يكون أكثر فائدة للتجار وأعظم أرباحاً وأكفل بحوالة الأسواق لأن السلعة المنقولة حينئذ تكون قليلة معوزة لبعدها مكانها... فيقل حاملوها ويعزّ وجودها وإذا قلت وعزّت غلت أثمانها»^(٣)، كما لاحظ الفقهاء أن ما يعرضه الحاكم من وظائف مالية تؤدي إلى زيادة القيمة، يقول ابن تيمية: «وهذه الوظائف الموضوعة بغير أصل شرعي: منها ما يكون موضوعاً على البائع مثل سوق الدواب ونحوه، فإذا باع سلعته بمال فأخذ منه بعض ذلك الثمن كان ذلك ظلماً له، والمشتري اشترى بماله، وربما يزداد عليه في الثمن لأجل الوظيفة، وفي الحقيقة فالكلفة تقع عليهما، لأن البائع إذا علم أن عليه كلفة زاد في الثمن»^(٤)، ويتحليل اقتصادي يشير ابن خلدون إلى أثر الوظائف المالية ورفع معدل القائم منها على قيم وأثمان المنتجات يقول: «والمكوس تعود إلى البياعات بالغلاء لأن السوق والتجار كلهم يحتسبون على سلعهم وبضائعهم جميع ما ينفقونه حتى في مؤنة أنفسهم فيكون المكس لذلك داخلاً في قيم المبيعات وأثمانها»^(٥)، وإلى نفس الأثر يشير المقرئ إلى أنه لما زاد الأمير جمال الدين الاستادار ما كان يؤخذ من الصيادين مكساً، قل السمك بالقاهرة وغلا سعره^(٦) ومما يؤكد على اعتبار المدرسة الفقهية لعامل النفقة في تحديد

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٤٩.

(٢) الدمشقي، مرجع سابق، ص ٢٨ - ٢٩.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٩٦.

(٤) ابن تيمية، مجموع، ج ٢٩، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

(٥) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٧٢، ٢٦٤ - ٣٦٥.

(٦) انظر: الزهراني، «التحليل الاقتصادي لظاهرة الغلاء في فكر المقرئ»، ص ٦٠، قدم إلى معهد البحوث بجامعة أم القرى، وكذلك «التحليل الاقتصادي لظاهرة الغلاء من خلال كتاب الاسدي»، ص ٦٦، قدم إلى هيئة علمية لنشره.

القيمة ما ذكره من اعتبار المؤنة (نفقة الري) في زكاة الزروع والثمار، وكذلك أحكامهم في الكيفية التي يسعر بها السلطان السلع، وهكذا نخلص إلى أن النفقات تعتبر من مكونات القيمة التبادلية.

٤ - الندرة :

لقد ذكر الفقهاء أن معنى الندرة أن تعم الحاجة إلى الشيء^(١)، فقلة الشيء بالنسبة إلى الحاجة إليه، تعني أن ذلك الشيء نادراً، وهذه الندرة تجعل للشيء قيمة أو ثمناً، يفهم ذلك من النقول الفقهية التي تشير إلى عزة الشيء، أي قلة الكمية المعروضة^(٢)، منه يؤدي إلى ارتفاع قيمته أو ثمنه في السوق، جاء في فتح العزيز، وهو بصدد الكلام عن شراء الماء للوضوء بأكثر من ثمن مثله يعتبر ثمن مثله في ذلك الموضع في غالب الأوقات ولا يعتبر ذلك الوقت بخصوصه فإن الشربة الواحدة عند العزة يرغب فيها بدنانيير كثيرة^(٣)، وجاء في أسنى المطالب: «إن وجد المثل فحدث فيه غلاء أو رخص لم يؤثر في استحقاق المالك له فلو أتلّف مثلياً في وقت الرخص فله طلب المثل في وقت الغلاء، نعم إن خرج المثل عن أن يكون له قيمة كمن غصب جمدًا في الصيف أو ماء في مفاذه وتلف أو أتلّفه هناك بلا غصب فاجتمع أي المالك والغاصب لزمه قيمة المثل أو المتلف في الشتاء في الأولى أو على شط نهر الثانية، لزمه قيمة المثل في الصيف في الأولى أو في مثل تلك المفاضة في الثاني»^(٤)، ويكشف ابن خلدون في تحليل أوضح عن أثر القلة أو الكثرة، أي عن أثر ندرة الشيء أو كثرته في إغلاء قيمته أو رخصها يقول: «وإذا كان المصر مستبحراً موفور العمران كثير حاجات الترف توفرت حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق والاستكثار منها كل بحسب حاله فيقصر الموجود منها على الحاجات قصوراً بالغاً ويكثر المستأثرون لها وهي قليلة في نفسها، فيقع فيها الغلاء»^(٥). ويقول في أن نقل السلع بين البلدان القريبة والأمنة يؤدي إلى كثرة ناقلها فتكثر

(١) انظر: الشنبراملسي، حاشية نهاية المحتاج، ج ٢، ص ٤٤٨ - ٤٤٩.

(٢) انظر: الفيروزبادي، القاموس، ج ٢، ص ١٨٢.

(٣) الرافعي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٣٥ - ٢٣٧، انظر: النووي، الروضة، ج ١، ص ٩٩.

(٤) الأنصاري، شرح الروض، ج ٢، ص ٢٤٦، انظر: ابن نجيم، البحر، ج ١، ص ١٧١.

(٥) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٣٦٣.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

وترخص أثمانها»^(١)، ويضرب لذلك مثلاً عملياً بأن قلة السلع من السودان إلى المغرب والعكس - لتكلفة النقل والمخاطرة - أدت إلى أن «سلع السودان قليلة لدينا فتختص بالغلاء وكذلك سلعنا لديهم»^(٢)، ويذكر الدمشقي أن من جملة عوامل تقدير قيمة الجواهر، قلة الجواهر وكثرتها»^(٣)، وكذلك يذكر الجويني أن من أسباب تغير الأسعار «عزة الوجود والرخاء»^(٤)، أي قلة وجود الشيء وكثرتة، وفي نفس المعنى يذكر الجرجاني أن السعر قد يرتفع «لتقليل الأجناس»^(٥)، أو «تقليل ذلك الجنس»^(٦)، وفي شرح الأصول الخمسة أن غلاء القيمة ورخصها قد يكون: «لقلة ذلك الشيء أو كثرتة»^(٧)، ويبرز ابن تيمية العلاقة بين ارتفاع السعر وقلة الشيء، فيقول: «فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر لقلة الشيء.. فهذا إلى الله»^(٨).

٥ - الاحتكار:

تقرر المدرسة الفقهية أن الاحتكار هو حبس أو إنقاص متعمد للكمية المعروضة من المنتجات، تربصاً لارتفاع أعلى في قيمتها»^(٩)، وعلى هذا فإن الاحتكار انحراف بالسوق فيما يتعلق بتحديد القيم التبادلية للأشياء عن المسار الطبيعي، ذلك أن القوى الاحتكارية تعتبر مؤثرة في عمل قوانين، تؤدي إلى أن يميل نتاج تفاعل قوى السوق - الثمن - لصالح القوى الاحتكارية، وفي هذا الوضع السوقي تفترق القيمة المكونة في السوق الاحتكارية عن القيمة الحقيقية التي تتكون في ظل سوق العدالة التعويضية»^(١٠)، وقد أشار ابن خلدون إلى هذا

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٣٩٦.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٣٩٧.

(٣) الدمشقي، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٤) الجويني، «الإرشاد»، ص ٣٦٧.

(٥) الجرجاني، «شرح الموقف»، ص ٢٨١ - ٢٨٢، انظر: البكري، «جامع العلوم» ج ٢، ص ١٦٩.

(٦) التفتازاني، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٦٢.

(٧) القاضي عبد الجبار، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٦٢.

(٨) ابن تيمية، الحسبة، ص ١٢.

(٩) انظر: الموصلي، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٦١، الكسائي، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٢٩، الباجي، مرجع

سابق، ج ٥، ص ١٥، الشيرازي، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٩٩، النووي، «الروضة»، ج ٢، ص ٤١١،

البهوتي «شرح منتهى الإرادات»، ج ٢، ص ١٥٩، ابن تيمية، مجموع، ج ٢٨، ص ٧٥.

(١٠) انظر الزهراني، «التحليل الاقتصادي»، لظاهرة التضخم ص ٩٠.

المعنى بقوله: «ولولا احتكار الناس لها - الأقوات ... لبذلت دون ثمن ولا عوض لكثرتها»^(١)، ويذكر ابن تيمية أن المحتكر هو: «الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام فيحبسه عنهم ويريد أغلاءه عليهم»^(٢)، وفي شرح المقاصد أن من أسباب تغير القيمة: «ادخار الأجناس»^(٣).

٦ - السلطات العامة:

من العوامل التي لها تأثير في تحديد القيمة التبادلية، دور الدولة، أو بمعنى أوسع الإجراءات التي تتخذها الدولة، فالدولة قد تفرض قيمة محددة تلزم بها المتعاملين في سوق سلعة معينة، وكذلك فقد يحدث تدخل الدولة في جهاز السوق، وبالتالي في ما يتولد من عمل هذا الجهاز - القيمة -، من خلال سياستها المالية كفرض وظيفة مالية، أو تقديم إعانات - نقدية أو عينية - وقد أشار علماء المسلمين إلى هذا العامل وأثره في القيمة التبادلية، جاء في شرح الأصول الخمسة: «وأما ما يكون من قبل السلطان فهو أن يسوم رعيته أن لا يبيعوا إلا بقدر معلوم»^(٤)، وفي نهاية المحتاج: «لو قال: بعثك بما قام عليّ دخل مع ثمنه (التكلفة) أجرة الكيال... حتى المكس الذي يأخذه السلطان أو الرصدي»^(٥)؛ ويذكر ابن خلدون أن: «الأسعار في الأمصار أغلى من الأسعار في البادية إذ المكوس والمفارم والفرائض قليلة لديهم أو معدومة وكثرتها في الأمصار»^(٦)، ويقول في موضع آخر: «بالمفارم السلطانية التي توضع على الأسواق والبياعات وتعتبر في قيم المبيعات، يعظم فيها الغلاء»^(٧)، ويذكر المقرئزي أنه: «لما دهى أهل الريف بكثرة المفارم وتنوع المظالم اختلت أحوالهم وتمزقوا كل ممزق وجلوا عن

(١) ابن خلدون، مرجع سابق. ص ٣٦٣، ٣٦٤، انظر: الزهراني «التحليل الاقتصادي لظاهرة الغلاء في فكر المقرئزي» ص ٦١.

(٢) ابن تيمية، الحسبة، ١٢.

(٣) التفتازاني، مرجع سابق. ج ٢، ص ١٦٢، يعتبر الادخار من معاني الاحتكار لغة، حيث أن الاحتكار في اللغة يأتي بمعنى الحبس والإمساك، وهذا المعنى يدل على الاحتكار الممنوع شرعاً، لأن ادخار السلع المؤدي إلى رفع قيمتها، ممنوع شرعاً.

(٤) القاضي عبد الجبار، مرجع سابق. ص ٧٨٨.

(٥) الرمي، مرجع سابق. ج ٤، ص ١١٣ - ١١٤، انظر: الخرش، مرجع سابق. ج ٥، ص ٨٨.

(٦) ابن خلدون، مرجع سابق. ص ٣٦٤.

(٧) نفس المرجع السابق، ص ٣٦٥، انظر: الدمشقي، مرجع سابق. ص ٧٤.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين *

أوطانهم»^(١)، فكان ذلك سبباً في غلاء قيم المنتجات الزراعية، ويشير الأسدي إلى أن تقديم الدولة للإعانات النقدية والعينية يسهم في خفض التكاليف، وبالتالي في قيم المنتجات يقول: «فالامر بالعمارة واستنباط الاراضي.. والرفق بالزراع والتقوية لهم بالبذار والبقر وما يصلح لهم من الآلات والمؤن والمتاع»^(٢).

٧ - الزمان والمكان:

يذكر الفقهاء أن للبعد الزمني والمكاني تأثير في القيمة التبادلية، جاء في بدائع الصنائع: «قيم الأعيان تختلف باختلاف الأماكن بالزيادة والنقصان»^(٣)، يذكر مثلاً خسرو من الحنفية أن «القيمة تختلف باختلاف الأماكن»^(٤)، وفي حاشية سعد الله على الهداية «لأن كل ما يزيد في المبيع أو قيمته يلحق به.. فالصبغ وأخوته يزيد في العين والحمل يزيد في القيمة باختلاف المكان فيلحق به»^(٥)، وفي الحاوي: «ثم قيمة المثل تختلف باختلاف الأمكنة واختلاف الأزمنة فإن للمثمن في كل بلد ثمناً وفي كل زمان ثمناً»^(٦)، ويقول السيوطي: «ويختلف - أي ثمن المثل - باختلاف المواضع والتحقيق أنه راجع إلى الاختلاف في وقت اعتباره ومكانه»^(٧)، وجاء في شرح الأصول الخمسة أنه لا بد من اعتبار البلد والوقت - في السعر - فتأثيرهما مما لا يخفى»^(٨)، ولهذه النظرة الفقهية اعتبار في التطبيق حيث أشار الفقهاء في باب الضمان إلى أهمية عامل الزمان والمكان في تقدير القيمة، جاء في حاشية الشرح الكبير: «وإن كان غير ذلك كالصواري والمجاديف والحبال خير الغاصب بين أخذها

(١) المقرئزي، «إغاثة الأمة»، بيروت: دار ابن خلدون، ص ٩٢، انظر: الزهراني، «التحليل الاقتصادي

لظاهرة الغلاء في فكر المقرئزي»، ص ٦٠.

(٢) الأسدي، «التيسير والاعتبار»، ص ٩٢، الزهراني، «التحليل الاقتصادي لظاهرة الغلاء من خلال كتاب الأسدي»، ص ١٦٧.

(٣) الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٥٩.

(٤) منلا خسرو، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٨١، المرغيناني، الهداية، ج ٤، ص ١٢.

(٥) سعد الله، حاشية سعد الله مطبوع مع شرح فتح القدير، ج ٦، ص ٤٩٨ - ٤٩٩، قاض زاده، نتائج الأفكار، ج ٩، ص ٢٢٣.

(٦) الماوردي، الحاوي، ج ١، ص ٢٥٠، انظر: الأنصاري، شرح الروض، ج ٢، ص ٢٤٥.

(٧) السيوطي، الأشباه، ص ٣٤٠.

(٨) القاضي عبد الجبار، مرجع سابق، ص ٧٨٥.

وتركها وأخذ قيمتها إلا أن يكون بموضع لا غنى عنها ولا يمكن سيرها محل آمنة إلا بها فيخير رب المركب بين دفعه قيمته بموضعه كيف كان»^(١)، وفي مجمع الأنهر: «أن قتل محرم صيد برّولو من غير الحرم.. والجزاء قيمة الصيد.. في موضع قتله قيمة بأن كان في الصحراء لا يباع فيه الصيد ولا بد من اعتبار الزمان والمكان في القيمة على الأصح لأنها مختلفة باعتباره»^(٢)، ويشير ابن تيمية إلى أنه لا بد «من اعتبار العصر - أي الزمان - في مهر المثل، فإن الزمان إن كان زمان رخص رخص... وإن كان زمن غلاء وخوف نقص»^(٣)، ويذكر الفقهاء أن مقدار النفقة - نفقات الزوجة والأقارب - يعتبر فيه «حال البلد من كونها حاضرة يأكل أهلها الناعم أو بادية يأكل أهلها الخشن، وحال السعر في ذلك الزمان، أي من كونه رخاء أو غلاء»^(٤).

٨ - قيمة النقد :

يعبر الفقهاء عن قيمة النقد بالمالية^(٥)، ويعتبرون أن قيمة النقد (أوماليته)، من ضمن العوامل التي تمارس تأثيراً في تحدي القيمة التبادلية، ذلك أن قيمة النقد (أوماليته) تعني قدرة النقود على الاستبدال بالسلع والخدمات^(٦)، في وجهة النظر الفقهية، وقد عبر أحدهم عن وجهة النظر هذه، وهو بصدد مناقشة زكاة النقود الناقصة، بقوله: «وراجت - أي الناقصة الوزن من النقود في التعامل - رواج الكاملة بأن تكون السلعة التي تشتري بدينار كامل تشتري بذلك الدينار الناقص»^(٧)، فإذا أصيبت هذه القدرة بالاضطراب، وبمعنى اقتصادي بعدم الاستقرار^(٨)، ثم فإن قيم الأشياء التبادلية تصاب بعدم الاستقرار أيضاً،

(١) الدردير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٤٩.

(٢) دماذا افندي، مجمع الأنهر، ج ٢، ص ٢٩٧، انظر: الرمي، مرجع سابق، ص ٣٦٨، الشربيني، مرجع سابق، ج ٤، ص ٩٢ - ٩٤.

(٣) ابن تيمية، «الاختيارات الفقهية»، ص ٢٣٨.

(٤) الدسوقي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٠٩، انظر: الخرخشي، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٨٤.

(٥) انظر: بدر المنتقى، مطبوع مع مجمع الأنهر، ج ٢، ص ٣.

(٦) انظر: البابرّي، شرح العناية، ج ٢، ص ١٥٥، ابن العربي، أحكام، ج ٣، ص ١٦٤.

(٧) الدسوقي، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٥٦، انظر: البابرّي، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٦٣.

(٨) يشرح ابن القيم هذا المفهوم الاقتصادي بقوله: «والثمن - أي النقود - هو المعيار الذي يعرف به تقويم الأموال فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض =

وقد شرح ابن تيمية معنى ذلك بقوله: «وبحسب العوض - أي الثمن - فقد يرخص فيه إذا كان بنقد رائج ما لا يرخص فيه إذا كان بنقد آخر دونه في الرواج»^(١).

وقد دلت الأحكام الفقهية فيما يتعلق بالبيع على اعتبار هذا العامل جاء من مجمع الأنهر: «وإن أطلق الثمن وإن استوت مالية النقود بأن لا يكون بعضها أفضل من بعض مع تفاوت أنواعها ورواجها صح البيع.

ويذكر الموصلي أن المثلي إذا تعيب «في يد الغاصب رده مع قيمته النقصان، فيقوم صحيحاً ويقوم وبه عيب، فيضمن ذلك، هذا في غير الربويات، لأن للجودة قيمة فيها»^(٢)، ويوضح ذلك بقوله: «فأما الربويات إن شاء أخذه بعيبه وإن شاء ضمنه قيمته صحيحاً من غير جنسه، وتركه، لأن الجودة لا قيمة لها عند المقابلة بالجنس على ما عرف»^(٣)، ويشير الكاساني في معرض رده على الإمام الشافعي: «وقال الشافعي رحمه الله: لا يجوز بيع الجيد بالرديء واحتج بالحديث المشهور مثلاً بمثل ولا مماثلة بين الجيد والرديء في القيمة وأما الحديث المشهور مثلاً بمثل فالمراد منه المماثلة في الوزن وكذا روي في بعض الروايات وزناً بوزن وقوله عليه الصلاة والسلام جيدها ورديتها سواء وبه تبين أن الجودة عند المقابلة بجنسها لا قيمة لها شرعاً»^(٤)، ويذكر الخرشي أن: «القيمة دائماً تختلف باختلاف الجودة والرداءة»^(٥)، وعلى هذا فإن قيمة الشيء كما تتوقف على عوامل الرغبة والحاجة، تتوقف على ما ينطوي عليه ذلك الشيء من خصائص معينة هيأها الله لتكون صالحة لسد حاجة من الحاجات المعتبرة، فالتمر الجيد له قيمة أكبر من التمر الرديء^(٦)، مع أن كلاهما يحقق الوفاء بحاجة الأكل، لكن خصائص التمر الجيد أفضل من حيث الوفاء بحاجة التغذية الجيدة.

كالسلع والأموال فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع، أعلام الموقعين ج ٢ ص ١٥٦

(١) ابن تيمية، مجموع، ج ٢٩، ص ٥٢٤.

(٢) الموصلي، الاختيار، ج ٣، ص ٨٨.

(٣) مرجع سابق، ج ٣، ص ٨٨.

(٤) الكاساني، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٨٩.

(٥) الخرشي، مرجع سابق، ج ٥، ص ٧٣، ١٧٦.

(٦) ومثال ذلك الحديث الشريف الذي رواه أبو سعيد، قال: جاء بلال إلى النبي ﷺ بتمر برني، فقال النبي ﷺ:

«من أين هذا؟ قال بلال: كان عندي تمر رديء فبعت منه صاعين بصاع لنطعم النبي ﷺ الحديث». البخاري، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢٤.

ثانياً: العوامل الشخصية (العوامل الأخلاقية):

توجد عوامل أخرى بخلاف المنفعة والحاجة وغير ذلك من العوامل الموضوعية السابقة الذكر، تؤثر في تحديد القيمة التبادلية للشيء، وهذه العوامل:

١ - الإحسان :

لقد ذكر علماء الإسلام بناء على النصوص الشرعية التي تقرن بين العدل والإحسان^(١)، أنه ينبغي على المتعاملين في السوق الإحسان في تعاملهم، وقد عبر الغزالي عن هذا المعنى بقوله: «وقد أمر الله تعالى بالعدل والإحسان جميعاً، والعدل سبب النجاة فقط، وهو يجري من التجارة مجرى رأس المال والإحسان سبب الفوز ونيل السعادة وهو يجري من التجارة مجرى الربح... فلا ينبغي للمتدين أن يقتصر على العدل اجتناب الظلم ويدع أبواب الإحسان، وقد قال الله: ﴿وَاحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾.. ونعني بالإحسان فعل ما ينتفع به المعامل وهو غير واجب عليه، لكنه تفضل منه، فإن الواجب يدخل في باب العدل وترك الظلم، وتناول رتبة الإحسان»^(٢)، بالحطيطة في الثمن أو القيمة^(٣)، والزيادة في الثمن أو القيمة من قبل المشتري وفي الأولى من قبل البائع، وقد عبر عن هاتين الصورتين التطبيقيتين لرتبة الإحسان الإمام الغزالي بقوله: «فأما أصل المغالبة فمأذون فيه، لأن البيع للربح، ولا يمكن ذلك إلا بغبن ما، ولكن يراعى فيه التقريب، فإن بذل المشتري زيادة على الربح المعتاد إما لشدة رغبته أو لشدة حاجته في الحال إليه، فينبغي أن يمتنع من قبوله فذلك، ومهما لم يكن تلبيس لم يكن أخذ الزيادة ظلماً.... ولكن من الإحسان أن يحط ذلك الغبن»^(٤)، ثم يذكر الصورة الثانية لتطبيقات الإحسان «والمشتري إن اشترى طعاماً من ضعيف أو شيئاً من فقير، فلا بأس من أن يحتمل الغبن ويتساهل ويكون به محسناً وداخلاً في قوله عليه السلام: «رحم الله امرأً سهل البيع سهل الشراء»^(٥)، وعلى هذا لو باع تاجر سلعة بقيمة أقل من قيمتها المعروفة لكان ذلك إحساناً منه، يقول القرطبي «والجمهور على جواز الغبن في التجارة

(١) سورة النحل، الآية: ٩٠.

(٢) الغزالي، الأحياء، ج ٢، ص ٧٩.

(٣) الحطيطة في اللغة تعني الخفض تقول انحط السعر إذا انخفض ونزل، الجوهري، الصحاح، ج ٣، ص ١١١٩.

(٤) الغزالي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٩.

(٥) الغزالي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٩ - ٨٠.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

مثل أن يبيع رجل ياقوته بدرهم، وهي تساوي مائة، فذلك جائز وإن المالك جائز له أن يبيع ماله الكثير التافه باليسير وهذا ما لا اختلاف فيه بين العلماء إذا عرف قدر ذلك»^(١).

٢ - المسامحة:

لقد عقب ابن حجر على أحاديث السماحة في التعامل - ولا سيما البيع والشراء بقوله بأنها تعني: «الحض على السماحة في المعاملة واستعمال معالي الأخلاق وترك المشاحة، والحض على ترك التضيق على الناس في المطالبة، وأخذ العفو منهم»^(٢)، ومن متضمنات التسامح والتساهل في البيع والشراء، والقبول بالربح القليل، وعدم التشدد في إجراءات البيع، وفي هذا يقول الدمشقي «يجب على التاجر أن يعتمد المسامحة في البيع فإنها أحد أبواب المعيشة ومجلبة الرزق، وذلك بأن يقرر التاجر في نفسه أنه إذا ربح ديناراً واحداً مثلاً كان نصفه موقوفاً على المسامحة أما في وزن أو نقد أو هبة لواسطة أو حطيطة إن سأل المشتري فيها، فإن المشتري إنما باله وذهنه مصروف إلى ذلك فإن كان التاجر شراً وقال في نفسه قد فرطت في البيع بربح دينار، ولو كنت شددت لكان أربحني ديناراً وربعاً لأنه راغب في الشراء، ولكن الرأي الآن أن استوفي في الوزن جداً واستخرجه راجحاً واستجيد النقد وأحكم فيه، فإذا حدثت نفسة بذلك وفعله وقع الاختلاف إذا كانت الضمائر متباينة وانصرف المشتري عنه ففاته الجميع، وعاد يمني نفسه بأن يرجع إليه»^(٣)، وقد اعترض ابن رشد على من منع أن يحط أحد البائعين عن سعر السوق في بيعه، حيث قال: «وهو غلط ظاهر إذ لا يلام أحد على المسامحة في البيع والحطيطة فيه بل يشكر على ذلك أن فعله لوجه الناس ويؤجر أن فعله لوجه الله تعالى»^(٤).

وبالرغم من اعتبار الإحسان والمسامحة من العوامل المستقلة في تحديد القيمة التبادلية، إلا أنه لا يمكن لنا أن نوليها الاهتمام الذي نوليها للعوامل الموضوعية، السبب في ذلك يرجع إلى طبيعة هذه العوامل، التي هي ترجمة للسلوك الملتزم بالقيم والآداب التي حثت عليها تعاليم الشريعة السمحاء فيما يتعلق بمجال التبادل ولهذا أطلقنا عليها العوامل الأخلاقية، لأنها متروكة ندباً لأطراف التعامل.

(١) القرطبي، مرجع سابق. ج ٥، ص ١٥٢.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ج ٥، ص ٢١١.

(٣) الدمشقي، مرجع سابق. ص ٦٧ - ٦٨.

(٤) الزرقاني، شرح علي الموطأ، ط ١، ج ٤، ص ٢٥٢.

وبجانب هذه العوامل - الموضوعية والشخصية - توجد عوامل أخرى تؤثر في تحديد القيمة، كالحالة الاقتصادية التي يمر بها النشاط الاقتصادي من رخاء أو كساد^(١)، وكذلك العوامل الطبيعية الممثلة في حصول الآفات السماوية^(٢). وهكذا فإن تحديد القيمة التبادلية، طبقاً للنظرية الفقهية يتم وفقاً لعوامل متعددة ومختلفة كالرغبة والحاجة، ونفقة الإنتاج، والندرة، والسلطات العامة، وهيكل السوق، والزمان والمكان، والدخل...، وقد يلاحظ أن هذه العوامل منها ما يندرج تحت مصطلح الطلب، ومنها ما يندرج تحت مصطلح العرض.

(١) انظر: الأنصاري، شرح، ج ٢، ص ٢٤٧، الدمشقي، مرجع سابق، ص ٦٦، الجويني، مرجع سابق، ص ٣٦٧.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع، ج ٢٨، ص ٥٢٣، ابن القيم، الطرق، ٢٤٤، ٢٤٥.

المطلب الثاني : تكون ثمن المثل = ثمن التوازن

قد خالص الباحث من مناقشة تأثير كل عامل على حدة في تحديد القيمة التبادلية في نظر المدرسة الفقهية تخضع لعدد من العوامل التي يمكن أن نضعها إلى مجموعتين من العوامل، تدخل كل مجموعة منها تحت المصطلح الاقتصادي، العرض أو الطلب، وباستخدام فكرتي العرض والطلب يحاول الباحث دراسة الكيفية التي تتكون بها القيمة التبادلية - ثمن المثل هنا -، وذلك بدمج هاتين القوتين المتضادتين يقوم الباحث بخطوة متقدمة في التحليل بدراسة اثر تغيير العوامل المختلفة التي تم جمعها تحت مصطلح الطلب والعرض - على تحديد القيمة التبادلية - على النحو التالي:

أولاً: تكون ثمن المثل:

قد سبق وأن أشرنا إلى أنه يمكن التعبير عن ثمن المثل بثمن التوازن أو ثمن السوق، ذلك أن ثمن التوازن هو الثمن الذي تنتهي إليه رغبات المشترين والبائعين في سوق معينة، وفي فترة زمنية معينة، ومن هنا فإن ثمن التوازن (= ثمن المثل) يتكون في السوق نتيجة تفاعل العوامل التي يمثلها كل من الطلب والعرض، وبعبارة فقهية لتلاقي رغبات المشترين والبائعين، وعند هذا الثمن تتساوى الكمية التي يكون المشترون على استعداد لشراؤها من السلعة أو الخدمة، مع الكمية التي يكون البائعون مستعدين لبيعها منها، وإلى هذا المعنى يشير ابن تيمية بقوله: «وإذا كانت حاجة الناس تندفع إذا عملوا، ما يكفي الناس - أي المشترين - بحيث يشتري إذ ذاك بالثمن المعروف - ثمن المثل - لم يحتج إلى تسعيره^(١)، ويمثل ثمن المثل (= ثمن التوازن)، الثمن الواحد السائد في سوق السلعة أو الخدمة^(٢)». وهكذا نخلص إلى نتيجة مفادها أن قيمة شيء ما ليست إلا نتيجة التقدير المتعارض الذي يقوم به من يكون في حاجة إلى ذلك الشيء (أي من يطلبه)، ومن ينتجه (أي من يبذله = يعرضه).

ثانياً: حوالة السوق:

طالما أن ثمن المثل (= ثمن التوازن) يخضع لتأثير تلاقي قوى الطلب مع قوى

(١) ابن تيمية، الحسبة، ص ٢٨ - ٢٩.

(٢) انظر: ابن تيمية، الحسبة، ص ٢٢ - ٢٣.

العرض، فإن معنى ذلك أن هذا الثمن لا يبقى على حاله دائماً، بل قد يتغير من وقت آخر، تبعاً لتغير العوامل المحددة لهذا الثمن، والتي تظهر من خلال الطلب والعرض، لتكوّن بذلك ثمن توازن أو ثمن مثل جديد أو مستقر، يقول الدمشقي وإذا «كان الديناران هما قيمته أربعة دنانير ثم زاد سعره بسبب انقطاع طريق أو تأخر ورود فبلغ أربعة دنانير ثم استمر على ذلك وقتاً من الزمان ثم صلح سعره فبلغ ثلاثة دنانير فهذا يسمونه رخيص الغالي ومشتريه من الخزان معيب عند التجار لأن الأشياء ترجع إلى حقائقها ومتوسطاتها وإن تمادت على خلاف ذلك وقتاً ما»^(١)، وهذا التغير في ظروف العرض أو ظروف الطلب أو كليهما معاً، يطلق عليه الفقهاء بمصطلح حوالة السوق^(٢)، ويعبر الفقهاء عن نتائج هذه الحوالة أو التغير في ظروف السوق برخص وغلاء السعر (الثمن، القيمة)، وقد أشار ابن خلدون إلى هذا المعنى بقوله: «ويتحين بها حوالة الأسواق من الرخص إلى الغلاء»^(٣)، ويقول الباجي: «وأما زيادة القيمة - الثمن - فهي حوالة الأسواق بالزيادة»^(٤)، ويذكر الرملي أن الربح كما أنه قد يحصل بزيادة في نفس العرض كسمن الحيوان، فإنه يحصل أيضاً «بارتفاع الأسواق»^(٥)، ويذكر ابن تيمية: «أن الأسعار تختلف باختلاف الأزمنة فقد يكون سعره فيما بعد العقد أكثر مما كان وقت العقد»^(٦)، وعليه فإن حوالة السوق إما أن تكون في صورة الغلاء وهو: «تزايد قيمة الشيء أي ارتفاعها»^(٧)، وإما أن تكون في صورة الرخص وهو: «تنزل قيمة شيء ما أي نقصانها»^(٨)، وهذا الرخص يرجع إلى تغير العوامل التي ذكر الفقهاء أن لها

(١) الدمشقي، مرجع سابق، ص ٣٠، انظر: د. الببلاوي، أصول الاقتصاد السياسي، ص ٤٦٩ - ٤٧١.

(٢) حوالة الأسواق في اللغة تغييرها وتحولها، تقول استحال الشيء تغير عن طبعه ووضعه، انظر: الفيومي، المصباح، ج ١، ص ١٧٠.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٣٩٤.

(٤) الباجي، مرجع سابق، ج ٥، ص ٤٨، انظر: الخرشي، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٤١، ص ١٥٩، ابن رشد، بداية، ج ٢، ص ١٥٨، ١٦٨، المجلدي، التيسير في أحكام التسعير.

(٥) الرملي، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٠٤، انظر: الانصاري، شرح الروض، ج ٢، ص ٣٥١، الرافعي، مرجع سابق، ج ١١، ص ٢٩١، البهوتي، كشف، ج ٤، ص ٩١، ٩٥، الدسوقي، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٥٢ - ٤٥٣ الكاساني، مرجع سابق ج ٩، ص ٤٤٣١.

(٦) ابن تيمية، نظرية العقد، ص ٢٢٤.

(٧) (٨) انظر: السرخسي، «المبسوط» ج ١٣، ص ١٢٣، ج ١٤، ص ٢٦. علي حيدر، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠٧.

تأثيراً على تحديد القيمة أو ثمن المثل، أو السعر بعبارة أخرى: إلى تغير ظروف العرض أو ظروف الطلب، فقد تقل رغبة المشتري في شراء السلعة، وهذا يعني انخفاض الطلب، الذي ينعكس على السعر بالرخص (بالانخفاض)، وقد أشار عدد من الفقهاء إلى أن رخص السعر قد يعود إلى «فتور في رغبات الناس»^(١)، وعبارة أخرى إلى «تقليل الرغبات»^(٢)، ويذكر الكاساني أن: «نقصان السعر ليس بنقصان المصوب بل لفتور يحدثه الله تعالى عز شأنه في قلوب العباد لا صنع للعبد فيه فلا يكون مضموناً»^(٣)، وفي تبیین الحقائق: «إن كان - أي النقصان في المصوب - لتراجع السعر لا يضمن... لأن ذلك لقلة الرغبات فيه لا لنقصان في العين بغوت الجزء»^(٤)، وفي نهاية المحتاج «ولورد المصوب ناقص القيمة بسبب الرخص لم يلزمه شيء لبقائه بحاله والفائت رغبات الناس»^(٥)، ويذكر ابن تيمية في خطوة تحليلية متقدمة يجمع فيها بين تفاعل قوى العرض قوى الطلب، وما ينتج عنه هذا التفاعل من رخص في السعر في حالة ما إذا «كثر - أي المال المرغوب أو المعروض - وقلت الرغبات فيه»^(٦)، وقد يعزى رخص السعر أو القيمة إلى انخفاض حاجة الطالبين، الأمر الذي يعني في النهاية انخفاض في الطلب، وإلى هذا المعنى يشير القاضي عبد الجبار بقوله: «أو يكثر ذلك الشيء - أي المعروض من السلعة أو الخدمة - وتقل حاجة المحتاجين إليه»^(٧)، وقد يعزى رخص السعر إلى تحول أذواق المستهلكين إلى سلع أخرى يذكر الجويني أن من عوامل رخص السعر «صرف الهمم والدواعي»^(٨)، وقد يكون انخفاض السعر أو القيمة ناتجاً عن قلة عدد الطالبين، وعبارة اقتصادية انخفاض الطلب، يذكر الدمشقي أن نقصان سعر الشيء

(١) ابن الهمام، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤٣٥، انظر: البهوتي، «كشف»، ج ٤، ص ٩١.

(٢) الجويني، «الإرشاد»، ص ٣٦٧.

(٣) الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٥٥.

(٤) الزيلعي، «تبیین الحقائق»، ج ٥، ص ٢٢٥، انظر: المرغيناني، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٣، صدر

الشرعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٩.

(٥) الرملي، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٧٢، ١٧٣، الغزالي، «الوجيز»، ج ١، ص ٢١٠، الماوردي، «الحاوي»،

ج ٢، ص ١٢٥ ابن الهائم، مرجع سابق، ص ٥٩، الجويني، مرجع سابق، ص ٣٦٧، الجرجاني، «شرح

المواقف»، ص ٢٨١، ٢٨٢.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٩، ص ٥٢٤.

(٧) القاضي عبد الجبار، الشرح، ص ٧٨٨.

(٨) الجويني، «الإرشاد»، ص ٣٦٧.

المعروف والمعتاد لدى أهل السوق في أكثر الأوقات ينجم عن عوامل منها «قلة الطالب»^(١)، ويذكر ابن تيمية «أن ما كثر طالبوه» يرتفع ثمنه بخلاف ما قلّ طالبوه»^(٢)، ويقول ابن خلدون: «أن التاجر إذا اختص نقله بما يحتاج إليه البعض فقط فقد يتعذر نفاق سلعته حينئذ بأعواز الشراء من ذلك البعض»^(٣).

وقد يرجع انخفاض السعر إلى توفر الحالة الأمنية في مسالك البلاد، يقول ابن خلدون أنه: «إذا كان البلد قريب المسافة والطريق سابل بالأمن فإنه حينئذ يكثر ناقلوها فتكثر وترخص أثمانها»^(٤)، وقد يعزى انخفاض السعر إلى كثرة المعروض من الشيء»^(٥). أما بالنسبة لغلاء السعر، أو ارتفاع قيمة الشيء فقد يكون ناتجاً عن انخفاض المعروض من ذلك الشيء مع زيادة الطلب عليه، يشير القاضي عبد الجبار إلى هذا المعنى بقوله: «إن يقل ذلك الشيء» وتكثر حاجة المحتاجين إليه»^(٦)، وفي نفس المعنى يذكر الأيجي أن السعر يضطرب بالانخفاض بسبب: «تقليل الأجناس - أي المعروض من الأشياء - وتكثر الرغبات - أي زيادة الطلب»^(٧)، وفي حاشية كشف الحقائق أن القيمة تختلف بالزيادة «لكثرة رغبات الناس» وفي نتائج الأفكار أن: «كثرة الرغبات»^(٨)، تؤدي إلى زيادة القيمة، ويذكر التفتازاني أن الغلاء يكون: «بتقليل ذلك الجنس وتكثر الرغبات فيه»^(٩)، ويذكر ابن تيمية «أن ما كثر طالبوه يرتفع ثمنه»^(١٠) ويذكر ابن عابدين أن ارتفاع ثمن خدمة عنصر العمل

(١) الدمشقي، مرجع سابق. ص ٣٠.

(٢) ابن تيمية، مجموع ج ٢٩، ص ٥٢٢، ٥٢٣.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق. ص ٣٩٦، ٣٧٢.

(٤) ابن خلدون، ص ٣٩٦، انظر: الدمشقي، ص ٣٠.

(٥) انظر: الدمشقي، مرجع سابق. ص ٣٠، الجويني، الإرشاد، ص ٣٦٧، ابن خلدون، مرجع سابق. ص ٣٩٦.

(٦) القاضي عبد الجبار، شرح، ص ٧٨٨.

(٧) الأيجي، شرح، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

(٨) قاض زاده، مرجع سابق، ج ٩، ص ٢٢٠، ٣١٩، ٣٢٠.

(٩) التفتازاني، مرجع سابق. ج ٢، ص ١٦٢، انظر: البكري، جامع، ج ٢، ص ١٦٩، الجويني، الإرشاد، ص ٣٦٧.

(١٠) ابن تيمية، مجموع، ج ٢٩، ص ٥٢٤.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

«أجر المثل، يرجع إلى «زيادة الرغبات - أي زيادة الطلب على خدمة العمل»^(١)، ويذكر ابن خلدون أن كثرة الطالبين - أو المستامين بعبارته - لبعض السلع مع قلة كمية المعروض منها في السوق يؤدي إلى غلاء أثمانها»^(٢)، ويعزي بعض علماء المسلمين غلاء السعر إلى حدوث توقعات تشاؤمية، كارتفاع سعر الأشياء في المستقبل، ومن ثم عدم القدرة على الحصول عليها مستقبلاً، فيزيد الطلب عليه، وتنعكس هذه الزيادة على الأسعار بالارتفاع، يشير إلى هذا المعنى ابن خلدون بقوله: «وأما الأمصار الصغيرة والقليلة الساكن فاقواتهم قليلة لقلة العمل فيها، وما يتوقعونه لصغر مصرهم من عدم القوت فيتمسكون بما يحصل منه في أيديهم، ويحتكرون فيعزّ وجوده لديهم ويغلو ثمنه»^(٣)، ويقول في موضع آخر: «اعلم أن التجارة مُحاولَة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء... [أو] يختزن السلعة ويتحين بها حوالة الأسواق من الرخص إلى الغلاء»^(٤)، ويذكر القاضي عبد الجبار أن: «الخوف من ترك تحصيله - أي السلعة -»^(٥) يؤدي إلى زيادة الطلب، فإذا لم يقابل هذه الزيادة زيادة في المعروض من تلك السلعة، ارتفع ثمنها، وقد يرجع غلاء السعر أو ارتفاع قيم المنتجات إلى ارتفاع ائتمان خدمات عناصر الإنتاج - ارتفاع النفقات -، وفي هذا المعنى يقول المقرئ في دراسته التحليلية لأسباب غلاء الأسعار في مصر، والسبب الثاني - أي في الغلاء - غلاء الأطنان - أجرة الأرض... وتزايد كلفة الحرث والبذر والحصاد وغيره»^(٦)، ويذكر في موضع آخر «أن أجور أرباب المهن والأجراء... ونحوهم قد تضاعف تضاعفاً كثيراً»^(٧)، مما أدّى إلى ارتفاع قيم المنتجات»^(٨)، ويذكر ابن خلدون أن العرب في الأندلس «لما الجأهم النصارى إلى سيف البحر وبلاد المتوعدة الخبيثة الزراعة النكدة النبات، احتاجوا إلى علاج المزارع والفُدن لإصلاح نباتها وفلحها وكان ذلك العلاج بأعمال ذات قيم ومواد

(١) ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٢، انظر: ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٣٦٢، المقرئ، مرجع سابق، ص ٤٦، ٧٦.

(٢) انظر: ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٣٦٢.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٣٦٢، ٣٦٤.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ٣٩٤.

(٥) القاضي عبد الجبار، شرح، ص ٧٨٨.

(٦) المقرئ، «إغاثة»، ص ٤٥.

(٧) نفس المرجع السابق، ص ٧٦، انظر: كتاب السلوك، ج ٤، ق ١، ص ٢٨.

(٨) انظر: الزهراني، «التحليل الاقتصادي لظاهرة... في الفكر المقرئ»، ص ٥٦ - ٥٧.

من الزبل وغيره لها مؤنة صارت في فلجهم نفقات لها خطر فاعتبروها في سعيهم فاختص قصر الأندلس بالغلاء»^(١)، وقد يكون غلاء السعر ناجماً عن زيادة الحاجة وبالتالي زيادة الطلب على ذلك المال المرغوب فيه - أي المال المعروض من السلع والخدمات، يقول ابن تيمية في تحليله المجلل لأسباب اختلاف الأسعار صعوداً وهبوطاً «إن ما كثر طالبوه يرتفع ثمنه، وبحسب قلة الحاجة وكثرتها وقوتها وضعفها، فعند كثرة الحاجة وقوتها ترتفع القيمة ما لا يرتفع عند قلتها وضعفها»^(٢)، وفي موضع آخر يشير إلى أنه: «كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر إما لقلّة الشيء وإما لكثرة الخلق»^(٣)، ويقول أيضاً: «إذا كان صاحبه - أي البائع - قد بذله - أي عرضه - كما جرت العادة ولكن الناس تزايدوا فيه فهنا لا يسعر عليهم»^(٤)، وفي نفس المعنى يذكر الدمشقي أن الشيء إذا «جرت العادة في أكثر الأوقات أن يكون ثمنه دينارين وكان الديناران هما قيمته المتوسطة، ثم زاده سعره لسبب... كثرة طالب»^(٥)، وقد يعزى ارتفاع القيمة إلى قيام البائعين بحبس السلع عند المشتريين، مما يؤدي إلى انخفاض المعروض من هذه السلع، ومن ثم يرتفع قيمتها»^(٦)، وهذا هو الاحتكار، وتشير تعريفات الفقهاء للاحتكار إلى الأثر السلبي لهذا العامل، فمثلاً يعرفه أحد الفقهاء بأنه: «شراء القوت للتجارة وحبسه ليقول فيغلو»^(٧)، وقد أشار بعض علماء المسلمين إلى عامل السلطات العامة من خلال استخدامها أداة التسعير غير العادل في حدوث غلاء الأسعار فقد ذكر ابن قدامة: «أن التسعير سبب الغلاء لأن الجالين إذا بلغهم ذلك لم يقدموا بسلعهم بلداً يكرهون على بيعها فيه بغير ما يريدون ومن عنده بضاعة يمتنع من بيعها ويكتمها ويطلبها أهل الحاجة إليها فلا يجدونها إلا قليلاً فيرفعون من ثمنها ليصلوا إليها فتغلو الأسعار ويحصل الإضرار في الجانبين»^(٨)، قريب من

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٣٦٤.

(٢) ابن تيمية، مجموع، ج ٢٩، ص ٥٢٢ - ٥٢٣، انظر: ابن القيم، الطرق الحكيمة ص ٣٥٦.

(٣) ابن تيمية، الحسبة، ص ١٢، انظر: ابن القيم، مرجع سابق، ص ٣٥٦.

(٤) ابن تيمية، مجموع، ج ٢٨، ص ٩٣ - ٩٤.

(٥) الدمشقي، مرجع سابق، ص ٢٩.

(٦) انظر: التفتازاني، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٦٩، الباجي، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٥، المجيلدي،

مرجع سابق، ص ٨٤، ٨٥، ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٣٦٤.

(٧) الحجاوي، «الإقناع»، ج ٢، ص ٧٧.

(٨) ابن قدامة، «المغني»، ج ٤، ص ٣٠٤.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

هذا التحليل ما ذكره الماوردي بقوله: «وإما قولهم: إن في مصلحة الناس في رخص أسعارهم عليهم فهذا غلط بل فيه فساد وغلاء الأسعار، أن الجالب إذا سمع بالتسعير أمتنع من الجلب فزاد السعر وقلّ الجلب والقوت، وإذا سمع بالغلاء وبتمكين الناس من بيع أموالهم كيف أحبوا جلب ذلك طلباً للفضل فيه ولذا حصل الجلب - وبالتالي زاد المعروض الحقيقي من المنتجات - اتسعت الأقوات ورخصت الأسعار»^(١)، وفي شرح الأصول: «إن الغلاء... ربما يكون من قبل السلطان... بأن يسوم رعيته أن لا يبيعوا إلا بقدر معلوم»^(٢). ومن الاستعراض السابق للكيفية التي يتكون بها ثمن المثل وبالتغيرات التي تطرأ على العوامل المؤثرة في العرض والطلب، وبالتالي على تحديد قيم الأشياء، ننقل إلى دراسة المعايير التي في ظلها تتحدد قيم الأشياء من وجهة نظر المدرسة الفقهية.

المبحث الثالث

معايير تحديد القيمة التبادلية

سيتناول هذا المبحث المعايير التي ذكرتها المدرسة الفقهية لتحديد القيمة التبادلية، وهذه المعايير تتمثل في السوق، وفي حالة اختلال آلية السوق، يكون المعيار التسعير، وفي حالة تقدير ماتلف أو انقطع عن التداول في السوق من الأموال المثلية، أو القيمة، يكون المعيار تقويم المقومين، وسنبحث كل معيار على حدة، لبيان دوره في تحديد القيمة التبادلية، ومن هنا جاء هذا المبحث في ثلاثة مطالب على النحو التالي:

(١) الماوردي، «الحاوي»، كتاب البيوع، ج ٢، ص ١٥٢٩.

(٢) القاضي عبد الجبار، «الشرح»، ص ٧٨.

المطلب الأول : السوق

يعتبر السوق من أهم معالم الاقتصاد الإسلامي، ويستمد أهميته من كونه المجال الذي تمارس فيه فعلياً أهم مبادئ النظام الاقتصادي الإسلامي، الممثلة في الحرية الاقتصادية والملكية الخاصة، فما هو السوق؟ وما هي طبيعة السوق التي تكونت في أذهان الفقهاء المسلمين وكيف تعتبر السوق معياراً لتحديد القيمة؟

أولاً: تعريف السوق وطبيعتها:

أ- تعريف السوق:

تعرف السوق في اللغة بأنها: «الموضع الذي يتم فيه التعامل بيعاً وشراءً»^(١)، وفي الاصطلاح الشرعي: «اسم لكل مكان وقع فيه التبايع بين متعاطي البيع أو الشراء»^(٢). ويقوم السوق بعدة وظائف اقتصادية، منها تحديد أثمان السلع والخدمات^(٣).

ب- طبيعة السوق:

يتوقف تحديد أثمان السلع والخدمات، من وجهة النظر الفقهية على عاملين رئيسيين

هما:

العامل الأول: بنية السوق:

ويقصد بها جميع الخواص أو الصفات التي يتصف بها السوق في النظام الاقتصادي الإسلامي، وتضم هذه الصفات ما يلي:

١- العدل :

لما كانت مصالح الناس لا تتم إلا بالمعاوضة والمبادلة، كان صلاحها بالعدل إذ «الأصل في المعاوضات والمقابلات هو التعادل من الجانبين»^(٤)، والتعادل، أو العدالة في

(١) ابن منظور، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٦٧.

(٢) ابن حجر، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٤٦.

(٣) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٧ البابرتي، مرجع سابق، ج ٩، ص ٢٢٠ الرملي، مرجع سابق.

ج ٢، ص ١٠٠.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٩، ص ١٠٧.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

المعاوضات والمبادلات إما أن يكون بمعنى التساوي الحقيقي بين الأشياء المتبادلة^(١)، جاء في الهداية «والمعاوضة تقتضي المساواة»^(٢)، أو التساوي^(٣)، ومن تطبيقات هذا المعنى ما جاء في الحديث الشريف: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»^(٤)، ويمثل هذا الوضع، الوضع الذي يحقق كمال العدالة التعويضية وفقاً للمعنى السابق، ولكن نظراً إلى أن ذلك يتعلق بأشياء مخصوصة في صورة مقايضة، فإن من الصعوبة تطبيق هذا المعنى في مجال التداول والتبادل، ولذلك لجأ إلى توسيط النقود^(٥)، وفي ظل التعبير النقدي عن قيمة المبادلة، نجد أن وضع التساوي الحقيقي ينذر تحققه في المعاوضات المالية، وإلى هذا المعنى يشير القرطبي بقوله: «وفي هذا يقتضي أن هذه الأوامر - أي أمر العدل في المعاملات المالية - إنما هي فيما يقع تحت قدرة البشر من التحفظ والتحرز وما لا يمكن الاحتراز عنه من تفاوت ما بين المكيلين ولا يدخل تحت قدرة البشر فمعفو عنه»^(٦)، ويذكر ابن رشد بوضوح: «أن العدل في المعاملات إنما هو مقارنة التساوي وذلك لما عسر إدراك التساوي في الأشياء المختلفة الذوات جعل الدينار والدرهم لتقويمهما، أعني تقديرهما، ولما كانت الأشياء المختلفة الذوات أعني غير الموازنة والمكيلة العدل فيها إنما هو وجود النسبة أعني أن تكون نسبة قيمة أحد الشئيين إلى جنسه نسبة وقيمة الشئ الآخر إلى جنسه، وأما الأشياء المكيلة والموزونة فلما كانت ليست تختلف كل الاختلاف وكانت منافعها متقاربة ولم تكن حاجة ضرورية، كان العدل في هذا إنما هو بوجود التساوي في الكيل أو الوزن إذ كانت لا تفاوت في المنافع»^(٧)، ويعبر ابن مسكويه بنفس المعنى حيث يقول: «وإنما قومت الأشياء المختلفة بالأثمان لتصح المشاركات والمعاملات ويتبين وجه الأخذ والإعطاء فالدينار هو الذي يسوي بين المختلفات ويزيد في شيء وينقص في آخر حتى

(١) انظر: ابن رشد، بداية المجتهد، ج ٢، ص ١٢٢.

(٢) ابن الهمام، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣٠٧.

(٣) البابرتي، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣٥٥.

(٤) مسلم، مسلم بشرح النووي، ج ١١، ص ١٤.

(٥) انظر: تطبيق ذلك في حديث أبي سعيد في قصة عامل خيبر والتمر والجنين، البخاري، البخاري بشرح فتح الباري، ج ٤، ص ٢٩٩.

(٦) القرطبي، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٣٦، الألويسي، روح البيان، ج ٢، ص ١١٩.

(٧) ابن رشد، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٢.

يحصل بينهما الاعتدال فتسوي في المعاملة بين الفلاح والنجار مثلاً وهذا هو العدل المدني^(١)، ومن متضمنات هذه القاعدة أن بعض العوامل التي أشرنا إليها سابقاً في تحديد القيمة التبادلية، قد لا يصبح لها تأثيراً يذكر في تحديد قيمة الأشياء، كالاختكار، وفرض وظائف مالية غير شرعية على السوق.

٢ - حرية التعامل :

تعني حرية التعامل في المجال الاقتصادي ترك الأفراد يتصرفون في نشاطاتهم الاقتصادية المختلفة وفقاً لإرادتهم واختياراتهم، وبدون تقييد خارجي، إلا قيد الشرع نفسه^(٢)، وقد أشار الفقهاء إلى ذلك ففي كشف القناع: «إذ الملك التام عبارة عما كان بيده لم يتعلق به غيره ويتصرف فيه على حسب اختياره وفوائده حاصلة له»^(٣)، ويذكر الإمام الشافعي: «أن الناس مسيطرون على أموالهم وليس لأحد أن يأخذها ولا شيئاً منها بغير طيب أنفسهم إلا في المواضع التي تلزمهم»^(٤)، ومن متضمنات هذا المعنى أن الأفراد، المنتجين/البائعين، المستهلكين - لهم الحرية في الدخول إلى السوق والخروج منه، ولهم حرية التنقل، وليس لأي طرف من أطراف التعامل في السوق تأثير على عمل هذه السوق، لأن ذلك من الظلم، وقد عدد ابن تيمية صور الظلم التي تنطوي على مصادمة لأصل الحرية فمن ذلك قوله: «وأبلغ من هذا - أي في الظلم - أن يكون الناس قد التزموا أن لا يبيعوا الطعام أو غيره إلا لأناس معروفين، لا تباع تلك السلع إلا لهم ثم يبيعونها هم فلو باع غيرهم ذلك منع، إما ظلماً لوظيفة - مبلغ من المال - تؤخذ من البائع أو غير ظلم لما في ذلك من الفساد»^(٥)، وقريب من هذا ما قاله مفتي زاده: «اعلم أنه قد يريد بعض الظلمة من الدهاقنة - رؤساء الأقاليم - وغيرهم بيع شيء له في السوق فيستعين بقضاة السوء، فيمنع الناس عن بيع مثله فيها تنفيقاً لسلعته وترويجاً لها، ولا يخفى أن هذا ظلم صريح، وعدوان قبيح كيف لا؟ وإنه لحجر لهم بغير سبب شرعي من أسبابه، وتحكم عليهم بمنع ما أذن الله لهم فيه من تصرفهم في أموالهم

(١) ابن مسكويه، مرجع سابق، ص ١١٧ - ١١٨.

