

مجلة البحوث الفقهية المعاصرة

مجلة علمية مُحكَّمة متخصصة في الفقه الإسلامي

العدد الثالث والأربعون - السنة الحادية عشرة - ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤٢٠هـ - أغسطس (آب) - سبتمبر (أيلول) - أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٩٩م

في هذا العدد

- | | |
|------------------------------|-----------------------------|
| ربط الديون والالتزامات | الدكتور/ صالح بن زابن |
| الأجلة بالذهب أو بعملة معينة | المرزوقي البقمي |
| أو بسلة من العملات | |
| القول المبين في أن تارك | الدكتور/ عبدالله بن إبراهيم |
| الصلاة من الكافرين | الزاحم |
| القياس حجة مرعية في إثبات | الدكتور/ علي بن سعد |
| الأحكام الشرعية | الضويحي |

فتاوى الفقهاء

- ليس للمظلوم أن يظلم آخر بسبب كونه قد ظلم.
- المسابقة بجعل في الخيل والإبل وبينهما والسهم.
- تحريم الاحتكار في الأقوات.
- حكم من غُصِب ماله جهراً.

مسائل في الفقه

- العيوب الموجبة لفسخ عقد الزواج.
- زوجة المفقود وما يجب عليها أن تفعل؟
- حكم عمليات التجميل والإزالة لبعض أجزاء الجسم.
- حكم من يمنع زوجته من إجراء عملية قيصرية لها بحجة أن الطبيب الذي يجريها رجل.
- حكم من يعرض حياة غيره للخطر.

بِإِذْنِ اللَّهِ فِي مَدِينَةِ الْمَدِينَةِ

مجلة

البحوث الفقهية المعاصرة

مجلة علمية مُحكَّمة متخصصة في الفقه الإسلامي

صاحبها ورئيس تحريرها د/ عبدالرحمن بن حسن النفيسه

العنوان :

المملكة العربية السعودية

البديعة - شمال شرق مسجد الأميرة سارة

هاتف : ٤٣٥١٨٧٢ فاكس ٤٣٥٢٢٩٧

برقياً : الفقهية

عنوان المراسلات :

ص ب ١٩١٨ - الرياض ١١٤٤١

* الاشتراكات :

قيمة الاشتراك السنوي ، للدوائر الحكومية

والمؤسسات والشركات ٢٠٠ ريال

* الأفراد : ١٠٠ ريال

سعر النسخة :-

السعودية : ١٢ ريالاً قطر : ١٢ ريالاً

الأردن : دينار : ليبيا : ١٠٠٠ درهم

الإمارات : ١٢ درهماً الكويت : دينار

البحرين : ٧٠٠ فلس اليمن : ١٢ ريالاً

تونس : ٨٠٠ مليم سوريا : ٢٥ ليرة

السودان : ١٢ جنيهاً

مصر : ٢ جنيهاً. الاشتراك السنوي

المغرب : ١٤ درهماً. : أمريكا

موريتانيا : ١٢٠٠ أوقية. : كندا

العراق : دينار : أوروبا

سلطنة عمان : ٧٥٠ بيزه ١٢ دولاراً

وكيل التوزيع : الشركة السعودية للتوزيع

* جدة - ت : ٦٥٣.٩٠٩

* مكة المكرمة - ت : ٥٥٨٥.٧٨

* الطائف - ت : ٧٤٥٤٢٢٢ - ٧٤٩١٨٣١

* المدينة المنورة - ت : ٨٤٨٣٦٣٠

* ينبع - ت : ٣٢٢٥٨٣٤

* جيران - ت : ٣٢٢.١٠٤

* الرياض - ت : ٤٧٧٩٤٤٤

* القصيم - ت : ٣٢٤٣.٧٠

* حائل - ت : ٥٣٢١٥٥٥ - ٥٣٢.٦٧٥

* الدوادمي - ت : ٦٤٢٢٢١١

* حفر الباطن - ت : ٧٢٢٣٢٩٣

* الزلفي - ت : ٤٢٢٧٨٤٩

* الخفجي - ت : ٧٦٧١٩٤٧

* الدمام - ت : ٨٤١.٨٤٠

* الجبيل - ت : ٣٦١٥٦٦٠

* الهفوف - ت : ٥٨٦٩٦.٧

* الأفلاج - ت : ٤٩١٦٧٣٧

* الجوف - ت : ٦٢٥١٨٨٢

* بيشة - ت : ٦٢٢٦٤٦٢

* الأحساء - ت : ٥٩٢٧٧.٧

* أبها - ت : ٢٢٤٢٨٤١ - ٢٢٤.٦٨٠

* تبوك - ت : ٤٢٢١١٦٤ - ٤٢٢١٨١٢

* نجران - ت : ٥٢٢١٧٨٢

* الوجه - ت : ٤٤٢٢٤٦٧

* الجمعة - ت : ٤٢٢٣١٦٨

* القريات - ت : ٦٤٢١٢٩٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قواعد النشر وشروطه

- تود هيئة « مجلة البحوث الفقهية المعاصرة » أن تبدي للإخوة الباحثين أن قواعد النشر في المجلة تقضي بما يلي :
- (١) أن يكون البحث المراد نشره مبنياً على الفقه الإسلامي .
 - (٢) أن ينصب البحث على القضايا ، والمسائل ، والمشكلات المعاصرة ، والبحث عن الحلول العلمية والعملية لها في الفقه الإسلامي ، ومفاهيمه المعتمدة عند أهل السنة والجماعة .
 - (٣) أن يتصف البحث بالموضوعية ، والأصالة ، والشمول ، واتباع المنهج العلمي في البحث من حيث الاعتماد على المراجع الأصلية والإسناد والتوثيق وتخريج الأحاديث مع إيضاح درجتها .
 - (٤) أن يكون البحث مما لم يسبق نشره في كتاب ، أو مجلة ، أو أي أداة نشر أخرى . ويشمل ذلك البحوث المقدمة للنشر إلى جهة أخرى أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وخلافها .
 - (٥) بيان المراجع العلمية في هوامش الصفحات مع ترجمة موجزة عن العَلم أو الأعلام الذين وردت الإشارة إليهم .
 - (٦) بيان المراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كل بحث حسب الحروف الهجائية مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها .
 - (٧) أن يرفق بالبحث إفادة تتضمن عدم نشره من قبل .
 - (٨) أن يختم البحث بخلاصة تبين النتيجة والرأي، أو الآراء التي تضمنها .
 - (٩) أن يرفق بالبحث خلاصة مستوفية له لترجمتها إلى اللغة الإنجليزية .
 - (١٠) ألا تقل صفحات البحث عن عشرين صفحة من صفحات المجلة .
 - (١١) يكتب اسم الباحث ثلاثياً مع وظيفته العلمية إن وجدت .
 - (١٢) يتم تحكيم البحوث من قبل فقهاء وعلماء متخصصين وفقاً لنموذج يبين قواعد التحكيم، وإجراءاته. ومن هذه القواعد عدم معرفة المحكمين لأسماء الباحثين، وعدم معرفة الباحثين لأسماء المحكمين سواء وافقوا على نشر بحوثهم أو أبدوا بعض الملاحظات عليها أو رأوا عدم نشرها .
 - (١٣) تدفع المجلة مكافأة عن البحث في حال نشره .
 - (١٤) البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها .

* ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنية .

* " الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها "

الفهرس

- رسالة من هيئة المجلة ٤
- ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة
- أو بسلة من العملات ٧
- الدكتور/ صالح بن زابن المرزوقي البقمي
- القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ٩٤
- الدكتور/ عبدالله بن إبراهيم الزاحم
- القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية ١٤٩
- الدكتور/ علي بن سعد الضويحي
- فتاوى الفقهاء :
- ليس للمظلوم أن يظلم آخر بسبب كونه قد ظلم ١٩٥
- المسابقة بجعل في الخيل والإبل وبينهما والسهم ١٩٦
- تحريم الاحتكار في الأقوات ١٩٩
- حكم من غُصِبَ ماله جهراً ٢٠٤
- مسائل في الفقه :
- العيوب الموجبة لفسخ عقد الزواج ٢٠٦
- زوجة المفقود وما يجب عليها أن تفعل؟ ٢١٤
- حكم عمليات التجميل والإزالة لبعض أجزاء الجسم ٢٢٠
- حكم من يمنع زوجته من إجراء عملية قيصرية لها
- بحجة أن الطبيب الذي يجريها رجل ٢٢٦
- حكم من يعرض حياة غيره للخطر ٢٣٢
- رسائل وردت للمجلة ٢٤٣
- كتب وردت للمجلة ٢٤٦

رسالة من هيئة المجلة

حضارة تحيا وحضارات تموت

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على نبيه وخاتم رسله محمد الأمين.. أما بعد:

فإن المفهوم التاريخي للحضارات يدل على أنها إما حضارة مادية مجردة، وإما حضارة روحية ذات مفهوم مادي. ومفهوم الحضارة المادية يقوم على عدة مفاهيم من الاعتقاد؛ فمنها مفهوم يرى أن الإنسان خُلِقَ لحماية ماديته المتتابة، حتى يفنى، ولا معنى عنده لأي فعل آخر لحياة أخرى. وقد أخبر الله عن أصحاب هذه الحضارة في قوله عز وجل ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^(١).

وأصحاب هذه الحضارة يتكرون في كل زمان ومكان، وقد دلت وقائع التاريخ وعبره أنهم يفنون وتقنى حضارتهم مهما كانت قوتها وآثارها المادية. وما وجودهم ووجودها إلا مرحلة من مراحل بعض الإنسان على تراب الأرض، وإن بقي من أثره شيء نراه فليس ذلك إلا من باب الذكرى والعبر.

ومفهوم آخر للحضارة صيغ وجوده بنوع من الاعتقاد المجرد من الحقيقة والفهم الروحي الصحيح؛ فاتخذ له وثناً وصنعاً ظن معه أن ذلك هو المعنى الروحي في حياته. أو ظن أن ذلك هو الوسيلة التي تربطه أو تُقَرِّبُهُ إلى هذا المعنى.

وقد أخبر الله عن أولئك في آيات كثيرة من كتابه العزيز منها قوله عز وجل في علاقة نبيه إبراهيم بأبيه ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَزْرَأُتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^(٢) وأصحاب هذه الحضارة مازالوا يتكرون في كل زمان ومكان؛ وما وجودهم إلا مرحلة من مراحل الإنسان في بعض أمكنته وأزمته.

ومفهوم آخر للحضارة المادية يؤمن برسالة، ولكنه يجعل المادة أساساً في وجوده فيفعل كل شيء للوصول إلى ما يسميه «مرحلة الاستهلاك الكبرى» أو مرحلة «الترف المادي». وغايته في هذه المرحلة أن يأكل ويشرب ويلبس ما يريد، وفي ظل هذا

(١) سورة الجاثية الآية ٢٤.

(٢) سورة الأنعام الآية ٧٤.

الاعتقاد ينظر إلى ما يسميها رسالته أو عقيدته مجرد شكل ربما لا يؤمن بها إلا من شأفت حياتهم على نهايتها.

ومن الطبيعي في ظل هذا المفهوم أن تتطور المادة في هذه المرحلة لأن إنسانها يتجرد من كثير من القواعد الطبيعية التي جعلها الله أساساً لحياة الإنسان ووجوده؛ فتتحول الحياة عنده إلى مجرد لهو ولعب وزينة يعيشها بكل مباحها المادية. ولكن هذه الحياة ماتلبث أن تنتهي بسهولة إما بعارض من العوارض وإما لاستنفادها المراحل التي مرت بها بدءاً من مرحلة القوة إلى مرحلة الشيخوخة عملاً وتصديقاً بقول الله عز وجل ﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾^(١).

وفي ظل هذا المفهوم سادت حضارات في مرحلة من الزمن، ولكنها ما لبثت أن بادت وأصبحت أثراً بعد عين، ولم يبق للتاريخ منها إلا ما تركته تحت الأرض من آثار ربما لا يرى البعض منا فائدة في معرفتها.

وما من شك في أن أي حضارة على هذا النحو من الحياة - سواء وجدت في التاريخ المعاصر أو ستوجد في التاريخ القادم - إلا سيكون مصيرها مصير مثيلاتها في غابر التاريخ.

وبعد كل هذا يبقى الثبات والاستمرار والتتابع للحضارة التي تعرف المعنى الحقيقي لوجود الإنسان، وتعرف المعنى الأساسي لكيونته؛ هذه الحضارة توجد فحسب في شريعة الله التي ختمت ونسخت كافة الرسالات السماوية، وحددت للبشرية معالم الحياة في نوعيها الروحي والمادي.

هذه الشريعة لم تجعل الحياة مجرد «ترف مادي» ولم تجعلها مجرد صومعة للانقطاع عن لذة الحياة بل «توسطت» في ذلك فجعلت الحياة الآخرة أساساً في حياة الإنسان وقد بين الله ذلك في قوله عز وجل ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾^(٢).

(١) سورة الحديد الآية ٢٠.

(٢) سورة الزاريات الآية ٥٦.

ثم جعلت للحياة الدنيا أساساً في حياة الإنسان خلال وجوده فيها. وقد بين الله ذلك في آيات عديدة من كتابه الكريم منها قوله عز وجل ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾^(١). وقوله عز وجل ﴿ولا تنس نصيحتك من الدنيا﴾^(٢). فإذا حقق الإنسان هذه المعادلة بكل مكوناتها وأسسها فقد حقق بذلك حضارة متكاملة تتمتع حتماً بالثبات والاستمرار والتتابع والخلود، لأن هذا هو وعد الله ووعدته الحق في قوله تعالى ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾^(٣) وقوله عز وجل ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً﴾^(٤).

لقد وعى السلف الصالح من الأمة هذه الحقيقة فكان لهم ما حفظه التاريخ، فهل يعي الخلف هذه الحقيقة كما وعاهما أسلافهم لكي يعود التاريخ من جديد؟

والله المستعان

وكتبه بالنيابة

عبدالرحمن بن حسن النفيسة

(١) سورة هود من الآية ٦١.

(٢) سورة القصص من الآية ٧٧.

(٣) سورة الأنبياء الآية ١٠٥.

(٤) سورة النور من الآية ٥٥.

ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات.

الدكتور / صالح بن زابن المرزوقي البقمي (*)

الحمد لله رب العالمين، القائل: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(١) وصلى الله وسلم على عبد الله ورسوله القائل: (تركتم فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه)^(٢). وبعد:

فإن قضية التضخم من أهم المشكلات الاقتصادية في العالم كله، وإن كانت تختلف حدتها من بلد لآخر، إلا أنها تشتد وطأتها على دول العالم الإسلامي خاصة، وما يسمى بدول العالم الثالث عامة. وذلك بسبب ما يترتب عليها من انخفاض قيمة النقود الورقية التي يجري بها التعامل اليوم مقابل السلع. والواقع أن (النقود الورقية لا تتفاوت قيمتها بالنسبة إلى عيار مخصوص من الأثمان، وإنما تتفاوت بغلاء الأشياء ورخصها؛ فكلما غلت البضائع في السوق انتقصت قوة شرائها فكأنما انتقص قيمتها، وكلما رخصت البضائع زادت قوة شرائها، فكأنما ارتفعت قيمتها)^(٣).

ولأن هذه مشكلة واقعة في البلدان الإسلامية في هذا العصر، ولأنها تؤثر في حقوق الأفراد خاصة في الديون، وجميع الالتزامات الآجلة؛ إذ إن تناقص قيمة النقود الورقية مع مرور عدة سنوات يجعلها لا تحقق لصاحبها من السلع والمنافع مثل ما كانت تحققه عند عقد الدين أو القرض؛ ونظراً للأهمية البالغة لهذه القضية، ولأنه قد اختلفت فيها وجهات نظر من تعرضوا لها، ولأنه لم يفرد هذا الموضوع بكتابة خاصة، وقد كتبت بحثاً سابقاً حول هذا الموضوع بعنوان: (موقف الشريعة الإسلامية من ربط

(*) عضو هيئة التدريس بقسم الاقتصاد الإسلامي، كلية الشريعة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة. أمين مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي.

(١) النساء، من الآية ٥٩.

(٢) الموطأ ٦٨٦/٢، المستدرک ١٧١/١. قال الحاكم: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وقال: له أصل في الصحيح.

(٣) مسألة تغيير العملة وربطها بقائمة الأسعار؛ للعثماني؛ مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة؛ ع ٥، ج ٣، ص ١٨٥١.

القروض والديون بمستوى الأسعار) ثم طلب مني بعض الإخوة الأفاضل أن أبحث هذه القضية من جانب آخر وهو ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات لأنه قد يلجأ المتعاملون إلى الربط بما ذكر، وربما لجأ إليه البعض فعلاً؛ خشية من التقلبات التي قد تواجه العملة الوطنية، فتؤدي إلى هبوطها فيتحصن المتعاملون من ذلك بالاعتماد على شيء مستقر في قيمته، أو أكثر استقراراً من العملة السائدة. نظراً لذلك كله رأيت أن إجابة طلبهم متعينة واستعنت بالله على بحث هذا الموضوع.

وسأعرض فيه لتصويره، وتحرير موضع النزاع فيه، وبيان آراء من تعرضوا له من الكتاب المعاصرين، وما يمكن أن تخرج عليه آراء الأئمة الفقهية وعرض أدلة الآراء ومناقشتها، والإجابة عنها، وترجيح ما يؤيده الدليل مع بيان مسوغات الترجيح شرعياً واقتصادياً ثم أعرض حلولاً شرعية وقائية من التضخم، وحلاً لمعالجة هبوط قيمة النقود الشرائية بضوابط معينة.

وقد جعلته بعد المقدمة في ستة مباحث وخاتمة:

- البحث الأول: في التعريف بالربط بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات.
- المبحث الثاني: في تعريف التضخم وأسبابه.
- المبحث الثالث: رأي القائلين بالربط وأدلتهم.
- المبحث الرابع: رأي المانعين للربط وأدلتهم.
- المبحث الخامس: مناقشة الأدلة.
- المبحث السادس: الحلول الشرعية.
- الخاتمة: في أهم نتائج البحث.

* ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات *

المبحث الأول

تعريف ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب

أو بعملة معينة أو بسلة من العملات

الربط بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات: هو اتفاق عند العقد، أو وجود قانون حكومي^(١)، على تقويم قيمة الديون والالتزامات الآجلة، بمقدار من الذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات، ليوفى هذا الدين من جنسه بما يساويه المقدار المتفق عليه من الذهب، أو العملة المعنية أو سلة العملات عند السداد.

شرح التعريف: إذا اشترى إنسان بضاعة من آخر وكان ثمنها ديناً قيمته مائة ألف جنيه سوداني مثلاً، أو اقترض من آخر مائة ألف جنيه سوداني، وخشي الدائن، أو المقرض من هبوط قيمة الجنيه السوداني بالنسبة للبضائع، أو بالنسبة للذهب، فأراد أن يحتاط كل من الدائن والمقرض لنقودهما، فاتفقا مع المدين على ربط هذا الدين أو القرض بما يساويه من الذهب. فإذا كان المبلغ المذكور يساوي عند العقد ربع كيل من الذهب فإنه ينظر وقت السداد كم قيمة ربع الكيل من الذهب، فإذا كانت تساوي مائة وخمسين ألف جنيه سوداني، فإنه يرد مائة وخمسين ألفاً، لأنه قيمة الذهب الذي ربط به الدين، أو القرض. وإذا هبطت قيمة ربع الكيل من الذهب فأصبحت تساوي عند السداد خمسين ألف جنيه فإنه يرد خمسين ألف جنيه.

وفي مثالنا السابق إذا اشترط الدائن أو المقرض أن يربط الدين أو القرض بعملة معينة مثل الدولار الأمريكي وكانت المائة ألف جنيه سوداني تساوي عشرة آلاف دولار عند العقد، فإنه ينظر كم تساوي هذه الدولارات عند السداد. فإذا كانت تساوي مائة وثلاثين ألف جنيه فإن المدين أو المقرض يرد مائة وثلاثين ألف جنيه سوداني، وإذا كانت تساوي تسعين ألف جنيه فإنه يرد هذا المبلغ فقط.

(١) ليس في الدول الإسلامية دولة يلزم قانونها بأي نوع من أنواع الربط. وإنما جرب الربط بالرقم القياسي لمستوى الأسعار في بعض البلدان غير الإسلامية مثل: البرازيل، وتشيلي، وكولومبيا والأرجنتين في الأجور ومعاشات التقاعد والقروض، والودائع المصرفية، والسندات الحكومية والضرائب والإيجارات، ولكن هذه التجربة لم يثبت نجاحها، انظر: تفصيل هذا الموضوع في موقف الشريعة من ربط القروض والديون بمستوى الأسعار، للدكتور صالح المرزوقي؛ نشر في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة: ع ٣٢، ص ١٠٩ وما بعدها.

وفي مثالنا السابق إذا اشترط الدائن أو المقرض أن يربط الدين أو القرض بسلة من العملات مثل وحدة حقوق السحب الخاصة^(١). وكانت المائة ألف جنيه سوداني تساوي عند العقد ٨٠٠ دولار، و ٦٠٠ جنيه استرليني، ١٢٠٠ مارك ألماني، و ٢٠٠٠ فرنك فرنسي، و ١٠٠٠٠ ين ياباني، وتم الاتفاق بين الدائن والمدين على أن يتم السداد بما تساويه هذه السلة من العملات فإنه عند السداد ينظر كم يساوي ذلك الدين من هذه العملات. فإذا كان الجنيه السوداني قد هبطت قيمته بالنسبة للعملات المذكورة بنسبة ٢٥٪ فأصبحت هذه المقادير من العملات المذكورة تساوي ١٢٥٠٠٠ جنيه سوداني، فإنه يسدد ١٢٥٠٠٠ جنيه سوداني وإذا كانت مقادير حقوق السحب الخاصة المذكورة تساوي عند السداد ٩٠٠٠٠ جنيه فإنه يتم تسديد ذلك الدين بهذا المبلغ.

فالمعاملان وإن أجريا العقد بوحدة نقدية حقيقية إلا أنهما ربطاها بوحدة للتحاسب تكون هي المعتبرة في تقرير مقدار الدين، أو القرض ونحوهما عند السداد. فربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات يترتب عليه وفاء الديون والالتزامات بمقدار أكثر في حالة هبوط العملة، وبمقدار أقل في حالة ارتفاع العملة، وبمقدار مماثل في حالة ثبات قيمة العملة، وهذه الحالة الأخيرة نادرة الوقوع.

وقد جمعنا بين الربط بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات لأنه ليس بينها من الفروق ما له تأثير في الحكم الشرعي لكل منها، فمن يرى جواز الربط بالذهب لا يسوغ له أن يرى منع الربط بسلعة من السلع، أو بعملة من العملات المعروفة، لأن حقيقة عملية الربط في الجميع واحدة^(٢).

(١) جرى تعديل على مكونات سلة حقوق السحب الخاصة في يناير عام ١٩٨١م واقتصرت فيه على خمس عملات رئيسية هي: الدولار الأمريكي، والين الياباني، والمارك الألماني، والفرنك الفرنسي، والجنيه الاسترليني، وهذا التعديل جاء نوعاً من التبسيط ليحقق مزيداً من القبول لحقوق السحب الخاصة.

(٢) ضبط الحلول المطروحة لمعالجة الآثار التوزيعية للتضخم على الديون والحقوق الآجلة ص ١١، للدكتور شوقي دنيا، مطبوع على الآلة الكاتبة.

✱ ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✱

المبحث الثاني

التضخم في اصطلاح الاقتصاديين

المطلب الأول: تعريف التضخم

عرف الاقتصاديون التضخم بعدة تعريفات: أكتفي بما أراه، أسلمها من المآخذ وهو تعريف أميل جامس. فقد عرف التضخم بأنه «حركة صعودية في الأسعار مستمرة ناتجة عن فائض الطلب الزائد عن قدرة العرض»^(١).

ويظهر من هذا التعريف أن التضخم حركة أسعار متجهة إلى الارتفاع، بصفة مستمرة وأنها ناتجة عن زيادة الطلب الاستهلاكي والاستثماري عن العرض الكلي فزيادة النقود على مدار البضائع والخدمات التي يمكن شراؤها بالنقود يؤدي إلى ارتفاع الأسعار، وعلى قدر نسبة ارتفاع الأسعار يقاس التضخم. فكلما زاد ارتفاع الأسعار زادت نسبة التضخم، علماً أن معدل ارتفاع الأسعار ليس هو معدل انخفاض قيمة النقود بل هما معدلان مختلفان، فإذا كان معدل ارتفاع الأسعار ١٠٠٪ فإن معدل انخفاض قيمة النقود هو ٥٠٪.

(١) نقلاً عن التضخم مدخل نظري لمفهومه وأسبابه وآثاره، ص ٤، للدكتور شوقي دنيا.

والجدير بالذكر أنه يطلق عادة على الارتفاع في مستوى الأسعار «التضخم» ويطلق الانكماش على الانخفاض الذي يحدث في مستوى الأسعار، غير أن لهذه المصطلحات مدلولات أخرى ليس من مهمة هذا البحث التعرض لها، فليس كل ارتفاع في الأسعار يطلق عليه تضخماً، كما قد يحدث التضخم دون أن يكون هناك ارتفاع في الأسعار، وهو ما يطلق عليه «التضخم المكبوت». كما أنه ليس كل انخفاض في مستوى الأسعار يطلق عليه انكماشاً. وقد يحدث الانكماش دون أن يكون هناك انخفاض في مستوى الأسعار.

وعند ذكر التضخم في هذا البحث، فإنما نريد به أثر التضخم الذي يوصف بأنه ارتفاع في مستوى الأسعار، ويقابله انخفاض في القوة الشرائية للنقود.

من أراد الاطلاع على مزيد من التفاصيل حول أنواع التضخم وأسبابه، وآثاره والنسبة التي بلغها في بعض الدول الإسلامية، ووسائل علاجه، فليراجع كتاب مشكلة التضخم في مصر؛ للدكتور رمزي زكي؛ والتضخم والربط القياسي للدكتور شوقي دنيا؛ والسياسات العلاجية للدكتور عبد الرحمن يسري، سياسات لمكافحة التضخم في اقتصاديات الدول النامية، فيكتور مورندي وجون بريسلي، المصادر المحلية والدولية للتضخم في بعض الدول الإسلامية، (والأربعة الأخيرة بحوث مقدمة إلى ندوة قضايا العملة) التحليل الاقتصادي لظاهرة التضخم وعلاجها في اقتصاد إسلامي، رسالة ماجستير من قسم الاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، لمحمد بن حسن الزهراني.

وإذا كان معدل ارتفاع الأسعار ١٠٠٠٪ فهل قيمة النقود انخفضت بهذه النسبة؟
الجواب لا. ولكن قيمة النقود انخفضت ١٠٪ بناء على معادلات معروفة عند
الاقتصاديين.

ولا تفقد النقود قيمتها كاملة إلا بعد تجاوز التضخم ٠٠٠٠٪^(١).

ونتيجة لهذا الارتفاع في الأسعار فإن النقود تحقق لمالكها سلعاً أقل مما تحققه
قبل ارتفاع التضخم؛ وهذه النتيجة يفسرها البعض بأنها نقص في القوة الشرائية
للقود، أو هبوط في قيمة النقد. مع أنه ليس هبوطاً في قيمة النقود الورقية بالنسبة
للقود الذهبية والفضية.

أما الانكماش فهو حالة اقتصادية يقل فيها مقدار النقود السائلة عن مقدار
البضائع والخدمات المتوافرة في بلد ما. ونتيجة لهذه الحالة ينخفض مستوى أسعار
البضائع والخدمات، فيحدث رخص عام؛ لأن العرض قد زاد على الطلب.

(١) ضبط الحلول المطروحة لمعالجة الآثار التوزيعية للتضخم على الديون والحقوق الآجلة، ص ٤، للدكتور
شوقي دنيا، مطبوع على الآلة الكاتبة.

• ربط الديون والالتزامات الأجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات •

المطلب الثاني

أسباب التضخم

قبل عرض أسباب التضخم أود التنبيه إلى أن الاقتصاديين يرجعون أسباب التضخم في البلدان الإسلامية إلى أسباب نقدية، ومنهم من يرجعها إلى أسباب هيكلية^(١). والذي يظهر لي أنه يمكن إرجاعها إلى العنصرين كليهما. إلا أنه يبرز الجانب الهيكلي بشكل أوضح في بعض البلدان ويبرز الجانب النقدي في بلدان أخرى.

وأقتصر على تعداد أهم الأسباب التي توصلت إليها الندوة الفقهاء الاقتصادية لدراسة قضايا التضخم، في حلقتها الأولى:

١ - العامل النقدي من حيث زيادة كمية النقد المعروضة في التداول عن الكمية التي يحتاج إليها التعامل. وتكون هذه الزيادة إما بطباعة العملة الورقية من قبل الدولة، وإما بتوسع الودائع تحت الطلب نتيجة للتوسع في الائتمان المصرفي.

٢ - زيادة الطلب الكلي على السلع والخدمات في المجتمع عن الناتج الكلي، بحيث يحصل عدم التوازن وترتفع الأسعار، ويكون هذا الارتفاع نتيجة لزيادة الطلب على الاستثمار، أو لزيادة الاستهلاك، ويتوافق ذلك مع وجود قوة شرائية لدى المستثمرين والمستهلكين، ويلحظ منه أن الإنتاج العام لا يزداد إما لبلوغ مرحلة الاستخدام الكامل للموارد وإما بسبب وجود اختناقات وتشوهات في الأوضاع الاقتصادية أو عوامل مؤسسية، وأسباب سياسية وسلوكية أخرى لا تمكن من زيادة الإنتاج رغم عدم الاستخدام الكامل للموارد.

٣ - زيادة تكاليف الإنتاج، مما ينعكس على أسعار السلع المنتجة، وتشمل تكاليف الإنتاج ما هو معروف من: تكاليف العمالة - تكلفة المواد الأولية مستوردة أو محلية - تكلفة التمويل سواء أكان بالطريقة المشروعة أم بغيرها.

(١) المراد بالهيكلية هنا: كل ما يتعلق بعناصر ومقومات النظام الاقتصادي القائم من مؤسسات ووسائل وسياسات وإجراءات وقطاعات مختلفة، فهي متعلقة بالأمور الإدارية، وعناصر الإنتاج الاقتصادي. انظر: مشكلة التضخم في مصر ص ١٠٠، السياسات العلاجية للتضخم في البلدان المتقدمة والنامية، للدكتور عبد الرحمن يسري.

٤ - العوامل الخارجية للتضخم التي يمكن تلخيصها في الارتفاع في أسعار المستوردات من سلع استهلاكية وإنتاجية ووسيلة، وفي زيادة الأرصدة النقدية الخارجية التي يتم بالاستناد إليها توسيع الائتمان المصرفي من قبل المصارف المحلية. ومن المعلوم أن هناك أسباباً عديدة لارتفاع أسعار المواد المستوردة منها ما هو سياسي، ومنها ما يتعلق بانخفاض أسعار المواد الأولية (التي تنتجها البلاد النامية) مع زيادة أسعار المواد المصنعة المستوردة.

وقد تطرق النقاش إلى علاقة الفائدة بالتضخم وتأثير زيادة أسعار الفائدة في تخفيض معدل التضخم، وبالعكس وبالرغم مما رآه بعض الاقتصاديين من عدم التلازم بين التضخم والفائدة فقد ذهب بعضهم إلى أن للفائدة دوراً ملحوظاً في إحداث التضخم من حيث إن الفائدة هي سعر للمديونية تجعل لها سوقاً يؤدي إلى تراكم التعامل بالمديونية تراكمًا ضخماً يعرض الاقتصاد للهزات الشديدة، بالإضافة إلى أن سعر الفائدة يدخل في عناصر التكلفة في مراحل الإنتاج^(١).

(١) ملخص من البيان الختامي للندوة الفقهية الاقتصادية لدراسة التضخم؛ الحلقة الأولى والتي عقدت في البنك الإسلامي بجدة في ٢٨ - ٢٩/٧/١٤١٦ هـ / ٢٠ - ٢١/١٢/١٩٩٥ م.

* ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات *

المبحث الثالث

رأي القائلين بالربط وأدلتهم

قال بجواز ربط الديون، والالتزامات الآجلة، بالذهب أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات الشيخ محمد المختار السلامي، والدكتور محمد عبد اللطيف الفرفور، والدكتور علي محيي الدين القره داغي، والشيخ محمد علي التسخيري، وممن قال به من الاقتصاديين الدكاترة عبد الرحمن يسري، ومنور إقبال، ومحمد عبد المنان، ورفيق المصري، وموسى آدم عيسى، ومحمد عارف. والدكتور محمد علي القري بن عيد قصر جواز الربط على الذهب^(١).

والجدير بالذكر أن من يقول من الاقتصاديين بربط الديون ونحوها بمستوى الأسعار، يعد قائلاً بربطها بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات. ما عدا الدكتور القري، فهو يقصر قوله على الربط بالذهب.

يقول أصحاب هذا الرأي: إن التضخم الذي أصبح سمة من سمات هذا العصر جعل النقود الورقية مقياساً غير عادل للديون، والالتزامات المؤجلة، بسبب التناقص الخفي في قيمتها الشرائية؛ ونتيجة لهذه الآثار السلبية فإن القول بربط الديون والالتزامات الآجلة بقي من هذه الآثار.

وأورد الدكتور محمد علي القري بن عيد بعض التعليقات التي يراها تبرر القول

(١) مفهوم كساد النقود الورقية ص ٢٤، للسلامي، تغير العملة الورقية، للفرفور، مجلة مجمع الفقه الإسلامي ع ٥، ج ٣، ص ١٧٥٦؛ أثر التضخم والكساد ص ١٢ للقره داغي؛ تنبذ النقود الورقية وأثره في الحقوق والالتزامات للقره داغي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي ع ٥، ج ٣، ص ١٧٨٧؛ تغير قيمة العملة للتسخيري، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ٥، ج ٣، ص ١٨١٤؛ دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي ٢٢٧؛ مزايا ربط المعاملات بمستوى الأسعار ومساوئه ص ٣٥، الإسلام والنقود ص ٧٨ و ٩١ و ٩٢، آثار التغيرات في قيمة النقود ص ٤٠٠؛ لموسى آدم عيسى، وانظر: عرض وتقويم للكتابات حول النقود في إطار إسلامي ص ١٨٢، كساد النقود الورقية، للقري. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ٩، ج ٢، ص ٧٠٢.

ومن الجدير بالذكر أن بعض الأساتذة الأفاضل يقول برد القيمة منهم الدكتور وهبة الزحيلي، والدكتور نزيه حماد، والدكتور عجيل النشمي، والشيخ عبد الله بن بيه، والدكتور ناجي عجم والقول برد القيمة يختلف عن القول بالربط، انظر تفصيل الأقوال في بحثنا: موقف الشريعة الإسلامية من ربط القروض والديون بمستوى الأسعار. مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ع ٣٢.

بالربط بالذهب، وذلك في أثناء بيانه لمساوئ الربط بمستوى الأسعار وهي^(١).

أ - أن الربط بالذهب يعيد النقود إلى أصلها الصحيح، وهي الارتباط بالمعدن النفيس.

ب - الربط بالذهب لا يؤدي إلى التضخم، لأن ارتفاع سعره ربما تبعه ارتفاع في القيمة النقدية للديون والالتزامات ومن ثم ارتفاع التكاليف مثل المؤشر، ولكن ذلك لن يؤدي بحال إلى ارتفاع سعر الذهب مرة أخرى لأنه مستقل عن كل بلد.

ج - لا يزال الذهب هو أصل النقود ومنه استمدت أكثر العملات رواجاً في العالم قيمتها (في الأصل) وإن انتهت صلتها المباشرة به في الوقت الحاضر.

د - يعتقد كثير من الخبراء النقديين أنه لا سبيل إلى إيجاد نظام نقدي دولي مستقر إلا بارتباط العملات الدولية الرئيسية بطريقة أو بأخرى بالذهب.

هـ - يتميز الذهب باستقلاله عن القوى المؤثرة، من دول وبنوك وشركات استثمار وأفراد، وسبب ذلك أن السلع كالقمح والبترول تهلك بالاستعمال، ولذلك فإن العرض الكلي لها هو العرض المعد للبيع لغرض الاستهلاك اليومي، أما إنتاج الأمس فقد انتهى. لكن أمر الذهب مختلف، فإن العرض الكلي للذهب اليوم هو جميع الذهب الموجود في كل أنحاء العالم، منذ أن اكتشف الإنسان الذهب.

وقال الدكتور القره داغي: إن هناك معيارين يمكن التعويل على أي منهما في تقدير القيمة الواجبة في الذمة عند الانهيار أو الانخفاض الفاحش في العملة الورقية:

أحدهما: بالاعتماد على مستوى أسعار السلع الأساسية، مثل الحنطة والشعير واللحم والأرز... إلخ، وذلك ما يسمى بسلة السلع والبضائع.

والثاني بالاعتماد على الذهب واعتباره في تقدير القيمة.

وعلى ذلك، فإذا تراضى المتدانيان وتصالحا على أحد هذين المعيارين، فهو حسن مقبول شرعاً، وإلا أحيل الأمر إلى القضاء.. ويمكن لقاضي الموضوع أو المحكم أن يجمع بين المعيارين بأن يأخذ في اعتباره متوسط قيمة النقد بالنسبة للذهب والمستوى العام للأسعار يوم ثبوت الدين في الذمة^(٢).

(١) كساد النقود الورقية وانقطاعها وغلاؤها ورخصها؛ مجلة مجمع الفقه الإسلامي ع ٩، ج ٢، ص ٦٩٣-٦٩٦.

(٢) أثر التضخم والكساد ص ١٢ و ١٣.

• ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات •

أدلة القائلين بالربط

استدل دعاة الربط بأدلة أهمها ما يأتي:

١ - قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾^(١). وقال تعالى: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾^(٢). والوفاء بالقسط يشمل كل أنواع المعاملات المالية، وليس الوزن أو الكيل فحسب. ومعلوم أن الربوي، والقروض الآجلة لن تدفع بقيمتها الحقيقية في حالة التضخم. والربط بالذهب، أو بعملة معينة، أو بمجموعة من العملات يزيل هذا الضرر وهذا متفق مع الشريعة الإسلامية^(٣).

٢ - «إن إيجاب أداء قيمة النقد الذي طرأ عليه الغلاء أو الرخص يوم ثبوته في الذمة هو الأولى بالاعتبار.. لأنه هو الأقرب للعدالة والإنصاف، فإن المالك إنما يتمثلان إذا استوت قيمتهما، وأما مع اختلاف القيمة فلا تماثل، والله أمر بالقسط»^(٤). فإذا كان الدين ثمناً لمبيع فتجب قيمته يوم العقد، وإن كان عن قرض فتجب قيمته يوم القبض.

٣ - إن رد الديون والالتزامات الآجلة بقيمتها الحقيقية سواء زادت أو نقصت عن مقدارها وقت القرض أو الدين، ونحوهما، يتحقق فيه التماثل المطلوب في الحديث الشريف «مثلاً بمثل»^(٥). فمن اقترض ١٠٠٠ ريال أو استدان ما ثمنه ١٠٠٠ ريال ثم زادت نسبة التضخم ١٠٪ فرد ١١٠٠ ريال فهذه ليست زيادة حقيقية، وإنما هي رد لنفس المالية التي اقترضها المقترض أو استدانها المستدين، لأن مالية الألف ريال من حيث قوتها الشرائية كانت أكثر وقت الاستدانة أو الاقتراض، ثم انتقصت عند الأداء بنسبة ١٠٪ فلو رد المقترض، أو المدين ١٠٠٠ ريال لكان في ذلك ظلم على

(١) الانعام، من الآية ١٥٢.

(٢) الشعراء، من الآية ١٨٢.

(٣) تنبذ قيمة النقود الورقية، للقره داغي، مجلة المجمع ع ٥، ج ٣، ث ١٧٨٧. استعراض للمؤلفات الإسلامية ص ١٥ و ٢٤ للدكتور سي. م حسن الزمان.

(٤) تغير النقود وأثره في الديون ص ٢٢٦، وانظر: تغير العملة الورقية للفرفور، مجلة المجمع ع ٥، ج ٣، ص ١٧٥٦.

استعراض للمؤلفات الإسلامية ص ١٥ و ٢٤، للدكتور حسن الزمان، وهو هنا يعرض رأي سليم شتى، ومحمد عبد المنان، دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي، ص ٢٤٧، ربط القيمة بتغير الأسعار، ص ٢٩ لمحمد عبد المنان، تقلبات القوة الشرائية للنقود ص ٦٠، مزايا ربط المعاملات بمستوى الأسعار ص ١٥.

(٥) تغير النقود وأثره في الديون: وانظر: استعراض للمؤلفات الإسلامية، آثار التغيرات في قيمة النقود.

المقرض والدائن، لأنه لم تعد له المالية الكاملة التي أقرضها أو دينها، بل عادت إليه ناقصة، وإذا ألزمتنا المقرض أو المدين أن يدفع إليه ١١٠٠ ريال لم يكن ذلك إلا إكمالاً للمالية المقرضة، لأن مالية ١١٠٠ اليوم هي عين مالية الألف عند الاقتراض أو الاستدانة^(١).

فزيادة المائة جبر لنقصان قيمة النقد، وليست زيادة على المالية المقرضة أو المستدانة، فلزم أن لا تعد هذه الزيادة من الربا المحرم^(٢).

٤ - «لا ضرر ولا ضرار» «والضرر يزال» قاعدتان أساسيتان من القواعد الفقهية، والتضخم يتسبب في هبوط القيمة الشرائية للنقود، فيتضرر الدائنون والمقرضون، وكل أصحاب العقود الآجلة، لذا فإن ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب، أو بعملة معينة، أو بمجموعة من العملات يعد تعويضاً عن هذا الضرر^(٣).

٥ - «يعد إجازة الحنفية لتحديد سعر البيع لأجل بأعلى من سعر البيع النقدي بمثابة اعتراف ضمني بالقيمة الزمنية للنقود»^(٤).

٦ - «النقود في الزمن الحاضر تقبل وسيلة للتبادل بقيمة تزيد على قيمتها السلعية، ولكن لا يمكن معاملتها بنفس النقد السلعي [الدنانير الذهبية، والدرهم الفضية] الذي كان سائداً في صدر الإسلام حينما لم يكن هناك فارق بين القيمة السلعية والقيمة الاسمية للنقد، ومن هنا لا ينبغي تطبيق اعتراض الفقه على مبادلة مقدارين غير متساويين من أية سلعة مع فارق الزمن، على النقود في العصر الحاضر»^(٥). لأنه ليس من العدل أن يراعى جانب الصورة والشكل، ويهمل جانب الموضوع والحقيقة^(٦).

٧ - يرى البعض جواز ربط القروض والديون إذا كانت العملة نقوداً ورقية قياساً على رأي من يقول من الفقهاء المتقدمين رد قيمة الفلوس إذا غلت أو رخصت وهو مروي عن أبي يوسف من الحنفية، ونسبوه قولاً للرهوني من المالكية ولشيخ الإسلام ابن تيمية^(٧).

(١) تغير العملة الورقية، بحث في الاقتصاد الإسلامي، ص ٤٥٦ للشيخ عبد الله بن منيع.

(٢) بحث في الاقتصاد الإسلامي.

(٣) تنبذ قيمة النقود ص ١٧٨٨، مزايا ربط المعاملات بمستوى الأسعار ومساوئه ص ١٦.

(٤) ربط المعاملات بتغير الأسعار ص ٢٤.

(٥) تقلبات القوة الشرائية للنقود، ص ٦٦ وانظر: ربط القيمة بتغير الأسعار ص ٢٢.

(٦) تقلبات القوة الشرائية للنقود. بحث في الاقتصاد الإسلامي.

(٧) تغير النقود وأثره ص ٢١١ وما بعدها، تقلبات القوة الشرائية للنقود ص ٦٢، آثار التغيرات في قيمة

النقود ص ٣٧٠، تنبذ قيمة النقود، ص ١٧٨٨.

• ربط الدين والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات •

وعللوا ذلك بأنها نقود اصطلاحية، أي اصطلح الناس عليها، فتقاس الأوراق النقدية عليها، فعند نقص قيمتها أو زيانتها ترد قيمتها. جاء في تنبيه الرقود على مسائل النقود: «وفي المنتقى إذا غلت الفلوس قبل القبض أو رخصت قال أبو يوسف قولي وقول أبي حنيفة في ذلك سواء وليس له غيرها، ثم رجع أبو يوسف وقال عليه قيمتها من الدراهم يوم وقع البيع ويوم وقع القبض»^(١).

«وقال العلامة الغزي عقب ما قدمناه عنه هذا إذا كسدت أو انقطعت، أما إذا غلت قيمتها أو انقطعت»^(*) فالبيع على حاله ولا يتخير المشتري ويطالب بالنقد بذلك العيار الذي كان وقت البيع، كذا في فتح القدير والبيزانية معزياً إلى المنتقى غلت الفلوس أو رخصت فعند الإمام الأول^(٢)، والثاني^(٣)، أولاً^(٤) ليس عليه غيرها وقال الثاني^(٥) ثانياً^(٦) عليه قيمتها من الدراهم يوم البيع والقبض^(٧). وعليه الفتوى وهكذا في النخيرة والخلاصة بالعزو إلى المنتقى، وقد نقله شيخنا في بحره وأقره بحيث صرح بأن الفتوى عليه في كثير من المعتبرات فيجب أن يعول عليه إفتاء وقضاء لأن المفتي والقاضي واجب عليهما الميل إلى الراجح من مذهب إمامهما ومقلدهما، ولا يجوز لهما الأخذ بمقابله لأنه مرجوع بالنسبة إليه»^(٨).

فالخلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف خاص بغلاء الفلوس والدراهم غالبه الغش، أو رخصهما، أما الدنانير والدراهم التي لم يغلب غشها فلا خلاف في أن المقترض يرد مثلها ولو غلت أو رخصت^(٩).

وحملوا قول الرهوني عليه، وذلك عند تعليقه على قول المالكية بلزوم المثل ولو

(١) تنبيه الرقود ٥٨/٢ و ٥٩.

(*) لعل صوابها أو رخصت.

(٢) أي أبي حنيفة.

(٣) أي أبي يوسف.

(٤) أي في قوله الأول الذي وافق فيه الإمام أبا حنيفة، ثم رجع عنه.

(٥) أبو يوسف.

(٦) أي قوله الثاني.

(٧) أي يوم البيع في عقد البيع، ويوم القبض في عقد القرض.

(٨) تنبيه الرقود ص ٥٨.

(٩) تنبيه الرقود ص ٥٩.

تغير النقد بزيادة أو نقص، وعبارته: «وقلت وينبغي أن يقيد ذلك بما إذا لم يكثر ذلك جداً، حتى يصير القابض لها كالقابض لما لا كبير منفعة فيه لوجود العلة التي علل بها المخالف»^(١).

ونسبوه لشيخ الإسلام ابن تيمية: بناء على نقول من الدرر السنية، عن ناظم المفردات وشارحها، وعزوه إلى شرح المحرر.

جاء في الدرر السنية: «وسئل الشيخ عبد الله أبا بطين: إذا غلت الدراهم المتعامل بها أو رخصت فأجاب: قد ذكر الأصحاب رحمهم الله، أنه إذا وقع البيع بنقد معين، كدراهم مكسرة أو مغشوشة، أو فلوساً، ثم حرّمها السلطان، فمنع المعاملة بها قبل قبض البائع لها، لم يلزم البائع قبضها، بل له الطلب بقيمتها يوم العقد، وكذا لو أقرضه نقداً فلوساً، فحرم السلطان المعاملة بذلك، فردّه المقرض لم يلزم المقرض قبوله، ولو كان باقياً بعينه لم يتغير، وله الطلب بقيمة ذلك يوم القرض، وتكون من جنس النقد إن أفضى إلى ربا الفضل».

ووجه رد القيمة فيما ذكرنا: أما في مسألة البيع، فلأنها من ضمان المشتري حتى يقبضها البائع، وقد تعيبت بيد المشتري، فلم يلزم البائع قبولها، وأما في مسألة القرض فلأنها بقيت في ملك المقرض فلم يملك ردها، وإنما يملك القيمة والحالة هذه على المذهب، فيما إذا منع السلطان المعاملة بها خاصة، أما إذا زادت قيمتها أو نقصت مع بقاء التعامل بها، وعدم تحريم السلطان لها، فيرد مثلها سواء غلت أو رخصت أو كسدت، هذا حاصل المسألة عند أكثر الأصحاب.

وقال شيخ الإسلام تقي الدين رحمه الله: قياس القرض فيما تقدم جميع الديون، من بدل المتلف والمغصوب، والصدّاق والصلح عن القصاص، والكتابة. قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يسأل عن رجل له على رجل دراهم مكسرة، فسقطت المكسرة أو فلوس، قال: يكون له عليه قيمتها من الذهب، انتهى.

وقال الشيخ أيضاً: وقد نص في القرض على أن الدراهم المكسرة إذا منع التعامل بها، فالواجب القيمة، فيخرج في سائر المتلفات كذلك في الغصب والقرض، فإنه معلوم أنه ليس المراد عيب الشيء المعين فإنه ليس هو المستحق وإنما المراد عيب

(١) حاشية الرهوني ١٢١/٥.

✱ ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✱

النوع، والأنواع لا يعقل عيبها إلا نقصان قيمتها، فإذا أقرضه أو غصبه طعاماً، فنقصت قيمته، فهو نقص النوع، فلا يجبر على أخذه ناقصاً، فيرجع إلى القيمة، وهذا هو العدل، فإن المالكين إنما يتماثلان إذا استوت قيمتهما، وأما مع اختلاف القيمة فلا تماثل، فعيب الدين إفلاس المدين، وعيب العين المعينة خروجها عن الكمال بالنقص، وأما الأنواع فلا عيب فيها بالحقيقة، وإنما نقصانها كعيبها، انتهى.

فالحاصل أن الأصحاب إنما أوجبوا رد قيمة ما ذكرنا في القرض، والثلث المعين خاصة فيما إذا منع السلطان التعامل بها فقط، ولم يروا رد القيمة في غير القرض والثلث والمعين، وكذا لم يوجبوا رد القيمة والحالة هذه فيما إذا كسدت بغير تحريم السلطان لها، ولا فيما إذا غلت أو رخصت، أما الشيخ تقي الدين فأوجب رد القيمة في القرض والثلث المعين، وكذلك سائر الديون فيما إذا كسدت مطلقاً، وكذلك إذا نقصت القيمة فيما ذكروا في جميع المثليات والله أعلم^(١).

٨ - قد يُستدل لأصحاب هذا القول بأن الأصل في الشروط والعقود الصحة، كما هو قول أكثر العلماء^(٢). واشتراط ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب، أو بعملة معينة أو بسلة من العملات، ينطبق عليه هذا الأصل، فيكون صحيحاً.

٩ - لو قال قائل لقد أعطى الإسلام الحاكم المسلم سلطات واسعة لمعالجة المشكلات الاقتصادية بما يراه محققاً لمصلحة الأمة، فعندما تعرضت المدينة لظرف طارئ، بقدم جماعة محتاجة إليها، نهى صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الأضاحي، ولما غادرت هذه الجماعة المدينة أباح ادخارها، وقال فيما روته عائشة رضي الله عنها: (إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت عليكم، فكلوا وادخروا وتصدقوا)^(٣). والنهي عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل التصديق بها على هؤلاء المحتاجين، وتصرف الرسول

(١) ٢٠٦/٥ وما بعدها.

(٢) بداية المجتهد ١٦٠/٢ وما بعدها، روضة الطالبين ٤٠٣/٣، الحاوي ٣٨١/٦، القواعد النورانية ص ٢٠٦ وما بعدها، إعلام الموقعين ٤٨٠/٣، ٤٨١، الإنصاف ٣٤٠/٤، ٣٤٤، الأموال ونظرية العقد ص ٤٢٧ للدكتور محمد يوسف موسى، المدخل الفقهي العام ٤٨٥/١ فقرة ٥٢٢ للزرقا، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ص ٤٨٠ وما بعدها لمحمد مصطفى شلبي.

(٣) صحيح مسلم ٦٤٦/٤، سنن أبي داود ٢٤٢/٣، منتقى الأخبار ١٢٦/٥، الدافة: القوم يسIRON جماعة سيراً ليس بالشديد، يقال هم يدفون دفيفاً، المراد بهم قوم من الأعراب يريدون المصر، النهاية، مادة: دفف.

صلى الله عليه وسلم هنا كان تصرفاً بالإمامة. وبهذا فهو يضع مبدأ أن للإمام أن يتخذ من الإجراءات ما يراه محققاً للصالح العام، إذا تعرضت البلاد لظروف استثنائية تتطلب التدخل في أموال الناس وحریاتهم. وهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يضع الخراج على الأراضى المفتوحة ولا يقسمها على الفاتحين، لما رأى من المصلحة التي تعود على أجيال المسلمين في العصور القادمة، وأن قسّمها تعود بالضرر عليهم. مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قسم خير على الفاتحين.

روى البخاري من حديث زيد بن أسلم عن أبيه أنه سمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: «والذي نفسي بيده، لولا أن أترك آخر الناس بَبَّاناً ليس لهم شيء، ما فتحت عليّ قرية إلا قسّمتها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خير ولكني أتركها خزانة لهم يقتسمونها»^(١).

وقد أفادت نصوص الفقهاء في مختلف الأبواب أن السلطان إذا أمر بأمر في موضوع قابل للاجتهاد أي غير مصادم للنصوص القطعية في الشريعة كان أمره واجب الاحترام والتنفيذ شرعاً^(٢).

ولذا فإنه إذا ارتفع التضخم يكون من حق ولي الأمر أن يلزم الناس بربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات.

(١) صحيح البخاري ٤٩٠/٧، الأموال لابن زنجوية ١/١٩٠، الخراج ص ٦٧ لأبي يوسف، بَبَّاناً: قال ابن حجر كذا للأكثر. قال ابن مهدي: يعني شيئاً واحداً. قال الأزهري: البَبَّان المعدم الذي لا شيء له. فالمعنى لولا أن أتركهم فقراء معدمين لا شيء لهم، أي متساوين في الفقر. جواهر اللغة، وانظر فتح الباري ٤٩٠/٧.

(٢) المدخل الفقهي العام ١/١٩١، فقرة ٧٠، الملكية للعبادي ١/٢٦٣.

• ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات •

المبحث الرابع

رأي المانعين للربط بالذهب،

أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات

يتخرج منع ربط القروض، والديون وجميع الالتزامات الآجلة بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات، سواء كان ثمنها نقوداً ورقية، أو غيرها من النقود، التي يتعارف الناس على نقديتها، على رأي عامة العلماء، ومنهم الأئمة الأربعة. وممن قال به من الفقهاء المعاصرين الدكاترة محمد صديق الضير، وعلي السالوس، وحسين حامد حسان، وحسن الشاذلي، ومحمد تقي العثماني، وستر الجعيد. وأيد هذا القول كثير من الاقتصاديين المعاصرين، منهم الدكاترة محمد عمر شبرا، ونجات الله صديقي، ومحمد حسن الزمان، وأحمد النجار، وضياء الدين أحمد، وفولكر نينهاوس^(١). وهو ما قرره مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي.

وقد صدر قرار الندوة التي عقدت في البنك الإسلامي بجدة، بالتعاون بين المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، التابع للبنك الإسلامي، وبين المعهد العالمي للاقتصاد الإسلامي، التابع للجامعة الإسلامية في إسلام آباد في توصيتها الثالثة بأنه: «لا يجوز ربط الديون التي تثبت في الذمة أيّاً كان مصدرها بمستوى الأسعار بأن يشترط العاقدان في العقد المنشئ للدين كالبيع والقرض وغيرهما ربط العملة التي وقع بها البيع أو القرض بسلة أو مجموعة من السلع أو عملة معينة، أو مجموعة من العملات بحيث يلتزم المدين بأن يوفي للدائن قيمة هذه السلعة أو العملة وقت حلول الأجل بالعملة التي وقع بها البيع أو القرض»^(٢).

(١) المدونة ٤٤٥/٣ و ٢٥/٤، الأم ٣٣/٣، تنبيه الرقود على مسائل النقود ٦٤/٢، شرح منتهى الإرادات ٢٢٦/٢، موقف الشريعة من ربط الحقوق والالتزامات ص ٤ للضير، مجلة مجمع الفقه الإسلامي ع ٥٤، ج ٣، ص ١٧٤٨، التغيرات التي تؤثر في قيمة النقود ص ٦٧ لحسن الشاذلي، مجلة مجمع الفقه ع ٥٤، ج ٣، ص ١٨٥٤، أحكام الأوراق النقدية والتجارية في الفقه الإسلامي ص ٥٥٤، لستر الجعيد: نحو نظام نقدي عادل ص ٥٦ و ٥٧ لمحمد عمر شبرا، الربط القياسي ص ١٦ وما بعدها، فولكر نينهاوس، تعقيب ضياء الدين أحمد، على بحث محمد عبد المنان بعنوان ربط القيمة بتغير الأسعار ص ٦ وما بعدها، طريقنا إلى نظرية متميزة في الاقتصاد الإسلامي ص ٣٦٢ - ٣٦٤ لأحمد النجار.

(٢) كان هذا في ٢٧ - ٣٠ شعبان عام ١٤٠٧ هـ - ٢٥ - ٢٨ نيسان ١٩٨٧ م.

وجاء في القرار الرابع للدورة الخامسة لمجمع الفقه الإسلامي المنعقدة في الكويت أن: «العبرة في وفاء الديون الثابتة بعملة ما هي بالمثل وليس بالقيمة لأن الديون تقضى بأمثالها فلا يجوز ربط الديون الثابتة في الذمة أيًا كان مصدرها بمستوى الأسعار»^(١).

وجاء في القرار الرابع من ندوة قضايا العملة:

«لا يجوز الاتفاق على تسجيل الدين في ذمة المدين بما يعادل قيمة تلك العملة بالذهب أو بعملة أخرى ليقع التزام الأداء بتلك العملة»^(٢).

وجاء في الفقرة الرابعة من قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم ٨ د/٦/٧٩ في الدورة الثامنة ما يأتي: «الدين الحاصل بعملة معينة لا يجوز الاتفاق على تسجيله في ذمة المدين بما يعادل قيمة تلك العملة من الذهب أو من عملة أخرى على معنى أن يلتزم المدين بأداء الدين بالذهب أو العملة الأخرى المتفق على الأداء بها».

وفي الفقرة الخامسة: «تأكيد القرار رقم (٤ / د ٥) الصادر عن المجمع بشأن تغير قيمة العملة» وهو ما توصل إليه رأي مجلس الفكر الإسلامي بباكستان»^(٣).

أدلة المانع للربط بالذهب، أو بعملة معينة، أو بمجموعة من العملات

أولاً: أن الورق النقدي المعمول به في جميع دول العالم في هذا العصر، نقد قائم بذاته له حكم الذهب والفضة.

فقد جاء قرار مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي رقم ٩ د/٣٠٧/٨٦ «أنها نقود اعتبارية فيها صفة الثمنية كاملة ولها الأحكام المقررة للذهب والفضة من حيث أحكام الربا والزكاة والسلم وسائر أحكامها».

وجاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة التابع لرابطة العالم الإسلامي بقرر أن العملة الورقية نقد قائم بذاته له حكم النقدين من الذهب والفضة...»^(٤).

-
- (١) كان هذا في ١ - ٦ جمادى الأولى عام ١٤٠٩ هـ الموافق ١٠ - ١٥ كانون الأول ديسمبر ١٩٨٨ م.
- (٢) عقدت في البنك الإسلامي للتنمية بجدة، بالتعاون بين المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ومجمع الفقه الإسلامي وذلك في ١٨ - ١٩ شوال ١٤١٣ هـ الموافق ١٠ - ١١ أبريل ١٩٩٣ م.
- (٣) إلغاء الفائدة من الاقتصاد، تقرير مجلس الفكر الإسلامي في الباكستان ص ٢٦ و ٢٧ وص ١٠٤.
- (٤) كان هذا في دورته الخامسة المنعقدة عام ١٤٠٢ هـ.

● ربط الدين والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ●

وجاء في قرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية: «إن الورق النقدي يعد نقداً قائماً بذاته كقيام النقدين في الذهب والفضة وغيرهما من الأثمان...»^(١).

وما دامت النقود الورقية تأخذ حكم الذهب والفضة وقد لتفتت على هذا قرارات المجامع الفقهية وهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، فإنه يتخرج على هذا وجوب رد مثل الدين الثابت في الذمة عند حلول الأجل، وعليه فلا يجوز ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات، تخريباً على أقوال علماء المسلمين، ومنهم الأئمة الأربعة. حيث اتفقوا على أن النقود الذهبية والفضية يرد مثلها، في الديون، قروضاً أو ثمن بيوع مؤجلة، أو مهراً مؤخراً أو نحو ذلك، فالنقص أو الزيادة في القيمة لا يعتد بهما، فإنه لا يلزم المدين إلا رد مثلها^(٢).

أما إذا انقطعت، أو فقدت العملة في بلد المتعاقدين فتجب قيمتها^(٣). وإليك بعض أقوال أهل العلم في هذا الشأن:

جاء في المدونة للإمام مالك رحمه الله: «قلت رأيت لو أن رجلاً قال لرجل: أقرضني ديناراً دراهم أو نصف دينار دراهم أو ثلث دينار دراهم، فأعطاه الدراهم ما الذي يقضيه في قول مالك؟ قال: قال: يقضيه مثل دراهمه التي أخذ منه. رخصت أو غلت، فليس عليه إلا مثل الذي أخذ...»^(٤).

وقال الشافعي رحمه الله: «ومن سلف فلوساً أو دراهم أو باع بها ثم أبطلها السلطان فليس له إلا مثل فلوسه أو دراهمه التي أسلف أو باع بها»^(٥).

وقال ابن عابدين: «وإياك أن تفهم أن خلاف أبي يوسف جارحتي في الذهب

(١) القرار العاشر، من أعمال الهيئة في دورتها الثالثة للنعقدة في ١ - ١٧/٤/١٣٩٣هـ.

(٢) المدونة ٤٤٥/٣ و ٢٥/٤، الأم ٣٣/٣، البيان والتحصيل ٤٢٩/٦، حاشية الرهوني ٢٢١/٥ و ٢٢٢، منح الجليل ٥٣٤/٢، الشرح الصغير بلفظ السالك ٢٣/٢، تنبيه الرقود على مسائل النقود ٦٤/٢، المغني ٤٤١/٦ و ٤٤٢، كشف القناع ٣١٤/٣، شرح منتهى الإرادات ٢٢٦/٢، حاشية للدني علي كنون ١١٨/٥، قطع المجادلة عند تغير المعاملة للسيوطي، مطبوع مع الحاوي للفتاوى ١٢٩/١، نهاية المحتاج ٤١٠/٣ و ٤١٢، حاشية الشبرايملسي ٤١٠/٣، تحفة المحتاج ٢٥٥/٤.

(٣) منح الجليل ٥٣٤/٢ و ٥٣٥.

(٤) ٤٤٥/٣ وانظر: البيان والتحصيل ٤٨٧/٦ - ٤٨٨، حاشية الرهوني ١٢١ و ١٢٢ الشرح الصغير ٢٣/٢.

(٥) الأم ٣٣/٣.

والفضة كالشريفى والبندقى والمحمدي والكلب والريال فإنه لا يلزم لمن وجب له نوع منها سواء بالإجماع... وهذا كالريال الفرنجى والذهب العتيق فى زماننا، فإذا تبايعا بنوع منهما، ثم غلا أو رخص بأن باع ثوباً بعشرين ريالاً مثلاً، أو استقرض ذلك يجب رده بعينه، غلا أو رخص»^(١). وقال ابن قدامة: «قد ذكرنا أن المستقرض يرد المثل فى المثليات سواء رخص سعره أو غلا، أو كان بحاله.. (إلى أن قال): وأما رخص السعر فلا يمنع ردها، سواء كان كثيراً، مثل إن كانت عشرة بدانق^(٢). فصارت عشرين بدانق أو قليلاً، لأنه لم يحدث فيها شيء إنما تغير السعر فأشبهه الحنطة إذا رخصت أو غلت»^(٣).

وجاء فى قرة العين فى الجواب على سؤال عن الواجب فى الذمة عند بطلان السكة، أو زيادة قيمتها، أو انخفاضها: الواجب قضاء المثل على من ترتبت فى ذمته إن كانت موجودة فى بلد المعاملة ويجب المثل لو كانت مئة بدرهم ثم صارت ألفاً بدرهم أو بالعكس وكذلك لو كان الريال حين العقد بتسعين ثم صار بمئتين أو العكس وهكذا»^(٤).

وقال ابن عابدين: «ثم اعلم أنه تعدد فى زماننا ورود الأمر السلطاني بتغيير سعر بعض من النقود الرائجة بالنقص واختلف الإفتاء فيه، والذي استقر عليه الحال الآن دفع النوع الذي وقع عليه العقد لو كان معيناً، كما إذا اشترى سلعة بمائة ريال أفرنجى أو مائة ذهب عتيق»^(٥).

(١) تنبيه الرقود على مسائل النقود ٦٤/٢، وانظر: مرشد الحيران م ٧٨٨.

(٢) الدانق: بفتح النون وكسرهما. وهى وحدة وزن صغيرة من أجزاء كل من الدينار والدرهم والمثقال والتقسيم السداسى للدينار والدرهم والمثقال لتقسيم إسلامي، ومع ذلك فوزن الدانق متفاوت فى كل من الوحدات الثلاث رغم أنه جزء من ستة أجزاء من كل منها، فوزنه من درهم النقد الشرعى يعادل ٢,٩٧٥ - ٦ = ٤٩٥ هراما.

انظر الإيضاح والتنبيهان فى معرفة المكيال والميزان، لابن الرفعة، تحقيق الدكتور محمد إسماعيل الخاروف ص ٦١.

(٣) المغنى ٤٤١/٦ و ٤٤٢.

(٤) ص ٢٠٣ و ٢٠٤، وانظر منح الجليل ٥٣٤/٢، الشرح الكبير ٤٠/٣، والشرح الصغير مع بلغة السالك ٢٣/٢.

(٥) تنبيه الرقود ٦٤/٢، روضة الطالبين ٣٧/٤، طبع المجادلة ١٢٩/١، تحفة المحتاج ٤٤/٥، نهاية المحتاج ٤٣/٣.

* ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات *

وقد تبين مما نقلناه عن الفقهاء أن الديون والقروض وجميع الالتزامات الآجلة ترد بمثلها، وأن الزيادة على ذلك ربا، وأن تغير سعر الصرف أو السلع، زيادة أو نقصاً لا يؤثر، ولا يكون مبرراً لربط ذلك الدين، أو القروض بمستوى الأسعار، أو بالذهب، أو بعملة معينة، أو بمجموعة من العملات حتى لو كانت مائة بدرهم، ثم صارت ألفاً بدرهم.

ثانياً: إن ربط الديون والالتزامات الآجلة أو بالذهب، أو بعملة معينة، أو بمجموعة من العملات، أو بمستوى الأسعار يؤدي إلى الربا، لأنه إذا كان الدين مليون ريال وربط بعشرين كَيْلاً من الذهب لأنها تساوي ثمنه يوم العقد، أو ربط بثلاثمائة ألف دولار أمريكي، أو بأربعمائة وحدة من حقوق السحب الخاصة، ثم تبين عند السداد أن قيمة الذهب أو الدولارات، أو حقوق السحب تساوي مليوناً ونصف المليون، وتم السداد بهذا المقدار فهذا ربا الفضل والنسيئة، وهو باطل لما رواه مسلم وغيره عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين)^(١).

وعن أبي سعيد الخدري قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الأخذ والمعطي فيه سواء)»^(٢).

فالحديثان الشريفان تضمنتا النص على المنع من أخذ أكثر أو أقل مما أقرض، أو باع به، والحديث الأول جاء بصيغة النهي، وصيغة النهي الخالية عن القرائن الصارفة عند علماء الأصول تقتضي التحريم، والفساد، فكانت الزيادة أو النقص الناتجان عن الربط بالذهب أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات، أو بمستوى الأسعار، منهيّاً عنهما، لأنهما ربا، وهو ربا الفضل، والنسيئة. ولذا فإن العقود التي يتفق فيها المتعاقدان على الربط بمستوى الأسعار أو بعملة معينة على النحو الذي بيناه عند شرح التعريف تكون حراماً، وباطلة.

ولأن حديث عثمان رضي الله عنه نص على العدد فقال: لا تبيعوا الدينار بالدينارين والبائع في مثالنا السابق باع مليوناً بمليون ونصف. فتحقق بيع الدينار بالدينارين. فشمله النهي، فكان حراماً، والعقد فاسداً.

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ٩٦/٤.

(٢) المصدر السابق ص ٩٩.

وهذا هو الذي فهمه العلماء، المحققون ونصوا عليه. جاء في المغني: «وإن كانت الدراهم يتعامل بها عدداً، فاستقرض عدداً، رد عدداً، وإن استقرض وزناً رد وزناً»^(١).

روى أبو بردة عن أبيه قال: «أتيت المدينة فلقيت عبد الله بن سلام - رضي الله عنه - فقال: ألا تجيء فأطعمك سويقاً وتمراً وتدخل في بيت؟ ثم قال: إنك في أرض الربا بها فاش، إذا كان له على رجل حق فأهدى إليك حمل تبن أو حمل شعير أو حمل قنطار فإنه ربا»^(٢). وهذا له حكم المرفوع، لأنه مما لا يقال بالرأي.

فإذا كانت هدية المقترض للمقرض ربا حتى ولو كانت قليلة القيمة كحمل تبن أو شعير أو قنطار، فإن من يقرض عشرة آلاف ثم يحصل بسبب اشتراط ربطها بالذهب، أو بعملة معينة، أو بمجموعة من العملات، على أحد عشر ألفاً أولى بالإنكار، ويتحقق الربا في هذا العقد.

ثالثاً: إن ربط القرض، أو الدين، أو الالتزامات الآجلة يوم التعاقد بعملة ما، أو بمجموعة من العملات، أو بمقدار من الذهب، أو بقيمة مجموعة من السلع مصادم لنص حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي رواه ابن عمر رضي الله عنهما. قلت: يا رسول الله إنني أبيع الإبل بالبقيع، فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، وأخذ هذه من هذه، وأعطي هذه من هذه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا بأس أن تأخذها بسعر يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء)^(٣). صححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وصححه أحمد شاكر.

والشاهد قوله صلى الله عليه وسلم: (لا بأس أن تأخذها بسعر يومها، فقد دل على أن الدين يؤدي بمثله لا بقيمته) حيث يؤدي عند تعذر المثل بما يقوم مقامه، وهو سعر الصرف يوم الأداء، لا يوم ثبوت الدين، والقول بالربط بمستوى الأسعار أو بالذهب، أو بعملة معينة، أو بمجموعة من العملات يقتضي أن يرد بقيمته يوم العقد.

فما دام أن الرسول صلى الله عليه وسلم حدد قيمة النقود التي في الذمة بيوم السداد، فهذا دليل على عدم أخذ قيمتها يوم العقد سواء باتفاق حين العقد، أو باتفاق يوم السداد، ونزيده إيضاحاً بالمثال التالي:

(١) المغني ٤٣٤/٦

(٢) صحيح البخاري ١٢٩/٧.

(٣) سنن أبي داود، تحقيق عزت الدعاس وعادل السيد ٦٥٠/٣، مسند الإمام أحمد تحقيق أحمد شاكر

٨٥/٩، رقم الحديث ٦٢٣٩، وقال الحاكم صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي. المستدرک ٤٤/٢.

● ربط الديون والالتزامات الأجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ●

نفترض أن سعر الصرف بين الدرهم والدينار عند عقد البيع $1 = 8$ وأصبح سعره عند السداد $10 =$ وكان ثمن المبيع 500 درهم فلو راعينا قيمة هذه الدراهم عند ثبوتها في الذمة لكانت 500 على $8 = 62,5$ ديناراً، ولو راعينا قيمتها عند السداد لكانت 500 على $10 = 50$ ديناراً فنص الحديث: إذا كانت بسعر يومها أي قيمة الدراهم يوم السداد وهي في المثال 50 ديناراً، مع أنها أقل مما كانت عليه عند الالتزام، ومن هنا تبين عدم الاعتبار للقيمة يوم البيع، وهذا معناه وجوب أداء المثل، فلا يرد إلا الخمسمائة درهم، أو قيمتها وقت السداد، لأن قيمتها وقت السداد مثلها بذاتها، وحالة محلها، ولا يلتفت إلى قيمتها يوم الالتزام، وهذا يدل على عدم الاعتبار لأي تغير في قيمة الدين^(١).

رابعاً: إن فيه غرراً فاحشاً وهو ناشئ عن الجهل بمقدار الثمن، فالبائع والمشتري والمقرض والمستقرض لا يعلم كل منهم مقدار ما يجب دفعه عند حلول الأجل، لأنه لا يعلم عند العقد كم ستساوي قيمة الذهب، أو العملة، أو مجموعة العملات عند حلول الأجل، ومن شروط البيع العلم بمقدار الثمن، ومن شروط وجوب المهر المسمى في عقد الزواج العلم بمقدار المهر^(٢). ومقدار الثمن، والقرض، في حالة ربطهما بالذهب، أو بعملة معينة أو بمجموعة من العملات، أمران احتماليان غير معلومي المقدار، فيكون البيع والقرض فاسدين^(٣). لما روى أبو هريرة قال: (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الحصة وعن بيع الغرر)^(٤).

(١) التضخم والربط القياسي ص ٢٤.

(٢) كما هو مذهب المالكية، والحنابلة، حيث يشترط عندهما الوفاء بالمسمى، جاء في الشرح الصغير، وفسد النكاح إن نقص الصداق عما ذكر ٤٤٠/٢. وفي ص ٤٤١ وإن دخل لزمه إتمامه، ولا سبيل لفسخه، وإن لم يدخل قيل له إما أن تتمه... لصحة النكاح، وإلا فسخناه بطلاق ولها نصف المسمى، وانظر ص ٤٤٦ وما بعدها، وعند الحنابلة يشترط أيضاً العلم بمقدار المهر. جاء في منتهى الإرادات ١٠١/٢ ويشترط علمه فلو أصدقها داراً أو دابة أو ثوباً أو عبداً مطلقاً لم يصح. وانظر الكشاف ١٣٢/٥، شرح المنتهى ٦٥/٣. وجاء في شرح المنتهى = ٦٥/٣، ٦٦... لم يصح الإصداق أي التسمية لجهالة هذه الأشياء قدرها وصفه والغرر والجهالة فيها كثير ومثل ذلك لا يحتمل لأنه يؤدي إلى النزاع إذ لا أصل له يرجع إليه، ولو وقع الطلاق لم يدر ما يرجع إليه وكذا كل مجهول القدر أو الحصول لا يصح أن يكون صداقاً بلا خلاف.

(٣) موقف الشريعة الإسلامية من ربط الحقوق والالتزامات المؤجلة بمستوى الأسعار ص ١٧.

(٤) صحيح مسلم بشرحه ٥/٤، منار السبيل ٣٠٨/١.

خامساً: القول بربط القروض والديون - الممثلة في عملة ورقية - بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات يلزم منه جواز ربط القروض عندما تكون سلعاً مثلية كالقمح، أو التمر فكيف يتم الربط في هذه الحالة؟ مع أنه لا خلاف بين الفقهاء في أن من اقترض مالا مثلياً فالواجب عليه رد مثله. يقول ابن قدامة: (يجب رد المثل في المكيل والموزون، لا نعلم فيه خلافاً) قال ابن المنذر: (أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن من أسلف سلفاً مما يجوز فرد عليه مثله أن ذلك جائز)^(١).

سادساً: قياس القروض والديون في حالة ارتفاع قيمة النقود على السلم، فحيث إن زيادة قيمة المسلم فيه في عقد السلم لا توجب الزيادة في رأس مال السلم، فكذلك لا تجوز زيادة مثلية القرض أو الدين أو نقصانهما^(٢).

سابعاً: هبطت العملة في عدة فترات من التاريخ الإسلامي، ولم يقل الفقهاء بالربط بمستوى الأسعار.

حدث ارتفاع في الأسعار في عهد النبي صلى الله عليه وسلم. فقد روى أنس رضي الله عنه حيث قال: (غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله سعر لنا؟ فقال: (إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال)^(٣).

قال الترمذي حديث حسن صحيح^(٤). ورواه الخمسة إلا النسائي، وأخرجه الدارمي والبزار وأبو يعلى. قال الحافظ: وإسناده على شرط مسلم، وصححه ابن حبان^(٥).

لكن ارتفاع الأسعار في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان بسبب قلة العرض عن الطلب، وربما كان لأسباب قلة الأمطار.

وقد غلا السعر على عهد الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز، قال أبو يوسف: حدثنا عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان عن أبيه قال: قلت لعمر بن عبد العزيز: يا أمير

(١) المغني ٤٣٤/٦، وانظر: الإجماع لابن المنذر ص ٨١.

(٢) قطع المجادلة عند تغير المعاملة ص ١٢٩ و ١٣٠.

(٣) صحيح الترمذي. بشرح ابن العربي ٥٣/٥، وانظر سنن أبي داود ٧٣١/٣.

(٤) صحيح الترمذي.

(٥) نيل الأوطار ٢١٩/٥.

• ربط الديون والالتزامات الأجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات •

المؤمنين ما بال الأسعار غالية في زمانك وكانت في زمان من قبلك رخيصة؟ قال: إن من كان قبلي كانوا يكلفون أهل الذمة فوق طاقتهم، فلم يكونوا يجدون بداً من أن يبيعوا ويكسدوا ما في أيديهم، وأنا لم أكلف أحداً إلا طاقته، فباع رجل كيف شاء. قال: فقلت لو أنك سعرت لنا، فقال: ليس من ذلك إلى شيء إنما السعر إلى الله^(١).

ويذكر ابن كثير في تاريخه في سنة تسع وأربعين وأربعمائة فيقول: (فيها كان الغلاء والفناء مستمرين ببغداد وغيرها من البلاد بحيث خلت أكثر الدور وسدت على أهلها أبوابها بما فيها، وأهلها موتى فيها... وأكل الناس الجيف)^(٢). وكان الفقير تعرض عليه الدنانير الكثيرة والدرهم والثياب فيقول: أنا أريد كسرة أريد ما يسد جوعي، فلا يجد ذلك^(٣).

ويذكر ابن حجر العسقلاني من أخبار الغلاء في مصر، وتغير أسعار السلع، وذلك في أحداث سنة ست وسبعين وسبعمائة. فيقول: (واستهلت والغلاء قد تزايد جداً إلى أن بلغ الأرب بمائة وعشرة ثم بلغ في شعبان مائة وخمسة وعشرين، وقيمتها بالذهب إذ ذاك خمسة مثاقيل وربع، وبيع إذ ذاك دجاجة واحدة بأربعة دراهم، وصار أكثر الناس لا يقدر إلا على النخالة كل قرص أسود بنصف درهم، وأكل الفقراء السلق والطين، وكادت الدواب أن تعدم لكثرة الموت فيها، وأكلوا الميتات)^(٤). ويقول: (وبلغ ثمن الفروج خمسة وأربعين والسفرجلة خمسين، والرمانة عشرة، والبطيخة سبعين، ثم ارتفع الفناء، وتراجع السعر إلى أن بيع القمح في ذي القعدة سعر سبعين، وفي آخرها إلى عشرين)^(٥).

وخلال العصور الإسلامية التي عرضناها، رغم ما وصلت إليه في بعض الأزمنة من الغلاء الشديد، والذي يقابله بلا شك هبوط قيمة العملة، وارتفاع التضخم، لأن التضخم في حقيقته قديم^(٦). لكن تسميته بهذا الاسم حديثة، لم نسمع أحداً من العلماء قال بربط المعاملات كالديون، والقروض بمستوى الأسعار، مع وجود العلماء الكبار

(١) الخراج ٢٦٩.

(٢) البداية والنهاية ٧٠/١٢.

(٣) المصدر السابق ٧١/١٢.

(٤) إنباء الغمر بأنباء العمر ٩٢/١.

(٥) المصدر السابق ص ٩٣.

(٦) التضخم والربط القياسي ص ١٤.

أمثال شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، والعز بن عبد السلام، ومن بعدهم ابن حجر العسقلاني، وغيرهم كثير، ولو كان جائزاً لقالوا به.

وحتى لا يقع الخلط من بعض القراء فإن ما قاله بعض الفقهاء في العصور السابقة من رد القيمة، وخالفهم فيه جمهور العلماء، إنما هو في حال الانقطاع، أو تغيير السلطان للعملة، أو كسادها ولم يقولوا به في حالة غلاء الأسعار ورخصها. ومن قال به في حالة غلاء الفلوس ورخصها، فإنما هو غلاؤها ورخصها بالنسبة للذهب والفضة، لا بالنسبة لأسعار السلع. وهو من باب التعويض، وليس من باب الربط بمستوى الأسعار، أو بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات.

✱ ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✱

المبحث الخامس

مناقشة الأدلة

المطلب الأول: مناقشة أدلة القائلين بالربط

بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات

أولاً: صحيح أن الله سبحانه وتعالى أمر بالقسط في جميع المعاملات، وليس في الكيل والوزن فقط. ولكن الاستدلال بالآيات الكريمة على جواز ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات. لا يصح، لأنه تحميل لمعنى الآيات ما لا تحتمله. جاء في تفسير ابن كثير: «يأمرهم عليه السلام بإيفاء المكيال والميزان، وينهاهم عن التطفيف فيهما، فقال: ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ﴾ أي إذا دفعتم للناس فكمّلوا الكيل لهم ولا تبخسوا الكيل فتعطوه ناقصاً وتأخذوه إذا كان لكم تاماً وافيّاً، ولكن خذوا كما تعطون، وأعطوا كما تأخذون ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ﴾^(١). والقسطاس هو الميزان، وقيل القبان. وقال مجاهد: القسطاس العدل^(٢).

ومن جهة ثانية فإن الربط بهذه الأشياء لا يحقق الهدف المقصود، وهو استقرار قيمة الديون، لأن ذلك يتوقف على مدى استقرار قيم هذه الأشياء المربوط بها، والمعروف في هذا العصر أن الذهب يتقلب سعره هبوطاً وصعوداً، فقد ذكرت الإحصائيات أن سعر الذهب تعرض في عام ١٩٩٧ ميلادية لهبوط كبير، وصل في مصر إلى ٣٠٪. ومن الثابت أيضاً أن أسعار العملات تتفاوت من حيث الاستقرار والاضطراب من عملة لأخرى. وعلى فرض استقرار قيم هذه الأشياء فإنه لا يلزم من ذلك استقرار قيمة العملة المربوطة، فقد يستقر ثمن الذهب في بلد ما أو حتى يرتفع، ومع ذلك يكون المستوى العام للأسعار متزايداً، ومعنى ذلك هبوط القيمة الحقيقية للنقود^(٣).

(١) الإسراء من الآية ٣٥.

(٢) تفسير القرآن العظيم ٣/٣٤٥. وانظر: الجامع لأحكام القرآن ١٣/١٣٥، الوصايا العشر كما جاءت في سورة الانعام، بحث للأستاذ الدكتور محمد بن أحمد الصالح، مجلة البحوث الإسلامية، عدد ٤٤ ص ٣٣٠ و ٣٣١. وفي لسان العرب، والصاح: مادة قبن (القبان ما يوزن به) وهو معرب.

(٣) ضبط الحلول المطروحة لمعالجة الآثار التوزيعية للتضخم ص ١٣، للدكتور شوقي دنيا، مطبوع على الآلة الكاتبة.

ومن جهة ثالثة ليس هذا عدلاً، وإن أفادت الآيات الكريمات بعمومها طلب العدل في كل شيء، وإن اعتقد دعاة الربط أنه عدل، لأنها مقيدة بالأحاديث المانعة من الزيادة، ومنها حديث نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الصاع بالصاعين، ومنها تقييده صلى الله عليه وسلم صرف ما في الذمة بسعر يوم السداد، وقد بينها وغيرها ووجهة دلالتها.

ومن جهة رابعة فإن ربط القروض، والديون بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات ليس عدلاً، لأنه يؤدي إلى أن يأخذ المقرض، أو الدائن أكثر، أو أقل مما أعطى، وهذا هو ربا الفضل، وهو مخالف للعدل أيضاً لأنه ينطبق في اتجاه واحد، حينما يكون هناك ارتفاع في الأسعار، وهو الغالب وليس العكس. وما من أحد يميل إلى قبول مبلغ أقل من المبلغ الذي باع به.

ولو صح الاستدلال بهذه الآيات لكان الاستدلال بها على رفض هذا المبدأ أولى، لأن العدل في اتباع شرع الله، ومنه الوفاء بمقدار الدين، أو القرض عدداً، أو وزناً، أو كيلاً، دون زيادة أو نقصان.

ثانياً: قولهم إن ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات يؤدي إلى وفاء الديون بقميتها الحقيقية، فهو يؤدي إلى التماثل المطلوب في الحديث الشريف (مثلاً بمثل)، غير صحيح شرعاً، ولا ينطبق على القواعد الشرعية بحال من الأحوال، لأن القروض يجب في الشريعة أن تقضى بأمثالها، وهذا لا يختلف فيه أحد، لأن المثلية في الشرع تتحقق بالكيل أو الوزن، أو العدد^(١). فإذا كان الدين ألف ريال فإن مثله = الذي يجب الوفاء به ١٠٠٠ ريال، ولا تتحقق المماثلة بقيمة الذهب أو نحوه بـ ١٥٠٠ ريال.

أ - لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي رواه أبو سعيد الخدري، وأبو هريرة رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلاً^(٢). على خيبر، فجاءه بتمر جنيب^(٣). فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أكل تمر خيبر هكذا؟ قال:

(١) انظر: مصطلح المثل في المبحث الأول من بحثنا: موقف الشريعة الإسلامية من ربط القروض أو الديون بمستوى الأسعار.

(٢) استعمل رجلاً: جعله عاملاً، أي والياً. وهو: سواد بن غزية البلوي الانصاري، توضيح الأحكام من بلوغ المرام ٢٢/٤، للشيخ عبد الله البسام، تبين الحقائق ٨٦/٤، الاستذكار ١٩/١٤٢.

(٣) الجنيب: بفتح الجيم وكسر النون ثم نون ساكنة، وآخره باء. نوع من التمر جيد، قال الخطابي هو أجود تمرهم.

• ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات •

لا والله يا رسول الله، إنا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاثة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تفعل، بع الجمع^(١)). بالدرهم، ثم ابتع بالدرهم جنيباً^(٢). متفق عليه، وقد جاء في بعض ألفاظ الحديث: (هو عين الربا)^(٣). وفي رواية لمسلم: (هذا الربا فردوه ثم بيعوا تمرنا واشتروا لنا من هذا)^(٤). فهذا عامل رسول الله صلى الله عليه وسلم على خبير كان يشتري التمر الجيد، وهو الجنيب، بالتمر الرديء، وهو الجمع، وكانت قيمة الصاع من الجنيب تساوي صاعين من الجمع، فظن أن تساويهما في القيمة مبيح لشراء التمر الطيب بالتمر الرديء وإن تفاضلا في المعيار الشرعي، وهو الكيل. فجاء الجواب من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنهي عن هذه المعاملة، فدل على عدم جوازها، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرض إلا بالتماثل في القدر وهو الكيل، وجعل التساوي في القيمة هدراً، وهذا دليل على أن المماثلة في القيمة لا يتحقق بها معنى (مثلاً بمثل)، فدل الحديث على أن ربط القروض والديون والالتزامات الآجلة بمستوى الأسعار أو بالذهب، أو بعملة معينة، أو بمجموعة من العملات لا يجوز، لأنه ربا.

ب - عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا وزناً بوزن مثلاً بمثل سواءً بسواء)^(٥).

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الذهب بالذهب وزناً بوزن مثلاً بمثل والفضة بالفضة وزناً بوزن مثلاً بمثل فمن زاد أو استزاد فهو ربا)^(٦).

وعن عبادة بن الصامت، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (الذهب بالذهب تبرها وعينها^(٧)). والفضة بالفضة تبرها وعينها، والبر بالبرمدي بمدّي، والشعير

(١) الجمع: هو التمر المختلط من أنواع متفرقة، ليس مرغوباً فيه، انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ٢٩٦/١، الفائق ٢٣٤/١، توضيح الأحكام، شرح الزركشي على مختصر الخرقي ٤٢٤/٣.

(٢) صحيح البخاري بشرحه ٣٩٩/٤، صحيح مسلم بشرحه ١٠٥/٤.

(٣) صحيح مسلم بشرحه ١٠٦/٤.

(٤) المصدر السابق.

(٥) صحيح مسلم بشرحه ٩٥/٤، وانظر: جامع الأصول ٤٥٧/١.

(٦) صحيح مسلم ٩٩/٤.

(٧) تبرها: الذهب قبل أن يضرب، عينها: المضروب من الدراهم والدنانير. المدي: مكيال يعرف ببلاد الشام ومصر يتعاملون به وأحسبه خمسة عشر مكوكاً، والمكوك صاع ونصف.

انظر: معالم السنن للخطابي مع سنن أبي داود ٦٤٤/٣.

بالشعير مدي بمدي، والتمر بالتمر مدي بمدي، والملح بالملح مدي بمدي..^(١).

فهذه الأحاديث الثلاثة تدل على عدم جواز بيع الذهب أو الفضة بجنسها، إلا بالوزن وعدم جواز بيع الأصناف الأربعة بجنسها، إلا بالكيل، لأنه إذا بيعت بجنسها وزناً لا يتحقق التماثل، وقوله صلى الله عليه وسلم فمن زاد أو استزاد، يعم كل زيادة في الأموال الربوية، لأن «من» أداة شرط تفيد العموم^(٢).

وقوله صلى الله عليه وسلم: (إلا وزناً بوزن مثلاً بمثل سواء بسواء) تأكيد على المماثلة في المعيار الشرعي، وهو الوزن فيما يوزن، والكيل فيما يكال، والعد فيما يعد. وحكى الوزير ابن هبيرة وغيره الاتفاق على أنه لا تباع المكيلات المنصوص عليها بعضها ببعض إلا كيلاً، وأنها مكيلة أبدأ، والموزونات المنصوص عليها إلا وزناً، وأنها موزونة أبدأ^(٣).

وقوله: (سواء بسواء) تأكيد على أن المثلية هنا لا يكتفى فيها بمجرد الشبهة، وإنما لابد من المماثلة بقدر ما يحقق التسوية الحقيقية بين المتماثلين^(٤). ولهذا قال الفقهاء لا يباع ما أصله الكيل بشيء من جنسه وزناً، ولا ما أصله الوزن بشيء من جنسه كيلاً، وهذا قول أبي حنيفة والشافعي وأحمد^(٥). لأن ما خولف معياره الشرعي لا يتحقق فيه التماثل^(٦). فلا يباع كيل من الأرز بكيل من الأرز.

(١) هذا الحديث أصله في الصحيح، ذكر مسلم منه الذهب بالذهب والفضة بالفضة وزناً بوزن، في ٢٢ كتاب المساقاة، رقم الحديث ١٥٨٧، وللدی: وزان قفل: مكيال يسع تسعة عشر صاعاً، وهو غير للذ، المصباح. وأخرجه أبو داود، انظر سنن أبي داود، تحقيق الدعاس والسيد ٦٤٤/٣ وسكت عنه أبو داود، ومن المعروف أن أبا داود لا يسكت عن حديث إلا وهو صالح للاحتجاج، ورواه الترمذي في البيوع باب ٢٣، حديث ١٢٤٠، وقال أبو عيسى: حديث عبادة حديث حسن صحيح.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ١٨٨/٢، شرح مختصر الروضة ٤٦٧/٢.

(٣) الإفصاح ٣٢٨/٢، حاشية العاصمي على الروض للربع ٤٩٦/٤.

(٤) قاعدة المثلّي والقيمي ص ١٠.

(٥) تبين الحقائق ٨٩/٤، بدائع الصنائع ١٩٣/٥ و ١٩٤، مغني المحتاج ٢٤/٢، للغني ٦٩/٦، شرح الزركشي على مختصر الخرقى ٤٣٥/٣، معالم السنن مع سنن أبي داود ٦٤٥/٣، الروض للربع ٤٩٦/٤. ما نقلناه عن ابن هبيرة في المنصوص عليها، وما ذكرنا من قول الفقهاء في كل مكيل، وموزون.

(٦) الروض للربع، الحاوي ١٢٥/٦.

● ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ●

ج - ولما روى أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (الدينار بالدينار لا فضل بينهما والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما)^(١).

فإذا وجدت الزيادة في أحد العوضين نتيجة للربط بمستوى الأسعار أو بعملة معينة أو بمجموعة من العملات. فإنه لا يتحقق التماثل المطلوب في حديث مثلاً بمثل، لأنه يوجد الفضل المنهي عنه في الحديث السابق.

د - لم تكتف الشريعة الإسلامية بمنع التفاضل، ثم لم تكتف بمنع أدنى زيادة، بل منعت ما يظن أنه يؤدي إلى المماثلة لقيامه على الخرص والتخمين كما في بيعي المزابنة، والمحاكلة^(٢). لأن علة المنع في الربويات التفاضل، أو شبهته، الناشئة عن عدم التحقق من قدر المبيع. قال البابرتي: نهى عن بيع المزابنة والمحاكلة.. لأن فيه شبهة الربا الملحقة بالحقيقة في التحريم^(٣).

فالأحاديث التي ذكرناها كلها دالة بوضوح على أن التماثل المعتبر في الشريعة إنما هو التماثل في القدر، ولا عبرة بالتفاوت في القيمة، ما دامت الأموال ربوية.

فما دام أن التماثل يتحقق بالكيل، أو بالوزن، أو العدد، وهذا غير ممكن في الربط بالذهب، أو بعملة معينة، أو بمجموعة من العملات بمستوى الأسعار، وما دام أن أدنى زيادة ممنوعة في الأموال الربوية، بل احتمال عدم التساوي - ليبوسة أحد المبيعين ورطوبة الآخر في المزابنة والمحاكلة - سبب للحرمة، ومبطل للعقد، وهو متحقق في عملية الربط بمستوى الأسعار، لأن المثلية قائمة على التقدير، ولأن من يدفع عشرة آلاف قد يأخذ أحد عشر ألفاً، وإذا كان الفقهاء يمنعون بيع كيل من التمر بكيل من التمر، لأنه خلاف معياره الشرعي، حيث بيع بالوزن بدل الكيل، فكيف يقال إن ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب، أو بعملة معينة، أو بمجموعة من العملات يتحقق فيه التماثل المطلوب في الأحاديث الشريفة؟

ثالثاً: الاحتجاج بقاعدتي (لا ضرر ولا ضرار) و(الضرر يزال) يجاب عنه بأن الضرر لا يزال بضرر مثله^(٤). ولأنه إذا كان رد قيمة القرض، أو الدين في نظر دعاة

(١) صحيح مسلم بشرحه ١٠٠/٤

(٢) انظر: في تعريفهما، وحكمهما، وأدلتهما. حكم الاشتراك في شركات تودع أو تقترض بفوائد، ص ٩٨ وما بعدها، للدكتور صالح المرزوقي، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، عدد ٢١.

(٣) العناية ٤١٥/٦.

(٤) الأشباه والنظائر ص ٩٥ للسيوطي.

الربط يؤدي إلى العدل بالنسبة للمقرض، والدائن، ويدفع عنهما الضرر، فإنه يؤدي إلى ظلم المقرض، والمدين، ويؤدي إلى ضررهما، لأنهم كلفوا أكثر مما أخذوا، هذا من جهة. ومن جهة ثانية لو أن الأمر على عكس ما ذكر، فبدلاً من التضخم أصبح الوضع الاقتصادي في حالة انكماش، مما يترتب عليه أن قيمة النقود بالنسبة للذهب، أو العملة المعينة، أو مجموعة من العملات صارت مرتفعة عنه وقت ثبوت الدين في ذمة المدين، فهل سيرضى الدائن والمقرض بأخذ أقل مما دفع؟ الواقع أنه لا يرضى بأخذ أقل مما دفع. ثم إن التضخم الذي ينتج عنه ضعف القوة الشرائية للنقود، وبسببه يرى البعض تعويض المقرضين والدائنين عن نقص قيمة نقودهم ليس هو من فعل المدينين والمقرضين، وإنما هو بأسباب خارجة عن إرادتهم، وبناء عليه، فإنه ليس من العدل أن يكلف الإنسان بتحمل آثار نقص ليس من فعله.

ومن جهة أخرى فإن تلك النقود لو بقيت في يد المقرض أو الدائن ستعرض للنقص كما هي عند المقرض، أو المدين.

ويجاب أيضاً عن المحتجين بالعدالة بأن المستثمرين الذين لا يدخرون النقود فقط، بل يدخلون أيضاً في مخاطرة استثمارية غير مطمئنين إلى ثبات القيمة الفعلية لاستثماراتهم، لا تربط استثماراتهم بالذهب، أو بعملة معينة، أو بمجموعة من العملات، أو بالمستوى العام للأسعار، مع أنهم قد يتعرضون لتآكل القوة الشرائية لنقودهم، ومع أنهم قد يتعرضون أيضاً للخسارة في مشاريعهم الاستثمارية، فأيهم أولى بالعدالة المتوهمه أنهم المستثمرون؟ أم المقرضون والدائنون؟ ولماذا يجب أن يطمئن المدخرون وحملات النقود حتى عندما لا يتحملون أي مخاطرة؟^(١).

ولذا فإنه بدلاً من إحداث التفاوت الاجتماعي بسبب الربط القياسي. طائفة يربط لها، وطائفة لا يربط لها، فإن من الأصلح من هذه الناحية، ومن ناحية ثانية الابتعاد عن تعاطي العقود المحرمة، ومن ناحية ثالثة العمل على حماية النقود من آثار التضخم هو أن يتوجه أصحاب النقود إلى استثمارها في مجالات الاستثمار المباحة.

رابعاً: الاستدلال بجواز بيع التقسيط مع ما فيه من زيادة على الحال مردود، لأن بيع التقسيط نصت الشريعة على جوازه.

(١) نحو نظام نقدي عادل ص ٥٧.

* ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات *

كما جاء في صحيح البخاري وغيره عن عائشة رضي الله عنها قالت: (جاءتني بريرة فقالت: إني كاتبته أهلي على تسع أواق، في كل عام أوقية فأعينيني. فقلت: إن أحب أهلك أعدّها لهم ويكون ولاؤك لي، فعلت...) الحديث^(١). متفق عليه، واللفظ للبخاري.

أما الربط بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات فقد دلت نصوص الشريعة التي ذكرنا في أدلة المانعين على عدم جوازه.

ومن جهة ثانية فإن المبيع بالتقسيط يكون ثمنه معلوماً للعاقدين، ولا يصح العقد إلا بمعرفته، أما ثمن المبيع، أو القرض في الربط بالذهب، ونحوه فلا يعلم العاقدان قدره. لكل هذا جاز بيع التقسيط، ومنع الربط بمتسوى الأسعار.

خامساً: قياس الأوراق النقدية المعاصرة على الفلوس بناء على الرأي المرجوح الذي يرى قائله رد القيمة في الفلوس إذا غلت أو رخصت، وتجوزهم ربط القروض والديون بمستوى الأسعار أو بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات بناء عليه، نناقشه من وجوه:

أولها: إن قول أحد الفقهاء، أو بعضهم بجواز مسألة ما ليس دليلاً شرعياً على جواز هذه المسألة، لأنه ليس من الأدلة، وبالتالي فإنه لا يصلح حجة للقائلين بجواز ربط القروض والديون والالتزامات الآجلة بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات. لكن يمكنهم أن يستدلوا بما استدل به هذا الفقيه. وبالتالي يمكن النظر في دليله، وموازنته بأدلة معارضية، ومن ثم الترجيح بينها، بناء على قواعد الترجيح المعروفة عند الفقهاء. أما إذا أجمع العلماء في عصر من العصور على حكم فإنه لا تجوز مخالفة هذا الإجماع.

ثانيها: نبين رأي جمهور الفقهاء في الذي يجب أن يرده المدين، والمقترض، إذا كان الدين فلوساً. فقد ذهب جماهير الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى أن الواجب على المدين من الفلوس في القرض، والبيع المؤجل ونحوهما هو نفس المقدار المحدد بدون زيادة أو نقصان.

جاء في المدونة للإمام مالك: (أرأيت إن استقرضت فلوساً ففسدت الفلوس فما الذي أرد على صاحبي؟ (قال) قال مالك: ترد عليه مثل تلك الفلوس التي استقرضت

(١) صحيح البخاري بشرحه صحيح البخاري: ١٨٧/٥.

منه وإن كانت قد فسدت. قلت: فإن بعته سلعة بفلوس ففسدت الفلوس قبل أن أقبضها. (قال) قال مالك: لك مثل فلوسك التي بعت بها السلعة الجائزة بين الناس يومئذٍ، وإن كانت الفلوس قد فسدت فليس لك إلا ذلك^(١).

فإذا كان الإمام مالك يقول: ليس له إلا مثل فلوسه في حالة الفساد وهو الكساد فالقول بأنه ليس له إلا مثلها في حالة الغلاء والرخص أولى.

وفي المدونة: (وكذلك إن أقرضته دراهم فلوساً، وهو يومئذٍ فلس بدرهم، ثم صارت مئتي فلس بدرهم، فإنما يرد إليك ما أخذ لا غير ذلك)^(٢).

وقال الإمام الشافعي: (ومن سلف فلوساً أو دراهم أو باع بها ثم أبطلها السلطان فليس له إلا مثل فلوسه أو دراهمه التي أسلف بها أو باع بها)^(٣).

وقال الدردير: (وإن بطلت معاملة من دنانير أو دراهم أو فلوس ترتبت لشخص على غيره من قرض أو بيع وتغير التعامل بها بزيادة أو نقص (فالمثل) أي فالواجب قضاء المثل على من ترتبت في ذمته إن كانت موجودة في بلد المعاملة (وإن عدمت) في بلد المعاملة وإن وجدت في غيرها فالقيمة يوم الحكم)^(٤).

وجاء في بدائع الصنائع في الكلام على الفلوس: (...ولو لم تفسد ولكنها رخصت قيمتها أو غلت لا يفسخ البيع بالإجماع وعلى المشتري أن ينقد مثلها عدداً ولا يتلفت إلى القيمة هنا لأن الرخص أو الغلاء لا يوجب بطلان الثمنية)^(٥).

والمراد بالإجماع إجماع فقهاء الحنفية وجاء فيها بخصوص القرض: (ولو لم تكسد ولكنها رخصت أو غلت فعليه رد مثل ما قبض)^(٦).

وجاء في فتاوى قاضي خان يلزمه المثل وهكذا ذكره الاسبيجاني قال: لا ينظر إلى القيمة^(٧).

(١) ٤٤٤/٣.

(٢) نقلاً عن منح الجليل ٥٣٥/٢.

(٣) الأم ٣٣/٣.

(٤) الشرح الصغير مع بلغة السالك ٢٣/٢، انظر: منح الجليل ٥٣٤/٢.

(٥) ٢٤٢/٥، وانظر: فتح القدير ١٥٧/٧.

(٦) بدائع الصنائع.

(٧) تنبيه الرقود ٥٩/٢.

✽ ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✽

وقد نقل ابن عابدين عن الاسبيجاني فقال: (قال في غاية البيان: قيد بالكساد احترازاً عن الرخص والغلاء، لأن الإمام الاسبيجاني في شرح الطحاوي قال: وأجمعوا أن الفلوس إذا لم تكسد ولكن غلت قيمتها أو رخصت فعليه مثل ما قبض من العدد)^(١).

وقال الرهوني عند قول خليل (وإن بطلت فلوس فالمثل) هذا مذهب المدونة، وعليه عدل القاضي عبد الوهاب، وابن الجلاب، واللخمي، وابن يونس، وابن رشد، وابن عساكر، ولم يحكوا فيه خلافاً، بل صرح ابن رشد بأنه المنصوص لأصحابنا وغيرهم من أهل العلم^(٢).

وسئل ابن رشد عن الدراهم والدنانير إذا قطعت السكة فيها، وأبدلت بسكة غيرها، ما الواجب في الديون، والمعاملات المتقدمة، وأشباه ذلك؟ فأجاب رحمه الله (المنصوص لأصحابنا ولغيرهم من أهل العلم رحمهم الله أنه لا يجب عليه إلا ما وقعت عليه المعاملة. فقال السائل: فإن بعض الفقهاء يقول: إنه لا يجب عليه إلا السكة المتأخرة، لأن السلطان قد قطع تلك السكة وأبطلها فصارت كلاً شيئاً، فقال: لا يتلفت إلى هذا القول فليس بقول لأحد من أهل العلم. وهذا نقض لأحكام الإسلام، ومخالفة لكتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم في النهي عن أكل المال بالباطل)^(٣).

وألزم ابن رشد من يقول بالرجوع للقيمة بالالتزامات ثلاثة. أولاً: أن يقول: إن بيع عرض بعرض إنه لا يجوز لمتبايعيه فسخ العقد فيه بعد ثبوته - يعني إذا تغيرت القيمة - لأنه إذا تغيرت القيمة كان العائد لأحدهما أكثر مما أعطى وهو ممنوع.

ثانياً: إنه إذا أبطل السلطان التعامل بالفلوس وأجرى الذهب والفضة فقط أنه يجب على من كان عليه دين بالفلوس أن يقضي دينه من الذهب والفضة. وهذا يؤدي إلى أن يلزم المدين بسداد دينه بعملة لم يلتزم بها.

ثالثاً: إن السلطان إذا أبدل المكايل بأصغر أو أكبر أو الموازين بأنقص أو أوفى، أنه ليس للمبتاع إلا بالكيل الأخير وإن كان أصغر، وأن على البائع الدفع بالثاني أيضاً وإن كان أكبر. وهذا مما لا خفاء في بطلانه^(٤).

(١) المصدر السابق.

(٢) حاشية الرهوني: ١١٨/٥.

(٣) فتاوى ابن رشد ٥٤٠/١ وما بعدها، حاشية الرهوني.

(٤) فتاوى ابن رشد ٥٤٠/١، ٥٤١، ٥٤٢، حاشية الرهوني ١١٩/٥.

وقال الحطاب: (ذكر ابن أبي زيد أن من أقرضته دراهم فلوساً، وهو يوم قبضها مائة بدرهم ثم صارت مائتين لم ترد إليه إلا عدة ما قبضت وشرطكما غير ذلك باطل)^(١).

فقوله: وشرطكما غير ذلك باطل فيه بيان أن أي شرط يختلف عن هذه القاعدة الشرعية وهي - رد المثل - باطل، سواء كان الاشتراط على رد القيمة أو بطريقة الربط بمستوى سعر الذهب، أو السلع، أو غير ذلك فكله باطل، وقال السيوطي: (وقد تقرر أن القرض الصحيح يرد فيه المثل مطلقاً، فإذا اقترض منه رطل فلوس فالواجب رد رطل من ذلك الجنس، سواء زادت قيمته أم نقصت، أما في صورة الزيادة، فلأن القرض كالسلم... وأما في صورة النقص فقد قال في (الروضة) من زوائده: ولو أقرضه نقداً، فأبطل السلطان المعاملة به، فليس له إلا النقد الذي أقرضه، نص عليه الشافعي رضي الله عنه، فإذا كان هذا مع إبطاله، فمع نقص قيمته من باب أولى)^(٢).

وقال الرملي: (ولو أبطل السلطان ما باع به أو أقرضه لم يكن له غيره بحال نقص سعره أم زاد أم عز وجوده، فإن فقد وله مثل وجب، وإلا فقيمه وقت المطالبة، وهذه المسألة قد عمت بها البلوى في زماننا في الديار المصرية في الفلوس)^(٣).

وقال البهوتي: (إن الفلوس إن لم يحرمها وجب رد مثلها، غلت أو رخصت أو كسدت)^(٤).

هذا هو رأي جماهير العلماء في الفلوس لدى المذاهب الفقهية، وهي نصوص صريحة واضحة، لا لبس فيها على أن الفلوس الثابتة في الذمة بسبب القرض، أو ثمن بيع مؤجل أو صداق مؤخر، أنه ليس له إلا مثلها غلت أو رخصت، وهو نص الإمام مالك والشافعي، ومذهب أبي حنيفة. بل إن مالكا والشافعي يقولان ذلك حتى في حالة الكساد. فإذا كان الأمر كذلك فهو في حالة الغلاء، والرخص من باب أولى. وعليه فلا يجوز ربط القروض والديون وجميع الالتزامات الآجلة بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات.

(١) مواهب الجليل ٣٤١/٤.

(٢) قطع المجادلة عند تغير المعاملة ٩٧/١.

(٣) نهاية المحتاج ٤١٢/٣.

(٤) كشف القناع ٣١٥/٣. وانظر: المغني ٤٤٢/٦.

• ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات •

ثالثها: تحرير أقوال العلماء الذين نسب لهم القول برد القيمة.

١ - أمّا ما نسب لأبي يوسف من قوله برد قيمة الفلوس في القرض، أو البيوع المؤجلة في حالة غلاء الفلوس ورخصها، فلم تروه عنه أشهر كتب الحنفية، كالمبسوط، والهداية، وفتح القدير، وبدائع الصنائع. بل نقلت إجماع الحنفية ومنهم الإمام وصاحباه على رد المثل^(١). وكذلك نقله الأسبيجابي^(٢). والذي ذكرته في هذا الشأن هو مخالفة أبي يوسف لأبي حنيفة في مسألة كساد الفلوس في حالتي البيع والقرض، حيث قال أبو يوسف عليه القيمة^(٣).

جاء في فتح القدير: (فلو لم تكسد ولم تنقطع ولكن نقصت قيمتها قبل القبض فالبيع على حاله بالإجماع، ولا يتخير البائع، وعكسه لو غلت قيمتها وازدادت فالبيع على حاله ولا يتخير المشتري ويطالب بالنقد بذلك العيار الذي كان وقت البيع)^(٤).

وجاء فيه: بعد أن بين رأي أبي يوسف فيما إذا باع بفلوس ثم كسدت، وهو أن عليه القيمة ولا يفسد البيع، قال بعد هذا: وفي المسألتين جميعاً إذا لم تكسد الفلوس غير أن قيمتها غلت أو رخصت لا يبطل البيع وعليه أن يدفع العدد الذي عينه منها^(٥).

وقال الكاساني: (ولو لم تكسد ولكنها رخصت قيمتها أو غلت لا يفسخ البيع بالإجماع وعلى المشتري أن ينقد مثلها عدداً، ولا يلتفت إلى القيمة ها هنا، لأن الرخص أو الغلاء لا يوجب بطلان الثمنية ألا ترى أن الدراهم قد ترخص وقد تغلو وهي على حالها أثمان)^(٦).

ويقول في القرض: (ولو لم تكسد ولكنها رخصت أو غلت فعليه رد مثل ما قبض بلا خلاف)^(٧). أي بين الإمام وصاحبيه، لأن كلامه بعد بيان خلافهما في حالة الكساد. وجاء في المبسوط: (وإن استقرض عشرة ثم أفلس ثم كسدت تلك الفلوس لم يكن

(١) فتح القدير ١٥٥/٧ و ١٥٧، الهداية مع فتح القدير، بدائع الصنائع ٢٤٢/٥.

(٢) تنبيه الرقود ٦٠/٢.

(٣) المبسوط ٢٩/١٤ و ٣٠، تحفة الفقهاء ٤٧/٣، للسمرقندي، فتح القدير، الهداية، البدائع.

(٤) ١٥٥/٧.

(٥) ١٥٧/٧.

(٦) البدائع ٢٤٢/٥.

(٧) المصدر السابق.

عليه إلا مثلها في قول أبي حنيفة قياساً وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله قيمتها من الفضة استحساناً لأن الواجب عليه بالاستقراض مثل المقبوض والمقبوض فلوس هي ثمن وبعد الكساد يفوت وصف الثمنية بدليل مسألة البيع فيتحقق عجزه عن رد مثل ما التزم فيلزمه قيمته كما لو استقرض شيئاً من ذوات الأمثال فانقطع المثل عن أيدي الناس بخلاف ما إذا غلت أو رخصت لأن صفة الثمنية لا تنعدم بذلك ولكن تتغير رغائب الناس فيها وذلك غير معتبر كما في البيع^(١).

والذي ذكر أن أبا يوسف يقول بالقيمة في حالة غلاء الفلوس ورخصها هو ابن عابدين، وقد نقل هذا عن كتاب المنتقى، للحاكم الشهيد، وهو أصل من أصول مذهب الحنفية بعد كتب محمد بن الحسن^(٢). والذي يظهر لي أن نسبة القول لأبي يوسف برد قيمة الفلوس حالة غلائها، أو رخصها محل نظر لما يأتي:

١ - كثرة عدد ناقلي الإجماع على رد المثل في حالة الغلاء والرخص.

٢ - أن الكتب التي نقلت رد المثل، والتي قصرت خلاف الحنفية في الكساد، ولم تذكره في حالة الغلاء والرخص هي المعتمدة في نقل مذهب الحنفية، يقول ابن عابدين: عن المبسوط للسرخسي: (لا يعمل بما يخالفه ولا يركن إلا إليه، ولا يفتى ولا يعول إلا عليه)^(٣).

٣ - ولأن نسبة القول برد قيمة الفلوس لأبي يوسف حالة غلائها ورخصها يتعارض مع لازم قوله. حيث علل في القول برد قيمة الفلوس حال كسادها ببطلان الثمنية. وفي حالة الغلاء والرخص لا تبطل الثمنية، وقد ذكر هذا من نقلنا نصوصهم من فقهاء الحنفية.

رابعها: على فرض التسليم بصحة نسبة هذا القول إلى أبي يوسف في غلاء الفلوس ورخصها، فإنه لا يصح قياس الحكم الذي قال به على انخفاض القوة الشرائية للنقود الورقية. لأن قوله معطل ببطلان الثمنية، قال السرخسي: (وإن استقرض عشرة أفلس ثم كسدت تلك الفلوس لم يكن عليه إلا مثلها في قول أبي

(١) ٢٩/٢٤ و ٣٠.

(٢) المذهب عند الحنفية ص ٧٤.

(٣) رد المحتار ١/٧٠ الطبعة الثانية، م البابي الحلبي، سنة ١٣٨٦ هـ ١٩٦٦ م، وانظر المذاهب عن الحنفية، ص ٢١، للدكتور محمد إبراهيم أحمد علي.

* ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات *

حنيفة قياساً، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله قيمتها من الفضة استحساناً لأن الواجب عليه بالاستقراض مثل المقبوض والمقبوض فلوس هي ثمن وبعد الكساد يفوت وصف الثمنية...) (١).

وبصدد بقاء الثمنية في الفلوس في حالة غلائها أو رخصها يذكر السرخسي قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله، عقب النقل السابق عنه فيقول: (بخلاف ما إذا غلت أو رخصت لأن صفة الثمنية لا تنعدم بذلك، ولكن تتغير بتغير رغائب الناس فيها وذلك غير معتبر كما في البيع) (٢).

وهبوط القوة الشرائية للنقود الورقية في العصر الحاضر لا يلغي ثمنيتها، بل إنها تبقى أثماناً، ولا أحد يخالف في هذا، حتى القائلين بالربط. وبناء عليه فلا يصح الاحتجاج بالقول المنسوب لأبي يوسف.

خامسها: إن ما نسب لأبي يوسف من رد قيمة الفلوس حال غلائها أو رخصها، أو ذكره غيره بسبب منع السلطان لها. إنما هو في حالة غلائها أو رخصها بالنسبة للذهب، أو الفضة، ولم يذكروا هذا عن رخصها مقابل السلع، فلا يصلح هذا دليلاً للقول بجواز ربط القروض والديون، ونحوها بالمستوى العام للأسعار.

سادسها: ما نسب لأبي يوسف رحمه الله لا يصلح حجة للقائلين بالربط، لأن القول المنسوب له في الديون والالتزامات الآجلة هو دفع قيمة الفلوس يوم وقع البيع، ودعاة الربط يرون دفع قيمة المربوط به يوم السداد. وهذا فرق كبير.

سابعها: إن هذا الاستدلال غير صحيح، فقول أبي يوسف رحمه الله [أو غيره من العلماء] لا علاقة له بفكرة ربط الديون بقائمة الأسعار أو بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات، لأن من المعلوم بالبداهة أن التضخم والانكماش، وتقويم النقود على أساس الربط، كل هذه الأمور حادثة لم تكن متصورة في زمن أبي يوسف. فحينما يقول أبو يوسف بأداء قيمة الفلوس. فإنه لا يمكن أن يريد به قيمتها المقدرة على أساس قائمة الأسعار الحقيقية بالاصطلاح الاقتصادي المعاصر، أو على أساس ربطها بالذهب أو بعملة معينة أو بمجموعة من العملات (٣).

(١) المبسوط ٢٩/١٤، انظر: الهداية، وفتح القدير ١٥٧/٧ و ١٥٨، رد المحتار ٢٥/٤، بدائع الصنائع ٢٤٢/٥.

(٢) المبسوط ٣٠/١٤.

(٣) مسألة تغير العملة وربطها بقائمة الأسعار بحث للقاضي تقي الدين العثماني، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد ٥، ج ٣، ص ١٨٦٢.

ويعترف بعض من كان يقول بالربط حين قوله به، وهذا نص كلامه: (ثم إن المواطن الفقهية التي ركن إليها الاقتصاديون وانطلقوا منها في دراسة الربط لا تنبئ عن ربط لا من بعيد ولا من قريب وإنما هي في كيفية المعالجة والتصرف حيال ما تم أو ما وقع، بعد أن انتهت الفترة الزمنية التي نشأت فيها هذه الحقوق، ومن الواضح أن الاعتماد على ذلك في الوصول إلى معرفة الربط أمر غير مأمون شرعاً، حيث كثيراً ما يكون هناك تفرقة وتمييز بين الحكم عند إتمام مقتضيات العقد وعند إنشاء العقد)^(١).

والواقع أن الفلوس في الأزمنة المتقدمة كانت مرتبطة بنقود الذهب والفضة تقوم على أساسها، وتعد كالفكة للنقود الذهبية والفضية وكانت عشرة فلوس تعادل درهماً واحداً [في بعض العصور] من الفضة، فكان الفلوس الواحد يُحسب عشر درهم الفضي، ولكن قيمة الفلوس هذه لم تكن مقدرة على أساس قيمتها الذاتية، وإنما كانت قيمة رمزية اصطلح عليها الناس، فكان من الممكن أن يتغير هذا الاصطلاح، بأن يصطلح الناس على أن الفلوس الواحد الآن يعد نصف عشر درهم بعد ما كان عشره، فهذا هو المراد برخص الفلوس، كما يمكن أن يصطلح الناس على أن الفلوس الواحد الآن يساوي خمس درهم وهذا هو المراد بغلائها^(٢).

وما نسب للرهوني من المالكية فإنه غير دقيق لما يأتي:

أ - أصل الخلاف جاء في بطلان الفلوس عند قول خليل (وإن بطلت فلوس فالمثل)^(٣).

وذكر الرهوني رأي المالكية في وجوب رد المثل في الرخص والغلاء، وأنه لا خلاف في هذا وإنما الخلاف في الكساد. قال الرهوني: (ظاهر كلام غير واحد من أهل المذهب، وصريح كلام آخرين منهم أن الخلاف السابق محله إذا قطع التعامل بالسكة القديمة جملة، وأما إذا تغيرت بزيادة أو نقص فلا، وممن صرح بذلك أبو سعيد بن لب)^(٤).

(١) التضخم والربط القياسي للدكتور عبد الرحمن يسري، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد ٨، ج ٣، ص ٦٠٥.

(٢) مسألة تغير العملة وربطها بقائمة الاسعار.

(٣) مختصر خليل مع حاشية الرهوني عليه ١١٨/٥.

(٤) حاشية الرهوني ١٢١/٥.

✱ ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✱

وذكر حجة مقابل المشهور في وجوب القيمة وتعليقهم في الكساد بقصد رد هذه الحجة فقال: (وقد يظهر بادئ الرأي أن مقابل المشهور أولى، لما علل به قائله من أن البائع إنما بذل سلعته في مقابلة منتفع به، لأخذ منتفع به، فلا يظلم بإعطائه مالا ينتفع به، وليس كذلك بل المشهور هو الذي يظهر وجهه، لأن ذلك مصيبة نزلت به)^(١).

ب - قول الرهوني بعد العبارة السابقة: (وقلت: ينبغي أن يقيد ذلك بما إذا لم يكثر ذلك جداً حتى يصير القابض لها كالقابض لما لا كبير منفعة فيه لوجود العلة التي علل بها المخالف)^(٢). ظن كثير من الباحثين - بناء على هذا النص - أن الرهوني يقول بالقيمة أو يؤيد القائلين بها، وهذا غير صحيح، لأن الرهوني إنما ذكره بحثاً ملزماً للقائل بالقيمة في حالة الانقطاع، أي إن من يقول بالقيمة في حالة الانقطاع، وبناء على علته ينبغي عليه أن يسحب الحكم - أي القول بالقيمة - إذا كان التغير كبيراً جداً، لوجود العلة التي علل بها، أي إنه لما كان لا فائدة من الفلوس عند انقطاع التعامل بها فكذلك لا فائدة منها إذا رخصت رخصاً كبيراً حتى إن القابض لها كالقابض لما لا كبير فائدة فيه، وجعل هذا إلزاماً للمخالف ثم كر على هذا القائل بإبطاله^(٣).

يؤيد ما ذكرناه رد الرهوني على من يقول برد القيمة في حالة انقطاع الفلوس ، وهما ابن عتاب، وعبد الحميد الصائغ، فقال: (وليس ضرر البائع هنا بأشد من ضرر من باع سلعة بعبد معين مثلاً فمات بيد صاحبه قبل أن يدفعه للبائع، ونحو ذلك من المسائل الكثيرة مع أنهم راعوا حق البائع ولم يراعوا حق المشتري، والإمام وأتباعه لم يلتفتوا إلى هذه العلة التي اعتمدوا عليها في مخالفتهم مع أنها كانت موجودة في زمانهم فلو كان للصائغ وابن عتاب ومن وافقهما دليل من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، أو حدث سبب لما قالوه لم يكن موجوداً وقت الإمام فمن بعده من الأئمة لكان لهم عذر في المخالفة لإمامهم الذي التزموا مذهبه، أما مع انتفاء ذلك كله فلا عذر لهم)^(٤).

(١) حاشية الرهوني ١٢١/٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) تعقيب الشيخ محمد المختار السلامي على بحث الدكتور عبد الستار أبو غدة، الاتجاهات الشرعية لمعالجة التضخم ص ٣.

(٤) حاشية الرهوني

وأما ما نسب لشيخ الإسلام ابن تيمية من أنه يقول برد في الفلوس إذا غلت أو رخصت، فهو محل نظر من وجوه:

١ - لم نجد لشيخ الإسلام ابن تيمية في كتبه قولاً برد قيمة الفلوس حالة غلائها أو رخصها.

والنص بالقيمة في بطلانها لا في ازدياد القدر أو نقصانها
بل إن غلت فالمثل فيها أخرى كدانق عشرين صار عشرين

قال الشارح: (يعني أن النص في رد القيمة إنما ورد عن الإمام [أحمد] فيما إذا أبطلها السلطان فمنع المعاملة بها، لا فيما إذا زادت قيمتها أو نقصت مع بقاء التعامل بها، وعدم تحريم السلطان لها، فيرد مثلها سواء غلت أو رخصت أو كسدت وسواء كان الغلو أو الرخص كثيراً بأن كانت عشرة بدانق فصارت عشرين بدانق وعكسه، أو قليلاً لأنه لم يحدث فيها شيء إنما تغير السعر فأشبهه الحنطة إذا رخصت أو غلت)^(١).

وشيخ الإسلام فتى تيمية قال: قياس القرض عن جليه
الطرد في الديون والصداق وعوض في الخلع والإعتاق
والغصب والصلح عن القصاص ونحو ذا طراً بلا اختصاص

أي قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (في شرح المحرر: قياس ذلك أي القرض فيما إذا كان مكسرة أو فلوساً وحرمها السلطان وقلنا برد قيمتها جميع الديون من بدل المتلف والمغصوب والصداق والفداء، والصلح عن القصاص والكتابة) انتهى^(٢).

فقول شيخ الإسلام في كتاب شرح المحرر، الذي ذكره ناظم المفردات، ووضحه شارحها الشيخ منصور البهوتي واضح في أنه يقول برد القيمة في الفلوس، والدراهم المكسرة حالة تحريم السلطان لها، لكنه لا يقصرها على القرض، وقيمة المبيع، وإنما يقيس عليها جميع الديون من بدل المتلف، والمغصوب، والصداق، والفداء والصلح عن القصاص والكتابة.

فالفرق بينه وبين المذهب عند الحنابلة، أن الحنابلة يقصرون القول بالقيمة في حالتها القرض وقيمة المبيع، أما شيخ الإسلام فيقيس عليها ما سبق بيانه.

(١) المنح الشافيات بشرح مفردات الإمام أحمد ٢/٣٨٨.

(٢) المصدر السابق.

• ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات •

قال ناظم المفردات:

وخرج القيمة في المثلي بنقص نوع ليس بالخفي
واختاره وقال عدل ماضي خوف انتظار السعر بالتقاضي

قال في شرح المحرر: (وقد نص في القرض على أن الدراهم المكسرة إذا منع التعامل بها فالواجب القيمة فيخرج في سائر المتلفات كذلك في الغصب والقرض فإنه معلوم أنه ليس المراد عيب الشيء المعيب فإنه ليس هو المستحق وإنما المراد عيب النوع، والأنواع لا يعقل عيبها إلا نقصان قيمتها، فإذا أقرضه أو غصبه طعاماً فنقصت قيمته فهو نقص النوع فلا يجبر على أخذه ناقصاً فيرجع إلى القيمة، وهذا هو العدل فإن المالكين إنما يتماثلان إذا استوت قيمتهما وأما مع اختلاف القيمة فلا تماثل، فعيب الدين المعين إفلاس المدين وعيب العين المعينة خروجها عن المعتاد بالنقص، وأما الأنواع فلا عيب فيها بالحقيقة، وأما نقصانها فكعيبها، قال: ويخرج في جميع الدين من الثمن والصداق والفدية والصلح عن القصاص مثل ذلك كما في الأثمان^(١)).

ومعنى كلام شيخ الإسلام السابق، هو أن النص عن الإمام أحمد أن الدراهم المكسرة إذا أقرضت ثم منع السلطان التعامل بها، فالواجب على المقرض رد قيمتها، ويرى ابن تيمية أنه يتخرج على هذا الحكم وهو رد القيمة سائر المتلفات كالغصب، كل هذا في حالة منع السلطان التعامل بها، ومفهومه أنه إذا لم يمنع التعامل بها يبقى الحكم على أصله، وهو رد المثل، ثم يعلل لتخريجه فيقول: (فإنه معلوم أنه ليس المراد عيب الشيء المعيب... فإذا أقرضه أو غصبه طعاماً، فنقصت قيمته فهو نقص النوع فلا يجبر على أخذه ناقصاً فيرجع إلى القيمة) ورأي شيخ الإسلام في رد القيمة هنا خاص بالطعام سواء في حالة القرض أو الغصب، لأنه لم يذكر الفلوس هنا ولا يمكن أن نحمل كلامه ما لا يحتمل، ويمكن أن يقيد ذلك في المثليات، بدليل قوله: (وكذلك إذا نقصت القيمة فيما ذكروا في جميع المثليات).

وما ذكره من أنه ليس المراد عيب الشيء المعين، فإنه ليس هو المستحق وإنما المراد عيب النوع والأنواع لا يعقل عيبها إلا نقصان قيمتها. وهذا القول يمكن أن يتعلق به من يرى أن شيخ الإسلام يرى التعويض في نقص القيمة، ولكن كلامه محمول على نقصان القيمة بسبب تحريم السلطان لها لأنه بصدد الرد على من قصر الرد في حالة الكساد بتحريم السلطان على نوع معين من الديون وهو الثمن المعين

(١) المنح الشافيات ٢/٣٩١، ٣٩٢.

والقرض، فهو يقول إذا كان الكساد عيباً ووجب الرد في هذه الأنواع فيجب في الأنواع الأخرى لأننا إذا حصرنا الرد فيما ذكره الأصحاب حصرنا العيب في المعين وهو ليس كذلك بل هو عيب في النوع كله، أي النقود التي حرّمها السلطان^(١).

وربما كان هذا رداً على القاضي أبي يعلى ومن تابعه من الحنابلة الذين لم يعتبروا تحريم السلطان للنقود.

مع وجود الرواج^(٢). لأن الرواج عندهم كان في استقرار الثمنية، فلا يعدون تحريم السلطان عيباً في النقد.

فلعل قول شيخ الإسلام رد على هذا الفريق، لأنه يجعل تحريم السلطان للنقد عيباً فيما يوجب القيمة.

٤ - إن كلام الناظم جاء في بطلان التعامل بالنقد، وليس فيه ذكر القيمة، بل نص على أن الخلاف ليس فيها^(٣). فقال:

والنص بالقيمة في بطلانها لا في ازدياد القدر أو نقصانها

وبعد عرض ما سبق من نقول عن شيخ الإسلام، ودراستها، يتبين أنه ليس هناك قول لشيخ الإسلام ابن تيمية برد القيمة في البيع، أو القرض، إذا رخصت الفلوس، أو غلت، وإنما قوله بهذا في حالة بطلانها، أو منع السلطان التعامل بها، وأنه يلحق بها - والحالة هذه - جميع الديون، من بدل المتلف والمغصوب، والصدّاق، والفداء والصلح عن القصاص والكتابة.

وجاء في المحرر لمجد الدين ابن تيمية: (وإذا أقرضه فلوساً أو مكسرة فحرمها السلطان. فله قيمتها وقت القرض)^(٤).

يؤيد ما ذكرناه أن كثيراً من فقهاء الحنابلة المتأخرين ذكروا قول شيخ الإسلام في المسألة، ولم يذكروا عنه أنه يقول بالرد في القيمة، يقول البهوتي في القرض: (فإن ردها عليه لزمه قبولها إن كان مثلياً وهو المكيل والموزون وإلا فلا، ولو تغير

(١) أحكام الأوراق النقدية ص ٥٥٨.

(٢) المغني ٤٤٢/٦.

(٣) أحكام الأوراق النقدية ص ٥٥٢.

(٤) ٣٣٥/١.

* ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات *

سعره (ولو بنقص) ما لم يتعيب) كحنطة ابتلت أو عفنت فلا يلزمه قبولها لأن عليه فيه ضرراً لأنه دون حقه (أو) يكن القرض (فلوساً أو) يكن دراهم (مكسرة فيحرمها) أي يمنع من المعاملة بها (السلطان) أو نائبه سواء اتفق الناس على ترك المعاملة بها أو لا لأنه كالعيب فلا يلزمه قبولها (فله) أي للمقرض (القيمة) عن الفلوس والمكسرة في هذه الحال (وقت قرض) سواء كانت باقية أو استهلكها وسواء نقصت قيمتها قليلاً أو كثيراً، والمغشوشة إذا حرمها السلطان كذلك، وعلم منه أن الفلوس إن لم يحرمها وجب رد مثلها غلت أو رخصت أو كسدت وتكون قيمة ذلك من غير جنسه إن جرى فيها ربا فضل كما لو أقرضه دراهم مكسورة فحرمها السلطان أعطى قيمتها ذهباً، حذراً من ربا الفضل (وعكسه بعكسه) فلو أقرضه دنانير مكسورة فحرمها السلطان أعطى قيمتها فضة (كذا) الحكم المذكور (لو كانت) الفلوس أو المكسرة التي حرمها السلطان ثمناً معيناً في عقد بيع لم يقبضه البائع في وقت عقد على مبيع حتى حرمها السلطان أو رد المشتري مبيعاً لعيب أو خيار مجلس أو شرط أو تدليس ورام أخذ ثمنه وكان فلوساً أو مكسرة فحرمها السلطان فله قيمتها يوم عقد من غير جنسه إن جرى بينهما ربا فضل، وكذا سائر الديون كعوض خلع وعتق ومتلف من غصب ونحوه وأجرة ونحوها كما أشار إليه الشيخ تقي الدين قال: (وإذا كان المقرض ببلد المطالبة تحرم المعاملة به في سيرة السلطان، فالواجب على أصلنا: القيمة، إذ لا فرق بين الكساد لاختلاف الزمان أو المكان إذ الضابط أن الدين في الذمة كان ثمناً فصار غير ثمن)^(١).

