

مجلة البحوث الفقهية المعاصرة

مجلة علمية مُحكَّمة متخصصة في الفقه الإسلامي

عدد الرابع والعشرون - السنة السادسة - رجب - شعبان - رمضان ١٤١٥ هـ - يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) ١٩٩٥ م

في هذا العدد

استثمار أموال الأيتام في الفقه الإسلامي	الدكتور/ نزيه كمال حماد
الاقتصاد الإسلامي بين النقل والعقل	الدكتور/ عبدالله بن مصلح الثعالبي
تحديد وقت الوفاة ونزع أجهزة الإنعاش	الدكتور/ محمد رواس قلعه جي
عن المريض	
اثر الوقف في إنجاز التنمية الشاملة	الدكتور/ شوقي احمد دنيا
الأزمة المنهجية لفقه المعاملات المالية العصرية	الباحث/ محمد بن حسن الزهراني
السياسة الاقتصادية الإسلامية لترشيد	الدكتور/ ببلي إبراهيم العليمي
الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات	

فتاوى الفقهاء

- حكم تلف العين المستأجرة في أثناء المدة.
- حكم إطلاق لفظ الطلاق مع عدم معرفة معناه الأصلي.
- حكم ما لو رأى الهلال بعض أهل البلدان المتنفقة المطالع ولم يره الآخرون.

مسائل في الفقه

- حكم من ترك صيام رمضان لغیر عذر.
- تجاوز التجار بعضهم على بعض.
- حكم الإكراه على الطلاق.
- مدى قوای الغربیون على صاحبه.
- مدى ضمان صاحب المزاب لما يفقد من مراه.

كشاف المجلة

بِإِذْنِ اللَّهِ بِمَنْعَتِهِ فِي التَّوَنُّنِ

مجلة

البحوث الفقهية المعاصرة

مجلة علمية مُحَكَّمة متخصصة في الفقه الإسلامي

ساحب ورئيس تحريرها د/ عبدالرحمن بن حسن النفيسة

بإذن من
مجلس إدارة
البحوث الفقهية المعاصرة
١٤٠١

العنوان :

المملكة العربية السعودية

الرياض - البديعة شمال شرق مسجد الأميرة سارة
هاتف : ٤٣٥١٨٧٢ - فاكس : ٤٣٥٢٢٩٧ - برقية الفقهية

الاشتراكات

قيمة الاشتراك السنوي للدوائر الحكومية والمؤسسات

٣٠٠ ريالاً

للأفراد ١٠٠ ريال

سعر النسخة

السعودية	١٢ ريالاً	مصر	٣ جنيهات
الأردن	دينار	المغرب	١٢ درهماً
الإمارات		موريتانيا	١٢٠٠ أوقية
العربية	١٢ درهماً	العراق	دينار
المتحدة		سلطنة عمان	٧٥٠ بيزه
البحرين	٧٠٠ فلس	قطر	١٢ ريالاً
تونس	٨٠٠ مليم	ليبيا	١٠٠٠ درهم
السودان	١٢ جنيهات	الكويت	دينار
سوريا	٣٥ ليرة	اليمن	١٢ ريالاً

الاشتراك السنوي لـ أمريكا وكندا وأوروبا ١٢ دولاراً

وكيل التوزيع : الشركة السعودية للتوزيع

٧٢٢٢٢٢٢ : د. مفر الجبلان	١٤٢٠٩٠ : د. جة
٢٢٢٢٢٢٢ : د. الفليحي	١٤٢٢٢٢٢ : د. لكة للكرة
٧١١١١٧٧ : د. القنطي	٧١١١١٢٢ : د. الطائف
٨٢٢٢٢٢٢ : د. القطار	٨٢٢٢٢٢٢ : د. القبة النيرة
٨٢٢٢٢٢٢ : د. الجليل	٢٢٢٢٢٢٢ : د. بيع
٨٢٢٢٢٢٢ : د. القهل	٢٢٢٢٢٢٢ : د. جيران
١١١١١٢٢ : د. القلا	١١١١١٢٢ : د. الرياض
١٢٢٢٢٢٢ : د. القوط	٢٢٢٢٢٢٢ : د. القصب
١٢٢٢٢٢٢ : د. بيثة	٢٢٢٢٢٢٢ : د. حلق
٢٢٢٢٢٢٢ : د. الانشاء	١٢٢٢٢٢٢ : د. القرداني

تكون المراسلات على العنوان التالي:

المملكة العربية السعودية ص.ب: ١٩١٨ الرياض ١١٤٤١

قواعد النشر

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

- ١ (أن يكون البحث المراد نشره مبنيًا على الفقه الإسلامي.
- ٢ (أن ينصب البحث على القضايا والمشكلات المعاصرة، والبحث
عن الحلول النظرية والعملية لها في الفقه الإسلامي، بغايمه
المعتمدة عند أهل السنة والجماعة.
- ٣ (أن يتصف البحث بالموضوعية، والأصالة، واتباع المنهج العلمي
في البحث من حيث التخرير 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 والراي، 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 ثلاثيًا مع وظيفته العلمية إن وجدت.
- ٩ (يتم تحكيم البحوث من قبل علماء متخصصين وفقًا 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.

فهرس العدد

- ٤ رسالة من هيئة المجلة
- ٧ استئثار أموال الأيتام في الفقه الإسلامي
الدكتور/ نزيه كمال حماد
- ٢٩ الاقتصاد الإسلامي بين النذل والعلل
الدكتور/ عبدالله بن مصلح النماي
- ١٠٠ تحديد وقت الوفاة ونزع أجهزة الإنعاش عن المريض
الدكتور/ محمد رواس قلعه جي
- ١١٧ اثر الوقف في إنجاز التنمية الشاملة
الدكتور/ شوقي أحمد دنيا
- ١٥٠ الأئمة المنهجية لفقه المعاملات المالية العصرية
الباحث/ محمد بن حسن بن سعد الزهراني
- السياسة الاقتصادية الإسلامية لترشيد الاستهلاك
- ١٦٥ الفردي للمسلع والخدمات
الدكتور/ بيلي إبراهيم العليمي
- فتاوى الفقهاء:
- ٢١١ حكم تلف العين المستأجرة في أثناء المدة
- ٢١٢ حكم إطلاق لفظ الطلاق مع عدم معرفة معناه الأصلي
- ٢١٣ حكم ما لو رأى الهلال بعض أهل البلدان المتفقة الطالع ولم يره الآخرون
- مسائل في الفقه:
- ٢١٤ حكم من ترك صيام رمضان لغير عذر
- ٢١٩ تجلّز التجار بعضهم على بعض
- ٢٢٤ حكم الإكراه على الطلاق
- ٢٢٨ مدى فوات العربون على صاحبه
- ٢٣١ مدى ضمان صاحب الرأب لا يقصد من مرأبه
- ٢٣٥ ردود وتعليقات
- ٢٤١ كشف المجلة

إعداد/ نجيب محمد الخطيب

رسالة من هيئة المجلة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه الامين محمد عليه
افضل الصلاة واتم التسليم. أما بعد:

لأنه في كل عام يعيش المسلمون شهر رمضان بكل عطائه وقبضه
وفضائله.. في هذا الشهر المبارك تتجرد النفوس من أحوالها وإغاليها،
فيبتذل فيه المسلم من ممارسة دنوية متكررة إلى ممارسة روحية متجردة
تتجلى فيها قوة الإرادة وانضباط النفس، وتحررها من شهوة الجسد
وعنف المادة بعد أن يستذكر صاحبها ما كُتِبَ عليه من الصيام فيؤديه
استجابة وامثالاً لأمر الخالق العظيم، وجاء جمعه وغفرانه.

لقد كتب الله الصيام على المسلم كما كتبه على من قبله فقال تعالى:
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ
قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾^(١). وألُكْتُبُ هنا بمعنى الفرض والإلزام وفي هذا
رحمة بالمفروض عليه لأن في الصيام ترجياً واستشفواً للتقوى بما تؤدي
إليه من الفضل لصاحبها ووقايته من الإثم والخطايا.

وفي هذا الفرض رحمة بالمفروض عليه، فمع ما في الصوم من تزكية
النفس وتطهيرها وتهيئتها للتقوى فليس فيه ما يشق عليها بذلك حين جعله
الله (إيماً معدودات) وجعل فيه للمرضى والمسافرين والعجزة وبخساً
واحكاماً من أجل الرفق بهم، والتيسير عليهم وعدم تكليفهم ما لا يطيقون،
قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا مَعْدُودَاتٌ فَمَنْ كُنَّ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ
مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً
فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَإِنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾^(٢).

نعم الصوم جنة، ومع أن كل العبادات للخالق العظيم فقد خصَّ الصوم
بخصيصة كبرى حين أضافه إليه بما أخبر به عنه رسوله الامين محمد

(١) سورة البقرة الآية ١٨٣.

(٢) سورة البقرة الآية ١٨٤.

صلى الله عليه وسلم في قوله: «يقول الله تبارك وتعالى كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فهو لي وأنا اجزي به»^(١).

وبهذه المناسبة يتقدم أعضاء هيئة المجلة إلى الإخوة المسلمين في كل مكان مهنيين بشهر رمضان المبارك راجين من الله القدير أن يقبل من الجميع صيامهم وقيامهم، ويحقق لامة آمالها وأهدائها الغالية في النصر المبين والتمكين في الأرض.

● ● وبهذا القصد تختم المجلة ست سنوات منذ إصدارها في شهر رمضان المبارك عام ألف وأربعمائة وتسعة للهجرة، ومع أن للزمن دوراً في الحكم على أية تجربة إلا أن المهم هو مدى ما تحققت هذه التجربة من آثار. ومع محاولتنا البسيطة لن نقول بأننا (عملنا) شيئاً لأن الحكم في ذلك يرجع لأصحاب القراء مع قناعتنا المطلقة أننا لم نقدم جزءاً يسيراً مما نتمناه ونتطلع إليه، ولكننا نقول إننا (تأثرنا) كثيراً بما منحه إخوة لنا من فيض مشاعرهم خلال محاولتنا هذه طيلة السنوات الماضية.

تأثرنا بما نتلقاه من القراء الأعزاء، ففي كل يوم نتسلم عشرات الرسائل منهم في المملكة العربية السعودية وفي وهران، وبوسعادة، والفسيلة، وباتنة، والنعام، وإليزي، وغيرها من مدن الجزائر كما نتسلم عشرات الرسائل من القراء في دمشق وحلب وأخترين، ومنيج وغيرها من مدن سوريا وقراها. وعشرات الرسائل من القاهرة والجيزة، وأسيوط والمنوفية والاسكندرية، والدقهلية وغيرها من مدن مصر وقراها. كما نتسلم كل يوم عشرات الرسائل من القراء في صنعاء وصعدة في اليمن، ومثلهما من الأردن ولبنان وتونس والمغرب وبلدان الخليج.

ولم نكن نتصور أن هناك عدداً كبيراً من القراء يتابعوننا في شتاتنا وبين، وفي دكار في السنغال، وفي الأمريكتين، وأوروبا، وبلو الكريري، وفي أندونيسيا، وتركيا، وماليزيا، والهند وباكستان وغيرها من دول العالم الإسلامي.

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ٤ ص ١٢٨. مست الإمام أحمد ج ٢ ص ٢٧٢.

وهناك إخوة لنا تربطنا بهم صلة العقيدة والتاريخ والأمال بعثوا إلينا يستأذنون نشر المجلة باللغة الإندونيسية فوعدناهم بدراسة ذلك. وإخوة لنا لا نعرفهم إلا من خلال رابطة العقيدة، عرضوا علينا مساعدتهم فقلنا لهم إن مشاعركم وتشجيعكم أكبر من أية مساعدة.

ومع تقديرنا لما تتلقاه من القراء نقدر كثيراً ما منحه لنا الإخوة الأعزاء من الباحثين والعلماء، فما كانت بضاعتنا إلا منهم، وما كانت محاولتنا إلا من هطائهم ونحن نعرف ما يبذلونه من جهود، وهم ينتقلون من مرجع علمي إلى مرجع آخر يُقدِّمون كلمة، ويؤخرون أخرى ليقدموا لإخوانهم الكثير من العطاء في إطار شريعة الله الغراء، وفقها الفالذ.

ومع تقديرنا لما منحه لنا أولئك الإخوة نقدر كثيراً ما يبذله إخواننا المحكمون من وقت وجهود مضيئة في التدقيق والمراجعة... جهود نعرف من خلالها عظم المسؤولية والأمانة التي يتحملونها حتى أصبحوا شركاء معنا فيها، يبتغون بذلك خدمة شرع الله وسنة رسوله المصطفى عليه أفضل الصلاة والسلام.

فلكل من أسهم بمشاعره، ودعائه، وعلمه، وتشجيعه جزيل الشكر والتقدير.

ولا يسعنا إلا أن نسأل الله القدير أن يجعل هذه المجلة أداة صالحة لخدمة دين الله الحنيف وأن يجتنبنا مواقع الخطأ والزلل فهو ولي ذلك والقادر عليه.

وهو نعم المولى ونعم النصير.

بالنيابة عن هيئة المجلة
د. عبد الرحمن بن حسن النفيسه

استثمار أموال الأيتام في الفقه الاسلامي

الدكتور/ نزيه كمال حماد (*)

تمهيد في عناية الإسلام باليتيم

١ - إن أطفال اليتيم هم اللبنة الرطبة التي يُشاد على كاهلها في المستقبل بناء المجتمع وكيان الأمة، هم رجال الغد، وبقدر ما يبذل في تربيتهم وتقويمهم والعناية بشؤونهم بقدر ما يكون للأمة من مكانة وعزة، وبقدر ما يهتمون - فتتمكن من اللجوء أساليب الانحراف - بقدر ما يكون للأمة من اختلال وضعف في القرى الموجهة لها، القائمة بشؤونها.

٢ - واليتيم طفل من بين الأطفال، قد فقد أباه، والعائل الذي يكفله ويرعاه، فأسلمته المقادير إلى الكآبة والحزن والحرمان، فما أحوج به إلى عناية تنشله من تلك الوحدة، وتجعل له متنفساً يسري به عن نفسه، وما أحوج به إلى عمل حكيم، ووصية كريمة تحفظ عليه نفسه، وتحفظ له ماله، وتعهده ليكون رجلاً عاملاً في الحياة، تلجأ في معتريها، ليس كلاً على غيره، ولا عبثاً على أمته، ولا عنصر شر ينقث سمومه في أمثاله من الأطفال^(١).

٣ - لهذا كله عني القرآن الكريم بأمر اليتيم، فحث على العناية به، وتعهده بالرعاية الاجتماعية، والإحسان إليه، والمحافظة على نفسه وماله، وزجر عن إهماله

(*) استاذ الفقه الإسلامي وأصوله بجامعة أم القرى سابقاً.

(١) من توجيهات الإسلام للفتيات ص ١٦٠ وما بعدها، دراسات في الشريعة الإسلامية لمحمد الخضر حسين ص ١٥٩.

وظلمه والإساءة إليه، فقال تعالى ﴿أرأيت الذي يكذب بالدين﴾^(١)، ﴿لهذا الذي يدع اليتيم﴾^(٢)، وقال سبحانه: ﴿فأما اليتيم فلا تقهر﴾^(٣). أي لا تغلبه كل ماله وحقه لأجل ضعفه أو لا تقهره بالمنع من مصالحه. قال ابن جزى الغرناطي ووجوه القهر كثيرة، والنهي يعم جميعها^(٤). وجاء في التنزيل ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده﴾^(٥)، ﴿وآتوا اليتامى أموالهم، ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب، ولا تاكلوا أموالهم إلى أموالكم، إنه كان حوباً كبيراً﴾^(٦)، ﴿يسألونك ماذا ينفقون، قل ما أنفقتم من خير فقلو الدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾^(٧).

ووجه هذه الوصايا القرآنية باليتامى كما قال الإمام الرازي: «لأنهم قد صاروا بحيث لا كافل لهم ولا مشفق شديد الإشفاق عليهم، ففارق حالهم حال من له رحم ماسة عاطفة عليه»^(٨). «ولأنهم لصغرهم لا يقدرّون على الاكتساب، ولكنهم يتامى ليس لهم أحد يكتسب لهم، فالطفل الذي مات أبوه قد عدم الكسب والكاسب، وأشرف على الضياع»^(٩). ثم قال رحمه الله في بيان قوله تعالى: ﴿ويسألونك عن اليتامى، قل إصلاح لهم خير﴾^(١٠) هذا الكلام يجمع النظر في إصلاح نفس اليتيم بالتقويم والتأديب وغيرهما، لكي ينشأ على علم وأدب وفضل، لأن هذا الصنع أعظم تأثيراً فيه من إصلاح ماله بالتجارة، ويدخل فيه أيضاً إصلاح ماله - كي لا تاكله النفقة - من جهة التجارة.. فإن قيل: ظاهر قوله تعالى: ﴿قل إصلاح لهم خير﴾ لا يتناول إلا تدبير أنفسهم دون ماله، قلنا: ليس كذلك، لأن ما يؤدي إلى إصلاح ماله بالتنمية والزيادة يكون إصلاحاً له، فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر. وهذا القول أحسن الأقوال المذكورة في هذا الموضوع»^(١١).

(١) سورة الماعون، الآية ١.

(٢) سورة الماعون، الآية ٢.

(٣) سورة الضحى، الآية ٩.

(٤) التسهيل لعلوم التنزيل ص ٧٩٥.

(٥) سورة الانعام، من الآية ١٥٢.

(٦) سورة النساء، الآية ٢.

(٧) سورة البقرة، الآية ٢١٥.

(٨) التفسير الكبير للفخر الرازي ١٦٧/٩.

(٩) التفسير الكبير للفخر الرازي ٢٤/٦.

(١٠) سورة البقرة، من الآية ٢٢٠.

(١١) التفسير الكبير للرازي ٥١/٦.

٤ - وقد أكدت السنة النبوية تلك الوصايا القرآنية باليتامى، فروى البخاري ومسلم وأبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: اجتنبوا السبع الموبقات. وبعد منها أكل مال اليتيم^(١). وذلك تأكيداً لقوله تعالى: **وَالَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً، وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا**^(٢). قال الرازي: «واعلم أنه تعالى وإن ذكر الأكل فالمراد به التصرف، لأن لكل مال لليتيم كما يحرم، فكذا سائر التصرفات المهلكة لتلك الأموال محرمة، والدليل عليه أن في المال ما لا يصح أن يؤكل، فثبت أن المراد به التصرف، وإنما ذكر الأكل لأنه معظم ما يقع لأجله التصرف»^(٣).

روى البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي عن سهل بن سعد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **وَأَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا**. وقال بأصبعيه السبابة والوسطى^(٤).

وكافل اليتيم - كما قال النووي - هو القائم بأمره من نفقة وكسوة وتأديب وتربية وغير ذلك. وهذه الفضيلة تحصل لمن كفله من مال نفسه أو من مال اليتيم بولاية شرعية^(٥).

والحديث كما هو ظاهر وارد مورد التعظيم لأمر الأيتام، والأمر بالشفقة عليهم والنظر لهم والتحفي بهم والمحافظة على مالهم، لأن اليتيم عاجز لا كاد له^(٦).

وروى ابن ماجه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **خَيْرُ بَيْتٍ فِي الْمُسْلِمِينَ بَيْتٌ فِيهِ يَتِيمٌ يَحْسُنُ إِلَيْهِ، وَشَرُّ بَيْتٍ فِي الْمُسْلِمِينَ بَيْتٌ فِيهِ يَتِيمٌ يَسَاءُ إِلَيْهِ**^(٧).

(١) اللؤلؤ والمرجان ص ١٧، مختصر سنن أبي داود للمتذري ١٥٤/٤.

(٢) سورة النساء، الآية ١٠ والنظر الزولجر عن اقتراف الكياثو للهيتمي ٢٥٠/١.

(٣) التفسير الكبير ١٧٠/٩.

(٤) صحيح البخاري مع الفتح ٤٣٦/١٠، صحيح مسلم مع النووي ١١٢/١٨، شرح مختصر سنن أبي داود للمتذري ٤٤/٨، سنن الترمذي مع عارضة الأصولي ١٠٦/٨. قال الحافظ ابن حجر: وفيه إشارة إلى أن بين درجة النبي صلى الله عليه وسلم، وكافل اليتيم قدر تفاوت ما بين السبابة والوسطى.. ويحتمل أن يكون المراد قرب المنزلة حالة دخول الجنة.. ويحتمل أن يكون المراد مجمر الأمرين: سرعة الدخول وعلو المنزلة.

(٥) شرح النووي على صحيح مسلم ١١٢/١٨.

(٦) شرح مختصر سنن أبي داود للمتذري ٤٤/٨.

(٧) سنن ابن ماجه ١٢١٣/٢.

٥- هذا، ولم يقتصر الهدي النبوي على الزجر عن أكل أموال اليتامى ظلماً، وعلى بيان فضل كفالة الأيتام ورعايتهم والشفقة عليهم، بل تعدى ذلك إلى أمر الإيصاء والفتنمين على شؤونهم بتمتية أموالهم - إن كان لهم مال - وتثمينها وإصلاحها بالتجارة، لئلا تستغلها النفقة والصدقة، فروى الترمذي والدارقطني والبيهقي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبدالله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من ولي يتيماً له مال فليقتصر به، ولا يتركه حتى تاكله الصدقة»^(١). وهذا هو موضوع هذه الدراسة.

وقد اقتضت طبيعة هذا البحث تقسيمه إلى بحثين، أولهما: بيان حقيقة اليتيم ومعنى الاستثمار، والثاني: حكم استثمار الولي مال اليتيم، فنقول وبالله التوفيق:

(١) قال النووي: «هذا الحديث ضعيف، رواه الترمذي والبيهقي من رواية للثني بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم، والثني بن الصباح ضعيف، ورواه الشافعي والبيهقي بإسناد صحيح عن يوسف بن ماهك عن النبي صلى الله عليه وسلم من سأل». (المجموع شرح المذهب ٥/٢٢٩). قال الشوكاني: وروي بأسانيد أخرى فيها متروكون وضعفاء. (السطح الجرار ٢/١١). ورواه البيهقي عن عمرو بن الخطاب موطئاً. وقال: إسناده صحيح. (السنن الكبرى للبيهقي ٤/١٠٧). وقال الدارقطني: والصحيح أنه من كلام عمر. (الدرية في تخريج أحاديث الهداية للحافظ ابن حجر ١/٢٤٩) وانظر في تخريجه: التلخيص للحب ٢/١٥٧، ١٥٨. سنن الترمذي مع عارضة الأحادي ٣/١٣٦، الام للشافعي ٢/٢٥، الدرية ١/٢٤٩. الأموال لأبي عبيد ص ٢٨٤).

ثم إن الفقهاء اختلفوا في المراد بالصدقة في نص الحديث، فقال السرخسي: المراد بها النفقة. لا ترى أنه لضاف الأكل إلى جميع المال، والنفقة هي التي تأتي حل جميع المال دون الزكاة. (المبسوط ٢/١٦٣). وخالفه الإمام النووي فقال: المراد بالصدقة الزكاة كما جاء في هذه الرواية. فإن قيل: فالزكاة لا تاكل المال، وإنما تاكل ما زاد على النصاب، فالجواب: أن المراد تاكل معظم الزكاة مع النفقة (المجموع ٥/٣٣٩).

المبحث الأول

بيان حقيقة اليتيم ومعنى الاستثمار

من هو اليتيم؟

٦- أصل اليتيم في اللغة: الانفراد. ولذلك سُمي كل فرد يعمز نظيره يتيماً. ومنه قيل: ذرة يتيمة، وبيت من الشعر يتيم.. الخ.
واليتيم في الأصل اسم للعفريد، ولذلك سميت المرأة المنفردة عن الزوج يتيمة، سواء كانت صغيرة أم كبيرة. قال الشاعر:

إن القبور تنكح الأيتام النفسوة الأرامل اليتامى

أما في العرف فقد أطلق اليتيم على فقد الأب حين الحاجة (أي وقت الصغر). فإذا بلغ اليتيم الحلم خرج عن هذا الاسم، وصار في جملة الرجال. وهذا في بني آدم، أما في سائر الحيوان فيطلق اليتيم على فقد الأم.

قال الشريفة الجرجاني: «اليتيم في الناس هو المنفرد عن الأب، لأن نفقته عليه لأعلى الأم. وفي البهائم اليتيم: هو المنفرد عن الأم، لأن اللبن والأطعمة منها»^(١).
وبناءً على ما تقدم قيل في اللغة: يتم الصبي يتماً ويتماً، فهو يتيم ويتمان. والجمع: أيتام ويتامى ويتمة ويتمة.

أما الطفل الذي مات أبواه فيقال له: لطم. وإن ماتت أمه فقط فهو عجي^(٢).

٧- وفي الاصطلاح الشرعي يُطلق اليتيم على من فقد أباه لبل بلوغه. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَكَ يَتَّبِعُونَكَ فَاُولَئِكَ﴾^(٣) وقال سبحانه: ﴿وَيَعَالُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى﴾، قل

(١) التعريفات للجرجاني ص ١٣٦.

(٢) معجم مقاييس اللغة ١٥٤/٦، القاموس المحيط ص ١٤٩٥، ١٥١٣، المصباح المنير ٨٤٩/٢، أساس البلاغة ص ٥١٢، المغرب للطوذي ٣٩٤/٢، مفردات الراغب ص ٨٨٩، مشارق الأنوار ٢٠٣/٢، التوقيف للمناوي ص ٧٤٨، بصائر ذوي التمييز ٣٨٠/٥، أحكام القرآن للكلبي الهراسي ١٨٥/١، أحكام القرآن لأبن العربي ١٥٤/١، ٢٠٨، التفسير الكبير للفيروز الرازي ١٦٧/٩، ١٦٨.

(٣) سورة الضحى الآية ٦.

إصلاح لهم خير^(١). قال القاضي ابن العربي: «اليتيم في اللغة هبارة عن المنفرد من أبيه، وقد يطلق فيها على المنفرد من أمه، والأول أظهر لغة، وعليه وودت الأخبار والآثار. ولأن الذي فقد أباه عدم النصرة، والذي فقد أمه عدم الحضانة. وقد تنصم الأم لكن نصرة الأب أكثر، وقد يحضن الأب لكن الأم أرفق حضانة»^(٢).

٨- والقياس الاشتقائي يقتضي وقوعه على الصغار والكبار، ولكن الشرع خصه بمن لم يبلغ الحلم، فإذا بلغ زال عنه هذا الاسم^(٣). قال الزمخشري في «الكشاف»: «اليتامي: الذين ملأ آبائهم، فانفردوا عنهم. واليتيم: الانفراد. ومنه: الرملة واليتيمة والدرة اليتيمة.. وحق هذا الاسم أن يقع على الصغار والكبار لبقاء معنى الانفراد عن الأباء، إلا أنه قد غلب أن يسموا به قبل أن يبلغوا مبلغ الرجال، فإذا استغنوا بأنفسهم عن كافل وقائم عليهم وانتصبوا كفاة يكفلون غيرهم ويقومون عليهم زال عنهم هذا الاسم. وكانت قرين تقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم يتيم أبي طالب إما على القياس، وإما حكاية للحال التي كان عليها صغيراً ناشئاً في حجر عمه توفيقاً له. وإما قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يتم بعد الحلم»^(٤) فما هو إلا تعليم شريعة لا لغة، يعني أنه إذا احتلم لم تجز عليه لحكام الصغار»^(٥).

(١) سورة البقرة من الآية ٢٢٠.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ١/١٥٤.

(٣) التفسير الكبير للفر الازلي ١٦٧/٩، مشارق الأنوار ٢/٣٠٢، أحكام القرآن لابن العربي ١/١٥٤، بصائر نوي التمييز ٥/٢٨٠، أحكام القرآن للجصاص ٢/١٢.

(٤) قال الحافظ ابن حجر: روى أبو داود عن علي مرفوعاً، وإسناده حسن، لأن له طريقاً أخرى عن علي. وأخرجه عبد الرزاق أيضاً عن الثوري عن جوير مرفوعاً. وله طريق أخرى عند الطبراني في الأوسط من رواية علقمة بن قيس عن علي. وأخرجه أبو يعلى والطبراني من رواية زياد بن عبيد بن حنظلة. وفي الباب عن أنس عند البزار وعن جابر عند عبد الرزاق والطبراني وأبي يعلى. (الكمال المنافع في تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر ص ٢٧، مختصر سنن أبي داود للمنذري ٤/١٥٢).

قال الخطابي: ظاهر هذا القول يوجب انقطاع أحكام اليتيم عنه بالإحتلام وحدوث أحكام البالغين له، فيكون للمحتلم أن يبيع ويشترى ويتصرف في ماله ويعقد النكاح لنفسه، وإن كانت امرأة فلا تزوج إلا بإذنها. ولكن المحتلم إذا لم يكن رشيداً لم يفك الحجر عنه، فقد يظطر الشيء بسببين فلا يرتفع بارتقاع أحدهما مع بقاء السبب الآخر. [معالم السنن ٤/١٥٢] وانظر أحكام القرآن لابن العربي ١/٢٠٨.

(٥) الكشاف ١/٢٤٢.

وهي «الكليات» لأبي البقاء: «حق هذا الاسم أن يقع على الصغير والكبار، لبقاء الانفراد عن اعتبار الأخذ والإعطاء من الولي بالنظر إلى حال نفسه، إلا أنه غلب أن يسمى به قبل أن يبلغ مبلغ الرجال، فإذا بلغ زال عنه هذا الاسم، وعلى وفق هذا ورد عُرف الشرع. قال عليه الصلاة والسلام: لا يتم بعد الحلم، أي: لا تجرى عليه أحكام اليتيم، ولا يحتاج إلى الولي»^(١).

وقال الكيا الهراسي في «أحكام القرآن»: «اليتيم: هو المتفرد عن أحد أبويه. فقد يكون يتيماً من جهة الأم مع بقاء أبيه، وقد يكون يتيماً من جهة الأب مع بقاء الأم، والإطلاق أظهر في اليتيم من قبل الأب، وظواهر القرآن في أحكام اليتامى معمولة على الفقدين لأبائهم وهم صغار، ولا يحمل ذلك على البالغ إلا على وجه المجاز عند قرب العهد بالبلوغ»^(٢).

ما هو المراد بالاستثمار؟

٩ - الاستثمار في اللغة يعني: طلب الحصول على الثمرة. وثمره الشيء ما تولد عنه. وفيها يقال: ثمر الشجر: أي ظهر ثمره. وثمر الشيء: إذا خضج وكمل. وثمر ماله: أي كثر. وثمر الشجر: أي بلغ أوان الإثمار. وثمر الشيء: إذا تحققت نتيجته. وثمر ماله: أي كثر^(٣).

١٠ - والفقهاء السابقون لا يستعملون لفظ «الاستثمار» في مدوناتهم، بل يستعملون كلمة «التعمير»، فيقولون: ثمر الرجل ماله: أي أحسن القيام عليه ونمائه^(٤). أما الفقهاء المعاصرون فقد درج على استنبطهم مصطلح «استثمار الأموال» بمعنى تنميتها وتكثيرها. وهو مستفاد من المعنى اللغوي للكلمة الذي هو إحداث النماء فيها. قال ابن فارس: «الثمر أصل واحد، وهو شيء يتولد عن شيء متجمعاً، ثم يحمل

(١) الكليات للكفوي ١١٤/٥.

(٢) أحكام القرآن للکيا الهراسي ١٨٥/١.

(٣) القاموس المحيط ص ٤٥٨، للنجم الوسيط ص ١٠٠.

(٤) وعلى ذلك قال الزمخشري في تعريف السفهاء: هم الميذرون أموالهم، الذين ينفقونها فيما لا ينفعي، ولا يد لهم بإصلاحها وتنميتها والتصرف فيها. (الكشاف ٢٤٦/١).

عليه غيره استعارة.. وثمر الرجل ماله: أحسن القيام عليه. ويقال في الدعاء: ثمر الله ماله: أي نماءه^(١).

وعلى هذا فمرادنا باستثمار أموال الأيتام: إحداث النماء فيها بسائر الطرق المشروعة.

١١ - ولا يخفى أن أصل النماء في اللغة: مطلق الزيادة. وإن النامي هو الذي تحلله الزيادة، ومن هنا قيل: «كل شيء على وجه الأرض إما تام وإما صامت». فالنامي: مثل النباتات والأشجار والصامت: كالحجر والجبل. وقد ذكر اللغويون أن النماء في النقود مجاز، بخلاف الماشية فإنه فيها حقيقة، لأنها تزيد بتوالدها.

هذا، ويطلق جل الفقهاء النماء على الشيء الزائد نفسه من العين، كعين الماشية وولدها، في مقابلة الكسب الذي هو «ما حصل بسبب العين وليس بعضاً منها». فكسب العبد ونحوه.

أما فقهاء المالكية فقد تغردوا بتقسيم النماء في مذهبهم إلى ثلاثة أقسام: ربح، وغلة، وفائدة^(٢).

• أما الربح عندهم: فهو الزيادة الحاصلة في التجارة. أي الزيادة الحاصلة في رأس المال نتيجة تقلب المال من حال إلى حال في عمليات التبادل المختلفة.

• وأما الغلة: فقد عرّفوها ما يتجدد من السلع التجارية بلا بيع لرقابها، كثمر الأشجار والصفوف واللبن المتجددين من الأنعام المشتراة لغرض التجارة قبل بيع رقابها، وكذا أجرة الدار والأرض وسائر عروض التجارة، وكذا زيادة المبيع في ذاته إذا اشتراه للتجارة بعشرين مثلاً، ثم كبر ونما قباعه بعد ذلك بخمسين.

أما غير المالكية من الفقهاء فيطلقون الغلة على مطلق الدخل الذي يحصل من ريع الأرض أو أجرئها، أو أجرة الدار أو السيارة، أو أية عين استعمالية ينتفع بها مع بقاء عيئها.

(١) معجم مقاييس اللغة ١/ ٢٨٨.

(٢) انظر المطالع للبعلي ص ٢٣٥، التحريقات الفقهية للمجدي ص ٣٣٥، ٤٠٠، ٤٠٤، المصباح المنير ١/ ٢٥٥، الفروق للعسكري ص ٩٥، مفردات الراغب ص ٢٧٠، ٤٤٥، أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٤٠٨، حاشية الهناني على شرح الزرقاني ١/ ١٤٦، الخروشي وحاشية العدوي عليه ٢/ ١٨٢-١٨٥، مواهب الجليل ٢/ ٣٠٩، الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٤٦٦، فلباب الفلباب لابن راشد القفسي ص ٢٤.

✽ استثمار أموال الأيتام في الفقه الإسلامي ✽

• وأما الفائدة عند المالكية، فتطلق على كل نماء أو زيادة في غير عروض التجارة، مثل ما استفادته المرأة بطريق الميراث أو العطية، وملزاد عن ثمن عروض القنية - وهي السلع التي يتخذها الإنسان لنفسه لا للتجار بها - إذا ياعها المشتري بزيادة عليه، وكذا ما تولد عن المواشي والأشجار من صوف أولبن أو ثمرة، إذا كانت أصولها مشتقاة للاقتناء لا للتجارة.

ومقصودنا في هذا البحث باستثمار أموال الأيتام: الزيادة فيها بكل سبيل سائغ شرعاً، بحيث يشمل كل ما ذكره المالكية وغيرهم من الربح والغلة والفائدة والكمب.

المبحث الثاني حكم استثمار الولي مال اليتيم

١٢ - لقد اختلف الفقهاء في حكم استثمار مال اليتيم وتنميته من قبل الولي على ما له، وذلك على ستة أقوال:

(أحدها) للجصاص وابن تيمية وبعض الشافعية^(١)؛ وهو أنه مندوب إليه وليس بواجب. واستدل الجصاص بقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى، قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾^(٢) فقال: فدل على أنه ليس بواجب عليه التصرف في ماله بالتجارة، لأن ظاهر اللفظ يدل على أن مراده النذب والإرشاد^(٣). وقال ابن تيمية^(٤)؛ ويستحب التجارة بمال اليتيم لقول عمر وغيره: «اتجروا بأموال اليتامي كيلا تأكلها الصدقة»^(٥).

(والثاني) للحنابلة والشافعي؛ وهو أن للولي مطلقاً الاتجار بمال اليتيم، وهو أولى من تركه. وقد روي ذلك عن ابن عمر والنخعي والحسن بن صالح وغيرهم^(٦). جاء في «مختصر المرتني»: «قال الشافعي: وأحب أن يتجر الوصي بأموال من يلي، ولا ضمان عليه. وقد اتجر عمر بمال يتييم، وأبضعت^(٧) عائشة بأموال بني محمد بن أبي بكر في البحث، وهم أيتام تليهم»^(٨).

(١) قال القلي السبكي في «الفتاوى»: «اختلف الأصحاب في التجارة بمال اليتيم، هل هي واجبة أم مستحبة؟ والأصح في المذهب أنها واجبة بفقر النفقة والزكاة». (فتاوى السبكي ١/ ٢٢٦).

(٢) سورة البقرة من الآية ٢٢٠.

(٣) أحكام القرآن للجصاص ١٢/ ١٤.

(٤) الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية ص ١٢٨.

(٥) رواد البيهقي عن عمر بن الخطاب موقوفاً وقال: إسناده صحيح، وأخرجه مالك في الموطأ بلافاً عن عمرو بن أبي عتة. (السنة الكبرى للبيهقي ١٠٧/ ٤، الموطأ ١/ ٢٥١، التلخيص الحبير ١٥٨/ ٢، المجموع للنفوي ٢٢٩/ ٥، شرح السنة للنفوي ٦٢/ ٦).

(٦) المغني لابن قدامة ٢٣٨/ ٦.

(٧) الإيضاح: هو إعطاء المال لمن يتجر به قرضاً، ويكون الربح كله لرب المال. (تحرير الفاظ التتبيح للنفوي ص ٢١٥، وانظر م ١٠٥٩ من مجلة الأحكام العدلية).

(٨) مختصر المرتني ٢٠٥/ ٢.

واستئجار الحنفية على ذلك بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من ولي يتيماً له مال فليقر به، ولا يتركه حتى تاكله الصدقة»^(١)، ولأن ذلك أحظ للمولى عليه، لتكون نفقته من فاضله وربحه، كما يفعل البالغون في أموالهم وأموال من يعز عليهم من أولادهم، إلا أنه لا يتجر إلا في المواضع الآمنة ولا يقر به^(٢)، ويكون لليتيم ربحه كله، لأنه نماء ماله، فلا يستحقه غيره إلا بعقد. ولا يجوز للمولى أن يعقد المضاربة بمال اليتيم مع نفسه للتهمة^(٣)، غير أن له دفع ماله إلى أمين يتجر به مضاربة بجزء مشاع معلوم من ربحه، لما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تعطي أموال اليتامى الذين في حجرها من يتجر لهم فيها^(٤)، ولأن الولي نائب عن اليتيم في كل ما فيه مصلحته، وهذا مصلحة له، لما فيه من استبقاء ماله، فصارت تصرفه فيه كتصرف العالك في ماله، وحينئذ فالعامل ما شوط عليه من الربح^(٥).

(والثالث) لمالك والحنفية: وهو إباحة الاتجار به. وقد روي عن عمر وعائشة والنضاح^(٦)، فللمولى أن يتجر في مال اليتيم ويثمي له، لأن ذلك أصلح لليتيم، إذ لا قائدة في إبقاء أمواله بدون استثمار. أما أن يتسلفها ويتجر بها لنفسه، فلا يجوز له ذلك، لأن الأصل في تصرفات الولي في مال اليتيم أنها مقيدة بمصلحته، وعلى محور هذا الأصل تدور جميع تصرفات الولي^(٧).

(١) سبق تخريجه.

(٢) المغني لابن قدامة ٢٢٩/٦.

(٣) وهناك وجه آخر عند الحنفية، وهو أنه يجوز للمولى أن يأخذ مال اليتيم مضاربة لنفسه، لأنه جاز له أن يدفعه بذلك لغيره، فجاز له أخذه، (المبدع ٣٣٨/٤).

(٤) رواه مالك في الموطأ ٢٥١/١ وابن عبيد في الأموال ص ٤٨٥.

(٥) كشف القناع ٤٣٧/٢، المبدع ٣٣٨/٤، شرح مفهومي الإيرادات ٢٩٢/٢، المغني ٣٣٨-٣٤٠، وانظر م (١٤٨٣) من مجلة الأحكام الشرعية على مذاهب الإمام أحمد للقرني.

(٦) المغني لابن قدامة ٢٢٩/٦.

(٧) المنتقى للباجي ١١١/٢، جامع أحكام الصغار ٢/٤٠٥، ٣/٩٥-٩٧، شرح الأحكام الشرعية للابرياني ١٦٩/٢.

قال مالك في الموطأ: لا بأس بالتجارة في أموال اليتامى لهم إذا كان الولي مأموناً، فلا أرى عليه ضماناً^(١). وروى فيه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: اتجروا في أموال اليتامى، لا تأكلوها الزكاة^(٢). قال الباجي: فهذا إذن منه في إدارتها وتنميتها، وذلك أن الفاضل لليتيم إنما يقوم مقام الأب له، فمن حكمه أن ينمي ماله ويشره له، ولا يشره لنفسه، لأنه حينئذ لا ينظر لليتيم وإنما ينظر لنفسه، فإن استطاع أن يعمل فيه لليتيم، وإلا فليدفعه إلى ثقة يعمل فيه لليتيم على وجه القراض بجزءه يكون له فيه من الربح، وسائر لليتيم^(٣).

وقال القاضي ابن العربي في القبس: روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه حث على التجارة في أموال الصبيان أولياءهم لئلا تأكلها الصدقة، ولكن عول مالك على حديث عمر بن الخطاب لأنه خليفة، وكان يأمر بذلك، ولم يثبت له مخالف من الصحابة^(٤).

وعلى ذلك جاء في م (٤٥٦) من الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية: «يجوز للوصي أن يتجر بمال اليتيم للتنمية له وتكثيراً، وأن يعمل كل فيه خيراً له، وليس له أن يتجر لنفسه بمال اليتيم».

ثم قال الحنفية: وكما أن للوصي أن يتجر في مال اليتيم، فله أن يدفعه لغيره مضاربة، وله أن يعمل به مضاربة أيضاً بحصة شائعة من الربح. فإن جعل ماله مضاربة عند نفسه، فيتبعي عليه أن يشهد على ذلك عند الابتداء، فإن لم يشهد يحل له الربح فيما بينه وبين الله تعالى، ولكن القاضي لا يصدق في ذلك، وكذا إذا شاركه ورأس ماله أقل من مال الصغير، فإن أشهد على ذلك يكون الربح بينهما على الشرط.

(١) الموطأ ١/٢٥١. قال الزرقاني: أي فإن خضرت أموالهم أو تلفت فلا ضمان على الولي، لأنه فقل مأمور به. وأما إن تسلفها وتجر لنفسه فلا يجوز إلا أن تدعو ضرورة في وقت إلى قليل منه ثم يسرع بدهاءه، وليس كسلف المودع من الوديعة، لأن المودع ترك الانتفاع به مع القدرة عليه، فيلزم للمودع الانتفاع على خلاف في ذلك. ولا كذلك مال اليتيم، لأنه مأمور بمقتنمه كالمبضع معه. قاله الباجي (الزرقاني على الموطأ ٢/١٠٤).

(٢) الموطأ ١/٢٥١. وقد رواه أيضاً البيهقي وقال: إسناده صحيح. (السنن الكبرى ٤/١٠٧).

(٣) المنتقى ٢/١١٠.

(٤) القبس شرح الموطأ ٢/٤٦٣.

وإن لم يشهد يحل له فيما بينه وبين الله تعالى، غير أن القاضي لا يصدق، ويجعل الربح على قدر رأس مالهما^(١).

(والرابع) للحسن المصري: وهو كرامة التجارة به. قال ابن قدامة: «ولا نعلم أحداً كرهه إلا ماروي عن الحسن، ولعله أراد اجتناب المخاطرة به، ولأن خزنه أحفظ له»^(٢).

ويبدو أن هذا المعنى كان هو الباعث لآين مصري في الله عنه على اقتراض أموال الأيتام الذين عنده، حيث روى البيهقي عنه: «أنه كان يستسلف أموال الأيتام عنده، لأنه كان يرى أنه أحقره من الوضع»^(٣). وروى أبو عبيد في «الأموال» عنه: «أنه كان يكون عنده الأيتام، فيستسلف أموالهم ليحرقها من الهلاك»^(٤).

(والخامس) لأبي الوليد الباجي من المالكية: وهو وجوب التجارة بمال اليتيم على الوصي العامون. حيث قال في شرح قول مالك: «لا بأس بالتجارة في أموال الأيتام لهم إذا كان الولي مأموناً»: «وقوله إذا كان الولي مأموناً، ونجر في مال اليتيم ففسد أو تلف المال فإنه لا ضمان عليه، لأنه لم يتعد، وإنما عمل ما يجب عليه أن يعمل»^(٥).

(والسادس) للشافعية في الأصح: وهو أنه يجب على الولي تنمية مال اليتيم بقدر النفقة والزكاة لا أكثر. قال العز بن عبد السلام: «ولئن كان للصبي مال يحتفل التجارة، فإن أمكن أن يشتري له عقاراً يربح بفعله فليفعل، وإن أتبع ذلك فليشتر فيه بقدر ما ينمي به ويخلف ما يؤخذ من زكاته، ولا يلزمه أن يجهد نفسه في ذلك بحيث يقطع عن مصالحه. وإن ضارب عليه ثقل مأموناً عارفاً بأحسن أبواب التجارة جاز»^(٦).

وقال التاج السبكي: «وقول الأصحاب - إن ولي اليتيم لا تجب عليه المبالغة في الاستئناس، وإنما الواجب أن يستئني قدر ما لا تأكل النفقة والمؤن المال - صحيح، ولكن الزيادة من شكر النعمة»^(٧).

(١) البسيط للمصري ١٨/٢٢، ١٩، ٢٠، ١٨٦، ١٨٧، أحكام الفقهاء للجصاص ٢/١٢٠، ٣٦٢.

جلس أحكام الصغار ٣/٩٨-٩٩.

(٢) المغني ٦/٢٢٩.

(٣) السنن الكبرى ٦/٢.

(٤) الأموال لأبي عبيد ص ٢٨٦، وانظر الأموال لآين بتحريه ٢/٩٩٢.

(٥) المنتقى للباجي ٢/١١١.

(٦) فتاوى العز بن عبد السلام ص ١٢٢.

(٧) معيد النعم ومبيد الخلق لآين السبكي ص ٦٤.

وقال الفتى السبكي في الفتاوى: «اختلف الأصحاب في التجارة بمال اليتيم، هل هي واجبة أم مستحبة؟ والأصح في المذهب أنها واجبة بقدر الثقة والزكاة. وينبغي أن يكون مراد الأصحاب من هذا التقدير أن الزائد لا يجب، ويقتصر الوجوب على هذا المقدار.

ولا شك أن ذلك مشروط بالإمكان والتيسر والسهولة. وأما أنه يجب على الولي ذلك ولا بد، فلا يمكن القول به، لانا نرى القهار العاقلين لرباب الأموال يكدون أنفسهم لمصلحتهم، ولا يقدرون في القلب على كسبهم من الفائدة بقدر كلفتهم. وأين ذلك! ولعل هذا قلقه الأصحاب حين كان الكسب متيسراً ولا مكس ولا ظلم ولا خوف. وأما اليوم فهذا اعز شيء يكون، وكثير من التجار يخسرون. ولو كان كل من معه مال يقدّر أن يستتميه بقدر نفقته، كانوا هم سعداء، ونحن نرى أكثرهم معسرين، والإنسان يشفق على نفسه أكثر من كل أحد، فلو كان ذلك ممكناً لفعلوه فكيف يكلف به ولي اليتيم؟! وإنما يجعل كلام الأصحاب على معنى أن ذلك واجب عند السهولة، والزائد عليه لا يجب عند السهولة ولا غيرها. وأخذوا ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم: «اتجروا في أموال اليتامي كيلا تأكلها الصدقة». أو النفقة أو كما قال^(١).

ثم قال: «فينبغي لولي اليتيم أن يجتهد، وحيث غلب على ظنه غلبة مصلحة اليتيم التي أشار الشارع إليها بفعلها، وهو مع ذلك تحت هذا الخطر الدنيوي، وبحسب قصده يعينه الله عليه. والقول بالاستحباب في هذه الحالة جيد، والقول بالوجوب مستنده ظاهر الأمر، ولا شك أنه مشروط بما قلناه، والأمور فيه خطر، والله يعلم المفسد من المصلح»^(٢).

القول الراجح :

١٢ - وينظر في هذه الأقوال وأدلتها يتضح لنا:

(١) أن مستند الداعين إلى وجوب تنمية مال اليتيم بالاتجار فيه مطلقاً أو بالقدر الذي تتناوله النفقة والصدقة غير مسلم، لأنهم اعتمدوا على ما روى الترمذي والدارقطني والبيهقي من طريق العثني بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من ولي يتيماً له مال فليتجر به، ولا يتركه تأكله الصدقة». وهذا الحديث بهذه الرواية ضعيف في نظر علماء الحديث، لأن في مسنده العثني بن الصباح، وهو ضعيف، وكذا ما روى الشافعي والبيهقي عن

(١) فتاوى السبكي ١/ ٢٢٦.

(٢) فتاوى السبكي ١/ ٢٢٦.

يوسف بن ماهك مرسلاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ابتغوا في مال اليتيم أو في مال اليتامي لا تذهبها أو لا تستأصلها الصدقة مطول بعننة ابن جريج فلا تقوم به حجة أيضاً»^(١).

ب) إن ما صحح عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «ابتغوا بأموال اليتامي، لا تأكلها الصدقة، هو رأي صحابي، ولا يبعد أيضاً أن يكون أمره بالاتجار بأموال اليتامي جاء على سبيل السياسة الشرعية لا غير، لأنه صدر عنه وهو خليفة. بالإضافة إلى أن أمره المشار إليه لا يقطع فيه بالجواب، إذ قد يكون وارداً على سبيل الاستحباب أو الأفضلية. وبذلك لا ينهض حجة على وجوب تنمية مال اليتيم على وجهه.

ج) إن ترك أموال اليتامي مجمدة من غير استثمار ينافي مصلحتهم، لأن النفقة وكذا الصدقة - على رأي من يوجبها في مالهم - يمكن أن تستهلكه حقاً، ولا يخفى أن تصرف الأولياء في مال الأيتام منوط بمصلحتهم، وأنه كما يلزمهم شرعاً رعاية مصلحة الأيتام في أنفسهم بالتربية والتقسيم، فإنه يلزمهم أيضاً رعاية أموالهم بتميمتها بالتجارة، ولكن على سبيل النذب أو الإرشاد إلى الأفضل لقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى، قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾ وفقاً للقواعد العامة في الشريعة. وهذا ما يجعلنا نميل إلى اتجاه القائلين بالاستحباب أو الأفضلية لا غير. ولا شك أن ذلك مفيد بما إذا لم يكن في اتجار الولي بها أو إيساعها للغير أو دفعها إليه مضاربة أو تفريط بمال اليتيم، بالنظر إلى الحالة الاقتصادية في البلد وإلى أمانة من سيتشمله ملك وإلى خبرته ومقدرته في ذلك المجال. والله تعالى أعلم.

(١) المجموع شرح المذهب ٥/ ٢٢٦، إرواء الغليل ٢/ ٢٥٨-٢٦٠.

« ملحق »

في إقراض مال اليتيم واستقراضه

١٤ - اختلف الفقهاء في حكم استقراض الولي مال اليتيم وإقراضه للغير على النحو التالي:

أ - فحسب المالكية على أنه لا يجوز للولي استقراض مال اليتيم والانتفاع به لنفسه إلا في حالة الضرورة ولمدة يسيرة^(١). قال البيهقي: «إن للولي وهو الأب أو الرضي أن يتجر في أموال اليتامى وينميها لهم، وأما أن يتسلفها ويتجر فيها لنفسه، كما يفعل من لا خير فيه من الأوصياء، فإن ذلك نظر لأنفسهم دون الأيتام، إلا أن تدعو إلى يسير منه ضرورة في وقت، ثم يسرع برده وتنميته للأيتام. فأما أن تصرف مفاعه عن الأيتام، وتحصل التجارة فيه والانتفاع به للأوصياء، فذلك إثم لا يحل له، لأن الأيتام يملكون رغبة الأملاك ويملكون الانتفاع بها، فكما أنه ليس للرضي استهلاك الرقبة والاستعداد بها، كذلك ليس له استهلاك المنفعة والانفراد بها»^(٢).

ب - ذهب ابن عمر رضي الله عنه إلى جواز استقراض الولي مال اليتيم لأنه أحرز له وأحفظ من عدمه. وقد روى البيهقي عنه «أنه كان يستسلف أموال اليتامى عنده، لأنه كان يرى أنه أحفظ له من الرضع»^(٣). وروى أبو عبيد عنه «أنه كان يكون عنده اليتامى، فيستسلف أموالهم ليحجزها من الهلاك»^(٤).

ج - وذهب الحنفية إلى أنه ليس للولي إقراض مال اليتيم للغير ولا اقراضه لنفسه^(٥). وعلى ذلك نصت م (٨٠١) من مرشد الحيران: «لا يملك الأب إقراض مال ولده

(١) الزرقاني على الموطأ ١/٢ - ١٠٤.

(٢) المنقلى للبيهقي ١/٢ - ١١١.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ٢/٦ - ٢.

(٤) الأموال لأبي عبيد ص ٤٨٦.

(٥) بدائع الصنائع ٧/٣٩٤، جامع لحكام الصغار ٤/٤ - ١٠٤، قالوا: وهذا في حق الأب والجد والرضي. فأما القاضي، فله أن يقرض مال اليتيم، لأنه لكثرة أشغاله لا يمكن أن يباشر الحفظ بنفسه، والدفع بالفرض أنظر للمحجور، لكونه مضموناً. (رد المحتار ٤/٢٤٠).

الصغير ولا اقتراضه، وكذلك الوصي لا يجوز له أن يقرض مال اليتيم ولا يقرضه نفسه.

د - وقال الحنابلة: يجوز له قرضه ولو لأمره لمصلحة، بأن يقرضه لعلى، يأمن جسده، خوفاً على المال لسفر ونحوه، والأولى أن يأخذ به كفيلاً أو رهناً إن أمكنه احتياطاً^(١). وإذا جاء في المغني، لا ين قدامة: «فأما قرض مال اليتيم، فهذا لم يكن فيه حظ له، لم يجز لرضه، فمضى أمكن الولي التجارة به أو تحصيل عقاره له فيه الحظ لم يقرضه، لأن ذلك يفوت الحظ على اليتيم، وإن لم يمكن ذلك، وكان قرضه حظاً لليتيم جاز». قال القاضي: ومعنى الحظ أن يكون لليتيم مال في يده، فيريد نقله إلى بلد آخر، فيقرضه من رجل في ذلك البلد، ليقتضيه بدله في يده، يقصد بذلك حفظه من القرص في نقله، أو يخاف عليه الهلاك من نهب أو غرق أو نحوهما، أو يكون مما يتلف بتداول مدته، أو حديثه خير من قديمه، كالحبسة ونحوها، فيقرضه خوفاً أن يسوس أو تنقص قيمته، وأشباه ذلك، فيجوز القرض، لأنه مما لليتيم فيه حظ، فجاز كالتجارة به، وإن لم يكن فيه حظ، وإنما قصد إرفاق المقرض وقضاء حاجته، فهذا غير جائز، لأنه تبرع بمال اليتيم، فلم يجز كهفته^(٢).

هـ - وقال الشافعية: ليس له إقراض ماله من غير حاجة، فإن خاف من نهب أو حريق أو غرق أو أراد سفراً، وخاف عليه، جاز له إقراضه من ثقة مولى، لأن غير الثقة يجحد، وغير المولى لا يمكن أخذ البذل منه. فإن القرض ورأى أخذ الرهن عليه أخذ، وإن رأى ترك الرهن لم يأخذ. وإن قدر على الإيداع والإقراض، فالإقراض أولى، لأن القرض مضمون بالبذل، والرديفة غير مضمونة، فكان القرض أحوط^(٣).

١٥ - وبالنظر في هذه الأقوال وأدلتها يبدو لي رجحان القول بجواز إقراض مال اليتيم واستقراضه إذا كان في ذلك حظ ومصلحة لليتيم. فإن لم يكن ذلك لمصلحته لم يجز، لأنه تبرع بمال اليتيم، فلم يجز كهفته. والأصل في المسألة وما شكاها أن تصرف الوصي على اليتيم منوط بمصلحته. والله تعالى أعلم.

(١) شرح منتهى الإرادات ٢/٢٩٢، المغني ٦/٣٤٤، وأنظر م (١٤٨٣) من مجلة الأحكام الشرعية على مذهب أحمد.

(٢) المغني ٦/٣٤٤ وما بعدها.

(٣) المذهب ١/٣٣٩، قالوا: أما الحاكم فيجوز له إقراضه من غير ضرورة - خلافاً للسبكي - بشرط يسار المقرض وأمانته وعدم الشبهة في ملكه، إن سلم منها مال المحجور، والإشهاد عليه، ويأخذ رهناً إن رأى ذلك. (نهاية المحتاج وحاشية الشبراوي عليه ٤/٣٩٩، تحفة المحتاج وحاشية الشرواني عليه ٥/٤١٠).

الخاتمة

لقد تبين لنا بعد العرض الفقهي المفصل للموضوع، وبيان آراء الفقهاء والمذاهب فيه وأدلتهم ومناقشتها ما يلي:

١ - أن الإسلام عني بالضعفاء من الناس وأولاهم مزيداً من الاهتمام والرعاية لجبر ضعفهم وحاجتهم إلى العون والمساعدة والإحسان. وأن من الضعفاء الذين أوصى برعايتهم والرفق بهم الأيتام، الذين فقدوا في وقت حاجتهم (زمن الطفولة) كاسيهم وعائلهم وكافلهم، فأسلمتهم المقادير إلى الكآبة والحزن والحرمان.

٢ - وأن نصوص الكتاب والسنة حافلة بوصايا الأولياء على الأيتام بالإحسان إليهم ورعايتهم في أنفسهم بالتقويم والتأديب، وفي أموالهم بالحفظ والصون والتنمية والاستثمار، والبعد عن أكلها ظملاً أو الاعتداء عليها، وعدت ذلك من الكبائر والموبقات.

٣ - وقد عرفنا أن اليتيم في الاصطلاح الشرعي: هو الطفل الذي فقد أباه قبل البلوغ. فإذا بلغ مبلغ الرجال زال عنه ذلك الاسم. وأن المراد باستثمار ماله: إحداث الزيادة والنماء فيه بسائر الطرق المشروعة.

٤ - ثم عرضنا اختلاف الفقهاء في الحكم التكليفي لتثمين مال اليتيم - إن كان له مال - من قبل وليه، وبين قائل بالوجوب وذاهب للمنع ومفت بالإباحة ومتجه للاستحباب أو الأفضلية وأدلتهم، وقد ترجح لدينا بعد مناقشتها أنه يلزم الولي على مال اليتيم استثماره لمصلحة اليتيم على سبيل الذب بشرط عدم التغرير به أو تعريضه للمخاطر، سواء أكان ذلك عن طريق اتجار الولي له به أو بدفعه للغير مضارباً لينمي له.

٥ - وأخيراً ذكرنا تباين وجهات نظر العلماء في حكم استقراض الولي مال اليتيم أو إقراضه للغير، وظهر لنا رجحان القول بجواز إقراض مال اليتيم واستقراضه إذا كان في ذلك حظ اليتيم. فإن لم يكن ذلك لمصلحته لم يجز، إذ الأصل أن تصرف الوصي على اليتيم منوط بمصلحته.



وأخردعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

مراجع البحث

- الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية لقدرى باشا، مط. الحديثة بالقاهرة سنة ١٢٥٢هـ.
- أحكام القرآن للجصاص، ط. دار إحياء التراث العربي ببيروت سنة ١٤٠٥هـ.
- أحكام القرآن لابن العربي، ط. عيسى الباني الحلبي بمصر سنة ١٣٧٦هـ.
- أحكام القرآن للكنيا الهراسي، مط. حسان بالقاهرة سنة ١٩٧٤م.
- الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية للبعلي، مط. السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٦٩هـ.
- إرواء الغليل في تخرىج أحاديث منار السبيل للالباني، ط. المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٣٩٩هـ.
- أساس البلاغة للزمخشري، ط. دار المعرفة ببيروت سنة ١٩٨٢م.
- الام للشافعي، مط. الأميرية ببلاق سنة ١٣٢٤هـ.
- الاموال لابن زنجويه، ط. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض سنة ١٤٠٦هـ.
- الاموال لأبي عبيد القاسم بن سلام، ط. قطر سنة ١٩٨٧م.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، مط. الجمالية بمصر سنة ١٣٢٧هـ.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروز آبادي، ط. دار التحرير بمصر سنة ١٣٨٩هـ.
- تحرير الفاظ التنبيه للنووي، ط. دار القلم بدمشق سنة ١٤٠٨هـ.
- تحفة المحتاج شرح المنهاج لابن حجر الهيتمي المكي، مط. الميمنية بمصر سنة ١٣٦٥هـ.
- التسهيل لعلم التنزيل لابن جزى، ط. الدار العربية للكتاب بتونس.
- التعريفات للشريف الجرجاني، ط. الدار التونسية للنشر سنة ١٩٧١م.
- التعريفات الفقهية للمجددي، ط. كراتشي سنة ١٤٠٧هـ.
- التفسير الكبير للخر الرازي، مط. البهية المصرية بالقاهرة.
- التلخيص المبير في تخرىج أحاديث الرافي الكبير لابن حجر العسقلاني، ط. شركة الطباعة الفنية بمصر سنة ١٣٨٤هـ.

- التوثيق على مهمات التعاريف للمناوي، ط. دار الفكر بدمشق سنة ١٤١٠ هـ.
- جامع احكام الصغار للأسروشنى، مط. النجوم الخضراء ببغداد سنة ١٩٨٢ م.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردين، مط. مصطفى محمد بالقاهرة سنة ١٣٧٣ هـ.
- الدراية في تخریج احاديث الهداية لابن حجر العسقلاني، مط. الفجالة الجديدة بمصر سنة ١٣٨٤ هـ.
- رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، مط. الاميرية ببغداد سنة ١٢٧٢ هـ.
- الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر الهيتمي المكي، ط. دار للمعرفة ببيروت.
- السفن الكبرى للبيهقي، ط. حيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٤٤ هـ.
- سنن ابن ماجه القزويني، ط. دار إحياء الكتب العربية بمصر سنة ١٣٧٣ هـ.
- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني، ط. دار الكتب العلمية ببيروت سنة ١٤٠٥ هـ.
- شرح الاحكام الشرعية في الاحوال الشخصية للأياني، مط. الشعب بالقاهرة سنة ١٣٢١ هـ.
- شرح الخرشني على مختصر خليل، مط. الاميرية ببغداد سنة ١٣٦٨ هـ.
- شرح الزرقاني على مختصر خليل، مط. محمد مصطفى بالقاهرة سنة ١٣٠٧ هـ.
- شرح الزرقاني على الموطأ، ط. دار المعرفة ببيروت سنة ١٣٩٨ هـ.
- شرح السنة للبقوي، ط. المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٣٩٤ هـ.
- شرح صحيح مسلم للنووي، مط. المصرية بالقاهرة سنة ١٣٤٩ هـ.
- شرح منتهى الإرادات للبيهقي، ط. مصر.
- عارضة الاحوذى شرح سنن الترمذي لابن العربي، مط. الصاوي بمصر سنة ١٣٥٣ هـ.
- فتاوى السبكي، ط. القدسي بمصر.
- فتاوى العزبن عبد السلام، ط. مكتبة القرآن بمصر.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، مط. السلفية بمصر.
- الفرق لأبي هلال العسكري، ط. القدسي بمصر.
- القاموس المحيط للفيروز آبادي، ط. مؤسسة الرسالة ببيروت سنة ١٤٠٦ هـ.
- القبس شرح الموطأ لابن العربي، ط. دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة ١٩٩٢ م.
- الكافي الشاف في تخریج احاديث الكشاف لابن حجر العسقلاني، ط. دار المعرفة ببيروت.

★ استثمار أموال الأيتام في الفقه الإسلامي ★

- الكشف عن حائق التنزيل للزمخشري، ط. دار المعرفة ببيروت.
- كشف القناع للبهوتي، مط. الحكومة بمكة المكرمة سنة ١٣٩٤هـ.
- الكليات للكفوي، ط. دمشق سنة ١٩٨٢م.
- لباب اللباب لابن راشد القفصبي، مط. التونسية بتونس سنة ١٣٤٦هـ.
- اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان لمحمد فؤاد عبد الجافي، مط. دار الصفوة بمصر سنة ١٤١٣هـ.
- المبدع شرح المفتاح لبرهان الدين ابن مفلح، ط. المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٤٠٠هـ.
- المبسوط للسرخسي، مط. السعادة بمصر سنة ١٣٣٤هـ.
- مجلة الأحكام الشرعية على مذهب أحمد للقاري، ط. مكتبة تهامة بجدة سنة ١٤٠١هـ.
- مجلة الأحكام العدلية، ط. بيروت سنة ١٣٨٨هـ.
- المجموع شرح المذهب للنووي، مط. التضامن الأخوي بمصر سنة ١٣٤٨هـ.
- مختصر سنن أبي داود للمفتوي، مط. أنصار السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٦٩هـ.
- مختصر الموزني، بهامش الأم للشافعي، مط. الأميرية ببولاق سنة ١٣٢٤هـ.
- مشارق الأنوار للقاضي عياض، ط. المغرب سنة ١٣٣٣هـ.
- المصباح المنير للفيومي، مط. الأميرية ببولاق سنة ١٣٢٤هـ.
- المطلع للبعلي، ط. المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٣٨٥هـ.
- معالم السنن للخطابي، مط. السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٦٩هـ.
- معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ط. دار إحياء الكتب العربية بمصر سنة ١٣٦٨هـ.
- المعجم الوسيط، ط. مجمع اللغة العربية بالقاهرة.
- معيد النعم ومبيد النقم للتاج السبكي، ط. دار الكتاب العربي بمصر سنة ١٣٦٧هـ.
- المغني لابن قدامة المقدسي، ط. هجر بمصر سنة ١٤١٠هـ.
- المفردات لألفاظ القرآن الكريم للراغب الإصبهاني، ط. دار القلم بدمشق سنة ١٤١٢هـ.
- من توجيهات الإسلام لمحمد شلتوت، ط. دار القلم بمصر سنة ١٩٦٦م.

☆ مجلة البحوث الفقهية المعاصرة ☆ ☆ السنة السادسة - العدد الرابع والعشرون - ١٤١٥هـ ☆

- العنقلى شرح الموطأ للجاوي، مط. السعادة بمصر سنة ١٢٢٢هـ.
- المذهب للشيرازي، مط. مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٢٧٩هـ.
- الموطأ للإمام مالك، مط. دار إحياء الكتب العربية بمصر سنة ١٩٥١م.
- نهاية المحتاج شرح المنهاج للزمللي، مط. مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٥٧هـ.

الاقتصاد الاسلامي بين النقل والعقل

الدكتور / عبدالله بن مصلح الفهمي(*)

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والسلاة والسلام على نبيه الأمين، وبعد.

فلين الاقتصاد الإسلامي قد شب عن الطوق بحمد الله، وبدأت تتضح أغلب معالمه ليبصيح بذلك أحد العلوم العصرية، حيث ألفت فيه الكتب، وسجلت للعديد من الرسائل العلمية والبحوث، وترس في العديد من الجامعات، وأنشئت له الأقسام العلمية المتخصصة والمعاهد ومراكز البحوث والتدريب والمجلات والنفترات الخاصة.. وانتشرت المؤسسات التطبيقية القائمة عليه.

وفي الوقت الحاضر بدأت حاجة هذا العلم تتزايد لبناء أسس متفق عليها لمنهج البحث، لمنع عشوائية الجهود المبذولة أو تعارضها، وليس غريباً أن يبدأ الحديث عن منهج البحث في الاقتصاد الإسلامي متأخراً عن بحث مسائل العلم نفسه، لأن هذا هو حال العلوم كلها، حيث إن البحث في مناهج العلوم يبدأ متأخراً عن بحث مسائل العلوم نفسها، فإذا ما انحازت هذه المسائل إلى بعضها وتقررت كعلم مستقل بدأ البحث حينئذٍ عن أصول هذا العلم ومبادئه وموضوعه وطرق البحث فيه.. ولا أدل على ذلك من علم الفقه، فقد عرف الفقه وتقررت مسأله قبل أن يتم بحث وتكوين أصوله ومناهجه، وهكذا القول في بقية العلوم.

وهذا البحث ذو علاقة بالمنهج، وهو مشاركة لوضع لجنة في بناء منهج البحث في الاقتصاد الإسلامي، وذلك بالإجابة عن بعض الأسئلة المطروحة في جانب المنهج، مع الإقرار بأن البحث لم يتعرض لجميع الأسئلة المطروحة، وما تعرض له منها فقد تعرض له من زاوية معينة وروياً خاصة، مع بقاء مجال الروياً مفتوحاً لكل ذي نظر.

(*) استاذ مساعد، بقسم الاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى.

وأهم الأسئلة التي حلول هذا البحث الإجابة عنها هي:

س١: ما علاقة الاقتصاد الإسلامي (النظام والنظرية) بالنقل والعلوم العقلية، وعلم الفقه منها على سبيل الخصوص؟

س٢: كيف يمكن للمباحثين في الاقتصاد الإسلامي ربط بحوثهم بالأحكام الشرعية بناء على العلاقة التي تتوالت؟

س٣: ما علاقة الاقتصاد الإسلامي بالعقل والعلوم العقلية، والاقتصاد الوضعي الحديث منها على سبيل الخصوص؟

وقد نشأ داخل هذه الأسئلة الكبرى العديد من الأسئلة الجزئية التي حرص البحث على نكرها والإجابة عنها قدر الإمكان.

وسيالاحظ القارئ أن المنهج المتبع في البحث يسير غالباً في اتجاه عقلي تجريدي مما أدى إلى قلة مصادر البحث ومراجعته وهو أمر اقتضت ندرة المراجع في هذا الجانب وطبيعة البحث في المنهج بصفة عامة، حيث إن بحث المناهج يقتضي السير في اتجاه عقلي تجريدي، وبالرغم من أن السير في هذا الطريق يصاحبه الكثير من جوانب المتعة والإثارة، إلا أنه أمر في غاية البقاء والمشقة وإمكانية الزلل. لكن لا يصح أن يمنع هذا الباحثين من السير في هذا الطريق، إذ لابد من سلوكه وإن شق لكل من يشعر في نفسه القدرة على تقديم شيء جديد ومفيد مع القزود بذاك هذا النوع من الطرقه وذلك كالمعرفة بمسائل العلم الذي يتحدث عنه وهو هنا الفقه والاقتصاد، مع توفر الحد الأدنى من القدرة العقلية على النظرة الكلية والتجريد والتعميم.

وقد اخترت لهذا البحث عنوان: الاقتصاد الإسلامي بين النقل والعقل. وقصدت بالنقل هنا التركيز على جانب الأحكام الشرعية، وبالعقل التركيز على جانب الاقتصاد الوضعي الحديث، وقد قسمت هذا البحث بمد هذه المقدمة والمبحث التمهيدي الذي يليها إلى مبحثين رئيسيين وخاتمة:

- المبحث الأول: العلاقة بين الاقتصاد الإسلامي والنقل (الأحكام الشرعية).

- المطلوب الأول: العلاقة بين الاقتصاد الإسلامي والفقه وشمل:

أولاً: العلاقة بين الفقه وبين النظام الاقتصادي.

ثانياً: العلاقة بين الفقه وبين النظرية الاقتصادية.

ثالثاً: النسبة بين الفقه والاقتصاد الإسلامي.

المطلب الثاني: كيفية ربط الاقتصاد بالأحكام الشرعية. وشمل:

أولاً: كيفية ربط النظام الاقتصادي بالأحكام الشرعية.

ثانياً: كيفية ربط التحليل الاقتصادي بالأحكام الشرعية. وشمل:

الطريق الأول: المنهج النظري المعياري وكيفية ربطه بالأحكام.

الطريق الثاني: المنهج التطبيقي الواقعي وكيفية ربطه بالأحكام.

المبحث الثاني: علاقة الاقتصاد الإسلامي بالعقل. وشمل:

أولاً: الشواهد على أن التحليل الاقتصادي الإسلامي علم عقلي.

ثانياً: علاقة التحليل الاقتصادي الإسلامي بالتحليل الوضعي.

ثالثاً: حاجة المجتمعات غير الإسلامية للاقتصاد الإسلامي.

رابعاً: مدى نجاح النظم الاقتصادية الوضعية.

أهم نتائج البحث:

وبعد أيها القارئ الكريم، هذا جهدي بين يديك، وهو جهد استغرقني وقتاً طويلاً وتسبب في مشقة عالية، اعتسيبها عند الله، وإضافة فكرة جديدة للبحث العلمي ولو واحدة تجعل صاحبها في موضع يستحق التقدير والاحترام، وهذا البحث لم يخل - بعدد الله - من الأفكار الجديدة العديدة، وأنا أدعوك للنظر إليها بعين الناقد فالمُنصف من يفترض قليل خطأ المرء في كثير من صوابه، وأنا استغفر الله من خطئي إن كان، واستعيذه من حصد حاسد يسد باب الإنصاف.

المبحث التمهيدي: مقدمات ضرورية:

هذا المبحث خصص لمناقشة موجزة لمقنعتين تتعلق أولاهما بتقسيم العلوم إلى نقلي وعقلي، وتعلق الأخرى بجوانب الدراسات الاقتصادية الإسلامية.

ولاً: تقسيم العلوم إلى نقلي وعقلي:

شاع لدى الأصوليين وفقهاء وأهل الكلام وغيرهم البحث في أقسام العلوم، ولهم في ذلك تقسيمات متعددة باعتباريات مختلفة. ومن أشهر تقسيماتهم هذه، تقسيمهم للعلوم المكتسبة إلى قسمين: علوم شرعية وعلوم عقلية، وبعضهم يذكر بدلاً من شرعية اسم (نقلية) أو (سمعية) أو (دينية) أو (وضعية). وبعضهم يذكر بدلاً من عقلية اسم (طبيعية) أو (عافية).^(١) ونكر ابن خلدون أن المقصود بالعلوم العقلية أو الطبيعية كما يسميها، العلوم: (التي يمكن أن يلف عليها الإنسان طبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعها ومسائلها واتصاف براهينها ووجود تعليمها، حتى يفقه نظره ويصحه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر)^(٢) أما العلوم النقلية أو الوضعية كما يسميها فهي: (مستندة إلى الخبر عن قواضع الشرع، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق القروع من مسائلها بالأصول... إلا أن هذا قياس يتعارض عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقلي فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه)^(٣) فالعلوم الشرعية أو العقلية تتوقف حينئذ على وجود النقل بعكس العلوم العقلية التي لا تحتاج إلى النقل.^(٤) وعليه فإن العلوم العقلية ليست خاصة بأمة معينة أو ملة من الملة: (بل

(١) انظر: عين القاصد البغدادي، أصول الدين (طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، مطبعة لدولة، استانبول، ١٢٤٦هـ) ص: ٩. وقسم العلوم إلى: عقلية وشرعية. فقزالي، (مستقصى (الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية بالقاهرة، ١٣٢٢هـ) ص: ٢. وقسم العلوم إلى: عقلي محض، ونقلي محض، وما لزوج فيه العقل والسمع. ثم جاء ص ٥ إلى قسمه العلوم إلى قسمين فقط: عقلية، ودينية. أبو الخطاب الكلواني، التمهيد في أصول الفقه (تطويق د. / مفيد أبو عمشة، الطبعة الأولى، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ) ٤٣/١. وقسم العلوم إلى قسمين: عقلية وشرعية. ابن خلدون، المقدمة (إدار إحياء التراث، بيروت، بدون) ص ٤٣٥. وقسمها إلى قسمين: طبيعي، ونقلي. ابن القنبر، شرح الكوكب المنير (تطويق د. / محمد الزحيلي و د / نزهة حماد، الطبعة الأولى، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ١٤٠٠هـ) ٣٣/١ حلجي خليفة، كشف الظنون (بدون) ٣٩/١. حنيفة حسن، أبعاد العلوم (مكتورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٨م) ٥٧/١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة (سابق) ص: ٤٢٥.

(٣) المصنف نفسه: ص: ٤٣٥.

(٤) حنيفة حسن، أبعاد العلوم (سابق) ٥٧/١.

بوجه فنظر فيها إلى أهل المال كلهم، يستوون في مدلولها ومبطلها، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليفة^(١) فالفقه والعقيدة مثلاً من العلوم النقلية الشرعية التي تستلزم من خبر الشرع، في حين أن الطب أو الفيزيقيات مثلاً من العلوم العقلية التي لا تحتاج إلى نقل ويستوي في معرفتها جميع الناس.

وهذا التقسيم الذي تكرر ذكره في كتب العلماء المصلحين لا يعني أن العلوم النقلية الشرعية مخالفة للعقل أو لا تحتاج إليه، بل يستعمل أن يوجد في الشرع نقل صحيح صريح يخالف العقل الصحيح، والعلوم الشرعية بعضها عقلي كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، ولكنها تستند إلى النقل، بل إن النظر في الأدلة النقلية كالكتاب والسنة والإجماع بحاجة للعقل أيضاً^(٢) كما أن هذا التقسيم لا يعني أيضاً أن العلوم العقلية مخالفة للشرع أو لا تحتاج إليه، حيث لا توجد مخالفة بينها وبين الشرع. وقد يكون الشرع دليلاً عليها بوجه من الوجوه. وقد دعا هذا شيخ الإسلام ابن تيمية إلى مناقشة تقسيم العلوم إلى شرعي وعقلي، حيث ذكر أن جعل العلوم الشرعية تسيماً للعلوم العقلية فيه نظر. لأن هذا التقسيم قد يلحق العلوم الشرعية على ما أخبر به الشارع فلفظ، وليس الأمر كذلك لأن العلوم الشرعية تستلزم بأخبار الشارع وبالدلالة وفتنبيه والإرشاد^(٣) بل ذكر أنه يمكن توسيع العلوم الشرعية لتشمل جميع ما شرع علمه فيدخل فيها كل العلوم المستحبة والواجبة؛ وقد تدخل العلوم المباحة، حتى ولو علمت هذه العلوم بالعقل فلفظ فهي من العلوم الشرعية إذا كان علمها مأموراً به في الشرع. وذكر أنه بناء على هذا يمكن قسمة العلوم الشرعية إلى قسمين: سمعية وعقلية، فالسمعية هي ما أخبر به الشارع. والعقلية ما علم بالعقل معاً أمر الشرع بتعلمه أو دل عليه بإشارة أو تنبيه. أما العلوم غير الشرعية فهي العلوم العقلية التي لم يخبر بها الشارع ولم يأمر بها ولم يدخل عليها، فهو يرى أن الشرعي ليس تسيماً للعقلي بل النسبة بينهما هي العموم والخصوص الوجهي، وقسيم العقلي هو السمعي^(٤).

(١) ابن خلدون، المقدمة (سابق) ص: ٤٧٨.

(٢) فقهاني، المواقف (تحقيق) محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح القاهرة.

٢٤/٢.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ) ١٩/٢٣٠.

(٤) المصدر نفسه: ١٩/٢٢٢.

وبالرغم من أن مناقشة ابن تيمية لمسألة تقسيم العلوم كان يهدف من وراءها إلى إثبات مسألة رئيسية في ذهنه تتعلق بالعلم بمسائل أصول الدين الكبير، مثل الإقرار بوجود الخلق ووحدانيته وعلمه وقدرته، والثواب والعقاب والنبوة... وهل هي علوم عقلية أم شرعية^(١) وهو أمر بعيد عن مقصودنا هنا، لكن لا بأس من الاستفادة من هذه المناقشة، لذا لم نعتد تقسيم العلوم إلى شرعي وعقلي، بل إلى تقلي وعقلي. وننتقل هنا برفل السمعى كما نكر ابن تيمية، أي: ما أخبر به الشارع وعلم من طريق الخبر. أما العقلي فيبقى واسعاً ليشمل العلوم العقلية الشرعية أي التي دل عليها الشرع ولو بإشارة أو تنبيه، والعقلية غير الشرعية مما لم يدل عليه الشارع ولم يأمر به... ولتقلى يبقى السورق واسعاً أيضاً حين التعرف على علم الاقتصاد الإسلامي، وهل هو عقلي أم تقلي؟ فبقا كان عقلياً، فهل هو عقلي شرعي، أم عقلي غير شرعي؟

ثانياً - جوانب الدراسات الاقتصادية الإسلامية:

تنقسم الدراسات الاقتصادية الحديثة إلى ثلاثة أقسام يمكن قبولها في الدراسات الاقتصادية الإسلامية وهي^(٢):

١ - النظام الاقتصادي:

ويقصد به: الطريقة التي يفضل لمجتمع اتباعها في حياته الاقتصادية، وأنواع المؤسسات التي قبلها لاتخاذ القرارات الاقتصادية... ويستند النظام عادة إلى قانون لمجتمع وعقيدته وأخلاقه وعاداته وتقاليده التي ورثها.

وأي نظام اقتصادي لابد أن يجيب عن عدة أسئلة رئيسية تتعلق بوظائف النظام نحو: من ينتج؟ وما نوع الإنتاج وكميته؟ وكيف يوزع النخل بين عوامل الإنتاج؟ ومن يملك

(١) يرى ابن تيمية أن مسائل أصول الدين الكبير هذه، والتي تلتزمها واشتهرت الفلاسفة والمتكلمة والمتفلسفة والمتصوفة... فيها وإن كانت تعلم بالعقل، ويسمونها أهل الكلام العقلية، إلا أنها ليست مجرد عقليات بل وشرعية، لأنها تعلم بالشرع، لا من جهة مجرد الإخبار بالشرعي، لأن العلم من هذا الطريق يحتاج إلى إقرار بالفلسفة والديوبية أولاً... بل من جهة دلالة الشرع ومفاهيمه... المصدر نفسه: ٢٣٠/١٩.

(٢) انظر: د. شوقي بديا النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي (الطبعة الأولى، مكتبة الخرجي، الرياض، ١٤٠٤هـ) ص: ٣٣. د/ محمد عبد المنعم عفر، الاقتصاد الإسلامي (الطبعة الأولى، دار البيان العربي، جدة، ١٤٠٥هـ) ٥٣/١.

أبوات الإنتاج؟ وكيف يتم التنسيق بين وحدات لتفاد القرار الاقتصادي في المجتمع؟ وما هو مفهوم المجتمع عن العدالة الاجتماعية^(١)

٢- النظرية الاقتصادية أو التحليل الاقتصادي أو علم الاقتصاد:

وهو جانب الاقتصاد الذي يهتم بدراسة الظاهرة الاقتصادية وتفسيرها وكشف القوانين التي تحكمها، والعلاقات التي تنشأ بين الظواهر المختلفة.

٣- سياسات الاقتصادية:

وهذا الجانب يهتم بمعالجة المشكلات الاقتصادية القائمة أو المتوقعة. ولابد فيه من تحديد الأهداف المقصود تحقيقها وتحديد الوسائل الممكن اتخاذها للوصول إلى هذه الأهداف.

وجانب سياسات هذا لا يمثل في حقيقته قسماً مستقلاً بذاته لى الدراسات الاقتصادية، وذلك لاعتماده على القسمين السابقين. لأن معالجة المشكلات الاقتصادية في المجتمع تحتاج لخطوتين رئيسيتين، تتعلق الأولى بتحديد المشكلة ومعرفة أسبابها ومعرفة وسائل علاجها، وهذا الجزء من البحث هو في حقيقته تحليل فهو إذا جزء من نظرية. أما الخطوة الثانية فهي معرفة الأهداف المقصود تحقيقها والاختيار بين الوسائل الممكن تطبيقها، وهذا التحديد والاختيار يحكمه نظام المجتمع الاقتصادي، فهو إذا من النظام.

وعليه فسيتم تقسيم الاقتصاد الإسلامي في هذا للبحث إلى قسمين فقط هما: النظام والنظرية (التحليل) وعلاقة كل منهما بالنقل والعمل، وذلك في المبحثين الرئيسيين التاليين:

(١) د/ محمد حامد عيناذه، لنظم الاقتصادية المعمورة (الطبعة الأولى) عمادة شئون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٠٧ هـ، ص: ٢.

المبحث الأول: العلاقة بين الاقتصاد الإسلامي والنقل (الأحكام الشرعية):

تمهيد: يمكن معرفة علاقة الاقتصاد الإسلامي بالنقل من خلال معرفة علاقته بالعلوم النقلية المعنونة بالعلوم المفاهيم والموضوعات والمسائل، إلا أن العلوم الشرعية النقلية المعنونة كثيرة وأقسامها الرئيسية هي: علم العقيدة وعلم التفسير وعلم الحديث وعلم الفقه، ومقارنة الاقتصاد الإسلامي بها جميعاً قد تطول مع تكرار الأفكار. لذا سيتم اختيار أقرب هذه العلوم للاقتصاد الإسلامي وهو علم الأحكام الشرعية لصلابة (الفقه) وذلك لظهور قوة العلاقة بينهما بسبب اتحادهما موضوعيهما (السلوك) ولأن مقارنة الاقتصاد بالفقه كافية للإجابة عن السؤال الرئيسي في هذا المبحث وهو مدى ارتباط الاقتصاد الإسلامي بالنقل، ولأن فبحث في علم التفسير وعلم الحديث يختلف كثيراً عن البحث في علم الاقتصاد، ولوجود في القرآن والسنة مما له علاقة بالسلوك قد اقتصروا عليه علم الفقه. أما العقيدة فإن أثرها في السلوك قوي ومنفعتها لا تقتصر على الآخرة بل تشمل أمور الدنيا^(١)، وتستجد في هذا البحث إشارة لبعض جوانب هذه العلاقة دون توسع^(٢) مع قصر البحث الرئيسي على العلاقة القوية لظاهرة بين الاقتصاد الإسلامي والفقه في مطلبين رئيسيين يتعلق أولهما ببيان العلاقة بين الاقتصاد الإسلامي والأحكام الشرعية (الفقه)، فلذا تضح هذه العلاقة فإن المطلب الثاني يختص ببيان كيفية ربط الباحث في الاقتصاد الإسلامي بين الاقتصاد وبين الأحكام الشرعية بناء على نوع العلاقة التي ظهرت بينهما. وبيان هذين المطلبين فيما يلي:

المطلب الأول - العلاقة بين الاقتصاد الإسلامي وبين الفقه:

تمهيد: إن بحث العلاقة بين الفقه والاقتصاد الإسلامي مسألة مشهورة بين الاقتصاديين المسلمين، وتكررت في كثير من كتبهم بشكل موزع أو مفصل^(٣) إلا أن

(١) وقد أشار علماء العقيدة لذلك، كقولهم عن متعة علم العقيدة: (ومتلعت في الدنيا لانظام أمر المعلن، بالمعقولة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي إلى الفساد) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد (تطبيق د/ عبد الرحمن صبرة، مكتبة المكتبات الأزهرية، بدون) ١/ ١٩٠.

(٢) لربط الاقتصاد الإسلامي بالعقيدة وكذلك لربطه بالأخلاق الإسلامية من الموضوعات المهمة الجديرة ببحث موسعة مستقلة.

(٣) للفرق: د/ شوقي نسيب، نظرية الاقتصادية من منظور إسلامي (سابق) ص: ٣١، د/ راجح المروسي، الاقتصاد الإسلامي، معارف، موضوعه، تطوره، (مكتبة المطب الجامعي، مكة،

★ الاقتصاد الإسلامي بين النقل والعقل ★

للمناقشات حول الموضوع مازالت قائمة، والأسئلة مازالت مثارة، والموضوع مازال بحاجة لجمع جوانبه ورسم صورة واضحة للعلاقة بين الاقتصاد والأحكام الشرعية. وسيحاول هذا البحث إعادة بحث المسألة من جديد على نحو لا يخلو من البعد والتوسع، وذلك في إطار التعرف على أقسام الحكم الشرعي، وأقسام الدراسات الاقتصادية في الدراسات الاقتصادية ليست قسماً واحداً بل تقسم كما تقدم (نظام وتحليل) والتفريق بينهما أثناء بحث العلاقة مع الأحكام الشرعية مهم وأولى من الجمع بينهما. كما إن الأحكام الشرعية ليست نوعاً واحداً بل أنواع: (ولجب، محرم، مباح، مكروه، مندوب)، وملاحظة العلاقة بين الدراسات الاقتصادية وبين أنواع الحكم الشرعي منفردة أولى من النظر الكلي.

وعليه فسيتم في هذا المطلب بيان علاقة الفقه بالنظام الاقتصادي أولاً، ثم بيان علاقة الفقه بالتحليل الاقتصادي ثانياً، ثم بيان وجه النسبة العقلية بين الفقه والاقتصاد الإسلامي ثالثاً.

أولاً: للعلاقة بين الفقه وبين النظام الاقتصادي الإسلامي:

إن العلاقة بين الفقه وبين النظام الاقتصادي الإسلامي علاقة كبيرة وظاهرة ولا تصلح أن تكون محل خلاف أو جدل بطول، وذلك لأن النظام الاقتصادي يعني - كما تقدم - الطريقة التي يفضل المجتمع اتباعها لسير نشاطه الاقتصادي. والإسلام الذي جاء لينظم حياة البشر في جميع جوانبها قد وضع لكل جانب منها نظاماً متكاملًا يكفل سيره بما فيها الجانب الاقتصادي من الحياة، إذ لا يعقل أن يترك هذا الجانب أو غيره دون نظام، وإلا لكانت الشريعة قاصرة عن الوفاء بمصالح الدنيا. ثم إن أي مجتمع يفارس النشاط الاقتصادي في أي زمان وأي مكان لابد أن يكون له نظام اقتصادي معين له مبادئ وأصول وقواعد والإسلام قد طبق زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، وكان الناس يمارسون النشاط الاقتصادي وفق نظام اقتصادي معين له أصول ومبادئ وقواعد. وذلك النظام هو النظام الاقتصادي الإسلامي، وتلك القواعد والأصول هي قواعد وأصول النظام الاقتصادي الإسلامي، سواء ثبتت بنص من كتاب أو سنة أم

الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ) ص: ٨٢ وما بعدها / محمد منذر قنفذ، الاقتصاد الإسلامي (مدار نظام، الكويت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ) ص ٢٩. يوسف كمال، فقه الاقتصاد الإسلامي (دار النظام، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ) ص: ٢١.

كانت ثابتة بفعله صلى الله عليه وسلم أو تقريره، لأن جميع أقواله وأفعاله وتقريراته صلى الله عليه وسلم تعد من مصادر التشريع.

وبإبقاء نظرة سريعة على بعض أصول النظام الاقتصادي الإسلامي نجد أن هذه الأصول لا تعد أن تكون أحكاماً شرعية. فمثلاً ملكية عناصر الإنتاج أحد أهم مباحث النظام الاقتصادي، وهي أيضاً أحد أهم مباحث الفقه. ففكرية الملكية مبحث فقهي صرف، ويمكن صياغة هذه النظرية في شكل أحكام جزئية مرتبة لتصل بآياً من أبواب الفقه، كما يمكن صياغتها في شكل قواعد كلية لتمثل جانباً من أصول النظام الاقتصادي الإسلامي. وكذا القول في بقية أصول النظام سواء في ذلك الجوانب العزمية وغير العزمية، وذلك نحو الحرية الاقتصادية بصفة عامة، وحق المبادرة الفردية وممارسة الأنشطة الاقتصادية المباحة، وحرية التعاقد، ودور السوق، ومفهوم العدالة الاجتماعية، وكيفية توزيع الثروات، فجميع هذه الأصول يمكن صياغتها في شكل أحكام جزئية مع نكر ألفتها لتدخل مباشرة في أبواب الفقه، كما يمكن صياغتها في شكل قواعد كلية لتصبح ضمن أصول النظام الاقتصادي الإسلامي.

وبهذا يمكن القول بأن أغلب عناصر النظام الاقتصادي يمكن اشتقاقها مباشرة من الأحكام الشرعية العملية (الفقه)، مما يؤكد القول بوجود علاقة قوية وظاهرة بين الفقه والنظام الاقتصادي الإسلامي. مع الأخذ في الاعتبار بأن أصول النظام الاقتصادي الإسلامي ليست جميعاً مشتقة من الفقه، بل إن بعضها ذو علاقة قوية بالعقيدة أو الأخلاق أو التاريخ والعادات... لكن تبقى أقوى علاقات النظام وأغلبها مع الفقه.^(١)

ثانياً - العلاقة بين الفقه وبين النظرية الاقتصادية (التحليل):

تمهيد: إذا كانت علاقة الفقه بالنظام من الفروض والظهور بحيث لا تصلح أن تكون محل خلاف، فإن علاقة الفقه بالنظرية الاقتصادية أو ما يسمى بالتحليل الاقتصادي، أو علم الاقتصاد... هذه العلاقة ليست محل اتفاق ويمكن أن تكون مثلاً خلاف وجعل. ولعل الخلاف بين الباحثين في الاقتصاد الإسلامي لا يصل لدرجة فني العلاقة بينهما، فالجميع يثبتون هذه العلاقة بوجه من الوجوه، وإنما الخلاف في درجة هذه العلاقة، وهل هي من القوة والشمول بحيث يصبح علم الاقتصاد الإسلامي أحد فروع علم الفقه، وأن مباحثه

(١) ثم الاقتصاد هنا على مجرد ذكر درجة العلاقة بين العلمين، أما كيفية الربط بينهما وتسمية العلاقة بينهما فستترك في مباحث اللاحقة.

هي مباحث فقهية حقيقية؟ أم أن هذه العلاقة - مهما كانت درجتها - لا ترقى لجعل العلمين علماً واحداً، بل يبقى علم الاقتصاد الإسلامي علماً مستقلاً قائماً بذاته كبقية العلوم، مع بقاء العلاقة بينهما قائمة؟

إن الإجابة عن هذا السؤال ومعرفته بحاجة هذه العلاقة وطبيعتها موضوع مهم وتتبنى عليه جوانب تطبيقية هامة تتعلق بالبحث في الاقتصاد الإسلامي وطبيعة مسأله، وما يمكن أن يسفل ضمنها وماليس كذلك.. ولذا فقد قسم هذا البحث إلى قسمين: يتعلق الأول ببيان طبيعة العلاقة وجوانب الافتراق والاتفاق، ويتعلق الثاني بالبحث عن مسائل علم الفقه ومسائل علم الاقتصاد.

(أ) طبيعة العلاقة وجوانب الافتراق والاتفاق:

يمكن القول بأنه توجد علاقة كبيرة بين علم الفقه وعلم الاقتصاد وذلك لوجود عدة جوانب ارتباط بينهما، إلا أن هذه العلاقة لا ترقى لجعل العلمين علماً واحداً، ولا يصح القول معها بأن مسائل علم الاقتصاد هي مسائل فقهية، أو أن مسائل الفقه يمكن أن تدخل بعينها ضمن علم الاقتصاد، وذلك لوجود جوانب افتراق بين العلمين توهم علم الاقتصاد الإسلامي (التحليل) لأن يصيغ علماً مستقلاً قائماً بذاته، له موضوع ومبادئ ومسائل، ومنهج بحث خاص به. ومن أهم جوانب الافتراق بين العلمين مليلي:

١- أنه بالرغم من اتساع موضوع العلمين (سلوك الإنسان) أو (فعل المكلف) إلا أن الفقيه ينظر في هذا السلوك من جميع جوانبه المالية وغيرها، بينما يختص الاقتصادي بالنظر في جانب واحد من جوانب هذا السلوك، وهو الجانب المالي المتعلق بالثروة وتحويلها وإنفاقها.

٢- إن اتفاق العلمين في هذا الجزء من الموضوع (السلوك في الجانب المالي) لا يبرر القول بأن الاقتصاد جزء من الفقه لأنه لا يلزم من اتساع الموضوع اتساع العلوم التي تبحث فيه، فسلوك الإنسان مثلاً موضوع لعلوم مختلفة، كعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الأخلاق، وعلم الفقه، وعلم الاقتصاد.. وهذه العلوم ليست جميعها فقهاً، لأن كلاً منها يبحث في السلوك من حيثية مختلفة عن الآخرة وقد ذكر العلماء هذه القضية، وقرروا أن موضوع علم يجوز أن يكون موضوع علم آخر أو اخص منه أو أعم منه، ولكن باعتبار آخر.^(١) وكذلك الحال هنا فنظر الاقتصادي في السلوك المالي من حيثية مختلفة عن نظر الفقيه، فالفقيه ينظر في سلوك المالي

(١) انظر: صديق حسن، ليجد العلوم (سابق) ١/٤٥، ٧٧.

لإعطائه حكماً شرعياً من إباحة أو وجوب أو حرمة.. أما الاقتصادي فهو يظهر في هذا السلوك لإعطائه تعليلاً أو تسبباً وكثف علاقته بغيره من أنواع السلوك، ومعرفة آثاره.. وهذه الأمور.. وإن لم تكن بعيدة عن نظر الفقيه كما سيأتي - إلا أنها ليست أحكاماً فقهية، فهي خارجة عن موضوع الفقه ومسائله.

٣- أن منهج الفقيه للوصول إلى الحكم الشرعي للسلوك هو النظر في الدليل الشرعي (قرآن، سنة، إجماع، قياس...) ليستنبط الحكم من الدليل، والحكم الذي يخرج به يعتقد هو حكم شرعي لاستنباطه إلى النقل الشرعي، والفقه حينئذ هو: العلم بالأحكام الشرعية.. أما الاقتصاد فلن أفضل منهج للوصول إلى مسائله هو ملاحظة السلوك كما يجري في الواقع، وجمع البيانات المتعلقة بهذا السلوك، واستخدام العقل للكشف عن القوانين الحاكمة له، والعلاقات الموجودة بين أنواع السلوك، والقوانين التي يفرض بها حينئذ قوانين عقلية لا شرعية لعدم استنادها إلى الخبر الشرعي، ويصبح الاقتصاد حينئذ هو: العلم بهذه القوانين العقلية.

٤- إن الفقيه يهتم بالأحكام الشرعية الجزئية فهو يتابع جزئيات سلوك البشرية لإعطائها أحكاماً شرعية جزئية، حيث يبحث كل مسألة بمفوصها.. وهو أيضاً يصل إلى حكمه الجزئي عن طريق دليل جزئي بواسطة (الاستنباط) من أية أو حديث حتى القياس الأصولي فلن حقيقته الانتقال من جزئي إلى جزئي. وهذا بخلاف الاقتصادي لأنه يهتم بالأحكام العقلية الكلية لا الجزئية (القوانين الاقتصادية) وهو يجمع الجزئيات للوصول إلى الحكم الكلي.. فهو ينتقل من الجزئي إلى الكلي (الاستقراء)، فهو من هذا الجانب يختلف عن الفقه وله شبه بعلم أصول الفقه والفراغ الفقهي.

٥- أن الاقتصادي وإن كان يمكنه الاعتماد على منهج الاستنباط للوصول إلى حكمه العقلي، فيسلك نفس منهج الفقيه، إلا أن استنباط الفقيه يختلف عن استنباط الاقتصادي. فالفقيه يستنبط من الدليل الشرعي ليصل إلى الحكم الشرعي، في حين أن الاقتصادي يستنبط من الحكم سواء كان حكماً شرعياً أم حكماً عقلياً كالفروض الاقتصادية^(١) ليصل إلى الحكم العقلي الاقتصادي^(٢).

(١) المقصود بالحكم هنا معناه لعام: إنداء امر إلى امر أمر واجب أو سلباً. انظر: الشريف الجرجاني، القدريات (مصطفى طبعي القاهرة، ١٣٥٧ هـ) ص: ٨٢.