(٢) انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٦٣ - ٢٦٤، القرطبي، مرجع سابق، ج ١٧، ص ٢٢٨.

الزيلعي، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٩٦.

(٣) البهوتي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٧٠.

(٤) المزني، مختصر المزني على هامش الأم، ج ٢، ص ٢٠٩.

(٥) ابن تيمية، الحسبة، ص ١٣.

ومضارة لهم»^(١)، ومن حرص الفقهاء على هذا الأصل ذهبوا إلى عدم جواز التسعير، نظراً لأنه يصادم هذا الأصل^(٢).

٣ - مراقبة السوق :

يقصد بالرقابة على السوق قيام الدولة ممثلة في أحد أجهزتها الرسمية ذات الصلة بالسوق ونشاطاته^(٣)، بمراقبة تصرفات الأفراد الاقتصادية التي تجري في السوق، للتأكد من سيرها وفقاً لما هو مشروع، وسلامتها من المناهي التي نهت عنها تعاليم الشرع الحنيف^(٤)، ومن هنا فإن هدف الرقابة المحافظة على حرية التعامل، وارتكاز التعاملات التي تجري بين الأفراد على أساس قانون العدل، ويشهد لهذه الخاصية ما جاء في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه : « أن رسول الله ، مرّ على صبرة طعام، فأدخل يده فيها، فذالت أصابعه بلألاً، فقال: ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال: أصابته السماء يارسول الله... »^(٥).. الحديث.

العامل الثاني: السلوك السوقي :

إن السلوك الإنساني انعكاس للمحتوى الداخلي للنفس، أي انعكاس لما يؤمن به صاحب السلوك من معتقدات وقيم، وعليه فإن سلوك المتعاملين في السوق الإسلامية سيكون سلوكاً خيراً، وينطوي على معاني التعاون والرخاء، ويتضمن المضامين الأخلاقية التي حثت عليها شريعة الإسلام، والتي يترتب عليها عدداً من النتائج في مجال التعامل السوقي هي:

١ - الامتناع عن كل ما يضر بالفرد أو الأفراد الآخرين، كالامتناع عن الغش والخيانة، والكذب، والتدليس والاحتكار ونحو ذلك من أمور تتنافى مع السلوك الإسلامي.

٢ - تحقيق العدالة التعويضية.

(١) نقلاً عن، د. العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية، ج ٢، ص ٢٠٧ - ٢٠٨، انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٤٨.

(٢) انظر: الحصكفي، الدر المختار، مطبوع مع حاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤٠٠، الرملي، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٥٦، الشربيني، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨، ابن قدامة، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٨٠.

(٣) كجهاز الحسبة.

(٤) انظر: ابن القيم، مرجع سابق، ص ٢٤٩ - ٢٥٤، الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢٥٢ - ٢٥٤.

(٥) النووي، «صحيح مسلم بشرح النووي»، ج ٢، ص ١٠٩.

ثانياً: تحديد القيمة في السوق :

لقد سبق أن بينا طبيعة السوق الإسلامية، وسنتحدث هنا عن أن نتاج هذه السوق، والممثل في القيمة - الثمن - هو تعبير عن التعامل الموضوعي لقوى السوق، قوى الطلب وقوى العرض، فالمدرسة الفقهية توضح أن القيمة في السوق تتحدد بتلاقي رغبات المشتريين والبائعين، فالمشتريين النهائيين يرغبون في الحصول على السلعة ويشير هذا إلى الطلب الكلي، في حين أن رغبة البائعين في الحصول على ثمن لمنتجاتهم النهائية يجعلهم على استعداد لعرضها، ويشير هذا إلى العرض الكلي، وهكذا نخلص إلى أن السوق تحدد القيمة التبادلية للشيء.

المطلب الثاني : التسعير

لقد سبق أن تكلمنا عن جهاز السوق كمعيار من معايير تحديد القيمة التبادلية، ولكن هذا المعيار قد يصاب بحالة من الاختلال الناتج عن تدخل ظالم في سير قوانين السوق الموضوعية، وما يترتب على ذلك من أثمان لا تعبر عن تفاعل حقيقي لقوانين السوق، ولا ترتكز على مبدأ الرضائية في التعامل، ولا تستند إلى قاعدة العدل في المعاضات، وفي ظل هذا الوضع لا يعتبر جهاز السوق وما يرسله من إشارات إلى متخذي القرارات الاقتصادية والقضائية، معياراً في تحديد قيم الأشياء الحقيقية، ومن هنا يقوم معيار آخر يتمثل في التسعير الذي يستند إلى سلطة الحاكم لتحقيق قاعدة العدالة في المبادلة التي هي عند ابن تيمية تعني إلزام أهل السوق بقيمة المثل^(١) أو بثمان المثل^(٢)، يقول ابن تيمية: «وإذا تضمن - أي التسعير - العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاضة بثمان المثل ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل فهذا جائز بل واجب»^(٣)، وذلك في حالات كأن: «يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل»^(٤)، أو: «أن يكون الناس قد التزموا أن لا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون، لا تباع تلك السلع إلا لهم ثم يبيعونها هم فلو باع غيرهم ذلك منع إما ظلماً لوظيفة تؤخذ من البائع أو غير ظلم لما في ذلك من الفساد، فهنا يجب التسعير عليهم بحيث لا يبيعون إلا بقيمة المثل ولا يشترون أموال الناس إلا بقيمة المثل»^(٥)، وكذلك: لو «تواطؤا - أي البائعين - على أن لا يبيعوا إلا بثمان قدره أولي، وكذلك منع المشتريين إذا تواطؤا على أن يشتركوا فيما يشتره

(١) انظر: ابن تيمية، الحسبة، ص ١٢.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٨.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ١٢، ٢٦-٢٧.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ١٢، انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤٠٠-٤٠١، الموصل، مرجع سابق،

ج ٤، ص ١٦٠ - ١٦١.

(٥) المرجع السابق، ص ١٢.

أحدهم حتى يهضموا سلع الناس أولي، وإيضاً فإذا كانت الطائفة التي تشتري نوعاً من السلع أو تبيعها قد تواطأت على أن يهضموا ما يشترونه، فيشترونه بدون ثمن المثل المعروف ويزيدون ما يبيعونه بأكثر من الثمن المعروف»^(١)، ومن حالات التسعير ما إذا وجد من المنتجين أو البائعين من يبيع بثمن يخالف أهل السوق، إما بزيادة أو نقصان^(٢)، في ظل هذه الأوضاع السوقية المختلفة، التي تجمع صور الاحتكار في الأدب الاقتصادي الحديث^(٣)، تتولد أثمان غير عادلة، لأنها ناتجة عن تدخل غير مشروع في عمل الجهاز السعري، ولهذا كان التسعير في مثل هذه الأوضاع إجراء يستخدمه الحاكم لإعادة الوضع إلى مساره الطبيعي، فما هو التسعير؟ وما حكمه؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه في الفقرة التالية:

أولاً: تعريف التسعير وحكمه:

١ - تعريف التسعير :

يعرف التسعير عند الفقهاء بعدة تعاريف تتفق في المعنى وتختلف في العبارة، ومنها:

- «أن يأمر السلطان أو نوابه أو كل من ولي من أمور المسلمين أمراً أهل السوق أن لا يبيعوا امتعتهم إلا بسعر كذا، فيمنع من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة»^(٤).
- وقد عرفه ابن تيمية بأنه: «إلزام الناس بأن لا يبيعوا ولا يشتروا سلعتهم وأعمالهم إلا بثمن المثل»^(٥).

ومن التعريفين يتضح لنا أن جهاز التسعير معيار من معايير تحديد القيمة التبادلية، لأنه ينتج عنه تحديد قيمة للشيء المراد تسعيره، سواء أكان هذا الشيء سلعة، أو خدمة من خدمات عناصر الإنتاج، وعليه فإن التسعير ينقسم إلى نوعين:

تسعير أموال «سلع»، وتسعير أعمال: «خدمات»^(٦)، فتسعير الأموال هو ما يتعلق

(١) المرجع السابق. ص ١٢ - ١٤.

(٢) انظر: الزرقاني، «شرح على الموطأ»، ص ٢٩٩، يحيى ابن عمر، أحكام السوق، ص ٤٥ - ٤٦.

(٣) انظر: انيكتين «أسس الاقتصاد السياسي»، ص ١٢٢ - ١٢٣، جيمس جوارتيني، ريتشارد ستروب،

(٤) «الاقتصاد الجزئي»، ص ٢٦١ - ٢٨٥، ٢١٦ - ٢٣٨.

الشوكاني، «نيل الأوطار»، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٥، انظر: الشربيني، «مغني المحتاج»، ج ٢،

(٥) ص ٢٨، المجلدي، مرجع سابق، ص ٤١، ابن القيم، «عون المعبود»، ج ٩، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

ابن تيمية، الحسبة، ص ١٢، ١٦.

(٦) هذا التقسيم لابن تيمية.

بتحديد قيمة للسلع المراد تسعيرها، ومثاله ما سبق ذكره من نصوص، أما تسعير الأعمال فهو تحديد قيمة - أجر، ثمن - لخدمات عناصر الإنتاج، ومن تطبيقات ذلك أن يجبر ولي الأمر «أهل الصناعات على ما يحتاج إليه الناس من صناعاتهم كالزراعة والحياسة والبنائية فإنه يقدر أجره المثل، فلا يمكن المستعمل من نقص أجره الصانع عند ذلك، ولا يمكن الصانع من المطالبة بأكثر من ذلك حيث تعين عليه العمل، وهذا من التسعير الواجب»^(١).

«وكذلك إذا احتاج الناس إلى من يصنع لهم آلات الجهاد - من سلاح وجسر للحرب وغير ذلك - فيستعمل بأجرة المثل، لا يمكن المستعملون من ظلمهم ولا العملاء من مطالبهم بزيادة على حقهم مع الحاجة إليهم فهذا تسعير في الأعمال، أما في الأموال فإذا احتاج الناس إلى سلاح للجهاد فعلى أهل السلاح أن يبيعوه بعوض المثل، ولا يمكنون من أن يحبسوا السلاح»^(٢)، ويقول ابن القيم: «فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحه قوم، أو نساجتهم أو بنائهم صارت هذه الأعمال مستحقة عليهم، يجبرهم ولي الأمر عليها بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل، ولا يمكنه الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم»^(٣).

٢ - حكم التسعير:

يوجد في مسألة التسعير في الفقه الإسلامي رأيان مختلفان هما:

الرأي الأول: يذهب أنصاره إلى عدم جواز التسعير^(٤)، ويستندون في ذلك إلى الحديث الذي رواه أنس بن مالك وبه يقول: «غلا السعر على عهد الرسول ﷺ فقالوا: يا رسول الله لو سعرت لنا؟ فقال: «إن الله هو القابض والباسط الرازق المسعر وإني لأرجو أن ألقى الله عز وجل.. الحديث»، كما يستندون إلى التحليل الاقتصادي لآثار التسعير والذي يعبر عنه ابن قدامة بقوله: «قال أصحابنا: التسعير سبب الغلاء لأن الجالبين إذا بلغهم ذلك لم يقدموا بسلعهم بل بدأ يكرهون على بيعها فيه بغير ما يريدون ومن عنده بضاعة يمتنع من بيعها

(١) نفس المرجع السابق. ص ١٨.

(٢) نفس المرجع السابق. ص ١٨ - ١٩.

(٣) ابن القيم، الطرق الحكيمة، ص ٣٦١، ٣٥٩.

(٤) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق. ج ٤، ص ٣٠٤، البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج ٢، ص ١٥٩،

الشيرازي، مرجع سابق. ج ١، ص ١٨٦، الهيثمي، مرجع سابق. ج ٤، ص ٣١٩، الكاساني، مرجع سابق.

ج ٥، ص ١٢٩.

ويكتمها ويطلبها أهل الحاجة إليها فلا يجدونها إلا قليلاً، فيرفعون من ثمنها ليصلوا إليها، فتفعلوا الأسعار ويحصل الأضرار في الجانبين، جانب الملاك من منعهم من بيع أملاكهم، وجانب المشتري من منعه من الوصول إلى غرضه فيكون حراماً»^(١).

٢ - الرأي الثاني:

يذهب أتباعه من الفقهاء المالكية والشافعية والحنابلة إلى جواز التسعير في تلك الحالات المذكورة سابقاً، بل أنهم يرون أن التسعير فيها واجب^(٢)، وهذا هو الأقرب إلى الصواب^(٣)، ذلك أن ترك تحديد السعر أو الثمن إلى جهاز السوق الحرة، مما يقول به أصلاً من ذهب إلى تجويز التسعير وكل ما في الأمر أن الذين يذهبون إلى جواز التسعير إنما يقولون بالجواز في حالة اختلال قوانين السوق الموضوعية، اختلالاً مصطنعاً، فعندئذ، لا تكون السوق حرة، بل إن الحرية مصادرة في ظل ذلك الوضع، فجاز التسعير إعادة للوضع الطبيعي للسوق، ثم إن القائلين بعدم جواز التسعير، يذهبون إلى إلزام المحتكر بالبيع بسعر المثل أي بالسعر الذي يتحدد بالتقاء رغبات البائعين والمشتريين والتسعير عند من أجازته - كابن تيمية مثلاً - هو إلزام الناس بالبيع والشرء بالثمن الذي يتحدد بالتقاء رغبات أهل السوق، وعليه: فإنه يظهر للباحث أنه قد لا يوجد الخلاف فيما إذا أخذنا بتعريف ابن تيمية للتسعير، وبطريقة التسعير، التي سنتناولها في الفقرة التالية.

ثانياً: كيفية التسعير :

إن قيام التسعير على الرضائية والعدالة يجنب الاقتصاد الآثار السيئة التي تنتج عن تطبيق إجراء التسعير غير الاختياري في الواقع العملي، والتي أشار إليها الباجي بقوله: «وإذا سَعَر عليهم من غير رضا بما لا ربح لهم فيه أدَّى ذلك إلى فساد الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس»^(٤)، ولهذا فإن الفقهاء المجيزين للتسعير ذكروا أن التسعير يجب أن يكون عادلاً لاوكس ولا شطط، وبعبارة أخرى لا إجحاف فيه بحقوق أطراف التعامل، فلا يضر بالمنتجين أو البائعين، وذلك بتحديد الثمن الذي يبيعون به منتجاتهم عند

(١) ابن قدامة، مرجع سابق. ج ٤، ص ٢٨١.

(٢) الباجي، مرجع سابق. ج ٥، ص ١٨ - ١٩، المجليدي، مرجع سابق. ص ٤٨، ابن تيمية، الحسبة، ص ٤٢، ابن القيم، الطرق الحكيمة، ص ٣٠٤، ٣٠٧.

(٣) انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٥، ص ٢٤٨، العبادي، مرجع سابق. ج ٢، ص ٢٠١.

(٤) الباجي، المنتقى، ج ٥، ص ١٨، انظر: ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، ج ٢٨، ص ٩٤ - ٩٥.

مستوى لا يحقق لهم أي ربح أو يحملهم بخسارة ما، ولا يلحق الغبن بالمستهلكين، كأن يحدد السعر عند مستوى يكون فيه غبناً بالمستهلكين، وهذا المعنى هو ما أشار إليه الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله عنه في كتابه إلى أحد ولاته وفيه يقول: «وليكن البيع بموازين عدلٍ وأسعارٍ لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع»^(١)، ويذكر أحد الفقهاء «أجمعوا على أنه لا يقول للباعة لا تبيعوا إلا بكذا ربحتم أم خسرتم، من غير أن ينظر إلى ما يشترون به، ولا يقول لهم لا تبيعوا إلا بمثل الثمن الذي اشتريتم به»^(٢)، وعليه فإن ركني التسعير هما الرضاية (الاختيارية) والعدالة، وهذين الركنين قد تم تضمينها في الكيفية التي يشير بها الفقهاء على السلطات العامة عند استخدامها لإدارة التسعير، أحد الفقهاء عبر عن ذلك بقوله: «ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء ويحضر غيرهم استظهاراً على صدقهم فيسألهم كيف يشترون، وكيف يبيعون؟ فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعمامة سداد حتى يرضوا به، ولا يجبرون على التسعير، ولكن عن رضا... وجه ذلك أنه بهذا يتوصل إلى معرفة مصالح الباعة والمشتريين ويجعل للباعة في ذلك من الربح ما يقوم بهم ولا يكون فيه إجحاف بالناس وإذا سعر عليهم من غير رضا بما لا ربح لهم فيه أدى ذلك إلى فساد الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس»^(٣)، ومن هذا النص نستخلص الأمور التالية:

- ١ - أن أمر التسعير يوكل إلى جهاز إداري يتألف من العناصر التالية:
 - أ - العنصر الأول يمثل ولي الأمر، أو من ينوبه من أهل الخبرة والاختصاص كوالي الحسبة.
 - ب - عنصر يمثل أرباب السلعة أو الخدمة التي يراد تسعيرها، ومن غيرهم ليستظهر بهم.
 - ج - ويمكن أن يضاف إلى ذلك عنصر يمثل المستهلكين، كالاتحادات الاستهلاكية التي تعمل على حماية المستهلكين.
 - د - عنصر محايد يمثل القضاء الشرعي، حتى يضمن سير عمل الجهاز في إطار أحكام الشريعة الإسلامية.
- ٢ - أن التسعير يركز على تكاليف المنتجات التي يشملها التسعير، ولهذا يجب أن تقدم للجهاز بيانات دقيقة عن تكاليف المنتجات، وعلى أساس هذه التكاليف يضاف هامش

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ١١٠، انظر: الشوكاني، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٤٨.

(٢) المجيلدي، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٣) الباجي، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٩، انظر: المجيلدي، مرجع سابق، ص ٤٩، ابن تيمية، «مجموع

الفتاوى»، ج ٢٨، ص ٩٤ - ٩٥.

معقول من الربح حتى يتمكن المنتجون والبائعون من تغطية واسترداد النفقات الإنتاجية^(١)، ومما يؤكد ذلك أن الفقهاء منعوا التسعير الذي لا يراعى فيه الثمن الذي يشتري به التجار (وهو يمثل جزء هام من التكاليف)، فلا يجوز للإمام أن يقول لهم: لا تبيعوا إلا بكذا وكذا ربحتم أم خسرتم أو لا تبيعوا إلا بمثل الثمن الذي اشتريتم به^(٢).

٣ - قيام الجهاز الإداري للأسعار بعمل جهاز السوق، حيث تتلاقى قوى الطلب - ممثلة في الإمام أو الاتحادات الاستهلاكية - وقوى العرض - ممثلة في أرباب السلعة أو الخدمة - لتتفاعل (لتتجاوز) فيما بينهما، حتى تنتهي إلى السعر الذي يرتضيه التجار عن طواعة، ولا يلحق بالمستهلكين الضرر.

المطلب الثالث : تقويم المقومين

إذا كانت قوى العرض والطلب، التسعير من معايير تحديد القيمة التبادلية للأشياء، فإن التقويم يعتبر من المعايير التي يلجأ إليها في حالات محددة لتحديد قيمة الشيء التبادلية، فما هو التقويم؟ وما هي طريقته؟ هذا ما سنتناوله فيما يلي:

أولاً: تعريف التقويم والحالات التي يلجأ فيها إليه:

١ - تعرف التقويم.

٢ - التقويم في اللغة.

يقال قومت المتاع أو السلعة تقويماً أي جعلت له قيمة معلومة، والقيمة الثمن الذي يقاوم به المتاع أي يقوم مقامه^(٣).

(١) انظر: د. سالم، «المنهج العلمي لاستخدام بيانات التكاليف في التسعير»، ص ٨٩، ٩٢.

(٢) انظر: المجيلدي، مرجع سابق، ص ٤٨ - ٤٩، ابن القيم، الطرق الحكيمة، ص ٢٣٧، عطية، «التكاليف والتسعير في الفكر الإسلامي»، ص ٤٧ - ٥٢.

(٣) انظر الفيومي، «المصباح المنير»، ج ٢، ص ١٢١، الفيروز بادي، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٦٨، ابن منظور، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٥٠٠.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين *

التقويم في الاصطلاح الشرعي:

يعرف بأنه: «تقدير أهل الخبرة والعدالة قيمة محددة وعادلة للشيء»^(١).

٢ - الحالات التي يلجأ فيها إلى التقويم:

يوجد في الفقه الإسلامي حالات معينة يلجأ فيها إلى التقويم:

الحالة الأولى: ضمان المتلفات من النفوس والأموال والأبضاح والمنافع^(٢).

الحالة الثانية: في حالة الأموال التي ليس لها قيمة معلومة في السوق لعزتها^(٣)، أو

لانقطاعها عن السوق^(٤).

ثانياً: طريقة التقويم:

يناط تقدير القيمة في تلك الحالاتين بعدد من المقومين^(٥)، الذين يشترط فيهم أن يكونوا خبراء بالشيء المراد تقويمه^(٦)، ومن ذوي العدالة^(٧)، بدليل قوله تعالى: ﴿ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم... الآية﴾^(٨)، ويعني اشتراط الخبرة أن المقوم ممن يلم إلماماً كاملاً بأحوال السوق والثمن الذي يسود السوق، خلال فترة

(١) انظر علي حيدر، «مجلة الأحكام العدلية»، ج ١، ص ٢٧٦، ابن حجر، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٥٦،

الأنصاري، «شرح الروض»، ج ٢، ص ٣٤٩.

(٢) انظر: ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، ج ٢٩، ص ٥٢٠، النووي، «الروضة»، ج ٧، ص ٢٨٧، أحمد الرملي،

«حاشية أسنى الطالب»، ج ٢، ص ١١٩، ابن حجر، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ١٨٠، ١٨١، الجصاص،

أحكام القرآن، ج ٤، ص ١٣٦ - ١٢٩.

(٣) انظر: د. القره عن، «نظرية عوض المثل وأثرها في الحقوق»، ص ٤٢٥.

(٤) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج ١١، ص ٥٠، البايبرتي، مرجع سابق، ج ٩، ص ٢٢٠، السيوطي،

مرجع سابق، ص ٢٥٣.

(٥) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣١٢، ابن العربي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٧٤ - ٦٧٥،

السرخسي، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٧، الزمخشري، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٦٤.

(٦) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٧٥، الموصلي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨.

(٧) انظر: الشوكاني، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٧، الجصاص، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٨، النووي،

«المجموع»، ج ٧، ص ٤٢٣ - ٤٣١.

(٨) سورة المائدة من الآية: ٩٥.

زمنية معينة، والتقلبات التي حدثت فيه خلال الزمن^(١)، وممن لديه بتكلفة الشيء المراد تقويمه، والمنفعة التي تظهر من استعمال ذلك الشيء، يشير البابرتي إلى ذلك بقوله: «لأن معيار تقويم المقومين هو السوق الذي يباع فيه الأشياء»^(٢)، هذا إذا كان للمال المتلف نظائر لها أثمان معروفة، أما إذا لم يكن للمال المتلف نظائر لانقطاعه عن السوق، أولندرتة، أو لمشقة تتبع أثمانه في السوق، فإن عملية التقويم تعتمد على الاجتهاد المبني على أساس معرفة تكلفة المال، ومنفعته^(٣)، وقد أشار البابرتي إلى ذلك بقوله: «وفي المعدوم هذا متعذر أو متعسر يعني أنه بعد ما عدم في السوق الذي يباع فيه إن لم يوجد في البيوت أيضاً يتعذر التقويم، وإن وجد فيها يتعسر التقويم، لأن معيار تقويم المقومين هو السوق الذي يباع فيه الأشياء وفي غير ذلك لا يتيسر التقويم العادل»^(٤)، وفي نهاية المحتاج «شرط وجوب زكاة التجارة الحول والنصاب كغيرها من المواشي والناض معتبراً بآخر الحول، إذ هو حال الوجوب فلا يعتبر غيره لكثرة اضطراب القيم، وفي قول بطرفيه أي في أول الحول وآخره ولا يعتبر بينهما، إذ تقويم العروض في كل لحظة يشق ويحوج إلا ملازمة السوق ومراقبة دائمة»^(٥)، ولهذا فإن الفقهاء ذهبوا إلى أن التقويم في مثل هذه الحالات يعتمد على الظن والتخمين، يقول السرخسي: «وطريق وعرفة القيمة الحرز والظن فلا يتغبن به»^(٦)، ويذكر السيوطي أن: «التقويم حدس وتخمين»^(٧)، ويذكر الزركشي: «أن ما توقف على التقويم وعرض على أهل الخبرة وحكموا بالتقويم تقريباً، فهو المتبع في سائر الأبواب وإن تطرق إليه تقدير النقصان»^(٨)، وبالرغم من ذلك فإن التقدير ينبغي أن يكون عادلاً فلا وكس ولا شطط، تطبيقاً

(١) في تقديم التقويم عند الفقهاء انظر: الدسوقي، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٤٤، الخرشي، مرجع سابق،

ج ٦، ص ١٢٢، الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٧١، الرملي، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٦١، ١٦٢،

النووي، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٢٢٨، البهوتي، الكشف، ج ٤، ص ١٠٨.

(٢) البابرتي، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣٢٠.

(٣) انظر: السيوطي، مرجع سابق، ص ٣٤١، ٣٥٧، شيخ زاده، مجمع الأنهر، ج ١، ص ٢٩٧.

(٤) البابرتي، مرجع سابق، ج ٩، ص ٢٢٠، انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣١٠.

(٥) الرملي، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٠٠.

(٦) السرخسي، مرجع سابق، ج ١٣، ص ٧، انظر: الجصاص، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٢٨، ابن عابدين،

ج ٤، ص ٥٧٥، ابن الهمام، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤٩٧ - ٤٩٨، الكاساني، ج ٥، ص ٢٢١.

(٧) السيوطي، مرجع سابق، ص ٢٨٣ - ٢٨٤.

(٨) الزركشي، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٠٠.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

للحديث الشريف: «من اعتق شركاً له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد، قَوِّمَ عليه العبد قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه وإلا فقد عتق منه فاعتق»^(١)، وهكذا نخلص إلى أن طريقة تقدير قيمة الشيء المراد تقويمه، إما أن تكون بالرجوع إلى سوق ذلك الشيء، وبالتالي إيجاب القيمة السوقية للشيء التالف - أي ثمن مثله - وإما أن تكون بالرجوع إلى عناصر تكلفة ذلك الشيء، التي تدخل في حساب قيم المبيعات في بيوع الأمانة كبيع المراجعة والتولية.

(١) البخاري، مرجع سابق، ج ٥، ص ١١٤ - ١١٥.

الخاتمة

بعد هذا الاستعراض لإسهامات الفقهاء المسلمين، نستطيع أن نوجز أهم النتائج التي توصل إليها البحث في النقاط التالية:

- ١ - تقرر النظرة الفقهية أن للمال قيمتين: قيمة استعمالية تتكون من مجموع الخصائص والصفات التي يتصف بها المال، القيمة الذاتية - ومن إباحة الشارع الانتفاع بذلك المال، وقيمة سوقية (تبادلية) تتكون من كمية الجهد الذي يبذل في إنتاج المال - القيمة المضافة - والمصاريف (= النفقات) التي تدفع للعناصر المساهمة في إنتاج ذلك المال، ومن منفعة المال: (= رغبات الناس = الحاجة)، القيمة الاستعمالية، وإن كثرة تداول هذه القيمة ينتج عنها قيمة متوسطة لكل بضاعة في المدى الطويل.
- ٢ - تقرر النظرة الفقهية اتفاق مصطلح القيمة - التي هي نتاج السوق - مع مصطلح ثمن المثل (= القيمة) مع مصطلح السعر، واقتراق هذه المصطلحات عن مصطلح الثمن المطلق الذي يعبر عن واقعة تعاقدية فردية.
- ٣ - تقرر النظرة الفقهية أن القيمة التبادلية (= القيمة السوقية) تخضع لعوامل عديدة منها الموضوعي ومنها الشخصي (= الأخلاقي)، يمكن إدراجها تحت فكرتي العرض والطلب.
- ٤ - تقرر النظرة الفقهية أن ثمن المثل هو الثمن الذي يتحدد في ظل سوق العدالة التعويضية.
- ٥ - تقرر النظرة الفقهية أن القيمة التبادلية تتحدد في ظل معايير ثلاثة: معيار سوق العدالة التعويضية، ومعيار التسعير، ومعيار التقويم.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

ملخص البحث

لقد نال موضوع القيمة عناية فائقة وأهمية كبيرة في الفكر الاقتصادي الوضعي باعتباره من الموضوعات الجوهرية، - بل الموضوع الأساسي - في علم الاقتصاد، وقد ترجمت هذه العناية في عدد من النظريات المختلفة التي تحاول أن توجد التفسير العلمي المقبول، للقيمة، وبالمثل فإن هذا الموضوع قد أولاه الفقهاء المسلمون - ولا سيما الفقهاء المسلمون رحمهم الله - رعاية كبيرة ولما كانت هذه الرعاية منثورة في عدد كبير من كتبهم ورسائلهم كان لابد من القيام بمحاولة لجمع آراء وأفكار علماؤنا حول هذا الموضوع في مختلف كتبهم، ومختلف الموضوعات التي تناولها علماؤنا بالشرح والتفصيل، ومن هنا قام الباحث بقراءة مسحية لتلك الكتب وجمع أكبر عدد من المعلومات النصية التي تدور حول موضوع القيمة والثمن والسعر، ثم في مرحلة ثانية قام الباحث بتصنيف اقتصادي لهذه المعلومات والبيانات ووضعها تحت عناوين اقتصادية، مستهدفاً بذلك إبراز معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين.

والله اعلم وصلى الله على رسوله الامين.

المراجع

- ١ - ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، «شرح نهج البلاغة»، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، بيروت - دار الفكر ١٣٩٩ هـ.
- ٢ - ابن أبي الدم، شهاب الدين أبي إسحاق الهمداني، «أدب القضاة»، تحقيق: د. محيي الدين هلال سرحان، ط١، بغداد - مطبعة الإرشاد ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
- ٣ - ابن أبي الفضل، محمد بن عبد الله، «المطلع على أبواب الفقه»، ط١، دمشق: المكتب الإسلامي ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م.
- ٤ - أشنهو، عبد اللطيف، «مدخل إلى الاقتصاد السياسي» الجزائر - ديوان المطبوعات الجامعية ١٩٨١ م.
- ٥ - أمان، يحيى «أقوال الفقهاء والمحققين في حكم الأوراق البنكية» جريدة حراء - ع ٢٣٨، ٢٧ جمادى الثانية، ١٣٧٨ هـ.
- ٦ - الأسدي، محمد بن محمد بن خليل، «التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف»، تحقيق: عبد القادر طليمات - مصر - دار الفكر.
- ٧ - الأفغاني، عبد الحكيم، «كشف الحقائق شرح كنز الدقائق»، ط١، (مصر: المطبعة الأدبية، ١٣١٨ هـ).
- ٨ - الأصفهاني، الحسن بن محمد، «المفردات في غريب القرآن»، تحقيق: محمد كيلاني - بيروت - دار المعرفة.
- ٩ - الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، «بيان المختصر» تحقيق: محمد مظهر بقاء ط١، مكة المكرمة - منشورات مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- ١٠ - الأنصاري، ابن أبي يحيى زكريا، «شرح روض الطالب»، المكتبة الإسلامية.
- ١١ - أنيكشين، «أسس الاقتصاد السياسي» - موسكو - دار التقدم، ١٩٨٤ م.
- ١٢ - الباجي، سليمان بن خلف، «المنتقى»، ط١، مصر: مطبعة السعادة ١٣٢٢ م.
- ١٣ - البيلاوي، حازم، «أصول الاقتصاد السياسي» - الاسكندرية - منشأة المعارف.
- ١٤ - البخاري، محمد بن إسماعيل، «صحيح البخاري» بيروت - دار المعرفة.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

- ١٥ - بدوي، عبدالرحمن «الأخلاق النظرية»، ط١ - الكويت - وكالة المطبوعات، ١٩٧٥م.
- ١٦ - البهوتي، منصور بن يونس، «كشاف القناع» - بيروت - عالم الكتب ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م. «شرح منتهى الإرادات» بيروت - عالم الكتب - نسخة أخرى - المدينة المنورة - المكتبة السلفية.
- ١٧ - البوطي، محمد سعيد رمضان، «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط٤ - بيروت - مؤسسة الرسالة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ١٨ - البكري، عبدالنبي بن عبدالرسول الأحمد، «جامع العلوم في اصطلاحات الفنون»، ط٢ - بيروت - منشورات الأعلمي للمطبوعات ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- ١٩ - البيهقي، أبوبكر بن الحسين بن علي، «السنن الكبرى» ط١، الهند - مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية؛ ١٣٥٢هـ.
- ٢٠ - الترمذي، محمد بن عيسى بن سودة، «الجامع الصحيح»، تحقيق: عبدالرحمن عثمان، ط١ - بيروت - دار الفكر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- ٢١ - التفتازاني، مسعود بن عمر، «شرح المقاصد».
- ٢٢ - التهانوني، محمد بن علي، «كشاف اصطلاحات الفنون» القاهرة: المؤسسة المصرية العامة.
- ٢٣ - ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، «مجموع الفتاوى»، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم وابنه: الرباط - المكتب السعودي.
- «الاختيارات الفقهية»، تحقيق: محمد الفقي، مصر - مطبعة السنة المحمدية، ١٣١٩ - ١٩٥٠.
- «نظرية العقد» - بيروت - دار المعرفة.
- «الحسبة» - بيروت - دار الفكر.
- «مجموع الرسائل والمسائل» - مكة المكرمة - مكتبة الباز.
- ٢٤ - الحاكم، أبوعبدالله محمد، «المستدرک» - الرياض - مطابع النصر الحديث.
- ٢٥ - الحجاوي، موسى، «الإقناع» تعليق: عبداللطيف السبكي - مصر - المكتبة التجارية.
- ٢٦ - ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني، «فتح الباري»، مراجعة طه سعد وآخرون - القاهرة - مكتبة القاهرة، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- نسخة أخرى بتصحيح وترقيم - محمد عبد الباقي - محب الدين الخطيب - مصر - المكتبة السلفية.

- ٢٧ - ابن حزم، علي بن أحمد، «المحلى» - بيروت - المكتب التجاري.
- ٢٨ - الخطاب، محمد بن محمد عبدالرحمن، «مواهب الجليل» ليبيا - مكتبة النجاح.
- ٢٩ - حيدر، علي، «مجلة الأحكام العدلية»، تعريب فهمي الحسيني - مكتبة النهضة.
- ٣٠ - جامع، أحمد، «المذاهب الاشتراكية»، ط٢، القاهرة: مطابع المعارف، ١٩٦٩ م.
- ٣١ - الجرجاني، علي بن محمد، «التعريفات» ط١، - بيروت - دار الكتب العلمية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ م.
- ٣٢ - الجرجاني، علي بن محمد، «شرح المواقف»، تحقيق: أحمد المهدي - مصر - مكتبة الأزهر.
- ٣٣ - ابن جزي، محمد بن إبراهيم، «القوانين الفقهية» - بيروت - دار العلم للملايين - ١٩٧٤ م.
- ٣٤ - الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، «أحكام القرآن»، تحقيق: محمد قمحاوي - القاهرة - دار إحياء التراث العربي.
- ٣٥ - ابن الجوزية، عبدالرحمن بن علي، «ذم الهوى»، تحقيق: مصطفى عبدالواحد، ط١ - مصر - دار الكتب الحديثة - ١٣٨١ هـ - ١٩٦٢ م.
- ٣٦ - الجوهري، إسماعيل بن حماد، «المصباح»، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، ط٢، القاهرة - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
- ٣٧ - الجويني، عبدالملك بن عبدالله، «الإرشاد»، محمد يوسف، علي عبدالحميد، مصر - مكتبة الخانجي - ١٣٦٩ - ١٩٥٠ م.
- ٣٨ - جميس جوارتيني، ريتشارد ستروب، «الاقتصاد الجزئي» ترجمة د. محمد عبدالصبور - ط١ - الرياض - دار المريخ - ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٣٩ - الخرشي، أبي عبدالله محمد، «الخرشي على سيدي خليل» بيروت - دار صادر.
- ٤٠ - الخفيف، علي، «الضمان في الفقه الإسلامي» مصر - معهد البحوث والدراسات العربية - ١٩٧١ م.
- ٤١ - الخطابي، محمد بن محمد، «معالم السنن»، تحقيق: محمد الفقي، مصر - مكتبة السنة المحمدية.
- ٤٢ - داود، محمد سليمان، «نظرية القياس الأصولي» مصر - دار الدعوة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ م.

* معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين *

- ٤٣ - دراز، حامد، «قراءات في الاشتراكية» - الإسكندرية - مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٠م بالاشتراك مع د. علي عياد.
- ٤٤ - الدردير، أحمد بن محمد، «الشرح الكبير» بيروت - دار الفكر.
- ٤٥ - الدريويش، أحمد، «أحكام السوق في الإسلام» ط١، الرياض - عالم الكتب.
- ٤٦ - الدمشقي، جعفر بن علي، «الإشارة إلى محاسن التجارة» تحقيق: البشري الشروبي - القاهرة - مكتبة الكليات الأزهرية - ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- ٤٧ - الرازي، فخر الدين بن عمر، «التفسير الكبير» ط٤ - مصر - دار إحياء التراث العربي.
- ٤٨ - الرافعي، عبدالكريم بن محمد، «فتح العزيز» - بيروت - دار الفكر.
- ٤٩ - ابن رشد، محمد بن أحمد (الجد)، «المقدمات الممهدات»، ط١ - القاهرة - مطبعة السعادة.
- ٥٠ - ابن رشد، محمد بن أحمد (الحفيد)، «بداية المجتهد» ط٧، - بيروت - دار النهضة ١٩٨٥م - ١٤٠٥هـ.
- ٥١ - ابن الرفعة، نجم الدين أحمد بن محمد، «المطلب العالي»، مخطوط بمركز البحث وإحياء التراث، جامعة أم القرى.
- ٥٢ - الرملي، محمد بن أبي العباس أحمد، «نهاية المحتاج»، بيروت - المكتبة الإسلامية. «حاشية على شرح روض الطالب» - المكتبة الإسلامية.
- ٥٣ - الزبيدي، محمد مرتضى، «تاج العروس» - بيروت - منشورات مكتبة الحياة العلمية.
- ٥٤ - الزرقاني، عبد الباقي، «شرح الزرقاني على موطأ مالك»، تحقيق: إبراهيم عطوة، ط١ - القاهرة - مطبعة مصطفى الحلبي - ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.
- نسخة أخرى - بيروت: دار المعرفة - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٥٥ - الزركشي، محمد بن بهادر، «المنثور في القواعد» تحقيق تيسير فائق، ط١، الكويت - الفليج - ١٤٠٢هـ.
- ٥٦ - زهران، حامد، «علم النفس الاجتماعي»، ط٤ القاهرة - عالم الكتب ١٩٧٧م.
- ٥٧ - الزهراني، محمد بن حسن، «التحليل الاقتصادي لظاهرة التضخم وعلاجها في اقتصاد إسلامي»، رسالة ماجستير - جامعة أم القرى - ١٤١٠هـ.
- «التحليل الاقتصادي لظاهرة الغلاء في فكر المقرئزي مقدم إلى هيئة علمية».
- «التحليل الاقتصادي لظاهرة الغلاء من خلال كتاب الأسدي» مقدم إلى هيئة علمية.

- ٥٨ - أبوزهرة، محمد، «الملكية، ونظرية العقد»، القاهرة - دار الفكر العربي.
- ٥٩ - الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، «الكشاف» - بيروت - دار الفكر.
- ٦٠ - الزيلعي، عثمان بن علي، «تبيين الحقائق»، ط٢ - بيروت - دار المعرفة.
- ٦١ - سالم، منير، «المنهج العلمي لاستخدام بيانات التكاليف في التسعين» مجلة الاقتصاد والإدارة، ع: رجب - ١٣٦٩ هـ.
- ٦٢ - السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي، «التكملة للمجموع» - بيروت - دار الفكر.
- ٦٢٢ - السرخسي، شمس الدين محمد بن أبي سهل، «المبسوط»، ط٢، - بيروت - دار المعرفة.
- ٦٣ - السرخسي، شمس الدين محمد بن أبي سهل، «المبسوط»، ط٢، بيروت - دار المعرفة.
- ٦٤ - أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، «تفسير أبي السعود» - بيروت - دار إحياء التراث العربي.
- ٦٥ - السنهوري، عبدالرزاق، «مصادر الحق في الفقه الاسلامي» - بيروت - دار إحياء التراث العربي.
- ٦٦ - السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، «الأشباه والنظائر»، ط١، بيروت - دار الكتب العلمية - ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
- «شرح سنن النسائي»، مراجعة، حسن المسعودي - بيروت - دار الفكر ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.
- ٦٧ - الشاطبي، إسحاق بن إبراهيم، «الموافقات»، شرح عبدالله دراز، مصر - المكتبة التجارية.
- ٦٨ - الشبراملسي، نور الدين علي بن علي - «حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج»، مطبوع مع نهاية المحتاج للرملي.
- ٦٩ - شحاتة، شوقي، «الربح وقياسه في الإسلام» مجلة المسلم المعاصر، ع: ٢٢ - جمادى الأولى - ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.
- ٧٠ - الشربيني، محمد بن أحمد، «مغني المحتاج» - بيروت - دار إحياء التراث العربي.
- ٧١ - الشوكاني، محمد بن علي، «فتح القدير» ط٣، بيروت - دار الفكر - ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م.
- ٧٢ - الشنيطي، محمد، «أسس المنطق والمنهج العلمي» بيروت - دار النهضة العربية - ١٩٧١ م.

* معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين *

- ٧٣ - الشهرستاني، عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، «نهاية الإقدام في علم الكلام»، تحرير الفرد هيوم - بدون.
- ٧٤ - الشيباني، محمد بن الحسن، «الاكتساب»، تحقيق: محمود عرفوس، ط١، بيروت - دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٧٥ - الشيرازي، إبراهيم بن يوسف، «المهذب»، ط الأخيرة - مصر - مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.
- ٧٦ - الصاوي، أحمد، «بلغت السالك»، ط الأخيرة، مصر - مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.
- ٧٧ - صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود، «حاشية كشف الحقائق»، ط١، مصر - المطبعة الأدبية، ١٣١٨هـ.
- ٧٨ - صليبا، جميل، «المعجم الفلسفي»، بيروت - دار الكتاب اللبناني - ١٩٨٢م.
- ٧٩ - الصنعاني، محمد بن إسماعيل، «سبل السلام»، ط٤ - القاهرة - مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- ٨٠ - الطبرسي، الفضل بن الحسن، «مجمع البيان»، بيروت - دار مكتبة الحياة - ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.
- ٨١ - الطبري، جعفر بن جرير، «جامع البيان»، ط٢ - مصر: مطبعة الحلبي ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
- ٨٢ - الطوسي، محمد بن الحسن، «التبيان»، تحقيق: أحمد العاملي - النجف - مكتبة الأمين.
- ٨٣ - ابن عابدين، محمد بن أمين، «حاشية رد المحتار»، ط٢ - مصر - مطبعة مصطفى الحلبي - ١٣٨٠هـ - ١٩٦٦م.
- ٨٤ - العبادي، عبدالسلام، «الملكية في الشريعة الإسلامية»، ط١، عمان - مكتبة الاقصى، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- ٨٥ - عبدالسلام، عز الدين، «قواعد الأحكام»، تحقيق: طه سعد، ط٢، «بيروت - دار الجيل - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ٨٦ - عبدالمولى، السيد، «أصول الاقتصاد»، القاهرة - دار الفكر العربي - ١٩٧٧م.
- ٨٧ - عبدالله، أحمد علي، «المراوحة»، ط١ الخرطوم - الدار السودانية للكتب، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- ٨٨ - ابن العربي، محمد بن علي، «أحكام القرآن»، تحقيق: علي البجاوي، بيروت - دار المعرفة.
- ٨٩ - العدوي، علي بن أحمد، «حاشية العدوي» - بيروت - دار صادر.
- ٩٠ - عطية، محمد كمال، «التكاليف والتسعير في الفكر الإسلامي» - القاهرة - دار النشر للجامعات المصرية - ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- ٩١ - ابن عمر، يحيى، «أحكام السوق»، تحقيق: حسن حسني - تونس - الشركة التونسية.
- ٩٢ - عميرة، شهاب الدين أحمد، «حاشية عميرة» - مصر - دار إحياء الكتب المصرية.
- ٩٣ - غانم، حسين، «نظرية القيمة» مكة المكرمة، مكتبة الطالب الجامعي، ١٤١٠هـ - ١٩٨١م.
- ٩٤ - الغرناطي، محمد بن أحمد بن جزي، «التسهيل لعلوم التنزيل»، تحقيق: أحمد عبد المنعم وإبراهيم عطوة، مصر - دار الكتب الحديثة.
- ٩٥ - الغزالي، أبو حامد محمد، «الوسيط في المذهب»، تحقيق: د. علي محيي الدين القره داغي، ط١، - مصر - دار الاعتصام.
- الوجيز - مصر - مطبعة الآداب والمؤيد، ١٣١٧هـ - إحياء علوم الدين - بيروت - دار المعرفة. - المستصفي - بيروت - دار صادر.
- ٩٦ - الفيروزبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، «القاموس المحيط» - بيروت - دار الفكر، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- «بصائر ذوي التمييز» تحقيق: محمد علي النجار - بيروت - المكتبة العلمية.
- ٩٧ - الفيومي، أحمد بن محمد، «المصباح المنير»، تصحيح: مصطفى السقا، مصر - مطبعة مصطفى الحلبي.
- ٩٨ - القره داغي، علي محيي الدين، «نظرية عوض المثل وأثرها في الحقوق»، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر، ع: ٦ - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٩٩ - ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، «المغني»، ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ١٠٠ - قطب، محمد، «التربية الإسلامية»، ط٨، بيروت - دار الشروق، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ١٠١ - ابن القيم، محمد بن أبي بكر، «أعلام الموقعين»، تحقيق: طه مسعد - بيروت - دار الجيل.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

«الطرق الحكمية»، تحقيق: د. محمد غازي، القاهرة - مطبعة المدني. مفتاح دار السعادة - الرياض - مكتبة الرياض الحديثة.

١٠٢ - كارل ماركس، «رأس المال»، ترجمة: محمد عنتابي - بيروت - مكتبة المعارف - ١٩٨٢م.

١٠٣ - الكاساني، أبو بكر بن مسعود «بدائع الصنائع»، بيروت - دار الكتاب - ١٩٨٢م.

١٠٤ - الكاندهلوي، محمد زكريا، أوجز المسالك، ط٢ - مكة المكرمة - المكتبة الإمدادية، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

١٠٥ - الكوهجي، عبدالله بن حسن، زاد المحتاج، ط١ - قطر - مطابع الشؤون الدينية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

١٠٦ - الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، «الحاوي»، تحقيق: محمد فضل، رسالة دكتوراه جامعة أم القرى - ١٤٠٨هـ - ١٩٨١م - كتاب البيوع الحاوي، تحقيق: حسن كوركولو، رسالة دكتوراه جامعة أم القرى.

«أدب الدنيا والدين» تحقيق مصطفى السقا - بيروت - دار الفكر. «الأحكام السلطانية» ط١ - مصر - مطبعة مصطفى الحلبي - ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.

١٠٧ - المباكفوري، محمد بن عبدالرحمن، تحفة الأحوذى، تحقيق: عبدالرحمن عثمان - المدينة المنورة - المكتبة السلفية.

١٠٨ - ابن المبرد، أبو علي أحمد بن يعقوب، «الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقى»، تحقيق: رضوان بن غريبة، رسالة دكتوراه جامعة أم القرى.

١٠٩ - المجيلدي، أحمد بن سعيد، التيسير في أحكام التسعير، تحقيق: موسى لقبال، الجزائر - الشركة الوطنية.

١١٠ - مجمع اللغة العربية المعجم الوسيط - مصر - مطبعة مصر، ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.

١١١ - المحجوب، رفعت، «الاقتصاد السياسي».

١١٢ - المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي، «الإنصاف»، تحقيق: محمد الفقي ط١، القاهرة - مطبعة السنة المحمدية - ١٣٧٤هـ.

١١٣ - المرغيناني، علي بن أبي بكر، «الهداية»، ط الأخيرة - مصر - مكتبة مصطفى الحلبي.

- ١١٤ - المزني، إسماعيل بن يحيى، «مختصر المزني على هامش الأم» مصر - كتاب الشعب - ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.
- ١١٥ - ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن يعقوب، «تهذيب الاخلاق»، مصر - مطبعة محمد علي صبيح، ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م.
- ١١٦ - مسلم، أبو الحسن مسلم ابن الحجاج، «صحيح مسلم» - بيروت - دار الفكر.
- ١١٧ - المصري، د. رفيق، «أصول الاقتصاد الإسلامي»، ط١، دمشق - دار القلم، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.
- ١١٨ - المقرئزي، أحمد بن العي، «إغاثة الأمة بكشف الغمة»، تحقيق: بدر الدين السباعي - بيروت - دار ابن خلدون.
- «السلوك». تحقيق: سعيد عاشور - مصر - مطبعة دار الكتب - ١٩٧٢ م.
- ١١٩ - ابن منظور، جمال الدين محمد بن يعقوب، «لسان العرب» - بيروت - دار لسان العرب.
- ١٢٠ - منلا خسرو، محمد بن فراموز، «درر الحكام» - تركيا - مطبعة أحمد كامل، ١٣٣٠ هـ.
- ١٢١ - الموصلي، عبدالله بن محمود، «الاختيار لتعليل المختار»، تعليق: محمود أبو دقيقة، ط٢ مصر - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م. تحقيق، محمد محيي الدين عبدالحميد ط٢، مصر - مكتبة الجامعة الأزهرية ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م. الجزء ٣، ٤.
- ١٢٢ - الميداني، «اللباب»، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد - القاهرة - مطبعة محمد علي صبيح.
- ١٢٣ - ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم، البحر الرائق، ط٢، بيروت - دار المعرفة.
- ١٢٤ - «الأشباه والنظائر»، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دمشق - دار الفكر، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- ١٢٥ - النووي، يحيى بن شرف، «روضة الطالبين» - بيروت - المكتب الإسلامي، شرح صحيح مسلم - بيروت - دار الفكر.
- ١٢٦ - ابن الهائم، أحمد بن محمد، «نزهة النفوس في بيان أحكام التعامل بالفلوس»، تحقيق: د. عبدالله الطريقي، ط١ - الرياض - مكتبة المعارف، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.

★ معالم نظرية القيمة لدى الفقهاء المسلمين ★

- ١٢٧ - ابن الهمام، كمال الدين محمد عبدالواحد، «شرح فتح القدير»، ط٢، بيروت - دار الفكر - ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- ١٢٨ - الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق: محمد النجار، عبد الحليم النجار - القاهرة - المؤسسة المصرية العامة - ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
- «شرح الأصول الخمسة»، تعليق: ابن أبي هاشم، تحقيق: عبدالكريم عثمان - القاهرة: مكتبة وهبة.
- ١٢٩ - الهيثمي، شهاب الدين أحمد، «تحفة المحتاج»، بيروت - دار صادر.
- ١٣٠ - وزارة المعارف والشئون الإسلامية، «الموسوعة الفقهية»، ط٢، الكويت - مطبعة ذات السلاسل - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٣١ - يوسف، يوسف إبراهيم، «القيمة وفائضها في الفكر الإسلامي» حولية كلية الشريعة، جامعة قطر، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م. ع: ٢٤.

مسئولية الصيدالة ومن في حكمهم

الدكتور/ عبدالرحمن بن حسن النفيسة

تمهيد:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه الأمين وبعد:
فإنَّ الإنسان عندما عانى من المرض حاول التغلب عليه بكل ما يستطيع فعرف تبعاً لذلك الدواء فأخطأ فيه وأصاب، كان في إصابته دفع للمعاناة وراحة للمريض لا يماثلها لديه راحة، وكان خطؤه قادحاً حين قتل إنساناً واقعد آخر. كان الطب ولا يزال رغبة شخصية لدى صاحبه ولكنه غالباً ما يتحول عنده إلى مهنة يكسب من ورائها عيشه.
ومن أجل رغبته ومهنته كان في سابق عهده يتجشم الصعاب يبحث عن الأعشاب في السهول والجبال: كان يتذوق هذه الأعشاب، ويشم رائحتها ويطبخها ويتحسس تغيرات لونها وطعمها، كان يتسلق الشجر ليقطف من ثمره وورقه فيستعمله في علاج مرضاه، وكان بعمله ذلك مقدساً عند المرضى يأتون إليه فيشكون إليه آلامهم، ويسرُّون إليه بأسرارهم فيجد في ذلك متعة لا تضاهيها إلا متعة المتنفذين باسم الطقوس والشعائر الدينية حين يجدون أتباعهم يطيعونهم فيما يأمرهم.

كان للطبيب في الماضي صفتان: فهو طبيب يباشر تطبيب الناس فيفصد العروق، ويكحل العيون، ويصف الدواء وهو أيضاً صيدلي يجمع الأدوية ويُرْكِبُها، يمزج حلوها بمرها، وجارها بباردها، كان يضع قوارير الأدوية في مظهر يدل على مهنته فيأتي إليه المرضى فيبيعهم خبرته، ويدفعون له ما يريد في دوائه.