وهذا النقل يؤيد ما سبق أن ذكرنا أن شيخ الإسلام يقول بالقيمة في حالة تحريم السلطان لها في جميع الديون، بينما قصره الحنابلة على بدل القرض، والثمن المعين، والقاعدة التي ورد ذكرها توضح المقصود إذ ليس نقص القيمة مع بقاء التعامل ملغياً، لوجود وصف الثمنية.

والقاعدة المذكورة، الظاهر أنها من كلام شيخ الإسلام، لأن البهوتي قال: كما أشار إليه الشيخ تقي الدين قال: ثم ذكرها، فالقول راجع إلى أقرب مذكور وهو الشيخ تقي الدين. وإن كانت من كلام البهوتي فهو أولى من فهم متأخري الحنابلة الذين نقل عنهم صاحب الدرر السنية^(٢).

(١) كشف القناع ٣/٣١٤ و ٣١٥.

(٢) أحكام الأوراق النقدية ص ٥٥٣.

ويقول الشويكي: في القرض (وله طلب بدله فإن رده المقترض بعينه لزم قبوله إن كان مثلياً وإلا فلا ما لم يتعيب أو يكن فلوساً أو مكسرة أو نقداً فيحرمها السلطان فله القيمة من غير جنسه إن جرى فيه ربا فضل وقت قرض نصاً، وكذا ثمناً معيناً لم يقبضه البائع في بيع أو رد مبيعاً وأخذ الثمن وإن لم يحرمها بل غلت أو رخصت رد المثل. قال أبو العباس وقياسه سائر الديون كصداق وعوض خلع وعتق وغصب وصلاح عن قصاص ونحوه)^(١).

ومن الحنابلة من يهتم بأراء شيخ الإسلام كصاحب الفروع وصاحب المبدع، ومع ذلك لم يذكروا شيئاً عنه في الغلاء والرخص^(٢).

وبعد النقول السابقة يتبين أن رأي شيخ الإسلام منصب على تحريم السلطان للنقود المكسرة، والفلوس، وليس لنقص القيمة دخل في ذلك مع الرواج، وهو يناقش الحنابلة في قصرهم على نوعين من الديون، مع أن العيب الذي ذكره يجري في غيرهما. كما أنه لم ينص الناظم، ولا الشارح على أن شيخ الإسلام يرى التعويض في نقص القيمة مع بقاء التعامل يؤيد هذا أن النقد مع بقاء التعامل به ولو انخفضت قيمته، فيه مانع يمنع من رد قيمته، وهو الوقوع في الربا، ولا يمكن لشيخ الإسلام أن يقول بهذا، لأنه يرى وقوع الربا في الفلوس، ولأن العلماء يحتاطون في ذلك فيوجبون في حالة تحريم السلطان للنقد القيمة من خلاف الجنس لئلا يلزم الربا ولأن التغير في النقود لا بد منه، ولا يمكن أن يستقر النقد على سعر واحد من يوم البيع إلى يوم السداد، حتى في الذهب والفضة.

سادساً: لا يمكن قياس الأوراق النقدية على الفلوس لما يأتي:

١ - النقود الورقية في هذا العصر هي النقد الوحيد في جميع دول العالم، حتى إن الذهب والفضة لم يعودا وسيطاً للتبادل، وبقي الورق النقدي وحده قائماً بهذه المهمة بينما الفلوس جمع فلُس، بسكون اللام وفتح السين هي (أدنى ما يتعامل به)^(٣). ويسمى في الشام قرشاً، وفي السعودية هلة، وفي مصر والسودان مليماً، وفي

(١) التوضيح في الجمع بين المقنع والتنقيح لأحمد بن محمد الشويكي: ٦٥٣/٢ و ٦٥٤، تحقيق الدكتور ناصر بن عبد الله الميمان.

(٢) أحكام الأوراق النقدية.

(٣) تكملة المجموع ١٤/١٩٣.

✽ ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✽

العراق فلساً، وفي اليمن بقشة، وفي المغرب والجزائر بيزا أو بسيطة، وفي اليونان دراخماً، وفي إنجلترا وأمريكا بنساً^(١). ثم صارت عملة مساعدة مع الدراهم والدنانير.

يقول المقرئزي: (يجعلون بإزاء هذه المحقرات نحاساً يضربون منه قطعاً صفاراً تسمى (فلوساً) لشراء ذلك، ولا يكاد يوجد منها إلا اليسير، ومع ذلك فإنها لم تقم في شيء من هذه الأقاليم، بمنزلة أحد النقدين قط)^(٢). واختلف رواجها من إقليم إلى آخر من الدولة الإسلامية، فأصبحت في بعض الأقاليم من أعز النقود لكنها على كل حال لم تصل إلى ما وصلت إليه الأوراق النقدية في هذه العصور، لا من حيث انفرادها بالنقدية ولا من حيث قبولها، ولا من حيث عمومها في جميع دول العالم، ولا من حيث المدة الزمنية، فهي لا تساويها، فضلاً عن أن تتفوق عليها ولهذا لا يصلح قياس الأعلى على الأدنى، فلا يجعل الأدنى أصلاً، والأعلى فرعاً، كما لا يجوز أن يكون الأصل ظنياً، والفرع قطعياً.

٢ - الورق النقدي نقد مستقل، يلحق بالذهب والفضة في جميع الأحكام، وإلحاقه بالفلوس لا يستقيم على أصول الإلحاق الصحيحة، لأن بالفلوس عند أبي حنيفة، وأبي يوسف - وهو الفقيه الذي ينسب له القول برد قيمة الفلوس حال رخصها أو غلائها - وصفاً يمنع من الإلحاق، وهو أنهما يعدّانها في حالة الرواج عروضاً، جاء في بدائع الصنائع في مسألة رأس مال الشركة: (وأما الفلوس فإن كانت كاسدة فلا تجوز الشركة ولا المضاربة بها، لأنها عروض. وإن كانت نافقة فكذلك في أشهر الرواية المشهورة عن أبي حنيفة وأبي يوسف)^(٣). وفي الهداية: (وأما عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى لا تجوز الشركة والمضاربة بها لأن ثمنيتها تتبدل ساعة فساعة وتصير سلعة)^(٤).

(١) تكملة المجموع ١٤/١٩٣.

(٢) إغاثة الأمة بكشف الغمة ص ٧٤ و ٧٥ مطبوع مع النقود العربية والإسلامية، للكرملي.

(٣) ٥٩/٥.

(٤) ١٧٠/٧.

المطلب الثاني

مناقشة أدلة المانعف

أولاً: إن منع المانعف للربط بناء على الأحادفث الفف تشفرط المثل فناقش بأن المثل فف ففقق بفإعافة الففمة الففقففة^(١).

وفرفف البعض: أن الففقهاف الذفف منعوا الففعوفض لم فكن علة المنع عندهم إفضائف إلى الربا، ولكن لعدم فبوف موجب ضمانه لدفهم، أف ما ففررب فف ذمة المدفن هل هو الشكل الصورف، (أف مقدار الدين، أو القرض) أم أنه الففمة الففقففة^(٢).

وفضفف صافب هذا القول: (بأنه إذا قفل بأن سداد الدين وففاً للففمة الففقففة للنقوف فعف من قبفل الربا، فإن سدادها وففاً للففمة الاسمفة فعف أيضاً من قبفل الربا، لأن الزفافة أو النقصان ففساوفان من ففث الحكم فف حالة الربا^(٣). وففسفشف سافب هذا القول بما ذكره ابن قدامة: (وإن شرط فف القرض أن فوففه أنقص مما أقرضه، وكان ذلك مما ففرف ففه الربا لم ففز لإفضائف إلى فواف المماثلة ففما هف شرط ففه... ولنا أن القرض ففقتضف المثل فشرط النقصان فخالف مقتضاه فلم ففز كشرط الزفافة)^(٤).

والجواب عن هذا كما فآفف:

وقولهم إن المراد بالمثل الففمة الففقففة ففر صحيح، ومن نافلة القول أن الآراء الفف ففسب للففقه الإسلامف، لا فنبف أن فطلق جزافاً، وكففما اففق، وإنما فجب أن فكون خاضعة لنصوص الشرفعة، وقوافعها، كما فجب أن فكون الففسفر اللغوف خاضعاً لقوافع اللغة العربفة، وقد بفن الففقهاف الفنففة والمالكة والشاففة والحنابلة أن المثل ففقق بالكل، أو الوزن، أو العدد، على ففصفل بفنهم^(٥).

(١) رفط المعاملات بففر الأسعار ص٢٤، انظر: معنى الففمة الففقففة، والاسمفة فف المبحف الأول من بففنا موقف الشرفعة الإسلامفة من رفط القروض والدفون بمسففف الأسعار.

(٢) آثاف الفففراف فف ففمة الدين ص ٣٧٥.

(٣) المصدر السابق ص ٣٧٧.

(٤) المغنف ٤٣٩/٦.

(٥) انظر ففصفل هذا الموضوع فف بففنا: موقف الشرفعة الإسلامفة من رفط القروض والدفون بمسففف الأسعار، المبحف الثاني.

✽ ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✽

وأما القيمة: (فهي ما توافق مقدار مالية الشيء، وتعادله بحسب تقويم المقومين)^(١). ومن هنا يتضح أن هناك فرقاً كبيراً بين المثل والقيمة، وأنه لا يدخل أي منهما في مدلول الآخر، لأن المثل قائم على معايير دقيقة، الكيل، الوزن، العد. أما القيمة فقائمة على التقويم، وهو التقدير.

وإذا أريد للمثل أن يعطي معنى القيمة فإنه حينئذٍ يحتاج إلى إضافة فيقال ثمن المثل. أما إذا أطلق كما في أحاديث الربا فلا يراد به إلا ما بيناه^(٢).

يدل على ما ذكرنا من أن القيمة لا تحقق معنى المثل المذكور في أحاديث الربا ما رواه أبو سعيد الخدري، وأبو هريرة رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلاً على خير، فجاء بتمر جنيب، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أكل تمر خير هكذا؟ قال: لا والله يا رسول الله، إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاثة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تفعل، بع الجمع بالدرهم، ثم ابتع بالدرهم جنيباً) متفق عليه^(٣).

فهذا عامل رسول الله صلى الله عليه وسلم على خير كان يشتري التمر الطيب، وهو الجنيب، بالتمر الرديء، وهو الجمع، وكانت قيمة الصاع من الجنيب تساوي صاعين من الجمع، فظن أن تساويهما في القيمة مبيع لشراء التمر الطيب بالتمر الرديء وإن تفاضلا في المعيار الشرعي وهو الكيل، لكن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاه عن هذه المعاملة، فدل على عدم جوازها، وأن التساوي في القيمة لا يعني التماثل المطلوب في الحديث الشريف وهو الكيل فيما يكال، والوزن فيما يوزن، والعد فيما يعد.

وقد أكد هذا المعنى أحاديث كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم (الذهب بالذهب وزناً بوزن مثلاً بمثل، والفضة بالفضة وزناً بوزن مثلاً بمثل فمن زاد أو استزاد فهو ربا)^(٤).

(١) المعاملات الشرعية المالية ص ١٣٥.

(٢) انظر تفصيله في المبحث الأول من بحثنا: موقف الشريعة من ربط القروض والديون بمستوى الأسعار.

(٣) صحيح البخاري بشرحه ٣٩٩/٤، صحيح مسلم بشرحه ١٠٥/٤. سبق أن بينا معاني غريبة في المبحث الرابع.

(٤) صحيح مسلم بشرحه ٩٩/٤.

فنص الحديث على عدم جواز بيع الذهب أو الفضة إلا بالوزن، دال على أن المراد بالمثل المساواة في المعيار الشرعي، وهو الكيل، أو الوزن أو العدد، وليس المساواة في القيمة.

وما قيل من أن الفقهاء الذين منعوا التعويض لم تكن علة المنع عندهم إفضاءه إلى الربا. ولكن لعدم ثبوت موجب ضمانه لديهم، أي هل هو المقدار المقرض؟ والذي يسميه الباحث الشكل الصوري، أم هو القيمة الحقيقية؟

فالجواب عنه كما يأتي:

١ - أما موجب ضمان القرض فهو ثابت عند الفقهاء أنه المثل. ولو كان موجب الضمان متردداً بين أمرين لوجدتهم قد اختلفوا فيه، لكن جماهير العلماء في مختلف العصور قالوا: بوجوب رد المثل، لا القيمة، وهو ما يشبه الإجماع. ولم يشتهر القول برد القيمة إلا عن أبي يوسف. فدل على أن المانع للربط لا يختلفون في موجب الضمان.

٢ - وأما أنهم منعوا التعويض لا لإفضائه إلى الربا. فهذا القول مردود، لأن ربا القرض شامل للنقود وغيرها، فكل مقترض مع شرط الزيادة فهو ربا، ومنه الفلوس بالفلوس على الراجح من أقوال الفقهاء.

٣ - اختلف الفقهاء في ثمنية الفلوس، ومع هذا منعوا التعويض في نقص قيمتها، واتفق الفقهاء المعاصرون على جريان الربا في النقود الورقية، إلا من لا اعتداد برأيه. فهب أن منع الفقهاء من التعويض في الفلوس لا لأجل الربا، فهل تكون النقود الورقية ملحقة بالفلوس من حيث عدم جريان الربا فيها حتى يتسنى لنا القول بأن التعويض لا علاقة له بالربا؟! (١).

٤ - ما قاله الباحث من أنه إذا كان سداد الدين بالقيمة الحقيقية للنقود يعد من قبيل الربا فإن سدادها بالقيمة الاسمية يعد من قبيل الربا أيضاً غير صحيح. وهذا قياس فاسد يشبه قول أهل الجاهلية (إنما البيع مثل الربا) فسدادها بالقيمة الحقيقية ربا لأنه لا يؤدي إلى التماثل المشروط في الأموال الربوية، لأن القيمة الحقيقية لا تعتمد المعايير الشرعية، وإنما تعتمد التقدير بناء على تقويم المقومين، وسبق أن بينا أن

(١) أحكام الأوراق النقدية ص ٥٧٥.

✽ ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✽

الأموال الربوية لا يصح فيها الظن بالتماثل، لقيامه على الخرص، كما في بيع المزابنة والمحاولة^(١). الثابتة النهي عنهما بأحاديث صحيحة^(٢).

وأما سدادها بالقيمة الاسمية، وهي المعلوم مقدار عددها - فهو جائز - وقول الباحث: إنه ربا بناء على تفسيره بأنه ناقص عن قيمة الدين، لأنه بسبب هبوط قيمة النقود الشرائية يجعله أقل من مقدار الدين غير صحيح، لأن سداد الديون في الأموال الربوية يجب أن يكون بنفس المقدار عدداً، أو كيلاً، أو وزناً، ولا اعتبار لزيادة القيمة أو نقصها. وقد نقلنا كثيراً من نصوص الفقهاء التي تؤكد هذا القول، ومنها قول ابن قدامة حيث قال: (قد ذكرنا أن المستقرض يرد المثل في المثليات سواء رخص سعره أو غلا أو كان بحاله... (إلى أن قال): وأما رخص السعر فلا يمنع ردها، سواء كان كثيراً، مثل أن كانت عشرة بدانق، فصارت عشرين بدانق، أو قليلاً...)^(٣).

وأما استشهاده بما نقله عن ابن قدامة، فهو حجة عليه، لا له، لأن القائلين بأن المثل هو نفس مقدار الدين كيلاً أو وزناً، أو عدداً يوجبون رده بنفس مقداره، فكما أنهم لا يجيزون رده بزيادة لا يجيزون رده ناقصاً. وهذا متفق مع كلام ابن قدامة رحمه الله، ويؤيده ما نقلناه عنه قبل قليل. وإذا رد الدين بنفس المقدار فإنه يكون مثلاً بمثل، ولا يقال في حالة هبوط القيمة الشرائية للنقود إنه رده ناقصاً، ولا في حالة ارتفاع القيمة الشرائية للنقود إنه رده زائداً. لأن الأحكام الشرعية منوطة بأمر ثابتة، مثل اشتراط المثل في الربويات، ولا تناط بأمر تؤدي إلى الاختلاف، والاضطراب، مثل القيمة. ومثل إباحة الفطر في رمضان، فإنه منوط بالسفر، ولم ينط بالمشقة، لأنه لو أنيط بالمشقة لختلف مقدار المشقة من شخص لآخر، ثم إن العامل الذي يعمل في الصيف في بلاد حارة أكثر مشقة ممن يسافر بالطائرة.

ثانياً: وأما قولهم: إن ربط المعاملات بمستوى الأسعار يتضمن الجهل والغرر، فإن جميع عقود الاستثمار الإسلامية تتضمن قدراً من الجهل والغرر بدرجات متفاوتة. وخاصة إذا ما حلت اتفاقية المشاركة في الربح والخسارة محل الفائدة^(٤).

(١) انظر في معنى المزابنة والمحاولة: حكم الاشتراك في شركات تودع أو تقترض بفوائد، للدكتور صالح المرزوقي، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، عدد ٢١، ص ٩٨.

(٢) انظر: صحيح البخاري بشرحه ٣٨٤/٤، صحيح مسلم بشرحه ٣٦/٤ و ٣٧، المنتقى للباجي ٢٤٣/٤.

(٣) المغنى ٤٤١/٦ - ٤٤٢.

(٤) ربط القيمة بتغير الأسعار ص ٣٦، استعراض للمؤلفات الإسلامية حول ربط المعاملات بتغير الأسعار ص ٢٤.

فجوابه أن يقال: أما أن عقود الاستثمار الإسلامية تتضمن قدراً من الجهل فهذا فيه تفصيل. فعقود الاستثمار كالبيع والإجارة، والسلم والشركة وغير ذلك لا بد فيها من العلم، النافي للجهالة، وإن كان العلم في كل شيء بحسبه.

وأما الغرر، فاليسير منه مغتفر، وهو ما لا يؤدي إلى النزاع والخصومة، وأما الغرر الفاحش فهو مفسد للعقد. ومنه الغرر الناتج عن ربط الحقوق بمستوى الأسعار أو بالذهب أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات. لأن قيمة المبيع تصبح غير معلومة المقدار وكذلك لا يعلم مقدار وفاء القرض. وأي غرر أفحش من هذا.

والشركة ليس فيها غرر، لأنه يشترط فيها العلم بنصيب كل من الشركاء من الربح، كالربع، أو النصف على الراجح من أقوال الفقهاء، وهو مذهب الحنفية والحنابلة^(١).

والذين لم يشترطوا هذا وهم المالكية والشافعية^(٢). لأنهم يرون قسمة الأرباح والخسائر على قدر المال، فحيث إنه يوجد أصل تتم القسمة على أساسه أغنى عندهم عن ذكر هذا الشرط.

وقد اتفق الفقهاء على وجوب بيان حصة المضارب من الربح فيها^(٣). أما نصيب رب المال فلا يشترط بيانه، لأنه معلوم المقدار، وهو أن له الزائد عن نصيب المضارب المعلوم بالشرط^(٤).

أما ما يظنه المناقش من أن عدم معرفة مقدار نصيب الشريك، أو المضارب يعد غرراً، فيجاب عنه: بأن الغرر ينتفي بعلم الشريك بنسبة حصته من الربح. وأما العلم بمقداره، كتحديد ربح السهم بثلاثين ريالاً، أو تحديد نصيب المضارب بعشرة آلاف، فإن هذا مفسد لعقد الشركة، أو المضاربة بالإجماع^(٥)، لأنهما تقتضيان الاشتراك في

(١) درر الحكام ٣/٣٧٠، مجلة الأحكام العدلية، مرشد الحيران م ٦٣٨ بدائع الصنائع ٨/٣٦٠١ و ٣٦٠٢م الإمام، كشف القناع ٣/٤٩٨، الانصاف: ٥/٤١٢، شرح منتهى الإرادات ٢/٣٢١، شركة المساهمة في النظام السعودي للدكتور صالح المرزوقي ص ١٧٤ - ١٧٩.

(٢) الشرح الكبير للدردير ٣/٢٨١، مغني المحتاج ٢/٢١٥.

(٣) البحر الرائق ٧/٢٦٤، الشرح الكبير للدردير ٣/٤٦٣ وما بعدها، تحفة المحتاج ٦/٨٩م مصطفى محمد، كشف القناع ٣/٥٠٨، المحلى ٩/١١٧.

(٤) كشف القناع ٣/٥٠٩، ٥١٠.

(٥) الإجماع ص ٨٥، لابن المنذر.

* ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات *

الربح، وهذا شرط يوجب قطع الشركة في الربح، وذلك لأنه يحتمل أن لا تربح الشركة فيأخذ من شرط له المبلغ المحدد جزءاً من رأس المال، وقد تربح الشركة كثيراً فيتضرر من شرط له المقدار المحدد^(١).

وما قد يُستدل به من أن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة يجاب عنه بأن هذا القول صحيح على رأي أكثر العلماء، وهو الراجح عند الباحث. لكن هذا القول مقيد بأنه يبطل من الشروط والعقود ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله، نصاً أو قياساً^(٢). يقول ابن القيم - رحمه الله - (وها هنا قضيتان كليتان، إحداهما أن كل شرط خالف حكم الله وناقض كتابه فهو باطل كائناً ما كان. والثانية أن كل شرط لا يخالف حكمه ولا يناقض كتابه وهو ما يجوز تركه وفعله بدون شرط، فهو لازم بالشرط ولا يستثنى من هاتين القضيتين شيء، وقد دل عليهما كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم واتفاق الصحابة)^(٣). وقد جاء النص من الرسول صلى الله عليه وسلم أن الديون التي في الذمة إذا كانت من أموال الربا توفى بمثلها. وإذا كانت نقوداً، واتفق الطرفان على سدادها بنقود مغايرة لها، يجب أن يكون ذلك بقيمة يوم السداد. لا بقيمة يوم ثبوت الدين.

فاشتراط المثلية بدليل الأحاديث التي اشترطت مثلاً بمثل. واشتراط قيمته يوم السداد دل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لابن عمر: **(لا بأس أن تأخذها بسعر يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء)**^(٤). وما دام النص من الرسول صلى الله عليه وسلم قد قيد جواز هذه المسألة بيوم السداد، والربط بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات، يؤدي إلى أن يكون سداد قيمة الدين أو أي التزام مؤجل بقيمته يوم ثبوته في الذمة، فصار هذا معارضاً لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتبين أن الاحتجاج بقاعدة الأصل في العقود والشروط الصحة والجواز غير منطبقة على اشتراط الربط المذكور، لأنه عارضها حديث صحيح.

وما قد يُستدل به أن للحاكم المسلم معالجة المشكلات الاقتصادية بما يراه محققاً

(١) المبسوط ٢٢/٢٢، درر الحكام: ٣/٣٧٠، شرح المنتهى: ٢/٣٢١.

(٢) القواعد النورانية ص ١١٠، إعلام الموقعين ٣/٤٨٠ وما بعدها.

(٣) إعلام الموقعين.

(٤) سبق إيراده كاملاً، وبيان درجته، ووجه دلالة، مع التمثيل.

للمصلحة، فالجواب أنه لا حق في التشريع إلا لله وحده، فليس لأحد كائناً من كان أن يشرع حكماً، سواء ما يتصل بحقوق الله أو بحقوق العباد، لأن هذا افتراء على الله، وسلب لما اختص به نفسه، قال تعالى: ﴿إِن الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْصُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾^(١). وقال تعالى: ﴿إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(٢). وقال تعالى: ﴿إِن الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾^(٣). وقال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٤). وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يَحْكُمَكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلَمُوا تَسْلِماً﴾^(٥). وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذْبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ لَا يَفْلَحُونَ﴾^(٦) ﴿مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٧)

فولي الأمر المسلم مكلف بالقيام على تطبيق شريعة الله، والسهر على تنفيذ أحكامها. قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾^(٨). وقال تعالى: ﴿وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتَنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنْ كَثِيراً مِنْ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾^(٩) ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^(١٠). والقاعدة الفقهية هي (أن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة)^(١١).

(١) الأنعام من الآية ٥٧.

(٢) الأعراف من الآية ٥٤.

(٣) يوسف من الآية ٤٠.

(٤) المائدة من الآية ٤٤.

(٥) النساء الآية ٦٥.

(٦) النحل الآية ١١٦.

(٧) النحل الآية ١١٧.

(٨) المائدة من الآية ٤٨.

(٩) المائدة الآية ٤٩.

(١٠) المائدة الآية ٥٠.

(١١) المنتور في القواعد للزركشي ٣٠٩، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٢٣، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٣٤.

✱ ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✱

لكن صلاحيات ولي الأمر محددة بالحدود التي شرعها الله فلا يحق له أن يتعدى حدود الله ويخالف أحكامه، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(١). والرد إلى الله سبحانه وتعالى هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول صلى الله عليه وسلم هو الرد إليه في حياته، وإلى سنته بعد وفاته. وقد نقل ابن القيم تعريف ابن عقيل للسياسة الشرعية بأنها (ما كان فعلاً يكون للناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي)^(٢).

وذكر ابن القيم بعد ذلك بيان ابن عقيل أنه يشترط في الفعل السياسي ألا يخالف ما نطق به الشرع، وإن كان لا يشترط أن يكون قد نطق به.

وعقب ابن القيم على ذلك بقوله: (وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعتك صعب، فرطت فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجروا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد)^(٣).

والقول بسيادة الشريعة لا يعني حرمان الإمام من وضع الأنظمة التي لا بد منها لتيسير أمور الدولة، إذا كان الحاكم نفسه من أهل العلم والتقوى والاجتهاد في الشريعة. أو إذا كانت أنظمتها صادرة بعد مشورة أهل العلم في الشريعة وموافقتهم^(٤).

لكن هذا الحق ليس مطلقاً، وإنما هو مقيد بما لا يخالف النصوص الشرعية، ولا يخرج عن مبادئ الإسلام وقواعده العامة لقوله صلى الله عليه وسلم: (على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)^(٥).

أما أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بادخار لحوم الأضاحي بعد أن كان قد نهى

(١) النساء من الآية ٥٩.

(٢) الطرق الحكمية ١٢ و ١٣، إعلام الموقعين ٤/٤٦٠ - ٤٦٤.

(٣) المصادر السابقة.

(٤) المدخل الفقهي العام.

(٥) صحيح مسلم ٤/٥٠٥، مجمع الزوائد ٥/٢٢٥ - ٢٢٩.

عنه من أجل الفقراء الذين جاءوا إلى المدينة فهذا من شرع الله الذي كلف صلى الله عليه وسلم بتبليغه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾^(١). وقال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾^(٢) ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٣). وأما غيره من الناس فلا يحق له أن ينهى عن مأموره شرعاً، ولا أن يأمر به بعد حظره، وأما جعل عمر السواد فيئاً موقوفاً، ولم يخمسه على الفاتحين فقال أبو عبيد: (وليس فعل النبي صلى الله عليه وسلم براد لفعل عمر، ولكنه صلى الله عليه وسلم اتبع آية من كتاب الله فعمل بها، وهي قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرُّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾^(٤). فهذه آية الغنيمة، وهي لأهلها دون الناس.

وقال تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرُّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرُّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٥).. ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾^(٦). فهذه آية الفيء، وبها عمل عمر وإياها تأول حين ذكر الأموال وأصنافها، فقال: (فاستوعبت هذه الآية الناس) وإلى هذه الآية ذهب علي، ومعاذ، حين أشارا، فيما نرى والله أعلم^(٧). وقد قال البعض: إن عمر إنما فعل برضا من الذين اففتحوا الأرض، واستطابة لأنفسهم، يؤيده كلام عمر لجريز بن عبد الله، فقد كانت بجيلة^(٨). ريع الناس يوم القادسية فجعل لهم عمر ريع السواد، فأخذوه سنتين أو ثلاثاً، فوفد عمار بن ياسر إلى عمر ومعه جريز بن عبد الله فقال عمر لجريز: يا جريز لولا أنني قاسم مسئول لكنتم على ما جعل لكم، ورأى الناس قد كثروا فأرى أن ترده عليهم، ففعل جريز ذلك، فأجازه عمر بثمانين ديناراً^(٩).

(١) المائدة من الآية ٦٧.

(٢) النجم الآية ٣

(٣) النجم الآية ٤.

(٤) الأنفال من الآية ٤١.

(٥) الحشر من الآية ٧

(٦) الحشر من الآية ٨.

(٧) الأموال لأبي عبيد ص ٦٢ و ٦٣.

(٨) بجيلة: قبيلة مشهورة من قبائل اليمن، ينسب إليها جريز بن عبد الله البجلي، إكمال تحفة الالباب شرح الأنساب ٧٩/٣، وانظر: تعليق الهراس على الأموال لأبي عبيد ص ٦٣.

(٩) الأموال ٦٣.

✽ ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✽

ومع التسليم بأن الإسلام قد أعطى الحاكم المسلم سلطات واسعة في الظروف الطارئة، لمعالجة المشكلات الاقتصادية، بما يراه محققاً لمصلحة الأمة، ضمن القواعد الشرعية. إلا أن وفاء الديون والالتزامات الآجلة بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات يؤدي إلى عدم التماثل بين مقدار الدين وما سدد وفاء له، وقد جاء في الأحاديث التي أوردناها في الأدلة وجوب التماثل، وفي حالة السداد بعملة مغايرة يجب أن يكون بسعر يومها، فظهر لنا أن هذا العقد مشمول بالأحاديث الشريفة، وبالتالي لا يحق لولي الأمر الاجتهاد فيه بما يخالف هذه الأحاديث.

الترجيح

بعد عرض أدلة الفريقين، ومناقشتها فالراجح عندي عدم جواز ربط الديون والالتزامات الآجلة بالقروض، والمهور المؤجلة ونحوها بمستوى الأسعار أو بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات سواء اتفق على الربط في علاقة تعاقدية رضائية، أم كانت تبنيه التزاماً بقرار صادر من الحكومة، لأنه وإن كان للحاكم المسلم معالجة المشكلات الاقتصادية، ضمن القواعد الشرعية إلا أن هذا العقد - فيما ظهر لنا - مشمول بالأحاديث الدالة على وجوب التماثل، وفي حالة السداد بعملة مغايرة يجب أن يكون بسعر يومها، وهذا لا يتحقق في الربط بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات، أو بمستوى الأسعار. وسواء كانت العلاقات التعاقدية بين الأفراد، أم بين مؤسسات مالية كالمصارف، وسواء كان ارتفاع التضخم متوقعاً من العاقدين عند العقد، أم حدث بدون توقع منهما، وذلك لقوة أدلة هذا القول، وسلامتها من الإيراد عليها، ولعدم ثبوت أدلة دعاء الربط أمام المناقشة.

لأن ربط القروض والديون ونحوهما بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات ريا حيث يرد المستدين أكثر مما أخذ، إذا كانت نسبة التضخم مرتفعة، أو أقل مما أخذ إذا كانت الحالة الاقتصادية فيها انكماش، وهو مصادم للأحاديث الصحيحة.

والاحتجاج بقاعدة لا ضرر ولا ضرار، والضرر يزال. أجيب عليها بأن الضرر لا يزال بضرر مثله، وكيف يحمل المدينون والمقترضون آثار نقص ليس من فعلهم.

بل إن الربط يفضي إلى مزيد من الظلم، لأنه يحمي الدائنين على حساب المدينين، الذين ليسوا سبباً في ارتفاع التضخم.

ولأن فيه غرراً فاحشاً، وهو ناشئ عن الجهل بمقدار الثمن، فالمتعاقدان لا يعلم كل منهما مقدار ما يجب أن يدفعه عند حلول الأجل.

أما دعاة الربط فقد اعتمدوا على الاستدلال بالعقل، وعلى أقوال ضعيفة مرجوحة، وكان الواجب أن يرجعوا إلى كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وقد وعد سبحانه وتعالى من أخذ بهذا المنهج أن يصل إلى الحق، قال تعالى: ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾^(١).

وقد جاء في كتاب الله الكريم أن في الشريعة الإسلامية بياناً لحكم كل نازلة من النوازل التي يحتاج العباد لبيان حكمها. قال تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾^(٢).

أما وقد ابتعدوا عن المنهج الصحيح في الاستدلال فقد جانبوا الصواب فيما أرى. وما ذكره دعاة الربط من أن رد الديون والقروض بقيمتها الحقيقية يؤدي إلى التماثل المشترك في الأحاديث، فلم يثبت لأن الأحاديث التي ذكرها المانعون كلها دالة بوضوح على أن التماثل المعتبر في الشريعة إنما هو التماثل في القدر، ولا عبارة بالتفاوت في القيمة ما دامت الأموال ربوية. ويتحقق القدر بالكيل، أو الوزن، أو العدد، وهذا غير ممكن في الربط بمستوى الأسعار، وما دام أن أدنى زيادة ممنوعة في الأموال الربوية، بل احتمال عدم التساوي ليبوسة أحد المبيعين ورطوبة الآخر في المزابنة والمحاولة سبب للحرمة، ومبطل للعقد، وهو متحقق في عملية الربط بمستوى الأسعار أو بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات، لأن المثلية قائمة على التقدير، فهو غير جائز.

وقد تبين أن ما احتج به دعاة الربط من أنه يحقق العدالة غير صحيح، لأنه إذا حقق العدالة للمقرض، والدائن - كما يعتقدون - فإنه يظلم المقرض، والمدين، لأنهما كلفا أكثر مما أخذوا.

بل إن ربط الودائع، والديون في بعض الحالات أكثر جوراً من الربا^(٣).

(١) النساء من الآية ٨٣.

(٢) النحل من الآية ٨٩.

(٣) تعقيب عمر شبرا على ربط القيمة بتغير الأسعار ص ١١.

✱ ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✱

وما ذكروه من أن النقود الورقية تتعرض لنقص قيمتها كذلك فإن الذهب والفضة تنخفض وترتفع أقيامها كما بيناه.

وقد ذكر ذلك الفقهاء قديماً، يقول الكاساني: (ولا يلتفت إلى القيمة ها هنا لأن الرخص أو الغلاء لا يوجب بطلان الثمنية، ألا ترى أن الدراهم قد ترخص وقد تغلو وهي على حالها أثمان)^(١).

ويرى الماوردي: أن تغير قيمة الدراهم والدنانير نتيجة منع السلطان بها ليس عيباً يستحق به الفسخ، لأن العيوب مختصة بالصفات اللازمة، فأما تحريم السلطان فعارض يختص بالسعر ونقصه، ونقصان الأسعار لا يكون عيباً يستحق به الفسخ^(٢).

ولأن البلاد الإسلامية تعرضت لموجات من الغلاء خلال فترات متعددة من التاريخ كما في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وفي عهد عمر بن عبد العزيز، وفي القرن الخامس الهجري، وفي القرن الثامن، والتاسع، وكان الغلاء في بعض هذه العصور شديداً جداً، ومعلوم أنه يقابله نقص في قيمة العملة، ولم يقل أحدٌ من العلماء بربط الديون والقروض، والمهور، ونحوها بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات أو بمستوى الأسعار.

ولأنه لا يمكن قياس الأوراق النقدية على الفلوس، لأنها لم تصل إلى ما وصلت إليه الأوراق النقدية في هذه العصور، لا من حيث انفرادها بالنقدية، ولا من حيث قبولها، ولا من حيث عمومها في جميع دول العالم، فهي لا تساويها فضلاً عن أن تتفوق عليها، ولهذا لا يصلح قياس الأعلى على الأدنى، فلا يجعل الأدنى أصلاً، والأعلى فرعاً.

وما نسب لشيخ الإسلام ابن تيمية من قوله برد القيمة إنما هو في حالة تحريم السلطان للتعامل بالفلوس، والدراهم المكسرة.

وأن ما نسب لأبي يوسف من قوله برد قيمة الفلوس حال غلائها، أو رخصها، لا يصلح قياس الأوراق النقدية عليه حال هبوط قيمتها مقابل السلع والمنافع، لأن قوله

(١) بدائع الصنائع ٥/٢٤٢.

(٢) الحاوي ٦/١٧٧.

بنقصها مقابل النقود الذهبية والفضية، ولأن الفلوس فكة لها، ولأن قوله معلل ببطلان الثمنية في الفلوس، وهذا غير موجود في الأوراق النقدية إذ إن ثمنيتها باقية مع نقص قيمتها الشرائية، ولأن قوله لا علاقة له بفكرة ربط الديون بقائمة الأسعار، أو بالذهب، أو بعملة معينة، أو بمجموعة من العملات.

ولا يحق لولي الأمر فرضه على الناس، لأنه لا يحقق العدالة لعموم الناس، بل يؤدي إلى مزيد من الظلم لعدم مراعاته لأحوال الدائن والمدين، ويؤدي إلى زيادة التضخم، وليس فيه مصلحة معتبرة شرعاً، أو درء مفسدة، بل يؤدي إلى مفسد، ولا صلة له بمبدأ المظالم المشتركة، وليس من باب التسعير، على ما فيه من آراء، ولأنه مشمول بالأحاديث الشريفة التي تشترط التماثل.

والاحتجاج بقاعدة الأصل في العقود والشروط الصحة والجواز غير منطبقة على اشتراط الربط المذكور، لأنها مقيدة بأنه يبطل من الشروط والعقود ما دل الشرع على تحريمه، وبطلانه نصاً أو قياساً، وقد عارضتها أحاديث صحيحة.

• ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات •

المبحث الخامس

الحلول الشرعية

والذي يراه الباحث أن استقرار النقود وثبات قيمتها هو العلاج الصحيح لمشكلة التضخم، وانخفاض القوة الشرائية للنقود، ولكي يتحقق هذا المطلب فإنه يمكن تقسيم الحلول الشرعية إلى قسمين، القسم الأول حلول للوقاية من ارتفاع التضخم، وللحد من آثاره ويؤدي الأخذ بهذه الحلول إلى انتهاء دعوى الحاجة إلى الربط بمستوى الأسعار، أو بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات.

والقسم الثاني: حلول لواقعة هبوط القوة الشرائية للنقود، هبوطاً كثيراً.

أما الحلول الوقائية فهي:

١ - تطبيق الأحكام الشرعية في جميع المجالات، ومنها المعاملات الاقتصادية، ومن ذلك إلغاء الربا من جميع المعاملات في البلدان الإسلامية، لأنه السبب الرئيسي للمشكلات الاقتصادية. ومن الجدير بالذكر أن الله سبحانه وتعالى لم يحرم الربا والغرر وینه عنه إلا لما يقع بسببهما من الظلم، والظلم من أخطر ما يسبب النكبات والأزمات على المجتمعات، فكل ما عصي الله به بالإعراض عما أمر به أو فعل ما نهى عنه فهو من الظلم الذي يجب على المسلم الابتعاد عنه. قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾^(١). وقال تعالى في الحديث القدسي: ﴿يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَىٰ نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا﴾^(٢).

وهكذا تقتضي سنة الله وعدله أن يجزي الإحسان إحساناً والسوء عقاباً وعذاباً، فإن أحسن الناس كان إحسانهم لأنفسهم، لأنهم يجنون ثماره نعماً ورحمة، وإن أساءوا فعواقب إساءتهم راجعة إليهم لا يضررون إلا أنفسهم.

إن تأثير الربا في ارتفاع التضخم مما يجمع عليه الكاتبون، ويقرؤه القارئون قراءة عابرة، دون أن تبقى حقيقة تأثيره في النفوس، فإذا أرادت الأمة أن تستقر قيمة نقودها، فعليها أن تطبق شرع ربها، ومنه التخلص من الربا، قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ

(١) سورة الكهف: الآية ٥٩.

(٢) صحيح مسلم: ٤٣٩/٥.

القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كنبتوا فآخذناهم بما كانوا يكسبون^(١).

٢ - ضبط الإصدار النقدي، وذلك بأن يكون عرض النقود مساوياً للنتاج الحقيقي من موارد البلاد، وعدم التمويل بالتضخم سواء كان ذلك لعجز الميزانية، أم لمشروعات التنمية، وهذا عامل أساسي لمكافحة التضخم.

٣ - الاعتدال في الاستهلاك من قبل الشعوب الإسلامية، والحكومات، دون إسراف أو تقتير امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ^(٢)﴾. وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا^(٣)﴾. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ^(٤)﴾.

٤ - زيادة التعاون الاقتصادي بين البلدان الإسلامية، وخاصة في مجال التجارة الخارجية والعمل على إحلال مصنوعات تلك البلاد محل مستورداتها من البلدان الصناعية، والعمل على تقوية مركزها التفاوضي والتنافسي تجاه البلدان الصناعية.

٥ - توجيه المدخرات للاستثمار في المجالات المشروعة، ومنها المربحة والمشاركة والمضاربة، وعقد السلم، والبيع لأجل، وتوجيه استثمارها في المجالات المختلفة، كالتجارة، والزراعة، والصناعة، والخدمات، فإن هذا الاستثمار من أهم عوامل الحماية من هبوط القيمة الشرائية للنقود.

٦ - القرض عقد إرفاق شرع لمساعدة المحتاجين، فلا يحول إلى عقد استثمار من قبل المقرضين.

وسبق أن بينا أنه في حالة رغبة الدائنين أو أصحاب الالتزامات الآجلة في الاحتياط لاستثماراتهم من هبوط القيمة الشرائية لحقوقهم فيمكنهم أن يدينوا ذهباً، أو عملات تتمتع باستقرار نسبي، وفرق بين قولنا هذا، وبين منعنا للربط بالذهب، أو بعملة معينة، أو بمجموعة من العملات، ففي حالة ما إذا كان الدين عشرة أكيال من

(١) الأعراف: الآية ٩٦.

(٢) الأعراف: من الآية ٣١.

(٣) الفرقان: الآية ٦٧.

(٤) الإسراء: من الآية ٢٧.

✱ ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✱

الذهب، أو ألف جنيه استرليني، فإن المدين يعيد هذا المقدار من الذهب، أو من الجنيهات الاسترلينية، أما إذا ربط بها فإنه يعيد ما تساويه من قيمة الدين، وإذا كان ثمن الدين ذهباً، أو عملة معينة، أو مجموعة من العملات، وأراد أن يسدد بالريال السعودي فإنه يجوز ذلك، فيقوم الذهب، أو العملة المعينة كالدولار مثلاً، أو مجموعة من العملات بما تساويه من الريالات يوم السداد، على أن يتم القبض في المجلس، وعلى أن لا يكون هذا مشروطاً من السابق، يؤيده حديث ابن عمر: قلت يا رسول الله إني أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، وأخذ هذه من هذه، وأعطي هذه من هذه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا بأس أن تأخذها بسعر يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء)^(١). صححه الحاكم ووافقه الذهبي.

القسم الثاني

حلول لواقعة هبوط القوة الشرائية للنقود

الشرعية الإسلامية السمحة لا تعدم الحلول التي توافق مقاصدها السامية، ولا تتعارض مع نصوصها الشريفة، حيث إن لكل حادثة حكماً.

وقد بينا في المباحث السابقة عدم جواز ربط القروض، أو الديون أو الالتزامات الآجلة بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات الذي دعا إليه بعض الاقتصاديين، ومال إليه قليل من الفقهاء المعاصرين.

لكننا نرى معالجة هذه القضية بما عالج به الإسلام وضع الجوائح.

تعريف الجوائح:

الجائحة في اللغة: هي الشدة تجتاح المال من سنة، أو فتنة، وهي مأخوذة من الجوح بمعنى الاستئصال والهلاك: يقال جاحتهم الجائحة واجتاحتهم، وجاح الله ماله وأجاحه أي أهلكه بالجائحة^(٢).

والجائحة في الاصطلاح: عرفها خليل بقوله: هي ما لا يستطيع دفعه من سماوي أو جيش^(٣).

(١) سنن أبي داود: ٦٥٠/٣، مسند الإمام أحمد، تحقيق أحمد شاكر: ٥٨/٩، المستدرک: ٤٤/٢.

(٢) الصحاح، والقاموس المحيط، ولسان العرب، والمصباح المنير: مادة (جوح).

(٣) مختصر خليل مع الشرح الصغير ٢٤٤/٣، نشر وزارة العدل والشئون الإسلامية والأوقاف بالإمارات العربية المتحدة، المطبعة العصرية.

ومعنى وضع الجوائح أن الثمرة إذا تلفت أو بعضها قبل الجذاذ كان ذلك من ضمان البائع، فيرجع المشتري عليه بالثمن أو ببعضه حسب التالف^(١). على تفصيل سيأتي إن شاء الله.

أنواع الجائحة

الجائحة نوعان:

جائحة لا دخل لآدمي فيها، وهي التي سببها سماوي، مثل المطر المضر، أو البرد، والحر، والبرد والسموم، والغرق بالسيل، والطير الغالب، والدود، والقحط، والعفن، والجراد، والغبار المفسد، ونحو ذلك. والزلازل، والبراكين، والفيضانات.

وهذا النوع لا خلاف بين الفقهاء القائلين بوضع الجوائح، في أنه جائحة، يترتب عليه وضعها على خلاف في مقدار ما يوضع، نبينه في مكانه إن شاء الله، وهو مذهب المالكية والحنابلة، والشافعي في القديم^(٢).

النوع الثاني: جائحة من قبل الآدمي، وهذا على قسمين:

قسم يكون بسبب الآدمي، ويمكن تضمين فاعله، وهذا لا خلاف بين الفقهاء في عدم وضع جائحته^(٣). لأنه يضمنها المتسبب، جاء في المقنع: (وإن أتلّفه آدمي: خير المشتري بين الفسخ والإمضاء، ومطالبة المتلف)^(٤).

والقسم الثاني: جائحة من قبل الآدمي، ولا يمكن تضمينه، كفعل السلطان والجيش.

وهذا القسم اختلف الفقهاء القائلون بوضع الجوائح فيه:

فالمذهب عند المالكية، وقول عند الحنابلة^(٥): أنه جائحة توضع عن المشتري، لأنه لا

(١) شرح الزركشي ٥٢٥/٣.

(٢) المدونة ٣٧/٥ و ٣٨، الشرح الكبير ١٦٧/٣، وانظر: حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير، المغني ١٧٧/٦، الإنصاف ٧٤/٥ شرح الزرقاني على مختصر خليل ٢٢٨/٥، مغني المحتاج ٩٢/٢، روضة الطالبين ٥٦٣/٣، الحاوي ٢٤٦/٦، مجموع الفتاوى ٢٧٨/٣٠.

(٣) الشرح الصغير ٢٤٤/٣، المدونة ٣٨/٥، مواهب الجليل ٥٠٧/٤، مغني المحتاج، الحاوي ٢٥١/٦، المبدع ١٧٢/٤، الإنصاف ٧٧/٥، كشف القناع ٢٨٣/٣.

(٤) المقنع مع المبدع ١٧٢/٤، الإنصاف، الكشف، مجموع الفتاوى.

(٥) المدونة، الشرح الكبير، وحاشية الدسوقي معه، المبدع ١٧٣/٤، الإنصاف ٧٨/٥. وانظر المغني ١٧٩/٦ مجموع الفتاوى.

✱ ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✱

يمكن تضمين أحد. جاء في المدونة: (قال) وقال مالك في الجيش يمرون بالنخل فيأخذون ثمرته قال هو جائحة توضع عن المشتري إن أصاب الثلث فصاعداً.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وإن أتلّفها من الأدميين من لا يمكنه ضمانه كالجيوش التي تنهبها، واللصوص الذين يخرّبونها، فخرجوا فيه وجهين: [يعني: الحنابلة] أحدهما: ليست جائحة لأنها من فعل آدمي).

والثاني: وهو قياس أصول المذهب أنها جائحة، وهو مذهب مالك. كما قلنا مثل ذلك في منافع الإجارة، لأن المأخذ إنما هو إمكان الضمان، ولهذا لو كان المتلف جيوش الكفار أو أهل الحرب، كان ذلك كالآفة السماوية، والجيوش، واللصوص، وإن فعلوا ذلك ظلماً، ولم يمكن تضمينهم: فهم بمنزلة البرد في المعنى^(١).

(١) مجموع الفتاوى ٢٧٨/٣٠.

أدلة وضع الجوائح:

١ - ما رواه جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لو بيعت من أخيك ثمراً فأصابته جائحة فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئاً بم تأخذ مال أخيك بغير حق)؟ رواه مسلم^(١).

٢ - روى جابر رضي الله عنه: (أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بوضع الجوائح) رواه مسلم^(٢).

دل الحديثان على وجوب وضع الجوائح، فقد نص الحديث الأول على تحريم أخذ عوض المبيع الذي أصابته الجائحة، حيث نفى صلى الله عليه وسلم حل ذلك. ثم أكد حرمة أخذه بصيغة الاستفهام الإنكاري، ووصفه بأنه غير حق.

أما الحديث الثاني فقد دل على وجوب وضع الجوائح، بصيغة الأمر. والأمر يفيد الوجوب، ما لم يصرفه صارف، ولم يوجد.

وبعد أن بينا ما ذهب إليه جمهور العلماء من القول بوضع الجوائح، وأوردنا الأدلة على ذلك من الأحاديث الصريحة الصحيحة، وأنهم قالوا بها في الآفات السماوية، وفي الآفات التي تحصل من الآدميين الذين لا يمكن تضمينهم كالجيوش التي تنهب المحاصيل، أو اللصوص.

وحيث إن الدين الذي في ذمة المدين، هو أحد العوضين، وما دام أنه توضع الجائحة في المثلن، فكذاك يجب وضعها في الثمن، ومثله القرض.

فإنني أرى أن هبوط قيمة النقود إذا بلغ الهبوط الثلث جائحة يجب وضعها كلها، إذا كان هذا الهبوط ناتجاً من حروب خارجية سواء اجتاحت جيوش العدو بلداً ما، أو كانت الحرب بين بلدين، أو كانت حروباً داخلية كما وقع في لبنان، والصومال وغيرهما. أو كان هبوط العملة بسبب البراكين أو الزلازل، أو الفيضانات، أو الأعاصير، أو أمر السلطان بتخفيض قيمة العملة، فإذا كان الأمر كذلك وتم هبوط

(١) صحيح مسلم بشرحه ٦٢/٤ باب المساقاة، وانظر: سنن أبي داود ٧٤٦/٣، والنفائي في الزكاة ٨٠، وفي البيوع ٣٠، وابن ماجه ٧٤٧/٢. مسند الإمام أحمد مع الفتح الرباني ٤٣/١٥، سنن الدارمي ٦٧/٢، المستدرک ٤٢/٢، رقم الحديث ١٢٧/٢٢٥٦.

(٢) صحيح مسلم بشرحه ٦٤/٤، وانظر: مسند الإمام أحمد مع الفتح الرباني ٤٣/١٥، سنن أبي داود ٦٧٠/٣.

* ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات *

قيمة العملة بمقدار الثلث، ففي هذه الأحوال، ومع توافر الشروط المذكورة فإنني أرى جعل هذا جائحة، ومن ثم يجب رد الدين أو القرض بقيمته قبيل حدوث الجائحة المذكورة، أو أسبابها، ومقدماتها.

يؤيد ذلك ما توصل إليه مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، في قراره السابع^(١). بشأن الظروف الطارئة وتأثيرها في الحقوق والالتزامات العقدية. حيث أصدر بشأنها قراراً يكفل رفع الضرر عن الطرفين، وجعل هذه ضرورة لحل النزاع وتحقيق العدالة، فجعل للقاضي عند التنازع، والطلب من أحد الطرفين تعديل الحقوق والالتزامات العقدية بصورة توزع الخسارة على الطرفين المتعاقدين، وقد جاء في القرار المذكور أنه: (قد يطرأ بعد إبرام عقود التعهد ونحوها من العقود ذات التنفيذ المتراخي، في مختلف الموضوعات من تبدل مفاجئ في الظروف والأحوال ذات التأثير الكبير في ميزان التعادل الذي بنى عليه الطرفان المتعاقدان حساباتهما، فيما يعطيه العقد كلاً منهما من حقوق وما يحمله إياه من التزامات، مما يسمى اليوم في العرف التعامل بالظروف الطارئة)^(٢).

ومن أمثلة ذلك:

١ - (لو أن عقد مقاوله على إنشاء بناية كبيرة يحتاج إنشاؤها إلى مدة طويلة تم بين طرفين، وحدد فيه سعر المتر المكعب من البناء وكسوتها بمبلغ مائة دينار مثلاً، وكانت كلفة المواد الأولية من حديد وأسمنت وأخشاب وسواها وأجور عمال تبلغ عند العقد للمتر الواحد ثمانين ديناراً فوقعت حرب غير متوقعة أو حادث آخر خلال التنفيذ قطعت الاتصالات والاستيراد وارتفعت بها الأسعار ارتفاعاً كبيراً يجعل تنفيذ الالتزام مرهقاً جداً)^(٣).

ومما لا شك فيه أن العقد الذي يعقد وفقاً لنظامه الشرعي يكون ملزماً لعاقديه قضاء عملاً بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٤).

(١) كان هذا عام ١٤٠٢ هـ.

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي بمكة، العدد الثاني، ص ٢٢٣، وانظر: فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة آفاق وأبعاد ص ١٤٥ وما بعدها، للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان.

(٣) مجلة مجمع الفقه برابطة العالم الإسلامي ص ٢٢٣.

(٤) سورة المائدة من الآية ١.

ولكن قوة العقد الملزمة ليست أقوى من النص الشرعي الملزم للمخاطبين به كافة وقد وجد المجمع في مقاييس التكاليف الشرعية، ومعايير حكمة التشريع أن المشقة التي لا ينفك عنها التكليف عادة بحسب طبيعته، كمشقة القيام في الصلاة، ومشقة الجوع والعطش في الصيام، لا تسقط التكليف، ولا توجب فيه التخفيف، ولكنها إذا جاوزت الحدود الطبيعية للمشقة المعتادة في كل تكليف بحسبه، أسقطته أو خففته، كمشقة المريض في قيامه في الصلاة ومشقته في الصيام وكمشقة الأعمى والأعرج في الجهاد، فإن المشقة المرهقة عندئذٍ بالسبب الطارئ الاستثنائي توجب تدبيراً استثنائياً يدفع الحد المرهق منها، وقد نص على ذلك وأسهب في بيانه، وأتى عليه بكثير من الأمثلة في أحكام الشريعة الإمام أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله في كتابه الموافقات.

فيتضح من ذلك أن الخسارة المعتادة في تقلبات التجارة لا تؤثر لها في العقود لأنها من طبيعة التجارة وتقلباتها لا تنفك عنها، ولكنها إذا جاوزت المعتاد المؤلف كثيراً بمثل تلك الأسباب الطارئة الآنفة الذكر توجب عندئذٍ تدبيراً استثنائياً^(١).

وقرر مجمع الفقه الإسلامي ما يلي:

١ - في العقود المتراخية التنفيذ (كعقود التوريد والتعهدات والمقاولات) إذا تبدلت الظروف التي تم فيها التعاقد تبديلاً غير الأوضاع والتكاليف والأسعار تغييراً كبيراً بأسباب طارئة عامة لم تكن متوقعة حين التعاقد، فأصبح بها تنفيذ الالتزام العقدي يلحق بالملتزم خسائر جسيمة غير معتادة من تقلبات الأسعار في طرق التجارة، ولم يكن ذلك نتيجة تقصير أو إهمال من الملتزم في تنفيذ التزاماته، فإنه يحق للقاضي في هذه الحال عند التنازع وبناء على الطلب تعديل الحقوق والالتزامات العقدية بصورة توزع القدر المتجاوز للمتعاقد عليه من الخسارة على الطرفين المتعاقدين، كما يجوز له أن يفسخ العقد فيما لو لم يتم تنفيذه منه إذا رأى فسخه أصلح وأسهل في القضية المعروضة عليه، وذلك مع تعويض عادل للملتزم له صاحب الحق في التنفيذ، يجبر له جانباً معقولاً من الخسارة التي تلحقه من فسخ العقد بحيث يتحقق عدل بينهما دون إرهاب للملتزم ويعتمد القاضي في هذه الموازنات جميعاً رأي أهل الخبرة الثقات.

(١) مجلة المجمع ص ٢٢٦.

✱ ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✱

٢ - ويحق للقاضي أيضاً أن يمهّل الملتزم إذا وجد أن السبب الطارئ قابل للزوال في وقت قصير، ولا يتضرر الملتزم له كثيراً بهذا الإمهال.

هذا وإن مجلس المجمع الفقهي يرى في هذا الحل المستمد من أصول الشريعة تحقيقاً للعدل الواجب بين طرفي العقد، ومنعاً للضرر المرهق لأحد العاقلين بسبب لا يد له فيه، وأن هذا الحل أشبه بالفقه الشرعي الحكيم، وأقرب إلى قواعد الشريعة ومقاصدها العامة وعدلها. والله ولي التوفيق.

وخلاصة ما أراه في الديون والالتزامات الآجلة التي هبطت قيمتها وقت سدادها هبوطاً كبيراً قياساً على الجائحة، على رأي جمهور العلماء القائلين بوضع الجوائح وأن يكون هذا بالشروط التالية:

١ - أن يكون الانخفاض بسبب حروب خارجية، أو داخلية، أو تهديدات عسكرية، أو فتن وقلاقل، أو كوارث سماوية كالزلازل والبراكين، والعواصف والفيضانات، ونحوها مما ذكره الفقهاء، إذا أثرت هذه الكوارث في اقتصاد البلاد، وسببت انخفاضاً في قيمة عملتها.

٢ - أن يكون الانخفاض كثيراً أي يبلغ الثلث فأكثر من وقت العقد إلى وقت الأجل في الديون، وإلى وقت سداد القرض في القروض وقد اخترنا الثلث، لأنه لا بد من ضابط بين القليل والكثير، والثلث في حد الكثرة كما ورد في الوصية في قوله صلى الله عليه وسلم لسعد بن أبي وقاص: (الثلث والثلث كثير)^(١). أما انخفاض قيمة العملة بأقل من هذا القدر فيعد قليلاً. (والقليل مغتفر قياساً على الغبن اليسير، والغرر اليسير، المغتفرين شرعاً، من أجل رفع الحرج عن الناس، نظراً لعسر نفيهما في المعاملات بالكلية، ولغرض تحقيق أصل تشريعي مهم وهو استقرار التعامل بين الناس بخلاف الغبن الفاحش، والضرر الفاحش، فإنهما ممنوعان في أبواب البيوع والمعاملات)^(٢).

٣ - أرى أن يسد الدين، أو القرض ونحوهما بقيمته قبيل وجود السبب الخافض لقيمة العملة.

٤ - في حالة خوف الدائنين مما يحدث من تغير في قيمة النقود فلهم أن يقرضوا أو

(١) صحيح البخاري بشرحه ١٦٤/٣، صحيح مسلم بشرحه ١٦٣/٤.

(٢) تغير النقود وأثرها في الديون ص ٢٢٧، للدكتور نزيه حماد.

يدينوا سلعاً ويشترطوا رد مثلها، أو يقرضوا ذهباً أو عملات تتمتع بثبات نسبي في قميتها، ويرد مثلها.

٥ - أيدت ما توصلت إليه من تعويض الدائن، والمقرض ونحوهما عند نقص قيمة العملة حسب الضوابط المذكورة سابقاً بما توصل إليه مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في قراره السابع عام ١٤٠٢ هـ بخصوص الظروف الطارئة، وهذا التأييد من حيث مبدأ التعويض. ولم آخذ بنصوص القرار - والتي من أهمها: (أنه يحق للقاضي في هذه الحال عند التنازع وبناء على الطلب تعديل الحقوق والالتزامات العقدية بصورة توزع القدر المتجاوز للمتعاقدين من الخسارة على الطرفين المتعاقدين، كما يجوز له أن يفسخ العقد فيما لم يتم تنفيذه منه...، وذلك مع تعويض عادل للملتزم له صاحب الحق في التنفيذ، يجبر له جانباً معقولاً من الخسارة التي تلحقه من فسخ العقد...) وإن كنت أراها موفقة في موضوعها لكني لم آخذ بها في نقص قيمة الديون والقروض لعدم تطابق القضيتين، فالتعويض الذي قلنا به في نقص العملة يعالج عقوداً قد تم تنفيذها، ولا يمكن فسخها، بينما العقود التي تعرض لها قرار مجمع الرابطة هي عقود متراخية كالمقاولات التي لم يتم تنفيذها بالكامل، وإنما نفذ جزء منها وبقي جزء أو أجزاء، لأنها تنفذ شيئاً فشيئاً، فيمكن إمضاؤها فيما نفذ، وفسخها فيما لم ينفذ، فلاختلاف الصورتين لم أر تطبيق القرار المذكور عليها.

٦ - ما توصلت إليه يختلف عن ربط الديون والقروض بمستوى الأسعار الذي يدعو إليه البعض، فالربط القياسي ومنه الربط بمستوى الأسعار أو الربط بمقدار معين من الذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات، اشتراط عند العقد يؤدي إلى جهالة ثمن المبيع، أو مقدار الوفاء بالقرض، حيث لا يكون معلوم المقدار بسبب عدم العلم بنسبة التضخم التي ستؤثر في قيم السلع أو الأشياء الأخرى التي ربط الدين بها. وهذا شرط باطل، والشرط الباطل لا تترتب عليه آثاره، ومنها عدم انتقال الملك. وهو يؤدي إلى الربا لأن مقدار الدين سيرتفع، أو ينخفض فيأخذ الدائن والمقرض أكثر أو أقل مما له على المدين، أو المقترض، وهنا يقع ربا الفضل والنسيئة كما بيناه فيما سبق.

أما ما رأيناه من تعويض الدائن والمقرض، عند نقص قيمة الدين أو القرض نقصاً يبلغ الثلث فأكثر، وبسبب وقوع جائحة - كما أوضحناه قريباً - فهو خال من الشرط المفسد للعقد، وليس فيه ربا، ولا يؤدي إلى جهالة مقدار القرض أو الدين، وليس

✱ ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✱

التعويض لكل القروض والديون ونحوهما. وتقدير الجائحة بالضوابط التي ذكرناها راجع إلى القاضي الشرعي.

٧ - وقد عددنا نقص قيمة النقود بالأسباب التي بينها جائحة يترتب عليها رد الديون، والقروض والالتزامات الآجلة بكامل قيمتها قبيل وقوع الجائحة، أو أسبابها المؤدية لانخفاض العملة، لأن وضع الجائحة كلها هو الذي تؤيده عموم الأحاديث الشريفة، فلا يصح تقييدها بدون دليل مكافئ، وهذا قول الإمام أحمد في أشهر الروايتين^(١). عنه وأبي عبيد، وغيره من فقهاء الحديث^(٢)، وهو قول الشافعي في الجديد لو قال بوضع الجوائح، قال الشافعي: (ولو صرت إلى ذلك لوضعت كل قليل وكثير أصيب من السماء بغير جناية أحد فأما أن يوضع الثلث فصاعداً ولا يوضع ما دونه فهذا لا خبر ولا قياس ولا معقول)^(٣). ويقول رحمه الله: (الجائحة من المصائب كلها كانت من السماء أو من الآدميين)^(٤). وهو مذهب المالكية في التمر والتين والعنب ونحوها كالجوز واللوز، والتفاح، والمشهور من مذهبهم في البقول^(٥).

(١) المغني ١٧٧/٤، مجموع الفتاوى ٢٧٩/٣٠، الإنصاف ٧٤/٥، معونة أولي النهي ٢٦٠/٤.

(٢) مجموع الفتاوى، المغني ١٧٧/٦.

(٣) مختصر المزني ص ٨١، وانظر: الأم ٥٧/٣.

(٤) الأم ٥٩/٣.

(٥) المنتقى ٢٣٥/٤، الزرقاني على خليل ٢٢٨/٥ وما بعدها، بداية المجتهد ١٨٨/٢، القوانين الفقهية ص ٢٦٠ و ٢٦١، النخيرة ٢١٦/٥، الموسوعة الفقهية ٧١/١٥.

الخاتمة

في أهم نتائج البحث:

- ١ - الربط بالذهب أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات هو: اتفاق عند العقد أو وجود قانون حكومي على تقويم قيمة الديون والالتزامات الآجلة بمقدار من الذهب أو بعملة معينة، أو بمجموعة محددة من العملات، ليوفى هذا الدين من جنسه بما يساويه المقدار المتفق عليه من الذهب، أو العملة المعينة، أو مجموعة العملات عند السداد.
- ٢ - جاءت الدعوة للربط بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات بسبب التناقص الخفي في قيمة النقود الورقية، مقابل السلع، والمنافع. أي هبوط القيمة الشرائية للنقود، وذلك بسبب ارتفاع التضخم. وقال دعاة الربط إنه يحد من التضخم، وبالتالي يعمل على تثبيت قيمة النقود.
- ٣ - تعرض البحث إلى شرح معنى الربط بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات.
- ٤ - التضخم: حركة صعودية في الأسعار مستمرة ناتجة من فائض الطلب الزائد عن قدرة العرض.
- ٥ - تضمن البحث بيان أسباب التضخم.
- ٦ - اختلف الباحثون المعاصرون، من فقهاء واقتصاديين حول جواز ربط قيمة النقود بالذهب، أو بعملة معينة أو بسلة من العملات إلى رأيين: أحدهما يرى جوازه، والثاني يرى عدم جوازه.
- ٧ - صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته الخامسة، والثامنة بأن العبرة في وفاء الديون بالمثل وليس بالقيمة.
- ٨ - عرضت أدلة الفريقين، وتمت مناقشتها.
- ٩ - رجح البحث عدم جواز ربط الديون والالتزامات الآجلة ونحوها بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات لقوة أدلته وسلامتها من الإيراد عليها، ولعدم ثبوت أدلة دعاة الربط أمام المناقشة.

✱ ربط الديون والالتزامات الأجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✱

١٠ - أظهر البحث عدم جواز الربط سواء اتفق على الربط في علاقة تعاقدية رضائية، أم كان تبنيه التزاماً بقرار صادر من الحكومة. وسواء كانت العلاقة التعاقدية بين الأفراد، أم بين مؤسسات مالية كالمصارف. وسواء كان ارتفاع التضخم متوقعا من العاقدين عند العقد، أم حدث بدون توقع منهما.

١١ - أظهر البحث أن الربط بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات عقد ربوي، وأن تطبيقه يجعله يطور إلى أسلوب استثماري ربوي.

١٢ - الربط بالذهب يؤدي إلى الغرر الفاحش، للجهل بمقدار الثمن. والعلم بمقدار الثمن من شروط البيع، وتخلفه يؤدي إلى بطلان العقد.

١٣ - وجد التضخم في فترات متعددة من التاريخ الإسلامي ولم يقل أحد من علماء المسلمين بربط الديون والقروض ونحوها كالمهور المؤجلة وغيرها بمستوى الأسعار، أو بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات.