(٢) انظر: د/ راجح القويضي، الاقتصاد الإسلامي (سابق) ص: ٨٤. وقد اقترح التمييز بين هذين الطيفين المعيار الآتي: (إن موضوع الفقه هو إصال العقل في الدليل لاستنباط الحكم، أما الاقتصاد فإنه إصال العقل في هذا الحكم لاستخراج المبررة الاقتصادية وتفسيرها) وهذه =

وبناء على أوجه الاقتراق هذه فإنه يمكن تأكيد ما تقدم من أن علم الاقتصاد الإسلامي يختلف عن علم الفقه، وإنه علم مستقل وقائم بذاته، إلا أن هذا الاستقلال لا يمنع من وجود أوجه للاتفاق والارتباط بين العلمين. ولعل أهم وجه للارتباط بين العلمين هو أن الاقتصاد الإسلامي تحليل لسلوك له أحكام فقهية، إذ ماض سلوك إلا وله حكم شرعي من وجوب أو حرمة أو إباحة.. لشعور الحكم الشرعي لجميع أفعال البشر، والاقتصاد الإسلامي تحليل لسلوك مجتمع (الأفراد، مؤسسات، دولة..) يلتزمون بالأحكام الشرعية.. فهو إذاً يتأثر بهذه الأحكام الفقهية، لأن التحليل يصدره سلوك. والسلوك يصدره الحكم الشرعي.. إلا أن الاقتصادي لا يبدأ إلا بعد أن ينتهي الفقيه، لأنه يحلل سلوكاً قد اتجزأ لفقيه حكمه فيه.

فالفقيه مثلاً يبين أن الربا حرام وأن الزكاة مفروضة ويذكر الأقسام والأدلة والشروط ونحو ذلك من أعمال الفقيه. ويأتي الاقتصادي ليحلل الآثار الاقتصادية لهذه الأحكام، ويبين كيف يعمل الاقتصاد في ظل مجتمع لا يتعامل أفرادها بالربا ويؤدون الزكاة لشرعية مثلاً.

وإلى جانب تأثير الفقه في الاقتصاد على النحو السابق فإن الفقه يتأثر بالاقتصاد في بعض الأحيان. وذلك أن المصلحة الشرعية من ألفة الفقيه وبالأدات في المسائل غير المنصوص عليها. والتحليل الاقتصادي قد يكشف جانب المصلحة في كثير من المسائل الاقتصادية. فيحتاج الفقيه حينئذٍ لنتائج التحليل الاقتصادي لكشف وجوه المصالح والمفاسد في بعض التصرفات الاقتصادية. فمثلاً: زيادة كمية النقود المتداولة، سلوك اقتصادي لا يستطيع الفقيه أن يعطيه حكماً بعيداً عن نتائج التحليل الاقتصادي لهذا السلوك ومعرفة وجوه المصلحة أو المفسدة فيه. وكذلك القول في كثير من جوانب السياسات الاقتصادية المالية أو النقدية أو غيرها فإن كثيراً منها ينبغي على نتائج التحليل وما تظهره هذه النتائج من مصلحة أو مفسدة، والقاعدة الشرعية المعروفة في هذا الجانب هي: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة^(١). وجانب المصلحة في التصرفات الاقتصادية يدركه الاقتصاديون أكثر من غيرهم، وهو ليس من اختصاص الفقيه ولكنه محتاج إليه حقاً^(٢).

المعيار جيد لمعرفة ما أسماه باقتصاديات الفقه، لكن لا يقال إنه: إن موضوع الفقه هو أعمال العقل... لأن موضوع الفقه باتفاق الفقهاء هو فعل المكلف. وأعمال العقل هذا هو منهج الفقيه وطريقة استنباطه.

(١) انظر: ابن تيمية، الأشباه والنظائر (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ) ص: ٢٢٣.

(٢) انظر لمزيد تعميق عن هذه المسألة مع ذكر بعض الأمثلة في مهجتي النفسية العطية بين الفقه والاقتصاد الآتي.

وهذا كله يؤكد أن استقلال علم الاقتصاد الإسلامي عن الفقه لا يعني هضم وجود أية علاقة أو ارتباط بينهما، فالارتباط بينهما كبير كما تقدم ويقوم على علاقة التأثير والتأثر، حيث يصح اعتبار الفقه من أهم مسلمات الاقتصادي وفروعه، كما تعد نتائج لتحليل الاقتصادي كاشفة للمصلحة في بعض التصرفات الاقتصادية وصالحة لأن تكون دليلاً للفقيه، مع ملاحظة أن تأثير الفقه في الاقتصاد أوسع وأكثر من تأثره به، وهذا لا يمنع من استقلالية علم الاقتصاد الإسلامي، كما هو حال بقية العلوم التي تؤثر وتتأثر ببعضها وتبقى مستقلة ومتميزة. وبالرغم من وضوح هذه الفكرة حتى كانت أن تكون مسلمة لدى الباحثين في الاقتصاد الإسلامي إلا أن كثيراً من البحوث تخالف هذه النتيجة حيث تغفل فيها مسائل الفقه مع مسائل الاقتصاد وحقيقة الفقه مع حقيقة الاقتصاد، كما سنبين في المباحث التالية:

(ب) بحث مسائل علم الفقه ضمن مسائل علم الاقتصاد:

تقدم أن كثيراً من مسائل الفقه (الأحكام الشرعية) تصلح أن تكون مسلمات ومبادئ للاقتصاد الإسلامي، فهل تصلح هذه الأحكام لأن تكون من علم الاقتصاد الإسلامي وأن تبحث بالتفصيل ضمن علم الاقتصاد؟

للإجابة عن هذا السؤال نقول: إن الأصوليين والمتكلمين والمناطقية وغيرهم ذكروا أن كل علم من العلوم له ثلاثة أجزاء: موضوع، ومبادئ، ومسائل. فالموضوع كل علم هو: ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، أما المبادئ (المسلمات) فهي: التي تتوقف عليها مسائل العلم. أما المسائل فهي: المطالب التي يبرهن عليها في ذلك العلم. ثم ذكروا أن جعل الموضوع والمبادئ من أجزاء العلم من باب التسميح، لشدة احتياج العلم إليها. فالموضوع يحتاج إليه لربط مسائل العلم ببعضها برباط كلي يحسن معه أن يقال إن هذه المسائل الكثيرة المتفرقة يجمعها علم واحد. والمبادئ (المسلمات) يحتاج إليها في البرهنة على تلك المسائل وإثباتها. لكن ليس الموضوع ولا المبادئ من حقيقة العلم، لأن حقيقة كل علم هي مسئلة^(١).

فعلاً للفقه موضوعه هو أفعال العباد وما يعرض لها من الوجوب والحرمة.. ومبانيه هي أصول الفقه بمسائله المعروفة، أما مسائل فقهه فهي ما تشتمل عليه أبواب

(١) انظر: ابن القيم، شرح الكوكب المنير (سابق) ٢٣/١، قطب الدين الرازي، تحرير قواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية (عيسى الحلبي، القاهرة، بدون) ص: ١٧٠. حاشية الشرويف الجرجاني على تحرير قواعد المنطقية (إبراهيم الكتب العربية، عيسى الحلبي، القاهرة) ص: ٢٠. حاشية حسن الخطار على شرح الفهليب (بولاق، ١٢٩٦ هـ) ص: ٢١٧.

الفقه المعروفة من مطالب وأحكام. وحقيقة الفقه هي هذه المسائل لا موضوعه ولا أصوله ومبادئه.

فلذا قيل إن بعض المسائل الفقهية تصلح أن تكون مبادئ ومسلمات للاقتصاد الإسلامي، فإن هذا لا يعني أولاً أنها من حقيقة علم الاقتصاد ولا يصلح ثانياً أن يعاد بحثها في علم الاقتصاد، لما هو معلوم من أن مبادئ العلوم ومسلماتها هي مسائل علوم أخرى، فمبادئ الفقه مثلاً هي مسائل علم أصول الفقه، ومبادئ أصول الفقه هي مسائل في علم اللغة العربية.. وهكذا. فلذا وردت مسألة في علم وهي من مبادئ هذا العلم ومسلماته فإنه لا يبرهن عليها في ذلك العلم مادام أنه مبرهن عليها في علم آخر، بل تؤخذ مسلمة لضرورة عدم الخلط بين العلوم، ولأنه يتعذر أن يبرهن في كل علم على كل مسألة ترد فيه.

وقد أشار العلماء المسلمون لهذه الفكرة، وخرب الشاطبي مثلاً على ذلك بالفقيه إذا عرضت له مسألة نصوية، فقال: (كالفقيه يبنى فقهه على مسألة نصوية مثلاً، فيرجع إلى تقريرها مسألة كما يقرؤها النصوي، لا مقدمة مسلمة ثم يورد مسأله الفقهية إليها، والذي كل من شأنه أن يأتي بها على أنها مفروغ منها في علم النحو فيبنى عليها، فإن لم يفعل ذلك وأخذ يتكلم فيها وفي تصحيحها وضبطها والاستدلال عليها كما يفعل النصوي صار الإتيان بذلك فضلاً غير محتاج إليه... وهكذا سائر العلوم التي يخدم بعضها بعضاً).^(١) فالشاطبي يرى أن مسائل النحو وغيرها إذا ذكرت في فقه تذكر كمسلمات لا كمسائل والبناء عليها مباشرة لا للبرهنة عليها أولاً لأنها مسائل في علم آخر ومبرهن عليها في ذلك العلم.

وكذا يمكن القول في علم الاقتصاد الإسلامي، فلذا عرضت مسألة فقهية أثناء التحليل عليها، فلنأخذ حينئذ مسلمة ولا يعاد بحثها في الاقتصاد، لأنها ليست من مسأله، ولأنها مبرهن عليها في علم الفقه. فمثلاً: (الأصل في تسعير السلع والخدمات الحرمة للأئمة الشرعية، ويباح في حالات استثنائية مؤقتة إذا تعطل قانون المنافسة..) هذا حكم شرعي، له آلة وشرط وحوله وآراء وتقسيمات.. وهو من مسائل علم الفقه وليس من مسائل علم الاقتصاد إلا أن هذا الحكم يصلح أن يكون من مسلمات الاقتصاد وإن يبنى عليه الاقتصادي تحليلات اقتصادية واسعة تتعلق بكيفية نشوء الأسعار في السوق الإسلامية، وكيف تخصص الموارد وتوزع للدخول على عوامل الإنتاج.. فيلغز

(١) الفوائد (سابق) ١/٤٨. ولتنظر: الفزالي، المستقصى (سابق) ١/١٠.

الاقتصادي هذا الحكم على أنه مسلم لديه، ولا يعيد بحثه في الاقتصاد فيذكر الأئمة والآراء والمناقشات والشروط. بل يكتفي بمجرد نكر أصل الحكم ويبدأ مباشرة في بناء تحليله الاقتصادي لسوق حرة تنبش من خلالها الأسعار وتخصص الموارد دون تدخل بالتسعير من قبل الدولة.

وهذه المسألة يستوي فيها الأحكام الفقهية لمتفق عليها أو المختلف فيها، لأن اختلاف الفقهاء لا يبرر إعادة بحث المسائل الفقهية في علم الاقتصاد من أجل لاختيار أحد الأصول أو ترجيحه، بل يكفي الاقتصادي في هذه الحالة أن ينتقي أحد الآراء بحسب ما ترجح لدى الفقهاء ثم يبني مباشرة تحليله عليه. وهذا يشبه أن يبني الفقيه حكمه على مسألة أصولية مختلف فيها، فلا يلزمه حينئذ أن يعيد بحثها في علم الفقه، وإنما ينتقي من علم الأصول الرأي الذي يترجح لديه ثم يبني عليه الأحكام الفقهية. فمثلاً: (النهي يقتضي فساد المعنى عنه) هذه مسألة أصولية خلافية، وينبغي على الخلاف فيها خلاف فقهي واسع. إلا أن الفقيه لا يعيد بحث هذه المسألة من جديد في الفقه، بل ينتقي من الخلاف الأصولي ما يوافق اختياره ومذهبه ويترجح لديه ثم يبني عليه الأحكام الشرعية مباشرة.

ومما ينبغي معرفته هنا أن القول بعدم حاجة الاقتصادي لإعادة بحث المسائل الفقهية في علم الاقتصاد لا يعني عدم حاجته لمعرفة هذه الأحكام. فإن معرفة الأحكام الفقهية ذات العلاقة بالتحليل الاقتصادي - وهي أحكام المعاملات بصفة عامة - من أهم ما يلزم الاقتصادي لمسلم معرفته، إذ لا يمكنه أن يحلل لسلوك واقع أو متوقع مسلم يكن على علم بحكمه الشرعي، لكن يوجد فرق بين العلم بالحكم كما هو في باب الفقه وبين نكته وإعادة بحثه في علم الاقتصاد. فمثلاً لا بد للاقتصادي من العلم بأن الربا حرام، وأن الفائدة البنكية من الربا المحرم. لكن لا يلزمه، بل لا يقبل منه أن يعيد بحث أحكام الربا في الاقتصاد، وأن يثبت أن الفائدة البنكية هي من الربا وينكر أنه ذلك ورد الشبهات حولها، لأن هذا من عمل الفقيه. وهذا يشبه أيضاً القول بأن الفقيه لا بد أن يكون على معرفة بمسائل أصول الفقه لأنها وسيلته إلى الاجتهاد ومعرفة حكم، لكن يكتفي بمجرد المعرفة بهذه المسائل ويأخذها على أنها مسلمة كما تقدم، وليس مطالباً بالبرهان عليها في الفقه، فمثلاً: الزكاة واجبة، لقوله تعالى: ﴿وَاتُوا الزَّكَاةَ...﴾^(١). هذا فقه، إلا أن الفقيه لم يتوصل إليه إلا بعد معرفته بأن الأمر في الآية ﴿وَاتُوا﴾ يقتضي الوجوب، وذلك لسلامته من النسخ والتأويل المعارض... والفقيه إنما عرف هذا كله بعد

(١) سورة البقرة من الآية ٤٣.

معرفته بمسائل أصول الفقه، إلا أن فقيه لكتفى بهذه المعرفة المجردة، ولم يذكر هذه المسائل في علمه وكتفى بأخذها مسلمة وبثأ حكمه عليها.

وقد أشار الفزالي إلى هذا المعنى بقوله: (إنه ما من علم من العلوم إلا وله دبر، تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم، ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر.. فكل عالم يعلم من العلوم الجزئية فإنه مقلد لا محالة في مبادئ علمه، إلى أن يرتقي إلى العلم الأعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر).^(١) ولا مانع أن يتجاوز الإنسان علمه إلى علم آخر فيكون على معرفة بأكثر من علم، فالالاقتصادي يمكن أن يكون فقيهاً، وفقيه يمكن أن يكون اقتصادياً، ولكن في بحثهم للفقه عليهم أن يكونوا فقهاء، وفي بحثهم للاقتصاد عليهم أن يكونوا اقتصاديين.

فلن قيل إن البحث في الاقتصاد الإسلامي يعيش في الوقت الصانر حالة استثنائية، بسبب أن كثيراً من المسائل الاقتصادية لم تتضح أصولها الفقهية بعد لجهتها أو تطور إشكالاتها أو لعزل الفقه عن التطبيق في القرون المتأخرة.. ونحو ذلك. فالاقتصادي الذي يبحث هذه المسائل يهد نفسه بحملة أو لا لحسمها فقهاً لكي يبنى تحليله على حكم واضح ومستلر.

والجواب أن مثل هذه الحالات يمكن وجودها بالفعل وأن الاقتصادي بحاجة حقيقية للبحث الفقهي لهذه المسائل. لكن لا بد أن يكون هذا مشروطاً في حدود المسائل التي لم تحسم فقهاً حقيقة، وأن يكون مؤلفاً رويها يقوم فقهاء فردي أو مجتمعين. في مجالس فقهية ونحوها. يبحث أحكام هذه المسائل، ليتفرغ الاقتصادي بعدئذ لعلمه حتى لا يحصل خلط بين العلوم كما ذكر الشاطبي، وحتى لا يضيع جهد الاقتصادي في إعادة تقرير مسائل مقررة في بابها وليست من اختصاصه، ويترك الانصباب على اختصاصه فيها وبعثاً وتعميقاً.^(٢)

(١) المستملر (سابق) ٧/١.

(٢) هذه المسألة تهم فليعلمين في علم الاقتصاد الإسلامي عموماً، وطلاب الدراسات العليا في أقسام الدراسات العليا الاقتصادية خصوصاً، ولكم بسبب أنهم في إنشاء بحثهم لمسائل اقتصادية ذات أصول فقهية يعنون في حرج شديد، مصدرة المشركون والمناقضون من جهة، وعدم وشرح الرزوا للطلاب من جهة أخرى، وأرى أن المسألة يمكن حسمها على النحو الذي تقررو في العمل هذا البحث.

ثالثاً - النسبة بين الفقه والاقتصاد الإسلامي:

تقدم بيان العلاقة بين الفقه والنظام الاقتصادي، وكذا بيان العلاقة بين الفقه والتحليل الاقتصادي. وفي هذا المبحث سنزيد هذه العلاقة بياناً من خلال معرفة النسبة العقلية بين حقيقة علم الفقه وحقيقة علم الاقتصاد. وذلك من خلال ما هو معلوم من أن النسب بين حقائق الأشياء تنحصر في أربعة أقسام هي: لتطابق، والتباين، والعصم والخصوص والعطلق، والعصم والخصوص من وجه. ذلك أن كل شيئين كليين إما أن تتطابق حقيقتاهما بحيث تصدق إحدهما على كل ما تصدق عليه الأخرى، وإما أن تتباين بحيث لا يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر. وإما أن يكون أحدهما اعم مطلقاً والآخر اخص مطلقاً بحيث يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر دون العكس، فالأول اعم مطلقاً والثاني اخص مطلقاً. وإما أن يكون كل واحد منهما اعم من وجه واخص من وجه بحيث يجتمعان ويفترقان من الطرفين.^(١) فلذا كان الأمر كذلك لما هي النسبة بين حقيقة علم الفقه وحقيقة الاقتصاد الإسلامي؟

للإجابة عن هذا السؤال لابد من معرفة أن المقصود هو معرفة النسبة بين مسائل هذه العلوم، لأن حقيقة كل علم مسأله كما تقدم. ولابد أيضاً من معرفة أن علاقة الفقه بالنظام الاقتصادي تختلف عن علاقته بالتحليل الاقتصادي مما يعنى أن النسبة ستختلف أيضاً.

فإنما النظام الاقتصادي الإسلامي فإن أقرب نسبة بينه وبين الفقه هي العصم والخصوص من وجه، وذلك لما تقدم من أن أغلب عناصر النظام الاقتصادي الإسلامي يمكن اشتقاقها مباشرة من الأحكام الفقهية، لكن ليست جميع عناصر النظام مستمدة من الفقه، بل بعضها مستمد من العقيدة أو الأخلاق أو العادات... وكذلك القول في الفقه فإن فيه مسائل يمكن إدخالها في النظام كما تقدم.^(٢)

إما بالنسبة للتحليل الاقتصادي - وهو الجانب المهم والذي يدور أغلب الجدل حوله - فإن النسبة بينه وبين الفقه لا يمكن أن تكون هي التطابق بحيث يكون الاقتصاد هو الفقه والفقه هو الاقتصاد، ولم أجد من يصرح بأن النسبة بينهما كذلك.

كما أن النسبة بينهما ليست هي العصم والخصوص المطلق سواء أكان الفقه اعم مطلقاً أم اخص مطلقاً، بحيث يكون كل اقتصاد فقهاً وليس كل فقه اقتصاداً أو العكس.

(١) انظر: ابن المنجد، شرح فتاوى المنير (سابق) ٧٠/١، الرزقي، تحديد القواعد المنطقية (سابق) ص: ٦٢، حاشية الياقوتي على مختصر فسوفي (١٢٩٢ هـ) ص: ٨١.

(٢) وهذه النسبة تؤيد القول بأن الفقهاء أكثر من غيرهم على بحث مسائل النظام الاقتصادي واستخراجها وترتيبها وتعليقها.

★ الاقتصاد الإسلامي بين النقل والعقل ★

بالرغم من أن بعضهم يتجه إلى جعل النسبة بينهما كذلك، حتى إن بعضهم عرّف الاقتصاد الإسلامي بأنه: (العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية فيما ينظم كسب المال وإنفاقه وأوجه تنميته).^(١) فهذا التعريف يعني أن النسبة بين الاقتصاد والفقه هي العموم والخصوص لمطلق، فالنقطة أعم مطلقاً والاقتصاد أضيق مطلقاً لكل اقتصاد فقه، وليس كل فقه اقتصاداً.

لكن لا يمكن التسليم بهذا التعريف للاقتصاد الإسلامي ولا بالعلاقة المشتقة منه، لأن هذا التعريف لا يعبر عن حقيقة الاقتصاد الإسلامي نظاماً أو تحليلاً - ولا عن حقيقة العلاقة بينه وبين الفقه، ولقي تقدم بيانها. فليس كل اقتصاد فقهاً وإلا لزم منه أن يقال إن القوانين التي يستخرجها الاقتصاديون كقوانين العرض والطلب مثلاً تعتبر من الأحكام الفقهية، وتتبع قاعدة الحلال والحرام.. والصحة والفساد، وهو أمر لم يقل به أحد. فإذا قال الاقتصادي: إن زينة الطلب مع القتران ثبات العوامل الأخرى، يؤدي إلى زيادة الثمن. فإن هذا القول لا يمكن أن يوصف بأنه حكم شرعي، أو أنه حلال أو حرام. بل هو حكم عقلي يستنبطه الإنسان بعقله لا بطريق النقل والخبر، وهو قابل للخطأ والتغيير والتبديل.. وإذا لم يكن كل اقتصاد فقهاً، فإن مسائل الفقه الموجودة في أبواب المعاملات ونحوها ليست من مسائل التحليل الاقتصادي كما تقدم، بل هي من مسلماته ومبادئه، ومبادئ كل علم هي مسائل علم آخر.

والنسبة بينهما ليست أيضاً للعموم والخصوص من وجه، كما هو حال النظام الاقتصادي. بحيث يقال إن بعض مسائل التحليل فقهية وبعضها ليس كذلك، والعكس صحيح. فبعض مسائل الفقه للاقتصاد (تحليل) وبعضها ليس كذلك، وإن كان بعضهم يتجه إلى أن النسبة بينهما كذلك فقد عرّف شيخنا الدكتور أحمد أبو سنة الاقتصاد الإسلامي بأنه: (العلم بالقوانين التي تنظم الثروة من حيث إنتاجها واستهلاكها).^(٢) وهذا التعريف ظاهره السلامة ويمكن قبوله من ضمن التعريف المتعددة للاقتصاد الإسلامي، إلا أن الشيخ عاد ليقول إن القوانين التي تحكم الثروة قسمان: أولهما أحكام شرعية مستمدة من علم الفقه، كمقدور الشركات والبيع والإجارة، وتحريم الربا والغش والغبين.. والثاني:

(١) د. عبد الله طريفي، الاقتصاد الإسلامي (الطبعة الأولى)، ١٤٠٩ هـ - مكتبة الحرمين، (برلين) ص: ١٥. وانظر: يوسف كمال، فقه الاقتصاد الإسلامي، (سابق) ص ٢٠ وقد ألمح إلى أن النسبة بين الطرفين كذلك دون تصحيح.

(٢) د. أحمد فهمي أبو سنة، مذكرة مقدمة لطلاب الدراسات العليا بكلية الشريعة بجامعة أم القرى: ص ٧.

قوانين تجريبية وضعها الاقتصاديون^(١) فاندخل الأحكام الشرعية ضمن القوانين الاقتصادية مما يعني أن النسبة بين العلمين هي العموم والخصوص من وجه، فبعض مسائل الفقه كالحكام قريباً والفتن هي من الاقتصاد، وبعضها ليس كذلك والعكس صحيح.

وهذا التعريف مع تفسيره لا يطبق على حقيقة علم الاقتصاد الإسلامي كما تقدم، حيث لا نجد في مسائل علم الاقتصاد الإسلامي الذي يهتم بدراسة الظواهر الاقتصادية وصفاً وتقسيراً وتعليلاً ولوقفاً... لا نجد فيها ما يصح أن يوصف بأنه حكم شرعي، لأنها كما تقدم أحكام عقلية لا شرعية، والفقه كما هو معلوم هو: العلم بالأحكام الشرعية.. فالأحكام غير الشرعية خارجة عن معنى الفقه، كالعلم بأن النار محرقة ولعاب ياره، والفاعل مرفوع ونحوها من الأحكام العقلية غير الشرعية، وكذلك القول في مسائل الفقه الخاصة بالمعاملات ونحوها فهي لا تصلح أن تكون من مسائل الاقتصاد لأنها ليست من جنسه، فالقول بأن الربا حرام كما يحرم الفحش وقمار ونجس والسرف والتبذير وإنتاج السلع الفسادة.. والقول بأن العينة من الربا المحرم، وأن القروض مباح، وأن زكاة الأموال والأبدان واجبة بنسبها وشروطها، وأن القرض الحسن مندوب، وأن السلم والمضاربة والشركات والإجارة تجوز بشروطها.. كل هذا ونحوه فقه خالص وهو من مسائل الفقه، وهذه المسائل ونحوها من مسلمات الاقتصادي وهو يعني عليها كثيراً من تعليقاته، إلا أنها لا تنغل بذاتها وتستقر في علم الاقتصاد لتصبح جزءاً منه، لأنها ليست من جنسه، فهذه القوانين الشرعية ليست كقوانين الاقتصادية العقلية، تصو قوانين العرض والطلب وسعر التوازن، والطلب المشتق، وتناقص الفلة، وبنفقة الثابتة والنفقة المتغيرة، والمنفعة الحدية، وأثر الدخل، وأثر الإحلال، والعروضات، ومكونات الميزان التجاري ومكونات ميزان المعفوعات، ووظائف النقود، ونظرية كمية النقود، وقيلنس سرعة تداول النقود، وأثر تضريبية، وتوازن الميزانية، ومعرفة أسباب التضخم أو البطالة أو التضخم.. ونحو ذلك من المسائل التي تشكل حقيقة علم الاقتصاد.

فلن قبل أنه تقدم القول بوجود علاقة قوية بين الفقه وعلم الاقتصاد الإسلامي، وتنبنى على التأثير والتأثر من الهاتين حيث تعد المسائل الفقهية من مسلمات الاقتصادي وبعض المسائل الاقتصادية من مسلمات الفقيه حيث تكشف له وجه المسألة أو العكس في بعض التصرفات.. وعلى ذلك فإنه لابد من إبراز المسائل الفقهية في

(١) المصدر نفسه: ص ١٦.

الاقتصاد وإيراد المسائل الاقتصادية في الفقه، مما يؤدي أن النسبة بينهما هي العرصم والخصوص الوجهي.

والجواب عن مثل هذا هو التسليم بإمكانية إيراد المسائل الفقهية في الاقتصاد، وإيراد المسائل الاقتصادية في الفقه، نون أن يكون هذا الإيراد في حد ذاته مبرراً للقول بأن هذه المسائل الفقهية هي من الاقتصاد أو العكس. وذلك لأن إيرادها - كما تقدم - يكون باعتبارها أموراً ومسائل مسلمة وبالتالي لا يبرهن عليها ولا يتم إثباتها، وإذا لم يبرهن عليها فهي إذأ ليست من مسائل هذا العلم، لأن مسائل كل علم هي التي يبرهن عليها في ذلك العلم.

والاقتصادي المسلم قد يكون بحاجة إلى إيراد المسائل الفقهية لدخل بحثه، سواء أوردتها في مقدمة بحثه أو أوردتها في ثنايا بحثه، لكن يوردها نون برهان، وعمله هذا لا بأس به، بل لا يمكنه التحليل بدونه^(١) ولا أقل من تصور هذه الأحكام، كما نكر الغزالي في شأن الفقه يبرهن على مسائل أصولية، فقال: (.. إنه لا أقل من تصور الإجماع والفيلسوف لمن يخوض في الفقه، وأما معرفة حجية الإجماع وحجية الفيلسوف فذلك من خاصية أصول الفقه).^(٢) وقد نكر الغزالي أيضاً أن حب علماء الكلام والفقه والفقه لعلمهم أدى بهم إلى أن ينخلوا في الأصول ما ليس منه، فقال: (وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لفنية الكلام على طرائقهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصفة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول.. وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كابني زبد رحمه الله واتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريج الفقه بالأصول، فقلبتهم وإن أوردوها في معرض العقل وكيفية إجراء الأصل في الفروع فقد أكثروا فيه).^(٣) فلا ينبغي أيضاً أن يقولنا حينئذ للفقه إلى إخلاله في الاقتصاد ولو بدون مسوغ.

(١) والمستمتع حينئذ هو ما تقدم مع اعتبار هذه المسائل من مسائل الاقتصاد ومن ثم إقامة البرهان والتليل عليها والتوسع في ذكر الآراء والأفئلة والشروط ونحوها. وكذلك التوسع في ذكر أحكام لا علاقة لها بالموضوع، حتى ولو لم يبرهن عليها، فلهذا يتحدث عن موضوع اقتصادي معين لا يلزمه أن يذكر جميع الأحكام الفقهية ذات العلاقة بهذا الموضوع، بل يقتصر على الأحكام ذات الجوانب التطبيقية والتطبيقية.

(٢) المستقصى (سابق) ١٠/١.

(٣) المصدر نفسه: ١٠/١. واعتراض الغزالي على أبي زيد وتحرره ممن جاء بعده وسلك طريقه في مزج الفروع بالأصول إنما هو من جهة الإكثار من الأمثلة لا من صحة ذكر الأمثلة، فإن ذكر أمثلة للفروع الفقهية ضمن أصولها أمر لا بأس به والغزالي نفسه قد فعله في كتبه الأصولية إلا =

وكما أن الاقتصادي قد يكون بحاجة لإبراز المسائل الفقهية لأن الفقيه قد يكون بحاجة لإبراز المسائل الاقتصادية وذلك في معرض استشهاده بوجود المصالح أو المفاسد التي يكشفها التحليل كما تكلم بهذا أيضاً شيخ ومقبول، وقد يستفيد الفقيه هذا من الاقتصادي مباشرة، وهذا هو الأصل، لأنه من اختصاصه وهو اقدر عليه واعرف به، وقد يستخرجه الفقيه بنفسه إذا توفرت لديه القدرة، وقد كان الفقهاء الأوائل يفعلون ذلك في بعض المسائل، كالذي نكره حين قدامة من أن التصدير قد يكون سبباً للفلاء لأنه يؤدي إلى نقص المعروض واختفاء السلع من الأسواق، ومن ثم يحصل الفلاء، فيحرم التصدير لأجل ذلك.^(١) فهذا تحليل اقتصادي استخرجه الفقيه بنفسه واستفاد منه لبيان على مسأله كيقية الأدلة التي يستفيد منها الفقيه.

والتحليل الاقتصادي الموجود في كتب الفقهاء كثير، ووجوده لا يدل على أنه من الفقه، بل وجد لحاجة الفقهاء إليه في التليل لهم إذا من مسلماتهم، واشتقوه بأنفسهم لعدم وجود علم اقتصاد في زمنهم، إذ لم يعرف هذا العلم ويتوّن إلا حديثاً، ولأن العلماء المسلمين - فقهاء وغيرهم - كانوا موسوعيين في تفكيرهم، فشمعل بعوئهم جوانب كثيرة، وقد ترد قصداً أو عرضاً للمسائل الاقتصادية ضمن بعوئهم. وقد رأى ابن خلدون وهو يبعث في قوانين العمران البشري، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، رأى أنه يكتشف جديداً لم يسبق إليه، بالرغم من أن بعض مسئله قد ترد بالعرض في علوم أخرى معروفة كعلم الكلام وعلم الأصول وعلم الفقه وغيرها.^(٢)

وإذا لم تكن النسبة بين الفقه وعلم الاقتصاد هي التطبيق أو العموم والخصوص المطلق، أو العموم والخصوص من وجه فلم يبق إلا أن تكون قنباين. ولعل هذا هو اسم الأقوال، ويكون المقصود منه هو أن حقيقة علم الفقه - وحقيقة العلم مسئله كما تقدم - تختلف عن حقيقة علم الاقتصاد الإسلامي، فليست مطابقة لها، ولا أعم منها ولا أخص. بل إن كلا منهما مستقل عن الآخر وقائم بذاته، وذلك كاستقلال حقيقة علم الفقه عن حقيقة علم الأصول. مع التأكيد على أن هذا قنباين بين الحقيقتين لا يمنع من وجود

= أن الإكثار منها يؤدي إلى خروج العلم من حقيقة، وهذا هو ما حصل بالعمل مع الذين سلكوا منهج الأحناف في الأصول، حيث كانت كتبهم أقرب إلى الفروع منها للأصول، أو قل أصبحت تمثل علماً مستقلاً، ليس هو الأصول ولا فروع بل أثر الأصول في الفروع.

(١) حين قدامة المعنى (تصحيح د/ عبدالقادر لقركي، د/ عبدالفتاح طنو، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ) ٢١٢/٦.

(٢) ابن خلدون المقدمة (سابق) من ٣٨، ٣٩.

علاقات ارتباط بين العلمين على النحو الذي سبق بيانه، حيث لم يمنع استقلال العلوم المختلفة عن بعضها من وجود علاقات واسعة تربط بينها. (١)

المطلب الثاني - كيفية ربط الاقتصاد الإسلامي بالأحكام الشرعية:

تمهيد: تقدم نذكر العلاقة بين الاقتصاد الإسلامي (نظام وتحليل) وبين الأحكام الفرعية، ونذكر نوع النسبة العقلية بينهما على نحو تبين منه درجة ارتباط الدراسات الاقتصادية الإسلامية بالنقل وبالحجج عن الشرع، وفي هذا المطلب سيتم زيادة بيان ذلك من خلال التعرف على الكيفية التي يستطيع بها الباحث في الاقتصاد الإسلامي أن يربط بين بحثه في الاقتصاد وبين الأحكام الشرعية، وذلك بناء على نوع العلاقة والنسبة التي ظهرت لنا في المطلب الأول. لكن لن تكون النظرة للأحكام الشرعية هنا كلية كما كانت في المطلب الأول، بل سيتم النظر في إطار ما هو مطوم من قسمة الأحكام إلى قسمين: أحكام لازمة، وتشمل (الواجب) وهو لازم للفعل، و (المحرم) وهو لازم للترك، وأحكام غير لازمة، وتشمل (المندوب) غير لازم للفعل، و (المكروه) غير لازم للترك، و (المباح) غير لازم للفعل أو الترك. كما سيتم بحث ربط النظام الاقتصادي بالأحكام في مبحث مستقل عن ربط النظرية، وذلك على النحو التالي:

أولاً - كيفية ربط النظام الاقتصادي الإسلامي بالأحكام الشرعية:

تقدم أن النسبة بين النظام الاقتصادي الإسلامي والفقه هي العموم والخصوص من وجه. وبالنسبة لا يتعدى على الباحث في النظام الاقتصادي ربط الأحكام الشرعية بالنظام. وذلك لأن هذه الأحكام الشرعية تشكل ضمن النظام لتصبح جزءاً منه، وإن كان هذا لا يعني أن مسائل الفقه ذات العلاقة بالنظام الاقتصادي تصبح هي بعينها مسائل النظام، لما هو معلوم من أن النظام الاقتصادي يتكون في حقيقته من قواعد وأصول وأحكام كلية، في حين أن الفقه يتكون من أحكام شرعية جزئية، لكن يمكن صياغة كل مجموعة من الأحكام الفقهية ذات الارتباط بمعنى واحد كلي لتصبح حكماً كلياً عاماً يمثل جزءاً من النظام، دون أن يمنع أن يكون هذا الحكم الكلي هو في حقيقته مجموعة أحكام

(١) قد تكون عبارة التبيين هذه قاسية وتصلي إحصاءات غير مقصودة، ولكن إذا فهم معناها كما هو في إطار البحث هناك، وكما تقدم عند ذكر أوجه الاتفاق بين العلمين، وكما سيأتي عن ذكر كيفية الربط بين العلمين، فإن هذه الإحصاءات ستزول وتقع لعبارة سيطلب، وسيقبل القارئ العبارة، وخاصة أن قسمة العقلية هي التي سافقتنا إلى هذه التسمية.

جزئية فقهية. وأغلب المسائل الفقهية ذات العلاقة بالجوانب الاقتصادية والقالية يمكن صياغتها وتصنيفها لتصبح ضمن قواعد النظام الاقتصادي الإسلامي، مما يؤكد قوة الرابطة بين الفقه والنظام الاقتصادي، ولا غرابة في ذلك لأن الفقه هو نظام المجتمع المسلم في كافة جوانبه بما فيها الجوانب الاقتصادية.

الحاجة إلى معرفة وتدوين النظام الاقتصادي الإسلامي:

إن قوة العلاقة والتنسب العقلية بين الأحكام الشرعية والنظام لا تعني أن النظام الاقتصادي الإسلامي قد تم كشفه وتدوينه منذ تم كشف الفقه وتدوينه، وأنه لا توجد حاجة في الوقت الحاضر لكشف هذا العلم وتدوينه، وذلك لما تقدم من أن الأحكام الفرعية الفقهية لا تدخل ضمن مسائل النظام إلا بعد عمل عقلي ومياغة كلية من الباحثين، فلا يصلح أن يؤخذ باب المعاملات في الفقه ويجعل له عنوان: النظام الاقتصادي الإسلامي، حتى وإن كانت الأحكام التي يشملها باب المعاملات تمثل في الحقيقة أغلب مسائل النظام الاقتصادي، لكن لا بد من أجل الوصول لهذا من إعادة بحث هذه الجزئيات من قبل مختص بهدف استقراء هذه الجزئيات الشرعية من باب المعاملات وغيره من أبواب الفقه، بل ومن بقية العلوم الشرعية ومصادر الشريعة والتطبيق التاريخي ونحو ذلك بهدف صياغة هذا كله في شكل أصول وقواعد تلائم مسائل النظام الاقتصادي. وسيختلف الحكم الكلي الذي يخرج به الباحث في النظام من القانون الاقتصادي، والذي يمثل هو الآخر حكماً كلياً في جانب التطويل،^(١) لأن القانون الاقتصادي التحليلي حكم كلي عقلي كما تقدم، أما القاعدة النظامية فهي حكم كلي شرعي. مما يعني أن لبحث في النظام الاقتصادي الإسلامي يشبه البحث في العلوم الشرعية، والباحث فيه بحاجة لمعرفة الأحكام الشرعية وطرق الاستنباط من الأدلة الشرعية.

ومذا كله يعني أن النظام الاقتصادي الإسلامي بحاجة في الوقت الحاضر لبحوث تكشف أصوله وقواعده وتدونها في مباحث مستقلة تمثل النظام الاقتصادي الإسلامي وتتصل بالأحكام الشرعية بنفس العلاقة السابقة. وهذا هو ما تم ويتم بالفعل، حيث إن أغلب جوانب النظام قد تم بحثها في الوقت الحاضر، حتى كاد أن يصل هذا العلم الفعلي، لمعرفة أهم ملامح النظام وتحدثت أهم أصوله وأركانه، وذلك لأسباب منها:

(١) وذلك لأن القانون الاقتصادي يعني: العلاقة الارتباطية بين الظاهرة الاقتصادية ونتائجها أو بين تلك النتائج ونتائج الظواهر الأخرى، بشرط أن تتحدد تلك العلاقة بطريقة ثابتة ومنظمة.

١- إن النظام يعتمد - كما تقدم - على النقل والأحكام المبنية على النقل. والنقل في الجوانب الاقتصادية قد عرفت منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، كما أن الأحكام الشرعية قد استقرت منذ تكوين الفقه، مما يسهل على قبلتين في هذا الجانب مهمتهم.

٢- إن بداية البحث في الاقتصاد الإسلامي في الزمن الحاضر اتجهت نحو النظام، لأن البحث في الاقتصاد الإسلامي يداه ويدخل فيه كثير من الفقهاء وعلماء الشريعة، وهم يحسنون هذا الجانب (النظام) باعتباره أقرب إلى تخصصهم لاعتماده على النقل والحكم الشرعي، مما أدى إلى إثراء هذا الجانب من البحث.

النظام الاقتصادي الإسلامي والنظام للحكم الشرعي:

إذا عرفت العلاقة السابقة بين النظام والأحكام الشرعية، فلا بد من معرفة أن الأحكام الشرعية ذات العلاقة بالنظام ليست جميعاً في درجة واحدة من حيث الإلزام وعمه، فبعضها ملزم (واجب، ومحرّم) وبعضها غير ملزم (منعوب، ومكروه، ومباح). فهل تشق عناصر النظام من هذه الأحكام جميعاً أم من بعضها؟

والجواب أن النظام الاقتصادي الإسلامي لابد أن يحتوي على جميع الأحكام ذات العلاقة، سواء أكانت لازمة أم غير لازمة، لأن النظام الاقتصادي يعني بصفة عامة كل ما ينبغي أن يكون في المجتمع. وما ينبغي أن يكون قد يكون لازماً، وقد يكون غير لازم. فمن أمثلة ما هو لازم من عناصر النظام: لزوم توفير عنصر الحرية الاقتصادية، وحق الأفراد في ممارسة الأنشطة الاقتصادية المباحة، واحترام قوارات الفرد المسلم الوشيد في الإنتاج والاستهلاك والتعاقد وغيره. ولزوم توفير حرية السوق، ولزوم تحقيق العدالة الاجتماعية في توزيع للدخل والقرورات. وحق الدولة في مراقبة النشاط الاقتصادي ومنع التصرفات غير المشروعة، وحقها في تطبيق مبدأ للمشاركة في الأرباح والخسائر في التمويل، وحقها في معالجة الاختلالات الاقتصادية.. ونحو ذلك من الأصول الاقتصادية اللازمة للتطبيق والمشتقة من أصول الشريعة الإسلامية ومن أحكامها الجزئية.. لكن ليست جميع عناصر النظام لازمة، بل بعضها غير لازم إذا كان مشتقاً من أحكام غير لازمة، وذلك نحو بعض أساليب التكاثر الاجتماعي غير الملزمة والتي يمثلها كثير من أنواع الإنفاق غير الواجب، ونحو الرضا باليسير في الأرباح، ونحو حق الأفراد في اكتساب ما فوق الحاجة أو تركه، بل وحقهم في استهلاك ما فوق

الحاجة من المباحات إذا لم يصل لحدود السرف والتبذير،^(١) وحلهم في تنمية أموالهم، ولتتبارع نزع التنمية.. ونحو ذلك مما لا شك أنه - وفي حدود معينة - يخرج عن حد الإلزام الشرعي، وهو في الوقت نفسه لدخل في أصول النظام الاقتصادي الإسلامي، لأن النظام - كما تقدم - يعني كل ما ينبغي أن يكون، وهذا مما ينبغي أن يكون - وهو مقصود للشارع ويؤثر على سير النشاط الاقتصادي في المجتمع.

فلن قيل إن المجتمع المسلم في أي زمان أو مكان قد يلتزم بهذا الجانب غير الملزم من النظام، فلا يقوم بالمتطلبات ولا يترك المكروهات مثلاً، فهل يعتبر بهذا قد أخذ بتطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي؟

فالجواب أنه لا بد لثناء بحث مسائل النظام الاقتصادي الإسلامي من تصنيف هذه المسائل إلى قسمين رئيسيين، يشمل القسم الأول عناصر النظام الملزمة التي لا بد من تطبيقها لكي يوصف المجتمع بأنه مطبق للنظام الاقتصادي الإسلامي، والتي إن تخلف عنها الأفراد فإن من حق الدولة أن تلزمهم بها مباشرة وهي تشمل الأمثلة التي سبق ذكرها ونحوها. ويشمل القسم الثاني بقية عناصر النظام غير اللازمة، والتي هي مطلوبة للشارع، فلن وجبت في المجتمع بالإضافة إلى القسم الأول قيل إن هذا المجتمع يطبق النظام الاقتصادي الإسلامي كاملاً، وإن لم توجد، فإن على الدولة ونحوها من المؤسسات المختصة أن تحت الأفراد للوصول إلى هذا المستوى من التطبيق ولكن بطريقة غير إلزامية، كما أن ترك تطبيق هذا الجزء من النظام لا ينفي عن هذا المجتمع صلة بتطبيق النظام، وذلك لأسباب منها:

- ١- أن من شرح النظام هو الذي شرع هذا الجزء غير الملزم، وتشريع عدم اللزوم يعني إمكانية وجود من لا يلتزم، بل قد وجد منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم.
- ٢- أن البناء الرئيسي للنظام، والذي يمثل حقيقة النظام، هو عبارة عن أصول لازمة لتطبيق، وما عدا ذلك فهي جوانب جزئية تعد تكميلاً وتحسيناً، ولا يخل تركها بأصل النظام.
- ٣- أن النظام الاقتصادي باعتباره قواعد ومبادئ يهتم بما ينبغي أن يكون لا بما هو

(١) توجد مسلة واسعة بين الاستهلاك الواجب الذي يحفظ الحياة وبين الاستهلاك المصمم إذا وصل درجة السرف والتبذير. وهي مسألة تشمل الاستهلاك المباح والمكروه والمنسوب، ويسبب ونوع حدود فاصلة بين هذه الأنواع من الاستهلاكات لاختلفها باختلاف الأفراد والزمان وللمكان أو مستوى النشاط الاقتصادي، وبمثل الفرد ونحو ذلك.

كائن. لأنه ليس مشتقاً من الواقع بل سابق له، ويعد الواقع تابعاً له ومشتقاً منه. وهذا يعني إمكانية أن يشمل النظام على جوانب أخلاقية ومالية يدعو إليها ولا يلزم بها، وتكون مجالاً للأفراد والجماعات الراغبين في المنافسة والتقدم في الكمال، وهذا ليس غريباً وليس خالصاً بالنظام الاقتصادي، بل هو حال الفقه الذي اشتمل على هذه الجوانب الأخلاقية غير الملزمة، بل هو حال كل نظام وكل فكر، إذ إن كل الأنظمة وكل الفكر لابد وأن تختلف عن التطبيق وأن يوجد فيها جوانب من المثالية قد لا يرتقي إليها التطبيق في كل الحالات، دون أن يحس هذا من صلاحية النظام للتطبيق أو ينفي عن المجتمع صفة التطبيق.

٤- أن الجانب غير الملزم من النظام يشمل (المندوب، والمكروه، والمباح) وجانب التنبه والكرامة في النظام محمود، علماً بأنه لا يهد من وجود من يلتزم به في المجتمع مما يقلل من الأثر الذي تحدثه البقية التي لا تلتزم به. أما جانب المباح من النظام فهو واسع إلا أنه غير مؤثر على التطبيق لسببين:

الأول: أن الإباحة تعني صحة الأخذ وصحة الترك معاً، فمن يأخذ بجانب من المباح (العقل) لم يخالف النظام، ومن يأخذ بجانبه الآخر (الترك) لم يخالفه أيضاً، فلا معنى حينئذ للخلاف حول تطبيق النظام في جانب المباح.

الثاني: أن النظام الاقتصادي يتعلق بالجانب المالي من الحياة، وهو جانب أغلبه غريزي قطري يولييه الإنسان أو يتمتع عنه بموجب ما فطر عليه ويموجب حلقاته العاجلة المعسوسة،^(١) لذلك فقد أوكل الشرع هذا الجانب من الحياة للفطرة، وترك جزءاً كبيراً منه على الإباحة، بالرغم من أهميته، لعله بأن الإنسان سيسعى بطبيعته وفطرته لتطبيق جميع منافعها وترك جميع ما يضره دون حاجة لأمر أو نهى.^(٢) وما عدا ذلك من عناصر النظام التي لا يوليها الإنسان بطبيعته أو يتركها بطبيعته، فقد جاء الشرع بالأمر بها أو النهي عنها، فما كان منها ضرورياً لعين الإنسان ودينه كان الأمر به أو النهي عنه لازماً، وما ليس كذلك كان الأمر به أو النهي عنه غير لازم.

(١) سيأتي مزيد تفصيل لهذا الجانب في المبحث التالية.

(٢) لذا جاءت الشريعة قليلة الأوامر وقنواهي في الجوانب الاقتصادية من الحياة، على اعتبار أن النشاط الاقتصادي ينمو ويزدهر حين تتوفر للأفراد حرية في ممارسة الأنشطة الاقتصادية المرافقة لارغباتهم والمحقة لمطالبهم وقرائنهم، أما زيادة القيود والأنظمة في هذا الجانب فلأنها تعيق حركتهم وتثبط معيشتهم وتحدس كثيراً من العقبات والإمكانيات.

ثانياً - كيفية ربط التحليل الاقتصادي الإسلامي بالأحكام الشرعية:

تمهيد: تقدم القول بوجود علاقة بين التحليل الاقتصادي والأحكام الشرعية بلزوم من أن حقيقة كل منهما تختلف عن الآخر.. والسؤال هنا هو: كيف يمكن للباحث في الاقتصاد الإسلامي أن يبني نظرية للاقتصاد الإسلامي مرتبطة بالأحكام الشرعية بحسب العلاقة السابقة وبحسب نوع الحكم الشرعي؟ ستنم في هذا المبحث الإجابة عن هذا السؤال من خلال النظر في الطريقتين المشهورتين للبحث في النظرية الاقتصادية الإسلامية وهما: الطريق النظري المعياري والطريق للتطبيقي الواقعي.. مع بيان أهمية كل منهما لبناء النظرية الاقتصادية الإسلامية وكيفية ربط كل منهما بالأحكام الشرعية الملزمة وغير الملزمة.. وذلك على النحو التالي:

الطريق الأول - المنهج النظري المعياري وكيفية ربطه بالأحكام الشرعية:

تمهيد: دور القيم في التحليل الاقتصادي:

يقوم المنهج المعياري في الفكر الحديث على التسليم بوجود دور للقيم والأخلاق في التحليل الاقتصادي، وهو أمر مخالف لما انتهى إليه المنهج الوضعي، والذي قرر بأن علم الاقتصاد - وكما بقية العلوم الاجتماعية - علم وضعي تقويري واقعي محايد يدين الوسائل والغايات، لأنه يهتم فقط بدراسة ما هو كائن، ولا علاقة له بالقيم والأخلاق.

وبالرغم من انتشار هذه الفكرة لدى كثير من كبار الاقتصاديين الغربيين، بسبب غلبة المنهج الوضعي عليهم، إلا أنها لم تصب بالقبول لدى كثير أيضاً من الاقتصاديين الغربيين أنفسهم، والذين قروا أن علم الاقتصاد لا يمكنه التخلي عن القيم والأخلاق^(١).

والبحث في النظرية الاقتصادية في الإسلام يعني - مقدماً - لتعليم بوجود دور للقيم والأخلاق في التشطيل، وإلا لم يكن هناك معنى للبحث عن نظرية مستقلة للاقتصاد في المجتمع المسلم، وهو يعني أهمية المنهج النظري المعياري في بناء هذه النظرية.

(١) انظر القول مؤلف الاقتصاديين لدى: د/ محمد احمد صابر، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومركبات (الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨١م) ص: ٢٩-٤٤. وقد للتشون فنكترو صابر في مبحثه القنيس عن القيم وفورها في الاقتصاد إلى القول بأن: (قضية القيم في التشطيل الاقتصادي ليست قضية يمكن تجلوها بسهولة، وإن القائلين بها لا يورطون علم الاقتصاد فيما لا صلة له به.. وإن قضية القيم تطرح اسلاً و اسماً لاستكشاف نظرية اقتصادية إسلامية تنطلق أساساً من خلال المفاهيم الذاتية للإسلام) ص: ٤٤.

وفيما يلي تلخيص لأهم مزايا المنهج النظري وصعوبات تطبيقه في التحليل مع بيان كيفية ربط التحليل بالأحكام الشرعية من خلال هذا المنهج.

(1) مزايا المنهج النظري المعياري وصعوبات تطبيقه:

المنهج النظري يعني أن الباحث يهتم ببناء نموذج نظري يفترض فيه الباحث قيام مجتمع مسلم يلتزم بالأحكام الشرعية، ويحلل السلوك الاقتصادي المتوقع نشوؤه في هذا المجتمع. ويبنى كل هذا على أصول النظام المقررة في ذهنه وعلى أحكام الشريعة ومبادئها وتطبيقاتها التاريخية.. وهذا يعني أن التحليل يكون للنصوص وقواعد النظام والأحكام والتاريخ وليس للسلوك والتطبيق والواقع. وهذا المنهج له فوائد وتعثره بعض الصعوبات التطبيقية والتي منها:

١- أنه يؤدي إلى بناء نموذج مثالي غير مرتبط بالواقع، فلا يمكن اختباره لإثباته أو تعديله أو نفيه. والنماذج الاقتصادية إنما تثبت أهميتها بقدر صدقها ومطابقتها للواقع.

٢- أنه يعتمد على تحليل النصوص والأحكام والنظام، لأنه تحليل لسلوك متوقع لا واقع، فهو يعتمد بصفة أساسية على المنهج الاستنباطي، وقد يستفيد من المنهج التاريخي، لكن تصعب عليه الإفادة من أهم المناهج في العلوم الاجتماعية وغيرها، وهو المنهج الاستقرائي الذي يعتمد على الواقع.

٣- أن أهمية التحليل الاقتصادي تتركز في إمكانية الإفادة منه في التطبيق وفهم الواقع على حقيقته. ولا تكفي المعرفة المجردة للواقع ما لم يتلوا عمل تطبيقي للاستفادة من هذه المعرفة. وإلا فإن الحقائق والقوانين الاقتصادية مجردة منذ وجد السلوك الاقتصادي، وهي تحمل عملها منذ ذلك الحين، إلا أن وجودها لم يكن مفيداً إلا حين كشفها وعرفها الإنسان وعرف معها علم الاقتصاد، وتبين له أنها قوانين معقدة ويمكن بموجبها توقع السلوك وبفاء سياسات اقتصادية تطبيقية لتشجيع بعض أنواع السلوك أو تعديله أو إعاقته.

والنموذج النظري لا علاقة له بسلوك الأفراد في الواقع مما يصعب معه الاستفادة منه في رسم سياسات اقتصادية ملائمة للواقع.

وهذه الصعوبات لا تعني أن هذا النموذج النظري غير مفيد، بل إن فائدة هذا النموذج كبيرة ولا سبيل إلى الاستغناء عنه في هذه المرحلة من الوقت الحاضر. وأهمية هذا المنهج تظهر من وجوه منها:

١- أن التطبيق في الوقت الحاضر (السلوك) يختلف عن الأصول والمبادئ، وبدرجات متفاوتة في كثير من المجتمعات الإسلامية، مما يعني أن ما هو كائن لا يمثل حقيقة ما يجب أن يكون، وأنه تلزم الاستفادة من هذا المذهب لبناء نظرية الاقتصاد الإسلامي تكون أقرب إلى الصق في تمثيل حقيقة النظرية الإسلامية.

٢- أن بناء هذا النموذج النظري يضع في الوقت الحاضر الحدود الفاصلة بين النموذج الإسلامي وحقيقة النماذج الوضعية والواقعية الأخرى. على اعتبار أن هذا النموذج مشتق، مباهرة من الأصول والمبادئ، ولم تكثره مخالقات الواقع. وفي هذا تنزيه للإسلام من أن تنسب إليه مخالقات للمسلمين، ومجال لاقتحار المسلم بانتصائه إلى نظام فريد في كماله، وسيلة للولاء والدعاة ونحوهم لدعوة الأفراد والجماعات والأمم للأخذ بالإسلام ونظمه جميعها بما فيها النظام الاقتصادي، لصلامها وكمالها.

٣- ومن فوائد بناء هذا النموذج أنه سيصبح حاكماً للنماذج الواقعية في الأزمنة والأمكنة المختلفة، وهذا يسمى الجميع للوصول إليه. فأي نموذج واقعي يثبت مخالفة لهذا النموذج فإنه يعني وجود خلل في التطبيق والسلوك مما يعني أهمية تعديل الواقع للوصول إلى التطبيق الصحيح للمبادئ والأصول.

(ب) المنهج النظري المعيلري وأقسام الحكم فشرعي:

يعتمد المذهب النظري على تحليل المبادئ والأصول والأحكام، إلا أن هذه المبادئ والأحكام بعضها ملزم في الشريعة وبعضها غير ملزم. فإذا أريد بناء نموذج نظري للاقتصاد الإسلامي فهل سيعتمد على جميع القيم والأحكام والأخلاق الشرعية أم سيقصر على الجانب الملزم منها فقط؟

والجواب أن التظليل الاقتصادي إنما يبنى على السلوك المتوقع حصوله، والمسلم قد يقتصر على فعل الواجب وترك المصروع فقط ولا يتجاوز ذلك إلى فعل المنعوب وترك المكروه، وهذا منه عدل، وقد يتجاوز ذلك إلى فعل المنعوب وترك المكروه، وهذا منه إحسان وفضل، وكلا الفريقين كما ذكر ابن تيمية من أولياء الله، حيث ذكر أن أولياء الله نوعان: (أبرار مقتصدون، ومقربون سابقون، فالأولى تحصل بالعدل، وهو أداء الواجبات وترك المصروعات، والثانية لا تحصل إلا بالفضل، وهو أداء الواجبات والمستحبات وترك المحرمات والمكروهات)^(١)، ونكر في موضع آخر أن أولياء الله على

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (مطبعة المنشي، القاهرة) ٢/ ٢٢٩.

نوعين: إبرار أصحاب يمين، ومقربون سابقون (قالأبرار أصحاب اليمين هم المتدبرون إليه بالقرائن، يفعلون ما أوجب الله عليهم، ويتركون ما حرم الله عليهم، ولا يكفرون أنفسهم بالمتنويات ولا الكف عن فصول المباحات. وأما السابقون المقربون، فتقربوا إليه بالنواقل بعد القرائن، ففعلوا الواجبات والمستحبات، وتركوا المحرمات والمكروهات).^(١)

فإذا كان الأمر كذلك فإنه يمكن من خلال هذا المنهج النظري بناء نموذجين مستقلين يعتمد أولهما على تحليل السلوك اللازم في الشريعة وهو الواجب والمكروه، ويمكن تسميته (نموذج العدل) أو تحليل (ما يجب أن يكون). ويعتمد النموذج الآخر على تحليل جميع السلوك، بحيث يشمل إلى جانب الواجب والمكروه والمنسوب والمكروه، ويمكن تسميته (نموذج الفضل) أو (نموذج الإحسان) أو تحليل (ما ينبغي أن يكون). على اعتبار أنه يتوقع من المسلم أن يفعل هذا وهذا.^(٢)

النموذج الأول - تحليل ما يجب أن يكون (نموذج العدل):

أي تحليل ما يجب فعله أو يجب تركه، بحيث يتم بناء نموذج نظري لسلوك مجتمع مسلم يلتزم بالواجبات ويمتنع عن المحرمات في النشاط الاقتصادي دون أن يتجاوز ذلك إلى توقع أن هذا المجتمع سيفعل المنوبات ويترك المكروهات، على اعتبار أن هذا الجانب من السلوك غير ملزم.^(٣)

ولعل الأولى في هذه المراحل الأولى من البحث في علم الاقتصاد الإسلامي أن يكون الجهد مركزاً على هذا الجانب من التحليل فقط لبناء ما يمكن تسميته (نموذج العدل) للنظرية الاقتصادية الإسلامية، وذلك لأسباب منها:

١- أن الاقتصاد يهتم بتطليل السلوك الذي يمكن توقعه، وهذا النوع من السلوك يمكن توقعه في المجتمع المسلم، على اعتبار أن الفرد المسلم يتوقع منه أن يفعل الواجب ويترك المحرم، فإن لم يفعل ذلك فالمتوقع أن السلطة القائمة على تنفيذ الشريعة

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (سابق) ١٧٩/١١، ١٨٠.

(٢) وهناك سلوك متوقع ثالث، وهو ترك الواجب وفعل المحرم، لكن مثل هذا السلوك لا يتم تحليله ومعرفة آثاره في المنهج النظري، وحالجه ليس من أولياء الله. ويمكن أن يتم تحليله في المنهج التطبيقي الواقعي لمعرفة أثره وضروبه وبهدف تحليله وتقويمه كما سيأتي.

(٣) أما المباح، وهو يشمل جانب كبير من السلوك الاقتصادي - فإنه يقع غالباً في دائرة الدواع الفطرية الفيزيائية. والمتوقع أن الفرد المسلم سيتصرف فيه بموجب ما تدعوه إليه فطرته، لنظر ما يأتي في مهتم تحليل الاقتصادي وسلوك الأغلبية.

ستلزمه بذلك. وما عدا ذلك من السلوك فإنه يصعب توقعه من خلال منهج نظري، لأن فعل المندوب أو تركه وفعل المكروه أو تركه أمر لا يمكن توقعه بطريقة نظرية بعيد عن الواقع في أي مجتمع لمعرفة درجة التزام الأفراد بأحكام الشريعة، لأن الشرع لم يلزم الأفراد بهذا السلوك، وهم قد يلتزمون وقد لا يلتزمون.

- ٢- أن هذا المنهج في التحليل (الطريق النظري المعياري) قد اشتمل على جانب لا يأس به من المثالية والبحث النظري، بسبب أنه تحليل للنصوص لا للسلوك. ولكن قيل مثل هذا للضرورة الداعية فيلزم حينئذ التوقف عند الحد الأدنى من البحث النظري المعجود، وهو الحد الضروري دون ماعده، أثلا توغل النظرية في المثالية.
- ٣- أن الدولة وهي المسئولة بالدرجة الأولى عن تطبيق النظام ووضع الخطط وتنفيذ السياسات. لا بد أن يكون لها حدود قانونية ثابتة فيما هو من وتطبيقها ويحق لها تنفيذها والإلزام به، ومفليس كذلك. وهذه الحدود هي في الشريعة حدود العدل، فلا تستطيع الدولة تجاوزتها بوضع الخطط والسياسات وتنفيذها بطريقة مباشرة لإلزام الأفراد بما لم يلزمهم به الشرع.

النموذج الثاني: تحليل ما ينبغي أن يكون (نموذج الفضل):

وهذا النموذج يشمل جميع ما يطلبه الشارع ويرغب فيه من الجانب الملزم (الواجب والمعصية) وغير الملزم (المندوب والمكروه) بحيث يتوقع فيه قيام مجتمع مسلم يفعل الواجبات والمندوبات ويترك المحرمات والمكروهات.

وبناء مثل هذا النموذج يكون مفيداً من حيث أنه يصبح مثلاً للأفراد والجماعات والولاة والدماء وغيرهم لينزل كل منهم طاقته للوصول إلى هذا المستوى أو القرب منه، دون أن يكونوا ملزمين بالوصول إليه ودون أن يحسروا في حالة العجز عن وصوله بآلام العجز أو تائبين للضمير، لكن يبقى هذا مجالاً للمناقشة على مستوى الأفراد أو الجماعات، كما في قوله تعالى: ﴿لَمَّا أَوْفَوا لَكَ الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ، وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ، وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنَ اللَّهِ، فَكَانَ هُوَ أَعْلَىٰ لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (١).

وينبغي أن يكون معلوماً للباحث أن نموذج الفضل هذا يقع في أقصى درجات

(١) سورة طه: الآية ٣٢. وقال ابن تيمية: (الذين هموا محسن، وهم عاقل، وهم ظالم... فالمحسن المتصق، والعقل المعارض ككثير، والظالم المرابي) الجواب الصحيح (سابق) ٢/٢٢٩.

المثالية، وأن حصوله في الواقع قد يتعذر، لأنه مبني على تصور مجتمع يسلك أغلب قراءه طريق الفضل في الشريعة فيقبلون إلى جانب القوجبات المنوبات، ويتركون إلى جانب المحرمات المكروهات، ووجود مثل هذا المجتمع قد يتعذر، لأن سلوك المجتمع المسلم بدأ ينصرف عن خط الفضل منذ القرن الأول الهجري، وهكذا استمر، ويؤيده حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «غيركم قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...»^(١) وهذا الحديث يعني أنه لا يتوقع أن يصل مجتمعنا - في مجموعته - إلى المستوى الذي وصل إليه مجتمع الرسول صلى الله عليه وسلم أو القرن الذي يليه. ولحل الأولى حمل هذا الحديث على جانب الفضل في الشريعة لا جانب العدل^(٢) لأن جانب العدل والقي ومحدود وقابل للتطبيق في كل زمان ومكان. أما جانب الفضل في الشريعة فهو واسع، ومجال كبير للمناقشة بين الأفراد والمجتمعات والقرون، وقرن الرسول صلى الله عليه وسلم هو خير القرون في هذا الجانب، لقد كانوا أشد رغبة في الأخوة، وإزهد العالمين في الدنيا، فعملوا القوجبات والمنوبات وتركوا المحرمات والمكروهات، وزهدوا في فضول المباحات، ولم يكن القرن الذين يليهم مثلم فأتجهوا نحو طلب الدنيا ورغبة فيها، كما هو معلوم في التاريخ الإسلامي، فتخلوا عن كثير من المنوبات وقعلوا بعض المكروهات، وتناولوا فضول المباحات.

ومن المتوقع أن يقع مثل ذلك في مجتمعاتنا المعاصرة، بحيث لا يسلك أغلب المجتمع خط الفضل، مما يجعل البلمح في الاقتصاد الإسلامي جذراً حين تحليله لسلوك المجتمع المسلم عن طريق المنهج النظري هذا، لأن عليه أن يحلل سلوكه المتوقع حصوله من غالبية المجتمع المسلم المعاصر المطبق للإسلام، لا السلوك المتوالت حصوله من مجتمع خير القرون. وهذا يؤكد ما تقدم من أن الأولى في المرحلة الأولى من البحث في النظرية الاقتصادية الإسلامية بواسطة المنهج النظري هذا الاهتمام بجانب الإلزام في الشريعة

(١) البخاري، الجامع الصحيح مع فتح قهاري (الطبعة السلفية، القاهرة) ٢٥٨/٥، مسلم، الجامع الصحيح مع شرح النووي (الطبعة المصرية القاهرة) ٨٤/١٦.

(٢) ويمكن أن يستأنس لهذا القيم الحديث ببعض الفلاسفة، حيث وصف القرون المتأخرة ببعض الصفات منها: (تسوق شهادة أحدهم بيته، ويمينه شهادته) ومذهب الجمهور - كما ذكر النووي: - أن من حلف وشهد معاً فشهادته صحيحة لا تود، ومنها: (يشهدون قيل أن يشهدوا) وهو معارض بحدوث صحيح: (خير اليهود الذي يأتي بالشهادة قيل أن يسأله) وللعلماء في الجمع بينهما عدة تأويلات كما ذكر النووي. ومنها: (تظهر فيهم السمنة) واليهود السمنة يكون غالباً من فتوسع في المباحات من الأكل والشرب... وهو غالباً من جانب الفضل، فلعل في هذا ما يؤيد هذا التأويل، والله أعلم. وانظر: النووي، شرح صحيح مسلم (سابق) ٨٦/١٦، ٨٧.

(نموذج العدل) لأن هذا الجانب يتوقع حصوله من الأغلبية اختياراً من قبل الأفراد والمؤسسات أو إلزاماً بواسطة السلطات.

وبالرغم من وضوح هذه الفكرة إلا أن بعض الباحثين في الاقتصاد الإسلامي في الوقت الحاضر الذين اتبعوا هذا المنهج النظري في تحليل النصوص والأحكام، لم يهتموا بالفصل بين ما هو ملزم من السلوك وما ليس كذلك، أو يحاولوا الاختصار على حدود الإلزام.. بل اکتفوا برسم صورة عامة لمباحث النظرية الاقتصادية مشتقة من مجمل التشريع (نموذج الفضل) ثم دعوا إلى تطبيق هذا النموذج لأنه يمثل النموذج الحقيقي للنظرية الاقتصادية الإسلامية.. فكان أن خرجوا بصورة للنظرية أقرب إلى المثالية في أغلب جوانبها (استهلاك، إنتاج، انضار، اسعار، نقود...) حيث صورت مباحث نظرية بشكل لا يتوقع معه حدوث أي مشكلة اقتصادية، فالمكيات اللازمة من السلع والخدمات ستوفر، والإنتاج سيتجه أولاً للضروريات ثم للماجبات ثم الكماليات، وسلوك المستهلك مثالي لا يتجاوز الكفاية، والأسعار في متناول الجميع، والأرباح في الحدود المعقولة، والنقد محافظة على قيمتها، حيث لا تضخم ولا ركود ولا بطالة.

والأولى أن يقال: إن تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي سيصل بالمجتمع المسلم إلى أفضل حالة ممكنة بالنسبة لذلك المجتمع في ذلك الزمان، ولكن ليس بالضرورة أن يصل به إلى درجة الكمال في النواحي الاقتصادية مهما كانت الظروف.^(١) لأن المشكلات الاقتصادية قد تحل بالمجتمع المسلم كما تحل بغيره، ولأن سلوك الفرد المسلم لا يتوقع فيه الكمال، وبالأذات في جانب الفضل، وهو الجانب غير الملزم من الشريعة.. حيث توجد كثير من التصرفات الاقتصادية في دائرة التباح لو المنعوب أو المكروه مما يعني أنه لا يمكن إلزام الأفراد بها في حالة تركهم لها أو منعهم منها في حالة فعلهم لها مادامت في دائرة الفضل. فمثلاً: طلب الربح الكبير في الظروف العادية عدل لا يمكن المنع منه، كما أن الاكتفاء بالربح القليل والعساحة فضل لا يمكن الإلزام به. وإنتاج السلع الكمالية عدل لا يمكن منعه إذ ليس في الإسلام توجيه الناس قسراً وبطريق مبشر لأنواع من العمل والإنتاج.^(٢) فالذي ينتج الفواكه أو الزهور في مجتمع ليس فيه قمع أو طائرات لم يركب جريمة، ولم يخرج عن دائرة العدل. ودائرة العدل (المباح والمكروه) في استهلاك ما فوق الحاجة من العلبس والسكن والمأكل والمواصلات.. واسعة جداً، بحيث أن من

(١) انظر هذه الفكرة مفصلة في مبحث: إمكانية نجاح نظام الاقتصادية فرضية.. الأتي.

(٢) انظر للمباحث: الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في نشاط الاقتصادي في الإسلام (رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ١٤٠٥هـ) ص: ٢٥٤.

فعل المباح أو المكروه في هذا الجانب لم يخرج من جانب العدل. وارتفاع الأسعار وحصول التضخم أو البطالة أو نحوها من المشكلات الاقتصادية لم ر قد يعمل في المجتمع الذي يطبق الإسلام دون أن يخرج ذلك عن دائرة العدل.

وعليه فإنه إذا ما تم بناء هذا النموذج للاقتصاد الإسلامي (نموذج الفضل) فلا بد أن يكون معلوماً أن هذا النموذج يمثل مجتمع خير القرون، وأن الهدف منه ليس هو تعميمه أو الإلزام به، أو أن تتبع الدولة للوصول إليه السياسات الاقتصادية المباشرة والمألوفة، بل لأجل أن يكون مثلاً أعلى ومجالاً للمناقشة، لأجل أن يسعى الجميع للوصول إليه أو الاقتراب منه، وقد تتبع الدولة سياسات اقتصادية توجيهية غير مباشرة، بهدف تحفيز الأفراد والمؤسسات للتقدم على هذا الطريق.

الاقتصاد والفقه والزهد والتصوف:

إن هذه المسألة السابقة تدعونا لبيان الفرق بين منهج الاقتصادي في بحثه للمسائل الاقتصادية ومنهج من عده ممن يلتزمون معه في بحث السلوك المالي للمسلم، كالفقيه والزاهد والمتصوف. حيث إن كلاً من هؤلاء يختلف منهجه في البحث عن الآخر، ويمكن أن يقال إن التحليل الاقتصادي يقف في درجة دون لفقه، وإن لفقه يقف في درجة دون الزهد، وإن الزهد يقف في درجة دون التصوف.

وبيان ذلك أن الاقتصادي يقتصر على تحليل السلوك الذي يتوقع أن الغالبية ستفعله إما مختارة أو بواسطة السلطة. وهذا السلوك هو من حيث الغالب السلوك اللازم (العدل) والذي يشمل الواجب والمعروف وكذلك المباح الموافق للفترة، وما عدا ذلك فإنه لا يتوقعه من الغالبية حتى وإن قام به البعض وبالتالي لا يحلله على أنه يمكن أن يمثل الواقع.^(١)

أما لفقيه فإنه يقف في درجة أعلى من الاقتصادي لأن مهمته هي إعطاء الحكم الشرعي لجميع أنواع السلوك سواء أكانت لازمة أم غير لازمة، إلا أنه في جانب الأحكام غير اللازمة يكتفي بذكر الحكم فقط، ويشير إلى أنه غير لازم ويترك للمستفتي حرية الأخذ به أو تركه، ولفقيه نفسه قد يأخذ به وقد يتركه. أما الزاهد فإنه يقف في درجة أعلى من لفقيه لأنه لا يقف في الجانب غير اللازم من التشريع عند درجة إبداء الحكم

(١) ويمكن أن يحلله على أنه مجال للمناقشة ومثل أعلى كما تقدم، أما معرفة نسبة من يقوم بهذا السلوك وتحليل أثر سلوكهم هذا فإنه يحتاج لدراسة تطبيقية تصف الواقع كما هو، كما سيأتي في الطريق الثاني (المنهج التطبيقي).

فقط بل يلتزم بهذه الأحكام فيفعل المندوبات ويترك المكروهات ويؤد في فصول المباحات بنفسه، ويدعو الآخرين للالتزام بذلك.

وقد ظهر أن خط الزهد بدأ ينحرف عن خط قلقه ويتخذ مساراً مستقلاً منذ بداية القرن الثاني الهجري^(١)، بل منذ عصر الصحابة، وقصة أبي ذر وموقفه من تصرفات بعض الصحابة رضي الله عنهم اجمعين خير شاهد، ولعل في الخبر الذي رواه الطبري عن أبي ذر حين دخوله على عثمان رضي الله عنه وقوله: (إنه لا ينبغي أن يقال: حال الله ولا ينبغي للأغنياء أن يفتنوا ماله). فقال: يا أبا ذر، علي أن أفني ما علي، وأخذ ما على الرعية، ولا أجبرهم على الزهد، وأن أدعهم إلى الاجتهاد والاقتصاد^(٢). فالشاهد هنا هو قول عثمان (أخذ ما على الرعية، ولا أجبرهم على الزهد) فهذا عدل منه باعتباره ولي أمر، فيأخذ منهم ما يلزمهم ويجب عليهم ولا يجبرهم على الزهد لأنه فضل.. بل يدعهم إليه فقط دون إلزام، إلا أن خط الزهد بدأ يتضح منذ القرن الثاني الهجري، حيث لاحظ من كان على منهج الصحابة من التابعين ومن بعدهم (منهج الفضل) كثرة التلذذ للناس إلى الدنيا وامتدادهم بجمع المال والسعي لأجل مصالح الدنيا (الحلل) فاعرضوا عما عليه هؤلاء، ودعوا إلى منهج جمهور الصحابة والزهد في الدنيا.

والزهد في هذه الحالة عمل مشروع حتى ولو لم يلتزم به الغالبية إلا أن بعض الزهاد في فترة متأخرة غلب في زهده، ودعا إلى أمور تناقض الفطرة ولا تلائم صلاح الدنيا وظهر حينئذ ما عرف بالتمويه، والذي حين فارق الزهد المشروع استقر في مرحلة تجاوزت الزهد في المباحات إلى المغالاة في معنى التوكل وإبطال الأسباب وترك السعي والاكتساب والبقاء في الزوايا والأربطة حيث التعلل والتبطل، وهو حال لا يقره الاقتصاديون ولا يتوافق أن تسلكه الغالبية^(٣).

فمثلاً: (إتقان ما هو في حاجة الإنسان من قبال في سبيل الله وترك الانشغال) مسألة مالية تختلف فيها الأنظار، فالصوفي يلتزم بها ويلزم بها كل من هو على مذهبه، بل إذا غلب الصوفي فإنه يمنع عن الكسب ويترك التسبب لأجل جسد المال، ويمضي على ما

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (سابق) ١٢/١١، ابن خلدون، المقدمة (سابق) ص: ٤٧.

(٢) محمد بن جوير الطبري، تاريخ الأمم والملوك (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويديت - بيروت) ٢٨٤/١.

(٣) بل لا يفره الشرع، والمقصود هنا هو نكر الفرق بين منهج الاقتصاد والصوفي في الجانب الذي يلتفتون فيه، وهو جانب الأموال وكسبها وإنفاقها... دون ما عدا ذلك من مسائل غلبت فيها الصوفية وليست محل بحث هنا كجانب العقيدة مثلاً.

يمنحه إياه الآخرون. أما الزاهد فإنه يلتزم بهذا السلوك نفسه فيفق ما فوق حاجته ولا يتخبر غالباً مع علمه بأن هذا غير لازم ولكن من باب الزهد في الدنيا. أما الفقيه فيذكر حكم هذه المسألة وأنه غير لازم، فلا يلزم به المستفتي، وقد لا يكون هو ملتزماً به، لأن زهد الفقيه مسألة أخرى غير فقهاء، فإذا كان ملتزماً فهو في هذه الحالة فقيه زاهد. أما الاقتصادي فلن موقفه من هذا السلوك يختلف عنهم جميعاً فهو لا يحلل هذا السلوك، لأنه لا يتوقع أن الغالبية ستسلكه، بل يتوقع أن الغالبية ستخضع مافوق الحاجة كله أو بعضها، وبالتالي لا يدخل هذه المسألة في بحثه لعدم تضبطها، وهو يبحث ما يمكن ضبطه وتوقعه كالفقيه يعتمد على العلة لاتضبطها دون الحكمة لخالقها أو عدم تضبطها.^(١)

وعليه فلن الاقتصادي في بحثه لا يصح أن يكون فقيهاً أو زاهداً أو صوفياً، ولا أعني بهذا أن حقيقته لا يمكن أن تكون كذلك في الواقع ونفس الأمر، بل إنه قد يكون كذلك، فيكون الاقتصادي فقيهاً أي على علم بمسائل الفقه أو زاهداً في حياته.. ولكن المعنى أنه لا يمكن أن يكون كذلك أثناء تلبسه ببحث المسائل الاقتصادية، أي من حيث منهجه وحقيقته علمه، لا من حيث حقيقة عمله، لأن حقيقة علمه تختلف عن حقيقة هذه العلوم، على النحو الذي تختلف فيه حقائق هذه العلوم عن بعضها، حيث يقف الزاهد في درجة أكثر واقعية من التصوف، فلا يبطأ الأسباب، ويبين السعي في عبود الحاجة.. ويقف الفقه في درجة أكثر واقعية من الزهد، لأنه يهتم غالباً بأحكام الجوارح وبالظاهر دون الباطن، وبالعلل المنضبطة دون الحكم غير المنضبطة.. ويتكرر درجة للزوم وعدمه ويترك الخيار للفرد.. أما الاقتصاد فيقف في درجة أكثر واقعية من الفقه، لأن الفقه لا يخلو من جوانب تهذيبية وأخلاقية يدهو إليها، ومن يبحث في فضائل الأعمال والقلوب، ويبحث في المننوبات والمكرهات والمباحات.. أما الاقتصاد فهو أولاً يقتصر على البحث في الجانب المادي من الحياة، ويبحث ما يمكن توقعه من قبوئب اللازمة في التشريع، والتي يتوقع أن يسلكها الغالبية، إما لدعاء الشرع (ولجب محرم) أو لدعاء الفطرة (مباح).

التحليل الاقتصادي وسلوك الأغلبية:

من المعلوم أن أية نظرية اقتصادية إنما تختبر من خلال قدرتها على التقبُّل وتوقع السلوك البشري، ومعلوم أيضاً أن السلوك البشري ينبغي على النواحي التي تؤثر على

(١) انظر: ابن القيم، شرح الكوكب المنير (مابق) ٤٨/٤.

ماتعي القبولات الاقتصادية من مستهلكين ومنتجين وغيرهم... والدوافع التي تحكم سلوك المسلم مختلفة، فبعضها طبيعي فطري وبعضها مكتسب خارجي. فالدوافع الفطرية الفريزية وجدت مع الإنسان منذ وجد، وستبقى معه ما بقي، وهي لا تختص بأمة ولا جيل... فمن ذلك مثلاً في الجانب الاقتصادي: حب التملك والاستئثار بالشيء للملك، وحب الاسترباح والاستزادة منه، وطلب المنافع الشخصية، وكراهة كل ما يخالف ذلك... فهذا ونحوه من خصائص البشر التي فطروا عليها ويستوي في أصولها جميعهم.. وقد جاء الشرع ليقرها لا ليصانمها، وليهذبها ويوجهها في مسارها الصحيح الذي به تصلح الدنيا.

والسلوك المبنى على الدوافع الفطرية يقع في الشرع من حيث الغالب في دائرة المباح، وقد ينتقل إلى أحد الأحكام الأخرى في بعض الحالات، وبخاصة المنسوب. وهو يشمل طائفة كبيرة من التصرفات الاقتصادية، لأن أغلب التصرفات الاقتصادية قد أوكها الشرع إلى قنولع فطرية دون أن يؤكد طلبها، كما أشار لهذا الشاطبي حيث ذكر أن الضروريات قسمان: (أحدهما ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود (منفعة شخصية) كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله في الاقتنيات واتخاذ السكن والمسكن واللباس وما يلحق به من التمتعات كالبيوع والإيجارات والأنكحة وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهيكل الإنسانية، والثاني ما ليس فيه حظ عاجل مقصود كان من فروض الأيمان كالعبادات البدنية والمالية.. فأما الأول فلما كان للإنسان فيه حظ عاجل وباعت من نفسه يستغني إلى طلب ما يحتاج إليه، وكان ذلك اداعي قوياً جداً بحيث يحمله قهراً على ذلك (الدوافع الفطرية) لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه، بل جعل الاحتراق والتكسب والتكاح على الجملة مطلوباً طلب التذنب لا طلب الوجوب، بل كثيراً ما يأتي في معرض الإباحة.. فهذا من الشارح كالحالة على ما في الجبلة من اداعي الباعث على الاكتساب...^(٦٦)

فهذا النص للشاطبي في غلبة الموضوع من حيث أن نسبة كبيرة من لسلوك الاقتصادي تقع في دائرة الإباحة أو التذنب، وأن الإنسان يتصرف فيها بموجب ما ندهوه إليه منفعته الشخصية (الحظ)، وهل سيحقق له هذا السلوك منفعة أم لا؟ ومقدار المنفعة مقارنة بغيرها من المنافع والتكاليف.. والمسلم في هذا السلوك كغيره من البشر وتوقع سلوكه كتوقع سلوك غيره ما دام أن تصرفه في حدود ما أباحه الشرع.

(٦٦) المؤلفات (سابق) ١/٢٢٩، ١٢٠.

أما الدوافع الأخرى التي تحكم سلوك المسلم فهي الدوافع المكتسبة، والتي استفادها المسلم من عقيدته وشريعته، والتي تدعوه إلى سلوك معين أو تلزمه به، سواء أكان له فيه مصلحة عاجلة أم لا. كان يعتقد مثلاً أن الاحتكار أو الغش محرمان، فلا يفعلهما حتى وإن كانت منفعتهم ومصلحتهم العاجلة تدعوه إليهما، أو يعتقد أن الزكاة واجبة فيخرجها حتى وإن كانت مصلحته الظاهرة العاجلة تدعوه إلى تركها، أو يعتقد أن الصنعة والربح ليسير مندوبان.. وأغلب السلوك المبني على هذه الدوافع يقع في دائرة الواجب أو المصروع. وقد ينتقل إلى أحد الأحكام الأخرى.. والمتوقع أن المسلم سيفعل الواجب ويترك المحرم، لما بداه من الدافع الشرعي المكتسب والرقيب الداخلي. وهو في المسلم القوي الإيمان أقوى من أي دافع فطري أو رقيب خارجي. ولما بنى على أن السلطة والرقيب الخارجي ستلزمه بذلك.

لذا أراد الاقتصادي أن يحلل سلوك المسلم عن طريق هذا المنهج النظري، فإنه يتوقع حيثن أن المسلم سيفعل الواجب ويترك المحرم ويسلك في المباحات ما يحقق منفعته الشخصية وتدعوه إليه بولعه الفطرية في حدودها المعبودة التي أقرتها الشريعة، أما ما فوق تلك معاقد يخالف الفرائز والمنافع الشخصية، سواء أقرته الشريعة كالزهد المشروع في المباحات وفعل المتنويات وترك المكروهات، أم لم تقره الشريعة كالغلو في الزهد وترك الدنيا بكلهتها كما فعل المتصوفة، فإن الاقتصادي لا يتوقع أن الغالبية ستسلك هذا الطريق حتى وإن سلكه البعض.

والغريب أن بعض من دعا إلى الزهد في المباحات في الدنيا وغلا في ذلك كان يعلم أن هذا السلوك الذي يدعو إليه لا يمكن أن يسلكه جميع الناس في مجتمع معين ولا غالبيتهم. ولذلك كانوا يدعوونهم هذا «عمل الضالين» أي خاصة الناس وبعضهم دون ملتهم وغالبيتهم الذين سيسلكون الطريق المعتاد الذي تدعوههم إليه فطرتهم وإباحة الشرع لهم. بل إنهم يرون أن هذا الطريق لا يصلح أن يسلكه الجميع لو الغالبية لما في ذلك من قصد الدنيا وخرابها. وقد عبّر عن هذا المعنى الغزالي عند حديثه عن كيفية سلوك المسلم لو عم الحرام في الدنيا واختلط حرام غير محصور مع حلال غير محصور. ففكر أن هناك عدة احتمالات منها: إباحة الأخذ من هذه الأموال مطلقاً بكون الاقتصاد على قدر الحاجة، وهذا هو المتيقن في الفتوى (الفقه). ومنها: الأخذ من هذه الأموال على قدر الحاجة فقط وترك ما عدا ذلك، وهو طريق الورع (الزهد)، ثم قال: (بل تمام الورع هو الاقتصاد في المباح (أي المباح المطلق معلوم الإباحة الذي لا يشتبه بمحرم أو غيره) على قدر الحاجة، وترك التوسع في الدنيا بالكلية، وذلك طريق الأخيرة،

ونحن الآن نتكلم في الفقه المنوط بمصالح الخلق ولتري الظاهر لها حكم ومنهاج على حسب مقتضى المصالح، وطريق الدين الذي لا يقدر على سلوكه إلا الأحاد لو اشتغل الخلق كلهم به لبطل للنظام وخرب العالم، فلن ذلك طلب ملك كبير في الآخرة، ولو اشتغل الخلق كلهم بطلب ملك الدنيا وتركوا الحرف الدينية والصناعات الحسنة لبطل النظام ثم يبطل ببطالته الملك أيضاً. فالمصنفون إنما سخروا ليسلم طريق الدين لتوري دين وهو ملك الآخرة، ولولاها لما سلم لتوري الدين أيضاً بعينهم. فشرط سلامة الدين لهم أن يعرض الأكثرون عن طريقهم ويشتغلوا بعلوم الدنيا..^(١)

وهذا النص قد اشتمل على عدة أفكار ذات علاقة من عدة جوانب بموضع هذا البحث، وهي:

- ١- أن الورع يحقق مصلحة الآخرة، وهو يقتضي الأخذ من لمباح على قدر الحاجة فقط وترك التوسع في الدنيا بالكلية، وهو طريق لا يمكن أن يسلكه في كل مجتمع إلا عدد قليل (الأحاد).
- ٢- أن الفقه يحقق مصلحة الدنيا،^(٢) وهو يقتضي الأخذ من لمباح فوق الحاجة لتصلح الدنيا. وهو طريق الغالبية (الأكثرين) أو (العوام).
- ٣- أن الغالبية لو سلكوا طريق الآخرة (الزهد) وتركوا طريق مصالح الدنيا (الفقه) لهلكوا وملك معهم الزهاد، وقد عبر عن هذا المعنى في موضع آخر بقوله: (بل جميع أمور الدنيا انتقلت بالغلظة وخسة الهمة،^(٣) ولو عقل الناس ولوتفتت

{١} لغزالي، إحياء علوم الدين (دار إحياء الكتب العربية القاهرة) ١٤٠٩/٢، ١١٠.

{٢} تسر متعة الفقه على مصلحة الدنيا لا يصح، لأن الفقه يحقق مصلحة الدنيا والآخرة.. إلا أن لغزالي بعد أن تعرض عن الفقه إلى الزهد بدأ يعرض بالفقه وأنه علم الدنيا والفقهاء وأنهم علماء الدنيا، وأن الآخرة لا يتوصل إليها بطريق الفقه.. فمسند السابق: ١٢/١. ووصف الفقه بأنه علم الدنيا لا يصح، ولا كذلك وصف الفقهاء، حتى وإن وجد منهم من حاله كذلك فلا يصح التعميم، لأن انصراف الفقهاء ورد كما أن انصراف الزهاد ورد. وقد شبه ابن تيمية انصراف الزهاد والصوفية بانصراف النصارى لما فيه من قرينة والرافة والوهينة، وانصراف الفقهاء وانصراف اليهود لما فيه من القسوة والكبر والفساد.. فتاوى (سابق) ١٥/٤٣٤.

{٣} هذا هو نظر الزاهد إذا غلب في زهده، ونظر الفقيه - وهو نظر الشرع - أن هذا السلوك ليس من الغلظة وخسة الهمة، بل إنني ما يقال فيه هو مباح إذا اقترب بنية صالحة من العظم كان له به اجر تصلح به آخرته، بل قد يكون متفهماً أو لهجاً عتيقاً أو كهلانياً مما يثاب عليه المسلم.. وبهاجده سابقين فنظرتين.

مهمهم لزهدوا في الدنيا، ولو فعلوا ذلك لبطلت المعاش، ولو بطلت لهلكوا وهناك الزهد أيضاً^(١).

٤- أنه اشتهر أن العاملين في الدنيا لتحقيق مصالح الدنيا مسخرون لتحقيق مصلحة أهل الآخرة، وذلك لكي يتفرغوا لآخرتهم وتصلح لهم.

وبالرغم من أن أغلب أفكار هذا النص لا يمكن التسليم بها، إلا أن المهم فيه هو ما سلم به الغزالي من أن أكثر الناس لن يسلك طريق الزهد بل يجب ألا يفعل ذلك وعليه أن يسلك طريق الفقه لكي تصلح الدنيا والمعيش، وأن الزهد في الدنيا لا يمكن أن يقوم به إلا الأحرار^(٢)، ولو أكثر الزهد لفسدت الدنيا. وهذا يعني أن الدنيا لا يمكن أن تصلح لمجتمع كله أو أغلبية على طريق الزهد، ويمكن أن تصلح لمجتمع كله أو أغلبية على طريق الفقهاء، لأن طريق الفقه هو الطريق الواقعي العملي الذي يكتفي بتهذيب الفوائد وتوجيهها لا بكتها، ويكتفي بالوقوف عند حدود الإلزام (العقل)، ويترك ما وراء ذلك (القل) لاختيار الأفراد.

والاقتصادي في هذه الحالة يتبع طريق الفقه لا الزهد، لأنه يحل سلوك الأغلبية، وأغلبية المجتمع المسلم تتبع الفقه لا الزهد، لأنها لو تبعت الزهد لهلكوا وهناك الزهد والفقه والاقتصادي^(٣).

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين (سابق) ٢٢٢/٣.

(٢) ومن هذا المعنى أيضاً، تعريف ابن خلدون للتصوف بأنه: (الإعراف عن زخارف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه...) المقدمة (سابق) ص: ٤٦٧. فنذكر أن هذا الجمهور (الفقيه) على خلاف عمل أهل التصوف.

(٣) المقصود بالزهد هنا ما يريده الغزالي: الأخذ من المباح على قدر الحاجة وترك التوسع في الدنيا بالكلية.. وهذا زهد غير مشورع، بخلاف الزهد المشورع كزهد الصعابة الذين لم يقتصرُوا على قدر الحاجة وعصروا نياهم وأقرتهم.. ومشورع الزهد والتصوف وحالاتهما بالانقضاء من الموضوعات الجديرة بالاهتمام والبحث، وذلك بسبب أن الآثار والتصوف والأراء فيها كثيرة جداً، وهي تبدو متشعبة ويتنقض بعضها بعضاً، مما يزيد الحاجة إلى بحث يجمعها وينسق بينها.. هذا بالإضافة إلى أن التاريخ الإسلامي مليء بتجارب طائفة كبيرة من فئات والوفاء، بعضهم وقف عند حدود الزهد المشورع وآخرون تجاوزوا ذلك إلى التصوف المذموم، فاهمل الأساليب وترك الكسب ورغى بالكسل. وقار مثل هذه التسميات على الاقتصاد لا تغني، وأهل بعض هذه الآثار مازال تلاحق المسلمين حتى الوقت الحاضر، ولعل الجاهل أن يتمكن من بحث هذه المسألة بمضيئة الله - لاحقاً.

الطريق الثاني - المنهج التطبيقي الواقعي وكيفية ربطه بالأحكام الشرعية:

تمهيد: سبق الحديث عن المنهج النظري المعياري لبناء النظرية الاقتصادية الإسلامية وأهميته وكيفية ربطه بالأحكام.. وبالإضافة إلى هذا المنهج فإنه يمكن فهم تحليل اقتصادي إسلامي باتباع المنهج التطبيقي الواقعي، والذي يعني بحث الظاهرة الاقتصادية كما تجري في المجتمعات المسلمة المعاصرة وصفاً وتفسيراً وتنبؤاً.. مع اتباع طرق البحث الاقتصادية الممكنة كالاستنباط من الفروض الاقتصادية، أو الاستقراء القائم على جمع البيانات والإحصاءات.. أو نحو ذلك..

وبالرغم من أهمية هذا المنهج وأنه أسلم المناهج لبناء النظرية الاقتصادية وأولها ما بالقبول، وهو المنهج المتبع في التحليل الاقتصادي الحديث.. إلا أن الباحثين في التحليل الاقتصادي الإسلامي حديثاً لا يسلكون هذا المنهج إلا قليلاً، مكتفين برسم الصورة النظرية السابقة، وذلك بسبب أن النجاح الكامل لهذا المنهج يستلزم تطبيقاً كاملاً للنظام والأحكام المتعلقة به، أو على الأقل تطبيق الحد الأدنى من التشريع (جانب العمل).

ومع هذا فإن بناء نموذج واقعي لاقتصاديات العالم الإسلامي أمر في غاية الأهمية ولا بد من تحقيقه، ولا يصح الاكتفاء بمجرد بناء النموذج النظري السابق، ولهما يلي بيان لأهم الأسباب الداعية لبناء مثل هذا النموذج مع بيان كيفية ربط التحليل هنا بالأحكام الشرعية، ثم تختتم هذا ببيان إمكانية احتساب النموذج الواقعي لاقتصاديات البلدان الإسلامية من ضمن علم الاقتصاد الإسلامي.

(١) أهمية بناء النموذج التطبيقي:

هناك عدة أسباب تدعو لبناء نموذج أو نماذج تطبيقية لاقتصاديات بلدان العالم الإسلامي، ومن هذه الأسباب:

١- أن الاختصار على النموذج النظري السابق لا يكفي، بل لابد معه من بناء نموذج تطبيقي واقعي. لأن نقل المجتمعات الإسلامية إلى المثال والهدف المقصود لا يمكن سالم يتحدد الواقع الذي هم فيه الآن، ومقدار قربه أو بعده من المثال، ليتحدد على ضوء ذلك الوسائل التي يلزم اتباعها للوصول إلى الهدف.

٢- أن النموذج التطبيقي نموذج واقعي وعملي ومشاهد يمكن اختباره وإثباته أو نفيه، وبالتالي فهو النموذج الذي سيجري العمل بموجبه حين رسم السياسات الاقتصادية والعمل على إصلاح الواقع. وسيتم تعديل هذا النموذج بالتدريج كلما انتقل المجتمع من مرحلة إلى مرحلة أعلى في تطبيق أصول النظام حتى إذا وصل

المجتمع إلى تطبيق الحدود الدنيا اللازمة في النظام استقر هذا النموذج ويمكن حينئذ اعتماداً لمبدأ الاقتصاد الإسلامي، بل ويصبح حينئذ حكماً للنموذج النظري في حده الأدنى السابق (نموذج العدل) ويعمل على ضوءه هذا النموذج إذا خالفه، حيث يصبح التطبيق في هذا الحالة قليلاً على ثبات النموذج النظري السابق وصديقه. فالمثال يبقى حاكماً للتطبيق وهذا له حتى يصل التطبيق إلى الحد الأدنى من النظام ليصبح التطبيق حاكماً على المثال وشاهداً على ثباته وصديقه.

٣- إلى علم الاقتصاد من العلوم الاجتماعية التي تبحث في سلوك الإنسان، والذي يختلف من حيث العموم بحسب الزمان والمكان، مما يعني أهمية بناء نماذج واقعية تمثل واقع البلدان المختلفة، مع بقاء النموذج النظري المثالي هدفاً يسعى لتحقيقه في كل زمان ومكان.

٤- إن التشريعات اللازمة في الجانب الاقتصادي محددة ومعلومة، وما عدا ذلك وبخاصة المباح فهو مجال واسع متروك لاختيار الأفراد ورغباتهم وانشغالهم من هذا الاختيار والرغبات لا يمكن إلا من طريق دراسة الواقع. لذا فقد تقدم في المنهج النظري أن الأولى للاقتصاد هناك على الجانب اللازم من التشريع، وترك ما عدا ذلك من النموذج ل يتم بناؤه بحسب الواقع. فإذا حقق المجتمع ما يجب أن يكون وبدأ يقر في تطبيق ما ينبغي أن يكون فإنه يمكن حينئذ بناء نماذج واقعية شاملة لكل ما تحقق في ذلك الزمان وذلك المكان.

(ب) المنهج التطبيقي والاساس الحكم الشرعي:

تقدم أن المنهج النظري يمكن ربطه بالأحكام الشرعية بشكل واضح والوحي، لأن حقيقة تحليل الأحكام والمبادئ، سواء في تلك الجانب الملزم (نموذج العدل) أو غير الملزم (نموذج الفضل)، ولكن ماذا بالنسبة للمنهج التطبيقي (دراسة ما هو كائن) وهل يمكن ربطه بالأحكام الشرعية؟

والجواب أن هذا المنهج يختلف عن المنهج النظري، لأنه تحليل للواقع وللنصوص والأحكام، وهو في الحقيقة يمكن أن يشتمل على مرحلتين، تتعلق الأولى بوصف الواقع وتفسيره كما هو، وهذا هو (التحليل الاقتصادي) وتتعلق الثانية بنقد الواقع وإصلاحه إذا كان محتاجاً لإصلاح، وهذه هي (السياسة الاقتصادية). ففيما يتعلق بالمرحلة الأولى (التحليل) فإنه لا يرد في هذه المرحلة السؤال من كيفية ربط هذه المرحلة بالأحكام، لأن مهمة الباحث في هذه المرحلة هي وصف الظاهرة الاقتصادية وتفسيرها.. كما هي في

الواقع، حيث يتجرد الباحث حينئذٍ من أية معيارية، وهو موقف يشبه موقف الباحث في المنهج الوضعي الحديث، الذي يدعو إلى التجرد من المعيارية ووصف الظاهرة كما هي مهما كانت أسبابها ونتائجها... وهكذا يفعل الباحث هنا الذي سيصف الظاهرة الاقتصادية كما هي في المجتمع لعدم حتى وإن كان سببها هو فعل المحرم أو ترك الواجب، وسيقبل الباحث في هذه الحالة للفروض التي تساعد على تفسير الواقع على حقيقته حتى وإن كانت غير شرعية.

أما المرحلة الثانية في هذا المنهج فهي نقد الواقع وإصلاحه بعد فهمه على حقيقته، وهذه هي السياسة الاقتصادية، والبحث هنا يختلف عن البحث في المنهج الوضعي، لأن البحث في المنهج الوضعي يقتضي أن يقتصر العلم على وصف ما هو كائن فقط وتحليله، ويعتبر ما هو كائن حينئذٍ هو اختيار المجتمع وتفضيله ومن ثم يكتسب صفة الشرعية^(١) وهذا بخلاف المنهج التطبيقي في الإسلام الذي لا يقف عند حدود ما هو كائن فقط، ولا يصف الواقع ليقره دائماً بل لينتقل به إلى النموذج الأمثل والوضع الأفضل، فيصف العلل ويضع السياسات التي ينتقل بموجبها من الوضعية إلى المعيارية.

وهذه المرحلة من هذا المنهج يمكن ربطها بموضوع بالأحكام الشرعية، حيث يمكن خلالها ذكر الأصول التي سببتها المخالفات الشرعية، ووضع الاقتراحات والسياسات التي تلزم الأفراد بما ألزمهم به الشرع من واجبات ومحرمات وذلك عن طريق مباشر، وتدعوهم إلى ما حثه الشرع بطريق غير مباشر.