ومنذ أن تطورت صناعة الطب تطورت معها صناعة الأدوية فأصبح الطبيب غير الصيدلي، والصيدلي غير الطبيب، ولكن الطبيب الصيدلي البدائي ما زال موجوداً رغم ما حدث من انفجار تقني في صناعة الطب، ما زال الطبيب الصيدلي يمارس علاجه تارة في الخفاء عندما يُضَيَّقُ عليه الأطباء المحدثون بسبب ما يقولون عن جهله، وتارة يمارسه في العلن عندما يجد المرضى أن الأدوية الحديثة لم تساعدهم في التخلص من آلامهم، ولا

* مسئولية الصيدلة ومن في حكمهم *

يُسْتَنْتَى من هذا بلد دون آخر فما زال الطبيب الصيدلي البدائي يجد له مكاناً في البلدان المتقدمة في الطب بل إن العديد من المرضى في هذه البلدان يفضلونه على أمهر الأطباء في بلادهم.

والصيدلة علم يتعلق بالأدوية، وتراكيبها، وأسرارها ويسمى علم الأقرباذينيات أي المركبات، كما يسمى علم العقار وقد تحدث عن هذا علماء اللغة فقال الأزهري: العقاقير الأدوية التي يستشفى بها، وقال أبو الهيثم العقار والعقاقير كل نبت ينبت مما فيه شفاء، وقال الجوهري العقاقير أصول الأدوية^(١) وقيل: إن كلمة «صيدلية» محرفة من كلمة «صندل» أو «صيدل» وأن العرب أخذوا الاسم من كلمة «جندل» في اللغة السنسكريتية وأن كلمة صيدلي اشتقت من صيدلة^(٢). ومما لاشك فيه أن علم الأدوية كان يتطور منذ أن عرف الإنسان المرض، وربما كان الكهّان أول من اهتم به عند قدماء المصريين والصينيين والهنود، وكان لسقراط وجالينوس وغيرهما من علماء الإغريق أثر في تطور الأدوية تبعاً للتطور الطبي الذي ساد في بلاد الإغريق في فترة الازدهار الحضاري.

وعلم الأدوية كغيره من العلوم الأخرى تراث إنساني ينتقل من مكان إلى آخر، ومن جيل إلى جيل، ومن حضارة إلى أخرى لا يعرف الحدود ولا الحواجز فكما نقل علماء الإغريق الكثير من العلوم والمعارف ومنها علم الأدوية من قدماء المصريين وغيرهم، فقد نقل علماء المسلمين بعض علوم الأدوية من الإغريق والهنود فطوروا هذا العلم على نحو لم يصل إليه من سبقهم. وقد أدى اهتمام العرب بعلم الأدوية إلى فتح أول صيدلية في التاريخ في مدينة بغداد سنة ٦٢١هـ للهجرة (١٢٢٤ ميلادية)^(٣) وقد عرف التاريخ العديد من العلماء العرب والمسلمين ممن برزوا في علم الطب والأدوية وكانت بحوثهم وتجاربهم في علم الأدوية أساساً لهذا العلم ومصدراً له في الجامعات والمعاهد الأوروبية ومن هؤلاء العلماء ابن سينا^(٤)

(١) لسان العرب لابن منظور ج٤ ص ٥٩٩، وانظر المصباح المنير ص ٤٢١.

(٢) تاريخ الطب وآدابه وإعلامه ص ٤٢٩ لأحمد الشطي وانظر إسهام علماء العرب والمسلمين في الصيدلة الدكتور علي الدفاع ص ١٢٤.

(٣) انظر: المرجع السابق ص ١٢١.

(٤) من أشهر الأطباء المسلمين أبوه من أهل بلخ في خراسان وأمه من بخارى ولد سنة ٣٧٥هـ درس العلم والأدب والفقه والفلسفة ثم رغب في علم الطب حتى برز فيه وقد ألف كتب كثيرة منها القانون والحاصل.

والحصول والمجموع والبر والإثم والإنسان وتوفي سنة ٤٢٨هـ في أصفهان.

والرازي^(١) والكندي^(٢) وابن البيطار^(٣) والبيروني^(٤) وابن ميمون^(٥).

قلت: والاساس في هذا البحث معرفة مسئولية الصيدلة، وضوابط عملهم، وما يترتب عليهم من جزاء بسبب إهمالهم أو تقصيرهم أو عمدتهم ففي الماضي كان الطبيب هو الصيدلي - كما ذكرنا - وإذا كان المرضى وأولياؤهم يعظمون شأنه ويحترمون خبرته فإنهم كانوا يقسون عليه إذا ارتكب خطأ في علاجهم، كان الإغريق يعاقبونه عقوبة بدنية قاسية، وكان الرومان ينفونه منهم إذا كان من الطبقات العليا ويعدمونه إذا كان من الطبقات الدنيا، وكانت كل النظم والقواعد القديمة تعاقبه عن أي تقصير أو إهمال تارة بالتعذيب، وتارة بالطرد من المجتمع، وتارة بالإعدام.

أما الشريعة الإسلامية فتتظر إلى الطبيب أو الصيدلي على أنه إنسان معرض للخطأ كأي مهني آخر، والمهم ألا يتعاطى مهنة الطب أو الصيدلة وهو جاهل بها، أو يكون عالماً بها ويعتمد الإضرار بغيره فالجزاء يترتب إذاً على أساس طبيعة الفعل، وقصد الفاعل، ومصدر هذه المسئولية واضح في قواعد الشريعة ومن ذلك قول رسول الله ﷺ: «من تطيب ولم يعلم

(١) هو أبو بكر محمد بن زكريا من الري اشتغل بعلم الطب في كبره وبرع فيه اختاره عضد الدولة ليكون من بين أطباء البيمارستان العضدي ثم جعله المقدم عليهم وله أقوال في الطب منها: أنه ينبغي للطبيب أن يوهم المريض أبدأ بالصحة ويرجيه بها وإن كان غير واثق بذلك فمزاج الجسم تابع لخلق النفس ومن أقواله أيضاً: أن الأطباء الأحداث الذين لا تجربة لهم قتالون. وقد توفي سنة ٣١٢ هـ.

(٢) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي من أهل البصرة وكان عالماً بالطب وعلم المنطق والهندسة والحساب وقد أخذ عليه بعض آرائه في الفلسفة وغيرها وله كتب في مختلف الفنون ومن قوله في الطب: فليتنق الله تعالى المتطبيب ولا يخاطر فليس في النفس عوض وقد توفي سنة ٢٥٥ هـ.

(٣) أبو محمد عبدالله بن أحمد المالقي النباتي المعروف بابن البيطار رحل من دمشق إلى بلاد كثيرة لدراسة النبات ومعرفة أسرارها حتى عد عالماً فيه وقد جعله الملك الكامل محمد بن أيوب رئيساً على العشابين في مصر وتوفي في دمشق ٦٤٦ هـ وله عدد من الكتب في الأدوية المفردة.

(٤) هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني منسوب إلى مدينة بيرون في السند عاصر ابن سينا وكان بينهما مراسلات في علم الطب، والأدوية وله كتب كثيرة منها الصيدلة في الطب وقد توفي سنة ٤٣٠ هـ.

(٥) واسمه موسى بن ميمون القرطبي ترك اليهودية واعتنق الإسلام واهتم بعلم الطب وله كتب كثيرة في السموم، وشرح العقاقير والربو والحمية والدواء وقد توفي عام ٦٠٠ هـ.

انظر في هذه التراجم عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة صفحة ٤٢٧، ٤١٤، ٢٨٥، ٦٠١.

٤٥٩ وانظر أيضاً الطب الإسلامي عبر القرون د. الفاضل العبيد عمر ص ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٧٦.

* مسئولية الصيدالة ومن في حكمهم *

منه طب قبل ذلك فهو ضامن»^(١) وكلمة تطيب تدل - كما يقول الإمام ابن القيم - على تكلف الشيء، والدخول فيه بعسر وكلفة وإنه ليس من أهله لأنه ﷺ قال: «من تطيب» ولم يقل: من «طب»^(٢).

ومفاد هذا الحديث النهي عن ممارسة الطب لمن يجهل صنعته وتخفى عليه أسرارها، وليس المراد منه الجهل الكلي فحسب بل يشمل النهي ضعف المعرفة به، وعدم إتقانه لما يؤدّي إليه ذلك من حصول الضرر وهو أساساً علة النهي الوارد في الحديث عن التطبيب بدون علم.

وقد تدرجت مسئولية الطبيب الصيدلي عبر القرون الغابرة حتى استقرت على ما هي في الزمن المعاصر، ولكنها - أي هذه المسئولية - تجزأت تبعاً لانفصال مهنة الطب عن مهنة الصيدلة فأصبح للطبيب مسئولية، وللصيدلي مسئولية حسب طبيعة مهنة كل منهما، ونوع الخطأ المرتكب.

وهذا البحث سيتعرض بإيجاز لمسئولية الصيدالة في الشريعة الإسلامية، وما يترتب عليهم من جزاء بسبب أخطائهم وذلك في الفصول والمباحث التالية:

الفصل الأول: المسئولية في بيع الأدوية وفيه ثلاثة مباحث.

المبحث الأول: بيع الأدوية واجب شرعي.

المبحث الثاني: عدم جواز بيع الأدوية بدون شهادة علمية.

المبحث الثالث: عدم جواز بيع الأدوية بدون وصف طبي.

الفصل الثاني: أخطاء الصيدالة ومسئوليتهم وفيه مبحثان:

المبحث الأول: خطأ الصيدلي.

المبحث الثاني: خطأ الصيدلي والطبيب.

الفصل الثالث: الجزاء المترتب على أخطاء الصيدالة وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في نطاق المسئولية الجنائية.

المبحث الثاني: الضمان أو الجزاء في نطاق المسئولية المدنية.

(١) سنن ابن ماجه ج٢ ص ١١٤٨، سنن النسائي ج٨ ص ٥٢ - ٥٣، سنن أبي داود ج٤ ص ١٩٥.

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد ج٢ ص ١٠٨.

الفصل الأول

المسئولية في بيع الأدوية

أفعال العباد مقيدة بالمشروعية، ومحكومة بقواعدها، وتترتب المسئولية عليهم إذا لم يلتزموا بهذه القواعد، فالمتعاطي بيعاً يجب أن تتوفر في بيعه الشروط الشرعية من كون المبيع مباحاً لما في المحرم منه من ضرر وكونه سليماً لما في المبيع الفاسد أيضاً من ضرر. والمتعاطي مهنة يجب أن يكون عارفاً بها قادراً على إتقانها لما في الجهل بها من ضرر للمتعامل معه. وينطبق هذا على كل تصرف يقوم به الإنسان في علاقته مع غيره حرصاً على سلامة الأمة من الأخطاء والأضرار، وحفظاً للقواعد الشرعية التي تسير بموجبها طاعة وامتثالاً لله الأمر بها.

والمسئولية في الشريعة الإسلامية ليست مفهوماً نظرياً يقوم على الأمر والنهي المجريين بل هي التزام يترتب الجزاء على عدم الوفاء به وفي ذلك قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾^(١)، وهذا منطق الحق والعدل فمن يعتدي على غيره لا يعدم جزاءه لأن الأصل هو الأمن والسلام بين الإنسان لكي يستمر وجوده، فإذا خالف هذا الأصل وجب جزاءه لكي يبقى ويستمر الوجود، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عَاقَبْتُمْ بِهِ﴾^(٢) وهذا أيضاً تأكيد للأصل السابق وقال تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾^(٣)، وهذا أيضاً منطق الحق والعدل فالحسنة تجزى بمثلها، والسيئة بمثلها، وقال تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾^(٤)، ﴿وَإِنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^(٥)، فهذه الأحكام واضحة المعاني، والدلالات على أن الإنسان محكوم بما يفعل إن خيراً فخير وإن شراً فشر.

(١) سورة البقرة، من الآية: ١٩٤.

(٢) سورة النحل، من الآية: ١٢٦.

(٣) سورة الشورى من الآية: ٤٠.

(٤) سورة النساء، من الآية: ١٢٣.

(٥) سورة النجم، من الآية: ٣٩.

* مسئولية الصيدالة ومن في حكمهم *

وبيع الأدوية من أهم البيوع لعلاقته المباشرة بالنفس وعللها فمن يشتري دواء يعالج به مرضه، أو مرض أسرته غير من يشتري إناء أو نحوه فآثار الفساد في الأدوية أكثر خطراً، وأعظم ضرراً من إناء غير صالح للاستعمال ونحو ذلك مما ضرره أقل، وفي هذا الفصل سنبين أن بيع الأدوية واجب شرعي كما سنبين مسئولية بيع الأدوية بدون الحصول على شهادة علمية ومسئولية بيعها بدون ترخيص ومسئولية بيعها بدون وصف طبي.

المبحث الأول: بيع الأدوية واجب شرعي

ناقش الفقهاء مسألة ما إذا كان التداوي واجباً شرعياً أم لا فذهبت طائفة إلى أن التداوي ليس بواجب ومن هؤلاء ابن تيمية^(١) والنووي^(٢)، وغيرهم واستدلوا على ذلك بفضل التوكل على الله وأن من يتوكل عليه فهو حسبه وكافيه كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾^(٣).

كما استدلووا على ذلك بأن رسول الله ﷺ لما جاءته امرأة تشكو إليه بأنها تتكشف بسبب إصابتها بمرض الصرع خيرها بين الصبر ودخول الجنة وبين الدعاء لها فاخترت الصبر على المرض فلو كان التداوي واجباً لما خيّرنا رسول الله بين الأمرين.

إن الإسلام دين سماوي جاءت أصوله وفروعه لهدى البشر وسلامتهم والحفاظ على أنفسهم، والحفاظ على النفس له أسباب، ومن هذه الأسباب التداوي من الأمراض والعلل سواء بالأدوية أو أنواع من الأغذية لها فعل الأدوية وخواصها، والوجوب الشرعي في التداوي بالأغذية مبني على ماورد في كتاب الله عن أنواع من النباتات والأغذية كالثوم والعسل والبصل وأنواع من الفواكه كالرمان والتمر وأنواع من المشتقات كالعسل واللبن فمثلاً بين الله ما في التمر من الفوائد الصحية بقوله تعالى: ﴿وَنَخْلٌ طَلْعُهَا هَضِيمٌ﴾^(٤) وبين ما في العسل من الدواء بقوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلَفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾^(٥) وبين

(١) فتاوى شيخ الإسلام جـ ٢٤ ص ٢٧٥.

(٢) المجموع شرح المذهب جـ ٥ ص ١٠٦.

(٣) سورة الطلاق، من الآية: ٣.

(٤) سورة الشعراء من الآية: ١٤٨.

(٥) سورة النحل، من الآية: ٦٩.

فوائد اللب في قوله تعالى: ﴿لَبِنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾^(١) وما ورد في كتاب الله تعالى من أنواع الأغذية والنباتات ما زال ولن يزال أساساً لمنع الأمراض والعلل، وفي كل عصر يكتشف الإنسان فوائد هذه الأغذية والنباتات، وما زال يجهل الكثير من فوائدها وسيظل يتابع اكتشافه لهذه الفوائد جيلاً بعد جيل، وما الاكتشاف المعاصر لفوائد العسل والثوم والبصل والفواكه الواردة أسماؤها في كتاب الله إلا شواهد محسوسة بأن الإنسان ما زال يجهل الكثير مما أودعه الله في هذه الأغذية والنباتات من الأدوية لعلاج العديد من الأمراض والعلل.

والوجوب الشرعي في التداوي مبني أيضاً على ما في سنة رسول الله من فعل وقول وتقرير فقد تداوى رسول الله وعالج نفسه بعدد من الأدوية، وأنواع من الأغذية^(٢) وأمر بالتداوي وقال: «تداووا ولا تداووا بحرام»^(٣)، وقال فيما رواه مسلم في صحيحه من حديث جابر بن عبد الله أنه قال: «لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله عز وجل»^(٤)، وقال فيما رواه أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام: «ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء»^(٥)، ومفاد هذه الأحاديث وجوب التداوي بأنواع الأدوية واستثناء الحرام منها والتقرير بأن الأمراض والعلل نوازل تنزل بالجسم وما منها إلا وله دواء، ولكن هذا يتوقف على العلم به وهذا متوقف على إرادة الله وإذنه، وهذا قد يكون مرهوناً بزمن دون آخر.

وهذا الإبداع المعاصر في مجال الطب والأدوية ليس وليد صدفة أو مرهوناً بأي سبب مادي، بل هو من عند الله فيما عُلِّمَ لخلقه لأن ما لم يُعْلَمْ ويأذن لهم فيه يظل لغزاً من الألغاز وسراً من الأسرار مهما كانت قوة التقنية، وأسباب العلم، وليس جهل الإنسان اليوم بأسباب الأمراض المستعصية كالسرطان ونقص المناعة إلا دليل على أن الإنسان لا يستطيع اكتشاف شيء لم يأذن الله له فيه ولن يستطيع علاج مرض إلا بمعرفة أسبابه، وهذه الأسباب قد تكون في نفسه فإذا تخلص منها تخلص من المرض وفي ذلك قال رسول الله ﷺ: «يا معشر

(١) سورة النحل، من الآية: ٦٦.

(٢) انظر في هذا: زاد المعاد في هدي خير العباد للإمام ابن القيم ج٢ ص ١٥٦ - ١٩٥.

(٣) سنن أبي داود ج٤ ص ٧.

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ج١٤ ص ١٩١.

(٥) صحيح البخاري ج٧ ص ١١، سنن ابن ماجه ج٢ ص ١١٣٨، وفي مسند الإمام أحمد ج١

ص ٤١٣، بلفظ: «ما أنزل الله عز وجل داء إلا أنزل له دواء علمه من علمه وجهله من جهله».

* مسئولية الصيادلة ومن في حكمهم *

المهاجرين خمس إذا ابتليتم بهن، وأعوذ بالله أن تدركونهن: لم تظهر الفاحشة في قوم قط، حتى يعلنوا بها، إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا... إلخ»^(١).

ومفاد هذه الأحاديث النبوية أيضاً التقرير بأن الدواء لا ينافي التوكل وربما فهم نفر من الأعراب الأمر بالتداوي على غير حقيقته فاستغربوه وقالوا لرسول الله أنتداوي؟ فقال: «نعم: يا عباد الله تداووا فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له دواء غير داء واحد هو الهرم»^(٢)، ومن غير الأعراب من أنكر التداوي بالدواء وقال: إن كان الشفاء قد قدر من الله فالتداوي من المرض لا يفيد، وإن لم يكن قدر فكذلك، وقال: إن المرض حصل بقدر الله وقدر الله لا يدفع ولا يرد وقد أنكر الإمام ابن القيم هذا القول وقال: «وفي هذه الأحاديث الصحيحة الأمر بالتداوي وأنه لا ينافي التوكل كما لا ينافيه دفع داء الجوع والعطش والحر والبرد بأضدادها بل لا يتم حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التي نصبها الله مقتضيات معطلها إن تركها لمسيباتها قدراً وشرعاً وإن تعطيلها يقدر في نفس التوكل كما يقدر في الأمر والحكمة ويضعفه من حيث يظن أقوى في التوكل فإن تركها عجزاً ينافي التوكل الذي حقيقته اعتماد القلب على الله في حصول ما ينفع العبد في دينه ودنياه ودفع ما يضره في دينه ودنياه ولا بد مع هذا الاعتماد من مباشرة الأسباب وإلا كان معطلاً للحكمة والشرع فلا يجعل العبد عجزه توكلًا ولا توكله عجزاً»^(٣).

قلت : ومما سبق يتبين أن التداوي أمر شرعي وينبغي على هذا الأمر وجوب بيع الدواء وتطويره، والبحث عن مصادره واستجلاء منافعه والحرص على سلامته لما فيه من نفع لخلق الله ودفع الضر عنهم وفي كل ذلك أجر عظيم لقول رسول الله ﷺ : «الخلق كلهم

(١) سنن ابن ماجه جـ ٢ ص ١٢٢٢. ونص الحديث: «يامعشر المهاجرين خمس إذا ابتليتم بهن، وأعوذ بالله أن تدركونهن: لم تظهر الفاحشة في قوم قط، حتى يعلنوا بها، إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا، ولم ينقصوا المكيال والميزان، إلا أخذوا بالسنين وشدة المثونة وجور السلطان عليهم، ولم يمنعوا زكاة أموالهم، إلا منعوا القطر من السماء، ولولا البهائم لم يمطروا، ولم ينقصوا عهد الله وعهد رسوله، إلا سلب الله عليهم عدواً من غيرهم، فأخذوا بعض ما في أيديهم، وما لم تحكم أئمتهم بكتاب الله، ويتخيروا مما أنزل الله، إلا جعل الله بأسهم بينهم».

(٢) سنن الترمذي جـ ٢ ص ٢٥٨، مسند الإمام أحمد جـ ٤ ص ٢٧٨، سنن ابن ماجه جـ ٢ ص ١١٢٧.

(٣) زاد المعاد مرجع سابق ص ٦٧.

عياى الله فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله»^(١)، وقوله: «من وسع على مكروب كربة في الدنيا وسع الله عليه كربة في الآخرة»^(٢). ولكن هذا البيع مقيد بشرطين:
الأول: كون الدواء مباحاً.

الأصل الشرعي: حل البيع لقول الله تعالى: ﴿واحل الله البيع﴾^(٣). وينبني على هذا أن كل دواء مباح يجوز بيعه، كما ينبني عليه تحريم كل شيء محرم في ذاته ولو سمي دواء لأن العبرة ليست في تسميته بل في طبيعته وتركيبه وآثاره فلو وصف للمريض نوع من المخدرات أو من النجاسات على أنه دواء فلا يجوز تعاطيه لفساد طبيعته عملاً بقول رسول الله ﷺ: «تداووا ولا تداووا بحرام»^(٤)، وقوله: «إن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه»^(٥)، وقوله عن الخمر: «بأنها الداء وليست الدواء»^(٦).

وتدرك إباحتة أو حرمة الدواء من تركيبه وما يغلب فيه من مركباته فلو خلط به شيء من المحرمات أو النجاسات فالعبرة لما غلب فيه، على أن من المهم الأخذ في الاعتبار مقتضيات الضرورات الشرعية وما تتطلبه أحوال المريض عملاً بقول الله تعالى: ﴿فمن اضطر غير باغٍ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم﴾^(٧). وما قرره الفقهاء من أن الضرورات تبيح المحظورات وما يجب من المحافظة على النفس والعقل. ولا ينحصر التحريم فيما هو محرم في ذاته كالمخدرات بل يتعدى إلى كل دواء يقضي ولي الأمر بمنعه إما لثبوت مخاطره، أو الشك فيه أو لعدم ثبوت فعاليتة كما لو كان في طور التجارب.

الشرط الثاني: كون الدواء سليماً.

وتدرك سلامة الدواء من وجهين: الأول: كونه سليم التركيب بحيث تكون عناصره متوافقة ومتجانسة لأداء الغرض المراد منه وهنا ينبغي التفريق بين دواء تم تركيبه وبيعه من

(١) كنز العمال ج٦ ص ٢٦٠.

(٢) مسند الإمام أحمد ج٢ ص ٢٧٤.

(٣) سورة البقرة، من الآية: ٢٧٥.

(٤) سنن أبي داود ج٤ ص ٧.

(٥) مسند الإمام أحمد ج١ ص ٤٢٢.

(٦) صحيح مسلم بشرح النووي ج١٣ ص ١٥٢، سنن أبي داود ج٤ ص ٧، سنن الترمذي ج٢

ص ٢٦٢، سنن الدارمي ج٢ ص ١١٣.

(٧) سورة الأنعام، من الآية: ١٤٥.

★ مسؤولية الصيدلة ومن في حكمهم ★

قبل الصيدلي، وبين دواء تم تركيبه من غيره، ففي الحالة الأولى تترتب مسؤوليته عن الأضرار التي سببها الدواء كما لو أدى إلى تضاعف المرض، أو أحدث تشويهاً في الجسم، أو خللاً في العقل أو أدى إلى الوفاة.

وفي الحالة الثانية تنتفي مسؤولية الصيدلي البائع لأن تركيب الدواء تم من قبل غيره كالشركة الصانعة فأصبح هنا مجرد بائع فتعذر عليه معرفة ما في البيع من عيب فهو مثل ما يقول الفقهاء: «مما يكتفى برؤية ظاهره لمشقة رؤيته»، وكل ما تشق رؤيته يجوز بيعه^(١).

ولكن هل تترتب في هذه الحالة مسؤولية صانع الدواء عن الأضرار التي يحدثها؟

الأصل أن صانع الدواء مسئول عن سلامته وضمان ما يحدث عنه من ضرر، ولكن مصانع الأدوية - كما يبدو - تحاول التحلل من مسؤوليتها بفعل ما تكتبه من تحذير مصاحب للدواء بلغات عدة فتعدد تركيبه ومكوناته وكيفية استعماله وتعدد الآثار الجانبية السلبية الموجودة في تركيبه وتذكر مخاطره لمن يشكون أنواعاً من الأمراض وتحذره من Side Effect وهذا التحذير بمثابة «بيع البراءة» وهو الاشتراط على المشتري أن يلتزم كل عيب يجده في البيع^(٢)، وللفقهاء في هذا الاشتراط أقوال عدة فعند الإمام أبي حنيفة يجوز البيع بالبراءة من كل عيب سواء كان البائع يعلمه أو لا يعلمه^(٣)، وعند الإمام الشافعي لا يبرأ البائع إلا من العيب الذي يريه للمشتري^(٤).

ولكن هذا ينبغي أن يكون مشروطاً بمعرفة المشتري لهذا التحذير وقبوله به - أي شرائه للدواء بعد قراءته له - ولكن الغالب أنه لا يستطيع معرفته إلا بعد شراء الدواء لأن الصيدلة يبيعون حوافظ الدواء أو علبه مقفلة لا يعرف المشتري ما فيها من تحذير أو مخاطر، وإذا سلمنا بأن التحذير من مخاطر الدواء لأنواع من المرض يعتبر من باب بيع البراءة فإن ذلك يتطلب وجود هذا التحذير ظاهراً على حوافظ الدواء أو تمكين المشتري من فتح الحافظة وقراءة التحذير قبل أن يشتريه وإلا تترتب المسؤولية على الصيدلي. وقد تتحلل الشركة الصانعة للدواء من المسؤولية إذا بينت أنواع المخاطر الجانبية التي قد يحدثها الدواء ولكنها لا تستطيع التحلل من مسؤوليتها إذا كان في الدواء خطأ في تركيبه أو مكوناته.

(١) الكافي للإمام ابن قدامة ج٢ ص ١٤ - ١٥. وانظر المغني والشرح الكبير ج٤ ص ٢٥.

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد للإمام ابن رشد ج٢ ص ١٨٤.

(٣) حاشية رد المحتار على الدر المختار ج٥ ص ٤٢.

(٤) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ج٤ ص ٢٦ - ٢٧.

الوجه الثاني: كون الدواء صالحاً للاستعمال: وتدرك هذه الصلاحية من خلال التاريخ الذي يضعه صانع الدواء عليه فإذا انتهت هذه الصلاحية أصبح المبيع أو محل العقد معيباً وفي جميع أحوال البيع لا يحل للبائع بيع سلعته المعيبة حتى يبينها للمشتري لقول رسول الله ﷺ: «المسلم أخو المسلم ولا يحل لمسلم باع من أخيه بيعاً فيه عيب إلا بينه له»^(١)، وفوق ذلك فإن بيع الدواء يختلف عن البيوع الأخرى فمن اشترى - مثلاً - قماشاً معيباً يجوز له الخيار بالرد أو أخذ الأرض (مقابل العيب) ولكن الدواء المعيب لا مجال للخيار فيه لأن استعماله وهو معيب يفضي إلى الضرر فلا يحل للبائع بيعه ولا للمشتري استعماله لأنه ليس حراً في التصرف في نفسه بما يضرها.

المبحث الثاني عدم جواز بيع الدواء بدون شهادة علمية

فرّق الإسلام بين العلم والجهل فحثّ على تعلم العلم وطلبه، وجاء الحث على العلم في صيغة الأمر به وهذا الأمر يقتضي وجوب الامتثال له قال تعالى: ﴿اعلموا أن الله يحيي الأرض بعد موتها﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد﴾^(٣).

وفي هاتين الآيتين أمر بالعلم، والعلم يشمل كل ما فيه نفع للإنسان في دنياه وآخره، وفي إطار المفاضلة بين العلم والجهل بين الله في صيغة الاستفهام التقريرية فضل العلم فقال تعالى: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾^(٤)، ثم بين في حكم آخر عدم الاستواء وفضل من يعلم على من لا يعلم في قوله تعالى: ﴿إنما يخشى الله من عباده

(١) سنن ابن ماجه ج٢ ص ٧٥٥، السنن الكبرى للبيهقي ج٥ ص ٢٢٠، وفي مسند الإمام أحمد ج٤ ص ١٥٨، بلفظ: «المسلم أخو المسلم لا يحل لامرئ مسلم أن يغيب ما بسلعته عن أخيه إن علم بها تركها».

(٢) سورة الحديد، من الآية: ١٧.

(٣) سورة الحديد، من الآية: ٢٠.

(٤) سورة الزمر، من الآية: ٩.

★ مسئولية الصيادلة ومن في حكمهم ★

العلماء^(١)، والخشية في طهارة النفس والالتزام بالأمر والقيام بالواجب سواء ما تعلّق منه بحق الله في خشيته وطاعته والامتثال لأوامره أو ما يتعلق منه بحقوق الأدميين في عدم ضرهم أو غشهم أو التعدّي عليهم، كما بين الله فضل العلم في قوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^(٢).

والأمر بالعلم شامل وجامع لكل علم مادام أنه مباح والمباح يقصد به في الأصل نفع الإنسان في دينه ودفع الضر عنه في دنياه فما دام علم الأدوية نافع للإنسان فهو علم مأمور به بدلالة نفعه ويستدل على نفعه من مقدار الفائدة منه وتذكر فائدته من مدى تأثيره في علاج الإنسان من مرضه.

هذه هي نظرة الإسلام للعلم أدركها وعرفها سلف الأمة فتعلموا وعلموا ما وسعتهم ظروف أزمنتهم وأمكنّتهم، فكان للطب أصوله وللدواء أصوله وشروطه، ومن هذه الشروط العلم به والعلم يطلب من مصادره وعلى أصوله ومناهجه وذلك ما فعله الأطباء الأقدمون فقد سافر الحارث بن كدة الثقفي من بلده الطائف إلى بلاد فارس ليتعلم الطب والدواء في مدرسة «جند يسابور» الطبية وعاد منها بعد ما درس الطب ثم امتنّه حتى برع فيه وسمي «طبيب العرب» وكان رسول الله ﷺ ينصح أصحابه رضوان الله عليهم بالعلاج عنده فعالج عمر بن الخطاب وسعد بن أبي وقاص وغيرهما^(٣).

ومع تطور الدولة الإسلامية وانتشار الإسلام في الآفاق تطور علم الطب وعلم الدواء في الدولتين الأموية والعباسية شأنهما شأن العلوم الأخرى كعلم التربية والقضاء وغيرهما فكما كان القاضي لا يتولى القضاء إلا بعد معرفة علمه وسلوكه وأخلاقه وكما كان معلم الصبيان لا يعلمهم إلا بعد أن يكون عالماً بأصول التعليم كان الطبيب الصيدلي لا يمارس مهنة المداواة إلا بعد أن يتلقّى العلم عند طبيب أو عشاب أو في مدرسة طبية، ولم يكن ادّعاء

(١) سورة فاطر، من الآية: ١٨.

(٢) سورة المجادلة، من الآية: ١١.

(٣) الطب الإسلامي عبر القرون للدكتور الفاضل العبيد عمر ص ٣١. وقد أورد ابن أبي أصيبعة ترجمته فقال: إنه وفد على كسرى أنو شروان وتكلم معه عن العرب ومدح لغتهم وفصاحتهم وكرمهم. وبقي أيام رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاوية رضوان الله عليهم وقيل أنه أسلم وقد سأله معاوية عن الدواء فقال: الأزم يعني الحمية ومن كلامه: عود وكل بدن ما اعتاد، ودافع بالدواء ما وجدت مدفعا ولا تشربه إلا من ضرورة فإنه لا يصلح شيئا إلا أفسد مثله، انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ١٦١ - ١٦٦.

العلم بالطب والدواء كافياً بل لا بد من التدليل عليه فعندما أخطأ طبيب في عمله وتوفي المريض منع الخليفة المقتدر بالله التطبيب إلا بعد اجتياز الامتحان وكان سنان بن قرة يعقد الامتحان لمن أراد ممارسة مهنة المداواة، ويكتب له رقعة بخطه وقد بلغ عددهم أكثر من ثمانمائة في مدينة بغداد^(١).

وقد ورد نص الشهادة التي كانت تمنحها مدارس الطب في بغداد وفي غيرها لمن يريد مزاوله الجراحة كما يلي: «بسم الله الرحمن الرحيم: بإذن الباري العظيم نسمح لـ (فلان) بممارسة فن الجراحة لما يعلمه حق العلم ويتقنه حق الإتقان حتى يبقى ناجحاً وموفقاً في عمله، وبناء على ذلك فإن بإمكانه معالجة الجراحات حتى تشفى وفتح الشرايين واستئصال البواسير وخلع الأسنان وتخييط الجروح وطهارة الأطفال وعليه أيضاً أن يتشاور دوماً مع رؤسائه ويأخذ النصيح من معلميه الموثوق بهم وبخبرتهم»^(٢).

والشهادة بممارسة الجراحة شهادة - في ذات الوقت - بمعرفة الدواء فالجراح يفترض فيه معرفة الأدوية التي تسكن الألم بعد الجراحة ومعرفة الأدوية التي تبرئها ومعرفة الأدوية التي تمنع كل التهاب قد ينشأ عنها فكانت الشهادة بمعرفة الجراحة شهادة بمعرفة الدواء وطرقه وأوصافه.

وقد بلغ علم الأدوية في الزمن المعاصر تقدماً كبيراً بفعل تقدم التقنية وتطور الأبحاث وكثرة الأمراض الناتجة عن تعدد الأغذية وكثرة الضغوط المصاحبة للتقدم التقني والمشكلات الاجتماعية والنفسية وقد أصبحت للأدوية كليات مستقلة - كليات الصيدلة - تُعنى بعلومها وتتابع تطورها وبهذا أصبح لزاماً على الصيدلاني الحصول على شهادة علمية تجيز له ممارسة مهنة الصيدلة كأبي علم آخر مثابه كما أصبحت الأنظمة لا ترخص بمزاولة هذه المهنة إلا بعد الحصول على شهادة علمية بها. وقد نص نظام مزاوله مهنة الصيدلة والاتجار بالأدوية والمستحضرات الطبية في المملكة العربية السعودية على عدم جواز مزاوله

(١) واسمه أبو سعيد سنان بن ثابت بن قرة اشتهر بعلم الطب وخدم المقتدر بالله والقاهر وقد تقلد البيمارستانات في بغداد وقد نصح المقتدر بالله بالاهتمام بالمحبوسين لأن الأمراض قد تنالهم وهم معوقون من التصرف في منافعهم وأنه ينبغي أن يقد إليهم الأطباء يدخلون إليهم في كل يوم وتحمل إليهم الأدوية والأشربة ويطوفون في الحبوس ويعالجون المرضى، توفي سنة ٣٣١ هـ. انظر عيون الأنباء مرجع سابق ص ٣٠٢، تاريخ الحكماء لابن القفطي ص ١٩١.

(٢) الإسلام في حضارته ونظمه لأنور الرفاعي ص ٥٩٧.

★ مشولية الصيدالة ومن في حكمهم ★

مهنة الصيدلة إلا بترخيص وعدم منح هذا الترخيص إلا لصيدلي سعودي حائز على بكالوريوس الصيدلة من إحدى جامعات المملكة أو ما يعادلها^(١).

ومع أن الأصل قصر ممارسة مهنة الصيدلة على من يحملون شهادات عليا من كليات الصيدلة إلا أن هناك ثلاث فئات تمارس هذه المهنة. الفئة الأولى: مساعدي الصيدالة وتقل دراسة هؤلاء عن دراسة الصيدالة من حيث المدة والاستيعاب وغالباً ما يدرس هؤلاء مبادئ أولية عن علم الأدوية في معاهد متخصصة لمدة سنة أو سنتين، وتسمح لهم الأنظمة بالعمل في مجال الصيدلة. وتنحصر واجباتهم في تنفيذ وصفات الأطباء وفق ضوابط معينة تأخذ في الحسبان قدرتهم ومدة دراستهم.

الفئة الثانية: العشابون أو الصيدالة القدامى ولدى هؤلاء شيء من معرفة الطب القديم ويرجعون إلى كتب الأطباء الأقدمين كما أن لهم معرفة بأنواع الأعشاب وتأثيراتها كما أن لبعضهم مهارات وخبرة في تجبير العظام والكسور وتديلوك الأعضاء ومعرفة الكي والمواضع التي يؤثر فيها ونحو ذلك، وهؤلاء لا يزالون يمارسون مهنة المداواة ربما على نحو أكثر مما كانوا عليه في العصور الماضية، وليست هذه الممارسة مقصورة على البلدان التي لم يتقدم فيها الطب بل هي أشد في البلدان المتقدمة طبياً فالأمريكيون ينفقون مليارات الدولارات على علاجهم عند الأطباء القدامى والعشابين والإنجليز ينفقون كذلك ملايين الجنيهات على علاجهم عند هؤلاء ومثلهم الصينيون واليابانيون ناهيك عن تعاضد مهنة هؤلاء في إفريقيا وآسيا. ولعل هذا راجع إلى عدم قدرة الطب الحديث على شفاء كثير من الأمراض المعاصرة كالسرطان وآلام الظهر والأمراض النفسية. وباستثناء تقدم بسيط في علاج السرطان بالكي الكيماوي فإن علاج هذا المرض لم يزل كما وصفه أبو القاسم الزهراوي^(٢) بأنه إذا قدم وعظم فلا ينبغي أن نقر به أما إذا كان مركزه حيث يمكن إخراجها فالعمل فيه فصد العليل إن كان في العروق امتلاء من دم ثم يلقي فيه السنانير التي تصلح له ثم يُقَوَّرُ من كل جهة مع الجلد على استقصاء حتى لا يبقى منه شيء من أصوله^(٣).

(١) المادة الثانية من النظام الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/١٨ وتاريخ ١٨/٢/١٣٩٨هـ.

(٢) هو أبو القاسم خلف بن العباس الزهراوي من أهل الأندلس ولد سنة ٢٢٤هـ وامتهن الطب وبرع فيه ويعد من أشهر الجراحين المسلمين وكانت مؤلفاته ونظرياته في الطب والجراحة مصدراً هاماً للكثير من الدراسات والبحوث في القرون الوسطى وقد توفي سنة ٤٠٤هـ.

(٣) تاريخ العلوم عند العرب د. عمر فروخ، د. ماهر عبد القادر، د. حسان حلاق ص ١٧٦. وانظر الطب الإسلامي عبر القرون مرجع سابق ص ٣٧٥ - ٣٧٧، عيون الأنباء مرجع سابق ص ٤٨٤.

الفئة الثالثة: الادعياء وهؤلاء يدعون معالجة المرضى بأنواع من الادوية المزيفة او المركبة خطأ ومن ذلك خلطهم ادوية المسكنات الحديثة بأنواع من الاعشاب والزيت ووصفها للمرضى مما قد ينتج عنه مضاعفات مرضية خطيرة وقد تلجأ هذه الفئة إلى الكهانة وأنواع الشعوذة لتضليل المرضى والارتزاق منهم وتوجد هذه الفئة في معظم البلدان وغالباً ما ينتشرون في القرى وأوساط العاديين من الناس.

ومما لا شك فيه أن الإنسان سيظل في كل زمان ومكان يبحث عما يعتقد أنه علاجاً لمرضه بصرف النظر عما قد يكلفه هذا البحث من مخاطر؛ فالمرضى أسير غريزة حب الحياة والتعلق بأي سبب للبقاء ولهذا فإنه قد لا يفكر في طبيعة الدواء الذي يوصف له ولا في الشخص الذي يصفه له فأصبح من اللازم تنظيم هذا الأمر على نحو يكفل الرقابة على كل بائعي الادوية وخاصة الفئات التي تمتحن ببيع الدواء في الخفاء كما هو حال الفئتين المذكورتين. ولا يمكن أن تتم هذه الرقابة إلا في ظل الاعتراف بأهمية الاعشاب والطب القديم وتنظيم محترفيه وهو ما فعلته بعض البلدان كاليهند والصين، ولكن هذا الاعتراف لا يتأتى إلا إذا اقتنع الأطباء المحدثون بأن هناك بعض الأمراض التي لم يجد الطب الحديث لها علاجاً حاسماً وأن العديد من المصابين بهذه الأمراض يبحثون عن كل وسيلة لعلاجها، ومن ذلك اللجوء إلى الطب القديم ووصفات الاعشاب يشجعهم في ذلك ما قد تؤدي إليه هذه الوصفات من علاج حاسم.

وخلاصة ما سبق أن بيع الادوية من البيوع التي أحلها الله في قوله تعالى: ﴿وَأَحْلَلْ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) ولكن هذا البيع مشروط بما يضعه له ولي الأمر من ضوابط وقواعد حفظاً للأنفس والعقول، فإذا شرط حصول الصيدلي على شهادة علمية، معتبرة، أو وضع قواعد أو شروطاً لبيع الادوية، أو حدد أنواعاً منها يجوز بيعها وأنواعاً لا يجوز بيعها وجب على المكلف الالتزام بذلك فإن خالفه ترتبت مسئوليته وفقاً لطبيعة الفعل والآثار التي نتجت عنه مما سنبيته فيما بعد.

(١) سورة البقرة، من الآية: ٢٧٥.

المبحث الثالث: عدم جواز بيع الأدوية بدون وصف طبي

ومع تطور تقنية الطب وانفصال علم الصيدلة عن الطب - كما ذكرنا - أصبح الطبيب هو المرجع والمسئول عن وصف الدواء بناء على تشخيصه لحالات المرض، وأصبح الصيدلي يتلقى منه هذا الوصف مكتوباً وينفذه بحذافيره فيركب ما يحتاج منه إلى تركيب، ويبيع أنواعه كما وُصفت له دون زيادة ولا نقصان، ودون تدخل منه إلا في حالات نادرة سنبينها فيما بعد.

ومن الجدير بالقول أن انفصال مهنة الصيدلي عن مهنة الطبيب لم يكن حديث عهد كما يتصور، بل كان معروفاً في التراث الطبي الإسلامي فعندما شيد المسلمون البيمارستانات في بغداد والشام وفي أجزاء الدولة الإسلامية الحقوا بها صيدليات وكان يعمل في كل واحدة منها صيدلي أو أكثر ويتلقون وصفات الدواء من الأطباء^(١). ولم يكن التطور الحديث في تنظيم بيع الأدوية ووصفها من قبل الأطباء إلا حلقة أو حلقات في سلسلة التطور الطبي المتدرج عبر التاريخ والتفاعل بين الحضارات.

وقد صحب هذا التنظيم الطبي والصيدلاني مراقبة ومتابعة من قبل رجال الحسبة بحكم ما لهم من سلطة في مراقبة عموم المعاملات، وما قد تتعرض له من الاحتكار أو الغش أو التدليس أو نحو ذلك مما يكون فيه ضرر يلحق الناس في أنفسهم أو أموالهم وكان منع ذلك يتم عن طريق الإنكار أو التأديب سواء كان مصدر الضرر مجرد بائع يبيع الغذاء أو الدواء، أو أي شخص يمتن مهنة لا يعرفها أو يتصدى لعلم لا يعرفه فكانت الحسبة على هذا النحو سابقة لأجهزة التفتيش والمراقبة في الوقت الحاضر.

الصيدلي مجرد بائع ومحضر للدواء:

غالباً ما يمر بيع الدواء بثلاث مراحل: مرحلة التصنيع: وتقوم به مصانع الأدوية وفقاً للقواعد والأسس العلمية والدولية، ومرحلة التوريد: ويقوم به في الغالب تجار الأدوية ثم يتولون بيعها للصيدليات المرخص لها من ولي الأمر، ويعني ذلك حظر بيع الدواء للناس مباشرة أو

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المرجع السابق ص ٤١٥. تاريخ العلوم عند العرب مرجع سابق

لأي جهة غير مرخص لها بيع الأدوية، والمرحلة الثالثة بيع الأدوية للمرضى: وهنا يجب أن يكون البائع صيدلياً تتوفر فيه الشروط الشرعية العامة للبائع ومن ذلك العقل، والبلوغ، وكمال القدرة على التصرف^(١)، كما تتوفر فيه الشروط الخاصة لبيع الأدوية ومنها حصوله على تأهيل علمي في علم الأدوية، وأن يكون سليم السيرة والسلوك.

والعلة في هذا الشرط الأخير أن بيع الدواء من البيوع الخاصة التي يشترط في بائعها صفات معينة لما لها من المخاطر والآثار فبائع القماش مثلاً قد يكون سيء السيرة ولكن مخاطر سلوكه قد لا تتعدى إلى المشتري لأن مادة القماش ظاهرة للعين ويمكن للمشتري معرفة عيوبها. أما الدواء فإن له مخاطر عدة فوجب أن يكون الحارس عليه، والبائع له أميناً سليماً في سلوكه منعاً لاحتمال الضرر، وفي كل الأحوال يخضع الصيدلي للقواعد والشروط العلمية الخاصة ببيع الأدوية وتركيبها وتحضيرها سواء كانت موصوفة له في نصوص مدونة، أو كانت من المتعارف عليه في مزاولة مهنة الصيدلة، وتترتب مسئوليته تبعاً لطبيعة الفعل وآثاره كما سنرى.

الصيدلي ليس طبيباً:

وفي بيع الأدوية يثور سؤال هام عما إذا كان من حق الصيدلي أو الجائز له تقديم أي استشارة طبية، أو بيع الدواء بدون وصف من طبيب؟ ومع أن الجواب بالنفي لكون الصيدلي ليس طبيباً بأي حال فإن الوقائع تشير إلى أن بعض الصيادلة في العديد من البلدان^(٢) يبيعون بعض الأدوية بدون وصف طبي، وبعضهم ينتحل صفة الطبيب فيقدم استشارة لمرضى جاء يسأله عن دواء لطفله لأنه يعاني ألماً في الحلق، أو ضيقاً في التنفس، أو يعاني من حرارة مرتفعة، أو من ضعف في الشهية للطعام، أو يقدم استشارة لمرضى عرف أن لديه ارتفاعاً في ضغط الدم فجاء يسأله عن الدواء المناسب، أو يقدم استشارة لمرضى يعاني من استمرار الصداع وغير ذلك من الوقائع المشاهدة في علاقة الصيدلي بالمرضى. ولهذه الظاهرة - أي ظاهرة «الصيدلي الطبيب» إذا جاز تسميتها بذلك عدة أسباب

(١) وبين الفقهاء خلاف في هذه الشروط ومن ذلك أن البلوغ ليس شرطاً لصحة البيع في المذهب الحنفي

فإذا باع الصبي العاقل ماله انعقد بيعه موقوفاً على إجازة وليه وفي المذهب الشافعي لا يصح بيع الصبي كما أن النطق ليس شرطاً لصحة البيع في المذهب الحنفي إذا كانت إشارة الآخرس مفهومة.

(٢) ويستثنى منها البلدان المتقدمة طبياً لكونها تمارس رقابة صارمة على بيع الأدوية إضافة إلى جسامه المسئولية التي تترتب على الصيدلي في حال مخالفته لقواعد بيع الأدوية.

* مسئولية الصيدالة ومن في حكمهم *

تتعلق بالمريض منها - تساهله بنوع الألم الذي يشكو منه، وظنه انه مجرد عارض يزول بأى دواء مسكن، ومنها - استصعابه مراجعة الطبيب لما يترتب عليه من انتظار المواعيد وإجراءات الكشف الطبي، وأجوره خاصة في الحالات التي يُكثَّر فيها الأطباء الفحوص المختبرية والتصوير الإشعاعي، ومنها - خشونة بعض الأطباء في علاقتهم مع المرضى وتخويفهم مما يجعل المرضى يكرهون العودة إليهم كما أن لهذه الظاهرة أسباب عدة تتعلق بالصيدالة انفسهم. وأول هذه الأسباب؛ بل وأهمها وأخطرها إيهام بعضهم للمرضى أنهم يعرفون عللهم، وأنهم يستطيعون وصف الدواء المناسب لهم، فذلك الدواء مخصص لارتفاع ضغط الدم، وتلك المسكنات مخصصة لأمراض البرد، وذلك الدواء مخصص لارتفاع ضغط العين وهكذا. السبب الثاني: رغبة بعض الصيدالة في بيع الدواء وربما كان هدف البعض الآخر الإشفاق على المريض ومحاولة مساعدته إذا جاء إليه يشكو من مرض يعتقد الصيدلي - خطأ - أنه مجرد مرض عارض.

السبب الثالث: عدم الإدراك للمخاطر المحتملة، وضعف الشعور بما قد يترتب من مسئولية نتيجة الآثار الكيماوية لدواء لا علاقة له بالمريض ولا بتشخيص مرضه. السبب الرابع: توهم بعض الصيدالة أن مجرد المعرفة بتركيب الدواء ومعرفة مسمياته كاف لعلاج من جاء يشكو من الألم.

السبب الخامس: استجابة بعض الصيدالة لإلحاح بعض المرضى عليهم لمساعدتهم لكونهم غير قادرين على الذهاب للطبيب لأي سبب يدعونه. ولهذا فليس من الغريب أن تسمع شخصاً يقول إنه لم يراجع الطبيب في حياته بل يكتفي بالذهاب إلى الصيدلية وشراء ما ينصحه به الصيدلي.

السبب السادس: شعور الصيدلي أنه لن يترتب عليه أي مسئولية لأن المرضى الذين يسألونه لا يهتمون في الغالب بما قد يصيبهم من ضرر بفعل الدواء لاعتقادهم أن هذا قدرهم ونصيبهم، هذا بالنسبة للصيدالة المحدثين، أما الصيدالة التقليديون أو بالأحرى طائفة «العشابين» فإنهم ما زالوا يبيعون الدواء وفقاً للطريقة الطبية القديمة أي: «الطبيب الصيدلي» وهم بهذا لا يشعرون بأي مسئولية لأن الأعشاب - كما يقولون - إن لم تنفع المريض فلن تضره خلافاً للأدوية المصنعة المبنية على المخاطر والاحتمالات.

وأياً كانت العلل والأسباب التي تدفع بعض الصيدالة إلى بيع الدواء بدون وصف طبي فإن هذا البيع يعد بيعاً غير مشروع لاشتماله على الغش والخداع الذي حرمته قواعد الشريعة كما جاء في الحديث الجامع المانع عن رسول الله ﷺ بقوله: «من غشَّنَا فليس

منا»^(١) واشتماله كذلك على الكذب المحرم أي الادعاء بمعرفة الطب خلافاً للحقيقة وهو هنا كما يصوره الإمام ابن القيم يؤدي إلى فساد تصور المعلومات على ما هي عليه وفساد تصويرها وتعليمها للناس أي تصوير المعلوم موجوداً^(٢)، ولهذا كان الكذب يهدي إلى الفجور وإن الفجور يهدي إلى النار، ويترتب على واقعتي الغش والكذب وما يترتب عليهما من أضرار مسئولية جزائية ومدنية وفقاً لطبيعة الضرر والآثار التي نتجت عنه.

(١) مسند الإمام أحمد ج ٢ ص ٥٠، صحيح مسلم بشرح النووي ج ٢ ص ١٠٨، السنن الكبرى

للبيهقي ج ٥ ص ٢٢٠، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ج ٤ ص ٧٨ - ٧٩.

(٢) الفوائد ص ١٥٢.

★ مسئولية الصيدالة ومن في حكمهم ★

الفصل الثاني أخطاء الصيدالة ومسئوليتهم

الخطأ ظاهرة طبيعية تتولد من فعل الإنسان مهما كان حرصه على عدم وقوعه، ويستظل هذه الظاهرة ملازمة له مهما بلغ به الحذر مبلغه لا فرق في ذلك بين إنسان في زمان أو مكان. وقد أكد رسول الله ﷺ هذه الحقيقة بقوله: «كل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون»^(١).

والصيدلي كأي بشر آخر قد يرتكب فعلاً يؤدي إلى الضرر بغيره، وقد يكون بهذا الفعل متعمداً مثله في ذلك مثل أي معتمد آخر، وقد يكون بهذا الفعل مخطئاً وقع منه ما ليس يرغبه أو يريد به وسنبين في هذا الفصل ما قد يحدث من الصيدلي من خطأ يقع منه بمفرده، وما قد يحدث منه من خطأ شاركه فيه الطبيب.

المبحث الأول: خطأ الصيدلي بمفرده

الصيدلي مجرد بائع مستقل يملك الصيدلية، أو يعمل فيها بأجر ورغم ما قد يكون بينه وبين الطبيب من علاقة آنية في وصف الدواء كما سنرى إلا أنه مستقل في بيعه وتصرفاته يستفيد من منافعه كما يتحمل أخطائه وفقاً لقاعدة الغرم بالغنم. واستقلاله هذا يرتب عليه مسئولية عما يقع منه من ضرر بغيره سواء كان هذا الضرر في صورة فعل عمد أو خطأ نتج عن سوء تقديره أو إهماله.

الفعل العمد :

تدفع المتعمد لأي فعل إرادة خفية ففي القتل. مثلاً تتجه هذه الإرادة إلى القضاء على إنسان ما رغبة في الانتقام منه ولا تختلف هذه الإرادة عند القاتل المتعمد إلا في الوسيلة، فقد تكون هذه الوسيلة ظاهرة للعيان وقد تكون خفية ولكن نتيجتها واحدة هي القتل.

(١) سنن الترمذي ج٤ ص ٥٦٩، وفي مسند الإمام أحمد ج٢ ص ١٩٨ بلفظ: «كل ابن آدم خطاء فخير الخطائين التوابون».

والصيدلي يملك وسيلة القتل الخفية، فالأدوية أداة قتل لمن أراد استعمالها للقتل وقد حدثت عدة حالات قُتِلَ فيها أناس بفعل الأدوية سواء بفعل ما وضع لهم فيها مما يقتل كالسموم أو ببيعهم أو إعطائهم أنواعاً منها يقصد بها القتل. وسواء كان المراد منها القتل المنجز كما لو كان الدواء يتعارض كلية مع مرض المريض مما أدَّى إلى وفاته في الحال، أو كان المراد منها القتل المتراخي كما لو كان الدواء يؤدِّي في النهاية إلى موت المريض.