١٤ - ما احتج به دعاة الربط من أن أبا يوسف والرهوني، وشيخ الإسلام ابن تيمية يقولون برد قيمة الفلوس حال غلائها أو رخصها، لأنها نقود اصطلاحية، والأوراق النقدية في هذا العصر نقود اصطلاحية، ويخرجون عليه القول بجواز الربط، أجيب عنه بأن بعضهم قال به في حال كساد الفلوس، لا في حال غلائها أو رخصها. وعلى فرض التسليم بصحة نسبة هذا القول إلى بعضهم، فقد رد البحث على هذا الاحتجاج بأنه لا يصح قياس هبوط قيمة الأوراق النقدية بالنسبة للسلع على ما نسب للعلماء السابقين بالنسبة للفلوس، لأن رخص الفلوس بالنسبة للذهب والفضة، لا بالنسبة للسلع، ولأنهم عللوا ذلك ببطلان الثمنية في الفلوس، بينما هبوط القوة الشرائية للنقود الورقية في هذا العصر لا يفقدها الثمنية، ولأنه لا يمكن قياس الأوراق النقدية على الفلوس، لأنها لم تصل إلى ما وصلت إليه الأوراق النقدية، لا من حيث انفرادها بالنقدية، ولا من حيث قبولها، ولا من حيث عمومها في جميع دول العالم فهي لا تساويها فضلاً أن تتفوق عليها ولهذا لا يصلح قياس الأعلى على الأدنى، فلا يجعل الأدنى أصلاً، والأعلى فرعاً، علماً أن قول هؤلاء الفقهاء لا يدل على جواز الربط لأنه لم يكن متصوراً في زمانهم، وفرق بينه وبين القول برد قيمة الفلوس إذا رخصت أو غلت، لأن هذا من باب التعويض عن النقص أو الزيادة، وليس من باب الربط، لأن الربط اتفاق عند العقد.

١٥ - أثبت البحث أن الربط لا يحقق الأهداف المرجوة منه، وهي تحقيق العدالة، والقضاء على التضخم، بل تبين أن الربط يزيد التضخم.

١٦ - التجارب التي طبقت على الربط بمستوى الأسعار لم يثبت نجاحها.

١٧ - قول دعاة الربط: إن النقود الورقية تتعرض لنقص قيمتها، كذلك فإن النقود الذهبية والفضية ترتفع، وتنخفض قيمة كل منهما.

١٨ - استقرار النقود، وثبات قيمتها هو العلاج الصحيح لمشكلة التضخم.

١٩ - قدم البحث حلولاً وقائية، وحلولاً لحالة انخفاض القوة الشرائية للنقود، بضوابط معينة.

٢٠ - من الحلول الوقائية:

أ - العمل على الوقاية من التضخم، قبل معالجة آثاره. وذلك بمنع أسبابه كما بينها في البحث.

ب - توجيه رؤوس الأموال إلى الاستثمار، بدلاً من الربط بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات أو بمستوى الأسعار.

ج - إذا خشي الدائنون من هبوط القيمة الشرائية للنقود، فيمكنهم أن يقرضوا سلعاً، أو ذهباً، أو عملات تتمتع باستقرار نسبي. ويستردوا قدرها، لا قيمتها.

٢١ - إذا كان هبوط العملة بسبب الحروب سواء كانت حروباً من دولة على دولة، أو حروباً داخلية، أو بسبب تهديدات عسكرية، أو زلازل، أو براكين، أو فيضانات، أو أعاصير، مما لا دخل لأدمي - يمكن تغريمه - فيها وبلغ هبوط العملة الثلث فأكثر، ففي هذه الأحوال يعد هذا جائحة، يجب وضعها كلها، تخريجاً على قول من قال من الفقهاء بوضع جميع الجائحة، واستدلالاً بالأحاديث الصحيحة المذكورة في البحث.

٢٢ - إذا هبطت قيمة العملة بسبب الجائحة بناء على الضوابط المذكورة في البحث، فإنني أرى أن ترد القروض والديون بكامل قيمتها قبل وقوع الجائحة، أو الأسباب المؤدية إليها.

٢٣ - إذا تحقق وصف الجائحة كما قدمنا فيجب أن تكون القيمة بنقود مغايرة لنقود عقد الدين، أو القرض حتى يختلف الجنس.

*** ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ***

٢٤ - ما توصل اليه البحث إليه يختلف عن ربط الديون والقروض بمستوى الأسعار، أو بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات، فالربط اشتراط عند العقد، يؤدي إلى جهالة ثمن المبيع، أو مقدار الوفاء بالقرض، لأنه يخضع لنسبة التضخم التي ستؤثر في قيم السلع التي ربط الدين بها. وهذا شرط باطل، ويؤدي أيضاً إلى الربا.

أما تعويض الدائن، أو المقرض، عند نقص قيمة الدين أو القرض. إذا بلغ النقص الثلث فأكثر، وبسبب وقوع الجائحة، كما وضحناه فهو خال من الشرط المفسد للعقد، وليس فيه ربا، ولا يؤدي إلى جهالة مقدار القرض، أو الدين.

٢٥ - تعرض البحث لقاعدة الأصل في العقود والشروط والجواز الصحة، وتبين أنه لا يصلح الاحتجاج بها لربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات، لأنها معارضة بالأحاديث الشريفة.

٢٦ - تعرض البحث لما قد يستدل به أن للحاكم المسلم معالجة المشكلات الاقتصادية بما يراه محققاً للمصلحة، وقد أجيب عنها.

تم الانتهاء منه بحمد الله وتوفيقه بيد كاتبه صالح بن زابن المرزوقي البقمي في العوالي بمكة المكرمة يوم السبت ١٤١٩/١١/١١ هـ الموافق ١٩٩٩/٢/٢٧ م.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وأزكى الصلاة، وأتم التسليم على نبينا محمد وآله، وصحبه أجمعين.

المراجع

- ١ - آثار التغيرات في قيمة النقود وكيفية معالجتها في الاقتصاد الإسلامي، موسى آدم عيسى، رسالة ماجستير من جامعة أم القرى، مطبوعة على الآلة الكاتبة.
- ٢ - أثر التضخم والكساد في الحقوق والالتزامات الآجلة، بحث للدكتور علي محيي الدين القره داغي، مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، مطبوع على الآلة الكاتبة.
- ٣ - الإجماع، لمحمد بن إبراهيم بن المنذر، مؤسسة الكتب الثقافية.
- ٤ - أحكام الأوراق النقدية والتجارية في الفقه الإسلامي، للدكتور ستر بن ثواب الجعيد، مكتبة الصديق، الطائف، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
- ٥ - الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي الأمدي، نشر مؤسسة الحلبي القاهرة، طبع دار الاتحاد العربي للطباعة، مصر، ١٣٨٧ هـ.
- ٦ - الاستذكار، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، بيروت، دار الوعي، حلب، القاهرة، الطبعة الأولى، القاهرة، سنة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- ٧ - استعراض للمؤلفات الإسلامية حول ربط المعاملات بتغير الأسعار، للدكتور سي. م حسن الزمان، مقدم لندوة ربط الحقوق والالتزامات بتغير الأسعار، جدة شعبان ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٨ - الأشباه والنظائر، للسيوطي، الناشر الحلبي وشركاه.
- ٩ - الأشباه والنظائر، لابن نجيم، الناشر مؤسسة الحلبي، القاهرة، مطابع سجل العرب، سنة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٨ م.
- ١٠ - إغاثة الأمة بكشف الغمة، للمقرئ، ضمن النقود العربية والإسلامية وعلم النميات، للكرملي، الطبعة الثانية، مكتبة الثقافة، القاهرة، الجيزة، سنة ١٩٨٧ م.
- ١١ - إلغاء الفائدة من الاقتصاد، تقرير مجلس الفكر الإسلامي في الباكستان، نشر المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، الطبعة الثانية، مطابع جامعة الملك عبد العزيز، جدة سنة ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

*** ربط الديون والالتزامات الأجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ***

- ١٢- الإفصاح عن معاني الصحاح، للوزير عون الدين أبي المظفر يحيى بن هبيرة، طبع المؤسسة السعودية ونشرها، الرياض سنة ١٣٩٨هـ.
- ١٣- إكمال تحفة الألباب شرح الأنساب، لأحمد المختار الجكني الشنقيطي، نشر إحياء التراث الإسلامي، قطر، مطابع العهد، قطر، سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٤- الأم، للإمام أبي عبد الله بن إدريس الشافعي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- ١٥- الأموال، لأبي عبيد القاسم ابن سلام، تحقيق خليل الهراس، نشر مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر، القاهرة، الطبعة الثالثة، دار الشباب للطباعة، القاهرة سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ١٦- الأموال، لحמיד بن زنجويه، تحقيق الدكتور شاكر ذيب فياض، نشر مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٧- الأموال ونظرية العقد، لمحمد يوسف موسى، دار الفكر العربي، سنة ١٩٨٧م.
- ١٨- إنباء الغمر، لابن حجر العسقلاني، الناشر وزارة المعارف العثمانية بالهند، تصوير دار الكتب العلمية بيروت (ط الثانية سنة ١٤٠٦هـ) من الطبعة الأولى سنة ١٣٨٧هـ.
- ١٩- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، مطبعة السنة المحمدية، مصر، سنة ١٣٧٤هـ.
- ٢٠- الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان، لأبي العباس نجم الدين بن الرفعة الأنصاري، تحقيق الدكتور محمد أحمد الخاروف، نشر مركز البحث العلمي، كلية الشريعة، مكة المكرمة، طبع دار الفكر، دمشق، سنة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ٢١- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين العابدين بن إبراهيم، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت.
- ٢٢- بحوث في الاقتصاد الإسلامي،، للشيخ عبد الله بن سليمان المنيع، طبع المكتب الإسلامي ونشره ، بيروت، دمشق، عمان، الطبعة الأولى، عام ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

- ٢٣- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت سنة ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.
- ٢٤- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن رشد القرطبي، الطبعة التاسعة، طبع دار المعرفة ونشرها، بيروت، سنة ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.
- ٢٥- البداية والنهاية، لابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٣٧٧ هـ.
- ٢٦- بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، لأحمد بن محمد الصاوي، الطبعة الأخيرة، سنة ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م، طبع شركة الحلبي ونشرها، مصر.
- ٢٧- البيان والتحصيل، لأبي الوليد محمد بن رشد القرطبي، تحقيق الأستاذ/ أحمد الحبابي، نشر دار إحياء التراث الإسلامي، قطر، طبع دار الغرب الإسلامي، بيروت، سنة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- ٢٨- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، لعثمان بن علي الزيلعي، الطبعة الأولى، مطبعة الأميرية، مصر ١٣١٣ هـ.
- ٢٩- تحفة الفقهاء، لعلاء الدين السمرقندي، تحقيق الدكتور محمد زكي عبد البر، نشر إحياء التراث الإسلامي، قطر، الطبعة الثانية.
- ٣٠- تحفة المحتاج، للشرواني.
- ٣١- تذبذب قيمة النقود الورقية وأثره في الحقوق والالتزامات، للدكتور علي محيي الدين القره داغي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد ٥.
- ٣٢- الترغيب والترهيب، لعبد العظيم بن عبد القوي المنذري، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- ٣٣- التضخم وأثاره في المجتمع المعالجة في الإسلام (الربط القياسي)، للدكتور محمد القري بن عيد، بحث مقدم إلى الحلقة الثانية في التضخم التي نظمها مجمع الفقه الإسلامي بالتعاون مع بنك فيصل الإسلامي البحريني، في كوالالمبور، ٦ ٧ يوليو ١٩٩٦ م.
- ٣٤- التضخم مدخل نظري لمفهومه وأسبابه، للدكتور شوقي دنيا، والمقدم إلى ندوة التضخم حقيقته ومسبباته، وأنواعه، حلقة العمل الأولى، جدة رجب ١٤١٦ هـ ديسمبر ١٩٩٥ م.

*** ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ***

٣٥ - التضخم والربط القياسي، دراسة مقارنة بين الاقتصاد الوضعي، والاقتصاد الإسلامي للدكتور شوقي أحمد دنيا، بحث مقدم إلى ندوة قضايا العملة، مطبوع على الآلة الكاتبة.

٣٦ - تعقيب الشيخ محمد المختار السلامي على بحث الاتجاهات الشرعية لمعالجة التضخم من المصادر الفقهية، للدكتور عبد الستار أبو غدة، والبحث والتعقيب مقدمان إلى ندوة التضخم وآثاره في المجتمعات، المنعقدة في كوالالمبور، يوليو ١٩٩٦ م.

٣٧ - التغيرات التي تؤثر في قيمة النقود، للدكتور حسن الشاذلي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، عدد ٥، ج ٣.

٣٨ - تغير العملة الورقية، للدكتور محمد عبد اللطيف الفرفور، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، عدد ٥، ج ٣.

٣٩ - تغير قيمة العملة في الفقه الإسلامي، بحث للدكتور عجيل النشمي، منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، عدد ١٢.

٤٠ - تغير قيمة العملة، لمحمد علي التسخيري، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد ٥، ج ٣.

٤١ - تغير النقود وأثره في الديون، للدكتور نزيه كمال حماد، دار الفاروق الطائف - السعودية، الطبعة الأولى، المطبعة الأهلية للأوفست، الطائف، سنة ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م.

٤٢ - تفسير القرآن العظيم، لأبن كثير، المكتبة التجارية، مصر.

٤٣ - تقلبات القوة الشرائية للنقود، بحث للدكتور شوقي أحمد دنيا، منشور في مجلة المسلم المعاصر، عدد ٤١، سنة ١٩٨٥ م.

٤٤ - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، تحقيق مجموعة من الأساتذة، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، (الناشر والمطبعة وبلدها بدون).

٤٥ - التوضيح في الجمع بين المقنع والتنقيح، لأحمد بن محمد الشوبكي، تحقيق الدكتور ناصر بن عبد الله الميمان، نشر المكتبة المكية، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.

***مجلة البحوث الفقهية المعاصرة* السنة الحادية عشرة - العدد الثالث والاربعون ١٤٢٠هـ ***

- ٤٦ - تنبيه الرقود على مسائل النقود، ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، لمحمد أمين بن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٤٧ - توضيح الأحكام، للشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- ٤٨ - جامع الأصول من أحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم)، لأبي السعادات مبارك بن محمد ابن الأثير الجزري، الطبعة الأولى، مطبعة السنة المحمدية، سنة ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م.
- ٤٩ - الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٥٠ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للشيخ عرفة الدسوقي، نشر دار الفكر، بيروت.
- ٥١ - حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل، للشيخ محمد بن أحمد الرهوني، نشر دار الفكر، بيروت، مصور من الطبعة الأولى، بالمطبعة الأميرية بمصر، سنة ١٣٠٦هـ.
- ٥٢ - حاشية الشبرايملي، مع نهاية المحتاج.
- ٥٣ - حاشية المدني على كنون، مع حاشية الرهوني.
- ٥٤ - الحاوي الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الناشر المكتبة التجارية، مكة المكرمة، مطبعة دار الفكر، بيروت، سنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ٥٥ - حكم الاشتراك في شركات تودع أو تقرض بفوائد، للدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي، منشور بمجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد الواحد والعشرين، سنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ٥٦ - الخراج، لأبي يوسف، تحقيق محمد إبراهيم البنا، دار الإصلاح، مطبعة دار النصر الإسلامية.
- ٥٧ - دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي، للدكتور عبد الرحمن يسري، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٨٨م.

*** ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ***

٥٨ - درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية، لعلّي حيدر، تعريب المحامي علي فهمي الحسيني، منشورات مكتبة النهضة، بيروت، بغداد، توزيع دار العلم للملايين، بيروت ومعه مجلة الأحكام العدلية.

٥٩ - الدرر السنة في الأجوبة النجدية، لمجموعة من العلماء، جمع عبد الرحمن بن قاسم العاصمي.

٦٠ - الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، حققها مجموعة من الأساتذة، نشر دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، مطبعة دار صادر، بيروت.

٦١ - الربط القياسي، للدكتور فولكر نينهاوس، مقدم إلى ندوة التضخم حقيقته ومسبباته وأنواعه وآثاره، الحلقة الأولى، جدة رجب ١٤١٦هـ - ديسمبر ١٩٩٥م.

٦٢ - ربط القيمة بتغير الأسعار، محمد عبد المنان، بحث مقدم إلى ندوة ربط الحقوق والالتزامات بتغير الأسعار، جدة، شعبان ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٦٣ - رد المحتار على الدر المختار، لمحمد بن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٦٤ - الروض المربع شرح زاد المستقنع، (ومعه حاشية العاصمي)، للشيخ منصور بن يونس البهوتي، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٠٥هـ.

٦٥ - روضة الطالبين، لأبي زكريا يحيى بن شرف الدين النووي، طبع ونشر المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت.

٦٦ - سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار الحديث، مطبعة دار إحياء الكتب العربية.

٦٧ - سنن أبي داود، لأبي سليمان بن الأشعث السجستاني، تعليق عزت الدعاس، وعادل السيد، الطبعة الأولى، طبع دار الحديث ونشرها، بيروت، سنة ١٣٩١هـ / ١٩٧١م.

٦٨ - سنن الدارمي، لأبي عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني وتخرجه، الناشر حديث أكاديمي، نشاط آباد، فيصل آباد، باكستان، سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

مجلة البحوث الفقهية المعاصرة* السنة الحادية عشرة-العدد الثالث والأربعون ١٤٢٠هـ

- ٦٩ - سنن النسائي، طبع دار الفكر ونشرها، بيروت، سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ٧٠ - شرح الزرقاني لمختصر خليل، (مع حاشية الرهوني) للشيخ محمد بن عبد الباقي الزرقاني، نشر دار الفكر، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية، مصر، سنة ١٣٠٦هـ.
- ٧١ - شرح الزركشي على مختصر الخرقى، للزركشي، تحقيق عبد الله الجبرين، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، الرياض، سنة ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٧٢ - الشرح الصغير (مع بلغة السالك) لأبي البركات أحمد الدردير، الطبعة الأخيرة طبع شركة الحلبي ونشرها، مصر، سنة ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.
- ٧٣ - الشرح الكبير، لأبي البركات أحمد الدردير، توزيع دار الفكر، بيروت.
- ٧٤ - شرح مختصر الروضة، لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٧٥ - شرح منتهى الإرادات، للشيخ منصور بن يونس البهوتي، نشر المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
- ٧٦ - شرح منح الجليل، للشيخ محمد عlish، نشر مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا.
- ٧٧ - الشركة المساهمة في النظام السعودي، دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي، للدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي، نشر مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى، طبع مطابع الصفا، مكة المكرمة، سنة ١٤٠٦هـ.
- ٧٨ - الصحاح، تأليف إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٧٩ - صحيح البخاري بشرحه فتح الباري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، وشرحه لابن حجر العسقلاني، طبع المطبعة السلفية ومكتباتها ونشرها، مصر.
- ٨٠ - صحيح الترمذي، بشرح ابن العربي، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٨١ - صحيح مسلم بشرح النووي، لمسلم بن الحجاج النيسابوري، مطبعة الشعب، القاهرة.

✱ ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ✱

٨٢ - الطرق الحكمية، لابن القيم، تحقيق بشير عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، مكتبة المؤيد، الطائف، الطبعة الأولى، بيروت سنة ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

٨٣ - ضبط الحلول المطروحة لمعالجة الآثار التوزيعية للتضخم على الديون والحقوق الآجلة، للدكتور شوقي أحمد دنيا، مطبوع على الآلة الكاتبة.

٨٤ - طريقنا إلى نظرية متميزة في الاقتصاد الإسلامي، للدكتور أحمد عبد العزيز النجار، ضمن بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة ١٤٠٠هـ.

٨٥ - عرض وتقويم للكتابات حول النقود في إطار إسلامي، للدكتور محمد عبد المنعم عفر، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، مطابع جامعة الملك عبد العزيز، سنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٨٦ - العناية على الهداية (مع فتح القدير) لأكمل الدين محمد بن محمد البابرتي، الطبعة الأولى، مصر سنة ١٣٨٩هـ - ١٩٨٦م.

٨٧ - الفائق في غريب الحديث، لجار الله الزمخشري، طبع دار الفكر ونشرها، بيروت سنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٨٨ - فتاوى ابن رشد، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تحقيق المختار التليلي، دار الغرب، بيروت، الطبعة الأولى، مطبعة مؤسسة جواد، بيروت، سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٨٩ - فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم وترتيبه، إشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين، مكة المكرمة، طبع إدارة المساحة العسكرية، القاهرة، سنة ١٤٠٤هـ.

٩٠ - فتح القدير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، الطبعة الأولى، مطبعة الحلبي، مصر، سنة ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.

٩١ - فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة، للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان، نشر البنك الإسلامي للتنمية، جدة، الطبعة الأولى، مطابع سحر، جدة، سنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

- ٩٢ - قاعدة المثلي والقيمي في الفقه الإسلامي، للدكتور علي محيي الدين القره داغي، الناشر: العرب، الطبعة الأولى، دار النصر للطباعة الإسلامية، القاهرة، سنة ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٩٣ - القاموس المحيط، للشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٩٤ - قرّة العين لفتاوى علماء الحرمين، فتاوى الشيخ حسين إبراهيم المغربي، مفتي المالكية بمكة المكرمة، نشر المكتبة التجارية، مصر، مطبعة مصطفى محمد، مصر، سنة ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.
- ٩٥ - قطع المجادلة عند تغير المعاملة، ضمن الحاوي للفتيا، لجلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٩٦ - القواعد النورانية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.
- ٩٧ - قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية، لمحمد بن أحمد بن جزي، طبعة جديدة، دار العلم للملايين، بيروت.
- ٩٨ - كساد النقود الورقية وانقطاعها وغلاؤها ورخصها وأثر ذلك في تعيين الحقوق والالتزامات للدكتور محمد علي القري بن عيد، بحث مقدم إلى الدورة التاسعة لمجمع الفقه الإسلامي بجدة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، عدد ٩، ج ٢.
- ٩٩ - كشف القناع عن متن الإقناع، للشيخ منصور بن يونس البهوتي، نشر مكتبة النصر الحديثة، الرياض.
- ١٠٠ - لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت.
- ١٠١ - المبدع في شرح المقنع، لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح، الطبعة الأولى، طبع المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، سنة ١٩٨٠م.
- ١٠٢ - المبسوط، لشمس الدين أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، سنة ١٣٢٤هـ.

*** ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ***

- ١٠٣- مجلة البحوث الإسلامية، عدد ٤٤.
- ١٠٤- مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد الثاني والثلاثون.
- ١٠٥- مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد الخامس، سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- ١٠٦- مجلة مجمع الفقه الإسلامي بمكة، العدد الثاني، سنة ١٤٠٨هـ.
- ١٠٧- المجموع، للنووي، مع تكملة للسبكي، والمطيعي، الناشر زكريا يوسف، مطبعة الإمام.
- ١٠٨- المحرر في الفقه، للشيخ مجد الدين أبي البركات ابن تيمية، مطبعة السنة المحمدية، سنة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.
- ١٠٩- المحلى، لابن حزم، الناشر مكتبة الجمهورية العربية، مصر، مطبعة الإتحاد العربي.
- ١١٠- مختصر المزنّي، للإمام الشافعي، دار المعرفة، بيروت.
- ١١١- المدخل الفقهي العام، لمصطفى الزرقاء، الطبعة السادسة.
- ١١٢- المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، لمحمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١١٣- المدونة الكبرى، للإمام مالك ابن أنس، رواية سحنون، طبعة جديدة بالأوفست، دار صادر، بيروت.
- ١١٤- المذهب عند الحنفية، للدكتور محمد إبراهيم أحمد علي، نشر مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى، مطابع الصفا، مكة المكرمة.
- ١١٥- مرشد الحيران، لمحمد قدرى باشا، الناشر دار الفرجاني، القاهرة، طرابلس، ليبيا، لندن، ط الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ١١٦- مزايا ربط المعاملات بمستوى الأسعار ومساوئه، للدكتور منور إقبال، بحث مقدم إلى حلقة العمل حول ربط الحقوق والالتزامات بتغير الأسعار، شعبان سنة ١٤٠٧هـ - نيسان ١٩٨٧م.
- ١١٧- مسألة تغير قيمة العملة وربطها بقائمة الأسعار، بحث للقاضي تقي الدين العثماني منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد الخامس.

مجلة البحوث الفقهية المعاصرة**السنة الحادية عشرة-العدد الثالث والاربعون ١٤٢٠هـ

- ١١٨- المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم، تحقيق مصطفى عبد القادر السيد، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١١٩- مسند الإمام أحمد مع الفتح الرباني، ترتيب أحمد عبد الرحمن البنا لساعاتي وتأليفه، طبعة دار العلم للطباعة والنشر، جدة.
- ١٢٠- مسند الإمام أحمد، تحقيق أحمد محمد شاكر، نشر دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مطبعة دار المعارف، مصر، سنة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.
- ١٢١- المصباح المنير، لأحمد بن علي المقرئ، مطبعة الحلبي، مصر.
- ١٢٢- معالم السنن، لأبي سليمان الخطابي، (مع مختصر سنن أبي داود للمنذري).
- ١٢٣- المعاملات الشرعية المالية، لأحمد إبراهيم، نشر مكتبة دار الأنصار، المطبعة الفنية.
- ١٢٤- معونة أولي النهي، للفتوح، تحقيق عبد الملك بن دهيش، دار خضر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ١٢٥- مغني المحتاج، لمحمد الشربيني الخطيب، طبع شركة مكتبة ومطبعة الحلبي ونشرها، مصر، سنة ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
- ١٢٦- المغني، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق الدكتور عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو، الطبعة الأولى، مطبعة هجر، القاهرة، سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ١٢٧- مفهوم كساد النقود الورقية وأثره في تعين الحقوق والالتزامات الآجلة، للشيخ محمد المختار السلامي، بحث مقدم لدورة مجمع الفقه الإسلامي التاسعة.
- ١٢٨- الملكية في الشريعة الإسلامية، لعبد السلام العبادي، مكتبة الأقصى، عمان، مطابع وزارة الأوقاف، عمان، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- ١٢٩- المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، الطبعة الثانية، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- ١٣٠- المنتقى من الأخبار بشرح نيل الأوطار، المنتقى لمجد الدين عبد السلام بن تيمية، ونيل الأوطار للشوكاني، دار الجليل، بيروت، دار الحديث، القاهرة.

*** ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات ***

١٣١- المنثور في القواعد، للزركشي، تحقيق تيسير فائق، مصور بالأوفست عن الطبعة الأولى.

١٣٢- المنح الشافيات بشرح مفردات الإمام أحمد، لمنصور البهوتي، تحقيق عبد الله المطلق، إحياء التراث الإسلامي، قطر.

١٣٣- مواهب الجليل، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الخطاب، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، سنة ١٣٢٩هـ.

١٣٤- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط الثانية، مطبعة ذات السلاسل، الكويت.

١٣٥- الموطأ، للإمام مالك بن أنس، رقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، طبع دار الحرمين، القاهرة، نشر دار الحديث، القاهرة.

١٣٦- موقف الشريعة من ربط الحقوق والالتزامات المؤجلة بمستوى الأسعار، بحث للدكتور الصديق محمد الأمين الضير، مقدم إلى ندوة ربط الحقوق والالتزامات بتغير الأسعار، جدة، شعبان ١٤٠٧هـ - نيسان ١٩٨٧م. وقد نشر في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، ٥ ج ٣.

١٣٧- نحو نظام نقدي عادل، للدكتور محمد عمر شبرا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

١٣٨- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي الطبعة الأخيرة شركة الحلبي، مصر، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م.

١٣٩- النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، تحقيق محمود الطناحي، وظاهر الزواوي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٤٠- الوصايا العشر كما جاءت في سورة الأنعام، بحث مقدم للدكتور محمد بن أحمد الصالح، نشر مجلة البحوث الإسلامية، تصدرها رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، العدد ٤٤ عام ١٤١٦هـ، الهداية، شرح بداية المبتدي، لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، (مع فتح القدير).

١٤١- الهداية، شرح بداية المبتدي، لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، (مع فتح القدير).

القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين

الدكتور / عبدالله بن إبراهيم الزاحم (*)

الحمد لله المعز لمن اطاعه واتفاه، وحافه ورجاه، المذل لمن خالفه وعصاه، وتنكب هداه.

أحمده سبحانه كما يليق بجلال وجهه، وعظيم سلطانه، وأشكره جل وعلا على سوابغ فضله، وترادف نعمه.

وأصلي وأسلم على خير ولد آدم أجمعين، المبعوث رحمة للعالمين، صلاة وسلاماً تامين، دائمين إلى يوم الدين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.. وبعد:

فإن الله جلا وعلا خلق الخلق ليعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، قال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقَ الْجِنَ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾^(٢).

وأهم تلك العبادات شأناً وأعظمها قدراً، وأرفعها منزلة، الصلاة^(٣).

فإن الله جل وعلا اختصها بخصائص من بين سائر العبادات، إذ افترضها على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم من غير واسطة حين عُرج به إلى السماء.

وهي أول ما أوجبه الله على عباده من شرائع الإسلام، إذ شرعها بمكة قبل هجرة المصطفى عليه الصلاة والسلام إلى المدينة، أما بقية أركان الإسلام فإنما شرعت في المدينة بعد هجرته إليها، على تفاوت فيما بينها.

وهي العبادة التي يجب أن تؤدي في كل يوم وليلة خمس مرات، أما بقية الأركان فإنما يجب أدائها مرة واحدة إما في العام كالزكاة، والصوم، وإما في العمر كالحج.

(*) عضو هيئة التدريس - الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة.

(١) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

(٢) سورة البينة، الآية ٥.

(٣) الأدلة على ذلك أكثر من أن تحصر، منها حديث ثوبان - رضي الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (.. واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة) الحديث.

أخرجه أحمد: ٢٧٦/٥، ٢٧٧، ٢٨٢، والدارمي: ١/١٦٨، والحاكم: ١/١٣٠، وابن حبان كما في الموارد (١٦٤)، والإحسان (١٠٣٤).

✽ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ✽

وهي آخر ما يُفقد من الدين، وأول ما يُسال عنه العبد يوم الدين.
إلى غير ذلك من الاختصاصات والأموال الدالة على أهمية هذه العبادة، وعظم منزلتها.

ولذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يؤكد أمرها، ويُعظم شأنها، ويُوصي أمته بالمحافظة عليها، وعدم التهاون بها، بل يؤكد على المحافظة عليها في أوقاتها.

فعن ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: سألت النبي صلى الله عليه وسلم: أي الأعمال أحب إلى الله؟ قال: (الصلاة على وقتها..) الحديث^(١).

وكانت الوصية بالصلاة والمحافظة عليها من آخر ما أوصى به - عليه الصلاة والسلام - أمته، فعن أم سلمة - رضي الله عنها - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول في مرضه الذي تُوفي فيه: (الصلاة، وما ملكت أيمانكم) فما زال يقولها حتى ما يفيض بها لسانه^(٢).

وقد أدرك الصحابة رضوان الله عليهم أهمية هذه الوصية من رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لها في نفوسهم أعظم الأثر، وأخذوا في تنفيذها واقعاً في أنفسهم بالاهتمام بها، والمحافظة عليها، وتعظيم شأنها، والتخويف من التهاون بها أو تركها، وتناقلوا هذه الوصية فيما بينهم.

وتوعد الله المتشاغلين عنها المؤخرين لها عن أوقاتها بالويل والعذاب فقال تعالى: ﴿قَوْلٍ لِلْمُصَلِّينَ﴾^(٣) ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾^(٤).

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة (٥) ١/١٣٤، وفي التوحيد باب وسمي النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة عملاً (٤٨) ٨/٢١٢، وفيه عنه: (أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم أي الأعمال أفضل...) ومسلم في الإيمان، باب أفضل الأعمال من عدة طرق بالفاظ متقاربة، ومنها اللفظ المثبت: ٧٣/٢، ٧٤.

(٢) أخرجه أحمد: ٢٩٠/٦، ٣١١، ٣١٥، ٣٢١. وابن ماجه (١٦٢٥). وفي الزوائد: إسناده صحيح، على شرط الصحيحين. وله شاهد من حديث علي - رضي الله عنه - بنحوه، أخرجه أحمد: ٧٨/١. وله شاهد من حديث أنس قال: كانت عامة وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حضرته الوفاة، وهو يغرغر بنفسه: (الصلاة، وما ملكت أيمانكم).

أخرجه أحمد: ١١٧/٣، وابن ماجه (٢٦٩٧). قال في الزوائد: إسناده حسن، لقصور أحمد بن المقدم عن درجة أهل الضبط، وباقي رجاله على شرط الشيخين.

(٣) سورة الماعون، الآية ٤.

(٤) سورة الماعون، الآية ٥.

فإذا كان هذا العقاب للساهين عنها، فكيف بالتاركين لها، الذين تمر عليهم الأيام وهم لا يسجدون لله سجدة واحدة؟ نعوذ بالله من الضلال بعد الهدى.

ومع هذه المنزلة التي لا تُجارى، والمكانة التي لا تبارى، فإن للصلاة أثراً عظيماً في الفرد والمجتمع، فبالمحافظة عليها، والقيام بأدائها، كما أمر الله عز وجل، يصلح الفرد في نفسه، ويصلح بصلاحه المجتمع بأسره، قال الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١).

فهذا إخبار من العليم الحكيم بأن الصلاة التي أمر الله بها، حصن للإنسان، من الوقوع في أنواع الفواحش ومختلف المنكرات، ولا شك أن مَنْ سلم من ذلك كان صالحاً في نفسه، صالحاً في مجتمعه، في حرز من الشيطان، ومكايدة، ومأمنٍ مِنْ إغوائه وإضلاله.

فحري بالمجتمعات، بل بالدول والحكومات التي تعاني من انتشار الجرائم، أو اختلال الأمن، أو انحراف الشباب، والتي تسعى إلى ترسيخ الأمن والاستقرار في بلادها، وتعمل جاهدة في إصلاح مجتمعاتها، ولا تدخر جهداً في محاربة الجرائم والانحرافات، حري بها أن تبادر إلى الاهتمام بالصلاة وحمل الناس عليها، وغرسها في نفوسهم الناشئة وهم في سن الصبا، وتعاهدهم بها، حتى تكون شعاراً لهم، ولحمة لا تنفك عنهم، حتى ولو تكالبت عليهم الأعمال، أو تكاثرت عليهم الأشغال.

وليس ذلك فحسب، بل لابد من السعي إلى أن يكون أداء الصلاة كما أمر الله جل وعلا، كاملة الأركان، مستوفاة الشروط، بخشوع، وحضور قلب، فهذه هي الصلاة المؤثرة، النافعة، أما إن كانت الصلاة مجرد حركات لا خشوع فيها، وصورة لا روح فيها، فإن نفعها يكون ضعيفاً، أو معدوماً، لكنه خير، وألف خير من تركها، أو التهاون في أدائها، فإن في تركها الهلكة، والخسران المبين.

وإن كان شأن الصلاة قد ضعف في نفوس كثير من المنتسبين إلى الإسلام في هذه الأزمان، حتى أصبح يُرى من أبناء المسلمين من تمر عليه الأيام أو الأعوام، وهو لا يسجد لله جل وعلا سجدة واحدة، فإن لهذا الضعف أسباباً متعددة ليس المجال مجال حصرها، أو تعدادها، ومنها:

(١) سورة العنكبوت، من الآية ٤٥.

❖ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ❖

ما ذهب إليه طائفة من العلماء من القول: بعدم كفر تارك الصلاة.
وكان من آخر أولئك الشيخ / محمد ناصر الدين الألباني حين كتب رسالة بعنوان:
حكم تارك الصلاة، خلص فيها إلى القول بعدم كفر تارك الصلاة. وقد كتبت بحثاً في
مناقشته فيما ذهب إليه، عفا الله عني وعنه.

ثم رأيت أن أجمع الأدلة الدالة على كفر تارك الصلاة، من الكتاب والسنة،
والإجماع، والقياس، وأقوال الصحابة، والتابعين، لأبين لنفسي أولاً، ثم لكل من أراد
معرفة الحق في هذه المسألة المهمة، لأن الحق إنما يستبين بوضوح أدلته، وقوة
براهينه الدالة عليه.

وقد سميته بـ:

القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين

وقد جعلته في: مقدمة، وتمهيد، وستة مباحث، وخاتمة.
أما المقدمة: فأشرت فيها إلى أهمية الموضوع، وسبب الكتابة فيه، وخطة البحث،
ومنهجه، وبعض المصطلحات فيه.

وأما التمهيد: فجعلته في بيان حكم تارك الصلاة، والقائلين بكفره، إجمالاً.

وأما المبحث الأول: فجعلته في أدلته من الكتاب العزيز.

وأما المبحث الثاني: فجعلته في أدلته من السنة الشريفة.

وأما المبحث الثالث: فجعلته في أدلته من الإجماع.

وأما المبحث الرابع: فجعلته في أدلته من المعقول.

وأما المبحث الخامس: فجعلته في أدلته من آثار الصحابة - رضي الله عنهم.

وأما المبحث السادس: فجعلته في أدلته من آثار التابعين - رحمهم الله تعالى.

وأما الخاتمة: فجعلتها في خلاصة البحث ونتائجه.

وسلكت في كتابة هذا البحث: في جمع مادته وعرضها المنهج التالي:

١- اقتصر في هذا البحث على بيان من قال بكفر تارك الصلاة عمداً بغير عذر، وما
يُستدل به على كفره، ولذا فإني لم أعرج على من قال بخلاف ذلك، ولا ما استدلوا به،
أو ما أوردوه من اعتراضات... مبتدئاً بذكر أئمة المذاهب الأربعة، وأصحابهم باعتبار
أنهم الذين انتهى إليهم الخلاف، ثم ذكرت من قال بهذا القول من فقهاء الأمصار، ثم
أعقبت ذلك بمن روي عنه هذا القول من الصحابة والتابعين.

٢- اعتمدت في جمع المادة العلمية لهذا البحث على الكتاب القيم لابن القيم: الصلاة وحكم تاركها. إذ إنه من أجمع من كتب في هذه المسألة وأنظمهم، ولهذا لم أشأ أن أغفله أو أتجاهله، ولا يعني ذلك أنني اقتصرت على ما أورده أو استدل به. بل أحببت أن يكون بحثي إتماماً لبحثه وتكميلاً له.

٣- ابتدأت بما أورده ابن القيم من أدلة الكتاب العزيز، وأوضحت وجه استدلاله بها، وعقبت في الحاشية على ما أورده الهاللي من وجه الاستدلال لتلك الأدلة، إذ قد يكون أكثر وضوحاً، أو أيسر فهماً، ثم عقبت ذلك بإيراد أدلة أخرى استدلت بها غير ابن القيم.

وفي كل ذلك بينت أرقام الآيات، وعزوتها إلى سورها من القرآن الكريم.

٤- لم ألتزم إيراد ابن القيم للأدلة من السنة، ولا ترتيبها حسب صحتها، وإنما راعيت ترتيبها حسب معناها، ودلالاتها على المراد، منبهاً على ما استدل به ابن القيم منها قبل الإشارة إلى من أخرجها من كتب السنة، والتزمت أحياناً لفظ ابن القيم الذي أورده في كتابه. ثم أشرت إلى من خرجها من كتب السنة، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما، اكتفيت بتخريجه منهما، وإن لم يكن فيهما اجتهدت في تخريجه من كتب السنة المعتمدة، فإن كان في معاجم الطبراني فقد اكتفيت بمن تتبع زوائدها، كمجمع الزوائد للهيثمي، وأشرت إلى درجة الحديث صحة وضعفاً معتمداً في ذلك على أقوال علماء هذا الشأن من المتقدمين والمتأخرين، ونبهت في الغالب إلى من استدل به غير ابن القيم.

٥- عند تخريج الحديث أشرت إلى اسم الكتاب والباب الذي هو فيه وإلى ما يحدد ذلك من أرقام فأقول مثلاً: أخرجه النسائي. في الإمامة، باب إعادة صلاة الجماعة (٥٣) ١١٢/٢ (٨٥٧) ومرادي أخرجه النسائي في سننه في كتاب الإمامة، والرقم الذي قبل الجزء والصفحة لبيان رقم الباب، والرقم الذي بعدهما لبيان رقم الحديث، وهذه الطريقة في تخريج الحديث إذا كان في الصحيحين أو السنن ما عدا سنن ابن ماجه فإنني اكتفيت برقم الحديث فيه، وكذا اكتفيت برقم الحديث فيما أخرجه ابن نصر في كتابه تعظيم الصلاة، والألباني في كتبه. وغيرهم ممن أوردت بعد أسمائهم الرقم بين قوسين. واكتفيت في بعضها الآخر برقم الجزء والصفحة، كالمستدرك للحاكم والسنن الكبرى للبيهقي.

✽ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ✽

والسبب في هذا الاختلاف في طريقة التخريج اختلاف تلك الكتب فالصحيح والسنن تعددت طبعاتها، واختلفت أرقامها، ومنهم من يقتصر على شرحها، فكان مثل ذلك التخريج مع ما فيه من طول أكثر فائدة، وما اقتصر فيه على رقم الحديث، فإما لاتحاد طبعتها وإما لاتفاق رقمها، فروعياً الاختصار بحذف ذلك حتى أرقام الأجزاء والصفحات.

وما اقتصر فيه على أرقام الأجزاء والصفحات، فلاتحاد طبعتها وخلوها عن الأرقام.

٦- لم أعرج في هذا البحث مراعاة للاختصار على بيان معاني المفردات، أو تراجم الأعلام، أو فهرست الآيات القرآنية، أو الأحاديث النبوية، وقد عمدت إلى الاختصار في الإحالة على بعض الكتب التي تكرر ذكرها، أو طال عنوانها، وبيانها على النحو التالي:

- ابن نصر: محمد بن نصر المروزي في كتابه تعظيم قدر الصلاة.
- ابن القيم: ابن قيم الجوزية في كتابه: الصلاة وحكم تاركها.
- ابن تيمية: شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية في مجموع الفتاوى.
- البخاري: ومثله بقية الصحيح والسنن والمسانيد فالنسبة إلى أصحابها.
- مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي.
- المنتقى: منتقى الأخبار من أحاديث الأخيار لأبي البركات مجد الدين بن تيمية.
- النيل: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار. للشوكاني.
- اللالكائي: أبو القاسم هبة الله اللالكائي في كتابه: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة.
- الهيتمي: الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيتمي في كتابه، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد.
- المنذري: زكي الدين عبد العظيم المنذري في كتابه الترغيب والترهيب من الحديث الشريف.
- صحيح الترغيب: صحيح الترغيب والترهيب للألباني.
- التلخيص: تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، للحافظ ابن حجر العسقلاني.

وأسأل الله جل وعلا بأسمائه الحسنی وصفاته العلیا، أن يكون عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله لي ذخراً يوم الدين، ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾^(١) ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾^(٢).

كما أسأله سبحانه وتعالى أن يكون هذا البحث سبباً في رجوع كثير من المتهاونين في أداء الصلاة إلى المحافظة عليها، والعناية بها، وإدراك ما ينبغي من الاهتمام البالغ بها.

وسبباً في رجوع بعض العلماء، وطلاب العلم إلى القول الحق في هذه المسألة، الذي دلت عليه النصوص المتضافرة، وأكدته الأدلة المتكاثرة، إنه سبحانه ولي ذلك والقادر عليه.

وصلّى الله وسلّم على خاتم أنبيائه ورسله وعلى آله وصحبه أجمعين.

الباحث

١٤١٨/٨/٢٤هـ.

(١) سورة الشعراء الآية ٨٨.

(٢) سورة الشعراء الآية ٨٩.

* القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين *

التمهيد

حكم تارك الصلاة، والقائلون بكفره

قبل الحكم على تارك الصلاة، ومعرفة ما يستحقه من عقوبة، وما يمكن أن يوصف به فعله من كفر، أو فسق، ينبغي النظر في حاله وشأنه. فإن تارك الصلاة لا يخلو حاله من أحد أمرين^(١).

أحدهما: أن يتركها جاحداً لوجوبها:

أي: معتقداً عدم وجوبها، وأن الله لم يفترض على عباده أداء الصلاة، أو لم يفترض عليه - بصفة خاصة - أداء الصلاة - وهذا الجاحد لا يخلو حاله أيضاً من أحد أمرين:

١- أن يكون جاهلاً بوجوبها.

إما لحدثة عهده بالإسلام، وإما لكونه نشأ في بادية، أو مكانٍ ناءٍ بعيد عن المسلمين، ولم يعلم بوجوبها.

فمثل هذا قبل الحكم عليه، ينبغي أن يُزال عذره بالتعليم، وإظهار الحجة بوجوبها وفرضيتها، وأنها أحد أركان الإسلام، بل عموده الذي لا يستقيم إسلام المرء إلا بأدائها.

٢- أن يكون غير جاهل بوجوبها.

كمن نشأ بين المسلمين، وعرف وجوبها وأنها من أركان الإسلام، لكن إنكاره لوجوبها، إما لاعتقاده أن هذه العبادة لا تتناسب مع تطور العصر، وإما لأنها واجبة على العامة دون الخاصة، الذين يعتقدون ارتفاع التكاليف عنهم...

فمثل هذا لا خلاف في كفره، بل حكى غير واحد، الإجماع على كفر من أنكر شيئاً مما عُلِمَ من الدين بالضرورة، وإنكار الصلاة من أعظم ذلك^(٢).

(١) أشار إلى هذا التقسيم الموفق في المغني: ٣/٣٥١.

(٢) انظر: الاستذكار: ٢/٢٨٣، ٥/٣٤١، جامع البيان: ٨/٧٤، الحاوي: ٢/٥٢٥. المغني: ٣/٣٥١، الفروع:

١/٢٩٤، المجموع: ٣/١٤، الدر المختار: ١/٥٢، حاشية الطحطاوي: ١/١٧٠، شرح العناية: ١/٢١٧،

الفتاوى الهندية: ١/٥٠، المبدع: ١/٣٠٥، معالم السنن: ٧/٤٥، شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٥٥.

قال ابن تيمية: ٢٨/٣٠٨ (أما إذا جحد وجوبها - أي الصلاة - فهو كافر بإجماع المسلمين. وكذلك من جحد سائر الواجبات المذكورات، والمحرمات التي يجب القتال عليها).

قال الزركشي: (التارك للصلاة قسمان: جاحد لها، كمن قال: الصلاة غير واجبة، أو غير واجبة عليّ، وغير جاحد).

فالجاحد: لا إشكال في كفره، ووجوب قتله، لأنه مكذب لله ولرسوله، وحكمه حكم غيره من المرتدين^(١).

١ - أن يتركها غير جاحد لوجوبها: وهذا لا يخلو حاله من أحد ثلاثة أمور:

(١) أن يتركها لعذر: كنوم، ونسيان ونحوهما، فعليه القضاء إذا زال عذره، ولا إثم عليه^(٢).

(٢) أن يعتقد أنه معذور بهذا الترك: كمن يتركها لمرض، أو لعجز عن بعض أركانها، أو شروطها ونحو ذلك، فمثل هذا، ينبغي أن يُعلم بأن ذلك لا يسقط الصلاة، وأنه يجب عليه أن يُصلي على حسب طاقته^(٣).

قال الشافعي - رحمه الله -: (من ترك الصلاة المكتوبة ممن دخل في الإسلام، قيل له: لم لا تصلي؟ فإن ذكر نسياناً، قلنا: فصل إذا ذكرت).

وإن ذكر مرضاً: قلنا: فصل كيف أطقت، قائماً أو قاعداً، أو مضطجعاً، أو مومياً^(٤).

(٣) أن يتركها لغير عذر، وإنما كسلاً وتهاوناً: كمن يتهاون في أدائها لانغماسه في لهوه، أو لانشغاله في أعماله وكسبه، أو يعد نفسه بفعلها إذا تقدمت به السن، بعد أن يقضي نهمته من شهوات النفس، ومتعتها، وملذاتها..

وهذا النوع الأخير هو مدار بحثنا وغرض دراستنا:

وقد اختلف العلماء - رحمهم الله تعالى - في هذه المسألة المهمة. وهي مسألة:

حكم تارك الصلاة متعمداً من غير عذر، وإنما تركها كسلاً، وتهاوناً، من غير جحد لوجوبها، أو استحلال لتركها، أو استكبار عن أدائها.

ويمكن إجمال هذا الخلاف في قولين، لكنه يختلف باختلاف جهة النظر إليه:

(١) شرح الزركشي على مختصر الخرقي: ٢٦٩/٢.

(٢) انظر المجموع: ١٤/٣.

(٣) انظر: المغني: ٣٥١/٣.

(٤) الأم: ٢٥٥/١.

* القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين *

أولاً: النظر إليه من جهة قتله، أو عدم قتله.

اختلفوا في ذلك على قولين:

١ - فذهب قوم إلى أنه لا يقتل بترك الصلاة، ولو كان تركه لها بغير عذر.

٢ - وذهب آخرون إلى أنه يقتل بذلك.

ثانياً: النظر إليه من جهة كفره، أو عدم كفره.

وقد اختلفوا في ذلك أيضاً على قولين:

١ - فذهب قوم إلى أن لا يكفر بترك الصلاة، إذا لم يجحد وجوبها.

٢ - وذهب آخرون إلى أنه يكفر بتركها بغير عذر، وإن لم يجحد وجوبها.

القائلون بكفر تارك الصلاة:

ذهب أصحاب هذا القول: إلى أن تارك الصلاة - متعمداً من غير عذر، ولا استحلال، ولا جحود، وإنما تهاوناً وكسلاً - يقتل كفراً، لا حداً، فتجري عليه أحكام المرتدين حيث لا يُغسل، ولا يُكفن، ولا يُصلّى عليه، ولا يُدفن في مقابر المسلمين، ولا يرثه ورثته المسلمون... إلخ.

وبهذا قال أحمد في رواية، وهي المشهورة من المذهب^(١). والشافعي في قول^(٢).
ومحمد بن الحسن من الحنفية^(٣). وابن حبيب من المالكية^(٤). وهو وجه للشافعية^(٥).

(١) انظر: مسائل أبي داود ص ٢٧٢، مسائل عبد الله: ١/١٩٠ - ١٩٢. مسائل ابن هانئ: ٢/١٥٦، المسائل والرسائل: ٢/٣٦، الروايتين والوجهين: ١/١٩٤، الانتصار: ٢/٦٠٣، المغني: ٣/٣٥٤، شرح الزركشي على مختصر الخرقي: ٢/٢٧٢، الفروع: ١/٢٩٤، المبدع: ١/٣٠٧، الإنصاف: ١/٤٠٤، الإفصاح: ١/١٠١، قال المرادوي في الإنصاف: (وهل يقتل حداً أو لكفره؟)

(٢) على روايتين... إحداهما: يقتل لكفره، وهو المذهب، وعليه جمهور الأصحاب.
حكاه الطحاوي في شرح مشكل الآثار ٨/٢٠٥، وابن كثير في تفسير القرآن العظيم ٣/١٢٧، وانظر: ابن القيم في كتابه الصلاة ص ٣٠.

(٣) حكاه عنه أبو الخطاب في الانتصار: ٢/٦٠٤، والموفق في المغني: ٣/٣٥٤.

(٤) انظر: التمهيد: ٤/٢٢٥، المقدمات: ١/٦٤، ٦٥، الإفصاح: ١/١٠١، حلية العلماء: ٢/١٠، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي: ١/١٩٠، الشرح الصغير على أقرب المسالك: ١/٣٣٨، التاج والإكليل: ١/٤٢٠.

(٥) انظر: المجموع للنووي: ٣/١٤، حلية العلماء للشاشي: ٢/١٢، روضة الطالبين: ٢/١٤٦، ووصفه بالشذوذ.

وقال النووي في المجموع: (قال العبدري: وهو قول منصور الفقيه من أصحابنا، وحكاه المصنف في كتابه الخلاف عن أبي الطيب بن سلمة من أصحابنا).

وبه قال: إسحاق، والثوري، والأوزاعي، وابن المبارك، وحماد بن زيد، وأبو داود الطيالسي، وابن أبي شيبة، وأبو خيثمة - زهير بن حرب^(١).

وهو مروي عن جماعة من الصحابة: منهم عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاذ بن جبل، وابن مسعود، وأبو هريرة، وأبو الدرداء، وابن عباس، وجابر، رضي الله عنهم أجمعين.

وبه قال بعض التابعين منهم: الحسن البصري، وسعيد بن جبير، وإبراهيم النخعي، والشعبي، وأيوب السختياني، والحكم بن عتيبة^(٢).

قال ابن نصر: (وهذا مذهب جمهور أصحاب الحديث)^(٣).

وقال ابن تيمية: (وأكثر السلف على أنه يقتل كافراً)^(٤).

ويُعد ابن نصر في كتابه العظيم قدر الصلاة من أوائل من تناول هذه المسألة بالدراسة والبحث وأكثر من الاستدلال لهذا القول، وانتصر له، وأطال في ذكر الأدلة، وبيان طرقها، على طريقة المحدثين، ولعل جل هذه الأدلة التي ساقها مما احتج بها شيخه إسحاق بن راهويه وقد ذكر ابن عبد البر جانباً من أدلة القائلين بهذا القول ثم قال: (هذا كله مما احتج به إسحاق بن راهويه في هذه المسألة، لقوله المذكور)^(٥).

وقد تناول ابن القيم هذه المسألة في كتابه القيم: الصلاة، وحكم تاركها، وأطنب في الاستدلال على كفر تاركها، ويُعد كتابه عمدة لمن كتب بعده من المتأخرين^(٦).

ولذا فإنني قد نبهت على كل دليل أورده، بل أشرت إلى بيان وجه استدلاله منه، وصدرت الأدلة من الكتاب بما أورده.

(١) انظر: المحلى: ٢٤٢/٢، التمهيد: ٢٢٥/٤، الاستذكار: ٣٤٢/٥، الجامع لأحكام القرآن: ٧٥/٨، الانتصار: ٦٠٤/٢، المغني: ٣٥٤/٣، كتاب الصلاة: ص ٣٠، المقدمات: ٦٤/١.

(٢) انظر: المراجع السابقة.

(٣) تعظيم قدر الصلاة ص ٩٣٦.

(٤) مجموع الفتاوى: ٣٠٨/٢٨.

(٥) التمهيد: ٢٢٧/٤.

(٦) من ذلك محمد تقي الدين الهلالي في كتابه حكم تارك الصلاة حيث قال في مقدمة كتابه: (سألني جماعة من إخواننا... عن حكم تارك الصلاة عمداً، أهو كافر أم هو من عصاة المسلمين؟.. فأقول وبالله التوفيق: الفصل الأول في أدلة كفر تارك الصلاة، أنقله من كتاب الصلاة لابن القيم، وربما أضيف إلى كلامه زيادة إن شاء الله تعالى).

✱ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ✱

المبحث الأول

الأدلة من الكتاب العزيز

استدل ابن القيم على كفر تارك الصلاة تهاوناً وكسلاً من القرآن الكريم بعشرة أدلة هي:

١ - قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾^(١) ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾^(٢) أم لكم كتاب فيه تدرسون﴾^(٣) ﴿إِنْ لَكُمْ فِيهِ لَمَّا تَخِيرُونَ﴾^(٤) ﴿أَمْ لَكُمْ أَيْمَانُ عَلَيْنَا بِالْغَةِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ..﴾^(٥) إلى قوله: ﴿يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾^(٦) ﴿خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهُقُهُمْ ذُلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ﴾^(٧).

وجه الاستدلال منها:

قال ابن القيم: (فوجه الدلالة من الآية أنه سبحانه أخبر: أنه لا يجعل المسلمين كالمجرمين، وأن هذا الأمر لا يليق بحكمته ولا بحكمه، ثم ذكر أحوال المجرمين الذين هم ضد المسلمين فقال: ﴿يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ وأنهم يدعون إلى السجود لربهم تبارك وتعالى، فيحال بينهم وبينه، فلا يستطيعون السجود مع المسلمين عقوبة لهم على ترك السجود له مع المصلين في دار الدنيا).

وهذا يدل على أنهم مع الكفار والمنافقين الذين تبقى ظهورهم إذا سجد المسلمون كميامن البقر، ولو كانوا مع المسلمين لأذن لهم بالسجود كما أذن للمسلمين^(٨).

(١) سورة القلم الآية ٣٥.

(٢) سورة القلم الآية ٣٦.

(٣) سورة القلم الآية ٣٧.

(٤) سورة القلم الآية ٣٨.

(٥) سورة القلم من الآية ٣٩.

(٦) سورة القلم الآية ٤٢.

(٧) سورة القلم الآية ٤٣.

(٨) كتاب الصلاة ص ٣٤.

قال الهلالي في إيضاح وجه استدلال ابن القيم من هذه الآية ص ٩: (حاصل معنى ما ذكره: إن الله قسم الناس إلى مسلمين ومجرمين، وأخبر أن عدله وحكمته يقتضيان إكرام المسلمين في الدنيا والآخرة، وأخبر أن تارك الصلاة - ولو صلاة واحدة - حتى يخرج وقتها من المجرمين، وأنه يدعى يوم القيامة إلى السجود، فإذا أراد أن يسجد صار ظهره طبقة واحدة، فعجز عن السجود، وسقط على ظهره، لأنه كان يدعى إلى السجود في الدنيا فيمتنع عنه، ومن كان من المجرمين لا يكون من المسلمين، وليس هناك قسم ثالث).

٢ - وقوله تعالى: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾^(١) ﴿إلا أصحاب اليمين﴾^(٢) ﴿ففي جنات يتساءلون﴾^(٣) ﴿عن المجرمين﴾^(٤) ﴿ما سلككم في سقر﴾^(٥) ﴿قالوا لم نك من المصلين﴾^(٦) ﴿ولم نك نطعم المسكين﴾^(٧) ﴿وكنا نخوض مع الخائضين﴾^(٨) ﴿وكنا نكذب بيوم الدين﴾^(٩) ﴿حتى آتانا اليقين﴾^(١٠).

وجه الاستدلال:

قال ابن القيم: (فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من هذه الخصال هو الذي سلكهم في سقر، وجعلهم من المجرمين، أو مجموعها، فإن كان كل واحد منها مستقلاً بذلك، فالدلالة ظاهرة، وإن كان مجموع الأمور الأربعة، فهذا إنما هو لتغليظ كفرهم وعقوبتهم، وإلا فكل واحد منها مقتض للعقوبة، إذ لا يجوز أن يضم ما لا تأثير له في العقوبة إلى ما هو مستقل بها).

ومن المعلوم أن ترك الصلاة وما ذكر معه ليس شرطاً في العقوبة على التكذيب بيوم الدين، بل هو وحده كاف في العقوبة، فدل على أن كل وصف ذكر معه كذلك، إذ لا يمكن لقائل أن يقول: لا يُعذب إلا من جمع هذه الأوصاف الأربعة. فإذا كان كل واحد منها موجباً للإجرام، حين جعل الله سبحانه المجرمين ضد المسلمين كان تارك الصلاة من المجرمين السالكين في سقر، وقد قال: ﴿إن المجرمين في ضلال وسعر﴾^(١١) ﴿يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر﴾^(١٢). وقال

(١) سورة المثر الآية ٣٨.

(٢) سورة المثر الآية ٣٩.

(٣) سورة المثر الآية ٤٠.

(٤) سورة المثر الآية ٤١.

(٥) سورة المثر الآية ٤٢.

(٦) سورة المثر الآية ٤٣.

(٧) سورة المثر الآية ٤٤.

(٨) سورة المثر الآية ٤٥.

(٩) سورة المثر الآية ٤٦.

(١٠) سورة المثر الآية ٤٧.

(١١) سورة القمر الآية ٤٧.

(١٢) سورة القمر الآية ٤٨.

❖ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ❖

تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ﴾^(١). فجعل المجرمين ضد المسلمين^(٢).

وقال ابن نصر بعد أن أشار إلى أن الصلاة أولى الشرائع بتحقيق الإيمان بياناً بين ملة الإيمان وملة الكفر، قال: (أو لا تراه أبان أن أهل المعاد إلى الجنة المصلون، وأن المستحقين للتخليد في النار من لم يكن من أهل الصلاة، بإخباره تعالى عن المخلدين في النار، حين سئلوا ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ قالوا لم نك من المصلين...) ثم أورد بسنده حديث عمران بن الحصين، وفيه: (...أسمعتم الله تعالى يقول لأقوام في كتابه ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين) حتى بلغ ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾.. الحديث. ثم قال: (أفلا ترى أن تارك الصلاة ليس من أهل ملة الإسلام الذين يرجى لهم الخروج من النار، ودخول الجنة بشفاعته الشافعين كما قال صلى الله عليه وسلم في حديث الشفاعة الذي رواه أبو هريرة، وأبو سعيد رضي الله عنهما: (أنهم يخرجون من النار، يُعرفون بآثار السجود، فقد بين لك أن المستحقين للخروج من النار بالشفاعة هم المصلون)^(٣).

٣ - وقوله تعالى: ﴿وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاطِيعُوا الرُّسُولَ لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ﴾^(٤).

وجه الاستدلال منها:

قال ابن القيم: (فوجه الدلالة: أنه سبحانه علّق حصول الرحمة لهم بفعل هذه الأمور، فلو كان ترك الصلاة لا يوجب تكفيرهم وخلودهم في النار، لكانوا مرحومين

(١) سورة المطففين الآية ٢٩.

(٢) كتاب الصلاة ص ٣٤، ٣٥، وانظر: تعظيم قدر الصلاة ص ٩٨٨.

قال الهلالي في إيضاح هذا الاستدلال ص ٩، ١٠: (حاصل هذا الدليل: أن الله تعالى أخبرنا أن أهل النار يقال لهم: ما الذي أدخلكم جهنم فيخبرون بارتكابهم أربعة ذنوب: الأول: أنهم لم يكونوا من المصلين، الثاني: أنهم لم يكونوا يطعمون المسكين، الثالث: أنهم كانوا يخوضون مع الخائضين، والخوض هو الكفر بآيات الله، والاستهزاء بها، الرابع: أنهم كانوا يكذبون بالبعث).

ولا يمكن أن يكون دخولهم النار مؤقتاً على هذه الدرجة كلها، بل كل واحد منها موجب لدخول النار وأولها ترك الصلاة، وقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ يدل على دخولهم في النار، ولا يخلد في النار إلا كافر فترك الصلاة كفر. وقد استدلل بهذه الآيات ابن نصر، وقال في الاستدلال بها: (فلم يذكرنا شيئاً من الأعمال عذبوا عليها قبل تركهم الصلاة) ص ١٢٧.

(٣) تعظيم قدر الصلاة ص ١٠٠٨، ١٠٠٩.

(٤) سورة النور، الآية ٥٦.

بءون فعء الصلاء؁ والرب تعالى إنما جعلهم على رءاء الرءمة إذا فعلوها^(١).

٤ - وقوله تعالى: ﴿فويل للمصلين﴾^(٢) ﴿الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾^(٣).

وجه الاستءلال منها:

قال ابن القيم بعء أن أشار إلى أن المراد بالسهو هو: تركها حتى يخرج وقتها^(٤). (إذا عرف هذا؁ فالوعفء بالويل اطرد في القرآن للكفار إلا في موضعفف وهما: ﴿ويل للمطففف﴾^(٥). و ﴿ويل لكل همزة لمزة﴾^(٦). فعلق الوفل بالتطفف؁ وبالهمز واللمز؁ وهذا لا ف كفر به بمجرءه؁ فوفل تارك الصلاء؁ إما أن فكون ملحقاً بوفل الكفار؁ أو بوفل الفساق.

فإلحاقه بوفل الكفار أولى لوجهفف:

أحءهما: أنه قء صء عن سعد بن أبف وقاص في هذه الآية أنه قال: لو تركوها لكانوا كفاراً؁ ولكن ضفعا وقتها^(٧).

الثانف: ما سنذكره من الأدلة على كفره^(٨).

٥ - وقوله تعالى: ﴿فءلف من بعءهم ءلف أضاعوا الصلاء واتبعا الشهوات فسوف فلقون عفا﴾^(٩).

(١) كتاب الصلاء ص ٣٥.

قال الهلالف ص ١٠: (ءاصله: أن الله تعالى شرط لرحمته ثلاثة أمور: الأول: إقامة الصلاء؁ الثانف: إعطاء الزكاة؁ الثالث: طاعة الرسول صلى الله علفه وسلم؁ فمن ترك واحءاً منها لا تناله رحمة الله؁ ومن لم تنله رحمة الله فهو كافر).

(٢) سورة الماعون الآية ٤.

(٣) سورة الماعون الآية ٥.

(٤) ذكر في ذلك أثرفف؁ أحءهما مرفوع؁ والآخر موقوف على سعد بن أبف وقاص.

(٥) سورة المطففف؁ الآية ١.

(٦) سورة الهمزة؁ الآية ١.

(٧) سفافف فءرففه في الآثار رقم (٧).

(٨) كتاب الصلاء ص ٣٥؁ ٣٦.

قال الهلالف ص ١٠: (استءل به ابن القيم - رحمه الله - على كفر تارك الصلاء بءفء سعد بن أبف وقاص مرفوعاً إلى النبف صلى الله علفه وسلم في بعض الروافا؁ وموقوفاً علفه في بعضها: إن السهو عنها تركها حتى فخرج وقتها).

(٩) سورة مرفم؁ الآية ٥٩.

❖ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ❖

وجه الاستدلال منها:

قال ابن القيم بعد أن بين أن غياً وادٍ في قعر جهنم: (فوجه الدلالة من الآية: أن الله سبحانه جعل هذا المكان من النار لمن أضاع الصلاة واتبع الشهوات، ولو كان مع عصاة المسلمين لكانوا في الطبقة العليا من طبقات النار، ولم يكونوا في هذا المكان الذي هو في أسفلها، فإن هذا ليس من أمكنة أهل الإسلام، بل من أمكنة الكفار).

ومن الآية دليل آخر وهو قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾^(١) ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا...﴾^(٢).

فلو كان مضيع الصلاة مؤمناً، لم يشترط في توبته الإيمان، وأنه يكون تحصيلاً للحاصل^(٣).

٦ - وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَلِإِخْوَانِكُمْ فِي الدِّينِ...﴾^(٤).

وجه الاستدلال منها:

قال ابن القيم: (فعلق أخوتهم للمؤمنين بفعل الصلاة، فإذا لم يفعلوا، لم يكونوا إخوة للمؤمنين، فلا يكونون مؤمنين، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾^(٥) ^(٦)).

(١) سورة مريم، من الآية ٥٩.

(٢) سورة مريم من الآية ٦٠.