وبالرغم من ارتباط هذه المرحلة من هذا المنهج بالأحكام الشرعية، إلا أن البحث هنا إنما هو عن ارتباط تحليل بالأحكام لا ارتباط السياسات، لأن ما يتعلق من السياسات الاقتصادية بتحديد الأهداف والاختيار بين الوسائل فلن حقيقته - كما تقدم - أنه من النظام الاقتصادي وعلاقته بالأحكام تتبع علاقة النظام، أما التحليل في هذا المنهج فكله في حقيقته تحليل واقعي موضوعي عقلي يصف ما هو كائن كما هو ومفسراً أسبابه مهما كانت ولا علاقة له - في هذه المرحلة - بالأحكام الشرعية والقول -

(١) محمد محمد أمزياني، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية (الدار العلمية للكتاب الإسلامي، الرياض، والمعهد العلمي للفكر الإسلامي، فوجينيا، الولايات المتحدة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ) ص: ٣٤٨.

(ج) هل يُعد النموذج التطبيقي من علم الاقتصاد الإسلامي؟

والمعنى أنه إذا كان المنهج التطبيقي هو وصف الواقع كما هو، فإذا تم تحليل الواقع كما هو في أحد المجتمعات المسلمة المعاصرة، فهل يصح أن يطلق على هذا التحليل، وعلى النموذج الذي يمكن بناؤه على ضوءه بأنه اقتصاد إسلامي؟

والجواب: أن المجتمع المسلم محل البحث إذا كان يطبق الحد الأدنى اللازم من النظام (واجب ومصرم) أو ما فوق ذلك، فإن هذا التحليل يعد حينئذ من ضمن التحليل الاقتصادي الإسلامي حقاً. فإن لم يكن المجتمع مطبقاً للنظام أو للحد الأدنى منه فإنه يظهر في هذه الحالة إلى حال الباحث نفسه، فإن تجاوز المرحلة الأولى من البحث إلى المرحلة الثانية أي تجاوز الوضعية إلى المعيارية، فوصف الظاهرة كما هي بعيوبها ثم أعقبها بنقدها ووضع السياسات لإصلاحها، فإن بحثه هذا يمكن أن يعصف ضمن تحليل الاقتصادي الإسلامي المكتمل.^(١) ولا غرابة في ذلك، فإن هذا هو منهج القرآن والسنة في وصف الظواهر الاجتماعية غير المرغوب فيها، حيث يصف الظاهرة كما هي ثم يتبع ذلك بوضع الحلول الشرعية لها.^(٢) وهو أيضاً منهج العلماء المسلمين كما فعل المفريزي في بحثه عن النقود وأسباب فكساد في عصره، حيث وصف المشكلة وحلها كما هي بمخالفاتها الشرعية، ثم أعقب ذلك بوضع الحلول والسياسات المتفقة مع الشريعة، فكان بهذا وضعياً في تحليله معيارياً في سياساته وكان بحثه بهذا من ضمن بصوت الاقتصاد الإسلامي.^(٣)

لنا إذا لم يتبع الباحث تحليله بشيء من النقد على ضوء الأحكام الشرعية، بل اكتفى بمجرد تصوير الواقع كما هو بما فيه من مخالفات شرعية، سواء أكان مقراً لها أم لا، أو حاول أن ينقد الواقع أو يضع له سياسات لا علاقة لها بالشرع أو مخالفة له.. فإن بحثه في هذه الحالة لا يصح أن يوصف بأنه اقتصاد إسلامي، إلا من حيث أنه وصف

(١) وهذا يشبه - إلى حد ما - القول بأن ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب. لأن الوصول إلى الهدف المنشود من فئاحية الاقتصادية يستلزم معرفة الواقع وتفسيره، مما يعني أن هذه المعرفة مطلوبة هرعاً.

(٢) انظر: أمرياني، منهج البحث الاجتماعي (سابق) ص ٢٨٥-٢٩٢ وساق عندئذ من قوانين الاجتماعية المطردة التي تحدث عنها القرآن وبين خلالها العلاقة السببية بين بعض الظواهر الاجتماعية (سنة الله).

(٣) انظر على سبيل المثال كتابه: إغاثة الأمة بكشف الغمة (نار ابن الوليد، حمص) ص ١٦ وما بعدها.

لظواهر اقتصادية في مجتمع مسلم فحسب، أو فكر قام به فرد مسلم، فهو فكر اقتصادي مسلم، وليس فكراً اقتصادياً إسلامياً.^(١)

(١) وهنا قد يرد سؤال عن إمكانية أن يبحث في الاقتصاد الإسلامي غير المسلم، وقد رأيت من ينكره، ولا أجد ما يمنع منه، وبالأذا كان يبحث ظاهرة شرعية، أو في مجتمع يتقزم بالشريعة، أو كان على علم بالنظام الشرعي. ولأنظر: د. شوقي دنيا، *النظرية الاقتصادية..* (سابق) ص: ٣٩.

المبحث الثاني - علاقة الاقتصاد الإسلامي بالعقل:

تمهيد: تقدم في المبحث الأول بيان علاقة الاقتصاد الإسلامي (نظام وتحليل) بالأحكام الشرعية كوسيلة للتعرف على علاقته بالنقل بصفة عامة. وقد تلخص هناك أن النظام الاقتصادي الإسلامي ذو علاقة ونسبة قوية بالأحكام الشرعية، مما يصح معه القول بأن النظام الاقتصادي الإسلامي علم نقلي شرعي، لأن أصول النظام الاقتصادي في حقيقتها أحكام وقضايا شرعية، سواء ثبتت هذه الأصول بإثبات القول لها مباشرة (نص أو إجماع) لم أن العقل هو الذي استنبطها بقياس أو مصلحة شرعية، لأن هذه الطرق جميعها تستوي في أنها مصادر الأحكام الشرعية، وعليه فلا يرد هنا السؤال عن علاقة النظام الاقتصادي بالعقل.

أما بالنسبة للتحليل الاقتصادي الإسلامي فقد ثبت في المبحث السابق أن حقيقة تختلف عن حقيقة الأحكام الشرعية، مما يصح معه القول بأن التحليل الاقتصادي ليس من العلوم النقلية بل من العلوم العقلية.^(١) وهذا واضح فيما لو تم التوصل إلى النظرية عن طريق المنهج التطبيقي الواقعي، الذي تقدم أنه في جانب التحليل لا علاقة له بالنقل، وكذلك لو تم التحليل بواسطة المنهج النظري، لأن الباحث في هذه الحالة يبحث أثر الحكم والنقل لا الحكم نفسه، وهو أمر - كما تقدم - عقلي لا نقلي.. وعليه فإن هذا المبحث سيقصر على بحث العلاقة بين النظرية الاقتصادية (التحليل الاقتصادي) أو (علم الاقتصاد) وبين العقل، وذلك من خلال النقاط الآتية:

- ١- الشواهد على أن التحليل الاقتصادي الإسلامي علم عقلي.
- ٢- علاقة التحليل الاقتصادي الإسلامي بالتحليل الوضعي.
- ٣- حاجة المجتمعات غير الإسلامية للاقتصاد الإسلامي.
- ٤- مدى نجاح النظم الاقتصادية الوضعية.

أولاً - الشواهد على أن التحليل الاقتصادي الإسلامي علم عقلي:

لقد ثبت في المبحث الأول أن التحليل الاقتصادي علم عقلي لا نقلي، مما يفرض عن إعادة إثبات هذه النتيجة هنا. وسيتم الاقتصار هنا على مجرد إعادة التأكيد على هذه المسألة في موضعها، مع الاستئناس لهذه النتيجة بعدة نصوص وأقوال لعلمين من علماء المسلمين هما شيخ الإسلام ابن تيمية وابن خلدون. وذلك على النحو التالي:

(١) وفي تصنيف الحديث للعلوم يدخل - فتحليل - ضمن العلوم الاجتماعية.

١- قال شيخ الإسلام ابن تيمية عند حديثه عن القياس التعميلي: (وكذلك إذا علم إنسان أن هذا المختار مثل هذا، وهذا الدرهم مثل هذا، وأن هذه الحنطة والشعير مثل هذا، ثم علم شيئاً من صفات أحدهما وأحكامه الطبيعية مثل الاعتناء والانتفاع، أو العقلية مثل القيمة والسعر، أو الشرعية مثل الحل والحرم - علم أن حكم الآخر مثله).^(١) فجعل الحل والحرم من الصفات والأحكام الشرعية، وجعل القيمة والسعر من الصفات والأحكام العقلية، أي العقلية، لأن العادة هي: (ما استمر الناس عليه على حكم المعقول، وعملوا إليه مرة بعد أخرى).^(٢) وهذا يعني المغايرة بينهما، ومعلوم أن مبحث القيمة والسعر من أهم مباحث النظرية الاقتصادية إن لم يكن أهمها. وهو إذاً ليس من الأحكام الشرعية العقلية بل من الأحكام العقلية العقلية. ويمكن أن نقاس عليه بقية مباحث النظرية المشابهة، فتعتبر من الأحكام العقلية لا العقلية لشرعية.

٢- وقد ذكر ابن تيمية المنهج التجريبي، وأشار إلى أن بعضهم قسمه إلى نوعين: (تجربيات وحسيات. فإن كان الحس المقرون بالعقل من فعل الإنسان كأكمله وشربه وتناول له الدواء سماً تجريبياً، وإن كان خارجاً عن قدرته كتغيرات أشكال القمر عند مقابلة الشمس، سماً حسيّاً.. والتجربة تحصل بنظره واعتباره وتغيره، كمصول الأثر المعين دائراً مع المؤثر دائماً، فيرى ذلك عادة مستمرة، لا سيما إن شعر بالسبب المناسب، فيضم المناسب إلى الدوران مع السبب والتقسيم فإنه لا بد في جميع ذلك السبب والتقسيم الذي يتقن المزاج، وإلا فمتى حصل الأثر مقروناً بأمرين لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من لعكس ومن إضافته إلى كليهما... وهكذا القضايا العقلية من قضايا الطب وغيرها هي من هذا الباب).^(٣)

وهذا المنهج الذي يتحدث عنه ابن تيمية هو منهج الأصوليين في القياس، إلا أن ابن تيمية رأى أنه يمكن أن يمثل أساساً للمنهج التجريبي في العلوم العقلية والعلمية. وقد أشار في هذا النص إلى مسائل مهمة تتعلق بالمنهج التجريبي الذي يمكن استخدامه والإفادة منه في تحليل الظواهر الاقتصادية، ومن هذه المسائل:

(١) أنه نكر أن المنهج التجريبي يعتمد على العقل والنظر والاعتبار والتدبير.

(١) مجموع الفتاوى (سابق) ٧٦/٩.

(٢) الجرجاني، التوقيفات (سابق) ص: ١٢٧.

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطليين (دار المعرفة، بيروت) ص: ٩٢.

(ب) أن مهمة المنهج هي كشف أسباب الظاهرة محل البحث وتحديد السبب المناسب والتحقيقي من بين الأسباب المحتملة، وذلك عن طريق (المبرر والتقسيم) وهو أحد مسالك الفلّة عند الأصوليين، أي الطرق الثلاثة على الكلية، والذي يعني: (حصر الأوصاف في الأصل، وإبطال ما لا يصلح ليعين ما بقى).^(١)

(ج) أن هذا المنهج يعتمد على إثبات الأسباب والعلة ولهذا ذكر ابن تيمية مسألة (الحدوث) وهي تعني: (ترتيب الشيء على شيء الذي له صلوح للعلية، كترتب الإسهال على شرب السمفونيا).^(٢)

وإثبات الأسباب والعلية والحدوث أحد أهم المصطلحات التي لا بد من تقريرها في البحوث التي تتبع المنهج التجريبي كعلم الاقتصاد. مثلاً، ولبن تيمية ممن يثبت الأسباب والعلل وحصول الأثر المعين دائراً مع المؤثر دائماً.. وهو بإثباته هذا للأسباب يكون قد تجاوز الجدل العقيم الذي شاع في عصره ومن قبله حول إثبات الأسباب والعلل وعلاقة هذا بالتحديد والإيمان بالمسبب. وقد أشار ابن تيمية إلى هؤلاء بقوله: (لكن من لا يثبت الأسباب والعلل من أهل الكلام.. يجعلون المعلوم افتراض أحد الأمرين بالآخر لمحض مشيئة القادر العزيم من غير أن يكون أحدهما سبباً للآخر ولا مولداً له.. وأما جمهور العقلاء.. فيثبتون الأسباب ويقولون: كما يعلم افتراض أحدهما بالآخر فيعلم أن في القادر قوة تقتضي التسخين، وفي الماء قوة تقتضي التبريد، وفي العين قوة تقتضي الإبصار.. ويثبتون الطبيعة التي تسمى الغريزة والحنيزة والخلق والعادة ونحوها من الأسماء).^(٣)

(١) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف (تحقيق د. محمد رضوان لداية، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ دار الفكر، دمشق) ص: ٢٩٦.

(٢) الجرجاني، التعريفات (سابق) ص: ٩٤. وسمونها مادة مسهلة.

(٣) الرد على المتطمين (سابق) ص ٩٤. وقد اعتبر الدكتور أنصار نص ابن تيمية هذا ومهاجمته للأشاعرة في نظرية الافتراض سقطة عظمى لابن تيمية، لأن هذا يستلزم ثبوت أن في سبب ماهية وجوهر أو مسبب سبب. وهذه هي الكلية الأرسطائية. ويكون ابن تيمية بهذا قد اعتنق أكبر أفكار المنطق الأرسطائي.. مناهج البحث عند مفكرتي الإسلام (دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ) ص: ٢٩٠، ٢١١. وقول أنصار هذا فيه تحامل ومغاللة للصواب فإن تيمية يثبتها لهذا المبدأ لم يكن تابعاً للمنطق الأرسطائي، بل كان تابعاً للكتاب والسنة والإجماع ومراجع العقول انظر: الرد على المتطمين (سابق) ص: ٢٢٠. بل كان ابن تيمية أعظم مفكر في الإسلام تكفل بهدم المنطق اليوناني وبناء نظرية عقلية إسلامية يشهدة انتشار نفسه: المصدر السابق ص: ٢٦٩. ولبن تيمية لم يكن ليرى أن الأسباب هي ينسبها المبدعة للمسببات كما توهم أنصار. فقد قال عن الأسباب: (ومن قال: إنه يفعل عندها لا بها نظرية الافتراض عند الأكابر) فقد خالف ما جاء به القرآن ولتكر ما خلقه الله من القوى

والخلاصة أن هذا النص أثبت أن العلوم العقلية العالية كالطب تعتمد على فتجربة والعقل والاعتبار والتدبر، وعلى البحث عن الأسباب والعلل وتعيين السبب المناسب من بينها، وعلى النوران والأمثلة وثبوت العلية.. وهذا كله يمكن أن ينطبق على علم الاقتصاد الذي يبحث عن الأسباب والعلل للظواهر الاجتماعية وعن القوانين المعقدة التي تحكم هذه الظواهر كل هذا عن طريق استخدام العقل والاعتبار والتدبر، مما يعني أنه من العلوم العالية العقلية التي تعتمد على الملاحظة والتجربة والعقل لا العقل عن الخبر الشرعي.

٢- ومن النصوص التي يستأنس بها في هذا الجانب أيضاً، ما ذكره ابن خلدون من أن العلوم العقلية الشرعية تعتمد على دراسة ما ينبغي أن يكون بعكس العلوم العقلية التي تعتمد على دراسة ما هو كائن، فقبل عن العلوم العقلية: (فأحكامهم في الذهن لا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر.. ويتفرع ما في الخارج عما في الذهن.. عكس العلوم العقلية التي تتطلب صحتها مطابقتها لما في الخارج).^(١)

فهذا النص صريح في أن العلوم الشرعية العقلية دراسة لما ينبغي أن يكون، وأن ما في الخارج يتفرع عما في الذهن. وهذا مما لا شك فيه حيث أن الواقع في التشريع الإسلامي وليد للشرع، وليس الشرع وليد للواقع.^(٢) في حين يرى ابن خلدون أن العلوم العقلية وليدة للواقع لأنها دراسة لما هو كائن، ولأثبت صحة ما في الذهن من هذه العلوم يتم من خلال متابعة الواقع. والتحليل الاقتصادي الإسلامي الأصل أن يكون دراسة لما هو كائن، إلا أن ظروف تطبيق النظام اضطرت الباحثين إلى قباح المنهج النظري ودراسة ما يجب أو ينبغي أن يكون. وقد تقدم أنه عندما يلتزم المجتمع بأصول النظام فإن دراسة ما يجب أن يكون تنقضي مع دراسة ما هو كائن. بل تصبح دراسة ما هو كائن هي الأصل وحكماً على صدق دراسة ما يجب أن يكون.. مما يؤكد القول بأن

وعليه.. كما أن من جعلها في العبدية فقد اشرك بالله وأضاع فعله في غيره (الفتاوى (سابق) ١١٢/٣).

(١) المقدمة (سابق) ص: ٥٤٢.

(٢) هذا لا يمنع أن تناظر الأحكام الشرعية بالواقع في بعض الحالات، وذلك كالمسائل التي ينبغي حكمها على المادة الجارية أو على المسائل التي يمكن أن تختلف باختلاف الزمان والمكان.. إلا أن هذا لا يكون إلا في أمور محدودة، وهو مائل للشرع وفي إطاره، مما يؤكد القول بأن الشرع هو الذي يؤثر في الواقع ويصوره بصيغته.

لتحليل الاقتصادي الإسلامي في نهائيه وحقيقته علم عقلي ويهتم بالدرجة الأولى بدراسة ماهو كائن.

4- ومن تصورات ابن خلدون في هذا الشأن أيضاً ما ذكره في مقدمته عند حديثه عن وظائف السلطان فقال: ((لأن كلاً منا في وظائف الملك والسلطان ورتبته إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع، فليس من غرض كتابنا كما علمت، فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية، مع أنها مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية مثل كتاب القاضي أبي الحسن الصلوردي وغيره من أعلام الفقهاء.. وإنما نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني)).^(١)

فابن خلدون يرى أن ما تقتضيه طبيعة العمران يختلف عن أحكام الشرع. أما طبيعة العمران التي يقصدها فهي: (ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوده برملية).^(٢) فهي إذاً البحث في السنن الكونية التي تحكم البشر في سلوكهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي.. فالتظاهرة الاقتصادية إحدى التظاهرات الاجتماعية التي تدخل ضمن طبيعة العمران، والبرهان عليها هو (علم الاقتصاد) الذي يتحدث عن السنن الكونية التي تحكم سلوك البشر الاقتصادي، وهو علم عقلي كما يرى ابن خلدون مستقل عن الأحكام الشرعية المتعلقة بالنشاط الاقتصادي.

وقد تحدث ابن خلدون عن كثير من المسائل الاقتصادية وبرهن عليها بحسب جهده، وذلك ضمن ما أسماه طبيعة العمران، والذي يرى أنه علم جديد مهتكر لم يسبق إليه، وأنه مستقل عن بقية العلوم في عصره، له موضوع ومسائل خاصة به: (وكان هذا علماً مستقلاً بنفسه، فإنه لو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني.. وهو مسائل).^(٣) فعلم الاقتصاد الذي هو أحد فروع علم طبيعة العمران عند ابن خلدون هو الآخر علم مستقل له موضوع ومسائل ومختلف عن علم الأحكام الشرعية ذات العلاقة.

فلذا تبين هذا وعرفنا من النصوص المتقدمة أن التحليل الاقتصادي أحد العلوم العقلية وأنه ليس علماً تقليدياً كعلم الأحكام الشرعية.. فهل يعني هذا أن جميع الأمم

(١) مقدمة (مباين) من: ٧٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ٤٠.

(٣) المصدر نفسه: ٢٨. وقد تفرع عن هذا العلم الذي ابتكره ابن خلدون عدة علوم في الوقت الحاضر لكل أهمها (علم الاجتماع) و (علم الاقتصاد).

تستوي في التحليل الاقتصادي، على اعتبار أنها تستوي في إدراك المعقولات، وإن نتائج التحليل ستكون واحدة كاستواء نتائج التحليل في بقية العلوم العقلية كالطب والكيمياء مثلاً؟ هذا ما سيتم بيانه في المبحث التالي.

ثانياً - التحليل الاقتصادي الإسلامي والتحليل الوضعي:

تعهد: لقد ذكر ابن خلدون في تقسيمه للعلوم إلى عقلية ونقلية، أن العلوم العقلية يستوي في إدراكها ومباحثها جميع الأمم وأنها غير مختصة بملة، بل للنظر فيها لجميع الملل.^(١) فإذا كانت مسائل التحليل الاقتصادي من المسائل العقلية عند ابن خلدون، لأنها من طبيعة العمران، فهل هذا يعني أن ابن خلدون يرى أن علم الاقتصاد يستوي فيه جميع الأمم، ولا علاقة له بملة أو دين؟

إن الإجابة عن هذا السؤال لو كان بالإثبات مطلقاً، لكان معنى هذا أنه لا يوجد تحليل اقتصادي إسلامي، ولا معنى حينئذ ولا حاجة لعلم الاقتصاد الإسلامي... وهو ما يتذهب إليه بعض الباحثين المحدثين تحت دعوى حيادية الظاهرة الاقتصادية.

والصحيح أن دعوى حيادية الظاهرة الاقتصادية دعوى غير مسعدة، وإن علم الاقتصاد الإسلامي بالرغم من أنه علم عقلي إلا أنه في الوقت نفسه يختلف عن علم الاقتصاد الحديث من وجوه عديدة، مما يبرر القول بإمكانية قيام علم اقتصاد إسلامي (تحليل) يختلف حقيقته عن حقيقة علم الاقتصاد الوضعي الحديث، مع الإقرار بوجود أوجه لتفاهة عديدة أيضاً بين العلمين وفيما يلي نذكر أهم أوجه الاتفاق والاختلاف بين العلمين.

(١) أوجه الاختلاف بين العلمين:

لعل أهم وجه للاختلاف بين العلمين يمكن التعرف عليه من خلال العودة إلى رأي ابن تيمية المتكلم في تقسيم العلوم واعتراضه على تقسيم العلوم إلى عقلي وشرعي، وعلى جعل العقلي قسماً للشرعي، وقوله إن العلوم العقلية قد تكون شرعية إذا دل عليها الشرع بالبرهان أو تنبيه.^(٢) مما يمكن على ضوء هذا القول بأن التحليل الاقتصادي الإسلامي علم عقلي، إلا أنه ليس عقلياً محضاً في جميع أجزائه بل الشرع يدل عليه في مواضع كثيرة مما يصح معه القول بأن علم الاقتصاد الإسلامي علم عقلي شرعي، ومما يدل على أنه عقلي شرعي ما تقدم في المبحث الأول من أوجه علاقة بين التحليل

(١) انظر المبحث التمهيدي فيما تقدم.

(٢) انظر المبحث التمهيدي فيما تقدم.

والأحكام الشرعية، وأن التحليل الاقتصادي الإسلامي يستفاد من الأحكام والمبادئ الشرعية أو من مجتمع يطبق هذه الأحكام والمبادئ.. وهذا يعني أن العقل استفاد هذا التحليل بدلالة الشرع وإرشاده وتوجيهه فهو إذاً علم عقلي شرعي، وهذا بخلاف علم الاقتصاد الوضعي الذي هو بكامله علم عقلي محض لا علاقة له بالشرع.

هذا هو أهم وجه للاختلاف بشكل كلي مجمل، ولمزيد توضيح له نقول:
إن علم الاقتصاد يهتم بدراسة سلوك الإنسان في الجانب العمالي من الحياة، وهذا السلوك تحكمه عدة مبادئ وقواعد ودوافع بعضها تتفق فيه الأمم وبعضها تختلف فيه، فمن هذه المبادئ والقواعد التي تختلف فيها الأمم وهي تؤثر على السلوك:

١- العقيدة التي تقف وراء كل سلوك، فلكل مجتمع عقيدة يؤمن بها، وهي تؤثر على سلوك أفرادها بطريق مباشر وغير مباشر. وعقيدة المسلم المعتمدة في الإيمان بالخالق وحقائق الحياة والكون والآخرة.. تختلف عما سواها من العقائد السائدة، مما يعني أن سلوك المسلم الملتزم بهذه العقيدة لابد أن يختلف على نحو ما عن سلوك من سواه، ومما يبرر قيام تحليل اقتصادي إسلامي.

٢- الشريعة التي تحكم السلوك، فإن الشرائع التي تحكم فيها البشرية (النظم والقوانين) تختلف باختلاف المجتمعات، والسلوك الذي تميزه شريعة قد لا تميزه شريعة أخرى، وإذا كان الاختلاف بين الشرائع كبيراً فلن افرده لابد أن يظهر في التحليل الاقتصادي. والشريعة الإسلامية تشمل على مجموعة من الأحكام لازمة للتنفيذ وتعلق بالأنشطة الاقتصادية وتختلف فيها عن بقية النظم والقوانين السائدة، كحرمة الربا مثلاً.. مما يعني أن التحليل الذي يمكن أن يقوم على تحليل سلوك المجتمع الملتزم بهذه الشريعة لابد أن يكون مختلفاً.

والشرائع تؤثر في السلوك كما تؤثر العقائد بل قد تزيد، لأن السلطة تضمن تطبيق الشريعة لأنها أحكام ظاهرة، ولا تضمن تطبيق العقيدة لضعفها وخصوصيتها. وفي الوقت الحاضر نجد أمماً تطبق نظماً وشرائع معينة بقوة السلطة مما ينتج عنه سلوكاً معيناً وتحليلاً اقتصادياً معيناً ومختلفاً عن غيره حتى ولو لم تكن هذه الشعوب تؤمن بالعقيدة القائمة خلف هذه النظم، بل قد يكون الأفراد أو غالبيتهم منكرين لهذه العقيدة والأيديولوجية في قلوبهم ولكنهم يطبقونها في سلوكهم بقوة السلطة.^(١)

(١) وذلك كحال الدول الشيوعية سابقاً.. ولا شك أن السلوك الذي يركز على عقيدة يؤمن بها الفرد يكون أكثر التزاماً وانضباطاً ويسهل توافقه.

٣- المجتمع الذي يعيش فيه الفرد، فإن لاختلاف المجتمع يؤثر أيضاً في سلوكه ففي مجتمع فواحش، المعتق عقيدة وشريعة - لابد أن يختلف السلوك الذي يمكن توقعه باختلاف الزمان والمكان. وذلك بسبب ظهور عدة أسباب اجتماعية أو اقتصادية أو عادات أو أفكار أو نحو ذلك مما تختلف حولها المجتمعات في الزمان والواحد بحسب المكان، أو في المكان الواحد بحسب الزمان. والمجتمع الإسلامي في هذا كغيره مادام هذا للتغير لا يعني مخالفة لأصول النظام الثابتة.^(١) فليست النظرية الاقتصادية الوضعية التي نشأت أساساً في المجتمعات الغربية وتعتبر عن سلوك هذه المجتمعات صالحة بالضرورة للتطبيق بكاملها في كل مجتمع وكل زمان، بل إن هذه النظرية مازالت تعرض في المجتمع الغربي الذي نشأت فيه للتفسير والتبديل بحسب ظروف تلك المجتمعات.

وقد أشار ابن خلدون لهذه الفكرة بوضوح ونكر أن القوانين الاجتماعية لا يصلح تعميمها لكل زمان ومكان لإمكانية اختلافها في الواقع، فنكر في (فصل في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها)، وذلك بسبب أن العلماء كالقهاء والفلاسفة ونحوهم معتادون على النظر الفكري وتجريد الأفكار في ذهن، وذلك ليعطيها حكماً وقانوناً عاماً: (لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس.. فلا تزال أحكامهم وانظارهم كلها في ذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر.. وإنما يتفرع مافي الخارج عما في ذهن من تلك الأحكام الشرعية).^(٢) ثم نكر أن هذا التجريد العقلي الذي لا يراعى الواقع والذي يصلح في العلوم التي تحكم الواقع لا العكس كالعلوم الشرعية، لا يصلح في العلوم المشتقة من الواقع، وضرب مثلاً على ذلك بالسياسة التي: (يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأصول ويتبعها، فإنها حقية، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشيء أو مثالي، وينتهي فكلي الذي يحاول تطبيقه عليها).^(٣) ثم نكر أن هذا ليس خاصاً بالسياسة بل يشمل بقية العلوم الاجتماعية والتي يدعوها بالعصران فقال: (ولا يقلس شيء من أحوال العمران على الآخر، كما اشتبه في أمر واحد فلعلمها اختلافاً في أمور).^(٤) فالافتقار

(١) انظر عن الثبات والتطور في الاقتصاد الإسلامي: د. رفعت العروسي، الاقتصاد الإسلامي - (سابق) ص: ٨٧.

(٢) المقدمة (سابق) ص: ٥٤٢.

(٣) المصدر نفسه: ٥٤٢.

(٤) المصدر نفسه: ٥٤٢. مع ملاحظة أن قوله: ولا يقلس شيء من أحوال العمران على الآخر.. يجب ألا يؤخذ على عمومته مطلقاً فإنه كان القيلس وارد في كثير من مسائل العلوم الاجتماعية، كما سيتبين من أوجه الاتفاق للأخلة، إلا أن المقصود هو تركه التعميم الدائم لكل المسائل ومناقشة كل مسألة على حدة لمعرفة إمكانية تعميمها من عدمه.

لي نظر ابن خلدون إذا لا يصبح حصراً في ترواق فكرية مجردة جاهزة للتطبيق دون النظر لخصوص أمة أو جيل أو سنڤ من الناس.

ولعل هذا يفسر لنا ما تقدم عن ابن خلدون من استواء جميع الأمم في إدراك العلوم العقلية.. فلهذا يقصد العلوم العقلية الطبيعية التي لا علاقة لها بفلسوف، كعلم الطب مثلاً.. أو يقصد استواء جميع الناس في إدراك المعلوم في زمان معين ومكان معين.. لأن المعلوم الواحد لا يختلف في الزمان الواحد والمكان الواحد، ويستطيع كل من توافرت فيه شروط تلك العلم إدراك هذا المعلوم.^(١)

وبناء على ما تقدم يمكن القول بأن علم الاقتصاد يختلف حالاته وبراهينه، ولو من بعض الوجوه لاختلاف الزمان والمكان والمقيدة والشرعية والنظام، مما يبرر القول بوجود علم اقتصاد إسلامي مختلف على نحو ما عن علم الاقتصاد الوضعي الحديث.

(ب) أوجه الاتفاق بين العلمين:

يوجد أكثر من وجه للاتقاء بين علم الاقتصاد الإسلامي وعلم الاقتصاد الوضعي، سواء من حيث الموضوع أو المسائل أو المبادئ وطرق البحث والفروض ونحوها.. إلا أن أوجه الاتقاء هذه مهما تعددت أو أمكن التزيدة عليها، فإنها لن تعني أبداً أن العلمين شيء واحد، وذلك لسبب وحيد، وهو أنه لكي تثبت تطابق العلمين لا يكفي مجرد تعداد أوجه الاتفاق بينهما، بل لابد من نفي أي وجه للاختلاف، لأن مجرد ثبوت وجه من وجوه الاختلاف يكفي لإثبات المفارقة ووجوب البحث المستقل لكل علم. وقد تقدم ثبوت أكثر من وجه يدعو للاختلاف.. أما أوجه الاتقاء فاهمها:

١- من أهم أوجه الاتقاء ما تقدم من أن السلوك البشري في الجوانب الاقتصادية وغيرها تحكمه عدة مبادئ وقواعد ودوافع بعضها تتفق فيه الأمم وبعضها تختلف فيه.. وتكر هذا أوجه الاختلاف المبني على اختلاف العقائد والشرائع والمجتمعات.. أما أوجه الاتفاق بين الأمم في هذا الجانب فإنها تقوم على سلوك المبني على الدوافع الفطرية والغريزية والتي تتفق في أصلها جميع الأمم، وقد ذكر سابقاً أن السلوك الاقتصادي المبني حول هذه الدوافع يقع من حيث الغالب في دائرة المباح، وأن المتوقع أن المسلم سيتصرف في هذه الحالة بموجب ما تدعوه

(١) ولعل هذا يزيد ما تقدم من أن الاقتصاد الإسلامي يمكن أن يبحث مسائله ويبرهن عليها غير المسلم إذا توافرت شروط البحث.

إليه فطرته، وهل سيحقق له هذا التصرف منفعة شخصية أم لا؟ ومقدار المنفعة المتحققة مقارنة بغيرها من المنافع الممكنة والتكاليف.^(١)

وهذه من أهم نقاط الالتقاء بين النظرية الاقتصادية الإسلامية والنظرية الوضعية. وهي نقطة واسعة بلا شك لأن نسبة كبيرة من التصرفات الاقتصادية قد جعلها الشرع في دائرة المباح كما تقدم وأوكلها لطبيعة الإنسان وفطرته. وذلك أيضاً في حدود ما وضعه الشرع من قيود على هذه الفطرة لتوجيهها وتبنيها بما يحقق مصلحة الفرد والمجتمع.^(٢)

٢- ومن أوجه الالتقاء بين النظريتين تلك الجوانب التحليلية والقوانين التي لا تتعلق بزمان أو مكان أو نظام والتي توصلت إليها النظرية الوضعية مما يشبه القوانين الطبيعية نحو قوانين لفلة والتكليف مثلاً. وكذلك يوجد في هذه النظرية الكثير من التحليلات لأثار بعض التصرفات الاقتصادية من قبل الدولة أو الأفراد، والتي يمكن أن يحدث نحرها في الاقتصاد الإسلامي إذا توافرت نفس الشروط. وذلك نحو أثار الاحتكار والمنافسة أو أثار البطالة والتضخم أو أثر تحرير التجارة الخارجية أو حماية الصناعة الوطنية، أو الرقابة على سعر الصرف، أو تسعير السلع والخدمات، أو فرض الضرائب والرسوم أو لتوجيهها أو زيادة معدلاتها أو الإغناء منها أو من بعضها، أو منح الإعانة.. وكذا تفسير بعض الظواهر الاقتصادية في حالة حدوثها كالبطالة أو التضخم أو الاكتئاب وضعف الاندماج، أو ترك الاستثمار في بعض المجالات، أو ضعف معدل النمو، أو أسباب التخلف الاقتصادي.. ونحو ذلك مما يمكن معه للباحث في الاقتصاد الإسلامي أن يستفيد من النتائج التي توصل إليها العلم الحديث.^(٣) لأن مثل هذه الظواهر قد تحدث في المجتمع المسلم مما يعني أن مثل تلك النتائج أو قريباً منها قد يحدث في المجتمع المسلم. مع مراعاة الفروق ذات العلاقة إن وجدت.

(١) انظر فيما تقدم مبحث: التحليل الاقتصادي وسلوك الأغلبية.

(٢) يجب الحذر هنا من التعميم في المعالاة في الفروض التي تقوم على المنافع لشخصية كما يجب الحذر من المعالاة في الفروض الجماعية.

(٣) نظراً لما ذكره الباحث في النظرية الاقتصادية الإسلامية، فلها لم تكتمل بعد وما زالت في مرحلة الاستفادة من الآخرين، ولم تصبح مؤثرة في الفكر الوضعي الحديث، بالرغم من وجود غلبة من بعض الباحثين الغربيين حديثاً ببعض الجوانب التطبيقية في النظرية الإسلامية، كالمصارف ونظرية التمويل الإسلامية.. لكن يزيد من الوقت والجهد ستصبح هذه نظرية مؤثرة بوقت الله. كما كان الفكر الإسلامي مؤثراً من قبل بما فيه الفكر الاقتصادي.

وهذه القوانين والتحليلات تمثل جزءاً كبيراً من النظرية الاقتصادية، مما يعني أن النظرية الاقتصادية الإسلامية ليست منقطعة عن الفكر الاقتصادي الحديث.^(١) بل يمكن معه القول بأن البحث في النظرية الاقتصادية الإسلامية أو تعليمها أو تعلمها يقتضي المعرفة بما توصل إليه الفكر الاقتصادي الحديث.

ثالثاً - حاجة المجتمعات غير الإسلامية إلى الاقتصاد الإسلامي:

تقدم أن التحليل الاقتصادي الإسلامي علم عقلي، وأنه يمكن أن يختلف عن التحليل الوضعي بسبب لاختلاف العقيدة والشرعية والزمان والمكان... فهل يمكن أن يقال على ضوء هذا إن المجتمعات غير الإسلامية ليست بحاجة إلى الاقتصاد الإسلامي، لأن علم الاقتصاد علم عقلي وقد أوتوا من الطول ما يستطيعون به تفسير واقعهم على أفضل وجه، ولاختلاف واقعهم وعقائدهم وشرائعهم...؟

والجواب عن هذا السؤال يقتضي التفريق بين التحليل الاقتصادي وبين النظام الاقتصادي. فبالنسبة للتحليل الاقتصادي (النظرية) فيجب التسليم بأن أفراد المجتمعات غير الإسلامية قانونون يعقولهم على تلمير واقعهم الاقتصادي، وكشف النظرية الاقتصادية السائدة في مجتمعاتهم على أفضل وجه ممكن. كما يمكن التسليم بأنهم ليسوا بحاجة إلى نظرية الاقتصادية الإسلامية بأكملها؛ لأن هذه النظرية تفسر سلوك أفراد يطبقون الإسلام عقيدة وشرعية، وبالتالي لا تظهر فاشتها في مجتمع لا يحكم للإسلام عقيدة وشرعية، على النحو الذي قلنا معه إن المجتمعات الإسلامية لا يمكن أن تأخذ بالنظريات الوضعية الناشئة في مجتمعات مختلفة عنها ولنفس السبب. لكن إذا كتملت النظرية الإسلامية فإنها يمكن أن تؤخذ في التحليل الوضعي في الجوانب التي تتفق حولها نظريتان، على النحو الذي قلنا معه أيضاً أن النظرية الإسلامية يمكن أن تستفيد من النظرية الوضعية الصبغة في هذه الجوانب.

أما فيما يتعلق بالنظام الاقتصادي الإسلامي، فهذا كما تقدم من العلوم النقلية الشرعية، ونحن نعتقد أن حاجة الأمم غير الإسلامية تتحصر في الإسلام بعقيدته

(١) يمكن أن يلتصق التحليل الاقتصادي الإسلامي مع التحليل الوضعي في الاستفادة من بعض النماذج الحديثة الملائمة، ومن الأدوات الحديثة المستخدمة في البحوث كالأحصاء والبيانات ورسوم والنماذج الرياضية... ونحو ذلك مما هو في حقيقته ليس من صميم العلم نفسه، بل هو أمر خارجي عنه، كما أنه ليس خاصاً بعلم الاقتصاد بل هو أمر مشاع بين العلوم، وبالتالي لا يمكن أن تعد مثل هذه الأمور من أوجه الالتقاء بين العلمين.

وشريعته ونظمه. وبالتالي فإننا نعتقد بأن المجتمعات غير الإسلامية بحاجة في الجانب الاقتصادي للنظام الاقتصادي الإسلامي بما حواه من أصول ومبادئ وقواعد إلهية من وضع خالق البشر العليم بما يصلحهم في دنياهم وآخراتهم. وليست حاجتهم الآن إلى النظرية، لأن النظرية تبع وليست أصلاً ولا تقوم بذاتها بل تستند إلى غيرها، ولا يقصور قيام نظرية أو الاستفادة منها حيث لا عقيدة ولا شريعة ولا نظام تستند إليه. بل إن النظام الاقتصادي يمكن أن يعمل وتحث آثاره المقصودة ولو لم تكن النظرية معروفة.^(١) والنظام الاقتصادي الإسلامي كان مطبقاً زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده ولم تكن النظرية معروفة، لأن مجرد تطبيق النظام يحدث أثره مباشرة، فالنظرية في ظل تطبيق النظام موجودة ولو لم تكن معروفة للباحثين.^(٢)

فالخلاف الحقيقي بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي ليس إذ في النظرية الاقتصادية وإمكانية صدقها وثباتها، بل هذه النظرية في الغالب صليقة في تفسير الواقع الاقتصادي لمجتمعاتها، والأخطاء المحتملة في التفسير لضطاء مقبولة، ويمكن حدوث مثلها في النظرية الاقتصادية الإسلامية على اعتبار أن النظرية جهد عقلي قابل للخطأ والصواب، وإنما الخلاف في المبادئ والنظم والفروض والسياسات التي سلمت بها هذه النظرية ويحكم إليها الأفراد في سلوكهم، وهي مبادئ وأصول وفروض تختلف عن تلك التي جاء بها الإسلام ويجب أن يحكم إليها المسلمون.

رابعاً - مدى نجاح النظم الاقتصادية غير الإسلامية:

لئن قيل إن القول بأن حاجة المجتمعات المعاصرة هي للإسلام ونظمه بما فيها النظام الاقتصادي، قول غير مسلم بقليل أن بعض هذه المجتمعات غير الإسلامية قد وصل إلى أفضل وضع اقتصادي موجود في الوقت الحاضر، وفي ظل نظم غير إسلامية، وعلى نحو لا نجد مثله أو قريباً منه في المجتمعات الإسلامية. وهذا يعني - في ظاهره - أمرين:

(١) أن النظم الاقتصادية الوضعية المطبقة في هذه البلدان المتقدمة - وبخاصة لنظام

(١) بل إن مثل هذا يمكن أن يقال في شأن المجتمعات الإسلامية، وإن الجهد المبذول في تطبيق النظم - بعد أن عرفت ونجحت أهم ملامحه - يجب أن تدرك الجهود المبذولة في استئصال النظرية.

(٢) ولا شك أن معرفة النظرية مفيد من حيث الوقوف على التفسير الصحيح للظواهر الاقتصادية ووضع السياسات التطبيقية الملائمة.

الرأسمالي - أفضل من النظام الاقتصادي الإسلامي، بليل أقرهما في الواقع.
(ب) أنه يمكن للمجتمعات أن تحيا وتعيش وتتقدم اقتصادياً في ظل نظم وشرائع غير نظام الإسلام وشريعته، فلا يقال حينئذ إن هذه المجتمعات بحاجة إلى الإسلام ونظمه بما فيها النظام الاقتصادي الإسلامي.
وفيما يلي بيان للإجابة عن هذين الأمرين:

(أ) الواقع الاقتصادي للمجتمعات المعاصرة والفضلية للنظم:

لا يستطيع أحد أن ينكر أن بعض المجتمعات المعاصرة غير الإسلامية قد وصلت في ظل نظمها الاقتصادية إلى وضع اقتصادي أفضل مما عليه المجتمعات المسلمة من حيث معدل الدخل ومستوى المعيشة وزيادة الرفاهية.. إلا أن هذا لا يعني أن نظمهم الاقتصادية أفضل من النظام الاقتصادي الإسلامي، لأسباب أهمها:

١ - أن المجتمعات المسلمة في الوقت الحاضر لم تعمل على تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي بصورته المكتملة، وضمن بقية جوانب الإسلام عقيدة أو شريعة.. ولو فعلت هذا لوجبت ثمة هذا التطبيق كما نعتقد، وفي كل المجالات، بما فيها المجال الاقتصادي، ولصحت حينئذ المقارنة. (أما في ظل غياب هذا التطبيق فلن المقارنة تصبح حينئذ ظالمة).

٢ - أن التقدم الاقتصادي الموجود في هذه المجتمعات يتم قياسه من جانب واحد فقط، وهو الجانب المادي المسموس، ولا يراعى فيه بقية الجوانب ذات الأهمية في حياة الإنسان كالجوانب الروحية والخلقية والاجتماعية والبيئية.. وفي ظل النظام الاقتصادي الإسلامي لا ينحصر مقياس تقدم المجتمع في الناحية المادية، بل إن الإسلام حريص على تقدم بقية الجوانب كحرصه على هذا الجانب وأكثر، وفي ظل نظم الإسلام يمكن القبول بدرجة من النمو المادي أقل إذا كان يصاحبها نمو مواز للجوانب الأخرى من حياة الإنسان، كما يمكن التضحية بمعدل النمو العالي إذا صاحبه كساد الجوانب الأخرى.

وعليه فلا يصلح التقدم المادي لهذه المجتمعات بمفرده مقياساً لأفضلية فنظم المطبقة، وذلك لأن هذا التقدم قد صاحبه بالفعل تضحية ببقية الجوانب المهمة من حياة الإنسان أخروية ودينية، لدرجة أدت إلى سقوط بعض هذه النظم المتقدمة فعلياً، وتندر بسقوط النظم الأخرى كما شهد بذلك منظرو هذه الحضارة.

٣ - أن هذه المقارنة وقتية وتتم في ظل زمن محدود، وهو الزمن المعاصر الذي تتلوق

فيه بعض المجتمعات المعاصرة للتنصافاً على المجتمعات المسلمة. إلا أن هذه المقارنة الوقتية لا تصلح دليلاً على لتفوق المطلق لهذه النظم، لأن المجتمعات الإسلامية كانت في الزمن السابق في وضع اقتصادي أفضل من بقية المجتمعات المعاصرة لها. وقد تصبح في المستقبل كذلك.

- ٤ - أن التقدم الاقتصادي لهذه المجتمعات لا يمكن أن ينسب جميعه للنظم القائمة، بل توجد عدة عوامل مادية تساعد على وجود التقدم في حالة توفرها ولا علاقة لها بالنظم. كتوافر الموارد الطبيعية مثلاً^(١) وهذا ما سيتم بيانه في المبحث التالي.
- ٥ - وجود مقاومة للاقتصاد الإسلامي من جانب النظم الاقتصادية الأخرى.

(ب) إمكانية نجاح النظم الاقتصادية الوضعية:

أما ما يتعلق بالأمر الثاني، وهو أن المجتمعات يمكن أن تحيا وتعيش وتتقدم اقتصادياً في ظل نظم وشرائع غير إسلامية.. فإن الإجابة عن هذه المسألة تستلزم أيضاً الإقرار مقدماً بإمكان أن تعيش المجتمعات في ظل نظام اقتصادي غير إسلامي، بتفصيل الواقع الذي لا يمكن إنكاره عقلاً، وبدليل التاريخ الذي سجل أن لمعاً عاشت وسادت في ظل نظم لا تتفق مع الإسلام.. إلا أن التسليم بهذه المقننة العقلية لا يكفي وحده، بل لابد معه من مناقشة عدة مسائل وقضايا ترتبط بالموضوع وتبين حقيقة العلاقة بين الدين والحق وبين الواقع الاقتصادي، ومدى ارتباط الواقع بالدين والتغاضي به وحاجته إليه وحدود كل ذلك.. وحدود ما يمكن أن يرشد إليه العقل من مصالح الدنيا.. ويمكن ترتيب هذه المسائل على النحو التالي:

(١) يمكن للعقول أن ترشد إلى طرق صلاح الدنيا ولكنها تجهل وسائل صلاح الآخرة. وذلك أن ما وصلت إليه بعض المجتمعات المعاصرة في تعيش في ظل نظم غير إسلامية، إنما يختص بجانب واحد من حياة الإنسان، وهو جانب الحياة الدنيا، والإنسان يمكن أن يهتدي بعقله إلى كثير من وسائل صلاح الدنيا، يؤيد ذلك حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «انتم أعلم بأمور دنياكم»^(٢) ويؤيد ذلك أيضاً الواقع نهضت عاشت كثير من الأمم بلا دين حق وصلح لها أمر دنياها. أما ما فوق ذلك من وسائل صلاح الآخرة وما يتبعها من أمور الدنيا المرتبطة بالآخرة، فإن العقول لا تؤدي إلى شيء من ذلك أبداً،

(١) بل يمكن أن ينسب بعض هذا التقدم لما صاحبه منذ بدايته واستمر معه من سيطرة هذه المجتمعات على موارد كثير من بقية المجتمعات واستغلالها لمصالحها الخاصة.

(٢) صحيح مسلم (صحيح) ١١٨/١٥.

وهي عاجزة عن إدراكها أو إدراك الوسائل الموقفية إليها، لأن قدرة العقول محصورة فيما ترشدنا إليه الحواس من أمور الدنيا الظاهرة، وما فوق المحسوس من أمور الدنيا والآخرة فلا تهدي إليه العقول، كما في قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^(١) وقوله: ﴿وَرِزْقِن لَّهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ، فَصَدَّمَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ، وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ﴾^(٢) أي صدَّمهم عن الآخرة ولأن كلنا مستبصرين في أمور الدنيا.^(٣)

والإسلام عقيدة وشريعة يهتف إلى صلاح الدنيا والآخرة، ولا يقيس سعادة لمرء بفقر ما تحقق له من نجاح في دنياه، بل إن رسالة الإسلام تشمل إلى جانب سبل نجاح الدنيا ما هو أهم من ذلك وهو سبل نجاح الآخرة، وذلك بناء على تفسير الإسلام للحياة والكون وما بعد الموت، ووجوب إيمان المسلم بوجود خالق وبعث وجزاء وحياة آخرة لوسع وأرحب وأبقى من هذه الحياة. وأن النجاح الحقيقي هو في تلك الدار، لأنها هي الدائمة وما الدنيا في حقيقتها إلا وسيلة إليها، وليست الوسائل في أمسيها كالفليات. فلذا حصل إيمان بهذه العقيدة فلا يمتلح حينئذ صلاح الدنيا في ظل نظم وتفريعات تقسد الآخرة: نيلاً على صلاح هذه النظم.

(٧) صلاح الدنيا لا يستلزم ترك الدين الحق، وذلك أن ما تحقق في ظل العمل بالنظم والمبادئ الفرضية الحقيقية لا يعني أن أصحابها قد تطوروا بالكامل عن أصول الدين الحق ومبادئه، بل إن الحقيقة أن النجاح المتحقق يمكن أن ينسب إلى الأخذ بمبادئ وأصول هي من الدين الحق، إلا أنهم لم يأخذوا بها بناء على أنها من الدين، بل لأن مصالحهم المتهورة وعقولهم فلتتهم إليها، فلا تعد حينئذ من الدين الذي تصلح به الآخرة، وإن كانت من الدين الذي تصلح به الدنيا، بمعنى أن الدين جاء بها وأن الأخذ بها يردّي إلى صلاح الدنيا حتى ولو لم يعتقد أصحابها أنها من الدين.

والأمثلة على هذا كثيرة جداً، ففي النواحي الاقتصادية مثلاً تحقق لبعض النظم المعاصرة النجاح المادي بفضل الأخذ بعودة مبادئ رئيسية، كحب العمل والإخلاص فيه، وقساح للملكية الفردية، وحرية المبادرة الفردية، وإشباع الحوافز والدوافع

(١) سورة الروم: الآية ٧. قال الرازي: (يعني عنهم منحصرون في الدنيا، وأيضاً لا يعطون الدنيا كما هي، وإنما يعلمون ظاهرها، وهي ملائمتها وملاعبها، ولا يعلمون باطنها وهي مضارها ومتاعها) للتفسير الكبير (نار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ) ٩٨/٢٥.

(٢) سورة الملوك: من الآية ٢٨.

(٣) انظر: محمد الأمين الشنيطي، أضواء البيان (الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ)، ٤٧٦/٦.

الفطرية، مع تهيئة الظروف غير الاقتصادية للموتمة لتحقيق الأمن الداخلي والخارجي.. ونحو ذلك مما يمكن في ظله الوصول إلى أفضل النتائج الاقتصادية وتصلح به الدنيا. ويجمع هذا كله ما عبر عنه العلماء المسلمون بمسألة العدل في أمور الدنيا، أي العدل الذي يشمل النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها والأخذ به يعني صلاح الدنيا أما القائل عنه فهو الظلم الذي يعني قساد الدنيا، حتى وإن صلحت الآخرة، كما قال ابن تيمية: (وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع من الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم. ولهذا قيل: إن الله يقيم لقوله العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم للظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: قدنيا تنوم مع العدل والكفر ولا تنوم مع الظلم والإسلام.. فذلك لأن العدل نظام كل شيء فإذا أقيم أمر الدنيا يعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، وعلى لم تقم يعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزيه في الآخرة).^(١) ونقل الماوردي وابن الجوزي وغيرهما القول بأن: (الملك يبقى على الكفر ولا يبقى على الظلم).^(٢) وعقد ابن خلدون فصلاً في مقدمته لبيان: (أن الظلم مؤذن بخراب العصور).^(٣) ثم بين أسباب ذلك ونكر ابن جماعة أنه: (لو لم تكن في أجر العدل ما فيه لكناك مصالح الملك وهسارة الممالك تقتضيها).^(٤)

وأمور العدل هذه التي تصلح بها الدنيا أغلبها مما يمكن أن تدركه العقول السليمة.^(٥) وقد قسم ابن خلدون سياسة الدنيا إلى قسمين: عقلية وشرعية وذكر أن السياسة

- (١) ابن تيمية، الحسية في الإسلام (مطبوعات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة) ص: ٨٢.
- (٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين (تحقيق مصطفى السقا، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٣٧٥هـ) ص: ١٤٢. ابن الجوزي، فضلاء في مواضع الملوك والخلفاء (تحقيق د. فؤاد عبدالمعظم، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م، مؤسسة شباب الجزيرة، الإسكندرية) ص: ٥٤.
- (٣) المقدمة (سابق) ص: ٢٨٦-٢٩٠.
- (٤) ابن جماعة، تحرير الأحكام في تغيير أهل الإسلام (تحقيق د. فؤاد عبدالمعظم، دار الثقافة، الدوحة، طبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ) ص: ٧٠.
- (٥) لخصت طوائف المسلمين في مسألة تحسين العقل للأخياء وتقييمه لها؛ وإهم ثلاثة أنوار: طرفان ووسط؛ فالمرتزة في طرف يرون أن الحسن والقيح صفات ذاتية للفعل ومهمة الشرح لكشف عنها. والأنشأرة في طرف لا يرون للعقل منخلاً في التحسين والتقيح بحال. والوسط الفعل هو القول بأن للعقل قدرة في الاستقلال بمعرفة الحسن والقيح في بعض الأمور ولو لم يرد بذلك الشرع، لكن لا يلزم من ذلك بغيره حصول ثواب وعقاب في الآخرة.. انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (سابق) ٤٢٨/٨-٤٢٦.

الشرعية: (يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعدم الشارح بالمصالح في العاقبة، ومراعاة نجاة العباد في الآخرة.. والعقلية يحصل نفعها في الدنيا فقط).^(١)

وبناء على ما تقدم يمكن القول بأن ما وصلت إليه المجتمعات المعاصرة من نجاح مادي سببه أنهم أخذوا بمبادئ صلاح الدنيا، وهي مبادئ يهدي إلى أكثرها العقل السليم، وفي الوقت نفسه ليست غريبة على الإسلام وعلى نظامه الاقتصادي بل هي من أصول هذا النظام، والفرق إن وجد فإنه يقع في درجة تفسير هذه المبادئ وتطبيقها، فلا معنى حينئذ لتفضيل هذه فنظم على النظام الاقتصادي الإسلامي، كما لا يوجد معنى أيضاً للقول بأن الصلاح الكامل للدنيا يستلزم ترك الدين.^(٢) لأن الدين الحق كما تقدم يحرر جميع الوسائل التي تؤدي إلى صلاح الدنيا والالتزام به لا يؤدي إلىفساد شيء من الدنيا بل يزيد من صلاحها كما سيأتي، ولأن التاريخ والواقع يشهدان خلاف ذلك. فالأمة الإسلامية وصلت في كثير من الأزمنة والأمكنة إلى أفضل ما يمكن الوصول إليه من صلاح الدنيا دون أن تكون مضطرة إلى التخلي عن شيء من نيتها، والواقع يثبت أن الدين الحق يمكن أن يسير ويستوعب جميع وسائل التقدم المادي المسمحة، دون أن تتناقص هذه الوسائل شيئاً من أصوله أو فروعه.

(٢) صلاح الدين لا يستلزم ترك الدنيا. وهذا عكس المعنى السابق. فكما أن صلاح الدنيا لا يستلزم ترك الدين كما تقدم، فإنه يمكن القول أيضاً بأن صلاح دين المرء والأمة وآخرتهما لا يستلزم ترك الدنيا وما يصلحها. لأن الدين أوسع من أن يكون المرد به مجرد عبادات وشعائر ظاهرة وعقائد ترتبط بالآخرة فقط، بل إن الأمور التي تصلح بها الدنيا إذا ارتبطت بنية صلاحية كانت من الدين الذي يُلح عليه المرء وتصلح به آخرته، والنصوص في هذا والآثار كثيرة.. والتاريخ أثبت أن صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهم أصلح الناس آخرة قد صلح لكثير منهم بنية دون أن يرى في ذلك ما يدعو لفساد دينه وآخرته.^(٣)

(١) المقدمة (سابق) ص: ٣-٤.

(٢) أكثر ما يتردد هذا القول عن الإسلام من قبل غير المسلمين، والمصين أن ما يصلح بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة من تخلف اقتصادي سببه الإسلام نفسه، لما يحتوي عليه من مبادئ تتلقى صلاح الدنيا. دون التفريق بين ما يجري بين المسلمين ويعملون بموجب وبين ما هو من حقالة الإسلام، لا يصح أن تلحق جميع أعمال المسلمين بالإسلام.

(٣) وهذا معنى في الإسلام واسع، وهو - كما تقدم في مناقشة الفرض - يحتوي على العديد من الفصوص والأقوال التي ظاهرها المتعارض، وهي بحاجة لمن يجمع شتاتها وينتج معانيها ويحدد مبادئها.

(٤) صلاح الدين لا يستلزم صلاح الدنيا ولا نفاقه؛ وذلك لأن صلاح الدنيا يستلزم توفر عدة عوامل إلى جانب الدين الحق، ويأتي في مقدمتها توفر موارد طبيعية وبشرية مع توفر القدرة على استغلال هذه الموارد، ونحو ذلك من العوامل التي تساعد على التقدم الاقتصادي للمجتمعات.. والتي قد تتوفر في بعض المجتمعات دون بعض، وفي بعض الأزمنة دون الآخر. وكما يصدق هذا على مستوى الجماعة والأمة فإنه يصدق أيضاً على المستوى الفردي فقد يصلح الفرد ما ينهه دون أن تصلح له دنياه أو العكس وقد يصلحان له معاً أو العكس. ويؤيد ذلك التاريخ والواقع والنصوص، فالرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته كانوا خير القرون اتباعاً للدين الحق ولم تتكفل لهم الدنيا في أغلب معاصهم معه صلى الله عليه وسلم، وكانت دنيا الصحابة بعده صلى الله عليه وسلم أفضل منها معه حين فتحت لهم البلدان ووسع عليهم. وروى البخاري عن أبي مسعود الأنصاري قال: (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالصدقة فيحتال أحدنا حتى يجيء به، ولئن لأحدهم اليوم مائة ألف).^(١) وروى الإمام أحمد عن علي رضي الله عنه قوله: (لقد رأيتني مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنني لأربط الحجر على يطني من الجوع، وإن صيقتي اليوم لأربعون الفأ)^(٢)

وإذا كان صلاح الدين لا يستلزم صلاح الدنيا فإنه أيضاً لا ينافيه كما تقدم. وفي تفسير الرازي عند قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَرْيِدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ، وَمَنْ كَانَ يَرْيِدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُفِثْ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾^(٣). قال: (إنه تعالى قال في طالب حَرْثِ الْآخِرَةِ: نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ، ولم يذكر أنه يعطيه الدنيا أم لا، بل بقي الكلام سلكتاً عنه نقيضاً أو إثباتاً).^(٤) ومثله قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَرْيِدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَلْئُومًا مَدْحُورًا﴾^(٥). ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَمِعْنَا لَهَا سَعِيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعِيهِمْ مَشْكُورًا﴾^(٦). ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءَ وَهَؤُلَاءَ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ، وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾^(٧) فبين سبحانه أن

(١) صحيح البخاري (سابق) ٢٢٠/٨.

(٢) الإمام أحمد، الزهد (دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ) ص: ١٦٦.

(٣) سورة الشورى: الآية ٢٠.

(٤) الرازي: التفسير الكبير (سابق) ١٦٢/٢٧.

(٥) سورة الإسراء الآية ١٨.

(٦) سورة الإسراء الآية ١٩.

(٧) سورة الإسراء الآية ٢٠.

للعنفا لكل الفريقتين (لأن لكل مخلوقين في دار الفصل، فوجب إزقة العنر وإزقة العلة عن لكل، وليصل متاع الدنيا إلى الكل على القدر الذي يقتضيه الصلاح).^(١)

(٥) كمال صلاح الدنيا يستلزم صلاح الدين فقد تقدم أن الدنيا قد تصلح من غير دين حق إذا توفر لأصحابها بقية مقومات صلاح الدنيا، إلا أن صلاحها يبقى ناقصاً ولا يمكن أن يكتمل (إلا بالدين الحق). يؤيد ذلك قوله تعالى المتكلم: ﴿وَمَنْ كَانَ يُرِيدِ حَرْثَ الدُّنْيَا فَلْيَهِئْهَا﴾ فهو بيان أن العامل للدنيا فقط لا يؤتاها كاملة، بل يؤتى بعضاً منها، ولكي يمكن كمال الصلاح للعنفا فلا بد من توفر الدين إلى جانب مقومات الصلاح الأخرى. لأن نقص الدين الحق لابد وأن يخل بشيء من أمور صلاح الدنيا، وذلك بسبب أن القول تعجز عن إدراك جميع وسائل صلاح الدنيا، حتى وإن أدركت الكثير منها لميتها تعجز عن إدراك الجميع، وبالأذات أمور الدنيا ذات العلاقة بالدين وصلاح الآخرة، والتي لا تعرف إلا بالدين. وقد ذكر ابن تيمية أن الإنسان لابد له في حياته الدنيا من تمييز بين الأعمال التي تنفعه والأعمال التي تضره، ثم قال: (وهذا قد يعرفه بعض الناس بفطرتهم، كما يعرفون لفتاعهم بالأكل والشرب... ويعلمه يعرفونه بالاستدلال الذي يهتدون إليه بقولهم، ويعلمه لا يعرفونه إلا بتعريف الرسل وبياناتهم لهم وهديتهم لهم).^(٢) ولأن الدين يمثل رقيباً داخلية على الفرد المتدين مما يجعله يلتزم بأداء الحقوق حتى وإن غفلت عنه عين الرقيب الخارجية، ومثل هذه الرقابة الداخلية توفر الكثير من الجهد والمال. ولأن صلاح الدين يعني صلاح الكثير من أمور الدنيا الأخرى غير الاقتصادية كالقنواحي الاجتماعية والأخلاقية والنفسية والأمنية والسياسية ونحوها من الجوانب التي يحرص على صلاحها الدين، والتي لها أثر مباشر وغير مباشر على قنواحي الاقتصادية، بل إن كثيراً من شعائر الدين التي تبدو فخر ذات جلالة بالقنواحي الاقتصادية لا تخلو في حقيقتها من علاقة وأثر حسن، كالصلاة والصوم ونحوهما من العبادات التي تتجاوز منافعتها وحكمها وإسارها الفرد نفسه وصلاح آخرته إلى المجتمع بكامله وصلاح دنياه.

وقد تحدث القارودي عن وسائل صلاح الدنيا، وذكر أنها ستة أمور يأتي في مقدمتها الدين، فقال: (أعلم أن ما به تصلح الدنيا.. ستة أشياء وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح).^(٣) ثم تحدث عن أهمية الدين لصلاح

(١) قاروي، التفسير الكبير (سابق): ١٨٢/٧٠.

(٢) الفتاوى (سابق): ١١٦/٣.

(٣) لب الدنيا والدين (سابق) ص: ١٢٥، ١٢٦.

لدينا فقال: (فلأنه يصرف النفوس عن شهواتها، ويعطف القلوب عن إرغبتها، حتى يصير قاهراً للسرائر، ولجوراً للضمائر، وقيماً على النفوس في خلواتها، نصوحاً لها في ملعاتها، وهذه الأمور لا يوصل بغير الدين إليها، ولا يصلح لخاص (إلا عليها).^(١))

(٦) صلاح الدين لا يستلزم كمال صلاح الدنيا. وهذا المعنى ليس مناقضاً للمعنى السابق بل فيه زيادة ليوضح له، وبين أن كمال صلاح الدنيا بالدين السابق يعنى وصول المجتمع المطبق للدين الحق إلى أعلى درجة ممكنة بالنسبة له وفي ظل ظروف ذلك المجتمع الأخرى، ولا يعنى بالضرورة وصول ذلك المجتمع إلى أعلى درجة يرغب فيها. فالدعوة لتطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي في المجتمعات المسلمة تعنى - مع افتراض ثبات بقية عوامل النجاح الاقتصادي - أن هذا المجتمع سيرتلي درجة في التكتم الاقتصادي، وسينقل إلى مستوى اقتصادي أفضل من المستوى الذي كان عليه قبل التطبيق، لكنها لا تعنى بالضرورة أن هذا المجتمع بمجرد تطبيقه للنظام، وفي ظل ظروفه الأخرى مهما كانت سيصل إلى أعلى مستوى اقتصادي يرغب فيه، وأنه سيمسح في درجة اقتصادية أفضل من أي بلد آخر لا يطبق النظام الاقتصادي الإسلامي مهما كانت ظروف ذلك البلد الاقتصادية الأخرى.

يؤكد هذا المعنى ما تقدم من أن الوصول إلى أعلى درجة مرغوبة يستلزم إلى جانب الدين توفر عدة عوامل أخرى كالتي أشار إليها الماوردي وغيرها من العوامل المالية وغير المالية، والتي إذا أخذ بها مجتمع صلح له من دنياه بقدرها، ولو لم يكن له دين تصلح به آخرته وتكمل له دنياه. ولتجدد هنا الإشارة إلى أحد عوامل صلاح الدنيا التي ذكرها الماوردي وهو قوله: (وخصب الناس له دنياه قد نسر ذلك بقوله: خصب المكاسب (التنضيل وتوافر الأعمال) وخصب المواد (توافر الموارد الطبيعية).^(٢)) فهو ينكر أن صلاح الدنيا يقتضي من ضمن ما يقتضيه توفر موارد طبيعية كافية ويقتضي تشغيلاً للأيدي العاملة.

فلو طبق مجتمعان النظام الاقتصادي الإسلامي معاً مع اختلاف أحوالهما المالية الأخرى وغير المالية. فإن النتيجة المتوقعة هي ارتفاعاً مما درجة معيشة في التقدم الاقتصادي، مع بقاء فروق الأخرى على حالها.

لذا تبينت هذه المسائل والقضايا فإن فيها ما يكفي للإجابة عن بيان مدى ارتباط الدين بالنواحي الاقتصادية، وإمكانية نجاح النظم غير الدينية، وحاجة المجتمعات للدين الحق ونظمه.

(١) المصدر نفسه: ١٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٦.

اهم نتائج البحث

من نتائج هذا البحث التي يمكن التركيز عليها:

- ١ - أغلب عناصر النظام الاقتصادي الإسلامي يمكن اشتقاقها مباشرة من الأحكام الشرعية، وبقيّة عناصر النظام ليست فقهية ولكنها شرعية.
- ٢ - يمكن صياغة كل مجموعة من الأحكام الفقهية الجزئية ذات الموضوع الواحد، لتصبح حكماً كلياً ولتبدأ يمثل مسألة من مسائل النظام.
- ٣ - يتكون النظام الاقتصادي الإسلامي من عناصر لازمة (ولجب ومحرم) تمثل الحد الأدنى للآزم تطبيقه، ومن عناصر غير لازمة (مندوب ومكروه ومباح) لا يعني تركها نفي سفة التطبيق عن المجتمع.
- ٤ - يختلف علم الاقتصاد الإسلامي (التحليل) عن الأحكام الشرعية، وهو علم مستقل قائم بذاته وليس هو علم الفقه لوجود عدة أوجه للافتراق بينهما.
- ٥ - استقلال علم الاقتصاد عن الفقه لا يعني نفي أي علاقة بينهما، بل العلاقة بينهما قائمة، وتقوم على التأثير والتأثر.
- ٦ - المسائل الفقهية لا تذكر في علم الاقتصاد إلاّ مسلمات للبناء عليها دون إعادة لبحثها وبرهنة عليها.
- ٧ - يمكن بناء النظرية الاقتصادية الإسلامية عن طريق المنهج النظري أو التطبيقي ولكل منهما مزايا وصعوبات.
- ٨ - يمكن عن طريق المنهج النظري بناء نموذجين للنظرية، أحدهما يقتصر على تحليل الأحكام اللازمة وحدود الفطرة (نموذج العقل) والثاني يشمل جميع الأحكام (نموذج الفضل).
- ٩ - الأولى - في المراحل الأولى من البحث في علم الاقتصاد الإسلامي - التركيز على بناء نموذج العقل، لأن نموذج الفضل يقع في أقصى درجات المثالية مما قد يتعذر حصوله.
- ١٠ - الاقتصادي الذي يتبع المنهج النظري في تحليل يلزمه أن يكون أكثر واقعية من الفقيه والزاهد والمتسرف، لأنه يظل السلوك الذي يتوقع أن تسلكه الغالبية معاً يتفق مع الفطرة أو يلزم به الشرع، ولا يتوقع أن يزهد أغلب المجتمع.
- ١١ - المنهج التطبيقي لبناء النظرية الإسلامية منهج عقلي واقعي يصف ما هو كائن

مهما كان ولا علاقة له بالأحكام الشرعية إلا إذا تجاوز لتحليل إلى السياسة الاقتصادية.

١٢- النسبة العقلية بين مستقل الفقه ومسائل النظام الاقتصادي هي العموم والخصوص من وجه، مما يؤيد القول بأن النظام الاقتصادي علم عقلي شرعي، وأن البحث فيه من اختصاص أهل الفقه، وهم أقرب إليه ممن سواهم.

١٣- النسبة بين الفقه والتحليل الاقتصادي هي التبيين، فليست حقيقة الفقه كحقيقة علم الاقتصاد ولا أهم منه ولا أخس منه، مما يؤيد أن هذا العلم علم عقلي لا نقلي، وأنه علم مستقل عن العلوم الشرعية وبحاجة إلى متخصصين في مسئلته.

١٤- التحليل الاقتصادي الإسلامي علم عقلي شرعي ويختلف عن التحليل الوضعي من عدة وجوه بالرغم من تعدد أوجه الالتقاء بينهما.

١٥- حاجة المجتمعات غير الإسلامية تنحصر بالدرجة الأولى في شريعة الإسلام ونظمه لا للنظريات القائمة عليه بما فيها النظرية الاقتصادية الإسلامية.

١٦- تفوق بعض المجتمعات المعاصرة في الجوانب الاقتصادية على المجتمعات الإسلامية، لا يبرر القول بأفضلية نظمهم الاقتصادية لعدة أسباب.

١٧- يمكن التسليم بإمكانية أن تعيش الأمم في ظل نظم غير إسلامية، مع مراعاة هذه قضايا أهمها:

- (أ) أن هذه النظم تهدي بعض مصالح الدنيا أو أغلبها ولكنها لا تهدي بشيء من مصالح الآخرة.
- (ب) صلاح الدنيا في هذه النظم حصل لأسباب عقلية يقتضيها الدين الحق.
- (ج) صلاح الدين لا يستلزم ترك الدنيا.
- (د) صلاح الدين لا يستلزم صلاح الدنيا ولا ينافيه.
- (هـ) كمال صلاح الدنيا يستلزم صلاح الدين.
- (و) صلاح الدين لا يستلزم كمال صلاح الدنيا.

وقد احتوى البحث على العديد من النتائج الأخرى الجزئية التي يستطيع أن يلاحظها القارئ. والحمد لله رب العالمين.

مراجع البحث

- ١ - أبجد العلوم، صديق حسن القلوجي (منشورات وزارة الثقافة) دمشق، ١٩٧٨م).
- ٢ - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة).
- ٣ - أدب الدنيا والدين، أبو الحسن الماوردي تحقيق مصطفى السقا، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٣٧٥هـ).
- ٤ - الأشباه والنظائر، زين العابدين بن نجيم (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ).
- ٥ - أصول الدين، عبد القاهر البغدادي (نسخة مصورة عن الطبعة الأولى، مطبعة الدولة، استنبول، ١٢٤٦هـ).
- ٦ - أضواء البيان، محمد الأمين الشنقيطي (الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ).
- ٧ - غلثة الأمة يكشف الغمة، تقي الدين المقرئ (دار ابن الوليد، حمص).
- ٨ - الاقتصاد الإسلامي، د. عبد الله الطريقي (الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، مكتبة الحرمين، الرياض).
- ٩ - الاقتصاد الإسلامي، د. محمد عمر (الطبعة الأولى، دار البيان العربي، جدة، ١٤٠٥هـ).
- ١٠ - الاقتصاد الإسلامي، د. محمد منذر لحاف (الطبعة الأولى)، دار الفلم، الكويت، ١٣٩٩هـ).
- ١١ - الاقتصاد الإسلامي، د. رفعت العوضي (مكتبة الطالب الجامعي، مكة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ).
- ١٢ - الاقتصاد الإسلامي، د. محمد أحمد صقر (الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨١م).
- ١٣ - تاريخ الأمم والملوك، ابن جرير الطبري (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت).
- ١٤ - تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (تحقيق د. فؤاد عبدالعظيم، دار الثقافة، الدوحة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ).
- ١٥ - تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (عيسى الحلبي، القاهرة).
- ١٦ - التعريفات، شريف المرحاني (مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٣٥٧هـ).
- ١٧ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي (الطبعة الثالثة، دار الفكر، ١٤٠٥هـ).

- ١٨- التمهيد في أصول الفقه، أبو الخطاب الكلوناني (تحقيق د. مفيد أبو حمزة، الطبعة الأولى، مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ).
- ١٩- التفويض على مهمات التعاريف، محمد عبدالرؤوف المناوي (تحقيق د. محمد رضوان الداية، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، ١٤١٠هـ).
- ٢٠- لجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري (مع فتح الباري، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٠هـ).
- ٢١- الجواب الصحيح لمن بطل دين المسيح، شيخ الإسلام ابن تيمية (مطبعة المنشي، القاهرة).
- ٢٢- حاشية الباجوري على مختصر السنوسي (١٢٩٢هـ).
- ٢٣- حاشية حسن المطار على شرح التذهيب (ببلاق، ١٢٩٦هـ).
- ٢٤- حاشية الشريف الجرجاني على تحرير القواعد للمطقية (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة).
- ٢٥- الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام، عبدالله الثمالي (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة).
- ٢٦- الحسبة في الإسلام، شيخ الإسلام ابن تيمية (مطبوعات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة).
- ٢٧- الرد على المنطقيين، شيخ الإسلام ابن تيمية (دار المعرفة، بيروت).
- ٢٨- الزهد، الإمام أحمد بن حنبل (الطبعة الأولى، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٨هـ).
- ٢٩- شرح الكوكب المنير، ابن النجار الحنبلي (تحقيق د. محمد الزحيلي، د. نزيه حماد، الطبعة الأولى، مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى، مكة، ١٤٠٠هـ).
- ٣٠- شرح المقاصد، سعد الدين لتفتازاني (تحقيق د. عبدالرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية).
- ٣١- لشفاء في مواضع الملوك والخلفاء (تحقيق د. فؤاد عبدالمنعم، الطبعة الأولى، مؤسسة شباب الجزيرة، الإسكندرية، ١٩٧٨م).
- ٣٢- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القيساري (مع شرح النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة).
- ٣٣- فقه الاقتصاد الإسلامي، يوسف كمال (الطبعة الأولى، دار القلم، الكويت، ١٤٠٨هـ).
- ٣٤- كشف الظنون، حاجي خليفة (بدون).

- ٣٥- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، (جمع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم وابنه محمد، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ).
- ٣٦- مذكرة مقدمة لطلاب الدراسات العليا بكلية الشريعة بمكة، الشيخ أحمد فهمي أبو سنة.
- ٣٧- المستصفي، أبو حامد الغزالي (الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ).
- ٣٨- المغني، ابن قدامة المقدسي (تحقيق د. عبدالله التركي، د. عبدالفتاح علو، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ).
- ٣٩- المقدمة، عبدالرحمن بن خلدون (دار إحياء التراث، بيروت).
- ٤٠- مفاهيم البحث عند مفكري الإسلام، د. علي النشار (الطبعة الثالثة)، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ).
- ٤١- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيولية، محمد أمزياني (الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فوجينيا، الولايات المتحدة، طبعة لثانية، ١٤١٣هـ).
- ٤٢- الموافقات، أبو إسحق شاطبي (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة).
- ٤٣- النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي، د. شوقي نيا (الطبعة الأولى، مكتبة الخريجي، الرياض، ١٤٠٤هـ).
- ٤٤- النظم الاقتصادية المعاصرة، د. محمد حامد عبدالله (الطبعة الأولى، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٠٧هـ).

تحديد وقت الوفاة ونزع أجهزة الإنعاش عن المريض

الدكتور / محمد رولس قلعه جي^(١)

أهمية البحث:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين وبعد، فإن تحديد ساعة الوفاة من الأهمية بمكان لما يترتب عليها من أحكام شرعية وتصرفات طبية، وأخلاقية، حيث يتقرر من الناحية الطبية نزع أجهزة الإنعاش عن المريض الذي هو تحت الإنعاش في غرف العناية المركزة، لأن استمرار تركه تحت الأجهزة يكلف مبالغ مالية طائلة، وقد يؤدي بحياة غيره ممن يحتاجون لهذه الأجهزة التي تكون محدودة العدد عادة في المستشفيات.

ويتقرر من الناحية النفسية وضع حد لاضطراب ذوي المريض ومحببيه وتوتر أعصابهم، وإغاثتهم فوق ذلك من أعباء مالية كبيرة يدفعونها كأجور لغرف العناية المركزة وأجهزة الإنعاش.

ويتقرر من الناحية الشرعية وجوب تقسيله وتكفينه ودفنه، وتحديد ورثته، حيث يرث منه من مات بعده بلحظة واحدة، ويرث هو ممن مات قبله بلحظة واحدة، ووجوب عقوبة من يجني عليه عمداً أو خطأ، ووجوب العدة على زوجته، وغير ذلك من الأحكام.

مشكلة البحث:

اعتاد الناس منذ عهد آدم عليه السلام أن يحكموا على إنسان بالموت بناء على ظواهر خارجية تبين لهم، كسكون حركته، ولارتخاء جسده، وشحوب لونه، وانقطاع نفسه وغير ذلك من الصفات الظاهرة، ثم تطور الأمر بتطور العلوم قصاروا يحكمون على شخص

(١) ولد في مدينة حلب عام ١٩٣٤م، حصل على الدكتوراه في الفقه المقارن عام ١٩٧٥م، عمل مدرساً في المدارس الثانوية السورية، ثم مفتشاً للمعاهد الدينية، ثم باحثاً في الموسوعة الفقهية الكويتية، ثم استشارياً للفقه ومناهج البحث في الدراسات العليا في جامعة الملك سعود، وما زال له أكثر من ٧٠ كتاباً مطبوعاً، وأكثر من مائة وسبعين بحثاً.

★ تحديد وقت الوفاة ونزع أجهزة الإنعاش عن المريض ★

بالموت إذا انعدم نبضه وتوقف قلبه عن القبطض، واليوم ازداد العلم تقدماً وأطلق علينا الأطباء اصحاب الاختصاص نظرية تقول: إنه يحكم على الإنسان بالموت إذا تلف دماغه.

والأدينان - ومنها الإسلام - لم تبين لنا بنصوص قاطعة متى يحكم على الإنسان بالموت، وإنما بينت لنا الآثار المقررة على الموت، وتركزت تحديد الموت إلى ما تعلمه النفس موتاً، وإلى ما أدت إليه معارفهم في كل عصر، وكل ما ذكره العلماء الشرعيون عن الموت، إنما هو لجهاد منهم، وليس بنص من الشارع، والحق أن اجتهادات الفقهاء قديماً وحديثاً تحتاج إلى قرينة جيدة وهي آراء مؤداهها الاجتهاد وليست ملزمة للمجتهدين أمثالهم.

الروح: (١)

١- تعريفها:

قال ابن فارس في مفردته روح: «قراء والواو أصل كبير يدل على سعة وفسحة، وأصل ذلك كله «فريح»؛ والروح: روح الإنسان، إنما اشتق من فريح، يقال: أراح الإنسان إذا تنفس» (٢)، ومن هنا قال بعض الفلاسفة في تعريف الروح: إنها الفريح المتردد في مخلوق قيود ومناظرة (٣) لكن أبنا هلال العسكري لم يعتبر الروح ريحاً وإنما اعتبرها من جنس فريح، فقال في تعريفها والروح جسم رقيق من جنس فريح (٤).

ومعظم الفلاسفة للمسلمين كالنظام والغزالي والرازي والجويني وغيرهم يرون أن الروح جسم وليس بعرض، ولكنهم لم يحددوا فيما إذا كان هذا الجسم ريحاً أو غيره، ولكنه على كل حال جسم لطيف، حيث قالوا في تعريفها: «إنها أجسام لطيفة سارية في البدن سريان الماء في الورد، لا يطرأ عليها تحلل ولا تبدل، حتى إذا قطع عضو من البدن

(١) كل ما قيل في امر الروح من العلماء والأطباء إنما هو مجرد اجتهاد، وقد ورد في كتب التفسير أن نفراً من اليهود سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الروح فنزل قول الله تعالى: «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» سورة الإسراء الآية ٨٥، وفي هذا قال الإمام القرطبي: (وذهب أكثر أهل القول إلى أنهم سألوه عن الروح الذي يكون به حياة الجسد، وقال أهل النظر منهم إنما سألوه عن كيفية الروح ومسلكه في بدن الإنسان وكيف امتزاجه بالجسم واتصال الحياة به وهذا شيء لا يعلم إلا الله عز وجل، الجامع لأحكام القرآن ج ١٠ ص ٣٢٤، (المجلة).

(٢) مقاييس اللغة، مادة: روح.

(٣) القاموس الإسلامي ٨٩/٢، والمعجم الفلسفي ٦٢٣.

(٤) القروق في اللغة ٩٦.

انتقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء^(١) ولكن الإمام الغزالي رحمه الله تعالى يرى أن هذا الجسم ليس كبقية الأجسام، وإنما هو أقرب إلى القورانية منه إلى الأجسام، يظهر لنا ذلك المثال الذي ضربه للروح حيث قال: «إنه يضاهي - أي: يشبه - فيضان النور من السراج الذي يدلو في زوايا البيت، فإنه لا يفتني إلى جزء من البيت إلا ويستنير به، والحياة مثالها مثال النور الحاصل في الحيطان، والروح مثالها للسراج^(٢)، ويتنقح لمن انعم مع الإمام الغزالي في تحديد ماهية هذا الجسم الذي هو الروح، حيث يرى أن الروح جسم ولكنه لا يشبه الأجسام المحسوسة، حيث يقول: «الروح جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نواتي علوي خفيف، حي متحرك، ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنفار في الفحم^(٣)، وهذا ما دعا بعضهم إلى تعريف الروح بأنها جوهر بسيط مجرد، وتأثيره في إنبات الحياة للجسد^(٤)».

ويحكي لنا القهستاني عن بعضهم أن الروح جزء لا يتجزأ من الدماغ^(٥)، وهذا يعني أن الروح جسم كبقية الأجسام، وأن لها مركزاً شلعة من الدماغ، لا يمكن فصلها عنه. ولعل أقرب التعاريف إلى الصحة فيما نظن، قولنا: «الروح جوهر نواتي مركزه الدماغ ينفذ في الأعضاء فيهبها - بإذن الله تعالى - الحياة».

٢- مجيئها من خروج العين:

يكون الله تعالى جسد الجنين في بطن أمه من علقه حتى إذا بلغ مبلغاً يؤمله لحلول الروح فيه - وهو مئة وعشرون يوماً - تنفخ فيه الروح، فقد روى عبد الله بن مسعود قال: حدثنا رسول الله وهو الصادق المصطفى «أن أحكم مجمع خُلِقَ في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك، فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه وأجله وعمله ونفقته أو سعيدة - البخاري ومسلم - وقال تعالى في خلق الإنسان: ﴿ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾^(٦)، وهو صريح في

(١) موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية ٢/ ٥٤٠ و ٥٤٧.

(٢) إحياء علوم الدين ٦/ ٣.

(٣) الروح ٢٢٠.

(٤) موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية ٢/ ٥٤٠.

(٥) موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية ٢/ ٥٤١.

(٦) سورة السجدة الآية ٩.

• تحديد وقت الوفاة ونزع أجهزة الإنعاش عن المريض *

إن الروح ليست جزءاً من البدن، ولكنها شيء غيره، وليست متولدة من البدن، وإنما هي كية من خارجه.

٣- متى تحل الروح البدن:

إن الحياة موجودة في الخلية، في بيضة المرأة قبل التلقيح، في نطفة الرجل، وموجودة في البيضة بعد التلقيح، وفي الجنين قبل أن يمر عليه مائة وعشرون يوماً، ولكنها حياة بلا روح، كمية النبات، فهي حياة صالحة للتغذي والنمو، ثم تحل الروح هذا الجنين بعد مرور مائة وعشرين يوماً على الحمل، كما جاء في الحديث المتقدم في الفقرة السابقة: «إن أحكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح...» الحديث، ثم تستقر الروح فيه بعد ذلك إلى حين الوفاة، ويحلل الروح فيه تظهر الحركة الإرادية للجنين، فمن آثار نفخ الروح في الجنين حركته الإرادية.

٤- مركز الروح وانتشارها في الجسد:

يرى بعض الفلاسفة والأطباء القدامى أن مركز الروح هو القلب، والذين قالوا بذلك قالوا: إن الروح تنتشر بواسطة العروق الدموية. أي: شرايين - إلى سائر أجزاء البدن،^(١) ويرى البعض الآخر من الأطباء القدامى أن الروح يخرج من القلب إلى الدماغ بواسطة الشريان الأبهر، ثم يخرج من الدماغ متلبساً بالأعصاب إلى سائر أجهزة البدن، يقول الطبيب خليفة بن أبي محاسن الحلبي الذي عاش في القرن السابع الهجري وأعلم أن الروح لها صور جوهر لطيف يكون في الدماغ، يسمى الروح النفساني، تولده من الروح الحيواني المساعد إلى الدماغ من القلب في العرق المعروف بالأبهر^(٢)، ويقول ابن النفيس العين آلة للبصر وليست بانصرة، وإلا لرؤي الواحد بالعينين لشين، وإنما تتم منفعة هذه الآلة بروح منك يأتي من الدماغ، وبرطوبات يكون الروح معها كأنها بعد في الدماغ،^(٣)

وقول ابن النفيس يأتي من الدماغ لا يعني أن الروح منبعه الدماغ، وإنما يعني أن الروح يسري من القلب إلى الدماغ، ثم يسري منه إلى الأعضاء، وعلى هذا فإن انتشاره إلى الأعضاء لا يكون بواسطة العروق الدموية، وإنما يكون بواسطة الأعصاب، يقول

(١) المعجم الفلسفي ٦٤٣ وإحياء علوم الدين ٦/٣.

(٢) الكافي في الفحل ٤٩ بتحقيق قباحث.

(٣) المذهب في الفحل لمجرب ٥٢ بتحقيق قباحث.

لبن النفس: وتلك الروح إنما تأتي إلى هنا - أي: إلى العين - في عصب قريب من جرمه
(١). الدماغ.

ويرى البعض أن الروح جزء لا يتجزأ من الدماغ، وبناء على ذلك فإن انتشارها إلى
الأعضاء إنما يكون بواسطة أعصاب. (٢)

ويظهر لي - والله أعلم - أن مركز الروح هو الدماغ، لأن أي عضو من أعضاء الجسم -
كما يقول الدكتور مختار المهدي - يمكن استئصاله والاستغناء عنه إلا الدماغ، فالقلب
والرئتان والكبد والكلى يمكن استئصالها واستبدالها بأعضاء أخرى إنسانية أو صناعية
وتستمر الحياة على ذلك (٣) أما الدماغ فلا يمكن استئصاله واستبداله بغيره، وتلفه يفقد
المخلوق الحياة.

٥- آثار الروح:

إن الأثر الذي تتركه الروح فيما حلت فيه هو الحياة المتمثلة بما يلي:

- ١- الإدراك: وإدراك الروح الأشياء قد يكون بواسطة الأعضاء ككيفية التي تتم بألة
العين، والسمع الذي يكون بألة الأذن، ونحو ذلك (٤)، وقد تكون بغير واسطة كالإدراك
الآخراج والقصوم ونحوها، قال الإمام الغزالي: الروح تعلم الأشياء بنفسها من غير
ألة، ولذلك قد تتألم نفسه بأنواع العزن وقهم والكمد، ويتنعم بأنواع الفرح
والسرور، وكل ذلك لا يتعلق بالأعضاء. (٥)
- ب- الحركة الإرادية: وهي تكون في الأعضاء، كتحريك اليد والرجل والطرف بالجلفن
وتحريك الذنب من الحيوان ونحو ذلك.

٦- موت الروح:

لنفقت الكلمة على أن الأرواح لا تموت، وإنما هي تنتقل بعد مفارقتها الأبدان إلى عالم
الأرواح، لقوله صلى الله عليه وسلم: (إن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تعلق
- أي: تأكل - من ثمر الجنة، القرمذي في فضائل - الجهاد - وروى مسروق قال: سألتنا
عبد الله بن مسعود عن هذه الآية: ﴿وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ
أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ فقلت: أما أنا سألتنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) المهذب في كمال المجرب ٥٢.

(٢) موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية ٥٤٦/٧.

(٣) نهاية الحياة الإنسانية مجلة مجمع الفقه الإسلامي الجزء الثاني، العدد الثالث، صفحة ٥٦٦.

(٤) الروح ٢٢٠.

(٥) إحياء علوم الدين ١٤٤/٦.

✽ تحديد وقت الوفاة ونزع أجهزة الإنعاش عن المريض ✽

فقال: «أرأيتهم في جوف طير خضر، لها قنابيل معلقة بالعرش، تسرح من الجنة حيث شاءت، ثم تأتي إلى تلك القنابيل، فاطلع عليه وبهم اطلاعه فقال: هل تشتهون شيئاً؟ قالوا: أي شيء نشتهي ونحن نسرح من الجنة حيث شئنا؟ ففعل بهم ثلاث مرات، فلما رأوا أنهم لم يتركوا من أن يسألوا قالوا: يا رب، نريد أن ترد إلينا أرؤسنا في أجسادنا حتى نقتل في سبيلك مرة أخرى، فلما رأى أن ليس لهم حاجة تركوا». مسلم في الإمارة. قال الإمام الغزالي: الروح بالقيامة بعد مفارقة الجسد، إما معنوية وإما منعمة^(١)، وقال التهانوي: تنقل الأرواح بعد مفارقة الأبدان إلى جسم آخر، لحديث: «إن أرواح الشهداء في أجواف طير خضر...»^(٢)

النفوس:

١- تعريفها في اللغة: قال ابن فارس أصل ولحد يدل على خروج النسيم كيف كان من ريح أو غيرها، وإليه ترجع فروعه؛ والنفوس سميت نفساً لأن قوامها بالنفس^(٣)، قال الرزجاج: سميت النفوس نفساً لقولها نفس منها^(٤)، وقال أبو حنبل العسكري: النفس لفظ مشترك يقع على الروح وعلى الذات، يقال: خرجت نفسي، أي: روحي، ومن اعتدى لئناً يهلدي لنفسه، أي: لذاته^(٥).

٢- تعريفها عند الفلاسفة: وقد اختلفت الطوائف في تعريف النفس الإنسانية، قال بعضهم: إنها الروح^(٦)، وقال البعض الآخر: النفس غير الروح، إذ النفس جوهر لطيف يحدث من اتحاد الروح بالنفس، قال الإمام الغزالي: هي الطيفة التي في الإنسان، وهي توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها^(٧).

ونحن إذ استعرضنا ما ورد في شأن النفس في القرآن الكريم نجد أنها هي التي ألقيت إليها التكليف الشرعية، حيث قال تعالى: ﴿لَا تَكْفُلُ نَفْسٌ إِلَّا نَفْسُهَا﴾^(٨)، وهي التي تحاسب عما عملت يوم القيامة، حيث قال تعالى: ﴿يَوْمَ تُجَدُّ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾^(٩)، وقال جل

(١) إحياء علوم الدين ٥/٢.

(٢) موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية ٥٤٧/٢.

(٣) مفاتيح اللغة، مادة: ن ف س.

(٤) الزاهر في غريب لفظ الشافعي ٢٢٨.

(٥) الفرق في اللغة ٩٦.

(٦) موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية ٥٤١/٢، والقاموس الإسلامي ٥٤٩/٢.

(٧) إحياء علوم الدين ٧/٢.

(٨) سورة البقرة من الآية ٢٢٢.

(٩) سورة آل عمران من الآية ٣٠.

شأنه: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُولَىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُفْلَمُونَ﴾^(١)، وهي التي تتكرر، حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾^(٢) وهي التي تروى، حيث قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَلِيلَةٌ لِّلْمَوْتِ﴾^(٣) وهي التي تعلم، حيث قال تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾^(٤)، وهي موطن الخير والشر، حيث قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ مَّا سَوَّاهَا﴾^(٥) ﴿فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^(٦) ﴿قَدْ أَلْبَسَ مِنْ زَكَاةٍ﴾^(٧) ﴿وَوَلَدَ خَافٍ مِّنْ سَاكَاةٍ﴾^(٨) فهي التي تؤمن حيث قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَوْفَّيَنَّ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٩) وهي التي تسوء، أي تأسر بالسوء، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَجْرِي نَفْسِي إِلَّا نَفْسٍ لِأَمَارَةٍ بِالسُّوءِ﴾^(١٠) وهي في النتيجة يوم القيامة إما أن تكون نفساً مطمئنة لما أَعَدَّ اللَّهُ تعالى لها من التَّعْزِيمِ الْمُقِيمِ كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾^(١١) ﴿ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾^(١٢) وإما أن تكون نفساً لؤيمة ناعمة على ما فعلت في الدنيا من السيئات، حيث قال تعالى: ﴿لَا الْقِسْمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾^(١٣) ﴿وَلَا الْقِسْمُ بِالنَّفْسِ اللَّوِيمةِ﴾^(١٤)، بعد هذا الاستقراء السريع هل نستطيع أن نقول إن النفس هي ذلك الإنسان ذاته بما فيه من جسم وروح؟ اعتقد أن هذا هو القول الحق في ماهية النفس.

-
- (١) سورة البقرة الآية ٢٨١.
 - (٢) سورة النساء من الآية ١.
 - (٣) سورة آل عمران من الآية ١٨٥.
 - (٤) سورة السجدة من الآية ١٧.
 - (٥) سورة الشمس الآية ٧.
 - (٦) سورة الشمس الآية ٨.
 - (٧) سورة الشمس الآية ٩.
 - (٨) سورة الشمس الآية ١٠.
 - (٩) سورة يونس من الآية ١٠٠.
 - (١٠) سورة يوسف من الآية ٥٣.
 - (١١) سورة الفجر الآية ٢٧.
 - (١٢) سورة الفجر الآية ٢٨.
 - (١٣) سورة القيامة الآية ١.
 - (١٤) سورة القيامة الآية ٢.

★ تحديد وقت الوفاة ونزع أجهزة الإنعاش عن المريض ★

الحياة:

١- تعريفها:

قال ابن فارس: الحياة من حيي، وهي ترد في اللغة على أصلين، أحدهما: خلاف الموت؛ والآخر: الاستحياء ضد الوقاحة^(١)، والأصل الأول هو الذي نريد هنا.

٢- الشيء الحي:

ومن شروط الحي أن تكون له بنية، وهي الجسم المركب من عنصر، والبنية هي مجموع جواهر فردة لا يمكن تركيب الجسم بغيرها.^(٢)

٣- أنواع الحياة: الحياة على نوعين:

أ- الحياة النباتية: وهذه الحياة تكون موجودة في حال نفخ الروح، وقد تكون موجودة قبل نفخ الروح في الجسد، وبعد خروجها منه، ومن آثارها التنفذي والنمو، وهذه الحياة تبقى مدة تختلف باختلاف الأعضاء بعد خروج الروح من الجسد. أي: بعد ذهاب الحياة الحيوانية، فالشعر مثلاً يستمر في النمو مدة أربع وعشرين ساعة بعد الوفاة، والقلب يمكن أن يبقى ساعات طويلة مع أن صاحبه في القبر، والخلايا تبقى حية بعد موت صاحبها فترة من الزمن، وهذا مانره عنه إعلان سدني باسترليا علم ١٩٦٨م حيث جاء فيه: إن وجود عضو أو مجموعة من الخلايا حية لا يعني بالضرورة أن الكائن ذاته حي.^(٣)

ب- الحياة الحيوانية: وهذه الحياة لا توجد إلا في الإنسان والحيوان، ولا توجد إلا بعد نفخ الروح فيه، وتنتهي بخروجها من جسد الحيوان، ومن آثارها: الحركة الإرادية للإنسان والحيوان، وهي ما يسميه الفقهاء للحياة المستقرة.

الموت:

١- تعريفه:

قال ابن فارس: الموت من (م و ت) وهو يرد في اللغة على معنى واحد وهو ذهاب القوة من الشيء، ومنه: الموت ضد الحياة، وإنما قلنا أصله ذهاب القوة، لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من نكح من هاتين الشجرتين - يعني النخيل والتمر -»

(١) مقاييس اللغة: مادة: حيي.

(٢) المعجم الفلسفي / مادة: حياة.

(٣) الموت والحياة بين الأطباء والفقهاء، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث، الجزء الثاني.

والمبطل - فلا يلزم من مسجدنا، فإن كنتم لا يد أكلها فاميتوها طبعاً - أبو بلود في الأنظمة^(١)، ويقال هو ميت - بتشديد الياء - وميت - بسكونها - ويستوي فيه الذكر والموت، قال تعالى: ﴿لنصفي به بلدة ميتاً﴾^(٢) ولم يقل ميتة.

٢- حقيقة الموت:

لنا في الروح محل جسد الإنسان والحيوان في وقت محدد، وهو في الإنسان بمضي مائة وعشرين يوماً، فإذا بلغ الجسد درجة من الفساد لا يستطيع معها استيعاب الروح خرجت الروح منه، وفارقت إلى عالم الأرواح، يقول الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: (الموت عبارة عن استعصاء الأعضاء كلها، وكل الأعضاء آلات، والروح هي المستعملة لها، كما أن معنى الإمامة خروج البين عن أن يكون آلة مستعملة، فالموت زمالة مطلقة لبي الأعضاء كلها) ويقول أيضاً: (معنى مفارقة الروح للجسد: انقطاع تصرفها عن الجسد بخروج الجسد من طاعتها، فإن الأعضاء آلات الروح، حتى إنها لتبطل باليد وتعلم حقيقة الأشياء بالقلب)^(٣).

ويقول ابن القيم رحمه الله تعالى: (سادات هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم الطيف - يعني: الروح - بقي ذلك الجسم الطيف مشاركاً لهذه الأعضاء، وإفادها هذه الآثار من الحسن والحركة الإرادية، وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها وخرجت عن قبول تلك الروح الآثار فارقت الروح البدن)^(٤).

فحقيقة الموت إذن هي خروج الروح من البدن الذي ترافقه خروج الحياة الحيوانية منه. دون القباتية - فإذا أمكن تحديد وقت خروج الروح أمكن تحديد وقت الفراق، ولذلك قال الإمام النووي في تعريفه: الموت هو مفارقة الجسد^(٥).

٣- تشخيص الموت:

١- تشخيصه بالعلامات الظاهرة: لم يكن في الزمن القديم من الوسائل ما يدل على الموت سوى القدرات الظاهرة التي يلاحظها الطبيب في جسد الميت، وقد لاحظ الأطباء القدامى أن الشخص إذا مات شخص بصره، وهذه علامة نكرها الرسول

(١) مفهيم لغة، مادة: م و ت.

(٢) سورة الفرقان من الآية ٤٩.

(٣) إعياء علوم الدين ٤/٤٥٩.

(٤) الروح ٢٢٠ وشرح المفيدة للحارثية ٤٤٣.

(٥) تهذيب فتنبيه ١٠٧.