ومن الناحية الشرعية لا فرق بين هذا أو ذاك فمن أراد القتل بسم أو نحوه مما يقتل فمثله كمثله من يقتل بالسلاح أو الخنق أو الضرب المميت فإذا أراد الصيدلي ومن في حكمه استعمال الدواء بقصد القتل فهو قاتل متعمد تنطبق عليه قضاء أحكام القتل العمد فيما يجب عليه من قصاص، وما يلزم من كونه بالغاً عاقلاً اختار القتل بإرادته وطوعه لم يأمره به ولم يشاركه فيه أحد^(١). كما تنطبق عليه أحكام القتل العمد ديانة فيما يدخره الله له من العقاب جزاء قتل نفس مؤمنة في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَاعَدَ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾^(٢).

الخطأ المهني :

يفترض في الصيدلي أن يكون عالماً بمهنته خبيراً في الأدوية ومشتقاتها وتراكيبها ويفترض فيه أن يلتزم بالقواعد التي تحدد بيعها مما هو موصوف بالنص أو بالعرف المتداول وافترض الخطأ في الصيدلي - كما هو الحال في صاحب أي مهنة - لا يعني انتفاء مسئوليته عن أي خطأ مهني أو مسلكي يقع منه .

١ - ومن هذا الخطأ عدم إدراك الصيدلي لقصد الطبيب كما لو تشابه عليه نوع الدواء بسبب عدم معرفته خطأ الطبيب مما أدَّى إلى بيع دواء لم يوصف للمريض مما سبب له ضرراً.

٢ - ومن هذا الخطأ بيعه دواء للمريض لم يعينه له الطبيب بحجة أن الدواء الموصوف غير موجود وأن دواء آخر يغني عنه لكونه لا يختلف عنه إلا في اسم الشركة الصانعة أو في بعض تركيباته البسيطة أو نحو ذلك مما يعلل به الصيدلي اجتهاده في تجاوزه للوصف

(١) وللفقهاء تفصيل في مسألة الأمر بالقتل والمباشر له فالإمام مالك والشافعي وأحمد وغيرهم يرون القتل على المباشر ويكتفي بتعزيز الأمر وقالت طائفة أخرى ينبغي قتلها معاً أما إذا كان للأمر بالقتل سلطان على المباشر فعند الإمام أبي حنيفة وقول للشافعي يقتل الأمر دون المباشر وفي قول آخر للشافعي يقتل المباشر دون الأمر وعند الإمام مالك يقتلان معاً.

(٢) سورة النساء، الآية: ٩٣.

وبيعه دواء لم يقصده الطبيب .

٣ - ومن الخطأ المهني الخطير بيع الصيدلي دواء انتهت مدة صلاحيته إما لأنه خفي عليه إدراك ذلك أو لأنه قصده بحجة أن مدة الصلاحية لم تنته إلا من أيام قليلة أو أنه لا ضرر منه أو نحو ذلك من الأعذار المشابهة .

٤ - ومن الخطأ المهني تكرار وصف الدواء بدون وصف طبي بحجة أن الطبيب لم يبين في وصف الدواء عدم تكراره أو لأن الدواء من الأنواع المألوفة التي لا تسبب ضرراً في حال تكرار تعاطيها أو نحو ذلك من العلل .

٥ - ومن الخطأ المهني عدم دقة الصيدلي في تركيب الدواء مما سبب للمريض ضرراً من استعماله نتيجة عدم التوازن بين الأجزاء المركبة منه ولا شك أن هذه الأخطاء بعض مما يحدث في مزاول مهنة الصيدلة والمهم القول إن هذه الأخطاء تؤدي إلى أضرار وأضرار للمرضى قد يعانون منها في الحال، وقد لا تظهر آثارها إلا بعد وقت طويل حين يستنفد الجسم مقاومته بفضل ما تراكم عليه من أضرارها .

٦ - ومن الخطأ المهني أو المسلكي إفشاء الصيدلي سر مهنته مما يؤدي إلى كشف أسرار المرضى والأدوية التي يستعملونها ومعرفة طبيعة أمراضهم مما ينتج عنه أضرار معنوية .

الإهمال :

الإهمال ظاهرة غير طبيعية أساسها ضعف الإحساس بالمسئولية مما يترتب عليه آثار غير محمودة خاصة عندما يتعلق الأمر بالأدوية، وعدم اتقاء مخاطرها بما يجب من الملاحظة والإتقان في حفظها، ومن ظواهر الإهمال :

١ - عدم ترتيبها وسوء تخزينها مما يسهل وقوع الخطأ عند بيعها .

٢ - ومن ذلك عدم عزل المواد السامة، ووضعها في مكان آمن كالزئبق والزرنيخ ومشتقاته .

٣ - ومن هذه الظواهر وضع الأدوية بجانب بضائع أخرى مما يسبب تلوثها وفسادها أو عدم وضع ما يحتاج منها إلى عناية معينة كالبرودة أو الرطوبة مما يسبب فساداً وتفسخاً في تركيبها وعدم صلاحها .

٤ - ومن ظواهر الإهمال عدم متابعة أنواع الأدوية في الصيدلية ومعرفة ما انتهت منها مدة صلاحه وعزله .

٥ - ومن هذه الظواهر عدم مراقبة الصيدلي لمن يعمل معه من صيدالة آخرين إذا كان هو المسئول عن الصيدلية، ففي كل هذه الأحوال وما يماثلها تحدث أخطاء تنعكس آثارها ومخاطرها على المرضى .

المبحث الثاني: خطأ الصيدلي والطبيب

رغم أن الصيدلي مجرد بائع مستقل إلا أن ثمة علاقة تنشأ بينه وبين الطبيب واصف الدواء، وهذه العلاقة تنشأ بمجرد قبول الصيدلي للوصفة المحررة وبيعه الدواء، وقد تنتهي هذه العلاقة بمجرد البيع، وقد تستمر إلى أجل خاصة عندما يحدث أي خطأ من قبل الطبيب أو من قبلهما معاً.

ومن أخطاء الطبيب ما قد يستطيع الصيدلي اكتشافه، ومن ذلك الخطأ المادي أو الشكلي كما لو كان أحد أجزاء الوصفة الطبية يتعارض كلية مع أجزائها الأخرى، ومن ذلك الخطأ المسلكي كما لو كان الطبيب قد دأب على وصف الأدوية المخدرة لمرضاه، أو كان يصف أدوية قاتلة لمن يوصفون باليأس من حياتهم، أو كان يصف أدوية تتعارض مع القواعد المعروفة في علم الأدوية فهل يجوز للصيدلي في هذه الحالات ونحوها بيع الدواء أو يمتنع عن بيعه فقط أو ينبه الطبيب عن خطئه؟

الأصل الشرعي أن البائع مكلف، والتكليف يقتضي عدم بيع ما يضر بالغير، والأصل أن الصيدلي مؤتمن ويفترض في المؤتمن ألا يخون أمانته فهذا أصل من أصول الشريعة، وفي ذلك قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(١)، وقال رسوله عليه الصلاة والسلام: «أد الأمانة إلى من ائتمنك»^(٢)، ولا شك أن المريض قد ائتمن الطبيب حين سلم نفسه له، وطلب منه مداوته، وائتمن الصيدلي حين أراد شراء الدواء منه، ويفترض أنه لا يعرف أوصافه ولا تركيباته فإذا خانه أحدهما أو كلاهما فاشترى دواء يضره فقد ارتكب الفاعل عملاً من أعمال الغش المحرمة، وأصبح مسئولاً عما وقع للمشتري من ضرر، وعلى هذا لا يجوز للصيدلي بيع الدواء إذا اكتشف أن في الوصفة الطبية أي خطأ مادي أو مسلكي فإن لم يفعل أصبح شريكاً للطبيب ومتضامناً معه في المسؤولية. وقد نص نظام مزاولة مهنة الصيدلة والاتجار بالأدوية والمستحضرات الطبية في المملكة العربية السعودية على أنه: «يجب على الصيدلي أن يمتنع عن صرف الدواء إذا ظهر

(١) سورة الانفال، الآية: ٢٧.

(٢) سنن أبي داود جـ ٣ ص ٢٩٠، سنن الترمذي جـ ٣ ص ٥٦٤، مسند الإمام أحمد جـ ٢ ص ٤١٤،

السنن الكبرى للبيهقي جـ ١٠ ص ٢٧١، مجمع الزوائد جـ ٤ ص ١٤٥.

*** مسئولية الصيادلة ومن في حكمهم ***

له أي خطأ في الوصفة، ويجب عليه في هذه الحالة أن يستفسر عن صحة هذا الخطأ من الطبيب الذي حرر الوصفة قبل صرفها»^(١).

ولكن هل يكتفي الصيدلي بالامتناع المجرد فقط أم يجب عليه تنبيه الطبيب عن خطئه، وإذا كان التنبيه واجباً عليه فما هي درجة هذا الوجوب وهل هو مجرد نصح لا يترتب على تركه مسئولية؟

قلت: وهذا يدخل في وجوب إنكار المنكر امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٢)، وامتثالاً لقول رسوله الأمين عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم: «من رأى منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»^(٣)، ولما كان خطأ الطبيب في وصف الدواء وما يؤدي إليه من ضرر للمريض يعتبر منكراً فقد وجب على الصيدلي إنكار ذلك عليه، وليس هذا الإنكار مجرد نصح خلقي وإنما هو إنكار لمحذور يجب عدم قبوله، فالصيدلي وإن لم يكن «محتسباً مكلفاً» بمعنى الولاية، إلا أنه «محتسب» بحكم أمانته على مهنته ووجوب إنكار ما يفسدها من قبل غيره لأن السكوت على وقوع المنكر محرم ومحذور وفي ذلك قال رسول الله ﷺ: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً فلما قيل يارسول الله: كيف ننصره ظالماً؟ قال: تمنعه عن الظلم»^(٤).

ويرى الإمام الغزالي أن المقصود حسم سبيل المنكر: «فدفع الصائل على مال مسلم بما يأتي على قتله فإنه جائز لا على معنى إنا نقدي درهماً من مال مسلم بروح مسلم فإن ذلك محال ولكن التصدي لأخذ مال المسلمين معصية وقتله في الدفع عن المعصية ليس بمعصية وإنما المقصود دفع المعاصي»^(٥).

(١) المادة ٢٨. والخطأ المقصود هو ما يقع في علم الصيدلي بالأدوية وليس المقصود به ما يتعلق بمهنة الطبيب.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ج٢ ص ٢٢ - ٢٥، سنن النسائي ج٨ ص ١١١ - ١١٢، مسند الإمام أحمد ج٢ ص ٢٩، وفي سنن الترمذي ج٣ ص ٢١٨ بلفظ: «من رأى منكراً فليغيره بيده ومن لم يستطع فبلسانه ومن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان».

(٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج١٢ ص ٢٢٨، سنن الترمذي ج٢ ص ٤٥٢، مسند الإمام أحمد ج٢ ص ٩٩، السنن الكبرى ج١٠ ص ٩٠.

(٥) إحياء علوم الدين ج٢ ص ٢٩٨.

الفصل الثالث الجزاء المترتب على أخطاء الصيادلة

الأصل ألا يتعدى إنسان على آخر بغير حق لأن علائق الإنسان مبنية على السلم، والأصل أن يلتزم الإنسان بهذا الواجب ولكنه قد لا يفعل فيتعدى على غيره فتارة يكون هذا الاعتداء برغبته وتارة يكون بغير إرادته. ولكي تستقيم العلائق ويلتزم الإنسان بالأصل لابد من ردع الاعتداء وضمان الضرر لحفظ الحقوق وسلامة العلائق. والصيادلة كأي إنسان آخر معرض - كما قيل آنفاً - للتعدي على غيره وقد يكون في تعديه هذا متعمداً وقد يكون مخطئاً، وقد حددت قواعد الشريعة عقوبة لكل اعتداء حسب قصد الفاعل وطبيعة الفعل، وفي هذا الفصل مبحثان: الأول جزاء الاعتداء في نطاق المسؤولية الجنائية والمبحث الثاني الضمان أو الجزاء في نطاق المسؤولية المدنية.

المبحث الأول: الجزاء في نطاق المسؤولية الجنائية

الغالب والأعم في خطأ الصيدلي أنه خطأ مهني ولكنه قد يستغل معرفته بالدواء فيتحول إلى معتد يستعمله في إحداث الضرر بغيره ومن ذلك القتل العمد ومع أن الفقهاء لم ينصوا على ذكر الدواء بالاسم كأداة من أدوات القتل، فإن الإمام مالك يرى أنه ليس لأداة القتل شرط خاص فالقتل الموجب للقصاص عنده وجود حالة غضب أو عداوة أو ثورة فكل ما يقصد به القاتل القتل بضرب أو بمحدد أو بمقتل أو بإحراق أو تغريق أو خنق أو سم أو غير ذلك فهو موجب للقيود^(١) ويرى الإمامان الشافعي وأحمد مثل ذلك^(٢).

(١) القوانين الفقهية ص ٢٢٦. وانظر شرح منج الجليل ج ٩ ص ١٨ - ١٩.

(٢) مغني المحتاج ج ٤ ص ٢ والمغني والشرح الكبير ج ٩ ص ٢٢١ - ٢٢٠.

★ مسئولية الصيدالة ومن في حكمهم ★

وقد نظر الفقهاء إلى مسئولية الطبيب الجنائية من زاويته العامة باعتباره طبيباً وصاحب دواء وكان لنظرتهم هذه ما يبررها لأن الطبيب في ذلك الوقت كان يقوم بمهنتي الطب والدواء معاً - كما قيل آنفاً - فقالوا: إذا أكره الطبيب مريضه على قطع جزء منه فيه أكلة أو سلعة فما يترتب على فعله وسرايته يضمنه بالقصاص، ولا ينفي مسئوليته إلا كون المريض صغيراً والطبيب القائم على علاجه وليه أو وصيه أو الحاكم أو أمينه المتولي عليه لأنه قصد بفعله مصلحته^(١).

والصيدلي في الزمن المعاصر لن يُكره المريض على قطع جزء منه لأن ذلك من مهنة الطبيب الجراح ولكنه قد يكره مريضه على تناول دواء مميت ففي هذه الحالة يعتبر جرمه مثل جرم الطبيب الذي يكره مريضه على قطع جزء منه.

وينطبق على القتل العمد بواسطة الدواء ما ينطبق على حالات القتل الأخرى من شرط وقوع الوفاة، وكونها قد نتجت عن تناول الدواء، وكون الصيدلي قد قصد إحداثها، كما ينطبق عليه ما ينطبق من شروط بالنسبة للقاتل من كونه عاقلاً بالغاً غير مأمور وغير مكره على خلاف بين الفقهاء في مسألة الأمر والإكراه كما ذكر آنفاً.

وقد لا يفيضي الدواء إلى القتل بل يحدث أضراراً أقل منه كالشلل والعمى والجنون ونحو ذلك من الأضرار الجسمانية الأخرى نتيجة الغش في بيعه كتقليد نوع من أنواعه أو بيع ما تلف أو فسد أو تلوث منه ففي كل هذه الأحوال وأمثالها يطبق على الصيدلي ما يطبق على الفاعل العادي من عقوبات مقدرة أو تعزيرية وفقاً لطبيعة الجرم وآثاره.

المبحث الثاني

الضمان أو الجزاء في نطاق المسئولية المدنية

قد يكون الصيدلي حسن النية عالماً بمهنته حريصاً على أدائها بكل أمانة ومع ذلك يخطيء فيسبب بخطئه ضرراً للمريض ومن ذلك على سبيل المثال تركيبه الدواء خلافاً للقواعد العلمية كزيادة عنصر غير مطلوب في التركيب، أو إنقاصه أو بيعه دواء للمريض على عكس ما وصفه له الطبيب، أو بيعه دواء قد انتهت مدة صلاحه أو وضعه دواء في مكان حار رغم ما

(١) المغني والشرح الكبير جـ ١٠ ص ٣٤٩ - ٣٥٠.

يجب من وضعه في مكان بارد مما أدى إلى فسادِه وهكذا، وفي كل هذه الأحوال يجب الضمان على الصيدلي جزاء خطئه وإهماله وقد ذكر ابن الإخوة الأسلوب المتبع في الماضي وطريقة الضمان في حال خطأ الطبيب الصيدلي بقوله: «وينبغي إذا دخل الطبيب على المريض سألَه عن سبب مرضه وعما يجد من الألم ثم يرتب له قانوناً من الأشربة وغيره من العقاقير ثم يكتب نسخة لأولياء المريض بشهادة من حضر معه عند المريض، وإذا كان من الغد حضر ونظر إلى دوائه ونظر إلى قارورته وسأل المريض: هل تناقص به المرض أم لا؟ ثم يرتب له ما ينبغي على حسب مقتضى الحال ويكتب له نسخة ويسلمها لأهله، وفي اليوم الثالث كذلك وفي اليوم الرابع كذلك، وهكذا إلى أن يبرأ المريض أو يموت فإن برئ من مرضه أخذ الطبيب أجرته وكرامته وإن مات حضر أولياؤه عند الحكيم المشهود وعرضوا عليه النسخ التي كتبها لهم الطبيب فإن رآها على مقتضى الحكمة وصناعة الطب من غير تفريط ولا تقصير من الطبيب قال: هذا قضي بفروغ أجله، وإن رأى الأمر بخلاف ذلك قال لهم: خذوا دية صاحبكم من الطبيب فإنه هو الذي قتله بسوء صناعته وتفريطه، قال: فكانوا يحتاطون على هذه الصورة الشريفة إلى هذا الحد حتى لا يتعاطى الطب من ليس من أهله»^(١).

وقد أوجب الفقهاء الضمان عندما يخطئ الطبيب فتتعدى يده إلى عضو صحيح فينتلفه، وقد سئل صاحب المحيط عن فسادٍ جاء إليه غلام ففصده فصدأ معتاداً فمات هل يضمن أم لا؟ فقال: يضمن ويكون الضمان على عاقلة الفصاد^(٢) كما أوجبوا الضمان على من أخطأ في وصف الدواء، فمن كان غير عارف بالطب فتولد الهلاك من دوائه بقول عدلين لزمه الضمان لقول رسول الله ﷺ: «من تطيب ولم يعرف الطب فهو ضامن»^(٣).

قلت: وليس المقصود بهذا عدم معرفة الطب بالكلية فحسب بل وعدم إتقان الطبيب لصنعتِه مما سبب للمريض ضرراً.

والصيدلي لا يختلف عن الطبيب في مسئوليته إذا وقع منه خطأ مهني سبب الضرر للمريض، ولهذا يضمن كل ضرر ينتج عن هذا الخطأ سواء أدى إلى تعيب عضوي في جسم المريض أو إلى إحداث ما يؤثر عليه أو يسبب له متاعب نفسية، ولو كان هذا الضرر غير عضوي كما لو أحدث الدواء أثراً لا تؤلم المريض ولكنه يشمئز منها كبياض الشعر قبل أوانه

(١) معالم القرية في أحكام الحسبة ص ٢٥٥ - ٢٥٦.

(٢) معين الحكام ص ٢٢٧.

(٣) الفتاوى الفقهية الكبرى للهيتمي ج ٢ ص ٤١٨ - ٤٢٠.

*** مسئولية الصيدالة ومن في حكمهم ***

أو حدوث ندوب أو تجعدات في وجهه ونحو ذلك مما يحدث على غير طبيعة الجسم. كما يضمن الصيدلي كل خطأ شارك فيه مع طبيب أو صيدلي آخر وقد اشرنا إلى أن على الصيدلي مسئولية في تنبيه الطبيب عن الخطأ إذا تبين له ذلك من الوصفة الطبية ومسئوليته في هذا ليست خُلُقِيَّة فحسب بل هي مسئولية مهنية أي أن بيع الدواء للمريض رغم المعرفة بالخطأ يجعل هذا البيع في حكم الغش ولأن الغش يعني العلم بفساد المبيع فإن ما يترتب عليه من ضرر يضمنه صاحبه وتنتفي مسئولية الصيدلي إذا ثبت أن الضرر نتج عن فساد الدواء بسبب سوء صنعة أو تركيبه من قبل صانعه، ولم يكن في وسع الصيدلي معرفة هذا الخطأ، ويخضع هذا لتقدير القضاء وما يتوفر لديه من أدلة وبيانات عن مصدر الضرر وأسبابه وآثاره ومدى مخاطره.

وقد بين نظام مزاولة مهنة الصيدلة والاتجار بالأدوية والمستحضرات الطبية في المملكة العربية السعودية عدداً من الأخطاء التي تحدث في مزاولة مهنة الصيدلة وبين عقوباتها فعاقب بالسجن والغرامة أو بإحداهما من زاول مهنة بدون ترخيص كما عاقب بنفس هذه العقوبة الصيدلي إذا أعار اسمه لغرض فتح الصيدلية^(١)، كما عاقب بالسجن والغرامة أو بإحدى هاتين العقوبتين كل من فتح أو أنشأ أو أدار منشأة صيدلية بدون ترخيص وأوجب غلق المنشأة^(٢) كما عاقب بالسجن والغرامة أو بإحداهما كل من غش أو قلّد أحد المستحضرات الصيدلية أو الأدوية أو المواد الكيماوية وكل من باع أحد المستحضرات الصيدلية أو الأدوية أو المواد الكيماوية أو النباتات الطبية الفاسدة أو التالفة^(٣).

ويظهر من هذا أن النظام بين عقوبة المخالف لبيع الأدوية أو الاتجار فيها لعدم اتباعه للإجراءات الرسمية أو الفنية وترك أمر الضرر الذي يتعرض له المريض بسبب الدواء للشرعية الإسلامية باعتبارها النظام العام في المملكة العربية السعودية.

(١) المادة ٥٦.

(٢) المادة ٥٧.

(٣) المادة ٦٠.

خلاصة البحث

وخلاصة ما سبق ان بيع الأدوية واجب شرعي، وأفعال العباد مقيدة بـ المشروعية ومحكومة بقواعدها، وتترتب المسؤولية عليهم إذا لم يلتزموا بهذه القواعد، فالمتعاطي بيع الدواء يجب أن يتوفر في بيعه شرطان: أولهما كون الدواء مباحاً - وينبغي على ذلك تحريم كل شيء فاسد في ذاته، ولو سُمِّي دواء لأن العبرة ليست في تسميته بل في طبيعته وتركيبه وآثاره، فلو وصف الطبيب للمريض نوعاً من المخدرات أو النجاسات على أنه دواء فلا يجوز تعاطيه لفساد طبيعته لقول رسول الله ﷺ: «تداووا ولا تداووا بحرام» وتذكر إباحة الدواء أو حرمة من تركيبه وما يغلب فيه من مركباته مع الأخذ في الاعتبار مقتضيات الضرورات الشرعية وشروطها.

الشرط الثاني: في بيع الدواء كونه سليماً - ويعني ذلك سلامة تركيبه، وتترتب مسؤولية الصيدلي حسب طبيعة الضرر وآثاره كما تعني سلامته كونه صالحاً للاستعمال، وتذكر هذه الصلاحية من خلال التاريخ الذي يضعه صانع الدواء عليه فإذا انتهت هذه الصلاحية أصبح الدواء معيباً لا يجوز بيعه.

ولما كانت الأدوية ذات طبيعة معينة وجب أن يكون البائع لها عالماً بها، وتترتب على هذا عدم جواز بيعه إذا لم يكن لديه شهادة علمية، وعدم جواز بيعه كذلك إذا لم يكن لديه وصفة من طبيب، فلو باع دواء بدون أن يكون لديه شهادة علمية أو وصفة طبية فبيعه غير مشروع لاشتغاله على الغش والخداع الذي حرّمه الله، وفي كل الأحوال تترتب مسؤوليته وفقاً لطبيعة الضرر والآثار التي تنتج عنه.

وقد يكون خطأ الصيدلي خطأً فردياً لا يشاركه فيه أحد ومن ذلك على سبيل المثال عدم معرفة اسم الدواء الذي وصفه الطبيب ثم يبيع للمريض دواء آخر بحجة أن هذا النوع مشابه للدواء الموصوف، أو يبيعه دواء قد انتهت مدة صلاحه، أو يكرر بيع دواء لم يرد الطبيب تكراره، أو يفشي سر مهنته بما يؤدي إلى كشف أسرار المرضى ونحو ذلك.

وقد يكون الصيدلي شريكاً مع الطبيب في خطئه إذا لم ينبهه إلى هذا الخطأ خاصة إذا كان يعرفه بحكم معرفته بالأدوية، كما يكون شريكاً معه في الخطأ إذا تما لا معه على بيع أدوية محرمة أو تتعارض مع القواعد المعروفة في علم الأدوية.

*** مسئولية الصيادلة ومن في حكمهم ***

ولا يختلف الصيدلي عن الطبيب في مسئوليته إذا وقع منه خطأ مهني سبب للمريض ضرراً، ولهذا يضمن كل ضرر ينتج عن هذا الخطأ سواء أدى إلى تعيب عضوي في جسم المريض، أو إلى إحداث ما يؤثر عليه، أو يسبب له متاعب نفسية، ولو كان هذا الضرر غير عضوي.

وتنتفي مسئولية الصيدلي إذا ثبت أن الضرر نتج عن فساد الدواء بسبب سوء صنعه، أو تركيبه من قبل صانعه، ولم يكن في وسع الصيدلي معرفة هذا الخطأ، ويخضع هذا لتقدير القضاء، وما يتوفر لديه من أدلة وبيانات عن مصدر الضرر وأسبابه وآثاره.

والله أعلم وصلى الله وسلم على رسوله الأمين

المراجع والمصادر حسب ورودها في البحث

- ١ - لسان العرب - لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري - دار الفكر - بيروت.
- ٢ - المصباح المنير - أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي - المكتبة العلمية - بيروت - لبنان.
- ٣ - تاريخ الطب وآدابه وأعلامه - الدكتور/ أحمد شوكت الشطي - مطبعة طربين - ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٧ م.
- ٤ - إسهام علماء العرب والمسلمين في الصيدلة - الدكتور/ علي عبدالله الدفاع - ط١ - ١٤٠٥ هـ - مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ٥ - سنن ابن ماجة - الحافظ أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي - مصر.
- ٦ - سنن النسائي - الحافظ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن دينار النسائي - دار الفكر - بيروت ط١ - ١٣٤٨ هـ.
- ٧ - سنن أبي داود - الإمام الحافظ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - المكتبة العصرية - بيروت.
- ٨ - زاد المعاد في هدي خير العباد - الإمام الحافظ أبو عبدالله بن القيم الجوزية - دار الفكر للطباعة - بيروت - لبنان.
- ٩ - مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية - جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد - طبع بأمر خادم الحرمين الشريفين حضرة صاحب الجلالة الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود - إشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين.
- ١٠ - المجموع شرح المذهب - الإمام أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي - دار الفكر.
- ١١ - صحيح مسلم بشرح النووي - الإمام أبو الحسين مسلم بن حجاج بن مسلم القشيري - مؤسسة الكتب الثقافية - دار الكتب العلمية - بيروت.
- ١٢ - صحيح البخاري - الإمام أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري الجعفي - دار الكتب العلمية - بيروت.

* مسئولية الصيادلة ومن في حكمهم *

- ١٢ - مسند الإمام أحمد بن حنبل - المكتب الإسلامي - ط٢ - ١٢٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- ١٤ - سنن الترمذي - الإمام محمد بن عيسى بن سورة الترمذي - تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - ط٢ - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م.
- ١٥ - كنز العمال في سنن الاقوال والافعال - العلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين - مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ١٦ - سنن الدارمي - الإمام أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي - طبع بعناية محمد أحمد دهمان - نشر داء إحياء السنة النبوية - دار الكتب العلمية.
- ١٧ - الكافي - الإمام موفق الدين بن قدامة - تحقيق زهير الشاويش - المكتب الإسلامي - ط٥ - ١٤٠٨هـ.
- ١٨ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد - الإمام محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي - دار الكتب العلمية - بيروت - ط١٠ - ١٤٠٨هـ.
- ١٩ - حاشية رد المحتار على الدر المختار - محمد أمين الشهير بابن عابدين - دار الفكر - بيروت - ط٢ - ١٩٨٦م.
- ٢٠ - نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج - شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرمي - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر - الطبعة الأخيرة ١٩٨٦م.
- ٢١ - السنن الكبرى - الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي - دار المعرفة - بيروت.
- ٢٢ - الطب الإسلامي عبر القرون - الدكتور/ الفاضل العبيد عمر - ط١ - ١٤١٠هـ - دار الشواف للطباعة والنشر - الرياض - ودار المطبوعات الحديثة - جدة.
- ٢٣ - تاريخ الحكماء - جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي - مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجي بمصر.
- ٢٤ - عيون الانباء في طبقات الاطباء - موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي المعروف بابن أبي أصيبعة - تحقيق الدكتور نزار رضا - دار مكتبة الحياة - بيروت.

- ٢٥ - الإسلام في حضارته ونظمه - أنور الرفاعي - ط٢ - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م - دار الفكر - دمشق.
- ٢٦ - نظام مزاوله مهنة الصيدلة والاتجار بالأدوية والمستحضرات الطبية - الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/١٨ وتاريخ ١٢٩٨/٢/٨ هـ بالمملكة العربية السعودية.
- ٢٧ - تاريخ العلوم عند العرب - الدكتور/ عمر فروخ، الدكتور/ ماهر عبد القادر، الدكتور/ حسان حلاق - دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت - ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
- ٢٨ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي - دار الريان للتراث - القاهرة - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان - ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٢٩ - الفوائد - ابن قيم الجوزية - مطابع الفجالة - مصر - ط٢.
- ٣٠ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري - الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - ط١ دار الريان للتراث - القاهرة.
- ٣١ - إحياء علوم الدين - الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي - تصحيح الشيخ عبدالعزيز عز الدين السيروان - دار القلم - بيروت - لبنان - ط٢.
- ٣٢ - القوانين الفقهية - لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزى الكلبي الغرناطي - دار القلم - بيروت - لبنان.
- ٣٣ - مغني المحتاج إلى معرفة معنى ألفاظ المنهاج - الشيخ محمد الشربيني الخطيب - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر.
- ٣٤ - المغني والشرح الكبير - الإمام موفق الدين بن قدامة - دار الكتاب العربي - بيروت - ط٢ - ١٣٩٢ هـ.
- ٣٥ - معالم القرية في أحكام الحسبة - محمد بن محمد بن أحمد القرشي المعروف بابن الأخوة - تحقيق الدكتور/ محمد محمود شعبان وصديق أحمد عيسى المطيعي - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٦ م.
- ٣٦ - معين الحكام - علاء الدين الطرابلسي - مطابع بولاق - مصر.
- ٣٧ - الفتاوى الكبرى الفقهية - لابن حجر الهيثمي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- ٣٨ - أدب الطب - لإسحاق بن علي الرهاوي - تحقيق الدكتور/ مريزن عسيري - ط١ - ١٤١٢ هـ - مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.
- ٣٩ - مجمع الضمانات - للبغدادي - ط١ - المطبعة الخيرية - مصر ١٣٠٨ هـ.

فتاوى الفقهاء

١ - حكم من يرى رجلاً يتصرف في ملكه مدة طويلة وليس بينهما ما يمنعه انتزاعه ولا يرهبه ثم ادعاه.

عبد الرحمن بن محمد بن عسكر شهاب الدين البغدادي(*)

«ومن يرى رجلاً يتصرف في ملكه مدة طويلة وليس بينهما ما يمنعه انتزاعه ولا يرهبه ثم ادعاه لم يسمع ولا بينته» يعني أن من يرى أحداً يتصرف بملكه تصرف الملكية وهو ساكت حتى طال الزمان ثم قام يدعي فلا تسمع دعواه ولا تقبل بينته إلا أن يمنعه عن الكلام شيء نحو القرابة أو خوف الضرر على نفسه من المتصرف فله القيام بذلك بعد زوال العذر. قال في الرسالة: ومن حاز داراً عن حاضر عشر سنين تنسب إليه وصاحبها حاضر عالم لا يدعي شيئاً فلا قيام له ولا حيازة بين الأقارب والأصهار في مثل هذه المدة اهـ. قال خليل: وإن حاز أجنبي غير شريك ويتصرف ثم ادعى حاضر ساكت بلا مانع عشر سنين لم تسمع ولا بينته إلا بإسكان ونحوه. والأصل في ذلك قوله ﷺ: «من حاز شيئاً عشر سنين فهو له» فالحيازة تنقل الملك، قاله بهرام وتبعه جماعة، وخالفهم ابن رشد لما نقله من سماع ابن القاسم في كتاب الاستحقاق أنه قال: الحيازة لا تنقل الملك عن المحاز عنه للحائز اتفاقاً. اهـ نفرأوي. وإليه أشار ابن فرحون فقال:

ولو شهدت إحداهما بالملك وشهدت الأخرى بالحوز قدمت بينة الملك؛ لأن الملك أقوى والحوز قد يكون لغير ملك فيقضى ببينة الملك وإن كان تاريخ الحوز متقدماً. اهـ قاله في تبصرته. وأمّا عبارة ابن جزي في القوانين فقال: وأمّا إن كان بيد واحد منهما فلا يخلو الذي حازه أن يكون بيده مدة الحوز أو أقل، فإن بقي مدة الحوز فأكثر وهي عشرة أعوام بين الأجانب وخمسون بين الأقارب وقيل: أربعون مع حضور خصمه وعلمه وسكوته لم تسمع

(*) من فقهاء المالكية ولد سنة ٦٤٤ هـ وتوفي سنة ٧٢٢ هـ.

دعواه، ولم تقبل بينته إلا إن أثبت أنه بيد الحائز على وجه الكراء، أو المساقاة أو الاعتمار أو شبه ذلك، وإن كان له أقل من مدة الحوز طوّل المدعى بإثباته ببينة، فإن أثبتته استحقه بعد أن يحلف أنه ما باعه ولا فوته ولا خرج عن ملكه، وإن لم يثبت قضى به لحائزه بعد أن يحلف أنه ما باعه ولا فوته ولا خرج عن ملكه، فإن نكل حلف المدعى وحكم له به، فإن نكل المدعى بقى بيد الحائز. ثم قال: الشهادة على إثبات الشيء المدعى فيه تكون على عينه، فيحضر به حين أداء الشهادة وتؤدى على عينه، وإن كان عقاراً وقف القاضي إليه مع الشهود، أو وجه شهود الحيازة على المشهود، فيقولون لهم: هذا هو الذى شهدنا به عند القاضي، فإن أقام الطالب شاهداً واحداً منع الذى هو بيده من إحداث شيء فيه، فإن أقام شاهداً ثانياً أخرج من يده، ومنع من التصرف فيه، وأغلق إن كان داراً حتى ينفذ الحكم فيه. وإن كان المدعى فيه عرضاً أو حيواناً أمر القاضي بإيقافه حتى يحكم فيه،^(١).

٢ - حكم من ترك القيام ببينة مع القدرة واستحلف خصمه:

«ومن ترك القيام ببينة مع القدرة واستحلف خصمه فلا قيام له بها بخلاف التي لا يعلمها» يعني من ترك القيام على حقه مع القدرة عليه ووجود بينته واستحلف المدعى عليه فلا قيام له، ولا تسمع دعواه ولا بينته، إلا إذا لم يعلم بها أو نسيها. قال ابن جزى في القوانين:

إذا حلف المنكر ثم أقام المدعى بينة فإن كانت غائبة أو كان لم يعلم بها قضى له بها، وإن كان عالماً بها وهي حاضرة لم يقض له بها، ولم تسمع بعد اليمين في المشهور. قال خليل: فإن نفاها واستحلفه فلا بينة إلا لعذر كنسيان، وفي نسخة: وإن استحلف وله بينة حاضرة أو كالجمعة يعلمها لم تسمع. وفي المدونة: إن استحلفه عالماً ببينة تاركاً لها وهي حاضرة أو غائبة فلا حق وإن قدمت بينة أ هـ. قال الخرشي: يعني أن المدعى إذا كانت له بينة حاضرة أو غائبة كالثمانية أيام ونحوها ذهاباً وإياباً وهو عالم بها وحلف المدعى عليه فإنه لا تقبل بينته بعد ذلك إذا حضرت؛ لأنه ما استحلف خصمه إلا على إسقاطها، فلذا سقطت بمجرد الحلف، وأما إن لم يعلم بها فله القيام بها، والقول قوله في نفي العلم مع يمينه أ هـ. قاله سحنون. أما لو أن لرجل على رجل مالاً فأنكره ولصاحب الحق بينة قد علم بها فصالحه ببعض الحق ثم حضرت البينة فليس له أن يرجع عليه بشيء، وكذلك لو صالح الطالب المطلوب

(١) أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك. ص ٢٣٦-٢٣٨.

على شيءٍ لبعد غيبة البينة فلا قيام له بالبينة إذا قدمت؛ لأنه قد رضي بما قد أخذ، أما لو كان المدعي لا شاهد له وطلب يمين المدعى عليه فنكل عن اليمين فرجعت اليمين على المدعي فحلف وأخذ ثم إن المدعى عليه وجد البينة على براءة من ذلك الحق فإنه يبرأ ويرجع إلى ما أخذ منه فيأخذه. اهـ - قاله ابن فرحون^(١).

٣ - حكم ما إذا كان الابن في حضانة الأم وانفقت عليه وهي تنوي بذلك الرجوع على الأب.

شيخ الإسلام الإمام أحمد بن تيمية

الجواب: إذا كان الابن في حضانة أمه، فانفقت عليه تنوي بذلك الرجوع على الأب فلها أن ترجع على الأب في أظهر قولي العلماء، وهو مذهب مالك وأحمد في ظاهر مذهبه، الذي عليه قدماء أصحابه، فإن من أصلهما أن من أدى عن غيره واجباً رجع عليه، وإن فعله بغير إذن: مثل أن يقضي دينه، أو (يخشى أن) يقتله العدو؛ وقد قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾^(٢).

فأمر بإيتاء الأجر بمجرد الإرضاع؛ ولم يشترط عقد أو لا إذناً. فإن تبرعت بذلك لم يكن لها أن ترجع. فإذا شرط عليها أنها إن سافرت بالبنت لم يكن لها نفقة ورضيت بذلك فسافرت بها لم يكن لها نفقة؛ ولو نوت الرجوع؛ لأنها ظالمة متعدية بالسفر به؛ فإنه ليس لها أن تسافر به بغير إذن أبيه، وهو لم يأذن لها في السفر إلا إذا كانت متبرعة بالنفقة؛ فمتى سافرت وطلبت الرجوع بالنفقة لم يكن لها ذلك. والله أعلم^(٣).

٤ - حكم ما إذا ادعى اليتيم أن بيع الوصي كان بالغبن الفاحش:

وصي باع دار ليتيم وكتب صك التبائع وفيه أن الوصي باع لوجود مسوغ شرعي داعٍ للبيع وهو الحاجة للنفقة والكسوة وكون الدار آلت إلى الخراب وأنه لا غبن فيه ولا فساد ولم تقم بينة تشهد أنه بثمن المثل وكان المشتري هدم من بناء الدار شيئاً وجدد بها بناء والآن كبر اليتيم وادعى غبناً فاحشاً هل تسمع دعواه أم لا؟

(١) أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك، ص ٢٤١، ٢٤٢.

(٢) سورة الطلاق من الآية ٦.

(٣) فتاوى النساء لشيخ الإسلام الإمام أحمد بن تيمية ص ٥٩٥.

الجواب: نعم تسمع دعوى اليتيم بعد بلوغه وتقبل بينته على أن البيع كان بالغبن الفاحش ولا يمنع من ذلك ما ذكر في صك التبائع فلو أقام المشتري بينة أن قيمة الدار في ذلك الوقت مثل الثمن وأقام هو بينة فبينته الغبن أولى قال في البزازية في الدعوى ولو برهن على أنه اشتراه من وصيه بالعدل والصبي بعد بلوغه على أنه كان بالغبن قليل بينة المشتري أولى لأنه يثبت بالزيادة والأكثر على أن مثبت القلة أعني الغبن أولى. وفي مشتمل الأحكام في الوصية ادعى محدوداً في يده إرثاً من جهة أبيه فأقام ذو اليد البينة أنه اشتراه من وصيه بمثل القيمة وأقام المدعي بينة أن قيمته زيادة على ما أثبتته ذو اليد فقبل البينة المثبتة الزيادة أولى وقال كثير منهم المثبتة لقلة القيمة أولى قيمة وعن سيف السائلي: وصي باع كرم الصغير وبلغ الصغير وادّعى غبناً وأقام بينة وأقام المشتري بينة أن قيمة الكرم في ذلك الوقت مثل الثمن فبينته الغبن أولى قنية ١ هـ وما عليه الأكثر هو الذي عليه المعول وقد اقتصر عليه الشيخ محمد الغزي في متنه تنوير الأبصار في باب الشهادة وإذا فسخ البيع بحكم الغبن فما جدد المشتري من البناء إن كان بالآلات هي ملكه لا خفاء أن صاحب الملك يملك النقض وإن كان بنقض البناء الأول فليس للمشتري رفعه وهو ملك لصاحبه فإن زاد المشتري في ذلك زيادة أعطى قيمة الزيادة من غير إعطاء أجر العامل وما هدمه المشتري من بناء الدار يضمن حصة البناء ونقضه للمالك إن كان قائماً وإن كان استهلكه يضمن قيمته كما هو مصرح به في كتبهم. والله أعلم^(١).

٥ - حكم ما إذا باع الوصي أشجار اليتيم بلا مسوغ:

وصي أيتام باع نصف كرم لهم مشتمل على أشجار تين وعنب وغير ذلك لرجل بثمن كل ربع منه مؤجل إلى سنة وتسلمه المشتري وصار يأكل غلته ويدفع للوصي آخر كل سنة ربع الثمن حتى استوفى الوصي الثمن واستمر المشتري يأكله حتى مضى ثلاث عشرة سنة وكبر الأيتام فادّعوا على المشتري بطلان شرائه لعدم المسوغ والرجوع بما استهلكه من ثمرته هل تصح دعواهم أم لا؟

الجواب: قد تقرّر عدم جواز بيع عقار اليتيم عند المتأخرين إلا لحاجة إلى ثمنه لا قضاء لها إلا من ثمنه كنفقة أو دين لا يقضى إلا منه أو وقع في يد متغلب أو كانت غلته لا تفي بمؤنته أو بيع بضعف قيمته وصرح في التتارخانية نقلاً عن المنتقى أن بيعه والحال هذه باطل فحيث علم ذلك فدعواهم البطلان والرجوع بما أكله المشتري حيث لا مسوغ له مما

(١) الفتاوى الخيرية لنفع البرية على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان. ج ٢، ص ٢١٦-٢١٧.

★ فتاوى الفقهاء ★

ذكروه صحيحة يجب سماعها ويقضى بموجبها وهو ضمان ما استهلكه المشتري إذ البيع الباطل حكمه حكم العدم ومال اليتيم معصوم محترم ورد فيه من الآيات والأحاديث ما يوقف من قرب إليه على غاية الندم ونهاية الأسف لما فيه من العظم وعلى حرمة أجمعت الأمم. والله أعلم^(١).

(١) الفتاوى الخيرية لنفع البرية على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان. ج ٢، ص ٢١٧.

مسائل في الفقه

٤٣ - هل يضمن المستأجر العين المؤجرة في حال تعرضها للضرر؟

يقول صاحب السؤال انه قد أجر داره مدة معلومة، وكان يظن ان المستأجر سوف يسكنها هو واسرته ولكنه استعملها لأغراض أخرى مما أدى إلى الإضرار بها بسبب تسرب المياه فيها وعدم الاهتمام بها.

ويسأل عما إذا كان يحق لهذا المستأجر استعمالها لغير السكن، وهل يحق له التعويض عما أصاب داره من ضرر؟

والجواب على هذا من وجهين:

الأول: مدى حق المستأجر في استعمال المأجور: ويحكم هذا قاعدتان: الأولى العقد، وهو ما التزم به الإنسان وعقده على نفسه طائعاً غير مكره في علاقته الدنيوية من بيع وشراء وإجارة ونحو ذلك، ناهيك عما التزم به وعقده على نفسه من أفعال الطاعات كالصوم والنذر ونحو ذلك.

ويبين عقد الإجارة الغرض الذي أراده المستأجر من إجارته، فإن كان هذا العقد ينص على غرض المستأجر في السكن لم يحق له استعمال الدار لأي غرض آخر إلا بإذن صاحبها أو وكيله، ذلك أن الوفاء بالعقد أمر شرعي لازم يجب الوفاء به لقول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً ﴾^(٢) ولقول رسوله ﷺ: «المسلمون على شروطهم»^(٣).

القاعدة الثانية: العرف، وله سلطان واضح في تقرير الحكم في غياب إرادة المؤجر والمستأجر في الغرض من الإجارة، فإذا كانت الدار مثلاً تقع في حي يسكنه الناس فلا حجة

(١) سورة المائدة: من الآية ١.

(٢) سورة الإسراء: من الآية ٣٤.

(٣) سنن الترمذي: ج ٢، ص ٦٣٥.

★ مسائل في الفقه ★

للمستأجر في استعمال الدار لخزن بضائعه أو وضع حيواناته ذلك أن المالك قد انصرف ذهنه إلى ما يجري عليه الحال في الحي والعكس بالعكس.

وقد أكد الفقه الإسلامي على أهمية العرف والاستدلال به وساد في التطبيق القضائي عدد من القواعد الفقهية الشهيرة في المذهب الحنفي منها أن «العادة محكمة»^(١) واستعمال الناس حجة يجب العمل بها»^(٢) ومنها أن «المعروف عرفاً كالشرط شرطاً»^(٣) ومنها أن (التعيين بالعرف كالتعيين بالنص)^(٤).

الوجه الثاني: مدى حق المالك في التعويض عن الضرر الذي أصاب داره، والمبنى الشرعي في هذا الوجه أن العين المؤجرة أمانة لدى المستأجر ويترتب على هذا مسئوليته عن الضرر في حال التعدي أو الإهمال. وفي المذهب الحنفي أن المأجور إذا هلك في يد المستأجر بغير صنعه فلا ضمان عليه لأن الأصل ألا يجب الضمان إلا على المتعدي لقوله عز وجل: ﴿فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾^(٥)، وما دام أن التعدي لم يوجد من الأجير والهلاك ليس من صنعه فلا يجب عليه الضمان^(٦).

وفي المذهب المالكي أن (المستولي على شيء بإجارة أو كراء سواء كان مستأجراً أو مؤجراً أمين على ما استولى عليه، فلا ضمان عليه لما تَلَفَ بغير تعدٍ ولا تفريط منه، ويَصَدَّقُ في دعوى التلف أو الضياع ولو فيما يغاب عليه)^(٧) وقد اسْتُثْنِيَ من ذلك الصُّنَاع والأكرياء على حمل الطعام والشراب والإدام خاصة لتسارع الأيدي لها فضمنوا إلا أن تقوم بينة بهلاكه بغير سببهم، أو يكون معه أربابه لم يسلموه إليهم فلا يضمنون^(٨).

وفي المذهب الشافعي مثل ذلك أي الضمان في حال التعدي على العين المؤجرة والمعيار في ذلك ما كان «فوق العادة» بالنسبة لمثل العين كمن أسكن في الدار حداداً أو قصاراً أشد ضرراً مما استأجر له^(٩).

(١) مجلة الأحكام العدلية المادة ٣٦. (٤) مجلة الأحكام العدلية المادة ٤٥.

(٢) مجلة الأحكام العدلية المادة ٢٧. (٥) سورة البقرة: من الآية ١٩٢.

(٣) مجلة الأحكام العدلية المادة ٤٣. (٦) بدائع الصنائع: ج ٤، ص ٢١٠.

(٧) شرح منح الجليل: ج ٧ ص ٥٠٧-٥٠٨.

(٨) نفس المرجع ج ٧، ص ٥٠٧-٥٠٨، وانظر: بداية المجتهد، ج ٢، ص ٢٣١-٢٣٢.

(٩) نهاية المحتاج: ج ٥، ص ٣٠٨-٣١٢.

وفي المذهب الحنبلي - مثل ذلك على تفصيل فيه فمتى تلفت العين المستأجرة بلا تفريط فلا ضمان على المستأجر لأنه قبضها لاستيفاء منفعة يستحقها منها فكانت أمانة، ولكن هل يضمن العين إذا شرط المؤجر ذلك عليه؟ والجواب أن هذا الشرط فاسد لمنافاته مقتضى العقد استدلالاً بقول ابن عمر: (لا يصلح الكراء بالضمن، وأن فقهاء المدينة كانوا يقولون لا نكتري بضمن). ويستثنى من ذلك من اشترط على كاري ألا ينزل بمتاعه بطن وادٍ، أو لا يسير به ليلاً ونحو ذلك فتعدى الكاري فتلف شيء مما حمل في ذلك التعدي فهو ضامن^(١).

وينبغي على هذا أن الدار المستأجرة المذكورة في السؤال أمانة في يد المستأجر لا يجوز له استعمالها إلا للغرض المراد من إيجارها؛ فإن كانت مخصصة للسكن بحكم العقد أو العرف فلا يجوز له استعمالها لغير هذا الغرض كخزن البضائع أو نحوها. وإن كانت مخصصة لإسكان عدد محدود من الناس فلا يجوز له أن يُسكنَ فيها أكثر من استيعابها وطاقتها.

وفي كل الأحوال يضمن ما يصيب الدار من ضرر إذا قَرَطَ أو أهمل في استعمالها. ووجوه التفريط كثيرة: منها على سبيل المثال ترك أبوابها للتسوس دون محاولة علاجها.. ومنها عدم العناية بمجاري مياهها ونظافتها.. ومنها وضع مواد مشتعلة فيها مما أدى إلى انفجارها وإحداث الضرر فيها ونحو ذلك. والعقد أو العرف هما المعياران في تقرير الإفراط أو الإهمال.

والله أعلم

(١) المغني والشرح الكبير: ج ٦، ص ١١٧-١١٩، وكشاف القناع: ج ١، ص ٣٧-٣٨.

٤٤ - حكم من امتنع عن أداء الشهادة بحجة الخوف على نفسه :

وفي هذه المسألة يقول صاحب السؤال إن له مبلغاً من المال عند شخص معين، وإن هناك عدداً من الأشخاص يعلمون ذلك جيداً، وبعد مطالبته بحقه أنكره الشخص المطلوب مما اضطره (أي صاحب السؤال) لطلب مقاضاته، ولكنه قبل الذهاب إلى القضاء طلب من الشهود أداء شهادتهم فأبوا ومنهم من برر امتناعه بـ (الخوف على نفسه) ويقول صاحب السؤال: هل يجوز كتمان الشهادة بهذه الحجة؟ والجواب على هذه المسألة من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: كتمان الشهادة: والكتمان يعني إخفاء العلم بالشيء وعدم إظهاره بما يدل عليه قولاً أو عملاً وكتمان الشهادة له وجهان: الأول: كتمانها فيما يتعلق بأمر حرّمه الله ولهذا التحريم صفتان: الأولى تحريم لم يرد فيه قول بستر ومن ذلك العلم بمعاشرة الرجل لامرأة طلقها ثلاث طلاقات فأصبحت بائنة منه، أو العلم بمن يستولي على الأوقاف العامة فيتملكها لنفسه. ومن ذلك أيضاً العلم بمن يرتكب محرماً على التأبيد كزواج الرجل بمن تحرم عليه ففي هذا ومثله لا يجوز كتمان الشهادة بل يجب أدائها^(١) عملاً بقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿واقيموا الشهادة لله﴾^(٣).

فإن كتمها في حق غيره فقد أثم وإن كتمها في حق نفسه كما لو كان هو مرتكب المحرم تضاعف إثمه لأنه قد ارتكب معصية واستمر عليها، والاستمرار في المعصية يعتبر معصية ثانية.

الصفة الثانية كتمان الشهادة في أمر محرم ورد القول بالستر فيه، ومن ذلك معرفته لآخر بأنه يرتكب محرماً كالقذف أو شرب الخمر أو نحو ذلك من أنواع الحدود فهذا له الخيار في أن يشهد، أو لا يشهد عليه ولا يآثم في تركه الشهادة إذا كان قصده الستر على المسلم أو عدم تتبع عورته وقد استدل من قال من الفقهاء بعدم إثمه بقول رسول الله ﷺ: «من ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة»^(٤) ويقول عليه الصلاة والسلام لهذا في قصة مالك

(١) انظر: تبصرة الحكام لابن فرحون المالكي، ج ١، ص ١٦٥. والقوانين الفقهية لابن جزي ص ٢٠٥.

(٢) سورة النساء: من الآية ١٣٥.

(٣) سورة الطلاق: من الآية ٢.

(٤) مسند الإمام أحمد ج ٢، ص ٩١.

الاسلمي: «لو سترته بردائك»^(١) ولكن هذا كما يقول الإمام ابن رشد في حق من يندر منه ذلك. أمّا من اشتهر بارتكاب المحرم، ولم ينفك عنه فينبغي أن يُشَهَدَ عليه^(٢).

الوجه الثاني: كتمان الشهادة فيما يتعلق بحقوق الأدميين: كمن يعرف أن تلك الدار لهذا الرجل وليست لذاك وإن لدى هذا الرجل حقاً نقدياً أو عينياً لذاك وهذا الكتمان لا يجوز لقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبِ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾^(٣) وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾^(٤).

ولكي يجب أداء الشهادة ينبغي أن تتوفر عدة شروط: منها: أن يُدْعَى الشاهد لأداء الشهادة لقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبِ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ فإن لم يُدْعَ لم تجب عليه، بل ولا تقبل منه. ومنها عدم وجود شاهد غيره فإن وجد لم تجب عليه. ومن هذه الشروط أن يتعذر أداء الشهادة من شهود آخرين إمّا لجهل مكانهم وإمّا لغيبتهم غيبة طويلة. ومنها أن يعلم الشاهد أن القاضي لن يقبل شهادته لأن عدم قبولها منه فيه ضرر له وليس المطلوب منه أن يضر بسمعته.

ومن هذه الشروط أن يكون الشاهد قريباً من محل الدعوى، فإن كان بعيداً عنها لم تجب عليه درءاً لتكليفه عملاً بقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَضَار كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾^(٥) وقول رسوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»^(٦) ومن هذه الشروط تيقنه أن القاضي الذي تطلب شهادته عنده غير عدل، وهنا لا إثم على الشاهد في عدم أداء الشهادة لأن في أدائها عند غير العدل مظنة الرفض فيتأذى الشاهد بذلك وليس من المطلوب منه إيذاء نفسه لمصلحة غيره. وآخر هذه الشروط خوف الشاهد على نفسه^(٧) كما سنرى.