(٣) كتاب الصلاة ص ٣٨، وانظر: تعظيم قدر الصلاة ص ١١٩ - ١٢٤ - ٩٨٨. قال الهلالي ص ١٠: بيان ذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - قال: إن غياً وادٍ في جهنم بعيد القعر - يعني في أسفل جهنم - والمؤمن لا يكون في الطبقة السفلى من جهنم.

الوجه الثاني: أن الله تعالى قال: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ﴾ وهو دليل على أنه ليس بمؤمن، لأن المؤمن لا يطلب منه أن يؤمن، فدل ذلك على أنه كافر، وطلب الإيمان من المؤمن من تحصيل الحاصل، وهو محال، وبيانه: أن كل شيء موجود، لا يطلب وجوده.

(٤) سورة التوبة، من الآية ١١.

(٥) سورة الحجرات، من الآية ١٠.

(٦) كتاب الصلاة ص ٣٨، وانظر: تعظيم قدر الصلاة ص ٨٦.

وقال الهلالي ص ١١: (إن الله شرط لأخوة المشركين للمؤمنين ثلاثة شروط: الأول: التوبة من الشرك، الثاني: إقامة الصلاة، أي أدائها بشروطها، ومن أخرجها عن وقتها لا يكون مقيماً لها، ومن لم تثبت له أخوة المؤمنين، فهو من الكافرين).

أي: أن الأخوة الدينية لا تنتفي بالمعاصي، وإن عظمت، ولكن تنتفي بالخروج عن الإسلام، قال الشنقيطي: (يفهم من مفهوم الآية: أنهم إن لم يقيموا الصلاة، لم يكونوا من إخوان المؤمنين، ومن انتفت عنهم أخوة المؤمنين، فهم من الكافرين، لأن الله يقول: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾^(١)^(٢).

٧- وقوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى﴾^(٣) ﴿وَلَكِنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى﴾^(٤).

وجه الاستدلال منها:

قال ابن القيم: فلما كان الإسلام تصديق الخبر، والانقياد للأمر، جعل سبحانه له ضدين:

عدم التصديق، وعدم الصلاة، وقابل التصديق بالتكذيب، والصلاة بالتولي، فقال: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى﴾. لا صدق بكتاب الله، ولا صلى لله، ولكن كذب بآيات الله، وتولى عن طاعته. ﴿أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ﴾^(٥) ﴿ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ﴾^(٦). وعيد على أثر وعيد^(٧).

٨- وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهَمُوا أَمْوَالَكُم وَلَا أَوْلَادَكُم عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾^(٨).

وجه الاستدلال منها:

قال ابن القيم بعد أن أشار إلى أن المراد بذكر الله في الآية: الصلاة المكتوبة: (وجه الاستدلال بالآية، أن الله حكم بالخسران المطلق لمن ألهاه ماله وولده عن الصلاة، والخسران المطلق لا يحصل إلا للكفار، فإن المسلم ولو خسر بذنوبه ومعاصيه، فأخر

(١) سورة الحجرات، الآية ١٠.

(٢) أضواء البيان: ٣١١/٤.

(٣) سورة القيامة، الآية ٣١.

(٤) سورة القيامة، الآية ٣٢.

(٥) سورة القيامة، الآية ٣٤.

(٦) سورة القيامة، الآية ٣٥.

(٧) كتاب الصلاة ص ٣٨، وانظر: تعظيم قدر الصلاة ص ٩٨٨. قال الهلالي ص ١١: (قال ابن القيم - رحمه الله - الإسلام أمران: تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما جاء به، والانقياد لأمره، فمن لم يصدق، فهو كافر، وكذلك من امتنع عن الانقياد لأمره بترك الصلاة، فهو كافر، وقد فرقهم الله تعالى، فلا سبيل إلى التفرقة بينهما).

(٨) سورة المنافقون، الآية ٩.

✱ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ✱

أمره إلى الربح، يوضحه: أنه سبحانه وتعالى أكد خسران تارك الصلاة في هذه الآية بأنواع من التأكيد:

أحدها: إتيانه بلفظ الاسم، الدال على ثبوت الخسران ولزومه، دون الفعل الدال على التجدد والحدوث.

الثاني: تصدير الاسم بالألف واللام، المؤدية لحصول كمال المسمى لهم، فإنك إذا قلت: زيد العالم الصالح، أفاد ذلك إثبات كمال ذلك له، بخلاف قولك: عالم صالح.

الثالث: إتيانه سبحانه بالمبتدأ والخبر معرفتين، وذلك من علامات انحصار الخبر في المبتدأ كما في قوله تعالى: ﴿...وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٢).

وقوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا...﴾^(٣). ونظائره.

الرابع: إدخال ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر، وهو يفيد مع الفصل فائدتين أخريين: قوة الإسناد، واختصاص المسند إليه بالمسند، كقوله: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَهُ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^(٤). وقوله: ﴿وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(٥). وقوله: ﴿إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾^(٦). ونظائر ذلك^(٧).

٩- وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾^(٨).

(١) سورة البقرة، من الآية ٥.

(٢) سورة البقرة، من الآية ٢٥٤.

(٣) سورة الأنفال، من الآية ٤.

(٤) سورة الحج، من الآية ٦٤.

(٥) سورة المائدة، من الآية ٧٦.

(٦) سورة القصص، من الآية ١٦.

(٧) كتاب الصلاة ص ٣٩.

قال الهلالي في بيان هذا الدليل ص ١١: (... قد حكم الله على من شغله ماله وولده وغير ذلك من شواغل الدنيا، بالخسران المطلق، والخسران المطلق لا يكون إلا للكفار، قال تعالى في سورة الزمر ﴿قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾)

وقد أكد الله تعالى خسرانهم: بالتعريف بالألف واللام، وبالجملية الاسمية، وصيغة الحصر، وضمير الفصل، وهو: هم - فتم لهم الخسران المطلق، ولا يتم إلا للكافرين).

(٨) سورة السجدة، الآية ١٥.

وجه الاستدلال منها:

قال ابن القيم: (وجه الاستدلال بالآية: أنه سبحانه نفى الإيمان عمن إذا ذُكر بآيات الله لم يخروا سجداً مسبحين بحمد ربهم، ومن أعظم التذكير بآيات الله، التذكير بآيات الصلاة، فمن ذُكر بها ولم يتذكر، ولم يصل، لم يؤمن بها، لأنه سبحانه خص المؤمنين بها، بأنهم أهل السجود، وهذا من أحسن الاستدلال وأقربه، فلم يؤمن بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ إلا من التزم إقامتها^(١)).

١٠ - وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾^(٢) ﴿وَيَلْ يَوْمئِذٍ لِلْمُكَانِبِينَ﴾^(٣).

وجه الاستدلال منها:

قال ابن القيم: (ذكر هذا بعد قوله: ﴿كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قَلِيلًا إِنَّكُمْ مَجْرُمُونَ﴾^(٤). ثم توعدهم على ترك الركوع، وهو الصلاة إذا دعوا إليها، ولا يقال: إنما توعدهم على التكذيب، فإنه سبحانه وتعالى إنما أخبر عن تركهم لها، وعليه وقع الوعيد^(٥)).

وبعد أن تم إيراد ما استدل به ابن القيم من الكتاب على كفر تارك الصلاة أتبع ذلك ببعض الأدلة الأخرى التي استدل بها غيره فمن ذلك:

(١) كتاب الصلاة ص ٤٠.

قال الهلالي في بيان هذا الاستدلال ص ١٢: (إن الله تعالى حصر الإيمان بآياته، في الذين إذا ذكروا بالصلاة، صلوا، فمن ذكر بها ولم يسجد، ولم يصل، فليس بمؤمن، وهذا من أحسن الاستدلال).

(٢) سورة المرسلات، الآية ٤٨.

(٣) سورة المرسلات، الآية ٤٩.

(٤) سورة المرسلات، الآية ٤٦.

(٥) كتاب الصلاة ص ٤٠.

أما الهلالي فلم يعلق على هذا الدليل، ولم يوضحه، وإنما قال ص ١٢: (قد شرحه الإمام ابن القيم بما لا يحتاج إلى مزيد)، وقد ختم ابن القيم هذا الاستدلال باستدلال عام جامع للآيات السابقة قرر فيه أن الإيمان الشرعي، ليس مجرد اعتقاد صدق المخبر، دون الانقياد له، إذ لو كان كذلك لكان إبليس، وفرعون وقومه، وقوم صالح، واليهود الذين عرفوا أن محمداً رسول الله كما يعرفون أبناءهم، مؤمنين، مصدقين، فالتصديق الشرعي إنما يتم بأمرين:

أحدهما: اعتقاد صدق المخبر والثاني: محبة القلب وانقياده.

وقال في مستهل ذلك:

(على أنا نقول: لا يصر على ترك الصلاة إصراراً مستمراً من يصدق بأن الله أمر بها أصلاً، فإنه يستحيل في العادة والطبيعة أن يكون الرجل مصداقاً تصديقاً جازماً أن الله فرض عليه كل يوم وليلة خمس صلوات، وأنه يعاقبه على تركها، أشد العقاب، وهو مع ذلك مصر على تركها، هذا من المستحيل قطعاً، فلا يحافظ على تركها مصداق بفرضها أبداً، فإن الإيمان يأمر صاحبه بها، فحيث لم يكن في قلبه ما يأمر بها، فليس في قلبه شيء من الإيمان...).

❖ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ❖

١١ - قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾^(١).

وجه الاستدلال منها:

إن الله حكم على إبليس بالكفر، واستحق لذلك غضب الله، ومقتته، لأنه امتنع عن السجود المأمور به، فكذلك تارك الصلاة يكون كافراً لامتناعه عن أداء ما أمر به.

وفي الحديث: (إذا قرأ ابن آدم السجدة وسجد، اعتزل الشيطان يبكي، ويقول: يا ويلي، أمر ابن آدم بالسجود فسجد، فله الجنة، وأمرت بالسجود، فأبيت فلي النار)^(٢).

قال إسحاق بن راهويه: (لقد كفر إبليس إذ لم يسجد السجدة التي أمر بسجودها، وكذلك تارك الصلاة عمداً)^(٣).

وقال أيضاً: (تارك السجود لله تعالى، أعظم معصية من إبليس في تركه السجود لآدم. لأن الله تعالى افترض الصلوات على عباده، اختصها لنفسه، فأمرهم بالخضوع له بها دون خلقه، فتارك الصلاة أعظم معصية، واستهانة من إبليس حين ترك السجود لآدم عليه السلام، فكما وقعت استهانة إبليس، وتكبره عن السجود لآدم موقع الحجة فصار بذلك كافراً، فكذلك تارك الصلاة عمداً من غير عذر حتى يذهب وقتها كافر)^(٤).

١٢ - وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمَشْرِكِينَ﴾^(٥).

وجه الاستدلال منها:

أن الله عز وجل أمر عباده المؤمنين بعبادته وطاعته، والتي من أبرزها وأظهرها إقامة الصلاة، ونهاهم عن مشابهة المشركين، فدل ذلك على أن ترك الصلاة كفر، وأن تاركها يكون بذلك من المشركين، قال ابن نصر: (فبيّن أن علامة أن يكون من المشركين، ترك إقامة الصلاة)^(٦).

(١) سورة البقرة، الآية ٣٤.

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان: باب إطلاق الكفر على تارك الصلاة ٦٩/٢.

(٣) حكاه ابن عبد البر في التمهيد: ٢٢٦/٤، وانظر: تعظيم قدر الصلاة ص ٣٩٤، ٩٣٤.

(٤) تعظيم قدر الصلاة ص ٩٣٤.

(٥) سورة الروم، من الآية ٣١، وقد أوردها ابن عبد البر في التمهيد: ٢٢٨/٤، وابن نصر ص ١٠٠٥.

(٦) تعظيم قدر الصلاة ص ١٠٠٦.

١٣- وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَنْذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾^(١).

وجه الاستدلال منها:

أن الله عز وجل خص بالإنذار الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة، لأنهم وحدهم الذين ينتفعون بالإنذار، فدل ذلك على أن تارك الصلاة كافر، لأنه لا ينتفع بالإنذار، ولا يؤمن بما يقوله المرسلون.

قال ابن نصر: (فخص بالإنذار أهل الصلاة، وأبان أن من لم يصل فغير ناذر بنذر الله)^(٢).

١٤- وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾^(٣) إلى قوله: ﴿الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾^(٤) ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾^(٥).

وجه الاستدلال منها:

أن الله سبحانه وتعالى بيّن صفات المؤمنين، وحصرها في تلك الصفات التي من أبرزها: أنهم يقيمون الصلاة، فدل ذلك على أن تارك الصلاة ليس من المؤمنين وإنما هو من الكافرين، وأن ترك الصلاة كفر.

(١) سورة فاطر، من الآية ١٨، وقد أوردها ابن عبد البر في التمهيد: ٢٢٨/٤، وابن نصر ص ١٠٠٦ ونحوها آية ٣٨ من سورة الشورى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾. وقد أوردها ابن عبد البر، وابن نصر أيضاً، وزاد ابن نصر آية الأعراف ١٧٠: ﴿وَالَّذِينَ يَمْسُكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾. وآية الأنعام ٩٢: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾.

ثم قال في بيان وجه الاستدلال من تلك الآيات: (فمن زعم أن من لم يحافظ على الصلاة مؤمن، فقد قال بخلاف ما قد دل عليه كتاب الله تعالى) تعظيم قدر الصلاة ص ١٠٠٦.

(٢) تعظيم قدر الصلاة ص ١٠٠٦.

(٣) سورة الأنفال من الآية ٢.

(٤) سورة الأنفال الآية ٣.

(٥) سورة الأنفال من الآية ٤.

✱ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ✱

المبحث الثاني

الأدلة من السنة الشريفة

استدل القائلون بكفر تارك الصلاة بأدلة من السنة تدل على ما ذهبوا إليه. ولن أنهج في ذكر هذه الأدلة، المنهج الذي سرت عليه في إيراد أدلتهم من الكتاب، إذ صدّرتها بالأدلة التي أوردها ابن القيم، ثم أتبعها بما وقفت عليه من أدلة أخرى. وذلك لئلا أفصل بين الأحاديث المتماثلة، والمتقاربة، لكنني سأشير إلى ما أورده ابن القيم منها^(١). وأذكر وجه استدلاله من الأحاديث التي تكلم عليها، أو علق عليها الهلالي، إن كان في تعليقه مزيد إيضاح، فمن هذه الأدلة:

١- ما رواه جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (بين الرجل وبين الشرك والكفر، ترك الصلاة)^(٢). وفي رواية: (ليس بين العبد وبين الكفر إلا ترك الصلاة)^(٣).

وجه الاستدلال منها:

لم يذكر ابن القيم وجه الاستدلال من كثير من الأحاديث لظهورها ووضوحها، ومن ذلك هذا الحديث، الذي جعل فيه الرسول صلى الله عليه وسلم ترك الصلاة هو الحد الفاصل بين الرجل وبين الشرك والكفر، فدل ذلك على أنه بترك الصلاة يكون كافراً، قال النووي: (معنى بينه وبين الشرك ترك الصلاة: أن الذي يمنع من كفره كونه لم يترك الصلاة، فإذا تركها لم يبق بينه وبين الشرك حائل، بل دخل فيه)^(٤).

(١) وقد أورد في الفصل الذي عقده للاستدلال بالسنة من أدلة الذين يكفرون تارك الصلاة، اثني عشر دليلاً ص ٤٢-٤٦.

(٢) انظر كتاب الصلاة ص ٤٢.

وأخرجه مسلم في الإيمان، باب حكم تارك الصلاة، صحيح مسلم بشرح النووي: ٧١/٢. وأخرجه أيضاً بلفظ: (إن بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة) والحديث أورده صاحب المنتقى وقال: (رواه الجماعة إلا البخاري، والنسائي). انظر: نيل الأوطار: ٢٩١/١.

(٣) أخرج هذه الرواية النسائي في الصلاة، باب الحكم في تارك الصلاة: ٢٣٢/١ (٤٦٤)، وقد أشار إليها المنذري: ٤٣٢/١ (٧٩٦)، والألباني في صحيح الترغيب ص ٢٢٦. وأخرجها الدارقطني: ٥٣/٢، والبيهقي: ٣٦٦/٣. وقد استدلل بحديث جابر بن نصر (٨٨٦-٨٩٣) من طرق بالفاظ متقاربة، وابن عبد البر في التمهيد: ٢٢٧/٤، وفي الاستذكار: ٣٤٤/٥، والموفق في المغني: ٣٥٣/٣، والنووي في المجموع: ١٦/٣ وغيرهم

(٤) شرح صحيح مسلم: ٧١/٢.

وما رواه بريدة بن الحصيب الأسلمي - رضي الله عنه - قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر)^(١).

وجه الاستدلال منه:

أوضح النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث أن العهد والميثاق الذي أخذ على المؤمنين والذي تميزوا به عن غيرهم من المنافقين أو الكافرين الصلاة، فهي العلامة التي تميز المؤمن من غيره، وبتركها يكون المرء كافراً^(٢).

وقوله: (فمن تركها فقد كفر) نص صريح على أن ترك الصلاة كفر.

قال ابن نصر: (لقد شدد تبارك وتعالى الوعيد في تركها - أي الصلاة - ووكده على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم بأن أخرج تاركها من الإيمان بتركها، ولم تجعل فريضة من أعمال العباد علامة بين الكفر والإيمان إلا الصلاة، فقال: «ليس بين العبد، وبين الكفر من الإيمان إلا ترك الصلاة»، فأخبر أنها نظام للتوحيد وأكفر بتركها، كما أكفر بترك التوحيد)^(٣).

وقد جاء الكفر والشرك في هذا الحديث معرّفًا، وهذا دليل على أن المراد به الكفر، والشرك المطلق، وليس مطلق الكفر، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: (ليس كل من قام به شعبة من شعب الكفر يصير كافراً الكفر المطلق حتى تقوم به حقيقة الكفر، كما أنه ليس كل من قام به شعبة من شعب الإيمان يصير مؤمناً، حتى يقوم به أصل

(١) انظر كتاب الصلاة ص ٤٢، وأخرجه أحمد في المسند: ٣٤٦/٥ - ٣٥٥، والترمذي في الإيمان، باب ما جاء في ترك الصلاة: ١٢٦/٤ (٢٧٥٦)، وقال حديث حسن صحيح غريب. والنسائي في الصلاة، باب الحكم في تارك الصلاة: ٢٣١/١ (٤٦٣)، وابن ماجه: (١٠٧٩)، وابن أبي شيبة في المصنف: ٣٤٢/١. ٣٤/١١، والآجري في الشريعة ص ١٣٣، وابن عدي في الكامل: ٨٩٦/٣، واللالكائي من عدة طرق (١٥١٨ - ١٥٢٠) وقال: أخرجه ابن عدي، وهو صحيح على شرط مسلم، وابن حبان كما في الموارد (٢٥٥) وفي الإحسان (١٤٥٢)، والحاكم: ٦/١، ٧، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد لا تعرف له علة بوجه من الوجوه. وأورد له شاهداً من أثر عبد الله بن شقيق عن أبي هريرة - وسيأتي ذكره في الإجماع - والدارقطني: ٥٢/٢، والبيهقي: ٣٦٦/٣، وأشار إلى صحته الأرنؤوط في جامع الأصول: ٢٠٤/٥، والألباني في صحيح الترغيب (٥٦٤).

وقد استدلل بهذا الحديث ابن نصر (٨٩٤ - ٨٩٦) وابن عبد البر في التمهيد: ٢٢٧/٤، ٢٣٠، وفي الاستذكار: ٣٤٤/٥، والموفق في المغني: ٣٥٥/٣، والنووي في المجموع: ١٦/٣، وغيرهم، والحديث أورده صاحب المنتقى وقال: رواه الخمسة، وقال الشوكاني: الحديث صححه النسائي والعراقي. نيل الأوطان: ٢٩٣/١.

(٢) انظر: طرح التثريب: ١٤٥/٢، تحفة الأحوزي: ٣٦٩/٧.

(٣) تعظيم قدر الصلاة ص ١٣٢، ١٣٣.

✽ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ✽

الإيمان، وفرق بين الكفر المعرف باللام كما في قوله صلى الله عليه وسلم: (ليس بين العبد وبين الكفر أو الشرك إلا ترك الصلاة) وبين كفر منكر في الإثبات^(١). ويقول الشوكاني بعد أن بين أن تارك الصلاة كافر يقتل: (أما كفره فلأن الأحاديث قد صحت أن الشارع سمى تارك الصلاة بذلك الاسم، وجعل الحائل بين الرجل وبين جواز إطلاق هذا الاسم عليه، هو الصلاة فتركها مقتض لجواز الإطلاق)^(٢). وقال الشنقيطي: (وهو واضح في أن تارك الصلاة كافر، لأن عطف الشرك على الكفر، فيه تأكيد قوي لكونه كافراً)^(٣). وقال الساعاتي: (المعنى: أن العمدة في إجراء أحكام الإسلام عليهم تشبههم بالمسلمين في حضور الصلاة، وانقيادهم للأحكام الظاهرة، فإذا تركوا ذلك كانوا هم وسائر الكفار سواء، وقوله صلى الله عليه وسلم: (فمن تركها فقد كفر) صريح في كفر تارك الصلاة)^(٤).

٣- وما رواه ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم - رضي الله عنه - قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (بين العبد وبين الكفر والإيمان، الصلاة، فإذا تركها فقد كفر)^(٥).

وجه الاستدلال منه:

دل حديث ثوبان هذا على ما دل عليه الحديثان السابقان، فصدره موافق لحديث جابر: إذ جعل الرسول صلى الله عليه وسلم فيه الصلاة هي الحد الفاصل بين الكفر والإيمان فالذي يحول بين العبد وبين دخول الكفر والخروج من الإيمان هو: الصلاة، والذي يدخل به العبد في الإيمان، ويخرج به من الكفر، هو الصلاة، فالصلاة هي العلامة بين أهل الكفر وأهل الإيمان وآخر الحديث موافق لحديث بريدة. إذ علق عليه

(١) اقتضاء الصراط المستقيم: ٢٠٨/١.

(٢) نيل الأوطار: ٢٩٢/١.

(٣) أضواء البيان: ٣١١/٤.

(٤) بلوغ الأمان في شرح الفتح الرباني: ٣٢/٢، وقال الشنقيطي في أضواء البيان: ٣١٣/٤: (فيها - أي حديث بريدة، وأثر ابن شقيق - الدلالة الواضحة على أن ترك الصلاة عمداً تهاوناً، كفر، ولو أقر تاركها بوجوبها وبذلك يعتضد حديث جابر المذكور عند مسلم).

(٥) انظر: ابن القيم ص ٤٣، وقال: (رواه هبة الطبري، وقال: إسناده صحيح على شرط مسلم)، وعزاه إلى هبة أيضاً: أبو الخطاب في الانتصار: ٦٠٦/٢، والمنذري: ٤٣٣/١ (٧٩٩)، وصحح إسناده، ووافقهم الألباني في صحيح الترغيب (٥٦٥)، وأخرجه اللالكائي (١٥٢١) وفيه "فإذا تركها فقد أشرك"، وقال: إسناده صحيح على شرط مسلم.

الصلاة والسلام الكفر، بترك الصلاة. وهو نص صريح بكفر تارك الصلاة.

٤- ما رواه بريدة - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (بكروا بالصلاة في يوم الغيم فإنه من ترك الصلاة فقد كفر)^(١).

٥- وما رواه أبو الدرداء - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من ترك صلاة متعمداً فقد كفر)^(٢).

٦- وما رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (تارك الصلاة كافر)^(٣).

٧- وما رواه أنس - رضي الله عنه - قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (بين العبد وبين الكفر، أو الشرك ترك الصلاة، فإذا ترك الصلاة فقد كفر). وفي رواية الطبراني (من ترك الصلاة متعمداً، فقد كفر جهاًراً)، وفي رواية ابن ماجه (ليس بين العبد والشرك إلا ترك الصلاة، فإذا تركها، فقد أشرك)^(٤).

٨- وما رواه ابن عباس - رضي الله عنهما - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (عُرِيَ الإسلام وقواعد الدين ثلاثة، عليهن أسس الإسلام، من ترك واحدة منهن، فهو

(١) أخرجه ابن حبان، كما في الإحسان (١٤٦١). وعزاه المنذري إليه: ٤٣٧/١ (٨٠٨). وقد أخرج ابن حبان الحديث في موضع آخر (١٤٦٤)، وأحمد: ٣٦١/٥، وابن ماجه (٦٩٤) وغيرهم بلفظ: (بكروا بالصلاة في يوم الغيم، فإنه من فاتته صلاة العصر، فقد حبط عمله).

وأخرجه البخاري بلفظ: (من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله) وسيأتي برقم (١٨).

(٢) أشار الحافظ في التلخيص: ١٤٨/٢ (٨١٠) إلى أنه عند البزار من حديث أبي الدرداء، وأن له شاهداً من حديث أنس وهو المذكور برقم (٧).

(٣) أشار الحافظ في التلخيص: ١٤٨/٢ (٨١٠) إلى أنه رواه ابن حبان في الضعفاء، واستنكره، ورواه أبو نعيم من حديث أبي سعيد، وفيه عطية، وإسماعيل بن يحيى، وهما ضعيفان، وانظر: نيل الأوطار: ٢٩٢/١.

(٤) أخرجه ابن نصر من عدة طرق، وبالألفاظ متقاربة كلها من طريق يزيد الرقاشي (٨٩٧ - ٩٠٠). وأخرجه ابن ماجه (١٠٨٠) قال في الزوائد: هذا إسناد ضعيف، لضعف يزيد بن أبان الرقاشي، وقال المنذري: ٤٣٥/١: (رواه الطبراني في الأوسط بإسناد لا بأس به) وأشار إليه الترمذي: ١٢٦/٤.

وقال الهيثمي: ٢٩٥/١: (رواه الطبراني في الأوسط، رجاله موثقون إلا محمد بن أبي داود، فلاني لم جد من ترجمه، وقد ذكر ابن حبان في الثقات: محمد بن أبي داود البغدادي، فلا أدري هو هذا، أم لا). وقال الحافظ في التلخيص: ١٤٨/٢: (سئل الدارقطني في العلل عنه، فقال: رواه أبو النضر عن أبي جعفر عن الربيع موصولاً، وخالفه علي بن الجعد، فرواه عن أبي جعفر عن الربيع مرسلاً، وهو أشبه بالصواب).

وأخرج الألباني الحديث في صحيح الترغيب (٥٦٧) مصححاً له، لشواهده.

❖ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ❖

بها كافر حلال الدم، شهادة أن لا إله إلا الله، والصلاة المكتوبة، وصوم رمضان) ثم قال ابن عباس: تجده كثير المال لا يزكى، فلا يزال بذلك كافراً، ولا يحل دمه، وتجده كثير المال، لم يحج، فلا يزال بذلك كافراً، ولا يحل دمه^(١).

٩- وما رواه عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - قال: أوصانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تتركوا الصلاة عمداً، فمن تركها عمداً متعمداً فقد خرج عن الملة...) الحديث^(٢).

وجه الاستدلال منها:

أن النبي صلى الله عليه وسلم أوصى صحابته - والأمة تبع لهم بعدم ترك الصلاة عمداً وأخبر بأن من تركها متعمداً فقد خرج من الملة، وهي الدين وأنه بهذا الترك صار كافراً، فالأحاديث نص صريح في كفر تارك الصلاة، وخروجه من الإسلام.

١٠- وما رواه معاذ بن جبل - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من ترك صلاة مكتوبة متعمداً فقد برئت منه ذمة الله)^(٣).

(١) أورده المنذري: ٤٣٥/١ (٨٠٥) وقال: (رواه أبو يعلى بإسناد حسن).

وقال الهيثمي: ٤٧/١، ٤٨: (رواه أبو يعلى بتمامه، ورواه الطبراني في الكبير بلفظ: (بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، والصلاة، وصيام رمضان، فمن ترك واحدة منهن كان كافراً حلال الدم). فاقصر على ثلاث منها، ولم يذكر كلام ابن عباس الموقوف، وإسناده حسن). وأشار الألباني إلى أنه تبع في ذلك المنذري، وعزاه ابن حجر في المطالب العالية: ٥٥/٣ (٢٨٦٣) لأبي يعلى. وأخرجه اللالكائي (١٥٧٦)، وابن عبد البر في الاستذكار: ٣٥٢/٥، وضعفه الألباني في الضعيفة (٩٤).

(٢) كذا أورده ابن القيم ص ٤٣، وهو جزء من حديث أوله: (أوصانا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع خلال...)، وأخرجه ابن نصر (٩٢٠)، واللالكائي (١٥٢٢)، وقال الهيثمي: ٢١٦/٤: (رواه الطبراني وفيه سلمة بن شريح، قال الذهبي: لا يعرف، وبقيّة رجاله رجال الصحيح).

وقال المنذري: ٤٣٣/١ (٧٩٧): (رواه الطبراني، ومحمد بن نصر في كتاب الصلاة بإسنادين لا بأس بهما). وأشار إلى ضعف إسناده الحافظ في التلخيص: ١٤٨/٢ (٨٠٩) وحكى الشوكاني في النيل: ٢٩٢/١ قول ابن الصلاح، والنووي: إنه حديث منكر، وقال محقق كتاب ابن نصر: (إسناده ضعيف، والحديث صحيح لشواهده) ومن شواهده حديث: معاذ، وأبي الدرداء - رضي الله عنهما - بعده.

(٣) انظر: كتاب الصلاة ص ٤٤، وهو جزء من حديث أخرجه أحمد في المسند: ٢٣٨/٥، وأوله: (أوصاني رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشر كلمات...) الحديث.

قال الهيثمي: ٢١٥/٤: (رواه أحمد والطبراني في الكبير، ورجال أحمد ثقات إلا أن عبد الرحمن بن جبير بن نفير لم يسمع من معاذ، وإسناد الطبراني متصل وفيه عمرو بن واقد القرشي، وهو كذاب)، =

١١- وما رواه أبو الدرداء - رضي الله عنه - قال: أوصاني أبو القاسم صلى الله عليه وسلم: أن لا أترك الصلاة متعمداً، فمن تركها متعمداً فقد برئت منه الذمة... الحديث^(١).

وجه الاستدلال منهما:

إخبار النبي صلى الله عليه وسلم بأن من ترك صلاة مكتوبة متعمداً فقد برئت منه ذمة الله، دليل صريح على كفر تارك الصلاة، إذ لو كان مسلماً لما برئت منه ذمة الله. قال ابن القيم: (ولو كان باقياً على إسلامه لكانت له ذمة الإسلام)^(٢).

١٢- وما روته أميمة مولاة النبي صلى الله عليه وسلم - رضي الله عنها - قالت: كنت أوضؤه يوماً، أفرغ على يديه الماء، إذ جاء أعرابي، فقال: أوصني يا رسول الله، فإني أريد اللحق بأهلي، قال: (لا تشرك بالله شيئاً، وإن قطعت وحرقت بالنار وأطع

= وعزاه المنذري: ٤٣٦/١ (٨٠٧) لهما وقال: (وإسناد أحمد صحيح لو سلم من الانقطاع). وأشار الحافظ في التلخيص: ١٤٨/٢ (٨٠٩) إلى ضعف إسناده.

وقال الألباني: (لكن له شواهد يتقوى بها، بعضها في (الأدب المفرد) للبخاري و (المجمع) ٢١٦/٤ - (٢١٧)، ومنها ما قبله وما بعده) صحيح الترغيب (٥٦٩)، وأورد المنذري (٨٠٦) نحوه وعزاه للطبراني في الأوسط، وقال: (لا بأس به في المتابعات)، وقال الهيثمي: ١٠٥/١: (رواه الطبراني في الأوسط، وفيه عمرو بن واقد، ضعفه البخاري وجماعة، وقال الصوري: كان صدوقاً).

والحديث أخرجه أيضاً: ابن نصر (٩٢١) من طريق عمرو بن واقد، وأوله: (أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل، فقال: يا رسول الله، علمني عملاً إذا أنا عملته دخلت الجنة؟...) الحديث. وحسنه الألباني في صحيح الترغيب (٥٦٨).

وقد أورد الهيثمي الحديث مختصراً: (عن معاذ بن جبل: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ ابن جبل: (من ترك الصلاة متعمداً فقد برئت منه ذمة الله عز وجل) ثم قال رواه الطبراني في الكبير، وفيه بقية بن الوليد، وهو مدلس، وقد عنعنه). مجمع الزوائد " ٢٩٥/١.

(١) كذا أورده ابن القيم ص ٤٤، وعزاه إلى سنن ابن أبي حاتم، وأورده كذلك ابن عبد البر في التمهيد:

٢٢٨/٤، وهو جزء من حديث أخرجه ابن ماجه (٤٠٣٤) وأوله: (أوصاني خليلي صلى الله عليه وسلم: لا تشرك بالله شيئاً...) الحديث، وفي الزوائد: إسناده حسن. وشهر مختلف فيه، وقال الحافظ في التلخيص: ١٤٨/٢ (٨٠٩): في إسناده ضعف، وأخرجه ابن نصر (٩١١) باطول من لفظ ابن ماجه وأوله: (أوصاني خليلي أبو القاسم صلى الله عليه وسلم بسبع...) الحديث. قال المحقق في تعليقه: إسناده ضعف، لأن فيه شهر بن حوشب، وهو كثير الأوهام، لكن الحديث صحيح لشواهد.

وأخرجه اللالكائي (١٥٢٤) وأوله: (أوصاني خليلي أبو القاسم بتسع...) الحديث.

وأورده المنذري: ٤٣٤/١ (٨٠٢)، وعزاه إلى ابن ماجه والبيهقي، ورمز له الألباني بالصحة، لشواهد في صحيح الترغيب (٥٦٦)، كما أشار إلى صحته في صحيح الجامع (٧٣٣٩)، وفي الإرواء (٢٠٢٦).

(٢) كتاب الصلاة ص ٤٤.

* القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين *

والديك فيما أمراك، وإن أمراك أن تخلّى من دنياك وأهلك، فتخلّ منها، ولا تدعن صلاة متعمداً، فإنه من تركها، فقد برئت منه ذمة الله تعالى، وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم^(١).

١٣ - وما روته أم أيمن - رضي الله عنها - قالت: أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض أهله: (لا تترك الصلاة عمداً، فإنه من يترك الصلاة عمداً، فقد برئت منه ذمة الله تعالى)^(٢).

١٤ - وما رواه أبو ذر - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من ترك الصلاة متعمداً، فقد برئت منه ذمة الله تعالى)^(٣).

١٥ - وما رواه عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من ترك الصلاة متعمداً أحبط الله عمله، وبرئت منه ذمة الله، حتى يراجع الله عز وجل توبة)^(٤).

وجه الاستدلال منها:

إخباره عليه الصلاة والسلام بأن من ترك الصلاة متعمداً فقد برئت منه الذمة، أو ذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم، دليل على كفر تارك الصلاة، لأن الذي لا ذمة له، هو الكافر، الذي لا حرمة له، ولا عصمة لدمه ولا لماله^(٥).

(١) أخرجه ابن نصر (٩١٢ - ٩١٦)، والحاكم: ٤١/٤، وسكت عنه. وقال الذهبي: سندٌ واه. والحديث عزاه المنذري: ٤٣٧ / ١ (٨٠٩) للطبراني، وقال: (وفي إسناده يزيد ابن سنان الرهاوي). وقال الهيثمي: ٢١٧/٤: (رواه الطبراني، وفيه يزيد بن سنان الرهاوي، وثقه البخاري وغيره، والأكثر على تضعيفه، وبقيّة رجاله ثقات) وحسنه الألباني في صحيح الترغيب (٥٧٠).

(٢) أخرجه ابن نصر (٩١٣) من طريق مكحول عن أم أيمن. والحديث أخرجه أحمد: ٤٢١/٦. والبيهقي: ٣٠٤/٧، وقال: (في هذا إرسال بين مكحول وأم أيمن) وقال المنذري: (رواه أحمد، والبيهقي، ورجال أحمد رجال الصحيح، إلا أن مكحولاً لم يسمع من أم أيمن). وكذا قال الهيثمي: ٢٩٥/١، وقال الحافظ في التلخيص: ١٤٨/٢ (فيه انقطاع) وقال في المبدع: ٣٠٥/١: (وهو مرسل جيد)، وصححه الألباني في صحيح الترغيب (٥٧٢).

(٣) أخرجه ابن نصر (٩١٤) من طريق مكحول عن رجل عن أبي ذر.

(٤) أورده المنذري: ٤٣٨/١ (٨١٢) وعزاه إلى الأصبهاني. قال المحقق: ضعيف.

(٥) أخرج هذا المعنى ابن أبي شيبة في الإيمان (١٢٩) ص ٤٣ عن مكحول. قال: حدثنا إسماعيل بن عياش عن عبيد الله بن عبيد الكلّاعي قال: أخذ بيدي مكحول فقال: (يا أبا وهب، كيف تقول في رجل ترك صلاة مكتوبة متعمداً فقلت: مؤمن عاص. فشدّ بقبضته على يدي، ثم قال: يا أبا وهب ليعظم شأن الإيمان في نفسك، من ترك صلاة مكتوبة متعمداً، فقد برئت منه ذمة الله. ومن برئت منه ذمة الله، فقد كفر).

قال الألباني في تعليقه عليه: (إسناد هذا الأثر صحيح).

١٦- وما رواه نوفل بن معاوية - رضي الله عنه - أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من الصلاة صلاة من فاتته، فكأنما وتر أهله وماله) ^(١).

١٧- وما رواه أبو الدرداء - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من ترك الصلاة متعمداً فقد حبط عمله) ^(٢).

١٨- وما رواه بريدة الأسلمي - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله) ^(٣).

١٩- وما رواه ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (الذي تفوته صلاة العصر كأنما وتر أهله وماله) ^(٤).

وجه الاستدلال منها:

إخبار النبي صلى الله عليه وسلم بأن من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله، وأن من فاتته كأنما وتر أهله وماله، دليل على كفر العبد بذلك العمل، لأن الكفر هو المحبط للأعمال، وأن من خسر أعماله الصالحة فكأنما خسر أهله وماله.

ودل حديث أبي الدرداء أن ذلك عام لكل صلاة.

٢٠- وما رواه محجن الديلي ^(٥). رضي الله عنه: أنه كان في مجلس مع النبي صلى الله عليه وسلم فأذن بالصلاة، فقام النبي صلى الله عليه وسلم ثم رجع ومحجن في مجلسه فقال له: (ما منعك أن تصلي؟ ألسنت برجل مسلم؟) قال: بلى، ولكني صليت

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (٢٥) ١٧٧/٤، ومسلم في الفتن: ٨/١٨.

(٢) كذا أورده الهيتمي: ٢٩٥/١، وقال: (رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح).

والذي وقفت عليه في المسند من حديث أبي الدرداء بلفظ: (من ترك صلاة العصر متعمداً حتى تفوته، فقد أحبط عمله) ٤٤٢/٦، وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف: ٣٥/١١.

(٣) أخرجه ابن نصر من عدة طرق (٩٠٢ - ٩٠٥)، وأخرج حديث بريدة عبد الرزاق في مصنفه (٥٠٠٥) من طريق معمر عن يحيى بن أبي كثير عن أبي قلابة عن أبي مليح بن أسامة عن بريدة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من ترك صلاة العصر متعمداً أحبط الله عمله).

والحديث أخرجه البخاري في مواقيت الصلاة، باب من ترك العصر (١٥) ١٣٨/١. وهو مما احتج به إسحاق في هذه المسألة كما أشار إليه ابن عبد البر في التمهيد: ٢٢٧/٤.

(٤) أخرجه ابن نصر من عدة طرق (٩٠٦ - ٩١٠)، والحديث أخرجه البخاري في مواقيت الصلاة، باب إثم من فاتته العصر (١٤) ١٣٨/١.

(٥) في كتاب الصلاة: محجن بن الأدرع الأسلمي. ولعله سبق قلم. وإنما هو الديلي كما في المسند وغيره.

❖ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ❖

في أهلي. فقال له: (إذا جئت فصل مع الناس، وإن كنت قد صليت)^(١).

وجه الاستدلال منه:

قال ابن القيم: (فجعل الفارق بين المسلم والكافر الصلاة).

وأنت تجد تحت ألفاظ الحديث: أنك لو كنت مسلماً لصليت، وهذا كما تقول: مالك لا تتكلم، ألسنت بناطق؟ ومالك لا تتحرك. ألسنت بحي؟ ولو كان الإسلام يثبت مع عدم الصلاة، لما قال لمن رآه لا يصلي: (ألسنت برجل مسلم)^(٢).

وهذا الاستدلال قد قرره ابن عبد البر إذ قال: (قوله صلى الله عليه وسلم لمحجن الديلي: (ما منعك أن تصلي مع الناس؟) ألسنت برجل مسلم؟) وفي هذا - والله أعلم - دليل على أن من لا يصلي ليس بمسلم، وإن كان موحداً... وتقرير هذا الخطاب في هذا الحديث: أن أحداً لا يكون مسلماً إلا أن يصلي، فمن لم يصل فليس بمسلم.

وفيه: أن من أقر بالصلاة وبعملها وإقامتها، أنه يوكل إلى ذلك إذا قال: إني أصلي، لأن محجناً قال لرسول الله: قد صليت في أهلي، فقبل منه.

ولا حجة في هذا الحديث لمن قال: إن الإقرار بالصلاة دون إقامتها يحقن الدم، لأنه لم يقل: إني مؤمن بالصلاة، مقربها، غير أنني لا أصلي، بل قال له: قد صليت^(٣).

٢١- وما رواه أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل نباحتنا، فهو المسلم، له ما لنا وعليه ما علينا)^(٤).

(١) انظر: كتاب الصلاة ص ٤٦، وأخرجه أحمد: ٣٤/٤، ٣٣٨، ومالك في الموطأ في صلاة الجماعة: ١٣٢/١، والنسائي في الإمامة، باب إعادة الصلاة مع الجماعة (٥٣) ١١٢/٢ (٨٥٧)، والحاكم: ٢٤٤/١، وقال حديث صحيح، وابن حبان كما في الإحسان ٩٨/٢٣، وفي الموارد ٤٣٣، وعبد الرزاق في المصنف (٣٩٣٣)، والطحاوي في شرح الآثار: ٣٦٢/١، والدارقطني: ٤١٥/٢، والبيهقي: ٣٠٠/٢، والبغوي في شرح السنة: ٤٣٠/٣، وقال هذا حديث حسن. وقال الأرنؤوط في التعليق عليه: إسناده صحيح. ووافقه محقق تحفة المحتاج لابن الملقن: ٤٤٢/١ (٥١٥)، والألباني في صحيح الجامع (٤٦٧).

(٢) كتاب الصلاة ص ٤٦.

(٣) التمهيد: ٢٢٤/٤.

(٤) كذا أورد، الحديث ابن القيم ص ٤٥، وقد أخرجه البخاري من طريقين عن أنس بن مالك: أحدهما: مرفوعاً، بلفظ: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل نباحتنا، فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تخفروا الله في ذمته)).

والثاني: موقوفاً عليه، إذ سأل سائل: ما يحرم دم العبد وماله؟ فقال: (من شهد أن لا إله إلا الله -

وجه الاستدلال منه:

قال ابن القيم: (وجه الدلالة فيه من وجهين):

أحدهما: أنه إنما جعله مسلماً بهذه الثلاثة، فلا يكون مسلماً بدونها.

الثاني: أنه إذا صلى إلى الشرق لم يكن مسلماً حتى يصلي إلى قبلة المسلمين، فكيف إذا ترك الصلاة بالكلية؟!^(١).

قال ابن عبد البر: (هذا دليل على أن من لم يصل صلاتنا، ولم يستقبل قبلتنا، فليس بمسلم)^(٢).

٢٢- وما رواه عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - أنه قال: دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعنا، فقال فيما أخذ علينا: أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً، عندكم من الله فيه برهان^(٣).

وجه الاستدلال منه:

أن الرسول عليه الصلاة والسلام أمر المسلمين بالسمع والطاعة لولاة الأمر، في الأحوال كلها، وأن لا ينزعوا يداً عن الطاعة، إلا أن يروا كفراً بواحاً.

فدل ذلك على أن ترك الصلاة من الكفر البواح، لما جاء من أمر المسلمين بعدم الخروج على أئمتهم وولاة أمرهم ما أقاموا الصلاة^(٤).

= واستقبل قبلتنا وصلى صلاتنا، واكل نبيحتنا، فهو المسلم، له ما للمسلم، وعليه ما على المسلم). البخاري في الصلاة، باب فضل استقبال القبلة (٢٨) ١/١٠٢، ١٠٣. وقد أورد الحديث ابن عبد البر في التمهيد: ٢٢٨/٤، من الأدلة التي احتج بها غير إسحاق بن راهويه ممن ذهب مذهبه.

(١) كتاب الصلاة ص ٤٥.

(٢) التمهيد: ٢٢٨/٤.

(٣) متفق عليه. أخرجه البخاري في الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: سترون بعدي أموراً تنكرونها (٢) ٨/٨٧، ٨٨، ومسلم في الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية: ٢٢٨/١٢.

(٤) الإشارة إلى حديث أم سلمة عند مسلم في الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء: ٢٤٢/١٢، بلفظ: (إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كرهه، فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: يا رسول الله، ألا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلوا).

قال الشنقيطي بعد إيراد حديث أم سلمة، وعوف بن مالك، وحديث عبادة بن الصامت المشار إليه في الاستدلال، قال: (فدل مجموع الأحاديث المذكورة أن ترك الصلاة كفر بواح عليه من الله برهان... وهذا من أقوى أدلة أهل هذا القول). أضواء البيان: ٣١١/٤، ٣١٢، وقال: ٣١٥/٤ بعد أن بين وجه الاستدلال من حديث أم سلمة رضي الله عنها: (فحديث أم سلمة هذا ونحوه حديث عوف بن مالك =

❖ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ❖

٢٣- وما رواه أنس رضي الله عنه قال: (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا غزا قوماً لم يغز حتى يصبح، فإن سمع أذاناً أمسك، وإن لم يسمع أذاناً أغار بعد ما يصبح...) (١).

وجه الاستدلال منه:

إخبار أنس رضي الله عنه بما كان عليه حال النبي صلى الله عليه وسلم في أثناء غزوه، وأنه كان يرقب حال القوم مع الصلاة، فإن أذنوا أمسك عنهم، وإن لم يسمع أذاناً أغار عليهم، وفي ذلك دلالة واضحة على أن الصلاة هي العلامة التي تميز المؤمنين من الكافرين، وأنها الشعار الذي يُعرف به أهل الإسلام، وأن من ترك الصلاة، فقد جانب أهل الإسلام.

٢٤ - وما رواه ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان) (٢).

وجه الاستدلال منه:

قال ابن القيم: (وجه الاستدلال به من وجوه):

أحدها: أنه جعل الإسلام كالقبة المبنية على خمسة أركان، فإذا وقع ركنها الأعظم، وقعت قبة الإسلام.

الثاني: أنه جعل هذه الأركان في كونها أركاناً لقبة الإسلام قرينة الشهادتين، فهما ركن، والصلاة ركن، والزكاة ركن، فما بال قبة الإسلام تبقى بعد سقوط أحد أركانها دون بقية أركانها؟

= الآتي، يدل على قتل من لم يصل، وبضميمة حديث عبادة بن الصامت إلى ذلك يظهر الدليل على الكفر بترك الصلاة، لأنه قال في حديث عبادة بن الصامت: (لا أن تروا كفراً بولحاً...) الحديث، وأشار في حديث أم سلمة وعوف بن مالك، إلى أنهم إن تركوا الصلاة قتلوا، فدل ذلك على أن تركها من الكفر البواح، وهذا من أقوى أدلة أهل القول الأول - يعني القائلين بكفر تارك الصلاة...).

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في الجهاد، باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام... (١٠٢) ٥/٤. واللفظ له، ومسلم في الصلاة، باب الإمساك عن الإغارة على قوم في دار الكفر: ٨٤/٤ مع شرح النووي.

(٢) انظر: كتاب الصلاة ص ٤٤، وهو حديث متفق عليه، أخرجه البخاري في الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بني الإسلام على خمس (١) ٨/١، ومسلم في الإيمان، باب أركان الإسلام ودعائمه، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٧٧/١.

الثالث: أنه جعل هذه الأركان نفس الإسلام، وداخلة في مسمى اسمه، وما كان اسماً لمجموع أمور، إذا ذهب بعضها ذهب ذلك المسمى، ولا سيما إذا كان من أركانه، لا من أجزائه التي ليست بركن له، كالحائط للبيت، فإنه إذا سقط، سقط البيت، بخلاف العود والخشبة واللينة ونحوها^(١).

٢٥- وما رواه معاذ بن جبل رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة...) الحديث^(٢).

وجه الاستدلال منه:

قال ابن القيم: (إنه أخبر أن الصلاة من الإسلام بمنزلة العمود الذي تقوم عليه الخيمة، فكما تسقط الخيمة بسقوط عمودها، فهكذا يذهب الإسلام بذهاب الصلاة، وقد احتج أحمد^(٣). بهذا بعينه^(٤)).

٢٦- وما رواه أبو أمامة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة، فكما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، فأولهن نقضاً الحكم، وآخرهن الصلاة)^(٥).

وجه الاستدلال منه:

إخباره عليه الصلاة والسلام بأن الصلاة آخر عرى الإسلام انتقاضاً، دليل على كفر من ترك الصلاة، لأنه لم يبق له من عرى الإسلام شيء يتشبث به.

(١) كتاب الصلاة ص ٤٤، ٤٥.

(٢) انظر: كتاب الصلاة ص ٤٤، وهو جزء من حديث أخرجه أحمد: ٢٣١/٥، ٢٣٧، والترمذي في الإيمان، باب ما جاء في حرمة الصلاة: ١٢٤/٢ (٢٧٤٩) وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه (٣٩٧٣)، وابن أبي شيبة في الإيمان ص ٢ (١)، وعبد الرزاق (٢٠٣٠٣)، وابن نصر (١٩٥ - ١٩٨).

وقد أعل الحديث المنذري وغيره بالانقطاع، وشرح ذلك ابن رجب في جامع العلوم والحكم ص ٢٥٥، حديث (٢٩)، وأشار إلى أن طرده كلها ضعيفة، وقد ذهب إلى صحة الحديث ابن القيم في كتاب الصلاة ص ٤٤، والسيوطي في الجامع الصغير (٤٣٧٣) وعزاه للطبراني، ووافقهما الألباني في الصحيحة (١١٢٢) فقال: (لكن الحديث صحيح بمجموع طرده)، وكذا في تعليقه على كتاب الإيمان لابن أبي شيبة، وإن كان قد ضعفه في ضعيف الجامع (٣٠٧٧).

(٣) يشير إلى ما ذكره الإمام أحمد في رسالته في الصلاة ص ٥٤: (وهي عمود الإسلام، وإذا سقط، سقط الفسطاط، فلا ينتفع بالطنب والأوتاد).

(٤) كتاب الصلاة ص ٤٤.

(٥) أخرجه: أحمد: ٢٥١/٥، والحاكم: ٩٢/٤، وابن حبان كما في الموارد (٢٥٧)، والإحسان (٦٦٨٠). وأشار الألباني إلى صحته في صحيح الترغيب (٥٧١).

* القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين *

٢٧- وحديث: (أول ما تفقدون من دينكم الأمانة، وآخر ما تفقدون منه الصلاة، وليصلين أقوام لا خلاق لهم)^(١).

وجه الاستدلال منه:

إخبار النبي صلى الله عليه وسلم أن أول ما يفقد من الدين الأمانة، وآخر ما يفقد الصلاة، دليل على أن من ترك الصلاة لم يبق من دينه شيء، إذ هي آخر ما يفقد من دين المرء.

وفي هذا المعنى قال الإمام أحمد: (فإذا صارت الصلاة آخر ما يذهب من الإسلام، فكل شيء يذهب آخره فقد ذهب جميعه)^(٢).

وقال أيضاً: (وهي آخر ما يذهب من الإسلام، ليس بعد ذهابها إسلام ولا دين)^(٣).

٢٨- وحديث: (أول ما يسأل عنه العبد يوم القيامة من عمله: صلاته، فإن تقبلت منه صلاته تقبل منه سائر عمله، وإن ردت عليه صلاته رد سائر عمله)^(٤).

وجه الاستدلال منه:

دل الحديث على أن الصلاة رأس المال، وأساس الأعمال، فلا نظر في الأعمال إلا

(١) الحديث استدل به الإمام أحمد، وأورده في رسالته في الصلاة ص ١٧، بهذا اللفظ. ورواه البيهقي من حديث ابن مسعود موقوفاً عليه: ٢٨٩/٦، ورواه الحاكم موقوفاً من حديث حذيفة بلفظ: (أول ما تفقدون من دينكم الخشوع وآخر ما تفقدون من دينكم الصلاة...) الحديث، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي: ٤٦٩/٤، وقد أورد الألباني في الصحيحة (١٧٣٩) نحوه من حديث أنس مرفوعاً بلفظ: (أول ما تفقدون من دينكم الأمانة، وآخره الصلاة) وعزاه إلى الخرائطي في مكارم الأخلاق والرازي في الفوائد، والضياء في المختارة. ثم قال بعد أن ذكر إسناده: وهذا إسناد حسن في الشواهد.

(٢) رسالة الصلاة ص ١٨.

(٣) المرجع السابق ص ٥٤.

(٤) الحديث استدل به الإمام أحمد، وأورده في رسالته في الصلاة ص ١٨، بهذا اللفظ، وذكر نحوه الألباني في الصحيحة (١٣٥٨) وعزاه للسلفي في الطيوريات عن عمرو بن قيس الملائي عن عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري، ثم قال: عطية العوفي ضعيف، حسن له الترمذي كثيراً في سننه، وذلك محتمل في الشواهد كما هنا. وأصل الحديث الذي أورده الألباني في هذا الباب حديث أنس مرفوعاً: (أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة، فإن صلحت، صلح له سائر عمله، وإن فسدت، فسد سائر عمله). وأشار إلى طرقه وأنها لا تخلو من ضعف، ثم ذكر بعض شواهد، والتي منها حديث أبي هريرة عند أحمد وغيره، وحديث أبي سعيد الخدري - المتقدم - ثم قال: (وبالجملة فالحديث صحيح بمجموع طرقه والله أعلم). وقد أخرج ابن نصر شواهد الحديث (١٧٩ - ١٩٤).

بعد قبول الصلاة، فمن لم تقبل منه صلاته ردت عليه سائر أعماله فكان من الخاسرين، وفي هذا دلالة على كفره بترك الصلاة، إذ لا إيمان بلا عمل.

وفي هذا يقول الإمام أحمد: (وهي أول ما نُسأل عنه غداً من أعمالنا)

فليس بعد ذهاب الصلاة إسلام ولا دين، وقال: (وليعلم المتهاون بصلاته.. أنه إذا ذهب صلاته ذهب دينه)^(١).

٢٩- وما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه ذكر الصلاة يوماً، فقال: (من حافظ عليها كانت له نوراً وبرهاناً ونجاة يوم القيامة، ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نوراً ولا برهاناً ولا نجاة، وكان يوم القيامة مع قارون، وفرعون، وهامان، وأبي بن خلف)^(٢).

وجه الاستدلال منه، من وجهين:

أحدهما: أن النبي صلى الله عليه وسلم خص المحافظ على الصلاة بأنه هو الذي تنفعه صلاته يوم القيامة، إذ تكون له نوراً وبرهاناً ونجاة يوم القيامة، فدل ذلك على أن من لم يحافظ عليها، لم تنفعه صلاته يوم القيامة، وأنه بهذا الترك يكون كافراً، إذ ليس له يوم القيامة نور، ولا برهان، ولا نجاة.

الثاني: إخباره عليه الصلاة والسلام بأن من لم يحافظ عليها يكون يوم القيامة مع هؤلاء الذين هم رؤوس الكفر، المخلدون في نار جهنم، وفي هذا دلالة على أن

(١) رسالة الصلاة ص ١٨

وقال عون بن عبد الله: إن العبد إذا دخل قبره سُئل عن صلاته، أول شيء يُسأل عنه، فإن جازت له، نظر فيما سوى ذلك من عمله، وإن لم تجز له، لم ينظر في شيء من عمله بعد، ابن نصر (١٩٤).

(٢) انظر: كتاب الصلاة ص ٤٣.

ورواه أحمد: ١٦٩/٢، وابن نصر (٥٨)، والدارمي: ٣٠١/٢، والآجري ص ١٣٥، وابن حبان كما في الإحسان (١٤٦٥)، والموارد (٢٥٤)، وقال الهيثمي: ٢٩٢/١: (رواه أحمد والطبراني في الكبير والأوسط، ورجال أحمد ثقات). وقال المنذري: ٤٤٠/١ (٨٢٠): (رواه أحمد بإسناد جيد، والطبراني في الكبير، والأوسط، وابن حبان في صحيحه).

وقال الألباني في تعليقه على المشكاة (٥٧٨): (فيه عيسى بن هلال الصدفي، تابعي، لم يرو عنه سوى اثنين، ولم يوثقه غير ابن حبان، وقال المنذري: إسناده جيد).

ويشهد له حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: (من ترك الصلاة حشر مع قارون، وفرعون، وهامان).

وقد أورد هذا الحديث ابن عبد البر في التمهيد: ٢٢٨/٤ من ضمن الأدلة التي احتج غير إسحاق، ممن ذهب مذهبه، وفي الاستذكان: ٣٤٥/٥، والمجد في المنتقى: ٢٩٣/١.

✽ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ✽

ترك الصلاة كفر، وأن تارك الصلاة مخذ في نار جهنم^(١).

قال الشوكاني: (فيه أنه لا انتفاع للمصلي بصلاته إلا إذا كان محافظاً عليها، لأنه إذا انتفى كونها: نوراً، وبرهاناً، ونجاةً، مع عدم المحافظة عليها، انتفى نفعها).

وقوله: (وكان يوم القيامة مع قارون) إلخ. يدل على أن تركها كفر متبالغ، لأن هؤلاء المذكورين هم أشد أهل النار عذاباً، وعلى تخليد تاركها في النار كتخليد من جعل معهم في العذاب^(٢).

وقال الشنقيطي: (هذا الحديث أوضح دلالة على كفر تارك الصلاة، لأن انتفاء النور، والبرهان، والنجاة، والكينونة مع فرعون، وهامان وقارون، وأبي بن خلف يوم القيامة، أوضح دليل على الكفر كما ترى)^(٣).

٣٠- وما رواه جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (مفتاح الجنة الصلاة)^(٤).

وجه الاستدلال منه:

قال ابن القيم: (هذا يدل على أن من لم يكن من أهل الصلاة لم تفتح له الجنة، وهي تفتح لكل مسلم، فليس تاركها مسلماً)^(٥).

٣١- وما رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن أمتي يأتون يوم القيامة غراً محجلين من أثر الوضوء...) الحديث^(٦).

(١) قال ابن القيم ص ٤٣: (وإنما خص هؤلاء الأربعة بالذكر: لأنهم رؤوس الكفرة، وفيه نكتة بديعة: وهو أن تارك المحافظة على الصلاة إما أن يشغله ماله، أو ملكه، أو رياسته، أو تجارته، فمن شغله عنها ماله، فهو مع قارون.

ومن شغله عنها ملكه، فهو مع فرعون.

ومن شغله عنها رئاسة ووزارة، فهو مع هامان.

ومن شغله عنها تجارته، فهو مع أبي بن خلف.

(٢) نيل الأوطان: ٢٩٣/١، ٢٩٤.

(٣) أضواء البيان: ٣١٣/٤.

(٤) انظر كتاب الصلاة ص ٤٥، والحديث أخرجه أحمد: ٣/٣٤٠، وابن نصر (١٧٥)، وقد ضعف الحديث الألباني في ضعيف الجامع: ١٣٥/٥ (٥٢٧٠).

(٥) كتاب الصلاة ص ٤٦. ثم قال عقب ذلك: (ولا تناقض بين هذا وبين الحديث الآخر، وهو قوله: (مفتاح الجنة شهادة أن لا إله إلا الله) فإن الشهادة أصل المفتاح، والصلاة وبقية الأركان أسنانه التي لا يحصل الفتح إلا بها إذ دخول الجنة موقوف على المفتاح وأسنانه. - ثم نقل ابن منبه - وقال البخاري: وقيل لو هب بن منبه: ليس مفتاح الجنة لا إله إلا الله؟ قال: بلى. ولكن ليس مفتاح إلا وله أسنان، فإن جئت بمفتاح له أسنان فتح لك، وإلا لم يفتح لك).

(٦) متفق عليه، وأخرجه البخاري في الوضوء، باب فضل الوضوء (٣) ٤٣/١، ولفظه "يدعون" بدل "يأتون"، ومسلم في الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة: ١٣٥/٣. واللفظ له. وقد أورده ابن تيمية: ٦١٢/٧.

وجه الاستدلال منه:

إخباره صلى الله عليه وسلم بأن أمته ستتميز يوم القيامة عن غيرها بأثر الوضوء، وأنه بهذه العلامة سيعرف أمته من بين الأمم الأخرى^(١). دليل على أن من لم يصل ليس له أثر من الوضوء. فلا يكون من أمة محمد صلى الله عليه وسلم.

قال ابن تيمية: (فدل ذلك على أن من لم يكن غراً محجلاً، لم يعرفه النبي صلى الله عليه وسلم فلا يكون من أمته)^(٢).

٣٢- وما رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن النار تأكل من ابن آدم كل شيء، إلا موضع السجود، فإن الله حرم على النار أن تأكله...) الحديث^(٣).

وجه الاستدلال منه:

إخباره عليه الصلاة والسلام بأن النار تأكل من ابن آدم كل شيء إلا موضع السجود، دليل على أن من لا يصلي تأكله النار كله، ويبقى موضع السجود يعرف المؤمنون من أهل الجنة، إخوانهم، فيشفعون فيهم^(٤).

٣٣- وما رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إذا قرأ ابن آدم السجدة، فسجد اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ولي أمر ابن آدم بالسجود فسجد، فله الجنة، وأمرت بالسجود، فأبيت، فلي النار)^(٥).

(١) إشارة إلى رواية لهذا الحديث عند مسلم: ١٣٨/٣ بلفظ: (...فقالوا: كيف تعرف من لم يأت بعد من أمتك يا رسول الله؟ فقال: أرايت لو أن رجلاً له خيل غر محجلة بين ظهري خيل دهم بهم، ألا يعرف خيله؟ قالوا: بلى يا رسول الله. قال: فإنهم يفتنون غراً محجلين من الوضوء، وأنا فرطهم على الحوض...) الحديث.

(٢) مجموع الفتاوى: ٦١٢/٧.

(٣) متفق عليه وهو جزء من حديث أبي هريرة الطويل في الشفاعة، وكذا أورده ابن تيمية: ٦١٢/٧، وقد أخرجه البخاري في الأذان، باب فضل السجود (١٢٩) ١٩٥/١ وفيه: (... إذا أراد الله رحمة من أراد من أهل النار أمر الله الملائكة أن يخرجوا من كان يعبد الله فيخرجونهم، ويعرفونهم بأثار السجود، وحرم الله على النار أن تأكل أثر السجود، فيخرجون من النار فكل ابن آدم تأكله النار إلا أثر السجود....) وأخرجه بنحوه في الرقاق باب الصراط جسر جهنم (٥٢) ٢٠٥/٧، وفي التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَجْوه يومئذ ناضرة﴾ (٢٤) ١٧٩/٨.

وأخرجه مسلم في الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم سبحانه: ١٧/٣ - ٢٥.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى: ٦١٢/٧.

(٥) أخرجه مسلم في الإيمان، باب حكم تارك الصلاة: ٦٩/٢.

❖ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ❖

وجه الاستدلال منه:

إخباره عليه الصلاة والسلام بما يكون من حال الشيطان عند رؤيته لسجود ابن آدم، وبيان استحقاقه للنار وخلوده فيها لامتناعه عن السجود، فدل ذلك على أن الممتنع عن الصلاة، وهو ممتنع عن امتثال ما أمره الله به من السجود، مستحق للخلود في النار، كالشيطان^(١).

المبحث الثالث

إجماع الصحابة رضي الله عنهم

استدل من قال بكفر من ترك الصلاة متعمداً، من غير عذر، وإن لم يجحد وجوبها، بإجماع الصحابة - رضي الله عنهم - على ذلك حيث انتشر هذا القول فيهم، وقيل به في أوساطهم، وأماكن اجتماعهم، ولم يثبت عن واحد منهم ما يخالف ذلك، أو يعارضه.

فدل ذلك على أن هذا الأمر معلوم لديهم، ومقرر بينهم، وأنهم مجمعون على هذا الأمر، متفقون عليه^(٢).

وممن نقل هذا الإجماع:

١ - عبد الله بن شقيق العقيلي التابعي الجليل - رحمه الله - أنه قال: (كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يرون شيئاً من الأعمال تركه كفر، غير الصلاة)^(٣).

قال الشوكاني: (الظاهر من الصيغة: أن هذه المقالة اجتمع عليها الصحابة، لأن قوله: كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع مضاف. وهو من المشعرات بذلك)^(٤).

(١) قال النووي: ٧٠/٢: (مقصود مسلم - رحمه الله - بذكر هذين الحديثين هنا: أن من الأفعال ما تركه

يوجب الكفر... فأما كفر إبليس بسبب السجود، فمأخوذ من قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا

لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين...﴾.

(٢) سيأتي من الآثار ما يدل على انتشار هذا الأمر بين الصحابة.

(٣) سيأتي تخريجه في أثر أبي هريرة - رضي الله عنه - رقم (١٩).

(٤) نيل الأوطار: ٢٩٣/١.

٢- الحسن البصري - رحمه الله - إذ قال: بلغني أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقولون: بين العبد وبين أن يشرك، فيكفر، أن يدع الصلاة من غير عذر^(١).

٣- إسحاق بن راهويه، إذ قال المروزي: (سمعت إسحاق يقول: قد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تارك الصلاة كافر، وكذلك كان رأي أهل العلم من لدن النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا: أن تارك الصلاة عمداً من غير عذر حتى يذهب وقتها كافر)^(٢).

٤- ابن نصر. إذ قال: (ذكرنا الأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم في إكفار تاركها، وإخراجه إياه من الملة. وإباحة قتال من امتنع من إقامتها، ثم جاءنا عن الصحابة - رضي الله عنهم - مثل ذلك، ولم يجئنا عن أحد منهم خلاف ذلك)^(٣).