★ تحديد وقت الوفاة ونزع أجهزة الإنعاش عن المريض ★

صلى الله على وسلم بقوله: «إن الروح إذا قبض تبعه البصر». مسلم في الجنائز .
وقد علل رسول الله سبب شخص البصر حين الموت حين سأل أصحابه: «الم تروا إلى الإنسان إذا مات شطح بصره؟ قالوا: بلى؛ قال: فذلك حين يتبع بصره نفسه». مسلم في الجنائز . ومن علاماته توقف التنفس، واسترخاء القدمين، وميل الأنف، وامتداد جلد الوجه، وانفساس الصدغين، وتقلص الفصيتين إلى فوق وتقلي الجفدة، وبرودة البدن، فحين شك الطبيب أو أهل الميت بحدوث الوفاة فإنه يرخّض نفسه إلى أن تتغير رائحته، واعتمد الفقهاء ما قاله الأطباء من علامات الموت. (١)

ب . تخفيضه بتوقف نبض القلب: ويلاحظ أن توقف القلب واتعالم النبض في المروق لم يرد له أي ذكر في علامات الموت المتقدمة، ولعل سبب ذلك أن اكتشاف الدورة الدموية كان متأخراً، حيث اكتشفها أين فنتيس الذي توفي في القرن السابع الهجري عام ٦٨٧ هـ الموافق لعام ١٢٨٨ م وقد كان قد اكتحل بناء الفقه الإسلامي، ولخذ من أتى بعد هذا العصر يكتفي بالقتل عن المتقنين إلا ما ندر . ولما اكتشفت الدورة الدموية أخذ الأطباء، وتبعهم الفقهاء في ذلك، يركزون على توقف القلب عن النبض إضافة إلى العلامات التي سبق ذكرها كعلامة للموت.

ج . تخفيضه بتلف الدماغ: لقد خطأ الطب خطوة أخرى أكثر تقدماً، أعانته عليها التقدم التكنولوجي في ميدان الأبحاث الطبية، ووجد الأطباء أن موت القلب العضوي لا يعني بالضرورة موت صاحبه، لأنه يمكن أن تستمر الحياة في صاحبه باستبداله بقلب آخر . أو بمضخة آلية، وتستمر الحياة في صاحبه (٢) وسبب استمرار الحياة هو بقاء الدماغ حياً، وبناء على ذلك فإنه إذا أمكن إعادة تشغيل القلب قبل أن يتحلل الدماغ أي قبل مرور أقل من أربع دقائق على توقف القلب أمكن إعادة الحياة إلى المريض، لأن دماغه مازال حياً؛ أما إذا تلف الدماغ، إما بانقطاع الدم عنه لمدة تقرب من أربع دقائق . كما تقدم . ولذلك كان توقف القلب يتبعه موت الدماغ، ولما بالإصابة بحادث، أو ينزف في الدماغ، أو بأورام فيه، وإذا تلف الدماغ لم يمكن استبداله بغيره. (٣)

وقد يمكن إعادة القلب إلى العمل بعد موت الدماغ، ولكن عمله هذا سيكون عملاً قياً بمساعدة الأجهزة الخاصة بذلك، وليس بناء على أواخر تاتييه من الدماغ.

(١) الفتاوى الهندية ١/١٥٧ وروضة الطالبين ١/٩٨/٧ .

(٢) القلب وعلاقته بالحياة مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث، الجزء الثاني، صفحة ٦١٧ .

(٣) نهاية الحياة الإنسانية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث، الجزء الثاني، الصفحة ٥٦٦ .

أما الدماغ فإنه لا يمكن إعادته إلى العمل بعد تحلله، والدماغ - كما يقول الدكتور اشرف الكودي - يبدأ بالتحلل بعد الموت فوراً خلال ٦-٤ دقائق، حتى ولو كان النفس وعمل القلب مستعمرين، وقد أجري تشريح بعد توقف الدماغ فوراً فوجد أن قطعة من الدماغ في أسفل النخاع الشوكي، وأجري الفحص على أكثر من ألف حالة، ووجد أن الدماغ صار أحياناً مثل الماء والقلب مازال ينبض^(١).

ولذلك كان من المقطوع به في الطب الحديث أن موت الدماغ يعني موت الإنسان ولو بقي قلبه وتنفسه يؤمّهان وظائفهما بفعل أجهزة الإنعاش، ولو كانت خلاياه تؤدي وظائفها، لأن الحياة التي فيها ليست الحياة الإنسانية المحترمة، ولكنها الحياة النباتية. وما زالت مسألة تقرير الموت بتلف الدماغ وتوقفه عن العمل مع استمرار التنفس وعمل القلب بين أخذ ورد عند الفقهاء المعاصرين، وسنبين فيها رأينا بعد قليل إن شاء الله.

وتشخيص موت الدماغ عملية علمية وفنية حسنة لا يقبل فيها غير قول المهرة المختصين من الأطباء.

ويشترط لصحة تشخيص حالة موت الدماغ ما يلي:

- أن يكون الدماغ قد أصيب بتلف نهوي لا يمكن شفاؤه.
- أن الغيبوبة التي سئل فيها المريض غير ناتجة عن تناول بعض العقاقير المسببة لها، ولا عن مرض يسببها كالفشل الكلوي، والقصور في وظائف الكبد، ولا عن تعرض الشخص للبرد الشديد - أقل من ٢٥ درجة مئوية - ولا عن أسباب أخرى لا علاقة لها بتلف الدماغ.
- أن يكون المريض على جهاز الإنعاش.
- أن يمر وقت كاف للتأكد من أنه لا يمكن شفاؤه.

وبعد استيفاء ما سبق من الشروط يمكن تشخيص موت الدماغ بما يلي:

- كون المريض في غيبوبة.
- إسكون الكوربالي في تخطيط الدماغ.
- توقف التنفس تلقائي.
- عدم وجود منعكسات جذر الدماغ، نحو اتساع الحدقة وعدم تأثرها بالضوء ولا

(١) محضر مناقشات المؤتمر الثالث لمجمع الفقه الإسلامي المنعقد في عمان ١٦-١٦ أكتوبر عام ١٩٨٦م المنشور في مجلة المجمع الفقهي العدد الثالث المجلد الثاني، الصفحة ٧٨٠ و ٨٠٤-٨٠٥.

✽ تحديد وقت الوفاة ونزع أجهزة الإنعاش عن المريض ✽

يمس القوتية بجسم غريب، وعدم الاستجابة الحركية ضمن منطقة توزع الأعصاب القحفية عند أي تحريض مناسب.^(١)

٤ - مواقف الفقه من تقرير الموت بتلف الدماغ:

لقد تقدم معنا أن الحياة الحيوانية ناتجة عن حلول الروح في الجسد، وأن الموت هو انسحاب الروح من الجسد، وذلك عندما يصبح الجسد عاجزاً عن احتواء الروح، كما تقدم معنا أن الدماغ هو مكان الروح، فتلف الدماغ وعجزه عن احتواء الروح مبرر لانسحاب الروح منه، وذلك يعطي الموت.

وقد نكر الفقهاء أن الحياة على نوعين:

النوع الأول: الحياة المستقرة، وقد قال الزركشي فيها: «الحياة المستقرة هي أن تكون الروح في الجسد، ومعها الحركة الاختيارية تون الحركة الاضطرابية كالشاة إذا أخرج القلب حشرتها وأبانتها فحركتها حركة لاضطرابية»^(٢)، وقال الفسوي فيها: «الحياة المستقرة أمانة تطلب لظن على بقاء الحياة، ومن أمارتها: الحركة للشديدة وانفجار الدم بقطع الجالوم والمريء وتلفه، والأصح أن الحركة للشديدة تكفي وحدها»^(٣).

من هذين التعريفين نرى أن الحياة المستقرة التي تتعلق بها أحكام الحياة هي الحياة الحيوانية التي تكون بحلول الروح في الجسد - أي الدماغ - على قولنا إن الدماغ هو مقر الروح - وعلامة الحياة المستقرة هي الحركة الاختيارية التي تتحركها الأعضاء بناء على أوامر من الدماغ.

النوع الثاني: غير الحياة المستقرة: وهي على نوعين:

الأول: المنبوح الذي يتحرك، إن المقابل في حركته يجد أنها حركة غير إرادية، وغير مبادرة عن أوامر من الدماغ، بل هي اضطرابات، لأن المنبوح قد خرجت روحه، ولقد تمت الحياة الحيوانية فيه، وهذا يعني أنه قد مات، وهذه الاضطرابات ناتجة عن الحياة النباتية فيه. وقد بنى الفقهاء على ذلك مجموعة من الأحكام منها:

(١) انظر أبحاث الدكتور اشرف كروي، مختار المهدي، عصام الدين الشربيني، محمد علي البار، المنشورة في العدد الثالث للجزء الثاني من مجلة المجمع الفقهاء الإسلامي الصفحات ٥٤٧ و ٥٦٨ و ٥٨٢ و ٥٨٥.

(٢) الفتاوى في القواعد ١٠٥.

(٣) تحرير التبيين ١٨٦.

- ١. إذا هجم نثب على شاة فشق بطنها وأخرج أمعاءها وقطعها، ثم جاء رجل ونبحها فلا يجوز له أكلها، لأنه لم يبق فيها حياة مستقرة.
- ٢. إن رمى صيداً فأنكره وبه حياة مستقرة فلا يجوز له أكله حتى يتبعه النبح الشرعي، وإن أنكره وليس فيه حياة مستقرة بل هو مضطرب اضطراب المنروح جاز له أكله دون أن يتبعه.
- ٣. إن شق رجل بطن أقر أو ذبحة، فأنكره ثالث وليس به إلا اضطراب الموت، فقطع رأسه، فمات هو الأول، ويعزز الثاني^(١).

وإنما قال الفقهاء هذا لأنهم يعتبرون الروح قد خرجت وليل خروجها انعدام الحركة الإرادية، وقد تقدم معنا أن انعدام الحركة الإرادية دليل موت النماغ، وعلى هذا فإنهم يقولون إن الموت يكون بعوت النماغ.

وقال الحنفية^(٢) وابن عقيل من الحنابلة^(٣) والزملي من الشافعية^(٤) بجواز إسقاط الجنين قبل نفخ الروح فيه وظهور الحركة الإرادية منه، أي قبل مئة وعشرين يوماً وإنما قالوا ذلك لأن أرواح الحيوانات لم تنفخ بعد في الجنين، والحركة الإرادية منه لم تظهر، ومنع الإسقاط يتعلق بهما.

وقال للخصي من المالكية^(٥) وأبو إسحق الصروقي من الشافعية^(٦) يجوز إسقاطه قبل مضي أربعين يوماً على بدء الحمل، أي قبل ظهور الأعضاء، وإنما أجازوا إسقاطه قبل ذلك لظهوره من أرواح، ومنعوا إسقاطه بعد تصويره بصورة آدمي احتراماً لأمنيته، كما يحترم جسد الميت.

ويفرق الفقهاء بين من صار إلى عدم الحياة المستقرة لسبب من الأسباب كالمجنوح إذا خرجت روحه وانعدمت حركته الإرادية ولم يبق منها إلا الحركة غير الإرادية - اضطراب المجنوح - وبين من صار إليها بغير سبب، كمن حضرته الوفاة من الحيوان أو الإنسان وصار إلى سكرات الموت من مرض، فيعتبرون الأول في حكم الأموات، ويعتبرون الثاني في حكم الأحياء، ويطلقون هذا الفرق بقولهم: إنه في الحالة الأولى وجد سبب يحال عليه

(١) انظر: المعنى ٦٨٤/٧ والإيضاح في معرفة الرابع من اختلاف ٤٥١/٩ والبحر فائق ٢٣٥/٨ والفتاوى الهنكية ٦/٩ والأم ٦/٢٠ والمستور ١٠٦/٢ وما بعدها ومنهاج الطالبين ١٠٢/٤ وما بعدها.

(٢) فتح البير ٤٩٥/٢ ورد المختار على الدر المختار ٢٨٠/٢.

(٣) الفروع ١٩١/٦.

(٤) نهاية المحتاج ٤١٦/٨ والفروع ١٩١/٦.

(٥) حاشية الرهوني على الزرقاني ٢٦٦/٢.

(٦) حاشية الشرواني ٢٤٨/٦.

★ تحديد وقت الوفاة ونزع أجهزة الإنعاش عن المريض ★

الهلاك، نحكمنا بالوفاة، وفي الحالة الثانية لم يوجد سبب يحال عليه الهلاك فلم نحكم بالوفاة.^(١)

ونحن نوافق الفقهاء على هذا التفريق، ولكننا لا نوافقهم على ما ذهبوا إليه من العلة، إذ يمكن أن يقال لهم: إن المرض في لحظة ثانية سبب يمكن أن يحال الهلاك عليه، واكثر الناس يموتون بالأموات، ونقول لهم أيضاً: إن الموت واقعة مادية، والمطلوب هو تقرير وقوعها أو عدم وقوعها، بقطع النظر عن حصول سبب الوقوع أو عدم حصوله، ولا يجوز لنا أن نحكم بعدم وقوع إذا لم تعرف السبب.

والحقيقة في معالجة المحتضر سكرات الموت أن المحتضر لم تنزع روحه بعد، وإنما هي تتسل رويداً رويداً من أعضاء جسده لتتركز في الدماغ ثم تفارق الدماغ، والمحتضر يعاني من حالة الإنسلاخ هذه، ويحدث به نوع اضطراب، ولكنه لا يفقد الحس ولا الحركة الإرادية لو أرادهما، ولكنه لا يظهر عليه ذلك لأنه يكون مستغرقاً في معاناة نزع الروح من الجسد، كمن يكون مستغرقاً في التفكير، فلن تكلمه لا يسمع، لا لأنه فقد السمع، ولكن لأنه مشغول بأمر آخر استحوذ على كل اهتمامه.

والذي نخش إليه أن المنطق الفقهي يقتضي اعتبار موت الدماغ موتاً للإنسان، لأنه بموته تنعدم الحياة الحيوانية في الإنسان، ويموت غيره لا تنعدم.

٥- الآثار المترتبة على الموت:

إن تحديد وقت الموت يترتب عليه نتائج على غاية من الأهمية، ومن هذه النتائج:

- أ- جواز رفع أجهزة الإنعاش عن المريض الذي حكم بموته لتلف دماغه، ولو كان تنفسه وقلبه مازالا يريان عملهما بفعل الأجهزة الفنية الخاصة بذلك.
- ب- عدم وجوب إعادة التنفس والقلب إلى أداء عملهما، ومن ثم تركيب الأجهزة الفنية الخاصة بإعادة التنفس والقلب إلى العمل، طالما أن الشخص قد تلف دماغه، لأنه قد صار ميتاً.
- ج- الميراث: إذا حكم على شخص بالموت لتلف دماغه فإنه لا يرث ممن ولد حياً ثم مات بعد تلف دماغه وإن كان تنفسه وقلبه مازالا يريان عملهما، وإذا كان شخصان تحت أجهزة الإنعاش، قتل دماغهما في وقتين متتاليتين، ولكن أحدهما أبقى على تنفسه وقلبه يعملان لأخذ كليته مثلاً، فلن أسبقهما تلفاً للدماغ هو الأسبق موتاً ويرث الآخر منه، ولا يرث هو من هذا الآخر، ولا عبء بعمل التنفس والقلب تحت الأجهزة الخاصة بهما طالما أن الدماغ قد تلف.

د - تبدأ عدة الزوجة المتوفى عنها زوجها من حين تلف دماغه، وليس من حين توقف تنفسه وقلبه عن العمل بفعل الأجهزة.

هـ - في حال تلف الدماغ وإبقاء التنفس والقلب في حالة العمل لا يتصور التنسيل والتكفين والدفن قبل نزع الأجهزة، ونزعها يعني توقف التنفس والقلب عن العمل.

ويسعني أن أختتم هذا البحث بقرار المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي لمتخذ في دورة مؤتمره الثالث يعقده من ٨ إلى ١٢ صفر ١٤٠٧هـ / ١١ إلى ١٦ أكتوبر ١٩٨٦م المتضمن ما يلي:

يعتبر شرعاً أن الشفص قد مات وتترتب جميع الأحكام المقررة شرعاً للوفاة عند ذلك إذا تبين فيه إحدى العلامتين التاليتين:

- ١ - إذا توقف قلبه وتنفسه توقفاً تاماً وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه.
- ٢ - إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلاً نهائياً، وحكم الأطباء الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطل لا رجعة فيه، ولقد دماغه في التعطل.

وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش المركبة على الشخص وإن كان بعض الأعضاء كالقلب مثلاً لا يزال يعمل قلياً بفعل الأجهزة المركبة.^(١)

وأخيراً دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

(١) القرار رقم (٥) د ٧/٠٧/٨٦.

انظر: مجلة فقه الإسلامى - الدورة الثالثة - العدد الثالث - ج ٢، ص ٨٠٩.

مراجع البحث

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، طبعة ثالثة، دار القلم، بيروت.
- ٣ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمودودي، طبعة أولى عام ١٣٧٧ هـ.
- ٤ - البحر الرائق، ابن نجيم، طبع دار المعرفة، بيروت.
- ٥ - تحرير التنبيه، يحيى النوري، تطبيق رضوان وفائز لداية، طبعة أولى، دار الفكر ١٤١٠ هـ - دمشق.
- ٦ - حاشية الرهوني على الزرقاني، طبع بولاق.
- ٧ - حاشية الشرواني، عبد الحميد الشرواني، المطبعة الميعينية، القاهرة ١٣١٥ هـ.
- ٨ - رد المختار على الدر المختار، محمد بن عابدين، الطبعة الأولى، بولاق.
- ٩ - روضة الطالبين، يحيى بن شرف النووي، للمكتب الإسلامي، بيروت ١٩٧٥ م.
- ١٠ - الروح، ابن قيم الجوزية، طبعة ثالثة، مكتبة المعارف العثمانية، حينئذ أبان النكن، عام ١٣٥٧ هـ.
- ١١ - الزاهر في غريب كلام الشافعي، أبو منصور الأزهري، تحقيق محمد جبر الألفي، طبع وزارة الأوقاف عام ١٣٩٩ هـ - الكويت.
- ١٢ - سنن أبي داود، أبو داود السجستاني.
- ١٣ - سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي.
- ١٤ - شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي.
- ١٥ - صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري.
- ١٦ - صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري.
- ١٧ - فتح القدير شرح الهداية، كمال الدين بن الهمام، طبع المطبعة العلمية.
- ١٨ - لفتاوى الهندية، لجنة من العلماء، طبع دار إحياء التراث العربي.
- ١٩ - فروع، ابن مفلح، مطبعة المنار، القاهرة ١٣٤٥ هـ.
- ٢٠ - الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري، طبعة أولى، دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٣٩٣ هـ.
- ٢١ - القاموس الإسلامي، أحمد عطية الله، مكتبة النهضة المصرية ١٣٨٦ هـ.
- ٢٢ - ألقاب وعلاقاته بالحياة، الدكتور مختار المهدي، مطبعة مجمع الفقه الإسلامي الجزء الثاني، العدد الثالث.

٢٢- فكانى فى الكحل، خلفة بن أبى المعاسن الطهى، تعمىق وفانى وقلعجى، طبعه اولى، للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ١٤١٠هـ.

٢٤- مجلة المجمع الفقوى، العدد الثالث، الجزء الثانى، عام ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

٢٥- محضر مناقشات المؤتمر الثالث لمجمع الفقه الإسلامى المعقد فى عمان ١١-١٦ أكتوبر ١٩٨٦م، مجلة مجمع الفقه الإسلامى الجزء الثانى، العدد الثالث ٣٤.

المجمع الفلسفى، جمىل صلبىاء، دار الكتاب اللبنانى ١٩٨٢م.

٢٦- مفامىس اللغة، آىن فارس، دار إىحاء الكتب العربىة ١٣٦٦هـ مصر.

٢٧- المنثور فى القواعد، محمد بن بهامر الزركشى، تحقيق تىسهر فاتق، طبع وزارة الأوقاف ١٤٠٢هـ كوىت.

٢٨- منهاج الطالبىن، بىحى بن شوف النووى.

٢٩- الموت والحىاة بىن الأطباء وفقهاء، الدكتور عصام النىن الشربىنى، مجلة مجمع الفقه الإسلامى الجزء الثانى، العدد الثالث.

٣٠- موت الدماغ، الدكتور محمد طى البار، مجلة مجمع الفقه الإسلامى الجزء الثانى، العدد الثالث.

٣١- موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامىة، التهلوى، مكتبة خىاط، بىروت.

٣٢- المذهب فى الكحل المجرى، آىن نفقىس، تحقيق قلعجى ووفانى، طبعه اولى، للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، عام ١٤٠٨هـ.

٣٣- لهامى لىاة الإنسانىة، الدكتور مختار مهدى، مجلة مجمع الفقه الإسلامى الجزء الثانى، العدد الثالث.

٣٤- نهامى للمحتاج، قرملى، المكتبة الإسلامىة.

٣٥- ورقة العمل الأردنىة المقدمة للمؤتمر العربى الأول للتخدىر والإنعاش، موت الدماغ، الدكتور أشرف كودى، مجلة مجمع الفقه الإسلامى الجزء الثانى، العدد الثالث.

أثر الوقف في إنجاز التنمية الشاملة

الدكتور/ شوقي احمد دنيا^(*)

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث الوقف الإسلامي من حيث أثره الاقتصادية والتنموية البارزة في المجتمع الإسلامي في عصوره الزاهية الماضية. ويعرض لوضعيته الراهنة وما عليها من ملاحظات وما يمكن عمله لتحسين هذه الوضعية بحيث يعود للوقف دوره الواسع في الحياة الاقتصادية والاجتماعية كما كان له ذلك في الماضي.

ولمعرفة ذلك تناول البحث بعض جوانب الوقف ذات الصلة والأهمية وهي: فقه الوقف، والتعرف على بعض ملامحه الكمية والوصفية، ثم تحليل الآثار الاقتصادية عامة والإنعاشية خاصة لنظام الوقف. وأخيراً بعض سمات الوضعية الراهنة لنظام الوقف، وبعض العناصر الضرورية لتحسين هذه الوضعية.

مقدمة:

من الأنظمة التي تركت بصماتها البارزة على الحياة في المجتمع الإسلامي طوال عصوره السابقة نظام الوقف. وكان نظام إسلامي ينتج آثاراً إيجابية قوية ومتعددة في المجتمع عندما يلتزم للمجتمع بما وضعته الشريعة من ضوابط واحكام لهذا النظام، كما أنه يولد بعض الآثار السلبية التي قد تكون خطيرة في بعض الحالات عندما يتحرف التطبيق عن تلك الضوابط.

ولقد كان نظام الوقف فعالاً في آثاره الإيجابية، كما كانت له آثار سلبية. لا يأتي لدراسة علمية تتناول نهضة العالم الإسلامي في أزمنة ماضية أن تتجاهل ما أسهم به نظام الوقف من إسهامات بارزة في هذه النهضة من خلال ما

(*) أستاذ بجامعة أم القرى في مكة المكرمة، قسم الاقتصاد الإسلامي، وله مؤلفات وبحوث عديدة في التنمية، إضافة إلى اهتمامه وبحوثه في الاقتصاد الإسلامي.

أحدثه من آثار اجتماعية واقتصادية متنوعة على كل من الإنسان والأموال، لقد أسهم بوضوح في التقدم العلمي والتكنولوجي، وفي توفير الخدمات الأساسية، من صحة وإسكان وعلاج ونقل، كما أسهم في إقامة العديد من الصناعات في مختلف المجالات، كذلك كانت له آثاره الواضحة في انسياب الحركة البشرية وسهولتها عبر البلدان الإسلامية في الشرق والغرب، وأثره المالي على ميزانية الدولة وتخفيف الكثير من الأعباء عنها من الوضوح والأهمية مكان. ومع ذلك كله فقد كانت له بعض الآثار السلبية الفاجعة أساساً من عدم الالتزام بالضوابط الشرعية، واليوم لانجد لهذا النظام حضوراً ملموساً على ساحة المجتمع الإسلامي، رغم مآله من إمكانيات وما له من أهمية متزايدة يوماً بعد يوم في ضوء تزايد الطلب على الخدمات العامة من جهة وعجز السلطات عن مواجهة هذه الطلبات من جهة أخرى.

ومن هنا نجد موضوع الوقف واقتصادياته ذا أهمية تجذب لاهتمام الاقتصاديين الإسلاميين المعاصرين، ويأقفل تمت بعض الدراسات الجيدة حول هذا الموضوع لكنها في حاجة إلى الدعم المتزايد، وما هذا البحث إلا لإسهام في تلك الجهود المبذولة.

وال مهمة المناطة به لا تخرج عن نطاق التعرف على حجم ما أسهم به هذا النظام وتوعيته في النهضة الإسلامية الشاملة في عصور طويلة ماضية. وذلك من خلال تحليل اقتصادي لهذه الإسهامات، ثم إلقاء أضواء سريعة على الوضعية الراهنة لهذا النظام، وكيف يمكن تحسينها وتحولها من الحالة الحاضرة الركدة إلى حالة فعالة في المجتمع. ونحن في ذلك كله نتعلق من فرضية نوقن بها وهي أن هذا النظام لم أحسن تطبيقه والاستفادة به حالياً لأسهم بقوة في علاج مشكلة التخلف التي تديم على صدر المجتمع الإسلامي المعاصر.

ولتحقيق هذه المهمة رأينا أن تكون الجوانب الكبرى في البحث هي: فقه الوقف، وتعريف ببعض جوانبه الفكية، ثم دراسة لاقتصاديات الوقف تتناول قضية التمويل والاستثمار في الوقف، وكذلك تحليل لآثاره المتنوعة على التنمية الاقتصادية، وأخيراً عرض لوضعية الوقف الراهنة، وبعض المقترحات حيال تحسينها، وفي النهاية نصير إلى أهم النتائج المستخلصة.

فقه الوقف

نعرض هنا لفقه الوقف بقدر الضروري لدراسة اقتصادياته، وذلك من خلال العرض الإجمالي لأهم جوانبه الفقهية دون الدخول في غمرة التفاصيل والمجملات الفقهية، وتعقب عليها بالإشارة إلى بعض الدلالات والمضامين الاقتصادية لهذه الجوانب الفقهية.

١- الجوانب الفقهية للوقف: خطوط عريضة.

١/١- تعريف الوقف:

في ضوء طبيعة هذا البحث وسهته والهدف منه يكفي أن نذكر التعريف الذي حاز لقبول العلم من الفقهاء المعاصرين، لما تميز به من وضوح وشمول وتجاوز لما هنالك من فروق وتمايزات بين التعاريف الفقهية القديمة والتي بنيت على أساس مراثيات كل مذهب لهذا النظام.

يعرف الشيخ أبو زهرة رحمه الله الوقف بأنه (حبس العين والتصدق بمنفعتها)^(١) ومعنى هذا التعريف أن العين - الأصل - الموقوفة لا يتصرف فيها بالبيع والرهن والهبة ولا تنقل بالميراث. أما منفعتها فإنها تصرف لجهات الوقف على مقتضى شروط الواقفين، في ظل ضوابط فقهية معينة.

٢/١- ملكية الوقف:

علينا أن نفرق بين أمرين: عين الوقف ومنفعة الوقف. بالنسبة لمنفعة الوقف وثمرته وغلة لا خلاف بين العلماء في ثلث الموقوف عليهم لها.

لكن الخلاف جوي حول ملكية العين أو الأصل الموقوف مثل الأرض والدار... إلخ. وبدون الدخول في لجة الخلاف يمكن القول إن هناك ثلاثة آراء فقهية: رأي يذهب إلى أن مالك العين الموقوفة هو الواقف، ورأي يذهب إلى أن مالكاها هو الموقوف عليه، ورأي

(١) معاصرات في الوقف، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧١، ص ٤١. ولمعرفة موسعة انظر: د. حسين الأمين، الوقف في الفقه الإسلامي، من أعمال الحلقة الدراسية لتأهيل ممتلكات الأوقاف، نظمها المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية - جدة، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ ص ١٠٤ وما بعدها، د. محمد ككيبي، أحكام الوقف، بغداد، مطبعة الإرشاد، نشر وزارة الأوقاف ١٣٧٢ هـ وما بعدها.

يذهب إلى أن المالك لها ليس الوافف ولا الموقوف عليه وإنما تصبح ملكيتها لله عز وجل، ولكل رأي أدلته. (١) ومناقشتها والترجيح بينها خارج عن طبيعة هذا البحث ومهمته.

٢/١ محل الوقف: (٢)

لا خلاف بين الفقهاء في جواز أن يكون محل الوقف عقاراً مثل الأراضي والندور والمصليات والمدارس والمساجد... إلخ. أما وقف الأموال المنقولة فقد جرى حولها خلاف بين الفقهاء ومرجع الخلاف هو هل الوقف يكون على وجه التابيد أم يجوز أن يكون على وجه التناقيت. ومن ثم فإن بعض الفقهاء يرون أن الأصل عدم جواز وقف الأموال المنقولة لعدم قابليتها للتأبيد، لكن يجوز وقفها في حالات خاصة. بينما يرى بعضهم جواز وقف الأموال المنقولة دون أي قيد، ما دام يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها، وإلا استبدل بها غيرها. وأوسع المذاهب في ذلك المذهب المالكي الذي يجيز وقف كل مال حتى ولو كان نقوداً أو منفعة. فيجوز وقف فنقود لإقراضها أو للإنتفاع من ربحها على جهات معينة. ويجوز لمن يستأجر داراً أن يوقف منفعتها مدة الإجارة (٣). وهذا هو قول في مذهب أحمد وهو جواز وقف الدنانير.

٤/١ - أغراض الوقف:

لمعرفة أغراض الوقف ينبغي أن نعرف أولاً طبيعة الموقوف عليه. وباستقراء ما وقع في صدر الإسلام قال الفقهاء إن الموقوف عليه قد يكون جهة من جهات البر مثل المساجد والمدارس والمستشفيات والفقراء... إلخ. وقد يكون الوقف نفسه أو هو وتربيته أو بعضها، أو تربيته ثم في النهاية يصير الوقف لجهة من جهات البر. وقد أطلقوا على الوقف في الحالة الأولى الوقف الخيري وأطلقوا عليه في الحالة الثانية الوقف الأهلي أو النذري. (٤) وفي ضوء هذا التوزيع نجد الغرض من الوقف الخيري إبتغاء مرضاة الله تعالى ونيل الأجر والثواب، وذلك من خلال تقديم ما يحقق منفعة عامة، أما الوقف الأهلي فالغرض الأساسي منه تأمين مستقبل الوقف أو تربيته أو بعضها ثم بعد ذلك

(١) راجع: أبو زهرة، محاضرات في الوقف، مرجع سابق، ص ٩٢ وما بعدها.

(٢) راجع: أبو زهرة، مرجع سابق، ص ١٠٢ وما بعدها. د. حسين الأمين، مرجع سابق، ص ١١٥ وما بعدها. د. الكبسي، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٣٦ وما بعدها.

(٣) النسوي، حاشية النسوي على الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت، ج ٤ ص ٦٩.

(٤) الشيخ محمد ظبي، أحكام الرصايا والأوقاف، بيروت: دار الجامعة للطباعة والنشر، ص ٣١٨.

يصير لجهة بر، ومن ثم استهداف الثواب. هذا وقد ظهرت أغراض أخرى مثل حماية الأموال من المصادرة، أو تجنب دفع الضرائب الثقيلة، أو حرمان بعض فوارقة (١)

وفي ضوء تعدد الأغراض والأهداف وفي ضوء كون بعضها متناقضاً لنصوص وأحكام شرعية يمكن فهم أقوال الفقهاء وتوجيهها في الحكم الشرعي للوقف، حيث يذهب نفر منهم إلى بطلانه وعدم جوازه لكن الجمهور على غير ذلك. وقد قام بتوجيه هذه الأقوال بشكل طيب المرحوم الشيخ أبو زهرة (٢)

٥/١ - اشتراطات الوقف: (٣)

لا يشترطه الوقف يعمل به ويلتزم بمقتضاه طالما أنه لم يخالف الشرع ولم يناف مع مقتضى العقد ولا بطل عقد الوقف نفسه أو في بعض الحالات يبطل الشرط ويظل العقد صحيحاً قائماً. لكن الشروط للمعتبرة قد يجز من الصلاسل ما يجعل التقيد بها أمراً متعزراً، ومن ثم يمكن الخروج عليها بضوابط معينة مثل أن يحدد أجرة معينة للمدرس ثم مع غلاء الأسعار تصير الأجرة قليلة لا تفي، عند ذلك يجوز زيادتها، ومثال الشروط الفاسدة غير المعتبرة أن يشترط أن يهدا للصرف من غلة الوقف على منافع الموقوف عليهم دون مراعاة لما تتطلبه صيانة الوقف وعمارته.

٦/١ - استبدال الوقف:

هذا الموضوع محل خلاف كبير بين الفقهاء. وقد يكفي هنا أن نقول:

- (أ) جميعهم على عدم جواز التصرف فيه بالاستبدال أو غيره عند عدم وجود مصلحة في ذلك. فلن كالات هناك مصلحة فاليعض لا يعمل عليها أيضاً واليعض يعمل عليها عندما لا يحقق الوقف أية منفعة للعوقوف عليهم، والبعض يعمل عليها عندما ترجح مصلحة التصرف على مصلحة عدم التصرف. (٤)
- (ب) يالبحث في مدار التشديد والتسهيل في هذا الأمر وحينما أنه تريد الوقف بين

(١) د. محمد الكبيسي، أحكام الوقف، مرجع سابق، ج ١ ص ٣٥ وكذلك ج ١ ص ١٢٢ وما بعدها.

(٢) محلفورات في الوقف، مرجع سابق، ص ٤١ وما بعدها، والكبيسي، مرجع سابق، ص ٤٢ وما بعدها.

(٣) لمعرفة مفصلة، راجع أبو زهرة، نفس المصدر، ص ١٢٦ وما يتتفقا. وكذلك د. الكبيسي مرجع سابق، ج ١ ص ٢٦١ وما بعدها.

(٤) أبو زهرة، مرجع سابق، ص ١٦١ وما بعدها. ابن قاضي الجبل، المناظرة بالوقوف بدون نشر، الطبعة الأولى ص ٢٣ وما بعدها، الكبيسي، مرجع سابق، ص ٩ وما بعدها.

حالتين كلتاهما محظورة: الأولى العبث بالوقف وإضاعته، وهذا يناقض مقصود الوقف وهدف الوقف، كما أنه في النهاية يزهد الناس عن القيام بعملية الوقف. وثانية غراب الوقف وزواله بتداول الأيالم، وهذا أيضاً يناقض مقصود الوقف.

ومن يعمد للنظر في الحالتين يجد مآلها ولدها إنه زوال الوقف، إن بالعبث والتغيير أو بالإهمال وتداول الزمن. وقد جرت مناظرة جيدة في هذا الصدد بين الإمامين أبي يوسف ومحمد بن الحسن.^(١) ومن منع التصرف بنظر للحالة الأولى ومن أجازته بنظر للحالة الثانية.

وفي ضوء ذلك يمكن القول بأن المخرج من الوقوع في هاتين الحالتين لا يكون باليمنع المطلق ولا بالجواز المطلق، وإنما بالمنع العقيد أو التجويز العقيد، ومعنى ذلك ضرورة وضع ضوابط صريحة حاسمة وقاطعة لعملية التصرف في عين الوقف بحيث يراعى دائماً بقاء الوقف مؤدياً مهمته ووظيفته على الوجه الأحسن. وعندما قلنا بالمصلحة التغيير فليكن في أضيق نطاق ولأقرب شبيه لنفس الجهة الموقوف عليها.^(٢) ومن المهم ضرب مثال على ذلك، هب أن أحد الأشخاص قام بوقف قطعة أرض زراعية لجهة ماء، وبمرور الزمن أصبح الاستغلال الزراعي غير مجد والفضل منه لمحوالت الأرض لأغراض أخرى مثل البناء، في هذه الحالة تجري الأقوال الفقهية المذكورة.

٧/١ - ولاية على الوقف:

يحتاج الوقف إلى من يقوم برعايته والنظر فيه لمن الذي تتناوبه هذه المهمة؟ يقوم بذلك الوقف نفسه أو من عينه الوقف نائباً على الوقف، وبعض الفقهاء يرى أن ولاية الوقف هي للموقوف عليهم إذا كان قابلاً لذلك، وإذا كان الوقف لغير معين ولم يعين الوقف أحداً كانت الولاية للحاكم، ومن خلال ما أسفرت عنه التجارب من تنافس الناس على النظرة على الوقف لما فيها من منافع خاصة مما أدى إلى توليد مفاسد كثيرة رجح بعض الفقهاء المعاصرين مذهب من يجعل ولاية الوقف للموقوف عليهم إذا كانوا معينين ولم يحدد الوقف من تكون له الولاية. وبذلك تتحقق منافع عديدة تعود على الموقوف بالصيانة والحفاظة وعلى الموقوف عليهم بحسن الاستثمار وعدالة التوزيع.

(١) هي في الحقيقة حكاية لشرك فيها كلامهما. انظر السرخسي، المبسوط، دار المعرفة ج ١٢ ص ٤٣.

(٢) أبو زهرة، مرجع سابق، ص ١٢٠.

★ أثر الوقف في إنجاز التنمية الشاملة ★

ولا سيما إذا ما كان هناك احتجاجاً سنوي لمبلغ من العائد للإتفاق على عمارة الوقف وصيانتها^(١).

وأهمية الولاية على الوقف تنبع من مهام هذه الولاية وجوانبها التي يمكن تجميعها تحت بنود ثلاثة: عمارة الوقف وصيانتها وإعداده وتجهيزه للاستغلال والاستفادة، وتضميره واستغلاله وحسن الانتفاع به، وتوزيع عوائده ومنافعه على الموقوف عليهم. يقول الشرييني: «وظيفة العمارة والإجارة وتحصيل الفلّة واستثمارها»^(٢) ويقول ابن النجار: «وظيفة حفظ وقف وصارته وإيجاره وزرعه ومخاضة فيه وتحصيل ريعه من أجرة أو زرع أو ثمرة والاجتهاد في تنميته وصرفه في جهاته من عسارة وإصلاح وإعطاء مستحق»^(٣).

ولأهمية الولاية على الوقف لاشتراط الفقهاء فيمن يتولى تلك الأمانة والكفاءة وإذا فقدت إحداهما نزع الولاية من المتولي حتى ولو كان الوقف نفسه^(٤) هذه بعض جوانب فقه الوقف عرضناها بمجالاة، ومن يريد التوسع فأمامه كتب الفقه للقيمة والعبئة ففيها ما يشيع الحاجة وزيادة.

٢- دلالات ومضامين اقتصادية:

من التامل في تلك الجوانب الفقهية المتكورة يمكن للباحث الاقتصادي أن يستخلص بعض المضامين الاقتصادية ذات الأهمية ومنها:

١/٢ أخذاً من طبيعة الوقف ومن كونه مؤبداً، وإن كان قابلاً في كل حال بحسبه فإنه من الأهمية يمكن جعل المال الموقوف صالحاً للتبضع والدوام والإبرار الفلّة والثمرة والمنفعة بصورة مستمرة.

هذا يعني ضرورة رعاية المال الموقوف والمحافظة عليه وصيانتها وصارته حتى يظل دائماً قابلاً على إنتاج الدخل، وهذا يتطلب أن يأخذ الإتفاق عليه هو أولوية أولى. ولذلك قال الفقهاء: يبدأ الصرف من غلته لعمارة قبل الصرف على

(١) لمحررة موسوعة الجمع: أبو زهرة، مرجع سابق، ص ٢١٤ وما بعدها، د. الكبيسي، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٢٧.

(٢) مخني المحتاج، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة، ج ٢ ص ٣٩٤.

(٣) مفتي الأوقاف، دار الجيل الجديد، ١٩٦١، ج ٢ ص ١٢.

(٤) أبو زهرة، مرجع سابق، ص ٣٢١ وما بعدها، ابن علقين، رد المحتار، دار الفكر، ج ٤ ص ٣٨٠، د. الكبيسي، مرجع سابق، ج ٢ ص ١٦٥ وما بعدها.

المستحقين^(١) ويتم ذلك حتى ولو لم يشترط الوقف قيده بمعاقته، بل حتى لو اشترط غير ذلك لا يعمل بشرطه، والحكمة في ذلك جليلة واضحة إنها في فقهية مصلحة الموقوف عليهم كما قال الإمام هلال، لأنني إذا لم أعمرها خربت الأرض وكان ذلك ضرراً على الفقراء والمساكين في مصلحتهم^(٢).

ومن الواضح أن هذه الدلالة لها أهميتها عند حديثنا لقائم عن استثمار الوقف وتجهيزه، وعلينا أن نلاحظ أن الاتفاق على الوقف ليس هو الغاية أو الهدف من عملية الوقف وإنما هي وسيلة لتحقيق الهدف من الوقف وهو منفعة الموقوف عليهم، ومعنى ذلك ضرورة التزام مبدأ ترشيد الاتفاق على إعداد الوقف وتجهيزه وعمارته، وعدم المبالغة في ذلك وإلا ضيعنا المقصود من الوقف وهو منفعة الموقوف عليهم، مع الوعي الكامل بأن منفعتهم متوقفة على بقاء الموقوف صالحاً لإنتاج المنفعة أو الغلة التي تنفق على الموقوف عليهم.

ولعل من أهم ما نستقيده هنا أن الإسلام بإقراره لهذا النظام الوقفي فإنه يوجد مصدراً إنتاجياً مستمراً من جهة ومخصصاً من جهة أخرى للإنفاق على الجهات الموقوف عليها، مما يعني سد الحاجة حاضراً ومستقبلاً.

٢/٢ الدلالة الاقتصادية لثانية لهذه الأحكام الفقهية تتمثل في ضرورة استغلال الوقف الاستغلال الأمثل بحيث يؤدي مهمته بكفاءة عالية وهي إمرار الدخل المستمر على الموقوف عليهم ولتعرف على تلك مهمة الاقتصاديين، وسوف نبحث هذه المسألة بتوسع في فقرة قادمة.

٢/٢ الأثر التوزيعي للوقف يتوقف من حيث مداه على ما تأخذ به من أقوال الفقهاء حيال مسألة ملكية عين الوقف، فالأثر التوزيعي للوقف على الثروة واضح تماماً طبقاً لمن يرى ملكية الموقوف عليهم للوقف، بينما لا يظهر ذلك بقوة عند من يرى بقاء الملكية للوقف، ومن يذهب إلى أن الملكية لله عز وجل فإنه يضيف عنصراً جديداً إلى هيكل الملكية القائم في المجتمع الإسلامي.

٤/٢ في ضوء الموقف الفقهي حيال عملية التصرف في عين الوقف تتحدد سعة ومدى ما هو متاح أمامنا حيال استثمار الوقف واستغلاله، وطبقاً للرأي الفقهي الذي ييسر عملية التصرف في الوقف فإن فرص تحسين الاستثمار وإمكانياته تكون أكبر. ولذا أن نختار من بين تلك الأقوال ما يلانم الملابسات المحيطة ويحقق في الوقت نفسه مقصود الوقف على الوجه الأمثل.

(١) ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج ٤ ص ٣٦٦ وما بعدها.

(٢) أحكام الوقف، حيدر آباد: دار المعارف العشائرية ١٣٢٥ هـ ص ١٩.

دراسة وصفية للوقف

مقصود هذا الجزء من الدراسة هو استعراض بعض الجوانب الوصفية والكمية للوقف، لما لذلك من أهمية في تبيان الآثار الاقتصادية للوقف، ويعيننا هنا أن نعرف على الفئات التي كان ينتمي إليها الوقفون عامة وكذلك على الجهات التي كان يوقف عليها غالباً، وأخيراً على طبيعة الأموال الموقوفة وأحجام ما يمكن معرفته منها.

١/١ - فئات المجتمع التي كان ينتمي إليها الوقفون في غالب هي:

الحكم والوزراء ورجال المال والاقتصاد والعلماء والأطباء، فتحدثنا المصنف عن أوقف عديدة قام بوقفها الخلفاء والأمراء والوزراء والعلماء، مثل الخليفة المهدي والأمير محمد بن سليمان، وزبيدة والخيزران وصلاح الدين الذي أسس مدرستي القمحية والصلحية وأوقف عليهما أموالاً وفيرة، والملك الصالح نجم الدين الذي أسس المدرسة الصلاحية وأوقف عليها أوقافاً ضخمة، والظاهر بيبرس الذي أنشأ المدرسة الظاهرية وأغنى عليها الوقوف، وشمس القضي حفيده صلاح الدين وقد أنشأت المدرسة المعتمدية في بغداد، وكذلك زوجة الخليفة المعتمد والمصور بن قلاوون والأمير صلاح الدين يوسف الدولدار والسلطان حسن والملك الأشرف وقائباتي وسليمان القاتوني، وابن جزلة الطبيب والخليفة المستنصر، والإمام الشافعي الذي أوقف مدرسته وأوقف بيته عليها، والفقيه أبو علي الحسيني، والفقيه ابن فراق، وأبو القاسم القشيري، والإمام الإسفرائيني وأم هولاء - بعد إسلامها، والوزير نظام الملك، والسيلسي الشهير تاج الملك، وإمام الحرمين الجويني، والوزير ابن قليس وزير الخليفة الفاطمي العزيز بالله، والأمير بديك، وابن المنجم الذي بنى قصراً وأوقفه كمكتبة مع تزويدها بالكتب، وبنو عمار، والوزير أبو نصر، ومحمد بن هلال الصابسي، وعبدالله القميمي، وغيرهم كثير^(١).

وقد يرد هنا تساؤل عن ماهية وقف الحكام، والإجابة عن ذلك أنه يمكن أن يتم الوقف من مالهم الخاص كما يمكن أن يكون من أموال بيت المال. في الحالة الأولى لا إشكال، لكن في الحالة الثانية إن كان الوقف على جهة من جهات قبر مثل الفقراء أو طلبة

(١) لمعرفة موسعة انظر: د. عبد الملك السبيعي، دور الاجتماعي للوقف من أعمال توعية وإدارة وتنشيط مستلزمات الأوقاف، نشر المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ١٤١٠هـ، على قدره في نظام الوقف في الإسلام... جامعة أم القرى، رسالة ماجستير ١٤٠٧هـ.

العلم أو المساجد أو المدارس... إلخ فقد أجاز العلماء ذلك وكيفيه على أنه (إحصاءه وليس وفقاً حقيقة وإنما المسألة لا تخرج عن أن تكون تخصيص مال ما للإتفاق منه على هذه الجهة أو تلك لما لها من أهمية متزايدة ولهذا النوع من الوقف بعض الأحكام الخاصة به^(١).

ويذهب بعض الباحثين إلى أن الكثير من وقوفات الحكام لم تكن من بيت المال وإنما كانت من أموالهم الخاصة^(٢).

وبدلالة هذه السمة في موضوعنا أن منابع الأموال الموقوفة وروافدها لم تقتصر على فئة من فئات المجتمع، بل شملت معظم فئاته، وخاصة قاصرة منها، مما يولد معيناً فنياً متجداً من هذه الأموال.

١/٦ - الجهات التي كان يوقف عليها غالباً:

- المساجد، ولم تكن المساجد في الماضي قاصرة على أداء شعيرة الصلاة فقط بل كانت مركز علمية بكل معنى الكلمة. ولم يكن الوقف على المسجد كبناء فقط وإنما عليه وعلى كل من يعمل فيه سواء فيما يتعلق بالصلاة أو بالتعليم، ومن بين تلك المساجد التي أوقف عليها لعمال الكثير المسجد الحرام والمسجد النبوي والجامع الأزهر وجامع القرويين وجامع الزيتونة^(٣).

- المدارس، من أشهرها المدرسة النظامية والمدرسة الصالحية والمدرسة الظاهرية والمدرسة المعتصمية والمدرسة المنصورية والمدرسة السعديّة والمدرسة الصلاحية والمدرسة العباسية والمدرسة المنتصرية^(٤). ويذكر ابن بطوطة أحوال عشرين مدرسة جامعة في دمشق وحدها كما يصفنا عن ثلاثين مدرسة أو جامعة في بغداد^(٥). إضافة إلى عشرات المدارس الجامعية في القاهرة والإسكندرية والتي أفاض في الحديث عنها وعن إمكانياتها الضخمة الرحالة ابن جبير^(٦). كما ينكر

(١) الشيخ أبو زهرة محاضرات في الوقف، مرجع سابق، ص ١١٢، ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج ٤ ص ٢٩٤، د. الكبيسي، مرجع سابق، ج ١ ص ٣٦٢.

(٢) د. عبدالمعك السيد، الدور الاجتماعي للوقف، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

(٣) د. عبدالمعك السيد، مرجع سابق، ص ٢٣١ وما بعدها، د. مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، المكتب الإسلامي، محمد شفيق العلي، أحكام الأوقاف، بغداد، مطبعة الإرشاد، ص ٤ وما بعدها.

(٤) د. عبد المعك السيد، مرجع سابق، ص ٢٣٨ وما بعدها.

(٥) رحلة ابن بطوطة، بيروت: دار صادر، ص ٢٥٥، ص ٢٠٥.

(٦) رحلة ابن جبير، بيروت: دار صادر، ص ١٥ وما بعدها.

★ اثر الوقف في إنجاز التذمية الشاملة ★

انه عندما زار دمشق وجد بها اربعمائة مدرسة موقوفة. وينكر التميمي اسماها للمدارس في دمشق والوقوف التي وقفت عليها، ويوضح انه كانت هناك اثنتان وخمسون مدرسة لتدريس الفقه الحنفي وثلاث وستون مدرسة لتدريس الفقه الشافعي ولحدى عشرة مدرسة لتدريس الفقه الحنبلي. هذا كله إضافة إلى العديد من المدارس ذات التخصصات العلمية الأخرى. وكذلك مئات الكتاتيب التي كان الكتاب الواحد منها يتسع لآلاف التلامذة.^(١) ولم تكن الأموال الموقوفة على تلك المدارس قاصرة على عمارتها بل تعدد لتشمل كل العاملين بها وكل من يلحق بها من الطلبة على اختلاف أوطانهم وأنواعهم بل ودياناتهم، كما أنها لم تكن قاصرة على إشباع حاجات الطعام فقط بل الطعام والسكن والعلاج وغير ذلك من متطلبات الحياة.

المكتبات، ومن ملاحظ وجود عشرات المكتبات الموقوفة في معظم المدن الإسلامية وكان بعضها مستقلاً وبعضها ملحقاً بمدرسة أو مسجد، والوقف على المكتبة يشمل عمارتها والإنفاق على كل العاملين بها وعلى الكتب الموجودة بها، وقد عرفت باسماء عديدة مثل خزانة الكتب وبيت الكتب ودار الكتب ودار العلم وبيت الحكمة ودار القرآن، ودار الحديث، ولعل من أشهر هذه المكتبات مكتبة ابن المنجم ببغداد ومكتبة ابن خاتمان في سامراء.^(٢) ويعكس لنا ابن جبير عما شاهده في مكتبات القاهرة فيقول: «ومن مناقب هذا البلد ومفاخره أن الأملاك في هذه المكتبات قد خصصت لأهل العلم، فهم يفتنون من أقطار نائية فيلقى كل واحد منهم ماوى يأوي إليه وما لا يصلح به أحواله جميعاً، ويبلغ من عناية السلطان بهؤلاء الذين يفتنون للاستفادة العلمية أنه أمر بتعيين حمامات يستحمون بها، وخصص لهم مستشفى لعلاج من مرض منهم، وخصص لهم أطباء يزورونهم وهم في مجالسهم العلمية، وخصص لهم الخدم لقضاء حاجاتهم الأخرى»^(٣) كذلك نجد من أشهر المكتبات مكتبة الوزير القاطمي ابن قليس ومكتبة بني عمار في الشام التي بلغ عدد النسخ بها ١٨٠ تاسخاً يعملون ليل نهار وقد ضمت حوالي مليون كتاب.

(١) مدارس في تاريخ المدارس، دمشق: مطبعة القروي، وانظر ابن خلدون، المقدمة، القاهرة: المكتبة التجلوية الكبرى، ص ٤٤ وما بعدها.

(٢) ياقوت الحموي، معجم الأنباء، لندن: طبعة مرجلوت، ج ٥ ص ٤٦٧، د. هينالملك السيد، مرجع سابق، ص ٢٦٦.

(٣) المرجع السابق.

ومكتبة الحسيني^(١)، وتقول باحثة المانية إن دور الكتب نعت في العلم الإسلامي في كل مكان نمو العشب في الأرض الطيبة وتذكر أنه وجد ببغداد وحدها أكثر من مائة دار للكتب. وتشير إلى أن المكتبة الصغيرة كانت تضم ما يزيد على أربعين ألف مجلد^(٢) وفي مدينة الري يذكر المقدمي أنه عند نقل المكتبة من مقرها إلى مقر آخر حملت كتبها على ٤٠٠ جمل^(٣) وتشير بعض المصادر إلى أنه قد استنسخ لمكتبة الخليفة الفاطمي وحدها ١٢٠٠ نسخة من كتاب تاريخ الطبري^(٤) وقد عملت هذه المكتبات على إحياء وإنشاء وتطوير عشرات المهن والصناعات ذات الصلة بالمكتبات والكتب.

- المستشفيات . ومن الملاحظ أن الوقف عليها لم يقلل عن الوقف على المدارس والمكتبات، كما أنها لم تكن مجرد أمكنة للعلاج بل كانت مع تلك أمكنة للدراسة والبحث العلمي في العلوم الطبية والصيدلية.

ولم يقتصر وقف المستشفيات عند علاج الإنسان بل تعداه إلى علاج الحيوان والعناية بطوم البيطرة^(٥) كذلك نلاحظ أن المستشفيات الموقوفة كانت في كثير من الحالات مستشفيات متخصصة وليست فقط مستشفيات عامة، وكان الإنفاق عليها وعلى كل من يتعامل معها من مرضى وأطباء ودارسين من أموال الوقف^(٦) ومما تجدر الإشارة إليه قيام مدن طبية متكاملة في العديد من المدن، وكثيراً ما كان يتم إنشاء حمامات عامة وينفق عليها من أموال الوقف^(٧).

- البنية الأساسية. إضافة إلى المساجد والمدارس والمستشفيات نجد أنواعاً أخرى من المرافق الأساسية قد أوقف عليها مثل الطرق والربط والآبار والخانات والمقابر والجسور والقنوات.

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، القاهرة ١٣٠١ هـ، ج ٢ ص ٣٢٤. فلجي معروف، أصالة حضارتنا، بيروت: دار الفتاة ص ٤٤٠ وما بعدها.

(٢) سيجرهد هوتكه، شمس العرب تشرق على الغرب، نقلاً عن د. عبدالمك السيد، مرجع سابق ص ٢٧٠.

(٣) فبدو والتاريخ، نقلاً عن د. عبدالمك السيد، ص ٢٧١.

(٤) د. عبدالمك السيد، ص ٢٧٣. د. مصطفى السباعي، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٥) ناجي معروف، مستشفيات بغداد في العصر العباسي، مجلة كلية الشريعة - جامعة بغداد - العدد الرابع.

(٦) المنذسي، فبدو والتاريخ، نقلاً عن د. عبدالمك السيد، مرجع سابق، ص ٢٨١.

(٧) ابن جبير، مرجع سابق، ص ٢٠١، أسامة عاتوني، البر والمراسل في المجتمع الإسلامي، مجلة الباحث، العدد السابع، بيروت.

- طلبه العلم. من الواضح أن الوقف على المدارس والمساجد والمكتبات كان في الوقت نفسه وقفاً في حالات غالبية على طلبه العلم للذين يدرسون في تلك الجهات. ومع ذلك فقد كان يوقف عليهم استقلالاً. يقول ابن جبير: «تكثر الأوقاف على طلبه العلم في البلاد الشرقية كلها فمن شاء ففلاح فليرحل إليها».
- المساجين والأسرى وأهل الأندلس. (١)
- الفقراء. كثيراً ما كان ينشأ الوقف للفقراء خاصة، وأحياناً ما كان يتم ذلك من خلال ملاجئ أو مدارس تخصص لهم.
- المصانع والمؤسسات الإنتاجية مثل معامل الورق والمرصد الفلكية وحياض العمياء. (٢)

٣/١ - أنواع وبعض أحجام الأموال الموقوفة:

تعددت أنواع الأموال الموقوفة وأسمائها. وبداية علينا أن ندرك التمييز بين الأموال الموقوفة والأموال الموقوف عليها، فمثلاً قد نجد شخصاً ما يقوم ببناء أو وقف مبنى على أنه مدرسة أو مكتبة كما يقوم هامة بوقف أموال أخرى للإنتفاع من غلتها على تلك المكتبة أو المدرسة أو المسجد. هنا نجد المدرسة أو المسجد مالاً موقوفاً عليه، ونجد تلك الأموال الأخرى التي خصصت للإنتفاع منها على المدرسة أو المسجد مالاً موقوفاً، وأحياناً كانت تتم إحدى العمليتين بمفردهما. كلن يقف الشخص مالاً على طلبه العلم أو على مسجد قائم.. إلخ. والذي يعني هنا معرفة أنواع هذه الأموال التي وقفت للإنتفاع من غلتها أو للانتفاع بمنفعتها.

وهنا نلاحظ التنوع والتمدد، فمثلاً نجد الأراضي الزراعية. وقد كونت جزءاً لا يستهان به من أراضي المجتمع الإسلامي، يدلنا على ذلك أنها مثلت حوالي ثلث أراضي مصر في بداية عهد محمد علي (٣) وكذلك كانت هناك في العراق ضياع ومساحات شاسعة من الأراضي الموقوفة، وتشير بعض الإحصاءات إلى أن العصور العجيزة من بعضها في بعض الأزمنة مثلت ١٥٪ من جملة العصور. (٤) والحال كذلك في بلاد الشام حيث كانت

(١) مصطفى السباعي، مرجع سابق، ص ١٣٥.

(٢) د. ناصر سعيوني، أنواع الأراضي في القرنين العشراني، شمال افريقية. ضمن كتاب الإدارة المالية في الإسلام، نشر المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان.

(٣) الخصال، أحكام الوقف، الطبعة الأولى، د. عبدالمك السبد، مرجع سابق، ص ٢٤٥ وما بعدها.

(٤) الشيخ أبو زهرة، مرجع سابق، ص ٢٢.

معظم أراضي غرطة يمشق موقوفة على المدارس والمساجد وجهات الجبر الأخرى الأمر الذي جعل الإمام الذويي يمتنع عن لكل الفولكه طيلة حياته. ^(١) والصل كلك في المغرب العربي. وتذكر بعض الدراسات أن عائد تلك الأراضي في الجزائر بلغ نصف عائد كل الأراضي الزراعية في الربع الأول من القرن التاسع عشر. وقد وقف على مسجد بالجزائر مائة هكتار. ^(٢)

كذلك شاع وقف الأشجار المثمرة مثل شجر الزيتون. ^(٣) ووقف الدور السكنى أو الاستقلال والحوليت، والأسواق كاملة، وكذلك أوقفت المستغلات، ولفي غطل اليوم في المؤسسات الإنتلجية. وقد بلغت غلة بعضها ثلاثاً عشر ألف دينار سنوياً. ^(٤) كذلك تجد من الأموال الموقوفة بكثرة الكتب والمعامل والمصانع. ويرغم عدم عثورنا على أمثال نقدية موقوفة ومقاديرها إلا أن حديث الفقهاء عنها وعن جواز وقفها يوحي بوجود هذا النوع من الوقفيات حيث قالوا إنها تستغل في المضاربات ويقرض من ريعها، أو تنفق على الجهات الموقوف عليها. ^(٥)

- (١) د. حسلم الدين السادراني، المؤسسات... دار الفكر العربي، ص ٢١٥ وما بعدها وانتظر لمن خرداذية المسالك والممالك، لندن ١٩٨٩، ص ١١.
- (٢) د. مصطفى السباهي، مرجع سابق، ص ١٣٦.
- (٣) د. ناصر سعيديوني، مرجع سابق، ص ٦٩٢.
- (٤) نفس المصدر، ص ٦٩٤.
- (٥) الصافي، الوزراء، بغداد، مطبعة العاتي، ص ٣١٠ وما بعدها.

اقتصاديات الوقف

في هذا القسم من البحث نهتم بالاعتراف على حجم الآثار الاقتصادية التي تولدت من نظام الوقف في المجتمع الإسلامي عبر عصوره المختلفة وطبيعتها، لقد كانت له آثار إيجابية بارزة في شتى الجوانب الاقتصادية مما يعني أنه من العناصر التي أسهمت بقوة في نهضة المجتمع الإسلامي وتقدمه عبر ماضيه الطويل. إن تحليل هذه الآثار وتبنيها يحتم علينا النظر في آثاره حيال تكوين ما يعرف برأس المال البشري وما يعرف برأس المال الاجتماعي الثابت، وما يعرف برأس المال الإنتاجي، كذلك آثاره على ميزانية الدولة وعلى نمط التوزيع وهيكله في الثروات والدخول، وبصفة عامة علينا أن نعرف على آثاره على التنمية الاقتصادية من خلال تأثيره في مكوناتها ومتطلباتها.

ومما يلاحظ أن آثار نظام الوقف لم تكن كلها إيجابية بل ظهرت بعض الآثار السلبية: الاقتصادية والاجتماعية، عندما حدث انحراف في استخدامه عن الوضع الذي قدره الإسلام. وقد يكون من المفيد والمفضل هنا أن نتناول أولاً مسألة اقتصادية مهمة تتعلق بالوقف وهي مسألة التمويل والاستثمار في الوقف. كيف كانت تتم في الماضي وكيف يمكن لها أن تتم في الحاضر. كل ذلك انطلاقاً من طبيعة الوقف ومقصوده وهي ضرورة استمرارية صلاحيته لإدراك أقصى ما يمكن إبرازه من عوائده وقاسيماً على ما وضعه الفقهاء من ضوابط.

١- التمويل والاستثمار في الوقف:

في حالات ليست بالقليلة تكون الأموال الموقوفة في حاجة إلى إعداد جيد بحيث تكون على درجة عالية من الصلاحية كي تدر عائداً أو تولد منفعة. وفي حالات كثيرة لا تكون هذه سيولة متوفرة لدى متولي الوقف كي يتفق منها على هذه الأعداد. ومعنى ذلك أنه في حاجة إلى تمويل. نرى ما أهم الوسائل التمويلية المتاحة؟ وكيف يمكن الاختيار من بينها لم يواجه متولي الوقف مشكلة توظيف الوقف وتشغيله واستغلاله، أو بعبارة عصرية يواجه مشكلة استثمار الوقف الاستثمار الأمثل. فكيف يكون ذلك؟ وما الضوابط الحاكمة في تلك العملية الاستثمارية؟ وما لا يخفى أن عملية الإعداد قد تتدخل مع عملية الاستثمار بحيث تصبحان عملية واحدة.

١/٢- تمويل الوقف:

لدراسة هذه المسألة دراسة جيدة علينا أن نبحث الحالات المختلفة التي قد يكون

يزيد فيها أو أنه حيادي حيالها. ولا شك أن ذلك يتوقف أساساً على الحكم الشرعي حيال الأموال الموقوفة وهل تجبى منها لفرض المالية لشرعية وغيرها مثل الأموال الأخرى لم لها معاملة خاصة؟ من الناحية النظرية هناك خلاف بين الفقهاء حول خضوع تلك الأموال لهذه الفرائض، فالبعض يرى عدم خضوعها، والبعض يرى عكس ذلك والبعض يميز بين الموقوفة على معينين والموقوفة على غير معينين والبعض يجري التمييز على أساس هل الموقوف عليهم فقراء أم لا. (١)

ومن الناحية العملية نجد أنه في غالب الحالات كانت تلك الأموال خاضعة للفرض المالية مثلها مثل غيرها كما أثبتت لك بعض المصادر حيث ثبين مقدار الجبائية من أراضي الوقف في بعض الجهات. ويبدو أنها كانت وفيرة مما يعكس الإنتاجية المرتفعة لتلك الأراضي. (٢) وفي بعض الحالات ملكات تقوض عليها ضرائب (٣) ويتوقف على ذلك أن أثر الوقف في الإيرادات العامة لم يكن سلبياً في كثير من حالاته وليس في كل الحالات.

٨- الوقف وبعض الآثار السلبية:

تكشف دراسات العلمية لنظام الوقف أنه قد حدث في بعض الأماكن وبعض الأزمنة انحرافات عن الضوابط الشرعية للوقف سواء من الوقف أو المتولي للوقف أو الموقوف عليهم مما ولد آثاراً سلبية لم تكن هينة في بعض الحالات، ومن ذلك:

في حالات ليست نادرة انفضى الوقف لفرض غير مشروع مثل حرمان بعض الورثة من حقوقهم الشرعية في الميراث (٤) مما ولد آثاراً سلبية اجتماعية، انعكست بدورها على الجوانب الاقتصادية.

كذلك نجد في حالات كثيرة لم يكن متولي الوقف على المستوى المطلوب شرعاً إما من حيث الكفاءة وإما من حيث الأمانة، فشاغ في أماكن عديدة مظهر خراب الوقف وعدم

(١) مارشال هسبون نقلاً عن د. عبد الملك السيد، ص ٢٥٢ وما بعدها.

(٢) ناصر سميدوني، مرجع سابق، ص ٦٩٤.

(٣) تقرير عن التنمية في العظم ١٩٩١، ص ١٩ وما بعدها وكذلك ص ٨٨، ٨٩.

(٤) ابن قاضي الجبل، مرجع سابق، ص ١٩، صحنون، الموقوفة، بيروت دار صادر ج ١ ص ٣٤٧.

السيد البكري، إعتلة الطالبيين، بيروت: دار إحياء التراث العربي ج ٢ ص ١٦٢، ابن قدامة،

المقنى، قرياض مكتبة فرياض الحديثة، ج ٢ ص ٦١٩.

الاهتمام بعمارتها ولا بحسن استغلاله.^(١) مما يعني آثاراً اقتصادية سلبية على حسن استخدام المولود وكفائتها الاقتصادية عكس ما كان مشاهداً عندما كان هنا التزام شرعي. ويمكن لقلب على هذه المشكلة يجعل المال الموقوف تحت يد الموقوف عليه متى كان معيناً طالما أنه يمتلك المقدرة والكفاءة. وهو بذلك يحافظ على الوقف لأنه صالح، أو على الأقل لأنه يمتلك غلته، ومهما يكن من أمر فلا شك في أن الوقف قد أوجد نوعاً من عدم ارتباط الملكية بالاستغلال كذلك شاعت للعظام بين القائمين على الوقف والموقوف عليهم، حيث استأثر القائمون عليه بمعظم غلته ولم يحسنوا إنفاقها وتوزيعها عليهم.^(٢) مما يعني عدم توليد الوقف لآثاره وتحقيقه لمقاصده من تعليم وصحة وغير ذلك، ومن جهة أخرى فإنه أحدث آثاراً توزيعية مثاقفة تملأ لمقصود الوقف حيث في حالات كثيرة أت ملكية الوقفيات إلى القائمين عليها وليس إلى الموقوف عليهم. وقد ظهر في بعض العصور أثر سلبي بارز للوقف على الإيرقات العامة، حيث جُنبت تلك الموقوفات الضرائب المفروضة على أمثلها.^(٣)

ولخيراً فإنه في بعض الحالات ولد الوقف آثاراً سلبية على الموقوف عليهم عكس مقصوده الأصلي والمستهدف منه فقد ترسب عليه بطاقة بعض الموقوف عليهم، وتركهم لأعمالهم أو عدم اهتمامهم بالبحث الجدي من العمل ارتكافاً على ما يدره عليهم الوقف من عوائد. كما أن بعضهم تأثر سلوكه الاستهلاكي بالوقف حيث ولد للكثير من الإسراف والاتفاق على المذاق والشهوات^(٤) الأمر الذي أثر بدوره على الكثير من المتغيرات الاقتصادية.

الوضعية الراهنة

من الواضح أن دراسة مفصلة لوضعية الوقف في العالم الإسلامي المعاصر تتطلب أبحاثاً عديدة كبيرة يقوم بها لفيف من العلماء متنوعي التخصص، وكل هذا غير متاح والمتوافر في البحث الحالي. ولذا نكتفي بإشارات كلية سريعة عن بعض ملامح هذه

- (١) إسماعيلي، تطور ملكية الأرض في العصور العباسية، الإدارة المالية في الإسلام ج ٢ ص ٥٥٢.
- لين قريلاية، مكتبة القلبي، بغداد، ص ١١.
- (٢) أبو زهرة، محاضرات في الوقف، ص ٢٢.
- (٣) انظر المدونة الكبرى، ج ٤ ص ٢٤٥ مرجع سابق، أبو زهرة، محاضرات في الوقف مرجع سابق ص ٨ وما بعدها.
- (٤) المنقلا، مرجع سابق، ص ٦، أبو زهرة، مرجع سابق، ص ٣٠.

الوضعية مع علمنا الجازم بعدم كفايتها في التعرف على هذه الوضعية. يكاد يكون من المتفق عليه أن الوقف الحاضر يتسم بهذه السمات مع تفاوتها من وقف لآخر ومن مكان لمكان.

- ١- يخضع في معظمها للإشراف الحكومي من قبل وزارات الأوقاف.
- ٢- حظرت بعض أنواعه لقولنين في بلدان كثيرة.
- ٣- قل بدرجة ملاحظة إقبال الناس عليه بالمقارنة بما كان عليه الوضع في الماضي.
- ٤- لم يعد يمارس الآثار الاقتصادية والاجتماعية بهذه القوة والاتساع الذي كان يمارسه في الماضي.
- ٥- في الكثير الغالب من الأوقاف التي مازالت قائمة تحت إشراف وزارات الأوقاف وإدارتها فإن استقلالها واستقلالها ليس على درجة عالية من الكفاءة. بل في بعض الحالات تتصرف تصرفات هذه الوزارات عن الصواب لثغرية إما في عمارة الوقف وإما في استثماره أو في توزيع عوائده على مستحقيه.
- ٦- لم نعد نشاهد تلك المدارس والجامعات العملاقة وكذلك المكتبات والمستشفيات التي قامت ولزدهرت في الماضي على أموال الوقف. بل ماظلت منها قليلاً مثل الجامع الأزهر وغيره مما استولت وزارات الأوقاف على أوقافه فإنه قد تدهورت أوضاعه عن ذي قبل رغم تولي الحكومات الإنفاق عليه من خزائنها.
- ٧- لعل الملاحظة النهائية هو غياب نظام الوقف كظاهرة اقتصادية واجتماعية كانت لها بصماتها الإيجابية البارزة في نهضة العلم الإسلامي في ماضيه الطويل.

نحو إحياء نظام الوقف في المجتمع الإسلامي

لاحظنا أن وضعية نظام الوقف حالياً مختلفة تماماً عنها في الماضي. ولاحظنا أيضاً أن عوامل الاختلاف منها ما يرجع إلى انحراف أطراف الوقف نفسه، ومنها ما يرجع إلى تغير في نظرة الحكام إلى الوقف. وسواء أكان هذا أم ذلك فالذي لاشك فيه أننا حالياً قد خسرنا إيجابيات هذا النظام ومنافعه، رغم أهميتها واحتياجنا الحالي لها.

ومعنى ذلك ضرورة التفكير الجاد والمعمق والإصرار الجازم على العودة لنظام الوقف الإسلامي كما كان ليمارس دوره الحيوي في حياتنا الاقتصادية والاجتماعية، وبالطبع فإن كيفية تلك العودة وتحليل عناصرها ومقوماتها تتطلب جهداً مستقلاً كبيراً.

وما يمكننا هنا قوله في هذا الشأن لا يعدو أن يكون مقترحات عامة تتطلب المزيد من البحث والتفصيل ومن ذلك:

★ أثر الوقف في إنجاز التنمية الشاملة ★

١- تعديل التنظيمات القائمة حيال الوقف. بحيث تشجع الوقف الخيري ملتزم بالخطوط الإسلامية وتحظر أي وقف يخالف ذلك. وبهذا تجد التمييز الواضح في المعاملة بين وقف ووقف. وهذا من غير شك الفضل من فتح الباب على مصراعيه ومن إغلاقه بإحكام أمام أي وقف.

٢- إعادة النظر في إدارة الأوقاف القائمة حالياً، بأن تطور وزارات الأوقاف بما يزيد كثيراً من كفاءتها الإدارية والفنية أو أن تخلي وترفعها بما عن تلك الأوقاف وتعيدها إلى الموقوف عليه لتتولى كل جهة منها إدارة أوقافها مع وجود إشراف ومحاسبة من قبل الدولة، كما كان عليه الحال إبان ازدهار نظام الوقف.^(١)

٣- إعطاء هذا النظام الاهتمام الكافي من رجال الفكر الإسلامي علمة ورجال الاقتصاد الإسلامي خاصة بحيث تتوالى فيه الأبحاث والدراسات لتطويره وإبراز آثاره الإيجابية التي لها مردودها القوي على التنمية الاقتصادية والاجتماعية في العالم الإسلامي المعاصر، وذلك من خلال ما تمتع به ميزانيات العديد من بلدان هذا العالم من عجز مزمن مستقط، وعجزها في الوقت ذاته عن تقديم الخدمات الأساسية للعديد من فئات المجتمع. ومن الواضح أن الوقف يمكنه أن يسهم بفعالية في مواجهة تلك التحديات.^(٢)

(١) الجبرتي، تاريخ الجبرتي، ج ٤ ص ١٤٢.

(٢) أبو زهرة، مرجع سابق، ص ٢٢.

خاتمة:

من هذه الدراسة الموجزة للآثار الاقتصادية لنظام الوقف في المجتمع الإسلامي يمكن الخروج ببعض النتائج والتي منها:

١- من خلال المعرفة العلمية بنظام الوقف الإسلامي يمكن للباحث أن يفسر ما يشبه الغلز في التاريخ الإسلامي حيث هذا الرقي العلمي والحضاري والصحي في الوقت الذي لا نجد فيه ضمن الأجهزة الإدارية في الدولة الإسلامية في عصور طويلة أجهزة تختص بالتعليم والصحة.

٢- كذلك يفسر لنا لغزاً آخر حيث هذه النهضة العلمية والحضارية بوجه عام في الوقت الذي كانت تعاني فيه ميئاًتية الدولة معاناة شديدة، من جراء المزيد من النفقات من أين مولت هذه المشروعات الإنمائية العملاقة؟ إن مصدر تمويلها هو الوقف بالدرجة الأولى.

٣- من المصادر التمويلية التي ينبغي أن يعنى بها حالياً من قبل المسؤولين والمفكرين للوقف، وذلك لما يمتلكه من إمكانات كبيرة في هذا الصدد طالما أحسن استغلاله ويكون ذلك من خلال إعادة النظر الجذرية في مواقف التشريعات والنظم من الوقف.

٤- يمكن القول إنه بتشريع الإسلام لنظام الوقف فإنه يعطي المزيد من الرعاية والاهتمام لعملية التقدم الاقتصادي والاجتماعي.

مراجع البحث حسب وروها

- ١ - الشيخ محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧١م.
- ٢ - د. حسين الأمين، الوقف في الفقه الإسلامي من أعمال حلقة إدارة وتنمية مستلزمات الأوقاف نظمها البنك الإسلامي للتنمية وقام بنشرها المعهد الإسلامي لتتبع له بحدة، ١٤١٠هـ.
- ٣ - د. محمد فكبيسي، أحكام الوقف، بغداد: مطبعة الإرشاد، نشر وزارة الأوقاف.
- ٤ - د. دسوقي، حاشية دسوقي على فشر الكبير.
- ٥ - د. محمد شلبي، أحكام الوصايا والوقف، بيروت: دار الجمعية للطباعة والنشر.
- ٦ - ابن قاضي الجبل، المناقلة بالأوقاف، بدون ذكر ناشر، الطبعة الأولى.
- ٧ - السرخسي، المبسوط، بيروت: دار المعرفة.
- ٨ - الشربيني، مغني المحتاج، القاهرة: مكتبة مصطفى محمد.
- ٩ - ابن النجار، منتهى الإرادات، بيروت: دار الجيل الجديد، ١٩٦٦م.
- ١٠ - ابن علقين، رد المحتار، بيروت: دار الفكر.
- ١١ - هلال الراي، أحكام الوقف، حيدر آباد: دار المعارف العثمانية، ١٣٣٥هـ.
- ١٢ - د. عبدالملك السيد، الدور الاجتماعي للوقف، من أعمال حلقة إدارة وتنمية المستلزمات الوقفية - البنك الإسلامي للتنمية - حدة.
- ١٣ - علي زهراني، نظام الوقف في الإسلام، رسالة ماجستير - جامعة أم قري - ١٤٠٧هـ.
- ١٤ - د. مصطفى السباعي، من رواقع حضارتنا، بيروت: المكتب الإسلامي.
- ١٥ - محمد شفيق العاني، أحكام الأوقاف، بغداد: مطبعة الإرشاد.
- ١٦ - ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، بيروت: دار صادر.
- ١٧ - ابن جبير، رحلة ابن جبير، بيروت: دار صادر.
- ١٨ - عبدالقادر النعيمي، أذارس في تاريخ المدارس، دمشق: مطبعة الترقى.
- ١٩ - ابن خلدون، المقدمة، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.
- ٢٠ - يلقوت العموي، معجم الأنباء، لبنان: طبعة درجلووت.
- ٢١ - ابن خلكان، ولغات الأعيان، القاهرة: ١٣٠٦هـ.

- ٢٢- تاجي معروف، أصالة حضارتنا، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٥ م.
- ٢٣- تاجي معروف، مستشفيات بغداد في العصر العباسي، مجلة كلية الشريعة - جامعة بغداد، العدد الرابع.
- ٢٤- أسامة عافوني، البر والمواهب في المجتمع الإسلامي، مجلة أبحاث، بيروت - العدد السابع.
- ٢٥- د. ناصر سعيوني، أنواع الأراضي في القوانين العثمانية: شمال إفريقية ضمن كتاب الإدارة المالية في الإسلام، نشر المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان.
- ٢٦- الخلف، أحكام الوقت، الطبعة الأولى.
- ٢٧- د. حسام الدين السامرائي، المؤسسات الإدارية بالقاهرة: دار الفكر العربي.
- ٢٨- ابن خرداذبة، المسالك والممالك، طبعة ليدن، ١٨٨٩ م.
- ٢٩- الصليبي، الوزراء، بغداد: مطبعة العاني.
- ٣٠- د. انس لوزقا، الوسائل الحديثة للتمويل والاستثمار، من أعمال حلقة إدارة وتشير ممتلكات الأوقاف، البنك الإسلامي للتنمية، جدة.
- ٣١- Harbison F., Human Resources as the Wealth of Nations, Oxford University Press, 1973.
- ٣٢- البنك الدولي، تقرير عن التنمية في العالم ١٩٩١ م.
- ٣٣- نوريان فيرسبور، تطوير التعليم: أولويات التسعينات، مجلة التمويل والتنمية، مارس ١٩٩٠ م.
- ٣٤- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد يدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة.
- ٣٥- الحريري، المناسك وأماكن طرق الحج ومعالج الجزيرة، الرياض: دار اليمامة.
- ٣٦- البيلادري فتوح البلدان، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.
- ٣٧- السبيوطي، حسن المحاضرة، القاهرة.
- ٣٨- زهدي يكن، الوقف في الشريعة والقانون، بيروت: دار النهضة العربية ١٣٨٨ هـ.
- ٣٩- Todaro M.P., Economic Development in Third World, Longman Inc., New York: 1977.
- ٤٠- Bigston A., Income Distribution and Development, Heinemann Educational Books, London: 1983.

★ اثر المؤلف في إنجاز التنمية الشاملة ★

- ٤١- برهان الدين قطربلسي، الإسعاف في احكام الأوقاف - القاهرة - الطبعة الثانية.
- ٤٢- سحفون، المدونة، بيروت - دار صادر.
- ٤٣- السيد ليكري، إعانة الطالبين، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ٤٤- ابن قدامة، المحنتي، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة.
- ٤٥- د. حسام الدين السامرائي، تطور ملكية الأرض في العصور العباسية، الإدولة المالية في الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان.
- ٤٦- البنك الدولي، تقرير للتنمية في العالم ١٩٨٨م.

الأزمة المنهجية لفقه المعاملات المالية العصرية

الباحث / محمد بن حسن بن سعد الزهراني (*)

ملخص

إن أي علم يواجه بالزمات وقد يعجز النشاط العلمي السائد على حلها أو تفسيرها، على أن هذا لا يعني ضعفاً في المفكر أو الكلية التي يشتغل في إطارها العلماء، وإنما قد يرجع ذلك إلى فشل المشتغلين بهذا النشاط في عدم الرغبة في تغيير مواقعهم التي ينطلقون منها إلى التحليل والدراسة. وهذا الوصف ينطبق إلى حد كبير على النشاط العلمي لفقه المعاملات المالية العصرية، ذلك أن المشتغلين بهذا النشاط يتخذون نمولجين مختلفين، ففريق منهم يعمل دراسته وتحليلاته لتلك المعاملات داخل النموذج الرادي (القطيعة وفق مثال سابق أو حالة سابقة)، في حين أن لفريق الآخر يتبنى النموذج المقاصدي (المقصدي / المصلحي) في دراساته، وقد ترجم هذا الاختلاف في نمولج الدراسة الفقهية للمعاملات المالية العصرية في نتائج هذه الدراسات (تباين التنظيرات الفقهية)، الأمر الذي تسبب حقيقة في ظهور أزمة تواجه هذا النشاط العلمي من أفرع المعرفة الشرعية، وعليه حاول الباحث دراسة هذه الأزمة لمعرفة أسبابها، وفي خطوة تالية حاول الباحث أن يستعير من العلوم الطبيعية فكرة النمولج لكي يطبقها في ميدان فقه المعاملات المالية العصرية، ومن هنا جاءت الورقة في ست فقرات وهي:

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

١- المقدمة.

٢- المنهج الردي.

٣- المنهج الفكي.

٤- تقييم لمنهجية فقه المعاملات المالية العصرية.

٥- أسباب الأزمة المنهجية.

٦- بناء نمادج فقه أصولية.

خاتمة

يريد الباحث أن يشير إلى أن فكرة هذه الورقة ليست بجديدة عليه، فلقد سبق أن ناقشها في شكل بسيط وطويل في بعض الأوراق التي هي في طور النشر. كبحت بعنوان: «التحليل الفكي والجزئي في الدراسات فقه الأصولية»، بصناعة نماذج فقه أصولية.

المقدمة:

- الإشكالية البحثية.

لقد كان من نتائج الصورة الإسلامية في هذه المرحلة من تاريخ المجتمعات الإسلامية ظهور المؤسسات المالية - المصرفية وغير المصرفية - التي انشئت لتعمل دلقل إطار الشريعة الإسلامية، وذلك بإحلال العمل بالمعاملات المالية الحلالية محل المعاملات المالية المحظورة من قبل الشريعة، ولتحقيق ذلك كان لابد من قيام العاملين في درب التصاميم الإسلامي بدراسة تلك المعاملات المالية العصرية لفاتمة، لإعادة صياغتها مرة أخرى صياغة حلالية، وقد جاءت هذه الصياغة في أسلوبين منهجيين مختلفين حيث اتخذ فريق من الدارسين منهج التحليل الردي الذي يقوم على فكرة رئيسية مؤداها أن أية معاملة مالية يجب ردها إلى كتب الفقه الإسلامي من خلال تفقيت هذه المعاملة إلى أجزاء يسيرة أو إلى أقل عناصر تتألف منها تلك المعاملة ومعالجتها جزءاً جزءاً، طبقاً لأداة التناظر أو تقشابه، وترجع هذه الفكرة بالطبع إلى الموقف الفكري من التراث فتمسار هذا المنهج يفرون أن المحافظة على الهوية الإسلامية تكون بالمحافظة على التراث، ومن هنا جاء تشكيل هذا المنهج طبقاً لذلك الموقف، في حين أن موقفاً فكرياً - مقابلاً للسابق - يثناه الفريق الآخر من الدارسين يبدو أكثر تسامحاً حيث يسلم بإمكانية الاستعانة ببعض ما جاء في التراث (الفكر فقه الأصولي) - بعد تعديله وتنقيحه - في فهم بعض المعاملات المالية العصرية أو تفسيرها، وفي الوقت نفسه يرى أصحاب هذا الموقف أن عملية البحث الشرعي لهذه المعاملات يجب أن تسير وفقاً للطريقة الفكية، التي تقوم على مسلمة مؤداها أن المعاملات المالية العصرية معاملات مستحدثة لم تكن

معروفة لدى فقهاءنا، وبالتالي فنحن في حاجة إلى منهجية جديدة من أجل الكشف عن تفسير هذه المعاملات، وتتلخص هذه الطريقة في استنباط الأحكام الشرعية للمعاملات المعاصرة من نوعين من المقدمات مقدمة كبرى (الكلية الشريعة أو المقصد الشرعي) ومقدمة صغرى (عقلية أو تجريبية)، وبكلمة أخرى بناء الأحكام الشرعية للمعاملات المالية المعاصرة على مستوى قواعد الكلية أو المقاصد الشرعية.

ولقد ترجم هذا الانقسام المنهجي في اختلاف النتائج التي يتوصل إليها كل فريق أثناء عملية البحث الشرعي لنفس المعاملة المالية، ومن هنا يمكن لنا أن نقول إن فقه المعاملات المالية المعاصرة يعاني أزمة. ولستخدامنا للتعبير بالأزمة، للدلالة على وجود تناقضات فكرية وتطبيقات متباعدة لا يؤدي في نهاية الأمر إلى إجماع بين المشتغلين في هذا الميدان حول التكيف الفقهي للكثير من المعاملات المالية المعاصرة، ومن مؤشرات الأزمة الاختلاف في تفسير بيع المرحلة كما جاء في كتاب الفرضاي والكتب والأبحاث الأخرى المعارضة بنفس لذلك التفسير، والذي يرجع إلى أن فريق المعارضة يرفض النظر إلى هذا العقد على أنه ظاهرة مالية طارئة وكذلك ميلهم إلى الطريقة الدورية في دراسة تلك المعاملات المالية بتفكيكها أو حلها إلى أجزاء صغيرة يمكن معالجتها جزءاً جزءاً من خلال الأداة المنهجية المتمثلة في التناظر أو التشابه بين كل جزء أو عنصر تتרכب منه تلك المعاملة موضوع الدراسة وبين الصور القديمة التي حفلت بها كتب الفقه الإسلامي، وهذه الطريقة في التعامل المنهجي للمعاملات المالية كانت موضع نقد ومعارضة قوية من جانب الكلين، لأنها ستواجه بمصاعب فكرية بليبل ما يحدث من تناقضات في التكيفات الفقهية لدراسات أنصار هذا المنهج، وكذلك لأن هذه المعاملات المعاصرة لا ينبغي النظر إليها على أنها مجرد مجموعات مركبة من صور قديمة تكلم عنها الفقهاء السابقون، ولا يعني ذلك أن الطريقة الكلية (المنهج الكلي) لا تعاني أيضاً من قصور. بل إن دراسة المعاملات المالية طبقاً لهذا المنهج تتطوي على الكثير من المخاطر والمزالق.

تساؤلات الورقة:

وهكذا يتضح لنا أن إشكالية الورقة تنلخص في نتيجة فحواها أن فقه المعاملات المالية المعاصرة يعاني أزمة. فما هي مظاهر هذه الأزمة؟ ما أسبابها - ما علاجها؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة هي موضوع هذه الورقة.

هدف الورقة:

لا يسعى الباحث من تشخيصه لهذه الأزمة أن يضع رؤيته كحلول تساعد على تخطيه الأزمة، والخروج بفقه المعاملات المالية العصرية من المأزق، ولكنه يهدف إلى تصديق طائفت الكاشنة لأهل الاختصاص نحو وضع الحلول المقابلة على استيعاب هذه المستجدات العصرية، وعلى الوصول إلى تفسير موضوعي للمعاملات المالية وكذلك يهدف إلى الحصول على تقييم سليم أو إيجابي للأداة المنهجية التي يمكن أن تحل محل الأنوار المنهجية السابقة (أداة التناظر، أداة الكليات) في دراسة المعاملات المالية الإسلامية.

منهج الورقة:

لقد اتبع الباحث المنهج التحليلي النقدي، حيث يستعرض الطرائق المنهجية التي سادت عالم المعاملات المالية العصرية، ثم يحاول أن يقوم بعملية تقييمية لكل من هذه الطرائق المنهجية، ثم أتبع ذلك بتشخيص لأسباب الأزمة، ومحاولة علاجها.

محتويات الورقة:

تحتوي هذه الورقة على مقدمة وخمس فقرات وخاتمة.

المقدمة:

١- المنهج الزدي.

٢- المنهج الكلي.

٣- تقييم منهجية فقه المعاملات المالية.

٤- أسباب الأزمة المنهجية لفقه المعاملات المالية.

٥- بناء نماذج فقه أصولية.

خاتمة:

وختماً أشير إلى ما قاله العالم فايربند «إن التمييز بين العلماء المعتمدين وبين العلماء المتهورين، لا يقوم في كون الأولين المعتمدين يشيرون في إجاباتهم تحتل أن تكون نحو نجاح مضعون، بينما الآخرون المتهورون يقترحون أشياء غير محتلة الواقع، ولا معقولة ومحكوم عليها بالفشل. لا يمكن أن يكون الأمر هكذا، فله لأننا لا نعرف أبداً بصورة مسبقة ما إن كانت نظرية معينة ينظرها مستقبلاً حلال أم أنها سيقتل بها في عالم النسيان. لابد من وقت لحسم هذه المسألة، وكل مرحلة من المراحل المؤنية إلى مثل هذا القرار الحسم تكون هي ذاتها خاضعة للمرجعة. كلا أن التمييز

بين المنهوج وبين مفكر محترم أو رزين يرجع إلى طبيعة البحث الذي يبشره كل منهما بعد تبني وجهة نظر معينة، فالمنهوج يفتح عادة بالنفاد عن تلك الوجهة من النظر في صورتها الأصلية، دون تطوير... ولا يكون بأي حال من الأحوال مستعداً لاختيار منقعة هذه الوجهة من النظر أو لاعتقادها في جميع الحالات التي تبدو في صالح الآخرين ولا يكون مستعداً حتى للتسليم بأنه من الممكن أن يكون هناك إشكال. إن هذا البحث اللاحق والتفاصيل المتصلة بمتابعته ومعرفة المشاكل التي يثيرها، ووضع الاعتراضات في الصبان كل ذلك هو ما يميز المفكر المحترم من الهرج والمطوّر الأصيل للنظرية لا نخل له فيه في ذلك، فإذا ما رأى أحد أن من اللازم أن نعطي لأرسطو فرصة جديدة، فليكن، ولنتنظر النتائج... ولنتجنب محاولة ليقاله في فبهه بهجج ليست حجةاً^(٩).

١- المنهج الردي:

يمثل منهج التحليل الردي مساحة كبيرة في دائرة المعاملات المالية المصرية، ويرجع ذلك إلى طبيعة التوجه السلفي، الذي يعتمد على الرجوع إلى فترات لسلفي كبدائية صحيحة وانطلاقاً فعليه للتأسيس الإسلامي.

١/١ مضمون المنهج:

ويميز هذا المنهج عن طريقة لتفسير المعاملات المالية المصرية بربطها إلى الأجزاء البسيطة التي تتألف منها هذه المعاملة، أو إلى أكبر قدر ممكن من العناصر التي تتكون منها، ثم البدء في تحليلها من خلال عملية المعالجة أو التشابه (التناظر) بين عناصرها وبين ما يماثلها أو يشابهها، ولو في بعض أجزاء هذه العناصر. من صور تكررت في كتب الفقه الإسلامي القديم.

١/٢ الأدوات المنهجية للتحليل الردي:

يشتمل هذا المنهج على عدد من الأدوات المنهجية (الإجراءات) التي قد يستلزمها الباحث في دراسته وهي:

(١) التحليل الرمزي:

تعد هذه الأدلة من أهم الأدوات المنهجية في نظر أصحاب هذا المنهج، لأنها تمثل البداية لعملية التحليل، وهي عبارة عن عملية ترجمة لمصطلح المعاملة المالية المصرية موضوع البحث (تعريف بالمعاملة) بهدف الإيضاح والإيضاح، فالمصطلح للمعاملة بعد رمزاً يحتاج إلى الإيضاح وذلك بوضع حد أو تعريف للمصطلح.

(٩) آلان شامروز، نظريات العلم، ترجمة: الحسين سبحان، مركز سفاء ط١ المغرب، دار توبقال، ١٩٩١م) ص ١٣٥-١٣٦.

(ب) التحليل العلي:

تقوم هذه الأداة على عملية نقل وإحالة نقل العلة التي تضمنها النص الشرعي (الكتاب/ السنة) إلى الواقعة المستجدة (المعاملة المالية المعصرية) ليتحقق من أنها ثابتة فيها إما بوجه الشبه (قياس الشبه) وإما بوجه التساوي (الفيلس الجلي)، فإذا ثبت ذلك ألحق تلك المعاملة الطارئة بالمعاملة النصية في الحكم.

(ج) التحليل التناظري:

تمثل هذه الأداة جوهر المنهج الردي، ذلك لأنها تقوم على عملية مناظرة بين كل جزئية أو عنصر تتوحد منه المعاملة المالية المعصرية موضوع الدراسة مع المسائل أو صور المعاملات المالية التي ناقشها فقهاؤنا السابقون - رحمهم الله - بهدف إضلال هذه الجزئية تحت تلك الصورة أو المسألة وبالتالي نقل الحكم من الصورة إلى الجزئية. وهكذا تمثل هذه الأنوار فعناصر الأساسية لطبيعة المنهج الردي، وعلى ضوءها يمكن أن نحدد مسلك البحث الشرعي.

٢/١ مسلك البحث الشرعي في ضوء المنهج الردي:

يسلك البحث الشرعي في ضوء المنهج الردي مسلكاً لجهادياً، وذلك إما بمحاولة النقل والإحالة على من الحالة الجزئية النصية إلى الحالة الجزئية لا النصية (المعاملة المالية)، وهذا ما يطلق عليه مصطلح القياس الفقهي، وإما بتجزئة المسألة المعروسة إلى أجزاء يناظر لها بما يقابلها أو يمثلها من صور قديمة قد تكلم فقهاؤنا من أحكامها.

٤/١ شواهد تطبيقية:

سنكتفي في هذه الفقرة بإيراد شاهد تطبيقي للكيفية التي يسير بها اتباع هذا المنهج في مراسلتهم للمعاملات المالية المعصرية، ويمثل هذا الشاهد في خطابات الضمان، وهو عبارة عن (تعهد مكتوب يرسله البنك بناء على طلب عميله إلى دائن هذا العميل يضمن فيه تنفيذ العميل لقرضاته) أو (خطاب يكفل به البنك عميله لدى الدائن هذا العميل)^(١)، ومن هذا التعريف لمصطلح خطابات الضمان قام اتباع المنهج الردي بحل هذه المعاملة المالية المعصرية إلى أجزاء (مسائل) هدة تمثلت في الكفالة والوكالة والقرض، وتحليل هذه الأجزاء مع مناظرتها بالصور القديمة، وحل بعض اتباع هذا

(١) نقل من: فهمري، الأعمال المصرفية والإسلام، ط٢، فرياض: مكتبة الحرمين، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ص ٢٢١.

المنهج في تصوير هذه المعاملة المالية المعصرية على أنها وكالة باجر، والبعض الآخر على أنها قرض، وغريق على أنها كفالة باجر.^(١)

٢- المنهج الكلي:

لقد كان بعض المشتغلين في حقل المعاملات المالية المعصرية على إيمانه جيد ووعي تام بالمصاعب الاجتهادية التي توليه اتباع المنهج الردي.

وقد ذهب أصحاب المنهج الكلي إلى أن عملية البحث الشرعي لهذه المعاملات المالية المعصرية يجب أن تلخص معنى آخر، يتمثل في معنى الكليات والمقاصد الشرعية، نظراً لما يسهم به هذا المنص من توسيع دائرة الاجتهاد التي تعاني منها دراسات المنهج الردي، ومن هنا فإن المنهج الكلي يتضمن طريقة بناء الأحكام الشرعية للمعاملات المالية المعصرية على مستوى القواعد الكلية أو المقاصد الشرعية ويشير أحد أنصار ذلك المنهج إلى هذا المعنى بقوله: (ولربما يجدينا أيضاً أن نتمع في القياس على الجزئيات لنعتبر العلاقة من النصوص ونستنبط من جعلها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه ثم نتوخى ذلك المقصد حينما كان في الظروف والحالات الجديدة وهذا لغة مصالح عامة واسعة لا يلمس تكيف قواعد الجزئية تفصيلاً فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشابهها من واقعة سائلة بل يركب مغزى لتجاهات سيرة الشريعة الأولى ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة المعاصرة. وكل قياس يستلزم من تجديد الظروف الممنوعة التي جاءت سبباً ظرفياً للنص... أما القياس الإجمالي الأوسع أو قياس المصالح المرسله فهو درجة أرقى في البحث عن جوهر منطلات الأحكام إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع التي تنزل فيه ونستنبط من ذلك مصالح عامة ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب. وبذلك فنصور لمصالح الدين نهدي إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين)^(٢) ويقول في موضع آخر (وإنما الإجمال في مقاصد الدين تهدي إليه العقيدة من معنى عبادة الله - سبحانه وتعالى - وهو مقصد يجمع جملة - النصوص الشرعية فإذا توخيناها حكمنا بأن مطلوب الشرع يشمل كل عمل أو نشاط بشري يقصد به عبادة الله إلا أن نستثنى ما نصت الشريعة على أنه لا يحقق ذلك المقصد وعلى درجة أدنى من الإجمال تلقى كليات الشريعة وأنماط تنظيمها للحياة

(١) انظر: العبادي، موقف الشريعة من المصارف الإسلامية المعاصرة، ص ١، (مصر: مطبع الاتحاد القومي للبنوك الإسلامية، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م) ص ٢٩٤ - ٢٢٠ الهنري، مرجع سابق ص ٢٣٤.

(٢) انظر: الزهراني، تحليل كلي والجزئي في الدراسات الأصولية، ص ١٩ - ٢٣.

العامّة وما نجد في ذلك من هداية واسعة للمصالح ودرجة اعتبارها وقوتها إذا تعارضت في واقع الحياة^(١).

١/٢ عناصر التحليل المقصدي (الاتجاه الفكري):

يستند التحليل المقصدي إلى مجموعة من العناصر منها:

- (أ) ما يدور حول مصدر الأحكام الشرعية فيما لا ينص فيه.
- (ب) ما يتناول الحكم الذي يستند إليه المجتهد، في حكمه على تلك الأحكام.
- (ج) ما يحدد الدور الذي تقوم به المقاصد الشرعية في عملية البحث الشرعي.

فالعنصر الأول للأحكام الشرعية في ضوء هذا الاتجاه هو المقاصد الشرعية والكتليات التي تنبئ عليها أحكام الرقائع المستجدة، أما العنصر الثاني فإن المعيار في صدق الأحكام المستنبطة هو الاتساق المنطقي متشلاً في اتساق النتائج مع المقدمات، أما بالنسبة للعنصر الثالث فإن المقاصد الشرعية تعد في الطريقة المنهجية في عملية البحث الشرعي.

٢/٢ مسلك البحث الشرعي في ضوء الاتجاه المقصدي (التحليل الفكري):

يسلك البحث الشرعي في ضوء ما تعلية العناصر المعرفية والمنهجية للاتجاه مسلكاً استنباطياً، لا تبدأ عملية البحث الشرعي بمبادئ علمية أو كليات معطاة ثم يسلسلة متلاحقة من التليل العقلي ينتج منها نتائج ضرورية للصدق على أساس أن المقدمات (المبادئ/ الكليات) صالحة وهذا هو منهج استنباط نتائج من مقدماتها (الشرعية/ العقلية)، وهنا يتضمن المنهج معيار تمييز بين النتائج (الأحكام) الصحيحة والفسدة، إلا وهو اتساقها مع المقدمات وكذلك مصدر الحكم بجعل المقاصد (المقدمات) أو القواعد الكلية حكمة على الوقائع المستجدة. كما يتضمن هذا المنهج تدخل عمل العقل في الإجراءات المنهجية لهذا المسلك، فهو الأداء الرئيسية في استخراج المقاصد من الجزئيات - كخطوة منهجية أولى وفي تطبيق هذه المقاصد على مزيد من الحالات في الواقع العملي (وقائع مستجدة)، في عملية التحقيق، ومن هنا كان للعقل في ظل هذا الاتجاه دور كبير ومساحة أوسع بالنسبة لدوره في ظل الاتجاه الجزئي (التحليل المعنوي)^(٢) وتأسيساً على ما سبق من تحديد عناصر الاتجاه الفكري (المقصدي) وتحديد مسلك البحث الشرعي في ظل هذا الاتجاه، نستطيع أن نحدد أهم الملامح لهذا الاتجاه.

(١) المرجع السابق ص ١٩-٢٢.

(٢) انظر: فزهوتي، مرجع سابق ص ٢٠.