(١) موطأ الإمام مالك ص ٥٩٠.

(٢) تبصرة الحكام: المرجع السابق.

(٣) سورة البقرة: من الآية ٢٨٢.

(٤) سورة البقرة: من الآية ٢٨٣.

(٥) سورة البقرة: من الآية ٢٨٢.

(٦) موطأ الإمام مالك ص ٥٢٩.

(٧) انظر فيما سبق بدائع الصنائع للكاساني ج ٦، ص ٢٨٢، وحاشية قرة عيون الاختيار تكملة رد المحتار على الدر المختار لمحمد علاء الدين أفندي ج ٧، ص ٦٦، ومواهب الجليل للحطاب ج ٦، ص ١٩٤-١٩٦، والقوانين الفقهية لابن جزي ص ٢٠٥، درر الحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر، ج ٤، ص ٣٠١-٣٠٣، والمغني والشرح الكبير ج ١٢، ص ٣-٤.

الوجه الثالث: امتناع الشاهد عن أداء الشهادة بسبب الخوف على نفسه:
المفروض أن الشهادة تُبَيَّنُّ من هو صاحب الحق ولكن أحد الخصمين قد لا يرضى عن هذا البيان إما لكونه يظن أو يتيقن خطأه، وفي كلتا الحالتين يغضب من الشاهد فيجرحه وربما يتهدهده بالاعتداء عليه فيجد الشاهد نفسه مضطراً إلى كتمان شهادته خوفاً على نفسه. والخوف غريزة طبيعية في الإنسان تتفرع من غريزته في حب البقاء وقد يكون الخوف حقيقياً أو وهمياً، ولكنه بدافع غريزته قد لا يفرق بين هذا وذاك فيترك كل ما يخيفه وخاصة إذا لم يكن له مصلحة فيه، ومن ذلك تركه الشهادة إذا ظن أن في أدائها ضرر عليه ومع أن التعاون في إظهار الحق، ونصرة المظلوم من واجبات المسلم على المسلم عملاً بقول الله تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾^(١) وعملاً بقول رسوله ﷺ: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»^(٢) فإن الشاهد لا يأثم بتركه الشهادة إذا كان يخاف على نفسه لأن مصلحته أولى من مصلحة غيره.

ولكي ينتقي الإثم عنه ينبغي توفر شرطين: أحدهما أن يكون الخوف حقيقياً لكون المشهود عليه ظالماً أو لا يتورع عن الاعتداء على غيره، أو كان من أصحاب السلوك المشين أو ممن له شواهد تدل على طمعه وعدم تورعه عن الاعتداء. الثاني أن يكون الخوف على نفسه أو على عرضه أو ماله أو سمعته كما لو كان سيتبذل أو يُضَار في طلب تزكيته ونحو ذلك. وخلاصة الجواب في هذه المسألة أنه لا يجوز للشهود كتمان شهادتهم، فإن كتموها أثموا ما لم يكن لهم عذر شرعي في ذلك، ومن هذا العذر خوف الشاهد على نفسه إذا كان هذا الخوف حقيقياً يتهدهده في نفسه أو عرضه أو ماله أو سمعته وما عدا ذلك فإن الشاهد يأثم بتركه الشهادة لما في ذلك من إضاعة الحقوق وعدم نصره الضعيف.

والله أعلم

(١) سورة المائدة: من الآية ٢.

(٢) مسند الإمام أحمد ج ٣، ص ٩٩.

٤٥ - حكم من احتفظ بحقه في الشفعة عن طريق الهاتف المسموع أو المكتوب:

ومفاد هذه المسألة أن رجلاً يقيم بعض الوقت خارج وطنه وله شراكة في ملك يقع فيه، وقد علم من أحد أقاربه أن شريكه باع حصته فقام على الفور بإخبار المشتري هاتفياً بشفعته ولم يكتف بذلك بل أرسل له رسالة عن طريق الهاتف المكتوب (الفاكس) ويسأل عما إذا كان يلزمه غير ذلك لإثبات شفعته. كما يسأل عن المدة اللازمة لإثباتها: والجواب: على هذا من وجهين: أحدهما مسألة إخباره المشتري بالهاتف المسموع ثم المكتوب. والأصل في الشفعة أن يبدي الشفيع ما يدل دلالة واضحة على طلبه الشفعة ويتم ذلك بواحدة من عدة طرق، ومنها على سبيل المثال إبداء الشفيع رغبته في الشفعة إذا كان حاضراً في المجلس الذي تم فيه عقد البيع، ومنها أن يُشهد شاهدين على رغبته فيها، ومنها أن يرسل الشفيع رسوياً إلى المشتري لإخباره بشفعته وينبغي في هذه الحالة أن يعلم بذلك شخص آخر يكون بمثابة الشاهد مع المخبر. ومن هذه الطرق أن يرسل الشفيع كتاباً إلى المشتري يخبره فيه بشفعته، وفي هذه الحالة ينبغي أن يكون الكتاب موثقاً بطرق التوثيق المعروفة كاستنساخ صورة منه أو تسجيله في البريد ونحو ذلك مما يدل على إثبات حقه في الشفعة.

ويتبين مما سبق أن المقصود إظهار رغبة الشفيع في الشفعة، وإذا كان تحقيق هذه الرغبة يتم بإحدى الطرق المشار إليها آنفاً فإن إخبار المشتري بشفعة الشفيع يتحقق بواسطة الهاتف المسموع ذلك أنه مما لا ريب فيه أن الهاتف أداة نقل للصوت بطريقة علمية مؤكدة لا يماري أحد في تحقيقها لغرض (الإبلاغ) بما يراد إبلاغه أو (الإخبار) عنه فكان لذلك علم المشتري حاصل بها حصوله بسماع صوت الشفيع وجهاً لوجه.

ولما كانت الشفعة تؤدي إلى التملك الجبري المفروض أي دون رغبة المشتري ورضاه فإن مسألة العلم بالشفعة قد تكون محل جدل، أو بالأحرى محل إنكار منه فوجب مع ذلك التوثيق في حق الشفيع ويتم توثيق البلاغ أو الإخبار بواسطة الهاتف إما عن طريق شاهدين سمعا ما تلفظه الشفيع وإما بأي طريق آخر يُفهم منه حصول العلم عن طريق هذه الأداة.

والهاتف المكتوب (الفاكس) طريقة أخرى لنقل البلاغ أو الإخبار بطريقة مكتوبة. ولما كان هذا النقل حقيقة علمية مؤكدة وجب الاعتداد به مطلقاً في إثبات حق الشفيع في الشفعة قياساً على ما قرره الفقهاء من أن العلم بالشفعة يحصل برسالة مكتوبة أو بواسطة

★ مسائل في الفقه ★

رسول^(١). والرسالة عن طريق الهاتف المكتوب أو الفاكس لا تختلف عن الرسالة المعروفة بل هي أبلغ في حق المشتري لما تتميز به من سرعة إخباره وأبلغ في حق الشفيع لضمانها سرعة شفيعته كما سنرى.

الوجه الثاني: المدة اللازمة لإثبات طلب الشفعة: يترتب طلب الشفعة فور العلم بالبيع عملاً بقول رسول الله ﷺ: «الشفعة لمن واثبها»^(٢) وقوله: «إنما الشفعة كنشط عقل إن قيدت ثبتت وإن تركت فاللوم على من تركها»^(٣). والشفعة تكون لحاضر وغائب فأما الحاضر فتجب الشفعة له على الفور وللفقهاء في هذا آراء عدة ففي المذهب الحنفي إذا علم بالبيع وسكت عن الطلب مع القدرة عليه بطل حق الشفعة ويرى الإمام أبو حنيفة أنه إذا أشهد لم تبطل ولو تراخى^(٤).

وفي المذهب الشافعي يجب على الشفيع المبادرة عقب علمه من غير فاصل على العادة ويرجع إلى العرف في تحديد التواني والتقصير في الطلب^(٥).

وفي مذهب الإمام مالك ليست الشفعة على الفور، فإذا أنكر الشفيع بأنه علم عن البيع صدق قوله ولا تسقط شفيعته لأن الأصل عدم العلم وقيل يحلف على عدم علمه وعن الإمام مالك أنها تسقط بسنة وقيل عنه أنها تسقط بمضي مدة يعلم أنه تارك لها^(٦).

وفي المذهب الحنبلي الشفعة على الفور إن طالب بها ساعة علمه بالبيع وإلا بطلت وحكي عن الإمام أحمد رواية ثانية أنها على التراخي، ولا يسقط حقه فيها ما لم يوجد منه ما يدل على الرضا من عفو أو مطالبة بقسمة ونحو ذلك^(٧).

إن الراجح لدى أكثر الفقهاء أن الشفعة على الفور ساعة علم الشفيع بالبيع عملاً بقول رسول الله ﷺ: «الشفعة لمن واثبها» والمواثبة تعني السرعة في الطلب لأن في الإسراع

(١) انظر: حاشية الطحطاوي على الدر المختار ج ٤، ص ١٢٢، وانظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر، ج ٢، ص ٧٠٩.

(٢) المصنف لعبد الرزاق: ج ٨، ص ٨٣.

(٣) إرواء الغليل ج ٥، ص ٣٧٩.

(٤) بدائع الصنائع للكاساني ج ٥، ص ١٧-١٩.

(٥) نهاية المحتاج للرملي ج ٥، ص ٢١٦.

(٦) مواهب الجليل للحطاب ج ٥، ص ٣٢٢. وانظر: بداية المجتهد لابن رشد ج ٢، ص ٢٦٣.

(٧) المغني والشرح الكبير ج ٥، ص ٤٧٧-٤٧٨.

فيها دفع ضرر للمشتري، وللشفيع معاً فإذا تراخى الشفيع فيها فقد يدفع ذلك المشتري إلى التصرف فيها بغراس إن كان محلها مما يغرس، أو بناء إن كان محلها مما يُبنى وهكذا وفي هذا ضرر له كما أن فيه ضرر للشفيع لأنه قد لا يريد غرس الأرض، ولا البناء فيها فالإسراع فيها إذاً فيه مصلحة للطرفين.

وأما الشفعة للغائب فيكاد الفقهاء يجمعون على أن الغائب على شفيعته ما لم يعلم ببيع شريكه فإذا علم وهو غائب، فمنهم من يرى عدم سقوط حقه فيها وهو ما ذهب إليه الإمام مالك ومنهم من يرى سقوط حقه فيها لأن سكوته مع علمه دلالة على رضاه بإسقاطها^(١). وظاهر كلام الإمام أحمد أنه متى علم الغائب بالبيع وقدر على الإشهاد وعلى المطالبة فلم يفعل فتسقط شفيعته سواء قدر على التوكيل أو عجز عنه^(٢).

والفقهاء الذين قالوا بالتراخي وعدم سقوط حق الغائب كان لقولهم ما يبرره في ذلك الوقت نظراً لمصاعب الاتصال بالغائب لانقطاع أخباره عن محل إقامته، أو مكان البيع. أما في الوقت الحاضر فقد تَغَيَّرَت الأحوال، وأصبح من السهل بل ومن المؤكد عِلْمُ الإنسان يومياً بأخبار أهله ومكانه وما يجري من تصرف من شريكه أو شركائه فأصبح من اللازم عليه المبادرة بإثبات حقه في الشفعة إذا كان يرغب فيها دفعاً لما قد يلحق المشتري من ضرر، وما يلحقه هو أيضاً من ضرر.

وخلاصة الجواب على هذا السؤال: إن علم المشتري بشفعة الشفيع يعتبر حاصلاً إذا تم عن طريق الهاتف المسموع، ومن واجب الشفيع توثيق محادثته بشهادة شاهدين أو بغير ذلك من أوجه التوثيق المعروفة درءاً لاحتمال إنكار المشتري. أما رسالته بالفاكس فتعتبر أداة إخبار مستقلة لإثبات حقه في الشفعة ويكفيه واحدة من هاتين الطريقتين لإثبات هذا الحق فإذا أراد استخدامهما معاً فالأمر يعود إليه.

أما المدة اللازمة لطلب الشفعة فينبغي أن تكون على الفور ساعة علمه بالبيع فإن حصل تَوَانٌ أو تقصير منه بعد علمه سقط حقه في الشفعة وَيُرْجَعُ في تقرير التقصير إلى العادة أخذاً بظروف الزمان والمكان وأحوال الاتصالات في العصر الحاضر.

والله أعلم

(١) المدونة الكبرى ج ٤، ص ٢١٦، وبداية المجتهد مرجع سابق ج ٢، ص ٢٦٢.

(٢) المغني والشرح الكبير مرجع سابق ص ٤٨٦.

٤٦ - دور الرعاية للمسنين لا تسقط حق الوالد على ولده:

ومفاد هذه المسألة سؤال يقول فيه صاحبه: هل يجوز للولد أن يتخلى عن رعاية والديه أو أحدهما بحجة أن دور رعاية المسنين أقدر على ذلك منه؟ وإذا كان هذا لا يجوز فما هو الجزاء الشرعي لمن يتخلى عن رعاية والديه لهذه الدور؟ والجواب على هذا السؤال من وجهين:

الأول: تخلي الولد عن رعاية والديه بحجة أن دور الرعاية أقدر منه: لا شك أن المسلم يعرف من أوليات دينه أن بر والديه فرض لازم عليه، وليس له في قبول هذا الفرض أو رفضه خيار وذلك لمناطه بمسألة الامتنال للأمر الرباني، أو عدم الامتنال.

المسلم يقرأ في كتاب الله قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾^(١) وفي هذا القضاء أو الأمر تلازم بين عبادة الله، والإحسان للوالدين ولا يكون التلازم حاصلاً إذا لم يتحقق كلا عنصري الأمر، فمن أحسن لوالديه ولم يعبد الله فلا قبول لإحسانه لأن حق الله أولى وأكد وأعظم، ومن لم يحسن لوالديه لم يعبد الله حقيقة وإن عبده ظاهراً.

والمسلم يقرأ في كتاب الله قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾^(٢) وفي هذا أيضاً تلازم بين عبادة الله، وعدم الشرك به، وبين الإحسان للوالدين وفي هذا نفس المعنى الأول. والآيات الآمرة ببر الوالدين والإحسان إليهما كثيرة وأحكامها تؤكد حق الوالد على الولد حقاً مطلقاً لا مفرداً منه إلا عدم قدرته كما سيأتي بيانه. أما في السنة فالأحكام أيضاً كثيرة نذكر منها ما رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: «رَغِمَ أَنْفٌ ثُمَّ رَغِمَ أَنْفٌ ثُمَّ رَغِمَ أَنْفٌ قِيلَ: مَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: مَنْ أَدْرَكَ أَبُويهِ عِنْدَ الْكَبِيرِ أَحَدَهُمَا أَوْ كِلَيْهِمَا فَلَمْ يَدْخُلِ الْجَنَّةَ»^(٣). وما رواه عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أن رسول الله ﷺ قال: «رَضِيَ اللَّهُ فِي رِضَا الْوَالِدِ وَسَخَطَ اللَّهُ فِي سَخَطِ الْوَالِدِ»^(٤).

وقد نظرت هذه الأحكام إلى بر الوالدين نظرة شمول فلا ينفية اختلاف الدين بين الوالد والولد وفي ذلك قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تَشْرَكَ بِِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ

(١) سورة الإسراء: من الآية ٢٣.

(٢) سورة النساء: من الآية ٣٦.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٦، ص ١٠٨.

(٤) سنن الترمذي ج ٤، ص ٢٧٤.

فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً ﴿١﴾ وفيه قال رسوله المصطفى لأسماء بنت أبي بكر - رضي الله عنهما - لما استفتته في قدوم أمها عليها وهي مشركة وهل عليها واجب الصلة لها قال عليه الصلاة والسلام: «نعم صلي أمك»^(٢).

ولا يحول دون البررغبته في الجهاد وهو من أهم الأعمال قرينة عند الله وفي ذلك سأل رسول الله ﷺ طلحة بن معاوية السلمي لما جاءه يريد الجهاد قائلاً: أمك حية؟ فلما قال نعم قال عليه الصلاة والسلام: «الزم رجلها فثم الجنة»^(٣) ولا يؤثر على فرض البرحق الزوجة على زوجها، فلأم حق وللزوجة حق وإذا تصادم الحقان كان حق الأم أولى وألزم وفي ذلك روى أبو الدرداء أن رجلاً أتاه فقال له: (إن لي امرأة وإن أمي تأمرني بطلاقها. فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الوالد أوسط أبواب الجنة فإن شئت فأضع هذا الباب أو احفظه»^(٤) كما روى عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أن امرأة كانت له وهو يحبها وكان أبوه يكرها فأبى طلاقها فأتى عمر - رضي الله عنه - رسول الله ﷺ فذكر ذلك له فقال عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عمر: «طلقها»^(٥).

وعقوق الوالدين مما عَمَّت به البلوى، وكثرت بسببه الشكوى في هذا الزمان ومن هذا العقوق وأشنعه وأعظمه التبرؤ من الوالدين أحدهما أو كليهما، وترك رعايتهما في حال كبرهما لدور الرعاية تحت حجج مشينة منها طاعة الزوجة في كرها لهما. ومنها إبعادهما عن الأولاد لكي لا يزعجونهم بكثرة كلامهم. ومنها عدم طاقتهم وعدم تحمل رعايتهما نفسياً أو نحو ذلك من الأفعال المخافية للدين والخلق، بل والمخافية لطبائع الأمور ليس عند الإنسان السوي فحسب بل حتى عند الكائنات الأخرى فالحيوانات والطيور تعطف على كبارها كما تعطف على صغارها فتحاول انتشارال الجريح وإقالة عثرته ومساعدته على استعادة قوته.

(١) سورة لقمان: من الآية ١٥.

(٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١٠، ص ٤٢٧. وقد فصل الفقهاء في ذلك فقالوا: إن البرحق، والحق لا يسقط بالفسق ولا بالمخالفة في الدين فوجب على المسلم بر أبيه غير المسلم كإيصاله إلى الكنيسة إن طلب منه ذلك وعجز عن الوصول بنفسه كما لو كان أعمى وإن يدفع لهما ما ينفقانه في إعيادهما. انظر في ذلك: الفواكه الدواني لأحمد النفراوي المالكي ج ٢، ص ٣١٧.

(٣) الترغيب والترهيب ج ٣، ص ٣١٦.

(٤) سنن الترمذي ج ٤، ص ٢٧٥.

(٥) سنن الترمذي ج ٢، ص ٤٩٤، ٤٩٥.

وهناك من يعزو العقوق عند الإنسان إلى التخلخل الأسري والطغيان المادي والخروج على المألوف ونحو ذلك من العلل، والواقع أن العقوق ينتج عن ضعف الوازع الديني والخلقي لدى أصحابه، وهو في محصلته خروج وعدم امتثال لأمر الله وأمر رسوله ببر الوالدين واللفظ بهم ورعايتهم في حال كبرهم، وعجزهم، وهو في الوقت نفسه قصور في توعية الأولاد وتبصيرهم بواجباتهم والتزامهم، وإشعارهم أن برَّ والديهم فرض لازم عليهم، وأنهم إذا قصروا فيه خرجوا على أمر الله ومن خرج على أمره وعقَّ والديه فقد استحق عقابه مثله في ذلك مثل الكافرين والمنافقين والظالمين ومن في حكمهم.

وبناء على ما سبق فإن تخلي الولد عن رعاية والديه أحدهما أو كليهما وترك رعايتهما لدور الرعاية عقوق واضح، وخروج على أمر الله له ببرهما وكل ما يقال في هذا من العلل والأعذار مخالف لهذا الأمر في مبادئه ومعانيه.

الوجه الثاني: الجزاء الشرعي لمن يتخلى عن رعاية والديه لدور الرعاية الاجتماعية:

حق الوالد على الولد حق شرعي لا منة فيه من الثاني للأول. وقد ترتب هذا الحق من ثلاث طرق: الأول تعبدية لأنه امتثال لأمر الله بالبر ولا خيار للولد فيه وفي ذلك قال تعالى: ﴿وَرَبِّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾^(١) والطريق الثاني خُلُقِيّ أو طبيعي فمن طبائع الأشياء أن من عمل عملاً يجز عليه، هكذا تعارف الإنسان على هذا وتعامل به في كل زمان ومكان والوالد عمل على تربية ولده وتنشئته وبذل كل جهوده للنفقة عليه فمن المعقول أن يجزيه ولده على صنيعه في حال عجزه وحاجته.

والطريق الثالث عضوي فالولد جزء من والده، والجزء يلحق بالكل وفي ذلك روى أبو داود من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنْ أَطِيبَ مَا أَكَلْتُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ وَإِنْ أَمْوَالُ أَوْلَادِكُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ فَكُلُوهُ هَنِيئاً»^(٢) وفي ذلك أيضاً روى جابر بن عبد الله أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إن لي مالا وإن أبي يريد أن يأخذ مالي فقال رسول الله ﷺ: «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ»^(٣).

(١) سورة القصص: من الآية ٦٨.

(٢) مسند الإمام أحمد ج ٢، ص ١٧٩.

(٣) مسند الإمام أحمد ج ٢، ص ٢٠٤.

فدل هذا على حق الوالد في مال ولده حقاً لا مرأى فيه وفق الشرطين التاليين: أولهما أن يكون الولد قادراً بماله من مالٍ أو مهنة أو حرفة يكتسب منها، فإن لم يكن قادراً فلا حرج عليه لأن الله تعالى لا يكلف الإنسان أمراً لا يطيقه. وثانيهما: أن يكون الوالد فقيراً ولكن لا يشترط فيه القدرة على الكسب لأن حقه على ولده ليس مجرد حق مادي فحسب، بل حق أدب واحترام وإحسان وليس من الحق إجبار الوالدين على الكسب ولدهما قادر على النفقة عليهما لما في ذلك من إيذاء مشاعرهما وفي ذلك يقول الإمام ابن حزم: «صح عن النبي ﷺ أن عقوق الوالدين من الكبائر وليس من العقوق أكثر من أن يكون الابن غنياً ذا مال ويترك أباه أو جده يسوس الدواب، ويكنس الزبل أو يحجم أو يغسل الثياب للناس أو يوقد في الحمام ويدع أمه أو جدته تخدم الناس وتسقي الماء في الطريق فما خفض لهما جناح الذل من الرحمة من فعل ذلك بلا شك»^(١).

وأشنع من هذا وأعظم أن يُقَسَّرَ الولد والديه على العيش في دور الرعاية يقاسون الهموم بسبب تنكره لرعايتهم بعد أن قضوا معظم حياتهم يتعبون من أجله فما جزاء من يفعل ذلك؟

الجزاء الشرعي لعقوق الوالدين والتخلي عن نفقتهم نوعان:

الأول: جزاء ديني. فالعقوق من كبائر الذنوب وفي ذلك روى البخاري في صحيحه عن أبي بكر - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر، ألا أنبئكم بأكبر الكبائر، ألا أنبئكم بأكبر الكبائر. قلنا: بلى يا رسول الله. قال: الإشراك بالله وعقوق الوالدين وكان متكئاً فجلس فقال: ألا وقول الزور. قال: فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت»^(٢). وعنه ﷺ أنه قال: «كل الذنوب يؤخر الله منها ما شاء إلى يوم القيامة إلا عقوق الوالدين فإن الله يعجل لصاحبه في الحياة الدنيا قبل الممات»^(٣) ولا يمحو هذا الذنب إلا التوبة النصوح والإقلاع عن العقوق والعمل على بر الوالدين والرفق بهم.

النوع الثاني: جزاء دنيوي والأصل فيه إجبار الولد ذكراً كان أو أنثى على النفقة على والديه فإن كان الولد واحداً وجبت عليه وحده، وإن كانوا أكثر من ذلك وجبت عليهم جميعاً ولو تعلل الولد بعدم قدرته لكونه ينفق على نفسه وأولاده لم يُقْبَلْ قوله وجبت عليه إشراك

(١) المحل ج ١٠، ص ١٠٨.

(٢) صحيح البخاري ج ٣، ص ١٥٢.

(٣) الترغيب والترهيب ج ٢ ص ٢٢١.

والديه مع أولاده في مطعمهم ومشربهم. ولو تعلل بعدم قدرته على رعاية والديه - لكبر سنهما مثلاً - وجب عليه توفير من يخدمهما، فإن لم يقدر على ذلك وجبت عليه الرعاية بنفسه لأن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أفٍ ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً﴾^(١).
﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً﴾^(٢) فدل هذا على وجوب الرعاية الشاملة لهما بما تدل عليه من النفقة وتوفير الرعاية والعناية لهما.

وخلاصة الجواب: إن الولد ذكراً كان أو أنثى ملزم ديانة وقضاء بالنفقة على والديه أحدهما أو كليهما، ولا يسقط التزامه هذا وجود دور للرعاية. ومتى قصر الولد في التزامه هذا وجب إلزامه قضاء بالنفقة على والديه وتوفير الرعاية الكريمة لهما.

والله أعلم

(١) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٢٤.

٤٧ - المعيار الشرعي في تربية الأولاد ورعايتهم:

ومفاد هذه المسألة سؤال يقول فيه صاحبه أنه يعيش في إحدى البلاد غير الإسلامية ولديه أولاد لا يزالون صغاراً ويخشى أن يقصر في تربيتهم ورعايتهم خاصة وهم يعيشون في بيئة تختلف عن بيئتهم ويسأل عما يجب عليه أن يفعله من حيث رعايتهم، والمحافظة على هويتهم:

والجواب: إن حقوق الأولاد وواجباتهم على آبائهم كثيرة ونجتزئ منها بثلاث مسائل:

الأولى: الحقوق والواجبات الأولية. الواقع أن كل مولود يولد على الفطرة ولا خيار له فيما يُنشأ عليه من الخير أو الشر فمن هنا أصبح الولد أمانة عند والديه ومسئولية كبرى عليهم يحمّدون عقبى ما أحسنوا فيه، ويندمون على ما قصرُوا فيه، وفي ذلك قال رسول الهدى عليه الصلاة والسلام: «ألا كلّم راع وكلّم مسئول عن رعيته فالإمام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسئولة عنهم وكلّم راع ومسئول عن رعيته»^(١).

والواجبات الأولية للولد كثيرة ولكنها تتمثل في إطار واحد هو (سلامة الاختيار) لضمان سلامته ومن ذلك اختيار أمه لما لهذا الاختيار من أثر بالغ في تكوينه وسلوكه فهو فرع من أصل، والفرع يتأثر بأصله ولهذا أكد رسول الهدى ﷺ على حسن اختيار الأم باعتبار تأثيرها على فروعها فقال: «تخيروا لنطفكم فإن النساء يلدن أشباه إخوانهن وأخواتهن»^(٢) وقال: «إياكم وخضراء الدمن. فقل يا رسول الله: وما هي؟ فقال: المرأة الحسنة في المنبت السوء»^(٣) وقال: «إن الدنيا كلها متاع وخير متاع الدنيا المرأة الصالحة»^(٤) فبهذا التوجيه النبوي أصبح من أولويات الولد على أبيه اختيار أمه لما سيقرب عليه من نفع أو ضرر له وفي ذلك علّم أحد الأعراب أولاده بما فعله من اختيار أمهم:

وَأُولَ إِحْسَانِي إِلَيْكُمْ تَخَيَّرِي بِمَا جَدَّةُ الْأَعْرَاقِ بَادَ عَفَافَهَا

(١) صحيح البخاري ج ٨، ص ١٠٤.

(٢) كنز العمال ج ١٦، ص ٢٩٥.

(٣) كنز العمال ج ١٦، ص ٣٠٠.

(٤) مسند الإمام أحمد ج ٢، ص ١٦٨.

ومن سلامة الاختيار حسن تسميته لما لها من تأثير نفسي عليه، فليس من سلامة الاختيار تسميته بما هو شاذ عن بيئته وأقرانه، أو بما يخالف أسماء عقيدته أو قومه ولهذا كان رسول الله ﷺ يهتم بالأسماء ودلالاتها فأكد على ما يدل منها على الخضوع لله كعبد الله وعبد الرحمن، وغَيَّرَ من الأسماء ما يؤثر على نفس المُسَمَّى فَسَمَّى (عاصية) ابنة عمر بـ (جميلة) لما في وصفها بالعصيان من إساءة لها وتأثير عليها، وأرشد بذلك أمته بأن تتجنب كل ما فيه إساءة لِلْمُسَمَّى وقال: «إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فحسنوا أسماءكم»^(١).

ومن الواجبات الأولية للولد تنشئته على العقيدة الصحيحة وتهيته لقبولها، واعتقادها فالولد أمانة ونفسه تنطبع بما تَعَوَّد عليه في أوليات حياته، ولا يمكن له أن يلتزم بعقيدة ما لم يُنشَأَ عليها وتُحَبَّبُ إليه فيميل إليها بعدئذ طائعاً وكأنها جزء من تكوينه. وتتمثل التنشئة الأولية في واجبات عديدة: منها اختيار اسمه كما ذكر، ومنها التعبير العلني عن وجوده واحتسابه على نسب أبيه، ويظهر ذلك من وجوب عقيدته وفي ذلك قال رسول الله ﷺ: «الغلام مرتين بعقيقته تذبح عنه يوم السابع ويحلق رأسه ويُسَمَّى»^(٢).

ومن واجبات التنشئة عدم التفرقة بين الأولاد بما يؤدي إلى محبة أحدهم، وكره الآخر خاصة محبة الأبناء وكره البنات كما كان يفعل أصحاب الجاهلية ممن ذمهم الله في كتابه الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَشَرٌ أَحَدَهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوِداً وَهُوَ كَظِيمٌ﴾^(٣) ﴿يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَبِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾^(٤).

المسألة الثانية: واجب التربية: التربية تأهيل الولد وتكييفه وإعداده لمواجهة الحياة، ومن ذلك وفي مقدمته تربيته وتدريبه عقدياً لمعرفة خالقه، ووجائب دينه سواء عن طريق تعليمه نظرياً أو تدريبه عملياً امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِكُمْ نَاراً﴾^(٥). وفي ذلك يقول الإمام علي: (أي أدبهم وعلموهم)^(٦).

(١) مسند الإمام أحمد ج ٥، ص ١٩٤.

(٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ٩، ص ٥٠٧.

(٣) سورة النحل: الآية ٥٨.

(٤) سورة النحل: الآية ٥٩.

(٥) سورة التحريم: من الآية ٦.

(٦) تفسير ابن كثير ج ٣، ص ٣٤١.

وقال قتادة: أمرهم بطاعة الله ونهيهم عن معصيته والقيام عليهم بأمر الله وأمرهم به ومساعدتهم عليه^(١). وقال مقاتل: تعني هذه الآية أن يؤدب المسلم نفسه وأهله فيأمرهم بالخير، وينهاهم عن الشر^(٢).

ولعل الاهتمام بهذه التربية أكد في هذا العصر الذي تطفئ فيه الماديات بمصاعبها وأخطارها فتؤثر على سلوك الولد، وتغير فطرته وتصده عن اتباع المنهج القويم فتفقد الأمة بذلك أهم أسس وجودها وحضارتها.

ومن واجبات التربية والتأهيل إعداد الولد عقلياً فقد منح الله الإنسان العقل وفضله به على غيره من المخلوقات، وجعل واجباته مناطة بسلامة عقله فإن سلم من الزيغ والضلال سلم صاحبه وأصبح أداة خير ومصدر حضارة والعكس بالعكس.

ولا يسلم العقل إلا بسلامة التنشئة، وتعويد الولد على الخير ونهي عن الشر. وقد دلت الوقائع التاريخية والمعاصرة أن الإجرام ينبت في بيئة خمل فيها العقل، وأن الانحراف لا يصدر إلا من إنسان فسد عقله. كما دلت هذه الوقائع أن سبب فساد العقل يرجع إلى عدم إعداده، وتوجيهه خاصة في حال الصغر ومرحلة الإعداد.

والإعداد العقلي يتطلب أمرين: الأول: فهم العقيدة فهم علم وإدراك، ولا يتأتى هذا إلا بتعليم الولد معاني العقيدة، وحقائقها، ومقاصدها وما فيها من السعادة الأبدية له. وقد دلت الوقائع أن الذين عرفوا هذه المعاني في مراحلهم الأولى لم يتعرضوا لأي مصاعب في حياتهم خاصة عندما ينتقلون من بيئتهم إلى بيئة مغايرة كما دلت هذه الوقائع أن الذين واجهوا المصاعب هم الذين غلبت عليهم سطحية المعرفة ولهذا أكد الله على أعمال العقل، والاهتمام به في قوله تعالى: ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٣) ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٤).

الأمر الثاني: فهم الحياة وهذا يعني إدراك السنن الكونية والفطرة الإنسانية، وما في الحياة من معاني الخير وما تتطلبه من الاستعداد فيها بالعمل وتوجيه طاقة البدن والعقل إلى ما يفيد النفس ويسعدها. وقد منح الله الإنسان القدرات والحواس التي تعينه على ذلك

(١) نفس المرجع ص ٣٤١-٣٤٢.

(٢) تفسير الفخر الرازي ج ٢٩، ص ٤٦.

(٣) سورة الرعد: من الآية ٤.

(٤) سورة الرعد: من الآية ٣.

في قوله تعالى: ﴿ قل هو الذي أنشأكم وجعل لكم السمع والابصار والافئدة ﴾^(١).
ومن واجبات التربية والتأهيل القدوة الصالحة فالولد في مراحله الأولى يتلقى علمه
ومعرفته عن طريق التقليد والاتباع وأبواه في هذه المرحلة هما مَثَلُهُ وَقُدُوتُهُ، فما يفعلانه من
خير يفعله، وإن لم يفعل ذلك في صغره فعله في كبره، وما يفعلانه من شر سيفعله عاجلاً أم
آجلاً وهذا هو الغالب الأعم ولا عبرة لما ندر.

وينشأ ناشيء الفتيان منا على ما كان عوده أبوه
ومن واجبات التربية الرفق بالولد ومعاملته باللين في غير ما تفريط فالشدة في التربية
لا تورث إلا شدة في السلوك. والعنف في الصغر مدعاة للعنف في الكبر، وجفاء الولد في الصغر
وقسوة معاملته مدعاة لجفائه لوالديه في الكبر، ولهذا نهى رسول الهدى ذلك فيما رواه
أبو هريرة - رضي الله عنه - أنه ﷺ قَبِلَ الحسن بن علي وعنده الأقرع بن حابس فقال: إن
لي عشرة من الولد ما قبلت منهم أحداً فنظر إليه رسول الله ﷺ ثم قال: «من لا يَرْحَمْ لا
يُرْحَمْ»^(٢).

ولما سأل معاوية بن أبي سفيان الأحنف بن قيس عن الولد قال له: (إنهم ثمار قلوبنا،
وعماد ظهورنا ونحن لهم أرض ذليلة، وسماء ظلية، وبهم نصول على كل جليلة، فإن طلبوا
فأعطهم، وإن غضبوا فأرضهم يمنحوك ودهم، ويحبوك جهودهم ولا تكن عليهم ثقلًا ثقيلاً
فيملوا حياتك، ويودوا وفاتك ويكرهوا قربك)^(٣).

المسألة الثالثة: واجب النفقة: النفقة توفير ما يحتاجه الإنسان من طعام وشراب
وكساء ونحو ذلك وهي واجبة على الوالد لولده ديانة وقضاء ودليلاً من القرآن قول الله تعالى:
﴿ وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ﴾^(٤) ودليلاً من السنة ما رواه ابن عمر -
رضي الله عنهما - أن رسول الله ﷺ قال: «من سقى ولده شربة ماء في صغره سقاه الله
سبعين شربة من ماء الكوثر يوم القيامة»^(٥) وما رواه ثوبان أنه ﷺ قال: «أفضل الدينار
دينار ينفقه الرجل على عياله»^(٦) ووجوب نفقة الولد على الوالد أمر طبيعي فهو جزء منه،

(١) سورة الملك: من الآية ٢٢.

(٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١٠، ص ٤٤٠.

(٣) إحياء علوم الدين للغزالي ج ٢، ص ٢٠٠.

(٤) سورة البقرة: من الآية ٢٣٣.

(٥) أحكام النساء لابن الجوزي ص ١٧٠، وانظر: كنز العمال ج ١٦، ص ٤٤٣.

(٦) سنن الترمذي ج ٤، ص ٣٠٤.

وبينهما رابط عضوي فكما تجب عليه النفقة لنفسه تجب عليه لولده.

وتجب النفقة قسراً على الأب إذا قَصُرَ فيها لأن من المفروض أن يعيش ولده من ماله ودليل ذلك ما روته عائشة - رضي الله عنها - أن هنداً زوجة أبي سفيان قالت: يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح ولا يعطيني من النفقة ما يكفيني ولدي إلا ما أخذت من ماله بغير علمه فقال ﷺ: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»^(١) وتقدر النفقة تبعاً لأحوال الزمان والمكان فقد تكون في زماناً بسيطة لظروفه وأحوال معيشتة، وقد تكون غير ذلك في زمان آخر. ورغم أن نفقة الوالد على ولده واجب شرعي عليه فهي أيضاً إحسان إليه وعامل هام في سلامة تربيته، فالذين يقصرون في النفقة على أولادهم خاصة ممن طَلَّقُوا أمهاتهم يرتكبون إثماً فيما يفعلون وهذا يرتد عليهم بعقوق أولادهم لهم.

والله أعلم

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ٩، ص ٤١٨.

وثائق ونصوص

لائحة تمييز الأحكام (١)

المادة الأولى:

مدة الاعتراض بطلب التمييز ثلاثون يوماً فإذا لم يقدم الخصم اعتراضاً خلال هذه المدة سقط حقه في طلب التمييز وعلى المحكمة إتخاذ منحصر بذلك في ضبط القضية والتهميش على الصك وسجله بأن الحكم قد اكتسب القطعية.

المادة الثانية:

جميع الأحكام تكون قابلة للتمييز باستثناء الأحكام في الدعاوى البسيطة التي يحددها مجلس القضاء الأعلى بقرار يصدر من هيئته العامة بناء على اقتراح من وزير العدل، على أنه إذا كان المحكوم عليه ناظر وقف أو وصياً أو ولياً أو مأمور بيت مال أو ممثل جهة حكومية ونحوه أو كان المحكوم عليه غائباً فعلى المحكمة أن ترفع الحكم إلى محكمة التمييز لتدقيقه مهما كان موضوع الحكم، ويستثنى من ذلك:

- (أ) القرار الصادر على بيت المال من القاضي المختص منفذاً لحكم نهائي سابق.
- (ب) الحكم الصادر بمبلغ أودعه أحد الأشخاص لصالح شخص آخر أو ورثته ما لم يكن للمودع أو من يمثله معارضة في ذلك.

(١) صدرت هذه اللائحة بموجب قرار مجلس الوزراء في المملكة العربية السعودية رقم ٦٠ وتاريخ ١٤١٠/٤/١ هـ وقد نص القرار في مادته الثانية على أن يستمر العمل بتعليمات تمييز الأحكام الشرعية الصادرة بالأمر السامي رقم ٢٤٨٣٦ وتاريخ ١٣٨٦/١٠/٢١ هـ وغيره من الأوامر فيما يتعلق بتمييز الأحكام الجزائية.

وقد نشرت هذه اللائحة في العدد الخامس عشر من المجلة.

المادة الثالثة:

تقدم المذكرة الاعتراضية إلى إدارة المحكمة التي أصدرت الحكم مشتملة على بيان الحكم المعترض عليه وتاريخه والأسباب التي بني عليها الاعتراض وطلبات المعترض والأسباب التي تؤيد الاعتراض.

المادة الرابعة:

بعد اطلاع القاضي الذي أصدر الحكم المعترض عليه على مذكرة الاعتراض يجوز له أن يعيد النظر في الحكم من ناحية الوجه التي بني عليها الاعتراض من غير مرافعة، وعليه أن يؤكد حكمه أو يعدله حسبما يظهر له، فإذا أكد حكمه فيرفعه مع صورة ضبط القضية وكامل الأوراق إلى محكمة التمييز، أما إذا عدله فيبلغ الحكم المعدل للخصوم، وتسري عليه في هذه الحالة الإجراءات المعتادة.

المادة الخامسة:

إذا طلب الخصم الاطلاع على مذكرة اعتراض خصمه فتمكنه محكمة التمييز متى رأت ذلك وتضرب له أجلاً للرد عليها.

المادة السادسة:

تفصل محكمة التمييز في طلب الاعتراض استناداً إلى ما يوجد في الملف من الأوراق ولا يحضر الخصوم أمامها ما لم تقرر ذلك أو ينص عليه النظام.

المادة السابعة:

مع مراعاة حكم المادة (الثالثة) لمحكمة التمييز أن تأذن للخصوم بتقديم بيانات جديدة لتأييد أسباب اعتراضهم المقدم في المذكرة. ولها أن تتخذ أي إجراء يعينها على الفصل في الموضوع.

المادة الثامنة:

إذا وجدت محكمة التمييز أن منطوق الحكم موافق من حيث نتيجته لأصوله الشرعية صدقته مع توجيه نظر القاضي إلى ما قد يكون لها من ملاحظات.

المادة التاسعة:

إذا اعترض على الحكم لمخالفته الاختصاص وجب على محكمة التمييز أن تقتصر على بحث الاختصاص.

المادة العاشرة:

إذا ظهر لمحكمة التمييز ملاحظات على الحكم فعليها أن تعد قراراً بذلك وترسله إلى

القاضي فإذا لم يقتنع بملاحظات محكمة التمييز فعليه إجابتها بوجهة نظره بعد أن يدون ذلك في دفتر الضبط أما إذا اقتنع بها فيعرضها على الخصوم ويسمع أقوالهم ويثبت ذلك في دفتر الضبط ثم يحكم فيها، ويكون حكمه هذا خاضعاً للتمييز إذا تضمن تعديلاً للحكم السابق.

المادة الحادية عشرة:

على محكمة التمييز في حال اقتناعها بإجابة القاضي عن ملاحظاتها أن تصدق الحكم وفي حال عدم اقتناعها وتمسك القاضي برأيه فلها أن تنقض الحكم كله أو بعضه بحسب الحال مع ذكر الدليل وإحالة القضية إلى قاضٍ آخر، ومع ذلك إذا كان الموضوع بحالته صالحاً للحكم واستدعت ظروف القضية سرعة الإجراء جاز لها أن تحكم فيه. فإذا كان النقض للمرة الثانية وجب عليها أن تحكم في الموضوع وفي كل حال تحكم فيها يجب أن يتم حكمها بحضور الخصوم وسماع أقوالهم ويكون حكمها قطعياً بالإجماع أو بالأكثرية.

المادة الثانية عشرة:

إذا تعذر إرسال الملاحظات إلى القاضي الذي أصدر الحكم لموت أو غيره فعلى محكمة التمييز إرسال ملاحظاتها إلى القاضي الخلف. أو نقض الحكم مع ذكر الدليل.

المادة الثالثة عشرة:

يترتب على نقض الحكم إلغاء جميع القرارات والإجراءات اللاحقة للحكم المنقوض متى كان ذلك الحكم أساساً لها.

المادة الرابعة عشرة:

إذا لم يُنقض الحكم إلا في جزء منه بقي نافذاً في أجزائه الأخرى ما لم تكن التجزئة غير ممكنة.

judgment he passes would be subject to cassation if it contained an alteration of the previous judgment.

Article Eleven:

On being convinced by the judge's reply on its observations, the court of cassation should approve and certify their judgment. But if the court was not convinced and the concerned judge did not want to change his opinion, it may apply cassation on the judgment whether on all or part of it, according to circumstances, and state the evidence on which it relied, and transfer the case to another judge. In spite of all that, if the whole case was suitable for passing a judgment, and the circumstances of the case called for urgency, it would be permitted for the court of cassation to pass judgment on the case. If cassation was required for another time, the court should pass judgment on the case, and in each time the court of cassation passes a judgment, it should do so with the presence of the litigants and hearing their statements. Judgment passed in this case would be final if it was passed by consensus or by majority.

Article Twelve:

If it was impossible to communicate the observations to the concerned judge, due to death of the judge or any other reason, the court of cassation should send its observations to the judge who succeeds or apply cassation on the judgment and state the reasons.

Article Thirteen:

Cassation of judgment would entail the annulment of all resolutions and procedures connected with the cassated judgment whenever that judgment was a base for those resolutions.

Article Fourteen:

If the judgment is not cassated except in a minor part, it would remain effective in the other parts unless parting of judgment is not possible.

objection and without proceedings, the judge may confirm the judgment issued by him or change it in the way he thinks to be right. If he confirmed his judgment he should raise it with a copy of the case proceedings and the complete documents to the court of cassation. But if he changed his judgment, the altered judgment should be communicated to the opponents, and in this case the normal procedures are applied.

Article Five:

If the defendant requested to see the memorandum of objection submitted by his opponent, the court of cassation should allow him to do so whenever it thinks that to be appropriate. The defendant is given a date to submit a reply on that memorandum.

Article Six:

The court of cassation settles the memorandum of objection with regard to evidence found on the case documents. The litigants are not allowed to appear in front of the court unless the court summons them, or unless it is stated by the regulation.

Article seven:

With consideration of the rule of article three, the court of cassation may allow for the litigants to present new statements to affirm the reasons of objection submitted in the memorandum. The court may take any procedure to help it settle the case.

Article Eight:

If the court of cassation found out that the statement of the judgment agrees with its Sharia fundamentals, as far as its result is concerned, it would certify that judgment, and draw the judge's attention to whatever observation it might have.

Article Nine:

If objection on a judgment was due to difference of jurisdiction, the court of cassation should limit its enquiry on appropriateness of jurisdiction.

Article Ten:

If the court of cassation made observations on the judgment, it should prepare a resolution to this effect and send it to the concerned judge. If the judge was not satisfied and convinced by the observations made by the court of cassation, he should reply that and explain his point of view, after recording that on the proceedings record. But if the judge was convinced with the observations of the court of cassation, he should communicate that to the litigants and listen to their statements and record that on the proceedings record and then rejudge the case. The

TEXTS AND DOCUMENTS

THE REGULATION OF JUDGMENT CASSATION(*)

Article one:

The allowable time for raising an appeal for cassation is thirty days. If the defendant did not submit an objection within this period of time, his right for cassation would be dropped. The court should record that on the proceedings of the case and also record that on the margin of the judgment document that the litigant won the case.

Article Two:

All judgments are subject to cassation except those judgments on simple cases determined by the Higher Judiciary Council, with a resolution from its general committee, on recommendation of the Minister of Justice. If the defendant was endowment administrator, or a guardian, or a trustee, or public treasury director, or a representative of a government authority and the like or if the defendant was absent, the court should raise the judgment to court of cassation for revision, whatever the subject matter of that judgment was. Exemptions from this are:

- a – The resolutions issued against public treasury by the concerned judge in execution of a previous final judgment.
- b – Judgments issued for an amount of money deposited by someone for the interest of someone else or for his inheritors, unless the depositor and his representative has objection on that.

Article Three:

The memorandum of objection is submitted to the court which issued that judgment including the statement of the judgment upon which objection was submitted, its date, and the reasons for objection, the demands of the submittor of objection, and the justification supporting objection.

Article Four:

After reviewing the memorandum of objection, the judge is permitted to reexamine the judgment on the light of the points raised in the

(*) This regulation was issued according to resolution of council of Ministers in the Kingdom of Saudi Arabia No. 60 dated 1/4/1410. The resolution stated in its second article that the application of the instructions concerning cassation of the Sharia Judgments issued under the Royal decree. No. 24836 dated 21/10/1386 and the other decrees concerning cassation of the punitive judgments. This regulation was published in the fifteenth edition of this journal.

**“But he shall bear the cost
Of their food and clothing
On equitable terms”.⁽¹⁾**

Evidence from the (Sunnah) can be derived from the narration of Ibn Omar, blessings of Allah be upon him, that the Messenger of Allah, peace be upon him said, “The one who gives his child one drink of water, Allah Almighty will grant him seventy drinks from the fount of abundance on the Day of Judgment.”⁽²⁾

Thawban also narrated that the Messenger of Allah, peace be upon him also said, “The best (Dinar) is the (Dinar) one spends on his family”⁽³⁾.

It is natural that the parents spend on their children because the attachment between them is above all materialistic consideration, as one spends on oneself, he should as well spend on his offspring. Expenditure would be imposed on the father if he fails to carry it out. Evidence to that is seen in what was narrated by Ayyisha, blessings of Allah be upon her that Hind, wife of Abu Sufian that she said, Abu Sufian was a thrifty person, and he would not spend what is sufficient for me and my children, unless I take from his wealth without his knowledge. The Messenger of Allah said to her” take what is enough for you and your children rightfully”⁽⁴⁾.

Alimony is determined according to the circumstances of everytime, and according to the standard of living in each time. As alimony is a Sharia obligation on the father due to his children, it is also kindness to them, and a considerable factor in the correctness of education. Those parents who fail short of paying alimony on their children after divorcing their mothers, would commit sins by so doing and this would reflect in the ingratitude of the sons towards their fathers.

And Allah is All-Knowing

(1) Surat -ul- Baqara from Verse 233.

(2) AhRam -ul- Nisa, Ibn -ul- Guzi P.1 170, see Kanz -ul- Omal Vol 16 - P. 443.

(3) Sunnan Al Tirmithy vol 4 P. 304.

(4) Fat -hul-Bari Vol 9 P. 418.

Allah Almighty said:

**Say: "It is He Who
Has created you (and made
You grow) and made
For you the faculties
Of hearing, seeing,
Feeling and understanding".(1)**

One of the duties due on the parents is setting the good example. In his or her first stages the child gets his knowledge through imitation of his or her parents. In this early stage they are his ideal exemplory. He would follow whatever he observes from them sooner or later, whether it is good or evil. This is the predominant state and there is no consideration for the exceptional.

A child should be treated with moderation and with no leniency. Violence in the process of bringing up would only generate violence, and cruelty of treatment would make the children repel the parents when they grow up. For this reason the Messenger of Allah forbade that as in the narration of Abu Huraira, blessings of Allah be upon him who, said that the Messenger of Allah, peace be upon him kissed Al Hassan Ibn Ali, and Al Agra'a Ibn Habis was present, who said that he had ten children, and he never kissed anyone of them. Hearing that, the Messenger of Allah looked at him and said, "The one who does not show kindness, no kindness would be shown to him.(2)

When Mua'aweya Ibn Abi Sufian asked Al Ahnaf Ibn Ghais about offspring, he answered that they are the fruits of our hearts and the support of our backs, for them we are the humble ground to tread on, and the sheltering sky, and with them we can fight for any great cause. So if they ask you for something grant it to them, and if they are angry try to please them, they would reciprocate that love and that care with you. So do not be a burden on their back so as not to hate your and wish for your death" (3).

The third thing is sustenance and providing for all the needs of food, drink clothing and the like. This is obligatory on the parents, religiously and judicially. Evidence for that from the Holy Quran:

(1) Surat -ul- Mulk from verse 23.

(2) Tat-hul - Bari vol 10 P. 440.

(3) Ihya - Oloom -ud- Din, Al Ghazali vol 2 P. 200.

This kind of education is emphasized in this time when materialism, with its perils and difficulties, is affecting the behaviour of children and tend to alter their nature and divert them from following the straight path, and in this way the (Ummah) would lose one of the most important basies of its existance and civilization.

Among these duties, is to educate the child and qualify him through mental and physical training. Allah Almighty granted man mental capabilities, by which man was preferred over other creatures, and made the performance of religious duties connected with the safety and soundness of that mind.

The mind will not be a sound and safe mind unless it is accoustomed to doing good deeds, and refraining from evil and bad deeds. The historical facts have proved that crime can only flourish in a society of people whose minds are inactive, and that delinquencies are only manifested by people of spoilt minds since the time of childhhod.

The mental preparation of the child calls for two things:

Firstly: Understanding the faith thoroughly. This can only be achieved through teaching the child the meanings of faith, its facts and its purposes and the eternal bliss it contains. From experience it is understood that those who are instructed these facts and meanings since their early times, would never be subjected to difficulties in their spiritual life, even if they are transferred from their original environment to another different one. Those who face such difficulties are the ones who had been brought up differently, as experience shows us. For this reason Allah Almighty emphasizes the importance of the mind.

Allah Almighty says:

“These are signs for those

Who understand”⁽¹⁾

And in another verse:

“In these things there are Signs

For those who consider”⁽²⁾

The second thing is understanding life. This would entail the knowledge of the universal facts and methods and the human nature and the meanings of good found in this life, and the efforts it needs to be exerted and directed towards the things which would be good for the self. Allah Almighty granted man the capabilities and the senses which would help him to do that:

(1) Surat -ul- Ra'ad from verse 4.

(2) Surat -ul- Ra'ad from verse 3.

Allah Almighty detested such kind of discriminatory treatment and He said:

**"When news is brought
To one of them, of (the birth
Of) ofemale (child) his face
Darkens, and he is filled
With inward grieve"⁽¹⁾
With shame does he hide
Himself from his people,
Because of the bad news
He has had
Shall he retain it
On (sufferance) and contempt
Or bury it in the dust?
Ah! what an evil (choice)
They decide on?"⁽²⁾**

Secondly: The duty to educate:

Educating the child and qualifying him and prepairing him to face life, is to be initiated by teaching the child his religion so as to know his creator, "and the duties and ordinances of his religion. This teaching should take place theoretically and practically, in observation of the saying of Almighty Allah:

**"O ye who believe
Save yourselves and your
Families from a Fire"⁽³⁾.**

Imam Ali, blessings of Allah be upon him, said in this concern:
"Teach them the good manners and educate them"⁽⁴⁾.

Ghatadah stated as interpretation of that, one should order ones children to obey Allah and forbid them form disobedience, and help then to achieve all that."⁽⁵⁾ Mugatil stated that his verse advocates that the Muslim should teach himself the good manners as well as the members of his family, ordering them to do good and prohibit them from committing evil.⁽⁶⁾

(1) Surat -ul- Nahl Verse 58.

(2) Surat -ul- Nahl Verse 59.

(3) Surat -ul- Tahreem from verse 6.

(4) Tafseer Ibn Kathir vol 3 P. 341.

(5) Same above reference P.P. 341-342.

(6) Tafseer al Fakhru-Razzi vol 29 P. 46.

woman brought up in a bad place.”⁽¹⁾ He, peace be upon him also said, “All this world is a pleasure, but the best of pleasures of this world is the good woman.”⁽²⁾

With this instruction from the Prophet, peace be upon him the first priority in the obligations on the father towards his children is to choose a good mother for them for the consequences of such choice. A pure and chaste mother should have been chosen.