٥- الآجري. إذ قال: (هذه السنن والآثار في ترك الصلاة وتضييعها، مع ما لم نذكره مما يطول به الكتاب، مثل حديث حذيفة وقوله لرجل لم يتم صلاته: (لو مات هذا، لمات على غير فطرة محمد صلى الله عليه وسلم. ومثله عن بلال وغيره)^(٤).

ما يدل على أن الصلاة من الإيمان، ومن لم يصل فلا إيمان له، ولا إسلام^(٥).

٦- ابن حزم الظاهري. إذ قال: (ما نعلم لمن ذكرنا من الصحابة - رضي الله عنهم - مخالفاً منهم..) وقد جاء عن عمر، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاذ بن جبل، وأبي هريرة، وغيرهم من الصحابة - رضي الله عنهم: أن من ترك صلاة فرض واحدة متعمداً حتى يخرج وقتها، فهو كافر مرتد^(٦).

٧- ابن القيم. وقد استدل على هذا الإجماع بأمرين:

أحدهما: بما رواه ابن زنجويه من أثر عمر^(٧). رضي الله عنه - ثم قال: (قال هذا بمحضر من الصحابة، ولم ينكروه عليه. وقد تقدم مثل ذلك عن: معاذ بن جبل،

(١) أخرجه اللالكائي بسنده عنه (١٥٣٩).

(٢) تعظيم قدر الصلاة ص ٩٢٩، وأشار إليه ابن عبد البر في التمهيد: ٢٢٥/٤.

(٣) تعظيم قدر الصلاة ص ٩٢٥.

(٤) سيأتي في آثار الصحابة رقم (١١).

(٥) الشريعة ص ١٣٥، ١٣٦.

(٦) المحلى: ٢/٢٤٢، ونقله عنه المنذري: ١/٤٤٥، ٤٤٦.

(٧) سيأتي في صدر الأدلة بآثار الصحابة.

• القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين •

وعبدالرحمن بن عوف، وأبي هريرة، ولا يُعلم عن صحابي خلافهم^(١).

والثاني: بما نقله عن الحافظ عبد الحق الإشبيلي إذ قال في كتابه في الصلاة: (ذهب جملة من الصحابة - رضي الله عنهم - ومن بعدهم إلى تكفير تارك الصلاة متعمداً لتركها حتى يخرج جميع وقتها، منهم: عمر بن الخطاب، ومعاذ بن جبل، وعبدالله بن مسعود، وابن عباس، وجابر، وأبو الدرداء، وكذلك روي عن علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - هؤلاء من الصحابة)^(٢).

فهذه النقول تؤكد أن هذا الإجماع من الصحابة - رضي الله عنهم - قد صرحوا به في أوساطهم، ونطقوا به في أماكن اجتماعهم، ولم يثبت عن واحد منهم ما يخالف ذلك.

فإذا كانت الأدلة من الكتاب، والسنة، قد يعترىها الاحتمال، إما في الاستدلال، وإما في السند والاتصال، فإن الإجماع، كما هو مقرر في علم الأصول، قطعي الدلالة^(٣).

قال الشافعي: (ونعلم أن عامتهم - يعني الصحابة رضي الله عنهم - لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا على خطأ - إن شاء الله)^(٤).

وفي المسودة: (قال القاضي: الإجماع، حجة مقطوع قطعية، يجب المصير إليها، وتحريم مخالفته، ولا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ).

وقد نص أحمد على هذا في رواية عبد الله، وأبي الحارث، في الصحابة إذا اختلفوا لم يخرج عن أقاويلهم، أرأيت إن أجمعوا، له أن يخرج من أقاويلهم؟ هذا قول خبيث، قول أهل البدع، لا ينبغي لأحد أن يخرج من أقاويل الصحابة إذا اختلفوا^(٥).

فهذا الإجماع أقوى دليل في هذه المسألة، بأن المراد بالكفر فيها: الكفر الأكبر، المخرج من الملة.

وهو يرد على كل من أراد صرف تلك النصوص عن ظواهرها، بأن المراد به: كفر

(١) كتاب الصلاة ص ٤٧.

(٢) المرجع السابق. وحكاها أيضاً المنذري: ٤٤٦/١، وفيه: الحافظ عبد العظيم.

(٣) انظر: التمهيد لأبي الخطاب: ٢٢٤/٣، روضة الناظر ص ٦٧، المسودة ص ٣١٥، شرح الكوكب المنير: ٢١٤/٢.

(٤) الرسالة ص ٤٧٢.

(٥) المسودة ص ٣١٥.

دون كفر..^(١) بل هذا الإجماع يُوجب على كل منصف، الرجوع عن كل قول مخالف له، فإن الأئمة الأربعة، وعامة العلماء، على أن الإجماع حجة قطعية، لا يجوز العدول عنها. فمن قال من العلماء بخلاف ما دلّ عليه هذا الإجماع، لعل له عذره أو اجتهاده، الذي يؤجر عليه، لكن هذا العذر قد زال عن اطلع على هذا الإجماع ووقف عليه. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

المبحث الرابع

الأدلة من المعقول

بعد هذا الاستدلال من المنقول كتاباً، وسنة، وإجماعاً، استدل القائلون بكفر تارك الصلاة عمداً، بغير عذر، من المعقول:

١ - بالقياس على كلمة التوحيد^(٢).

وبيان ذلك من وجهين:

أحدهما: أن الصلاة ركن من أركان الإسلام لا تدخله النيابة بنفس ولا مال، فوجب أن يقتل تاركه كالشهادة^(٣).

الثاني: أنها عبادة يحكم بإسلامه بفعلها، فحكم بكفره بتركها كالشهادة^(٤). وقد بين أبو الخطاب صحة المقيس عليه وأنه محل اتفاق، وهو الحكم بإسلام فاعلها، فقال:

(١) جاء في رسالة الإمام أحمد لأبي عبد الرحيم الجوزجاني، وقد سأله عن الإيمان ما يؤكد هذا المعنى، وهو: أنه يجب الحذر من تأويل ظواهر النصوص، دون دليل يدل على ذلك: من كتاب، أو سنة، أو أثر عن الصحابة - رضي الله عنهم - الذين شهدوا التنزيل، إذ جاء فيها: (... وإن تأويل من تأول القرآن بلا سنة تدل على معنى ما أراد الله منه، أو أثر عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ويُعرف ذلك بما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن أصحابه، فهم شاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم وشهدوا تنزيله، وما قصه الله له في القرآن. وما عني به، وما أراد به أخاص هو أم عام؟.. ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو المعبر عن كتاب الله، وما أراد، وأصحابه أعلم بذلك منا، لمشاهدتهم الأمر، وما أريد بذلك...)

كتاب الإيمان لابن تيمية ص ٣٧٣ - ٣٧٤.

(٢) انظر المجموع للنووي: ١٦/٣.

(٣) انظر الروايتين والوجهين: ١/١٩٥، المغني: ٣/٣٥٣، كشف القناع: ١/٢٦٣.

(٤) انظر الروايتين والوجهين: ١/١٩٥، الانتصان: ٢/٦١١، المغني: ٣/٣٥٥، المبدع: ١/٣٠٧، كشف القناع: ١/٢٦٤.

* القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين *

(وهو وصف صحيح، فإن عند أبي حنيفة إذا فعلها في جماعة حكم بإسلامه، وعند الشافعي إذا فعلها في دار الحرب حكم بإسلامه)^(١).

وقد أوضح هذه الحجة إسحاق بن راهويه إذ قال: (ولقد أجمعوا في الصلاة على شيء لم يجمعوا عليه في سائر الشرائع، لأنهم بأجمعهم قالوا: من عرف بالكفر، ثم رأوه يصلي الصلاة في وقتها، حتى صلى صلوات كثيرة في وقتها، ولم يعلموا منه إقراراً باللسان، أنه يحكم له بالإيمان، ولم يحكموا له في الصوم، والزكاة، والحج بمثل ذلك، ثم قال: فمن لم يجعل تارك الصلاة كافراً، فقد ناقض، وخالف أصل قوله، وقول غيره)^(٢).

٢ - وقالوا: إنها أمر يستوي فيه الجاحد، وغيره، فيكفر بتركها وإن كان مقراً، كمن قتل نبياً أو أعان على قتله^(٣).

المبحث الخامس

الأدلة من آثار الصحابة - رضي الله عنهم -

استدل من ذهب إلى كفر تارك الصلاة متعمداً، وإن لم يجحد وجوبها - بآثار عن الصحابة - رضي الله عنهم أجمعين - تدل على ذلك، وتؤكد، فمن ذلك:

١ - أثر عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه لما طعن أغمي عليه، فجعلوا ينبهونه بالصلاة فقال: نعم، و (لاحظ في الإسلام لمن ترك الصلاة).

وفي لفظ: (لا إسلام لمن لم يصل)^(٤).

(١) الانتصار: ٦١١/٢، وقد أشار إلى هذه المسألة: ٥٠٦/٢.

(٢) انظر التمهيد: ٢٢٦/٤، وتعظيم قدر الصلاة ص ٩٣٢ (٩٩٥).

(٣) هذا مما استدل به إسحاق.

انظر: ابن نصر (٩٩١)، التمهيد: ٢٢٦/٤، الصلاة ص ٥٢.

(٤) هذا الأثر روي عن عدة طرق عن ابن عباس، والمسور بن مخرمة - رضي الله عنهما - وقد أخرجه مالك

في الموطأ في الطهارة، باب العمل فيمن غلبه الدم (١٢) ٣٩/١ (٥١)، وابن نصر (٩٢٣ - ٩٢٩)، عبد

الرزاق في مصنفه: ١٥٠/١ (٥٨١، ٥٨٠) ١٢٥/٣ (٥١٠)، وابن أبي شيبة في المصنف: ٢٥/١١،

وفي الإيمان (١٠٣) ص ٣٤، والآجري في الشريعة ص ١٣٤، واللالكائي (١٥٢٩)، والدارقطني:

٥٢/٢، وقال الهيثمي: ٢٩٥/١: (رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله رجال الصحيح). وقال الألباني

في تعليقه على كتاب الإيمان لابن أبي شيبة: (الأثر صحيح الإسناد، على شرط الشيخين).

وقد أورد الأثر ابن القيم في الصلاة ص ٤٧ من طريق ابن زنجويه.

٢ - أثر أبي بكر - وعمر - رضي الله عنهما - عن ابن سيرين قال: (كان أبو بكر وعمر يأخذان على من دخل الإسلام، فيقولان: تؤمن بالله، لا تشرك به شيئاً، وتصلي الصلاة التي افترض الله عليك لوقتها، فإن في تفريطها الهلكة)^(١).

٣ - أثر عمر - رضي الله عنه - أنه قال: (لا إسلام لمن لم يصل) قيل لشريك - أحد رواة -: على المنبر؟ قال نعم^(٢).

٤ - أثر علي - رضي الله عنه - أن رجلاً سأل عن امرأة لا تصلي، فقال: (من لم يصل فهو كافر)^(٣).

٥ - وعنه - رضي الله عنه - أنه قال: (من ترك صلاة واحدة متعمداً فقد برئ من الله، وبرئ الله منه)^(٤).

٦ - وعنه - رضي الله عنه - أنه قال: (إن الإسلام ثلاث أثنافي: الإيمان والصلاة، والجماعة، فلا تقبل صلاة إلا بالإيمان، فمن آمن صلى، وجامع)^(٥).

٧ - أثر سعد بن أبي وقاص - رضي الله عنه - أنه قال: (لو تركوها - أي الصلاة - لكانوا كفاراً)^(٦).

= وقال ابن عبد البر في الاستذكار: ٢/٢٨١: (قول عمر: لا حظ في الإسلام، فالحظ النصيب. يقول: لا نصيب في الإسلام، وقوله: يحتمل وجهين: أحدهما خروجه من الإسلام بذلك، والآخر: أنه لا كبير حظ له في الإسلام).

وقال الباجي في المنتقى: ١/٨٦: (يعني أنه لا نصيب له في الإسلام، ولا تقبل منه أعماله، إذ الصلاة أول أعمال الإسلام قبولاً، وأرفعها شأنًا، فمن ترك الصلاة، بطل نصيبه من سائر أعمال الإسلام، ولم ينتفع بها، ولم يكن له نصيب منها...).

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه: ٣/١٢٦ (٥٠١٣)، ١١/٣٣٠ (٢٠٦٨٣)، وابن نصر (٩٣٢).

(٢) أخرجه ابن نصر (٩٣٠/٩٣١).

(٣) أخرجه ابن نصر: ٢/٨٩٨ (٩٣٣)، وابن أبي شيبه في الإيمان (١٢٦) ص ٤٢، والمصنف: ٢/٣٨٧، ١١/٤٧، والآجري ص ١٣٥.

وأخرجه معلقاً: البيهقي: ٣/٣٦٦، وابن عبد البر في التمهيد: ٤/٢٢٥، والاستذكار: ٥/٣٤٢، وقال المنذري: ١/٤٣٩ (٨١٤): (رواه أبو بكر بن أبي شيبه في كتاب الإيمان، والبخاري في تاريخه موقوفاً).

وقال الألباني في تعليقه على كتاب الإيمان: (هذا لا يصح عن علي).

(٤) أخرجه ابن نصر (٩٣٤).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبه في المصنف: ١١/٤٤، واللالكائي (١٥٣١) ونقل محققه قول الألباني: (وهذا الأثر منقطع).

(٦) وبنحوه أخرجه أبو يعلى بإسناد حسن. قاله المنذري: ١/٤٤١ (٨٢٢)، والهيتمي: ١/٣٢٥. انظر مسند أبي يعلى (٧٠٤).

وقال البزار: (رواه الثقات الحفاظ عن عبد الملك عن مصعب بن سعد عن أبيه موقوفاً)، كشف الاستار: ١/١٩٨.

• القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين •

٨ - وأثر ابن مسعود - رضي الله عنه - أنه قيل له: إن الله تعالى يكثر ذكر الصلاة في القرآن: ﴿الذين هم على صلاتهم دائمون﴾^(١). ﴿على صلاتهم يحافظون﴾^(٢).

قال عبد الله: ذلك على مواقيتها، قالوا: ما كنا نرى يا أبا عبد الرحمن إلا على تركها!! قال: (تركها الكفر)^(٣).

٩ - وعنه - رضي الله عنه - أنه قال: (من لم يصل فلا دين له)^(٤).

١٠ - أثر ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال: (من ترك الصلاة فقد كفر)^(٥).

١١ - أثر حذيفة - رضي الله عنه - أنه رأى رجلاً لا يتم الركوع والسجود، قال: (ما صليت، ولو متُّ متُّ على غير الفطرة التي فطر الله محمداً صلى الله عليه وسلم).

وفي رواية: (ولو مت، مت على غير سنة محمد صلى الله عليه وسلم)^(٦).

قال الحافظ في الفتح: (واستدل به على وجوب الطمأنينة....) وعلى تكفير تارك الصلاة، لأن ظاهره أن حذيفة نفى الإسلام عن من أخل ببعض أركانها،

(١) سورة المعارج، الآية ٢٣.

(٢) سورة المعارج، الآية ٣٤.

(٣) أخرجه ابن نصر (٩٣٨) من طريق المسعودي عن القاسم، والحسن بن سعد، به واللالكائي ص ٨٢٧ (١٥٣٢)، وابن حزم في المحلى: ٢/٢٤٠، والآجري ص ١٣٣ مختصراً من طريق المسعودي عن القاسم قال: عبد الله - رضي الله عنه - (الكفر ترك الصلاة)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: ١/٢٩٥: (القاسم لم يسمع من ابن مسعود).

قلت: وكذلك الحسن بن سعد لم يسمع من ابن مسعود. كما في التهذيب: ٢/٢٧٩، ولذا قال أحمد شاکر في تعليقه على المحلى: (القاسم والحسن بن سعد عن ابن مسعود، مرسله، فإنهما لم يدركاه)، لكن وصل هذا الأثر اللالكائي (١٥٣٤)، وابن عبد البر في التمهيد: ٤/٢٣٠ فبيننا رواية الحسن ابن سعد أنها عن عبد الرحمن بن عبد الله.

(٤) أخرجه مسنداً ابن نصر (٩٣٥، ٩٣٦) قال المحقق: إسناده صحيح، وابن أبي شيبه في المصنف: ١١/٣٤، وفي الإيمان ص ١٥ (٤٧).

وأخرجه معلقاً ابن عبد البر في الاستذكار: ٥/٣٤٣، والتمهيد: ٤/٢٢٥، والبيهقي: ٣/٣٦٦، والمنذري: ١/٤٣٩ (٨١٦) وقال ابن عبد البر في الاستذكار: ٢/٢٨٣: (وثبت عن ابن مسعود أنه قال: ما تارك الصلاة بمسلم). وحسنه الألباني في صحيح الترغيب (٥٧٣) وقال الهيثمي: ١/٢٩٥: (رواه الطبراني في الكبير، وفيه أبو نعيم، ضرار بن صرد، وهو ضعيف).

(٥) أخرجه ابن نصر (٩٣٩) وابن عبد البر في التمهيد: ٤/٢٢٥، والاستذكار: ٥/٣٤٢ معلقاً بلفظ (من لم يصل فهو كافر).

(٦) أخرجه البخاري في الأذان، باب إذا لم يتم الركوع (١١٩) / ١٩٢١، وباب إذا لم يتم السجود (١٣٢) / ١٩٧، وأخرجه ابن نصر (٩٤٠ - ٩٤٢).

فيكون نفيه عمن أخل بها كلها أولى^(١).

١٢ - أثر بلال - رضي الله عنه - أنه رأى رجلاً يصلي، لا يتم ركوعاً، ولا سجوداً، فقال بلال: يا صاحب الصلاة، لو مت الآن، ما مت على [ملة محمد ولا على]^(٢) ملة عيسى بن مريم عليهما الصلاة والسلام^(٣).

١٣ - أثر أبي الدرداء - رضي الله عنه - أنه قال: (لا إيمان لمن لا صلاة له)^(٤).

١٤ - أثر سعد بن عمار - رضي الله عنه - أن رجلاً قال له: عظمي في نفسي - رحمك الله - فقال له: (إذا أنت قمت إلى الصلاة، فأسبغ الوضوء، فإنه لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا إيمان لمن لا صلاة له...) ^(٥).

١٥ - أثر معاذ بن جبل - رضي الله عنه - أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - سألته فقال له: يا معاذ ما قيام هذا الأمر؟ قال معاذ: (الصلاة، وهي الملة...) ^(٦).

١٦ - أثر جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - وقد سأل رجل: أكنتم تعدون الذنب فيكم شركاً؟ قال: لا. وسئل: ما بين العبد وبين الكفر؟ قال: (ترك الصلاة)^(٧).

١٧ - وعنه - رضي الله عنه - أن مجاهد أبي الحجاج قال له: ما كان يفرق بين الكفر

(١) فتح الباري: ٢/٢٧٥، وقد نبه الحافظ إلى أن صنيع البخاري في هذا الحديث يدل على أن قول الصحابي: سنة محمد، أو فطرته، كان حديثاً مرفوعاً، ورجحه.

(٢) ليست من الأصل، وهي زيادة لا بد منها لاستقامة الكلام، وإن كانت رواية الطبراني في الكبير توافقها. (والله أعلم).

(٣) أخرجه ابن نصر (٩٤٣، ٩٤٤) قال المحقق: رجاله ثقات، وإسناده صحيح. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: ٢/١٢١: (وعن بلال أنه أبصر رجلاً لا يتم الركوع ولا السجود. فقال: (لو مات هذا لمات على غير ملة محمد صلى الله عليه وسلم). رواه الطبراني في الأوسط والكبير، غير أنه قال في الكبير: (لمات على غير ملة عيسى عليه السلام). ورجاله ثقات).

(٤) أخرجه ابن نصر (٩٤٥)، واللالكائي (١٥٣٦). وقال المنذري: ١/٤٤٠ (٨١٨): رواه ابن عبد البر وغيره موقوفاً، وصححه الألباني في صحيح الترغيب (٥٧٤)، وانظر: التمهيد: ٤/٢٢٥، الاستذكار: ٣٤٢/٥.

(٥) أخرجه ابن نصر (٩٤٦).

(٦) أخرجه اللالكائي (١٥٣٠).

(٧) أخرجه ابن نصر (٩٤٧)، واللالكائي (١٥٣٧)، وقال محقق كتاب ابن نصر: إسناده صحيح، لأنه فيه تصريحاً بسماع أبي الزبير من جابر. وحسنه الألباني في صحيح الترغيب ص ٢٢٧.

وقد جاء عنه - رضي الله عنه - ما يدل على أنهم ما كانوا يكفرون أهل القبلة بذنب من الذنوب، وأن تارك الصلاة على هذا ليس من أهل القبلة. فقد أورد الهيثمي في المجمع: ١/١٠٧ (عن أبي سفيان قال: سألت جابراً، وهو مجاور بمكة، وهو نازل في بني فهر فسأله رجل: هل كنتم تدعون أحداً من أهل القبلة مشركاً؟ قال: معاذ الله!! ففزع لذلك. قال: (هل كنتم تدعون أحداً منهم كافراً؟ قال: لا رواه أبو يعلى. والطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح).

✽ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ✽

والإيمان عندكم من الأعمال على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: (الصلاة)^(١).

١٨ - وعنه - رضي الله عنه - أنه قال: (من لم يصل فهو كافر)^(٢).

١٩ - أثر أبي هريرة - رضي الله عنه - الذي رواه عنه عبد الله بن شقيق، أنه قال: (كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يرون شيئاً من الأعمال تركه كفر غير الصلاة)^(٣).

المبحث السادس:

الأدلة من آثار التابعين - رحمهم الله تعالى - ومن بعدهم

الأدلة من آثار التابعين - رحمهم الله تعالى - ومن بعدهم:

ليس الغرض من ذكر هذه الآثار المروية عن بعض التابعين، الاعتماد عليها بوصفها دليلاً مستقلاً في هذه المسألة، وإنما الغرض منها تأكيد ما أشار إليه إسحاق بن راهويه من أن تارك الصلاة كافر، وأن هذا كان رأي أهل العلم من الصحابة فمن بعدهم فمن ذلك:

١ - أثر سعيد بن جبير - رحمه الله - أنه قال: (من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر)^(٤).

٢ - أثر عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - أنه قال: (سمعت الله تعالى ذكر أقواماً

(١) أخرجه اللالكائي (١٥٣٨).

(٢) أخرجه معلقاً ابن عبد البر في التمهيد: ٢٢٥/٤، والاستذكار: ٣٤٢/٥، والمنذري: ٤٣٩/١ (٨١٧).

(٣) أخرجه الحاكم: ٧/١ عن عبيد الله بن شقيق عن أبي هريرة به. قال الذهبي: لم يتكلم عليه وإسناده صالح.

قال الشنقيطي في أضواء البيان: ٣١٢/٤: (الظاهر أن قول الحافظ الذهبي - رحمه الله - لم يتكلم عليه، سهو منه، لأنه تكلم عليه في كلامه على حديث بريدة المذكور، حيث قال: ولهذا الحديث شاهد صحيح على شرطهما جميعاً). وأخرجه الترمذي في الإيمان، باب ما جاء في ترك الصلاة: ١٢٦/٤ (٢٧٥٧) موقوفاً على عبد الله بن شقيق. وقال النووي في رياض الصالحين ص ٣٤٦، وفي المجموع: ١٦/٣: (رواه الترمذي في كتاب الإيمان، بإسناد صحيح).

وصححه الألباني في صحيح الترغيب (٥٦٤).

وأخرجه ابن نصر (٩٤٨) موقوفاً على عبد الله بن شقيق، وكذا ابن أبي شيبة في الإيمان (١٣٧) ص ٤٦، وفي المصنف: ٤٩/١١، بلفظ: (ما كانوا يقولون لعمل تركه رجل، كفر، غير الصلاة. قال: كانوا يقولون: تركها كفر).

(٤) أخرجه ابن نصر (٩١٩)، واللالكائي (١٥٤٠) وزاد فيه: (... ومن أفطر يوماً من رمضان متعمداً، فقد كفر، ومن ترك الحج متعمداً، فقد كفر، ومن ترك الزكاة متعمداً فقد كفر). وانظر: الإيمان لابن تيمية ص ٢٨٧.

فعابهم فقال: ﴿أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غياً﴾ ولم تكن إضاعتهم إياها أن تركوها، ولو تركوها لكانوا بتركها كفاراً، ولكن أخروها عن وقتها^(١).

٣ - أثر الحكم بن عتيبة قال: (من ترك الصلاة متعمداً، فقد كفر)^(٢).

٤ - أثر القاسم بن مخيمرة - رحمه الله - في قول الله عز وجل:

﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غياً﴾.

قال: أضاعوا المواقيت، ولم يتركوها، ولو تركوها صاروا بتركها كفاراً^(٣).

٥ - أثر أيوب السخيتاني - رحمه الله - أنه قال: (ترك الصلاة كفر، لا يختلف فيه)^(٤).

٦ - أثر نافع - رحمه الله - أن معقل بن عبيد الله الجزري قال له: رجل أقر بما أنزل الله تعالى، وبما بين نبي الله صلى الله عليه وسلم. ثم قال: أترك الصلاة، وأنا أعرف أنها حق من الله تعالى. قال: (ذاك كافر)^(٥).

٧ - أثر عبد الله بن المبارك - رحمه الله - أنه قال: (من أخر صلاة حتى يفوت وقتها، متعمداً، من غير عذر، كفر)^(٦).

٨ - أثر آخر لعبد الله بن المبارك أيضاً أنه قال: (من قال: إني لا أصلي المكتوبة اليوم، فهو أكفر من الحمار)^(٧).

٩ - أثر آخر لعبد الله بن المبارك أيضاً، أنه قيل له: إن هؤلاء - يعني المرجئة - يقولون من لم يصم ولم يصل، بعد أن يقر به، فهو مؤمن، مستكمل الإيمان. قال عبدالله: (لا نقول نحن كما يقول هؤلاء من ترك الصلاة متعمداً من غير علة، حتى أدخل وقتاً في وقت فهو كافر)^(٨).

(١) أخرجه ابن حزم في المحلى: ٢/٢٤١. وقد تقدم نظير هذا المعنى عن ابن مسعود - رضي الله عنه.
(٢) أورده ابن تيمية في كتابه الإيمان ص ٢٨٧. وتماه: (... ومن ترك الزكاة متعمداً فقد كفر، ومن ترك الحج متعمداً فقد كفر....).

(٣) أخرجه الآجري ص ١٣٣، وابن نصر (٣٩)، وابن كثير في تفسيره: ٣/١٢٧.

(٤) أخرجه ابن نصر (٩٧٨)، وأورده المنذري: ١/٤٤٠ (٨١٩)، وانظر: صحيح الترغيب ص ٢٣٠، وعبارته مشعرة بالإجماع.

(٥) أخرجه ابن نصر (٩٧٧).

(٦) المرجع السابق (٩٧٩).

(٧) المرجع السابق (٩٨٠، ١٠٦٩).

(٨) المرجع السابق (٩٨١).

✽ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ✽

١٠ - أثر مكحول - رحمه الله - أنه قال لعبيد الله بن عبيد الكلاعي: (يا أبا وهب، ليعظم شأن الإيمان في نفسك، من ترك صلاة مكتوبة متعمداً، فقد برئت منه ذمة الله، ومن برئت منه ذمة الله، فقد كفر)^(١).

وقد نقل هذا القول عن جماعة من التابعين فمن بعدهم ابن عبد البر فقال: (وقال إبراهيم النخعي، والحكم بن عتيبة، وأيوب السختياني، وابن المبارك، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، من ترك صلاة واحدة متعمداً حتى يخرج وقتها لغير عذر، وأبى من قضائها، وأدائها، وقال: لا أصلي، فهو كافر، ودمه وماله حلال، ولا يرثه ورثته من المسلمين، ويستتاب. فإن تاب ولا قتل، وحكم ماله وما وصفنا كحكم مال المرتد، وبهذا قال: أبو داود الطيالسي، وأبو خيثمة، وأبو بكر بن أبي شيبة)^(٢).

وقال عبد الحق الإشبيلي بعد أن ذكر من روى عنه هذا القول من الصحابة رضي الله عنهم: (... ومن غيرهم: أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وعبد الله بن المبارك، وإبراهيم النخعي، والحكم بن عتيبة، وأيوب السختياني، وأبو داود الطيالسي، وأبو بكر بن أبي شيبة، وأبو خيثمة زهير بن حرب)^(٣).

ونقل ابن نصر عن صدقة بن الفضل أنه سئل عن تارك الصلاة؟ فقال: كافر^(٤).
ونقل أيضاً عن سليمان بن داود الهاشمي ووكيع بن الجراح. القول باستتابته، فإن تاب ولا قتل^(٥).

١١ - أثر الحسن البصري - رحمه الله - أنه قال: (إذا ترك الرجل صلاة واحدة متعمداً، فإنه لا يقضيها)^(٦).

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف: ٤٧/١١ وفي الإيمان (١٢٩) ص ٤٣، وقال الألباني في تعليقه عليه: (إسناد هذا الأثر صحيح)، وعبد الرزاق: ١٢٥/٣.

(٢) التمهيد: ٢٢٥/٤، وينحوه في الاستذكار: ٣٤٣/٥.

(٣) كتاب الصلاة ص ٤٧، صحيح الترغيب والترهيب ص ٢٣٥.

(٤) تعظيم قدر الصلاة (٩٨٩).

(٥) المرجع السابق (٩٨٣ - ٩٨٥).

(٦) أخرجه ابن نصر (١٠٧٨). وأوضح أن قول الحسن هذا، يحتمل معنيين:

أحدهما: أنه كان يكفره بترك الصلاة متعمداً، فلذلك لم ير عليه القضاء، لأن الكافر لا يؤمر بقضاء ما ترك من الفرائض في كفره.

الثاني: أنه إن لم يكن يكفره بتركها، فإنه ذهب إلى أن الله عز وجل إنما افترض عليه أن يأتي بالصلاة في وقت معلوم، فإذا تركها حتى يذهب وقتها، فقد لزمته المعصية.

الخاتمة

وبعد هذه التطواف في ثنايا البحث، والوقوف في كل مبحث من مباحثه على جملة من الأدلة، تؤكد ما سبق تقريره من أن تارك الصلاة تهاوناً وكسلاً من غير جحود، ولا عذر - كافر، كفراً يخرج من الملة.

يمكن الإشارة إلى خلاصته في النقاط التالية:

١ - إن الله جل وعلا وصف تارك الصلاة بأنه من المجرمين والخاسرين، والمكذابين، والكافرين، والمشركين، وهو وصف معروف بـ (أل) الدالة على الاستغراق والشمول، وأنه بلغ في ذلك الأمر غايته، وهو لا يكون إلا لمن استحق الخلود في النار.

٢ - إن الله سبحانه وتعالى بين أن من أهم ما استحق به الكافرون العقوبة في الآخرة هو ترك الصلاة.

٣ - إن أهم صفات المؤمنين هي الاستجابة لأمر الله وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم فمن ترك الصلاة، لم يحقق هذه الاستجابة، بل شابه الكافرين في الإعراض والتولي والاستكبار عن الطاعة.

٤ - إن الله توعّد تارك الصلاة بما توعّد به الكافرين، من عظيم عقابه، وشديد عذابه.

٥ - إن الله جل وعلا علّق أخوة الدين على إقامة الصلاة، فلا يكون الإنسان مسلماً إلا بها.

٦ - إن الله سبحانه وتعالى أوضح في كتابه العزيز أن أهم صفات المؤمنين التي يميزون بها عن غيرهم هي: إقامة الصلاة، فمن لم يقيمها فليس منهم، بل هو من المشركين الكافرين.

٧ - إن السنة المطهرة جاءت منها نصوص صحيحة، صريحة في كفر تارك الصلاة، إذ جعلها عليه الصلاة والسلام هي الحد الفاصل بين الإيمان والإسلام، والشرك والكفر، فلا يقيمها بإخلاص إلا المسلم، ولا يتركها - من غير عذر - إلا الكافر، فهي أهم الشعائر الظاهرة التي يميز بها المسلمون عن غيرهم.

٨ - علقت السنة الصحيحة الصريحة، الكفر على مجرد ترك الصلاة، (فمن تركها فقد كفر) فتأويل ذلك بالجحود أو غير ذلك من التأويلات، صرف للنصوص عن ظواهرها، وتكلف في تأويلها، وهو مدعاة إلى ردّها.

❖ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ❖

٩ - أبطلت السنة تلك التأويلات، التي زعمت بأن مجرد الترك، ليس كفراً مخرجاً من الملة، مؤكدة بأن هذا الترك مخرج من الملة، وأن تارك الصلاة لا ذمة له.

فهل بعد هذا يقال: بأنه كفر دون كفر؟!

١٠ - أكدت السنة أن الصلاة هي آخر ما يبقى من الدين، فإذا ترك العبد الصلاة، كان ذلك أكبر دليل على كفره، وذهاب ما بقي معه من إيمان، وأنه قد سقط بناء الإسلام لديه كسقوط الفسطاط بذهاب عموده.

١١ - أوضحت السنة بأن الصلاة أهم الأعمال، وأول ما يُسأل عنه الإنسان يوم القيامة، فإن صلحت وقُبلت، فقد أفلح وأنجح، لأنه تجاوز مرحلة الخطورة العظمى، وهي الخلود في النار مع الكافرين ثم نُظر بعد ذلك في سائر عمله.

فهي رأس ماله، ومفتاح ديوانه، فهل يصح ربح إذا هلك رأس المال؟!

١٢ - أكد إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - ما دلت عليه ظواهر النصوص. وأن المراد بالكفر، الكفر الأكبر المخرج من الملة.

وهو إجماع صريح، لا يحتمل التأويل، نطق به الصحابة فيما بينهم ونقله التابعون عنهم وهو أقوى دليل في الرد على كل ما أراد تأويل تلك النصوص، أو صرفها عن ظاهرها.

١٣ - إن هذا الإجماع أصرح دليل في المسألة، وهو أقوى دليل في رد كل قول مخالف له.

١٤ - إن هذا الاجماع يؤكد أن القول: بعدم كفر تارك الصلاة، قول حادث، وأن من قال به من العلماء، وإن كان مأجوراً على اجتهاده، فقد جانبه الحق والصواب، ولا يجوز لمن استبان له الحق، تقليده في ذلك.

ورحم الله الشافعي إذ يقول: (لا يحل لمسلم علم كتاباً، ولا سنةً، أن يقول بخلاف واحد منهما)^(١).

والحمد لله الذي بحمده تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه ما دامت الأرض والسموات.

(١) الرسالة ص ٤٧١.

ثبت بالمصادر والمراجع الوارد ذكرها في البحث

مرتبة حسب حروف الهجاء

- ١ - القرآن الكريم (لم ألتزم ترتيبه لشرفه).
- ٢ - الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان: لابن بلبان/ن/ دار الكتب العلمية.
- ٣ - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: للألباني. ن/ المكتب الإسلامي ط/ الأولى.
- ٤ - الاستذكار: لابن عبد البر. ط، الأولى ١٤١٤ هـ.
- ٥ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: لمحمد الأمين الشنقيطي/ن/ مطبعة المدني.
- ٦ - الإفصاح عن معاني الصحاح: لابن هبيرة، ن/ المؤسسة السعيدية.
- ٧ - الأم: للإمام محمد بن إدريس الشافعي، ن/ دار إحياء التراث العربي.
- ٨ - اقتضاء الصراط المستقيم: لابن تيمية/ن/ مكتبة الرشيد.
- ٩ - الانتصار في المسائل الكبار: لأبي الخطاب/ن/م العبيكان/ ط الأولى.
- ١٠ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: للمرداوي/ن/ دار الكتاب العربي/ ط/ الثانية.
- ١١ - الإيمان: لابن أبي شيبه/ تحقيق الألباني/ن/ المطبعة العمومية بدمشق.
- ١٢ - الإيمان: لشيخ الإسلام ابن تيمية/ن/ المكتب الإسلامي/ ط الثانية.
- ١٣ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد: لأبي الوليد بن رشد(الحفيد)، ط الرابعة.
- ١٤ - بلوغ الأمان من أسرار الفتح الرباني: لأحمد البنا(مطبوع مع الفتح الرباني).
- ١٥ - التاج والإكليل لمختصر خليل: للمواق(مطبوع مع مواهب الجليل).
- ١٦ - تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي: للمباركفوري/ن/ دار الفكر/ ط الثالثة.
- ١٧ - تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج: لابن الملقن/ن/ دار حراء/ ط الأولى.
- ١٨ - الترغيب والترهيب: للمنذري/ ط الأولى/ ١٤١٤ هـ.
- ١٩ - تعظيم قدر الصلاة: لمحمد بن نصر المروزي/ مكتبة الدر/ط. الأولى.

✱ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ✱

- ٢٠- تفسير القرآن العظيم: لابن كثير/ن/ دار المعرفة.
- ٢١- تلخيص الحبير: لابن حجر العسقلاني/ن/ دار المعرفة.
- ٢٢- التمهيد: لابن عبد البر/ن/ وزارة الأوقاف بالمغرب.
- ٢٣- التمهيد في أصول الفقه: لأبي الخطاب/ن/ جامعة أم القرى.
- ٢٤- جامع الأصول في أحاديث الرسول: لأبن الأثير/ط/ ١٣٨٩هـ.
- ٢٥- الجامع الصغير للسيوطي: (مطبوع مع شرحه فيض القدير)/ن/ دار المعرفة.
- ٢٦- جامع العلوم والحكم: لابن رجب/ن/ دار المعرفة.
- ٢٧- الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي/ن/ دار إحياء التراث العربي.
- ٢٨- حاشية الطحطاوي على الدر المختار: لأحمد الطحطاوي/ن/ دار المعرفة.
- ٢٩- الحاوي الكبير: للماوردي/ن/ دار الكتب العلمية.
- ٣٠- حكم تارك الصلاة: لمحمد تقي الدين الهلالي.
- ٣١- حلية العلماء: للشاشي/ط/ الأولى ١٤٠٠هـ.
- ٣٢- الدر المختار: للحصكفي (مطبوع مع حاشية ابن عابدين عليه)/ط/ الثانية.
- ٣٣- الرسالة: للإمام الشافعي/ تحقيق: أحمد شاكر.
- ٣٤- رسالة الصلاة: للإمام أحمد بن حنبل/ن/ مجلة الأزهر ١٤٠٧هـ.
- ٣٥- الروايتين والوجهين: لأبي يعلى/ن/ مكتبة المعارف/ ط الأولى.
- ٣٦- روضة الطالبين وعمدة المفتين: للنووي/ن/ المكتب الإسلامي/ط الثانية.
- ٣٧- روضة الناظر وجنة المناظر: لموفق الدين بن قدامة/ن/ المكتبة السلفية ١٣٩١هـ.
- ٣٨- رياض الصالحين: للنووي/ن/ دار المأمون/ ط ١٣.
- ٣٩- سلسلة الأحاديث الصحيحة: للألباني/ن/ المكتب الإسلامي.
- ٤٠- سلسلة الأحاديث الضعيفة: للألباني/ن/ المكتب الإسلامي.
- ٤١- سنن الترمذي: لأبي عيسى محمد الترمذي/ن/ دار الفكر.
- ٤٢- سنن الدارقطني: لعلي الدارقطني/ن/ دار المحاسن.
- ٤٣- سنن الدارمي: لأبي محمد عبد الله الدارمي/ن/ دار إحياء السنة النبوية.

- ٤٤- سنن أبي داود: لأبي سليمان بن الأشعث/ن/ دار الفكر.
- ٤٥- السنن الكبرى: لأبي بكر أحمد البيهقي/ن/ دار المعرفة.
- ٤٦- سنن ابن ماجه: لأبي عبد الله محمد القزويني/ن/ المكتبة العلمية.
- ٤٧- سنن النسائي: لأبي عبد الرحمن أحمد النسائي/ط/ الأولى المفهرسة ١٤٠٦ هـ.
- ٤٨- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: للالكائي/ن/ دار طيبة.
- ٤٩- شرح الزركشي على مختصر الخرقي: تحقيق ابن الجبرين/ن/ مكتبة العبيكان/ط الأولى.
- ٥٠- شرح السنة: للبغوي/ن/ المكتب الإسلامي.
- ٥١- شرح صحيح مسلم: للنووي/ن/ دار الفكر.
- ٥٢- الشرح الصغير على أقرب المسالك: لأبي البركات أحمد الدردير/ن/ عيسى الحلبي.
- ٥٣- شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز/ن/ المكتب الإسلامي.
- ٥٤- شرح العناية على الهداية: للبابرتي (مطبوع من فتح القدير)ن/ مكتبة الحلبي/ط الأولى.
- ٥٥- الشرح الكبير على مختصر خليل: لأبي البركات أحمد الدردير (مطبوع مع حاشية الدسوقي).
- ٥٦- شرح الكوكب المنير: لابن النجار الحلبي/ن/ جامعة أم القرى.
- ٥٧- شرح معاني الآثار: للطحاوي/ن/ دار الكتب العلمية/ط الثانية.
- ٥٨- الشريعة: للأجري/ن/ مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩ هـ.
- ٥٩- صحيح البخاري: لأبي عبد الله البخاري/ن/ المكتبة الإسلامية بإستانبول.
- ٦٠- صحيح الجامع الصغير وزيادته: للألباني/ن/ المكتب الإسلامي.
- ٦١- صحيح الترغيب والترهيب: للألباني/ن/ المكتب الإسلامي/ط الأولى.
- ٦٢- صحيح مسلم: لأبي الحسين مسلم القشيري (مطبوع مع شرحه للنووي).
- ٦٣- ضعيف الجامع الصغير وزيادته: للألباني/ن/ المكتب الإسلامي.
- ٦٤- طرح التثريب في شرح التقريب: للعراقي/ن/ دار إحياء التراث العربي.

❖ القول المبين في أن تارك الصلاة من الكافرين ❖

- ٦٥- الفتاوى الهندية: مجموعة من العلماء/ن/ دار إحياء التراث العربي/ط/ الثالثة.
- ٦٦- فتح الباري شرح صحيح البخاري: لابن حجر العسقلاني/ن/ إدارات البحوث العلمية.
- ٦٧- الفروع: لمحمد بن مفلح/ن/ عالم الكتب.
- ٦٨- الكامل في ضعفاء الرجال: لابن عدي/ن/ دار الفكر/ط/ الثانية.
- ٦٩- كتاب الصلاة. وحكم تاركها: لابن قيم الجوزية/ن/ مكتبة دار التراث/ط/ الثانية.
- ٧٠- كشف القناع عن متن الإقناع: لمنصور البهوتي/ن/ مطبعة الحكومة.
- ٧١- كشف الأستار عن زوائد البزار: للهيثمي/ن/ مؤسسة الرسالة.
- ٧٢- المبدع في شرح المقنع: لإبراهيم بن مفلح/ن/ المكتب الإسلامي/ط/ الأولى.
- ٧٣- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: للهيثمي/ن/ دار الكتاب العربي.
- ٧٤- المجموع شرح المذهب: للنووي/ن/ المكتبة السلفية.
- ٧٥- مجموع فتاوى ابن تيمية: جامع ابن قاسم/مصورة عن ط/ الأولى.
- ٧٦- المحلى: لابن حزم/ن/ دار التراث.
- ٧٧- مسائل الإمام أحمد: برواية أبي داود/ط/ الثانية.
- ٧٨- مسائل الإمام أحمد: برواية ابنه عبد الله/ن/ مكتبة الدار/ط/ الأولى ١٤٠٦هـ.
- ٧٩- مسائل الإمام أحمد برواية ابن هانئ/ن/ المكتب الإسلامي.
- ٨٠- المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد: جمع عبد الإله الأحمدى/ن/ دار طيبة.
- ٨١- المستدرك على الصحيحين: لأبي عبد الله الحاكم/ن/ دار المعرفة.
- ٨٢- المسند: للإمام أحمد بن حنبل/ن/ المكتب الإسلامي.
- ٨٣- مسند أبي يعلى الموصلي: لأحمد بن علي التميمي/ن. دار المأمون/ط/ الأولى.
- ٨٤- المسودة في أصول الفقه: جمع شهاب الدين الحنبلي/ن/ دار الكتاب العربي.
- ٨٥- مشكاة المصابيح: للخطيب تحقيق الألباني/ن/ المكتب الإسلامي.
- ٨٦- المصنف: لأبي بكر بن أبي شيبة/ن/ الدار السلفية/ط/ الثانية.

- ٨٧- المصنف: لعبد الرزاق الصنعاني/ن/ المكتب الإسلامي/ط/ الثانية.
- ٨٨- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية: لابن حجر العسقلاني/ن/ دار المعرفة.
- ٨٩- معالم السنن: للخطابي/ن/ المكتبة العلمية.
- ٩٠- المغني: لموفق الدين بن قدامة/ن/ هجر/ط/ الأولى.
- ٩١- المغني في أصول الفقه: للخبازي/ن/ جامعة أم القرى.
- ٩٢- مقدمات ابن رشد: لابن رشد(الجد)/ن/ دار الفكر.
- ٩٣- منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار: لأبي البركات مجد الدين بن تيمية (مطبوع مع نيل الأوطار).
- ٩٤- المنتقى شرح الموطأ: للباجي/ن/ دار الكتاب العربي، مصورة عن الطبعة الأولى.
- ٩٥- موارد الظمان إلى زوائد بن حبان: للهيثمي/ن/ دار الكتب العلمية.
- ٩٦- الموطأ: للإمام مالك بن أنس/ن/ دار إحياء الكتب العلمية.
- ٩٧- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: للشوكاني/ن/ مكتبة الدعوة الإسلامية بالأزهر.

القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية

الدكتور / علي بن سعد الضويحي (*)

الحمد لله الذي تعبّد المجتهدين بالقياس ليكون طريقاً في إثبات الأحكام للناس، والصلاة والسلام على من بينّ الدين وأزال عن الأفهام الإبهام والإلباس. وعلى آله وأصحابه الذين تحلّوا بخير لباس، ومن تبعه واقتفى أثره واستضاء بما جاء من نبراس، أما بعد:

فقد أتم الله تبارك وتعالى النعمة العظمى على عباده بإتمام هذا الدين وإكماله كما دل على ذلك قوله جل جلاله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾^(١).

فما من حكم تحتاجه البشرية إلا وقد انتظمه عقْدُ هذا الدين القويم في مصدره العظيم: كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، وهذا ما ترجمه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى بقوله: (فقد جعل الله الحق في كتابه ثم في سنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فليس تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصاً أو جملة)^(٢).

فالأحكام التي نص عليها الحق تبارك وتعالى في كتابه، أو نص عليها رسوله صلى الله عليه وسلم في سنته لا يحل لمسلم أن يبحث عن بديل لها في مصدر سواهما، إذ إنها بالنص عليها في الكتاب والسنة تكون مما قضى الله تعالى به وقضى به رسوله صلى الله عليه وسلم على هذه الأمة، فلا خيار له إلا امتثالها والتسليم بها، وهذا ما دل عليه قوله سبحانه: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً﴾^(٣)..

(*) أستاذ أصول الفقه المشارك بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء فرع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

(١) المائدة من الآية ٣.

(٢) الأم ٣١٣/٧.

(٣) سورة الأحزاب الآية ٣٦.

وما لم يُنصَّ عليه منها فإن الله تعالى قد نصب الدلائل عليها لاستنباطها من واقع الكتاب والسنة بطريق القياس المقتضي ردَّ ما لم ينص عليه إلى ما نُصَّ عليه، وبذلك تجد الأمة المسلمة في دينها العظيم بأصول تشريعه وأدلة تفريعه ما يحصل لها به الغنى الكامل عن الالتفات يمنة ويسرة إلى نظام بشري أو قانون وضعي هو إلى القصور أقرب منه إلى الكمال، وإلى المحدودية أقرب منه إلى الإحاطة والشمولية.

وهذا من شأنه أن يجعل للقياس الشرعي مكاناً مرموقاً في منظومة أدلة التشريع، عليه تُبنى الأحكام، وبه تُحفظ مصالح الأنام، ومن خلاله تُسدّ المنافذ على أهل الأهواء والشهوات، فليس القياس شهوة مطاعة ناشئة عن نزعة نفسية مُبتدعة، وإنما هو دلالة شرعية مُتبعة يستضيء المجتهد بقبسها ليتبين بها معالم الطريق في استنباط الأحكام الشرعية من ينبوعها الصافي وموردها العذب الشافي.

ونظراً لأهمية القياس في إثبات الأحكام التعبدية فقد رأيت أن أكتب إلمامة في هذا الموضوع الذي أسميته: (القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية).
سائلاً المولى القدير جل شأنه أن يكلل هذا المسعى بالعون والتوفيق إنه جواد كريم.

أسباب اختيار الموضوع:

ومما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع والكتابة فيه الأسباب الآتية:

- ١- الأهمية الكبرى التي يتبوّأها القياس بين الأدلة الشرعية.
- ٢- الوقوف على حقيقة الأقوال في حجية القياس، وبيان المزيف منها والمعتمد فيها تأييداً للحق وأهله.
- ٣- التعرف على أهم الأدلة التي تمسك بها نفاة حجية القياس، ومناقشتهم فيها بأسلوب علمي متزن.
- ٤- محاولة جمع شتات هذا الموضوع، وعرضها بوضوح في بحث مستقل.

الدراسات السابقة في الموضوع:

عُنيت كتب أصول الفقه في القديم والحديث ببيان حجية القياس وذكُر اختلاف الناس في ذلك ما بين مُثبت ونافي، ودرجت على نسبة القول بإثبات الحجية إلى

❖ القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية ❖

الجمهور^(١). إلا أنها اضطربت في نسبة القول بنفي الحجية فتارة تقصر هذا القول على داود الظاهري فقط دون سائر أهل الظاهر كما فعل ذلك ابن برهان رحمه الله تعالى حيث قال: (وقد اتفق كافة الفقهاء على أنه وقع التعبد بالقياس خلافاً لداود فإنه منع من ذلك)^(٢).

وتارة تقصره على أهل الظاهر عموماً كما فعل ذلك القرافي رحمه الله تعالى حيث قال: (وهو حجة عند مالك رحمه الله وجماهير العلماء رحمة الله عليهم خلافاً لأهل الظاهر)^(٣)..

وكما فعل ذلك الدكتور الأشقر وفقه الله تعالى حيث قال: (ولم يخالف في أصل حجية القياس إلا الظاهرية)^(٤).

وتارة تقصره على الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد مع إغفال ذكر داود وأهل الظاهر كما فعل ذلك الآمدي رحمه الله تعالى حيث قال: (وقالت الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد... بإحالة ورود التعبد به)^(٥).

وتارة تقصره على الظاهرية والنظام فقط كما فعل الطوفي رحمه الله تعالى حيث قال: (وأجاز أصحابنا التعبد به عقلاً وشرعاً، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين خلافاً للظاهرية والنظام)^(٦).

وتارة تجعل ذلك القول عامة في كل مَنْ نُقِلَ عنهم نَفْيُ حجية القياس كما فعل ذلك الشيرازي رحمه الله تعالى حيث قال: (وزهد النظام وبعض المعتزلة البغداديين والشيعة إلى أنه ليس بطريق لمعرفة الأحكام الشرعية والعقل يمنع ورود الشرع به.. وقال داود وأهل الظاهر: العقل لا يمنع ورود التعبد به غير أن الشرع منع منه وورد بحظره)^(٧).

(١) انظر التمهيد ٣/٣٦٥، إحكام الفصول ص ٥٣١، روضة الناظر ص ٧٩، المحصول ٢/٢/٣٦، المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/٢٩٦، المعتمد ٢/٢١٥، التبصرة ص ٤١٩، البرهان ٢/٧٥٣، المستصفى ٢/٢٣٤، الإحكام ٤/٥، شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٥، البلبل ص ١٤٦، كشف الأسرار ٣/٢٧٠، مناهج العقول ٣/٧، فواتح الرحموت ٢/٣١١، أصول الفقه للخضري ص ٣٤٠، أصول الفقه لأبي زهرة ص ١٧٥.

(٢) الوصول إلى الأصول ٢/٢٣٤.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٢٨٥.

(٤) الواضح ص ١٨٦.

(٥) الإحكام ٤/٥.

(٦) البلبل ص ١٤٦.

(٧) شرح اللمع ٢/٧٦٠ - ٧٦١.

كما أنها في مجملها لا تفصل القول في عَرْض أدلة كل فريق من الفرق المنكرة لحجية القياس على حدة، بل تُجمل تلك الأدلة تارة بلفظ: (واحتج المخالف بكذا وكذا) كما فعل ذلك أبو الخطاب رحمه الله تعالى^(١).

وتارة بلفظ: (قالوا: كذا وكذا) كما فعل الطوفي رحمه الله تعالى^(٢).

وتارة بلفظ: (مِنْ أَظْهَرَ شَبْهَهُمْ قَوْلَهُمْ: كذا وكذا) كما فعل الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله تعالى^(٣). وحيث إن هذا المنهج من شأنه أن يجعل القارئ في لبس من أمره بحيث لا يستطيع أن يجزم بنسبة هذا الدليل لقول بعينه وبخاصة إذا لم يكن من أهل الاختصاص في هذا العلم، فقد رأيت أن هذا الأمر بحاجة إلى وضع النقاط على الحروف، فجاءت هذه الدراسة لتكمل سلسلة تلك الدراسات بما يلي:

١- تفصيل الأقوال في مسألة إنكار حجية القياس بنسبة كل قول إلى قائله.

٢- ذِكْرُ أدلة كل قول على حدة ذِكْراً خاصاً بأصحاب ذلك القول.

٣- الاعتماد في نقل رأي الشيعة من واقع كتبهم أنفسهم دون وساطة، وذلك من خلال ما تيسر لي الاطلاع عليه من هذه الكتب مثل كتاب "معالم الدين وملاذ المجتهدين" للحسن بن زين الدين العاملي الشيعي (ت: ١٠١١هـ)، وكتاب "قرائد الأصول" لمرتضى الأنصاري الشيعي (ت: ١٢٨١هـ)، وكتاب "أصول الفقه" لمحمد رضا المظفر الشيعي، وكتاب "علم أصول الفقه في ثوبه الجديد" لمحمد جواد مغنية الشيعي.

٤- بَسْطُ الأدلة والمناقشات، وعَرْضُها بأسلوب واضح بعيد عن الغموض.

وأسأله سبحانه أن يجعل ذلك جهداً نافعاً، وأن يجعله إحقاقاً للحق وإبطالاً للباطل.

خطة البحث:

سينتظم بحث هذا الموضوع في: مقدمة، وستة مباحث، وخاتمة.

(١) التمهيد ٣/ ٣٧٠.

(٢) انظر البلبل ص ١٤٨.

(٣) انظر علم أصول الفقه ص ٥٩.

❖ القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية ❖

(١) المقدمة، وتشتمل علي ما يلي:

- ١- أسباب اختيار الموضوع.
- ٢- الدراسات السابقة في الموضوع.
- ٣- خطة البحث.
- ٤- منهج البحث.

(ب) المباحث، وبيانها كالتالي:

- المبحث الأول: (تعريف القياس لغةً وإصطلاحاً).
- المبحث الثاني: (مذهب القائلين بحجية القياس الشرعي).
- المبحث الثالث: (مذهب القائلين بعدم حجية القياس الشرعي).
- المبحث الرابع: (مناقشة منكري حجية القياس الشرعي).
- المبحث الخامس: (بيان المذهب الراجح، وسبب الترجيح).
- المبحث السادس: (ثمرة الخلاف بين هذين المذهبين).

(ج) الخاتمة: وتشتمل على أهم نتائج البحث.

منهج البحث:

وستتم معالجة هذه المباحث وفق المنهج الآتي:

- ١- سرّد أدلة كل مذهب، وبيان وجه الدلالة من تلك الأدلة.
- ٢- مناقشة أدلة المذهب المرجوح لبيان وجه الضعف من الاستدلال بها على تحقق المطلوب.
- ٣- المناقشات العلمية التي لم أحلّها إلى مراجع هي مناقشات خاصة بي.
- ٤- عزو الآيات الكريمة إلى مواضعها من السور في الكتاب المجيد.
- ٥- تخريج الأحاديث الشريفة من مظانها، في كتب الحديث.
- ٦- ذكّر أهم نتائج البحث بصورة موجزة.
- ٧- وُضِع قائمة بأسماء المراجع التي اعتمدتها في كتابة هذا البحث.

ومنه تعالى أستلهم الرشـد وأستمد الصواب، وهو حسبي ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا به.

المبحث الأول (تعريف القياس)

أولاً: تعريفه في اللغة:

القياس في اللغة يُطلق على ثلاثة معانٍ:

١- التقدير، يقال: (قاسه بغيره وعليه، يقيسه قيساً وقياساً واقتاسه: قدره على مثاله فانقاس).

٢- المساواة. يقال: (قاس الثوب بالثوب) أي: ساواه به.

٣- الاقتداء، يقال: (هو يقتأس بأبيه) أي: يقتدي به^(١).

وهذه المعاني الثلاثة تلتقي في محور واحد وهو (التقدير)، إذ مساواة الشيء بالشيء هو تقديره به، واقتداء الإنسان بغيره هو أن يجعل سلوكه بقدر سلوك مَنْ قلده واقتدى به.

ولذلك فإن المعنى الأول هو العمدة في المراد بالقياس من الناحية اللغوية.

ثانياً: تعريفه في الاصطلاح:

تباينت عبارات الأصوليين في التعريف الاصطلاحي للقياس. وسأقتصر من هذه التعريفات على أربعة هي كما يلي:

١- عرفه أبو الحسين البصري بقوله: (تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد)^(٢).

٢- وعرفه أبو هاشم الجبائي بقوله: (حمل الشيء على غيره، وإجراء حكمه عليه)^(٣).

٣- وعرفه الغزالي بقوله: (وحدّه أنه: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما)^(٤).

وهذا التعريف في الأصل للقاضي أبي بكر الباقلاني، وقد صرح الرازي بأن هذا التعريف هو الذي اختاره جمهور المحققين من أصحابه^(٥).

(١) انظر لسان العرب مادة "قيس" ١٨٦/٦، القاموس المحيط مادة "القوس" ٢٤٤/٢، تاج العروس

مادة "قيس" ٢٢٨/٤، معجم مقاييس اللغة مادة "قوس" ٤٠/٥.

(٢) المعتمد ١٩٥/٢.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المستصفى ٢٢٨/٢.

(٥) المحصول ٩/٢/٢.

❖ القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية ❖

٤- وعرفه الآمدي بقوله: (والمختار في حد القياس أن يقال: إنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل)^(١).

(أ) وقد اعترض الآمدي على تعريف أبي الحسين البصري بأنه مدخول من وجهين:

الأول: إن قوله: (تحصيل حكم الأصل في الفرع) مشعر بتحصيل عين حكم الأصل في الفرع، وهو ممتنع، فكان من حقه أن يقول: مثل حكم الأصل في الفرع.

الثاني: إن تحصيل حكم الأصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس، ونتيجة الشيء لا تكون هي نفس ذلك الشيء، فكان الأولى أن يقول: القياس هو اشتباه الفرع والأصل في علة حكم الأصل في نظر المجتهد علي وجه يستلزم تحصيل الحكم في الفرع^(٢).

(ب) واعترض أبو الحسين البصري على تعريف أبي هاشم فقال: (فإن أراد إجراء حكمه عليه لأجل الشبه فصحيح، وكان يجب التصريح بذلك وإن لم يُرد ذلك لم يصح، لأن إثبات الحكم في الشيء من غير تشبيهه بينه وبين غيره يكون مبتدأ، ومن ابتدأ فأثبت في الشيء حكماً لا يكون قائساً وإن اتفق أن يكون ذلك الحكم ثابتاً في غيره)^(٣).

(ج) وقد أورد الفخر الرازي عدداً من الاعتراضات على تعريف القاضي الباقلاني الذي اختاره الغزالي، وهي:

الأول: إن كان مراده من قوله: " حمل أحد المعلومين على الآخر إثبات مثل حكم أحدهما للآخر فقوله بعد ذلك: في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما " إعادة لعين ذلك فيكون تكراراً من غير فائدة، وإن كان شيئاً آخر فلا بد من بيانه، وأيضاً فبتقدير أن يكون المراد منه شيئاً آخر لكن لا يجوز ذكره في تعريف القياس، لأن ماهية القياس تتم بإثبات مثل معلوم لمعلوم آخر بأمر جامع، وإذا تمت الماهية بهذا القدر وكان ذلك المعلوم الزائد خارجاً فلا يجوز ذكره.

(١) الإحكام ٣/١٩٠.

(٢) الإحكام ٣/١٨٦.

(٣) المعتمد ٢/١٩٥.

الثاني: أن قوله: (في إثبات حكم لهما) مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع مُثَبَّتٌ بالقياس وهو باطل، فإن القياس فَرْعٌ على ثبوت الحكم في الأصل، فلو كان ثبوت الحكم في الأصل فرعاً على القياس للزم الدور.

الثالث: أنه كما يثبت الحكم بالقياس فقد تثبت الصفة أيضاً، كقولنا: "الله عالم" فيكون له عِلْمٌ قياساً على الشاهد، ولا نزاع في أنه قياس، لأن القياس أعم من القياس الشرعي والقياس العقلي، وإذا كان كذلك فلا يخلو: إما أن تكون الصفة مندرجة في الحكم، وإما أن لا تكون، فإن كان الأول كان قوله: "بأمر جامع بينهما من حُكْمٍ أو صفة أو نفيهما عنه تكراراً، لأن الصفة لما كانت أحد أقسام الحكم كان ذكرها بعد ذكر الحكم تكراراً، وإن كان الثاني كان التعريف ناقصاً، لأنه ذكر ما إذا كان المطلوب ثبوت الحكم أو عدمه، ولم يذكر ما إذا كان المطلوب وجود الصفة أو عدمها. فبينا التعريف بذلك إما زائد وإما ناقص".

الرابع: أن المعتبر في ماهية القياس إثبات مثل حكم معلوم آخر بأمر جامع، فأما أن ذلك الجامع تارة يكون حكماً، وتارة يكون صفة، وتارة يكون نفياً للحكم، وتارة يكون نفياً للصفة فذاك إشارة إلى ذكر أقسام الجامع والمعتبر في تحقق ماهية القياس "الجامع" من حيث إنه جامع لأقسام الجامع، بدليل أمرين أحدهما: أن ماهية القياس قد توجد منفكة عن كل واحد من أقسام الجامع بعينه، وما ينفك عن الماهية لا يكون معتبراً في تحققها، وثانيهما: أن الجامع كما ينقسم إلى الحكم والصفة ونفيهما فكذا الحكم ينقسم إلى الوجوب والحظر وغيرهما، والوجوب ينقسم إلى الموسع والمضيق والمخير والمعين وغيرها، فلو لزم من اعتبار الجامع في ماهية القياس ذكر أقسامه لوجب من ذكر كل واحد من تلك الأقسام ذكر ما لكل واحد منها.

الخامس: أن كلمة "أو" للإبهام، وماهية كل شيء معينة، والإبهام ينافي التعيين.

السادس: أن القياس الفاسد قياس، وهو خارج عن هذا الحد، لأن قوله: "بأمر جامع" دليل على أن هذا القائل يعتبر في حد القياس حصول الجامع.

فمتى حصل كان القياس صحيحاً. فيكون القياس الفاسد خارجاً عنه، وبذلك يكون هذا التعريف غير جامع^(١).

(١) انظر المحصول ١٢/٢/٢ وما بعدها.

* القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية *

وحيث لم تسلم هذه التعريفات من النقد والرد والاعتراضات فإني أميل إلى التعريف الذي ذكره السيف الأمدي رحمه الله تعالى لكونه جامعاً لجميع أفراد المعرف مانعاً من دخول غير أفرادها فيه، وهو وإن كان غير سالم من تطرّق الاعتراض عليه إلا أنه في تصوري أكثر قبولاً من التعريفات المذكورة، لأنه أبعدُ منها عن الإبهام والإلباس وأقربها إلى بيان حقيقة القياس.

وبالنظر إلى هذا التعريف الاصطلاحي نجد بينه وبين المعاني اللغوية للقياس ترابطاً وثيقاً، فإن استواء الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل يقتضي تقدير الفرع بالأصل واقتداءه به.

المبحث الثاني

(مذهب القائلين بحجية القياس الشرعي)

ذهب جمهور الأصوليين إلى أن القياس حجة في إثبات الأحكام الشرعية^(١). قال إمام الحرمين رحمه الله تعالى: (ذهب علماء الشريعة وأهل الحل والعقد إلى أن التعبد بالقياس في مجال الظنون جائز غير ممتنع)^(٢). وقال الغزالي رحمه الله تعالى: (والذي ذهب إليه الصحابة رضي الله عنهم بأجمعهم وجماهير الفقهاء والمتكلمين بعدهم رحمهم الله وقوع التعبد به شرعاً)^(٣). وقال ابن قدامة رحمه الله تعالى: (يجوز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً.. وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين)^(٤). وقال الرازي رحمه الله تعالى: (والذي نذهب إليه وهو قول الجمهور من علماء الصحابة والتابعين أن القياس حجة في الشرع)^(٥). ومما استدل به الجمهور على أن القياس حجة في إثبات الأحكام الشرعية الأدلة الآتية:

(١) انظر التمهيد ٣/٣٦٥، إحكام الفصول ص ٥٣١، روضة الناظر ص ٧٩، المحصول ٢/٢/٣٦، المغني للقاضي عبد الجبار ١٧، ٢٩٦، المعتمد ٢، ٢١٥، التبصرة ص ٤١٩، البرهان ٢/٧٥٣، المستصفى ٢/٢٣٤، الوصول إلى الأصول ٢/٢٤٣، الإحكام ٤/٥، شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٥، البلبل ص ١٤٦، كشف الأسرار ٣/٢٧٠، الإبهاج ٣/٩، مناهج العقول ٣/٧، فواتح الرحموت ٢/٣١١.

(٢) البرهان ٢/٧٥٣.

(٣) المستصفى ٢/٢٣٤.

(٤) روضة الناظر ص ٢٧٩.

(٥) المحصول ٢/٢/٣٦.

الدليل الأول:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(١).

فالله عز وجل أمر أولي الأبصار بالاعتبار، والاعتبار هو ردُّ النظر إلى نظيره بضرب من ضروب الشبه، وهذا هو عين القياس. إذ القياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فكان القياس بذلك متعبداً به شرعاً، وإذا كان متعبداً به شرعاً فهو حجة في إثبات الأحكام الشرعية.

الدليل الثاني:

قول النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل رضي الله عنه حين بعثه قاضياً إلى اليمن: (كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؟ قال اجتهد رأيي ولا ألو، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله)^(٢).