٣/٢ السمات الرئيسية لاتجاه التحليل الكلي (المقصدي):

يمكن لنا من خلال مجموعة العناصر الرئيسية التي يستند إليها الاتجاه الكلي وطريقة البحث الشرعي لهذا الاتجاه، أن نحدد المعالم الرئيسية لهذا الاتجاه في النقاط التالية:

(أ) الهدف من اتجاه التفسير المقصدي في الدراسات الفقه أصولية، تحويل دراسة الوقائع المستجدة من مرحلة القياس التقليدي (قياس الضمة) إلى مرحلة القياس المصلي وذلك بإخضاع هذه الوقائع لمقاصد الشريعة، ويشير إلى هذا المعنى أحد الباحثين بقوله: (ومن خلال هذا الكتاب تتضح قضية أخرى في منهاج فهم النصوص الشرعية، وهي أهمية الاعتماد على الكليات التشريعية وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية وتوجيهها وهو نوع من رد المتشابهات إلى المعكبات، والجزئيات إلى الكليات، فكليات الشريعة ومقاصدها العامة، هي أصول قطعية لكل لجهتها.. فلا بد من إعادة الاعتبار إليها ولابد من وضعها في المقام الأول ثم يرتب ما عداها عليها).^(١)

(ب) تحول الاهتمام عن دراسة الألفاظ النصية وملولاتها (مرحلة الترجمة الحرفية) إلى التعريف على قصد الشارع في تلك النصوص، واستخراج مجموعة المقاصد الكلية من مجموعات الجزئيات اعتماداً على الاستقراء، وقد عبر أحد الباحثين عن ذلك المعنى بقوله: (ومن أهم وسائل تحقيق الهدف الأول في إصلاح مناهج الفكر لدى المسلمين نقل العقل المسلم من الانشغال في الجزئيات إلى الكليات ومن فتوقف عند الرسوم والمباني إلى فتوح نحو الحقائق والمعاني ومن التقليد والتبعية إلى الإبداع والأصالة ومن الاستقراء التام بالوسائل إلى العمل معها على تحقيق المقاصد والقياسات)^(٢) فهذا الكتاب ينكر أن يشتغل المجتهدون بتحديد معاني الحدود ومحاولة تعريفها، والوقوف عند الألفاظ ومعرفة العلل، ويدعو إلى الاهتمام بالبحث في الكليات الشرعية وإجرائها على الوقائع.

(ج) استخدام البرهان القياسي أو الاستدلال المنطقي في عملية البحث الشرعي الذي يصل إلى نتائج ضرورية ومن ثم يقينية، اعتماداً على مقدمات (شرعية عقلية) لقبه بالمصادرات التي لا تقبل برهاناً عليها.

(د) الانتقال من الدراسات الجزئية إلى الكليات.

(١) نقل من لريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشافعي، تقديم العلواني، ط ٢، (الرياض: دار لعلمية للكتاب الإسلامي ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م) من المقدمة ج، د.

(٢) نفس المرجع سابق.

١/٤ شواهد تطبيقية:

إن الشواهد التي نستطيع من خلالها أن نرى الكيفية التي طبق بها هذا المنهج كثيرة، فمن الشواهد قيام كثير من القلميين بتجويد التعبير طبقاً لمبدأ العدل والمصلحة العامة، بالرغم من وضوحية النصوص في النصوص الوافضة في عدم جوازها ومن الشواهد جواز التعويض عن تغيير قيمة النقود، استناداً إلى مقصد كلي وهو العدل.

ومن الشواهد جواز التأمين التجاري بناء على أن (التفسير ورفع الحرج ورفع العسقة من مقاصد الشريعة). فيباح. أي التأمين التجاري. تيسيراً للناس ودفعاً للحرج عنهم^(١). ومن هنا يمكن أن نوسم لشكل العلم لمسلك البحث الشرعي وفقاً لهذا المنهج في الشكل التالي.

مقصد عام أو قاعدة كلية - المعاملة المالية العصرية - الحكم الشرعي.

٢- تطبيق منهجية خلق المعاملات المالية:

يمكن لنا ما تقدم أن نذكر أن حالة الاختلاف المعرفي لخلق نشاط خلق المعاملات المالية العصرية، قد ترجمت في انقسام الفارسين في هذا النشاط إلى فريقين فريق يتبنى موقف قنطرة أو التشابه في معالجته للقضايا النشاط في حين أن الفريق الآخر يسيّر سيراً استنباطياً (للقياس القبرمائي) في عملية البحث الشرعي، وقد انعكس ذلك على نتائج تفسير المعاملة المالية موضوع البحث (الحكم الشرعي للمعاملة)، ولا شك أن هذا الأمر يعد مطلباً أساسياً لمراجعة تقييمه لكل منهج.

١/٣ المنهج الردي:

يمكن أن نعدد أهم الانتقادات التي توجه لهذا المنهج وذلك على النحو التالي:

- (أ) إغفال أصحاب هذا المنهج لدور الأبعاد التاريخية والاقتصادية.
- (ب) ارتكاز هذا المنهج على عملية التشابه أو التناظر بين عناصر المعاملة المالية العصرية أو جزئياتها وبين بعض الصور القديمة للمعاملات.
- (ج) إن طبيعة هذا المنهج تؤدي - في أحيان كثيرة - إلى نصح أكثر من صورة مالية قديمة في الظاهرة المالية العصرية، مما ينجم عنه نوع من الخلل في تنظيم هذه الظاهرة.

(١) تلاً من بانكر. شركة التأمين الإسلامية المحدودة، رسالة مجلس شورى جامعة أم القرى (٦ - ١٤ هـ - ١٩٨٦م)، ص ١١٦.

- (د) إن دراستنا أنصار هذا المنهج تقسم بالقتل للمعرفي، نتيجة لعدم وجود شروط علمية ومنهجية صارمة في التعامل مع تلك المعاملات المالية المعاصرة، فمثلاً قد يصل أحد الدارسين إلى تطابق صورة القيمة على أحد صور المعاملات المالية المعاصرة طبقاً لوجود بعض أعضائه في الوقت الذي قد يصل فيه دارس آخر لنفس الصورة إلى نتيجة مخالفة لتكليف ذلك الدارس.
- (هـ) إن إجراءات هذا المنهج قد تكلف عند حد تفسير الظاهرة (حكم المعاملة المالية)، نون أن تستكمل عملية البحث في الكيفية التي يمكن بها تنفيذ هذه المعاملة.
- (و) وتسهم طبيعة هذا المنهج في ضيق دائرة الاجتهاد.

٢/٢ المنهج الكلي:

- (أ) تتسم العملية الفكرية في ضوء هذا المنهج بميكانيكية لا حياة فيها.
- (ب) إن هذا المنهج بطبيعته الكلية (الفوقية) يؤدي إلى نوع من الاستسهال الفكري.
- (ج) إن هذا المنهج يعمل على حقلنة البحث الشرعي.
- (د) إن دراستنا أنصار هذا المنهج نهمل الجزئيات وتغفل الكليات الأمر الذي قد يتسبب في حدوث لثقاض معرفي، وكمثال على ذلك قضية التعمير للتغيير قيمة فنقول:

وهكذا قد يتضح لنا أن كلا المنهجين المستخدمين في حقل المعاملات المالية المعاصرة يولجيه بصعوبات فكرية وعملية، وليس أدل على ذلك من المعارك الأهلية التي يشهدها فقهاء المعاملات المعاصرة (التكليفات الفقهية للمعاملات المالية المعاصرة).

٤- أسباب الأزمة المنهجية لفقهاء المعاملات المالية:

إن الأسباب التي تكمن خلف هذه الأزمة عديدة، ولكن يمكن لنا أن نلخصها في سببين رئيسيين:

الأول - السبب السيكلوجي:

كان المجتمع الإسلامي في الماضي محفوظاً بوجود عدد كبير من الفقهاء الذين يتصفون بالاجتهاد والابتكار، أما في عصرنا فإن مجتمعنا يقتند إلى أمثال أولئك الفقهاء الأتذلة، ويرجع هذا الانقراض إلى عوامل منها ما يتعلق بعزل الفقه عن الواقع، ومنها ما يتعلق بأسلوب التعليم الشرعي سواء في المؤسسات الرسمية أو غير الرسمية.. وإلى غير ذلك من العوامل التي كان لها تأثير كبير في جمود الفكر فله الأصولي بلبيل حمير محاولات للتفسير للوقائع المستجدة في عملية التناظر بين تلك الوقائع والوقائع الفقهية كما هو في كتب الفقهاء، حتى أصبح الاجتهاد عبارة عن نقل الطاقة في إقرار التشابه أو التناظر بين الواقعة المستجدة وبين الصور والمسائل التي نكرها الفقهاء.

بالرغم من أن الفكر الفقه أصولي يؤكد أن الاجتهاد الذي كان يستخدمه علماء المذاهب في الوصول أو الكشف عن الحكم الشرعي للوسائل المستجدة، ويلي الوصول إلى نظريات ومبادئ عامة تحكم سلوك الفرد والمجتمع، وهو عبارة عن عملية عقلية تخضع نتائجها لحساب الاحتمالات (فترجيعات) وعليه فإن العودة إلى هذا المفهوم التقليدي للاجتهاد لا يمكن أن تحصل إلا بتغيير سيكولوجي للدارسين في ميدان الشريعة، وإن يتم ذلك إلا بتغيير أسلوب التعليم الشرعي، فبدلاً من أسلوب التلقين نعتد على أسلوب التعامل الديناميكي الذي يجعل من الاجتهاد حرفة لا تناسب إلا بالتدريب على الكيفية التي يتعامل بها مع القضايا والوقائع الشرعية.

السبب الثاني: سبب موضوعي:

يتعلق هذا السبب بضعف التكوين الثقافي والعلمي للدارسين في ظل الظواهر المالية بسفة عامة، والنتائج عن الإغراق في التخصص وبذلك تلك الدعوات التي تنادي بالاجتهاد الجزئي من خلال التخفيف من شدة قائمة الشروط التقليدية للمجتهد^(١) وكذلك تلك المؤتمرات التي تجمع بين علماء الشريعة وعلماء الاقتصاد الإسلامي لمناقشة المعاملات العصرية. وعليه فإن جزءاً كبيراً من مسئولية قيام هذه الأزمة يقع على عاتق المشتغلين في هذا الميدان.

٥- بناء نماذج فقه أصولية:

إذا كانت الفقرة السابقة تضمنت تشخيصاً لأسباب الأزمة التي يعاني منها فقه المعاملات المالية العصرية، وكذلك بعض الحلول للسياسة (حل الجانب السيكولوجي للأزمة)، فإن حل الشق الآخر من الأزمة غاية في الصعوبة، ذلك لأنه لا يمكن لنا أن ننصور وجود علماء كالعلماء السابقين الأوائل - الذين يجمعون بين اتساع الثقافة وشمول النظرة (الموسوعيون)، وعليه فإن الحل الذي يراه الباحث هو إحلال أداة منهجية محل الأنوال المنهجية السابقة (أداة التناظر / أداة الكليات)، وتتمثل هذه الأداة في النماذج التي تعد أداة بحث لها سمة الاشتراك، بمعنى أنها تستقدم في معظم العلوم - ولا سيما الطبيعية منها - كإطار مرجعي يسهم في توضيح الطريق أمام الدارسين من حيث إجراء عملية البحث ووصف الظواهر وتفسيرها، وكأداة يسترشد بها الدارس في

(١) جامعة الإمام محمد بن سعود، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ط ١، (فرياض: إدارة الثقافة ونشر بالجامعة، ١٤٠٤هـ - ١٤٠٥م) ص ١٠٠.

دراسة فطوأم. هذا فيما يتعلق بوظائف النمذج، وتنقل الآن إلى بيان الكيفية الفكرية والفنية لبناء نمذج فقه اصولية.

١/٥ الكيفية الفكرية والفنية لبناء نمذج فقه اصولية:

لقد كشف الاستفدالم المنهجي لأداة التقاطر (المنهج الردي) وإداة الكليات (المنهج الكلي) عن وجود عدد من الملاحظات التي لابد من أخذها في الاعتبار عند بناء الأداة المنهجية البنية (النمذج) منها عدم إغفال كيمع التاريخي والاقتصادي، واختلاف الواقع المعاش عن واقع الفقهاء وأهمية التراث لفقه الأصولي، وإلى غير ذلك من ملاحظات جعلتها بمثابة المنطلقات التي تنطلق منها إلى بناء النمذج.

يمكن لنا أن نسير على التسليم الذي وضعه الفقهاء فيها يتعلق بالعقود فهناك عقود المعاملات، وعقود التبرعات، وفي خطوة أولية ننظر في كل قسم من هذه الأقسام فنجد أن كل قسم ينقسم إلى أبواب منها ما يتعلق بالبيع ومنها ما يتعلق بالإجارة ومنها ما يتعلق بالمصرف ومنها ما يتعلق بالشركة ثم في خطوة ثانية ننظر فنظر تأمل في كل باب حتى نستطيع أن نستخرج العناصر الأساسية التي منها صاغ الفقهاء نظرية البيع داخل نمذج عقود المعاملات بدءاً من التعريف وانتهاء بشروط البيع وأنواعه وصوره وكذلك السلم والمصرف، مع أنه يجب في الاعتبار ضم المجموعات البانية المتعلقة أو المتقاربة في التصوير كالبيع والإجارة والسلم والمصرف، لأن كل هذه الأنواع بيع مفعة أو بيع نقد، أو بيع سلعة، الأمر الذي يمكن معه القول بوجود عناصر مشتركة بين هذه الصور المفردة المنتمية إلى فئة عقود المعاملات، المستخرج من ذلك صيغة عامة يمكن الاستفادة منها في بناء النمذج الذي يمكن للدارس أن ينطلق منه في دراسته للمعاملات المالية المعاصرة وفي فواتر نفسه يستعين به، في تفسيرها وفهم وصفها، وعليه فلن بناء النمذج يمر بمرحلتين منهجيتين.

المرحلة الأولى: وتعتبر هذه المرحلة عن انتقاء العناصر الأساسية (الخطوط العامة) التي تقوم عليها عقود المعاملات أو التبرعات... وحذف أو استبعاد للعناصر التي تعتبر غير متوافقة مع عصرنا، أو غير شائعة وغير أساسية بين المذاهب، والعيار الذي يستند إليه في هذه المرحلة الدور الوظيفي لهذه العناصر بمعنى أن اهتمام صانع النمذج يجب أن يتوجه أساساً إلى تحديد العناصر بالنظر إلى دورها ووظيفتها داخل النمذج.

المرحلة الثانية: وهي المرحلة التي يقوم فيها صانع النمذج بتوظيف هذه العناصر في النمذج طبقاً لمبدأ الملامسة المنهجية والتسلسل الوظيفي والشمول والبسر

دراسة الطواهر. هذا فيما يتعلق بوظائف النماذج، وننتقل الآن إلى بيان الفكيكية الفكرية والفنية لبناء نماذج الفقه اصولية.

١/٥ الفكيكية الفكرية والفنية لبناء نماذج الفقه اصولية:

لقد كشف الاستخدالم المنهجي لأداة المتناظر (المنهج الردي) وأداة الكلويات (المنهج الكلوي) عن وجود عدد من الملاحظات التي لابد من أخذها في الاعتبار عند بناء الأداة المنهجية البديلة (نماذج) منها عدم إغفال البعد التاريخي والاقتصادي، واختلاف الواقع المعاش عن واقع الفقهاء وأهمية التراث الفقه الأصولي، وإلى غير ذلك من ملاحظات جعلتها بمثابة المنطلقات التي تنطلق منها إلى بناء النموذج.

يمكن لنا أن نسير على التقسيم الذي وضعه الفقهاء فيما يتعلق بالمقود فهناك عقود للمعاوضات، وعقود التبرعات، وفي خطوة أولية ننظر في كل قسم من هذه الأقسام فنجد أن كل قسم ينقسم إلى أبواب منها ما يتعلق بالبيع ومنها ما يتعلق بالإجارة ومنها ما يتعلق بالصرف ومنها ما يتعلق بالشركة ثم في خطوة ثانية ننظر فنظر تأمل في كل باب حتى نستطيع أن نستخرج العناصر الأساسية التي منها صياغ الفقهاء نظرية البيع ندخل نموذج عقود المعاوضات بدءاً من التعريف وانتهاء بشروط البيع وأقسامه وصوره وكذلك السلم والصرف، مع أنه يجب في الاعتبار ضم المجموعات البابية المتعلقة أو المتعارفة في التصوير كالبيع والإجارة والسلم والصرف، لأن كل هذه الأنواع بيع منفعة أو بيع نقد أو بيع سلعة، الأمر الذي يمكن معه القول بوجود عناصر مشتركة بين هذه الصور المفردة المنتمية إلى فئة عقود المعاوضات، نستخرج من تلك صيغة عامة يمكن الاستفادة منها في بناء النموذج الذي يمكن للدارس أن ينطلق منه في دراسته للمعاملات المالية المعاصرة وفي قولت نفسه يستعين به في تفسيرها وفهم وصفها. وعليه فإن بناء النموذج يمر بمرحلتين منهجيتين.

المرحلة الأولى: وتعتبر هذه المرحلة من انتقاء للعناصر الأساسية (الخطوط العامة) التي تقوم عليها عقود المعاوضات أو التبرعات... وحذف أو استبعاد للعناصر التي تبدو غير متوافقة مع عصرنا، أو غير شائعة وغير أساسية بين المذاهب والمعارف الذي يستند إليه في هذه المرحلة لحدود الوظيفي لهذه العناصر بمعنى أن اهتمام صانع النموذج يجب أن يتوجه أساساً إلى تحديد العناصر بالنظر إلى دورها ووظيفتها داخل النموذج.

المرحلة الثانية: وهي المرحلة التي يقوم فيها صانع النموذج بتوظيف هذه العناصر في النموذج طبقاً لمبدأ الملائمة المنهجية والتساند الوظيفي والشمول وليس

★ الأزمة المنهجية لفقه المعاملات المالية العصرية ★

ومن هنا فإن هذه المرحلة تعتمد على براءة المجهتد التقنية وإمكانياته العلمية. ونكتفي هنا بعرض الجانب الفكري في عملية البناء، ونترك الجانب الفني لأهل الاختصاص من المجهتين.

الخاتمة:

لقد كانت هذه الدراسة وقفة منهجية تعنى بمناقشة الطرائق المنهجية التي استخدمت في مجال المعاملات المالية العصرية، مع محاولة للوصول إلى المعالجة المنهجية المثلى التي تتفق وعصرية هذه المعاملات، وذلك باستعارة فكرة النمذج من العلوم الطبيعية، والتي بفضلها نصل إلى هدفين أساسيين هما وضوح الرؤية والموضوعية في التكييفات لفقه أصولية. وبالرغم من هذه المحاولة الأولية للتعرف على إمكانية استخدام هذه الطريقة المنهجية في علم الدراسات فقه الأصولية، فليتنا يجب أن نعرف بأنها - أي هذه المحاولة - ستكون ضعيفة القيمة قليلة النفع، إذا لم تتابع بمزيد من المناقشات والدراسات النظرية والمنهجية، ويكرر كاتب هذه الورقة بأن تطوير ما ذكر أو غيره يكون من قبل العلماء الأفاضل في إطار شرع الله وأخذ عوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المراجع

- ١- آلان شلمرز، نظريات العلم، ترجمة: الحسين شعبان، شركة صفاء، ط١ (المغرب: دار ثوبال، ١٩٩١م).
- ٢- بابكر، محمد، شركة قنامين الإسلامية للمنحوتة، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى (١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م).
- ٣- جامعة الإمام محمد بن سعود، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ط١، (الرياض: إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، ١٤٠١هـ - ١٩٨٤م).
- ٤- قريشوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشافعي، ط٢، (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م).
- ٥- الزهراني، محمد، (التحليل الكلي والجزئي في الدراسات فقه الأصولية) مقدم إلى مجلة علمية للتحكيم.
- ٦- قبادي، عبدالله، مؤلف الشريعة من المصارف الإسلامية المعاصرة، ط١، (مصر: مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).
- ٧- الهمشري، مصطفى، الأعمال المصرفية والإسلام، ط٢، (الرياض: مكتبة الحرمين، بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
- ٨- كمال، يوسف، المصرفيون معتزلة اليوم، ط٢، (مصر: دار الفناء، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).

السياسة الاقتصادية الإسلامية لترشيد الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات (دراسة مقارنة)

دكتور/ بيلي إبراهيم العليمي(*)

مقدمة:

لا جدال في أن ترشيد الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات، وخصوصاً في الدول
النامية، يعتبر أمراً حيوياً بل ضرورياً، ذلك لأن معظم اقتصاديات هذه الدول لا تعاني
نقط من انخفاض معدلات الإنماء، لراجع غالباً لانخفاض معدلات الاستثمار، الناشيء
عن انخفاض معدلات الادخار وزيادة معدلات الاستهلاك، بل أيضاً، ومن حدوث عجز
مزمن في موازين مدفوعاتها ومن أجل ذلك وجدت أن أخصص هذا البحث
لدراسة:

«السياسة الاقتصادية الإسلامية لترشيد الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات» دراسة مقارنة

وقسمت هذا البحث إلى فصلين بالإضافة إلى المقدمة والخلاصة تحدثت في
المقدمة عن أهمية هذا البحث والدافع الذي دفعني إليه.

أما الفصل الأول، فإنني خصصته لإيضاح موقف الفكر الاقتصادي الإسلامي من
قضية ترشيد الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات.

أما الفصل الثاني فإنني خصصته لعقد مقارنة بين كلا الفكرين الاقتصاديين
الإسلامي والوضعي بالنسبة لتلك القضية.

(*) كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالبحرين.

الفصل الأول

قضية ترشيد الاستهلاك الفردي من المنظور الإسلامي

المبحث الأول: المقصود بترشيد الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات في الإسلام:

يمكن تعريف ترشيد الاستهلاك الفردي في الإسلام، بأنه: جميع الإجراءات، والتدابير، التي من شأنها تنظيم استهلاك الفرد، وتوجيهه بما يحقق الآتي:

أولاً : الالتزام بمبدأ مشروعية مصادر الإنفاق الاستهلاكي، وبالتالي لا يجوز للفرد الإنفاق من الأموال الحرام، كالأموال المسروقة، وأموال الرشوة وغيرها.

ثانياً : الالتزام بمبدأ مشروعية أوجه الإنفاق الاستهلاكي، وبالتالي لا يجوز للفرد الإنفاق على المحرمات، مثل الخمر، والمخدرات، وما شابه ذلك.

ثالثاً : الالتزام بمبدأ الأولوية في الإنفاق الاستهلاكي، أي البدء أولاً بالإنفاق على الضروريات من السلع والخدمات ثم شبه الضروريات^(١) ثم الكماليات، وبالتالي لا يجوز للفرد البدء بالإنفاق على السلع والخدمات الكمالية، أو شبه الضرورية، قبل حصول كل فرد على ما يحتاجه من السلع الضرورية.

رابعاً : الاعتدال في الإنفاق الاستهلاكي، فلا جتوح من الفرد نحو التفریط أو الإفراط في الاستهلاك، ولا مجال له للاستهلاك التفاخري أو الاستهلاك من أجل المحاكاة، والتقليد.

خامساً : منع الأثرة الفردية وبالتالي لايجوز استئثار بعض الأفراد بمعظم السلع دون البعض.

* السلع الضرورية هي تلك السلع التي تحفظ للإنسان حياته، وتمكنه من إزالة شغله في جو من الأمن والإطمئنان، مثل الطعام والشراب، أما السلع شبه الضرورية فهي التي يتيسر معها تحمل أعباء تسيير نظام الحياة، مثل الإقامة في مسكن واسع، أما السلع الكمالية فهي السلع التي تسفل الجمال والمتعة على حياة الإنسية مثل وسائل الترفيه كدياج، انظر: د. محمد حيدلمنعم عفر: نحو لنظرية الائتمانية في الإسلام - النخل والاستثمار، الاعتماد الدولي للبنوك الإسلامية، جمهورية مصر العربية ١٩٨١م، ص ٢١٩، ٢٩٧، ٣٩٨.

سلباً : حظر المعاملات التجارية من أي عمل من الأعمال المحرمة، فلا غش ولا تطفيف في الكيل والميزان ولا تضليل للمستهلك، ولا تلاعب بأقوات المستهلكين أو غير ذلك مما يحرمه الإسلام.

ويستدل على وجوب تحقيق الشرط الأول، من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا انْزِلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْقَلُونَ﴾^(١).

وقول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (إني لا أجد هذا المال يصلحه إلا خلال ثلاث: أن يؤخذ بالحق، ويعطى في الحق، ويمنع من الباطل)^(٢).

ووجه الشاهد هنا أن لفظ الطيبات في الآية الكريمة يعني الأموال المكتسبة من الحلال، يؤكد ذلك قوله تعالى فيما بعد: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ﴾، أي الأموال المكتسبة من الحرام.

كما يستدل على وجوب تحقيق الشرط الثاني من قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَهْلَ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ﴾^(٣)، أي يسألك المؤمنون أيها الرسول: ماذا أحل لهم من طعام وغيره؟ فقل لهم: أحل لكم كل طيب تستطيعه للنفس^(٤) السليمة، أي كل حلال.

كما يستدل على وجوب تحقيق الشرط الثالث من أمرين:

-
- (١) سورة البقرة من الآية ٢٦٧.
 - (٢) أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم): الفراج، الطيبة للربعة، المطبعة فلسطينية ١٣٩٢ هـ، ص ١٢٧.
 - (٣) مع اقتصاديات عمر، صلاح عزلم، مجلة مدير الإسلام العدد ١٢، ٢٣ مارس ١٩٦٦، لسنة ٢٢، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية جمهورية مصر العربية، ص ١٦٣.
 - (٤) سورة المائدة من الآية ٤.
 - (٥) المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية: الملتخب في تفسير القرآن الكريم، طبعة فلسطينية، جمهورية مصر العربية ١٩٧٩، ص ٦٤٥.

الأمر الأول:

أن وضع السلم للتفضيلي في استهلاك السلع، والخدمات بحيث تعلى الأولوية في التفضيل للسلع، والخدمات الضرورية، ثم شبه الضرورية، ثم الكمالية، أمر يتمشى مع منطق الأمور. إذ ليس من المعقول أن يوجه المستهلك نقله لشراء سلع يتيسر معها تحمل أعباء الحياة، أو تجعل بها الحياة وتطيب، قبل أن يحصل على السلع الأساسية اللازمة للحياة نفسها.

الأمر الثاني:

أن هذا من باب الاحسان، والإتيان في تخطيط جدول الاستهلاك، وقد أمرنا الإسلام بالاحسان، والإتيان في كل شيء، «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ»^(١)، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يَقْنَنَهُ»^(٢)

ويستدل على وجوب تحقيق الشرط الرابع، من قوله تعالى: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا»^(٣)

إلا يبين الله سبحانه وتعالى، في تلك الآية، أن من ضمن صفات عباد الرحمن أنهم متبعون في إنفاقهم طريقاً وسطاً، غير متطرف نحو الإسراف في الإنفاق، بل إتقان العمل في غير حق، أي في غير ما تقتضيه مطالب الحياة الإسلامية، أو نحو التقصير فيه، بالتقصير به عن حقه، بل كلنوا قواماً، أي وسطاً، وعدولاً. كما يستدل على وجوب تحقيق هذا الشرط أيضاً، من قوله صلى الله عليه وسلم: «كُلْ مَا شِئْتَ، وَالْجَسْ مَا شِئْتَ مَا أَخْطَأَكَ خَصْلَتَانِ سَرَفٌ وَمُخِيلَةٌ»^(٤)

(١) هذا جزء من حديث صحيح أخرجه مسلم (٧٢/٦)، وأبو داود (٢٨/٥)، والنسائي (٢٦٤/١) والنسائي (٣٠٧/٣)، انظر محمد ناصر الدين الألباني إرواء الغليل، الجزء السابع لطبعة فكتانية، لمكتب الإسلامي، بيروت - ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ٢٩٣.

(٢) إسماعيل بن محمد العجلوني الهرلي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على السنة لناس، المجلد الأول، دار فتراث القاهرة، جمهورية مصر العربية، ص ٢٨٥.

(٣) سورة الفرقان الآية ٩٧.

(٤) هذا من كلام ابن عباس كما قال البيهقي وغيره، وقال الفخفجي في حواشي حديث صحيح أخرجه ابن أبي شيبة وغيره.

انظر إسماعيل بن محمد العجلوني الهرلي، تعليق أحمد الفلاش: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على السنة لناس، المجلد الثاني، دار فتراث، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ص ١٧١.

وقوله صلى الله عليه وسلم: «من لبس ثوب شهرة، ألمسه الله يوم القيامة ثوب منة» زاد أبو عوانة ثم تكلم فيه البخاري^(١) رواه ابن ماجه، حديث حسن، ويستدل على وجوب تحقيق الشرط الخمس من قوله صلى الله عليه وسلم: «ليس المؤمن الذي يطبع وجاره جائع إلى جنبه»^(٢) رواه البخاري، وقوله صلى الله عليه وسلم: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلطه»^(٣) ووجه شاهد هنا بالنسبة للحديث الأول لا يحتاج إلى كثير من إضاح، إذ لو لم يستأثر من بات شبعان بكل السلع التي استهلكها وحده، ما بات جاره جائعاً. لما بالنسبة للحديث الثاني، فمن المعروف، إن استئثار المسلم بالسلع والخدمات الاستهلاكية، وحرمان الآخرين منها، فيه ظلم لكيد لأخيه المسلم. ويستدل على وجوب تحقيق الشرط السادس، من قوله صلى الله عليه وسلم: «ومن غشنا فليس منا»^(٤)

وقوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»^(٥)، وقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾^(٦) «الذين إذا اكتأبوا على الناس يستوفون»^(٧) «وإذا كالموهم أو وزنهم يخسرون»^(٨) «أو ألوا الكيل، ولا تكونوا من الخسرين»^(٩) «وزنوا

(١) الإسلام في داود، تصحيح محمد ناصر الدين الألباني: صحيح سنن أبي داود، طبعة الأولى، الجزء الثاني، مكتب قلبية العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م، ص ٧٦١.

(٢) رواه البخاري في الآيب المفرد (١١٢)، والطبراني في الكبير (١/١٧٥/٣) (١٦٧/٤). انظر محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، الطبعة الرابعة، المجلد الأول، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ٨٢٢٩.

(٣) الإسلام البخاري، ضبط وتخريج بكتو مصطفى أبقا: صحيح البخاري، الطبعة الرابعة، الجزء الثاني، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ص ٨٦٢.

(٤) الإمام النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، الطبعة الأولى، المجلد الأول، الجزء الثاني، دار الريان للتراث، جمهورية مصر العربية ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ص ١٠٨.

(٥) الإمام الشافعي (محمد بن إبراهيم) إشراف وتصحيح محمد زكري النجار: الأم، الطبعة الثانية، المجلد الثاني، الجزء الرابع، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ١٢٩٣ هـ - ١٩٧٣ م، ص ٤٨، ٤٩.

(٦) سورة المطففين الآية ١.

(٧) سورة المطففين الآية ٢.

(٨) سورة المطففين الآية ٣.

(٩) سورة الشعراء الآية ١٨١.

بالسُّطاس المستقيم^(١) ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْبُوا فِي الْأَرْضِ مُسْتَبِينَ﴾^(٢).

ومن قوله صلى الله عليه وسلم: «الجالب مرزوق والمحتكر ملعون»^(٣).

المبحث الثاني: أهداف ترشيد الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات في الإسلام:

لترشيد الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات في الإسلام أهداف عديدة، من أهمها:

١- رفع المستوى الصحي للفرد.

٢- تحقيق التوازن في الاستهلاك بين الجانب المادي، والجانب الروحي.

٣- القضاء على الاختناقات وتوفير مستوى كفاية لكل إنسان.

٤- حماية المستهلك، والمجتمع، من الأضرار، والمخاطر.

٥- المساعدة في توفير مستوى الطلب الكلي اللازم لتحقيق التوظيف الكامل.

٦- حماية الأموال من العبث، وسوء الاستغلال.

وفيما يلي إيضاح ذلك.

١- رفع المستوى الصحي للفرد:

يطلب الإسلام بنيه دائماً، بأن يكونوا أتقياء، أصحاء، ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(١)، «بالمؤمن القوي، خير، وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف»^(٢)

ونظراً لأن برنامج التغذية السليم والمعتدل، هو المحدد الأساسي لمستوى الصحة، والقوة.

لئن الإسلام، حين طلب الأفراد بترشيد الاستهلاك، وتطبيق مبدأ الاعتدال فيه، لا يقر بالرهينة، وتحريم ما لحل الله، مثل ألبانين، كما لا يقر بالشراهة، والانزلاقي

(١) سورة الشعراء الآية ١٨٢.

(٢) سورة الشعراء الآية ١٨٢.

(٣) رواه ابن ماجه والحاكم والدارمي وأبو يعلى وغيرهم بسند: انظر إسماعيل بن محمد المطهر الجولمي، تعليق أحمد القلاش، كشف الغطاء، ومزيل الألباس ما لفتير من الحديث على السنة فقهية المجلد الأول مرجع سابق ص ٣٩٢.

(٤) سورة الأنفال من الآية ٦٠.

(٥) هذا جزء من حديث رواه مسلم. انظر الإسماعيلاني: سبل السلام، الطبعة الرابعة، الجزء الرابع، دار فريان للترك، القاهرة، جمهورية مصر العربية ١٩٨٧م، ص ٣٩٧، ٣٩٨.

الاستهلاك مثل العامين. لا يقر الإسلام بكل هذا، لأن هذا، لا يحقق مستوى الصحة، والقوة، الذي يطلبه الإسلام.

إنما يأنس لهم، بأن يحصلوا من المنتجات غير الخضراء، وفي غير إقراط، على مقادير كافية، من جميع العناصر الغذائية الأساسية اللازمة لتحقيق المستوى الصحي الأمثل من سمات حرارية، وبعض الأحماض الأمينية (من البروتينات، وبعض الدهون، والعاء، والفيتامينات).^(١)

أي، وبأسلوب كمي، وبأخذ السعرات الحرارية، كمثال، أن يحصل الإنسان العادي في اليوم، على ما يتراوح ما بين ٢٥٠٠ إلى ٣٠٠٠ سعر حراري، وأن يحصل الإنسان غير العادي، الذي يبذل مجهوداً جسيماً، وعضلياً كبيراً، على ما يتراوح ما بين ٢٥٠٠ إلى ٦٠٠٠ سعر حراري.^(٢)

وتتجلى مدى حكمة الإسلام، في وجوب حصول الفرد على المستوى الغذائي السابق، بدون إفراط، أو إقراط إذا عرفنا الأضرار الجسيمة، الناجمة عن التقصير في ذلك. إذ تثبت الإحصاءات، أن الجسم الذي ينقصه الغذاء، خاصة (البروتين)، لا يستطيع تشكيل مستوى عال من المناعة ضد الجراثيم، والطفيليات، خاصة، وحيدة الخلية، والديدان المعوية. لهذا تكون أعراض هذه الأمراض أشد عادة في الجسم المصاب بسوء التغذية، وتطول فترة المرض، وتكثر الرفضات.^(٣) كما ثبت أيضاً (أن سوء التغذية، لا يؤثر نمو الإنسان في الوزن فقط، ولكنه أيضاً، يقلل كمية الفيتروجين اللازمة لبناء أنسجة الجسم)^(٤)، كما أثبتت إحدى الدراسات التي عملت في جمهورية جنوب إفريقيا، والتي قارن الباحثون فيها، بين حالات ٢٠ من الأطفال السود الذين كانوا في حالة سوء تغذية خطيرة، وتتراوح أعمارهم بين ١٠ شهور، وستين، وبين مجموعة أخرى حسنة التغذية، ولكنها مشابهة للأولى في السلالة البشرية، والجنس. أن مجموعة الأطفال المصابين

(١) واين روبن، ترجمة الدكتور/ إبراهيم حلفاء: الفيتامينات والصحة، مؤسسة الخانجي، القاهرة، جمهورية مصر العربية ١٩٦٥م ص ١٤.

(٢) لغد النص بصرف من الدكتور/ صبحي القياتي: الغذاء لا الدواء، طبعة الخامسة عشر، دار المعارف، بيروت لبنان ١٩٨٢م، ص ٦٠٦.

(٣) دكتور/ نبيل صبحي الطويل: الهرمان والتغذية في ديار المسلمين، الطبعة الأولى، رئاسة المحاكم الشرعية والمفتون الدينية في دولة قطر، قطر، ١٤٠٦هـ، ص ٧٢.

(٤) قياس أثر التغذية على تطور والسلوك الإنساني، دكتور/ إبراهيم، ك. سعادة ترجمة صلاح جلال، مجلة العلم والمجتمع، العدد ١٧، ديسمبر ١٩٧٤م/ فبراير ١٩٧٥م، السنة الخامسة، مركز مطبوعات اليونسكو، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ص ١٠٩.

بسره فتفلية بعد إحدى عشرة سنة كانت رؤوسهم سقيمة بدرجة واضحة، واتهم أهل ذلكاء لياسات مختلفة من المعجزة الأخرى ذات العشرين ظلاً.^(١)

كما انتهت فتجارب العلمية، أن الإنسان إذا عاش على النباتات وحدها، أصيب بالهزال، وضعف البنية، وتعرض لأمراض فقر الدم. كما ثبت أن الشعوب النباتية، تكون أجسامهم هزيلة ضعيفة، كما أن الطفل المولود في الشعوب النباتية لا يزيد وزنه عادة على ٢ كجم، في حين أنه في الشعوب الأخرى يزيد وزنه عن ٣ كجم.^(٢)

وعلى المستوى الدولي ككل تثبت الإحصاءات أن هناك ١٠ مليون شخص يصبحون يومياً معوقين جسدياً، وعقلياً، بسبب نومهم وهم جوعون.^(٣)

وليس هذا بقريب، فلقد نبينا الرسول صلى الله عليه وسلم إلى تلك أكثر من أربعة عشر قرناً، حين قال: **طعشوا، ولو بكف من حشف، فإن ترك العشاء مهراً.**^(٤)

هذا بالنسبة للأضرار الناجمة عن عدم حصول الجسم على المستوى الغذائي المطلوب. أما بالنسبة للأضرار الناجمة عن الإفراط والإسراف في الغذاء، وعدم مراعاة الملعج الإسلامي فيه، فتثبت الأبحاث (أن الشراهة في الطعام، تفك بالمعدة، وتحطم الكبد، وتساعد على إضعاف القلب، كما تؤدي إلى أمراض عديدة أخرى، كتنصلب الشرايين الذي يحدث نتيجة لتراكم الشحوم، والكولسترول، مما يؤدي للذبح القلبية، وارتفاع ضغط الدم، والبول السكري، كما يؤدي الإسراف في الطعام للسمنة الزائدة، والسمنة كما يقول الأطباء، تؤدي إلى إرهاب القلب^(٥)، كما يصاحبها ارتفاع نسبة الوليقات، نتيجة الأزمات الصعية الخطيرة التي تحدث بسبب قترمل، وارتفاع الدهنيات بالدم.^(٦)

(١) نفس المرجع السابق، ص ١١٠.

(٢) الإسلام وعلم التغذية، الدكتور/ أحمد شوقي الفنجري، مجلة الوعي الإسلامي، العدد ١٢٥، السنة الثانية عشرة مارس ١٩٧٦م، وزارة العدل والأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت ص ٩٥-٩٠.

(٣) الدكتور/ نبيل صبحي الطويل: الحرمان والخلل في ديار المسلمين مرجع سابق ص ٣٦.
(٤) الوصافي (أبو عبيد الله محمد بن عبد الرحمن بن عمر الوصافي السبكي): فبركة في فضل الصبي والحركة، دار المعرفة، بيروت، لبنان ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م، ص ٢٩٤.

(٥) الحزب الوطني الديمقراطي للراء الإسلامي، العدد ٣٠٧٥ يونيو ١٩٨٣م، نسخة ثانية، جمهورية مصر العربية، ص ١٩.

(٦) الدكتور/ محمود أحمد بخت: طب الإسلامي غذاء والهدى القرآني، الطبعة الأولى، مكتبة ومة جمهورية مصر العربية ١٩٨٢م، ص ٥٤.

ولا عجب، فلقد ذهبنا رسولنا صلى الله عليه وسلم إلى ذلك منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، حين قال: «ما سأل ابن آدم وعاء شراً من بطنه»^(١)، «المعدة حوض البطن، والعروق إليها ولادة.. فإذا صحت المعدة، صحت العروق بالصحة، وإذا فسدت المعدة، صدرت العروق بالفساد»^(٢)، «لا تميتوا القلوب بكثرة الطعام، والشراب، فإن القلب كالزروع، يموت إذا كثرت عليه الماء»^(٣) كما ذهبنا من قديم الأزل طبيب العرب الحارث بن كلفة، أيضاً إلى ذلك، حين قال: (المعدة بيت لداء، والحمية رأس كل دواء)^(٤).

٢- تحقيق التوازن في الاستهلاك بين الجانب المادي والجانب الروحي:
إنطلاقاً من أن الإنسان ليس جسداً فقط «ونفخت فيه من روحي»^(٥) وإنطلاقاً مما هو معروف من أنه ليس بالفخيز وحده يحيا الإنسان.

فصمها بالغ الإنسان في الانغماس في الملذات، والإفراط في تناول الملذات، فلن يستطيع توفير الحياة السعيدة.

وكيف يستطيع تحقيق ذلك، وقد ركز الإنسان على إغياح للمتطلبات الجسدية وتناسى إشباع المتطلبات الروحية.

ولم يكف الإسلام عند ذم الكفار الذين لا هم لهم سوى

(١) أخرجه القزويني وحسنه - انظر الإمام الصنعاني (محمد بن إسماعيل الأمير القيني الصنعاني) تصحيح وتخريج قول أحمد رمزي، إبراهيم محمد فضل: سبل السلام، الطبعة الرابعة، الجزء الرابع، مرجع سابق ص ٣٤٤.

(٢) رواه الطبراني في الأوسط، الإمام الهيثمي (نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي): مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الجزء الخامس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٠٨-١٩٨٨م ص ٨٦.

(٣) أبو عبيد الله محمد بن عبد الرحمن بن عمر الوصافي الحيدري (البركة في فضل السعي والعزلة، مرجع سابق، ص ٢٩٦).

(٤) الصوم والطب الحديث، الدكتور / محمد محمد أبو شهبة، مجلة منبر الإسلام العدد ٩ فيبرير ١٩٦٣، السنة العشر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ص ٨٩.

(٥) سورة الحجر من الآية ٢٩.

إشباع شهواتهم، بأنهم كالأنعام، وإن مصيرهم النار. ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾^(١) كما لم يكتف الإسلام باعتبار لاختلال التوازن في الإسلام، بين الجانب المادي، وبين الجانب الروحي، في المجتمع، بلاه، ومصيبة، (أول بلاه حدث في هذه الأمة بعد موت نبيها، الشيع، فلن تقوم لها شعيت بطرئهم، سمعت أديانهم، لمضعت قلوبهم، وجمعت شهواتهم.^(٢))

لم يكتف الإسلام بكل هذا، بل ألزم كل فرد بحتمية تحقيق قنوازن في الاستهلاك بين متطلبات جسده، وبين متطلبات روحه، بشكل يمكنه من أداء رسالته على الوجه الأكمل. ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٣) ويبدو وجوب تحقيق القنوازن بين المتطلبات المادية، وبين المتطلبات الروحية، ولسناً في الإسلام، من قوله صلى الله عليه وسلم: (لن لنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، ولله عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه).^(٤)

ولعل ما يحدث في الواقع العملي في مجتمعنا المعاصر، خير مؤيد، على أن الماديات مهما زادت، لا تقني من الروحانيات، ولا تكفل حياة سعيدة، إذ على الرغم أن لشخص لنا الوضع المتوسط في البلدان النامية، يستهلك ٢/٢ لسعرات الحرارية التي يستهلكها نظيره في البلدان الصناعية. وأنه يستهلك تقريباً من البروتينات يحصل ٨٨٪ فقط، من تعيين نظيره في البلدان الصناعية، وأن نسبة استهلاك البروتينات الحيوانية لكل فرد في البلدان النامية، هي أقل بـ ٨٠٪ تقريباً في البلدان الصناعية، ونسبة استهلاك الدمن هي ٢.٥ مرة، أقل منها في تلك البلدان. وعلى الرغم من أن الفرد في الدول الصناعية بصفة عامة يستهلك ما يفوق استهلاك الفرد في الدول النامية بـ ٢٠ مرة^(٥)

(١) سورة ص من الآية ١٢.

(٢) من كلام ألم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، انظر مكتور/ أمين مصطفى عبد الله لمول الاقتصاد الإسلامي ونظرية قنوازن الاقتصادي في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الفكر الإسلامي، جمهورية مصر العربية ١٩٨٤م، ص ٣٦٩.

(٣) سورة البقرات الآية ٥٦.

(٤) رواء البخاري في باب التهجيد بسنده، انظر الإمام الشيباني (مسند بن الحسن الشيباني) تعليق محمود عزنوس: الاكتساب في الرزق والمستطاب، الطبعة الأولى، دار الكتب القطبية، بيروت، لبنان ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦م، ص ٥٦.

(٥) لفظ النص يتصرف من: حينما تفوق السفينة من يكون فضحية رقم ٩١ مكتور/ لمل الله على فضل الله، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٠٠ يونيو ١٩٨٧م، السنة العاشرة، بيروت، لبنان، ص ١٧٠.

على الرغم من كل ذلك، إلا أن عند حواشي الانتشار في الدول ذات المستوى المادي المرتفع، يتراوح بين ٩ إلى ١٠ أضعاف مثيله في الدول ذات المستوى المادي المنخفض.

٣- للقضاء على الاختناقات وتوفير مستوى الكفاية لكل إنسان:

من أهم الأهداف التي تستهدفها سياسة ترشيد الاستهلاك الإسلامية، القضاء على الاختناقات، وتوفير مستوى الكفاية لكل إنسان. بمعنى أن يوفر لكل إنسان ذلك المستوى اللائق، والكريم من المعيشة الذي يتناسب مع ظروفه وأوضاعه، وظروف وأوضاع المجتمع الذي يعيش فيه ويستدل على وجوب القضاء على الاختناقات، وتوفير هذا المستوى المعيشي لكل إنسان في الإسلام، من قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(١)، ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾^(٢).

وجه الشاهد هنا: أنه بدون القضاء على الاختناقات، وتوفير هذا المستوى المعيشي، لن يتسنى تحقيق اليسر الذي أراد الله تحقيقه لكل إنسان، كما أن يتسنى التمتع بأوجه الزينة المباحة، واستهلاك الطيبات من السلع والخدمات، التي أنكر الله تحريمها، ومنع استهلاكها.

ولم تقل سياسة ترشيد الاستهلاك الإسلامية عند حد الإيمان الفكري بضرورة عدم وجود لاختناقات، وتحقيق هذا المستوى من المعيشة لكل إنسان، بل لقد اتخذت من الإجراءات العملية مايقصم تحقيق ذلك.

ومن أهم الإجراءات التي اتخذتها في هذا الصدد، مايلي:

(١) توفير مستوى الكفاية لكل إنسان - ويستدل على ذلك من قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأحد ولاته: (إن الله قد استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم،

(١) نكتور / احمد شوقي الفنجري: الطب الوقائي في الإسلام، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٢) سورة بقره من الآية ١٨٥.

(٣) سورة الأعراف من الآية ٣٢.

ونستقر عورتهم، ونؤثر لهم حرقتهم^(١). ومن قوله أيضاً: (إذا أعطيتهم فاعنوا)^(٢).

قد إن تخلص الفرد من الجوع، وإعطائه ما يحتاج من الكساء، بالإضافة إلى تغذيته، وإعطائه الأجر الإسلامي العادل، سيضمن للفرد، وبلا شك، حياة لائقة، كريمة، تتناسب مع ظروفه، وأوضاعه، وظروف المجتمع الذي يعيش فيه وأوضاعه. كما إن مقولة أمير المؤمنين الثانية، واضحة، وصريحة، في وجوب ارتقاء مستوى الحطاء لأموال الزكاة، إلى المستوى الذي يغني الفرد عن الناس، أي مستوى الكفاية.

(ب) منع الاحتكار. وفي ذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «من احتكر على المسلمين طعامهم فمروبه الله بالجزام والإفلاس»^(٣). «من احتكر فهو خاطي»^(٤). ويتأه على ذلك، إذا حدث احتكار ألزم المحتكر ببيع ما زاد عن احتياجاته من وأسرته العامة، بالسعر الذي يقرره الخبراء^(٥).

(ج) اللجوء إلى منع ما كان مباحاً، مثل الامتياز الشفهي للسلم، والمواد التموينية، وذلك إذا اقتضى الأمر. ويستدل على ذلك ما رواه مسلمة بن الأكوخ قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من ضحى متكم، فلا يضحى بعد ثلاثة»، وفي بيته منه شيء، فلما كان العلم المقبل قالوا: يا رسول الله، نفعل كما فعلنا لعل

(١) محمد القزالي: ظلام من الغرب، دار الكتاب العربي، جمهورية مصر العربية طبعة غير محددة، ص ١٣٩.

(٢) دكتور/ يوسف القرضاوي: مشكلة الفقر وكيفعالجها الإسلام، الطبعة الثالثة - مكتبة وهبة، جمهورية مصر العربية ١٩٧٧ م ص ٩٦.

(٣) لدرجة الإمام أحمد في مسنده (٢١:١) وإسناده صحيح، انظر ابن كثير (إسماعيل بن عبد بن كثير الشافعي قاضي: مسند القاروق، الجزء الأول مرجع سابق، ص ٢٤٨.

(٤) أخرجه مسلم من حديث محمد بن عبيد الله القديري وفي الله عليه في الصحيح ١٩٩٧/٢ كتاب المساقاة (٦٢) باب تحريم الاحتكار في الأقوات (٦٦) الحديث (١٦٠٥/١٢٩) قال الإمام البيهقي: صحيح السنة، الطبعة الأولى، المجلد الثاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧ م، ص ٢٣٩.

(٥) دكتور/ محمد عبد المنعم علق: في المقارنات الاقتصادية، مذكرة داخلية رقم ٤٢٠ معهد التخطيط القومي، جمهورية مصر العربية ١٩٧٤ م، ص ١٠٩.

المالكي؟ قال: «كثوا، واطعموا، واخسروا» فإن ذلك لعمام كان بالفلس جهداً، فأريدت أن تعينوا فيها»^(١)

ووجه لشاهد هنا: ما أقدم عليه الرسول صلى الله عليه وسلم من منع ما كان مباحاً، وهو إفسار لعموم الأضاحي لمدة تزيد على ثلاثة أيام من يوم الأضحية، نظراً لحدوث مجاعة، ووجود عجز فيها، وشدة حاجة الناس إليها.

وعين انتهت تلك العلة، وزالت المجاعة، أعاقهم من ذلك. ويلاحظ أن التقييد بثلاثة أيام هنا ولقعة حال.^(٢) ومعنى ذلك أننا إذا لم نستطع القضاء على المجاعة وسد العجز الكائن في سلة ما إلا بالتخلي السريع عما هو مضر وجب التخلي عنه وعدم إسكاه ولو لليلة واحدة.

٤ - حماية المستهلك والمجتمع من الأضرار والمخاطر:

علاوة على أن ترشيد الاستهلاك وفقاً للمنهج الإسلامي، وما يستلزمه من وجوب الاعتدال في الاستهلاك، يرفع المستوى الصحي، ويحقق التوازن بين الجانب المادي، والجانب الروحي، ويقضي على الاختناقات، وغير ذلك، فإنه أيضاً، ويحرمه لاستهلاك الضرر من السلع، والخدمات، يصحى الفرد، والمجتمع، من التصنع، والانهيار.

وليس الأمر في تحريم الضرر من السلع، والخدمات، وما يترتب على ذلك من حماية الفرد، والمجتمع من التصنع، والانهيار، طبقاً للمنهج الإسلامي، قاصراً فقط على حماية الفرد، والمجتمع من الحوادث، والجرائم، الناشئة عن استهلاك المحرمات، بل يمتد أيضاً ليحمي الفرد، والمجتمع من الحوادث، والجرائم السابقة لعملية الاستهلاك المحرم، والتي ترتكب من أجل تدبير الأموال الكثيرة اللازمة لمثل هذا النوع من الاستهلاك.

ولا غرابة في ذلك فلقد قال الله في كتابه العزيز: ﴿ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً﴾^(٣) كما يقول طييب المائني: (أغلقوا نصف الحانات، أي حانات المخدرات، أغلق لكم نصف المستشفيات، ونصف السجون)^(٤)

(١) أخرجه البخاري (٢٦/٤) والسياق له، ومسلم (٨١/٦) واللفظ الأخير له، والبيهقي (٢٩٧/٩) باللفظ الثالث، انظر: محمد ناصر الدين الألباني: إرواء الغليل في تفرج أحاديث منار السبيل، الطبعة الثانية، الجزء الرابع، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ص ٢٧٠.

(٢) لقراءة مفصلة في ذلك انظر دكتور/ يوسف القرضاوي: شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، مرجع سابق ص ٢٩، ١٤٩، ١٥٠.

(٣) سورة طه من الآية ١٢٤.

(٤) محمد عبدالمقصود: مقصودات بين الوهم والتنمير، الهيئة العامة للاستعلامات جمهورية مصر العربية، ط غير محددة، ص ١٥٤.

٥- المساعدة في توفير مستوى الطلب الكلي اللازم لتحقيق التوظيف الكامل:

من أهم الأهداف التي يستهدفها الإسلام، تحقيق التوظيف الكامل، ليس فقط بمفهومه الضيق، وكما هو حادث في المنهج الوضعي، وهو تشغيل حوالي ٩٥٪ فقط من القوى العاملة، بل بمفهومه الإسلامي الواسع، وهو تشغيل كل فرد من أفراد القوى العاملة، وبالحسب طاقة إنتاجية ممكنة في أعمال مباحة شرعاً. وإذا كان الأمر كذلك، فإن ترغيد الاستهلاك الفردي، يعتبر مطلباً أساسياً لا غنى عنه، لأن ما لا يتم التوليد إلا به فهو واجب.

إذ كيف سيتم توفير مستوى الطلب الكلي اللازم لتحقيق التوظيف الكامل بدون توفير المستوى الملائم من الإنفاق الاستهلاكي والإنفاق الاستثماري؟

وإذا كان الأمر كذلك، فإن ترغيد الاستهلاك الفردي بما يستهدفه من توفير مستوى الكفالية لكل إنسان، وبما يحقله من زيادة في الاكتمالات، سوف يمكن من زيادة الإنفاق الاستهلاكي، من جهة، كما سوف يمكن من زيادة الإنفاق الاستثماري، من جهة أخرى - الأمر الذي يساعد في توفير مستوى الطلب الكلي اللازم لتحقيق التوظيف الكامل.

٦- حماية الأموال من العبث، وسوء الاستغلال:

ليس للفرد في الإسلام مطلق الحرية في الإنفاق على السلع، والخدمات، أو في التصرف في أمواله بصفة عامة، بل هو مقيد بمراعاة المنهج الإسلامي في الاستهلاك، وفي كل تصرف من التصرفات، بمعنى ألا يكون هناك تقتير، ولا إسراف، ولا إتلاف، وبناءً على هذا، فإن تولد الرغبة في الشراء، والقدرة على الشراء، ليسا كافييين لشراء السلعة، أو الخدمة، كما هو حادث في المنهج الوضعي.

وبناء على هذا أيضاً، لا يصح إحراق الأموال، أو إتلافها بأي وسيلة من وسائل الإيذاء، لأن الأموال التي لدى الفرد، ليست ملكاً له في الحقيقة، وإنما الملك الحقيقي لها هو الله الذي استخلفه عليها، وأمره بالاحتفال في إنفاقها، وعدم تبذيرها، ﴿وَاللَّهُ مَالِكِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاسٍ﴾. (١)

(١) سورة الفجر من الآية ٢٦.

(٢) سورة الفرقان من الآية ٦٧.

وتيسر مدى حكمة الإسلام في ذلك إذا عرفنا، مدى الإسراف والتبذير، ومدى الإلتفاف، في المنتجات الاستهلاكية في ظل المنهج الوضعي.

إذا بالنسبة للإسراف، والتبذير، فتثبت الإحصاءات، أن الدول الصناعية وحدها تتفق على الخسار ١٠٠ مليار دولار سنوياً^(١).

أما بالنسبة للتبذير والإلتفاف الحادث في المنتجات الاستهلاكية، فتثبت الإحصاءات الحديثة، أنه على الرغم من أن عدد الأفراد الذين يعانون من سوء التغذية على المستوى العالمي، قد بلغ طبقاً لتقديرات البنك الدولي، أكثر من ١٠٠٠ مليون شخص^(٢)، وأن هناك ١٠٠ مليون طفل، ينحدرون يومياً جائعين لعدم توفر ما ينقله أولياء أمورهم على الغذاء^(٣)، وأن من يموت جوعاً كل عام من سكان العالم الثالث بلغ ١٠ مليون فرد^(٤) على الرغم من كل ذلك فإن (حجم المنتجات الزراعية التي تمزقت واثقلت حفاضاً على الأسفلت في العلم العالمي ١٩٨٧/٨٦، قد بلغ ٢٥٦ مليون طن. وهذا الرقم يمثل زيادة عما تم إبعاده وإتلافه في السنة المالية السابقة، لندس الغرض، بمقدار ٤٠٠ ألف طن.

المبحث الثالث: المنهج الاقتصادي الإسلامي لترشيد الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات

يعتمد المنهج الاقتصادي الإسلامي لترشيد الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات على ركائز عديدة بعضها سابق لعملية إنتاج السلع، والخدمات الاستهلاكية، وذلك بغرض: تحديد ما يجب أن يفتح من أجل الاستهلاك. وبعضها الآخر، تال لعملية إنتاج تلك السلع، والخدمات، وذلك بغرض: تحديد مبرر أعي عند استهلاك ما اتفق على إنتاجه.

- (١) الدكتور/ محمد أحمد صقر: الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومركزات، الطبعة الأولى، دار فاهضة العربية، جمهورية مصر العربية ١٩٧٨م، ص ٦٩.
- (٢) محمد رضا: الإسلام والمدينة، دار مكتبة المدينة، بيروت، لبنان ١٩٨٦م، ص ٥٤.
- (٣) الدكتور/ نبيل صبيح الطويل: الحرمان والتخلف في ديار المسلمين، مرجع سابق، ص ٣٥.
- (٤) جاك لوب، ترجمة أحمد فؤاد بليغ: العالم الثالث وتحديات البقاء لمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٦م، ص ٤٨.
- (٥) الدكتور/ نبيل صبيح الطويل: الحرمان والتخلف في ديار المسلمين، مرجع سابق، ص ٣٦.
- (٦) فرانسيس مودايب، جوزيف كولونز، ترجمة أحمد حسان: صناعة الجوع خرافة فقيرة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٢م، ٤٢٧.

وتتجسد أهم الركائز الإسلامية لترشيد الاستهلاك السابقة على عملية الإنتاج في:

- منع تخصيص أي جزء من الموارد لإنتاج غير المباح من السلع والخدمات.
- حسن تخصيص الموارد المتاحة بالنسبة لما هو مباح الإنتاج من السلع والخدمات.

كما تتجسد أهم الركائز الإسلامية لترشيد الاستهلاك التالية لعملية الإنتاج في:

- القدرة الحسنة في الاستهلاك.
- التحديد فكري للاستهلاك.
- التعدد النوعي للمستهلكين.
- تحقيق العدالة في توزيع السلع والخدمات الاستهلاكية، بشكل يضمن توفير مستوى لائق، وكريم من المعيشة لكل إنسان.
- عدم السماح بحدوث هدر في الاستهلاك.
- خلق الدافع الاختياري لترشيد الاستهلاك.
- التحذير من الإفراط في الاستهلاك بصفة عامة، ومن الإفراط في استهلاك بعض السلع، بصفة خاصة.
- إلزام كل فرد بترشيد الاستهلاك.
- الإكثار على ترشيد الاستهلاك.
- معاقبة غير المرشدين على استهلاكهم.
- ترشيد السياسة الإعلامية.
- مراقبة الاستهلاك.

وفيما يلي إيضاح ذلك:

أولاً: ركائز ترشيد الاستهلاك الفردي السابقة على عملية إنتاج السلع والخدمات الاستهلاكية بتحديد ما ينتج من أجل الاستهلاك،

- منع تخصيص أي جزء من الموارد لإنتاج غير المباح من السلع والخدمات:

من المعروف أن تمكن المستهلك من شراء البضاعة، واستهلاكها، يتوقف من جهة المشتري، على وجود رغبة في الشراء، مقترنة بمقدرة على الشراء، كما يتوقف من جهة البائع على وجود البضاعة لديه، وقبوله بيعها، بالثمن المعروف عليه. وبناء عليه إذا لم توجد البضاعة أساساً لدى البائعين، نظراً لتمرير إنتاجها، لن يتمكن المشترون،

لراغبون تلك السلعة من لبتاعها، واستهلاكها، مهما اشتدت رغبتهم إليها، وتوافرت لديهم القوة الشرائية اللازمة لشرائها.

من هذا المنطلق، رأت حكمة السياسة الاقتصادية الإسلامية في توجيهها للاستهلاك الفردي، ألا تنتظر، حتى تتم عملية إنتاج غير المباح من السلع والخدمات، مثل الخمر، والحشيش، والأفلام الجنسية الفداسة، وغيرها، ثم تطلب الأفراد بالاعتقاد عنها، وعدم استهلاكها، بل لجأت إلى منع إنتاج تلك السلع، والخدمات ومنع توجيه أي جزء من الموارد لإنتاجها، ليؤمنا منها بأن عدم إنتاجها كبحر ضمان لعدم استهلاكها.

ومما يدل على منع السياسة الاقتصادية الإسلامية لإنتاج هذه السلع، والخدمات قوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»^(١)، وقول الإمام علي رضي الله عنه (لنظر ماعتك، فلا تضعه إلا في حق، وما عند غيرك فلا تأخذه إلا بعقه)^(٢).

ويجاء الشاهد هنا بالنسبة للحديث، لأنه من المعروف في الإسلام، أن استهلاك الضار من السلع والخدمات حرام، كما أنه من المعروف أيضاً، أن كل ما يؤدي إلى الحرام فهو حرام، ولما كان استهلاك السلع المساهمة، يؤدي إلى أمور عديدة، في النفس، والعقل والجسم، فإن استهلاكها، وتخصيص أي جزء من الموارد لإنتاجها حرام.

أما وجه الشاهد بالنسبة لقول الإمام علي، فأمراً لا يحتاج إلى كثير من الإيضاح إذ يطلب من كل فرد، وبسرلة في مطلع الوصية، بأن يحسن التصرف في أمواله المتلحة، فلا يستهلكها إلا في المباح من السلع والخدمات، ولا يستثمرها إلا في أنشطة إنتاجية مباحة.

وبالمقارنة بين الاقتصاد الإسلامي من هذه الزاوية، وبين الاقتصاد الوضعي لذلك مدى سوء التدبير، الذي يعاني منه الاقتصاد الوضعي.

١- حسن تخصيص الموارد بالنسبة للمباح إنتاجه من السلع والخدمات:

تمشياً مع ما يحتمه الإسلام من لتباع لمبدأ الأولوية في الإشباع، وما يوجهه ذلك، من البدء أولاً، بإشباع الضروريات، ثم شبه الضروريات، ثم الكماليات، فإن الإسلام في تخصيصه للموارد، يبدأ أولاً بتخصيص القدر الكافي من الموارد، لإنتاج المطلوب من السلع الضرورية، ثم السلع شبه الضرورية، ثم السلع الكمالية، وهكذا بنفس هذا الترتيب.

(١) سبق ذكر هذا الحديث.

(٢) الحزب الوطني الديمقراطي: اللواء الإسلامي العدد ١٧٥، ٢٠ مايو ١٩٨٥م، سنة الرابعة جمهورية مصر العربية، ص ٢٢.

وباتباع المجتمع الإسلامي لهذا الاتجاه في تخصيص الموارد، لن يتسنى إنتاج أو استيراد ما هو كمالي من السلع، والخدمات، قبل إنتاج وتوفير ما يحتاجه كل فرد من أفراد المجتمع مما هو ضروري، وشبه ضروري منها، وفي هذا ما فيه من ترشيد للاستهلاك الفردي.

ولإيضاح مدى أهمية ذلك في الإسلام، حسبنا أن نعرف أنه على مستوى العالم ككل تثبت الإحصاءات، أنه بينما يعيش ٦٦,٦٪ من البشوية بأقل من ٠,٣ دولار في اليوم، وأن ٧٠٪ من أطفال العالم الثالث، يعانون من سوء التغذية، وأن ٤٠ ألف طفل تقريباً يموتون يومياً بسبب الجوع، والإصابة بالأمراض المختلفة القابلة للشفاء نجد أن انفاق العالم على التسليح قد ارتفع من ٤٦٦ مليار دولار سنة ١٩٧٢ إلى ٥١٩ مليار دولار سنة ١٩٨١، ثم إلى ١٠٥١ مليار دولار سنة ١٩٨٧ - أي ما يعادل ٢ مليون دولار في الدقيقة الواحدة في تلك السنة.

ثانياً - ركائز ترشيد الاستهلاك الفردي الخالية لعملية إنتاج السلع والخدمات (تحديد ما يراعى عند استهلاك ما انفق على إنتاجه).
لقوة الحسنة في الاستهلاك:

وهذه القوة واضحة في أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم والعاله وفيما سار عليه من بعده الخلفاء الراشدون وهي واضحة، كذلك في سلوكه صحابة رسول الله والسلف الصالح من هذه الأمة.

- التحديد الكمي للاستهلاك:

من أهم الأساليب الحاسمة التي اعتمد عليها الإسلام لترشيد الاستهلاك الفردي أسلوب التحديد الكمي للاستهلاك. بمعنى تحديد الكمية التي يسمح للفرد باستهلاكها من السلعة أو الخدمة.

وللاستدلال على ذلك يكفيننا، وكمثال لتحديد الكمي، الإسلامي للاستهلاك الفردي لكل من طعام، والماء، والذين يمثلان الشبهين الأساسيين لاستمرارية الحياة.

يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه، أن أن كان لابد فاعلاً فثلاث لطفاه، وثلاث لشربه، وثلاث لنفسه»^(١) ويروى عن أم سعيد قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يكفي من الوضوء المدة، ويكفي من الغسل كصاع»^(٢).

وجه الاستدلال:

يشير مطلع الحديث الأول إلى مقدار الطعام الذي يعتبره الإسلام كفاياً لسد حاجة الفرد من الطعام، ولقد حددته الإسلام بأنه ذلك المقدار البسيط من الطعام الذي يمكن الإنسان من أن يسد جوعته، ويقوم أوده، ويؤدي عمله، ويحفظ حياته، ذلك لأن كلمة لقيمات المنصوص عليها في الحديث هي جمع لكلمة لقيمة فهي تصغير لكلمة لقيمة.

هذا بالنسبة لمطلع هذا الحديث، أما بالنسبة لمؤخرة هذا الحديث، فإنها تشير إلى الحد الأقصى من الطعام الذي لا يصح التجاوز عنه، إذا لم يكتف المستهلك بتناول المقدار السابق، للآزم لسد حاجته. ولقد حددته الإسلام، بأنه ذلك المقدار من الطعام، الذي يشغل ما لا يزيد عن ثلث المعدة، ضمناً لترك نفس المقدار من المعدة لكل من الشبيين الأساسيين الآخرين الماء والهواء.

هذا بالنسبة للطعام، أما بالنسبة للماء فلقد حدد الحديث الحد الكافي من الماء للآزم لشرب الإنسان، كما حدد أيضاً الحد الأقصى الذي لا يجوز تجاوزه. ولكن يلاحظ أن الحديث قد حدد الحد الكافي بطريق ضمني وغير صريح، بينما حدد الحد الأقصى بطريق مباشر وصريح.

ويتضح الحد الأقصى الكافي من الماء لشرب الإنسان ضمناً من الحديث، إذا عرفنا أنه توجد علاقة بين كمية الطعام المتناول، وبين كمية الماء المطلوب للشرب، من أجل تربيته، وهضمه، فكلما زاد الفرد من تناول الطعام، زادت حاجته إلى الماء، والعكس

(١) جزء من حديث أخرجه أحمد ١٣٢/٤، والترمذي (١٢٨١) وابن ماجه (٢٣٤٩) وإسناده صحيح - قال ابن قيم الجوزية (شمس الدين ابن عبد الله محمد بن أبي بكر القزويني النمشقي) تطبيق وتخريج شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط: زاد المعاد في هدي خير العباد، الطبعة الخامسة عشرة، الجزء الرابع (مراجع سابق، ص ١٧، ١٨).

(٢) أخرجه أبو عوانة في صحيحه (٢٢٢/١) من معنوية بن هشام وهذا إسناده جيد وهو على شرط مسلم. انظر: محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، الطبعة الرابعة، المعاد الرابع، مرجع سابق ص ٦٤٤.

صحيح. «إلا لا تأكلوا كثيراً، فتشربوا كثيراً، فتكسوا قلوبكم» (١).

وإذا كان الإسلام قد حدد الحد الكافي من الطعام بأنه، وكما قلنا مقدار بسيط لا يتعدى للقيمات معدودة، تمكن الإنسان من حفظ حياته، وأداء عمله، فإن الإسلام يكون بذلك، قد حدد الحد الكافي من الماء للحرب الفرد، والذي يبدو بناء على هذا بأنه ذلك المقدار البسيط من الماء، الذي يستلزمه نويان وعشم ذلك المقدار البسيط من الطعام.

أما الحد الأقصى من الماء الذي لا يصبح فتجاوز عنه إذا تجاوز الفرد حد الكفاية السابق من الماء فهو ذلك المقدار من الماء الذي لا يشغل من المعدة أكثر من الثلث. انفس العلة السابقة، وهي توفير نفس الحجم من المعدة لكل من الطعام والهواء.

هذا بالنسبة للحديث الأول، أما بالنسبة للحديث الثاني ففيه تحديد كمي صريح أما يسمح باستهلاكه من الماء في كل من الوضوء والغسل إذ حدد الحد الأقصى لكمية المياه المستهلكة في الوضوء بأنها لا تتعدى حد أي $\frac{1}{3}$ رطله كما حدد الحد الأقصى لكمية المياه المستهلكة في الغسل بأنها لا تتعدى صاعاً واحداً أي $\frac{1}{3}$ رطل.

التحديد النوعي للمستهلكين:

يفرق الإسلام في الاستهلاك بين الأفراد، على حسب الجنس، فيحدد لكل نوع ما يتمشى مع طبيعته وتكوينه، ومسئوليته، ومن هذا المنطلق، أباح الإسلام للنساء لبس الحرير، والتخلي بالذهب، بينما منع الرجال من ذلك، ولعل في هذا ما يتمشى مع المنطق والفرق السليم، إذ إن في لبس الرجل للحرير، وتخليه بالذهب في شكل سلاسل ذهبية وخلافه نوع من التشبه بالمرأة، وقد لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال (٢).

ومما يدل على قصر استهلاك تلك السلع على النساء دون الرجال قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «الذهب والحرير حل للإناث أممي وحرام على تكورها» (٣).

(١) من كلام نبي الله عيسى عليه السلام، انظر: الحزب الوطني الديمقراطي، اللواء الإسلامي العدد ١٧٥،

٢٠ مايو ١٩٨٥م، السنة الرابعة، جمهورية مصر العربية ص ٢٢.

(٢) انظر مكتوب: يوسف القرضاوي: الحلال والحرام في الإسلام. الطبعة الثالثة عشرة، المكتبة الإسلامية، لبنان ط غير محددة، ص ٨٤.

(٣) اسماعيل بن محمد المجلوني الجوزي، تصحيح وتعليق (محمد القلاش): كتف الخفاء ومزيل الإيهام عما اشتهر من الحديث على السنة الفاسد، المطبوع الأول، مرجع سابق ص ٢٠٢.

توزيع السلع والخدمات الاستهلاكية بشكل يضمن توفير مستوى لائق وكريم من المعيشة لكل إنسان:

تأثر تقديرات البنك الدولي للإنشاء وتمعيم الخاصة بالدول النامية أنه بإسقاط نتائج القوي الإجمالي لهذه البلدان حتى عام ٢٠٠٠، بالتفرض أن توزيع الدخل سيتطور وفقاً لقانون كوزننتز، فإن عدد الفقراء في هذه الدول سيتخلف في نهاية هذا القرن إلى حوالي ٦٠٠ مليون فقير. وإذا اعتمدت على تقييد ذلك انعطاف للنمو تقوم على قدر أكبر من المساواة في التوزيع، فإن عدد الفقراء في هذه الدول يطول تلك الوقت يمكن أن ينخفض إلى ٣٦٠ مليون فقط.^(١) أي إلى حوالي ٣/١ مثيله في حالة عدم تحقيق قدر أكبر من عدالة توزيع. من هنا ندرك، وبما لا يدع مجالاً للشك أن مستوى الرفاهية الاقتصادية المصق لكل إنسان ليس بالأمر فقط على مستوى الإنتاج بل، على طريقة التوزيع.

وإيمان الإسلام بذلك من قديم الأزل، اهتمت سياسته الاقتصادية لترشيد الاستهلاك الفردي اهتماماً بالغاً يهدف إلى توزيع السلع والخدمات بين جميع الأفراد بشكل يضمن توفير مستوى الكافية لكل منهم ولتحقيق ذلك لم تقتصر تلك السياسة حق استهلاك السلع والخدمات على العاملين فقط، كما يرى المذهب الشيوعي، ولا على ملاك القوة الشرائية فقط، كما يرى المذهب الرأسمالي بل سمحت أيضاً لكل محتاج باستهلاك ما يكفيه من تلك السلع والخدمات حتى ولو لم يساهم في الإنتاج أو لم تتوفر لديه النقود اللازمة للشراء.

ليس هذا فقط، بل لقد اتفقت السياسة الاقتصادية الإسلامية لترشيد الاستهلاك من الإجراءات، ما يكفل تنفيذ ذلك، ومن أهم تلك الإجراءات ما يلي:

(١) أخذ التمس بصرف من جاك لوب، ترجمة أحمد نواد ببيع معالم ثلاث وتعبيرات البقاء، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

توزيع السلع والخدمات الاستهلاكية بشكل يضمن توفير مستوى لائق وكريم من المعيشة لكل إنسان:

تأثر تقديرات البنك الدولي للإنشاء وتمعيم الخاصة بالدول النامية أنه بإسقاط نتائج القوي الإجمالي لهذه البلدان حتى عام ٢٠٠٠، بالتفرض أن توزيع الدخل سيتطور وفقاً لقانون كوزننتز، فإن عدد الفقراء في هذه الدول سيتخلف في نهاية هذا القرن إلى حوالي ٦٠٠ مليون فقير. وإذا اعتمدت على تقييد ذلك انعطاف للنمو تقوم على قدر أكبر من المساواة في التوزيع، فإن عدد الفقراء في هذه الدول يطول تلك الوقت يمكن أن ينخفض إلى ٣٦٠ مليون فقط.^(١) أي إلى حوالي ٣/١ مثيله في حالة عدم تحقيق قدر أكبر من عدالة توزيع. من هنا ندرك، وبما لا يدع مجالاً للشك أن مستوى الرفاهية الاقتصادية المصق لكل إنسان ليس بالأمر فقط على مستوى الإنتاج بل، على طريقة التوزيع.

وإيمان الإسلام بذلك من قديم الأزل، اهتمت سياسته الاقتصادية لترشيد الاستهلاك الفردي اهتماماً بالغاً يهدف إلى توزيع السلع والخدمات بين جميع الأفراد بشكل يضمن توفير مستوى الكافية لكل منهم ولتحقيق ذلك لم تقتصر تلك السياسة حق استهلاك السلع والخدمات على العاملين فقط، كما يرى المذهب الشيوعي، ولا على ملاك القوة الشرائية فقط، كما يرى المذهب الرأسمالي بل سمحت أيضاً لكل محتاج باستهلاك ما يكفيه من تلك السلع والخدمات حتى ولو لم يساهم في الإنتاج أو لم تتوفر لديه النقود اللازمة للشراء.

ليس هذا فقط، بل لقد اتفقت السياسة الاقتصادية الإسلامية لترشيد الاستهلاك من الإجراءات، ما يكفل تنفيذ ذلك، ومن أهم تلك الإجراءات ما يلي:

(١) أخذ التمس بصرف من جاك لوب، ترجمة أحمد نواد ببيع معالم ثلاث وتعبيرات البقاء، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

١. إلغاء أهم مسببات التفاوت في الاستهلاك.

٢. إعطاء الفرد الجائع الذي يخشى الهلاك الحق في طلب الطعام ممن لديه الطعام وليس مضطراً إليه، قلن أعطى الطعام، كان بها، وإلا لخذ من صاحبه بالقوة، فإن مات الجائع حين أخذه بالقوة، وجب على صاحب الطعام دفع قيمة، وإن مات صاحب الطعام حينئذ، لا شيء على الجائع. ولا عجب في ذلك لأنه (إذا بات مؤمن جائعاً، فلا مال لأحد).^(١)

عدم السماح بحوث هدر في الاستهلاك:

من أهم الإجراءات التي إتخذها الإسلام للوصول إلى ترشيد الاستهلاك، المحافظة الشديدة على السلع والخدمات وعدم السماح بحوث أي هدر في استهلاكها.

ويبدو ذلك واضحاً من قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا أكل أحدكم طعاماً، فليدعق أصابعه فإنه لا ينوي في إيهتن البركة»^(٢)، «تستغفر القصعة للاحسها»^(٣)، وإذا وقعت لقمة أحدكم فليأخذها، فليعط ما كان بها من أذى، ثم ليأكلها، ولا يدعها للشيطان»^(٤)، رواه مسلم.

فقد بلغ من شدة حرص الإسلام على عدم السماح بحوث أي هدر في الاستهلاك أن يطالب الأكل بأن يمتنع ويلق الآثار البسيطة الباقية من الطعام، والعاقبة بأصابعه، أو بآنية الطعام، وأن يعطيه مقابل ذلك أجراً وثواباً، كما بلغ من شدة حرص الإسلام على ذلك ألا يسمح للفرد بالتأفف من استهلاك ما وقع من الطعام على الأرض، حتى ولو كان

(١) مقارنات بين تشريعية الإسلامية والقوانين الوضعية على علي منصور، مجلة منبر الإسلام، العدد ٩ السنة ٢١ فبراير ١٩٦٤م المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمهورية مصر العربية، ص ٥١.

(٢) أخرجه مسلم، والترمذي، وصححه، وأحمد (٢/٢٤١) من طريق سهيل بن أبي صالح عن أبيه عنه: أنكر محمد ناصر الدين الألباني، إشراف محمد زهير الشاويش، إرواء لأهل في تخرجه الحديث منار السبيل، الطبعة الثانية الجزء السابع، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٣) أنظر إسماعيل بن محمد المجلوني الجرمي، تصحيح وتعليق لعمد القلائد، كشف الغطاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على السنة الثامن، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ٢٦٧.

(٤) رواه مسلم، محمد ناصر الدين الألباني، إشراف محمد زهير الشاويش، إرواء لأهل في تخرجه الحديث منار السبيل، الطبعة الثانية، الجزء السابع مرجع سابق، ص ٢٢.

بسيطاً. لا يساوي شيئاً، ولا يتعدى لقمة واحدة منه، وذلك طالما أنها لم يصيبها أذى يلحق ضرراً به،

وتبدو مدى هذه الحكمة في القضاء على ظاهرة الفاقد في الاستهلاك، إذا قارنا بين الإسلام في هذا الصدد وبين ما يحدث في ظل الأنظمة الاقتصادية الوضعية. إذ بينما يرفض الإسلام مبدأ الهدر في الاستهلاك حتى ولو كان الهدر من السلع لا يساوي شيئاً تجد واجباً لإحدى التقديرات المتحفظة (أن بإمكان المزارعين في إحدى الدول الصناعية تخفيض المبيدات المستخدمة في الزراعة بنسبة تتراوح ما بين ٢٥٪ إلى ٥٠٪، دون حدوث أثر على مستوى إنتاج المحاصيل إذا هم رشوا المبيدات عند الضرورة، ولم يسيروا على نظام الرش العبرمج).^(١) كما نجد أن ري الهكتار الواحد في الزراعة العربية يصاحبه حدوث هدر لأكثر من ٤٥٠٠ متر مكعب من المياه، نظراً لأن متوسط مياه الري للهكتار حالياً، وكما تثبت الإحصاءات تجاوز ١٢ ألف متر مكعب، ويمكن ترشيد استهلاك مياه الري تخفيض هذا المعدل إلى ٧٥٠٠ متر مكعب فقط.^(٢) كما نجد بالنسبة لجمهورية مصر العربية (أن نسبة الخبز المشتوى، ولكن لا يتم استهلاكه من جانب أفراد الأسرة التي غطتها عينة الدراسة قد بلغت ٦,٤٪ في الحضر و ٧,٨٪ في الريف. وتشمل تلك النسبة الخبز الذي يقدم كغذاء للحيوانات، والخبز الذي يتم التخلص منه...^(٣)

ـ خلق الدافع الاختياري الفردي لترشيد الاستهلاك:

يعتمد الإسلام في هذه الوسيلة من وسائل ترشيد الاستهلاك الفردي، على أن يتطابق الدافع لتحقيق هذا الهدف من دافع الفرد ذاته، وبمحض لختياره، وذلك عن طريق تعميق إيمان الشخص بمدى أهمية ترشيد الاستهلاك، وتكوين الضمير الحي لديه، وذلك من خلال الآتي:

١ ـ تقدير المرشدين استهلاكهم، المتفقين باعتدال جزءاً من دخلهم والمعتقلين ببقيته لوقت العوز والفاقة، ويبدو ذلك واضحاً من قول الرسول صلى

(١) Johns, Steinhart and Carol E. st Enihart «Energy use in the U.S. Food System Science April 1974. P. 3-4.

(٢) مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام: التقرير الإستراتيجي ١٩٨٦م، جمهورية مصر العربية ١٩٨٧م، ص ٢٢٠.

(٣) الدكتور/ إبراهيم العيسوي: قدم معالجة اقتصادية وسياسية، مرجع سابق ص ٤٦.

الله عليه وسلم: برحم الله امرأ اكتسب طيباً، وانفق قصداً، ولحم فضلاً ليوم فقره وحاجته^(١) رواه ابن النجار عن عائشة.

٢- التذكير بأن ترشيد الاستهلاك هو معلم الأمان ضد الفقر، ووقاية للإنسان من الهلاك، وعون له على طاعة ربه، ويظهر ذلك جلياً بالنسبة للأمر الأول من قول الرسول صلى الله عليه وسلم: إياكم والسرف في النفقة عليكم بالاعتصام فإنه ما أفقر قوم اقتصدوا^(٢) بما عاين من اقتصد^(٣) أي ما اقتصر من أنفق من غير إسراف. كما يظهر جلياً بالنسبة للأمريين الأخيرين من قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه: عليكم بالقصد في قوتكم، فهو أبعد من السرف، وأصح للبدن وأقوى على العبادة، وأن العبد لن يهلك حتى يؤثر شهوته على دينه^(٤).

٢- التذكير من الإنفاق في الاستهلاك، وذلك بالمتبعية على أن التسارع، والتكالب على الاستهلاك، والمبالغة فيه، هو طابع أشرار البشرية، لا أخيارها، كما أنه يلاءم جسيم طالما استعاض رسولنا صلى الله عليه وسلم منه: شرار أمتي الذين ولدوا في النعم وغنوا بها ياكلون من الطعام الوافى ويلبسون من الثياب الوافى ويركبون من العرب الوافى، يتشققون في الكلام^(٥) حديث صحيح، إياكم والقتع، فإن عباد الله ليسوا بالمتنعين^(٦) ظلمهم إني أعوذ بك من الأربع، من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، ومن نفس لا تشبع، ومن لسان لا يسمع^(٧) حديث صحيح.

(١) السيوطي (جلال الدين بن عبد الرحمن): الجامع الصغير، الجزء الثاني، المطبعة الميمنية، طبعة غير محددة، ص ١٢.

(٢) قوصاني: فيوزة في السعي والحركة، فائز غير معد، وكذلك سلة نشر ص ٢٠٦.

(٣) رواه أحمد عن ابن سمعون. انظر: إسماعيل بن محمد المجلوتي الجولمي، تصحيح وتعليق أحمد القلاش: كشف الغطاء ومنزل الإبلان مما اشتهر من الحديث على السنة لناس، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ٢٦٥.

(٤) محمد أحمد علقون: خطبة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وصاياه، دار النشر للطباعة الإسلامية، جمهورية مصر العربية ١٩٨٥ م، ص ٨١.

(٥) المناوي (عبد الرؤوف المناوي): ليل في القدير شرح الجامع الصغير، الطبعة الثانية، المجلد الرابع، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٣٩١ هـ - ١٩٧٢ م، ص ١٥٥.

(٦) الرصاصي (أبو عبيد الله محمد بن عبد الرحمن بن عمر الرصاصي الميشتي): فبركة في فضل السعي والحركة، مرجع سابق، ص ٥١.

(٧) الإمام أبو داود تصحيح محمد ناصر الدين الألباني: صحيح سنن أبي داود، طبعة الأولى، الجزء الأول، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض المملكة العربية السعودية ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م، ص ٢٨٨.

٤- تكوين رقابة الذاتية لدى الفرد، وإحياء الضمير الإنساني لديه، بحيث يراقب الإنسان نفسه بنفسه، في كل شيء وفلك عن طريق:

(أ) إشعار الفرد بأنه خاضع للعديد من أنواع الرقابة، منها رقابة الله عليه حيث قال تعالى ﴿وَكُنْ أَتَى عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيباً﴾ (١)، وقال رسوله صلى الله عليه وسلم «اعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك» (٢)، ومنها رقابة الأعضاء والجوارح وفي ذلك قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَسْفِثَهُمْ وَأَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (٣)، ومنها رقابة القرين وفي ذلك قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ قَرِينُهُ هَذَا مَا لَدِي عَنِيدٌ﴾ (٤)، ﴿لَقِيََا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (٥).

(ب) إشعار الفرد بأن الله سيحاسبه على كل تصرفاته حيث قال عز وجل ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٦) ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (٧) ﴿وَلِتَسَآئَلَنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (٨).

(ج) إشعار الفرد بأن ضبط التصرفات، ومحاسبة النفس صفة الإنسان للعقل، القطن وفي ذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «الكيس من دان نفسه، وعمل لما بعد الموت، والعاجز من اتبع نفسه هواها، وتمنى على الله» (٩).

(د) إشعار الفرد بأنه هو الذي أولاً وأخيراً سيجني ثمار عمله، ويقاشر به حيث قال الله تعالى: ﴿مَنْ عَمَلْ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (١٠) ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ (١١)، ﴿كُلْ أَمْرِيءَ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ﴾ (١٢).

(١) سورة الأحزاب من الآية ٥٢.

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل، الجزء التاسع تحت رقم ٦٦٦٥.

(٣) سورة النور الآية ٢٤.

(٤) سورة ق الآية ٢٢.

(٥) سورة ق الآية ٢٤.

(٦) سورة القولة الآية ٨.

(٧) سورة القولة الآية ٩.

(٨) سورة فصل من الآية ٩٢.

(٩) مكتوب محمد عبدالمعظم طر: في المقارنات الاقتصادية، موجع سابق ص ١٨.

(١٠) سورة فصلت الآية ٤٦.

(١١) سورة الإسراء من الآية ٧.

(١٢) سورة الطور الآية ٢١.

التحذير من الإفراط في الاستهلاك بصفة عامة، ومن الإفراط في استهلاك بعض السلع بصفة خاصة:

يعتمد الإسلام في هذه الوسيلة من وسائل ترغيد الاستهلاك الفردي على تجسيد المعاتب الوخيمة للإفراط في الاستهلاك وتفكير المستهلك بها بأسلوب شديد يأخذ طابع الإنذار والترعيد.

ونظراً لأنّ هناك بعض السلع التي لا يقف الإكثار من استهلاكها، وكثرة تناولها منها، عند حد الأضرار الفاجعة، والمعروفة من الإفراط في تناول الطعام عموماً، بل إن الإكثار منها، بالإضافة إلى ذلك يسبب بعض الأضرار النفسية للمستهلكين، ويخلق مشكلة كبيرة لهم في مجرّد استهلاكها، والتخلص منها، فقد حذر الإسلام من الإفراط في الاستهلاك بصفة عامة، ثم حذر من الإفراط في استهلاك بعض السلع بصفة خاصة.

ويتضح تحذير الإسلام العام من الإفراط في الاستهلاك، من قول أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب رضي الله عنه (إياكم والبطة، فإنها مكسلة للصلاة، مفسدة للجسم، مؤدية إلى السقم، وعليكم بالقصد في قوتكم، فهو أبعد من سرف، وأصح للبدن، وأقوى على العبادة)^(١)، ومن قوله لأبي موسى الأشعري، وقد بلغه أنه قد فشت له ولأهل بيته هيئة في لبسه، ومطعمه، ومركبه، ليس للمسلمين مثلاً: (إياكم يا عبد الله أن تكون كالجهيمة، معها السعن، والسمن حتتها)^(٢)، فلقد حذر أمير المؤمنين هنا كل فرد من مقية الإفراط في الاستهلاك، بتفكيره بالاعتكاسات السيئة، والسالبة للإفراط في الاستهلاك، على مستوى أدائه للخصائر الدينية من جهة وعلى مستواه الصحي، وعمره المتقاع من جهة أخرى.

أما تحذير الإسلام الخاص من الإفراط في استهلاك بعض السلع، فيتضح، وبكمال مما ورد في شأن اللحوم، إذ يقول صلى الله عليه وسلم: (إياكم، واللحم، فإن للحوم ضرورة كضرورة للخصم)^(٣)، كما يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن الله يقض أمل البيت للحميين^(٤) أي الذين يكثرون من تناول اللحوم. وتتجلى مدى حكمة الإسلام

(١) محمد احمد عاشور: خطب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ووصاياه، مرجع سابق ص ٨٤.

(٢) الإمام البخاري، ضبط وتخريج نكترو/ مصطفي البقا: صحيح البخاري، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٨٨٠.

(٣) الإمام مالك، تصحيح وفروج محمد فؤاد عبدالباقى: قموط، دار إحياء الكتب العربية، الجزء الثاني، ص ٩٢٥.

(٤) الإمام الشمراني (عبدالله بن الشمراني): كشف الغمة عن جميع الأمة، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، سنة النشر غير محددة ص ٢١٠.

في الحد من الإكثار من استهلاك اللحوم إذا عرفنا ما قرره العلم الحديث بالنسبة لها، إذ يقرر العلم الحديث (أن القاعدة المأمونة في استهلاك اللحوم هي تناول النعم مرة واحدة في اليوم، مع جعل بعض الأيام بدون لحوم أحياناً)^(١). وليس هذا بغريب فلقد قرر العلم الحديث أيضاً (أن اللحوم معظمها عضلات، واستهلاكها والتخلص منها يلقي بعبء على الكبد والكل، وإذا ما تناولنا لحوماً أكثر من اللازم، ظهرت في الجسم أعراض زيادة الحموضة واضطرابات الكلى والكبد)^(٢) وارتفاع ضغط الدم وسرعة هياج الأعصاب^(٣).

هذا بالإضافة إلى ظهور حدة في الطبع، وميل إلى العنف^(٤).

إلزام كل فرد بترشيد الاستهلاك:

إيماناً من الإسلام، بأهمية ترشيد الاستهلاك، لم يكتف بخلق الدافع الاختياري لدى الفرد للترشيد، بل ألزمه بترشيد الاستهلاك وأوجبه عليه. ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَشَرِبُوا وَلَا تَاسِفُوا، إِنَّهُ لَا يَحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾^(٥). ﴿وَلَا تَبْذُرُوا نَبْذِيرًا﴾^(٦). ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ، وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾^(٧). فاللهي عن الإسراف والتبذير وبسط اليد في الإنفاق والتقتير إليه موجه هنا إلى كل فرد وملزم له.

الإجبار على ترشيد الاستهلاك:

من أهم الوسائل التي لجأ إليها الإسلام لترشيد الاستهلاك الفردي، إجبار المستهلكين على ترشيد الاستهلاك ومن أهم الوسائل التي اتخذها لتحقيق ذلك ما يلي:

(١) الحد الإجباري من تدفق الأموال نحو الاستهلاك، ويتجلى ذلك واضحاً مما رواه البلاذري من أن عمر بن الخطاب عندما تبين له أن الدخول النقدي للأفراد يزيد عن احتياجاتهم الاستهلاكية، أصدر تعليماته بأن يقسم كل فرد دخله إلى قسمين: قسم

(١) ماري ج. كلر-مويل، ترجمة صلاح مراد: كيف تصون صحتك، دار النهضة العربية، جمهورية مصر العربية، طبعة غير معدة، ص ٢٢.

(٢) نفسه المرجع السابق ص ٢٢.

(٣) نكتود / أحمد شوقي الفنجري: الطب الوقائي في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٢١.

(٤) الإسلام وعلم التغذية: نكتود / أحمد شوقي الفنجري، مجلة الوعي الإسلامي، العدد ١٣٥، مرجع سابق ص ٩٤.

(٥) سورة الأعراف من الآية ٣١.

(٦) سورة الإسراء من الآية ٢٦.

(٧) سورة الإسراء من الآية ٢٩.

يوجه إلى إشباع المطلب الاستهلاكية، ويوجه القسم الثاني لتكوين رؤوس أموال جديدة منتجة،^(١) فلقد حد عمر من تنفق الأموال نحو الاستهلاك بتخصيص بعض الدخل فقط للاستهلاك وتوجيه البعض الآخر للاستثمار.

(ب) الحد الإيجاري من استهلاك بعض السلع غير المتوافرة، ويتولى ذلك وضاحاً مما فعلته الدولة الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب بالنسبة للحوم حينما لاحظت عدم توفر اللحوم بالمدينة بحيث تكفي جميع السكان، إذ قامت بمنع الفرد من استهلاك اللحوم يومين متتاليين، فمن لشترى لحماً بالأمس لا يجوز له شراؤه اليوم.^(٢)

(ج) إلحاق وهم المؤسسات التي تبيع سلعاً أو خدمات بقتل استهلاكها والتشديد الإسلامي للاستهلاك الفردي. ويبدو ذلك وضاحاً مما فعله عمر بن عبد العزيز، حين بلغه، أن الفوم قد انتشرت في مصر، وأن حاناتها مفتحة الأبواب، فلقد أمر فعملت حاناتها وكسرت وحطمت دنانير الفوم شططياً.^(٣)

(د) التحويل الإيجاري والفوري للاستهلاك غير الرشيد إلى الاستهلاك الرشيد. ويبدو ذلك جلياً حين بلغ عمر بن عبد العزيز، أن أحد أولاده قد اتخذ خاتماً، ولشترى له نصاً بالغ درهم. إذ كتب إليه على الفور: «أما بعد فقد بلغني أنك اشتريت فصاً بالغ درهم، لبعه، وأشبع به الف جائع، واتخذ خاتماً من حديد، وكتب عليه رحم الله لمرأ عرف قدر نفسه».^(٤)

(هـ) الصجر على أموال السفيه والمجنون وكل من لا يحسن التصرف في الأموال، ومنعهم من التصرف فيها وتعيين من ينوب عنهم في إنفاق وإدارة تلك الأموال، بطريقة معتدلة وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتٍ، وَلِرِزْقِهِمْ فِيهَا وَلِكُسُومِهِمْ وَقُولُوا لَهُمْ مَعْرُوفًا﴾.^(٥)

(١) الفيلاني (الحمد بن يحيى بن جابر): فتوح البلدان، طبعة لندن ١٨٨٦م، ص ٤٥٢.

(٢) انظر: فربي الخولي: الثروة في ظل الإسلام، الطبعة الثانية، انشرون قهر، جمهورية مصر العربية ١٩٧٦م، ص ١٨٢.

نكتيد/ يوسف القرضاوي: هوية الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان مرجع سابق ص ٢٩.

(٣) مصطفى الكوكيل: عمر بن عبد العزيز، مكتبة مصر لقتاة، جمهورية مصر العربية طبعة غير مطبوعة، ص ١٤٩.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ١٢٨.

(٥) أضاف القرآن الكريم أموال السفهاء إلى أوليائهم في تلك الآية لأنهم قد أصبحوا هم المتصرفون في تلك الأموال، فالإضافة هنا مجازية وليست حقيقية.

سورة النساء الآية ٥.

معالجة غير المرشدين للاستهلاك:

لم ينسئ الإسلام أن هناك أفراداً قد لا يصلح معهم كل الوسائل السابقة لترشيد الاستهلاك وأن أمثال هؤلاء من البشر يحتلّون إلى أسلوب أكثر حسماً وشدة. لذلك لجأ الإسلام هنا إلى اتخاذ أسلوب العقاب، أي معاقبة كل إنسان يتجاوز سلوكه الاقتصادي الإسلامي قرشيد في الاستهلاك. ويبدو ذلك واضحاً وعلى سبيل المثال مما فعله الفاروق عمر بن الخطاب مع ابنه عبد الرحمن فلقد أقام عليه الحد حين حاد عن السلوك الاقتصادي الإسلامي قرشيد في الاستهلاك وشرب الخمر.

ترشيد السياسة الإعلامية:

من الملاحظ، وبشكل ملفت في عصرنا الحالي، توجيه الكثير من الأموال، نحو لدعاية، والإعلان، عن السلع، والخدمات.

وليس هذا بغريب، على النظام الاقتصادي الوضعي، إذ يستهدف الإعلام التأثير على المستهلك ودفعه نحو المزيد من الاستهلاك. ولإيراز مدى أثر الإعلام في التأثير على المستهلك حسبنا أن نعرف أثر الحد من الإعلان، في الحد من الاستهلاك، وكما ثبت من إحدى إحصائيات منظمة الصحة العالمية الخاصة بالإعلام عن السجائر. إذ جاء في تلك الإحصائية أن ٢٤ دولة قد منعت إعلانات السجائر في الإذاعة والتلفزيون والصحف فكانت النتيجة أن امتنع ٣٠٪ من الناس عن التدخين وذهب ٣٠٪ آخرون إلى عيادات للتخلص من إدمان السجارة.^(١)

ولعلم الإسلام، ومنذ قديم الأزل بمدى هذا التأثير للإعلام على مستوى الاستهلاك، اهتم اهتماماً بالغاً بتنظيم سياسة الدولة الإعلامية بحيث تخدم سياسة المجتمع المسلم بصفة عامة وسياسة الاستهلاك الإسلامية بصفة خاصة، وبمحيث لا تتعدى وباختصار النهج التالي:

- ١- ليس الهدف من الإعلام عن السلع والخدمات وكما هو حالي في المنهج الوضعي، دفع المستهلك نحو المزيد من الاستهلاك، وإنما مجرد إخباره بوجود السلعة أو الخدمة حتى يتمكن من شرائها إن كان في حاجة إليها.
- ٢- إثارة دوافع المستهلك ودفعه نحو ترشيد استهلاكه، وذلك بإظهار المزايا العديدة

(٣) الوصول على تفاصيل أكبر في هذا الموضوع انظر: عباس محمود العقاد عبقريّة عمر، وزارة التربية والتعليم، جمهورية مصر العربية ١٩٨٠م ص ٢٢، ٣٩.

(١) قسطنطين هل هو مكروه، لم حرام، محمد مبررة، اللواء الإسلامي العدد ٥، سبتمبر ١٩٨٥م، السنة الرابعة، الحزب الوطني الديموقراطي، جمهورية مصر العربية ص ١٨.

للاعتدال في الاستهلاك والمخاطر العديدة الناجمة عن عدم مراعاة ذلك.

٣- الالتزام بمبدأ الصدق والموضوعية القائمة في الإعلان، وذلك بالاستسناد على وصف الحقائق الخاصة بالسلمة بطريقة محايدة، وعدم إضافة أي مزيف أو دعوى.

٤- منع الإعلان عن السلع المعروفة مثل الخمور.

٥- محاولة نظام البيع بالتسليم للسلع غير الضرورية.

وللاستدلال على تلك الأمور، فيبدو أن الوضع بالنسبة للأمر الأول لا يحتاج إلى كثير من الإقناع، إذ إنه من القواعد المعروفة في الإسلام، أن كل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولئن يتمكن المجتمع بالمطعم من تحقيق الاعتدال في الاستهلاك على الوجه الأمثل في ظل سياسة إعلامية كل معها زيادة الاستهلاك وتحقيق أقصى ربح.