Another correct choice, is naming of the new born. A good name will have a direct psychological influence allthrough the life of the child. It is not correct to give the new born a name which is peculiar to the environment or the society or a name which contradicts with names given the people of that creed. For this reason the Messenger of Allah was very much concerned with the names and their significance. He, peace be upon him emphasized the names which acknowledge submission to Almighty Allah, such names like Abdullah, Abdur Rahman. He, peace be upon him changed the names which imply disobedience. He, peace be upon him changed the name “Assiyah” daughter of Omar into “Jamilah” He, peace be upon him guided his (Ummah) to avoid the names which would imply insult to the one named. He, peace be upon him said “You will be called out by your names and the names of your fathers, so beautify your names.”⁽³⁾

One of the basic duties is to bring up children on the correct faith and prepare them since early childhood to acknowledge that faith and accept it and believe in it. A child would not be obliged by any faith unless he is used to do so from the beginning of his life, and after that he would follow and it would become part of his own formation. In addition to giving him or her a name, a child should be acknowledged and his lineage declared. The Messenger of Allah, peace be upon him said in this concern, “A new born child is pledged by the lamb which is killed for him on the seventh day after his birth, when his or her hair is shaved and a name is given to him or her.”⁽⁴⁾

Another duty due to children is not to discriminate between them as far as love and concern are considered. There should be no differentiation between males and females. Treatment should not be as it used to be in the time of ignorance, as to love, the males and hate the females.

(1) Kanz -ul- Omal Vol 16 P. 300.

(2) Musnad Imam Ahmad vol 2 P. 168.

(3) Musnad Imam Ahmad Vol 5 P. 194.

(4) Fat-hul-Bari-Sharh Sahih-ul-Bukhari Vol 9 P. 507.

THE SHARI'A CRITERION FOR CHILDREN UPBRINGING AND CARE FOR THEM:

A question in this concern is asked by somebody who says that he is living in a non-Muslim country, and as he has children who are still young, he fears not to be able to bring them up the way he wants, as Muslims, particularly when they are living in a different environment. He is asking what should he do so that they would be able to retain their Islamic identity and preserve it?

In the beginning of this answer, we should acknowledge the fact that the due rights of the children on their parents are numerous. We mention of them these major three rights:

Firstly: Fundamental rights and duties:

It is true that every child is born according to nature. He or she has no option in what he or she is brought up whether in good or in evil. From this the child is entrusted to his or her parents. That is a big responsibility on them. They would be rewarded if they carried out that responsibility and carried it out well, or they would regret if they fell short of that responsibility. On this concern, the Prophet, peace be upon him, said, "Each one of you is a guardian and he is responsible about his people. The ruler is a guardian and he is responsible about his people, and the man is a guardian over his family and he is responsible about it, and the woman is a guardian over her husband; parents and over his children and she is responsible about them all and each one of you is a guardian and you are responsible about your people"(1).

The fundamental duties are so many but they may be shortened in "the correct choice" so as to guarantee the correctness of offspring. Example of that is the choice of the mother. When one chooses a good wife to be a mother for his children, this choice will have great influence on the kind of offspring one would have, because that offspring is only a branch from a stem, and as we know a branch is definitely affected by the stem. The Messenger of Allah, peace be upon him, emphasized on choosing a good mother-to-be, and said, "Make a good choice of where to sow your sperms, because women give birth to children who resemble their brothers and sisters"(2).

He, peace be upon him, also said, "Beware of the blossom among the junk, and they asked O Messenger of Allah, what is the blossom among the junk? and he, peace be upon him answered, it is the beautiful

(1) Sahih -ul- Bukhari Vol 8 P. 104.

(2) Kanz -ul- Omal Vol 16 P. 295.

Old age in thy life
Say not to them a word
Of contempt, nor repel them,
But address them
In terms of honour”(1)
And out of kindness
Lower to them the wing
Of humility, and say
My Lord! bestow on them
Thy Mercy even as they
Cherished me in childhood”(2).

This shows that comprehensive care should be provided for the parents.

To sum up this answer, a son or a daughter is obliged religiously, and judicially to pay alimony to them or to one of them, This obligation is not dropped for the presence of homes for the elderly. In case that the son or the daughter fail to fulfil that obligation, he or she would be forced legally to pay the obligations to the parents and provide care for them.

And Allah is All-Knowing

(1) Surat -ul-Isra verse 23.

(2) Surat-ul-Isra verse 24.

peace be upon him, that ingratitude towards the parents is one of the cardinal sins. There is no more ingratitude than when the son is rich and leave his father or his grand father attending to animals, cleaning the dirt or wash people's clothes, or leave his mother or his grand mother, serving in people's houses or sells water on the road. Anybody who does that is ingracious"⁽¹⁾.

More terrible than that is when the son forces his parents to live in the homes of the elderly, where they would suffer greatly after all that they had done for their son. So what is the punishment for the one who does that. There are two kinds of punishments:

Firstly: The religious punishment:

Ingratitude is one of the cardinal sins. Al Bukhari narrated in his Sahih about Abu Bakr, blessings of Allah be upon him, that the Messenger of Allah said, "should not I tell you about the most cardinal of the sins, and he repeated that three times, and we said yes, Messenger of Allah, and he said: Joining gods with Allah, ingratitude towards the parents. He was leaning on his elbow, but here he sat up right and added, and purjury and he went on repeating that until we said only if he, peace be upon him, would stop"⁽²⁾.

It is also narrated that he, peace be upon him said, "Allah Almighty would suspend punishments as He pleases until the Day of Judgment, except ingratitude, He Almighty would punish the committor of ingratitude soon in this life before his death"⁽³⁾. This sin would not be erased except by repentance, giving up the act of ingratitude and being good and kind to parents.

The second kind of punishment is the worldly punishment which is manifested in forcing the son or the sons as well as the daughters to pay alimony to their parents. No excuse on that is accepted, even if they say that they are poor, in which case they should share the little they have with their parents. He should take care of his parent by himself or provide someone to take care of them. Allah Almighty said,

**"Thy Lord hath decreed
That ye worship none but Him,
And that ye be kind
To parents. Whether one
Or both of them attain**

(1) Al Muhala vol 1 P. 108.

(2) Sahih Al Bukhari vol 3 P. 152.

(3) Al Targheeb Wat-Tarheeb vol 3 P. 331.

Secondly: The Sharia punishment for the one who abandons his parents or one of them in the homes of the elderly:

The right of the parents due on the son is a Sharia legitimate right and it is not a favour from the one to the other. This right is composed of three ways. The first one is by way of worship as it is submission to the orders of Almighty Allah to show kindness to parents, and hence a son does not have any option in that other than obey. In this concern Allah Almighty said,

“They Lord does create and chooses

As He pleases; no choice

Have they (in the matter).⁽¹⁾

The second way is moral or natural. It is naturally understood that if one does a deed, he would be awarded for it. Man has known this and dealt in that way every time and in every place. As the father has exerted a lot of efforts to educate and upbringing his son, it is only natural that this son would return that when the father is in need in his old age.

The third way is organic the son is part of the father and the part is attached to the whole. In this concern, Abu Da’ood narrated the Hadith about Omar Ibn Shu’aib about his father about the Prophet, peace be upon him that he said, “The best you have eaten is from your earning, and the wealth of your children is from your earnings, so eat from it”⁽²⁾. Also in this concern, Jabir Ibn Abdullah narrated that a man came to the Messenger of Allah and said, “O Messenger of Allah, I have wealth and my father wants to take it. The Messenger, peace be upon him said, you and your property belong to your father”⁽³⁾.

This obviously indicates the right of the father in the property of his son, according to these two conditions: The son should be financially capable or can earn his living, but if he was not capable there is no sin on him because Allah Almighty would burden no man with what he can not bear. Secondly, the father should be poor, but it is not stipulated on him to be able to earn his living, because his right due on his son is not a mere materialistic right, but rather a moral right which entails politeness and kindness. It would not be right to force the parents to earn their living at the time when their son is capable of spending on them, because if they are forced to do so, that would hurt their feelings. Imam Ibn Hazm says in this concern: “It is correctly narrated about the Messenger of Allah,

(1) Surat-ul-Qassas from verse 68.

(2) Musnad Imam Ahmad vol 2 P. 179.

(3) Musnad Imam Ahmad vol 2 P. 204.

because each of them has rights. However, if the two rights conflict, the rights of the mother are more obligatory. In this concern Abul-Darda narrated that a man came to him and told him that I have a wife, but my mother wants me to divorce her, and the narrator said, I heard the Messenger of Allah, peace be upon him, saying. "A parent is one of the central ports leading to the Garden of Eden. So if you wish lose this port or keep it"(1).

Abdullah Ibn Omar also narrated that, he had a wife whom he loved, but his father did not like her and asked him to divorce her but he refused. Then Omar blessings of Allah be upon him, came and complained to the Messenger about that. Then the Messenger of Allah ordered Abdullah Ibn Omar to divorce that woman"(2).

Ingratitude towards the parents which is complained against in this world of today which is manifested in neglecting the parents or one of them, when they are in their old age, and put them in the homes of the elderly under pretext that these are more equipped to accommodate such kind of people, or they want to get rid of them because the wife of the son does not like them, or for any of these pretexts, is contrary to the teachings of the religion, or even contrary to the nature of the ordinary person. It is contrary to the behaviour of the animals which are kind to each other and to their young or to those who need help.

Some people relate this ingratitude in man to familial disintegration and broken homes and the influence of materialism and the like. Actually, ingratitude results from weakness of religious and moral conscience, which is in the end disobedience to the orders of Almighty Allah and the orders of His Prophet, to be kind to parents and care for them when they are of old age, at the same time, ingratitude results from failure in educating children, and reminding them of their obligations to be kind to their parents, and that if they failed to do that, would disobey the orders of Almighty Allah when they would be liable to punishment, the same as the disbelievers and aggressors.

In consideration of all that is mentioned, abandoning the parents or one of them by the son is sheer ingratitude and disobedience of Almighty Allah, and whatever excuses or justifications given for that is not acceptable as it is conflicting with the divine orders.

(1) Sunnan Al Tirmithy vol. 4 P. 275.

(2) Sunnan Al Tirmithy vol 3 P.P. 494, 495.

not be avoided unless being incapable as would be explained later.

In the (Sunnah) the rules are quite numerous. One of these evidences is what is narrated by Abu Hurairah, blessings of Allah be upon him, that the Messenger of Allah said, "In spite of inspite of, inspite of" Then the people enquired inspite of what? and the Messenger, peace be upon him said, "The one who is present with his parents or one of them in their old age and he did not go to Heaven⁽¹⁾. The narration of Abdullah Ibn Omar, blessings of Allah be upon him, said "Gratification of Allah is in the gratification of the parents, and the wrath of Allah is in the wrath of the parents"⁽²⁾.

These rules have given a comprehensive view to kindness to parents which would not be dropped even if the father and the son have two different religions. In this concern Allah Almighty said:

**But if they strive
To make thee join
In worship with Me
Things of which thou hast
No knowledge, obey them not
Yet bear them company
In this life with justice"⁽³⁾.**

The Prophat, peace be upon him said to Ayyisha bint Abi Bakr, blessings of Allah be upon them, when she enquired whether she had to receive her mother who was a disbeliever and whether that mother had any rights due on her. Then the Messenger of Allah, peace be upon him, said "Yes, keep in touch with your mother ⁽⁴⁾.

The desire for (Jihad) does not obstruct the desire for kindness. It is narrated that Talha Ibn Mua'aweyah Al Salami came to the Prophet wanting to join the armies of Jihad, then the Prophet, peace be upon him, asked him, is your mother alive? And when the man answered positively, the Messenger peace be upon him, said. "Sit close by her bed side and take care of her and you would go to Heavens"⁽⁵⁾.

The rights of a wife would not conflict with the rights of the parents

(1) Sahih Muslim, Al Nawawi vol 16 P. 108.

(2) Sunnan Al Tirmithy Vol 4 P. 274.

(3) Surat Logman from verse 15.

(4) Fath-ul-Bari, Sharh Sahih Al Bukhari vol 10 P. 427. The jurists have elaborated on this, and stated that kindness towards the parents is a right and rights are not dropped even if they are of a different religion. A Muslim son should take his non-Muslim father to the church if asked to do so. The son should also pay alimong to his father. See Al Fawakeh Al Dawani, Ahmad Al Nafarawi vol. 2 P. 317.

(5) Al Targheeb Wal Tarheeb vol. 3 P. 316.

THE HOMES FOR THE ELDERLY DO NOT DROP RIGHTS OF PARENTS DUE ON SONS

An enquirer is asking: Is it permissible for the sons to abandon taking care of their parents or one parent on the assumption that there are homes for the elderly which are more capable than him in caring for them, and if such behaviour is not permissible what is the Sharia punishment for the one who neglects his parents and put them in such homes.

The answer in this question has two aspects: The first aspect is that there is no doubt that the Muslim knows from the fundamentals of his religion that kindness to the parents is obligation on him and that he does not have option neither to accept or refuse that obligation as it is connected with the question of observation of the divine ordinance, Allah Almighty said

**“Thy Lord hath decreed
That ye worship none but Him
And that ye be kind
To parents”⁽¹⁾.**

In that ordinance there is coincidence between worshipping Allah and being kind to parents, the thing which would not have taken place unless the two factors of that matter are achieved. So the one who is kind to his parents, but does not worship Allah, then his kindness would not be accepted because the rights due to Allah have priority over the rights due to parents. On the other hand, the one who is not kind to his parents would not be worshipping Allah in truth although he might have worshipped him superficially.

The Muslim would also read in the Holy Book of Allah:
**Serve Allah, and join not
Any partners with him
And do good
To parents”.**

Here also there is coincidence between worshipping Allah all alone, and between kindness to parents. Here the previous meaning is repeated. The verses which order kindness to parents are numerous and their rules emphasize the right of the father on his son as absolute right which can

(1) Surat-ul-Isra from verse 23.

The jurists who support procrastination and say that the preemptive right of the absent is not dropped because of that. They have justification for this opinion at the time when the opinion was stated, because then communication was so difficult and the whereabouts of the absent were not easy to locate. But, however in this present time, conditions have changed, and it is very easy for someone to be informed about his home news on daily basis and wherever he is, and about news of any action taken by his partner or partners. It has become obligatory, in consideration of all that, for the preemptive right claimer to take the initiative and prove his claim for that right, if he was interested, by way of avoiding any damage that might inflict the buyer and him as well.

To sum up the answer on this question, if the buyer knew about the claim of preemption made by the claimer it would be given consideration if it was made by telephone. The claimer, any way, can certify his claim by presenting a testimony from two witnesses, or by any other method of certification so as to refute any probability of denial from the buyer.

As for the Fax message it is considered an independent method of notification for proving the claimer's right for preemption. It is sufficient for the claimer to use one of those methods to affirm that right, but if he wanted to use both of them it is up to him.

As for the necessary period of time for raising the claim for preemption it should start immediately after hearing about the sale if he procrastinated after knowing about the sale his right for preemption would drop. It is referred to custom for determining procrastination in consideration of the present circumstances and the conditions of communications in our present time.

In the Maliki school, claim of preemption right is not necessarily made instantly, and if the claimer denies knowing about the sale, he would be believed and his preemptive right is not dropped, because the origin is the non-knowledge. It is also stated that he is to give oath that he did not know about the sale. Imam Malik is narrated to have said that pre-emptive right is dropped after passage of one year, or it is dropped after the passage of a period of time indicating his disinterest⁽¹⁾.

In the Hanbali school the claim of preemption right should be made instantly after knowing about the sale, otherwise the right would be dropped. It is narrated about Imam Ahmad in a second narration that the claim of preemption right may be made in ample time, and his right in preemption would not be dropped, unless there is explicit indication of consent or forgiveness or demand of division and the like.⁽²⁾

The predominant opinion among most of the jurists is that the claim of preemption right is done immediately after the claimer came to know about the sale, in observation of the saying of the Prophet, peace be upon him, "preemption right is for the one who keeps pace with it" which means to be prompt in making the claim. To haste in making that claim would alleviate harm from the buyer and the claimer as well, and if the claimer procrastinated the buyer might act freely on the property he bought such as growing some trees if it was agricultural or build in it if it was residential and so on. In such acts there is harm and the interests of both parties are subjected to damage. That means taking prompt action with such urgency guards the interests of both parties.

As for preemption for the absent, the jurists are on consensus that the absent has the right for preemption as long as he does not know about the sale carried out by his partner. If he knew about the sale while he was away some jurists think that his right is not dropped. This is the opinion of Imam Malik. Other jurists think that the right of the absent person for preemption is dropped because his silence after his knowledge is clear indication of his consent⁽³⁾. The apparant meaning of the opinion of Imam Ahmad is that whenever the claimer of preemptive right knows about the sale, and was able to bring witnesses and raise his claim, but failed to do so, then his right would be dropped whether he was able to authorize someone to take his place or not⁽⁴⁾.

(1) Mawahib-ul-Jalil-Al Hattab vol. 5 P. 322, see Bidayat-ul Mujtahid Ibn Rushd vol. 2 P. 263.

(2) Al Mughni Wal Sharh-ul-Kabir vol 5 P.P. 477-478.

(3) Al Mudawanah Al Kubra vol. 4 P. 216, Bidayat-ul-Mujtahid vol 2 P. 262.

(4) Al Mughni Wal Sharh-ul-Kabir P. 486.

is why certification of that claim should be carried out whether by telephone or through two witnesses who heard the claimer utter the words to that meaning or by any other means to understand from it such kind of knowledge.

The Fax is one different way to convey that notification in a written form. As this conveyance is conducted in a certified scientific methods, it should be considered in proving claim of the right of preemption as analogous to what the jurists have affirmed that notification of preemption claim can be made through a written message or through a messenger⁽¹⁾.

A Fax message is not at all different from normal known messages, but rather, it is more prompt in notifying the buyer and preserving of the claimer's right in preemption.

The second aspect is the necessary period of time to prove the claim of preemption. The claim of preemption right depends on the urgent notification of the buyer, in observation of the saying of the Prophet, peace be upon him, "Preemption is due to the one who kept pace with it"⁽²⁾. Another saying states, "Preemption is like a rope with which a camel is tied. If it is tied it will stay, but if it is left loose, then the blame is on the one who left it"⁽³⁾.

Preemption right is due to the one who is present or the one who is absent. As for the one who is present, it is immediate. The jurists have different opinions in this concern. In the Hanafi school, if the one who has the right for preemption knew about the sale and did not make his claim, when he was able to do that, then his right for preemption would be invalidated, but Imam Abu Hanifa states that if the claimer asked some people to bear witness for him, preemption right would not be invalidated, but Imam Abu Hanifa states that if the claimer asked some people to bear witness for him preemption right would not be invalidated even if he procrastinated⁽⁴⁾.

In the Shafie school the claimer of preemption right should take the initiative immediately after knowing about the sale without leaving any lapse of time. It is referred to the customs for determining the period of procrastination and negligence of claim⁽⁵⁾.

(1) See Hashiyat-Al Tahawi Ala Al Dur Al Mukhtar vol. 4 P. 122. Also see Durar Al Hukam Sharh Majalat Al Ahkam P. 709.

(2) Al Musanaf, Abdul Razzaq. Vol. 8 P. 83.

(3) Erwa-ul-Ghalil vol. 5 P. 379.

(4) Badyie-ul-Sanayie. Al Kasani vol 5 P.B. 17 - 19.

(5) Nihayat-ul-Mkuhtaj - Al Ramli vol 5 P. 216.

RULE ON THE ONE WHO PRESERVES HIS PREEMPTIVE RIGHT BY TELEPHONE OR FAX:

In this question it is presented to us that someone who lives for some-time out of his native place where he owns a share in property with someone else in that place. It came to his knowledge while he was away that his partner has sold his share, without notifying him. Knowing that, this share holder, phoned the buyer and told him that he has preemptive rights in that property, not only that, he also sent a fax message in that meaning. This enquirer is asking whether he needs to do anything else to prove his preemptive rights, and he is also asking about the period of time for validity of that claim.

The answer on this question has two aspects:

The first one is notification of the buyer by telephone and again by fax. The origin in preemption is that the claimer of preemption right should show in a clear explicit way what would indicate this claim of that preemption right. This can be achieved through a number of ways, for instance, to express his wish for claiming that right in case that he was present in the council where that sale was being conducted, or he may present two witnesses who would testify that he has claim on that preemptive right. Or he may send a messenger to convey to the buyer about the claim of that preemptive right. In such a condition it is preferable that a second person be present as a witness. One other method that the claimer sends a written message to the buyer to tell him about his preemptive right and the letter should be certified such as photocopying it, sent it by registered mail or by any other method to prove his claim of preemption.

It is clear from the above that what is meant is the explicit indication of the wish of the preemption claimer. If fulfillment of that end can be achieved through anyone of the above mentioned methods, then notification of the buyer of the claim on preemption rights can be achieved by telephone or fax. It is no doubt that the telephone is an instrument for conveying and transferring the human voice in such a way to fulfil the purpose of "notification".

As preemption right would result in compulsory ownership and against the desire of the buyer and against his consent, then knowledge about that preemption claim might be debatable or might be denied, that

The Third aspect: Refusal to testify due to fear for oneself:

It is supposed that a testimony indicates the one who has the right. But such indication might displease one of the two litigants, assuming the witness to be mistaken, and hence he would feel angry and might threaten the witness, who would prefer in this case to remain silent on fear that he might subject his own safety to hazards. Fear is a natural instinct in man as supporting the instinct for existence. Fear might be real and it might be imagined and illusionary, but man being directed by his instinct might not be able to differentiate between this and that, and hence he would shun anything that might frighten him, particularly when he does not have any interest in it. One of these is abandoning testimony if he thinks that if he testified, he would undergo damage one way or another. Although cooperation to reveal the rightful and truthful is one of the duties of the Muslim, in observation of the saying of Almighty Allah:

“Help ye one another

In righteousness and piety”⁽¹⁾.

And the saying of the Prophet, peace be upon him, “support your brother whether he is transgressor or transgressed”⁽²⁾ Although the state of affairs is so, still the witness would be sinful when he abandons testimony if he was fearing for himself as his interest has priority over other people's interests. For the sin to be alleviated from the witness, two conditions should be fulfilled. The first condition is that fear should be a real one, as when the one witnessed against is known to be an unjust transgressor, or that he was known to be of bad conduct and has a record of transgressing and assaulting people. The second condition is that the witness should be afraid for himself, or his honour, his wealth or his reputation if it was going to be subjected to damage.

To sum up this answer, it is not permissible for a witness to conceal testimony, and if he does so he will be sinful unless he has a legitimate Sharia reason or excuse such as fear for oneself when that fear is real against himself, his honour, his wealth, or his reputation. Other than that, a witness will be sinful if he conceals testimony as in doing so the rights of people would be lost and the weak person will not find a just supporter to stand for his defence.

And Allah is All-Knowing

(1) Surat-ul-Maida from verse 2.

(2) Musnad Imam Ahmad vol 3 P. 99.

With sin” (1).

Another Holy verse states:

**“The witnesses
Should not refuse
When they are called on
(For evidence) (2).**

For giving testimony some conditions should be fulfilled such as: The witness should be called to testify, as for the saying of Almighty Allah:

**“The witness
Should not refuse
When they are called on
(For evidence)”.**

But if a witness is not called on, he is not obliged to testify, and if he volunteers it would not be accepted from him. However it becomes obligatory if there is no witnesses other than him, Another condition when the other witnesses can not be located and hence testimony can not be taken from them, Another condition is when the witness knows that his testimony would not be accepted by the judge, hence he would not venture to damage his reputation. Other conditions for accepting testimony, the witness should be near the scene of the incident. If he was far away it is not obligatory on him, so as to avoid charging him with something above his bearance. This is in observation of the saying of Almighty Allah:

**“And let neither scribe
Nor witness suffer harm” (3).**

And the saying of the Prophet peace be upon him, “No harm and no reciprocating harm.” (4) Another condition is when the witness is sure that the judge in front of whom he is going to testify is not a just judge, and that the judge might refuse his testimony and hence subject his reputation to damage, and a witness is not compelled to harm himself for the interest of someone else.

The last of these conditions is fear for oneself (5) as we will see.

(1) Surat-ul-Baqara verse 283.

(2) Surat-ul-Baqara verse 282.

(3) Surat-ul-Baqara from verse 282.

(4) Muwata' Imam Malik P. 529.

(5) See Baday'ie-ul-Sanay'ie, Al Kassani vol. 6 P. 282, Hashiyat. Ghurat. Oyoan Al Akhbar, Muhammad Ala-ud-Din Affandi vol. 7 P. 66, Mawahib-ul-Jalil, Al Hattab vol 6 P. 194-196, and Al Qawanin Al Fiqhia, Ibn Gizzi P. 205, and Durar-ul-Hukam Sharh-Majalat-ul-AhRam of Ali Haydar P.P. 301-303 and Al Mughni Wal-Sharh-ul-Kabir vol 12 P. 3 - 4.

Another Holy verse states:

**“And establish the evidence
As before God”⁽¹⁾.**

If somebody in these cases conceals testimony against some other person, he would be sinful, and if he conceals it against himself, as being he himself the committor of the crime, his sin would be doubled, because he had committed disobedience and continued committing it, which is considered another sin.

The second characteristic is concealing testimony on a prohibited matter, but there was a statement or a directive to remain silent towards it, such as when someone known that such and such person drinks (Khamr) wine or committing the crime of accusing someone with adultery falsely, or any such transgression on the bounds of Allah Almighty. In such cases such a witness has the option whether to testify or not, where he would not be sinful if he did not testify and his purpose was to protect a Muslim and not reveal him in his weaknesses. The jurists who state that such a witness is not sinful if he did not testify, derived their evidence from the saying of the Prophet, peace be upon him, “The one who conceals the shame of a Muslim, Allah will conceal his shame in the Day of Judgment”⁽²⁾.

They also derived evidence from the saying of the Prophet, peace be upon him, as concerning the story of Malik Al Aslami, “If only you covered him with your cloak”.⁽³⁾ However, Imam Ibn Rushd said such behaviour of concealing is only made for someone who is not known to make a habit of committing such crimes and sins. But if that behaviour of committing sins was recurring from someone, he should be testified against in such case⁽⁴⁾.

The second aspect of the answer is concealing testimony as concerning the rights of others, such as when one knows that this house belongs to (X) and not to (Y) or when one knows (X) owes (Y) some money. Concealing testimony in such cases is not permissible, for the saying of Almighty Allah:

**“Conceal not evidence
For whoever conceals it
His heart is tainted**

(1) Surat-ul-Talaq from verse 2.

(2) Musnad Imam Ahmad vol. 2 P. 91.

(3) Muwata' Imam Malik P. 590.

(4) Tabsirat-ul-Hukam, previous ref.

RULE ON THE ONE WHO REFUSES TO TESTIFY BECAUSE OF FEAR:

In this case the enquirer states that somebody owes him an amount of money and there are witnesses who now that fact very well, but when this enquirer claimed his money from that person, he (the debtor) denied to have borrowed that money. The debtor, before raising a case against that man, he asked those people who knew about the debt to testify, but they refused justifying their position that they were afraid for their own personal safety. The enquirer is asking, is it permissible to conceal testimony with this justification)

The answer to this question has three aspects; the first aspect: Concealing testimony:

Concealing testimony means concealing knowledge about something and not reveal it by whatever might indicate it whether by words or by deeds. It has two sides:

Firstly: Concealing testimony as concerning something which is prohibited by Allah Almighty. This prohibition has two characteristics. The first one is the kind of prohibition for which there was no directive to hide, such as knowing that a man is living with his irrevocably divorced wife, or knowing that some one is taking free hand in the public property or endowments and transfer their ownership to himself. Another prohibition is when one knows that a man is married to a woman with sanguinity preventing such marriage between them. In such examples it is not permitted to conceal testimony, but rather it is compulsory to testify in this case⁽¹⁾.

This is in observation of the Holy verse:

**“O ye who believe
Stand out firmly
For justice, as witnesses
To God, even as against
Yourselves, or your parents
Or your kin.”⁽²⁾**

(1) *Tabsirat-ul-Hukam*, Ibn Farhoon Al Maliki Vol. 1 P. 165, and *Al Qawanin Al Fiqhia*, Ibn Jizzi P. 205.

(2) *Surat-ul-Nissa* from verse 135.

not permitted to put in it more than its capacity.

Anyway, a lessee is to pay compensation if damage took place due to negligence. Aspects of negligence are numerous such as not treating termites in the doors and windows, neglecting sewage and cleaning and maintenance. Storing flammable substances. However, the contract and the custom are the two criteria in the determination of negligence.

And Allah is All Knowing

His testimony in the case raised because of damage is given consideration even in the statements given in his absence.”⁽¹⁾ An exception from this rule are craftsmen, hired people for handling food and drinks, they have to pay compensation if damage undergoes the things they make, unless there is evidence that damage took place for reasons other than their interference or that the thing is still in the possession of owner, and it was damaged. In this case no compensation is imposed. ⁽²⁾.

In the Shafie school they state the same principle, which is that compensation is only imposed in case of transgression. The criterion for that is “the extraordinary” in case of the similar leased property if the lessee accommodated a blacksmith or a craftsman who would be of more damage than the one for whom the property is leased⁽³⁾.

In the Hanbali school, they state that as long as the leased property was damaged without any negligence from occupant, there is no compensation imposed, because the lessee held that property with the intention of obtaining a benefit he deserves. It was entrusted on him. However, does the lessee pay compensation in case of damage if the lessor stipulated that?

The answer to this supposition is that such a stipulation or condition is invalid as it contradicts the requisites of a contract. Evidence to that is the saying of Ibn Omar, “It is incorrect to hire something stipulating compensation.” The jurists of Madinah used to state, we do not hire and condition compensation. Exception to this is made when one stipulates on a hired person not to travel by night for the delivery of the commodities the hired man is entrusted with. If the hired person acts otherwise and the commodities get damaged because of that, then he is to pay compensation⁽⁴⁾.

According to what has previously been stated, the leased property mentioned in the question is a trust in the hand of the lessee, and he does not have right to use it except for the purpose it has been leased for. If the property was meant for residence according to the contract or according to customs, the lessee is not permitted to use it for any other purpose such as storing goods and the like.

If It was meant to accommodate a limited number of people, he is

(1) Sharh. Manhul - Jalil vol 7 P.P. 507-508.

(2) Same above reference vol 7. P.P. 507, see Bidayat -ul- Mujtahid vol 2. P.P.231-233.

(3) Nihayat -ul- Muhtaj vol 5 P.P. 308-313.

(4) Al Mughni wal Sharh -ul- Kabir vol 6 P.P. 117-119, Kashaful - Ghina Vol 1 P.P. 37 - 38.

“Muslims are bound by the conditions they make”⁽¹⁾.

The second principle is (Urf) or customs, which have clear powers in determining a judgement in case of absence of a clear statement on the purpose of the lease. For instance if the house is situated in a residential area, the lessee will have no argument in using the house otherwise, such as utilizing it as storage, because the owner would automatically think of the common utilization of houses in the area, and vice versa.

The Islamic (Fiqh) has emphasized the importance of custom and using it as evidence. In the judicial application quite a number of famous juristic rules have predominated particularly in the Hanafi school, such as “The custom is arbitrated”⁽²⁾ and another rule states, “The usage of the people is evidence which should be followed”⁽³⁾. Another rule states: “What is known through custom is in the same level as the stipulated by conditions”⁽⁴⁾. Another rule states: “determining by custom is the same as determining by text”⁽⁵⁾.

The second side is to what extent does the owner have the right for compensation for the damage of his house. As far as the Sharia is concerned, the leased property is considered a trust kept by the lessee, and this trust would entail liability for damage if it happened due to negligence or transgression. In the Hanafi school, if the leased property happened to have been damaged while being in the trust of the lessee, but without him being involved in that damage, then he would not pay any compensation, because basically, compensation is only imposed on the transgressor, for the Saying of Almighty Allah:

**“Let there be no hostility
Except to those
Who practise oppression”**

As long as there is no transgression from the lessee against the leased property and that damage had not been caused by him, he would not pay any compensation”⁽⁶⁾.

In the Maliki school it is stated that, “The one who is keeping some property in his trust whether through lease or whether he is a lessee or a lessor (representing owner) is not to pay compensation for owner in case that the property is damaged without transgression or negligence.

(1) Sunnan Al Tirmithy vol 3 P. 635.

(2) Majalat -ul- AhRam -ul- Adliyah subject 36.

(3) Majalat -ul- AhRam -ul- Adliyah subject 37.

(4) Majalat -ul- AhRam -ul- Adliyah subject 43.

(5) Majat -ul- AhRam -ul- Adliyah subject 45.

(6) Badav'e -ul- Sanayie vol. 4 P. 210.

CASES FROM JURISPRUDENCE (FIQHI) POINT OF VIEW

IS A LESSEE LIABLE TO PAY COMPENSATION IN CASE THE LEASED PROPERTY IS DAMAGED

A lessor is raising this question and he said that he leased one house of his for a certain lease. He was always thinking that the lessee is residing in that house with his family, but to the lessor's surprise the lessee was utilizing the house for other purposes which resulted in damage to the property because of a neglected water leak.

The inquirer is asking whether the lessee had the right to utilize the leased property for purposes other than residence, and whether he is liable to pay compensation for the damage in the property?

The answer to this question has two sides:

Firstly: The limit of the lessee's right to utilize the Lease: This right is bound by two principles. The first one is the lease contract. This contract is the manifestation of the obligation undertaken by man voluntarily in his worldly affairs such as buying and selling or leasing, let alone what he has contracted to carry out as acts of obedience to Almighty Allah.

The lease contract should state the purpose of the lease. If it is stated that the lease is for residence, it should not be used for any other purpose without permission from the owner or his representative, because fulfillment of contracts is a Sharia obligation, Allah Almighty says:

"O Ye who believe

Fulfil (all) obligations"⁽¹⁾

And in another verse He Almighty says:

"And fulfil

(Every) engagement

For (every) engagement

Will be enquired into

(On the Day of Reckoning)"⁽²⁾.

The Messenger of Allah, peace be upon him says:

(1) Surat -ul- Maida from verse 1.

(2) Surat -ul- Isra from verse 34.

RULE ON IF A GUARDIAN SOLD GARDEN OF AN ORPHAN WITH NO JUSTIFICATION:

A guardian has sold half of a fruit garden belonging to orphans. The buyer possessed what he had bought and used to pay one quarter of the price at the end of each year until he paid all the price. He benefited from the garden for thirteen years. When the orphans became of age, they raised a case for invalidation of that sale for lack of justification. They also asked for compensation for all the period the buyer exploited the sold garden. Can their case be heard?

It was stated by the late jurists that is not permissible to sell a property of orphans except for dire need for its price so as to pay for a debt for instance or for expenses or that expenses of the garden are more than its yield, or that it was paid for double its price. It is stated in (Al Tatar Khaniyah) that the sale in such a case is invalid and that the buyer is to pay back for what he had exploited because he had no justification to conclude that sale. so their case is a good and valid case. The sale is invalidated and the rule on the invalid sale is as if it is inexistant. The property of the orphans has its sanctity and so many verses in the Holy Quran advise for its preservation and protection (1).

And Allah is All-Knowing

(1) Al Fatawa Al Khayriya Li Nafa'a - ul - Bariya according to Imam Al Hanifa school of thought, volume 2 P.P. 217.

belonging to his protege. When the protege was of age, he raised a case of fraudulence, and the guardian presented evidence that the price of the farm at that time was the price paid for a similar farm. The rule here, it is stated, that the case of fraudulence is given more consideration. Al Sheikh Muhammad Al Ghazi in his book (Tanweerul - Absar) stated that if the sale was cancelled due to fraudulence, and it was found out that the buyer renewed the building in the property, and the machinery used for that was his own machinery, then it is obvious that the real owner has the right to demolish the building. If the buyer had added more buildings he is to be compensated for the additions he had made without compensating him for the labour charges. What had been demolished by the buyer is to be compensated by him as was stated. (1).

And Allah is All-Knowing

(1) Al Fatawa Al Khayriy Li Nafa'a - al - Bariya according to Imam Abi Hanifa school of thought volume 2 P.P. 216 - 217.

RULE ON WHEN AN ORPHAN ALLEGES THAT THE SALE CONCLUDED BY HIS GUARDIAN WAS FRAUDULENT:

If a guardian sold the house of an orphan, under his guardianship and concluded the sale contract in which he mentioned that he had concluded that sale for legitimate Sharia reason, which is the need for money for alimony and clothing for the orphan, and also that the house was going in ruins and that the sale he had conducted was not fraudulent and there was no mischief in it, and that there was no evidence or no witness to testify that the house was sold for a price usually given to a similar house. Meanwhile if the buyer of the house had demolished some part of the house and rebuilt another part Now the orphan has become of age and raised a case alleging that the sale of his house by his guardian was fraudulent. Can this case be heard?

Yes, the case raised by the orphan can be heard and taken into consideration, when he becomes of age after puberty. His evidence that the sale was fraudulent is also accepted, and what was mentioned in the sale contract as justifications for the sale would not prevent from accepting his evidence. And if the seller presented evidence that the price he got for the house was the actual price paid for a similar house then and the orphan presented a case of fraudulence, the case of fraudulence would be given more consideration. He mentioned in (Al Bazzaziyah) in this case, if the guardian proved that he bought the house from his protege equitably, and the orphan, after puberty, alleged that the sale was fraudulent, another opinion states, that the evidence of the buyer is given more consideration, because the buyer would prove by the equitable price he had paid, otherwise fraudulence is proved and hence given more consideration.

Another example was cited in (Mushtamal -ul- Ahkam) that (X) alleged heritance from his father, and that (Y) presented evidence that he had bought that heritance from his protege, who is (X) in this case for a price which is paid for a similar property, but (X) also presented his evidence that the value of the property was more than what had been paid. It is stated that evidence of (X) is given more consideration, but a controversial opinion states that evidence of (Y) is of more consideration. It is narrated about Saif Al Sa'eli that a guardian sold a farm

**RULE ON IF A CHILD IS IN THE CUSTODY
OF THE MOTHER WHO PAYS FOR ALIMONY,
INTENDING TO CHARGE THE FATHER
FOR COMPENSATION^(*).**

The answer in this case, if the child is in the custody of his mother who pays for his alimony, with intention to charge the father for compensation she is permitted to do so in the most dominant of the opinions of jurists. This is the opinion of Imam Malik, Ahmad, in the explicit opinion of his school, followed by his companions. It is stated in these schools that the one who performs an obligation on behalf of some one else, he has the right to charge for compensation, even if he had performed that without the permission of the concerned person, such as repayment of debts. Allah Almighty said:

“And if They suckle your offspring Give them their recompense”⁽²⁾.

Allah Almighty ordered that they are to be given their wage even for suckling, without conditioning a contract for that or permission. But if the woman volunteers with that she would not have the right to charge for compensation. However, if the father stipulated on her that if she went away with the child, he would pay her no alimony, and she did go away, then no alimony would be paid for her, even if she intended to charge for compensation by going away she is considered transgressor if she did not have permission from the father of the child. But if she volunteered with that alimony she would not have the right to charge for compensation.

And Allah is All- Knowing

(*) Fatawa Al Nissa, Sheikh of Islam Ibn Taimeyah P. 595

A Hanbali jurist born in 661, and died in 728 Hijra.

(1) Ass-Hal-UI-Madarik, Sharh Irshad-ul-Salik Fi Fiqh Imam-Malik P.P. 241 - 242.

to give that oath, and hence oath was returned to the claimer and he gave that oath and consequently was given that right. No longer had he done that than the litigant presented evidence that the claimer had no right in the thing which he took, in this case right is restored from the claimer and returned to the litigant. This same opinion is stated by Ibn Far-hoon.⁽¹⁾

(1) Ass-Hal-UI-Madarik, Sharh Irshad-ul-Salik Fi Fiqh Imam-Malik P.P. 241 - 242.

RULE ON THE ONE WHO ABSTAINED FROM PROVIDING EVIDENCE WHEN HE WAS ABLE TO, AND ASKED HIS LITIGANT TO GIVE OATH:

In this case it is enquired about the one who did not claim his right when he was capable of doing that, with availability of evidence and opted to ask his litigant to give oath. If he does so, he would have the right to claim and that his claim and his evidence would not be heard, except when he had not known about his right or had forgotten about it. Ibn Al Guzzi stated in "Al Qawaning" that if the denier gave oath, and the claimer provided evidence, it would be judged for the claimer if the property was not there or that he did not know about its existence, but if he knew about its existence and it was there, he would not win the claim, which would not be heard after the oath as in the predominant opinion. Khalil stated: If the denier contested and was asked to give oath, no excuse would be accepted other than an excuse like forgetfulness. In another narration, he stated that if he asked the litigant to give oath and he presented evidence, his claim would not be heard. It is stated in (Al Mudawana). if the claimer asked the denier to give oath while he knows an evidence which he had available but abstained to present, then the claimer would not have any right even if that evidence was presented. Al Kharashi stated if the claimer had evidence, whether present or absent, such as the eight days for a to and fro journey, and him knowing about that evidence, and the litigant had given oath, then his evidence would not be accepted after that if presented, because his opponent was asked to give oath only to invalidate that evidence, hence by mere oath the evidence is invalidated. But if he did not know about the existence of that evidence, he may present it and he would be given a chance to testify on that after giving oath. Sahnoun stated if someone owed someone else some money and this person denied that and the claimer of the right had evidence which he knew about, and then he settled for a compromise, and after that the evidence was presented, the claimer would not have any right to reclaim anything else. Also if the claimer came to an agreement with the claimer for the absence of evidence, the claimer would not have any right on presentation of that evidence later, as he had already accepted what was offered to him. However, if the claimer had no evidence and he asked the litigant to give oath, but the litigant refused

sed for ownership and another one witnessed for possession, the evidence of ownership would be given priority, because ownership is stronger. Possession may be for a purpose other than ownership, so judgement would be in favour of ownership, even if the date of possession was earlier. Ibn Guzzy stated in (Al Qawanin) that if the property was under the occupation of one of the litigants, then the occupier would not evacuate the property, if he had occupied it for the period of possession or less. But if he occupied the property all along the period of possession which is ten years or more between those who are not related, and fifty years between those who are related, and in another stated, forty years, with the presence of the litigant, his knowledge and his silence, then his claim would not be heard and his evidence not accepted, unless he proves that the property was under the possession of the occupier on the basis of lease, rent or crop sharing or investment. If the occupier possessed the property for a period of time less than the period of possession, the claimer is asked to prove that by evidence. If he could provide that evidence, he would be entitled to that property, after giving oath that he had not sold it and that it had not come out of his possession. If he could not provide that proof, judgement is passed in favour of the occupier. However the claimer is asked to give oath, and if he refused to give oath that he had not sold the property or that it had not come out of his ownership, then ownership is passed to occupier after giving oath. He also stated that testimony to prove the claimed thing is on the thing itself and it should be brought at the time of testimony on it. If the thing was real estate, the judge and witnesses should be at the location of estate, or that the witnesses on possession are directed to the thing on which they give testimony and told, this is the thing on which you have given testimony in front of the judge. If the claimer presented one witness, the occupier is prevented from carrying out any thing on the disputed property, and if he presented another witness, the disputed property is taken out of the possession of the occupier and prevented from taking any action on it. If the disputed property was a house, it would be closed up until judgement is passed on it. If the disputed was a property or an animal it is seized until the passing of judgement and alimony on that during the period of seizure would be on the one who is judged for(1).

(1) Ass Hal-ul-Madarik, Sharh Ershad-ul-Salik Fi Fiqh Al Imam Malik P.P. 236-238.

FATAWA AL FUQAHA

THE RULE ON THE ONE WHO SEES SOMEONE TAKING FREE HAND IN HIS PROPERTY FOR A LONG TIME, AND DOES NOT OBJECT WHEN THERE IS NOTHING PREVENTING THAT OBJECTION:

Abdur Rahman Ibn Muhammad Ibn Askar Shehabud - Din Al Baghdadi(*)

If someone sees another one taking a free hand in his property and for a long period of time, while he is consenting to that and hence taking no step for objection, when there is nothing to prevent that objection, and after all this time come and claim a right in that property, his claim will not be heard, not even if he presented evidence which will not be accepted. However, if he was prevented from making that claim by something such as kinship or fear of bringing damage to himself, he may make that claim after removal of that excuse. It was stated in (Al Risalah) that if someone possessed a house which belongs to someone else who is present, for a period of ten years, and that the original owner knows about that possession, he would not have any claim of a right on that house, because there is no possession between kinship in such a period of time. Khalil stated, if a foreigner who is not a partner possessed a property belonging to someone else, and had had a free hand in it, and after that the original owner who was present and witnessed that possession but was silent, while there was no impediment, for ten years, then his claim would not be heard, neither his evidence except by residing in that house and the like. The origin in that is the saying from the Prophet, peace be upon him "The one who possessed something for ten years, then it becomes his. "This means possession transfers ownership. This opinion is stated by Bahram and his followers, but Ibn Rushd disagreed with them by what he quoted from the book of "Al Istihqaq" of Ibn Al Qassim, and said, possession does not transfer ownership from the original owner to the actual possessor by agreement.

Ibn Farhoon referred to this opinion and said, If one woman witnes-

(*) A Maliki jurist, born in the year 644 Hijra, and died in 732 Hijra.

Phlebotomizer should pay (Dhaman). The jurists also imposed (Dhaman) on the one who makes a mistake in prescription which results in damage with the testimony of two trustworthy witnesses. Evidence on this is derived from the saying of the Messenger of Allah, peace be upon him, "The one who undertakes treatment of people without medical knowledge is (Dhamin) or compensation is imposed on him"⁽¹⁾

A pharmacist is not different from a physician as far as liability is concerned. If a professional mistake is committed by him he would be obliged to pay (Dhaman) for any damage resulting from that mistake even if the damage was not a bodily damage such as when damage causes psychological disorders. Other damages might not cause any physical pains but might cause discomfort such as premature greying of the hair or appearance of wrinkles and the like. (Dhaman) is also imposed on the pharmacist if he committed the mistake jointly with a physician or with another pharmacist.

The pharmacist would not be responsible if it was proved that decomposition of medicine was due to error in manufacture or preparation, and that it was not possible for the pharmacist to discover that error. However, all that is subject to the assessment of the judiciary on the light of evidences and information on the source of the damage its causes and its effects.

(1) Al Fatawa Al Fiqhiya Al Kubra vol 2 P.P. 418 - 420.

The mistakes of a pharmacist are predominantly professional mistakes, but as he knows the structure of medicines, he might make use of that knowledge in criminal acts in case that he turned into aggressor and caused damage to other people, as seen in causing death. Imam Malik stated that a tool used in murder does not have special conditions to fulfil. According to Imam Malik, the murder that would entail (Qissas) retaliatory punishment, is the murder committed under a state of wrath or enmity. So whatever a murderer uses with the intention of causing death, such as assaulting, burning, drowning or poisoning or otherwise is mandatory to punishment⁽¹⁾ Imam Shafie and Imam Ahmad are of the same opinion⁽²⁾

What is applicable in the case of intentional murder by using medicine is also applicable on the other cases of murder as for the occurrence of death, and that it happened as a result of consuming that medicine, and as the pharmacist intended to cause death. The condition to be found in a murderer should also be found with the pharmacist as being sane, of age, capable and not ordered and not compelled, with controversy among the jurists on the question of order to murder or compulsion to do so. Consumption of a drug might not lead to death but only lesser damages, such as paralysis, blindness or madness, or the other bodily damages which might result from selling defective or expired medicines. In all such cases what is imposed on the pharmacist, is the same as what is imposed on the common murderer, such as stipulated or discretionary punishments according to the nature of the crime.

**(Dhaman) or Compensation Within
the Limits of civil Liability:**

A pharmacist might commit a mistake which would cause damage to a patient. Such mistakes is like when he compounds a medicine irrespective of the scientific specification, or when he sells medicine different from the one prescribed, and so on. In these cases a pharmacist is to incur (Dhaman) compensation. The jurists stated that (Dhaman) compensation is obligatory on the physician when, in conducting an operation, damages a correct working part of the body. The writer of (Al Muheit) narrated that a phlebomizer phlebotomized a young boy in the normal procedure, but the boy died, is the phlebotomizer obliged to pay (Dhaman) or not? The writer said that the (Aqilah)⁽³⁾ or blood relatives of the

(1) Al Qawanin Al Fighiya P. 226.

(2) Mughni Al Muhtaj vol 4 P. 3, Al Mughni wal Sharhul - Kabir 9 P.P. 321 - 330.

(3) Mu'een -ul- Hukam P. 237.

**“Oye that believe
Betray not the trust
Of God and the Apostle
Nor misappropriate knowingly
Things entrusted to you”⁽¹⁾.**

The Messenger of Allah, peace be upon him said, “Deliver the trust to whoever entrusts you”⁽²⁾. It is no doubt that the patient is entrusting the physician when he seeks help from him, and is entrusting the pharmacist when is buying that medicine from him. Therefore, the pharmacist should not sell the prescribed medicine when he discovers a tangible mistake, professional, or behavioural mistake, but if he does sell the medicine in that mistaken prescription, he would be an accomplice with the physician and joining with him in responsibility. He should also caution the physician for that mistake as such action is considered as part of forbidding the wrong, in observation of the saying of Almighty Allah:

**“Let there arise out of you
A band of people
Inviting to all that is good
Enjoining what is right
And forbidding what is wrong
They are the ones
To attain felicity.”⁽³⁾**

Also in observation of the saying of the Prophet, peace be upon him, “The one among you who sees a wrong act, let him change it with his hand, if he could not, with his tongue, if he could not, with his hearts and this is the weakest level of faith.”⁽⁴⁾

Punishment Consequent on Mistakes of Pharmacists:

The pharmacist, like any other human being is susceptible to transgression on others. He might do that intentionally or by mistake and the rules of Sharia have determined a punishment for any aggression in accordance with the intention of the aggressor and the nature of that aggression.

Punishment Within Limits of Criminal Liability:

(1) Surat -ul- Anfal verse 27.

(2) Sunnan Abu Da'ood vol 3 P. 290.

(3) Surat -Al Imran verse 104.

(4) Sunnan Al Tirmithy vol 3 P. 318.

causes damage to the patient. Another mistake when the pharmacist sells Another medicine as an alternative to the prescribed one due to inavailability of the medicine prescribed. Another mistake is selling an expired medicine, and repetition of and dispensing of a prescribed medicine on the assumption that the physician did not indicate that the medicine is not to be repeated. Another mistake is inaccuracy of pharmacist in compounding a certain medicine, resulting in causing damage to the user. Some of the behavioural mistakes is when the pharmacist reveals the secrets of his patients and the medicines which they use, and reveal the nature of their disease, the thing which would cause moral damages.

Negligence:

Negligence is an abnormal phenomenon, and it occurs as a result of weakness of responsibility, ending up in negative results. Manifestations of negligence are seen in the disorderly stacking and storing of medicines such disorder would make committing errors easy, and would confuse all different medicines. Placing medicines close to other items would expose medicine to pollution, and may be forgotten there until they expire without being known or discovered. Under such circumstances mistakes take place, and their effect would reflect on the damages on the patients.

Mistake of The Pharmacist and

The Physician:

A relationship of some kind exists between the physician and the pharmacist, once the latter accepts and takes action on the prescription from the former, and sells that particular medicine. That relationship might end up soon after that sale of medicine is concluded, and it might continue and persist for some time, particularly when a mistake occurs from either the physician or the pharmacist or from both of them combined. Some of the mistakes committed by the physicians can be detected and discovered by the pharmacist, such as when the prescription given by the physician is contradicting in the components of the medicines prescribed. Another professional mistake is when a physician prescribes tranquilizers or lethal drugs to those people who would fall into pitfalls of despair. Is it permissible in this case for the pharmacist to dispense the medicine prescribed or refer to the concerned physician and show him that error. The origin in Sharia that a seller is a responsible person, and that responsibility necessitates that he should not sell what would bring damage to others. Within that origin too, the pharmacist is entrusted with a duty and that duty imposes on him not to breach that trust. Allah Almighty said:

that act intentionally and he might have been mistaken due to miscalculation or negligence.

The Intentional Act:

A means of causing death may be explicit and may be implicit, but the end result is the same which is death. From a legitimate Sharia point of view there is no difference between this and that. The one who causes death with poison is in the same level as the one who causes death with a weapon or by strangling or assaulting. So if the pharmacists, or the one who is in a similar capacity, wanted to use medicine with the intention of murder, he would be considered a murderer with preconceived malice, on whom the judgment of intentional murder would be imposed, as he is a sane person of age who opted for committing murder out of his own free will and that he was not instigated or joined by anybody in that act.⁽¹⁾ From a religious point of view, he would also be punished in the Hereafter. Allah Almighty said:

**“If a man kills a Believer
Intentionally, his recompence
Is Hell, to abide there in
(For ever) and the wrath
And the curse of God
Are upon him, and
A dreadful penalty
Is prepared for him”⁽²⁾.**

The Professional Mistake:

The pharmacist is supposed to be knowledgeable in his profession and an expert in medicines and their structure, and abiding by the rules and regulations which regulate the sale and trade in medicines whether these rules are stated in legal text or known by common custom and tradition. The supposition of mistake from the pharmacist would not release him from the responsibility of any professional mistake altogether. Such professional mistakes are when the pharmacist misunderstands the prescription from a physician and dispenses a different medicine which

(1) The jurists elaborated on the question of the instigator of murder and the committor of murder. Imam Malik, Shafie and Ahmad think death should be imposed on the actual murderer, and the instigator is only to be discretionally punished. Other jurists state that both are to be killed. However, if the instigator of murder has authority over the committor, then the instigator is the one who should be killed according to Abu Hanifa and another opinion of Imam Shafie. In another opinion of Shafie the actual murderer is the one to be killed. Imam Malik thinks both of them are to be killed.

(2) Surat -ul- Nissa verse 93.

sell out some medicines without prescription, and others would assume the role of a physician and give medical consultation to some patients.

This phenomenon has a number of causes related to the patient, some of which is ignoring the pain he is suffering from, and believing that it is only casual and would vanish by using a tranquilizer or any analgesic. Also some patients are too lazy to come to the physician. Some of the reasons are related to the pharmacists themselves, when they allege to the patients that they know how to cure their ailments. Some pharmacists think only of selling their medicines. It is no doubt that some pharmacist really sympathize with the patients and try to help, giving no consideration to the risks which they are going through and subject the patients to. Some pharmacists think that simply by knowing the names and the constituents of the compounds of the drug is enough to administer that drug for healing a sick person. Some patients also insist on the pharmacist to help them and sell them the medicine they ask for. The pharmacist also feels that in case of damage which might undergo a patient because of consuming a drug, that would impose no responsibility on him, as the patients who ask the pharmacist to prescribe medicine for them would give much care to what damage might undergo them because of that, as they may think that it is only fate and providence. This concerns the modern pharmacists. But as for the traditional pharmacists, or the dealers in herbs, they still follow the traditional method of combining between pharmacy and medicine, and they fear no responsibility because they believe that if herbs did not benefit the patient, they would not harm him.