(١) سورة الحشر، من الآية ٢

(٢) أخرجه أبو داود واللفظ له في كتاب الأقضية، باب: "اجتهاد الرأي في القضاء" (سنن أبي داود ١٨/٤).

والترمذي في أبواب الأحكام، باب "ما جاء في القاضي كيف يقضي". (سنن الترمذي ٣٩٤/٢).

والبيهقي في كتاب آداب القاضي. (السنن الكبرى ١١٤/١٠).

والدارمي في باب الفتيا وما فيه من الشدة (سنن الدارمي ٦٠/١).

وهذا الحديث كما في إسناد أبي داود وغيره رواه شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو عن أناس

من أهل حمص من أصحاب معاذ رضي الله تعالى عنه، وللعلماء في الحكم على هذا الحديث موقفان:

١- منهم من حكم عليه بعدم الصحة، والسقوط والإرسال، قال الإمام البخاري رحمه الله

تعالى: (الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة ابن شعبة الثقفي عن أصحاب معاذ روى عنه أبو عون،

ولا يصح ولا يعرف إلا بهذا، مرسل) التاريخ الكبير للبخاري ٢٧٧/٢.

وقال ابن حزم رحمه الله تعالى: (هذا حديث ساقط لم يروه أحد من غير هذا الطريق، وأول سقوطه

أنه عن قوم مجهولين لم يُسموا، فلا حجة فيمن لا يُعرف من هو، وفيه الحارث بن عمرو وهو

مجهول لا يُعرف من هو، ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه). الإحكام لابن حزم ٤٣٨/٧

وقال الترمذي رحمه الله تعالى: (وليس إسناده عندي بمتصل).. سنن الترمذي ٣٩٤/٢.

٢- ومنهم من انتصر لتصحيحه نظراً لشهرته وتلقي الأمة له بالقبول. قال الخطيب البغدادي رحمه الله

تعالى: (فإن اعتراض المخالف بأن قال: لا يصح هذا الخبر لأنه لا يروى إلا عن أناس من أهل

حمص لم يُسموا فهم مجاهيل. فالجواب: أن قول الحارث بن عمرو: عن أناس من أصحاب معاذ.

يدل على شهرة الحديث وكثرة رواته). وقد عُرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه

الدين والتفقه والزهد والصلاح، وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن

معاذ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد قبلوه واحتجوا به، =

* القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية *

فالنبي صلى الله عليه وسلم أقر معاذاً رضي الله عنه على العمل باجتهاد الرأي فيما لا نص فيه من الكتاب والسنة، وتقريره عليه الصلاة والسلام له باجتهاد الرأي في ذلك إقرار له على جواز العمل بالقياس، فيكون القياس حجة في إثبات الأحكام الشرعية.

الدليل الثالث:

قوله صلى الله عليه وسلم: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)^(١).

فترتيب النبي صلى الله عليه وسلم الأجر على الاجتهاد إذن منه عليه الصلاة والسلام به بالأمة، والقياس ضَرْبٌ من ضروب الاجتهاد فيكون محلاً للتعبد شرعاً، وإذا كان محلاً للتعبد شرعاً جاز إثبات الأحكام الشرعية به.

الدليل الرابع:

قول عمر رضي الله تعالى عنه: (هششت فقبلت وأنا صائم، فقلت: يا رسول الله صنعتُ اليوم أمراً عظيماً قبلْتُ وأنا صائم قال: (أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس به، قال: فَمَهْ؟)^(٢).

فتشبيه النبي عليه الصلاة والسلام القُبلة بالمضمضة في حال الصيام تشبيه

= فوقفنا بذلك على صحته عندهم، الفقيه والمتفقه ١/ ١٨٩. وقال ابن القيم رحمه الله تعالى بعد سياقه لهذا الحديث: فهذا وإن كان عن غير مُسَمَّين فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك، لأنه يدل على شهرة الحديث وأن الذي حدَّث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سُمِّي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى، ولا يُعرف في أصحابه مُتَّهم ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، ولا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يدك به، إعلام الموقعين ١/ ٢٠٢.

وعلى أية حال فالحديث مشهور، ويكفي في العمل به تلقي الكافة له بالقبول.

(١) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: "أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ" ١٥٧/٨.

ومسلم في كتاب الأقضية (مسلم بشرح النووي ١٢/ ١٣).

وأبو داود في كتاب الأقضية ٦/٤.

النسائي في كتاب آداب القضاة ٨/ ٢٢٤.

وابن ماجة في كتاب الأحكام ٢/ ٧٧٦.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الصوم، باب "القُبلة للصائم" ٢/ ٧٧٩ - ٧٨٠. وابن خزيمة في صحيحه في

كتاب الصيام، باب: تمثيل النبي صلى الله عليه وسلم قبلة الصائم بالمضمضة منه بالماء. ٣/ ٢٤٥.

وأحمد في المسند ١/ ٢١٦. وابن أبي شيبة في كتاب الصوم. (مصنف ابن أبي شيبة ٣/ ٦٠).

وهذا الحديث صححه الحاكم رحمه الله تعالى فقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم

يخرجاه)، ووافقه الذهبي رحمه الله تعالى على ذلك. (المستدرک مع التلخیص ١/ ٤٣١).

قياسي جعله النبي صلى الله عليه وسلم وسيلة لإقناع عمر رضي الله تعالى عنه بعدم تأثير القبلة على صيامه، وهذا تنبيه من الشارع للأمة بأن القياس دليل لإثبات الأحكام الشرعية.

الدليل الخامس:

قوله صلى الله عليه وسلم للخنثمية حين قالت له: يا رسول الله إن فريضة الله في الحج على عباده أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يركب أفأحج عنه؟ قال: (نعم. فإنه لو كان على أبيك دين قضيت^(١)).

الدليل السادس:

قالوا: إن الصحابة رضي الله تعالى عنهم قد أجمعوا على العمل بالقياس، وكل ما كان مُجمَعاً عليه بين الصحابة فهو حق، فالعمل بالقياس حق. ومما يدل على عملهم بالقياس:

ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري: (أما بعد: فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فأقم إذا أدلي إليك بحجة، وأنفذ الحق إذا وضح فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له.. الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في الكتاب أو السنة، اعرف الأمثال والأشباه، ثم قس الأمور عند ذلك، فاعمد إلى أحبها عند الله وأشبهها بالحق فيما ترى)^(٢).

وعمر رضي الله تعالى عنه إنما قال ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكروا عليه، فكان ذلك دليل حصول الإجماع منهم على ثبوت العمل بالقياس وأنه حجة في بناء الأحكام الشرعية.

وبذلك يتبين لنا بجلاء ثبوت حجية القياس بدلالة الكتاب والسنة والإجماع، وحسبُ تلك الأدلة برهاناً على إثبات كون القياس محلاً للتعبد شرعاً^(٣).

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحج ٢/٢١٨. ومسلم في كتاب الحج (مسلم بشرح النووي ٩/٩٧). وأبو داود في كتاب المناسك ٢/٤٠٠. والترمذي في أبواب الحج ٢/٢٠٣. والنسائي في كتاب الحج ٥/١١٧. وابن خزيمة في كتاب المناسك ٤/٣٤١. وابن ماجه في كتاب المناسك ٢/٩٧١. والإمام مالك في كتاب الحج (الموطأ ص ٢٤٧).

(٢) أخرجه الدارقطني في كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري (سنن الدارقطني ٤/٢٠٦). والبيهقي في كتاب آداب القاضي (السنن الكبرى ١٠/١١٥).

قال ابن القيم رحمه الله تعالى في كتاب عمر هذا: (وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة). إعلام الموقعين ١/٨٦.

(٣) انظر الأدلة المتقدمة في: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧، ٢٩٦، المعتمد ٢/٢١٦، التبصرة ص ٤٢٥، البرهان ٢/٧٦٨، التمهيد ٣/٣٧٩، الوصول إلى الأصول ٢/٢٤٤، المحصول ٢/٣٧، روضة الناظر ص ٢٨٠، فتح الغفار ٣/١٠، الإبهاج ٣/١٢، نهاية السؤل ٤/١١، إرشاد الفحول ص ٢٠٣.

❖ القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية ❖

المبحث الثالث

(مذاهب القائلين بعدم حجية القياس الشرعي)

ذهب بعض الأصوليين إلى أن القياس ليس حجة في إثبات الأحكام الشرعية.
وممن ذهب إلى ذلك:

أولاً: النظام المعتزلي:

فالنظام قد ذهب إلى إنكار حجية القياس^(١)، مستدلاً لهذا الإنكار بقوله: إن الشرع تقرر على وجه يمنع من ورود التعبد بالقياس وهو أنه مُرتَّب على التفرقة في الحكم بين المتفقين، والتسوية بين المختلفين، ألا ترى أن الحائض متعبدة بقضاء الصيام دون الصلاة مع اشتراكهما في أن الحيض مانع منهما، وأوجب الشارع الغسل من المني دون البول مع كون المني أقرب إلى الطهارة منه، وورد بتحريم النظر من الحرة الشوهاء إلى ما يحل منه من المملوكة الحسناء.

وموضوع القياس مخالف لهذا الموضوع، لأنه مبني على التسوية بين المتفقين في الحكم والتفرقة بين المختلفين فيه، فلا يكون حجة في إثبات الأحكام الشرعية^(٢).

ثانياً: بعض المعتزلة البغداديين:

ذهب بعض المعتزلة البغداديين، ومنهم يحيى الإسكافي، وجعفر بن مبشر، وجعفر ابن حرب، ذهبوا إلى عدم حجية القياس^(٣).

واستدلوا لهذا الإنكار بالأدلة الآتية:

الدليل الأول:

لو كان القياس حجة في إثبات الفروع الشرعية لكان حجة في إثبات الأصول الشرعية، وإذا لم يكن حجة في إثبات الأصول لم يكن حجة في إثبات الفروع.

(١) انظر المغني ٣٢١/١٧، المعتمد ٢٣٠/٢، إحكام الفصول ص ٥٣١، التبصرة ص ٤١٩، البرهان ٧٥٢/٢، المستصفى ٢٣٤/٢، التمهيد ٣٦٧/٣، الوصول إلى الأصول ٢٣٣/٢، الإحكام ٥/٤، المحصول ٣٣/٢/٢، نهاية السؤل ٩/٤، قواعد الأصول ومعاهد الفصول ص ٣٣، إرشاد الفحول ص ٢٠٠.

(٢) انظر المغني ٣٢١/١٧، المعتمد ٢٣٠/٢، شرح العمدة ٢٨٢/١ - ٢٨٣.

(٣) انظر شرح العمدة لأبي الحسين البصري ٢٨١/١، إحكام الفصول ص ٥٣١، المستصفى ٢٣٤/٢، التمهيد ٣٦٦/٣، الإحكام ٥/٤، إرشاد الفحول ص ٢٠٠.

الدليل الثاني:

القياس فعلُ القاش، ولا يصح أن يتوصلَ إلى معرفة مراد الله تبارك وتعالى بفعل القاش.

الدليل الثالث:

لو جاز إثبات الأحكام الشرعية التي هي مصالحنا بالقياس لجاز أن يُعلم ما يحدث في المستقبل من طريق القياس ويُخبر عن ذلك قياساً، فإذا لم يجز ذلك في الخبر لأنه إنما يحسن إذا علمنا كونه صدقاً، فلما لم يصح أن يعلم ذلك من طريق القياس لم يصح أن يخبر عنه قياساً، وكذلك الحكم الشرعي إذا كان إنما يحسن إثباته إذا كان مصلحة لنا، ولا سبيل إلى معرفة ذلك إلا من طريق النص، فإثباته من جهة القياس لا يجوز.

الدليل الرابع:

لو صح أن يُعلم بعض الأحكام الشرعية من جهة القياس لصح أن يُعلم جميعها من جهته.

الدليل الخامس:

أن الله تعالى لو علّق الأحكام الشرعية بمعنى هو علة لها ويمكن حمّله في غيرها لوجب متى وُجد ذلك المعنى أن تتبعه الأحكام لكونه علة لها، وهذا يقتضي أن تكون هذه العلة موجبة للأحكام قبل ورود الشرع، وفي هذا دلالة على أن الأحكام الشرعية لا علة لها، وهذا يمنع من القياس أن يكون حجة في بناء الأحكام الشرعية.

الدليل السادس:

أن القياس مبني على الاستدلال والاستنباط، والمصالح إنما يصح معرفتها من جهة النص دون الاستدلال والاستنباط.

الدليل السابع:

لا يجوز إثبات الفرع في الأحكام الشرعية إلا بمثل ما يجوز إثبات الأصل به.

الدليل الثامن:

الحكم الثابت بالنص لا يخلو من أن يكون متعلقاً بالاسم، أو بالمعنى، أو بهما جميعاً، فإن كان متعلقاً بالاسم والمعنى بمجموعهما لم يصح القياس، وإن كان متعلقاً

• القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية •

بالمعنى في الأصل وجب أن يكون متعلقاً به في الفرع أيضاً، وهذا يقتضي ألا يكون الأصل بكونه أصلاً أولى من الفرع، وألا يتميز أحدهما عن الآخر، وهذا يمنع من القياس.

الدليل التاسع:

القياس إذا كان مبنياً على الاستنباط فلا بد فيه من النظر، والنظر يحتاج إلى مُفَكِّر فيه، وذلك لا يخلو: إما أن يكون النص أو الحكم، ولا يجوز أن يكون الدليل المُفَكِّر فيه هو النص لأنه لا يفيد الحكم في غير المنصوص عليه فكيف يجوز أن يكون دليلاً فيه؟ والحكم لا يجوز أن يكون دليلاً لأنه فعُلْنَا، ولو عصى المكلفون في استعمال القياس ما حصل ذلك، وهذا يقتضي ألا يستقر كون القياس الشرعي دليلاً على الأحكام.

الدليل العاشر:

العقليات لما كان طريق معرفتها العقل وجب أن يشترك في ذلك جميعها، فكذلك السمعيات إذا كان طريقها السمع وجب أن يكون طريق جميعها واحداً.

الدليل الحادي عشر:

القياس إذا لم يجز أن يكون له مدخل في تغيير ما وجب بالعقل إذا استحال، فكذلك لا يجوز أن يكون له مدخل في تغيير المجوزات فيه.

الدليل الثاني عشر:

القياس لو كان دليلاً في الشرعيات لوجب أن تعم دلالته حتى يكون دليلاً في الأصول وفي النسخ.

الدليل الثالث عشر:

القياس لو كان دليلاً شرعياً يجوز ورود التعبد به لجاز أن يرد التعبد به في وقت النبي صلى الله عليه وسلم، وأن يتعبد النبي عليه الصلاة والسلام بذلك بحضرته^(١).

ثالثاً: الشيعة الإمامية:

فهؤلاء أيضاً أنكروا حجية القياس في بناء الأحكام الشرعية^(٢).

(١) انظر هذه الأدلة في: المعتمد ٢/٢٠٢ - ٢١٠، شرح العمدة ١/٢٨٦ - ٢٨٩.

(٢) انظر فرائد الأصول لمرتضى الأنصاري الشيعي ١/٢٩٣، أصول الفقه لمحمد رضا المظفر الشيعي ٢/١٨١، معالم الدين وملاد المجتهدين للحسن بن زين الدين العاملي الشيعي ص ٣٧٣، علم أصول=

قال محمد رضا المظفر الشيعي: (إن القياس من الأمارات التي وقعت فيها معركة الآراء بين الفقهاء، وعلماء الإمامية تبعاً لآل البيت عليهم السلام أبتلوا العمل به، ومن المعلوم عند آل البيت عليهم السلام أنهم لا يجوزون العمل به، وقد شاع عنهم: "أن دين الله لا يُصاب بالعقول" و "أن السنة إذا قيسست مُحَقَّق الدين". بل شنوا حرباً شعواء لا هوادة فيها على أهل الرأي وقياسهم ما وجدوا للكلام متسعاً، ومناظرات الإمام الصادق عليه السلام معهم معروفة لا سيما مع أبي حنيفة^(١)).

وقال مرتضى الأنصاري الشيعي: (مع أنه يمكن أن يقال: إن مقتضى النهي عن القياس معللاً بما حاصله غلبة مخالفته للواقع يقتضي ألا يترتب شرعاً على القياس أثر، لا من حيث تأثيره في الكشف، ولا من حيث قدحه فيما هو كاشف بالذات، فحكمه حكم عدمه، فكان مضمونه مشكوكاً لا مظنوناً، بل مقتضى ظاهر التعليل أنه كالموهوم، فكما أنه لا يجبر به ضعيف ولا يُضَعَّفُ به قوي)^(٢).

وقال محمد جواد مغنية الشيعي: (وبمناسبة ما تقدم نشير إلى أن حديث القياس كثير وطويل، ونكتفي بالإيماء إلى الأصل والأساس الذي بُني عليه اختلاف السنة والشيعة في القياس، أبدأ لا خلاف بين المسلمين على وجوب الحكم بما أنزل الله، وأنه لا حرام إلا ما حرم، ولا حلال إلا ما أحل، وإنما الخلاف بين السنة والشيعة حول القياس في أنه هل يسوغ لأحد أن ينسب إلى دين الله وشريعته أحكاماً رآها هو بظنه واكتشف علها برأيه؟ قال الشيعة: كلا وألف كلا، فإن دين الله لا يُصاب بالآراء والظنون وإلا لكان الناس في غنى عن إرسال الرسل وإنزال الكتب، وأيضاً إن الله لم يوكل تشريع دينه وأحكامه إلى ملك مقرب أو نبي مرسل، فكيف يوكله إلى ظن فقيه أو رأي مجتهد؟ بالإضافة إلى العديد من الآيات والروايات الآمرة بالرد إلى الله ورسوله، الناهية عن القول على الله بالظن والرأي، وقد دحض سبحانه رأي إبليس وظنه في قياسه الذي احتج به و ﴿قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾^(٣). بل دحض سبحانه كل ظن لإبليس إلا ظناً واحداً صدقه فيه وهو ﴿فبعزتك

= الفقه في ثوبه الجديد لمحمد جواد مغنية الشيعي ص ٢٤٦، شرح العمدة ١/ ٢٨٢، الإحكام ٥/ ٤، اللمع ص ٩٧، إحكام الفصول ص ٥٣١، روضة الناظر ص ٢٧٩.

(١) انظر أصول الفقه لمحمد رضا المظفر ٢/ ١٨١.

(٢) فرائد الأصول ١/ ٢٩٣.

(٣) سورة الاعراف، من الآية: ١٢.

• القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية •

لَا غَوَيْنَهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ^(١). وليس من شك أن مَنْ عمل بقياس إبليس فهو من المستشهرين بين يديه^(٢).

واستدل الشيعة على إنكار حجية القياس في إثبات الأحكام الشرعية بالأدلة الآتية:

الدليل الأول:

أنه غير مفيد للقطع واليقين لجواز أن يكون الحكم ثابتاً لذات الموضوع وخصوصه لا لعمومه، أو لعلّة خارجة عنه، وقد غابت عن حدس المجتهد وفهمه.

الدليل الثاني:

أن علل الأحكام الإلهية لا يعرف كنهها إلا الذي شرّعها، وإذا جاز لعالم ضليع أن يبيّن الحكمة من تشريع حكم من أحكام الله فلا يسوغ له أن يتخذ من هذه الحكمة المستنبطة مبدأ عاماً للتفريع والتطبيق.

الدليل الثالث:

ليس من الضروري أن تشترك الأشباه والنظائر في علة الحكم، فإن مبنى شريعة الإسلام على جمع المتفرقات وتفريق المجتمعات، فمن الأول الجمع بين النوم والغائط في موجبات الوضوء، ومن الثاني قطع يد السارق دون الغاصب وهو أشدّ جرماً.

الدليل الرابع:

يجوز أن تكون العلة التي استنبطها المجتهد هي في واقعها حكمة لا يجب اطرادها، أو جزء علة لا يلزم من وجودها الوجود وإن لزم من عدمها العدم.

الدليل الخامس:

الاختلاف ليس من دين الله تعالى، ودين الله تعالى واحد ليس بمختلف، وفي رد الخلق إلى الظنون ما يوجب الاختلاف ضرورةً والرأي منبع الخلاف، فإن كان كل مجتهد مصيباً فكيف يكون الشيء ونقيضه ديناً؟ وإن كان المصيب واحداً فهو محال، إذ ظن هذا كظن ذاك، والظنيات لا دليل فيها بل ترجع إلى ميل النفوس والميل مختلف، وقد جاءت نصوص الشريعة بزم الاختلاف، فلا يصح أن يكون ما ذمته النصوص محلاً للتعبد الشرعي.

(١) سورة ص ٨٢، ٨٣.

(٢) انظر علم أصول الفقه في ثوبه الجديد ص ٢٤٦.

الدليل السادس:

إن النفي الأصلي معلوم، والاستثناء منه بالنص معلوم، فيبقى المسكوت عنه على النفي الأصلي معلوماً، فكيف يندفع المعلوم على القطع بالقياس المظنون؟

الدليل السابع:

الحكم ثبت في الأصل بالنص لا بالعلة، فكيف يثبت في الفرع بالعلة وهو تابع للأصل؟^(١).

رابعاً: أهل الظاهر:

وقد أبطلوا القول بالقياس في إثبات الأحكام الشرعية، وهذا ما صرح به ابن حزم رحمه الله تعالى فقال: (وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا: لا يجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء كلها إلا بنص كلام الله تعالى، أو نص كلام النبي صلى الله عليه وسلم، أو بما صح عنه صلى الله عليه وسلم من فعل أو قرار، أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها متيقن أنه قاله كل واحد منهم دون مخالف من أحد منهم، أو بدليل من النص، أو من الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بد، لا يجوز غير ذلك أصلاً، وهذا هو قولنا الذي ندين الله به، ونسأله عز وجل أن يثبتنا فيه، ويميتنا عليه بمنه ورحمته آمين)^(٢).

وقد ساق ابن حزم رحمه الله تعالى عدداً من الأدلة على إبطال كون القياس حجة شرعية، ومن تلك الأدلة ما يلي:

الدليل الأول:

أن الله تعالى بعث رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم إلى الإنس والجن بشريعة اشتملت على الأمر والنهي، فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، وما لم يأمر به ولم ينه عنه فهو مباح مطلق حلال كما كان، وهذا أمر معروف ضرورة بفطرة العقول من كل أحد فلا حاجة إلى القياس، ومن قاس بعد ذلك فقد شرع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى وقال ما لم يحل القول به.

(١) انظر علم أصول الفقه في ثوبه الجديد ص ٢٤٧، معالم الدين وملاذ المجتهدين ص ٣٧٤، أصول الفقه

للشيخ الخضري ص ٣٤٨.

(٢) الإحكام لابن حزم ٣٨٦/٧.

• القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية •

الدليل الثاني:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي﴾^(١).
وجه الاستدلال: أن الله تعالى أخبر أنه أكمل الدين لعباده، وإكمال الدين يعني أنه لا حكم مما تحتاجه الأمة إلا وهو موجود في الكتاب والسنة، فلا حاجة إلى القياس.

الدليل الثالث:

قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾^(٢).
وجه الاستدلال: أن جميع أحكام الدين قد ضمنها الله تبارك وتعالى كتابه فلا حاجة بأحد إلى القياس.

الدليل الرابع:

قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله﴾^(٣).
وجه الاستدلال: أن الله تعالى نهى عباده المؤمنين عن التقدم بين يديه ويدي رسوله صلى الله عليه وسلم، والقياس تقدم بين يديهما فيكون منهيًا عنه.

الدليل الخامس:

قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾^(٤).
وجه الاستدلال: أن الله تبارك وتعالى نهى عن القفو بلا علم، والقياس قفؤ لما لا علم للقائسين به، فلا تنهض به حجة.

الدليل السادس:

قوله تعالى: ﴿وما كان ريك نسيا﴾^(٥).
وجه الاستدلال: أنه سبحانه قد أودع كتابه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم

(١) سورة المائدة من الآية: ٣.

(٢) سورة الأنعام من الآية: ٣٨.

(٣) سورة الحجرات من الآية: ١.

(٤) سورة الإسراء الآية ٣٦.

(٥) سورة مريم من الآية: ٦٤.

جميع الأحكام التي تحتاجها البشرية ولم ينس شيئاً منها، فيكون القياس استدراكاً على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم ما لم يذكره، وهذا باطل.

الدليل السابع:

قوله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونٍ أَمْهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾^(١).

وقوله سبحانه: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

وجه الاستدلال: أن الناس خرجوا إلى الدنيا لا يعلمون شيئاً أصلاً، فأرسل الحق تبارك وتعالى إليهم رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم ليعلمهم ما لم يعلموا، فصح ضرورة أن ما علمهم إياه من أمور الدين هو الحق وما لم يعلمهم إياه فهو الباطل ويحرم القول به، ومن جملة ذلك القياس.

الدليل الثامن:

قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللّٰهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣).

وجه الاستدلال: أن الله تعالى حرم القول عليه بلا علم، والقياس قول بلا علم فيكون حراماً.

الدليل التاسع:

قوله تعالى في شأن إبليس: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤).

وجه الاستدلال: أن القول على الله تعالى بلا علم من أمر الشيطان، والقول بالقياس قول بلا علم فيكون أمراً من أمر إبليس.

(١) سورة النحل من الآية: ٧٨.

(٢) سورة البقرة الآية: ١٥١.

(٣) سورة الأعراف الآية: ٣٣.

(٤) سورة البقرة الآية: ١٦٩.

* القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية *

الدليل العاشر:

قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(١).

وجه الاستدلال: أن الله تعالى حصر الرد في كل أمر متنازع فيه بين الأمة في الكتاب والسنة، والقول بالقياس ليس رداً إليهما فيكون باطلاً.

الدليل الحادي عشر:

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تَبَدَّلَ لَكُمْ تِسْؤُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنْزِلَ الْقُرْآنَ تَبَدَّلَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾^(٢) ﴿قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾^(٣).

وجه الاستدلال: أن الله تعالى نهانا عن أن نسأل عن شيء جملة البتة، فصح بهذا أن كل ما لم يأت به نص أو إجماع فليس واجباً علينا، ومن ذلك القياس.

الدليل الثاني عشر:

قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾^(٤).

وجه الاستدلال: أن كل ما لم يُنصَّ عليه فهو شيء لم يأذن به الله تعالى، وهذه صفة القياس، وهذا حرام.

الدليل الثالث عشر:

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ السُّنَنَ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(٥).

وجه الاستدلال: أن ليس كل ما في القرآن والسنة ليس منصوصاً باسمه واجباً مأموراً به أو منهيّاً عنه فمن أوجبه أو حرمه أو خالف ما جاء به النص فهو من عند غير الله تعالى، والقياس غير منصوص على الأمر به فيهما، فهو من عند غير الله تعالى، وما كان من عند غير الله تعالى فهو باطل.

(١) سورة النساء من الآية: ٥٩.

(٢) سورة المائدة الآية: ١٠١.

(٣) سورة المائدة الآية ١٠٢.

(٤) سورة الشورى من الآية: ٢١.

(٥) سورة آل عمران من الآية: ٧٨.

الدليل الرابع عشر:

قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾^(١).

وجه الاستدلال: أن الله تعالى إذا حرم شيئاً فحرم إنسان شيئاً غير ذلك قياساً على ما حرم الله تعالى، أو أحل بعض ما حرم الله تعالى قياساً، أو أوجب غير ما أوجب الله تعالى قياساً، أو أسقط بعض ما أوجب الله تعالى قياساً فقد تعدى حدود الله تعالى، فهو ظالم بشهادة الله تعالى عليه بذلك.

الدليل الخامس عشر:

قوله تعالى: ﴿تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^(٢).

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٣).

وجه الاستدلال: نص الله تعالى على أنه لم يكل بيان الشريعة إلى أحد من الناس، ولا إلى رأي ولا إلى قياس، لكن إلى نص القرآن وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم فقط، وما عداهما فضلال وباطل ومحال.

الدليل السادس عشر:

قوله تعالى: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(٤).

وجه الاستدلال: أن كل ما لم يأتنا به وصية من عند الله تعالى فهو افتراء على الله تعالى وكذب، وناسبه إلى الله تعالى ظالم، ولم تأتنا وصية قط من قبله تعالى بالحكم بالقياس، فهو افتراء وباطل وكذب، بل جاءتنا وصاياهم عز وجل بالألا نتعدى كلامه، وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، وألا نحرم ولا نوجب إلا ما حرماً وأوجباً فقط، فبطل كل ما عدا ذلك، والقياس ما عدا ذلك فهو باطل.

الدليل السابع عشر:

قوله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٥).

(١) سورة الطلاق من الآية: ١.

(٢) سورة النحل من الآية: ٨٩.

(٣) سورة النحل من الآية: ٤٤.

(٤) سورة الانعام من الآية: ١٤٤.

(٥) سورة النحل من الآية: ٧٤.

* القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية *

وجه الاستدلال: نهى الله تعالى عن أن تُضْرَبَ له الأمثال، وهذا نص جلي على إبطال القياس وتحريمه، لأن القياس ضَرْبُ أمثالٍ للقرآن، وتمثيل مالا نص فيه بما فيه نص.

الدليل الثامن عشر:

ما روي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: (رأى عمر عطارداً اليماني يقيم في السوق حلة سِيرَاء فقال عمر: يا رسول الله إني رأيت عطارداً يقيم في السوق حلة سِيراء فلو اشتريتها فلبستها لوفود العرب إذ قد مروا عليك؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما يلبس الحرير في الدنيا من لا خلاق له في الآخرة" فلما كان بعد ذلك أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بحلل سِيراء فبعث إلى عمر بحلة وإلى ابن زيد بحلة وأعطى علي بن أبي طالب حلة، وقال: "أشققها خُمراً بين نسائك" فذكر أمر عمر، قال: وأما أسامة فراح في حلته فنظر إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم نظراً عرف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أنكر ما صنع، فقال: يا رسول الله ما تنظر إليّ فأنت بعثت بها إليّ؟ فقال: "إني لم أبعثها إليك لتلبسها، ولكن بعثت بها لتشققها خُمراً بين نسائك" (١).

وجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم أنكر على عمر رضي الله تعالى عنه تسويته بين الملوك والبيع والانتفاع وبين اللباس المنهي، وأنكر على أسامة رضي الله تعالى عنه تسويته بين الملك واللباس أيضاً، وكل واحد منهما قياس فأحدهما حرم قياساً، والآخر أحل قياساً، فأنكر عليه الصلاة والسلام القياسين معاً، وهذا هو إبطال القياس نفسه.

الدليل التاسع عشر:

ما روي عن أبي ثعلبة الخشني رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان لها رحمة لكم فلا تبحثوا عنها) (٢).

(١) أخرجه مسلم في كتاب اللباس، باب: "تحريم الذهب والحرير على الرجال وإباحته للنساء" (صحيح مسلم بشرح النووي ٣٧/١٤ - ٣٨).

(٢) أخرجه الحافظ أبو نعيم في الحلية (حلية الأولياء ١٧/٩).

وهذا الحديث منقطع لأنه من رواية مكحول عن أبي ثعلبة الخشني، ومكحول لم يسمع من أبي ثعلبة، إلا أن له شواهد يرتقي بها إلى درجة الحسن. (الفتوحات الربانية ٣٦٥/٧).

وجه الاستدلال: أن الله تعالى لم يكل أمر بيان الفرائض والمحرمات والحدود لقياس القائسين، وإنما تكفل بها بنفسه، فإثبات شيء عن طريق القياس تعدل لحدود الله، وبَحْثُ فيما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن البحث فيه فيكون محرماً.

الدليل العشرون:

ما جاء عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم والتابعين رحمهم الله تعالى من التحذير من العمل بالقياس.

ومما ورد عن الصحابة في ذلك قول علي رضي الله تعالى عنه: (لو كان هذا الدين مأخوذاً بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره)^(١).

ومما ورد في ذلك عن التابعين قول الشعبي رحمه الله تعالى: (إياكم والمقايسة، فوالذي نفسي بيده لئن أخذتم بالمقايسة لتحلن الحرام ولتحرمن الحلال، ولكن ما بلغكم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحفظوه)^(٢).

وهذا المروي عنهم يدل على بطلان القياس، إذ لو كان حقاً لما حذروا من العمل به^(٣).

المبحث الرابع

(مناقشة منكري حجية القياس الشرعي)

أولاً: مناقشة النظام:

ما ذهب إليه النظام من القول بعدم حجية القياس في إثبات الأحكام الشرعية، يُناقشُ فيه بالوجوه التالية:

الوجه الأول:

ما ذكره من "أن الشارع فرق بين التماثلات وجمع بين المتفرقات" دعوى لا دليل عليها، إذ ليس فيما ذكره دلالة على أن موجب النص في الشرع مخالف لموجب

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب: "كيف المسح" ١/١١٤.

والبيهقي في كتاب الطهارة، باب: "الاقتصار بالمسح على ظاهر الخفين" ١/٢٩٢.

(٢) أخرجه الدارمي في باب "التورع عن الجواب فيما ليس في كتاب ولا سنة" ١/٤٧.

(٣) انظر هذه الأدلة في الإحكام لابن حزم ٨/٥١٥ - ٥٤٣.

• القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية •

القياس، وما جعله مثلاً لذلك من حكم الحائض في وجوب قضاء الصوم عليها دون الصلاة ليس فيه دلالة على دعواه، إذ لا يمتنع أن يتفق الصوم والصلاة في سقوطهما عن الحائض لاشتراكهما في علة السقوط، وأن يختلفا في القضاء لاختلافهما في علته، فلا تكون الصلاة مشاركة للصوم في العلة التي توجب قضاءه.

وكذلك القول فيما ذكره من مخالفة حكم المني لحكم البول ووجوب الغسل منه دونه مع كون المني أنظف من البول، لأن مشاركته إياه في وجوب الغسل إنما كان لو كان علة الغسل النجاسة، فأما إذا لم يثبت ذلك، ولم يمتنع أن تكون علة الغسل غير علة الوضوء فاعتباره باطل.

وكذلك ما قاله في التفرقة بين النظر إلى وجه الحرة وشعرها، والتسوية بين الحسناء والشوهاء في ذلك، ومخالفة حكم المملوكة لحكم الحرة في هذا الباب، لأن هذا الاعتبار إنما يصح لو ثبت أن ما اختلف من الحكم في هذه المواضع لم تحصل فيه علة الاختلاف، وما اتفق من الحكم لم تحصل فيه علة الاتفاق، أما متى صح أن يكون الاتفاق تابعاً لليلة الموجبة له، وأمكن اشتراك المتفقين في الحكم فيهما وإن كانا مختلفين من وجه آخر، وأن يكون الاختلاف تابعاً لعلته فيفترق المختلفان فيها في الحكم وإن كانا متفقين من وجه آخر، فإنه والحالة هذه لا يثبت ما ادعاه النظام في هذا الباب، وصح أن حكم النص لا يمتنع أن يكون مطابقاً لحكم القياس.

وخلاصة هذا الرد: أن ما ذكره النظام في هذا الباب غير مُسَلَّم له، فإنه ما افترق حُكْم متشابهين إلا لافتراقهما في معنى يوجب الفرق بينهما، ولا استوى حكم متفرقين إلا لتساويهما في معنى يوجب التسوية بينهما، وفي ذلك يقول ابن القيم رحمه الله تعالى: (إن ما ذكرتم من الصور وأضعافها وأضعاف أضعافها فهو من أبين الأدلة على عظم هذه الشريعة وجلالتها ومجيئها على وفق العقول السليمة والفطر المستقيمة، حيث فرقت بين أحكام هذه الصور المذكورة لافتراقها في الصفات التي اقتضت افتراقها في الأحكام، ولو ساوت بينها في الأحكام لتوجه السؤال وصعب الانفصال، وقال القائل: قد ساوت بين المختلفات، وقرنت الشيء إلى غير شبيهه في الحكم، وما امتازت صورة من تلك الصور بحكمها دون الصورة الأخرى إلا لمعنى قام بها أوجب اختصاصها بذلك الحكم، ولا اشتركت صورتان في حكم إلا لاشتراكهما في المعنى المقتضي لذلك الحكم، ولا يضر افتراقهما في غيره، كما لا ينفع اشتراك

المختلفين في معنى لا يوجب الحكم، فالاعتبار في الجمع والفرق إنما هو بالمعاني التي لأجلها شرعت تلك الأحكام وجوداً وعدمًا^(١).

الوجه الثاني:

أن المثلين إنما يجب اتفاقهما في الحكم الذي يوجبه التماثل دون غيره، والمختلفين إنما يجب افتراقهما في الحكم الذي يقتضيه الاختلاف دون غيره، كما نقول في صفات الذات، إن المشتركين فيها يجب اشتراكهما فيما يخص الذات، وأن المختلفين فيها يجب افتراقهما في الصفات الراجعة إليها، فأما الأحكام التي لا ترجع إلى الذات فلا يمتنع اختلاف المثلين فيها لافتراقهما في العلة الموجبة لها واتفاق المختلفين فيها لاشتراكهما في العلة الموجبة لها، ولهذا يصح أن يشترك السواد والبياض في نفي الحمرة مع تضادهما لما اشتركا في العلة التي تقتضي نفيها، فالاعتبار في باب التماثل والاختلاف في طريقة القياس بالعلل دون صور المسائل على ما ظنه.

فإذا قلنا: إن القياس يقتضي التسوية بين حكمي المثلين فالمراد به التماثل الذي هو الاشتراك في علة الحكم لا الصورة، وكذلك إذا قلنا: إن المختلفين يجب التفرقة بينهما في الحكم فالمراد به الاختلاف الذي هو انتفاء الاشتراك في العلة، ولا يمكن للنظام أن يبين في المنصوص عليه أن المثلين على هذا الوجه افترقا في الحكم، أو أن المختلفين اتفقا فيه، وهذا يحسم مادة هذه الشبهة.

الوجه الثالث:

أن ما ذكره النظام لو اعترض القياس الشرعي لاعتراض القياس العقلي أيضاً، إذ قد ثبت أن حصول النفع في الفعل، أو دفع الضرر به قد يكون وجهاً لحسنه، ثم لا يمنع ذلك من أن يقيس الكذب الذي فيه نفع أو دفع ضرر على الكذب العاري عن ذلك فيحكم بقبحه فإن قال: هذا القياس لا يخالف ذلك الأصل لأن ما ثبت في العقول من حسن الفعل لحصول النفع فيه مشروط بانتفاء وجوه القبح عنه، قيل له: حكم النص أيضاً لا يخالف طريقة القياس، لأن المختلفين في أحكام النص إنما يختلفان متى لم يجتمعا في العلة الموجبة للاتفاق.

الوجه الرابع:

أنه يجوز القياس على العلة المنصوص عليها، فكذاك إذا كانت العلة قد دلّ عليها

(١) إعلام الموقعين ٢/ ٧٤ - ٧٥.

❖ القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية ❖

واثبتت بأمانة منصوبة لها، فإنه يجري الحكم الثابت بها مجرى المنصوص عليه في العلم بثبوته ووجوبه على المكلف^(١).

ويمكنني أن أضيف إلى هذه الوجوه الأربعة في الرد على إنكار النظام لحجية القياس وجهين آخرين هما:

الوجه الأول:

أن رأي النظام في إنكار حجية القياس مُعارضٌ برأي علماء مذهبه أنفسهم، حيث صرحوا بأن القياس مُتَعَبَّدٌ به شرعاً.

قال القاضي عبد الجبار: (إنه تعالى قد تعبد بالقياس والاجتهاد في السمعيات)^(٢).

وقال أبو الحسين البصري: (إننا متعبدون بالقياس)^(٣).

الوجه الثاني:

أن رأي النظام في إنكار حجية القياس بحيث لا يصح أن يكون مُسْتَنَدًا لإثبات الأحكام الشرعية رأيٌ ترفضه أصول معتقده، إذ إن من أصول معتقده وسائر أصحاب المعتزلة (وجوب رعاية الصلاح والأصلح)، والتعبد بالقياس يحقق هذا الأصل وينسجم معه غاية الانسجام، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (فغير ممتنع أن يتعبد جل وعز به من حيث لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال المكلف أن صلاحه في التعبد أن يتوصل بالقياس إلى بعضه وبالنص إلى بعضه، لأنه لا يمتنع في طريق الأدلة أن تختص بكونها مصلحة تحل في ذلك محل نفس العبادات، وهذا كما بيناه في المعارف من أنها مصلحة إذ كانت من قبلنا، فغير ممتنع أن تكون المصلحة في اجتناب شرب الأنبذة أن يكون المكلف قد فكّر ونظر وقاسها على الخمر بالطريق الذي ينبّه الشرع عليه، ولذلك صح اختلاف أدلة السمع)^(٤).

وهذان الوجهان يدلان دلالة واضحة على أن النظام لم يوافق علماء مذهبه، ولم

(١) انظر المعتمد ٢/٢٣٠، شرح العمد ١/٣٠٨ - ٣١٠، التبصرة ص ٤٢٣، الإبهاج ٣/٢٣، نهاية السؤل ٢٢/٤.

(٢) المغني ١٧/٢٩٦.

(٣) المعتمد ٢/٢١٥.

(٤) المغني ١٧/٢٩٣.

يحترم أصول معتقده، بل خرج برأيه هذا عن المؤلف في ذلك كله، وهذا اضطراب في الموقف وغَبَشٌ في الرؤية يفضي إلى سقوط هذا الرأي وعدم الالتفات إليه.

ثانياً: مناقشة معتزلي بغداد:

١- يناقشون في دليلهم الأول:

بأنكم إن أردتم بقولكم: "عدم جواز إثبات الأصول بالقياس" منع جواز "البر" الذي هو أصلٌ لثبوت الربا في "الأرز" على نص آخر يثبت الربويات فيصبح "البر" فرعاً بالنسبة له فلا نسلم به، بل يجوز والحالة هذه ثبوت الربا في البر قياساً على الأصل الآخر.

وإن أردتم جواز قياس الأصل لا على أصل فقد قلتم بمستحيل، لأن المعقول من القياس قياس شيء على شيء، فأما قياس شيء على لا شيء فذلك لا يعقل.

٢- ويناقشون في دليلهم الثاني:

بأنكم إن أردتم بقولكم: "إن القياس فعلنا" أن القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع، أو أردتم أنه النظر في الدليل والأمانة فإننا نسلم بأنه فعلنا، ولكن ليس بهذا نتوصل للحكم الذي هو مراد الله تعالى، بل نتوصل للحكم بالدليل الدال على وجوب إلحاق الفرع بالأصل الذي وجدت فيه علة الأصل، وهو ليس من فعلنا.

٣- ويناقشون في دليلهم الثالث:

بأن الله تعالى لو نصب لنا أمانة يمكننا أن نعلم بها ما يحدث في المستقبل لصح ذلك، ولجاز أن يتعبدنا بالإخبار عنه.

ألا ترى أن ما يثبت بالقياس من حكم بطريق العلم بالأمانة التي نصبها الله تعالى يجوز أن يخبر عن ذلك الحكم بأنه واجب أو متعبد به إذا أدى اجتهادنا إليه ونكون صادقين في هذا الخبر؟ ولو أجرى تعالى سائر ما يحدث هذا المجرى في نصب الأمانة لها لجاز أن يخبر عنها.

ويناقشون في دليلهم الرابع:

بأنه إذا جاز أن يعلم بعض العقليات ضرورةً وبعضها استدلالاً واكتساباً بأن يحمل على ذلك لم يمتنع أن يُعلم بعض الشرعيات نصاً وبعضها قياساً بأن يحمل على ذلك، مثل ما بيناه من أن الكذب الذي فيه جر نفع أو دفع ضرر يُعلم قبحه استدلالاً بأن يحمل على الكذب العاري من ذلك.

• القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية •

فإن قلتم: هذا وإن صح فليس فيه خروج عن طريقة العقول، فيجب ألا يجوز إثبات شيء من السمعيات بما يخرج به عن طريقة السمع.

قلنا لكم: إن أردتم أننا أثبتنا الفروع بغير طريقة السمع ومن دون الرجوع إليها فإنه فاسد، لأن استعمال القياس الشرعي لا يصح إلا بالرجوع إلى السمع، إذ لا بد فيه من الأصل الذي هو النص الوارد بالحكم، ولا بد أيضاً من السمع الذي هو دليل القياس، وبذلك لم نخرج فيما أثبتناه بالقياس عن طريقة السمع.

وإن أردتم أننا نحتاج إلى ضَرْب الاستنباط ليعلم بذلك دلالة النص عليه ويُعرف أن الحكم الذي هو الفرع مراد به، فذلك لا يمتنع ولا يوجب الخروج عن طريقة السمع في ذلك، كما أن ما يثبت بمجرد النص ويفيده ظاهره فإننا نحتاج في العلم وكونه مراداً به إلى ضروب من الاستدلال، ألا ترى أننا نحتاج إلى معرفة حكم الخطاب في موضوع اللغة من عمومه أو خصوصه، أو حقيقته أو مجازه، وذلك لا يوجب الخروج عن طريقة السمع فيما أثبتناه من أداء الخبر والنص؟

٥ - ويناقشون في دليلهم الخامس:

بأن العلة الشرعية ليست موجبة للأحكام على التحقيق كالعلل العقلية، وإنما جعلت أمانة لها، ولا تكون أمانة إلا بشرائط مخصوصة، وإذا لم يصح حصولها قبل الشرع لم تكن أمانة للأحكام، وإذا لم تكن أمانة لم تكن علة لها.

ومن شرائط ذلك: أن يكون هناك نص وارد بالحكم، وأن ينصب الشارع أمانة لكونها علة له، وأن يحصل التعبد بالقياس.

وقبل ورود الشرع لا توجد هذه الشرائط فكيف يصح كونها دلالة على الأحكام؟

ويناقشون في دليلهم السادس:

بأننا إنما ثبت الأحكام التي هي مصالح لنا بأن نستدل عليها بالنص الوارد من قبل الله تعالى وإن كنا أثبتناها وعرفناها بدلالاته، وما نعرفه من دلالة النص هو معلوم من قبل الله تعالى كما نعلم أن النص بمجرد معلوم من قبله سبحانه، ألا ترى أن النصوص تختلف في كون بعضها ظاهراً وبعضها مجملاً، وبعضها مفيداً للحكم بظاهره، وبعضها بدلالاته، وكل دليل لا يخرج من أن يكون ما يُعلم به معلوماً من قبل الله تبارك وتعالى؟

فإن أراد المخالف أننا نثبت المصالح بالاستدلال المبني على طريقة العقول فقط فقد بينا أن الأمر بخلافه، وإن أراد به أننا نثبتها بالاستدلال المبني على النصوص فذلك صحيح من الوجه الذي بيناه ولا مانع منه.

٧- ويناقشون في دليلهم السابع:

بأن الأمر على ضد ما ذكرتموه، لأن الفرع أبداً يثبت بغير ما يثبت به الأصل، لأن الأصل يثبت بدليله والفرع يثبت بالحمل عليه.

بمعنى أن يُحمل أحد الحكمين على الآخر، ويكون الأصل معلوماً بالنص والفرع معلوماً بدلالة ذلك النص عليه بطريق القياس.

٨- ويناقشون في دليلهم الثامن:

بأن القسمة فاسدة، لأنها مبنية على أن الحكم في كل واحد من الأصل والفرع يجب أن يثبت بما يثبت في الآخر، وليس الأمر كذلك عندنا، لأن الحكم في الأصل يثبت بالاسم وهو النص، وفي الفرع يثبت بالمعنى وهو العلة، وهذا يسقط ما ظننتموه من أن إثبات القياس يؤدي إلى ألا يتميز الفرع من الأصل.

٩- ويناقشون في دليلهم التاسع:

بأن المفكر فيه هو دليل الحكم في الأصل وهو النص مع قيام الدلالة على القياس، لأن النظر في ذلك مع التعبد بالقياس يفضي إلى حكم الفرع.

١٠- ويناقشون في دليلهم العاشر:

بأن العقلية إذا كانت منقسمة إلى ما هو ضروري وإلى ما هو مكتسب، لم يمتنع أيضاً أن تنقسم السمعيات إلى ما يُعلم بالنص وإلى ما يُعلم بدلالته ويُتوصل بالقياس إليه.

١١- ويناقشون في دليلهم الحادي عشر:

بأن ما ذكرتموه لو لزم في القياس للزم في النصوص وفي جملة الشرع، بأن يقال: إذا كان السمع لا يجوز أن يكون له مدخل في تغيير واجبات العقول كرد الوديعة وما يجري مجرى ذلك، ولا فيما يمتنع فيها كالظلم وما يجري مجراه وجب ألا يكون له مدخل في تغيير الجائزات منها، وهذه طريقة البراهمة في القدح في النبوات وإبطال الشرائع.

وإذا جاز أن يكون للنصوص مدخل في تغيير الجائزات في العقول، فكذلك القياس.

• القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية •

١٢- ويناقشون في دليلهم الثاني عشر:

بأن قولكم: "إن القياس لو كان دليلاً لوجب أن تعم دلالة فيكون حجة مع النصوص" إن أردتم به أن يكون حجة بانفراده من دون النص الذي هو أصله ولا يجوز ثبوته إلا بثبوته فإنه ممتنع محال، لأن القياس إذا كان مفتقراً في كونه حجة إلى النص الذي يدل على ذلك من حاله لم يصح أن يكون سبيله سبيل الأصل في كونه حجة بانفراده، والنص يستقل بنفسه في كونه حجة ولا يفتقر إليه، وهو لا يستقل بنفسه ويفتقر إليه، وكيف يجوز كونه حجة بانفراده من دون الأصل؟

وإن أردتم به النص الذي لا يجري هذا المجرى ولا يفتقر القياس في ثبوته إليه، ولا يكون حكمه معلوماً ضرورة كأصول الشرائع التي تُعلم من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرورة فإنه لا يمتنع كونه حجة معه، ولهذا يُستدل على الحكم بالنص والقياس إذا كان القياس موافقاً للنص، أما إن كان مخالفاً فالحكم للنص في باب الدلالة على الحكم دونه، وهذا لا يخرج القياس من أن يكون دليلاً بنفسه من حيث يمكن إثبات الحكم به إذا انفرد عن النص.

وأما قولهم: "إنه كان يجب أن يجوز كونه دليلاً في النسخ" فذلك جائز عندنا، وإنما منع السمع من ذلك، ولولا ورود السمع بالمنع منه لجوزناه.

١٣- ويناقشون في دليلهم الثالث عشر:

بأن كل ذلك جائز من جهة العقل، وقد ورد التعبد به في وقت النبي صلى الله عليه وسلم حيث أمر عليه الصلاة والسلام سعد بن معاذ رضي الله تعالى عنه بالحكم في بني قريظة^(١)، وهذا يقتضي أن العمل بالقياس متعبد به شرعاً^(٢).

ثالثاً: مناقشة الشيعة الإمامية:

١- يناقشون في دليلهم الأول من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول:

سلمنا أن القياس لا يفيد القطع واليقين، لكنه مفيد غلبة الظن، وغلبة الظن كافية لإثبات الأحكام، إذ مبنى الأحكام في معظمها على غلبة الظن.

(١) أخرج ذلك الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الجهاد والسير، باب "جواز قتال من نقض العهد"، (مسلم بشرح النووي ٩٢/١٢ - ٩٣).

(٢) انظر شرح العمدة ٢٩٥/١ وما بعدها وهامش (١)، (٢) منه، الإحكام ١٩/٤ وما بعدها، التمهيد ٣٧٠/٣ وما بعدها.

الوجه الثاني:

أن الحكم إذا ثبت لذات الموضوع وخصوصه فلا يمنع من تعدية الحكم فيه إلى غيره مما شابهه في العلة، إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

الوجه الثالث:

أن غياب العلة عن حدس المجتهد وفهمه أمرٌ وارد، إلا أن تلك قضية عين لا يطرد مدلولها في جميع المجتهدين القائسين.

٢- ويناقشون في دليلهم الثاني:

بأننا نسلم لكم أن الله تعالى عالم بكنه علل الأحكام التي شرعها، وأن العالم المجتهد قد يدرك حكمة التشريع، ولكن لا نسلم لكم أنه لا يجوز له التفريع على تلك الحكمة أو العلة، إذ إن الله تعالى نصب تلك الحكمة أو العلة سبباً لبناء الحكم عليها، وإذا نصبها سبباً كان ذلك إذناً من الشرع بتفريع الحكم المناسب عليها.

٣- ويناقشون في دليلهم الثالث:

بما سبق جوابه في مناقشة دليل النظام.

٤- ويناقشون في دليلهم الرابع:

بأن ما ذكرتموه جائز ووارد، إلا أن كون المجتهد يخطئ في فهم العلة لا يعني هذا بحال إبطال القول بالقياس، فلا يلزم من خطأ مجتهد واحد في ذلك حصول الخطأ بعينه من سائر المجتهدين.

٥- ويناقشون في دليلهم الخامس:

بأن الاختلاف المنفي في أدلة الشريعة إنما هو التناقض والاضطراب، وإلا لم يكن شيء من أدلة الشريعة من عند الله تبارك وتعالى، إذ إن جميع الملل والشرائع السماوية من عند الله تبارك وتعالى وهي مختلفة.

والشيعة أنفسهم مع كونهم يعتقدون العصمة في أئمتهم قد اختلفوا في الأحكام اختلافاً كثيراً.

وأما النصوص التي دلت على ذم الاختلاف فإنها محمولة على ذم الاختلاف في التوحيد والإيمان بالنبي عليه الصلاة والسلام والقيام بنصرته، وكذلك أصول جميع الديانات التي ليست محلاً للنسخ.

❖ القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية ❖

٦- ويناقشون في دليلهم السادس:

بأن هذا الدليل ينعكس عليكم، فإن العموم، والظواهر، وخبر الواحد، وقول الخبير في النفقات، وجزاء الصيد، وصدق الشهود، كل ذلك مَظنون ويُرفَعُ به النفي الأصلي.

٧- ويناقشون في دليلهم السابع:

بأن الحكم إنما يثبت في الأصل بالنص، وفائدة استنباط العلة المظنونة إما تعدية العلة، وإما الوقوف على مناط المظنون للمصلحة، وإما زوال المناط، وإما الحكم في الفرع.

وإذا كان تابعاً للأصل في الحكم فلا يلزم أن يتبعه في الطريق، فإن الضروريات والمحسوسات أصلٌ للنظريات ولا يلزم مساواة الفرع لها في الطريقة وإن لزمَت المساواة في الحكم (١).

رابعاً: مناقشة أهل الظاهر:

١- يناقشون في دليلهم الأول:

بأن القول بالقياس ليس من التشريع في الدين بما لم يأذن به الله تعالى، بل هو من التشريع الذي أذن الله تعالى به حين قال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (٢).

والاعتبار هو ردّ الشيء إلى نظيره بضرب من ضروب الشبه وإجراء حكمه عليه، وهذا هو حقيقة القياس الشرعي.

٢- ويناقشون في دليلهم الثاني:

بأننا نسلم لكم أن الله تعالى قد أكمل لنا الدين غاية الإكمال، وأنه لا حكم مما تحتاجه الأمة إلا وهو موجود في الكتاب والسنة.

لكن لا نسلم لكم أن إكمال الدين يعني عدم الحاجة إلى القياس، فإن القياس مظهر لذلك وكاشف عنه بما نصبه الله تعالى من دلالة عليه، وبذلك يكون التعبد بالقياس دليلاً على اكتمال الدين وانتظام عقد الشريعة، فلا يمكن الاستغناء عنه.

٣- ويناقشون في دليلهم الثالث:

بأنه لا دليل فيه على موضع الخلاف، لأن الله تعالى إذا بيّن بعض الأحكام من

(١) انظر في الردود الثلاثة الأخيرة أصول الفقه للخضري ص ٣٤٨-٣٥٠.

(٢) سورة الحشر من الآية ٢.

طريق النص ومكّننا من تبين بعضها من طريق القياس بأن يُردّ ذلك إلى النص وجعله دلالة على هذه الأحكام وتعبدنا بالرجوع إليها كان التفريط بذلك زائلاً، وكيف يتحقق التفريط والقياس مما بينه الله تعالى في كتابه حيث دلّ على صحته؟

٤- ويناقشون في دليلهم الرابع:

بأن القول بالقياس لا يقتضي التقدم بين يدي الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، وذلك أن الأدلة من الكتاب والسنة قد قامت دلالتها على أن الله تعالى قد تعبد بالقياس وجعله أحد أدلة الشرع، فإثبات الأحكام الشرعية عن طريق القياس يكون إثباتاً لها من جهة الدليل الذي نصبه الله تعالى وأمرنا بالرجوع إليه في إثباتها، فنكون بالحكم به متعبدين بين يدي الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم إذا كنا حاكمين بما أمرنا الله تعالى أن نحكم به.

٥- ويناقشون في دليلهم الخامس:

بأن القول بالقياس ليس من القفو أو القول على الله تعالى من غير علم، لأنه إذا ثبت كون القياس دليلاً على الحكم فالحكم معلوم، لأن الحكم الذي يُتوصل إليه بالقياس معلوم وإن كان طريقه الظن.

٦- ويناقشون في دليلهم السادس:

بأن العمل بالقياس ليس استدراكاً على الله تبارك وتعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم ما لم يذكره، بل هو عمل بما نصبه الله تعالى من دلالة في إثبات الأحكام الشرعية، وهذا لا ينفي بحال أن يكون الحق تبارك وتعالى قد ذكر تلك الأحكام في كتابه أو ذكرها رسوله صلى الله عليه وسلم في سنته، فجاء القياس كاشفاً عنها ومظهراً لها.

٧- ويناقشون في دليلهم السابع:

بأننا لا نسلم لكم أن العمل بالقياس ليس مما علّمه الرسول صلى الله عليه وسلم أمته حتى يكون من الباطل الذي يحرم القول به والعمل بمقتضاه، بل إنه من جملة ما تصدى النبي صلى الله عليه وسلم إلى بيانه لهذه الأمة، وليس أدل على ذلك من إقراره عليه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه على العمل باجتهار الرأي فيما عُدّ فيه نص الكتاب والسنة.

* القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية *

٨- ويناقشون في دليلهم الثامن:

بأن القياس ليس قولاً بلا علم بل هو قول بعلم، وقد بينا فيما تقدم أن الحكم الذي يُتوصل إليه بالقياس معلوم وإن كان طريقه الظن.

٩- ويناقشون في دليلهم التاسع:

بأننا لا نسلم أن القول بالقياس أمر من أمر إبليس، لأن الائتثار بأمر إبليس يكون فيما شأنه اتباع الهوى ومخالفة سبيل الهدى، والقول بالقياس ليس من هذا الباب، وإنما هو اتباع للدلالة التي نصبها الله تبارك وتعالى لمعرفة الحكم الشرعي واستنباطه، فهو حُكْمٌ بما أمرنا الله تعالى أن نحكم به واسترشاد بما أمرنا الله تعالى أن نسترشد به من معالم تهدي إلى طريق معرفة الأحكام الشرعية، وإذا ثبت ذلك كان القياس أمراً إلهياً وليس أمراً إبليسياً.

١٠- ويناقشون في دليلهم العاشر:

بأن القياس ردٌّ إلى الله تعالى وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم فلا وجه للبطل فيه، وذلك أن استعمال القياس في الأحكام الشرعية هو طلب الحكم من قبل الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، ورجوع إلى الدليل الذي نصبه الشارع عليه، ورد للحكم المختلف فيه إلى الطريق الذي أمر الله تعالى بطلبه منه.

١١- ويناقشون في دليلهم الحادي عشر:

بأننا لا نسلم لكم أن القياس لم يأت به نص أو إجماع، بل إن القياس قد جاء به النص كما ثبت في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(١).

وكما ثبت في حديث معاذ رضي الله تعالى عنه.

وجاء به الإجماع حيث إن إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم قد انعقد على العمل بالقياس في إثبات الأحكام الشرعية كما بينا ذلك فيما مضى.
وإذا ثبت القياس بالنص والإجماع كان حقاً والحق أحق أن يتبع.

١٢- ويناقشون في دليلهم الثاني عشر:

بأننا لا نسلم لكم أن القياس لم يُنصَّ عليه ولم يأذن به الله تعالى، بل قد بينا لكم فيما سبق أنه منصوص عليه وقد أذن الله تعالى فيه.

(١) سورة الحشر من الآية ٢.

١٣- ويناقدون في دليلهم الثالث عشر:

بأننا قد أقمنا لكم الدليل من الكتاب والسنة على تعبد الأمة بالعمل بالقياس، فكيف لا يكون منصوباً عليه فيهما؟

١٤- ويناقدون في دليلهم الرابع عشر:

بأن العمل بالقياس ليس تعدياً لحدود الله تبارك وتعالى، وذلك لأن التعدي إنما يكون بفعل شيء لم يأذن الشارع به، وحيث ثبت الإذن الشرعي بالعمل بالقياس فهو عملٌ بما يحفظ حدود الشارع لا بما يفضي إلى تعديها.

١٥- ويناقدون في دليلهم الخامس عشر:

بأن التعلق بهذا الدليل في المنع من القياس بعيد، إذ القياس مما تضمن الكتاب والسنة بيانه لأنهما دلا على صحته.

١٦- ويناقدون في دليلهم السادس عشر:

بأننا قد بينا لكم أن القياس مما جاءت به نصوص الكتاب والسنة، فالعمل به ليس افتراءً على الله تعالى أو على رسوله صلى الله عليه وسلم، بل العمل به عمل بما أمر الله تعالى به وبما أمر به رسوله صلى الله عليه وسلم.

١٧- ويناقدون في دليلهم السابع عشر:

بأننا لا نسلم لكم أن النهي عن ضرب الأمثال لله تبارك وتعالى يشمل القياس، إذ القياس مما أمر الله تعالى به وليس مما نهى عنه، فما ذكرتموه تحميل للآية بما لا تحتمله وتأويل لها بغير ما دلت عليه وهذا لا يصح.

١٨- ويناقدون في دليلهم الثامن عشر:

بأن إنكار النبي صلى الله عليه وسلم على عمر وأسماء رضي الله تعالى عنهما لبسهما الحرير إنما كان لسبق قوله عليه الصلاة والسلام: (إنما يلبس الحرير في الدنيا من لا خلاق له في الآخرة)، فيكون قياسهما - إن سلمناه - قياساً مع وجود النص، ونحن لا نقول بصحة القياس المعارض للنص بل نقول ببطلانه.

١٩- ويناقدون في دليلهم التاسع عشر:

بأننا لا نسلم بأن القول بالقياس بحثٌ فيما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن

❖ القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية ❖

البحث فيه، وإنما هو بحث فيما أذن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم بالبحث فيه، إذ هو أمانة على وجود الحكم الشرعي بنصب الله تعالى له كذلك.

٢٠- ويناقشون في دليلهم العشرين:

بأن ما ورد عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم وعن التابعين رحمهم الله تعالى من ذم أهل القياس إنما هو متجه إلى الذين يقيسون الأمور بأهوائهم وشهواتهم دون استرشاد بدلائل الشرع، ونحن معكم متفقون على حرمة هذا النوع من القياس وبطلانه، ومما يدل على أن مرادهم من القياس المذموم هذا النوع ما ثبت عنهم من العمل بالقياس في أحكام الشريعة، ولو كانوا يريدون التحذير من القياس مطلقاً لناقض قولهم فعلهم^(١).

وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن القياس حجة شرعية في إثبات الأحكام التعبدية.

المبحث الخامس

(بيان المذهب الراجح، وسبب الترجيح)

بعد عرض المذهبين السابقين اللذين هما على طرفي نقيض في إثبات الأحكام الشرعية بالقياس، ومن خلال ما جرى من مناقشات واعتراضات فإنه يترجح لدى بأن القياس حجة شرعية في إثبات الأحكام التعبدية، وذلك لسببين:

السبب الأول:

إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون الأربعة، وكذلك أئمة التابعين وأتباعهم على العمل بالقياس، وعلى كونه حجة في إثبات الأحكام الشرعية، وهم القرون المفضلة التي شهد لها النبي صلى الله عليه وسلم بالخيرية.

السبب الثاني:

أن الله تبارك وتعالى قد جعل القياس من أعظم وسائل إقناع الناس بحقيقة البعث بعد الموت حيث قاس تعالى إحياءهم بعد موتهم على الأرض الميتة التي نزل عليها المطر من السماء فحيت بالخضرة والنبات، وفي ذلك يقول سبحانه: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾

(١) انظر المعتمد ٢/٢٢٣، ٢٢٣٠، شرح العمدة ١/٣٥١-٣٥٣، الإحكام للآمدي ٤/٢٩، التمهيد ٣/٣٧٩، نهاية الوصول ٧/٣٠٧٨.

الميت ويخرج الميت من الحي ويحيي الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون^(١).

ويقول سبحانه: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾^(٢) ﴿ذَلِكَ بَأْنِ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٣) ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾^(٤).

ويقول سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾^(٥) ﴿وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ﴾^(٦) ﴿رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾^(٧).

وكذلك النبي صلى الله عليه وسلم - كما سبق في أدلة الجمهور - دل على إثبات الأحكام بطريق القياس.

وهذا تنبيه عظيم من الشارع الخبير الحكيم إلى مكانة القياس الرفيعة في إثبات أحكام الشريعة، وهو إذن من الله تعالى لعباده باتخاذ القياس أصلاً من أصول استنباط تلك الأحكام من واقع الكتاب والسنة.

وإذا كان الأمر كذلك فالعمل بالقياس ليس محادّةً لله تعالى ولا مضادّةً لرسوله صلى الله عليه وسلم، وإنما هو عمل بما أرشداً إليه ودلاً عليه، فيكون بذلك حجة شرعية لا محيد عنها ولا مفر منها إذا خلت الواقعة من نص الكتاب والسنة والإجماع وأمكن السبيل إلى القياس فيها.

(١) سورة الروم الآية: ١٩.

(٢) سورة الحج من الآية ٥.

(٣) سورة الحج الآية ٦.

(٤) سورة الحج الآية ٧.

(٥) سورة ق الآية ٩.

(٦) سورة ق الآية ١٠.

(٧) سورة ق الآية ١١.

المبحث السادس

(ثمرة الخلاف بين المذهبين)

اختلف الأصوليون فيما إذا كان للخلاف في حجية القياس في إثبات الأحكام الشرعية ثمرة أو لا؟

فقال بعضهم: إن لهذا الخلاف ثمرة، إذ هو خلاف في معنى لا في عبارة.

وقال بعضهم: ليس لهذا الخلاف ثمرة، إنما هو في عبارة لا في معنى.