أما بالنسبة للأمر الثاني فيستدل عليه بما رواه أبو هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ثلاث من نصيحة ثلاث مرات، قال: قيل يا رسول الله لمن؟ قال: لله، ولكتابه، ولأئمة المسلمين»، وقال: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يظلمه»،^(١) ذلك لأن وجوب تقديم النصيحة للمسلم وعدم ظلمه يستلزم إعلامه ومحاولة إقناعه بمخاطر الإفراط والتريط في الاستهلاك.

أما بالنسبة للأمر الثالث، فيستدل عليه من قوله صلى الله عليه وسلم: «التاجر الصدوق الأمين مع البائمين والصديقين والشهداء والصالحين»^(٢)، «وأيكم وأخو في الدين فإيما أهلك من كان قبلكم قللو»^(٣)، «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكفرا محقت بركة بيعهما»^(٤)

(١) بالنسبة للحديث الأول انظر: الإمام أحمد بن حنبل: مسنده، الطبعة الأولى لجزء ثنائي، دار فكتب الطمعة، بيروت، لبنان ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م ص ٣٩٧.

أما بالنسبة للحديث الثاني فانظر: الإمام البخاري: شريط وتوزيع مكتور / مصطفى البقا: صحيح البخاري، الجزء الثاني، مرجع سابق ص ٨٦٢.

(٢) أخرجه البخاري في السنن ٢١٧/٣ كتاب البيوع باب في التجار الصدوق، والتزمذي في السنن ٥١٥/٣ كتاب البيوع (١٢) باب ما جاء في التجار، والذوطني في السنة ٧/٣ كتاب البيوع الحديث (١٨) انظر الإمام البيهقي تطبيق مكتور / يوسف الرضائي وآخرين: مصابيح السنة، طبعة الأولى، المطبعت ثنائي، دار المعرفة، بيروت لبنان ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ص ٣٩٤.

(٣) رواه الترمذي وابن ماجه وصححه ابن حبان والحاكم وقال: على شرط الشيخين انظر ابن القطر: تحقيق ودراسة عبدالله بن سفيان اللحاني، الطبعة الأولى الجزء الثاني، دار حراء للنشر والتوزيع ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ص ١٨٠.

(٤) الإمام البخاري: شريط وتطبيق مكتور / مصطفى البقا: صحيح البخاري الجزء ثنائي، مرجع سابق، ص ٧٤٢.

فلقد نفرت وحفرت تلك الأحاديث مجتمعة من الإطراء على السلعة أو الفلور أو الكذب عند بيعها، وما يترتب على ذلك من الخداع والغش وإخفاء العيوب وإظهار مزايا وهمية.

أما بالنسبة للأمر الرابع: فيستدل عليه من قوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»^(١)، ومن ضار ضار الله ومن شاق شاق الله عليه^(٢).

ذلك لأن الإعلان عن السلع المحرمة يساعد على الإقدام على استهلاكها وبالتالي وقوع الضرر.

أما بالنسبة للأمر الخامس والأخير، فيستدل عليه بما ورد على لسان وهب بن منبه قال: من سرف أن يكتسى الإنسان ويأكل ويشرب ما ليس عنده^(٣). ولا شك أن نظام البيع بالتقسيط والترويج له يلعب دوراً أساسياً في ذلك إن لم يكن الدور كله.

من القبة الاستهلاك:

ولتحقيق ذلك اعتمد الإسلام على أساليب متعددة من الرقابة من أهمها:

١ - رقابة الفرد ذاته (أي الرقابة الذاتية).

٢ - رقابة المسؤولين.

٣ - رقابة الأفراد على بعضهم.

ونظراً لتقديم الحديث من فنوع الأول فسنركز الحديث هنا على إيضاح النوعين الأخيرين منها، وذلك على النحو التالي:

٢ - رقابة المسؤولين:

انطلاقاً من قوله صلى الله عليه وسلم: «إلا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع عليهم وهو مسئول عنهم، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم،

(١) سبق ذكر هذا الحديث.

(٢) رواه الحاكم في المستدرک ٥٧/٢ - ٥٨ وقال صحيح وبوالله لأصحبه، ورواه أبو داود في سننه ٧٧/٢، وأبي داود في سننه ٦٩/٦ وحسنه النووي في الأربعين أنظر ابن القيم، تحقيق ودراسة عبدالله بن سعاد آلحيان: تحفة المحتاج إلى أئمة الفهاج، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٢٩٦.

(٣) اللواء الإسلامي العدد ٢٧٩ - ٢٨ مايو ١٩٨٧م السنة السادسة، جمهورية مصر العربية ص ٢١.

والعبد راع على مال سيده وهو مسئول عنه، فكذلك راع وكلكم مسئول عن رعيته،^(١)

فإنطلاقاً من ذلك قام المستولون في القولة الإسلامية بمراقبة الاستهلاك، ومن أهم الطرق التي تتبعها في هذا الصدد ما يلي:

(أ) رقابة البائعين حتى لا يحدث غش أو ظلم أو تضليل للمستهلك، ويبدو ذلك واضحاً مما رواه أبو هريرة: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على عبدة (كومة) طعام فدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً، فقال ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال أصابعه السماء (أي للمطر) يا رسول الله، قال: الله جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس، من غش فليس منا»^(٢)

(ب) رقابة المستهلكين: ويبدو ذلك واضحاً مما رواه جابر بن عبد الله قال: رأى عمر بن الخطاب رضي الله عنه في يدي لعماً مطلقاً، قال: (ما هذا يا جابر؟ قلت لشيئتين للحم فاشتريته، فقال عمر: فكما لشيئتين اشتريته، أما تضاع هذه الآية: ﴿الذميت منيبتكم في حياتكم دنيا﴾^(٣)

(ج) رقابة الأسواق: ويبدو ذلك واضحاً مما رواه التاريخ الإسلامي من أن عمر بن الخطاب لما منع الناس من أكل المحرم يومين متتاليين من كل أسبوع قلعة للحوم بالمدينة، كان يأتي مجزرة الزبير بن العولم بالبيع، ولم يكن بالمدينة سواه^(٤)، وذلك ليراقب سوق اللحوم، ويتأكد من تنفيذ ما أمر به.

٣- رقابة الأفراد على بعضهم:

وذلك بمعنى أن يكون كل الأفراد رقابة على بعضهم بعضاً في سلوكهم الاستهلاكي

(١) أبو داود، صحيح محمد ناصر الدين الألباني: صحيح سنن أبي داود، طبعة الأولى، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٥٦٦.

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح ٩٩/١ كتاب الإيمان (١) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم من غشاً فليس منا، (٤) الحديث ١٠٢/٩٦٤، انظر الإسلام فينوي تحقيق الدكتور/ يوسف عبد الرحمن الرغفلي، مصابيح السنة، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ٢٢٩.

(٣) ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي): مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، تحقيق الدكتور/ زينب إبراهيم الفاروق، طبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م ص ١٧٨، سورة الأحقاف من الآية ٢.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ٧٩.
دكتور يوسف القرضاوي: شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، مرجع سابق ص ٢٩-٤٠.

وإن يقاتروا ما اعوج من هذا السلوك، ويبدو هذا النوع من الرقابة جلباً من قوله صلى الله عليه وسلم: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»،^(١) هموا بالمعروف ونهوا عن المنكر قبل أن تدعوا فلا يستجاب لكم». (٢)

(١) رواه أحمد ومسلم عن أبي سعيد، انظر إسماعيل بن محمد العجلوني الجرجسي تعليق أحمد فلالاش: كشف الغطاء ومزيل الإيهام عما اشتهر من الحديث على السفة الناس، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ٢٤٦.

(٢) رواه الإمام ابن حنبل عن عائشة رضي الله تعالى عنها، أبواب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث رقم ٤٠٥، ٢/٢٨٦، وقال الشيخ الألباني عنه حديث حسن، انظر سنن ابن حنبل حديث رقم ٣٢٢٥/٢/٣٦٧.

الفصل الثاني

الساسفة الاقنصااسفة الإسلامية لقرشسء الاسفهلاك الفرءس للسلع والاسءمااء والساسااء الاقنصااسفة للواسعةفة فس المسزلن

بمقارنفة الساسااة الاقنصااسفة الإسلامية لقرشسء الاسفهلاك الفرءس للسلع والاسءمااء بالساسااء الاقنصااسفة الواسعةفة، فسضف اسفوقها على تلك الساسااء من عءة نواسس من أهمها:

أولاً:

بمسلا لا اسفه الساسااء الاقنصااسفة الواسعةفة عبالاً نمر الاعءال فس الاسفهلاك الفرءس وقرشسءه إلا اسفعاأاً من وءوء نءرة فس عرض بعض السلع والاسءمااء، وعءم قءرة المعروض منها على موالءة المطلوب.

نءء أن الساسااة الاقنصااسفة الإسلامية لقرشسء الاسفهلاك الفرءس للسلع والاسءمااء اسفبعث أساساً من أن الاعءال هو طابع الإسلام وءسفه فس كل الأمور ومنها الاسفهلاك اسف مع وءوء الوفرة فس المعروض من السلع والاسءمااء، وفسك ذلك ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن الاعءال بلأسصار هو القوسط بفس الإفراط والسفرسطة والقوسط هو إحدى أسائص الأمة الإسلامية وسمااها فس سمفع نواسس السفاة. «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لئكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهسءاً»^(١). ولعل فس وءوب الاعءال فس الإسلام، فس أمور لا اسفطر للإنسان على بال كالسفس والاسءااة

(١) سورة البقرة من الآية ١٤٢.

والعداوة والصوت ما يشير إلى أهمية الاعتدال في الإسلام في كل شيء. إذ يقول الله تعالى: ﴿وَالْقَصْدَ فِي مَشْيِكَ﴾^(١) كما يقول تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَوَاتِكَ وَلَا تَخَافُتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾^(٢).

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «لحبيب حبيبك هوأ ما، عسى أن يكون بغيضك يوماً ما، وابغض بغيضك هوأ ما، عسى أن يكون حبيبك يوماً ما»^(٣).

الأمر الثاني: أن التعهيد الكمي للاستهلاك السابق الإشارة إليه، والذي يمثل أهم الوسائل الحاسمة للتحكم في الاستهلاك وترشيده، وفقاً للمنهج الإسلامي، لم يقتصر على السلع ذات الندرة في العرض مثل بعض السلع الغذائية، وبعض المواد الترفيهية، وإنما تعداها أيضاً إلى السلع ذات الوفرة في العرض مثل الماء. إذ حدد وكما سبق، وكذلك كمية المياه المستهلكة في الوضوء بما لا يزيد عن المدة، كما حدد كمية المياه المستهلكة في الغسل بما لا يزيد عن الصاع حتى ولو كانت المياه متوافرة، وحتى ولو كنا على شاطئ نهر جار، ولا تعاني من أي ندرة فيها. إذ يقول الرسول صلى الله عليه وسلم لعبد بن أبي وقاص حينما مر عليه وهو يتوضأ: «ما هذا السرف؟ قال: أفي الوضوء إسراف؟ قال: نعم، وإن كنت على نهر جار»^(٤).

الأمر الثالث: المطالبة الصريحة من الإسلام بوجوب ترشيد الاستهلاك في حالات الغنى والرخاء ووفرة الإنتاج. إذ يقول صلى الله عليه وسلم: «أوصلاني ربي بتسع أوصيكم بهن: خشية الله في الخيب والشهادة، والعهد في الرضا والغضب، والقصد في الغنى والفقر، وإن أعفو عن ظلمي، وأصل من قطعني، وأعطي من حرمي، وإن يكون نطقي ذكراً، وصمتي فكراً، ونظري عبراً»^(٥).

كما يوصي الإمام علي ابنه قائلاً: (يا بني أوصيك بتقوى الله عز وجل في الخيب

(١) سورة لقمان من الآية ١٩.

(٢) سورة الإسراء من الآية ١١٠.

(٣) إسماعيل بن محمد الموطئي الجرجاني، تعليق أحمد قلاش: كشف الحقائق ومزيل الإلباس عما افتقر من الحديث على السنة للناس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٤) ابن ماجه: سنن ابن ماجه، المجلد الأول، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة النشر غير محددة من ١٤٧ (إسناده ضعيف).

(٥) الكلم الطيب والعمل الصالح (عبدالمعطي حسن طلبية) مجلة مكارم الأخلاق الإسلامية، العدد ٧ السنة الثمانية والستون إبريل ١٩٨٦م، جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية، جمهورية مصر العربية ص ١٦.

والشهادة، وكلمة الحق في الرضا والغضب، والقصد في الغنى والفقر^(١)... إلخ.

فإنها:

بيلما يشكل توفير مستوى كفاية لكل إنسان، وبدون استثناء أهم أهداف السياسة الاقتصادية الإسلامية لترشيد الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات نجد أن السياسات الاقتصادية قوضت لترشيد الاستهلاك الفردي لا تعطى لموضوع الشمولية والكفاية اهتماماً يذكر، فالنظام الاقتصادي الرأسمالي لا يسمح باستهلاك أي سلعة أو خدمة إلا لمن توافرت لديه القوة الشرائية لشراؤها.

ومعنى ذلك أن هذا النظام يركز فقط كل اهتمامه على الإنسان المالك للنقد ولا يعطي أدنى اعتبار للإنسانية الإنسان المعتمد مهما اشتد جوعه وزادت حاجته إلى السلعة أو الخدمة.

والنظام الشيوعي لا يسمح باستهلاك أي سلعة أو خدمة إلا لمن ساهم في عملية الإنتاجية وطبقاً لما يذل من عمل^(٢).

ومعنى ذلك أن هذا النظام يركز فقط كل اهتمامه على من يعمل، ولا يعطي أدنى اعتبار للإنسانية الإنسان العاجز عن العمل مهما تآقت نفسه إلى كسرة من خبز، أو لقمعة من طعام.

ونتيجة لذلك، بهتتا تمكنت السياسة الاقتصادية الإسلامية لترشيد الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات وفي ظل التطبيق الكامل للمنهج الإسلامي في عهد عمر بن عبد العزيز من توفير مستوى الكفاية من السلع والخدمات لكل إنسان، بحيث وصل كل فرد إلى درجة الغنى، وانعمت صفة الفقر نهائياً من المجتمع، طبقاً لما رواه البيهقي في الدلائل عن عمر بن أسيد قال:

(إنما ولي عمر بن عبد العزيز ثلاثين شهراً، فو الله ما مات حتى جعل للرجل ياتينا

(١) اللواء الإسلامي العدد ٩١٧٢ مايو ١٩٨٥ م. السنة الرابعة، جمهورية مصر العربية ص ٢١.

(٢) يقول ستالين: (إذا أردنا القدرة الصناعية فلا بد أن يكون الأجر على درجات تعدد الفصول بين العامل العاقل، وغير العاقل تحديداً دقيقاً ويجب أن يدفع الأجر لا بحسب حاجة العامل بل بحسب ما أتم من عمل، الإسلام والشيوعية، عمر المراكشي، مجلة فروع الإسلام، العدد ١٦٤، يوليو ١٩٧٨ م السنة الرابعة عشرة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت ص ٦١.

بالعمل العظيم، فيقول: ليجلوا هذا حيث ترون في الفقراء فما يبرح حتى يرجع بماله، يتفكر من يضعه فيه فلا يجد، قد أغنى عمر الناس).

وطبقاً لما رواه يحيى بن سعيد قالاً: (يعتني عمر بن عبدالعزيز على صيقات إفريقية، فانتضيتها، وطلبت فقراء نعلها لهم، فلم نجد فقيراً، ولم نجد من يأخذها منها، فقد أغنى عمر بن عبد العزيز الناس، فاشتريت رقياً فأعتقهم).^(١)

ليس هذا فقط، بل (لقد بلغت سمة النعمة، وكثرة الطيبات، وتفق الخيرات على الناس، مبلغاً عظيماً للدرجة أن والي عمر بن عبدالعزيز على البصرة كتب إليه يقول: إنه قد أصاب الناس من الخير خير حتى لقد خشيت أن يبطروا).^(٢)

بما تمكنت السياسة الاقتصادية الإسلامية لتزويد الاستهلاك الفردي وضمن عوامل أخرى من تحقيق كل ذلك، نجد أن كلاً من السياسات الاقتصادية الوضعية الرأسمالية والشيوعية لم تستطع القضاء على مشكلة الفقر والجوع حتى اليوم.

ثالثاً:

بينما يوجد توافق في سياسة الاقتصادية الإسلامية لتزويد الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات بين دالة لاختيار الفرد لسلعه وخدماته وبين مصلحته الحقيقية، وبين مصلحة الفرد، ومصلحة المجتمع، نظراً لأن الفرد وكما سبق أن يختار للاستهلاك إلا السلع والخدمات غير الضرورية، ولن يستهلك منها إلا القدر المعتدل الذي يفيد ولا يضره، لا يوجد ذلك في السياسات الاقتصادية الوضعية، ذلك لأن ترك كل فرد يورث استهلاكه بنفسه وبطريقته الخاصة ومن غير قيود وكما هو حادث في النظام الرأسمالي أو تركه لجنة التخطيط الحكومية تحدد للأفراد العاملين ما يستهلكونه، كفاً، وفوقاً، وكما هو حادث في النظام الشيوعي، يفترض حدوث توافق بين دالة اختيار الفرد لسلعه وخدماته في النظام الرأسمالي، وبين دالة لاختيار لجنة التخطيط الحكومية لتلك السلع والخدمات في النظام الشيوعي، وبين المصلحة الحقيقية للفرد، كما يفترض حدوث توافق بين مصلحة الفرد وبين مصلحة المجتمع. بينما هذا التوافق كثيراً ما لا يتحقق، وبالتالي يحدث العديد من الأضرار.

ومن أبسط الأمثلة في السياسات الاقتصادية الوضعية لدالة على عدم حدوث توافق بين دالة الاختيار السلمي، والخصمي، وبين المصلحة الحقيقية للفرد، وبين مصلحة الفرد،

(١) مكتوب/ يصف، للفرضي: مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، مرجع سابق ص ١٥٦.

(٢) نفس المرجع السابق ص ١٥٢.

ومصلحة المجتمع، أن استهلاك الخمر مثلاً، وغيرها من سائر المحرمات ليس لها لية مصلحة حقيقية، لا للفرد، ولا للمجتمع.

وبهذا:

بينما يوجه هيكل الطلب الإسلامي المرشد بحكمة هيكل الإنتاج توجيهاً سليماً، وبالتالي يسير هيكل الإنتاج الإسلامي طبقاً لمبدأ الاستفدالم الإسلامي الأمثل للموارد المتاحة، بغنى أولاً بإنتاج السلع والخدمات الضرورية التي لا غنى للإنسان عنها، يليها السلع والخدمات شبه الضرورية التي يصعب الحياة بدونها، ثم أخيراً السلع الكمالية التي تجمل الحياة بها، وذلك بنفس الترتيب المنطقي والعقلي وينفس ترتيب الطلب الإسلامي على السلع والخدمات.

بينما يحدث هذا في ظل تطبيق السياسة الاقتصادية الإسلامية لترشييد الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات نجد أن هيكل الطلب الكلي، غير المرشد أساساً أو المرشد بطريقة غير حكيمة في التنظيم الوضعية، كثيراً ما يوجه الهيكل الإنتاجي للمجتمع توجيهاً خاطئاً، مما يؤدي إلى أن يركز الجهاز الإنتاجي كل همه في إنتاج السلع، والخدمات التي يتوافر لها طلب سوقي فقط في النظام الرأسمالي. أو تلك التي تقر لجنة التخطيط الحكومي إنتاجها في النظام السبوعي حتى ولو كان هذا الطلب السوقي أو ما قررت تلك اللجنة إنتاجه منحرفاً نحو السلع والخدمات الضارة بالأفراد وبالمجتمع، وحتى ولو كان المنتج من السلع الضرورية والسلع شبه الضرورية لم يتوافر بعد إلى الدرجة التي تمكن كل محتاج من الحصول عليها.

خامساً:

بينما يوجد توازن في السياسة الاقتصادية الإسلامية لترشيد الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات بين الإشباع المادي وبين الإشباع الروحي، بشكل يضمن تحقيق السعادة للإنسان، وللمجتمع الذي يعيش فيه، لا يوجد ذلك في السياسات الاقتصادية الرضعية. ذلك لأن ترك الفرد حراً في استهلاك ما يشاء من السلع والخدمات بدون أية قيود أخلاقية، أو غير أخلاقية، والتقييد الشديد لحرية الاقتناء، لدرجة التحديد وبقدر لما يستهلكه من السلع والخدمات، وكما هو حادث في النظام الشيوعي، فيه إقراط في الحرية المعطاة للفرد بالنسبة للنظام الرأسمالي، وتقريباً فيما يجب أن يعطى للفرد من حرية بالنسبة للنظام الشيوعي، ويساعد هذا الانحراف في توجيه الاستهلاك فراطاً على طغيان جانب الإشباع الجسدي من مأكول ومشرب وبخلافه على حساب جانب الإشباع الروحي، من تسام للنفس عن الشهوات المحرمة، وإروائها بنور الإيمان والمعرفة، وإبعادها عن كل ما يبغدها عن الله وعن المثل العليا.

كما يساعد هذا الانحراف في توجيه الاستهلاك، تقريباً في خلق نوع من الحرمان المادي بالإضافة إلى الفراغ الروحي، والعصاة النهائية لكل هذه الانحرافات الصادرة في النظم الرضعية في سياسات الاستهلاك إفراطاً وتقريباً، هي حدوث، عدم توازن بين متطلبات الإنسان المادية، وبين متطلباته الروحية، أو حدوث تقرب في كل منهما، الأمر الذي يتعذر معه تحقيق السعادة للفرد في تلك المجتمعات.

النتائج

النتائج:

نخلص من كل ذلك إلى أن السياسة الاقتصادية الإسلامية لترشيد الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات ذات طابع أخلاقي، وطابع اقتصادي، وأن تفوقها على السياسات الاقتصادية الرضعية ليس فقط من الناحية الأخلاقية، بل من الناحية الاقتصادية أيضاً.

المراجع والمصادر حسب وزنها في البحث

- ١ - ترشيد الاستهلاك الخاص في مصر، د. إبراهيم العيسوي، مجلة مصر المعاصرة، العدد ٢٨٤، السنة الثمانية والسبعون، أبريل ١٩٨١م، مطابع الأهرام التجارية، جمهورية مصر العربية.
- ٢ - د. محمد عبد المنعم هار، نمو النظرية الاقتصادية في الإسلام.
- ٣ - الفحل والاستقرار، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، جمهورية مصر العربية ١٩٨١م.
- ٤ - أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم، فخر جراح، الطبعة الرابعة، المطبعة السلفية، ١٣٩٢هـ.
- ٥ - مع اقتصاديات عمر، صلاح عزلم، مجلة مفير الإسلام، العدد ١٢، ٢٣ مارس ١٩٦٦م، السنة ٢٢، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، جمهورية مصر العربية.
- ٦ - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، المنتخب في تفسير القرآن الكريم، الطبعة السابعة، جمهورية مصر العربية ١٩٧٩م.
- ٧ - محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل، الجزء السابع، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي - بيروت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٨ - إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما للشيء من الحديث على السنة الناس، دار التراث، القاهرة - جمهورية مصر العربية.
- ٩ - الإمام أبو داود، تصحيح محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن أبي داود، الطبعة الأولى، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، المملكة العربية السعودية ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ١٠ - محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، الطبعة الرابعة، المكتب الإسلامي - بيروت، لبنان ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١١ - الإمام البخاري، ضبط وتخريج د. مصطفى البناء، صحيح البخاري، الطبعة الرابعة، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.
- ١٢ - الإمام النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، الطبعة الأولى، دار الريان للتراث - جمهورية مصر العربية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- ١٣- الإمام الشافعي، محمد بن إدريس، إشراف وتصحيح محمد زهري النجار، الأم، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٣م.
- ١٤- الإمام المنذلي: سبل السلام، الطبعة الرابعة، دار الريان للتراث، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ١٩٨٧م.
- ١٥- ولين دوين، ترجمة د. إبراهيم حافظ، الفيتامينات والصحة، مؤسسة الشافعي، القاهرة، جمهورية مصر العربية ١٩٦٥م.
- ١٦- د. صبحي القباني: الغذاء لا الهواء، الطبعة الخامسة عشرة، دار المعارف - بيروت - لبنان ١٩٨٢م.
- ١٧- د. نبيل صبحي الطويل: الحرمان والتخلف في ديار المسلمين، الطبعة الأولى، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية في دولة قطر، شوال ١٤٠٤هـ.
- ١٨- قياس أثر التقنية على التطور والسلوك الإنساني، د. إبراهيم ك. سعادة، ترجمة صلاح جلال، مجلة العلم والمجتمع، العدد ١٧، ديسمبر ١٩٧٤م، السنة الخامسة، مركز مطبوعات اليونسكو، القاهرة - جمهورية مصر العربية.
- ١٩- الإسلام وعلم التقنية، د. أحمد شوقي الفنجري، مجلة فوعي الإسلامي، العدد ١٣٥، السنة الثانية عشرة مارس ١٩٧٦م، وزلة العدل والأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت.
- ٢٠- القرطبي: أبو عبيد الله محمد بن عبد الرحمن بن عمر الوصافي الحبيشي: فبركة في فضل السعي والحركة، دار المعرفة، بيروت، لبنان ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٢١- الحزب الوطني الديمقراطي، اللواء الإسلامي، العدد ٣٠٧٥، يونيو ١٩٨٢م - السنة الثانية - جمهورية مصر العربية.
- ٢٢- د. محمود أحمد بضيف: الطب الإسلامي شفاء بالهدي والقرآن، الطبعة الأولى، مكتبة هبة - جمهورية مصر العربية - ١٩٨٢م.
- ٢٣- د. عبادة عزام: الإسلام ومستقبل البشرية، الطبعة الأولى، مكتبة المنار - الأردن ١٩٨٠م.
- ٢٤- الإمام القسيمي: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٢٥- الصوم والطب الحديث، د. محمد محمد أبو شوبة، مجلة منبر الإسلام، العدد ٩، فبراير ١٩٦٣م، السنة العشرون، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- ٢٦- د. أمين مصطفى عبد الله: أصول الاقتصاد الإسلامي ونظرية التوازن الاقتصادي في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الفكر الإسلامي، جمهورية مصر العربية ١٩٨٤م.

٢٧- الإمام الشيباني: محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق محمود عرفوس: الاكتساب في الرزق المستطاب، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢٨ - محمد الغزالي: غلام من الغرب، دار الكتاب العربي، جمهورية مصر العربية، طبعة غير محددة.

٢٩ - د. يوسف القرضاوي: مشكلة الفقر وكيف حلها الإسلام، طبعة الثالثة - مكتبة وهبة، جمهورية مصر العربية ١٩٧٧م.

٣٠ - ابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير الشافعي المشقي: مسند الفاروق.

٣١ - الإمام البغوي: مصابيح السنة، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، لبنان ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٣٢ - د. محمد عبدالمعتم غفر: في مقارنات الاقتصادية، مذكرة داخلية، رقم ٤٣٠ معهد التخطيط القومي، جمهورية مصر العربية ١٩٧٥م.

٣٣ - جريدة الأهرام المصرية، ٧١٨ سنة ١٩٨٧م.

٣٤ - محمد عبدالمقصود: المخدرات بين الوهم والتميز، الهيئة العامة للاستعلامات، جمهورية مصر العربية، طبعة غير محددة.

٣٥ - د. احمد محمد سقر: الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومركزات، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، جمهورية مصر العربية ١٩٧٨م.

٣٦ - محمد رضا: الإسلام والعنصرية، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ١٩٨٦م.

٣٧ - محمد عمرو جلال الدين: بعض قضايا السكان والتنمية في السودان والعالم الثالث، مركز الدراسات والبحوث الإنمائية، جامعة الخرطوم، جمهورية السودان، طبعة غير محددة.

٣٨ - الأضرار الاقتصادية للخمر، د. محمد منظم عوض: مجلة المال والاقتصاد، ديسمبر ١٩٨٣م، إدارة البحوث والإحصاء والإعلام، بنك فيصل الإسلامي السوداني، جمهورية السودان.

٣٩ - محمد الغزالي: الإسلام والأوضاع الاقتصادية، الطبعة السادسة - دار الكتب الحديثة - جمهورية مصر العربية ١٩٦٢م.

- ٤٠- صبري أحمد أبو زيد: الاستخدام الأمثل لرأس المال العربي، مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة، جمهورية مصر العربية ١٩٨٠م.
- ٤١- عشرة من علماء الإسلام: الإسلام والمعضلات الاجتماعية الحديثة، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، طبعة غير محددة.
- ٤٢- جاك لوب، ترجمة أحمد فؤاد بليغ: العالم الثالث وتحديات البقاء، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٦م.
- ٤٣- فراقسيس مورلايين، جوزيف كولينز، ترجمة أحمد حسان: صناعة الجوع خرافة لنندة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت ١٩٨٢م.
- ٤٤- د. إبراهيم العيسوي: الدعم معالجة سياسية واقتصادية، الشركة المتحدة للطباعة الفنية، جمهورية مصر العربية.
- ٤٥- مجلة العالم، العدد ١٩٧، السبت ٢١ نوفمبر ١٩٨٧م السنة الرابعة - لندن.
- ٤٦- محمود السعيد الطنطاوي: من فضائل العشرة العشرين بالجنة، المجلس الأعلى للثقافة الإسلامية، جمهورية مصر العربية.
- ٤٧- السيد سابق: عناصر القوة في الإسلام، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، لبنان ١٩٧٨م.
- ٤٨- د. عبدالحليم عويس، مصطفى عاشور: ساعات مع عمر بن الخطاب، دار الاعتصام، جمهورية مصر العربية، طبعة غير محددة.
- ٤٩- د. يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام، الطبعة الثالثة عشرة، المكتب الإسلامي، لبنان، طبعة غير محددة.
- ٥٠- مصود أمين قنولوي، محمد عبد المنعم خفاجي: المغتار من التجريد الصحيح لأحدث الجامع الصحيح، مكتبة محمد علي صبيح، جمهورية مصر العربية، طبعة غير محددة.
- ٥١- مقارنت بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، علي علي منصور، مجلة منبر الإسلام، العدد ٩ السنة ٢١ فبراير ١٩٦٤م، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمهورية مصر العربية.
- ٥٢- مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام: التقرير الإستراتيجي ١٩٨٦م، جمهورية مصر العربية ١٩٨٧م.
- ٥٣- صليوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن: الجامع الصغير، المطبعة الميمتية، طبعة غير محددة.

- ٥٤ - محمد أحمد عاشور: ضلّاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ووصاليه، دار الناصر للطباعة الإسلامية، جمهورية مصر العربية.
- ٥٥ - المناوي، عبد الرؤوف المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ١٣٩١ هـ - ١٩٧٢ م.
- ٥٦ - الإمام مالك، تصحيح وتخريج محمد فؤاد عبد الباقي: الموطأ، دار إحياء الكتب العربية.
- ٥٧ - الإسلام الشعرائي، عبدالرشاد الشعرائي: كشف القصة عن جميع الأمة، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.
- ٥٨ - ماري ج. كارنويل، ترجمة صلاح مراد: كيف تصون صحتك، دار النهضة العربية، جمهورية مصر العربية، طبعة غير محددة.
- ٥٩ - قبلانوري، أحمد بن يحيى بن جابر: فتوح البلدان، طبعة لندن ١٨٨٦ م.
- ٦٠ - البهي الخولي: الثروة في ظل الإسلام، الطبعة الثانية، الناشر: العرب، جمهورية مصر العربية ١٩٧١ م.
- ٦١ - مصطفى الركيل: عمر بن عبدالعزيز، مكتبة مصر الفتاة، جمهورية مصر العربية، طبعة غير محددة.
- ٦٢ - عباس محمود العقاد: عباقرة عصر، وزارة التربية والتعليم، جمهورية مصر العربية ١٩٨٠ م.
- ٦٣ - فتخين هل هو مكروه، أم حرام، محمد حبره، للنواء الإسلامي، العدد ١٨٩، سبتمبر ١٩٨٥ م، السنة الرابعة.
- ٦٤ - الإمام أحمد بن حنبل: المسند، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- ٦٥ - ابن الجوزي، أبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، تحقيق نكتورة/ زينب إبراهيم القاروط، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٦٦ - نكتور يوسف القوضاري، شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.
- ٦٧ - الفرد و. ستوفير، دوجلاس س. هيج، ترجمة صلاح الدين الصيرفي: النظرية الاقتصادية، مطبعة المسلة، جمهورية مصر العربية ١٩٦٢ م.

- ٦٨- د. شعري حسين درويش: التخطيط الاقتصادي، مطبعة المنفى، جمهورية مصر العربية ١٩٨٢م.
- ٦٩- د. علي لطفي، دراسات في تنمية المجتمع، المطبعة الكمالية، جمهورية مصر العربية ١٩٧٢م.
- ٧٠- ابن ماجه: متن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ٧١- الكلم الطيب والعمل الصالح، عبدالمعطي حسن طلبة، مجلة مكارم الأخلاق الإسلامية، العدد ٧، السنة الثانية والستون يوليو ١٩٨٦م، جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية، جمهورية مصر العربية.
- ٧٢- الإسلام والشيوعية، عمر المرلكنشي، مجلة قوعي الإسلامي، العدد ١٦٤، يوليو ١٩٧٨م، السنة الرابعة عشرة، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت.
- ٧٣- بنك دبي الإسلامي: مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٨ مايو ١٩٨٢م، دبي.
- ٧٤- حول ظاهرة الموقرعات الإسلامية، د. عبدالحليم عويس، مجلة المسلم المعاصر، العدد الخامس عشر، يوليو، أغسطس، سبتمبر ١٩٧٨م، الكويت.
- ٧٥- محمد الفزالي: الإسلام في وجه لزحف الأحمر، الطبعة الثامنة، مكتبة وهبة، جمهورية مصر العربية، ١٩٨٤م.
- ٧٦- أنور الجندى: هزيمة الشيوعية في عالم الإسلام، دار النص للطباعة الإسلامية، جمهورية مصر العربية.
- ٧٧- د. رمزي زكي: الأزمة الاقتصادية العالمية قراهنة (مساهمة نحو فهم أفضل)، كلظم للنشر والترجمة والتوزيع، الكويت ١٩٨٥م.
- ٧٨- الأمانة العامة لجامعة الدول العربية وآخرين: التقرير الاقتصادي العربي الموحد ١٩٨٦م، شركة أبو ظبي للطباعة والنشر، أبو ظبي.
- ٧٩- Jim High Tower: Eat your heart out, How food Profiteers victimize the consumer, Crown, N.Y. 1975.
- ٨٠- Unistage Ltd Banner Publishing House. -٨١
Sept: Year Book 1982.

- Johns, Steinhart and Carol E. st. Enihart. «Energy use in the U.S. - ٨٢
Food System Science April 1974».
- Paul A. Samuelson: Economics, Eighth Edition MC Grew - Hill Book - ٨٢
Company inc. U.S.A. 1970.
- P.H. Wicksteed: The common Sence of Political Economy Volume I - ٨٤
London 1933.
- Joan. Smith: The Contradictions of Capitalism, Winthrop - ٨٥
Publishers, Inc. U.S.A. 1981.
- David Lane: Soviet Economy and Society. New Yourk, University - ٨٦
Press, New York, U.S.A. 1985.
- Economics Department, University of Pennsylvania: Micro - ٨٧
Economics Readings and Problems, Second Editions U.S.A. 1984.
- E.A. Pr eobra Zhensky: The Decline of Capitalism, M.E. Sharpe - ٨٨
Inc., Armonk, New York, U.S.A.

فتاوى الفقهاء

١ - حكم تلف العين المستأجرة في أثناء المدة

للإمام تقي الدين بن تيمية

وإن تلفت العين في أثناء المدة انفسخت الإجارة فيما بقي من المدة نون ما مضى. وفي انفساخها في الماضي خلاف شاذ، وتعطل بعض الأعيان المستأجرة بسقط نصيبه من الأجرة كتلف بعض الأعيان المبيعة، مثل موت بعض الدواب المستأجرة واتهام بعض النور.

وتعطل المتفعة يكون بوجهين (أحدهما) تلف العين كموت . . . الدابة المستأجرة. (والثاني) زوال نفعها بأن يحدث عليها ما يمنع نفعها كدلو انهدمت وأرض للزرع غرقت أو انقطع مائها، فهذه إذا لم يبق فيها نفع فهي كالمتلفة سواء لا يفرق بينهما عند أحد من العلماء، وإن زال بعض نفعها المقصود وبقي بعضه مثل أن يعكته زرع الأرض بغير ماء ويكون زرعاً ناقصاً وكان الماء ينحسر عن الأرض فتى غرقت على وجه يمنع بعض الزراعة أو تشوه الزرع، ملك فسخ الإجارة فإن ذلك كالعيب في البيع - ولم تبطل به الإجارة. وفي إمسكه بالأرض قولان في المذهب. وإن تعطل نفعها بعض المدة لزمه من الأجرة بقدر ما انتفع به كما قال الخليلي.

فإن جاء امر غالب يحجز المستأجر عن منفعة ما وقع عليه العقد لزمه من الأجرة بمقدار مدة الانتفاع. وإذا بقي من المنفعة ما ليس هو المقصود بالعقد، مثل أن ينقطع الماء عن الأرض المستأجرة للزرع ويمكن الانتفاع بها بوضع حطب ونصب خيمة، وكذلك الدلو المتهدمة يمكن نصب خيمة فيها، والأرض التي غرقت يمكن صيد السمك منها، فهل تبطل الإجارة هنا أو يكون هذا كالنقص الذي يملك به الفسخ؟ على وجهين: (أحدهما) تبطل، وهو قول أكثر العلماء كأبي حنيفة ومالك والشافعي في صورة الهدم، لأن هذه المنفعة لما لم تكن هي المقصودة بالعقد كان وجودها وعدمها سواء. (والثاني) يملك الفسخ، وهو نص الشافعي في صورة انقطاع الماء. وقد اختاره القاضى، وابن عقيل في بعض المواضع، والأول اختاره غيرهما من الأصحاب. (١)

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ ص ٤٠٥-٤٠٦، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ط ١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٢ - حكم إطلاق لفظ الطلاق مع عدم معرفة معناه الأصلي

الإمام أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي(*)

(سئل) بما صورتها أهل المليار يطلقون بلفظ الطلاق مع أنهم لا يعرفون معناه الأصلي بل يعرفون أنه للفرق بينه وبين زوجته فهل يقع طلاقهم به واشتهر عندهم الفاظ في الطلاق وليست ترجمة طلاق بل هي أشهر عند عوامهم من لفظ الطلاق لشيوعها وكونها يلفظونها فهل هي من الفاظ الطلاق الصريحة أو الكناية أو لا.

(فاجاب) بقوله نعم يقع طلاقهم إذ لا معنى مقصوداً من الطلاق إلا وقوع الفرار به المستلزم لحل عصمة النكاح فمعرفتهم لذلك كالمية في كونه صريحاً فيقع به من غير نية وما اشتهر عندهم من الألفاظ المستعملة في الطلاق فإن كان لفظ طلاق أو فرار أو ما اشتق منهما فهو باق على صراحته أو لفظ كناية مما ذكره الأئمة فهو باق على كونه كناية وإن اشتهر على الأصح إذ ماخذ الصراحة ليس هو الاشتهار خلافاً لجمع من ثبثوا بل ماخذها تكرار اللفظ في الكتاب أو السنة أو مما فكروا فيه أنه غير كناية فليس بكناية وإن اشتهر ونوى به الطلاق أو مما لم يفكروا فيه أنه صريح ولا كناية فهو كناية عدلاً بالاشتهار فإن للاشتهار تأثيراً في الكناية نون الصريح والله سبحانه وأعلى أعلم. (١)

(*) من فقهاء المذهب الشافعي ولد سنة ٩٠٩هـ وتوفي سنة ٩٧٤هـ.

(١) الفتاوى الكبرى للفقيه، ج ١، ص ١٧٩، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٠٣ - ١٩٨٣م.

٣- حكم ما لو رأى الهلال بعض أهل البلدان المتفقة المطالع ولم يره الآخرون

للإمام شمس الدين محمد الرملي (*)

(سئل) عما لو رأى الهلال بعض أهل البلدان المتفقة المطالع أو ثبت عند قاضيهم ولم يره الآخرون فأرسل نواب بلد الروية إلى أهل البلد الذين لم يروه يعلمونهم برويته أو ثبوته أو بروية هلال شوال أو يقبوت رويته فهل يجب عليهم الصوم والفطر أم لا يجوز، وإذا لم يعلمهم بذلك أحد ولكن رأوا العلامات المعتادة لدخول شهر رمضان أو شوال من إقصاد النار على الجبال أو سمعوا ضرب الطبول ونحوها مما يعتادون فعله لذلك واستمرت العادة به وحصل به الاعتقاد الجازم فهل يجب عليهم عند ذلك الصوم والفطر أم يجوز أم يحرم.

(فأجاب) بأنه إذا أرسل نواب بلد الروية إلى أهل بلد موافق له في المطالع ما ثبت به الروية عند بعض الحكام المرسل إليهم وجب عليه الصوم في روية هلال رمضان والفطر في روية هلال شوال وإن لم يثبت به الروية عند أحد منهم فمن اعتقد صدق المعتبر بذلك لزمه الصوم والفطر ومن لا فلا ومن حصل له الاعتقاد الجازم بدخول رمضان من العلامات المعتادة لذلك وجب عليه الصوم، ومن حصل له ذلك الاعتقاد بدخول شوال من العلامات المذكورة لزمه الفطر عملاً بالاعتقاد الجازم فيهما. (١)

(*) من فقهاء المذهب الشافعي ولد سنة ٩١٩هـ وتوفي سنة ١٠٠٤هـ.

(١) فتاوى العلامة شمس الدين محمد الرملي، بهامش الفتاوى الكبرى لفقهاء لابن حجر الهيتمي، ج ٢ ص ٥٧-٥٨، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

مسائل في الفقه^(١)

٧٢- حكم من ترك صيام رمضان لغير عذر:

ومفاد هذه المسألة سؤال يقول فيه صاحبه إنه أقام عدة سنوات في بلد غير إسلامي، وكان يعرف وقت دخول شهر رمضان، وما يجب عليه من صيامه باعتباره أحد أركان الإسلام الخمسة، ومع ذلك كان يترك صيامه عمداً ويعتذر لذلك لنفسه بعدد من الأعذار والحجج، إلا أنه بعد أن رجع إلى بلاده أدرك أنه قد ارتكب خطيئة لأنه لم يكن له عذر حقيقي فيما فعل، ويسأل عما يجب عليه.

وقبل الحديث عن هذه المسألة ينبغي معرفة عظم الخطيئة في ترك صيام شهر رمضان باعتباره ركناً من أركان الإسلام لا يصح إسلام المسلم إلا بصوم رمضان أحد أركان الإسلام ما لم يكن له عذر ملجئ. فقد أمر الله صيامه أمراً مقتضاه الإلزام والتكليف فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١) ولم يرخّص الله في الفطر إلا للمريض أو مسافر ومن قس حكمهما ترخيصاً مشروطاً على المسافر بالقضاء، وعلى المريض بالكفارة ولي ذلك قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^(٢) ومن أفطر في غير ذلك فقد أتى أمراً عظيماً ويذكر عن أبي هريرة رفعه: (من أفطر يوماً من رمضان من غير علة ولا مرض لم يقضه صيام الدهر وإن صامه)^(٣) والعقود بهذا كما يقول الكساندهلوي (أي لا تعصم به فضيلة رمضان وطهرته وبركته وليس معناه لو صام الدهر بنية القضاء من يوم ومضان لا يسقط قضاء

(١) هذه المسائل ترد من الإخوة القراء ويتولى الإجابة عليها صاحب المجلة ورئيس تحريرها ويتم توضيح الإجابة وإسنادهما وتحكيمها وفقاً لقرأته النشر في المجلة.

(١) سورة البقرة الآية ١٨٣.

(٢) سورة البقرة من الآية ١٨٤.

(٣) قال الإمام ابن حجر: (وصل هذا الحديث لسحاب السنن الأربعة وصححه ابن خزيمة من طريق سليمان الثوري وشعبه كلاهما عن حبيب بن أبي ثابت عن عمارة بن عمير عن أبي المطوس عن أبيه عن أبي هريرة نحوه وفي رواية شعبه في غير خمسة وخمسة الله تعالى لم يقضه عنه وإن صام الدهر كله). انظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري للإمام ابن حجر العسقلاني ج ٤ ص ١٩٠-١٩٢.

ذلك اليوم عنه بل الحكم الشرعي فيه انه لو صام بذلك اليوم يوماً آخر بعد رمضان يجوزته ويسقط عنه ما كان يجب عليه فهذا من باب التخليط والتشديد.^(١١) هذا أحد القولين وهو قول الجمهور والثاني لا يجوزته وهو قول جمع من أهل العلم.^(١٢)

وينبغي التفريق بين تركه صيام رمضان استحضاراً له وبين تركه تهاوناً، فمن ترك صيامه جحوداً واستحلالاً فقد خرج من الإسلام استدلالاً بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «بقي الإسلام على خمس شهادة ألا إله إلا الله وإن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت»^(١٣).

ومن تركه تهاوناً فعليه أولاً التوبة مما فعل. فالتوبة بعثابة عهد جديد يستلزم فيه القائب عن ماضٍ بما فيه من إثم وخطيئة، ويستقبل فيه عهداً يحدد فيه التزامه بإعادة ما عليه من تكليف. ولا تصح التوبة إلا بتحقيق شروطها الأربعة وهي: ترك الفعل على الفور، والشعور بالإحساس بالثبم عليه. والعزم على عدم العودة إليه، وأن يكون جماع ذلك كله الحياء والخوف من الله.

وقد أخبر الله تعالى عن نفسه أنه يقبل التوبة من المذنّب فقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾.^(١٤) وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يَخْفِضُ لِمَن يَشَاءُ وَأَمَرَ بِمَعْلُومَاتِهِمْ لَمْ يَلْتَمِذْ﴾.^(١٥) كما أخبر رسوله عليه الصلاة والسلام: «إن القائب من المذنّب كمن لا ذنب له».^(١٦)

ويجب أن تُنتج التوبة بالقضاء لأن الصوم حق لله فإذا لم يؤدّ المسلم هذا الحق في وقته لزمه أدؤه في وقت آخر مثله في ذلك مثل الصلاة والزكاة والحج، فإذا فاتت أي من

(١) ينظر المجهول في حل أبي داود للسهارنوري يشرح محمد بن زكريا الكافضلوي ج ١ ص ٢٢٨.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد ج ٢٢ ص ١٨ - ١٩.

(٣) وانظر في هذا ج ٢٥ ص ٢٦٥ من نفس المرجع.

(٤) صحيح البخاري ج ١ ص ٨، دار الكتب العلمية، بيروت، صحيح مسلم يشرح النووي ج ١ ص ١٧٧، دار الكتب العلمية، بيروت، سنن الترمذي ج ٥ ص ٧، دار الكتب العلمية، بيروت، مسند الإمام أحمد ج ٢ ص ٢٦، المكتبة الإسلامية، السنن الكبرى للبيهقي ج ١ ص ٢٥٨، دار المعرفة - بيروت.

(٥) سورة الشورى من الآية ٢٥.

(٦) سورة طه الآية ٨٢.

(٧) سنن ابن ماجه ج ٢ ص ١٤٢٠، تحقيق محمد قزوه عبد الجباري، طدار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي - مصر.

هذه الفرائض فلا يسقط التكليف بل يجب القضاء. وفي المذهب الحنفي لا فرق بين ما إذا كان المكلف معذوراً بقلعه أو غير معذور به لأنه لما وجب القضاء على المعذور وجب على المقصر من ياب أولى لأن المعنى بجمعهما وهو (الحاجة إلى جبر الفرائض) بل إن حاجة غير المعذور لشد. ولا يوجب فقهاء المذهب الفدية على من أضر صوم رمضان حتى دخل رمضان أضر لأن وجوب القضاء لا يتوقف، ولأن الأمر به مطلق عن يقين بعض الأوليات لأن بعض فيجري على إطلاقه. (١) وفي مذهب الإمام مالك أن من أضر صيام شهر رمضان حتى دخل عليه رمضان أضر صيام هذا فإذا أضر منه نصي ذلك الأول وأطعم معه فدية هي (مد) لكل يوم ويستقنى من ذلك كونه مريضاً عندما دخل رمضان الآخر عليه ففي هذه الحال ليس عليه إلا القضاء (٢). وتكر الوضوء يسي أن لبن ليلية سأل عن الذي فرط في قضاء رمضان إلى سبع سنين فأجاب: (يغرم لكل يوم فرط في قضاؤه سبعة أمداد بمد فتنى صلى الله عليه وسلم مع القضاء. وقد قيل إنه ليس عليه إلا غرم مد لكل يوم وإن فرط والأول أحب إلينا والذي عليه جماعة الناس). (٣)

وفي مذهب الإمام الشافعي... (أن من فرط وهو يمكنه أن يصوم حتى يأتي رمضان أضر صيام رمضان الذي جاء عليه وقضاهن وكثر عن كل يوم بمد حنطة). (٤)

(١) بدائع الصنائع للإمام فكلساني ج ٢ ص ١٠٣-١٠٤، ط ٢، دار الفكر العربي - بيروت. ١٤٠٢هـ. ١٩٨٢، وانظر شرح فتح القدير للإمام ابن الهمام ج ٢ ص ٣٥٤-٣٥٥، ط ٢، دار الفكر - بيروت. لبنان. وانظر: حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ج ٢ ص ٤٢٢ ط ٢، دار الفكر - بيروت. ١٣٨٦هـ. ١٩٦٦م، الباب في شرح لكتاب الفقهيني ج ١ ص ١٧٠، مكتبة العلمية، بيروت، لبنان. ١٤٠٠هـ. ١٩٨٠م، حاشية الطعطاوي على شرح المختار للمصنف ج ١ ص ٤٦٣، دار المعرفة - بيروت. ١٣٩٥هـ. ١٩٧٥م، فهداية شرح بدلية المبتدئ للمؤلفين ج ١ ص ١٢٧، مكتبة الإسلامية. ط الأخيرة.

(٢) القدوة الكبرى للإمام مالك برواية الإمام سحنون ج ١ ص ١٩٢، وانظر: شرح ملح الجليل لطهوش ج ٢ ص ١٥٤-١٥٥، دار الفكر، بيروت لبنان ط ١، ١٤٠٤هـ. ١٩٨٤م، الفولكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني للفرلوي ج ١ ص ٣١٧، دار الفكر، بيروت، لبنان، سراج فساد شرح أسهل المسالك للمعالي ج ١ ص ٩٨، دار الفكر، ط الأخيرة.

(٣) المعيار المعرب... ج ١ ص ٤٢١-٤٢٢، ط ١، ١٤٠١هـ، دار الغرب الإسلامي - بيروت.

(٤) الأم للإمام فاضلي ج ٢ ص ١٠٢، ط ١، دار المعرفة بيروت وعاشق فرملي على الفتاوى الكبرى الفقهية للفهيني ج ٢ ص ٧٠-٧١، ط ١، ١٤٠٢، دار الكتب العلمية، وانظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للزملي ج ٢ ص ١٨٩، شركة ومطبعة الحلبي وأولاده، مصر، ط الأخيرة ١٣٨٦هـ. ١٩٦٧م قلبي وعصيرة ج ٢ ص ٦٨-٦٩، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى الياباني الحلبي، القاهرة، بجيوس على الخطيب ج ٢ ص ٢٤٢، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده مصر، ط الأخيرة، مقني المحتاج للفريني ج ١ ص ٤٣٩، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده مصر، ١٣٧٧هـ. ١٩٥٨م.

وفي مذهب الإمام أحمد تقليق بين من أضر صيام رمضان بعذر أو يغير صومه، فالأصل أنه لا يجوز تأخيرها إلى رمضان آخر من غير عذر. فإن كان لعذر فليس عليه إلا القضاء لعوم قوله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾. وإن كان لغير عذر فعليه القضاء وإطعام مسكين لكل يوم لأن كثرة التأخير لا يزداد بها فوجب^(١).

وخالف الإمام ابن حزم جمهور العلماء في مسألة القضاء فعنده... أن من تعدد ذكراً لصومه... فقد بطل صومه لا يقدر على قضاؤه إن كان في رمضان أو في ثلث معين إلا في تعدد لقيء فعليه القضاء... لأنه - كما يرى - لم يأت في فساد الصوم بالتعدد للأكل أو الشرب أو الرطبة نص بلوجب القضاء وإنما اقترح الله تعالى رمضان لا غيره على الصحيح المقيم للعائل البالغ فوجب صيام غيره بدلاً منه لإيجاب شرع لم يأن الله تعالى به فهو باطل^(٢).

وخلافاً للإمام أبي حنيفة والحسن والنخعي (الذين يرون القضاء دون الكفارة) فإن جمهور الفقهاء يرون القضاء والكفارة معاً ولعل هذا هو الصحيح فالكفارة جزاء ومن ترك صوم رمضان تهاوناً فلا أقل من جزائه بتفريغه قليلاً من الطعام يعطيه مسكيناً عن كل يوم تهاون فيه عن أدائه هذا الركن من الإسلام. ومساواة المعتاهلون بالصوم مع المريض والمسافر في القضاء فقط لا يتفق مع المقاصد الشرعية للمريض والمسافر معذوران بفعل العجز والشفقة والمعتاهلون غير معذور فعلاً أقل من أن يكون جزاؤه أشد.

وخلاصة المسألة: إن من الإثم والخطيئة ترك صيام شهر رمضان لأن إسلام المسلم لا يصح إلا بإدائه لكونه ركناً من أركان الإسلام الخمسة لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم بني الإسلام على خمس ومنها صوم شهر رمضان؛ وعلى هذا فمن ترك صيامه استهلالاً وجحوداً له يعد مرتكباً عن الإسلام. إما من تركه تهاوناً فعليه أولاً التوبة إلى الله مما فعل ولا تصح التوبة إلا بتحقيق شروطها الأربعة.

- (١) المعنى والشرح الكبير للإمام ابن قدامة ج ٣ ص ٨١-٨٢ ط مكتبة دار البيان والكتاب العربي، ونظر كشف القناع عن متن الإقناع للبهوتي ج ٢ ص ٢٢٤ والإيضاح للسردوي ج ٢ ص ٣٢٢-٣٢٤ ط دار إحياء التراث. ونظر شرح منتهى الإرادات للبهوتي ج ١ ص ٤٥٩-٤٥٧، دار الفكر، شرح التزكوي على مختصر الخوافي ج ٢ ص ٦١٠-٦١١، دار أولي النهى، بيروت ط ٢، ١٤١٤ هـ-١٩٩٢ م، كتاب الفروع لابن مفلح ج ٢ ص ٩٢-٩٣، علم الكتب، بيروت ط ١، ١٤٠٤ هـ-١٩٨٥ م، مطالب أولي النهى ج ٢ ص ٢٠٩-٢١٠، المكتب الإسلامي، دمشق.
- (٢) المعنى بالأثر لابن حزم ج ٤ ص ٣٠٢-٣٢٧، ط دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ١٤٠٨ هـ-١٩٨٨ م.

وهي: ترك الفعل، والندم عليه، والعزم على عدم العودة إليه. وإن يكون جماع ذلك كله الصيام والنكاح من الله، وجمهور الفقهاء يرون للقضاء والكفارة على من ترك صيام شهر رمضان، والكفارة لإطعام مسكين عن كل يوم من الأيام التي تركه المكلف صيامها، وهذا خلافاً للإمام أبي حنيفة الذي يوجب القضاء ولا يوجب الكفارة.

وينبغي على ذلك أن على السائل التوبة إلى الله تعالى مما فعل وقضاء ما فاتته وإطعام مسكين مداً عن كل يوم فاتته.

والله أعلم

٧٤- تجاوز للتجار بعضهم على بعض:

وبيان هذه المسألة أن تاجراً سبق أن تعاقد مع أحد المصانع ليكون وكيلاً له في بلده لتسويق منتجاته. وبعد مضي أكثر من عشر سنوات وهو على هذه الحال فوجيء بإخطار من ذلك المصنع يتضمن عدم تجديد عقده معه وبعدما استقصى الأمر وجد أن تاجراً من بلده قد تعاقد مع المصنع المذكور لتسويق منتجاته بعد أن طعن في تسويقه متعمداً بذلك الإساءة إليه لنقل الوكالة منه.

والجواب على هذه المسألة من وجهين: الأول علاقة التاجر بالوكيل بالمصنع، وعلاقته بالتاجر الذي تجاوز عليه.

علاقة التاجر بالوكيل بالمصنع: هذه العلاقة تُحكَّم بالعقد بينهما، والأصل فيه رضا طرفيه أو أطرافه فإن كانت منته محدودة بأجل - كما لو كان لمدة سنة أو أكثر - انتهت بانتهاؤها هذا الأجل، وليس لأحد من أطرافه الادعاء بغير ذلك لكونه جاء نتيجة للتراضي بينهم، وإن كانت مدة العقد محكمة بشروط لم تنته إلا بتحقيق هذه الشروط، ومن ذلك ما لو كان الوكيل قد اشترط على المصنع أن يقوم بتسويق عدد أو كمية محددة من إنتاجه، أو لشرط عليه أن يبلغه بعدة معينة قبل انتهاء العقد ونحو ذلك فـ (مقاطع الحقوق عند الشروط)^(١) كما قال ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

فعلاقة التاجر إذاً بالمصنع علاقة عقدية، وليس لأحد منهما التحلل من هذه العلاقة إلا بموجب العقد نفسه، أو بموجب تراضي بينهما كما لو قررا فسخه قبل نهاية مته.

فوجه فئاسي: علاقة للتاجر مع التاجر: هذه العلاقة محكمة بقواعد الشريعة وأحكامها، فهي عمليات البيع والشراء والاتجار بوجه علم ليس لأحد أن يسوم على سوم أخيه، أو يشتري على شرفائه. وصفة السوم على السوم أن يتساوم رجل وأخر على سلعة معينة فيحدد لهما الباقي الثمن الذي يطلبه لها ثم يأتي رجل آخر، فيدفع للسلعة ثمناً أزيد مما طلبه الباقي فيبيعه على هذا الأساس أو يبيعه بنفس الثمن الذي طلبه بعد أن فضله على صاحب السوم الأول.

وصفة الشراء على الشراء: أن يتدخل الرجل في عملية البيع بعد أن تمت لم يطلب من

(١) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، لعلاء الدين علي المقيس ج ٥ ص ٨٢٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

البائع فسخ ما تم العقد عليه ليقوم هو بشرائه بكثر أو يدفع له (قبل تمام العقد) أكثر من ثمن الذي لشراء المشتري به، وهذا البيع في سلفته منهى عنه لما رواه أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا يستام الرجل على سوم أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه»^(١).

وفي مذهب الإمام أبي حنيفة النهي عن السوم على السوم، ولكن هذا النهي لمعنى في غير البيع وهو (الإيذاء) فكان نفس البيع مشروعاً فيجوز شراؤه ولكنه يكره وهذا إذا جنح البائع للبيع بالثمن الذي طلبه المشتري الأول. فإن كان لم يجنح البائع له فلا بأس للثاني أن يشتريه لأن هذا ليس استيلاءً على سوم أخيه فلا يدخل تحت النهي ولا تعمد معنى الإيذاء^(٢).

وفي مذهب الإمام مالك النهي عن السوم على السوم بدلالة ما رواه أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا تتلقوا الركبان للبيع ولا يبيع بعضكم على بيع بعض»... الحديث^(٣).

وفي أوجز المسالك أن الإمام مالكاً فسّر هذا بالسوم على سوم أخيه. ونقل عن الحافظ قوله: «قال الطهطاوي: يبيع على البيع حرماً، وكذلك الشراء على شراء». وقال الزرقاني ذكر المسلم ليس للتقييد فلا فرق بين المسلم وغيره عند الجمهور^(٤).

وقال الباجي فإن وقع وسوم رجل على سوم أخيه فقد روى ابن حبيب عن مالك أنه يستغفر الله ويعرضها على الأول بالثمن زلت لو نقصت، فليأخذ ولو شاء ترك.

(١) مسند الإمام أحمد ج ٢ ص ٤٥٧، ط المكتب الإسلامي.

(٢) مدائع الصنفان في ترتيب الفرائع للإمام الكاساني ج ٥ ص ٢٢٢-٢٢٤، ط دار الكتب العربية - بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، وانظر شرح فتح القدير للإمام ابن القيم، وانظر معه شرح العناية على الهداية للإمام البهوتي حيث علق النهي عن السوم على السوم بأنه يؤدي إلى الإجحاش والإضرار حين يدفع الرجل على السوم أكثر أو مال ما طلبه مالك فبيعه أو جافته ج ٦ ص ٤٧٦-٤٧٧، ط دار الفكر، بيروت لبنان، حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن علقم، ج ٥ ص ١٠١-١٠٢، دار الفكر، بيروت، ط ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م، فليأخذ في شرح الكتاب الفقهية ج ٢ ص ٢٩، المكتبة العلمية، بيروت.

(٣) موطن الإمام مالك رواية يحيى الليثي [منازل أحمد عزموش ص ٤٧٦، دار الفلاس، وانظر: قانونين الفقهية لابن جزى ص ١٢٥، دار الفلم، بيروت، فتاوى والإكليل لمختصر خليل مذهب - دواعب الجليل للمواقف ج ٤ ص ٣٧٩-٣٨٠، ط دار الفكر، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م، ملاحظات ابن رشد مع المعونة الكبرى ج ٢ ص ٢٠٢، دار الفكر.

(٤) أوجز المسالك إلى موطن الإمام مالك للكاتح ملوي ج ١١ ص ٣٦٦-٣٦٧، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

وروى سحنون عن ابن القاسم أنه لا يفسخ ولكن يؤنيه وقال غيره بل يفسخ ذلك، وقال الموفق فإن خالف وعقد مالم يبيع باطل لأنه منهي عنه، والنهي يقتضي الفساد. (١)

وفي مذهب الإمام الشافعي يحرم على الرجل أن يدخل على سوم أخيه وهو: (أن يجيء إلى رجل أنعم لغيره في بيع سلعة بثمن فيزيده ليبيع منه، أو يجيء إلى المشتري فيعرض عليه مثل السلعة بثمن ثمنها أو أجود منها) (٢) الحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي نهى فيه عن سوم الأخ على أخيه.

وفي مذهب الإمام أحمد تفصيل في هذه المسألة، وما في السوم على السوم من نهى بدلالة حديث أبي هريرة السابق ذكره، فالسوم على السوم لا يخلو من أربعة أقسام أولها - أن يوجد من البائع تصريح بالرضا بالبيع فهذا يحرم السوم على غير ذلك المشتري وهو الذي تناوله النهي. والثاني الاقسام أن يظهر من البائع ما يدل على عدم رضاه، فلا يحرم السوم استدلالاً بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم باع فيمن يزيد وذلك حين شكاه إليه رجل من الأتصاف الشدة فأمره أن يأتيه بما بقي عنده فلما أتاه بقدوح وحلث قال عليه الصلاة والسلام من يبتاعهما من رجل أخفتها ب درهم فقال: من يزيد على درهم فأعطاه رجل درهمين فباعهما منه.

القسم الثالث ألا يوجد من البائع ما يدل على الرضا، أو عدمه فلا يجوز السوم ولا لزيادة بليل حديث فاطمة بنت قيس حين تكررت للنبي صلى الله عليه وسلم أن معاوية وأبا جهم خطبها فأمرها أن تنكح أسامة ونهى عن خطبة الأخ على أخيه. القسم الرابع أن يظهر من البائع ما يدل على الرضا من غير تصريح فلا تحرم المساومة، قاله ابن القاسم، وذكر أن الإمام أحمد نص عليه في الخطبة استدلالاً بحديث فاطمة المشار إليه (ولأن الأصل إباحة السوم والخطبة فحرم منع ما وجد فيه التصريح بالرضا وما عداه يبقى على الأصل) نكروه الإمام ابن قدامة في المغني ثم قال: (ولو قيل بالتحريم هنا لكان وجهاً حسناً، فإن النهي عام خرجت منه الصور المخصوصة يلفتها فتبقى هذه الصورة على مقتضى العموم، ولأنه وجد منه دليل الرضا ما أشبه ما لو صرح به ولا يضر

(١) أرجع المسالك للمرجع السابق.

(٢) المجموع شرح المهذب للإمام النووي ج ١٢ ص ١٦-١٨، دار الفكر، ونهاية المحتاج إلى شرح المحتاج للرملي ج ٢ ص ٤٦٧-٤٦٩، ط الأخرى، مصطفى الطيبي وآلاده، مصر ١٢٨٦ هـ. ١٢٩٧ م، وقليوبي وعسيرة على منهاج الطالبين ج ٢ ص ١٨٢-١٨٤، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى اليابسي الطائي، مغني المحتاج للشربيني ج ٢ ص ٢٧، مصطفى الحلبي وآلاده، مصر، ١٢٧٧ هـ. ١٩٥٨ م، فتح الزهراء بشرح منهاج الطلاب ج ١ ص ١٦٦-١٦٧، دار إحياء الكتب العربية، عيسى قياي الحلبي وشركاه مصر.

اختلاف قليل بعد التساوي في الدلالة، وليس في حديث الخليفة ما يدل على الرضا لأنها جاءت مستثيرة للفتي صلى الله عليه وسلم وليس ذلك دليلاً على الرضا... (١)

وفي المذهب الظاهري مثل ذلك حيث نكر الإمام ابن حزم أنه لا يدل لأحد السوم على سوم أخيه، أو البيع على بيعه، المسلم والاسي سواء فإن لكل فليبيع مفسوخ، وقد استدل أبو محمد على ذلك بالأحاديث التي مر ذكرها. (٢)

ويظهر مما سبق أن السوم على السوم، وما في حكمه مدعاة للأذى والضرر لما ينتج عنه من ظلم الكبير للصغير، والقوي للضعيف فقد يكون التاجر الوكيل - المذكور في المسألة - ضعيفاً بجانب التاجر الذي أخذ الوكالة منه بتفاهقه مع المصنع وهو ما أشار إليه الفقهاء بـ (الوجاهة) حين يكون الرجل رجيهاً وصاحب مكانة يفضله البائع رغم أن سومه كان على سوم أخيه، والفتي عن لمسي على السوم أو الشراء على الشراء حكم عام يشمل كل عملية تتم خارج إطار الأخلاق التي أوجبها الشارع في التعامل بين الناس سواء في بيعهم وشرايتهم، أو في سائر أمورهم الأخرى.

فما كان النهي عن الخطفية على الخطفية إلا لما فيه من الأذى وفساد العلاقة، وما كان النهي عن الغيبة إلا لما فيها من الأذى والظلم وفساد الأحوال بين الناس وهكذا في كل أمر يفتل فيه ميزان التعامل بينهم.

والنهي عن هذه البيوع ليس مجرد موعظة قد يأخذ بها شخص ويتركها لغيره، وإنما هو أمر يقتضي إلزام المتكافئين به وتنفيذه بقوة السلطة طائفاً على سلامة التعامل بين الناس، واستقرار أحوالهم وانتظام أمورهم.

وينبغي على هذا أن من حق المصنع أن يتعامل مع وكيله وفقاً للعقد القائم بينهما سواء بالنسبة لعمته أو شروطه، ولكن ليس من حق التاجر أن يتجاوز على حق التاجر الآخر ليستعمل المصنع إليه على حساب غيره فذلك من باب سوم على السوم، والبيع على البيع لعمته عنه، وبالتالي من باب الأذى والإضرار المحرم لما يؤدي إليه من الظلم والفساد في الأرض.

(١) المغني وشرح الكبير للإمام ابن قدامة ج ٤ ص ٢٧٩، دار الكتب العربية، بيروت، ١٤٢٢ هـ - ١٩٧٢ م، وقبوتي في كشاف القناع من متن الإقناع ج ٢ ص ١٨٧، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ م، وشرح منتهى الإرادات ج ٢ ص ١٥٦، دار الفكر، الإنصاف للمودودي ج ٤ ص ٣٣٦ - ٣٣٧، ط ١، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة انتشارية العربية، بيروت، مطبوع أولي انتهى في شرح غايه المنتهى للرحبياتي ج ٣ ص ٤٦، مكتبة الإسلامي، دمشق.

(٢) المسلي بالأثر لابن حزم ج ٧ ص ٣٧٠ - ٣٧١، دار الكتب العلمية، بيروت.

وخلاصة المسألة: أن العلاقة بين التاجر الوكيل علاقة عقد سواء بالتسبب لشروط المدة طولاً وقصراً، أو بالنسبة لأي شرط آخر ورد النص عليه في العقد لأن (مقاطع الحقوق عند الشروط).

أما علاقة التاجر بالتاجر فتخضع للقواعد الشرعية العامة حيث نهى الله تعالى عن التعدي على الغير سواء كان هذا في صورة فعل مادي، أو كان في صورة فعل معنوي لما يؤدي إليه ذلك من الإذى والظلم والفساد في الأرض.

كما تخضع هذه العلاقة للقواعد الشرعية في البيوع حيث نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السوم على السوم، والبيع على البيع لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يستلم الرجل على سوم أخيه...»^(١) وقوله: «... ولا يبيع بعضكم على بيع بعض»^(٢) وهذا النهي ليس مجرد موعظة بل هو أمر يقتضي إلزام المتكلمين به وتنفيذ بقوة السلطان حفاظاً على سلامة التعامل بين الناس واستقرار أحوالهم وانتظام أمورهم.

ولله أعلم

(١) مستند الإمام أحمد ج ٢ ص ٤٥٧ مرجع سابق.

(٢) موطأ الإمام مالك ص ٤٧٦ مرجع سابق.

٧٥- حكم الإكراه على الطلاق:

ومفاد هذه المسألة سؤال يقول فيه صاحبه إن له صديقاً تزوج منذ سنوات وأنجبت له زوجته عدداً من الأولاد، وكان يعيش معهم أمناً مطمئناً غير أنه ما لبث أن جاءه أهلها يسألونه طلاقها بحجة أنها لا ترغب في استمرار الزواج منه لفقره ونحو منزلته. ولما رفض طلاقها هددته أهلها بالقتل، ورغم إصراره على عدم طلاقها شعر أخيراً أنهم عازمون فعلاً على قتله فقرر طلاقها رغم أنها تصر على استمرار الزواج منه. ويسأل السائل عن الحكم الشرعي في ذلك؟

والجواب على هذه المسألة من وجهين: الأول - معنى الإكراه. الإكراه بوجه عام قسرو الإنسان على الفعل، أو تصرف لا يريد أن يفعله لو كان ذلك باختياره.^(١) فيهذا فإن المكره هو كل شخص وقع تأثير الخوف، وقرهبة من شخص آخر بعد أن غلب على ذهنه أنه في حال خطر منه، فإذا تعرض لتهديد بالقتل أو الضرب أو الانتقام بأي فعل من الأفعال المادية المؤنية، فإنه يقع تحت تأثير الخوف خاصة إذا كان من هده يقرر على تنفيذ تهديده.

والإكراه نوعان ملجئ وغير ملجئ. فالأول (مما أدى في حال تنفيذه إلى إتلاف النفس، أو عضو من أعضاء الجسد أو أدى إلى ضرب ميرج أو ضرر ظاهر. والإكراه غير الملجئ هو ما كان على خلاف ذلك كالضرب اليسير أو الحبس لمدة قليلة مما يعد في حقيقته ضرراً غير بالغ).^(٢)

لوجه ثانٍ: مدى صحة طلاق الإكراه. قد يكره إنسان على طلاق زوجته لأي سبب كما هو الحال في المسألة فتنتفي عندئذ حرمة في التصرف والاختيار تحت وطأة الخوف. والأصل ألا يكون لهذا التصرف أثر شرعي لأن الإكراه يسلب القدرة على التصرف مستدلاً بقول الله تعالى ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾.^(٣) ومستدلاً أيضاً بقول رسوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».^(٤) فإذا كان المكره - بفتح الراء - لا يؤخذ على القول بالكفر إذا أكره عليه فمن باب أولى ألا يؤخذ على غيره لأنه ليس بعد الكفر ما هو أشد منه.

(١) مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، السنة الثانية، العدد الثامن من ١٠٧-١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

(٢) نفس المرجع.

(٣) سورة النحل من الآية ١٠٦.

(٤) سنن ابن ماجه ج ١ ص ٦٥٩، تعليق محمد نوؤد عبدالباقى، ط دار إحياء الكتب العربية، قم، عيسى الحلبي، مصر.

وفي المذهب الحنفي خلاف ذلك: (فالطلاق يقع مع الإكراه والحجة في ذلك أن المراد بالإكراه المعفو عنه هو الإكراه على الكفر لأن القوم كانوا حينئذ عهده بالإسلام وكان الكفر ظاهراً يومئذ وكان يجري على سنتهم كلمات الكفر فعذا الله عن ذلك أو مع التسليم - كما يقول الكاساني - بأن كل مستكره عليه معفو عنه إلا أنه ليس بالطلاق.. وكل تصرف قولي مستكره عليه^(١) لأن الإكراه لا يعمل على الأقوال كما يعمل على الاعتقادات لأن لحد لا يقدر على استعمال لسان غيره بالكلام على تغيير ما يعتقد بقلبه جبراً فكان كل متكلم مختاراً فيما يتكلم به فلا يكون مستكرهاً عليه حقيقة فلا يتناولها الحديث^(٢) واستعمل الأحناف بعوميات النصوص وإطلاقها لقول الله تعالى: ﴿فَطْلَبُوا مِنْ لَعْنَتِهِمْ﴾^(٣) وقول رسوله عليه الصلاة والسلام: «كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على امره»^(٤) ولأن لفظة الإكراه هو قرضاً وهذا ليس بشرط لرفع الطلاق لأن طلاق الهازل يقع رغم أنه يكون غير راض به^(٥)).

وفي مذهب الإمام مالك لا يلزم طلاق المكره سواء كان الإكراه على إيقاعه أو على الإقرار أو اليمين به. وكذلك إن كان على فعل فحدث به في الطلاق وقيل يلزمه في ذلك.. وإنما الإكراه في القول نون الفعل.. (ويكون الإكراه بالتحقيق مما يؤلم البدن من القتل، والضرب، والصنع لنوي العرومة وسواء إن كان ذلك من السلطان أو غيره وكذلك إن كان

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ج ٧ ص ١٨٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣-١٩٨٢م.

(٢) بدائع الصنائع مرجع سابق.

(٣) سورة الطلاق من الآية ١.

(٤) سنن الترمذي ج ٢ ص ٤٩٦، تحقيق محمد زركلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨-١٩٨٧م.

(٥) بدائع الصنائع المرجع السابق، وانظر شرح فتح القدير لابن الهمام ج ٧ ص ٤٨٨-٤٨٩، الباب في شرح الكتاب للفخري ج ٢ ص ٤٥، المكتبة العلمية، بيروت، ١٤٠٠-١٩٨٠م، حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ج ٢ ص ٢٣٥-٢٣٦، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤٨٦-١٩٩٦م، حاشية المحطاي على الدر المختار ج ٢ ص ١٠٧، دار المعونة، بيروت، ١٣٩٥-١٩٧٥م، هداية شرح بدلية المبتدي للمروغيتاني، ج ١ ص ٢٢٩-٢٣٠، المكتبة الإسلامية، ط الأخيرة.

التخويف بقتل الولد^(١)، ويتبنّى على هذا أن طلاق المكره وسائر قطعه في نفسه يعد لغواً لأنّ للمكره في حكم المفزوع والمذمور.^(٢)

وفي مذهب الإمام الشافعي: (يصير الرجل مكرهاً في يدي من لا يقدر على الامتناع منه من سلطان أو لص متطلب على ولده من عرّاه ويكون للمكره يضاهي خوفاً عليه دلالة أنه إن امتنع من قول ما أمر به يبلغ به الضرب المؤلم أو أكثر منه أو إتلاف نفسه. فإذا خاف هذا سقط عنه حكم ما تكره عليه من قول ما كان القول شراً أو بيعاً أو إقراراً لرجل يمتدّ أو عد أو إقرار بفساد أو طلاق أو إحداث واحد من هذا وهو مكره فأي هذا أحدث وهو مكره لم يلزمه).^(٣) ويتبنّى على هذا عدم وقروح طلاق المكره لخبر: (لا طلاق ولا عتق في إغلاق).^(٤) أي إكراه.^(٥)

وفي مذهب الإمام أحمد لا يلزم الطلاق من المكره عليه ولا يكون لرجل مكرهاً إلا إذا مسه شيء من العذاب كالضرب أو الخنق ونحوه، ويخرج عن هذا التوعد. وقد روي عن الإمام أحمد روايتان: أن الوعيد ليس بإكراه. الرواية الثانية أن الوعيد بمفرده يعد إكراهاً.^(٦)

(١) العقد المصنوع للحكام فيما يجري بين أيديهم من المقود والأحكام للكتاني هاشم على كتاب قيسرة الحكام... لابن فرحون ج ١ ص ٩١-٩٢، ط ١، دار فكتب الطبعية - بيروت.

(٢) انظر فتاوى والاكمل للموق هاشم سوابب الجليل للخطاب ج ٤ ص ٤١-٤٦، وفي الفكر ط ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م، وتذكر ملفسات ابن رشد مع القدوة الكبرى للإمام مالك رواية الإمام سحنون ج ٢ ص ١٢٦-١٣٠، والفرق للفرقي ج ٢ ص ٨٤، عالم الفكتب - بيروت، وشرح منج الجليل على مختصر خليل لعليش ج ٤ ص ٤٨-٥٢، دار الفكر - بيروت ط ١٢، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

(٣) الأم للإمام الشافعي ج ٢ ص ٢٣٦، دار المعرفة، بيروت.

(٤) سنن أبي داود ج ٢ ص ٢٥٩، المكتبة المصرية - بيروت، سنن ابن ماجه ج ١ ص ٦٦٠، ط ١، إحياء الكتب العربية فيصل عيسى الحلبي، مصر، مسند الإمام أحمد ج ٦ ص ٢٧٦، المكتبة الإسلامية، سنن الكبرى للبيهقي ج ٧ ص ٢٥٧، دار المعرفة، بيروت.

(٥) انظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ج ٦ ص ٤٤٥، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط ١، ١٣٨٦ هـ، وتذكر المجموع شرح المهذب للنووي ج ١٧ ص ٦٨-٦٧.

(٦) المغني والشرح الكبير للإمام ابن قدامة ج ٨ ص ٢٥٩-٢٦٢، مكتبة دار البيلان، ولكتاب العربي، كتاب القضاء عن متن الإقناع للبهوتي ج ٥ ص ٢٣٣-٢٣٦، عالم الفكتب، بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، شرح منتهى الإرادات للبهوتي ج ٢ ص ١٢٠-١٢١، دار الفكر، الإنصاف للرداوي ج ٨ ص ٤٣٩-٤٤٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط ١.

وعلى هذا فإن طلاق السائل لا أثر له لأنه بمثابة المكره ولكن يشترط أن يكون تهديد بالقتل حقيقياً بمعنى أن من الواضح وجود نية مبيتة لدى أهل زوجته لقتله، أو إيقاعه بضرب أو نحوه مما يكرهه على فعل ما لا يريد، ولا يكون التهديد حقيقياً إذا كان مجرد ظن من المهدد - بفتح الدال - وكذلك لا يكون التهديد حقيقياً إذا كان في إمكان السائل اللجوء إلى السلطة لدفع الأذى عنه وهذا يظهر من الدلائل والقرائن التي يقدرها القضاء.

وخلاصة ما سبق أن الإكراه قسر إنسان على قول أو فعل أو تصرف لا يريد أن يفعله لو كان ذلك باختياره والإكراه على نوعين الأول - إكراه ملجئ - وهو ما يؤدي لهله إلى إتلاف النفس، أو عضو من أعضاء الجسد، أو يؤدي إلى ضرب مبرح أو ضرر ظاهر، فنوع اللجائي الإكراه غير الملجئ وهو ما كان على خلاف ذلك كالضرب البسيط. وغالب الفقهاء على أن طلاق الإكراه لا يلزم قاعله بطليل قول الله تعالى: ﴿إِذَا مِنْ أَكْرَهٍ وَقَنْبِهِ مَطْمَعُنْ بِالْإِيمَانِ﴾. وقول رسوله صلى الله عليه وسلم: **إِنْ لَمْ تَجَاوِزْ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَا وَالنَّمِيسَانَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ**.

ويشترط أن يكون الإكراه حقيقياً بحيث يتوفر ما يدل على أن المكره - بفتح فراء - وقع تحت فعل أو وعيد حقيقي عليه وجعله يتصرف دون رغبته وإرادته.

والله أعلم

٧٦- مدى فوات العربون على صاحبه:

ومفاد هذه المسألة سؤال يقول فيه صاحبه إنه اشترى لوضاً بمبلغ كبير لطلب منه صاحبها دفع عربون للدلالة على رغبته ورضاه بالبيع واشترط أن يكون هذا العربون ربع قيمة الأرض فوافقه على شرطه ونفع له المبلغ المطلوب أولاً منه في أن يستمر في البيع ويحسم مبلغ العربون من القيمة، وعندما أعاد حساباته وجد أن من الصعب عليه الاستمرار في عملية البيع لأسباب تخرج عن إرادته. وعندما بيّن للبائع صعوبة وضعه ورغبته في التحلل من البيع، أصر البائع على عدم رد العربون بحجة أن ذلك من حقه. ويسأل عما إذا كان يجوز لهذا شرعاً عدم رد العربون، كما يسأل عن القواعد الشرعية في مثل هذه الحال.

والجواب على هذا من وجهين: الوجه الأول - صفة العربون كما ورد النهي عنه. وفي ذلك روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع العربان،^(١) وعرف الإمام مالك هذا البيع بأنه: أن يتكاري الرجل الدابة ثم يقول للذي تكارى منه أعطيك ديناراً أو درهماً أو أكثر من ذلك أو أقل على أني إن ركبته ما تكاريت منك فإني أعطيتك هو من كراه الدابة وإن توكت كراهها فما أعطيتك لك باطل بغير شيء.^(٢)

والتعامل بهذا النوع من البيع شائع في بعض الاقطار، وغالباً ما ينصب الاتفاق بين البائع والمشتري على دفع المشتري للعربون دون التصريح بأنه سيكون من حق البائع إذا لم تتم عملية البيع، ولكن ذهن البائع ينصرف إلى أنه لن يرد العربون في حال عدم تمام البيع والسبب فيه خشية من هدم التزام المشتري بالبيع، ومن ثم يُجوز لنفسه عدم رده بحجة أن المشتري سبب له خسارة دون خطأ منه وهو بهذا بمثابة الشرط الجزائي.

الوجه الثاني: ما إذا كان عدم رد العربون يعد من أكل أموال الناس بالباطل للنهي عنه بنص القرآن في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾.^(٣)

(١) سنن أبي داود ج ٢ ص ٢٨٢، المكتبة العصرية - صيدا - بيروت، سنن ابن ماجه ج ٢ ص ٧٢٨، ٧٢٩، طراز إحياء الكتب العربية فيصل عيسى الحلبي الطنبي - مصر، مسند الإمام أحمد ج ٢ ص ١٨٢، ط ٢، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م، المكتبة الإسلامية، السنن الكبرى للبيهقي ج ٥ ص ٢٤٢، دار المعرفه، بيروت، لبنان.

(٢) تنوير العواكف شوح على موطأ الإمام مالك للإمام المصنوعي ج ٢ ص ١١٨، طراز الكتب العلمية، وقطر أوجز المسالك في موطأ الإمام مالك للكاندهلوي ج ١١ ص ٤٨، دار الفكر، بيروت ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

(٣) سورة البقرة من الآية ١٨٨.

لقد تبين أن آراء الفقهاء في جواز هذا البيع من عدمه، فلي مذهب الإمام مالك يعد هذا البيع شرعاً لأن المشتري شرط ثلثين شيئاً بغير عوض، فأصبح في حكم أكل أموال الناس بالباطل. (١)

وفي المذهب الشافعي يباح هذا الشرط إن كان في نفس العقد لما فيه من الفساد والفساد وأكل المال بالباطل. (٢) وفي مذهب الإمام أحمد لا يفسد به وعن قتال يجوز عباد بن عمر وسعيد بن المسيب وابن سيرين فهو من باب رد شيء مع قلعة إذا كرمها المشتري واستقل القائلون بجوازه بما رواه زيد بن أسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن العربان فأخذه (٣) كما استقلوا بما روي فيه كذلك عن نافع بن عبد الحارث أنه اشترى لعمرو دار السجن من صفوان بن أمية فأن رضي عمر وإلا فله كذا وكذا. (٤)

ويتبين من هذا أن جمهور الفقهاء على عدم جواز بيع العربان أو العربون لما فيه من الفساد والفساد استلزاماً بحديث عمرو بن شعيب في نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه ولكون هذا الحديث جاء من طرق يقوي بعضها بعضاً واستدلالاً كذلك بضعف الحديث الذي رواه زيد بن أسلم بجوازه. (٥)

ولعل الصواب هو ما رأه الجمهور من عدم جواز بيع العربون لما فيه من الفساد فالأصل ألا يأخذ أحد من أحد شيئاً بغير عوض، فالمشتري لا يدفع الثمن للسلعة إلا لأنه

(١) أوجز المسالك ص ٤٥، والناج والاكيل لمقتصر خليل للمواق. هامش مواهب الجليل للحطاب ج ٤ ص ٣٦٩، دار الفكر، ط ٢، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م. ونظر شرح منح الجليل على مختصر خليل لطيش ج ٥ ص ٤٦-٤٧، ط ١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م. دار الفكر، بيروت. مواهب الجليل ج ٤ ص ٣٦٩-٣٧٠، دار الفكر ط ٢، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

(٢) المجموع شرح المهذب ج ٩ ص ٣٣٤-٣٣٥، ط دار الفكر، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للردلي ج ٢ ص ٤٧٦-٤٧٧، ط الأخيرة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. ومقتني المحتاج ج ٢ ص ٣٩، ط مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م. قليوبي وعصيرة ج ٢ ص ١٨٥، ١٨٦، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

(٣) أوجز المسالك مرجع سابق ص ٤٥.

(٤) المغني والشرح الكبير ج ٤ ص ٢٨٩، دار الكتب العربية للنشر والتوزيع، بيروت. ونظر، الإنصاف ج ٤ ص ٢٥٨، ٢٥٧، ط ٢، دار إحياء التراث العربية، بيروت، كتاب الفناج ج ٣ ص ١٩٥، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٣ م. شرح منتهى الإرادات ج ٢ ص ١٦٥، دار الفكر، مطاب أولي النهى ج ٢ ص ٧٧-٧٨، المكتب الإسلامي، دمشق.

(٥) أوجز المسالك مرجع سابق ص ٤٥.

يحصل عليها عوضاً عن ثمنه، والمستأجر لا يدفع الإيجار إلا لكونه ينتفع بالماجور.
وحتى المتبرع لا يتبرع إلا وفي نفسه غرض معين كالأحسان ولتقاء الأجر وهكذا.

والقول بحق البائع في العربون يؤدي إلى مفارقات غريبة، فالمشتري قد يتعرض لخسارة لا يستطيع معها الاستمرار في عملية البيع. وقد يحدث أن يتوقف بعد دفع العربون، فلا يستطيع ورثته الاستمرار في هذه العملية. صحيح أن البائع يأخذ العربون لاحتمال خسارته، أو فوات ربحه ولكن هذا احتمال، والاحتمال لا يجوز أن يكون عوضاً عن حق واضح هو العربون.

ويحتمل أن ما نطه عمر واستدل به الإمام أحمد هو حالة (ما أن دفع إليه قبل البيع درهماً وقال لا تبع هذه السلعة لغيري وإن لم اشترها منك فهذا الدرهم لك ثم اشترها منه بعد ذلك بعقد مبتدئ وحسب الدرهم من الثمن)^(١) فهذا بيع صحيح لخلوه من الشرط المفسد.

وبناء على ما سبق فإنه لا يحل لبائع الأرض (في المسألة) أخذ العربون للأمانة المشار إليها لكونه أخذاً بلا عوض.

وخلاصة المسألة: إن الأصل ألا يأخذ أحد من أحد شيئاً بغير عوض، فالمشتري لا يدفع الثمن للسلعة إلا لأنه يحصل عليها عوضاً عن ثمنه والمستأجر لا يدفع الإيجار إلا لكونه ينتفع بالماجور. والقول بحق البائع في العربون فيه ضرر للمشتري حين يكون في عدم وسعه الاستمرار في عملية البيع، وما يقال عن تعرض البائع لخسارة أو فوات ربح هو مجرد احتمال، والاحتمال لا يجوز أن يكون عوضاً عن حق واضح هو حق المشتري في العربون.

والله أعلم.

(١) المعنى والشرح الكبير مرجع سابق ص ٢٨٩.

٧٧- مدى ضمان صاحب المراءب لما يفقد من مراءبه: (١)

ومفاد هذه المسألة سؤال يقول فيه صاحبه: إنه سلم سيارته لصاحب المراءب.. لإصلاح ما فيها من عطل مقابل أجر معدد نفع له جزءاً منه، ويعد أيام اتصال به أحد الحاملين في المراءب وأخبره عن فقد سيارته مذهباً لأنها سرقت وعندما اتصل بصاحب المراءب مستفسراً عما حدث أكد له حادثة السرقة وعدم قدرته على تهويضه لأن ما حدث كان بغير إرادته.

ويسأل السائل عما إذا كان صاحب المراءب يضمن سيارته خاصة وأنه سلمها له لإصلاحها ويفترض فيه حفظها أثناء مدة الإصلاح.

والجواب أن صاحب المراءب يخضع لأحكام الأجير المشترك المعروفة في الفقه الإسلامي. (٢) مثله مثل الصباغ والخياط والحمال ونحوهم ممن وضع عمله ومهنته للإجارة لسانه الناس. وللفقهاء أقوال متباينة في مدى ضمانه من عنده. فالإمام أبو حنيفة يرى أن ما يرضع لديه يعد أمانة. ولا ضمان فيما يفقد عنده لأن الأصل ألا يجب للضمان إلا على المتعدي لقول الله عز وجل: ﴿فَلَا عُدْوَانٌ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾. (٣) والأجير ليس بمتعدي لكونه مأثوماً في القبض، والهلاك ليس من صنعه ولهذا لا يجب عليه الضمان وقال بهذا هذا زفر والحسن بن زياد.

وعند أبي يوسف ومحمد صاحبني الإمام أبي حنيفة يجب الضمان على الأجير المشترك إلا إذا كان هنا حريق أو غرق غالب أو لصوص مكابرون والحريق والغرق الغالبان ما كان يتمرد على الأجير نفعه فلو احترق بيته بسراج وجب عليه الضمان، وذلك لقدرته على استئراكه فانتفى مع ذلك عنده فلن ذلك المأجور قبل عمله ضمن

(١) المراءب اسم يطلق في جهات الشام على مكان إصلاح السيارات ويسمونه مراءب بالعد وهو ما يعرف في الأنظار الأخرى بـ (الكراج أو الورشة). وهو مشتق من راءب إذا صلح. وراءب الصديق والإناء براءبه راءباً وبراءة، شعبة وأصلحه. والراءب المشعب ورجل مراءب إذا كان يشعب صانع الإقذاع. لسان العرب المجلد الأول ص ٣٩٨.

(٢) انظر نتائج الأفكار في كشف الغموض والأشوار ج ٩ ص ١٢٠ ط ٢، دار الفكر - بيروت، حاشية لعمطاري على قدر المختار ج ٤ ص ٣٥، دار المعرفة - بيروت ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م، دور الحكماء شرح مجلة الأحكام ج ١ ص ٦٠٦، مكتبة النهضة - بيروت، المغني والشرح الكبير ج ٦ ص ١٠٧، دار الكتاب العربي - بيروت، المجموع شرح المهذب ج ١٥ ص ٩٤ وما بعدها، دار الفكر - الأم ج ٤ ص ٣٧، دار المعرفة - بيروت، مواهب الجليل ج ٥ ص ٤٢٠، شرح منح الجليل ج ٧ ص ٥١٣ ط ١، دار الفكر ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

(٣) سورة البقرة من الآية ١٩٢.

الأجير قيمته غير معمول ولا أجر له، وإن كان هلاكه بعد العمل فمصلحيه الخيار إن شاء ضمن قيمته معمولاً، وأعطى الأجير الأجر بحسابه، وإن شاء ضمن قيمته غير معمول ولا أجر له وحجتها في الضمان ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿على اليد ما أخذت حتى تؤديه﴾^(١) فلما عجز الأجير عن رد عينه وجب عليه رد قيمته، كما احتج بما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يضمن الأجير المشترك اعتباطاً لأموال الناس وهو أن هؤلاء الأجراء تخشى القيالة منهم لأنهم يستلمون المال من غير شهود، فإذا علموا أنهم لا يضمنون ما في أيديهم فسوف تهلك أموال الناس لأنهم لا يعجزون عن دعوى الهلاك.

وعند الإهمال أهي عنيقة لا وجه للاستدلال بالحديث السابق لأنه لا يتناول الإجارة، وإنما المراد منه الإحارة والقصص، كما أنه لا وجه للاستدلال بفعل عمر رضي الله عنه لاحتمال أنه كان في (بعض) الأجراء وهو المقتهم بالخيانة.^(٢) وقد اختلف المتأخرون من أصحاب المذهب الفقهي على النصف، ومنهم من قال ينظر في أمر الأجير فإن كان معلماً لا يجب عليه الضمان، وإن كان بخلافه وجب عليه، وإن كان مستور الحال يزوم بالصلح. ومنهم من قال لا يجب للضمان على الأجير المشترك إلا بثلاثة شروط: الأول - أن يكون في وسعه دفع الفساد. والثاني - أن يكون محل عمله مستمراً إليه بالتحلية، فلو كان صاحب المتاع معه أو وكيله كما لو كان راكباً في السفينة فافترسرت يجنب الملاح فلا يضمن. فشرط الثالث: أن يكون المضمون مما يجوز أن يضمن بالمعد.^(٣)

وخلاصة رأي المذهب الحنفي في ضمان الأجير المشترك، كما ورد في شرح مجلة الأحكام العدلية: أن هلاك المأجور في يده يقع على أربعة أوجه: الأول - بفعل الأجير الذي يقع بتعدي، والثاني - بفعله، والثالث - الشيء الذي لم يكن بفعله ويقع بشيء لا

(١) سنن أبي داود ج ٤ ص ٢٩٦، المكتبة العصرية، بيروت، سنن ابن ماجه ج ٢ ص ٨٠٢، دار

إحياء الكتب العربية، مصر، مستند الإمام أحمد ج ٥ ص ٨، المكتبة الإسلامية ١٢٩٨ هـ - ١٩٧٨ م، سنن الترمذي ج ٣ ص ٥٦٦، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.

(٢) انظر في هذا بنسخ المستأنس في ترتيب الفرائع للإمام الكمالاني ج ٤ ص ٢١٠ - ٢١٦، ٢١٢، ١٤٠٢، دار الكتب العربي.

(٣) انظر مجمع الفسلفات للبهندي ص ٢٨، ١٦، المطبعة الخيرية ١٣٠٨ هـ، ونظر نتائج الأفكار في كشف قرومز والأسرار لقاضي زاده ج ٩ ص ١٢٠ - ١٢٢، حاشية الطحطاوي على قدر المختار، مرجع سابق ص ٢٥ - ٢٦، الفيلب في شرح للكتاب ج ٢ ص ٩٣، المكتبة العلمية، بيروت ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، حاشية رد المختار على الدر المختار ج ٦ ص ٦٥، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.

يمكن الاحتراز منه وفي هذا الوجه لا يلزمه ضمان، والواقع - الشيء الذي يمكن الاحتراز منه كالغصب والسرقة مما ليس من فعله، ففي هذا الوجه لا يلزمه الضمان عند الإمام أبي حنيفة مطلقاً سواء أكان الأجير معلماً أم لا. وعند الإمامين أبي يوسف ومحمد يلزمه الضمان مطلقاً. (١)

وفي مذهب الإمام مالك يضمن الأجير ما في يده فقد سئل الإمام مالك عما إذا دفع الثوب إلى القصار ليفصله، أو إلى الخياط ليخيطه ففعل ثم ضاع الثوب بعد العمل فهل يضمن قيمته يوم قبضه من صاحبه أم يدفع إليه أجره ويضمن قيمته بعدما فرغ منه فقال الإمام عليه قيمته يوم دفعه إليه ولا ينظر إلى ما ابتاعه به صاحبه غالباً كان أو رخيصاً، وتضمن الصانع أو الأجير المشترك يعد في المذهب المالكي من السليسة الشرعية إذا تصب نفسه لذلك سواء عمل لذلك بأجر أو بغير أجر وسواء عمله في حانوته أو داره. وفي المذهب اتقوال عدة قليل بعدم قبول دعواه إذا ادعى احتراق حانوته أو سرقة ما لم يتم على تلك بيّنة، وقول بعدم ضمان من لم يذهب نفسه، وقيل يتضمنه كل ما أتى على يده من كسر أو قطع أو نحوه إذا عمله في حانوته وإن كان صاحبه قائداً معه إلا فيما فيه تغيير من الأعمال مثل احتراق الخيل عند الفران. (٢)

وفي مذهب الإمام الشافعي يضمن الأجير المشترك قيمة الشيء يوم تلفه. (٣) وفي قول عن الإمام الشافعي أنه لا يضمن. (٤)

وفي المذهب الحنبلي روي عن الإمام أحمد أن الأجير المشترك لا يضمن العين إذا تلفت من حرزه وجلا تعد منه ولا تفرط وفي رواية أخرى عنه ضمان العين إن كان

(١) در الحکام شرح مجلة الأحكام، على حيدر تعريب فهمي الحسيني كتاب البيوع ص ٥٩٩، منشورات مكتبة النهضة، بيروت.

(٢) انظر في هذا المدونة الكبرى للإمام مالك بن انس رواية الإمام سحنون ج ٣ ص ٢٧٢، دار الفكر، وكتاب نصوص الحكم لابن فرعون العمري ج ٢ ص ٢٢٧-٢٣٠، دار الكتب العلمية، وشرح منج الجليل على مختصر خليل العلوي ج ٧ ص ٥١٥، دار الفكر، مواهب الجليل ج ٥ ص ٤٣٠، دار الفكر، ط ٢، ١٢٩٨ هـ - ١٩٧٨ م، فتاوى والإكلیل بهامش مواهب الجليل ج ٥ ص ٤٣٠، دار الفكر، ط ٢، ١٢٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

(٣) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ج ٥ ص ٤١١ ط الحلبي مصر. المجموع شرح المذهب مرجع سابق ج ١٥ ص ٩٥، الأم مرجع سابق ج ٤ ص ٢٧-٢٨، بجيرمي على الخطيب ج ٢ ص ١٨٢، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. ط الأخيرة ١٢٧٠ هـ - ١٩٥١ م، مفتي المحتاج ج ٢ ص ٣٥٢، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٢٧٧ هـ - ١٩٥٨ م.

(٤) المجموع شرح المذهب مرجع سابق ج ١٥ ص ٩٦.

علاقتها بما استطاع فلان جنت يد الأجير أو ضاع الشيء من بين متاعه لزمه ضمان، وإن كان غرقاً أو عدواً غالباً لم يلزمه شيء.^(١)

هذه مجمل اقوال الفقهاء ويتبين من السؤال أن سيارة السائل قد سرقت من المراب (الكراج) (الورشة) بفعل فاعل، ومن المهم معرفة الصلة التي كان عليها المراب وقت السرقة فلن كان محتاطاً بجدار أو تحره مما يعد كافياً للحفظ ونره الخطر، ولم يظهر من صاحب المراب أو العاملين فيه ما يدل على التقريط أو الإهمال أو التواطؤ مع السارق كعدم إخطال المراب أو نحو ذلك لم يلزمه ضمان لأن السرقة في حال كونه من الأمور (الخالصة) وليس في وسع صاحب المراب دفعها، والأصل أن لا أجر له في ذلك لأن الأجير مقابل عمل على عين، ولما فُتحت العين فُقد العمل معها وبالتالي فلا صاحب الأجر أجره كما فقد صاحب العين عينه.