Whatever the reasons which force the pharmacists to sell medicine without prescription, this sale is considered impermissible sale as in it there is fraud and deception which is prohibited by the Sharia. It is narrated that the Messenger of Allah, peace be upon him said, "the one who cheats us is not related to us"⁽¹⁾. This forbidden fraud and deception would entail civil and criminal liabilities according to the nature and consequences of the resulting damage.

Mistakes of pharmacists and their Liability:

A pharmacist, like any other human being might commit some act which would lead to causing damage to others. He might have committed

(1) Musnad Imam Ahmad vol 2 P. 50.

fession of pharmacy. All rules and systems would not allow for anybody to practice pharmacy without being qualified and certified in pharmacy.

As a summary to what has been mentioned, the sale of medicine is one of the permissible sales by Almighty Allah:

“But God hath permitted trade”⁽¹⁾.

However, this sale is conditioned by what the authorities impose as restrictions or rules to govern that by way of preserving the selves and the minds. The people concerned must abide by these restrictions and these rules and if they contradict with that, responsibility would entail in accordance with the nature of the act and the consequent results.

Impermissibility of Selling Medicine

Without Prescription:

With the development of the technology of medicine, and the separation of pharmacy from medicine, the physician has become the reference and the responsible authority for prescribing medicine, based on his diagnosis of different diseases. The pharmacist is the authority to receive that prescription from the physician in writing and hence he would act accordingly to the minute detail. In most cases the sale of medicine passes through three stages:

The stage of manufacture, which is carried out by pharmacological firms and factories, according to scientific and international standards. The second stage is the stage of supply which is mostly carried out by the dealers in medicine who would sell it to the licenced pharmacies. The third stage is the stage of selling medicine to the patients. The seller should be a qualified pharmacist fulfilling all the general Sharia conditions for a seller, some of which are sanity, puberty and the ability to act wisely, as well as fulfilling the special conditions for handling the sale of medicines, such as being qualified and licenced in pharmacy, of good character and good reputation. Under all conditions the pharmacist is subject to the rules and scientific conditions for compounding, preparing and selling medicine, whether the medicine was prescribed for him in a written text or whether it was common knowledge in pharmacology or pharmacy practice.

A Pharmacist is not a physician:

A pharmacist should not sell medicine without prescription from a physician, or give medical consultation because he is not qualified for that job, but incidents show that some pharmacists in a number of countries

(1) Surat -ul- Baqara from verse 275.

Secondly: The sold item should be safe. Safety of medicine can be achieved by two things: The first one is the safe correct formula and composition of the medicine and it should fulfil its purpose. Here, differentiation should be made between a medicine which compounded and sold by the pharmacist and a medicine which has been made by someone other than him. In the first case responsibility for the damages caused by that medicine is shouldered by him, as safety of medicine should have been maintained by him. In the second case no responsibility on the selling pharmacist, because prescription is made by a physician, and the pharmacist in this case is only a seller, and he neither compounded the medicine nor prescribed it, he would not be able to know any mistake in that.

The second thing is that the medicine should not be expired, otherwise the sale would be invalid. The Messenger of Allah, peace be upon him said, "A Muslim is a brother to the Muslim, it is not permissible for the Muslim to sell something with a defect to his brother without indicating that defect"⁽¹⁾. It should also be known that the sale of medicine is different from the other kinds of sales, as the application of a defective medicine would lead to eminent damage. So it is not permissible for a seller to sell it nor a user to use it as neither of them is free in taking a free hand in something which would bring damage.

Impermissibility to sell Medicine

Without Being Qualified:

Islam has urged people to learn and get knowledge. The ancestors understood that, and they learned and taught people what they had learned according to the circumstances of their time, For studying medicine they had set rules and conditions. One of these conditions was to obtain medical knowledge from its source and apply its systems and disciplines. With the development of the Islamic state, medicine was also developed during the Amawi and Abbasid reigns. The physician - pharmacist was not allowed to practice his profession without being qualified after studying with a known physician-pharmacist or studying in a medical school, after which he would be examined and he would not graduate unless he passes that examination.

Pharmacology in the present time has advanced so greatly due to advances in technology and scientific research. There are separate specialized colleges for pharmacy, and it has become obligatory on the pharmacist to obtain an academic degree so as to be able to practice the pro-

(1) Sunnan Ibn Majah Vol 2 P. 755.

What can be derived from (Ahadiths) is that it is imperative to use medication for healing with the exception of using the (Haram) forbidden. It is acknowledged that ailments and diseases are disasters which inflict the body and each one of these ailments has its cure, but that depends on the knowledge about it, which depends by turn on the will and permission of God. It can also be derived from these (Ahadiths) that it is to be acknowledged that the application of medicine for healing does not contradict submission to Almighty Allah and dependance on Him. It is probable that some of the Arabs misunderstood the imperative to apply medicine for healing and hence exclaimed to the Prophet, peace be upon him, who said, "Yes, worshippers of Allah, apply medicine for healing, for Allah Almighty has not put an ailment without putting a cure for it, except one ailment which is aging." (1)

As selling medicine is a Sharia duty, it should be bound by two conditions:

Firstly: The sold item is (Mubah) permissible, and the Sharia original rule states that all permissible things are permitted to be sold, for the saying of Almighty Allah:

"But God hath permitted to be sold",(2) and that any (Muharam) forbidden substance is forbidden to be sold, even if it was given the name medicine. The permissibility or otherwise of a medicine can be revealed from its composition or its chemical formula. Hence if it is mixed with the forbidden substance or impure things (Majasa) then the decisive factor which is given consideration is predominance of whichever substance, bearing in mind considerations of necessity, and what the condition of a sick person who needs that medicine calls for. This is in observation of the saying of Almighty Allah:

**"But (even so) if a person
Is forced by necessity
Without willful disobedience
Nor transgressing due limits
Thy Lord is oft-forgiving
Most Merciful."** (3)

The jurists have acknowledged that necessities allow for restrictions, and that one should preserve his self and his mind.

(1) Sunnan Al Tirmithy Vol 3 P. 258.

(2) Surat Ul-Baqara from verse 275.

(3) Surat -ul- Ana'am from verse 145.

derived as evidence, total submission to Almighty Allah and dependance on him, as He Almighty said:

**“And if
Anyone puts his trust
In God, sufficient is (God)
For him” (1).**

I am saying: Islam is a divine religion, all its fundamentals and its branches were descended down for the guidance of people and their preservation. Self preservation has causes, one of which is medication from ailments and diseases whether by drugs and medicines or by special diets which have medical advantages. The Sharia requisite in applying medication by dieting is based on what is narrated in the Book of Allah on some kinds of plants and food such as garlic, lentils, onions, and some kinds of fruits like pomegranates, and other products such as honey and milk. For instance Allah Almighty indicated the kind of medication to be found in honey in His saying Almighty:

**“There issues
From within their bodies
A drink of varying colours
Wherein is healing for men” (2).**

Allah Almighty also indicated the uses of milk:

**“Milk pure and agreeable
To those who drink it” (3).**

What is mentioned in the Book of Allah as food and plants, is still and will always be a base for preventing ailments and diseases.

The Sharia requisite in healing and medication is based on what is found in the acts and consents to acts by the Prophet, peace be upon him. The Messenger of Allah, peace be upon him healed himself by using a number of medications and eating certain foods(4) and ordered Muslims to apply medicines. He, peace be upon him said, “Heal yourselves, but do not use a prohibited matter.”(5) Another saying of the Prophet, peace be upon him states, “No ailment has Allah Almighty descended without descending its cure with it.” (6)

(1) Surat -ul- Talaq from verse 3.

(2) Surat -ul- Nahl from verse 69.

(3) Surat -ul- Nahl from verse 66.

(4) Zad -ul- Ma'ad – Ibn Al Qayyim Al Jawziyah Vol 2 P.P. 156 - 195.

(5) Sunnan Abi Da'ood Vol 4 P. 7.

(6) Sunnan Ibn Majah Vol 2 P. 1138.

of the Prophet, peace be upon him, "The one who treats people without being known as physician, then he is obliged to pay (Dhaman), compensation"(1).

Responsibility In Selling Medicines:

Deeds of people are restricted by legitimacy and governed by its rules, and consequently they would be liable if they did not abide by these rules. The one who practices a profession must know it and be capable to master it, because ignorance in that will subject people to damages. This is also applicable on all other actions or deeds carried out by man in his interactions by way of safe guarding the interests of the (Ummah) and its safety, and observation of the Sharia rules as manifestation of obedience to Almighty Allah who ordained that.

Responsibility in the Islamic Sharia is not a mere theoretical concept founded upon imperatives and prohibitions, but it is rather an obligation entailing punishment, if not fulfilled. In this concern Allah Almighty said:

**"If then any one transgresses
The prohibition against you,
Transgress ye likewise
Against him"(2)**

This is the logic of the right and the just. When one transgresses on another, would definitely meet his punishment, because the origin is peace and security between people, in order that man's existence on this earth continues. If man acts differently, he must be subjected to punishment, to allow for the origin to persist and consequently the whole existence of man. Allah Almighty said:

**"And if ye do catch them out,
Catch them out no worse
Than they catch you out."(3)**

Selling Medicine, A Sharia Requisite:

The jurists discussed the question of whether medication is Sharia duty. Some of these jurists, among whom is Ibn Taimeyah, (4) Al Nawawi(5) stated that medication is not a duty, and they

(1) Sunnan Ibn Majah Vol 2 P. 1148.

(2) Surat -ul- Baqara from verse 194.

(3) Surat -ul- Nahl from verse 126.

(4) Fatawa Ibn Taimeyah vol 24 P. 275.

(5) Al Majmu, Sharh -ul- Muhazab vol 5 P. 106.

RESPONSIBILITY OF PHARMACISTS AND THOSE SIMILAR IN CAPACITY

Dr. Abdur Rahman Ibn Hassan Al Nafisa(*)

Introduction:

In the past, a physician used to carry out his job of treating people and describing medicine, and also in addition to that he used to carry out the job of a pharmacist who would collect medicines and compound them. With the development in the field of medicine, industry of drugs also was developed and there was separation between the job of a physician and that of pharmacist. However, the primitive pharmacist – physician still exists inspite of all the breakthroughs in the industry of medicine. Quite a number of people would prefer to be treated by this primitive pharmacist-physician than be treated by the most skillful of modern physicians.

It is no doubt pharmacology has been developing since man knew ailments. As it is like any other science it is transferred from one place to another, and from generation to generation, and from one civilization to another. In the past the physician used to be the pharmacist, who was quite respected for his knowledge, but still he was not pardoned if he committed a mistake in his treatment or prescription. The Greeks used to impose a severe corporal punishment on the mistaken pharmacist-physician, and the Romans used to exile him, if he was from the higher class in the society or sentence him to death if he was from the lower classes.

But in the Islamic Sharia, a pharmacist or a physicians is regarded like any other professional, subject to mistakes and errors, as long as he is not practicing medicine or pharmacy without any knowledge, or that he is knowledgeable but intentionally commits mistakes that would bring damage to other people. Punishment in this case would be consequent to the nature of the act and the intention of the doer of the act. The source of this responsibility, in the rules of the Sharia is derived from the saying

(*) Editor in Chief.

pricing would be permissible so as to return the market to its normal position.

Method of Pricing:

If pricing was made on equitable bases of justice and consent would make the economy avoid the negative effects resulting from the application of the compulsory pricing procedures. That is why the jurists who call for permitting pricing mentioned that pricing should be equitable. The method in which pricing is made is as follows:

1. The pricing assignment should be left for an administrative organ composed of the following; 1. The ruler or the one who represents him from the experts such as the (Hesba) authority, the commodity or service owners, consumers representatives, a neutral side representing the judiciary.
2. Very accurate date and information should be provided to the pricing organ. These data should include the cost of production.
3. The administrative organ should carry out the work of the market organ where the powers of demand and supply meet and bargain among themselves until they reach the price satisfactory to both parties.

Thirdly: Evaluations:

Evaluations is the estimation of experts for a thing in an equitable way⁽¹⁾. The cases in which it is resorted to evaluation in Islamic (Fiqh) are:

1. (Dhaman) compensation for damages of bodies, wealth and property⁽²⁾.
2. In case of the property which does not have a specific value in the market for its rarity⁽³⁾ or shortage from the market⁽⁴⁾.

Method of Evaluation:

The method of estimating something is either through referring to the market of that thing and consequently impose the market value of damaged thing, or by referring to the elements of the costs included in the value of that thing as in the sales of trust.

And Allah is All Knowing

(1) See Ali Haydar, Majalat -ul- Ahkam Al Adliyah Vol 1 P. 476, Ibn Hajar, Previous reference vol 5 P. 156, Al Ansari, Sharh -ul- Rawdh Vol 2 P. 349.

(2) Ibn Taimeyah, Majmu -ul- Fatawi Vol 29 P. 520, Al Nawawi Al Rawdha Vol 7. P. 287, Ahmad Al RAmlī, Hashiyat Asna Al Matalib Vol 2 P. 119, Ibn Hajar, previous reference vol 26 P.P. 180-181, Al Jasas, AhRam -ul- Quran Vol 4 P.P. 136-139.

(3) See Dr. Al Ghura Da'in, Nazariyat Ewad Al Mithil Wa Atharuha Fil Hiquq P. 425.

(4) Al Sarkhasi, previous reference Vol 11 P. 50, Al Babarti, previous reference Vol 9 P. 220, Al Suyuti previous reference P. 353.

behaviours of the individuals in the market so as to ensure that they abide by what is legitimate and that their actions are not transgressing any restrictions imposed by the teachings of the religion (1). This control aims at preservation of the freedom of dealings and justice in transaction.

The Market Behaviour:

The behaviour of the dealers in the Islamic market would be good behaviour reflecting the manings of cooperation and welfare. It includes the moral implications urged by the Sharia of Islam upon which a number of consequence are related in the field of market dealings, these are prohibitions of all that might bring damage to others, but leads to the achievement of compensatory justice.

Determination of Value in The Market: The (Fiqhi) school indicates that value in the market is determined by meeting the desires of buyers and sellers, and from this point we can conclude that the market determines the exchange value of a thing.

Secondly: Pricing: Ibn Taimyah defined pricing as obliging people not to sell or buy their commodities and services except by the price of the similar(2). The pricing system is one of the criteria to determine the exchange value as it would result in determining the value of the thing intended for pricing, whether that thing was a commodity or service of the production elements.

The rule of Pricing:

There are two controversial opinions. The first opinion states that it is not permissible to impose any pricing(3). The advocates of this opinion derive evidence from the Hadith narrated by Annas Ibn Malik who said "Prices were hiked up during the time of Prophet Muhammad, peace be upon him, and the people asked the Prophet, peace be upon him, to impose pricing. But he, peace be upon him, said, Allah Almighty alone is The straitener, The Generous Provider and The Pricer and I hope to meet Allah Almighty Hadith). The second opinion is stated by some Malikis, Shafies, and Hanbalis, that it is permissible to impose pricing(4). In case of disorder in the objective Laws of the market, in artificial disorder, and the market is no longer rendered a free market, and hence

(1) See Ibn Al Qayim, previous reference P. 349-354, Al Maawardi, Al Ahkam -ul- Sultaniyah P. 353-254.

(2) Ibn Taimyah, Al Hesba P.P. 12-16

(3) Ibn Qad-amah, Al Mughni Vol 4 P. 304, Al Bahouti, Sharh Muntaha Al Iradat Vol 2 P. 159 Al Shirazi, previous reference Vol 1 P. 186, Al Kassani, previous reference Vol 5 P. 129.

(4) Ibn Taimiyah, Al Hisba P. 42, Ibn Al Qayim, Al Turuq -ul- Hukmiya P. 304, 307, Al Baji, Al Muntaha Vol 5 P.P. 18-19.

sellers hide the products and consequently demand is more than supply and so prices rise⁽¹⁾. This is monopoly which is buying something for trade but hide it until its price rises⁽²⁾. Some Muslim jurists mentioned the factor of the interference of the authorities in imposing an unjust pricing. In (Sharh -ul- Usul) it is stated that rise of prices might be caused by the authority when they impose that people should not sell except for a certain price⁽³⁾.

Criteria of Determining The Exchange Value:

Firstly: The Market: Linguistically market refers to the place where commercial or trade transactions are concluded⁽⁴⁾. As a term, it means any location in which buying and selling is concluded⁽⁵⁾. The market helps in the performance of a number of financial functions, such as determining prices of commodities and services. From a juristic point of view this depends on two factors which are: The market structure, and this means all the characteristics and qualities of the market in the Islamic economic system. These qualities include: 1 – justice. The interests of people can all be fulfilled by compensation and exchange, and this can be achieved by means of justice as the origin in compensations is equity in both sides⁽⁶⁾.

2. Freedom of Dealings: In the economic field this refers to allowing for people to act and carry out their economic activities in accordance with their own will and choices and without any external restriction except the restriction of legitimacy (Shara) itself⁽⁷⁾. Imam Shafie stated that people have full power over the wealth they have, and nobody has authority to take from it without consent of the owner except in the imposing situations.⁽⁸⁾ The implications of this meaning is that the producers and the sellers and the consumers all are free to enter that market or abandon it and also have freedom of transport, and that no party dealing in that market will have any authority to influence the work of that market, and if that happens, it would be marked as injustices.

3. Market Control: This refers to action carried out by the state represented by its official concerned organs, in watching over the actions and

(1) Ibn Khuldoon, previous reference P. 364.

(2) Al Hijawi, Al Iqna'a Vol 2 P. 77.

(3) Al Qadi Abdul Jabbar, Al Sharh P. 78.

(4) Ibn Manzour, previous reference Vol 1 P. 167.

(5) Ibn Hajar, previous reference Vol 5 P. 246.

(6) Ibn Taimiyah, Majmul Fatawa Vol 29 P. 107.

(7) See Al Kassani, previous reference Vol 6 P.P. 263-264.

(8) Al Muzni, Mukhtasar -ul- Muzni Ala Hamish -ul- Um Vol 2 P. 209.

demands and taking what is extra from them⁽¹⁾. Some of the implications of forgiveness and easiness in selling and buying is being contented with little gain and profit, and not to be very tough in the sale transaction. Beside these objective and subjective factors, there are some other factors affecting the determination of value. These factors are such as the economic situation as seen in booming or resessin economies⁽²⁾, and also the natural factors caused by providence⁽³⁾.

Balance Value:

The value or price of the similar can be expressed as the balance value and market value as the balance value is the value at which the desires of the dealers end in a particular market and in a particular time and place, and hence the balance value or the price of the similar comes into existence as a result of the reaction of the factors of both supply and demand.

Secondly: Market Fluctuations:

The changes in the circumstances of supply or demand or in both of them is given the term fluctuations of the market. The jurists express this fluctuation in terms of rising or lowering of prices. Ibn Khuldoun mentioned this meaning by saying that it is expected in the fluctuation of the market from lower to higher prices⁽⁴⁾. Al Ramli states that profit might increase with increase of supply and it might also take place when prices hike up⁽⁵⁾. However lowering of prices might be related to the settled security conditions and the abundance of supply⁽⁶⁾. The rise in price might be due to the scarcity of supply and increase of demand on the thing. Al Qadi Abdul Jabbar indicates that and says: that thing might be scarce and demand on it is increased⁽⁷⁾. It might also be due to increase in the cost of the elements of production. Al Mighrizi says the other reason for the rise of prices of property is the high rise in land lease, the cost of cultivation and harvesting⁽⁸⁾. In another situation he mentions that the wages had multiplied so many folds,⁽⁹⁾ the thing which resulted in the rise in the value of products. Other reasons for the rise of prices is when

(1) Ibn Hajar, *Fat-hul-Bari* Vol 5 P. 211.

(2) See Al Ansari, *Sharh* Vol 2 P. 347.

(3) Ibn Taimiyah, *Majmu* Vol 28. P. 523, Ibn Al Qayim *Al Turuq* P.P. 244, 245.

(4) Ibn Khuldoon, *Al Muqadimah* P. 394.

(5) Al Ramli. Previous reference vol 3 P. 104.

(6) Ibn Khuldoon, Previous reference P. 396, Al Juwaini, *Al Irshad* P. 367.

(7) Al Qadi Abdul Jabbar, *Sharh* P. 788.

(8) Al Mighrisi, *Egatha* P. 45.

(9) Previous reference P. 76. See *Kitab -ul- Suluk* Vol 4 P. 28.

citizens to sell for certain price⁽¹⁾. In (Nihayat -ul- Muhtaj) it is stated: if I sold you at what it cost me including the porter's charges and even the duty charges imposed by the authority⁽²⁾.

7. Time and Place: The jurists state that the dimension of time and place affects the exchange value. In (Badie -ul- Sanay'ie) it is stated: the values of properties differ with the different locations whether in increase or in decrease⁽³⁾. Al Suyoutis states that the price of the similar differs with the different locations and the different of its consideration and its place⁽⁴⁾.

8. Currency Value: The jurists express the currency value as being the finance⁽⁵⁾ and they say that the currency value is one of the factors which play a great role in determining the exchange value, and that the currency value means the ability of money to be exchanged into commodities and services⁽⁶⁾. The (Fiqhi) rules have indicated that this factor should be considered as concerning sale. It is stated in (Majma' Al Anhur) that if the prices are freed and the monetary finances are equal where no one is better than the other in spite of their kinds, then the sale would be correct.

Secondly: The Subjective Factors:

(The Ethical Factors)

There are such ethical factors which affect the determination of the exchange value. These factors are:

(Al Ehsan) Kindness

The Muslim jurists, relying on the Sharia texts, which combine between justice and kindness, that the dealers in the market should be just in their dealings. Al Ghazali expressed this meaning and said that Allah Almighty ordered and prescribed justice and justice is the reason for salvation. As far as trade is concerned kindness is on the same level of capital. It is the cause of happiness and winning the reward and hence it is the profit of the Hereafter⁽⁷⁾.

2. Forgiveness: Commenting on the (Ahadith) of forgiveness in dealings such as selling and buying, Ibn Hajar said that forgiveness calls for kindness in dealings through resorting to good conduct, leaving thriftiness, and urging people not to put others in difficult situations in making their

(1) Al Qadi Abdul Jabbar, Previous reference P. 788.

(2) Al Ramli, previous reference vol 4 P.P. 113-114, see Al Kharsh, previous reference vol 5 P. 88.

(3) Al Kasani, previous reference vol 7 P. 159.

(4) Al Syuti, Al Ashbah P. 340.

(5) See Badr-ul-Mutaqi With Majma'a -ul- Anhur Vol 2 P. 3.

(6) Al Baburti, Sharh -ul- Enayat vol 2 P. 155, Ibn Al Arabi, Ahkam vol 3 P. 164.

(7) Al Ghazali, Al Ihya vol 2 P. 79.

places⁽¹⁾. Therefore the expenses are considered from the constituents of the exchange value.

4. **Scarcity:** The jurists stated that the meaning of scarcity is when need for something is predominant⁽²⁾. The rarity of something means that the thing is scarce. This scarcity gives the thing more value and higher price. Ibn Taimyah explains the relationship between the rise in price of something and the scarcity of that thing and says that, if the people sell their commodities in the normal known way and with no transgression and the price has risen a little that should be referred to Almighty Allah⁽³⁾. (In Sharh -ul- Usul Al Khamsa) - the interpretation of the five fundamentals - the expensiveness of the value of a thing or its cheapness might be due to the scarcity or abundance of the thing⁽⁴⁾.
5. **Monopoly:** Monopoly is defined by the jurists as the intentional reduction of the supplied quantities of products, with expectation of eminent rise in the price or value of those products⁽⁵⁾.

In this way monopoly is an abnormal inclination in the market as concerning the determination of the exchange values of things, the monopolizing powers are considered of influence in creating laws which would lead to the deviation of the interaction of the market powers - price - towards the interests of the monopolizing powers. In such a situation of the market the dominant value in the monopoly market is different from the real or actual value which forms in the market of compensatory equity ⁽⁶⁾.

6. The Public Authority:

One of the factors which affect the determination of the exchange value is the role of the state. The state might impose a certain value or price and oblige all dealers to abide by that price of that certain commodity. The state might also interfere in the market system and consequently what results from such procedure as concerning value would be seen through the financial policy whether by imposing a financial position of offering aids in cash or in kind. The Muslim jurists have mentioned this factor and its effect in the exchange value. In the interpretation of the five fundamentals it is stated that the duty of the authority is to direct the

(1) Ibn Al Humam, previous reference vol. 6 P. 498.

(2) Al Shubramulsi, Hashiyat Nihayat -ul- Muhtaj Vol 3 P.P. 448-449.

(3) Ibn Taimiyah, Al Hesbah P. 12.

(4) Al Qadi Abdul Jabbar previous reference vol 2 P. 162.

(5) Al Bahuti, Sharh Muntaha Al Iradat vol 2 P. 159, Ibn Taimyah, Majmu -ul- Fatawi Vol 28 P. 75.

(6) See Al Zahrani, Economic Analysis of the Phenomenon of Inflation P. 90.

continue the production operation that the benefit (Manfa'a) of the seller is seen in the profit gained (1). According to this the extent of the desire or interest in the thing is determined by the amount of (Manfa'a) benefit achieved by the one who could obtain that thing. The (Manafa'a) benefit of a thing is seen in the fulfillment of the Sharia considered needs. The Shafies defines need as what fulfils and be sufficient for man as concerning his food, his clothing and other things to cover for him and for those in his wstody without extravagance or thrift(2). So need aims at avoiding pain. It is a demand accompanied by pain, while desire aims at attaining pleasure(3). From here can we say that need has a role in determining the exchange value? The (Fiqhi) jurisprudence school acknowledges the role played by need in determining the exchange value of a thing, whether in increase or decrease. Ibn Taimeyah states that according to increase or decrease in need demanders increase or decrease reciprocally, and through the strength or weakness of that need the value of the thing is raised or lowered(4) Ibn Al Arabi states that the value of a thing is determined according to the need of the buyer and the seller to conclude that transaction. An increase is always offered by the one in need(5). From this we can conclude that desire and need are two constituents of the determiners of the exchange value.

2. **Tastes:** It is no doubt that the factor of tastes has a great effect in determining the exchange value of things. The inclination of the buyers towards one commodity raises its price in the market and on the contrary the divergence of buyers from the commodity would lower its price and hence its exchange value.
3. **Costs:** What the jurists mean by the expenses of production is that whatever participates in increasing the (Manfa'a) benefit of a thing or its value is considered to be a cost, and hence the concept of cost according to the jurists would include the raw materials, labour, land and the capital. The writer of (Al Hidaya) stated that anything that is meant to promote the sales or increase value of the commodity is added to the capital(6). Anyway value differs with the different

(1) See Ibn Al Arabi, Ahkam -ul- Qura'an vol 1 P. 151.

(2) Al Shirbini, Mughni Al muhtaj Vol 3 P. 16.

(3) See Al Mawardi, Adab-ul-Dunya wal-Din P. 337.

(4) Ibn Timiyah, Majmu -ul- Fatawa Vol 29 P. 524.

(5) Ibn Al arabi, previous reference vol 1 P. 408.

(6) Al Mawsili, Al Ikhtiyar Vol 2 P. 39, Al Mirghanani, previous reference vol 3 P. 56.

Fourthly: The Exchange Value:

The jurists define sale as the exchange of (Mal) for (Mal) wealth, through mutual consent⁽¹⁾. In the language of economy that means the quantitative relationship seen in the rate by which a certain commodity with certain characteristics is exchanged for another commodity with different characteristics and qualities, the term (Mal) wealth can not be correctly applied except on something which has material value among people, and was allowable in the Sharia to benefit from in the state of non-compulsion and availability of option.⁽²⁾ So the exchange value of a thing according to the jurists would create the utilization value-the benefit - because the thing which does not have benefit, has no value, and so to be compensated on is like devouring other people's wealths unjustly and offering compensation is vanity⁽³⁾.

Factors Determing The Exchange Value:

Firstly: The Objective factors:

1 – Desire and need: Desire is defined as the inclination towards the things which have benefits for the self⁽⁴⁾. This means that this desire for that thing is the factor which gives material value to that thing and without that desire a thing would never have any market value.⁽⁵⁾. Therefore desire is considered one factor determining the exchange value of the thing. The definition of the jurists state that the value depends on that desire. Ibn Al Ha'iem states that, the value of a thing is what the desires of people end at ⁽⁶⁾. Ibn Taimeyah also states that the value of the similar is what equals the thing in the desires of those who are interested in the thing ⁽⁷⁾. The juristic point of view states that value is referred to desire, and that the concern of the buyers to obtain that commodity is related to the benefit (Manfa'a) which would be achieved through obtaining that commodity, and also on the concern of the sellers to obtain the exchange of their commodities as monetary units sufficient enough to cover the costs they had incurred until those commodities were ready for sale. It is enough for them to

(1) Ibn Al Humam, Sharh -u Fat- hul Gadir vol 6 gP. 247. *

(2) Dr. Al Abbadi, previous reference Vol 1 P. 179.

(3) Al Shirazi, previous reference vol 1 P. 268, see Al Mawsu'a Al Fiqhiyah Affiliated to Ministry of Endowments and Islamic Affairs vol 9 P.P. 14-15.

(4) Al Tabari, Majma'-ul-Bayan Vol 1 P.P. 477-478.

(5) Al Ansari, Sharh-ul-Rawdh Vol 2 P.P. 346-347.

(6) Ibn Al Hyim, previous reference P. 47.

(7) Ibn Taimeyah, Majmu -ul- Fatawa, vol 29 P. 522, See Al Dirdir, Al-Sharh -ul Kabir with Hashiyat -ul- Dusuki Vol 3 P. 451.

aspects of indulgence and disobediences which relate to only immediate urgencies⁽¹⁾. This is the objective side of the utilization value, and there is another subjective side. The feeling of pleasure one gets from using a certain thing is a relative operation which differs from one person to another with the difference of the circumstances of time and place, and the difference in the states of the same person at different situations. So the benefit of a glass of water to a person when he is thirsty is greater than when the same person is not thirsty⁽²⁾.

Thirdly: The Added Value - Accrued Value:

The jurists have talked about the role of work in injecting value into a thing. Work adds another value to the already latent value in the thing itself⁽³⁾. It was narrated in (Al Muhathab) that if something is made in something also through work, the value of that thing would increase as taking raw cotton and spin it⁽⁴⁾. In (Natig-ul-Afkar) it is stated that if a usurped thing was totally changed by the usurper, until its features were completely removed and its benefits were enhanced, the ownership of the one usurped from would vanish and the usurper will have to pay (Dhaman) compensation for it. This is applicable for instance when the usurper alters the thing altogether, like usurping a goat and kill it for its meat or grains which are turned into flour, or iron made into a dagger or a sword or utensils.⁽⁵⁾ The justification given by jurists for appropriation of the usurped thing to the usurper is because the usurper created an independant product which has more value than the usurped original. From this point, we can see that the right of the usurper in the product is valid in all aspects. The jurists think that the power of work has a great role in creating a value which exceeds the intrinsic value of the thing itself. Here we arrive at the existance of another concept for the value created by work. This is what we may give the term of added value or accrued value, and which can be defined as the quality which is given by work and raw materials to the things, and hence rendering them to be more capable in fulfilling the considered needs.

(1) Al Shatibi, previous referenc vol I P. 50.

(2) See Al Igi, Al Mawaqif with Sharh-ul-Mawaqif P. 228, Ibn Al Qayim Dar Miftah -ul- Sa'adah Vol 2 P. 28.

(3) See Ibn Ashinhu, Introduction to the Islamic Thought P.P. 634-636, Dr. Abdul Mawlla, Previous reference P. 14.

(4) Al Shirazi, Al Muhazab Vol I P. 377, Al Subki, Al Takmila Lil Majmu Vol 14 P. 334.

(5) Gad Zaddah, Nataiej -ul- Afkar Vol 9 P. 32.

which is the predominance of dealing in the market. Value is the price which dominates the dealings of people in the market, and the price of the similar is the price promoted among dealers, while rate is the price spreading among dealers. In this concern Al Tayebi mercy of Allah be upon him states, rate is the value upon which transaction is promoted in the market⁽¹⁾. So the concept of rate agrees with the concept of value.

Kinds of Value in Islamic Economy:

Firstly: The Intrinsic value: Ibn Abi Al Dam defines this kind of value as being a subjective quality determined by the evaluated thing. In reality things have constant values within themselves (qualities of kind). These values or qualities are permanent and absolute and transcend the limits of time and place. They are not affected neither by the change of persons nor change of situations, and their existence does not depend on an external factor, but they are rather independent in their existence within the things. That is why the intrinsic value is a phenomenon which is not subject to the changes of time and place or changes of people or circumstances.

Secondly: The utilization value:

According to the jurists this means the ability of a permissible thing to fulfil the human needs in accordance with its characteristics and qualities. Whenever the need for something is great, its value would be higher and vice versa. The jurists refer the utilization value to a religious source, and for them the value of something is seen in the permission of the Legislator to people to utilize and make use of that thing. The permission of the Legislator would mean that the thing permitted is a useful thing, or in other words, it fulfils some needs or some desires of man.⁽²⁾ From this we can define (Manfa'a) or utility in Islamic economy as being the achievement of pleasure or the repulsion of pain with the purpose of preserving the aims of The Legislator⁽³⁾ evidence on this definition is that (Manfa'a) utility or the utilization value is an intrinsic value which is not subject to the speculations of people. Man alleges that there are some practices considered by him to be pleasures or benefits, but in the rules of the Legislator they are considered just the opposite. Such practices are manifested in committing adultery, drinking (Khamr) wine, and all other

(1) Ibn Al Qayim Awn-ul- Ma'abood Vol 9 P.P. 319-320.

(2) Qutb, Manhaj-ul- Tarbiyah Al Islameyah P. 13 afterwards.

(3) Al Zahrani, previous reference P.P. 228-229. The purpose of legislation is to preserve the five needs, the religion the mind, offspring, wealth and honour. Whatever preserves these final fundamentals is an interest and whatever violates that is a (Mafsa'ah) mischief, Al Ghazali, Al Mustasfa Vol. 1 P.P. 286-287.

dir states: Value is the scale by which the percentage of a decrease in price is determined⁽¹⁾.

We can see here how the terminology of value differs from that of price.

Evidence from the Holy Quran and the Sunnah:

In the Holy Quran, Allah Almighty Says:

**“The (brethren) sold him
For a miserable price”⁽²⁾**

The interpreters of the Holy Quran stated that the transaction of that sale was concluded on the first price offered to the seller⁽³⁾ although that price was far less than the actual value of the sold⁽⁴⁾.

In the Sunnah, a Hadith narrates that the Messenger of Allah, peace be upon him, determined the price of a shield to be three (Dirhams)⁽⁵⁾ and in another narration its value⁽⁶⁾ was three (Dirhams). The scholars of Hadith said that what was meant here was the value, and price was only mentioned allegorically, or that value and price then had meant the same thing. So if the jurists differentiated between value (price of the similar) and the price in the absolute, through defining them, this differentiation is made through the situations in which value is applied⁽⁷⁾. The jurists state that in case of monopoly, the authorities have the right to interfere to organize the market situation by obliging the seller (monopolizer) to sell his merchandise for the price which was dominant in the market before the occurrence of monopoly. Some of the cases in which it is referred to value or the price of the similar is when the agreed upon price is not stated in the sale contract or that the sale contract was invalidate for one reason or another.

**Extent of Agreement or Disagreement of
Concept of Value from Concept of Price:**

When we examine the definitions stated about value and the price of the similar, and the rate, we would find a common factor between them

(1) Al Dirdir, Bulqat Al Salik Vol 2 P. 59.

(2) Surat Yousuf verse 20.

(3) Al Zamakhshari, Al Kashaf Vol 2 P. 247, Al Jamie LiAhkam Al Quran vol 9 P. 155.

(4) Al Aqwas, Rouh ul- Ma'ani P. 204, Al Gurnati, Al Tas-heel Li Oloom Al Tazeel Vol. 2 P. 213.

(5) Ibn Hajar, Previous reference vol 12 P. 97. See Al Suyutti Sharh Sunnan Al Nissaie Vol 8 P.P. 81-82.

(6) Al Sana'ani, previous reference vol 4 P. 20.

(7) See Al Suyutti, Al Ashbah P. 340, Al Sarkhasi, previous reference vol 14 P. 3, Al Mawslī, Al Ikhteyar Vol 5 P. 255.

ing of those who are interested in the normal thing (1) .

The Concept of Rate:

Rate linguistically means the thing upon which the price is estimated (2) . In the terminology of the scientists of Hadith is what the sale is concluded upon between people(3). In the terminology of the jurists, it is the value upon which sale is spread in the markets (4) .

Balance between Concepts:

It can be noticed that all these concepts agree in meaning, although they differ in structure and hence one terminology can easily replace the other in reality and not in metaphor.

Extent of Agreement or Disagreement

of Concept of Value with Price of The Similar:

If we reexamine the previous definition of value and the price of the similar, we will find out that the two definitions coincide, because the determiners of value are the transaction between the desires of the buyers and the sellers in the market, and the determiners of the price of the similar is the coincidence of the desires of the offerers and those of the demanders, as concerning a certain price in the market. Therefore the determiners of value are the same determiners of the price of the similar, but this coincidence is not considered suitable in defining value according to Ibn Abi Al Dam who thinks that value is a self quality which is sustained by the evaluated matter, and this understanding of value differs from the concept of value and the price of the similar according to the jurists. The field of value, according to the jurists is the market as well as according to Ibn Abi Al Dam, the thing which singles him out.

Extent of Agreement or Disagreement

of Concept of Value with Concept of Price:

As the terminology of price of the similar is applicable on the terminology of value, the terminology of price differs from them, as price in the absolute is determined by the transaction of bargaining between the two parties of the contract of sale so as to reach a satisfactory price agreed upon as it achieves the interests of both the seller and the buyer. As price depends on such bargaining, it was obligatory to create a criterion which can be referred to whenever a dispute erupts between the two parties of the sale contract. This criterion is represented by value. Al Dir-

(1) Ibn Taimiyah, Majme -ul- Fatawi vol 29 P. 522.

(2) Al Fairouz Badi, Al Qamoos Al Muheit Vol 2 P. 48.

(3) Al Qadi Abdul Jabbar, Sharh -ul- Usul Al Khamsa P.P. 788-789.

(4) Quoted from Dr. Abbadi, Ownership in Islamic Sharia Vol. 2 P. 301.

ASPECTS OF THE THEORY OF VALUE ACCORDING TO THE ISLAMIC JURISTS

Muhammad Ibn Hassan Ibn Sa'ad Al Zahrani(*)

Value in the secular economic thought has two usages: the first usage is the value of utilization, and it refers to a certain benefit gotten from using wealth and through this benefit man can satisfy specific needs. The second usage is the value of exchange, and this refers to the ability of wealth to be converted into another wealth (Mal).

The Concept of Value, Price and Rate:

Value linguistically means weighing and estimating, straightening, continuing and constancy.⁽¹⁾ As a terminology there are a number of definitions of value made by the jurists and which can be categorized under different considerations. So in consideration of the market, value means what the people desire to buy⁽²⁾. In consideration of evaluation, value means what the thing is equal to⁽³⁾. In consideration of the thing itself, it means a quality which exists at the existence of the thing itself,⁽⁴⁾ and it is considered the criterion for the evaluation of the thing with neither increase nor decrease⁽⁵⁾.

The Concept of Price:

Linguistically price means the return which one gets for what a thing deserves or for its value⁽⁶⁾. As a terminology, price acquires a number of definitions as according to the view point of the jurists. So the mere price is what is affirmed in someone's trust as a debt in reciprocating sale⁽⁷⁾, while the absolute price is what reciprocates something in a sale contract⁽⁸⁾. As for the similar price is what the desires of the buyers end at⁽⁹⁾. Ibn Taimeyah defines price as what is equal to the thing within the think-

* Researcher in the department, of Islamic economy. university of Um Al Qura in Makkah Al Mukarramah.

(1) See Al Zubaidi, Taj - ul- Arous Vol 9, P. 35.

(2) Ahmad - Al Ramli, Hashiyat Sharh -ul- Roudh Vol. 2 P. 347.

(3) Al Sarkhasi, Al Mabsoot Vol 13 P. 7.

(4) Ibn Abi Al Dam, Adab -ul- Qadha Vol 2 P. 347, Ahmad Al Ramli Hashiyat Sharh -ul- Roudh.

(5) Ibn Abdeen, Hashiyat Radul - Muhtar Vol 4 P. 575.

(6) Al Fayoumi, Al Misbah -ul- Munir, Vol 1 P. 84.

(7) Ibn Al Humam, Sharh Fat-hul Ghadir Vol 6 P. 259.

(8) Al Zurqani, Sharh -ul- Muwatta Vol 5 P. 106, Al Sawi, Bulqat Al Salik Vol 2 P. 59.

(9) Ibn Abi Al Dam, previous reference vol 2 P. 347.

ing the patient in the third stage of death for longer time and for postponing declaring the patient dead, is something which is not permissible in the Sharia, because the intensive care units in hospitals are intended for saving lives and not for avoiding or postponing death⁽¹⁾.

Sheikh of Al Azhar, Gad-ul-Haq Ali Gad-ul-Haq, stated in the (Fatwa) he issued on 5/12/1979 that it is forbidden to subject the dying patient to torture by the application of any equipment or any drugs, when it is proved that such procedure is medically of no use as the body is definitely has entered the stage of complete death⁽²⁾.

Rule on Stopping Life-Sustaining Equipment:

The jurists have stated that it is forbidden to torture the dying patient, and hence there is no sin to remove all life - sustaining equipment once it is medically affirmed that the condition of the patient is hopeless⁽³⁾.

(1) Dr. Osman Sarour, intensive care, Al Ahram newspaper 29/3/1976 P. 7.

(2) Sheikh Gad-ul-Haq Islamic Fiqh P. 249.

(3) Sheikh Gad-ul-Haq same reference P. 250, Ahmad Sharaf-ud-din, Al AhRam ul-Shariyah P. 179.

plete and total non-reflexive stoppage of all the three vital systems which are the nervous system, blood circulation system and the respiratory system⁽¹⁾. There are three kinds of death, each one representing a stage: The clinical death is the first stage where the heart and lungs stop working, the second stage is the one in which the brain tissues die after a few minutes from the first stage, but the body tissues remain alive for periods which differ from one person to another. In the third stage the body cells start to die⁽²⁾. For this reason modern medicine has stated that the death of the brain cells which leads to stopping the work of the nervous centers is the medical indication and criterion of actual death.

The contemporary jurists concluded that to ascertain the death of the donor, it is enough to make sure that his brain cells had died and that there is automatic stoppage of the vital functions. However, artificial revival equipment can be used to preserve the vitality of some body cells and tissues. According to this removal of an organ from someone whose stage of death is beyond the stage of brain death, and after the fulfilment of the other Sharia conditions, is permissible in the Sharia. Removal of the heart, for instance is not considered killing that donor⁽³⁾.

The Sharia Limits for Artificial Revival:

The jurists are on agreement that if the purpose behind the application of artificial revival methods, or the use of intensive life sustaining equipment so as to save the lives of those people who are undergoing temporary comas, by supplying them with blood and oxygene so that the brain cells would not die, is a Sharia permissible procedure. Sustaining and elongation of the patient's life in this case is not considered as a means of bringing him back to life, because simply the patient is still alive as far as the Sharia is concerned even though some of the elements of life have stopped their automatic functioning⁽⁴⁾. It is not permissible in the Sharia for the attending physician to disconnect these life sustaining equipment, otherwise he would cause the death of the patient actually, and hence the physician would be criminally liable⁽⁵⁾.

The contemporary jurists have concluded that the application of artificial revival methods for the elongation of the period of death and keep-

(1) Dr. Diya Nuri Hassan, *Judicial medicine*, Baghdad 1980 P. 277.

(2) Dr. Muhammad Sulleiman *forensic medicine* P. 81.

(3) Sheikh Gad-ul-Haq, *Islamic Fiqh* P. 249, Dr. Ahmad Sharaf-ud-Din, *Al AhRam Al Shariyah* P. 160 Dr. Al Sharbasi, *Yasa'alounak* Vol 1 P.P. 604.

(4) Ahmad Sharaf-ud-Din, *Al AhRam Al Shariyah* P. 162.

(5) Sheikh Muhammad Abu Zahra, *Physicians Responsibility*, *Majalat Liwa-ul-Islam* Year 20 Vol 12 P. 53, Sheikh Abdul Qadir Oudah *Islamic criminal legislation*, 1977 No. 362, P. 520.

from whom an organ is removed had willed that during his life time, or after obtaining permission from the dead person's family. By so doing there is no violation of dignity or sanctity of the dead body because the purpose behind that is the benefit of the living person, on condition that the one from whom an organ is removed had willed that during his life time, or after obtaining permission from the dead person's family. By so doing there is no violation of dignity or sanctity of the dead body because the purpose behind that is the benefit of the living people who have more consideration than the dead ones⁽¹⁾. However, it is not permissible to remove an organ from a dead body except when death is confirmed legitimately.

All this is in agreement with the Islamic Sharia purposes which are based on the observation of public interests, by bearing the least of harms so as to obtain a benefit, which is missed, would be of greater damage than this harm. This is in consideration of the Holy verse:

**“And if anyone saved a life
It would be as if he saved
The life of the whole people”⁽²⁾.**

g – Rule on Cornea (eyes) Bank:

Removal of corneas from dead bodies and storing them in a bank to be used for living persons who lost eye sight is a Sharia permissible act as it is meant for a public interest. In this action there is no violation of sanctity or dignity of body. It is permissible due to necessity which called for that, and also because the damage which would undergo the living person who is compelled to apply that kind of medication is more than the damage which would undergo the dead person from who the organ is removed⁽³⁾.

As necessity in the Sharia is given assessment by its own right, then removal of corneas from dead bodies should be limited to dead bodies which are not claimed, and those bodies of dead people who have guardians or relatives, permission from those relatives should be obtained otherwise no operation of removal is to be conducted⁽⁴⁾.

5. Rule on Artificial Revival:

Death is the state which overcomes the body as a result of the com-

(1) Sheikh Gad-ul-Haq, previous reference P. 248, Ahmad Al Sharbasi, Yasa'aalounak Vol 1 P. 605, Ahmad Sharaf-ud-Din, P. 204-205.

(2) Surat-ul-Maida verse 32.

(3) Dar-ul-Ifta Al Masriyah Fatwa No. 73-1966.

(4) Sheikh Muhammad Hassanain Makhloof, Fatawa Shariyah P. 364, Dr. Ahmad Sharaf-ud-Din, Al AhRam-ul-Shariyah P. 209.

4. There should not be any industrial alternatives available to replace those transplants.
5. Selling and buying of organs should be carried out under supervision of an official specialized organization to see to it that the aforementioned conditions had been met.
6. Selling an organ should not contradict with a Sharia text, such as selling hair, for the saying of the Prophet, peace be upon him, "The curse of Allah be on the one who elongates her hair by artificial hair" ⁽¹⁾, or contradict any other Sharia rule, such as selling sperms which is no doubt forbidden absolutely ⁽²⁾.

e – Rule on Cosmetic Surgery:

The Maliki, the Shafie and the Hanbali jurists stated that if a human bone is broken, it should be splinted with a pure bone, and that it is not permissible to use (Najiss) bone or impure except in cases of necessity. If a tooth falls down it is permissible to put it back in place and use a gold or silver bridge for it. It is permissible because the dead organ from a human being is pure. It is also permissible to replace a lost tooth by one from a purified animal. ⁽³⁾.

The contemporary jurisprudence concluded that surgery for changing a man into a woman or vice versa is permissible on necessity. It is permissible in the Sharia to conduct such surgery with the purpose of revealing the hidden organs whether masculine or feminine organs, nevertheless, it becomes obligatory for the treatment of hermaphroditic cases whenever a specialized Sharia medical authority recommends that ⁽⁴⁾. But if surgery for changing man into woman and woman into man was only for the satisfaction of that wish, and for no clear physical causes which call for that change, then surgery is (Haram) forbidden in the Sharia. Annas narrated that the Prophet, peace be upon him cursed the sodomite men and the masculine women ⁽⁵⁾.

f – Rule on Removing Organs after Death:

The contemporary jurists concluded that it is permissible to remove an organ from a dead body, such as eyes, heart or kidneys, so as to be transplanted in another body of a living person, on condition that the one

(1) Mukhtasar Sahih Muslim, Al Hafiz Al Munzari No. 1383.

(2) Adil Abdul Hamid, Rule on rented womb in Shara, Islamic medical conference 1987, Fatwa Al Azhar, Fatwa dated 23/3/1980, Al Fatawa Al Isamiyah Vol 9 P. 3227, Sheikh Quaradawi, Quatl Al Janin, contemporary Fatawa on woman and family affairs P.P. 186-187.

(3) Sheikh Gad-ul-Haq, Islamic Fiqh P. 245.

(4) Previous reference P. 253.

(5) Naylul Awtar Vol. 6 P. 193.

Hence the donated organ or part of the organ should not result in damage or malfunction in the body of the donor because of the surgical operation or otherwise.⁽¹⁾ When there is high demand for blood transfusion or for organ transplant and the available amounts would not satisfy all the demands, the medical consultancy should make its own discretion as determining priority. It is not allowed to draw lots on that ⁽²⁾. All appropriate and necessary tests and analysis should be carried out before the transplant operation and evaluate the advantages and disadvantages of that operation, while observing the medical procedures ⁽³⁾.

d – Rule on Selling Human Organs:

The jurists are on consensus agreement that human organs are not (Mal) wealth on principle and hence it is not correct to make of them an object of selling and buying. However, they only disagreed on the milk from a fosterer when milked, where the majority of the jurists permitted for selling that milk ⁽⁴⁾. The Hanafi jurists forbade such sale of milk⁽⁵⁾. The contemporary jurisprudence states that it is permissible to sell human organs for the needs permissible by the Sharia (such as the purposes of medication, and benefiting from the organs). But such sale of organs should not contradict with the principle of human dignity and forbidding violation of his body or causing damage to it. It is not permissible for man to sell one of his organs whose loss would result in a handicap such as selling an eye for instance by way of making a material gain, increasing wealth and reinforcing commercial transactions⁽⁶⁾. Nevertheless selling organs should be made after fulfilment of the following restrictions:

1. Selling an organ should not contradict with the principle of human dignity.
2. Selling the organ should be for benefiting from it in the same function it was created for, and it should not be sold except for the one who would utilize it for its initial purpose.
3. By making that sale the seller should make it possible to avoid a greater mischief that of losing that organ, itself.

(1) Sheikh Gad-ul-Haq, Islamic Fiqh P.P. 247, 248, Ahmad Sharaf-ud-Din, Al AhRam-ul-Shariyah, Fatawa Al Azhar No. 496.

(2) Al Fatawa Al Islamiyah, Fatwa dated 5 December 1979 in Vol 10 P. 3702.

(3) Ahmad Sharaf-ud-Din, Al Ah Ram-ul-Shariyah P. 142.

(4) Al Hattab, Mawahib-ul-Jalil Vol 4 P. 256, Ibn Qudamah, Al Mughni Vol 6 P. 734, Ibn Hazm, Al Muhala Vol 7 P. 410, Al Gharafi, Al Furroug Vol 3P. 240.

(5) Al Sarkhasi, Al Badayie Vol 5 P. 138, Al Marghanani, Al Hidaya Vol 3 P. 43, Hashiyat Ibn Abdeen Vol 4 P. 162.

(6) Dr. Muhammad Na'iem Yasin, Selling Human Organs, the Law Journal, university of Kuwait 1987 Vol. 1 P.P. 245-263, Dr. Ahmad Sharaf-ud-Din, previous reference P. 137.

**“He hath only forbidden you
Dead meat, and blood,
And the flesh of swine
And that on which
Any other name hath been invoked
Besides that of God.
But if one is forced by necessity
Without wilful disobedience
Nor transgressing due limits
Then is he guiltless.”⁽¹⁾.**

The apparent opinion in the Hanafi, the Shafie and Hanbali schools is that it is permissible to transfuse blood from a Muslim or from a non-Muslim. The Malikis said that it is permissible to transfuse blood from a non-Muslim when a Muslim is not available⁽²⁾.

b – Rule on Stipulation of

Blood Analysis Before Marriage:

The jurists are on agreement that the stipulation of blood analysis to prove freedom from AIDS is a correct stipulation in the Sharia. The father of the bride or the guardian standing in his place, has the right to stipulate on the proposer of marriage to conduct such analysis. If it was proved after marriage that the husband has contracted that disease was or any other contagious disease, the wife will have the right to annul that marriage. But if the disease a non-contagious chronic one, she would have the option of continuation or annulment, as well as the husband when the wife is sick⁽³⁾.

c – Rule on Transplant:

The contemporary jurisprudence has concluded that it is permissible to transplant an organ or part of an organ (such as blood, kidneys) from a living donor to another living recipient after observation of conditions for such donation, and when the medical consultancy is convinced beyond any doubt that the donated person would make use of that transplant. However, the will of a person is restricted in the Sharia by not bringing damage on himself voluntarily, according to the Holy Quran:

**“Nor kill (or destroy)
Yourselves”⁽⁴⁾.**

(1) Surat-ul-Baqara verse 173.

(2) Ahmad Sharaf-ud-Din, Al Ahkam-ul-Shariyah P. 204.

(3) See Contemporary Jurisprudence Research Journal, Some Fiqh Questions 1991, eleventh edition P.P. 177-179.

(4) Surat-ul-Nissa verse 29.

Therefore performing autopsy is permissible according to the evidences which permitted for studying medicine and its sciences and practicing it. It is also permissible to use the bodies of dead people which are not claimed for practical autopsy and teaching students of medicine and surgery. However such practices should be limited to requirements of necessity along with presevation of sanctity of the body after conduction of autopsy⁽¹⁾.

Contemporary jurisprudence also allowed for and permitted organ transplant from a dead body into a living body in application of interests and the rule of necessities permit for restrictions and that the greater harm is removed by the lesser harm, which find support from the Holy Book, the Sunnah and consensus⁽²⁾.