أما إن كان المراب (الكراج) (الورشة) غير محتاط بما يضمن حماية للسيارات المراد إصلاحها كما لو كانت متروكة في الشارع، أو كان المراب في وضع يَحوُضُ مافيه للسرقة كإهمال أبوابه، أو ضعف جداره أو نحو ذلك فلن صاحبه يضمن لتقريطه لأن أصحاب السيارات يفترضون وجودها في مكان آمن أثناء إصلاحها.

والأساس في هذه القضايا وقائعها، وشواهد حثها، وبيئاتها وما يتبين للقضاء من ملاساتها فقد يضمن صاحب المراب ما فُقد من مرابه رغم ما فيه من حماية، وذلك حين يظهر ما يدل على عدم أمانته أو تواطؤ العاملين فيه أو نحو ذلك.

وخلاصة المسألة: أن المراب (الكراج) (الورشة) إذا كان مصنوعاً مما يعد كافياً لحفظ السيارات والآلات الموجودة فيه، ولم يظهر من صاحبه أو العاملين فيه ما يدل على إهمالهم أو تفریطهم فلا ضمان عليه لأن السرقة تعد من الأمور (الخالصة) وفي هذه الحال لا أجر لصاحب المراب على عمله لأن الأجر مقابل عمل على عين، فإذا فُقدت هذه العين فقد العمل معها.

أما إن كان المراب غير مصنوع بما يحفظ للسيارات المراد إصلاحها كما لو كانت متروكة في الشارع، أو كانت أبواب المراب مهتلة فلن صاحبه يضمن لتقريطه والأساس في هذه القضايا وقائعها وبيئاتها.

والله أعلم

(١) المفتي والفرج الكبير ج ٦ ص ١١٥-١١٦، مكتبة دار البيان ودار الكتاب العربي. ونظر كشك الفناء عن متن الإقناع ج ٤ ص ٣٢، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، الإنصاف ج ٦ ص ٧٢-٧٣، ١٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، شرح منتهى الإرادات ج ٢ ص ٣٧٨-٣٧٩، دار الفكر، مطبوع أولي الفهرس ج ٢ ص ٦٨٠-٦٨١، مكتبة الإسلامي - دمشق.

ردود وتعليقات

الجواب المحكم على مبحث كشف المبهم

الدكتور / صالح بن زابين المرزوقي البليمي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

لقد اطلعت على الملاحظات التي أبدتها السيد / علي محمود علي يوسف على بحثنا المنشور في العدد الحادي والعشرين، من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، بعنوان:

حكم الاشتراك في شركات تودع أو تقتضى بفوائده،

وإني لأشكر الكاتب الفاضل على منقشته للموضوعات الدينية التي تهم الأمة كلها، إلا أنه قد جانب الصواب فيما أرى، وقد رأيت الإجابة عن ما ورد في المبحث المذكور، بياناً للواقع، وتصحيحاً لما استشكله كاتبه.

أولاً: قال الكاتب الفاضل: (دون التدخل في منهج البحث ولا إبطاءً أو إعمالاً لما جاء فيه من نتائج). فيظهر من قوله هذا أنه ليس له رأي في القضية التي نالها البحث، ولا في النتائج التي توصل إليها، ولا موافقة ولا مخالفة.

ثانياً: قال الكاتب: إن الاستدلال بقوله تعالى ﴿وَلَا تَنْكَحُوا الْمُشْرَكَاتِ حَتَّىٰ يَوْمٍ﴾^(١) في غير محله لأسباب:

١- (أن آية البقرة متقدمة نزولاً على آيات أخرى تجوز نكاح المسلم من غير المسلمين، مثل آيات المائدة) وهو يريد أن يقول إن آية البقرة منسوخة.

٢- ساق الكاتب كلاماً ملخصه: (أنه لا يجوز قياس المعاملات المالية على معاملات النكاح). والجواب على الآية الكريمة من وجهين:

الوجه الأول: أن الأمر ليس كما فهم الكاتب الفاضل، فنحن لم نستشهد بآية البقرة

(١) سورة البقرة من الآية ٢٢١.

على تحريم الربا، أو تحريم نوع منه، وإنما نستشهدنا بها على دلالة انتهى على البطلان عند علماء الأصول، فالنهي يفيد البطلان عند العلماء وسواء كان النهي في النكاح، أو في المعاملات المالية ومنها النهي عن الربا، أو في غير ذلك على تفصيل عند علماء الأصول وليس هذا مكان بسطه^(١) وقد استدل بها على البطلان - قبلنا الصحابي الجليل عبدالله بن عمر رضي الله عنهما^(٢)

الوجه الثاني: ما يشير إليه الكتّاب من أن الآية منسوخة، وبالتالي لا يصح الاحتجاج بها. وهنا يظهر أن الكتّاب لم يفتيه للفرق بين المشركات وكتائبات. فقد حرم الله نكاح المشركات في سورة البقرة، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾ ثم نسخ من هذه الآية نساء أهل الكتاب فأهلون الله في سورة المائدة، وهي قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَحْلَلْتُ لَكُمْ الْطَيِّبَاتِ وَمَلَعْتُ لَكُمْ الْكُتُبَ حَلَّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَّ لَهُمْ وَالْمَحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمَحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا قَامُوا مِنْ أَجْوَازٍ مُحْصَنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَخَذِي أَصْلَاقٍ﴾^(٣) وبقي النهي عن المشركات، وهن غير الكتائب كالمجوسيات والوثنيات، لم ينسخ، روي هذا القول عن حبر هذه الأمة عبدالله بن عباس رضي الله عنهما، وبه قال الإمام مالك، وسفيان الثوري والأوزاعي^(٤)

وقال قتادة وسعيد بن جبيرة: إن آية البقرة عامة في كل كفر، وخصصتها آية المائدة. وهو أحد قولي الشافعي.

وأما قول الكتّاب إنه لا يجوز قياس المعاملات المالية على معاملات النكاح، فإننا نوضح للكتّاب الفاضل أنه لم يأت في البحث المذكور قياس أي مسألة على معاملات النكاح، كما بيّنا فيما سبق.

ثالثاً: يقول الكتّاب: (أقرر هنا أن القاعدة الأصولية في الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمعاملات المالية هي النهي عن السلف الذي يجزّأ)، ثم يقول: وهذا يتوقف

(١) من إرفاد المزيد من التفصيل، فليراجع مبحث النهي في كتب الأصول، كالأحكام للآمدي، وصول السرخسي، وتفسير التحرير، وجمع الجوامع، وغيرها، وليراجع على وجه الخصوص: دلالة النهي عند الأصوليين وأثرها في الفروع الفقهية، لأخينا الكريم الدكتور/ علي بن عباس العمري، نشر مجلة جامعة أم القرى، السنة الأولى، العدد الأول عام ١٤٠٩ هـ.

(٢) شرح الكوكب المنير ٨٥/٢.

(٣) سورة المائدة الآية ٥.

(٤) تفسير القرطبي ٦٧/٣.

على نية المودع والمودع لديه فيمكن أن اعطى مالى لغيري بنية السلف، ويرد
المقتضى بطريقة، أو بأخرى بنية النفع.

والجواب على هذا من وجوه:

الوجه الأول: أن هذه ليست قاعدة أصولية، لكنها تصلح أن تكون قاعدة فقهية.
وهي مبنية على الحديث الشريف من صلى الله عليه أنه أن النبي صلى الله عليه وسلم
قال: «كل قرض جر منفعة فهو ربا»، رواه الحارث بن أبي أسامة وإسناده ساقط وله
شاهد ضعيف عن فضالة بن عبيد رضي الله عنه عند البيهقي وآخر موقوف على عبد الله
ابن سلام رضي الله عنه، عند البخاري.^(١)

وقال الحافظ بن حجر: (حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن قرض جر
منفعة، وفي رواية كل قرض جر منفعة فهو ربا، قال عمر بن عبد العزيز في المغني لم
يصح فيه شيء، ولما إمام الحرمين فقال: إنه صحيح، وتبعه الغزالي.^(٢))

الثاني: هل في بحث: الحكم الاشتراك في شركات تودع أو تقترض بفوائده ما
يمازى هذه القاعدة، أو هذا الحديث؟ أو أن البحث كله ليؤكد حرمة سلف الذي يجز
نفعاً ويطلق العقد الذي هذا صفته؟ وقع هذا البحث إثبات الثاني، وليس الأول.

الثالث: وأما قوله: (وهذا يتوقف على نية المودع والمودع لديه)، فنقول لأخينا
الكريم: ما رأيكم إذا كان المودع أودع مبلغاً من المال، وانفق مع المصروف على أخذ
قودك بنسبة ١٠٪ مثلاً، وكانت نيته حسنة إذ أنه يريد أن يجعل أرباح القويمة صفقة
للأيتام، والمصروف نيته حسنة كذلك إذ أنه يشجع مثل هذا التوجه في الإنفاق، فوافق على
النسبة المذكورة بدلاً من ٨٪ إذا كانت القويمة لغير هذا الغرض، هل هذه لنية الحسنة
من المودع، والمودع لديه تنفعهما؟ وتقلب العقد من حرام إلى حلال؟ الواقع أن هذه لنية
الحسنة لا تنفعهما، ولا تغير من حيلة الأمر شيئاً. عن أبي هريرة قال: قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم: «إياها النفس إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً وإن الله أمر المؤمنين
بما أمر به المرسلين فقال: «يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً إني
بما تعملون عليم». وقال «يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم»، ثم
ذكر الرجل بطيل السفر لشعث الغبر ثم يمد يديه إلى السماء يارب يارب ومطعمه

(١) بلوغ المرام مع شرحه توضيح الأحكام ٧٧/٤، والنظر: التلخيص الحبير ٣/٣٤.

(٢) المصدر السابق.

حرام ومشربه حرام وغذي بالحرام فإني يستجاب لذلك. رواه مسلم وترمذي والإمام أحمد،^(١)

قرواح: ما مراد الكاتب بكلمة «النفع»؟

يريد الكاتب بكلمة النفع الفائدة الربوية، بنليل قوله: بعد تلك لا يستطاع الصودع تعري سلامة وبيعته من شبهة النفع؟ وبناء على هذا المراد من كلمة النفع عنده: فإن إعادة السلف بقوائد ربوية، أو الاتفاق في عقد المضاربة أو بعده على تسليم الأرباح بقوائد ربوية، وبأ محرم بلا ريب، وإن تسميتها سلفاً أو مضاربة لا يغير من الأمر شيئاً لأن العبرة للصودع والعملي، لا للألفاظ والمباني؛ وإن كان المراد بكلمة «النفع» حقيقتها للنفوة، وليس الفائدة الربوية، فإنه لا مانع شرعاً من أن يرد المفترض القرض خيراً مما أخذ، صفة، أو عدداً، بل إنه مندوب إليه، مادام خير مشروط عند القرض، وغير متعارف عليه.

الحديث الشريف عن جابر قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم القضاة في زلفتي، متفق عليه،^(٢) وعن أبي رافع قال: استلف النبي صلى الله عليه وسلم بكرة فجاءته إبل الصنقة فامرني أن أقضي الرجل بكرة، فقلت إني لم أجد في الإبل إلا جملاً خيلاً رباعياً^(٣) فقال: أعطه إياه فإن من خير الناس أحسنهم قضاء، رواه الجماعة إلا البخاري.^(٤)

يلاحظ أن الكاتب يستعمل أسلوب التعميم، مثل: (يستعمله في أبواب أخرى، ثم يرده إليه مضاعفاً بطريقة أو بأخرى، ويرده المضارب بنية أخرى). ولا يعطينا أمثلة لما يقول.

ربحاً. قال الكاتب: (ويمكن أن أعطي غيري مالاً بنية المضاربة، ويرده المضارب بنية أخرى، أو يستعمله في أبواب أخرى تجلب نفعاً ثم يرده إليه مضاعفاً بطريقة أو بأخرى).

والجواب على هذا من وجوه:

- (١) مسند الإمام أحمد ١٦/١٤٩ رقم الحديث ٨٢٢٠.
- (٢) منتقى الأخبار مع شرحه ٢٣١/٥.
- (٣) البكر: يفتح الباء، فإني من الإبل، ككفلام من الأعميين، والأنثى بكرة، ورباعياً: الرباعي من الإبل ما أتى عليه ست سنوات ودخل في السابعة، حيث طلعت رباعيته.
- (٤) صحيح مسلم بشرحه ١١٩/٤.

أحدنا؛ لا ندوي من المورد بقول المكاتب ويورده المضارب بنية أخرى فرد رأس المال إلى رب المال هل يحتل معنى آخر حتى يمكن أن يكون بنية أخرى ومن المؤكد أنه لا يستعمل أي معنى آخر عند الفقهاء؛ لأن المورد يرد رأس المال (عادته وتسليمه إلى رب المال، وإذا كان المكاتب يريد الربح، فالربح لا يرد، لأن معنى فرد إعادة المال إلى من أخذ منه، والربح لم يؤخذ من رب المال حال يرد إليه والتعبير المناسب للربح، هو قسمة الربح، لو توزيع الربح، ونحوه. وليس كما قال.

وبما يقصد المكاتب أن المضارب يعتبر رأس مال المضاربة فرضاً له، ويقضي بها حوائجه، فيقدر أوليها، ويبلغ في التقدير حتى تكون أضعافاً مضاعفة.

والذي نود أن نبينه للمكاتب الفاضل أن المضارب مقيد بالشروط التي يشترطها رب المال، فيما يتعلق بصلاحيات المضارب، وفي مجال استثمار مال المضاربة، فالمضارب لا يحق له أن يقرض من مال المضاربة بفوائد، ولا بدون فوائد، ولا يحق له أن يستثمره في غير ما خصص له، فلذا تعدى ما نص عليه عقد الشركة، فإنه يرد المال وربحه، ولا شيء له في نظير عمله كالقاصب، وهو مذهب الحنابلة^(١)، وقال المالكية: يضمن ملاك المال، أو تلفه إلا الخسر أما إذا نهى عن شراء سلعة عينها فيضمن الخسر أيضاً^(٢).

توضيح:

ورد في مبحث (الضريبة للبحث) الملصق في العدد الثالث والعشرين، صفحة (٢٦٠) العبارة التالية: (وإنه حي قيوم مسئول... إلخ) وصواب الجملة مايلي:

«ولقد بين الله في كتابه العزيز أن كل شيء له حساب، ومقاييس، وضوابط، ومعايير فيبين عن نفسه أنه حي لا يموت، وإنه حي قيوم قائم على تنظيم هذا الكون لا تأخذه سنة ولا نوم...»

كما حصل في البحث خطأ طباعي حيث وردت كلمة (خليفة في الأرض) والصواب (خليفة في الأرض) أينما وردت في البحث.

(١) كشف القناع ٥٠٨/٣.

(٢) شرح الكبير للزمخشري ٤٧٠/٢.

كشاف السنة السادسة

إعداد: نجيب محمد الخطيب

يتناول هذا الكشاف الموضوعات والدراسات والأبحاث التي نشرت في المجلة من العدد الواحد والعشرين إلى العدد الرابع والعشرين من السنة السادسة تسهيلاً للوصول إلى المواد المنشورة في أعداد المجلة خلال تلك السنة. وقد تم ترتيبه على النحو التالي:

١ - تم ترتيب البحوث موضوعياً تحت رؤوس موضوعات مختارة من قائمة رؤوس الموضوعات العربية الصادرة عن عمادة فروع المكتبات بجامعة الملك سعود مع بعض التعديلات في الحالات التي تتطلب ذلك. وتم حذف كلمة (أيو)، (ابن)، (ال) التعريف من الترتيب الهجائي. واعتمد في ترتيب مدخل المؤلفين اسم العائلة. واستخدمت إحالة (انظر) لإحالة القارئ من رأس موضوع غير مستخدم إلى رأس موضوع مستخدم وإحالة (انظر أيضاً) لإحالة القارئ إلى الموضوعات التي لها صلة ببعض والتي جاءت متباعدة نظراً للترتيب الهجائي.

٢ - استخدمت بعض الرموز مثل (ع: العدد)، (م: الملحق)، (س: الصفحة)، واعطيت المواضيع أرقاماً متسلسلة لسهولة الإحالة إليها من كشافي المؤلف، الموضوع.

٣ - يوجد كشافان هجائيان: الأول برؤوس الموضوعات المستخدمة في الكشاف. الثاني بأسماء الأعلام.

هذا وأرجو أن تكون قد قدمت خدمة متواضعة للباحثين والدارسين للوصول إلى موضوعات أعداد المجلة للسنة السادسة بسهولة ويسر.

والله ولي التوفيق

قائمة رؤوس الموضوعات المستخدمة

(أ)

١- الأبناء والأبناء

٢- الأجور

٣- الأسعار

٤، ٥، ٦، ٧- الاقتصاد الإسلامي

٨- الإنعاش الصناعي

(ب)

٩- البيئة

(ت)

١٠- التجارة

١١- تصدير النسل

(ث)

١٢- الثروة

(ج)

١٣، ١٤- الحج والعمرة

١٥- الحديث رواية

(د)

١٦- رأس المال

١٧، ١٨- زيود ومناقشات

(هـ)

١٩- الشركات المساهمة

(ع)

- عقد العمل ٢٠.
- العقوبات الشرعية ٢١.
- العقود الشرعية ٢٢.
- العلاقات الأسرية ٢٣.

(ف)

- الفتاوى الشرعية ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧.
- ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥.
- ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣.
- ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١.
- ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦.
- الفقه المالكي ٥٧.

(م)

- مال اليتيم ٥٨.
- المعاني ٥٩.
- المعاملات الشرعية ٦٠، ٦١.
- المهندسون ٦٢.
- المواليد والوفيات ٦٢.

(و)

- الوقف ٦٤.

الإباء والأبناء

انظر أيضاً

العلاقات الأسرية

١ - حماد، تزويج كمال

ولاية التدبير الخاصة للزوجة والولد والتلميذ في الفقه الإسلامي، ع ٢١ (شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٤هـ / أبريل (نسيان) - مايو (أيار) - يونيو (حزيران) - ١٩٩٤م)، ص ٧-٣٠.

الأجور

انظر أيضاً.

عقد العمل

٢ - إدريس، عبد الفتاح محمود

«الإجارة على العيادات والقربات»، ع ٢٢ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ / أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) - ديسمبر (كانون الأول) - ١٩٩٤م)، ص ٨-٧٠.

الأسعار

انظر أيضاً.

الاقتصاد الإسلامي

٣ - جاد، الحسيني سليمان

«التسعير في الفقه الإسلامي: تحليل فقهي واقتصادي»، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٥هـ / يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) - ١٩٩٤م)، ص ٧-٤٥.

الاقتصاد الإسلامي

٤ - الثمالي، عبد الله بن مصلح

«الاقتصاد الإسلامي بين النقل والعقل»، ع ٢٤ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٥هـ / يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) - ١٩٩٥م)، ص ٢٩-٩٩.

٥ - جاد، الحسيني سليمان.

«التسعير في الفقه الإسلامي: تحليل فقهي واقتصادي»، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٥هـ / يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) - ١٩٩٤م)، ص ٧-٤٥.

٦ - الزهراني، محمد بن حسن بن سعد

«الآزمة المنهجية لفقه المعاملات المالية للمصرية»، ع ٢٤ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٥هـ / يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) - ١٩٩٥م)، ص ص ١٥٠ - ١٦٤.

٧ - العليمي، بيلي إبراهيم

«السياسة الاقتصادية الإسلامية لترشيد الاستهلاك الفردي للسلع والخدمات: دراسة مقارنة»، ع ١٢٤ رجب - شعبان - رمضان ١٤١٥هـ / يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) ١٩٩٥م، ص ص ١٦٥ - ٢١٠.

الإنعاش الصناعي

٨ - قلعة جي، محمد رؤاس

«تحديد وقت الوفاة ونزع أجهزة الإنعاش عن المريض»، ع ٢٤ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٥هـ / يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) - ١٩٩٥م)، ص ص ١٠٠ - ١١٦.

البقاء

انتظر

المعاني

البيئة

انتظر أيضاً.

العقوبات الشرعية

٩ - العادلي، محمود صالح

«الإسلام وحماية البيئة: دراسة تحليلية للحماية العامة والجناحية للبيئة في التشريع والفقه الإسلاميين»، ع ٢٢ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ / أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) - ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩٤م)، ص ص ٧ - ١١١.

التجولة

١٠ - الخطيم، عبدالله بن حمد

«الصيغة الفعلية وأثرها في إنشاء العقد»، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٥هـ / يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) ١٩٩٤م)، ص ص ١٥٠ - ١٧٧.

تحديد النسل

١١ - النفيسة، عبد الرحمن بن حسن

«المعيار الخاطيء في الدعوة إلى تحديد النسل: قضية للبحث»، ع ٢٢ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ / أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) - ديسمبر (كانون الأول) - ١٩٩٤م)، ص ٢٠٩-٢١٥.

الثروة

انظر أيضاً.

رأس المال

١٢ - البجلي، عبد الحميد محمود

«ثمنية المال المثلي: بحث مقارن»، ع ٢٣ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ / أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) - ديسمبر (كانون الأول) - ١٩٩٤م)، ص ١١٢-١٥٨.

الحج والعمرة

١٣ - الشريف، شرف بن علي

«من أحكام الطواف السفن: دراسة فقهية مقارنة بين المذاهب»، ع ٢١ (شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٤هـ / إبريل (نيسان) - مايو (أيار) - يونيو (حزيران) - ١٩٩٤م)، ص ٢١-٦٩.

١٤ - النفيسة، عبد الرحمن بن حسن

«من فقه الحج والعمرة»، ع ٢١م، ١ (شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٤هـ / إبريل (نيسان) - مايو (أيار) - يونيو (حزيران) - ١٩٩٤م)، ص ٢٤.

الحديث - رواية

١٥ - الشيباني، ناصر بن طلحة بن حسن

«خبر الواحد بين معارضة القياس ومخالفة عمل أهل المدينة»، ع ٢١ (شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٤هـ / إبريل (نيسان) - مايو (أيار) - يونيو (حزيران) - ١٩٩٤م)، ص ١٦٨-٢٣٠.

رأس المال

١٦ - البجلي، عبد الحميد محمود

«ثمنية المال المثلي: بحث مقارن»، ع ٢٣ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى

الآخرة ١٤١٥هـ / أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) - ديسمبر (كانون الأول) - ١٩٩٤م، ص ١١٣-١٥٨.

ربود ومناقشات

١٧ - البقمي، صالح بن زابن المرزوقي

«الجواب المحكم على مبحث كشف المبهمة»، ع ٢٤ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٥هـ / يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) - ١٩٩٥م)، ص ٢٣٥ - ٢٣٩.

١٨ - يوسف، علي محمود علي

«كشف المبهمة في مبحث حكم الاشتراك في شركات تودع أو تقترض بفوائد»، ع ٢٢ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ / أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) - ديسمبر (كانون الأول) - ١٩٩٤م)، ص ٢٢٧-٢٣٨.

الشركات المساهمة

١٩ - البقمي، صالح بن زابن المرزوقي

«حكم الاشتراك في شركات تودع أو تقترض بفوائد»، ع ٢١ (شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٤هـ / إبريل (نيسان) - مايو (أيار) - يونيو (حزيران) - ١٩٩٤م)، ص ٧٠-١٦٧.

عقد العمل

٢٠ - إدريس، عبد الفتاح محمود،

«الإجارة على العبادات والقربات»، ع ٢٣ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ / أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) - ديسمبر (كانون الأول) - ١٩٩٤م)، ص ١٥٩-٢٠٨.

الحقوق الشرعية

٢١ - العادلي، محمود صالح

«الإسلام وحماية البيئة: دراسة تحليلية للحماية العامة والجنائية للبيئة في التشريع والفقه الإسلاميين»، ع ٢٣ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ / أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) - ديسمبر (كانون الأول) - ١٩٩٤م)، ص ٧-١١٩.

العقود الشرعية

انظر أيضاً.

القبولة

المعاملات الشرعية

٢٢ - الفطيميل، عبدالله بن حمد

«الصيغة الفعلية وأثرها في إنشاء العقود»، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٥هـ / يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) - ١٩٩٤م)، ص ١٥٠-١٧٧.

العلاقات الأسرية

٢٣ - حماد، نزيه كمال

«ولاية التاديب الخاصة للزوجة والولد والتلميذ في الفقه الإسلامي»، ع ٢١ (شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٤هـ / إبريل (نيسان) - مايو (أيار) - يونيو (حزيران) - ١٩٩٤م)، ص ٧-٣٠.

الفتاوى الشرعية

٢٤ - الإجماع على أن تحذر المنفعة بأمر سماوي يسقط الاجرة»، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٥هـ / يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) - ١٩٩٤م)، ص ٢٣١-٢٣٢.

٢٥ - «إذن الشارع وإذن المالك وأثرهما في إسقاط الضمان»، ع ٢٢ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ / أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) - ديسمبر (كانون الأول) - ١٩٩٤م)، ص ٢١٦-٢١٧.

٢٦ - «الإقرار بالمجهول»، ع ٢١ (شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٤هـ / إبريل (نيسان) - مايو (أيار) - يونيو (حزيران) - ١٩٩٤م)، ص ٢٣٢-٢٣٣.

٢٧ - «التحفظ في الشهادة»، ع ٢١ (شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٤هـ / إبريل (نيسان) - مايو (أيار) - يونيو (حزيران) - ١٩٩٤م)، ص ٢٣١-٢٣٢.

٢٨ - «الحضانة»، ع ٢١ (شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٤هـ / إبريل (نيسان) - مايو (أيار) - يونيو (حزيران) - ١٩٩٤م)، ص ٢٣٣-٢٣٤.

٢٩ - «حكم إطلاق لفظ الطلاق مع عدم معرفة معناه الأصلي»، ع ٢٤ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٥هـ / يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) - ١٩٩٥م)، ص ٢١٢.

- ٣٠- وحكم الإكراه على الطلاق، ع ٢٤ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٥هـ / يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) - ١٩٩٥م)، ص ص ٢٢٤ - ٢٢٧.
- ٣١- وحكم إمامة للصبي للبالغين، ع ٢١ (شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٤هـ / إبريل (نيسان) - مايو (آيار) - يونيو (حزيران) - ١٩٩٤م)، ص ص ٢٤١ - ٢٤٣.
- ٣٢- وحكم تجارز التجار بعضهم على بعض، ع ٢٤ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٥هـ / يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) - ١٩٩٥م)، ص ص ٢١٩ - ٢٢٣.
- ٣٣- وحكم تلف العين المستأجرة في أثناء المدة، ع ٢٤ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٥هـ / يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) - ١٩٩٥م)، ص ص ٢١١.
- ٣٤- وحكم طلاق البدعة، ع ٢٣ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ / أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) - ديسمبر (كانون الأول) - ١٩٩٤م)، ص ص ٢١٧ - ٢١٨.
- ٣٥- وحكم ما إذا اتفق رب العمل لوكيله مع العامل على أداء عمل دون تحديد أجره، ع ٢٣ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ / أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) - ديسمبر (كانون الأول) - ١٩٩٤م)، ص ص ٢٢٧ - ٢٢٩.
- ٣٦- حكم ما إذا اشترطت الزوجة على زوجها ألا يسكنها مع والديه، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٥هـ / يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) - ١٩٩٤م)، ص ص ٢٤٣ - ٢٤٥.
- ٣٧- وحكم ما لو رأى الهلال بعض أهل البلدان المتفقة المطلع ولم يره الآخرون، ع ٢٤ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٥هـ / يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) - ١٩٩٥م)، ص ص ٢١٢.
- ٣٨- وحكم من اشترى شيئاً مجهولاً في صفة من صفاته، ع ٢١ (شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٤هـ / إبريل (نيسان) - مايو (آيار) - يونيو (حزيران) - ١٩٩٤م)، ص ص ٢٣٥ - ٢٣٧.
- ٣٩- وحكم من اقترض أو استدان من آخر ما لزم ادعى الإعسار، ع ٢٣ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ / أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) - ١٩٩٤م)، ص ص ٢٣٥ - ٢٣٧.

- (تشرين الثاني) - ديسمبر (كانون الأول) - ١٩٩٤م، ص ٢١٩-٢٢٢.
- ٤٠ - وحكم من بنى مصنعاً بالقرب من الأحياء السكنية، ع ٢٣ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ / أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) - ديسمبر (كانون الأول) - ١٩٩٤م)، ص ٢٢٣-٢٢٦.
- ٤١ - وحكم من ترك حياض رمضان لغير عذر، ع ٢٤ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٥هـ / يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) - ١٩٩٥م)، ص ٢١٤ - ٢١٨.
- ٤٢ - وحكم من صور صورة أو رسم رسماً لأخرون إذنه، ع ٢٢ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ / أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) - ديسمبر (كانون الأول) - ١٩٩٤م)، ص ٢٢٢-٢٢٦.
- ٤٣ - وحكم من طبع أو صور كتاباً دون إذن صاحبه أو ورثته، ع ٢٢ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ / أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) - ديسمبر (كانون الأول) - ١٩٩٤م)، ص ٢٢٠-٢٢٢.
- ٤٤ - وحكم من ملت ولم يمسح بشيء، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٥هـ / يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) - ١٩٩٤م)، ص ٢٤٦-٢٤٩.
- ٤٥ - وحكم من يشترط على أجيره حداً معيناً من المنفعة، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٥هـ / يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) - ١٩٩٤م)، ص ٢٢٧-٢٣٩.
- ٤٦ - وحكم من يشهد مع آخر شهادة غير مؤكدة لقصد حصوله على منفعة عامة، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٥هـ / يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) - ١٩٩٤م)، ص ٢٢٢-٢٢٦.
- ٤٧ - وحكم من يؤذي زوجته لدفعها إلى النشوز منه، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٥هـ / يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) - ١٩٩٤م)، ص ٢٤٠-٢٤٢.
- ٤٨ - وحكم المؤجر الذي يتقاضى من المستأجر مبلغاً مفرطاً بحجة صيانة العقار المؤجر، ع ٢١ (شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٤هـ / إبريل (نيسان) - مايو (أيار) - يونيو (حزيران) - ١٩٩٤م)، ص ٢٤٤-٢٤٧.

٤٩- محكم وصف البضاعة المراد بيعها مما لا يتفق مع حقيقتها، ع ٢١ (شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٤هـ / إبريل (نيسان) - مايو (أيار) - يونيو (حزيران) - ١٩٩٤م)، ص ٢٨-٢٤٠.

٥٠- والفرق بين دليل مشروعية الحكم ووقوع الحكم، ع ٢٣ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ / أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) - ديسمبر (كانون الأول) - ١٩٩٤م)، ص ٢١٨.

٥١- طبيا تتلفه الدواب، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٥هـ / يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) - ١٩٩٤م)، ص ٢٢٩-٢٢٠.

٥٢- وما لا تقع فيه الشفعة، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٥هـ / يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - ديسمبر (كانون الأول) - ١٩٩٤م)، ص ٢٢٨-٢٢٩.

٥٣- مدنى ضمان صاحب المزاب لما يفتقد من مراه، ع ٢٤ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٥هـ / يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) - ١٩٩٥م)، ص ٢٢٩-٢٢٤.

٥٤- مدنى فوات العربون على صاحبه، ع ٢٤ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٥هـ / يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) - ١٩٩٥م)، ص ٢٢٨-٢٢٠.

٥٥- ومسئولية المستشفى عن المعلومات والأسرار الخاصة بالمرضى الذين يعالجون فيه، ع ٢١ (شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٤هـ / إبريل (نيسان) - مايو (أيار) - يونيو (حزيران) - ١٩٩٤م)، ص ٢٤٨-٢٤١.

٥٦- وكساح السر، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٥هـ / يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) - ١٩٩٤م)، ص ٢٢٩.

الفقه المالكي

٥٧- علي، محمد إبراهيم أحمد

، اصطلاح المذهب عند المالكية «دور التطور»، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٥هـ / يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) - ١٩٩٤م)، ص ٤٦-٤٩.

مال اليتيم

٥٨- حماد، نزيه كمال

«استثمار أموال الأيتام في الفقه الإسلامي»، ع ٢٤ (رجب - شعبان - رمضان
١٤١٥هـ) يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) - ١٩٩٥م، ص
٧-٢٨.

العباسي

٥٩- النفيسة، عبد الرحمن بن حسن

«مسئولية المهندسين والبنائين»، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٥هـ/
يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) - ١٩٩٤م)، ص
١٧٨-٢٢٧.

المعاملات الشرعية

انظر أيضاً.

الاقتصاد الإسلامي

٦٠- الزهراني، محمد بن حسن بن سعد.

«الأزمة المنهجية لفقه المعاملات المالية العصرية»، ع ٢٤ (رجب - شعبان -
رمضان ١٤١٥هـ) يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) -
١٩٩٥م)، ص ١٥٠-١٦٤.

٦١- القطيعة، عبدالله بن حمد

«الصفة الفعلية وأثرها في إنشاء العقود»، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول
١٤١٥هـ) يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) - ١٩٩٤م)، ص
١٥٠-١٧٧.

المهندسون

انظر أيضاً.

العباسي

٦٢- النفيسة، عبد الرحمن بن حسن

«مسئولية المهندسين والبنائين»، ع ٢٢ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٥هـ/
يوليو (تموز) - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) - ١٩٩٤م)، ص
١٧٨-٢٢٧.

المواليد والوفيات

انظر أيضاً

الإنعاش الصناعي

٦٢- قلعة جي، محمد رؤاس

«تعميد وقت الوفاة ونزع أجهزة الإنعاش عن المريض»، ع ٢٤ رجب - شعبان - رمضان ١٤١٥هـ / يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) - ١٩٩٥م، ص ص ١٠٠ - ١١٦

الوقف

٦٤- دنيا، شوقي احمد

«أثر الوقف في إنجاز التنمية الشاملة»، ع ٢٤ رجب - شعبان - رمضان ١٤١٥هـ / يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) - ١٩٩٥م، ص ص ١١٧ - ١٤٩.

كشاف الأعلام

(أ)

- إدريس، عبد الفتاح محمود ٢، ٢٠.

(ب)

- البعلبي، عبد الحميد محمود ١٢، ١٦.

- البقمي، صالح بن زابن المرزوقي ١٧، ١٩.

(ث)

- الثمالي، عبد الله بن مصلح ٤.

(ج)

- جاد، الحسيني سليمان ٣، ٥.

(ح)

- حماد، نزهة كمال ١، ٢٣، ٥٨.

(د)

- دنيا، شوقي أحمد ٦٤.

(ز)

- الزهراني، محمد بن جعفر بن سعد ٦، ٦٠.

(ش)

- الشريف، شرف بن علي ١٣.

- الشيباني، ناصر بن طلحة بن حسن ١٥.

(ع)

- العادلي، محمود صالح ٩، ٢١.

- علي، محمد إبراهيم أحمد ٥٧.

- العليمي، بيلي إبراهيم ٧.

(غ)

- الغطيل، عبد الله بن حمد ١٠، ٢٢، ٦١.

(ق)

- قلعة جي. محمد رواس ٦٣.٨.

(ن)

- النفيسة، عبد الرحمن بن حسن ١٤، ١٦، ١٨، ٢٢.

(ي)

- يوسف، علي محمود علي ١٨.

This is a summary of the scholars opinions and it is obvious from the inquirer's question that his vehicle was stolen from the workshop. The most important thing in this case, we have to know the state of the workshop prior to the theft. That is to say, if the workshop is well protected by a wall and the like against thieves and there is no sign of negligence on part of the workshop's proprietor and his staff, such as negligence in closing the workshop or connivance with a heir and the like. In this case, he is unaccountable for occurrence of theft because it is impossible for him to keep that away. But he does not deserve a wage because the wage is paid in return for a work done on a material and since this material is lost there is no wage.

As to negligence on the part of workshop's owner such as not walling the workshop in order to protect the cars that need to be maintained as if he left them in the street prone to theft or due to his negligence by forgetting to close the doors of his workshop or due to the weakness of his workshop wall and the like, he is accountable to pay up the value of the stolen car because he failed to protect it. On the contrary, the workshop's proprietor is accountable for any lost item from his workshop, although his workshop is well protected, if there are evidences to prove him as not trust worthy or that he is working in connivance of the workshop's staff.

To sum up, if the workshop is well protected to keep cars and machines inside it and there is no sign of negligence on the part of the workshop's proprietor his workmen, the owner of the workshop is not accountable for any theft that occurs and consequently the proprietor of the workshop is not supposed to pay him because the car is stolen. If the workshop is left unprotected to safeguard the vehicles inside it, the owner of the workshop is accountable to pay up the value of the stolen item due to his negligence.

value on the day agreed upon regardless of the price whether it is expensive or not. The accountability of the manufacturer or the workman in the Maliki school of thought is considered from the legal policy of the school if they are professional whether they work with a wage or not or whether they work in their places or not. There are many statements in the school relevant to the accountability. Among it, non acceptance of his claim that his place was burned or being exposed to theft unless he proves it. It is also said that non professional are not accountable. It is also said the workman has to be accountable for any break or cut and the like done in the place of work even if the owner of the place was attending unless there are jeopardizing acts such as the burning of bread at the bakery.⁽¹⁾

In the Shafie school of thought, the workman has to pay up the value of the damaged item on the day of damage.⁽²⁾ He has not to be held responsible, in another statement of Imam ash-Shafei.⁽³⁾

As for the Hanbali school of thought, Imam Ahmad is of the opinion that the workman is unaccountable for he damaged item, if the damage is not intentionally done or due to negligence. In another statement, he has to be accountable for the damaged item if he is capable to avoid that damage. If an item is lost, he has to be accountable whereas if this loss is due to drowning or the place is invaded by an enemy, in most cases he has not to be held accountable.⁽⁴⁾

(1) See al-Mudawana al-Kubra, al-Imam Malik, Imam Saïnoum's narration, vol. 3, p. 373, Tafsirat al-Hukam, Ibn Farhoun al-Ya'amuri, vol. 2, pp. 227-230, first edition, published by Dar-ul-Kutub al-Ilmiyah, Sharh Mash aj-Jaleel ala Mukhtasar Khaleel, Ulaish, vol. 7, p. 315, published by Dar-ul-Fikr, Mawahib aj-Jaleel, vol. 5, p. 430, published by Dar-ul-Fikr, second edition, 1978, at-Taj Wa al-Ekdesi Bi Hamish al-Minhaj, vol. 5, p. 430, Published by Dar-ul-Fikr, second edition, 1978.

(2) Nihayat al-Muhtaj Ilu Sharh al-Minhaj, vol. 5, p. 311, published by al-Halabi, Egypt, al-Majma' Sharh al-Muhazab, vol. 15, p. 95, al-Umm, vol. 4, pp. 37-38, Bijairni ala al-khatteb, vol. 3, p. 182, published by Mustapha al-Babi al-Halabi's Company and Bookshop, last edition, 1951, Mughni al-Muhtaj, vol. 2, p. 352, published by Mustapha al-Babahl al-Halabi and sons Company and Bookshop, Egypt, 1958.

(3) Al-Majma' Sharh al-Muhazab, vol. 15, p. 96.

(4) Al-Mughni wa ash-Sharh al-Kabber, vol. 6, pp. 115-116, published by Maktabat Dar-ul-Baiyan and Dar-ul-Kutub al-Arabi, See Kasha al-Iqna' an Ma'm al-Iqna'a, vol. 4, p. 33, published by Alam al-Kutub, Beirut, 1983, al-Insaf, vol. 6, pp. 72-73, first edition, published by Dar Ehye' al-Turath al-Arabi Beirut, Lebanon, Sharh Muntaha al-Iradat, vol. 2, pp. 378-379, published by Dar-ul-Fikr, Matulib Ula an-Nuha, vol. 3, pp. 680-681, published by al-Maktab al-Islami, Damascus.

a skilled labourer he is not to be accountable. If he is not, he has to be accountable. If the workman is rich, he should be ordered to reconcile. Some of the Hanafi scholars are of the view that the accountability of the workman should be based on three conditions:

- i) to be capable to pay up the damage;
- ii) the place in which he works should be given to him by relinquishment. If the owner of the item or his deputy with the workman at the time of damage such as being in a ship and it was broken by the sailor, in this case he is not accountable for.
- iii) the accountable item, should be permissible.⁽¹⁾

To sum up the Hanafi school of thought opinion in accountability of the workman as stated in *Majalat al-Ahkam al-Adliyah* (a journal), it is based on four conditions:

- i) the damage to be done by the workman's hand.
- ii) the damage to be done through his transgression.
- iii) due to unavoidable act. In this case, he is unaccountable and.
- iv) the things which are avoidable such as anger and theft and not provoked by him, in this case, he is unaccountable according to theft and not provoked by him, in this case, he is unaccountable according to Imam Abu Hanifa's opinion whether he is a skilled labourer or not whereas Imams Abi Yusuf and Mohammad hold him accountable.⁽²⁾

As to the Maliki school of thought, the workman is accountable for the damaged item in his hand. Imam Malik was asked about the accountability of bleachers and tailors who lost clothes given to them by others for purpose of tailoring and bleaching. Are they accountable to pay up their values to their owners on the day agreed upon or their owners have to pay first the wage and then get the value of their lost items? Imam Malik replied that they have to pay up their

(1) See *Majma' ad-Dhamaanat, al-Baghdaadi*, p. 28, first edition, published by al-Ma'ab al-Khairiyah, 1308H; see *Nata'ij al-Afkar Fi Khashf al-Romouz wa as-Serat, Qadhi Zaidi Zada*, vol. 9, pp. 120-122, *Hushiyat at-tahawi ala ad-Durr al-Mukhtar*, p. 35-36, *al-Lubab fi Sharh al-Kitab*, vol. 2, p. 93, published by al-Maktabah al-Jimiyah, Beirut, 1980, *Hushiyat rad al-Muhtar ala ad-Durr al-Mukhtar*, vol. 6, p. 65, published by Dar-ul-Fikr, Beirut, second edition 1966.

(2) *Durr al-Hukam Sharh Majalat al-Ahkam*, Ali Haider, translated into Arabic by Jabri al-Husseini, *Kitab al-Biy'a*, p. 599, Manshourt Maktabat an-Nahdha, Beirut.

destruction. Therefore, he is not accountable according to Zafer and al-Hassan Ibn Ziyad. According to Abi Yusuf and Mohammed, friends of al-Imam abu Hanifa, the workman has to be accountable for the damage incurred by fire, drowning and burglary. If something is burnt due to a fire ignition from a lamp in his house, he is held accountable for it because he can take care of it, but if it happened without his knowledge, the workman has to be accountable to pay the value of the damaged property as it was before maintenance and the proprietor has the right not to give the workman the wage agreed upon. If the damage happened after maintenance, the proprietor has the option either to accept its value after maintenance and gives the workman his wage or to accept its value prior to maintenance and makes no payment to the workman. They established their argument on the Hadith narrated on the authority of the Messenger of Allah, may peace and blessing of Allah be upon him, that he said, "the hand is accountable for what it takes until it performs the assigned job".⁽¹⁾ If the labourer is unable to return the material thing, he has to return (pay) its value. Scholars argued that Umar Ibn al-Khattab used to give the workman a guarantee in order to protect people's property because these workmen are doubted not to keep their trust and because they receive money without witnesses.

As for Imam Abu Hanifa, he did not regard the above mentioned Hadith in his argument because the said Hadith deals with lending and compulsion but not hiring out as well as he did not take the deed of Umar Ibn al-Khattab as an evidence for accountability of the workman because not all the labourers are not trustworthy.⁽²⁾ Some of the latest scholars of the Hanafi scholars hold that the matter should be reconciled on basis that the workman has to pay up half of the damaged item whereas some of them hold that if the workman is

(1) Sunnan Abi Dawud, vol. 3, p. 296, published by al-Maktabah al-Asriyah, Beirut, Sunnan Ibn Majah, vol. 2, p. 802, published by Dar-Ehya al-Kutub al-Arabiyyah, Egypt, Musnad al-Imam Ahmad, vol. 5, p. 8, Published by al-Ma-Ktah al-Islami, 1978, Sunnan at-Tirmizi, vol. 3, p. 566, published by Dar-ul-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 1987.

(2) See Bada'i as-Sana'i Fi Tarteeb ash-Sharii, al-Imam al-Kasani, vol. 4, pp. 210-211, second publication, 1402H, published by Dar-ul-Kitab al-Arabi.

77 – Accountability of Proprietor of a workshop for Loss of Property entrusted to His Workshop (Mira'by)⁽¹⁾

The enquirer says he left his car in a workshop for maintenance in return of a particular charge, he paid some of it to the proprietor of the workshop. After of a few days one of the workers in the workshop called him and informed him about the loss of his vehicle. He called the proprietor of the workshop who confirmed this and explained to him that he couldn't compensate him because a theft took place against his will.

The enquirer asks about the accountability of the owner of the workshop because he gave him the car to be maintained and he is supposed to protect it.

The proprietor of the workshop is accountable by work provisions of the worker well known in the Islamic jurisprudence.⁽²⁾ He is like dyer, tailor porter, and the like in accountability. Scholars are disagreement as the accountability of the proprietor of the workshop. Al-Imam Abu Hanifah holds that whatever handed over to him is regarded as a deposit and he is not accountable for the loss because in essence, accountability is applicable only in case of transgression as stated by Allah the Most Gracious.

"Let there be no hostility

Except to those

Who practice oppression."⁽³⁾

Thus the workman is not a transgressor because he is permitted to take payment for his work but he cannot be responsible for loss and

(1) Mir'ab is a name for the place where vehicles are maintained. It is common in Syria, Lebanon and Palestine. It is derived from the Arabic verb "ra'ab" which means to maintain as stated in Lissan al-Arab, vol. 1, p. 398.

(2) See Nata'ij al-Afkar Fi Kashi al-Rumouz wa as-Serar, vol. 9, p. 120 second edition, published by Dar-ul-Fikr, Beirut, Hashiyat at-Tahawi ala ad-Durr al-Mokhtar, vol. 4, p. 35, published by Dar-ul-Ma'arifah, Beirut, 1975, Durr-al-Hukam Sharh majalat al-Ahkam, vol. 1, p. 606, published by Maktabat an-Nahdahah, Beirut, al-Mughni wa ash-Sharh al-Kabeer, vol. 6, p. 107, published by Dar-ul-Kitab al-Arabi, Beirut, al-Majou' Sharh al-Muhasazah, vol. 15, p. 94 and the following pages, published by Dar-ul-Fikr, al-Umm, vol. 4, p. 37, published by Dar-ul-ma'arifah, Beirut, Mawahib aj-Jaleel, vol. 5, p. 43, Sharh Manh aj-Jaleel, vol. 7, p. 513, first edition, published by Dar-ul-Fikr, 1984.

(3) Surar al-Baqarah, verse 193.

Perhaps the accurate opinion legitimacy of earnest money because it minimises risk. In essence, it is not allowed to take something without a compensation. Hence, the purchaser pays up for the commodity he/she buys and likewise the tenant pays up the rent of the leased item for benefitting from it. This can be said also in the case of the donor, he/she does not give his/her donation for nothing. He/she aspires for something in return.

As concerning the earnest money, the purchaser may be subject to lost which compels him/her to refrain from that deal or he/she may happen to die after the payment of the earnest money and his/her heirs may decide not to continue in that deal. It is true that the buyer takes the earnest money in return for the probability of loss and for this probability it is not legitimate to take it because it can't be a compensation for a right such as the earnest money.

As for the evidences given by Umar and al-Imam Ahmad he paid a Dirham prior to the sale and he said to the proprietor don't sell it for someone else-if I didn't buy it from you, then the Dirham is Yours. Later, he bought it from him on basis of a contract including that Dirham.⁽¹⁾ This type of sale is accurate it does not include an invalidating condition.

According to this, it is not legitimate for the proprietor of the plot (the enquirer's case) to take an earnest money in accordance to above-mentioned evidences because as such it is considered as taking something in return for nothing.

The core of the case is that anybody should not take from another anything unless there is compensation in return as the purchaser pays up the price in return for the sold commodity as well as the tenant who does not pay up the rent unless there is a benefit from that. Therefore, to take an earnest money from the purchaser, there is a harm which affects the purchaser if it is found out that he/she will not be able to continue in the deal. As for the loss that may be incurred by the proprietor this is a mere probability and for this reason it is not legitimate to take it without compensation in return.

(1) Al-Mughni wa ash-Sharh al-Kabeer, p. 289.

ii) taking the earnest money is considered as eating up people's property for vanities as Allah the Most High says.

"And do not eat up

Your property among yourselves

For vanities"⁽¹⁾

Scholars are in disagreement on the legitimacy of such a sale. The Maliki school of thought holds that this is similar to lottery because the purchaser gives to the proprietor something for nothing and therefore it is like eating up people's properties for vanities.⁽²⁾

According to Imam Ahmad school of thought, some scholars hold that it is legitimate according to Abdullah Ibn Umar, Sa'eed Ibn al-Museeb and Ibn Siereen. To them, it is similar to the rejection of a commodity if the purchaser didn't like it and they supported their argument by the tradition (Hadith) narrated by Zaid Ibn Aslam that the Prophet (pbuh) was asked about the earnest money and he permitted it.⁽³⁾ They have also established their argument on the Hadith narrated by Nafia' Ibn al-Harith who bought for the Caliph Umar the plot of the prison from Safwan ibn Umayyah.⁽⁴⁾

It is obvious that the majority of scholars do not approve legitimacy of taking earnest money because it gives rise to corruption and risk as stated in the Hadith that narrated by Umr Ibn Shuaib that the Prophet (pbuh) had prohibited taking earnest money. Thus this Hadith weakens the Hadith which was narrated by Zaid Ibn Aslam which approves the the legitimacy of taking earnest of money.⁽⁵⁾

(1) Surat al-Baqarah, verse 188.

(2) Awjaz al-Masalik, p. 45. at-Taj wa Eklee Li Mukhtasar Khaleel, al-Muwaq, Hamish Mawhib al-Jaleel, al-Hattab, vol. 4, p. 369, published by Dar-ul-Fikr, second edition, 1978, see Sharh Manik ej-Jaleel ala Mukhtasar Khaleel Ulaish, vol. 5, pp. 46-47, first edition, 1984, published by Dar-ul-Fikr, Beirut, Mawhib al-jaleel, vol. 4, pp. 369-370, published by Dar-ul-Fikr, second edition, 1978.

(3) Awjaz al-Masalik, p. 45.

(4) Al-Mughni wa ash-Sharh al-Kabeer, vol. 4, p. 37, published by Dar-ul-Kitab al-Arabi for publication and distribution, Beirut, see al-Insaf, vol. 4, p. 357, and 358, second publication, published by Dar Ehya' at-Turath al-Arabi, Beirut, Kushaf al-Qind, vol. 3, p. 195, published Alam al-Kutub, Beirut, 1983. Sharh Muntaha al-iradat, vol. 2, p. 165, published by Dar-UI-Fikr, Matlib ula an-Nuha, vol. 3, pp. 77-78, published by al-Maktab al-Islami, Damascus.

(5) Awjaz al-Masalik, p. 45.

76_When Man Loses His Earnest Money?

The enquirer says he bought an expensive piece of land and the proprietor of the plot asked him to pay an earnest money so as to indicate his agreement to the purchase on condition that the paid amount should be equal to a quarter of the total amount. He agreed to this condition and paid the required amount thinking that it would be deducted later from the total amount but unfortunately for some unforeseeable reasons he told the proprietor that he no longer desire to purchase the plot. The proprietor refused to pay him back the earnest money on grounds that it no longer belongs to the purchaser. The enquirer asks about the possibility of not paying back the earnest money from an Islamic point of view?

To answer this question, we have to consider two points: i. the definition of the prohibited earnest money. Amr Ibn Shuaib reported on the authority of his grandfather that the Messenger of Allah may peace and blessings of Allah be upon him, had prohibited the sale of earnest money.⁽¹⁾ "Al-Imam Malik defined this sale as", if a man hires an animal from someone and he says to him by uttering the former to the latter that I will give you a Dinar or Dirham more or less in compensation for hire of the animal, on condition that the amount agreed upon is for the usage of the animal or otherwise what I have given you is void.⁽²⁾ Dealing with this kind of sale is permissible and prevalent in many countries. In most cases the purchaser pays the earnest money to the buyer without disclosing it will be the buyer's right to take it if the deal fails because the buyer fears that the purchaser will not abide by the sale. Consequently he takes the money on grounds that he caused him a loss and taking the money is considered as a punishment condition.

(1) Sunnan Abi Da'ud, vol. 3, p. 283, published by al-Maktabah al-Asriyah, Sidon, Beirut, Sunnan Ibn Majah, vol. 2, pp. 738 and 739, published by Dar Ehya' al-Kutub al-Arabiyyah, Faisal Isal al-Babi al-Halabi, Egypt, Musnad al-Imam Ahmad, vol. 2, p. 183 second edition, 1978, published by al-Maktabah al-Islami, as-Sunan al-Kubra, al-Baihaqi, vol. 5, p. 342, published by Dar-ul-Ma'rifah, Beirut, Lebanon.

(2) Tanweer al-Hawlik Sharh ala Muwatta' al-Imam Malik, al-Imam as-Souyfi, vol. 2, p. 118, published by Dar-ul-Kutub al-Ilamiyyah, see Awjaz al-Masalik ila Muatta', al-Imam Malik, al-Kandhlawi, vol. 11, p. 48, Published by Dar-ul-Fikr, Beirut, 1980.

pelled unless he/she is forced under torture such as beating and strangling. Two statements were conveyed from al-Imam Ahmad that threatening is not compulsion and the other statement confirms that alone is considered coercion.⁽¹⁾

Therefore, the questioner's divorce is null and void because it happened under the effect of compulsion, but it is conditioned that threat should be real that he would be killed unless he divorced his wife. That is to say, there is a prearranged intention to be killed by his father in-law or to be harmed by beating and the like if he does not act according to his wish. Threat can't be real if it is a mere doubt on part of the threatened as well as the threat can't be real if the enquirer is able to resort to the appropriate authority to protect himself against this danger and the latter is left to the judiciary system to clear it out by employment of evidences and presumptions.

To conclude, coercion is to force a man to utter or act or conduct against his will even if this is done voluntarily. Thus, compulsion is of two types:

- i) that leads to death or to damage of organ of the body or severe beating; and
- ii) that which does not cause much harm such as light beating.

The majority of scholars hold that coercive divorce should not occur according to the statement of Quran:

"Except under compulsion
His heart remaining firm
In faith".

The Messenger of Allah may blessings of Allah be upon him said, "Allah has pardoned my nation of error and forgetfulness and that which is forced on them."

Compulsion must be real, that is to say the compelled person is really under threat or compulsion to behave against his/her will.

(1) Al-Mughni wa ash-Sharh al-Kabeer, al-Imam Ibn Qudamah, vol. 8, pp. 258-262, Published by Maktabat Dar-ul-Bayan and al-Khat al-Arabi, Kashaf al-Qina' Ann Ma'n al-Iqna', al-Bahouti, vol. 5, pp. 235-236, Published by Alam al-Kutub, Beirut, 1983, Shurh Muntaha al-iradat, al-Bahouti, vol. 3, pp. 120-124, published by Dar-ul-Fikr, al-Insaf al-Misawi, vol. 8, pp. 439-442, published by Dar Elhya at-Turath al-Arabi, Beirut, first edition.

oath breaking where as it is said in another statement it obligates divorce. Compulsion may be through threat which harms the body whether by means of murdering beating or slapping of a dignitary whether a threat threatening is uttered by the ruler or a person other than him as well as a threat to kill a child.⁽¹⁾

On the basis on the above statement including divorce done on compulsion are null because the one who was forced to do so is like the terrified⁽²⁾ and the frightened.

Al-Imam ash-Shafei school of thought is of the opinion that the compelled is the one who is threatened by a person who exceeds him in power and strength such as the ruler or a burglar in addition to the victim's fear from the one who threatens to beat him or to kill him/her. If he/she is afraid, every statement uttered by him/her whether selling or purchasing or acknowledgement of right or divorce can't be considered obliging.⁽³⁾ Thus On basis of this, the compelled's divorce is null as stated, "No divorce and emancipation under compulsion."^{(4) (5)}

According to Imam Ahmad school of thought the divorce of the coerced person is not binding and the person can't be called com-

(1) Al-Iqd al-Munazim Li al-Hukam Fima Yajzi Bain Aydhim Min al-Uqood wa al-Ahkam, al-Kinani, Hamish ala Tabairat al-Hukam Ibn Farhoun, vol. 1, pp. 91-92, first edition, published by Dar-ul-kutub al-Ilmiyah, Beirut.

(2) See at-Taj wa Ekheel, al-Murwaq Hamish Mawahip al-Jaleel, al-Hattab, vol. 4, pp. 44-46, published by Dar-ul-Fikr, second edition, 1978, see Muqadimat Ibn Rushd Ma'a al-Mudawwanat al-Kubra, Imam Malik, Shaoum's narration, vol. 2, pp. 129-130, al-Firouq, al-Osrafi, vol. 3, p. 84, published by A'lam al-Kutub, Beirut, Sharh Manh al-Jaleel ala Mukhatasar Khaleel Unish, vol. 4, pp. 48-52, Published by Dar-ul-Fikr, Beirut, first edition, 1984.

(3) Al-Umm, Al-Imam ash-Shafei, vol. 3, p. 236, publish by Dar-ul-Maarifah, Beirut.

(4) Summan Abi Da'ud, vol. 2, p. 259, published by al-Maktabah al-Asriyah, Beirut, Sunnan Ibn Majah, vol. 1, p. 660, published by Dar Ehya al-Kutub al-Arabiyyah, Faisal Isa al-Halabi, Egypt, Mustad al-Imam Ahmad, vol. 6, p.276, Published by al-maktab al-Islami, as-Sunnan al-Kubra, al-Bahani, vol. 7, p. 357, published by Dar-ul-Ma'arifah, Beirut.

(5) See Nihayat al-Muhtaj Ila Sharh al-minhaj, vol. 6, p. 445, Mustapha al-Babi al-Halabi and his son's company and Bookshop, Egypt last edition, 1366H., see al-Majma' Sharh al-Mohazab, an-nawawi, vol. 17, pp. 65-67.

under the effect of fear because there is no more sinful act than disbelieving.

In Hanafi school of thought divorce can occur under compulsion on grounds that disbelieving was allowed because Muslims were newly converted to Islam and disbelieving was prevalent and Muslims used to employ disbelieving words and hence Allah forgave them. Al-Imam al-Kasani says, "everything that is forced upon a person against his will is pardonable but not divorce... and every verbal coercive conduct."⁽¹⁾ Compulsion does not apply on statements as it does on faiths because one can't be able to use other's tongue to change what his heart believes in, so every man is free to talk and therefore he is not forced.⁽²⁾ The Hanafis have based their argument on general texts and setting it free in accordance with the statement of Qur'an:

**"When ye do divorce women
Divorce them at their
Prescribed periods"⁽³⁾**

The Prophet (pbuh) said, "every divorce is permissible except the divorce of the helpless insance"⁽⁴⁾ What has been done through compulsion is considered an agreement and this is not a condition for divorce because the divorce of the jester occurs despite his disagreement.⁽⁵⁾

As for Imam Malik school of thought, it does not obligates the occurrence of the coercive divorce whether due to compulsion or an

(1) Bada'a as-Sana'a Fi Tarte'eb ash-Shara'i, al-Kasani, vol. 7, p. 182, Published by al-Kitab al-Arabi, Beirut, second edition, 1982.

(2) Bada'a as-Sana'a'i.

(3) Surat at-Talaq, verse 01.

(4) Sunnan al-Tirmizi, vol. 3, p. 496, verified by Mohammad Fouad Abdul-Baqi, published by Dar-ul-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1987.

(5) Bada'a as-Sana'a'i, see Sharh Fath al-Qadeer, Ibn al-Humam, vol. 7, pp. 488-489, al-Lubab Fi Sharh al-Kitab, al-Ghunaimi, vol. 3, p. 45, published by al-Maktabah al-Ilmiyah, Beirut, 1980, Hashiyat Rud al-Mukhtar ala ad-Durr al-Mukhtar, Ibn Abdeen, vol. 3, pp. 235-236, published by Dar-ul-Fikr, Beirut, second edition, 1966, Hashiyat at-Tahawi ala ad-Durr al-Mukhtar, vol. 2, p. 107, published by Dar-ul-Ma'arifah, Beirut, 1975, al-Hidayah Sharh Bidayah al-Mubtadi, al-Maghinani, vol. 1, pp. 229-230, published by al-Maktabah al-Islamiyah, last edition.

75. Rule on Coercive Divorce:

The enquirer says he has a friend who is married and has children from his wife. He was happily living with his family and enjoying life with their company. Suddenly his father-in-law approached him and asked him to divorce his wife on grounds that he is a poor man and his standard of living is so low and does not match theirs. They threatened to kill him and despite his determination not to divorce her, he started to worry and he, felt that they were serious so he decided to divorce her despite the desire of his wife to remain loyal to him. He wants to know the Sharia's point of view about this case?

To answer this question, we have to consider two things: a) the meaning of coercion. In general coercion means forcing man to do or utter something against his will even if he does it optionally.⁽¹⁾ Compulsion is every act that occurs Under the effect of fear and terror from another party by threatening to kill or beat or by any means of reprisal especially if the one who threatens is able to do so.

Compulsion is of two types: i) that which leads to death or to damage of an organ such as severe beating and ii) that one which does not cause much harm such as light beating or detention for a short period.⁽²⁾

b) The Validity of coercive divorce: Man may be forced to divorce his wife for any reason as in the enquirer's case and consequently he has no freedom of choice as a result of fear because it deprives him of the power of behave as stated in the Holy Qur'an.

"Except under compulsion

His heart remaining firm

In Faith"⁽³⁾

The Prophet (pbuh) said, "Allah has pardoned my nation of error and forgetfulness and that which they are forced to do it."⁽⁴⁾ If a Muslim is forced to utter something that is against his belief i.e. to say that he is not a Muslim, he is pardoned due to coercion and therefore, he has to be pardoned from other things which are done

(1) Contemporary Jurisprudence Research Journal, second year, 8th edition, 1991.

(2) The same above mentioned reference.

(3) Surat an-Nahl, verse 106.

(4) Samnan Iba Majah, vol. 1, p. 659, verified by Mohammad Fawad Abdul-Baqi, published by Dar Fhya' al-Arabiyyah, Faisal Isa al-Halabi, Egypt.

"You should not buy to some of you on the buying of the other".⁽¹⁾
It is not a mere admonition, but it is an obligation to the individuals as well as to the Ummah, that they must observe it and abide by it in order to safeguard the safety of transaction among people and leads to stability of their affairs.

(1) Muwatta' al-Imam Malik, p. 476.

Abu Mohammad supporting his view by the aforesaid said Ahadith.⁽¹⁾

It is explicit from the above that the selling and purchasing for another before completion of the deal between the former one, is prohibited due to the harm and the injustice that occurs consequently. Therefore, the agent in this case may appear very weak besides the other one whom the factory contracted first. This is what the jurists referred to as the "notability". The trader may be an influential character and therefore, is preferred by the buyer despite the prohibition of selling and purchasing for another person before ending the deal between the former. It is prohibited because it leads to harm and deterioration of relationship as it is the case in proposing to a woman.

The prohibition of such buying is not merely admonition to be taken by one person and neglected by the other, but it is an order to be observed by the individuals in their transactions so as to protect their interests and it leads to the stability of their relations.

Thus, the relationship between the agent and the factory, should be based of the conditions of the contract without transgression of one party against another as it is the case in the other trader who managed to influence the factory to be his new agent and this is considered a selling for another person before completion of the deal with the former one which is prohibited in Islam due to the harm that leads to injustice and corruption.

To sum up the case, the relationship between the agent and the factory is based on the contract whether for a short or a long duration because "End of rights at the commencement of conditions". As for the relation between the trader and the other, it is governed by the general Shari'a provisions because Allah has prohibited transgression against others whether in a form of material or moral act because it leads to harm, injustice and corruption on earth.

This relation is also governed by the Shari'a provisions in selling and buying because the Prophet (pbuh) Prohibited the selling and purchasing on others selling and purchasing as he stated "Man Should not sell on the selling of his brother"⁽¹⁾ and his statement

(1) Al-Muhala Bi al-Athar, Ibn Hazm, vol. 7, pp. 370-371, published by dar-ul-Kutub al-Ilmiyah, Beirut.

(2) Musnad al-Imam Ahmad, vol. 2, p. 457.

As to al-Imam Ahmad's school of thought, there is an elaboration on the prohibited sale and purchase which is composed of four factors:

1. There should be a disclosure of agreement from the buyer to seller. This agreement prohibits the other purchaser to purchase.
2. Signs of disagreement to sell does not prohibit the sale for another purchaser as the case in the Prophet (pbuh) when a man from al-Ansar (the supporters) grumbled about his State of poverty. The Prophet asked him to bring what he had at home. The man brought a goblet. The prophet said to the people who would purchase this. A man said he would purchase it for a Dirham. Then the Prophet said: "who will pay more". Then another man gave him two Dinars and the Prophet sold it to him.
3. The buyer shows no sign of agreement or increase of price in accordance with the Hadith reported by Fatima bint Qayis that she told the Prophet (pbuh) that Ma'awiyah and Aba Jahm proposed to her. He told her to marry Usamah and in this context, he prohibited the proposal on brother's proposal.
4. To show signs of agreement from the buyer without disclosure. This sort of buying is not prohibited as Ibn al-Qadhi said. Imam Ahmad had said the same in the proposal based on the Hadith of Fatima referred to above. If there is a disclosure of agreement then the proposal and the buying are prohibited as Ibn Qudama said in al-Mughni. In the Hadith of Fatima there is no sign to indicate her agreement to the proposal because she came to seek advice from the Prophet (pbuh) and this does not mean that she agreed to the proposal.⁽¹⁾

In az-Zahiri school of thought, the selling or purchasing on the brother's selling and purchasing is prohibited as stated by Imam Ibn Hazm. If the trader agrees to this, the sale is annulled as stated by

(1) Al-Mughni Wa ash-Sharh al-Kabeer, al-Imam Ibn Qudamah, vol. 4, p. 279, published by al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1972, al-Bahuti, Kashaf al-Qina, Aan Ma'in al-Iqna, vol. 3, p. 183, published by Alam al-Kutub, Beirut, 1983 Sharh Muntaha al-Iradat, vol. 2, p. 156, Published by Dar-ul-Fikr, al-Insaf, al-Muradi, vol. 4, pp. 331-332, first edition, published by Dar Ehya at-Turath al-Arabi, Mou'assasat at-Tarikh al-Arabi, Beirut, Matalib Ula an-Nuha Fi Sharh Ghayat al-Muntaha, at-Rihbani, vol. 3, p. 36, Published by al-Maktab al-Islami, Damascus.

camel's riders for selling and don't sell on the sale of the other".⁽¹⁾

It is stated in *Awjaz al-Masalik* (a book) that Imam Malik had interpreted the selling and purchasing of an item before conclusion or the deal between the buyer and purchaser is prohibited as conveyed by al-Hafiz. Az-Zirqani said that this is not confined to Muslims only, as a matter of fact there is no difference between the Muslims and non-Muslim in the opinion of the majority of Scholars.⁽²⁾

Al-Baji said that if such selling and purchasing occurred, the buyer must repent as well as consult the former seller whether he accepts or not the increased or decreased price as it was conveyed from Malik by Ibn Habeeb. Imam Sahnoun narrated on the authority of Ibn al-Qasim that the sale should not be annulled but the buyer should be subjected to disciplinary act Others said that it should be annulled. Al-Mawafaq (a scholar) said that if the buyer contravenes, the sale is invalid and it is prohibited because it leads to invalidity.⁽³⁾

The Shafei school of thought prohibits this type of sale and purchase, "a man comes to another who brought before a third one an item and the price was decided earlier and the latter increases the price in order to get the item or he goes to the purchaser and proposes to him a similar item without determining the price or proposes another item of good quality than the agreed upon".⁽⁴⁾ Therefore, the Shafei school of thought prohibits this type of sale and purchase due to the Prophets's prohibition.

(1) *Muwatta' al-Imam Malik*, Yahya al-Laythi's narration, Compiled by Ahmad Armoonsh, P. 476, Published Dar-un-Nafa'is, see al-Qawwanen al-Fiqhiyyah, Ibn Juzai, p. 175, published by Dar-ul-Qalam, Beirut, at-Taj wa al-Ekicel Li Mukhtasar Khateel Hamish Mawahib al-Jaleel, al-Muwafaq, vol. 4, pp. 379-380, second edition, published by dar-ul-Fikr, 1987, Muqadimat Ibn Rushd Ma'a al-Mudawwana al-Kubra, vol. 3, p. 203, published by Dar-ul-Fikr.

(2) *Awjaz al-Masalik* li-Muwatta' al-Imam Malik, al-Kandhatwi, vol. 11, pp. 366-367, published by Dar-ul-Fikr, Beirut, 1980.

(3) The same reference.

(4) *Al-Majmou' Sharh al-Muhazab*, al-Imam an-Nawawi, vol. 13, pp. 16-18, published by Dar-ul-Fikr, Nihayat al-Muhtaj li Sharh al-Minhaj, ar-Ramli, vol. 3, pp. 467-469, last edition, published by Mustapha al-Halabi and his sons, Egypt, 1967, Qalyubi and Umairah Ala Minhaj at-Talbeen, vol. 2, pp. 183-184, published by Dar Ehyay al-Kutub al-Arabiyyah, Faizal Isa al-Halabi, Mughni al-Muhtaj, ash-Shirbini, vol. 2, p. 37, published by Mustapha al-Halabi and his sons, Egypt, 1958, Fath al-Wahab Bi Sharh Minhaj al-Tulab, vol. 1, pp. 166-167, published by Dar Egypt al-Kutub al-Arabiyyah, Isa al-Babi and his partners, Egypt.

Secondly: The Relation of Traders with Each Other:

This relation is governed by fundamental laws of Shari'a and its provisions concerning selling and purchasing. In Islam, it is prohibited to buy or purchase the same commodity from a trader if someone else already started a deal with him regarding the same commodity. For example someone wants to buy something, and the trader fixes a price and another person comes and pays more price and the salesman accepts the new deal at the increased rate, thus substituting one buyer for another. As for the purchasing example, it is as follows: Someone bought an item and another comes and asks the buyer to annul the contract in order to purchase it himself by paying more than the former one prior to conclusion of the contract with the former. This type of sale is prohibited by the Messenger of Allah may peace and blessings of Allah be upon him as he said, "Man should not purchase on his brother purchase and he should not ask a girl's or a lady's hand before waiting to see the result of that who proposed to her before him".⁽¹⁾

The Hanafi school of thought prohibits purchasing and selling before the completion of the deal by another person and established this prohibition on the existence of harm but if there is no harm it is permissible according to the Hanafis school of thought to sell and purchase before the completion of the deal between the buyer and the first seller due to non-existence of harm.⁽²⁾

As for the Maliki school of thought, it holds that the purchase and selling of an item before conclusion of the deal between the seller and the buyer is prohibited as stated by the Hadith reported by Abu Hurairah that the Messenger of Allah (pbuh) said: "Don't meet the

(1) Musnad al-Imam Ahmad, vol.2, p.457, Published by al-Maktab al-Islami.

(2) Hada'i as-Sana'a Fi Tarteeb ash-Shara'i, al-Imam al-Kasani, vol. 5, pp. 232-233, second edition, published by Dar-ul-Kitab al-Arabi, Beirut, 1982, See Sharh fath al-Qudri, al-Imam Isha al-Humam, see Sharh al-Enayah ala al-Haidayah, al-ghlman al-Bahril, he justifies the Prohibition of the purchasing and selling before Completion of the deal between the buyer and the seller due to the existence of harm, vol. 6, pp. 476-477, second edition, published by Dar-ul-Fikr, Beirut, Lebanon, Hashyat Rad al-Mukhtar ala ad-Durr al-Mukhtar, Ibn Abdeen, vol. 5, pp. 101-102, published by Dar-ul-Fikr, Beirut, second edition, 1966, al-Lubab Fi Sharh al-Kitab, al-Ghunaimi, vol. 2, p. 29, published by al-maktabah al-Ilmiyah, Beirut.

74. Rule On Traders Transgression Against Each Other:

To clarify this, a trader has contracted with a foreign factory to be an agent for it in his homeland so as to market its Products. After passage of ten years the agent was taken by surprise to receive a notification from the aforesaid factory to inform him that his contract could not be renewed. Later, he found out that another trader from his own country has contracted with the same factory to market its products after calling into question his marketing of the factory products intending by that to defame him and consequently to get the agency for himself.

To answer this enquiry, we have to consider two things:

1. The relationship between the agent and the factory; and his relationship with the trader who transgressed against him.

The Relationship Between the Agent and the Factory:

This relation is governed by the contract concluded between the two parties, the essence of the contract is the agreement between the two parties. If duration of the contract is time-limited, whether it is one year or more, as soon as this duration expires, no party has to claim on the other unless there is a condition, for example, the trader has stipulated the marketing of a certain number or quality of the factory products or he stipulated to inform the factory before the expiration of the contract "End of rights at the commencement of conditions" as stated by the caliph Umar Ibn al-Khattab may Allah be pleased with him.⁽¹⁾

Thus, the relation between the trader and the factory is a contractual one. This relation is binding and can not be terminated before end of the contract unless otherwise agreed by the two parties.

(1) Kanz al-ummal fi Sunnan al-Agwal wa-al-A-Fa'al, Alaa'-U-Deen al-Mutaghi, vol. 3, p. 837, Mo'assasat ar-Rissalah, Beirut, 1979.

to do so because of the disablement and difficulty while the negligent hasn't.

To sum up, it is a sin not to fast Ramadan because it is one of the five pillars of Islam as stated by the Messenger of Allah (pubh), "Islam is built on five pillars.... fasting of Ramadan". Thus, the one who does not fast Ramadan intentionally is an apostate. As for neglecting to fast Ramadan on its due time, he/she has to repent and repentance can't be achieved unless four conditions are met:

1. giving up the deed;
2. to be repantant of it;
3. to determine not to repeat it;
4. to be afraid of Allah.

The majority of Scholars hold that the one who does not fast Ramadan on its due time he/she should make up the days and expiate. The expiation is feeding of one poor for everyday he/she didn't fast, contrary to the Imam Abi Hanifah's opinion who hold that it will suffice him/her to make up the days of Ramadan only without including the expiation.

On basis of the above, the enquirer has to repent and make up the days of Ramadan along with feeding a mudd for everyday he didn't fast.

As to Imam Ahmad's school of thought, it holds that fasting of Ramadan should not be delayed without a permissible excuse. If dealy is for a reason, he/she has to make up for the days only as stated in the Holy Qur'an.

**"But if any of you is ill
Or on a journey,
The Prescribed number
(Should be made up)
From days later."**

If the delay is not for a permissible reason, he/she has to make up for days dropped during Ramadan along with feeding a poor for everyday because prolonging delay does not mean increase of obligation.⁽¹⁾

Imam Ibn Hazm, disagreed with the majority of scholars in the issue of making up for Ramadan. According to him, if he/she intentionally decided not to fast, his/her fast is invalidated whether the fasting is for Ramadan or for special vow and therefore, he/she is not asked to make up the days unless he/she vomited intentionally. He (Imam Ahmad) holds that there is no stipulated text to make up the fast due to invalidation of fasting as a result of deliberate eating, drinking and sexual intercourse.⁽²⁾

With exception of Imam abi Hanifah, al-Hassan and an-Nakha'i (they strich to make up the days without the expiation) the majority of scholars are of the opinion that the one who delays Ramadan intentionally has to make up the days as well as the expiation. This is the accurate punishment for the one who neglects to fast Ramadan in its due time. To equate the negligent with the sick and the traveller in making up Ramadan, does not agree with the objective of the Islamic Shari'ah because the sick and the traveller have permission

(1) Al-Mughni wa ash-Sharh al-Kabeer, Imam Ibn Qudamah, vol. 3, pp. 81-82, Published by Maktabat dar-ul-Bayan wal-Kitab al-Arabi, see kashaf al-Qima' Ann Matn al-Iqna'a, al-Bahouti, vol. 1, pp. 456-457, published by Dar-ul-Fikr, Sharh az-Zarkashi ala Mukhtasar al-Kharzi, vol. 2, pp. 610-611, Published by Ula' an-Nuha, Beirut, second edition, 1993, Kitab al-Firou'a, Ibn Mullah, vol. 3, pp. 92-93, Alam al-Kutub, Beirut, fourth edition 1985, Matalib ulia' an-Nuha, vol. 2, pp. 209-210, al-Maktab al-Islami, Damascus.

(2) Al-Muhala Bi al-Athar, Ibn Hazm, vol. 4, pp. 302-327, Published by Dar-ul-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon, 1988.

had passed to do these obligations on time, it does not mean that the responsibility is over, but on contrary the making up of it must be done. According to the Hanafi's School of Thoughts, there is no difference between the one who has an excuse not to fast Ramadan and the other who has not. Because since it is a must for the excused to make up for the days he/she didn't fast. ⁽¹⁾

Al-Winesbrisi said that Ibn Lubabah was asked about the one who did not make up for Ramadan for seven years. He said, "He has to be fined for every day he didn't fast seven mudds (plural of Mudd; a measure) equivalent to the Prophet's mudd along with making up. It is said in another statement that he has to be fined one mudd for every day. The former statement is more acceptable, than the latter because it is the opinion of the Majority." ⁽²⁾

According to Imam Shafei's school of thought, the one who neglects to fast Ramadan until the next Ramadan while he/she is able to do so, he/she has to make up for Ramadan as well as to expiate a mudd of wheat for every day. ⁽³⁾

-
- (1) *Bada'i as-Sana'i*, al-Imam al-Kasani, vol. 2, pp. 103-104, see *Sharh Fath al-Qadeer*, al-Imam Ibn al-Humam, vol. 2pp. 354-355, see *Hashiyat Rad al-Mukhtar ala ad-Durr al-Mukhtar* Ibn Abdeen vol. 2, p. 423, published by Dar-ul-Fikr, Beirut, 1386H, 1966, al-Lubab Fi Sharh al-Kitab, al-Ghunaimi, vol. 1, p. 170, al-Maktabah al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon, 1980, *Hashiyat al-Tahawi ala ad-Durr al-Mukhtar*, al-Tahawi, vol. 1, p. 463 published by Dar-ul-Ma'arifah, Beirut, 1975, al-Hidayah sharh Bidayat al-Mubtadi, al-Mirghinani, vol. 1, p. 127, Published by al-Maktabah al-Islamiyah, last edition.
 - (2) *Al-Mudawwanh al-Kubra*, Imam Malik, narration of Sahnoun, vol. 1, p. 192, see *Sharh Maub-aj-jaleel*, Ulaish, vol. 2, pp. 154-155, published by Dar-ul-Fikr, Beirut, Lebanon, first edition, 1984, *al-Fawakih ad-Dawani ala risalat Abi Zaid al-Qirawani*, an-Nisrawi, vol. 1, p. 317, published by Dar-ul-Fikr, Beirut, Lebanon, Siraj as-Salik Sharh Ashl al-Masalik, al-Ja'ali, vol. 1, p. 98, published by Dar-ul-Fikr, last edition.
 - (3) *Al-Imam*, Imam Shafei, vol. 2, p. 103, published by Dar-ul-Ma'arifah, Beirut, Hamish ar-Ramli ala al-Fatawa al-Kubra al-Fiqhiya, al-Haitani, vol. 2, pp. 70-71, Published in 1403H. by Dar-ul-Kutub al-Ilmiyah, see *Nihayat al-Muhaj*, ala Sharh al-Minhaj, ar-Randi, vol. 3, p. 189, Al-Halabi and his sons company and Bookshop, last edition, 1967, *Qaliubi and Umairah*, vol. 2, pp. 68-69, published by Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, Faisal is a al-Babi al-Halabi, Cairo, Bijirami ala al-Khateeb, vol. 2, p. 343, published by al-Halabi and his sons Bookshop and company, last edition, Egypt. *Mughni al-Muhaj*, ash-Shirbini, vol. 1, p. 439, Mustapha al-Halabi and his sons' company and Bookshop, Egypt, 1958.

of prayers, the offering of Zakat (alms), the fasting of Ramandan and the pilgrimage to Makkah".^{(1) (2)}

The one who does not fast out of negligence, he/she has to repent firstly because repentance constitutes a new life of purity and seriousness. To renew his obligation to perform his duties properly, four conditions must be fulfilled for true repentance:

1. to abandon the action immediately.
2. to be repentant of that deed.
3. to determine not to repeat it again.
4. to fear Allah.

Allah the Almighty told us that He accepts repentance as He says,

"He is the One that accepts
Repentance from His Servants
And forgives sins."⁽³⁾

"But, without doubt, I am
(Also) He that forgives
Again and again, to those
Who repent, believe,
And do right, who,
In fine, are ready to receive
True guidance."⁽⁴⁾

The Prophet, peace be upon him, said that "the repentant of a sin is like the one who has no sin".⁽⁵⁾

Repentance should be followed by making up for the missed days of fasting because it is Allah's right. If a Muslim does not perform this right in its due time, he/she should do it in another time analogous to that of prayer, zakah and pilgrimage to Makkah. If the time

(1) See vol. 20, p. 163, Majma' Fatawa al-Imam Ibn Taimiyah, compilation and classification of Abdur-Rahman Ibn Qasim.

(2) Sahih al-Bukhari, vol. 1, p. 8, Dar-ul-Kutub al-Afmiyyah, Beirut, Sahih Muslim, Shah an-Nawawi, vol. 1, p. 177, Dar-ul-Kutub al-Afmiyyah, Beirut, Sunnan al-Tirmizi, vol. 5, p. 7, Dar-ul-Kutub al-Afmiyyah, Beirut, Musnad al-Imam Ahmed, vol. 2, p. 26, al-Maktab al-Islami, as-Sunnat-Kubra, al-Baihaqi vol. 1, p. 358, Dar-al-Marifah, Beirut.

(3) Surat ash-Shoura, verse 25.

(4) Surat Ta-Ha, verse 82.

(5) Sunnan Ibn Majah, vol. 2, p. 1420, verified by Fou'ad Abdul-Baqi, published by Dar-Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, Fakal Isa al-Babi al-Halabi, Egypt.

to the traveller he has to make up for the days which he did not fast as stated by Allah.

**"But if any of you is ill
Or on a journey,
The prescribed number
(Should be made up)
From days later".⁽¹⁾**

Other than the prescribed reasons for breaking the fast, are grave sins as Abu Huraira reported that the Prophet blessings of Allah be upon, him said: "He who breaks one day in Ramadan without a permissible excuse or illness, the make up of entire life would not compensate it even if he fasted it".⁽²⁾ What is meant by this Hadith as al-Kandahlawy says: "he will miss the virtue and purity of Ramadan and it does not mean that it will not be accepted if he fasts another day other than the day of Ramadan. This is a type of firmness to show the gravity of the sin."⁽³⁾ This is one of the statements which is the opinion of the majority of scholars and the second one is opinion of a group of scholars which holds that it does not make up for him.⁽⁴⁾

Therefore, who have to differentiate between not fasting for a permissible excuse and not fasting out of negligence. The one who does not fast intentionally, becomes an apostate as the Messenger of Allah, may Allah be pleased with him, says: "Islam is built on five pillars. The utterance of the testimony that there is no God but Allah and Muhammad is the Messenger of Allah, the performance

(1) Surat al-Baqarah, verse 184.

(2) Imam Ibn Hajar, said: "This Hadith reached the authors of the four Sunnan and it was corrected by Ibn Khuzaimah through Sufyan ath-Thawri and Shua'bah who heard it from Habib Ibn Thabit from Anasrah Ibn Umar from Abi al-Muttas from his father on the authority of Abu Hurairah. The Hadith means according to Shua'bah, without a permission from Allah, the fasting of life will not compensate it". See Fath al-Bari Bi Sharh Sahih al-Bukhari, Imam Ibn Hajar al-Asqalani, vol.4, pp. 190-192.

(3) Razi al-Majhoub Fi Hal Abi Daw'd, as-Saharounfuri, Sharh Mohammad Ibn Zakariya al-Kandahlawi, vol. 11, p. 228.

(4) Majmon' Fatawa sheikh al-Islam Ibn Taimiyyah, compiled and classified by Abdur-Rahman Ibn Qasim, vol. 22, pp. 18-19.

CASES FROM JURISPRUDENCE (FIGH) POINT OF VIEW*

73 – Rule on the one who Does not Fast Ramadan for Permissible Excuse:

The enquirer says that he was staying in a non-Islamic country during the month of Ramadan. He was well aware of the advent of Ramadan but to some reasons he didn't try to fast. When he returned home, he found that he was wrong and that he had no permissible excuse for what he did abroad. His question is, what should he do?

Before answering the enquirer's question, we have to know the gravity of not fasting the month of Ramadan without a permissible excuse because Ramadan is a pillar of Islam. However Islam should not be acceptable from a person who does not fast Ramadan for an permissible excuse.

Allah Almighty ordains fasting as an obligatory religious duty, He says:

**"O ye who believe!
Fasting is prescribed to you
As it was prescribed
To those before you,
That ye may (Learn)
Self restrain" (1)**

Muslim are requested to fast Ramadan and the only permission given to break fast is for he sick, the traveller, the elderly and those in similar situations and they are requested to compensate for breaking their fast. The sick is asked to expiate for breaking the fast. As

* These cases are sent to the journal by the readers. The proprietor and editor-in-chief answers the questions; and their documentation, arbitration are in accordance with rules of publication in the journal.

(1) Surah al-Baqarah, verse 183.

he who does have the same belief in the advent of shawāl and the aforementioned signs should have to break the fast according to what he firmly believes is the case.(1)

(1) Fatawa al-alamah Shams-u-Dean Mohammed ar-Ramli, Bihamish al-Fatawa al-Kubra al-Fiqhiyah, Ibn Hajar al-Haitami, vol. 2, pp. 57 - 58, published by Dar-al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon, 1983.

3. Rule On Sighting The Crescent By Some People While Others Of The Same Elevation Didn't;

By: al-Imam Muhammad Ibo Ahmad Ibn Hanza Shams-ul-Deen ar-Ramli*

He was asked whether some people from countries of the same elevation who saw the crescent or the sighting of the crescent was confirmed by their judge while others of the same elevation did not see it and consequently representatives were sent to the others who did not see it to inform them about the sighting such as the sighting of shawal crescent or its confirmation, should they fast and break their fast or is it not permissible. If nobody informed them about the crescent but they had seen the usual signs of the advent of the month of Ramdan or shawal, such as setting fire on top of mountains or they heard beating drums and the like of what they used to perform in such occasions that it became such a continuous tradition and there was a firm belief that the sighting of the crescent was confirmed? Should they fast and break their fast or is it permissible or prohibited? He replied: If representatives from the country whose people saw the crescent were sent to people of the same elevation who did not see the crescent, they have to fast as well as to break it if the crescent of Ramdan and Shawal were not seen by them.

Even if no one of them saw a sign as to confirm the sighting of the crescent.

He who believes that the crescent sighting is credible and beyond doubt should have to fast and break the fast accordingly, he who didn't, he shouldn't. He who does have a firm belief in the advent of Ramdan and the accompanying usual signs should have to fast and

* A Shafei Scholar, born in the 919H and died in 1004H.

2. Rule On Utterance Of Divorce Without Knowledge Of Its real Meaning:

By: al-Imam Ibn Muhammad Ibn Ali Ibn Hajar A-Hakami*

He was asked about divorce as pratised by people who utter the word divorce but they do not know its real meaning but they know that it means separation between wife and husband. Does divorce take place by uttering such a word? It is common pratice among them to utter words meaning divorce in their own language and it is not a proper translation of the word "divorce", but it is much more common among their elders than the word divorce because it is common and it is in their own lounge, is this an explicit syronym of divorce or is it metonymic use of the word? He replied: Yes, divorce takes place by uttering such words because what is meant by divorce is one's separation from wife, which unite the union of marriage. Therefore, their knowledge to that effect is adequate to make the word, common explicit and consequently divorce occurs even without intention. Thus, utterance of words they use for divorce whether the word is divorce or separation or their derivatives they remain explicit, or metonymy as cited by our Imams, it remains metonymy as it is, even if it is commonly-taken for the explicit meaning because considerations of exoplicit meaning is not the same as considerations of famous common meaning, as has been claimed by group of our scholars. The real consideration, however, is the recurrence of the word in the Qur'an or the Sunnah or in that which they said is not a marriage, even it is famous and common and is intended to mean divorce or that in which they did not mention the utterance of divorce explicitly or by way of metonymy, it is actually metonymy due to the fact that it is famous because famousness has an impact on metnoymic use, not on explicit use. Allah knows best.(1)

(*) A Shafei scholar, he was born in 909H and died in 974H.

(1) Al-Fatawa al-Kubra al-Fiqhiyah, vol. 4, p. 129, published by Dar-ul-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon, 1983.

that land but not the one which was stipulated in the contract such as storing firewood or erection of a tent on the inundated land after the recession of water or fishing in it. Can this lease be invalidated?

1. It can be invalidated. This is the opinion of the majority of scholars such as Abi Hanifa, Malik and ash-Shafei as to the collapsed building because this was not the benefit assigned in the contract.
2. The tenant can terminate the lease and this is Shafei's Opinion as to the case in which water ceased to exist. This opinion was chosen by al-Qadhi and Ibn Aqeel in some cases whereas the former has been chosen by other Companions.⁽¹⁾

(1) Majmau'at ar-Rasa'il wa al-Masa'il, vol. 4, pp. 405-406, Published by Dar-ul-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Lebanon, first edition, 1983.

FATAWA AL-FUQHA'

1 - Rule On a Damage which Occurs to a Leasehold During Period of Lease:

By: al-Imam Taqiy-ul-Deen Ibn Taimiyah*

If the damage occurred during the period of lease, the lease is terminated as regard the period left, not including the period lapsed. As to termination of lease in the past, there is difference of opinion about it, however damage to some of the leaseholds will forfeit the propiretor the right to rent value, the same as, damage to sold commodities, like death of leased animals and collapse of the rented buildings.

Damage of utility takes two forms: One is expiration of the leasehold as the death of the salve and leased animal; and the other form is diminishing utility, i.e. something happened to it which diminished utility such as the collapse of a building or an inundated land or a land where water ceased to exist. Such examples are regarded as damaged leaseholds as agreed upon by all scholars. If some of its assigned utility vanishes and some of it remains such as showing a land without water, surely it will be incomplete cultivation, again if water receded off inundated land in a way which makes cultivation impossible and likewise growing of plants, that is to say you can't grow in such land.

Then he can terminate the lease if he wanted to, because it is considered a defect similar to that one which annuls sale but lease can't be invalidated. There are two statements in the Hanabli school of thought, if the benefit ceases to exist for some time, the tenant has to pay the rent only for the period he had benefited from, as al-Kharqi said.

If there is something which prevents the tenant from getting benefit from it he/she has to pay the rent for the period he/she had benefited from it. If there is still some benefit can be obtained from

* A Hanbali scholar, he was born in 661H and died in 728H.

society and even if the production are necessary and semi necessary commodities are not available to enable every demand to obtain it easily.

- e) There is a balance of spiritual and material satisfaction in the Islamic economic policy to rationalize individual's consumption of commodities and services in a manner that ensures achievement of happiness for human being as well as the society in which he lives. This balance is unavailable in other positive economic policies. Because the individual is so free to purchase whatever he/she wants to consume from commodities and services without moral or immoral restriction.

In comparison with the severe restriction of laborers in the Communist System, there is an excessiveness of the freedom given to the individual in the Capitalist System, while there is a negligence of freedom that should be given to the individual in the Communist System.

We conclude that the Islamic economic policy or rationalizing individual's consumption of commodities and services is a policy geared to moral and economic behaviour and at the same time it excels the other positive economic policies not only as to the moral aspect but also as to the economic aspect as well.

- a) The positive economic policy does not tend towards moderation except in provision of rare commodities and services as well as the demand that does not meet the requirement while the Islamic policy is based on moderation in everything including consumption even in the availability of commodities and services.
- b) While provision of sufficiency for every individual constitutes the most important objectives of the Islamic economic policy, we find the positive economic policy does not give any attention to the issue of comprehensibility. The capitalist system does not permit consumption of commodities or services with exception to the one who possesses the purchasing strength to do so. While the communist system does not permit consumption of commodities or service except for the one who participated in the process of production and in accordance with the volume of task he has done.
- c) There is a harmony in the Islamic economic policy or rationalizing individual's consumption of commodities and services indicating the individual's option to choose his commodity and service between his own interest and the society's interest. Because he chooses to consume only the unharmed commodities and services as well as he/she does not consume except the moderate quantity which benefits him/her and this can't be found in the positive economic policies. Because every individual rationalizes his consumption by himself without restrictions as is the case in the Capitalist System. As for the Communist System, the Governmental Planning Committee, has the upper hand to determine the individual's consumption whether quantitatively or qualitatively.
- d) The Islamic supply structure guides the production structure to produce in accordance with the Islamic principle that is to say, to produce necessary commodities and services and then the semi necessary and the finally the luxury ones. while the structure of supply in the positive system concentrates on production of commodities and services which have a market demand as in the Capitalist System. As for the Communist System, the Governmental Planning Committee determines the production of commodities only when production affects individuals and the

Consumers' Control:-

This is seen in the Hadith reported by Jabir Ibn Abdulla' that Umar Ibn al-Khattab may Allah be pleased with him saw a hanged meat and said to Jabir what was that? He replied, "I longed for meat and I bought it" Umar replied, "do you buy anything when you like it? Aren't you afraid of this verse,"

**"Ye received your good things
In the life of the world."⁽¹⁾**

C) Markets Control:-

This is obviously seen in the reign of Caliph Umar Ibn al-Khattab who issued a decree to prevent eating meat for two consecutive days every week due to rarity of meat. He used to supervise the butchery of az-Zubeir Ibn al-A'war located at al-Baqi' because it was the only one available at that time⁽²⁾ so as to control meat market.

D) Popular Control:-

This means individuals are requested to perform supervision on each other as to their consumption behaviour and to resist any kind of deviation as stated in the Prophet's statement, "He who sees an evil action, he should change it by his tongue. If he is not able to do so. He should change it by his heart and that is the weakest of faith."⁽³⁾

Comparison between Islamic economic policy of rationalizing individual's consumption of commodities, services and that of positive economic policies:-

To compare between them it is clear that the Islamic policy outmanoeuvres the positive one for the following reasons:-

(1) Ibn al-Juzi, Managib Amir-u-Mu'mineen Umar Ibn al-Khattab, third edition, published by Dar-u-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1407 H, P. 176.

(2) The same above-mentioned reference.

(3) Kashf al-Khafa' wa Muzel al-Ihbas, vol. 2, P. 346.

- 1- The aim behind informing the public about the availability of a commodity or service does not mean to motivate the consumer to purchase more as the positive system does but it is merely to inform him/her about the availability of a commodity or service so as to buy it if he/she is in need of it.
- 2- To motivate the consumer towards rationalization of consumption and showing him/her the good benefits of moderation in consumption as well as the risks that result from not observing this policy.
- 3- Abidance by truthfulness and objectivity in commercial propaganda.
- 4- Prevention of propagation of prohibited commodities such as wine.
- 5- Fighting purchase of unnecessary commodities on basis of installment.

Consumption Control:-

To achieve this, Islam has depended on various ways to control it, as follows:-

- i) Individual's self-control. We have talked about this earlier.
- ii) Officials' control. Officials in the Islamic state used to control consumption themselves and the most important types of control were:
 - a) They used to control buyers so as to check deceit, injustice and misleading the consumer. This is shown in the Hadith reported by Abu Hurairah that the Messenger of Allah once passed by a heap of food in the Market. He inserted his hand in the heap and found out there was a moisture in the food. He asked the owner of the food about it and he answered him that the moisture was as a result of a rain. Then the Prophet (pbuh) said: "Why don't you put the effected food on top so as to be seen by the purchaser? He who deceives deceives us is not one us."⁽¹⁾

(1) Sahih Muslim, vol. 1, P. 99.

more than their consumer requirements. He issued an order to divide the individual's income into two, a section to be allocated to meet the consumer's requirements and the other to create a new productive capital.⁽¹⁾

b) Compulsory limit of consuming unavailable commodities:-

This is explicitly seen in the regin of the Caliph Umar Ibn al-Khattab as he issued a decree to prevent consumption of meal for two consecutive days.⁽²⁾

c) Seizure of fools and crazy person's properties as well as everyone who cannot manage his/her property appropriately as Allah says.

"To those weak of understanding
Make not over your property,
A means of support for you,
But feed and clothe them
Therewith, and speak to them
Words of kindness and justice."⁽³⁾

Punishment of those who don't abide by Rationalization Policy:-

This can be seen in the example of the Claiph Umar Ibn al-Khattab who punished his son Abdur-Rahman for drinking wine and deviating from the Islamic economic policy.⁽⁴⁾

Rationalization of Information Policy:-

Islam has shwon concern to organize the state's information policy in order to serve the interest of the Islamic society in general and the Islamic consumption policy in particular, aims at the following:-

(1) Al-Balazuri, Futuuh al-Buldan, London edition, 1886, P. 452.

(2) See Al-Bahi al-Khuli, ath-Tharwah Fi Zil al-Islam, second edition, Published by al-Arab, Egypt, 1971, P. 182, Dr. Yusuf al-Qardawi, shari'at al-Islam Salha Li al-Tatbeq Fi Kul Zaman wa makan, P. 39.

(3) Surat an-Nissa, verse 5.

(4) Abbas Mahmood al-Aqad, Abqariyat Umar Published the Ministry of Education, Egypt, 1980, PP. 33-39.

The warning against excess in consumption in general and the warning against excess in consumption of commodities in particular:-

It is clear that Islam warns from extravagance of commodities as we see that in the statement of the Caliph Umar Ibn Al-Khattab "Beware of fullness of stomach for it is a cause for delaying prayer, harming the body and leads to sickness. Economize in your livelihood because it is better than excessiveness and it makes your body healthy as well as it helps you to worship."⁽¹⁾ The warning of Islam appears obviously in consumption of commodities as we see that in the statement of the Prophet (pbuh), "Beware of eating meat for it has a ferocity as wine has."⁽²⁾

Enjoining every individual to rationalize in consumption:-

Islam has enjoined every Muslim to rationalize in his/her consumption as stated in the Holy Qur'an.

"Eat and drink
But waste not by excess,
For God loveth not he wasters."⁽³⁾

"But squander not (Your wealth)
In the manner of a spendthrift."⁽⁴⁾

Using Force to rationalize Consumption:-

The most important means used by Islam are:-

a) Compulsory limit of money flowing toward consumption:-

This is clearly shown in the time of the Caliph Umar Ibn al-Khattab when he found out that the income of the individualt was

(1) Muhammed Ahmed Ashour, Khutab Amir-ul Mo'meneen Umar Ibn al-Khattab wa Wasayahu, P. 84.

(2) Al-Imam Malik, Tashih wa Takhreej Mohammed Fou'd, al-Muwatta, published by Dr Ihsa al-Kutub al-Arabiyyah, vol. 2, P. 935.

(3) Surat Al-A'raf, verse 31.

(4) Surat Al-Ina, verse 26.

a) To venerate those who rationalize consumption in accordance with the Prophet's (pbuh) statement, "May Allah be merciful with the one who gains lawfully, expends intentionally and saves for the day of poverty and need."⁽¹⁾

b) To remind that rationalization of consumption is the security valve against poverty and a protection against destruction as the Messenger of Allah says, "He who economizes never go poor."⁽²⁾

c) To dislike extravagance in consumption as the Prophet (pbuh) says, "Do not get wealthy for the Allah's servants are not wealthy."⁽³⁾

d) Creation of self-supervision in individual and rejuvenating of the conscience to supervise itself reminding man that Allah the Almighty is watching over him as stated in the Holy Qur'an.

"And God doth watch
Over all things."⁽⁴⁾

As well as to inform him that Allah will hold him responsible for any act he does.

"Then shall anyone who
Has done and atom's weight
Of good, see it;
And anyone who
Has done and atom's weight
Of evil, Shall see it."

(1) *al-Sayuti, al-Jam' al-Sagheer*, vol. 2, P. 12, Published by al-Matba'ah al-Maymaniyyah.

(2) *Kutub al-Khafa'*, vol. 2, P. 265.

(3) *Al-Wasabi, al-Barakah Fi al-Sa'at wa al-Harakah*, P. 51.

(4) *Surat Al-Ahzab*, verse 52.

(5) *Surat az-Zalzalah*, verses 7 and 8.

workers only as the Communist system sees it nor to the owner of the purchasing power as the Capitalist system sees it. It allows everybody in need to purchase what he needs as to these commodities and services even if he/she has not taken part in the production or even if he/she does not possess the necessary money to purchase. The Islamic economic policy has taken the appropriate procedures to ensure execution of this policy. Among these procedures are:-

i) Cancellation of any type of difference in consumption and giving the right to the hungry person who fears death, to ask for food from the one who have it, if it is beyond his need. If he/she refuses to give him, he has the right to use force to take it. If the hungry person dies while he struggles to take the food, the owner of the food has to pay his blood money. But if the owner of the food dies, the hungry person is considered sinless.⁽¹⁾

ii) Prevention of extravagance: One of the foremost steps taken by Islam to rationalize consumption is the good care for commodities and services and prohibition of its extravagance. This is clearly indicated in the Prophet's (pbuh) statement, "He who eats should lick his fingers because he does not know in which of them is the blessing."⁽¹⁾ The Prophet (pbuh) also said: "The finger asks forgiveness for the one who licks it."⁽²⁾ He also said: "If a morsel fell from one of you, he should pick it up and clean it and then eat it and not leave it for Satan."⁽³⁾

iii) Creation of optional motivation to rationalize consumption: This can be achieved through intensifying the faith of the individual in the importance of rationalizing consumption as well as addressing his conscience through the following:-

(1) Mugaranat Bain ash-Sharia' al-Islamiyyah wa al-Qawaneen al-Wadhiyyah, Ali Mansour, Munbar al-Islam magazine, P. 94, 21st Year, Feb. 1964, the supreme council for Islamic affairs, Egypt, P. 51.

(2) Munad al-Imam Ahmed, vol 2, P. 241.

(3) Kashf al-Khafa', vol. 1, P. 362.

(4) Irwa al-Ghaleel Fi Takhreej Ahadith Mauur as-Sabeel, second edition, vol. 7, P. 32.

How a rationalization of consumption can be available and to be nobler by raising to the level of a camel's hair or a piece of sweet or gold).

Determination of quantitative consumption:-

It means determination of the quantity of the commodities and service that is allowable to be consumed by the individual. This is indicated in the statement of the Prophet (pbuh), "It is sufficient for the son of Adam to have some morsels to satisfy his hunger. If it is necessary to do so, he should leave one third for his food, one third for his drinking and one third for his beathing."⁽¹⁾ The prophet also said in this connection, "a Mud (measure) is sufficient for ablution and for the ritual washing a Sa'a is sufficient."⁽²⁾

Determination of qualitative consumption:-

Islam differentiates between consumer's consumption according to their sex. It determines for each sex the type which suits its nature, its physiological form and its responsibilities. For this reason Islam permits for women to wear silk and use gold for adornment while men are prohibited from doing so. An evidence to prove this is the statement of the messenger Peace and using of Allah be upon him, "gold and silk are legitimate for the females of my nation while they are prohibited for their men folk."⁽³⁾

Achieving justice by distributing consumer's goods and services in a manner to guarantee a befitting standard of living for every human being:-

The Islamic economic policy of rationalizing individual's consumption has taken into account the achieving of justice in distributing commodities and services among individuals in a manner which provides sufficiency for everyone of them. To achieve this goal, the policy does not exclude the right of consuming goods and services to

(1) *Muwana' al-Imam Ahmed*, vol. 4, P. 132, at-Tirmidzi, No. 1381, Ibn Majah, 3349.

(2) Explained by Abu, Awanah in his *Sahih*, vol. 1, P. 233.

(3) *Kashf al-Khafa' wa Muzel al-Ibraz*, by al-A'jluni, vol. 1, P. 503.

Thus consumption which is harmful to commodities and services is prohibited because things that lead to the impermissible is not allowed. Since the consumption of harmful commodities leads to various harms in the self, mind and body, thus consumption or allocation of resources to produce it is unlawful.

To compare the Islamic economy and the positive one in this regard, we realize the deterioration and disarray that is suffered by the positive economy.

Allocation of Resources for Production of Legitimate Commodities and Services:-

a) Islam has organized the allocation of resources for production of the required commodities. It gives priority to the necessary, semi necessary and finally the luxury commodities. By following this policy, the Islamic society will not produce or import luxury commodities before producing and providing everybody of the society with the necessary and the semi necessary commodities. Verily in this, there is a rationalization of individual's consumption.

b) Determination of what to be observed at the time of consuming a produced agreed upon commodities.

The good example in consumption:-

It was narrated that the Prophet, peace be upon him, pluck a hair from a camel and said to his companions: "This is neither permissible for me from your property nor this hair."⁽¹⁾ It was narrated that the Caliph Umar Ibn al-Khattab prevented his wife eating a piece of sweet on ground that the price of the sweet was not included in the necessary requirements. Have you seen a rationalization of Consumption nobler than this in any positive economic system?

(1) Sayid Sabiq. *Anasir al-Qawah Fi al-Islam*, second edition, Dar-uKitab al-Arabi, Lebanon, 1978, P. 200.

**"Yea, to God belongs all
That is in the heavens
And on earth."**⁽¹⁾

**"Those who when they spend,
Are not extravagant and not
Niggardly, but hold a just (balance)
Between those (extremes)."**⁽²⁾

The Islamic Economic System and Rationalization of Individual's Consumption of Commodities and Services:-

This system depends on various pillars, some of it are prior to the production of the commodity and its services, that is to say, to decide what is to be consumed. The other pillars come after the production of commodities and its services for the purpose of fixing the expenditure at the time of consumption.

The most important of these pillars are:- Determinants of Consumption and Production:

Prevention of allocation of resources to produce prohibited commodities. The wisdom of the Islamic economic policy as seen in rationalization of individual's consumption is the non allowance of production of prohibited commodities such as wine, drugs and sexual films and others. Prevention of production is a major reason behind hindrance of consumption. The evidence which indicates prevention is the Hadith of the Prophet, (pbuh) "there should be neither harming nor reciprocating harm." Imam Ali may Allah be pleased with him said: "Look at what you have and do not waste it unless it is in its due place and what the others have, do not take it unless it is with due right." ⁽³⁾

(1) Surat an-Najm, verse 31.

(2) Surat al-Furqan, verse 67.

(3) Al-Liwa al-Islami, edition No. 175, 30th May 1985, fourth Year, Egypt P. 23.

iv) Protection of consumer and society from harms and hazards. Islam has prohibited the harmful consumption of goods and services is to protect individual and society from destruction as well as to protect them from incidents crimes that occur as a result of consuming the prohibited items and to protect the society against the crimes that committed in order to obtain huge amount of money to suit such type of consumption. Allah says,

**"But Whosoever turns away
From My Message, verily
For him is a life narrowed down."⁽¹⁾**

A German physician said: "Close half of the taverns (that deal with drugs) I will close half of hospitals and prisons."⁽²⁾

v) Assistance to provide the required standard for full investment. Rationalization of individual's consumption is aimed at provision of sufficient standard for every human being as well as to achieve an increase in investment which will increase consumer expenditure on one hand as well as increasing investment expenditure on the other. Consequently, this will help in provision of the required Standard for achieving full investment.

vi) Protection of properties against tampering and exploitation. Individual in Islam does not have the absolute freedom in expending on commodities and services or to have a free hand in his properties in general. He is obliged not to be niggard or extravagant. Based on this, the availability of desire to buy and the capability to do so are not sufficient to purchase a commodity or service as the positive law does. Therefore, Muslim is not allowed to burn or destroy his money by any means of destruction because the true owner of it is Allah and He is the one who authorized him and enjoined him to be moderate in its expending. Allah the Omnipotent says.

(1) Surat Taha, verse 124.

(2) Muhammed Abdul-Maqsood, *al-Mukhdhirat Bain al-Waham wa al-Tadweer*, published by General corporation for information, Egypt, P. 154.

**"God intends every facility
For you; He does not want
To put you to difficulties." (1)**

Without removal of difficulties and provision of a befitting livelihood, it would be impossible to achieve ease which Allah wanted for every human being. Scientific procedures have been adopted in Islam to achieve the said and among it are:-

i) enjoining officials and rulers to provide a sufficient standard for every human being and in this context the Caliph Umar Ibn al-Khat-tab may Allah be pleased with him said to one of his governors, "Allah has authorized us on His servants so as to satisfy their hunger, cover their faultiness, and provide them with crafts." (2) He also said, "If you want to offer a charity, make it sufficient." (3)

ii) Prevention of monopolization as the Messenger of Allah says in this regard, "Whoever monopolizes against Muslims, Allah will plague him with leprosy and bankruptcy." (4)

iii) Recourse to prohibit legitimate production such as personal savings of commodities and supplies when it is deemed necessary. In this regard, the Prophet, peace be upon him said, "He who sacrificed should not do so after a third if he had something of it in his house." The following year the Companions of the Prophet asked him whether they could do as they did the last year?. The Prophet replied, "eat and save some of it that year people were so in hardship and what was needed of you at that time was to help each other." (5)

(1) Surat al-Baqarah, verse 185.

(2) Mohammed Al-Ghazali, *Zalim Min al-Gharb*, Dar-u-Kitab al-Arabi, Egypt, P. 139.

(3) Dr. Yusuf al-Qazdawi, *Muskilat al-Faqr wa Kalif Alajuha al-Islam*, third edition, Wabsha's bookshop, Egypt, 1977, P. 96.

(4) *Musaad al-Imam Ahmed*, vol. 1, P. 21.

(5) Narrated by al-Bukhari, vol. 4, P. 26.

As for the harms that result from excessiveness in food and not abiding by the Islamic teachings, it has been proved that taking little amount of food stomach, damages the liver and weakens the hearts as well as it leads to various illness such as arteries sclorsis which causes angina pectrosis, high blood pressure and diabetes. Extravagance in food also leads to the heart exhaustion⁽¹⁾ and causes the increase of mortality due to health problems that result from flabbiness and increase of fats levels in blood.⁽²⁾

B) To strike a balance in consumption between material and spiritual aspects, Islam enjoins Muslim to achieve balance in consumption between the requirements of his body and soul in a manner that enables him to perform his mission properly as the Almighty Allah says,

"I have only created
Jinns and men, that
They may serve Me."⁽³⁾

The Obligation of achieving balance between material and spiritual requirement is obviously seen in Islam as the Messenger of Allah (pbuh) says, "Verily yourself and your wife as well as Allah have rights unto you, so give everyone of them his due right."⁽⁴⁾

C) To cover shortages and to provide individuals with sufficiencies, that is to say, to provide everybody with a befitting livelihood which suits his circumstances and position as well as the circumstances of the society in which he lives as stated by Allah,

(1) Al-Hieb al-Wafani ad-Dimuqali, al-Liwa al-Khamis, edition no. 75, 30th June, second Year, Cairo, P. 19.

(2) Dr. Mahmoud Ahmed Bakheit, at-Tib al-Islami Shifa Bi al-Hadi al-Qura'ni, first edition, wahba's bookshop, Cairo, P. 54.

(3) Surai az-Zariyat, verse 56.

(4) Narrated by Al-Bukhari in Bab at-Tahajud Bi Sanadth. See Imam ash-Shibani, Verified by Mahmoud Arnous, al-Iktisab Fi ar-Rizq wa al-Mustatab, first edition, published by Dar-u-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1985, P. 56.

Objectives of Rationalizing Individual Consumption of Commodities and Services is Islam:-

- a) To uplift individual's health standard: Islam would like all Muslims healthy and well built as Allah says.

**"Against them make ready
Your strength to the utmost
Of Your Power."⁽¹⁾**

The Prophet (pbuh) also said: "the strong Muslim is best in the sight of Allah and dearer to Allah than the weak one."⁽²⁾ So health is the criterion by which wealth and strength are measured. As Islam requests individuals to rationalize consumption and apply the principle of moderation, it does not acknowledge monasticism which prohibits what is made lawful by Allah. It does not acknowledge selfishness and excessiveness in consumption because these do not achieve the level of health and strength which is demanded by Islam. It allows obtaining unharmed products and not to resort to extravagance. Only the sufficient quantities from all nutritive elements which are necessary to achieve the optimum health standard.

It has been proved that the body which lacks protein can't form a high level of immunity against germs, parasites and intestinal worms. Thus the symptoms of these diseases are more obvious in the malnourished body and therefore the illness prevails and the mortality increases.⁽³⁾ It has also been proved that malnutrition does not hamper the development of the human being in weight only but it lessens the necessary amount of nitrogen for building the body tissues.⁽⁴⁾

(1) Surat Al-Anfal, verse 60.

(2) See Imam as-Sa'adani, *rubl as-Salam*, fourth edition, vol. 4, published by Dar-u-Rayan, Cairo, 1987, PP. 397-398.

(3) Dr. Naheel Subhi al-Taweel, *al-Hirman wa al-Takhluf Fi Diyar al-Muslimeen*, first edition, Headquarters of Sharf's courts and Religious Affairs, Qatar, 1404 H. P. 73.

(4) *Olus Ashr al-Taghziyah* Ali al-Tatawur wa as-Sahuk al-Insani, Dr. Ibrahim K. Sa'adah, translated by Salah Gatal, *Al-Ilm wa al-Mujtama'* Magazine, 17th edition, 5th year, Unesco publications centre, Cairo, P. 109.

"They ask thee what is
Lawful to them (as food)
Say: Lawful unto you
Are (all) things good and pure"(1)

- 3 - Observance of the priority principle in consumption expenditure, that is to say to start with basic and necessary items and latter on with luxury ones because this is considered a kind act and mastery of planning the consumption due to Islam's order to do good and master our task as the Messenger of Allah says, "Allah has written kindness on everything." (2) And He (pbuh) also said, "Allah loves whoever performs a task and perfects it." (3)
- 4 - Moderation in consumption and expenditure as Allah says,
"Those who, when they spend,
Are not extravagant and not
Niggardly, but hold a just (balance)
Between those (extremes)." (4)
- 5 - Prevention of selfishness due to the statement of Allah's Messenger peace and blessings of Allah be on him, "He is not a believer who satisfies his own hunger while his neighbour is starving." (5)
- 6 - Commercial transactions should be free of deceit in accordance with the Prophet's (pbuh) statement, "Whoever deceives us is not one of us." (6)

(1) Surat Al-Ma'idah, verse 4.

(2) Sahih Muslim, vol. 6, P. 72, Sunnan Abi D'a'ud, vol. 5, P. 28, At-Tirmizi, Vol. 1, P. 264.

(3) Kashi al-Khafa wa Muzee al-Iibas, vol. 1, P. 285.

(4) Surat Al-Furqan, verse 67.

(5) Sunna Abi Da'ud, vol. 2, P. 761.

(6) Sahih Muslim Bi Sharh an-Nawawi, vol. 2, P. 108, first edition, Egypt, Published by Dar-u-Rayan Li al-Turath, 1987.

The Islamic Economic Policy of Rationalizing Individual's Consumption of Commodities and Services

(A Comparative Study)

By: Dr. Bell Ibrahim Al-Akhal^{*}

What is meant by rationalizing of individual's consumption of commodities and services in Islam is all procedures and provisions which help organize individual's consumption and guide it towards the achievement of the following:-

- 1 - Abidance by the principle of legitimacy of sources of expenditure of consumer goods and therefore, the individual is prohibited to spend illegally gotten property as Allah Almighty says,

**"O ye who believe;
Give of the good things
Which ye have (honourably) earned
And of the fruits of the earth
Which we have produced
For you, and do not even aim
At getting anything
Which is bad, in order that
Out of it ye may give away
Something"⁽¹⁾**

- 2 - Compliance with the principle of legitimacy in all types of consumption and expenditure and therefore, the individual is not allowed to expend prohibited items as Almighty Allah says,

^{*} Faculty of Shari'a and Islamic Studies, Ehsa, Kingdom of Saudi Arabia.

(1) Surah Al-Baqarah, verse 267.

impermissible purpose it is consequently prevents some heirs from their due rights.⁽¹⁾ Some supervisors of the endowments in the past were incompetent, that is to say, unqualified and dishonest and consequently devastation of endowment was common in many places such as negligence of maintaining buildings.⁽²⁾ This means negative economic effects of not making use of these resources contrary to what had been seen when there was a legal abundance. To overcome this problem, the donated endowment should be supervised by competent and honest individuals. One of the negative letters of the endowment is that the beneficiaries become indifferent to look for job because they depended totally on endowment's revenue.

The Current Status:

Now-a-days endowment is under governmental supervision represented in ministries of endowments and some types of endowments have been banned by laws in many countries. Thus, it discourages people to depend totally on it in comparison with the past and there is no economic and social impacts seen as it was the case in the past.

Toward Revising the Endowment system in the Islamic Society:

I do suggest:

1. Amendment of the current legislations of endowment in order to encourage charitable endowments which are abiding by the Islamic regulations and ban any endowment which come into conflict with these regulations.
2. Re-examination of the current administration of endowment so as to be upgraded to ministries of endowments in order to boost its administrative and technical competence.
3. Adequate concern should be given to this system by the Islamic scholars and economists in order research and studies to be continued in developing the system of endowment as well as to show its positive impacts which will influence greatly the economic and social development of the contemporary Islamic world.

(1) Sahnocin, al-Mudawwanah, Beirut, vol.1, p. 347, al-Mughni, Riyadh, vol. 2, p. 619.

(2) As-Samir'i ta-Tatour Milkiyat al-Ardh Fi al-Usoor al-Abbasiyah, al-Idarah al-Maliyah Fi al-Islam, vol.2, p. 352.

it on the other. This had been manifested in North Africa and other places south east of Asia as well as in Palestine.⁽¹⁾ Thus, maintaining Islam and abidance by its rules is a necessary condition to achieve the economic advancement.

6. Endowment and Distribution of Income and Property:

The distributive impact of the endowment is multidimensions. This is represented in the amendment of land ownership and other donated endowments. The cash and Charitable incomes which are given to the beneficiaries have caused a major effect in the style of distribution of incomes and properties because human capital such as ownership of capital.⁽²⁾

Some of the researcher hold that endowment has exercised a distributive impact of another kind because it prevents the inheritance of the donated endowments as well as its transfer from one hand to the other which indicates the effect in the style of the property distribution.⁽³⁾

7. Endowment and Public Finance:

The financial effect of endowment has explicitly appeared in the public expenditure because it has reduced the pressure of financing these various services which have been shouldered by endowments. These are the services of health, education, public utilities and infrastructure which represent the majority of items of the public expending in our present time.⁽⁴⁾

8. Endowment and some Negative Impacts:

It happens in some places and times the existence of some divergences of not abiding by the legal regulations of endowment whether from the donor or the beneficiary or the supervisor of the endowment which consequently generates, some negative impacts. If a project of endowment has been established for

(1) *Futuh al-Buldan*, Cairo, published by al-Maktabah at-Tijariyah al-Kubra, p. 337.

(2) See Dr. Abdul-Malik as-Sayid, previous reference, pp. 293-301.

(3) The same above-Mentioned reference, p. 236.

(4) *Burhan -u-Deen at-Tarabulsi, al-Ja'af Fi Ahkam al-Awqaf*, Second edition, p. 122.

Endowment has secured the services of education, housing, food, medical treatment and travelling. Many hotels were constructed on roads throughout the Islamic countries.

2. **Endowment and Health:**

Many hospitals were constructed from endowments properly. All medical treatment, food and other requirements of patients were secured. There were schools and mosques which were built from endowments money as well as the students requirements of housing, medical treatment, food and cleaning services.

3. **Endowment and Infrastructure:**

Some researchers say "there was a noticable role for endowment in the public services. Many roads were constructed. There were inns established to accommodate travellers free of charge whether they were poor or rich. Streets inside cities were constructed and cleaned. Watering places were established in the quarters to serve cold water especially in the congested places as well as artisan wells were drilled at land roads. Refuges were built to accommodate children, orphans disabled and widows. All these were constructed from endowment money."⁽¹⁾ All these public utilities were not existing before but they were built as a result virtuous of endowments.

6. **Endowment and Distribution of Income and Property:**

The distributive impact of the endowment is multidimensions. This is represented in the amendment of land ownership and other donated endowments. The cash and charitable incomes which are given to the beneficiaries have caused a major effect in the style of distribution of incomes and properties because human capital such as ownership of capital.⁽²⁾

5. **Endowment and the rule of Shari'a:**

Researchers are in agreement that the system of endowment has a prominent role in maintaining Islam on one hand and spread

(1) Dr. Abdul-Malik as-Sayid, previous reference, p. 242 and the following pages.

(2) Dr. Mustapha as-Saba'i, previous reference, p. 142.

concerning the old buildings of endowment which are no longer attract tenants and consequently its revenues are not much. If it is required to invest it but due to unavailability of finance, there are many means to finance and invest it. Among these is what said by the jurists to lease the plot for a long period and to take in advance the biggest portion of the lease to meet the investment requirements. By doing so, we can achieve the investment and consequently the invested part will be added to benefit from the plot of the endowment during the lease period and he has a free hand to sell it or give it to heirs. There is another means of investment, it is the manufacture contract. This is the agreement of the supervisor of the endowment with one company to build the required house or factory a late time. Joint venture is also may resort to in investment of endowments. In all types of investment of endowments, we have to be careful regarding the nature of the endowment, its aims and abiding by the legal rules that govern the free disposal in order to achieve the maximum benefit for the endowment itself and the beneficiaries as well.

Endowment and Human Development:

1. Endowment and Education:

The impact of endowment in education in the Islamic world was not confined to one particular science but it included all types of knowledge and sciences. The author of *Qisat al-Hadharah* (a book), "the streets of the state did not lack scholars of geography, historians and religious scholars. All of them are seekers of science and wisdom".⁽¹⁾

Outstanding scholars and scientists were graduated from endowment schools such as sa'ad aj-Jibrili, al-Kha-warizmi, Jabir Ibn Hayan, ar-Razi and many others.⁽²⁾

Thus, endowment has contributed to the existence of a comprehensive scientific renaissance covered all areas of knowledge.

(1) Tagreer at-Tanmiyah Fi al-Alam, 1991, World Bank, p. 72 and the following pages.

(2) Wool Diwarant, *Qisat al-Hadharah*, translated by Muhammad Badran, published by the committed of writing, translation and printing, vol. 13, p. 171.

Economics of Endowment:

1. Finance and Investment of Endowment:

The financial situation of endowment appears in good shape and there is no need for financing but on the safe side scholars advice to invest part of the endowment revenue so as to be spent on the donated endowment to meet the cost of maintenance and development and the remainder to be spent on the beneficiaries. Therefore, by doing so, we guarantee availability of balance increases from time to other due to the investment in order to avoid recourse to emergency free disposal in endowment.⁽¹⁾ If the donated endowment in need to be maintained and constructed and its education is adequate or more than the money wanted to the maintenance and construction, it should be allocated for its maintenance and its construction even if the donor stipulated other than that. The endowment position may not be in a good status, thus in most cases we resort to others asking them to finance it. Due to the lack of a financing style, the financier may present it in a shape of investment for the endowment in one form or another or he may present it in a form of a loan.

2. Investment of Endowment:

Scholars are in agreement that the capital of endowment should be treated as an orphan's money, that is to say, the one who in charge of it has to maintained it properly. Therefore, it is said that its supervisor should not lease the endowment less than that of its peer and likewise agricultural lands.⁽²⁾ Here, a question arises about the possibility of changing the form and medium of making use of ednowment to achieve the interest of beneficiaries such as if the endowment is agricultural land but to form it is not profitable is it possible to change the land to a residential building if it is proved that it is more profitable than farming it? Many scholars do not object to this suggestion. There is another enquiry

(1) Ibn Abdeen, previous reference, vol. 4, p. 364, Dr. Hassan al-Ameen, previous reference, p. 116.

(2) The majority of scholars are in agreement of the permissibility in Free disposal in endowment for the purpose of its development, see al-Munajja, p. 6.

Infrastructure:

This includes roads, wells, inns, cemeteries, bridges, houses and fortresses.

Students:

Ibn Jubeir says: "endowments are more available in the whole Eastern countries he who wants to succeed has to migrate to them."

Prisoners, captives and andalusia's people⁽¹⁾ as well as poor aged who used to live in building (refuges) and schools were established for their education.

Factories and productive establishments such as papers laboratories, astronomical observatories and water basins.⁽²⁾

Types and amount of Donated Properties:

Here, we notice the diversity, for example we find agricultural lands which constitute the majority of the lands of the Islamic Society. At the reign of Muhammad Ali two thirds of the Egyptian land is agricultural land.⁽³⁾ It also the same thing in Syria especially in al-Guta area of Damascus. It was donated as endowment for schools, mosques and other charitable institutions which made Imam an-Nawawi stop eating apple during his life.⁽⁴⁾ It was also common to donate trees as endowments such as olive trees.⁽⁵⁾ Buildings were used for housing and shops and sometimes a whole market is to be donated for the purpose of endowments and likewise productive establishments. It happened that the revenues of one of them once totaled thirteen thousands dinar per year.⁽⁶⁾

(1) Mustapha as-Suba'i, previous reference, p. 133.

(2) Dr. Nasir as-Saedoni, *Anwa'a al-Arabi Fi al-Qawaneen al-Uthmaniyyah*, al-Malaki Li Bahuth al-Hadharah al-Islamiyyah, Amman, p. 691.

(3) Al-Khauf, *Ahkam al-Waqf*, 1st edition, Dr. Abdul-Malik as-Sayid, previous reference, p. 245 and the following pages.

(4) Dr. Husam ad-Deen as-Samara'i, *al-Mo'assasat*, published by Dar-al-Fikr al-Arabi, p. 215 and the following ones.

(5) Dr. Nasir Sa'edoni, previous reference, p. 693.

(6) The same above - mentioned reference, p. 694.

Salahiyah, al-Madrasah al-Ghiyasiyah, al-Madrasah al-Muntasiriyah.⁽¹⁾ In addition to various schools specialised in other sciences as well as hundreds of Qur'anic schools each one of them accommodated thousands of students.⁽²⁾

The money donated to these schools was not confined only to its buildings but it included those who worked for it as well as the students of different nationalities and religions. The schools were not confined to providing food only but food, housing and medical treatment and other necessities of life.

Libraries:

Scores of libraries were found in most the Islamic cities. They were maintained and run by production of endowments. Expenditure on it included those who work in it as well as the books. Libraries were known by the names such as Khizanat al-Kutub, Dar-ul-Kutub, Dar-ul-Ilm, Beit al-Hikmah, Dar-ul-Quran and Dar-ul-Hadith. The most famous libraries were Maktabat Ibn al-Ma'Jam, Baghdad and Maktabat Ibn Khagan in Samira, Iraq.⁽³⁾

Hospitals:

They were not only a place for treatment but they were used as places for studies and scientific research in medical and pharmaceutical sciences. It endowment was not confined to the treatment of human patients only but it included treatment of animals as well as taking care of the veterinary sciences.⁽⁴⁾ Expenditure on it included physicians, patients and students.⁽⁵⁾

(1) Dr. Abdul-Malik as-Sayid, previous reference, p. 238 and the Following pages.

(2) Ad-Daris Fi Tareekh al-Madaris, Daniscus, published by at-Taraqi print, see Ibn Khaldoun, al-Muqadimah, Cairo, published by al-Ma-Ktabah al-Tigariyah al-Kubra, p. 234, and the following pages.

(3) Ya qout al-Hamout, Mu'jam al-Udaba, London, Marjiyyat edition, Vol. 5, p. 467. Dr. Abdul-Malik as-Sayid, previous reference, p. 266.

(4) Naji Ma'ruf, Mustashfiyat Baghdad Fi al-Asr al-Abbasi, Majalat Kuliyyat ash-Shari'ah, University of Baghdad, 4th edition.

(5) Dr. Abdul-Malik as-Sayid, previous reference, p. 281.

3. The distributive impact of endowment depends on what we take from scholars statements in relation to ownership of endowment.
4. The scope and capacity of investment of endowment are determined by the jurists opinion towards the free disposal of the donated endowment.

A Descriptive Study of Enowment:

The categories of the society to which donors belong are rulers ministers, businessmen, scholars and physicians. References tell us about various endowments being donated by Caliphs, governors, ministers and scholars such as al-Khalifa al-Mahdi, al-Ameer Mohammad Ibn Sulaiman, al-Kgheizaran, Salah-u-Deen who built al-Qumaiha and as-Salahiya schools and donated huge amount of money for them and there are many examples of them.⁽¹⁾

Beneficiaries of Endowment:

Mosques:

In the most cases, mosques which in the past were used as scientific centers besides performance of prayers. The endowment was not only in form of building but it included those who work for it whether for prayers or education. Those mosques which benefited from endowments were the Holy Mosque, the Prophet's Mosque, al-Azhr Mosque, al-Qaraween's Mosque and az-Zaitounah Mogsque.⁽²⁾

Schools:

The famous among them were al-Madrasah an-Nizamiyah, al-Madrasah as-Salibiyah, al-Madrasah az-Zahiriyah, al-Madrasah al-Mustasimiyah, al-Madrasah al-Mansouriyah, al-Madrasat as-

(1) See Dr-Abdul-Malik as-sayid, *ad-Dawr al-Ijtima'i Li al-Waqf Min Amal Nadwat* (Ederat Wa Tathmeer Mumtalaakat al-Awqaf), published by al-Musahd al-Islami For Research and Training, Jeddah, 1414H, Ali az-Zarani, *NI Zam al-Waqf Fi al-Islam*, Umm-ul-Qura, University, a master thesis, 1407H.

(2) Dr. Abdul-Malik as-Sayid, previous reference, p. 231 and the following pages, Ahmad Shafecq al-Ati, *Ahkam al-Awqaf*, Baghdad, published by al-fabad print, p.5 and the following pages.

Supervision of Endowment:

The donor should be in charge of the endowment or the one assigned by the donor to look after it. Some scholars hold that the beneficiaries look after it. If the beneficiary of the endowment is not assigned, the ruler has to be in charge of it. Some contemporary scholars give more emphasis as to the supervision of the endowment and that it is to be done by the beneficiaries if they are determined and the donor failed to determine the supervision. Therefore, by doing so many benefits can be achieved, the donated endowment can be maintained and looked after as well as can be invested and equally distributed.⁽¹⁾ The function of the supervision is the maintenance, lease, harvesting the corp and its division as ash-Sherbini says.⁽¹⁾

Scholars have stipulated on the one who is qualified to supervise the endowment to be honest and competent. If he/she lacks one of these qualities, the supervision should be removed from him/her an even if he/she is the donor him/herself.⁽³⁾

Indications and Economic Contents:

1. It is important to donate endowment for ever in order to benefit the beneficiary on a continuous basis. This means to take care of the property so as make it an everlasting source of income. This makes it incumbent on the donor to employ expenditure on the endowment itself. Therefore, scholars said that the beneficiary should spend from revenues of endowment in order to maintain it and to keep it save prior to transferring it to beneficiaries.⁽⁴⁾
2. It is necessary to make use of endowment in order to accomplish its function efficiently.

(1) The previous reference, p. 314, Dr. al-Kibelsi, the previous reference, vol. 2, p. 127.

(2) Mughni al-Muhtaj, published by Mustapha mohammad's print, Cairo, vol. 2, P. 394.

(3) Abu Zahra, previous reference, p. 231 and the following pages, Ibn Abdeen Rad al-Muhtar, published by Dar-ul-Fikr, vol. 4, p. 380, Dr. al-Kibelsi, previous reference, p. 165 and the following pages.

(4) Ibn Abdeen, Previous reference, vol. 4, p. 366 and the following pages.

Conditions of Endowment:

The conditions set forth by the donor should be binding as long as it do not come into conflict with the Sharia and the conditions of the contract, otherwise the donor's contract is invalidated and sometimes the contract remains valid but the condition is invalidated. Some conditions are difficult to abide by such as allocating a certain amount as a wage for the teacher and it happens the prices rise and consequently the fixed amount set by the donor does not meet the teacher's needs. Therefore, it is permissible to increase it. Another example of the invalid conditions is expenditure from revenues of endowment by the beneficiaries regardless of maintenance and care.

Exchange of Endowment:

Scholars are in disagreement concerning exchange of endowment. All of them are in agreement of the impermissibility to exchange it in the absence of benefit. If there is a benefit some of the beneficiaries depend on it while the other do not because it does not achieve any benefit for them. Then this case, it depends on the interest of the majority.⁽¹⁾

Thus, we found that endowment is between positions: first to abuse the endowment and this is contrary to the aim of endowment, and second, destruction of endowment and its disappearance on the long run and this is also in conflict with the aim of endowment.

To avoid these two cases, strict regulations must be enacted in order to put an end for free disposal in endowment so as to let endowment play its role in the best way. When circumstances force for change, it should be done within a limited scope for the same beneficiaries.⁽²⁾

(1) Abu Zahra, the previous reference, p. 161 and the following pages. Ibn Qadhi aj-Jabul, al-Munawalah Bi al-Awqaf, First edition, p. 23 and the following pages.

(2) Abu Zahra, the previous reference, p. 170 and the following pages.

The Ownership of Endowment:

Concerning the benefit of endowment, scholars are in agreement but they disagreed on the ownership of endowment. There are four jurstic opinions: first, those who hold that the donated material belong to the donor. Second: Owner. Third: those who hold that its ownership belongs to Allah Almighty, and Fourth: those who are of the view that if it is stipulated by the donor to go to a certain beneficiary, then he/she is the real owner - otherwise the owner is Allah Almighty.(1)

Types of Endowment:(2)

Scholars are in agreement as to whether endowment should be allocated real estate, buildings, mosques and schools. As for moveable assests, scholars are in disagreement. Some of them hold it is permissible to allocate endowment for moveable assets because it won't remain for ever, on the contrary, they permit it in particluar cases. Some of them (scholars) hold the view that it is permissible to allocate moveable assets for endowment because it can be benefited from while the material remains.(3)

The Aims of Endowment:

The aim behind charitable endowment is to please Allah the Most High as well as to be rewarded by Him. As for the family endowment, is to secure the future of the donor or his/her children and then to be transferred to a charitable institution so as to gain the reward. However there were some aims which appeared in the past such as protection of property from confiscation or avoidance of taxes or to deprive heirs of inheritance.(4)

(1) The previous reference, p. 93 and the following ones.

(2) Abu Zahra, the previous reference, p. 103 and the following ones, Dr. Hussein al-Ameen, al-Waqf Fi al-Fiqh al-Islami, p. 155 and the following ones, Dr. al-Kibesi, Ahkami al-Waqf, vol. 1, p. 236 and the following ones.

(3) Ad-Dusouqi Hashiyat ad-Dusouqi ala ash-Sharh al-Kabeer, vol. 4, p. 69, published by Dar-ul-Fikr, Beirut.

(4) Dr. Muhammad al-Kibesi, Ahkam al-Waqf, vol. 1, pp. 35, 133 and the following pages.

The Effect of Endowment in The Accomplishment of Comprehensive Development

By: Dr. Shawqi Ahmad Dunya*

The system of endowment is one of the systems which has positive effects on the Islamic society throughout the Islamic history. It works properly if it is applied in accordance with rules and regulations set forth by Shari'a. It also generates some negative and its effects may be dangerous if it is not applied appropriately in conformity with these regulations.

The system of endowment had contributed to development of the Islamic world in the previous time. It had contributed to the advancement of science and technology as well as in providing the basic needs such as health, housing, medicine, transportation and in creating many industries in various fields it had an obvious effect on flowing and facilitating the human beings movements across the Islamic countries in the East and West as well as its financial effect on the budget of the state and bearing various burdens. Despite these positive effects, it had some negative ones happened due to non abidance by the legal rules.

The Juristic Aspects of Endowment:

Endowment means a donation of a material for the purpose of benefit⁽¹⁾. This donated material can't be sold, mortgaged, donated or to be inherited. As to its benefit, it is to be exploited by the beneficiaries only in accordance with the donor's - conditions.

* Professor at Um-ul-Qura University, Islamic Economy Dept; Makkah al-Mukarramah, Saudi Arabia, He has authored various books and researches in development in addition to his concern in researching in Islamic economy.

(1) *Muhasharat Fi al-Waqf*, al-Sheikh Muhammad Abu Zahra, Cairo, published by Dar-ul-Fikr al-Arabi, 1971, p.41.

- b) It is impermissible to restore the function of the heart and lungs of a patient whose brain is dead because he/ she is actually dead.
- c) Inheritance: If someone is dead due to the death of his/her brain, then he/she does not inherit the one who was born alive and died after the death of his/her brain even if his/her heart and breathing were still functioning. If two people were under resuscitation apparatus and their brains were damaged at different times but the heart and lungs of one of them were still functioning, then the death of the one whose brain was damaged first is considered to have taken place earlier than the other. Therefore, the one who died later inherits the other since the functioning of the heart and lungs under special apparatus is not counted for so long as the brain is dead.
- d) The deceased's wife starts to observe the waiting period from the time his brain is dead and not from the time his heart and lungs stopped working.
- e) A deceased whose brain was damaged but his/her heart and lungs were still functioning his/her washing, shrouding and burial cannot be carried out unless the apparatus of resuscitation were removed which means discontinuation of breathing and heart functioning.

Majma' Al-Fiqh Al-Islami (The Islamic Jurisprudence Academy) affiliated to the Organization of the Islamic Conference (OIC) has ruled that a person is legally dead if the following two signs were noticed:

- 1- If the heart and lungs completely and irrecoverably stop functioning, which decision must be taken by the physicians.
- 2- If all the functions of the brain irrecoverably come to a complete stop which decision must be taken by the experienced specialist physicians as well as the brain starting to decompose. In this case it is justifiable to remove the resuscitation apparatus from the patient even if some organs such as the heart were still functioning due to the use of apparatus connected to the patient.⁽¹⁾

May praise be to Allah the cherisher and sustainer of the worlds.

(1) Majma' (Journal) Majma' Al-Fiqh Al-Islami, third edition, Vol. 2, P. 809.

well as the voluntary movement and prevention of a bortion is bound to them.

Al-Lakhni⁽¹⁾ (a Maliki scholar) and Al-Marwazi⁽²⁾ of Shafei school of thought hold that it is permissible to abort the fetus before fourty days from the beginning of the pregnancy, that is before the development of the organs. They prevented aborting the fetus after developing a human shape due to the sanctity of the human being as the case with the deceased's body.

- b) Losing settled life without external reasons leading to death as in the case of the death of an animal or a human being at the time of death struggle due to illness. Scholars differentiate between the two cases, that is death due to existence of a cause as in the case of the slaughtered and death due to natural causes as in the case of suffering from a disease. They hold that the former is considered dead, while the latter is considered alive. According to them, the reason behind this is that in the former case there is a cause which leads to death, therefore they decided that the being (either human or animal) is to be considered as dead. But in the latter there is not fatal cause to the death and that is the reason why they consider it as being still alive.⁽³⁾

We conclude that the juristic reasoning consider the human being or the animal as being dead upon the death of the brain. Since because of its death, the animal life in the human being ceases to exist, while the death of any other organ does not prevent the presence of this animal life.

The Consequences of Death:

Many important results emerge from the accurate determinant time of death. Some of them are:

- a) It is permissible to remove resuciator from the patient whose brain is dead even if his/her lungs and heart were still functioning through the aid of technical equipments designed for this purpose.

(1) Hashiyat Ar-Rabooni Ala As-Zigani, Vol. 3, P. 191.

(2) Hashiyat Ash-Sharwazi, Vol. 6, P. 349.

(3) Al-Manhour, P. 106.

- 1- **Settled life:** Az-Zarkashi said that the settled life is the life in which the spirit is in the body and which is accompanied by voluntary movement, and not involuntary movement (like the movement of the sheep when the wolf has snatched its intestine out of its belly).⁽¹⁾ On basis of this, we see that the settled life is the animal life which is evident with the spirit inhabiting the body or the brain because the brain - as we mentioned - is the seat of the spirit, and its effect is the voluntary movement which is represented in the organs following brain signals.
- 2- **Unsettled life:** It is of two kinds:
 - a) **The Life Of the slaughtered sheep which moves.** If we examine this kind of movement closely we will see that it is involuntary and not following signals from the brain. What we see is convulsive movements because the spirit of the slain has left the body and no animal life is present. This means that the slain is dead and the convulsions are resulted from the plant life still present in the body. On this basis jurists have based a group of rules like in the case of a wolf having attacked a sheep and ripped open its belly and cut its intestine and after that a man came and slaughtered it. It is impermissible for him to eat its meat because there was no settled life in it at the time of slaughtering. If a man ripped open the stomach of another and a third one came and found him in the death struggle and cut his throat. The real murderer would be the former while the latter would be punished on discretionary basis.⁽²⁾ Thus the scholars said that because according to them the spirit had departed the body and the evidence of its departure is the absence of voluntary movement; and its absence means the death of the brain and hence they hold that the death is determined by the death of the brain.

Schools of thought are of the opinion that it is permissible to abort the fetus before lapse of 120 days from the beginning of pregnancy and the start of voluntary movement. They justified their opinions that the animal life is not yet breathed in the fetus as

(1) Al-Manthuri Fi Al-Qawa'id, P. 105.

(2) See Al-Mughni, Vol. 7, P. 684, Al-Insa' Fi Ma'rifat Ar-Rajih Min Al-Khila', Vol. 9, P. 451, Al-Bahr Ar-Ra'iq, Vol. 3, P. 335, Al-Fatawa Al-Hindiyya, Vol. 6, P. 6, Al-Umm, Vol. 4, P. 20, Al-Mamhuur, Vol. 2, P. 106 and the following pages, Minhaj Al-Talbeen, Vol. 4, P. 109 and the following pages.

and the work of the heart in this case will be a mechanical kind of functioning, that is not following the signals coming from the brain. As for the brain, it cannot be restored to function after its decomposition which commences immediately after 4-6 minutes of death even if breathing and heart pulse are still functioning. That is why modern medicine determines the death of a person by the death of his brain even if the heart and breathing continued to function with the help of resuscitator. The determination of the death of the brain is a scientific and technical process in which no one has a say except for the experienced specialist physicians.

For the determination of the death of brain to be correct, the following are required:

- 1- Irrecoverable damage caused to the structure of the brain.
- 2- The state of coma into which the patient enters must not be due to using drugs which may cause coma, or due to certain illnesses which cause it, like kidney failure, or due to exposure severe cold, or to any other reasons which have nothing to do with brain damage.
- 3- Resuscitator must be applied to the patient.
- 4- Passage of adequate time to prove that the patient's condition is incurable.

After meeting the above mentioned conditions the death of the brain can be diagnosed according to the following:

- a) Patient must be in coma.
- (b) Stillness in electroencephalograph.
- c) Cessation of spontaneous breathing.
- d) Absence of brain base reflexion such as widening of the pupil of the eye and not responding to the light or to touching the cornea of the eye with an object, and lack of response in the form of movement - upon suitable incitement - in the area where the cranial nerves are distributed.⁽¹⁾

Jurisprudence and Determination of Death by Brain Damage:

Scholars have stated that life is of two kinds:

(1) See the Research of Dr. Askruf Kirdi, Dr. Mokhtar Mahdi, Dr. Isam Ad-Deen Ash-Sherbeini, Dr. Mohammad Ali Al-Bar, Published in the third edition, vol. 2, Majalat Al-Fiqh Al-Islami, pp. 547, 548, 562, and 805.

departure is determined, the death time can be determined accordingly. Therefore, Imam An-Nawawi said in his definition of death, «Death is the departure of the spirit from the body»,⁽¹⁾

Death Diagnosis:

a) It can be diagnosed by visible signs:

Sophisticated means were not available in the past to determine the occurrence of death. People used to depend on the obvious changes that occur to the body of the dead person such as fixation of vision, discontinuation of breathing, relaxation of feet, inclination of the nose, expansion of the face skin and coldness of the body. If the physician or the deceased's relatives doubted the occurrence of death, they used to delay the burial of the corpse until a foul odour wafts from it. The scholars approved the opinions of the physicians in determination of death.⁽²⁾

b) It can be diagnosed by the cessation of heart-pulse:

After the discovery of the blood circulation, physicians and scholars began to concentrate on feeling the pulse to determine death in addition to the signs mentioned above.

c) It can be diagnosed by the damage of the brain:

Medicine has taken an advanced step in the field of medical research and physicians have found that the physical death of the heart does not necessarily mean the death of the person because life can be continued by replacing the heart by another, or by a mechanic pump.⁽³⁾ The continuation of life is in fact due to the brain being alive. Therefore, if the heart was made to function again before decomposition of the brain (before the passing of four minutes from cessation of the heart), it would be possible to restore life to the patient because his brain was still alive. In case the brain is damaged either due to discontinuation of blood circulation, an accident, brain bleeding or to the presence of tumors in it, it cannot not be replaced by another.⁽⁴⁾

It may be possible to restore heart to function again after the death of the brain, but this cannot be possible without the aid of particular equipments,

(1) Yahwee Ar-Tanbleh, P. 107.

(2) Al-Fatawa Al-Hindiyah, Vol. 1, P. 137, Rawdhat AT-Talibeen, Vol. 2, P. 98.

(3) Al-Qub Wa'Alaqatibi IN Al-Hayat, Majalat Mojema' Al-Fiqh Al-Islami, Third Edition, Vol. 2, P. 366.

(4) Nihayat Al-Hayat Al-Insaniyyatu, Majalat Al-Fiqh Al-Islami Third Edition, Vol. 2, P. 366.

**"Yet I do not absolve myself
(Of blame): the (human) soul
Certainly incites evil".⁽¹⁾**

After studying these opinions, we can say that the soul is a human entity itself including the body and the spirit.

Life:

Life is contrary to death and it is conditional that a living thing must have structure which is the body which, in turn, is composed of elements. The structure is a group of atoms without which the body cannot be formed.⁽²⁾ There are two types of life:

a) Plant life: this exists at the time of breathing the spirit and it may exist before the breathing of the spirit into the body and after its departure from it. Among its effects are nutrition and growth. This type of life continues to exist for a period which differs from one organ to another after the departure of the spirit from the body. This fact has been mentioned in the Sidney declaration, Australia, 1968, where it was stated that: «Existence of life in an organ or a group of cells does not necessarily mean that the organism itself is alive».⁽³⁾

b) Animal Life:

This life exists only in human beings and animals after the breathing of spirit into their bodies, and it comes to an end after the departure of the spirit from the body. Among its effect in the body is the voluntary movement of human beings and animals, which the jurists call «settled life».

Death:

Al-Imam Al-Ghazali defines it as the hardening of all organs because they are regarded as machines and the spirit is the operator. Death means cessation of the body to function as an operating machine. Thus death time is attributed to all organs of the body.⁽⁴⁾ Therefore the truth of death is the departure of the spirit from the body, which is accompanied by the departure of the animal life and not the plant life. If the time of spirit

(1) Surat Yusuf, Verse 23.

(2) Al-Maw'ith Al-Falaqhi, Subject: Hayat (Life).

(3) Al-Maw'ith Wa Al-Hayat Bain Al-Atiba' Wa Al-Fuqaha', Majalat Mojamat Al-Fiqh Al-Islami, Third Edition, Vol. 2, PP. 578-579.

(4) Ehya Uloom Ad-Deen, Vol. 4, P. 451.

nice essence which comes into existence through close union of spirit and body.

If we review some Qur'anic verses that deal with the soul, we find that it is an entity on which the Shari'a obligations are applicable as Allah Al-mighty says:

**"No soul Shall have
Greater than it can bear"⁽¹⁾**

The soul is an entity which will be asked on the Day of Judgement for what it had done as it is stated in the following verse:

**"On the Day when every soul
Will be confronted
With all good it has done,
It will wish there were
A great distance
Between it and its evil".⁽²⁾**

It is an entity which dies as the Almighty Allah says:

**"Every soul shall have
A taste of death".⁽³⁾**

The soul is addressed in the Qur'an as an entity that knows as in the following verse:

**"Now no person knows
What delights of the eye⁽⁴⁾
Are kept hidden (in reserve)
For them».**

Also, Allah describes the soul as a believer, as stated in the following verse:

**"No soul can believe except
By the will of Allah».⁽⁵⁾**

In another Quranic verse, the soul is described as the being that encourages the person to commit evil deeds, as Allah says:

(1) Surat Al-Baqarah, Verse 233.

(2) Surat Al-Inran, Verse 30.

(3) Surat Al-Imran, Verse 185.

(4) Surat As-Sajda, Verse 17.

(5) Surat Yunus, Verse 100.

spirit is an inseparable part of the brain and, in accordance, its diffusion to the organs of the body is only through nerves.⁽¹⁾

It seems to me, Allah knows best, that the center of the spirit is the brain because any organ of the body other than the brain - as Dr. Mokhtar Al-Mahdi states - may be amputated and the person still does not lose his/her life. Hence, the heart, the lungs, the liver and the kidneys can be removed and replaced by other human or artificial organs and life still continues without hinderance.⁽²⁾ As for the brain, it cannot be removed and replaced by another, as well as its damage causes the creature to die.

Traces Of Spirit:

The effect which the spirit does have on the body is life itself symbolized in:

- a) Perception: the spirit's perception of things may be via the organs such as seeing which is accomplished by the medium of the eye, and hearing which happens through the medium of the ear and likewise.⁽³⁾ Also, preception may be without a medium such as enjoyment and sadness and the like.
- b) Voluntary movement: This occurs in the organs like the moving of hands, legs, blinking of the eyes and the like.

Death of the Spirit:

It is agreed upon that spirits do not die, but they are transferred after departing the bodies to the world of spirits in line with the Prophet's peace and blessings of Allah be upon him saying: «Martyers' spirits are in the crops of green birds which eat from the fruit of Paradise».

Imam Al-Ghazali said that the spirit exists after departing the body either in a painful state or a pleasant one.⁽⁴⁾

The Soul:

Scholars are in disagreement over the definition of the human soul. Some of them hold that it is the spirit,⁽⁵⁾ and others are of the opinion that the soul is different from the spirit since the soul, according to them, is a

(1) *Mawso'at Istila'at Al-Uloom Al-Islamiyyah*, Vol. 2, P. 241.

(2) *Nihayat Al-Hayah Al-Insanīyyah*, An Islamic Jurisprudence Journal, Vol. 2, Third Edition, P. 361.

(3) *Ar-Rauh*, P. 320;

(4) *Ehya Uloom Ad-Deen*, Vol. 2, P. 451.

(5) *Mawso'at Al-Istila'at Al-Islamiyyah*, Vol. 2, P. 241, *Al-Qamus Al-Islami*, Vol. 2, P. 349.

The Spirit:

Ibn Al-Qayyim identifies it as a body different in essence from the physical body. According to him, it is a light, heavenly, luminous, living and moving body. It penetrates the core of the organs and passes through them as water does in plants, oil in olives and fire in charcoal.⁽¹⁾

The Coming Of the Spirit From Outside The Body:

The Almighty Allah forms the fetus in his mother's womb from a blood clot. After 120 days have elapsed, the spirit will be breathed into the fetus as stated by Allah:

**"But He fashioned him
In due Proportion, and breathed
Into him of
His spirit. And He gave
You (the faculties of) hearing
And sight
And understanding
Little thanks do ye give!"**⁽²⁾

In this verse there is a clear indication that the spirit is not part of the body and it is not generated from it, but it comes from outside the body.

The time the Spirit inhabits The Body:

Life is existent in the cell in the woman's ovum and the man's sperm as well as in the embryo before the lapse of 120 days. But it is a life without spirit-as the case in plants. The Spirit then inhabits the body of the fetus after 120 days from conception and it remains in the body until the time of death, and as soon as life comes into the body of the fetus the voluntary movements begin.

The Center of the Spirit and Its Diffusion in The Body:

Some philosophers and early physicians are of the opinion that the center of the spirit is the heart, and they claimed that the spirit diffuses force in the body through the arteries.⁽³⁾ Others hold that the spirit comes out from the heart to the brain via the aorta and then it comes out from the brain covered by the nerves to all parts of the body. Also others think that the

(1) Ar-Rouh, P. 220.

(2) Surah As-Sajdah, Verse 9.

(3) Al-Mot'jam A-Falsafiy, P. 643, Bhya Uloom Ad-Deen, Vol. 3, P. 6.

Determinant Time of Death and Removing Resusciator from Patient

Ry Dr. Mohammad Rawas Qalahji*

No doubt that determinant time of death is very important because it makes many legal rules as well as medical and ethical rules dependent on it. From a medical point of view, when death occurs the resusciator should be removed from the patient who is under resuscitation lead to the death of another person who is in need of them. From a psychological point, the state of tension and worry on the part of the patient's relatives should be put to an end as well as to relieve them from the financial burden they shoulder for the care of the patient. Also, from a Shari'as point of view, it is obligatory that after the death of an individual that he/she should be washed, shrouded and buried as well as carrying out of other procedures like determination of inheritors and punishment of the person who either intentionally or accidentally cused his/her death and if the deceased is a man, his wife has to start the period of waiting, etc.

People, since the time of Adam my peace be upon him, used to determine the death of a man by external (superficial) signs of the deceased's body such as stillness of movement, relaxation of the body, cessation of breathing and other external signs. Then after that they started determining death by the absence of the pulse and stopping of heart beats, and finally comes the theory of brain death.

All religions, and Islam among them, have not indicated through obvious texts how to determine that a life of a person should actually come to an end, but they have only shown the consequences of the death and left the determination of death to the people's experiences and accumulation of knowledge through the ages.

(*) He was born in 1934 in Aleppo (Halab), Syria. He obtained his doctorate degree in comparative jurisprudence in 1973. He served as a teacher in high schools in Syria. Then he became an inspector in the religious institutes and worked as researcher in the Kuwaiti Juristic Encyclopedia. Presently he is a professor of jurisprudence and research Methodology for postgraduate studies at King Saud's University. He Authored as many as 70 published books and over 170 research papers.

are requested by religion to be saved from direct and indirect influences reflected explicitly in economic transactions.

- 6) The usefulness of religion does not necessitates the complete usefulness of the material life;

The call to introduce the Islamic economic system in the Islamic communities putting into consideration the assumption of stability of factors of economic success it means this society will be moved towards the economic advancement as well as shifting to an economic standard better than the one before the application. It does not mean this society as soon as it introduces the system, it will reach the highest desired economic standard as well as it will shift to an economic position better than any other country which does not apply the Islamic economic system whatsoever the economic circumstances of that country.

A close look at these cases, will suffice to clarify the attachment of religion to economic aspects and the need of communities for true religion and for its economic alternative.

2. The goodness of life does not mean abandonment of true religion:

What have been achieved under the umbrella of the modern positive systems and principles do not mean that their adherers had abandoned completely the fundamentals and principles of the true religion. On the contrary, the success they have achieved may be attributed to their attachment to the principles and fundamentals of the true religion. They have not taken it as part of the religion, but their material interests and their minds are directed to them. For that can't be considered part of the religion which pave the way to hereafter as an ultimate end.

3. The goodness of religion does not mean abandonment of life:

Religion is more than acts of rituals, prominent rituals and belief linked to the hereafter. But the affairs by which life can be good if it is linked to good intention, it will be part of the religion by which man is rewarded and his life can be useful.

4. The usefulness of religion does necessiate usefulness of life as well as it does not stand against it:

The usefulness of life necessiates availability of various factors besides the true religion and at the forefront comes the availability of natural and human resources as well as the capability to take advantage of these resources, as well as other factors that assist in the economic advancement which are available in some communities and not unavailable in the others and they are available at sometimes but not available at other times.

5. Complete usefulness of life necessiates usefulness of religion:

In order for life to be completely useful, religion must be among the other factors of usefulness because the absence of the religion will affect usefulness of life because minds will fail to perceive all means of life usefulness even if it realized many of them. It will be incapable to fathom the rest. Especially the affairs of life which are linked to the religion and to the usefulness of the hereafter can't be known except through religion. Because the religion constitutes inner watcher of the religious individual and obliges him to perform his duties even the outsider watcher failed to perform his/her duty. The usefulness of religion means the usefulness of various affairs of this life other than economic, social, moral, psychological, security, political and other affairs which

economically excel the Islamic ones. This contemporary comparison is not a good evidence to the absolute advancement of these communities because the islamic communities in the past were much better than their contemporaneous counter-parts and in the future they may retain their past power.

iv) The economic advancement in these communities may not be attributed to the prevalent systems, but there are various factors contributed to this advancement such as the avbailability of natural resources.

b) The possibility of success of the Positive Economic Systems:

Communities may live under the umbrella of non-Islamic economic system and to give an example to this fact many nations lived and prevailed under umbrella of systems incompatible with Islam. This fact is inadequate, we have to discuss various cases as follows:

1. Minds can be directed to the ways of goodness in this life but they may fail to know the means of goodness in the hereafter. The goodness that reached by some contemporaneous communities which live under the umbrella of non-Islamic systems because of their concern with aspect on man's life, that is the material life. Man can be guided to various means of goodness in this life as stated in the statement of the Prophet, may peace be upon him, "You know more than I do about your life's affairs."⁽¹⁾

This Hadith is supported by the fact that many nations were living without religion and were so prosperous in their life. As for the means of goodness in the hereafter and the other affairs of this world related to the hereafter can't be perceived by minds. Islam is a belief and a way of life aims at attaing goodness in this life as well as in the hereafter. thus, man's happiness can't be counted in virtue of the success he achieved in this life, but the true success is in the life to come because it is the ultimate end. But in fact, the nature of life here and now is only a bridge to the hereafter.

(1) Sahih al-Bukhari, vol. 15, p. 118.

because this theory interprets behaviour of individuals who apply the belief and laws of Islam and consequently it is useless for a society not applying the rules of Islam. Nevertheless, if the Islamic theory is completed, it may affect in the positive analysis particularly in the points of agreement of the two theories.

As for the Islamic economic system, the need of the non-Islamic nations confines only in belief, rules and system of Islam. Therefore, we believe that the non-Islamic communities are in need of the economic aspect of Islamic economic system which contains divine fundamental, principles and laws drawn up by the Cherisher and Creator of human beings to suit their present and hereafter lives.

4. Success of Non-Islamic Economic Systems:

The economic state of affairs of the Contemporary Communities and Preference of Systems:

Nobody denies that some non-Islamic contemporary communities have reached better position than the Islamic ones under the umbrella of its economic systems with regard to the level of the annual income, standard of living and increase of prosperity. But this does not mean that their economic systems are better than the Islamic ones for the following causes:

i) The Islamic communities at present don't apply the Islamic economic system appropriately. If it applied the system, it would reap the fruits of this application in all walks of life and hence the comparison will be accurate. But in the absence of application, the comparison will be unfair.

ii) The economic advancement in these communities represents only the material aspect and does not pay any attention to the spiritual, moral, social and environmental aspects. On the contrary, the economic advancement in Islam does not compare with the material aspect, but Islam is concerned with the advancement of all aspects. The advancement of the non-Islamic communities is not a criterion to its superiority of its applied systems because this advancement was accompanied by a sacrifice in the other aspects which are very important in the life of human being.

iii) This comparison is temporary and takes place in a limited time, that is to say, the present time in which the non-Islamic communities

Secondly: Analysis of Islamic and Positive Economic:

Although the Islamic economics is a rational science, but at the same time it differs from the modern economics in various aspects which justify the statement that there is a possibility of creating an Islamic economics analysis differs from the modern positive one as well as acknowledging of existence of points of agreement in the two sciences. The following are the agreement and disagreement points:

a) Disagreement between the Two Sciences:

Analysis of the Islamic economic is a rational science but is not a pure rational science in all its aspects as indicated by analysis in various positions. Therefore, it is accurate to say that it is a legal rational science and the analysis of the Islamic economic is to benefit from its laws and its legal principles or to be used by a society which applies these rules and principles. On the contrary, the positive economics is wholly rational science.

Economics differs in its forms and evidences even in some points due to the difference in time, place, behif and system. Tith justifies the existence of an Islamic economics different from the modern positive economics.

b) Agreement between the Two Sciences:

1. Behaviour based on natural and instinctive motivations which agree in its essence with all nations. These motivations are the permissible ones. Muslim is expected in this case to respond in accordance with his instinct's within the bounds of the legislation in order to guide and train this instinct aiming at achieving the interest of individual as well as society.
2. Points of analysis and laws which are not restricted by time, place and system which are reached by the positive theory similar to that of the natural ones such as crop and costs laws.
3. The non-Islamic communities are in need of the Islamic economics.

For the economic analysis (theory), it is to be believed that non-Islamic communities are capable to interpret their own economic affairs as well as to reveal the prevalent economic theory as possible as they can. They are in no need of the Islamic economic theory

the system, it must be looked into the state of affairs to the researcher's state himself. If he exceeds the first phase to the second one, the description of the phenomenon as it is with its disadvantages followed by its criticism as well as drawing up of policies to reform it. Then his research can be classified among the complete Islamic economic analysis. If the researcher does not criticize his research in light of the juristic laws but only described the society as it is with its legal violations or he tried to criticize the state of affairs or to draw up policies have no relationship with analysis or run contrary to it, his research is invalid to be described as an Islamic economy. It is a mere description of economic phenomena in an Islamic society or it is an opinion of a Muslim. It can be called an economic concept of a Muslim but not an Islamic economic thought.⁽¹⁾

The Relationship between Islamic Economy and Reason:

Firstly: The attestations that the Islamic economic analysis is a rational science:

Ibn Taimiyyah said about the proportional analogy that "If man knew this Dinar is like that one, this Dirham like this one, and these wheat and barley like these ones and then he knew qualities of one of them as well as its natural qualities such nutrition and usage or he knew its ordinary qualities such as value and price or the legal qualities such as its permissibility and prohibition, then it can be said that he knew the rule of the other is similar."⁽²⁾ He made permissibility and impermissibility from the qualities and the legal rules while he made value and price from the qualities and the rational rules. This means the difference between them. It is known that the subject of the value and price, are most important subjects of the economic theory. They are not juristic cans, but they are from the rational laws. By analogy of the example of the subject of the economic theory other subjects of a similar theory can be compared and it can be considered from the rational deductions not from the textual ones.

(1) See Dr. Shawqi Dunniya, *an-Nazariyah al-Iqtisadiyyah*, p. 39.

(2) *Majma' al-Farawa*, Ibn Taimiyyah, pp. 976.

3. Economics is a science which researches behaviour of man which varies generally according to time and place. This indicates the importance of creating actual models to represent the state of affairs of the various Islamic countries as well as keeping the ideal theoretical model as a goal to be achieved at all times and places.
4. The obligatory analysis of the economic aspect are limited and known. Other than that particularly the permissible, the option is left for the individuals and to their desires. To verily these options and desires it can't be achieved except through the study of the state of affairs.

The Applied Method and Division of Juristic Laws:

This method differs from the theoretical method because it analyzes the state of affairs not the texts and laws. In fact, it includes two phases, the first deals with the description of the state of affairs as well as its interpretation. This is the economic analysis. The second phase deals with the criticism of the state of affairs as well as its reform if it needs a reformation. This is called the economic policies. In this phase, the question about how to link this stage with the rules can't be asked because the researcher's mission is the description and interpretation of the economic phenomenon. As to the second phase, it may be clearly linked to the juristic laws because through it the harms which were caused by the legal violation can be mentioned as well as directly drawing up of proposals and policies which oblige individuals by the analysis. That is to say, the obligations and the prohibitions and to call them indirectly to what the analysis has made it likeable. This is concerning the economic policies. As for the analysis in this method, it is as if an actual and rational analysis describes what is existing as it is and interprets its causes whatever they were and it has no relationship in this stage with the Shari'a and the textual rules.

c) Is the applied model part of economics?

The Islamic society is the subject of the research if it applies the minimum obliging limit of the system (obligatory and prohibited) or more than that. The analysis is considered among the Islamic economic analysis. If the society is not applying the minimum limit of

the Shari'a. Therefore, the economist in his research can't be a jurist or an ascetic or a mystic. That is to say, his method and the essence of his knowledge not the essence of his work.

The Economic Analysis and the Behaviour of Majority:

If the economist wanted to analyze individual's behaviour through the theoretical method, he expects that the Muslim will perform the obligatory and refrain from the prohibited as well as he will treat the permissible in a manner to allow him to achieve his personal interests and the ones that are called by his instinctive motivations which are permitted by the Shari'a. As for the things that in are conflict with instincts and personal interests whether acknowledged by Shari'a such as the permissible asceticism in the permissible, reprehensible and recommended or whether not acknowledged by the Shari'a such as the excess in asceticism and abandonment of life as the sufists do. The economist does not expect the majority to follow this method even it has been followed by some of them.

The Actual Applied Method and how it is connected with Juristic Laws:

a) The importance of creation of the applied method:

There are many causes which call us to create such applied model or models for the economies of the Islamic countries. Some of these causes are:

1. Confinement of the mentioned theoretical model and it is a must to create another actual applied model besides it because transferring of the Islamic communities to the ideal and the designed goal can't be achieved unless the state of affairs in which they lives is determined as well as its nearness or farness from the ideal to decide consequently the means which to be followed to reach that goal.
2. The applied sample is an actual, practical and a seen model. It may be tested and, proved or denied. Therefore, it is the model which is going to work by at the time of planning the economic policies and to reform the state of affairs. It can be gradually changed as the society moves from one phase to another one higher in application of the fundamentals of the system.

rain from the prohibited and if he did not follow that, the state would force him to do so.

2. This model has included a good aspect of the idealism and theoretical research because it analyses texts not behaviour.

The Second Model:

This example analyses what is going to be (the model of virtue). The creation of such model is beneficial because it becomes a model for individuals and groups as well as governors, scholars and others so as to exert their efforts to reach this level or to approach it without being obliged to do so. If this Islamic economic sample has been created, it should be known that it represents the best country in centuries and the aim behind it is not to generalize or make it binding or in order to reach it. The state has to follow the direct or compulsory economic policies. It should be the super model and a field for competition so as to encourage everybody to reach or approach it. This state may resort to indirect and guiding economic policies for the purpose of enhancing individuals and institutions to follow this method.

Economy, Jurisprudence, Asceticism and Mysticism:

The economist confines the analysis of the behaviour expected to be followed by the majority either optionally or through the authority. It is called the obligatory behaviour. As for the jurist, he is in upper stage higher than the economist because his mission is to give the legal rule for all types of behaviour whether they are obligatory or not. He only reminds and at the same time, he refers to it as unobligatory and leaves to the questioner the freedom of taking his opinion or not as well as the jurist he may take it or not. As for the ascetic, he abides by all rules, that is to say he performs the recommended and refrains from the reprehensible as well as giving up the curiosity in the allowables and calls on the others to abide by it. Where as mysticism is a phase has exceeded asceticism in the permissible and the exaggeration in the meaning of depending and abandonment of causes as well as exertion of efforts to acquire livelihood. This is not accepted by the economist and it is not expected to be followed by the majority as well as this method is not accepted by

models. Putting into consideration that, this model is derived from the fundamentals and principles not mixed with the disadvantages of material world.

3. This model will provide a criterion for the positive models in all times and places and at the same time, it is a target everybody wants to attain.

b) The Normative Theoretical Method and the Divisions of Juridic Laws:

The economic analysis is built on the behaviour which is expected to take place. Muslim may confine himself to performance of obligation and refrain from the prohibited performance only and not doing the recommended and refraining from the reprehensible and he may do the recommended and refrain from the reprehensible and this is considered as a charity and favour from him. If the case is so, he may create two independent models within this theoretical method, one of them depends on the necessary analysis of behaviour in Shari'a and it is the obligation and the prohibited and it is called (the model of justice). The other model depends on the analysis of all behaviour including obligation, prohibited, recommended and the reprehensible and it is called (the model of virtue) it is on basis of this model that Muslim is expected perform his action.

The First Model:

This model analyses what is going to be (the model of justice):

That mean analysis of what is going to be done or refrained from so as to build a theoretical model for the behaviour of a Muslim society which abides by obligations and refrain from the prohibited actions in the economic transactions without going further as to expect this society will perform the recommended and refrain from the reprehensible taking into consideration this aspect of behaviour which is not binding. Perhaps the most important at this first stage of the research of the Islamic economics is the concentration of efforts on this aspect analysis of for the following reasons:

1. Economy is concerned only with the legalization of behaviour which is expected to occur and this type of behaviour can be expected in the Muslim society taking into consideration that the Muslim individual is expected to perform the obligation and ref-

Secondly: How to link the Islamic economic analysis to juristic laws?

1. How is normative method connected with Juristic laws.

The normative method in the modern thought is built on the assumption that there is a particular role in society for values and morality to play in the economic which is contrary to the positive method. The following are most important qualities and defects of theoretical method as well as how analysis is linked with juristic laws in this method.

a) Advantages and disadvantages of the normative theoretical method: The theoretical method means that the researcher is concerned with creation of a theoretical sample assuming existence of a Muslim society abiding by juristic laws and analyzing the expected economic behaviour in the society based on the fundamentals of the system and the juristic laws and its principles as well as its historical applications. This means that analysis is for texts, laws of the system, laws and history but not for behaviour, applications and reality. This means that this method has some advantages as well as some disadvantages. They are the following:

1. It leads to creation of an ideal model not connected with reality and the economic models prove its importance is accordance with truthfulness and in accordance with reality.
2. It depends on analyzing of texts, rules and the system because it is an analysis of expected behaviour not real behaviour.
3. The importance of the economic analysis is confined to the possibility of benefiting from it in application as well as understanding its nature. The mere knowledge of nature is insufficient unless it is followed by application in order to employ this knowledge.

The theoretical model has nothing to do with the behaviour of individuals which makes it difficult to make use of it in planning suitable economic policies. Yet, the use of this model is so great and there is no way to abandon it in this stage at the present time. The importance of this model can be shown:

1. The present application is greatly different from the fundamentals and principles in various Islamic societies.
2. The creation of the theoretical model at the present time lays boundaries between the Islamic model and the other positive

The Need to know and Record the Islamic Economic System:

In the present time, the Islamic economic system is in need of researches to reveal its fundamentals, laws and to be recorded in separate subjects to constitute the Islamic economic system and attached by juristic laws. This is what has been done and is still going on because most parts of the system have been researched in the present time and thus the most important features of the system have been identified as well as its fundamentals and its pillars based on the textual statements for the following reasons:

1. The system depends on the text and the laws based on textual statements. The textual statement were known since the Prophet's time as well as the juristic laws have been stablized since the recording of jurisprudence, the thing which facilitates researchers' mission.
2. The beginning of research in the Islamic economy at the present time moved towards the system because reseach in the Islamic economy has been initiated and involved many jurists and shari'a scholars who are experts in this field which has led to the enrichment of this aspect of research.

The Islamic Economy and Divisions of the Shari'a Law:

The Islamic economic system must include all the relevant laws whether they are obligatory or not because the system in general, they to be applied by the society. It is a must during the research of the cases of the Islamic economy system to classify these cases into two parts: Firstly, the obligatory factor of the system which are necessary to apply, for the society to be called as abiding by the Islamic economic system which if deserted by individuals, the state has the right to enforce it directly and it comprises obligations and prohibitions. The second division comprises the unbinding factors of the system (recommended, reprehensible and allowable) which are demanded for the law maker. If it is found in the society in addition to the first section, it is said this society fully applies the system and if they are not available, the state has to urge its individuals to attation this level of application without obligation subjeeting them to do so.

ize in more than one science. The economist can be a jurist and the jurist can be an economist but when they research in jurisprudence they have to be jurists whereas in their research of economic they have to be economists.

iii) Relation between Jurisprudence and the Islamic Economy:

The relationship between things can be categorized in agreement, disagreement, generality and absolute particularity as well as generality and particularity from one side.

The closest relationship between the Islamic economic system and jurisprudence is generality and particularity from one side because most of the particulars of Islamic system are derived from jurisprudence and some of them are derived from belief, behaviour and traditions. However, some problems of jurisprudence can be included in the economic system: As for the economic analysis, the relationship between it and the jurisprudence is disagreement and this is the most accurate statement. This means that the essence of jurisprudence differs from the essence of economics. There is no agreement between them and there is no generality or particularity. It is true that each one is independent from the other. Despite this difference between them, it does not stop co-existence between the two sciences. The independence of various sciences does not curtail diversified relationship among them.

What is the between Islamic Economy and rules of jurisprudence?:

Firstly: How to link between the Islamic economic system and rules of jurisprudence? The relation between the Islamic economic system and jurisprudence is the generality and particularity from one side. Therefore, it is not difficult for the researcher in the economic system to link the legal rules with the system because the legal rules come into the system to become part of it. Most of the juristic problems are relevant to economic and finance can be formulated and classified as part of the Islamic economic laws which ensures the strength of the relationship between jurisprudence and the economic system because jurisprudence is the system of the Islamic society in all its aspects including the economic one.

behaviour and use of reason to discover the guiding rules. Hence, economy can be identified as the knowledge of these rational rules.

iv) The jurist is concerned with the partial legal rules whereas the economist is concerned with the total rational rules.

v) The jurist derives the legal evidence so as to come up with to the legal rule while the economist derives the law whether the law is revealed or a rational one such as the economic assumptions⁽¹⁾ in order to reach a general economic rational rule.

Perhaps the most important point or relationship between the two subjects is that Islamic economy approves of behaviour that have legal rules because every behaviour has a legal rule whether it is obligatory, impermissible or permissible. Therefore, the Islamic economy analyzes society's behaviour which is in conformity with the legal rules. Thus, it is subject to impact of these juristic rules because analysis is determined by behaviour and behaviour itself is determined by the juristic rules but the economist cannot start unless the jurist finishes his task because the economist analyzes a behaviour which already have the jurist's stamp on it.

ii) Handling the Juristic Cases within the Economics:

If it is said that some juristic problems can be principles and postulates for the Islamic economy, this does not mean firstly that it is a fact of the Islamic economics and secondly it should not be researched for a second time in economics. If a juristic problem has been taken as a postulate for economic analysis cannot be researched economically because it is not an economic problem and it has an evidence in the jurisprudence. It must to said that the economist does not need to repeat researching juristic problem in economics but it does not mean that he is not in need of judgment. Knowledge of juristic judgement related to the economic analysis your of transaction in general are most important to be known by the Muslim economist. For example, it is a must for the economist to know that usury is prohibited and the bank interest is prohibited too. But he is not supposed repeat researching pulles of usury in economics and to prove that bank interest is a type of usury because this is part or the jurist's task. It is not objectable that man may acquire knowledge of more than one subject, that is to say to special-

⁽¹⁾ See ash-Shareef aj-Jarjani, at-Ta'rifat, Mustapha al-Halabi, Cairo. 1357H., p. 82.

the economic system of Islam can be derived directly from jurisprudence to support the statement that there is a strong and prominent relationship between jurisprudence and the Islamic economic system. It has to be taken into consideration that not all the fundamentals of the Islamic economic system are derived from jurisprudence. Some of them have strong attachment to belief or behaviour or history or tradition but it remains the strongest relationship of the system and the dominant one in jurisprudence.

Secondly: The relationship between jurisprudence and the economic theory:

Scholars are on disagreement on that. The relationship between jurisprudence and the economic theory, despite this fact disagreement among researchers in Islamic economy does not deny the relationship between them. All of them prove the existence of this relationship in a way or another. They differ as to the scope of this relation is it stronger enough and more comprehensive to make the Islamic economics a branch of jurisprudence? is there no relation whatsoever to make the two subjects one and the same thing.

a) The Nature of Relationship and Points of Agreement and Disagreement:

- i) Despite the unity of the two subjects (Human behaviour), yet the jurist look at this behaviour from all angles financial and otherwise while the economist looks at the financial side that deals with the capital and how to obtain and develop it.
- ii) The jurist looks at the economic behaviour in order to deduce a general law from the evidence that is produced and see whether they are permissible, impermissible or obligatory while the economist research it to justify it or rationalize it and to reveal its relationship with other types of behaviour and what effect it has on them.
- iii) The jurist's method to reach a legal rule for the behaviour is to look for a evidence from the Qur'an, Sunnah, consensus or analogy so as to derive the rule from the evidence and consequently the rule will become a legal rule. Because it depends on a revealed text. Jurisprudence means the knowledge of the legal rules. As for economy, the best method to reach its cases is the observance of

economic resolutions depending basically on law of society its belief and manners as well as its customs and inherited traditions.

- b) **Economics:** This is concerned with the study of economic phenomenon and its interpretation as well as the rules that govern the relations between economics and different phenomena.
- c) **Economic policies:** These are concerned with finding solutions to the existing or the expected problems. It is important to achieve the designed goals and determine the possible measures to be taken to reach these goals.

The Relation between Islamic Economy and Jurisprudence:

The relation between Islamic economy and revelation can be disclosed by knowing its relation with the revealed science. Due to its diversity we shall select the closest science to the Islamic economy and that is jurisprudence because of the strong relation between them due to the unity of their subjects.

Firstly: The relation between the Islamic economic system and jurisprudence:

There is strong relation between them because the economic system means the method which is followed by society to process its economic activity. Islam has come to organize human life in all aspects and thus it has laid down comprehensive systems to be applied in real life such as social system, political system and economic system as well.

If we cast a quick look at the fundamentals of the Islamic economy, we find that they are solely legal provisions from an Islamic point of view. For instance, ownership of factors of production, is one of the most important aspect of the economic system of Islam and it is also one of the most important subjects of jurisprudence. The theory of ownership of factors of production is a juristic subject and it can be formulated in a set of arranged partial rules to constitute a chapter to be added to jurisprudence chapters. It may be formulated in a set of total rules to constitute part of the Islamic economic system, and so forth in the other remaining fundamentals of the system. Thus, it can be said that most of the components of

The Place Of Islamic Economy Between Reason and Revelation

By: Dr. Abdullah Ibn Muslih Al-Thamali*

The Division of Science into Revealed and Rational:

Research into the divisions of sciences is common among theologians, jurists and jurists as well as other scholars, the most famous of all is the division of acquired sciences into two parts:

1. Revealed and rational sciences. According to Ibn Khaldun rational or natural sciences are the sciences that man can distinguish what is right and what is wrong in them by employing his own faculties. As to the revealed sciences, they depend on revelation and reason has no role to play in them but only in joining the secondary principles of the Islamic law with the fundamental principles.⁽¹⁾ Rational sciences are not linked to a particular nation or religion. This does not mean that revealed sciences are in dichotomy with reason that they are not in need of it. On the contrary, they are in need of it so as to resolve their programmes and provide evidences to their validity. Again, rational sciences are not in dichotomy with revelation it has been proved that there is no disagreement between them and there is reference in revealed science to this fact in one form or another.

Division of the Islamic Economic Studies:

Modern Islamic economic studies are divided into three parts:⁽²⁾

- a) The economic system: This is the method which is followed by society in its economic life as well as the institutions which adopt

* Assistant Professor, Islamic Economy Department, Umm-al-Qura University, Makkah al-Mukarramah, Saudi Arabia.

(1) Ibn Khaldun, al-Muqaddimah, Dar Ihya at-Turath, Beirut, p. 435.

(2) See Dr. Shawqi Dunniya, an-Mazariyyah al-Iqtisadiyyah Min Manzour Islami, first edition, published by al-Khiteigi Bookshop, Riyadh, 1404H., P. 53.

d. Al-Hanabilah hold the opinion that the guardian is allowed to lend it without taking surety if this is done for a general interest, i.e. he lends it to avoid disavowal or denial, or that the money may be taken abroad, however, it is preferable that he should have a sponsor or take a surety as to return the money, if that is possible as a precautionary measure. ⁽¹⁾ It has been stated in al-Muggni that:

"As to lending the money of the orphan, it is not allowable if it is not good for him, and if the guardian is able to invest it for him or to exchange it for real estate for the good of the orphan, he shouldn't lend it at all, because this would not be in the interest of the orphan. However, if this is not possible, and lending the money is in the interest of the orphan then it is allowable to lend it, because lending it is analogous to donating the orphan's money, and it is not allowable to donate it as well as it is not allowable to give it for a gift. ⁽²⁾

b. al-Shafi'ayah hold the opinion that it is not allowable to lend the orphan's money for no reason, if the guardian is in fear that the money could be stolen or burnt or drowned or if he intends to leave the country then he can lend it to a trustworthy grandee because trustworthy person would not disavow or deny the money, as to the person other than a grandee he may not compensate⁽¹⁾ for the lost property in the aforementioned circumstances. In view of the above mentioned statements and evidences, it seems to me that it is feasible to argue that lending and borrowing orphan's money is allowable if it is in the interest of the orphan, if however, it is not in the interest of the orphan it won't be allowable.

The root of this problem and the like though is that the guardian's attitude towards the orphan's property is very much attached to that which is in the interest of the orphan and is directed to what is good for him.

(1) *Sharh Mantaha al-Ikhtalat*, vol. 2, p. 293, *al-Mu'ggni*, vol. 5, p. 344.

(2) *al-Muggni*, vol. 6, p. 344.

invest the property of the orphan and the transaction is not profitable and the property is damaged, no guarantee is necessary, because he did not transgress against the orphan's property, and he did what he should have done.⁽¹⁾

The sixth point of view which has been raised most probably by al-Shafi, is that, it is obligatory on the guardian to develop the money of the orphan as much as it can provide for expenditure and Zakat (poor due) no more than that.⁽²⁾ The feasible argument in view of the above mentioned view points and evidences is that it is recommended and preferable to invest the property of the orphan, on condition that the guardian did not invest it himself for his own benefit or entrust it to somebody else to invest it by way of trade or business transaction with the intention of running a risk or else deceive the orphan, putting in consideration the financial situation of the country, and the behaviour of the person entrusted with the investment i.e. that he is honest, trustworthy well-experienced and capable of doing the job and Allah knows best.

Lending the Orphan's Money and Borrowing it:

Jurists disagree about borrowing orphan's money and lending it to others, as follows:

- a. Al-Malikiah stated that the guardian is not allowed to lend the orphan's money or use it for his own benefit except in cases of necessity and for a short period of time.⁽³⁾
- b. Ibn Umar, may Allah be pleased with him, had the opinion that the guardian is allowed to borrow the orphan's money because this will save the money for the orphan and well preserve it for him.⁽⁴⁾ It has been narrated that al-Biyhaqi used to borrow the money of the orphans because he thought that would save it for them.
- c. Al-Hanafiah hold the opinion that the guardian is not allowed to lend the orphan's money to others or to borrow it himself.⁽⁵⁾

(1) al-Munntaga, vol. 2, p. 111.

(2) see: Fatawa al-Izzim Abd al-Salaam p. 122.

(3) Al-Zun qanmi ala al-Muwata, vol. 2, p. 104.

(4) al-Sumat al-Kubbra, Lil Biyhaqi p. 316.

(5) Bada'ia al-Sana'ia vol. 7, p. 394.

It has been narrated that Aihsa may Allah be pleased with her, used to entrust the property of the orphans under her guardianship to those who would invest it for them. Because the guardian is deputized over the orphan affairs and whatever is of benefit to him, and this, (investment) is of benefit to him, for it keeps his property save, he can dispose of it as if it were his own property, and the one who invest the money for him should be granted his part of the profit as stated in the contract.⁽¹⁾ The third point of view which has been raised by Malik and the Hanafiah is that: Investment is recommended. It has been narrated by Umar and Aisha⁽²⁾ and al-Dhak that the guardian is allowed to invest the property of the orphan and to develop it for him, because this is good for the orphan. And it is of no use to keep the money and not to be able to invest it. But the guardian is not allowed to borrow the money and invest it all by himself and for his own benefit.⁽³⁾ Imam Malik stated in al-Muwata that it is all right to invest the property of the orphan for them if the guardian is trustworthy, and no guarantee is necessary.⁽⁴⁾ It has been stated in article 406 of the legal provisions (the personal status,): It is recommended for the guardian to invest the property of the orphan to grow it and to develop it, and to do whatever is of value to him, and he is not allowed to invest the money of the orphan all by himself. The fourth point of view which has been raised by al-Hassan al-Hassan al-Bassri is: Investment is recommended against. Ibn Qudama said, We never know anybody else who recommended against investment except this version by al-Hassan. May be he wanted people to avoid risking the orphan’s property, for keeping the money in a safe place in keeping it away from risk.⁽⁵⁾ The fifth point of view which has been raised by al-Walid al-Baggi, a Maliki jurist, is that, investment is obligatory on part of the trustworthy guardian. He said explaining Malik’s view point, it is all right to invest the orphan’s property, if the guardian is trustworthy, and his other statement that if the guardian is trustworthy and if he did

(1) *Kashaf al-qas'a* vol. 3, p. 437.

(2) *al-Mugni* vol. 6, p. 339.

(3) *al-Munsha, Lil Baggi* vol. 2, p. 111.

(4) *al muwata*.

(5) *al-Mugni* vol. 3, p. 339.

**"Invest orphan's property so that
It won't be devoured by
Zakat (Poor due)" (1)**

The second view pointed has been raised by al-Hanabilah and Imam Shafi'ay, that the guardian can absolutely invest the orphan's property, and to do this, in his opinion, is better than not to do it. It has been narrated by Ibn Umar and al-Nukha'ay and al-Hassan Ibn Salih and uther (2) that M-Shafi'ay said:

**My preference is that
the guardian should invest the
property of the one under his
guardianship and no surety is necessary:
Umar had invested a property of an orphan (3)**

Hanabila jurists however produce an evidence to the effect that the Prophet (pbuh) said: "The one who is entrusted with the guardianship of orphan should invest his property for him otherwise Zakat (poor due) would devour it." (4)

Thus, it will be in favour of the one under his guardianship, because he will be able to employ augmented profit for his own expenditure, as well as adults of the same calibre do with their property and the property of their dear sons. The guardian, however, should invest the money in a legitimate transactions and he should not deceive the orphan, (5) bearing in mind that the whole lot of profit should go to orphan because it is an increment of his own property and no body else has the right to tamper with it unless he has got a written contract to that effect. The guardian cannot sign a transaction contract as to invest the orphan's property as a second party to the contract, all by himself, to avoid being taken be doubt. Nevertheless he can entrust the transaction to somebody else to do it for the orphan, on condition that he should be given a particular part of the profit.

(1) al-Muwata, vol. 1, p. 251.

(2) al-Mugniy Li Ibn Qudama vol. 6, p. 338.

(3) Mukhlasar al-Muzany, vol. 2, p. 205.

(4) al-Muwata vol. 1, e. 251.

(5) al-Muwata, vol. 1, p. 251.

of the bought object itself, if it has been bought for commercial purpose for twenty, for example and then it gets older and it grows bigger and he sold it for fifty. Jurist other than Malikiah, use the terms yield to mean income which accrues to land-revenue or to lease of land or any used property taken advantage of while the original asset remains the same.

Benefit, according to Maliki school of thought, is used for all development or increment, other than commercial assets, such as inheritance or gift likewise produce of cattle or crops such as wool or milk or fruits, if the original asset was not bought for commercial purpose. What is meant by investment of orphans' properties in this research: is the legitimate increment which is attained according to principles of Sharia'h, including what has been stated by Malikiah and others, such as profit, yield, benefit and earning.

Rule on the Investment of Orphan's Property by His Guardian:

Jurists hold six view points regarding investment by the guardian. One of these view points had been stated by al-Jasas, Ibn Tymiya and the Shafiaiah, that it is recommended and not obligatory, al-Jasas produced an evidence from the Qur'an that:

"They will question you concerning
The orphans. Say: To set their
Affair aright is good;"⁽¹⁾

According to al-Jasas this verse is an evidence to the contrary, i.e. it is not obligatory for the guardian to invest orphan's property.

Because manifest evidence deduced from the wording of the verse refers to recommendational command and a direction as how to deal the orphan's property.⁽²⁾

However ⁽³⁾ Ibn Taimyia produced a statement to the effect that investing orphan's property is advisable and he backed his view point by a quote from Umar that:

(1) Sura, The Cow, verse 220.

(2) Ahkam al-Qur'an, Lilgasas vol. 2, page 13,14.

(3) Juristic choices, Fatowa Ibn Taymyia, p. 138.,

**"Did He not find you an orphan, and
Shetter you?"(1)**

If he reaches puberty, he should not be called an orphan.

Abu al-Bakka stated in his book, al-Kuliu't-Universals that: "This term is applicable to both children and old ones because particularity of the case remains the same, comparing the give and take relation between the guardian (father) and son, to his own condition, but we usually call him orphan before he comes of age. If he comes of age, however, the term is no longer applicable to him. Religious practice confirms this. The Prophet of Allah (pbuh) said: "There is no orphanhood after one has come of age i.e. becomes mature enough to shoulder responsibility and that he no longer needs a guardian." (2) On the other hand, investment in Arabic Language means:

A demand to reap the fruit of something means that which it bears or give birth to.(3) Former jurists use the Arabic word (al-Tathmir) the English equivalent is exploitation, they say in Arabic (Thamer) his money, i.e., invests it and develops it. What is meant by investment of orphans, property: is attaining investment by all legitimate means. (from an Islamic point of view).

All jurists use the Arabic term (al-Nama') growth and development to mean augmentation gained from investment, i.e. it is something other than the invested asset, e.g. milk of cattle and their offspring. Jurists use it to mean earning (al-Kasb) which is caused by involvement of an asset, but it is not part of it.

Maliki jurists divided (Nama') distinctly into three parts, comprising: profit, yield and benefit.(4) Profit as they say, is an increment which accrues to business, i.e. it happens to the capital as a result of transfer of property from one stage to another in different exchange transactions. As to yield, it is an accumulation of commercial commodities (old and new), without being sold, such as fruits of trees, wool, milk produced from cattle, brought for commercial purposes before it has been sold. Likewise they use the term for the increment

(1) Sura forenoon, verse 9.

(2) al-Kuliu't, Lilkaftawi, vol. 51 p. 114.

(3) al-Qamus al-Muhit p. 458.

(4) Mawahib al-Talif, vol. 2, p. 301, al-Dussuqi ala al-Sherh al-Kbir vol. 1, p. 461.

The Prophet's traditions lay much emphasis on those Qur'anic recommendations about orphans, Abu Hurira may Allah be pleased with him, narrated that the Apostle of Allah (pbuh) said:

**"Avoid the seven great crimes,
and he counted devouring property
of orphans as one of those crimes"**⁽¹⁾

This comes in conformity with the verse:

**"Those who devour the property of orphans
Unjustly, devour fire in their bellies,
And shall assuredly roast in a blaze"**⁽²⁾

Salih bin Sa'ad, may Allah be pleased with him, narrated that the Prophet of Allah peace and blessings of Allah be upon him, said: "Myself and the guardian of an orphan are thus in paradise" and he raised two fingers, the index finger and the middle finger.⁽³⁾

The guardian of orphan is the one who caters for the needs of the orphan, such as, dress, cultivation of behaviour, education and the like. The virtue of getting to sponsor and orphan either at guardian expense or at the orphan's expense can only take place by way of legal guardianship. The Prophet's guidance however is not confined to the aforementioned traditions it goes further to ask custodians and guardians to invest their property for them if they have got property. To increase it by way of merchandization so that it won't be devoured by taxation and charity reported the apostle of Allah may peace and blessings of Allah be upon him, that the guardian of an orphan who has got property, should invest it from him so that it, won't be devoured by taxation (the poor due).

**An account on the nature of being orphan and
the meaning of investment:**

An orphan is a legal term meaning the one who lost his father before he reaches puberty. Allah Almighty says in the Holy Qur'an:

(1) al-Lulu wa al-Mirjan p. 11.

(2) Sura, women, verse 10.

(3) Sahih Muslim, Ma'Sharh al-Nwawi 18/113. al-Musnad al-Kabir, al-Baihaqi 4/107.

Investment Of The Orphans' Property In Islamic Jurisprudence

Dr. Nazzih Hamma'd*

The Holy Qur'an pays much attention to orphans and enjoins Muslims to look after them, take care of them, feel charitable to them, and maintain their spiritual and material wellbeing.

The Qur'an also forbids Muslim to disregard them, do injustice to them or hurt their feelings, Allah Almighty says in the holy Qur'an:

"As for the orphan, do not oppress him"⁽¹⁾

The verse means that you should not transgress against his money and property because he is helpless. Allah Almighty says:

**"And that you approach not the property
Of the orphan, save in the fairer manner,
Until he is of age"⁽²⁾**

Allah Almighty also says:

**"Give orphans their property, and do not
Exchange the corrupt for the good, and
Devour not their property with
Your property; surely that
Is a great crime"⁽³⁾**

The reason why the Qur'an makes these recommendations about orphans has been stated by Imam ar-Razi as follows:

Because they are in such a condition, that they have no parents, and no one to care much about them, their condition is very much different from he who does have a near kith and kin, who care much about him.⁽⁴⁾

(*) Professor of Islamic Law and Jurisprudence, at the University of Ilm-al-Qurna.

(1) Sura, The Fopreneon, verse 9.

(2) Sura, The cattle, verse 152.

(3) Sura, Women, verse 2.

(4) Al-Tfzir al-Kbiw, al-Fakhar at-Rzzi vol. 9, p. 167.

and effort for the sake of Allah and for the service of the tradition of his Prophet (pubh).

We thank all those who participate or contribute to the production of this journal in different ways.

We ask Allah Almighty to make this journal an instrument for the service of the religion of Allah and to keep us away from blunder and stumbling blocks.

He is the excellent Protector and Excellent helper.

On Behalf of Board of Editors
Dr. Abd-al-Rahman bin Hasan al-Nafisah
Riyadh

We are greatly indebted to the participation of the readers during the last six years. We are motivated by letters from readers to proceed forward. We receive tens of letters everyday from different places, from Saudi Arabia, Wahan, Soada, al-Mussila, Batian, al-Naama, al-Lizz and other Algerian cities. We also receive tens of letters from readers, from Damascus, Aleppo, Akhtarín, Manbaj and other syrian cities and villages. Likewise we receive tens of letters from Cairo, Jizza, Assuit, Alexandria, Dughiliya and other Egyptian cities and villages. We also receive daily tens of letters from readers, from Sann'a, Sada in Yemen, and we recieve an equal number of letters from Jordanian cities and villages, and the same from Lebanon, Tunisia, Morocco and the Gulf-states.

We never envisaged such a huge number of letters from readers, from Tanzania, Benin, Dakar, in Senigal, North and South America, Europe, Carribean states, Indonisia, Turkey, Malaysia, India, Pakistan and other Muslim Coutries.

Some of our brothers in religion sent us letters asking our permission to get the journal published in Indonisian Language we promised to study their request. Some brothers we know solely in religion, offered help and assistance as to the production of the journal. We answered that their warm feelings and encouragement is much more valuable than material help and assistance.

So much as we valueate letters from the readers, we do respect greatly efforts of our dear brothers, scholars and researchers without whose efforts and participation we wouldn's have been able to move a step-forward.

May Allah Almighty reward them for every effort they exert for the sake of the religion of Allah and its perennial jurisprudence.

Last but not least we won't forget to thank our brothers who were entrusted with the correction of the researches, for the efforts they exert, reading and rereading and correcting mistakes here and there and adding a word or a sentence may be. May Allah reward them for their invaluable participation. They are really our partners in the initial stages of publication.

We are sure they won't hesitate to give much more of their time

"For days numbered and if any of you
 Be sick, or if he be on a journey,
 Then a number of other days, and for
 Those who are able to fast, a redemption
 by feeding a poor man. Yet better
 It is for him who volunteers good.
 And that you should fast is better
 For you, if you but know"⁽¹⁾.

Yes, fasting is a veil, against sins, and evils, man is in the company of Allah alone. Although all acts of worship are directed to Allah the Greatest creator, yet fasting has been distinguished by a great quality, that it has been subjoined solely to Allah Almighty. This has been reported by the prophet may peace and blessings of Allah be upon him, he says:

"Allah Almighty says that all deeds of son
 Of Adam are his own except the fast
 which is devoted to me It is
 Mine own and I reward for it."⁽¹⁾

The board of editors would like to take this opportunity to congratulate our Muslim brothers everywhere on the occasion of Ramadan. May Allah Almighty make the dreams of the Muslim nation turn true, that they may attain all hopes and dear goals, least of all, manifest victory and settlement on earth. By the appearance of this issue of contemporary jurisprudence Research Journal, we should have completed six years since the appearance of the first issue of the journal in Ramadan 1409. We think that time is an important factor for putting any experience into test, however, much more important than that is what people gain from experience. Our attempt simple as it was, is out of our hands, and the final judgement is for the readers to make, not for us. However, we are absolutely convinced that we didn't produce a tiny fraction of what we hoped for and had aspiration to fulfill.

(1) Sura, The Cow, verse 184.

(2) Fath al-Bari Blsharh Sahih al-Bakhari, vol. 4, p. 128, Musnad Imam Ahmad, vol. 2, p. 273.

Editorial

Thanks to Allah Almighty the Lord of the worlds and may peace and blessings of Allah be upon his Prophet Muhammad and his family.

Every year Muslims all over the world celebrate the advent of the month of Ramadan because they do really enjoy every day of it for all its virtues and blessings. In this holy month, souls are unloaded of all material burdens. The Muslim transfers his daily material practices into spiritual immaterial practices, in which strong will prevails and the soul comes under control after it has been released of the fetters of bodily needs and necessities of material life. This takes place amid the response of Muslims to the call of the Greatest Creator to the fast and great expectations for His mercy and forgiveness. The fast is prescribed for the Muslims as it was prescribed for those that were before them. Allah Almighty says in the Holy Qur'an:

"O believers, prescribed for you is
The fast, even as it was prescribed
For those that were before you, haply
You will be godfearing."

Prescription here means individual duty and obligation. This in fact is a sign of mercy because fasting is an exercise of piety which protects man against sins and wrongdoing.

The fast is a sign of mercy on those for whom fasting is prescribed because it chastens the souls and purifies them and sets them up for the exercise of piety. Fasting is not a difficult task, this can be known from the number of days prescribed for the fast. They are only "numbered days as has been stated by Allah subhanhu, and He allows for excuses to the sick, the travellers and the elderly, not to fast and He gives them directions as how to make up for the days of Ramadan they didn't fast."

(1) Sura, The Caw, verse 183.

-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	QTH	EEJ
Jordan	J.D. 3	Morocco	D. 12
U.A.E.	D. 12	Mauritania	ON 1200
Bahrain	B.F. 700	Iraq	J.D. 1
Tunisia	Mm 800	S. of Oman	P. 750
Algeria	D. 12	Qatar	QR 12
Sudan	Ls 12	Libya	L.D. 1000
Syria	L.L. 35	Kuwait	K.D. 1
		Yemen	YR 12

Annual Subscription

U.S.A., Canada & Europe - \$51.00

Annual Subscription For Gov.

Offices and Agencies: SR. 200

For Individuals: SR. 100

Address:

8add, North east of Princess Sarah
Mosque, Riyadh, K.S.A

Phone 4351872

Fax 4352297

DISTRIBUTORS: SAUDI DISTRIBUTION CO.

Jeddah	: 664700	Medina	: 8138187	Al-Hasa	
Riyadh	: 4779444		: 8129881	BerPa	: 6224462
	: 4779040	Yasba	: 3225834	Abka	: 3179447
Dammam	: 8413317	Gizan	: 7720194	Tabouk	: 4308012
	: 8410840	Dammam	: 3549330		: 4321144
Taif	: 7498834	HaH	: 5321555	Majran	: 5222401
	: 7454227	Bawadiny	: 6432211	Kera'at	: 6431294
Makkah	: 5585078	H. Al-Bada	: 7123273	Sharara	: 5321125
	: 5584720	Zufi	: 5917207	Khafje	: 7662477

Mailing Address P.O. Box 1918 - Riyadh 11441 - Kingdom of Saudi Arabia

CONTEMPORARY JURISPRUDENCE RESEARCH JOURNAL

A Journal Specialized in Islamic Jurisprudence

24rd Edition - Sixth Year

Jan., Feb. and Mar. 1995

IN THIS ISSUE

- | | |
|---|--|
| - Editorial | By Dr. Nazzih Hamma'd |
| - Investment of the Orphan's Property In Islamic Jurisprudence | |
| - The Place of Islamic Economy Between Reason and Revelation | By: Dr. Abdullah Ibn Muzlih Al-Thamali |
| - Determinant Time of Death and Removing Resusciator from Patient | By Dr. Mohammad Rawas Qalahji |
| - The Effect of Endowment in The Accomplishment of comprehensive Development | By: Dr. Shawqi Ahmad Dunya |
| - The Islamic Economic Policy of Rationalizing Individual's Consumption of Commodities and Services | By: Dr. Bell Ibrahim Al-Aleini |

FATAWA AL-FUQHA'

- Rule On a Damage which Occurs to a Leasehold During Period of Lease.
- Rule On Utterance of Divorce Without Knowledge of Its real Meaning.
- Rule On Sighting The Crescent By Some People while Others of the Same Elevation Didn't.

CASES FROM JURISPRUDENCE (FIGH) POINT OF VIEW

- Rule on the one who Does not Fast Ramadan for Permissible Excuse.
- Rule On Traders' Transgression Against Each Others.
- Rule on Coercive Divorce.
- When Man Loses His Earnest Money?.
- Accountability of Proprietor of a workshop for Loss of Property entrusted to His Workshop (Mira'b).