4. Rule on Organ Transplant:

a – Blood transfusion:

The jurists agreed that if healing of a sick person or saving a wounded one depended on blood transfusion and where another permissible procedure is not available to replace that transfusion so as to save the person, it is Sharia legitimately permissible to make that transfusion without any suspicion even from a non-Muslim. Also if the safety of an organ depended on blood transfusion, it is permissible to transfuse blood into that organ⁽³⁾. However, if cure itself did not depend on blood transfusion but only hastenting of that cure, is a controversial question. The Shafies think that it is permissible to transfuse blood to hasten cure, and a narration of the Malikis and the Hanafis also permit for that. It is not limited with any suspicion if no harm would undergo the one to whom blood is transfused⁽⁴⁾. The (Fatwa) committee of Al Azhar passed a resolution on 5/12/1979 that it is permissible to conduct blood transfusion from one person to another if it was affirmed that the life of that sick or wounded person depended on that blood transfusion, and when there is no doubt from the medical consultancy that the one to whom blood is transfused would make use of that transfusion.⁽⁵⁾ This is according to the text in the Holy Quran as Allah Almighty said:

(1) Dr. Ahamd Sharaf-ud-Din Al Ahkam-ul-Shariyah P.P. 211-212.

(2) Sheikh Gad-ul-Haq, Islamic iFat awa Vol 10 P. 3713, Sheikh Al Sha'arawi, A Hundred Questions Vol 1 P. 79.

(3) Sheikh Gad-ul-Haq, Islamic Fiqh P. 232, Ahmad Al Sharbasi, Yasa'alounak Vol 3 P. 460, Ahmad Sharaf-ud-Din, Al AhRam-ul-Shariyah P.P. 202, 203, Dar Al Ifta Al Masreiyah, record 88 serial 249 P. 221.

(4) Ibn Al Qayyim Al Jawziyah, Badayie-ul-Fawayid Vol. 3 P. 208.

(5) Al Fatawa Al Islamiyah Vol. 10. 1983, P. 3702.

all the sperm or fertilized ovaries left after the performance of fertilization operation would not be exploited and abused in other operations without the knowledge of the concerned married couple.

3. The Rule on Autopsy:

Autopsy is of two kinds: the first kind is the autopsy conducted for research and study reasons used in the enhancement of medical studies or for reaching scientific results to be used in the development of medicine. The second kind of autopsy is the one which is conducted for the investigation of forensic purposes to discover the reasons of death which takes place in criminal incidents. As for medical autopsy, it is necessary for the study of the human body and the diagnosis of the different diseases and that is for educational purposes, so as to indicate the ailment and its location in the body, and hence give the appropriate medicine. It is narrated that the Prophet peace be upon him said, "Apply medicine, for the One who created the ailment also created the cure" (1). It is no doubt that the study of medicine entails studying autopsy so as to reach the causes of diseases and the causes of cures. The same thing also applies on criminal and forensic autopsy so as to enable justice to take its course in applying judgments for the fulfilment of the interests of the culprit when his innocence is proved, and the interests of the transgressed by arriving at his actual aggressor or killer, and also for the interests of the whole society in reaching the truth and hunting down the outlaws.

The jurists reiterated that a human being has dignity whether in his life time or in his death, and if there was no other way than the performance of autopsy for the above mentioned purposes, it should be conducted in respect and observation of the medical procedures and medical ethics as concerning the human body, and its sanctity.(2). The purpose of autopsy should not be the violation of the body nor maiming or mutilating it, and everything should be returned to its normal position after the fulfilment of the purpose of autopsy, and hence the corpse should be buried in the normal way and its sanctity preserved. Defilement of the body is something not sustained by the Sharia because the body has its sanctity in the Sharia(3).

(1) Narrated by Bukhari about Annas, and Ahmad about Jabir also narrated by Al Hakim about Abi Saeed Al Khudari, corrected by Al Al Bani In Ghayat-ul-Muram Fi Takhreej Ahadith Al Halal wal Haram No. 292 P. 178.

(2) Sheikh Al Sha'arawi, A hundred questions and Answers on Islamic Fiqh vol 1 P.P. 78-79, Sheikh Gad-ul-Haq, Islamic Fatawa, vol 10 P. 3713. Dr. Ahmad Sharaf-ud-Din, Al Ahkam Al Sharyah Lila'amal Al Tibiyah P. 206, Dr. Ahmad Al Sharbasi, Yasa'alonak Vol. 1 P. 605.

(3) Sheikh Al Sha'arawi, A hundred questions and Answers Vol 1 P. 78, Ahmad Sharaf-ud-Din, Al Ahkam-ul Shariyah P. 212.

married couple. According to this the jurists are on agreement that:

A – It is not permissible in the Sharia to conduct a sterilization operation between a married couple who rented the womb of a foreign woman, nor for a woman to be fertilized by the sperms of a man other than her legally married husband. However, this operation is not conducted except by way of curing a wife from a condition of sterility.

B – It is not permissible in the Sharia to fertilize the woman's ovary with the sperms of her husband after the death of the husband.

C – It is not permissible to use the sperms from the man to fertilize his wife after the conjugal relationship had been disconnected between them whether by judicial annulment of marriage or by divorce⁽¹⁾. This operation should be conducted on the wish of the married couple and only in the hospitals under supervision of Ministry of Health or public hospitals.

The council of Majma'a Al Fiqh Al Islami affiliated to the Islamic Conference Organization, in its third session held in Amman, Jordan, from 11 - 16 October 1986, resolved that there is no objection, at the time of necessity, and after making all necessary precautions to resort to fertilizing the wife by the sperms from her husband himself without having any doubt of being mixed or changed. But fertilizing an ovary of a woman by the sperms of a man who is not her husband, or mixing the sperms of one man with that of another man or changing it, or establishing a storage in which sperms from men are kept, or keeping the sperms of men with certain hereditary characteristics so as to fertilize the ovaries of women with certain hereditary characteristics are all (Haram) and absolutely forbidden practices as they would entail mixing up of lineages, the loss of motherhood and the disintegration of the familial system as Allah Almighty intended it to be⁽²⁾.

The jurists also agreed that such operation is not permissible to be conducted between the married couple except when there is need or necessity. They recommended that the married couple should not render themselves except to a trustworthy medical committee, and that they should not get into dealings with the traders of sperms and ovaries and fertilizations. The presence of the husband during the conduction of the surgical operation is obligatory because it is not permissible to leave a woman in seclusion with a foreign man⁽³⁾. It should also be checked that

(1) Sheikh Shaltoot, Al Fatawa P.P. 327-328, Sheikh Al Quaradawi, Al Halal wal Haram P. 219 Sheikh Al Sha'arawi, questions and answers Vol 4 P. 271, Sheikh Ahmad Assaf Al Halal wal Haram P. 229, Sheikh Musa Saleh Sharaf, Majalat Manar-ul-Islam Oct. 1988 P. 80.

(2) Rule on artificial fertilization, Manar-ul-Islam year 14 Vol 3, Oct. 1988 P. 82.

(3) Sheikh Shaltoot, Al Fatawa P. 328, Sheikh Al Quaradawi, Al Halal wal Haram P. 219 Sheikh Gad-ul-Haq Al Fatawa Al Islamiya Vol. 9 P. 3214.

is in observation of rule which advocates the application of the lesser of the two harms ⁽¹⁾.

But abortion of pregnancy before the soul being breathed into the embryo, or before the completion of four months of pregnancy, is a question of controversy among the jurists. The Hanafis and the Shafies said that abortion of such pregnancy is permissible, and the Malikis and the Dthahiris said that it is (Haram) forbidden or at least detestable as it is the stage of preparation for life. The predominant opinion in the contemporary (Fiqh) is that abortion of pregnancy is permissible even without permission from the husband and that is before the completion of the the period of four months of pregnancy, and when there is a Sharia legitimate reason permitting that action. One of the reasons permitting abortion is when the pregnant woman feels weak and exhausted and becomes unable to sustain the troubles of pregnancy ⁽²⁾.

The jurists resolved that permanent sterilization is absolutely (Haram) forbidden in the Sharia, whereas the temporary sterilization is permissible ⁽³⁾. They also agreed that application of contraceptives to prevent pregnancy because of hereditary defects is also permissible in the Sharia, as a precaution to prevent the transfer of some physical, psychological and mental defects from the origins to the branches ⁽⁴⁾. In this concern the jurists said that as for the one whose medical condition, affirmed by scientific and experimental methods, that he or she needs to apply temporary sterilization by way of avoiding an eminent harm, it is permissible in such case to apply temporary sterilization, on condition that the temporary sterilization would be lifted and ability to give birth is retained once the causes of ailment have vanished ⁽⁵⁾.

2. The Rule on Artificial Fertilization: (or test tube babies)

Artificial fertilization is the operation during which the ovary is fertilized by sperms in a test tube and afterwards transferred into the woman's womb medically and through knowledge and expertise of a medical staff. The jurists are on agreement that the Sharia permissible method of artificial sterilization is the one which is conducted for two

(1) Sheikh Shaltoot, Fatawa P. 290, Sheikh Gad-ul-Haq, Islamic Fiqh P. 211, Sheikh Al Quaradawi The Halal and the Haram P. 195, Sheikh Ahmad Muhammad Assaf, Al Halal and Al Haram P. 142.

(2) Sheikh Gad-ul-Haq, Islamic Fiqh P. 206.

(3) Ibn Abdeen, Rad-ul-Muhtar Vol 2 P. 412, Quratubi, Al Jamie, li AhRam Al Qura'an Vol 12 P. 8, Sheikh Gad-ul-Haq, Islamic Fiqh P. 219.

(4) Al Sbatibi, Al Muwafaqat Vol 2 P. 8, Hashiyat-ul-Khateeb Alal Iqna'a Vol 4 P. 4, Al Shiramasi. Nihayat-ul-Muhtaj at its Hawashi Vol 8 P. 416.

(5) Sheikh Gad-ul-Haq, Islamic Fiqh P. 218.

THE RULE OF ISLAMIC SHARI'A ON MEDICAL AND SURGICAL INNOVATIONS (Comparative Study)

Dr. Belhaj Al Arabi Ibn Ahmad(*)

1. Rule on abortion:

Abortion or miscarriage of pregnancy is the operation in which a pregnant woman aborts her fetus before it completes the duration of pregnancy whether dead or alive and which does not sustain living after that operation and that some of its creation was apparent. Abortion could be induced by using a drug or any other method by the pregnant woman herself or by someone else. The jurists from the Hanafi, the Maliki, the Shafie, the Hanbali and the Dthahiri schools of thought agreed that abortion of fetus, without a Sharia legitimate reason, and after the soul has been breathed into it is prohibited in the Sharia⁽¹⁾ because that action is transgression on a living person with complete creation and noticeable signs of life. That is why (Deiyah) is imposable on such action if the aborted fetus was alive and it died due to that action, and a lesser pecuniary punishment if the fetus was aborted dead. In the Maliki school it is recommended to pay expiation when someone transgresses on a pregnancy and aborts it even if it was a morsel of flesh and in this case one tenth of the amount of (Deiyah)⁽²⁾ is imposed on the transgressor. However, the jurists say that if a necessity exists, making it imperative to induce abortion, as when the specialized medical authorities conclude that continuation of pregnancy is harmful for the mother and would definitely lead to her death, only in this case abortion would be permissible, or even obligatory if the life of the mother is pending on that. This action

* - Doctorat d'etat in law and Sharia.

- Professor of (Fiqh) jurisprudence in the Higher National Institute for Islamic Sharia, and personal statute in the college of law in the university of Wahan in Algeria.

(1) Ibn Abdeen, Rad-ul-Muhtar Vol 2 P. 411, Ibn Rusd, Bidayat-ul-Mujtahid vol 2 P. 348, Hashiyat-ul-Shiramasi on Nihayat-ul-Muhtaj Vol 6 P. 179, Ibn Qudamah, Al Mughni Vol 8, Ibn Hazm, Al Muhala Vol 11 P. 35, Contemporary Jurisprudence Research Journal, 1992 fifteenth edition P.P. 211-212.

(2) Ibn Rusd, Bidayat-ul-Mujtahid Vol 2 P.P. 397-398, Hashiyat-ul-Dusuqi on Al Sharh-ul-Kabir Vol 4 P. 268.

would have positive economic, political and military effects. At that time the political independance of these countries would be achieved and hence they would get rid of the control and dominance of the industrial powers in the economic and military fields, and the individual Muslim would attain a decent standard of living⁽¹⁾.

(1) Dr. Muhammad Ahmad Sagr. Islamic Economy, concepts and Foundations P. 94.

objectives as the economic sector is one of the three sectors as seen in the political, the economic and the cultural sectors.

Inevitability of Integration

Between Islamic Countries:

The developing countries, among which are the Islamic countries really need economic integration as it is the means to strengthen the weak economic frame in these countries, these countries can not, as individual countries face the requirements of economic development, due to inexistence interaction between the sectors of economy, particularly lack of capitals, low level of management, and the low standard of living and shortage of demand and consumption, and the low levels of saving and investment, the small markets, retardation of means of production, and dependability on the production of the basic raw materials and the problems of deficit in the balance of trade and payments and the like.

That is why the strategy to be followed by these countries is to join forces and unite into regional blocs so as to be able to face these problems. As confirmation of the joining of forces is that the financing offered by the international organizations and the industrial countries is not enough to help develop the economies of the underdeveloped countries in the long run as financing is given on irregular bases, and in most cases it is in the form of services which were originally meant to be utilized for the increase of production and stability of prices, employment of workforce. However, these aids are offered by the developing countries as conditioned aids. The developing countries resort to accept those aids only under the pressure of necessity, and hence it is no doubt that, sometimes, these aids would have bad economic and military effects, not to forget the element of (Riba) usury entailed by those aids. It is responsible for the increase of debts in complex multiplications, the thing which would interrupt the development plans in these developing countries.

The Islamic region regards all Muslims as being one (Ummah) nation, worshiping one God and abide by the (Sunnah) of the seal of all Prophets. The enemies of Islam and the Islamic (Ummah) have worked and still working for the division of this (Ummah) into small insignificant political entities, so as to weaken the (Ummah) through the disputes which would undoubtedly rise between these entities. Secondly through diminishing the economic volume of these entities so as to be unable to achieve the elements of economic structure.

Hence the Islamic countries have to put into consideration the necessity of achieving the economic integration of the Islamic (Ummah) which

basically from the natural and human and financial resources available. If the production units on the Islamic level could satisfy the needs of production operations, this would mean that the Islamic economic frame is automatically integral, and this case is given the name, production integration.

Cause of Non-Integration:

Some of the most important factors affecting non-integration between the Islamic countries are the following: the remnants of occupation, the predominance of regional way of thinking, the predominance of transactions and dealings with non-Muslim groups, the difference of the economic systems, the difference in the level of economic development and the methods of planning and the economic and political ideologies followed, the difference in the customs methods.

The Practical Applications:

There are serious efforts for the application of the scientific system of integration between the Islamic and Arab countries, These efforts have taken numerous methods, some of which are:

1. Cooperation in the field of development. This activity is represented by the Islamic Bank for Development and the other Islamic finance sources.
2. Reinforcement of relations of cooperation through the general agreement for economic cooperation and the agreement of encouragement and improvement and protection of investment between member states.
3. Preparation of necessary studies for rationalization of economic cooperation through the Casablanca center for Development and commerce and the Ankara center for Statistical and Economic Research, and the International Center for Commercial and Economic Studies in Al Azhar University.
4. Cooperation between the chambers of commerce and industry through the Islamic chamber of commerce so as to activate the trade activities and encourage exchange of commodities.
5. Encouragement and activation of means of transport and communication, and establish foundations such as the Islamic Union of Ship Owners.
6. Conclusion of agreement for the exchange of priorities in the field of trade between member states.
7. The Islamic Conference Organization represents a great leap towards economic cooperation between member states as being part of its

Fourthly: The Natural Resources:

The Islamic countries as a whole could be one of the richest regions in the world, as regard to their natural resources in addition to the moderate climate and the geographical location. But these resources can not be developed and invested by the individual Islamic countries, unless they join in a group or a kind of a union, so as to make use of the huge work-force found in the Islamic world, particularly when there is expertise which would accomplish economic integration if we make use of the experiences of the other people⁽¹⁾.

Controls of Economic Integration Achievement:

The production and developmental activities in the different Islamic societies represent a continual effort for the achievement of equilibrium between the different needs for commodities and services in order to supply the final demand, and between the production energies of the projects and units which undertake the production of those commodities and services required. The aim of this equilibrium is to achieve the principle of offer and demand.

2. The achievement of this final demand would create a chain of demands within that process, and which would permeate through the different production units, so as to respond and carry out the production of the needed commodities and services in quantities and qualities appropriate with that final demand. This will also entail the equilibrium in the production units, so as to prevent situations of lack or choking within the framework of the economy.
3. On the other hand, the production units would produce so many commodities and services which would be completed after going through the production process and hence sent to the markets. This would call for the presence of proportion between the volume of production and the capacity of the markets to contain these products.
4. This equilibrium between two sides can only be achieved by the presence of a third part seen in the services of transport and distribution. This means that the integration operations would call for the need of the economy for the transport distribution, and storage services, and the available means for carrying out the intermediate production services. These means represent vital foundations of the frame of the integrating Islamic economy.
5. The Islamic economy derives its strength and the production elements

(1) Dr. Mahmoud Babily, The Islamic common Market P. 164.

charges will be reduced to the minimum. Hence the larger markets would become a necessity due to this mass production.

Secondly:

Integration will result in the efficiency of production and that is through specialization in production. Good condition will be available for Islamic countries so as to develop their production by way of eliminating differences between them and differences of resources and reduction of production charges to the minimum, and that is why the benefits of specialization are expected to be more in the framework of integration than they are in individual countries. We can see from that, the economic integration does not only lead to assembling the economic resources, but also leads to the efficient utilization of these resources.

Elements of Integration between

Islamic Countries:

Firstly: The Volume of Integration:

This refers to the expansion of integration, and it is measured through a number of factors to be seen in the volume of population, the geographical extension and the volume of production. According to this, the foundation of integration between the Islamic countries in consideration of the population found in them which is estimated to be one milliard, and with the known geographical extension, this will create a wide market, but rather it will become the largest market in the world.⁽¹⁾

Secondly: Integration and competition:

Each Islamic region has its production which can not be competed by the economies of the other countries or regions, taking into consideration that not all Islamic countries have reached the stage of industrialization is to be taken as a positive thing from the view point of integration, even though this might be taken as a sign of economic retardation. However, industries will be formed within such integration as it will provide financing, workforce, expertise, raw materials and a market ⁽²⁾

Thirdly: Closeness and Transportation Charges:

Closeness here refers to closeness of locations. The Islamic world is interconnected. This has so many advantages as far as economic integration is concerned, as to reduction of transportation charges and the facility of distribution and coordination of policies.

(1) Dr. Rifa'at Al Awadi, The Islamic Economic Integration, Dar Al manar publishing.

(2) Previous reference P.P. 21 - 22.

prehensive plan for that purpose, so as to enable the Islamic world to reach self sufficiency, as being the desired end.

Results and Advantages of Integration:

Firstly: In the field of economic development it can achieve the following:

1. It allows for more opportunity to execute big projects for mass production to enhance the common market, and as a result supply foreign revenues from dealing with the productive units found in the integration region. Hence production charges will be reduced for the benefit of economic welfare.
2. It can guarantee a higher degree of certainty as concerning trading inside the integration region, the thing which would result in reducing risks for investors and producers, as long as they are sure of the large marketing facilities. There will be no hesitation in conducting commercial activities, and there will be so many initiatives for the implementation of development projects.
3. It will provide for new circumstances for the speeding up of industrial development in the Islamic integrating countries.
4. The Islamic integrating countries will form a strong group to deal with the other groups.

Secondly:

The Social and Civilizational Aspects:

The Islamic integration will open new horizons as in:

1. Social development, and will remove barriers and facilitate interaction between the countries.
2. The Islamic societies will benefit from the civilizational characteristics and achievements fulfilled in each country.

Thirdly:

The Political and Defense Aspects:

As integration will create a state of consolidation through the favourable economic activities, it will also lead to create the political amalgamation of the Islamic countries which will become a strong group and attain international consideration and which will enable it to form collective defense capabilities against any foreign dangers.

Integration for Achievement of Development

Firstly: Integration will enable those concerned countries to achieve the economies of mass production. In these economies the production

THE NEED OF THE ISLAMIC STATES FOR ECONOMIC INTEGRATION

Dr. Hamad Ibn Abdur Rahman Al Jinaidil*

The Concept of Integration:

By the end of world war II there appeared very strong trends for economic integration between different countries, with an objective to face the economic problems resulting from the war. The first agreement to be made for economic integration was the Benelux agreement concluded in 1947. That agreement was followed by the Common Market Agreement, and after that the Common Market Agreement for coal and steel, then followed the biggest and most important international economic group, the European Common Market. Economic integration is a sort of economic cooperation, but it has far reaching goals. It emphasizes the meaning of strengthening the ties between the different parts, as a result of forming organizations and special preparations carried out by the integrating governments. They conclude agreements between them, whether they are two countries or more.

The definitions of economic integration made by the economists tackle different aspects out of which we can identify two factors for integration:

A – The negative factor which is seen in the removal of the commercial obstacles such as customs tariff, administrative restrictions, and control of the different exchange operations included within the fields of integration.

B – The positive factor: This is what is seen basically in the coordination operation which aims at getting the atomst yield from work, production and develop in the integrating countries. Some people regard economic integration as a factor of the international economic policy for the achievement of that policy.

Eventually economic integration means the establishment of unified organizations in the member states and the implementation of a com-

* Associate Professor of Islamic Economy, in the department of Islamic Economy in the college of Sharia in Riyadh.

time taken to utter (Adthan), some of the Shafies and Hanbalis estimated the same.

Sheikh of Islam Ibn Taimeyah did not stipulate consecution for correctness of combination and he said, consecution is only stipulated in the time of the first prayer and not in the time of the second one, because there is no limit for that in Shara and the aim of that would drop the aim of permissibility⁽¹⁾. This is applicable if combination was performed in the time of the first prayer, but if combination was performed in the time of the second prayer, only the Hanbalis stipulated consecution. However once one has performed the first prayer, the second prayer would be performed in its time and would not be invalidated by delay⁽²⁾.

4. Stipulation of Excuse:

The jurists of the Maliki, the Shafie, and Hanbali schools of thought stipulated the existence of a legitimate excuse which is rain in this case, at the start of the first prayer, However they disagreed on stipulating continuity of rain until completing the performance of the first prayer, and initiating the second one. The Shafies and Hanbalis said that was a precondition. The Hanbalis made an exception if rain stopped after starting the first prayer, but leaving behind mud which is also a legitimate reason or excuse in itself according to them. The Malikis advocated that continuity of rain is a precondition, but if it was raining on starting the first prayer and then it stopped on its completion, combination would be permissible because rain is not predictable⁽³⁾.

This is applicable on the forwarding combination, while in the delay combination, the Hanbalis stipulated sustain of the excuse until the time of the second prayer. So if the excuse vanished during the time of the first prayer, combination would not be permissible because the legitimate excuse vanished, unless followed by another excuse such as mud where combination would be permissible again⁽⁴⁾.

And Allah is All-Knowing

(1) Majmu Al Fatawa 24/54.

(2) Al Mughni 3/139, Al Insaf 2/346.

(3) Al Sharhul-Kabir and Hashiyat-ul-Dusuqi 1/371 ul Um 1/65, Rawdat-ul-Talibin 1/400, Al Mughni. 3/139, Al Muntaha 1/282, Al Insaf 2/344.

(4) Mughni 3/140, Al Muntaha 1/283, Al Insaf 2/346.

precondition for the correctness of combination of prayers. Al Dirdir stated that: It is imperative that intention of combination exists and it should be at the first prayer only. However combined prayers would not be invalidated if intention was left out, because it is an obligation but not a precondition, opposite to the intention of Imam who performs that combination, without which the two combined prayers would be invalidated ⁽¹⁾.

Thirdly: Sheikh of Islam Ibn Taimeyah and Al Mizni from the Shafies stated that intention is not a precondition for the correctness of combination of prayers, and if combination of prayers was carried out without intention it would be correct ⁽²⁾. They argued that the Prophet, peace be upon him, used to lead his companions in performing prayers, in combination and in shortening, and he, peace be upon him, did not use to order anyone of them to intend combining or shortening of prayers before actual performance. If intention was a condition for that combination, he, peace be upon him, would have explained that to them.

In my opinion this is the strongest of evidences to be shown to those who say that intention is a precondition for the correctness of combination of prayers. Also it is never narrated about Imam Ahmad, blessing of Allah be upon his soul, that he stipulated intention as being a precondition for the correctness of combination of prayers.

3. Stipulation of Consecution of Prayers:

In the Maliki, ⁽³⁾ the Shafie ⁽⁴⁾ and the Hanbali ⁽⁵⁾ schools of thought stated that consecution of the two combined prayers in forwarded combination is a precondition for correctness of combination. They also agreed that short period gap is not harmful. The jurists derived evidence that they are considered like one prayer, and hence it is not permissible to separate between them as it is not permissible to separate between (Raka'at) of a prayer ⁽⁶⁾. Combination also means joining and consecution, and as joining is not possible so what is left is consecution ⁽⁷⁾. The jurists in Shafie and the Hanbali schools said the short period gap or the long period gap are referred to customs and traditions and there is no definite limitation for that. The Malikis limited that gap by the amount of

(1) Al Sharh-ul-Kabir and Hashiyat-ul-Dusuqi 1/338, Al Hashiya 1/372.

(2) Fatawa Ibn Taimeyah 24/50, Al Majmu, Sharh-ul-Muhazab 4/229.

(3) Al Sharh-ul-Kabir 1/370, jawahir-ul-Iqlil 1/92, Al Fawaqeh-ul-Dawani 1/273.

(4) Al Majmu 4/230, Mughni Al Muhtaj 1/273, Rawdat-ul-Talibin 1/397.

(5) Al Muntaha 1/282, Al Insaf 2/342, Al Tangeeh P. 88, Al Iqna'a and Kashaful-Ghina'a 2/7.

(6) Al Majmu 4/230.

(7) Al Mughni 3/138.

when they are joined in prayer by people from outside who have permission to combine, because for those staying inside the mosque, it would not be difficult for them to perform each prayer in its prescribed time (1).

However, what is more acceptable and dominant for me is what the Malikis have stated that, the one who had not undergone difficulty is permitted to combine prayers in the company of those who had undergone difficulty when they perform congregational prayer together by way of getting the reward for the congregational prayer. It is no doubt that when the companions of the Prophet, peace be upon him, used to combine prayers, there were among them some who were not inflicted by that difficulty. Hence when there was no special rule on their case, that indicated the permissibility of combination for those described as so.

Conditions for Correctness of Combination:

When the excuse permitting for the combination of prayers exists, the Malikis, the Shafies and the Hanblis who advocate for the permissibility of combination have stated certain conditions for the correctness of combination, with slight discrepancies between them. These conditions are:

1. Combination should be for forwarding prayers:

There are two opinions on that: The first opinion is that the Shafies in their most obvious narration, stipulated that forwarding because rain might continue on falling, and stop in one time. So if the performer of prayer performed it as delay performance, he would have performed it out of its time without legitimate reason (2).

The second opinion is the dominant opinion in the Hanbali school that the combiner of prayers is to carry out the easiest whether forwarding or delay of prayer (3).

2. Stipulation of Intention of Combination:

The jurists disagreed on this point, there are three opinions on that: **Firstly:** According to the Shafies and the Hanbalis intention is a precondition for correctness of combination of prayer (4). The Shafies justified that the second prayer might be performed during the time of the first prayer either in combination or by way of forgetfulness. So intention should exist to distinguish such performance of prayers.

Secondly: The Malikis stated that intention is obligatory but it is not a

(1) Al Sharhul-Kabir and Hashiyat-ul-Dusuki 1/371-372, Jawahir-ul Iklil 1/92, Al Mudawanah 1/115.

(2) Mughni Al Muhtaj 1/274, Rawdat-ul-Talibin 1/399, Al Majmu and Al Muhazab 4/236.

(3) Al Insaf 2/340, Al Iqna'a and Kashaful-Ghina'a 2/5-6, Al Muntaha 1/281.

(4) Al Um 1/65, Al Muhazab and Al Majmu 4/229, Mughni Al Muhtaj 1/272, Al Insaf 2/341-345, Muntaha Al Iradat 1/282 Al Mughni 3/137-138.

3. For performance of both (Maghreb) and (Isha) there is difficulty because of darkness, not like (Dhuhur) and (Asr)⁽¹⁾.

The supporters of the second opinion derived evidence from the following:

The narration of Ibn Abbas, blessings of Allah be upon them that he said, the Messenger of Allah, peace be upon him said, (Dhuhur) and (Asr), (Maghreb) and (Isha) were combined for no fear nor travel. This correct and explicit (Hadith) on the subject disputed was used as evidence for permissibility of combination because of rain. It is not correct therefore to use some of the (Ahadiths) as evidence and leave out the others. However I would state that I find it acceptable to permit combination of (Dhuhur) and (Asr), as it is permissible to combine (Maghreb) and (Isha), because the explicit correct (Sunnah) was stated on that concern.

Imam Shafie mercy of Allah be upon him said: The Muslims are on consensus that the one for whom the (Sunnah) was clear and evident, he should not rule it out just for somebody saying so⁽²⁾.

The Rule on Permissibility for The One

Who is not Affected by Difficulty:

The jurists have disagreed on this issue. The Shafies stated that permissibility should be made for the one who performs his prayers in congregation while the mosque is situated a long way from his house, and hence on his way to the mosque or back, rain would harm him and cause a lot of difficulty for him⁽³⁾. The Hanbalis stated that it is permissible to combine prayers for the one who performs his prayers at home, or in a mosque the way to which is an arcade, or even for the one who lives around the mosque, and would get only minor difficulty because of rain⁽⁴⁾.

The Malikis said that it is permissible to combine prayers for the one who performs prayers in congregation in the mosque even if he does not feel any difficulty. However, combination of prayers is not permissible for the one who performs his prayers individually, even if he does that in the mosque. This same rule applies on the woman and the disabled who perform prayers at home. Nevertheless, the one who is in a state of seclusion inside the mosque for worship, and those who live in the residences attached to the mosque, are not permitted to combine prayers, except

(1) Al Mughni 3/133, Al Sharh-ul-Kabir, Dirdir, 1/370, Al Muntaga Al Baji 1/257.

(2) A'alam Al Muwaq'een 1/7.

(3) Al Um 1/65, Mughni al Muhtaj 1/275, Al Muhazab and Al Majmu 4/234-235, Rawdat-ul-Talibin 1/399.

(4) Al Iqna'a and Kashaf-ul-Ghina 2/5, Al Muntaha 1/281, Al Insaf 2/399, Al Mughni 3/134.

Al Iz Ibn Abdul Salam does not agree with what was stated, and he said that when the Legislator prescribed alleviation of difficulty, it was stipulated that a great difficulty must have occurred⁽¹⁾.

What seems to me to be right is that, in this concern, every individual must act as jurist for himself, bearing in mind that all worships include the interests of all the servants of Allah and in performing them they find their happiness and bliss in this world and the Hereafter. So they should not miss this opportunity of performance on the excuses of difficulty when it is easy to perform them. For this reason some jurists stated that abandoning permissibility because of difficulty in a number of worships is much better. Nevertheless, performing a worship with difficulty is more convincing in showing obedience and approach towards Allah Almighty⁽²⁾. Allah is All-Knowing.

The Two Prayers Allowed To Be Combined:

The jurists are on controversy as to the time in which it is permissible to combine prayers. The Malikis⁽⁴⁾ and the Hanbalis⁽³⁾. Stated that is permissible to combine the two night prayers and not (Dhuhur) and (Asr). The Shafies⁽⁵⁾ stated that it is permissible to combine (Dhuhur) and (Asr) the same way as it is permissible to combine (Maghreb) and (Isha). This is one narration of the (Mazhab) of Imam Ahmad chosen by some of his companions⁽⁶⁾.

Evidences and Argumentation:

The supporters of the first opinion derived evidence from the following:

1. The narration of Abu Salmah Ibn Abdur Rahman from the (Sunnah) that if the day was a rainy day (Maghreb) and (Isha) are to be combined⁽⁷⁾. They stated that therefore combination was stated concerning (Maghreb) and (Isha) and not concerning (Dhuhur) and (Asr)⁽⁸⁾.
2. The narration of Al Atram about Imam Ahmad, mercy of Allah on his soul, that he said, Abu Abdullah was asked about combination of (Dhuhur) and (Asr) during rain, and he answered that he did not hear about that⁽⁹⁾.

(1) Qawa'id-ul-Ahkam 22/8.

(2) Al Furouq 1/120, Qawa'id-ul-Ahkam 2/13-14.

(3) Al Mudawanah 1/115, Al Sharhul Qabir 1/370, Jawahir-ul-Iqlil 1/92.

(4) Al Insaf 2/337, Sharh-Muntaha Al Iradat 1/281, Al Iqna'a and Kashaf-ul-Qina'a 2/5.

(5) Al Um 1/66, Rawdat-ul-Talibin 1/399, Mughni Al Muhtaj 1/275, Nihayat-ul-Muhtaj 2/280, Al Majmu 4/235.

(6) Al Insaf 2/337, Al Mughni 3/133.

(7) Al Tamheed 12/212.

(8) Al Mughni 3/133.

(9) Previous reference.

Secondly: The legitimate excuses for not performing the (Jumu'a) and the congregational prayers are not particularized excuses but rather, whenever one finds himself in a situation of difficulty, he may find that as excuse for permissibility, and mud is one of these situations. But as for combination of prayers it is checked by what is narrated in the (Sunnah). It is not to be permitted on the occurrence of every difficulty, and the (Sunnah) did not mention mud in particular.

Reason for controversy:

The Shafies stated that it is not permissible to combine prayers because of mud because there is no text on that, and it should not be taken as analogous to rain because for rain there is affirmed permissibility, and nothing should be taken analogous to it. Those who stated permissibility or combination of prayers because of mud, made that analogous to the excuse of rain, as a clear analogy. Such analogy might find consideration in Hanbali school, as it is the school which allows for combination of prayers. They take as permissible the combination of prayers because of need in the absolute, on condition that combination of prayers is not to be practiced as a habit (1). So need might call for combination of prayers in the situation of mud more than anything else as in muddy situations there is great difficulty, which is more than the difficulty of getting wet because of rain. In the situation of mud people might even carry in their feet some dirt and (Najasa) into the mosque.

From all that is narrated, I find that what is stated by the Malikis and the Hanbalis as concerning the permissibility of combination of prayers because of mud, as being analogous to the permissibility of combination because of rain more acceptable as the permissibility of making analogy on a similar permissibility is the method of the majority of the jurists (2).

The Limits of Excuses Permitting Combination:

The jurists who advocate for the permissibility of combination of prayers because of rain and mud, have restricted the difficulty permitting for that to the least of what might be called difficulty. The Hanbalis stated that the amount of rain which wets the clothes and the shoes and the body and gives a feeling of discomfort is enough reason for combination (3). The Shafies have stated the same (4). The Malikis permitted for combination of prayers because of actual and expected rain (5). However,

(1) Majmu Fatawa Ibn Taimeyah 24/28.

(2) See Kitab-ul-Rukhas Al Sharia' P. 177 onwards.

(3) Al Iqna'a and Kashaful Ghina'a 2/5, Sharh Muntaha Al Iradat 1/281.

(4) Mughni Al Muhtaj 1/274, Nihayat-ul-Muhtaj 2/280, Rawdat Al Talibin 1/399.

(5) Al Sharh-ul-Kabir 1/370 Jawahir-ul-Iqlil 1/92, Al Fawaqeh-ul-Dawani 1/272.

First Opinion:

This opinion states that it is permissible to combine prayers because of mud. This is followed by the Malikis⁽¹⁾ the Hanbalis⁽²⁾ in one narration and in another narration of the Shafies found supportable and acceptable by Al-nawawi⁽³⁾. The Malikis however, stipulated that the muddy conditions should be accompanied by moonless nights.

The second opinion:

This opinion states that it is not permissible to combine prayers because of mud. This is the dominant opinion of the Shafies⁽⁴⁾ and another narration of the Hanbalis⁽⁵⁾.

Evidence:

The supporters of combination of prayer because of mud state as evidence that:

a – There is difficulty when there is mud. Walking on the mud subjects one to stepping and hurting one's body or spoiling clothes and dirtiness or (Najasa) would attach to clothes and shoes.

b – It is in the same level of rain as being legitimate reason for not attending the performance of the (Jumu'a) prayer or the, congressional prayer, and hence mud and rain are both equal in difficulty to be given consideration in ruling⁽⁶⁾.

Those who advocate for the impermissibility of combination state that: There are a number of (Ahadiths) stating the times of prayers and so it would not be permissible to oppose those (Ahadiths) except by correct explicit (Ahadiths) but in the (Sunnah) mud⁽⁷⁾ was not mentioned as being so. In their answer to permissibility of combination of prayers because of mud as being analogous to permissibility of not performing (Jumu'a) prayer and the congressional prayers because of mud is the following:

The one who did not perform the (Jumu'a) prayer would have the alternative to pray (Dhuhur) instead, and that the one who missed the congressional prayer may perform his prayer individually, which means that in both cases there is always an alternative. But contrary to that in the case of combination, there is no alternative for the time combined.

(1) Al Sharh-ul-Kabir and Hashiyat- Al Dusuqi on it 1/370, Al Mudawanah 1/115, Al Bayan Wal Tahsil 1/306, Jawahir-ul-Ikleel 1/92.

(2) Al Iqna'a 2/5, Al Muntaha 1/281, Al Insaf 1/338, Al Mughni 3/133.

(3) Al Majmu 4/237, Rawdat -ul- Talibeen.

(4) Al Majmu 4/237, Al Um 1/66 Nihayat-ul- Muhtaj 2/282, Mughni Al Muhtaj 1/275.

(5) Al Mughni 3/133, Al Insaf 2/338.

(6) Al Mughni 3/133.

(7) Al Majmu 4/237-238, Al Um 1/66.

only part of the (Sunnah) to be taken and another part to be left out" (1).

As for using the evidences in the (Ahadiths) as referring to the simulated combination, it is answered that in such kind of combination there is a lot of difficulty and narrowness, which the good Sharia would not have imposed. Sheikh of Islam Ibn Taimeyah stated that "their saying that "he did not want to embarrass his Ummah or put it in difficulty" indicates that what is meant by combination is not delaying the performance of the first prayers until the last moments of its compulsory time, and forwarding the performance of the second prayers in the initial moments of its optional time. To observe such method is very difficult. However if such method is accepted, it would be permissible for every person at every time, while alleviation of difficulty and narrowness is only applicable at the time of need, and therefore it should have been permitted for those who have legitimate excuses to have difficulty and narrowness alleviated from them, being different from those who do not have any excuses (2).

Al Khatabi stated the same opinion and said that, it is not correct to interpret combining of prayers mentioned here as being the simulated combination because it would be more difficult than the performance of prayer in its prescribed time, for a simple reason that it is very difficult to distinguish between the beginning of the optional time and the end of the compulsory time even by the elite, let alone the commoners.

The Predominant Opinion:

It seems to me that the opinion of the majority of the jurist, blessings of Allah be upon them, is the predominant opinion in this concern. It was narrated in a correct (Hadith) about the way in which the Prophet, peace be upon him had combined prayers. Imam Muslim narrated (3). about Annas Ibn Malik, blessings of Allah be upon him, that he said, if the Messenger of Allah, peace be upon him travelled from one place to another before the inclination of the sun at noon until the time of (Asr) he would dismount and combine between the two prayers.

This description is correct and explicit and would accommodate more explanation. The statement of Ibn Taimeyah concerning the simulated combination is so convincing and reliable.

Rule on Combination of Prayers Because of Mud:

The jurists were on controversy on this point. There are two opinions on this issue:

(1) A'alam-ul-Muwaqe'en 2/423.

(2) Fatawa, Sheikh of Islam Ibn Taimeyah.

(3) Sahih Muslim 1/489.

Argumentation:

The opposers of combination of prayers argued that the evidences narrated by the supporters of combination are only single narrations which would not be accepted as contesting the precise evidence narrated by succession of narrators and which states, such as the narration about the Angel Gibreel, blessings of Allah be upon him, and that he always was Imam for Prophet Muhammad in prayers, and that they used to perform each prayer in its prescribed time. Then the Prophet, peace be upon him said, "time is between those two"⁽¹⁾ Such was the deed of the Prophet, peace be upon him with every inquirer in Madinah, whether he, peace be upon him performed each prayer in its optional time or in its compulsory time, and he, peace be upon him said, "time (of prayer) is between these two times"⁽²⁾ In the (Hadith) of Abdullah Ibn Omar, the Prophet, peace be upon him said, the time of Dhuhur prayer is valid unless the time of Asr prayer enters, and the time of Asr prayer is valid unless the sun turns yellowish, and the time of Maghreb prayer is valid unless the light of dusk falls, and the time of Isha prayer is until midnight, and the time of Fajr prayer is valid unless the sun rises⁽³⁾. The opposers of combination of prayers said that these correct and explicit (Ahadiths) detailing the times of prayers and elaborating on them, can not be opposed by a generalized (Hadith) as concerning combination of prayers in the time, but it is probable that what is meant by the (Hadith) is the actual combination which we are considering. This means that one would perform one prayer in the last moments of the compulsory time and starts to perform the other prayer in the first moments of the optional time, and hence there would be no gap between the two times, and so the two prayers are performed combined in action but not combined in one time⁽⁴⁾.

As answer to this argumentation:

The rule is that when two correct evidences are opposing each other, it should be combined between them whenever possible. The application of all the correct (Ahadiths) narrated, whenever possible, is much better than applying some and leaving out others. In this concern Ibn Al-Qayyim, mercy of Allah be upon his soul, stated that, "the one who timed these times and explained them by saying and by doing, is the same one who legislated combination by his saying and by his doing, so not

(1) Sunnan Abu Da'ood 1/274, Tirmithi 1/278, Al Hakim in Al Mustadrak 1/49.

(2) Narrated by Muslim 1/428, Abu D'aood 1/279, Tirmithy 1/286.

(3) Narrated by Muslim 1/427, Abu Da'ood 1/280.

(4) Badie-ul-Sanaie 1/361, Aa'lam-ul-Muwaq'een 2/423.

peace be upon him had combined prayers for neither this reason nor that reason is not denouncing of all these reasons but rather an affirmation, because he, peace be upon him had combined prayers for reasons other than those as well as for those mentioned. Even though if it was narrated that he, peace be upon him, had combined prayers for these reasons, his combination for the reasons of lesser significance is enough evidence that they are good reasons for combination, reasons of fear and rain ⁽¹⁾.

2. Abu Salamah Ibn Abdur Rahman said: It is from the (Sunnah) on a rainy day to combine (Maghreb) and (Isha) prayers ⁽²⁾. Ibn Qudamah said, ⁽³⁾ and this is related to the (Sunnah) of the Prophet, peace be upon him.
3. Hisham Ibn Urwah said. I noticed Abban Ibn Othman combining two prayers, (Maghreb) and (Isha) in a rainy night, those who prayed with him were Urwah Ibn Al Zubair, Abu Salamah Ibn Abdur Rahman, and Abu Bakr Ibn Abdur Rahman, and they did not object to that combination ⁽⁴⁾.

Ibn Qudamah said, there was no objector to that during their time and so that was like consensus ⁽⁵⁾.

– Evidences of the Second Opinion:

1. Ibn Abbas, blessings of Allah upon him narrated that the Messenger of Allah, peace be upon him said, "The one who combined two prayers in one time, he would have committed one of the cardinal sins" ⁽⁶⁾.
2. It is narrated about Ibn Masoud that he said, "I never saw the Messenger of Allah, peace be upon him, performing a prayer in other than its time except (Fajr) dawn prayer in Muzdalifa and the (Maghreb) prayer the night he combined ⁽⁷⁾.
3. The prescribed prayers are known to be performed in their prescribed times according to the evidences in the Holy Book and the (Sunnah), and the consensus. It is not permissible to change these times by a kind of evidence or a single narration ⁽⁸⁾.

(1) Majmu Al Fatawa 24/83.

(2) Al Tamheed 12/212.

(3) Al Mughni 3/132.

(4) Narrated by Ibn Abi Shaiba 2/234, Al Baihaqui9 3/168.

(5) Al Mughni 3/132.

(6) Sunnan Al Tirmithi 1/356. Imam Ahmad said this (Hadlth) is weak, Ibn Abdul Bur in Tamheed 12/210 also said so, as well as Al Shawkani in Naywl Awtar.

(7) Narrated by Muslim 2/938, Bukhari 2/179, Abu Daood 2/477.

(8) Badie-ul-Sanayie 1/360.

COMBINATION OF PRAYERS BECAUSE OF RAIN AND MUD

Dr. Abdullah Ibn Hamad Al Ghutaimil(*)

1. Rule on combination of two prayers because of rain:

The jurists are on controversy as concerning the rule on the combination of two prayers because of rain. There are two opinions in this concern.

1. The majority of jurists from the Malikis⁽¹⁾ the Shafies⁽²⁾ and the Hanbalis⁽³⁾ have stated that combination of two prayers is permissible and that it is part of the (Sunnah).
2. The Hanafis⁽⁴⁾ and the Dthahiris⁽⁵⁾ stated that it is impermissible to combine two prayers because of rain, and the Hanafis even stated that it is not permissible to combine prayers except in Arafat and Muzdalifa. The advocates of the first opinion derived their evidence from the following: 1 – It is narrated that Ibn Abbas, blessings of Allah be upon him said that, "The Messenger of Allah, peace be upon him happened to have performed (Dthuhr) noon prayer, (Asr) after noon prayer, (Maghreb) sunset prayer and (Isha) night prayer all together combined for no reason of fear or travel."⁽⁶⁾ Imam Muslim added that, "He, the Messenger, did not want to embarrass his Ummah" The evidence in this saying is that Imam Malik and Imam Shafie said that they think it is permissible to combine prayers for the reason of rain⁽⁷⁾. Al Baihaqui said that the saying of Ibn Abbas that, he, the Messenger did not want to embarrass his Ummah might refer to rain. Sheikh of Islam Ibn Taimiyah said: The saying of Ibn Abbas that the Messenger,

(*) Obtained his Ph. D. in Islamic Fiqh in 1409 H. Presently he is assistant professor in the Faculty of Sharia in the University of Um Al Qure and head of the department of the judiciary.

- He wrote a number of books, such as: The Relationship between the Judicial Authority and the Administrative Authority. The Rules on Property Damage in Islamic Fiqh - Al Furroug Al Fiqhiyah in the Hanali School, According to Ibn Qudamah.

(1) Al Mudawanah 1/370, jawahir Al Iqleel 1/92, Al Sharhul Saghir, and Hashiyatul - Sawl 1/175, Al Tamheed 12/2/0.

(2) Al Majmu' 41233, Al Um 1/65 Mughni Al Muhtaj 1/274 Nihayat Ul-Muhtaj 2/280.

(3) Al Mughni 3/132, Kashaful Ghinaa' 2/5 Sharh Muntaha Al Iradat 1/281, Al Ansaf 2/337.

(4) Badayie-ul-Sanayie, 1/360 - 361, Sharh Fat-hul-Ghadir 2/48, Sharh Ma'ani Al Athar 1/165 - 166.

(5) Al Muhallah 3/225.

(6) Narrated by Muslim 1/489, Muwatta Malik 1/144, Sunnan Al Tirmithi 1/355 Sunnah Al Tirmithi 1/355 Sunnan Abu Da'ood 2/14.

(7) Al Muwatta 1/144, Al Um 1/165 Al Majmu 4/233.

dation, was concerned with enjoining the right and forbidding the wrong. It was stated in the principles of the basic organization of government that the state protects the creed of Islam and applies the system of Sharia, enjoin the right and forbid the wrong and undertake the duties of the call to Almighty Allah (1).

The researches in the English section of the Journal are translations of the summaries of the researches in the Arabic section and not the whole text.

(1) Article 23 of the basic organization of government issued by royal decree no A/90 dated 27/8/1412.

tions, originated mainly from the degeneration of ethics and morals in those societies, and from the absence of values, indulgence in prohibitions and evasion from the restrictions of good nature. Even though the aspects of this degeneration are numerous, but the most unaccepted aspect is when this degeneration is certified and given support by the authorities which are supposed to be a safekeeper of values, and entrusted with safeguarding morals, as it is the case with judicial authority. We read in the current news some days back that a European citizen found his wife with another man. The husband got jealous and was in rage because it never occurred to him that his wife would betray him. When this case was brought into court, the man was sent to jail as punishment for his jealousy. If this news is true, no explanation can be given to such judicial rule, except that it is notorious manifestation of moral degeneration not witnessed by the most degenerative of past civilizations. This judgement on this case is the beginning of the end of a civilization which, even its own judges participate actively in its destruction without knowing it.

For this reason Islam is concerned for the protection and preservation of morality as a measure for the preservation of the Ummah and its civilization and its existence. Islam obliged its followers to raise their children on the basis of differentiation between right and wrong, the permissible and the prohibited, and as it obliged them to enjoin what is right and forbid what is wrong. Allah Almighty says:

**“Let there arise out of you
A band of people
Inviting to all that is good
Enjoining what is right
And forbidding what is wrong
They are the ones
To attain felicity.”⁽¹⁾**

This is why enjoining what is right and forbidding what is wrong would be the protective shield of the Muslim from being inflicted by falling into the pitfalls of degeneration and decadence, and also a protection for his civilization from any kind of morality invasion within the materialistic strife, because the danger on morals will always remain to be the most serious and of a far reaching effect on the nations. The Kingdom of Saudi Arabia was aware of that danger, that is why since its foun-

(1) Surat -Al Imran verse 104.

A LETTER FROM THE STAFF

Since the beginning of time, civilizations are subjected to different dangers, ending with either the deterioration and weakness or the total annihilation of that civilization. However, in both cases, the makers of that civilization return to their earlier savage state, and they might indulge themselves in that state and remain as such for unlimited period of time.

The dangers which threaten civilizations could be military threats, when the makers of that civilization coil up in themselves and fear facing dangers as they are self indulgent and hence remain in the place where their enemies want them to remain, as well as their contemporaries.

The dangers against civilizations could be economical, when the makers of that civilization prefer sitting in the shade and fear working in the heat of the sun, and be satisfied with very little subsistence leaving the largest part to their enemies.

Dangers against civilizations could be psychological, when the makers of that civilizations develop inferiority complexes and hence get defeated by other civilization when they feel that their civilization is inferior, and that they could do nothing to upgrade it, and so their wills diminish until they fade away and their civilization vanishes away, when they do not feel it.

Dangers against civilizations could also be ethical and moral, which is the most difficult of all dangers. The historical events have showed that degradation of ethics is more damaging and more devastating than any other danger, because man is the cornerstone of civilization, and if man's ethies and morals are spoilt, then everything after that would be spoilt, and nothing of value would be left for him. For instance a crippled person can overcome his handicap, direct his energies and achieve victory over himself, but the degenerative, would, in most cases remain as he is except those blessed by Almighty Allah:

Reading history confirms to us that annihilation of past civilizations was because of the degeneration of the makers of that civilization. What some of our contemporary societies witness nowadays as medical problems and abnormal conditions, seen in breaking out of fatal diseases, and man standing there helpless and unable to find any cure for those diseases. Also what we witness as difficult and complicated security condi-

«Whom Allah intends good grants him
the knowledge and insight in Religion». Hadith

CONTEMPORARY JURISPRUDENCE RESEARCH JOURNAL

A Journal Specialised in Islamic Jurisprudence

Editor-in-Chief

Dr. Abdur Rahman Hassan Al Nafisah

Price Per Copy

K.S.A.	SR. 12	Egypt	£E3
Jordan	JD. 1	Moroco	D. 12
U.A.E.	D. 12	Mauritania	ON 1200
Bahrain	B.F. 700	Iraq	I.D. 1
Tunisia	Mm 800	S. of Oman	P.750
Algeria	D. 12	Qatar	QR 12
Sudan	£s 12	Libya	L.Dr 1000
Syria	LL. 35	Kuwait	K.D. 1
		Yemen	YR 12

Annual Subscription

U.S.A., Canada & Europe US \$ 12

Annual Subscription: For Govt.

Offices and Agencies: SR. 200

For individuals: SR 100

Address:

Badia, North east of Princess Sarah
Mosque, Riyadh, K.S.A

Phone 4351872

Fax. 4352297

DISTRIBUTORS:-SAUDI DISTRIBUTION CO.

Jeddah	: 6694700	Madina	: 8228187	Al-Hasa	
Riyadh	: 4779444		: 8229881	Besha	: 6226462
	: 4779040	Yanbu	: 3225834	Abha	: 2270647
Dammam	: 8413317	Gizan	: 2220104	Tabouk	: 4321812
	: 8410840	Qassim	: 3249330		: 4321164
Taif	: 7491831	Hail	: 5321555	Najran	: 5222901
	: 7454222	Dawadmy	: 6422211	Keru'at	: 6421296
Makkah	: 5585078	H. Al-Badn	: 7223293	Sharora	: 5321125
	: 5584720	Zulfe	: 5927707	Khafje	: 7662677

Mail Address P O Box. 1918 - Riyadh 11441 - Kingdom of Saudi Arabia

CONTEMPORARY JURISPRUDENCE RESEARCH JOURNAL

A Journal Concerned with Islamic Jurisprudence

Eighteenth Edition - Fifth year
July - August - Sept. 1993

IN THIS ISSUE

- A Letter From The Staff	
- Combination of Prayers Because of Rain And Mud	Dr. Abdullah Ibn Hamad Al Gutaimil
- The Need of Islamic States for Economic Integration	Dr. Hamad Ibn Abdur Rahman Al Jinaidil
- The Rule of Islamic Shari'a On Medical Innovations	Dr. Belhaj Al Arabi Ibn Ahmad
- Aspects of The Theory of Value According to Islamic Jurists.	Researcher/ Muhammad Ibn Hassan Ibn Sa'ad Al Zahrani
- Responsibility of Pharmacists And Those Who Are Similar in Capacity	Dr. Abdur Rahman Ibn Hassan Al Nafisah

FATAWA AL FUQAHA

- Rule on the one who sees some one taking free hand in his property and does not object.
- Rule on the one who abstained from providing evidence when he was able to.
- Rule on if the child is in the custody of the mother who pays for alimony.
- Rule on when an orphan alleges that the sale concluded by his guardian was fraudulent.
- Rule on if a guardian sold a garden of an orphan with no justification.

CASES FROM JURISPRUDENCE (FIQHI) POINT OF VIEW

- Is a Lessee to pay compensation in case the leased property is damaged.
- Rule on one who refuses to testify because of fear.
- Rule on one who preserves his preemptive right by telephone or fax.
- Homes for the elderly do not drop rights of parents due on sons.
- The Sharia criterion for children upbringing.
- Texts and Documents.