١ - فالذين جعلوا الخلاف في معنى صرحوا بأن ثمرة خلاف النظام ومن وافقه من معتزلة بغداد في حجية القياس هي استئصال قاعدة الشرع والطعن في الشريعة كلها، وممن سلكوا هذا المسلك إمام الحرمين رحمه الله تعالى حيث قال: (والذي تمسك به النظام ورهطه، وهو معتصم القوم: أن العقول لا تدل على وجوب العمل بالظنون، وإنما ينبغي الناظر ذلك إن كان من مأخذ السمع، ثم لا يقع الاكتفاء بالظاهر، فإن إثبات القياس عند القائلين به مقطوع به، وقواطع السمع نص الكتاب أو نصوص السنة المتواترة، وليس في إثبات القياس نص كتاب، ولا نص سنة متواترة، والإجماع قد نفاه النظام، وزعم أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوا الناس إلى اتباع الإجماع، وراموا أن يتخذوا رؤوساً، فقرروا الإجماع وأسندوا إليه ما يرون، وأخذوا يحكمون مسترسلين فيما لا نهاية له، وأصول الشريعة مضبوطة، ومن قال بالإجماع يقول القول بالقياس مختلف فيه ومعظم الأمة على رده، فادعاء الإجماع فيه محال، ولا نص، ومسالك العقول منحسمة، فلم يبق بالقول على القياس دليل..) إلى أن قال: (وما ذكره النظام كفر وزندقة ومحاولة استئصال قاعدة الشرع، لأنه إذا نسب حاملها إلى ما هذى به فبمن يوثق؟ وإلى قول من يرجع؟ وقد ردّ القياس، وطرق مساق رده إلى الوقعية في أعيان الأمة ومصابيح الشريعة، فإذا لا نُقْل، ولا استنباط، ولا تحصل الثقة على ما قاله بأي القرآن، فإنه لا يبعد على المنكر الجاحد ادعاء ما قاله في التحريف والتصرف وكتم البعض وتغيير مقتضى البعض، فلم تختص غائلته ومماراته بالقياس بل عمت قاعدة الشريعة^(١)).

وقال ابن السبكي رحمه الله تعالى: (واعلم أن ما ذكره النظام من أن الشريعة مبنية على الجمع بين المختلفات، والفرق بين المتماثلات كذب وافتراء وإنما حمله على

(١) البرهان ٢/ ٧٦١ - ٧٦٣.

ذلك زندقته وقصده الطعن في الشريعة المطهرة، وقد كان زنديقاً يبطن الكفر ويظهر الاعتزال^(١).

٢ - أما الذين جعلوا الخلاف في مجرد عبارة فإنهم صرحوا بأن القياس من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه من كلا الفريقين، وفي ذلك قال الغزالي رحمه الله تعالى في معرض حديثه عن رأي النظام بأن "علة المنصوصة توجب الإلحاق لكن لا بطريق القياس بل بطريق اللفظ والعموم، إذ لا فرق في اللغة بين قوله: حرمت كل مشدد، وبين قوله: حرمت الخمر لشدتها".

قال: (فإذا قد ظن النظام أنه منكر للقياس، وقد زاد علينا إذ قاس حيث لا نقيس، لكنه أنكر اسم القياس)^(٢).

وقال الشوكاني رحمه الله تعالى: (اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً وإن كان منصوحاً على علقته، أو مقطوعاً فيه ينفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً به مندرجاً تحته، وبهذا يهون عليك الخطب، ويصغر عندك ما استعظموه، ويقرب لديك ما بعدوه، لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً)^(٣).

والذي أميل إليه هنا أن الخلاف في إثبات حجية القياس خلاف لفظي، إذ الكل متفق على العمل بالقياس من حيث المعنى، وإن كان ينكر الاسم، وهذا ما صرح به الإمام أحمد رحمه الله تعالى حين قال: (لا يستغني أحد عن القياس)^(٤).

(١) الإبهاج ٣/٣٣

(٢) المستصفى ٢/٢٧٢ - ٢٧٣

(٣) إرشاد الفحول ص ٢٠٤.

(٤) انظر التمهيد ٣/٣٦٥، روضة الناظر ص ٧٩.

• القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية •

الخاتمة

وحيث تم المقصود من هذا البحث بعون الله تعالى وتوفيقه، فإن من أهم النتائج التي هدى إليها ما يلي:

(١) القياس في اللغة يطلق على ثلاثة معانٍ هي: التقدير، والمساواة والاقتداء؛ والمعنى الأول هو العمدة في المراد بالقياس من الناحية اللغوية، إذ المساواة والاقتداء راجعان في مجملهما إليه.

(٢) اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف القياس من الناحية الاصطلاحية، وأقرب هذه التعريفات وأقلها نقداً واعتراضاً في تصوري هو تعريف الأمدى رحمه الله تعالى حيث عرفه بقوله: (إنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل)، لكونه أقرب إلى بيان حقيقة القياس.

(٣) جمهور الأصوليين وعلى رأسهم الصحابة والتابعون والأئمة الأربعة متفقون على العمل بالقياس، وأنه حجة شرعية في إثبات الأحكام التعبدية.

(٤) النظام ومن وافقه من معتزلة بغداد ينكرون حجية القياس في إثبات الأحكام، حيث يرى النظام أن الشريعة فرقت بين التماثلات وسوت بين المتفرقات، وهذه طريقة لا يستقيم معها العمل بالقياس.

(٥) أهل الظاهر ينكرون التعبد بالقياس في بناء الأحكام الشرعية، ويجعلون العمل به افتراءً وكذباً على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم وتعدياً لحدودهما.

(٦) الشيعة الإمامية ينكرون كون القياس أصلاً من أصول التشريع، لكونه لا يفيد القطع واليقين، وقد يخطيء القائس في فهم العلة فيفرع عليها أحكاماً خاطئة.

(٧) الراجح مذهب القائلين بأن القياس حجة شرعية في إثبات الأحكام التعبدية لإجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم ومن جاء بعدهم من التابعين وأتباعهم والأئمة الأربعة على القول به والعمل بمقتضاه.

(٨) الخلاف لفظي بين المثبتين لحجية القياس الشرعي والمنكرين لها، إذ هو خلاف في عبارة لا في معنى، وذلك لأن الحاجة ماسة إلى استعمال القياس، فلا يمكن لأحد من الناس الاستغناء عنه.

فهرس المراجع

- ١ - الإبهاج في شرح المنهاج. علي بن عبد الكافي السبكي، وابنه عبد الوهاب.. مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.. الطبعة الأولى، ١٤٠١ - ١٩٨١ م. تحقيق د/ شعبان محمد إسماعيل.
- ٢ - إحكام الفصول في أحكام الأصول. سليمان بن خلف الباجي.. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.. الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م. تحقيق/ عبد المجيد تركي.
- ٣ - الإحكام في أصول الأحكام. علي بن أحمد بن حزم الظاهري.. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.. الطبعة الأولى، ١٤٠٥ - ١٩٨٥ م.
- ٤ - الإحكام في أصول الأحكام. علي بن محمد الأمدي.. المكتب الإسلامي، ١٣٨٧ هـ.. الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ، الرياض.. الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ - بيروت بتعليق/ الشيخ عبد الرزاق عفيفي.
- ٥ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. محمد بن علي الشوكاني. وبهامشه شرح الشيخ أحمد بن قاسم العبادي على شرح الجلال المحلى على الورقات للجويني.
- ٦ - أصول الفقه. محمد رضا المظفر.. منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت لبنان.
- ٧ - أصول الفقه. للشيخ/ محمد الخضري.. دار إحياء التراث العربي. بيروت.. الطبعة السادسة، ١٣٨٩ - ١٩٦٩ م.
- ٨ - إعلام الموقعين عن رب العالمين. محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية.. دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٩٧٣ م. تعليق/ طه عبد الرؤوف سعد.
- ٩ - الأم. الإمام محمد بن إدريس الشافعي. مع مختصر المزني.. دار الفكر. - الطبعة الأولى، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.
- ١٠ - البرهان في أصول الفقه. عبد الملك بن عبد الله الجويني.. دار الأنصار القاهرة.. الطبعة الثانية، ١٤٠٠ هـ. تحقيق د/ عبد العظيم الديب.
- ١١ - البلبل في أصول الفقه. سليمان بن عبد القوي الطوفي.. مؤسسة النور بالرياض، الطبعة الأولى ١٣٨٣ هـ.

❖ القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية ❖

- ١٢- تاج العروس. محمد مرتضى الزبيدي.. الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية، مصر، ١٣٠٦هـ.
- ١٣- التاريخ الكبير. محمد بن إسماعيل البخاري.. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن بالهند، ١٣٧٧-١٩٥٨م.
- ١٤- التبصرة في أصول الفقه. إبراهيم بن علي الشيرازي.. دار الفكر ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠م. تحقيق د/ محمد حسن هيتو.
- ١٥- تلخيص المستدرك. محمد بن أحمد الذهبي.. مطبوع بذييل المستدرك على الصحيحين في الحديث للحاكم النيسابوري.. دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م.
- ١٦- التمهيد في أصول الفقه. محفوظ بن أحمد الكلوزاني، مطبوعات جامعة أم القرى بمكة المكرمة.. الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م. تحقيق د/ مفيد أبو عمشة، ود/ محمد بن علي بن إبراهيم.
- ١٧- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. أحمد بن عبد الله الأصفهاني (الحافظ أبو نعيم).. دار الفكر.
- ١٨- روضة الناظر وجنة المناظر. عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي.. مطبوعات جامعة الإمام بالرياض. تحقيق د/ عبد العزيز السعيد.
- ١٩- سنن الترمذي. محمد بن عيسى الترمذي.. دار الفكر، بيروت.. الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م. تحقيق/ عبد الوهاب عبد اللطيف.
- ٢٠- سنن الدارقطني. علي بن عمر الدارقطني.. طبعة المدينة المنورة ١٣٨٦هـ. وبذيله التعليق المغني.
- ٢١- سنن الدارمي. عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي.. دار الباز بمكة المكرمة، نشر دار إحياء السنة النبوية.
- ٢٢- سنن أبي داود. سليمان بن الأشعث السجستاني.. دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع. حمص، سورية.. الطبعة الأولى ١٣٨٨-١٩٦٩م.
- ٢٣- السنن الكبرى. أحمد بن الحسين البيهقي. وبذيله الجواهر النقي لابن التركماني.. دار الفكر.

مجلة البحوث الفقهية المعاصرة**السنة الحادية عشرة-العدد الثالث والأربعون ١٤٢٠هـ

٢٤- سنن ابن ماجه. محمد بن يزيد القزويني.. دار الفكر. تحقيق / محمد فؤاد عبد الباقي.

٢٥- سنن النسائي. أحمد بن شعيب النسائي. وعليه شرح الجلال السيوطي، وحاشية السندي.. دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٤٨هـ - ١٩٣٠م.

٢٦- شرح تنقيح الفصول. أحمد بن إدريس القرافي.. دار الفكر.. الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد.

٢٧- شرح العمدة. محمد بن علي بن الطيب (أبو الحسين البصري).. مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة.. الطبعة الأولى ١٤١٠هـ. تحقيق د/ عبد الحميد أبو زيد.

٢٨- صحيح البخاري. محمد بن إسماعيل البخاري.. المكتبة الإسلامية. استانبول، تركيا.

٢٩- صحيح ابن خزيمة. محمد بن إسحاق السلمي.. شركة الطباعة العربية السعودية، العمارية، الرياض.. الطبعة الثانية ١٤٠١هـ - ١٩٨١م. تحقيق د/ محمد مصطفى الأعظمي.

٣٠- صحيح مسلم. مسلم بن الحجاج القشيري. ومعه شرح النووي.. دار الفكر، بيروت، لبنان.. الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

٣١- علم أصول الفقه في ثوبه الجديد. محمد جواد مغنية.. دار الكتاب الإسلامي، ١٣١١هـ.

٣٢- فتح الغفار بشرح المنار. زين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم.. مطبعة البابي الحلبي بمصر.. الطبعة الأولى ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م.

٣٣- فرائد الأصول. مرتضى الأنصاري. تحقيق عبد الله النوراني.. مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٣٤- الفقيه والمتفقه. أحمد بن علي البغدادي.. المكتب الإسلامي.

٣٥- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت. محمد نظام الدين الأنصاري.. مطبوع مع المستقصى للغزالي.. دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٣٦- القاموس المحيط. محمد بن يعقوب الفيروزآبادي.. دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

❖ القياس حجة مرعية في إثبات الأحكام الشرعية ❖

- ٣٧- قواعد الأصول ومعاقد الفصول. عبد المؤمن بن كمال الدين البغدادي الحنبلي..
عالم الفكر.. الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٣٨- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. عبد العزيز بن أحمد
البخاري.. دار الكتاب العربي. الطبعة الثانية ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م. ضبط وتعليق
وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي.
- ٣٩- لسان العرب. محمد بن مكرم بن منظور.. دار الفكر.. الطبعة الأولى ١٤١٠هـ -
١٩٩٠م.
- ٤٠- المحصول في علم أصول الفقه. محمد بن عمر الرازي.. مطبوعات جامعة الإمام
بالرياض.. الطبعة الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م. تحقيق د/ طه جابر العلواني.
- ٤١- المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث. محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري..
دار الفكر - بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- ٤٢- المستقصى من علم الأصول. محمد بن محمد الغزالي.. دار إحياء التراث العربي،
بيروت - لبنان.
- ٤٣- مسند الإمام أحمد. أحمد بن حنبل الشيباني.. دار المعارف للطباعة والنشر.
شرح / أحمد محمد شاكر، وكذلك نشر المكتب الإسلامي.
- ٤٤- مصنف ابن أبي شيبة. عبد الله بن محمد بن أبي شيبة.. مطبعة الدار السلفية
بالهند. تحقيق / عامر العمري الأعظمي.
- ٤٥- مصنف عبد الرزاق. عبد الرزاق بن همام الصنعاني.. توزيع المكتب الإسلامي..
الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ. تحقيق / حبيب الرحمن الأعظمي.
- ٤٦- معالم الدين وملأه المجتهدين. الحسن بن زين الدين العاملي.. منشورات مكتبة
آية الله العظمى المرعشي النجفي ١٣١٠هـ.
- ٤٧- المعتمد في أصول الفقه. محمد بن علي بن الطيب البصري.. دار الكتاب العلمية.
بيروت - لبنان.. الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٤٨- معجم مقاييس اللغة. أحمد بن فارس بن زكريا.. مطبعة مصطفى البابي
الحلبي.. الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م. تحقيق/ عبد السلام محمد هارون.

مجلة البحوث الفقهية المعاصرة**السنة الحادية عشرة-العدد الثالث والأربعون ١٤٢٠هـ

٤٩- المغني. القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني.. لمؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، القاهرة.. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

٥٠- مناهج العقول شرح منهاج الوصول. محمد بن الحسن البدخشي.. مطبعة محمد علي صبيح، مصر.

٥١- الموطأ. الإمام مالك بن أنس الأصبحي.. دار النفائس.. الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م.

٥٢- نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول. عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي. ومعه سلم الوصول للشيخ محمد بخيت.. عالم الكتب، بيروت ١٩٨٢م.

٥٣- نهاية الوصول في دراية الأصول. محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي.. المكتبة التجارية بمكة المكرمة. تحقيق د/ صالح اليوسف ود/ سعد السويح.

٥٤- الوصول إلى الأصول. أحمد بن علي البغدادي.. مكتبة المعارف بالرياض ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م. تحقيق د/ عبد الحميد أبو زنيد.

فتاوى الفقهاء(*)

تصويب واعتذار: ورد في فتاوى الفقهاء في العدد الثاني والأربعين العنوان التالي (ليس للمظلوم أن يظلم آخر بسبب كونه متظلم). وتأسف المجلة لهذا الخطأ في عنوان الفتوى وما نحن نعيد نشرها في هذا العدد تحت عنوان..

ليس للمظلوم أن يظلم آخر بسبب كونه قد ظلم

علي حيدر(**)

(المادة ٩٢١) (ليس للمظلوم أن يظلم آخر بسبب كونه قد ظلم؛ مثلاً لو أتلف أحد مال آخر فقابله بإتلاف ماله يكون الاثنان ضامنين. كذلك لو أتلف أحد من قبيلة مال آخر من قبيلة أخرى فأتلف هذا أيضاً مال ذاك يضمن كلاهما المال الذي أتلفاه. كما أنه لو انخدع أحد فأخذ دراهم زائفة من أحد فليس له أن ينقدها غيره)^(١).

لو ظلم أحد آخر فليس للمظلوم أن يظلم ذلك الشخص أو غيره بل يراجع ذلك الشخص بما اقترفه من ظلم. لأن الظلم حرام قطعي ولا يتغير حكم ذلك بوجه ما وعليه لا يباح للمظلوم أن يظلم غيره ولا للمغصوب منه أن يغصب ولا للمسروق منه أن يسرق ولا لمقطوع الطريق أن يقطعها (التنقيح).

مثلاً لو أتلف زيد مال عمرو مقابلة لإتلافه ماله فلا يقع التقاص ويكونان ضامنين كما لو أتلف زيد مال عمرو الذي هو من قبيلة طيء لأن بكرًا الذي هو من تلك القبيلة أتلف ماله يضمن كل منهما المال الذي أتلفه. كذلك لو أخذ أحد أهالي قرية نقوداً من ضيف في تلك القرية جبراً فللمغصوب منه أن يطالب الشخص الآخذ وليس له أن يطالب بها المحافظ الذي في جوار القرية.

كذلك لو انخدع أحد فأخذ دراهم زائفة من أحد فليس له أن ينقدها غيره أي غير الذي أخذها منه غيره، وله أن يعيدها إلى الذي أخذها منه وأن يطلب نقوداً صحيحة بدلاً منها^(٢).

(*) تختار المجلة في كل عدد بعضاً من فتاوى فقهاء السلف في القضايا والمشكلات المعاصرة.

(**) من فقهاء المذهب الحنفي، ولد سنة ١٢٨٢هـ، وتوفي سنة ١٢٥٤هـ، انظر الأعلام للزركلي، ج ٤، ص ٢٨٤.

(١) مجلة الأحكام العدلية.

(٢) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، تعريب فهمي الحسيني، ج ٤، مكتبة النهضة، بيروت، لبنان، ص ٥٤٤.

المسابقة بجعل في الخيل والإبل وبينهما والسهم

أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي (المعروف بالحطاب) (*)

(المسابقة بجعل في الخيل والإبل وبينهما والسهم) ولا تجوز في غير هذه الأشياء المذكورة من بغال أو حمير وكذلك الفيل والبقر قاله الجزولي في التقييد الصغير عن عبد الوهاب وعن الزناتي في شرح قول الرسالة، ولا بأس بالسبق في الخيل والإبل وبالسهم بالرمي وإنما قال ذلك لأنه من اللهو واللعب فينبغي أن لا يشتغل بشيء منه لكن لما كانت هذه الأشياء مما يستعان بها على الجهاد في سبيل الله الذي هو طريق إلى إظهار دين الله ونصرته جاز لما فيه من منفعة الدين وما يؤدي إلى عبادة أو يستعان به في عبادة فهو عبادة. وقد أثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على المتصفين من الرجال بأوصاف الكمال إذ بالناس حاجة إليه فقال من ركب وعام وخط وخاط ورمى بالسهم فذلك نعم الغلام، وقال كل لهو يلهو المؤمن فهو باطل إلا لهو بفرسه أو قوسه أو زوجته، انتهى.

(وعين المبدأ والغاية)، قال ابن عرفة ولا بأس أن يقدم أحدهما الآخر بقدر من المسافة على أن يجري معاً أو إذا بلغ المؤخر المقدم ثم قال ويجوز نصبهما أميناً يحكم بالإصابة والخطأ (وأخرجه متبرع)، قال الزناتي وهذا وعد يجب الوفاء به ويقضى عليه به إن امتنع والله أعلم (أو أحدهما فإن سبق غيره أخذه وإن سبق هو فلمن حضر) الذي يفهم من كلامه إنما هو حكم ما إذا كان السبق بين اثنين وأما إذا كان بين جماعة فلا يفهم له حكم وحكمه أنه إن سبق غيره أخذه وإن سبق هو كان للذي يليه وسواء شرطوا هذا على هذا الوجه أو لم يشرطوا، قاله في الجواهر، وأما إن شرط صاحب السبق أنه إن سبق أخذه فلا يجوز على المشهور قاله في الجواهر، وقال البساطي إنما فيه قول بالكراهة وقول بالإباحة ليس بظاهر بل نقل المنع ابن عرفة ونقله في الجواهر وغيرها، وقوله فلمن حضر يعني صدقة عليهم ويؤجر عليه الذي أخرجه وهل يأكل المخرج معهم منه فيه قولان قال بعض الشيوخ يؤخذ من الرسالة الجواز وقال بعضهم يؤخذ عدم جواز الأكل وقال بعضهم يحتمل ويحتمل

(*) من فقهاء المذهب المالكي، تسولي الأصل والمولد، نشأ بفاس، وولي القضاء بها وتوفي سنة ١٢٥٨ هـ. انظر الاعلام للزركلي، ج ٤، ص ٢٩٩.

• المسابقة بجعل في الخيل والإبل وبينهما والسهم •

قاله الجزولي وقال أيضاً انظر قوله لمن حضر هل من حضر العقد أو المسابقة أو هما معاً محل نظر، وانظر إذا لم يسبق أحد أحداً بل استوى الجميع لمن يكون السبق والظاهر أنه يكون لمن حضر ولا يعود لصاحبه لأنه إذا لم يعد إليه إذا سبق فأحرى إذا استوى مع غيره، وانظر لو لم يحضر أحد عندهما وسبق جاعل السبق ما يفعل فيه والله أعلم (ولو بمحل يمكن سبقه).

أما إن لم يمكن سبقه فلا قائل بالجواز لأنه قمار وسمي محلاً لأنه أجاز هذا الفعل لأن دخوله يدل على أنهما لم يقصدا القمار وإنما قصدا القوة على الجهاد قاله الجزولي في الكبير وعلى قول ابن المسيب أنه يجوز مع المحل لو استوى الثلاثة في الوصول إلى الغاية أخذ كل واحد من المتسابقين جعله ولا شيء للمحل، وإن سبق أحد المتسابقين أخذ الجميع وكذلك إن سبق المحل أخذ الجميع وإن سبق المتسابقان دون المحل أخذ كل واحد جعله وإن سبق أحدهما مع المحل أخذ السابق منهما جعله وقسم جعل المسبوق بينه وبين المحل نصفين، انتهى بالمعنى من الجزولي والشيخ يوسف بن عمر (فرع) واختلف بماذا يكون السابق سابقاً فقل إن سبق بأذنيه وقيل إن سبق بصدره.

قال الجزولي في الصغير وهذان القولان حكاهما في الاستظهار وقيل حتى يكون رأس الثاني عند مؤخرة الأول ونقله في الكبير ولم يعزه وكذلك الشيخ يوسف بن عمر (ولا معرفة الجري) بل يشترط أن يجهل كل واحد جري فرس صاحبه قال القرطبي في شرح مسلم ومن شرط جوازها أن تكون الخيل متقاربة في النوع والحال فمتى علم حال أحدهما أو كان مع غير نوعه كان السبق قماراً باتفاق انتهى. (وان حصل للسهم عارض) قال ابن عرفة ومن عاقه الرمي لفساد بعض آله انتظره مناضله لتلافيه على ما عرف دون طول فإن انقطع وتره ومعه آخر يبعد من وتره في الرقة والغلظ لم يلزمه الرمي به إلا أن يقاربه وكذلك السهم انتهى، وقال ويرتفع لزوم الرمي بالغروب ولو كان في أثناء وجهه ولو رميا بعد الغروب لزم تمام الرمي والمطر وعاصف الريح يرفعه انتهى، (وجاز فيما عداه مجاناً)، بشرط أن يكون فيه منفعة للجهاد قاله في الجواهر (فرع) قال الزناتي واختلف فيمن تطوع بإخراج شيء للمتصارعين وللمتسابقين على أرجلهم أو على حماليهما أو على غير ذلك مما لم ترد به سنة بالجواز والكراهة (ولزم العقد كالإجارة)، قال ابن عرفة ولو سلم أحدهما

لآخر أنه نضله فإن كان قبل رمي ما يتبين بمثله أنه منضول فليس على مناضله قبول ذلك وكأنه كره أن يسمى منضولاً وإن كان بعد تبين كونه منضولاً جاز أن قبله الآخر ويمنع من شرط أن من ترك الرمي اختياراً فهو منضول انتهى^(١).

(١) انظر مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، الإمام أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي (المعروف بالحطاب) ج٣، ص ٣٩٠ - ٣٩٣، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط ٢، (١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م).

تحريم الاحتكار في الأقوات

الإمام / أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي (*)

ويحرم الاحتكار في الأقوات، وهو أن يبتاع في وقت الغلاء ويمسكه ليزداد في ثمنه، ومن أصحابنا من قال: يكره ولا يحرم، وليس بشيء. لما روى عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الجالب مرزوق والمحتكر ملعون). وروى معمر العدوي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا يحتكر إلا خاطئ) فدل على أنه حرام. فأما إذا ابتاع في وقت الرخص أو جاءه من ضيعته طعام فأمسكه ليبيعه إذا غلا فلا يحرم ذلك لأنه في معنى الجالب، وقد روى عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (الجالب مرزوق والمحتكر ملعون) وروى أبو الزناد قال: قلت لسعيد بن المسيب: بلغني عنك أنك قلت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (لا يحتكر بالمدينة إلا خاطئ) وأنت تحتكر؟ قال ليس هذا الذي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أن يأتي الرجل السلعة عند غلائها فيغالي بها، فأما أن يأتي الشيء وقد اتضع فيشتري به، ثم يضعه فإن احتاج الناس إليه أخرجه، فذلك خير وأما غير الأقوات فيجوز احتكاره) لما روى أبو أمامة رضي الله عنه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحتكر الطعام، فدل على أن غيره يجوز، ولأنه لا ضرر في احتكار غير الأقوات فلم يمنع منه.

(الشرح) أما فصل الاحتكار فحديث عمر رضي الله عنه، رواه ابن ماجة بلفظ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجذام والإفلاس)، وفي إسناده الهيثم بن رافع، قال أبو داود روى حديثاً منكراً قال الحافظ الذهبي: هو الذي أخرجه ابن ماجة، يعني هذا، وفي إسناده أيضاً أبو يحيى المكي، وهو مجهول.

وللحديث شواهد أخرى أقوى منه وأصح، كحديث سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله العدوي، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا يحتكر إلا خاطئ)، رواه أحمد

(*) من فقهاء الشافعية، كان محرراً للمذهب ومنقحه، ذو التصانيف المشهورة المباركة، ولد في العشر الأول من المحرم سنة ٦٣١ هـ بقرية (بنوى) بالشام وتوفي ليلة الأربعاء رابع عشر من شهر رجب سنة ٦٧٦ هـ (انظر طبقات الفقهاء للشيرازي، ص ٢٦٨ - ٢٦٩، دار القلم - بيروت - لبنان).

ومسلم وأبو داود والترمذي وغيرهم. وحديث معقل بن يسار قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من نخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم كان حقاً على الله أن يقعه بعظم من النار يوم القيامة) رواه أحمد والطبراني في معجمه الكبير والأوسط، وفي إسناده زيد بن مرة أبو المعلى، قال في مجمع الزوائد: ولم أجد من ترجمه، وبقيّة رجاله رجال الصحاح.

وحديث أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من احتكر حكرة يريد أن يغلي بها على المسلمين فهو خاطئ)، رواه أحمد والحاكم وزاد (وقد برئت منه ذمة الله) وفي إسناده أبو معشر، وهو ضعيف، وقد وثقه بعضهم. وحديث ابن عمر مرفوعاً (الجالب مرزوق، والمحتكر ملعون)، رواه ابن ماجه والحاكم وإسحاق بن راهويه والدارمي وأبو يعلى والعقيلي في الضعفاء وضعف إسناده الحافظ ابن حجر.

ومنها حديث آخر عند ابن عمر عند أحمد والحاكم وابن أبي شيبه والبزار وأبي يعلى بلفظ (من احتكر الطعام أربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه) زاد الحاكم (وأما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله) وفي إسناده أصبغ بن زيد وكثير بن مرة، والأول مختلف فيه والثاني قال ابن حزم إنه مجهول، وقال غيره: معروف، ووثقه ابن سعد، وروى عنه جماعة واحتج به النسائي.

قال الحافظ ابن حجر: وهم ابن الجوزي فأخرج هذا الحديث في الموضوعات وحكى ابن أبي حاتم عن أبيه أنه منكر.

أما أحكام الفصل: فهذه الأحاديث بمجموعها لا شك أنها تنتهض حجة للاستدلال على عدم جواز الاحتكار لو فرض عدم ثبوت شيء منها، وأخذت بمجموعها، فكيف وحديث معمر المذكور في صحيح مسلم، والتصريح بأن المحتكر خاطئ كاف في إفادة عدم الجواز، لأن الخاطئ هو المذنّب العاصي وهو فاعل من خطئ من باب علم إذا أثم في فعله قاله أبو عبيدة وقال: سمعت الأزهري يقول: خطئ إذا تعمد، وأخطأ إذا لم يتعمد.

قال الأصحاب من الشافعية: إن المحرم إنما هو احتكار الأقوات خاصة لا غيرها، ولا مقدار الكفاية منها، وإلى ذلك ذهب الزيدية أيضاً.

وذهب الشوكاني إلى أن الأحاديث ظاهرها يحرم الاحتكار من غير فرق بين قوت

• تحريم الاحتكار في الأقوات •

الآدمي والدواب، وبين غيره، والتصريح (بالطعام) في بعض الروايات لا يصلح لتقييد بقية الروايات المطلقة، ويمكن الرد عليه بأن المقرر في قواعد الأصول أن المطلق يحمل على المقيد وأن العام يحمل على الخاص إلا أن الشوكاني يخرج من هذا المأزق بقوله إنه من باب التنصيص على فرد من الأفراد التي يطلق عليها المطلق، وذلك لأن نفي الحكم عن غير الطعام إنما هو لمفهوم اللقب، وهو غير معمول به عند الجمهور، وما كان كذلك لا يصلح للتقييد على ما تقرر في الأصول أيضاً.

ويفرق العلماء بين الاحتكار والادخار، فالاحتكار اختزان السلعة وحبسها عن طلابها حتى يتحكم المختزن في رفع سعرها لقلّة المعروض منها أو انعدامه، فيتسنى له أن يغلّيها حسبما يشاء وهذا حرام بالإجماع في ضرورات الحياة مكروه في كمالياتها.

ويمكن أن يلحق بالأقوات ما يترتب على احتكاره من تلف وهلاك يصيب الناس، كاحتكار الثياب في وقت البرد الشديد مع حاجة الناس إليها، وحبس وسائل النقل للجند في إبان الجهاد لما في ذلك من إضعاف لقوة المسلمين واطاحة الفرصة لتفوق العدو عليهم وغلبته. أما الادخار فقد قال ابن رسلان في شرح السنن ولا خلاف في أن ما يدخره الإنسان من قوت وما يحتاجون إليه من سمن وعسل وغير ذلك جائز لا بأس به.

ويقول الشوكاني نقلاً عن أئمة الشافعية: إنما المحرم هو احتكار الأقوات خاصة لا غيرها ولا مقدار الكفاية منها، ويدل على ذلك ما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعطي كل واحدة من زوجاته مائة وسق من خبير.

قال ابن رسلان في شرح السنن: وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخر لأهله قوت سنتهم من تمر وغيره.

قال أبو داود: قيل لسعيد - يعني ابن المسيب - فإنك تحتكر، قال ومعمّر كان يحتكر. وكذا في صحيح مسلم.

قال ابن عبد البر وآخرون: إنما كانا - يعني ابن المسيب ومعمراً - يحتكران الزيت، وحملّا الحديث على احتكار القوت عند الحاجة إليه، وكذلك حملة الشافعي وأبو حنيفة وآخرون.

قال الشوكاني: ويدل على اعتبار الحاجة وقصد إغلاء السعر على المسلمين قوله في حديث معقل (من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم) وقوله في حديث أبي هريرة (يريد أن يغلي بها على المسلمين)، قال أبو داود: سألت أحمد بن حنبل ما الحكرة؟ قال: ما فيه عيش الناس، أي حياتهم وقوتهم.

وقال الأثرم: سمعت أبا عبد الله - يعني أحمد بن حنبل - يسأل عن أي شيء الاحتكار، فقال إذا كان من قوت الناس فهو الذي يكره، وهذا قول عمر.

وقال الأوزاعي: المحتكر من يعترض السوق، أي ينصب نفسه للتردد إلى الأسواق ليشتري منها الطعام الذي يحتاجون إليه ليحتكره.

قال السبكي: الذي ينبغي أن يقال في ذلك أنه إن منع غيره من الشراء وحصل به ضيق حرم. وإن كانت الأسعار رخيصة وكان القدر الذي يشتريه لا حاجة بالناس إليه فليس لمنعه من شرائه وإخاره إلى وقت حاجة الناس إليه معنى، قال القاضي حسين والرويانى: وربما يكون هذا حسنة لأنه ينفع به الناس، وقطع المحاملي في المقنع باستحبابه.

قال أصحاب الشافعي: (الأولى بيع الفاضل عن الكفاية) قال السبكي (أما إمساكه حالة استغناء أهل البلد عنه رغبة في أن يبيعه إليهم وقت حاجتهم إليه فينبغي أن لا يكره، بل يستحب).

قال الشوكاني: (والحاصل أن العلة إذا كانت هي الإضرار بالمسلمين لم يحرم الاحتكار إلا على وجه يضر بهم، ويستوي في ذلك القوت وغيره لأنهم يتضررون بالجميع)، وقال الغزالي في الإحياء: (ما ليس بقوت ولا معين عليه فلا يتعدى النهي إليه وإن كان مطعوماً وما يعين على القوت كاللحم والفواكه وما يسد مسد شيء من القوت في بعض الأحوال، وإن كان لا يمكن المداومة عليه فهو في محل النظر فمن العلماء من طرد التحريم في السمن والعسل والشيرج والجبن والزيت وما يجري مجراه)، وقال السبكي: إذا كان في وقت قحط كان في إخراج العسل والسمن والشيرج وأمثالها إضراراً فينبغي أن يُقضى بتحريمه، وإذا لم يكن إضرار فلا يخلو احتكار الأقوات عن كراهة.

وقال القاضي حسين: (إذا كان الناس يحتاجون الثياب ونحوها لشدة البرد أو

• تحريم الاحتكار في الاقوات •

لستر العورة فكره لمن عنده ذلك إمساكه) إن أراد كراهة تحريم فظاهر، وإن أراد كراهة تنزيه فبعيد.

وحكى أبو داود عن قتادة أنه قال: (ليس في التمر حكرة) وحكى أيضاً عن سفيان أنه سئل عن كبس القت فقال: (كانوا يكرهون الحكرة) والكُبْس بفتح الكاف وإسكان الباء الموحدة، والقت بفتح القاف وتشديد التاء الفوقية، وهو اليابس من القضب. قال الطيبي: (إن التقييد بالأربعين يشير إلى حديث البخار الطعام أربعين يوماً، اليوم غير مراد به التحديد) قال الشوكاني: (ولم أجد من ذهب إلى العمل بهذا العدد)^(١).

(١) انظر المجموع شرح المذهب / للإمام أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، ويليه فتح العزيز شرح الوجيز للإمام أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي، ج ١٣، ص ٤٤ - ٤٩، دار الفكر، بيروت، لبنان.

حكم من غُصب ماله جهراً

الشيخ / مصطفى السيوطي الرحباني (*)

(ومن غصبه إنسان مالا جهراً أو كان عنده عين ماله)؛ أي: عين مال غيره (فله)؛ أي: المغصوب ماله جهراً (أخذ قدر ماله المغصوب) من مال غاصب (جهراً) ذكره الشيخ تقي الدين وغيره (وله أخذ عين ماله) ممن هي عنده (ولو قهراً) قال في "الترغيب" ما لم يفض إلى فتنه (لا أخذ قدر دينه) الذي له بذمة غيره (من مال مدين تعذر أخذ دينه منه بحاكم أو بحجة)؛ أي: بينة (أو غيره) كسكان بواد يتعذر إحضار الخصوم منها نصاً؛ لحديث: (أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك). رواه الترمذي وحسنه، وأخذه من ماله قدر حقه بلا إذنه خيانة له. وحديث (لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه). ولأنه إن أخذ من غير جنس دينه فهو معاوضة بغير تراض، وإن أخذ من جنسه فليس له تعيين حقه بغير رضا صاحبه. ألا ترى أنه لا يجوز له أن يقول لا أخذ حقي إلا من هذا الكيس دون هذا، ولأن كل ما لا يجوز له تملكه إذا لم يكن له دين لا يجوز له أخذه إذا كان له دين، فإن أخذ شيئاً بغير إذن المدين لزمه رده إن بقي، وبدله إن تلف، وإن كان من جنس دينه تقاصاً.

وعنه يجوز لرب الدين إذا تعذر عليه أخذه من المدين بالحاكم لجحد أو غيره إن لم يكن المدين معسراً به، أو لم يكن الدين مؤجلاً؛ الأخذ، فيأخذ قدر حقه من جنسه إن وجد، وإلا قَومَه وأخذ بقدره في الباطن متحرياً للعدل في ذلك؛ لحديث هند^(١)، وتقدم ولحديث: «الرهن مركوب ومحلوب بنفقتة». والأول المذهب؛ لأن حديث هند قد أشار أحمد إلى الفرق بينه وبين ما تقدم بأن حقها واجب عليه في كل وقت، بخلاف المدين. فالحاصل أنه متى قدر الدائن على استخلاص دينه بالحاكم لم يَجْزَ له الأخذ

(*) من فقهاء المذهب الحنبلي، ومفتي الحنابلة بدمشق، ولد سنة ١١٦٠هـ، وتوفي سنة ١٢٤٣هـ انظر الأعلام للزركلي، ج ٧، ص ٢٣٤.

(١) وذلك فيما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: أن هند أم معاوية جاءت إلى رسول الله صلى الله على وسلم فقالت، يا رسول الله أن أبا سفيان رجل شحيح، وإنه لا يعطيني ما يكفيني وبني، فهل عليّ جناح أن أخذ من ماله شيئاً؟ قال: (خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف) انظر الحديث في مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٦، ص ٣٩، ٥٠، ٢٠٦، سنن أبي داود ج ٣، ص ٢٨٩، سنن النسائي، ج ٨، ص ٢٤٦-٢٤٧، السنن الكبرى للبيهقي، ج ٧، ص ٤٦٦، ٤٧٧، ج ١، ص ١٤١، ٢٧٠.

• حكم من غُصب ماله جهراً •

بغير خلاف (إلا إذا تعذر على ضيف أخذ حقه بحاكم) فيأخذه، وتقدم بدليله في الأطعمة (أو منع زوج ومن في معناه كقريب أو سيد) ومعتق وجبت عليه نفقة قريبه ومولاه (ما وجب عليه من نحو نفقة) ككسوة، فلمن وجبت له الأخذ لحديث هذ (ولو كان لكل واحد من اثنين على الآخر دين من غير جنسه)؛ أي: الدين على الآخر بأن كان دين أحدهما ذهباً ودين الآخر فضة (فجحد أحدهما) دين صاحبه (فليس للآخر أن يجحد) دين الجاحد (لأنه كبيع دين بدين) قال في «الترغيب» لا يجوز ولو رضيا، فإن كان الدينان من جنس تقاصا بشرطه^(١).

(١) انظر مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى، الشيخ مصطفى السيوطي الرحبياني، وتجريد زوائد الغاية والشرح، الشيخ حسن الشطي، ج ٦، ص ٥٣٧ - ٥٣٨، المكتب الإسلامي، دمشق، سوريا، ط ١، (١٣٨٠هـ - ١٩٦١م).

مسائل في الفقه(*)

١٦٧ - العيوب الموجبة لفسخ عقد الزواج.

ومفاد المسألة سؤال من أحد الإخوة في محافظة البحيرة جمهورية مصر العربية يقول فيه: "بنت أصابها مرضٌ في بداية حيضها فترتب على هذا المرض إجراء جراحة طبية لها وهذه الجراحة كانت سبباً في إزالة غشاء البكارة وقد تم هذا الأمر بمعرفة طبيب مختص وقد أعطى هذا لهم (لأهلها) شهادة بذلك ثم جاء رجلٌ وتزوجها ودخل بها لمدة تسعة شهور ثم بعد هذه المدة أراد أن يطلقها بحجة أن أباه لم يوضح له هذا الأمر قبل عقد الزواج - وهنا عدة أسئلة نأمل الإجابة إن شاء الله عنها:

- هل زوال غشاء البكارة بسبب المرض يُعد عيباً شرعياً يفسخ من أجله عقد الزواج؟

- هل كان يجب على ولي أمر البنت أن يخبر الزوج قبل العقد بهذا الأمر وهل كتمانها لهذا الأمر يُعد تدليساً على الزوج؟

- وهل هذا الأمر يسقط شيئاً من حقوق الزوجة بعد الطلاق؟

- وما الحقوق الواجبة شرعاً لهذه المرأة وقد دخل بها كما قلنا لمدة تسعة شهور؟"

هكذا ورد السؤال نصاً والجواب يتطلب أولاً معرفة العيوب الموجبة لفسخ عقد الزواج وما إذا كان إزالة غشاء البكارة من ضمن هذه العيوب.

وقبل ذلك ينبغي الإشارة إلى أن للزواج خصائص وأسراراً تقتضيها طبيعته، وما يفترض فيه من حسن المعاشرة والمودة والرحمة. وبعض الأزواج لا يعير هذه الخصائص بالاً فيستمتع من المرأة ما شاء ثم ما يلبث أن يتلمس أعذاراً للخلاص من عقد الزوجية، واسترداد ما دفعه لها من مهر وخلافه، ويلجأ في سبيل ذلك إلى دعاوى وتهم تكون محلاً للخصام والشقاق، وإفشاء الأسرار بين الزوج وزوجته الأمر الذي بين رسول الله صلى الله عليه وسلم سوء عاقبته فيما رواه أبو سعيد الخدري أنه عليه الصلاة والسلام قال: (إن من أشر الناس عند الله منزلة يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته وتفضي إليه ثم ينشر سرها)^(١).

(*) هذه المسائل ترد من الإخوة القراء ويتولى الإجابة عليها صاحب المجلة ورئيس تحريرها الدكتور/

عبدالرحمن بن حسن النفيسة، ويتم توثيق الإجابة وإسنادها وتحكيمها وفقاً لقواعد النشر في المجلة.

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١، ص ٨، كنز العمال للبرهان فوري، ج ١٦، ص ٣٧٥

* العيوب الموجبة لفسخ عقد الزواج *

ومع أن أحدا لا يقول بخلو الزواج من المشكلات، فالاختلاف بين الزوجين واردٌ في مختلف الأزمنة والأمكنة، واحتمال ذهابهما إلى القضاء وارد كذلك ولكن واجب كل منهما درء هذا الخلاف ما أمكنهما ذلك، وقد أمر الله عز وجل الأزواج بحسن المعاشرة بالمعروف مع زوجاتهم فقال: ﴿وَعَلَّشَرَوْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(١). وفي هذه الآية أمرٌ بالمعاملة الحسنة والأمر يقتضي الوجوب، والتكليف. وفيها إيضاح أن إمساك الزوجة مع كراهتها فيه أجر وخير كثير فقد يُرْزَقُ الزوج منها ولدًا فيه صلاح، وبر وخير، وبركة. وفي هذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا يفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقًا رضي منها آخر)^(٢).

وبعدما بينَ الله عز وجل عدد الطلاق بينَ ما يجب على الزوج من إمساك زوجته بمعروف أو تسريحها بإحسان فقال: عز وجل: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحَ بِإِحْسَانٍ﴾^(٣). وتحديد الله لعدد الطلقات جاء لرفع الظلم عن الزوجة حين كان الزوج يتحكم فيها فيراجعها ولو طلقها عدة طلقات ما دامت في العدة. قال الإمام ابن كثير في تفسير قول الله تعالى: ﴿فَأِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحَ بِإِحْسَانٍ﴾. "أي إذا طلقها واحدة أو اثنتين فأنت مخير فيها ما دامت عدتها باقية بين أن تردّها إليك ناويًا الإصلاح بها والإحسان إليها وبين أن تتركها حتى تنقضي عدتها فتبين منك وتطلق سراحها محسنًا إليها لا تظلمها من حقها شيئًا ولا تضاربها"^(٤)؛ بل أرشدك الله إلى بذل متعة مالية للمرأة عند طلاقها تكون هدية من الزوج يطهر بها قلب زوجته من آثار المشاكل، ويحسن بها خاتمة العلاقة الزوجية، كما قال تعالى: ﴿وَالْمَطْلَقَاتُ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾^(٥).

هذا من حيث العموم أمّا العيوب الموجبة لفسخ عقد النكاح فهي على نوعين:

-
- (١) سورة النساء من الآية ٢٩.
 - (٢) مُسْنَدُ الإمام أحمد بن حنبل، ج ٢، ص ٣٢٩، السنن الكبرى للبيهقي، ج ٧، ص ٢٩٥، مشكاة المصابيح للتبريزي، ج ٢، ص ٩٦٧، كنز العمال للبرهان فوري، ج ١٦، ص ٣٧٤.
 - (٣) سورة البقرة من الآية ٢٩.
 - (٤) تفسير القرآن العظيم للإمام ابن كثير ج ١، ص ٢٥٨.
 - (٥) سورة البقرة الآية ٢٤١.

العيوب القديمة:

وهذه من القضايا التي أفاض فيها الفقهاء على خلاف بينهم فيها وهي: الجنون والجذام والبرص والرتق والقرن^(١).

ففي مذهب الإمام أبي حنيفة خلو المرأة عن العيب ليس بشرط للزوم النكاح، ولا يفسخ بشيء من العيوب الموجودة فيها لأن العيب لا يفوت مقصود عقد النكاح من المرأة وهو "الازدواج الحكمي" و "ملك الاستمتاع" وإنما يختل (أي العقد) ويفوت به بعض ثمرات العقد، وفوات جميع ثمراته لا يوجب حق الفسخ بأن مات أحد الزوجين عقب العقد حتى يجب عليه كمال المهر ففوات بعضها أولى " وهذا لأن الحكم الأصلي للنكاح هو الازدواج الحكمي، وملك الاستمتاع شرعاً مؤكداً له والمهر يقابل إحداث هذا الملك وبالفسخ لا يظهر أن إحداث الملك لم يكن فلا يرتفع ما يقابل وهو المهر فلا يجوز الفسخ " ^(٢).

وينبني على هذا في المذهب الحنفي أن العيوب المذكورة آنفاً ليست عيباً في المرأة يوجب فسخ نكاحها. كما ذكر فقهاء الحنفية أن الزوج لو شرط وصفاً في المرأة كالعذرة والجمال والرشاقة وصغر السن فظهرت المرأة على خلاف ذلك فلا خيار له في فسخ العقد.

وفي مذهب الإمام مالك سئل الإمام عما إذا تزوج رجل امرأة فأصابها معيبة فمن أي العيوب يردها قال: يردها من الجنون والجذام والبرص، والعيب الذي في الفرج. فسئل رحمه الله إن كان العيب الذي فيه إنما هو قرن أو حرق ناراً أو عيب أو عفل يقدر معه الزوج على الجماع أ يكون هذا من عيوب الفرج الذي يرد منه في النكاح أم أن ذلك العيب الذي لا يستطيع معه الزوج الجماع، كالعفل الكثير ونحوه؟ فقال: قال عمر بن الخطاب ترد المرأة في النكاح من الجنون والجذام والبرص، وأنا (مالك) أرى أن داء الفرج بمنزلة ذلك فما كان مما هو عند أهل المعرفة من داء الفرج ردت به.

(١) الرتق الانسداد والقرن غدة لحمية أو نحوها.

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ج ٢، ص ٣٢٧ - ٣٢٨، وانظر شرح فتح القدير لابن الهمام على الهداية للمرغيناني ج ٤، ص ٣٠٣ - ٣٠٥، وانظر حاشية الطحطاوي على الدر المختار ج ٢، ص ٥٨، ٤٩.

(انظر لسان العرب لابن منظور ج ١١، ص ٤٥٧)

• العيوب الموجبة لفسخ عقد الزواج •

وفي المذهب من تزوج امرأة يظنها بكرًا فوجدها غير ذلك فلا رد له إلا أن يشترط أنها عذراء أو أنها بكر ووجدها قد ثبتت بنكاح.

وإذا كان في المرأة عيب قديم لم يعلم به الزوج إلا بعد النكاح فيضرب له أجل سنة في معافاة نفسها من الجنون والجذام والبرص أما في داء الفرج فبقدر اجتهاد الحاكم وأجل لذلك ابن فرحون من أصحاب المذهب شهرين.^(١)

وفي مذهب الإمام الشافعي لا خيار في النكاح من عيب يخص المرأة في بدنها إلا من أربع: فإن كان لها رتق وكان الزوج يقدر على نكاحها أو عالجت نفسها فلا خيار له. ولو تزوجها ووجدها مفضاة فليس له خيار لكونه يقدر على نكاحها. وكذلك لو كان بها قرن يقدر معه على نكاحها فليس له خيار وكذلك إن كانت جذماء فلا خيار له ما لم يكن المرض بينًا وإذا كان بالمرأة عيب علمه الزوج ثم واطأ فلا خيار له وذلك لرضاه به.^(٢)

وفي مذهب الإمام أحمد بن حنبل العيوب الموجبة للفسخ منها ما يشترك فيه الزوجان معاً وهي الجنون والبرص والجذام ومنها ما تختص به المرأة وهي الفتق والقرن والعفل وإذا شرط الزوج المرأة بكرًا أو جميلة أو شرط نفي العيوب التي لا يفسخ بها النكاح فبانت بخلاف ذلك ففي ذلك وجهان: أحدهما له الخيار وثانيهما ليس له. ومن شروط الخيار عدم علمه بالعيب فإن علم به وقت العقد أو بعده ثم وجد منه رضا أو دلالة عليه كالدخول بالمرأة أو تمكينها إياه من الوطء لم يثبت له الفسخ لكونه رضي بإسقاط حقه فسقط.^(٣)

(١) المدونة الكبرى للإمام مالك برواية الإمام سحنون ج ٢، ص ١٦٧ - ١٦٨، وانظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج ٢، ص ٢٨٥، وانظر مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب مع التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق ج ٣، ص ٤٨٦ - ٤٨٧، وانظر شرح منح الجليل على مختصر خليل لعليش ج ٣، ص ٣٨٥ - ٣٨٨، وانظر عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة ج ٢، ص ٢٧٢ - ٢٧٤. والعفل مرض في الرحم

(٢) الام للإمام الشافعي ج ٥، ص ٨٤ وانظر قليوبي وعميرة على شرح المحلى على منهاج الطالبين للنووي ج ٣، ص ٢٦٥، وانظر نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي ج ٦، ص ٣٠٨ - ٣١٣.

(٣) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي ج ٨، ص ١٦٨ وانظر المغني والشرح الكبير لابن قدامة ج ٧، ص ٥٨٤، ٥٨٧ وانظر كتاب الفروع لابن مفلح ج ٥، ص ٣١٩ - ٣٢١ وانظر كشف القناع عن متن الإقناع للبهوتي ج ٥، ص ١١٢ - ١١٤.

ويتبين مما سبق الأحكام التالية:

أولاً: لا خيار في النكاح من عيب في المرأة إلا في أربعة أمراض ذكرت آنفاً خلافاً لمذهب الإمام أبي حنيفة بأن عقد النكاح لا يفسخ بشيء من العيوب الموجودة في المرأة.
ثانياً: إن من تزوج امرأة يظنها بكرًا فوجدها غير ذلك فليس له ردها إلا أن يشترط عند العقد أنها عذراء.

ثالثاً: إذا علم الزوج بالعيب وقت العقد أو بعده، ثم وُجِدَ منه رضا أو دلالة عليه لم يكن له الحق في الفسخ.

رابعاً: إذا ثبت له الحق في فسخ العقد بسبب العيب، وكان قد دخل بالمرأة، ولم يُعْلَم منه رضا أو دلالة عليه فلا يُسْقَطُ ذلك حق المرأة فيما كان قد فرضه لها من مهر وخلافه وعليه أن يرجع على من غره.

قلت: هذه مجمل الأحكام التي ذكرها الفقهاء رحمهم الله في العيوب المَرْضِيَّةِ الموجبة لفسخ عقد النكاح، وكان من غير الممكن في ذلك الوقت علاج هذه الأمراض، أو علاجها على نحو قد لا يبرئها أو يبرئها بصعوبة أو مخاطرة. أما في الزمن المعاصر فإن الأمراض التي أشاروا إليها أصبحت مما يمكن علاجها، فللجذام علاج، وللبرص مثله، وكذلك لبعض حالات الجنون أو أكثرها.

أما أدواء الفرج كالتى ذكرها الفقهاء فقد أصبح من السهل علاجها فهناك كثير من الأطباء متخصصون في أمراض النساء، وعلاجها سواء فيما يصيب الرحم من أمراض خَلْقِيَّةٍ أو عارضة.

فإذا كان الفقهاء في مذهب الإمام أبي حنيفة يرون منذ مئات السنين أن عيوب الفرج والأمراض الأخرى المذكورة آنفاً لا توجب الفسخ، فمن الأولى عدم جعلها موجبة للفسخ في هذا الزمان الذي تقدم فيه العلاج وتطورت فيه وسائله.

العيوب الجنسية المعاصرة:

هناك عيوب طرأت في هذا العصر سواء على الزوج أو على الزوجة ومنها مرض الزهري والسيلان والإيدز أو نقص المناعة وقد يكون مرض الزهري والسيلان من الأمراض القديمة مما يدخل تحت مسمى العفل أو داء الفرج ويمكن معالجتها والبرء

• العيوب الموجبة لفسخ عقد الزواج •

منها كما هو الحال في الأمراض الجنسية القديمة. أما مرض الإيدز أو نقص المناعة فما زال من الأمراض الخطرة التي تهدد المصابين بها بالموت.

وقد يقول قائل أليس من الواجب على ولي المرأة أن يبلغ من يخطب موليته عما يكون قد أصابها من مرض، أو ما تعرضت له من جراحة، أو ما فقدته من غشاء بكارتها أو نحو ذلك؟ وقد يقول هذا القائل أليس من التدليس أو الغرر أن يخفي الولي هذه الأشياء خاصة وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أمر بائع الطعام أن يضع الرديء منه فوقه حتى يراه الناس حيث قال صلى الله عليه وسلم (...فهلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس ليس منا من غشنا)^(١).

ويُجاب عن هذا أن إظهار العيوب في البيع واجب على البائع ولكن عقد النكاح ليس عقد بيع بأي حال فالنكاح أرادته الله سكينة للزوجين، ومودة ورحمة بينهما، وما ينطبق على عقد البيع لا ينطبق على عقد الزواج بأي حال. وقد رد الإمام ابن حزم على من قال إن النكاح يشبه البيوع والبيوع ترد بالعيب فوجب رد النكاح بذلك فقال أبو محمد:

"البيع نقل ملك وليس في النكاح ملك أصلاً، والنكاح جائز بغير ذكر صداق في عقده ولا يجوز البيع بغير ذكر ثمن، والخيار جائز (عند من قال به) في البيع مدة مسماة ولا يجوز في النكاح، والبيع بترك رؤية المبيع وترك وصفه باطل لا يجوز أصلاً، والنكاح بترك رؤية المنكوحة وترك وصفها جائز"^(٢).

وعلى هذا لا أرى - من ظاهر السؤال - أن للزوج الحق في فسخ عقد النكاح بسبب إزالة غشاء البكارة نتيجة للجراحة التي حدثت لزوجته لأن هذه الإزالة لا تمنع من ممارسة الاتصال الطبيعي بينه وبينها، واهتمام بعض الناس بغشاء البكارة بعد الزواج وأخذ شيء من الدم وعرضه على الناس، أمر مستحدث لم يكن من فعل السلف. ولو فرض أنه قد شرطها بكرة فليس له كذلك الحق في فسخ النكاح لأنها ليست ثيباً فالثيب من سبق جماعها وزالت بكارتها بسبب هذا الجماع.. ولا أرى كذلك أن من الواجب على ولي المرأة أن يبلغ من يخطبها عما تعرضت له موليته من عملية

(١) مُسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٣، ص ٢٤٧، سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٧٤٩، سنن الدرامي، ج ٢، ص ٢٤٨،

السنن الكبرى للبيهقي، ج ٥، ص ٣٢٠.

(٢) المحلى بالآثار ج ٩، ص ٢٨٧.

جراحية ونحوها في جزء من جسدها ما دام أن ذلك لا يمنع الزوج من ممارسة الاتصال الطبيعي مع زوجته. فقد ورد أن رجلاً خطب إلى رجل أخته فذكر أنها كانت قد أحدثت (أي زنت) فبلغ ذلك عمر رضي الله عنه فضربه أو كاد أن يضربه ثم قال: مالك وللخبر^(١).

ويستثنى من ذلك ما إذا كان في المرأة مرض معدٍ أو يعرض حياة الزوج للخطر كما لو كانت مصابة بداء نقص المناعة مثلاً نتيجة عدوى انتقلت إليها من زوج سابق، أو من دم ملوث أو خلاف ذلك فهذا مما يجب على وليها الإفصاح عنه وإلا يكون ضامناً ما يصيب الزوج من ضرر لكون المرض المشار إليه من الأمراض المعدية والقاتلة في الوقت الحاضر. وعلى كل فإن هذه المسألة محل السؤال ومثلها مما يحكم فيها القضاء بناء على وقائعها ومدخلاتها.

وخلاصة المسألة أن للزواج خصائص وأسراراً تقتضيها طبيعته، وما يفترض فيه من حسن المعاشرة والمودة والرحمة، وبعض الأزواج لا يعبر هذه الخصائص بالأفستمتع من المرأة ما شاء ثم ما يلبث أن يلتمس أعذاراً للخلاص من عقد الزوجية واسترداد ما دفعه لها من مهر وخلافه. وفي سبيل ذلك يلجأ إلى دعاوى وتهم تكون محلاً للخصام والشقاق وإفشاء الأسرار مما يتعارض مع آداب الإسلام.

أما أحكام المسألة عند الفقهاء فهي كما يلي:

- لا خيار في النكاح من عيب في المرأة إلا في الجذام والجنون والبرص وداء الفرج ونحو ذلك وفي المذهب الحنفي لا يفسخ عقد النكاح بشيء من هذه العيوب إذا وُجِدَتْ في المرأة. ولما كان بعض هذه العيوب في الوقت الحاضر مما يسهل علاجها فمن الأولى عدم جعلها موجبة للفسخ في هذا الزمان.

- إن من تزوج امرأة يظنها بكرًا فوجدها غير ذلك فليس له الخيار في ردها إلا أن يشترط عند العقد أنها عذراء. وإزالة غشاء البكارة لا ينقص من عذرية المرأة ما لم يكن هذا الغشاء قد زال بسبب الجماع.

- إذا علم الزوج بالعيب وقت العقد أو بعده ثم وُجد منه رضا، أو دلالة عليه لم يكن له الحق في الفسخ.

(١) مصنف عبد الرزاق، ج ٦، ص ٢٤٦. وموسوعة فقه عمر، ص ٨٣٦.

• العيوب الموجبة لفسخ عقد الزواج •

- إذا ثبت له الحق في فسخ العقد بسبب العيب وكان قد نخل بالمرأة ولم يعلم منه رضا أو دلالة عليه فلا يسقط ذلك حق المرأة فيما كان قد فرضه لها من مهر وخلافه، وعليه أن يرجع على من غره. وعلى هذا ليس للزوج الحق في فسخ العقد بسبب إزالة غشاء البكارة نتيجة لجراحة ما لم يكن قد شرط ذلك صراحة. وليس من الواجب على ولي المرأة إبلاغ من يخطبها عما تعرضت له من عملية جراحية ونحوها في جزء من جسدها ما دام أن ذلك لا يمنع من الاتصال الطبيعي بين الزوج وزوجته ما لم يكن فيها مرض معدٍ أو يعرض حياة الزوج للخطر كما في حال مرض نقص المناعة في الوقت الحاضر.

وعلى أي حال فإن هذه المسألة مما يحكم فيها القضاء بناء على وقائعها ومدخلاتها.

والله أعلم

١٦٨ - زوجة المفقود وما يجب عليها أن تفعل؟

ومفاد المسألة سؤال من أحد الإخوة من محافظة البحيرة في جمهورية مصر العربية يقول فيه:

سافر رجل إلى الأردن، وظل بعيداً عن زوجته وأهله لمدة سنتين تقريباً، وفي هذه الفترة لم يصلهم منه رسالة أو شيء يفيدهم أنه على قيد الحياة. وبعد انقضاء السنتين تقريباً جاءهم صديق له يعرفونه فأخبرهم أنه مات غريقاً في البحر في أثناء ركوبه السفينة، وبعد مضي سنة من هذا الخبر - أي خبر وفاته - تزوجت امرأته بزواج آخر ثم فوجئت بعد زواجها بشهرين أو أكثر أنه قد عاد سليماً معافى، فكيف يكون التصرف الشرعي؟ هل تطلق هذه الزوجة من زوجها الجديد لترجع إليه؟ وفي حالة رفض الزوج الجديد لطلاقها فكيف يكون التصرف؟ وهل هناك مدة شرعية ثابتة للغائب عنها زوجها عليها أن تنتظره فيها حتى تعلم وفاته؟

نأمل إن شاء الله إلقاء الضوء على هذه القضية من جميع جوانبها المختلفة.

المفقود كما يعرفه الفقهاء من انقطع خبره لغيبة ظاهرها الهلاك كمن يفقد من بين أهله، أو في مفازة أو بين الصفين إذا قتل قوم أو من غرق في مركبة^(١).

ومع أن وسائل الاتصال في الوقت الحاضر قد تسهل معرفة المفقود خلافاً لما كان عليه الحال في الماضي من صعوبة الاتصال إلا أن ما يحدث في هذا الزمن من حروب تتسم في بعضها بالاستئصال العرقي والانتقام باختطاف الأشخاص وأسرههم أو قتلهم وجهل حالاتهم يزيد من حالات المفقودين في العصر الحديث مما يؤثر على أزواجهم ، وأوضاعهم الأسرية.

وقد ضيق بعض الفقهاء في اجتهادهم بالنسبة للزوجة في حال فقد زوجها.

ففي مذهب الإمام أبي حنيفة يُعَدُّ المفقود حياً في حق نفسه وميتاً في حق غيره، ومعنى هذا أن يجري عليه حكم الحي فيما كان له، فلا يورث ماله ولا تبين منه امرأته لأنه كالحق حقيقة ويجري عليه حكم الميت فيما لم يكن له فلا يرث من غيره كأنه في حكم الميت حقيقة.

(١) الإنصاف للمرداوي ج٩، ص٢٨٨، وقيل في تعريف المفقود هو الغائب الذي لا يدرى حياته ولا موته، انظر شرح فتح القدير لابن الهمام على الهداية للمرغيناني ج٦، ص١٤١.

• زوجة المفقود وما يجب عليها أن تفعل •

وعلى هذا يجب على الزوجة أن تنتظر حتى يأتيها البيان بحياته أو موته واستدلوا على ذلك بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في امرأة المفقود: (إن امرأة المفقود امرأته حتى يأتيها البيان)^(١). وأن علياً رضي الله عنه قال: (إنها امرأته ابتليت فلتصبر حتى يستبين موت أو طلاق)، كما استدلوا على بقاء حال المفقود إلى أن يتبين أمره أن النكاح عرف بثبوته والغيبة لا توجب الفرقة والموت في حيز الاحتمال فإذا لا ينبغي إزالة الشك وقد فرّعوا على هذا القول بأن يحكم بموت المفقود بعد مضي مائة وعشرين سنة من مولده أخذاً بأن أحداً لا يعيش أكثر من هذه المدة، وقيل يُحكم بموته بعد مضي مائة سنة لأن الظاهر أن الإنسان لا يعيش أكثر من هذه المدة.

أما في ظاهر المذهب فيقدر موت المفقود بقدر موت أقرانه^(٢).

وفي مذهب الإمام مالك إذا نُعيَ المفقود إلى زوجته فتزوجت من آخر ثم قدم الزوج الأول فعندئذٍ ترد إلى الأول بعد تفريقها واستبرائها من الزوج الثاني، لا فرق في ذلك إن كان له منها أولاد أم لا.

أما إذا غاب الرجل عن امرأته فعمي خبره وانقطع أثره، ولا يعلم أين موضعه ولا تعرف حياته من موته فامرأته مخيرة حينئذٍ بين بقائها على ما هي عليه وبين أن تختار فراقه فإن اختارت فراقه فعليها الذهاب إلى الحاكم فتخبره عن حالها وعليه النظر في حالها، وعليه كذلك أن يسأل عن أخبار زوجها في المواضع التي يظن وجوده فيها فإن لم يقف له على خبر فيضرب لها أجلاً مدته أربع سنين (لأنه هو الغالب من مدة الحمل) فإن جاء في المدة أو علمت حياته فهي زوجته ويبطل خيارها. وإن مضت المدة ولم يوقف له على خبر فتعتد عدة الوفاة. فإن عاد وهي في العدة فهي امرأته وإن انقطعت قبل العلم بخبره فلها أن تتزوج من غير حاجة إلى إذن الإمام.

فإن جاء قبل تزويجها فهي امرأته. أما إن جاء بعد تزويجها ففي المذهب روايتان: إحداهما أنه لا سبيل له عليها وذلك لبينونتها منه سواء دخل بها الزوج الثاني أم لم

(١) كنز العمال للبرهان فوري، ج ١٦، ص ٣٢٩، سنن الدارقطني، ج ٣، ص ٣١٢.

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، ج ٦، ص ١٩٦. وانظر شرح فتح القدير لابن الهمام على الهداية للمرغيناني ج ٦، ص ١٤١ - ١٤٨. وانظر المبسوط للسرخسي ج ١١، ص ٣٤ - ٣٨. وانظر كشف الحقائق للأفغاني ج ١، ص ٣٣٤. وانظر حاشية الطحطاوي للطحطاوي، ج ٢، ص ٥٠٨ - ٥١٠.

يدخل. والرواية الأخرى أنه إذا لم يدخل بها فهي للأول وإن كان الزوج الثاني قد دخل بها فهي له^(١).

وفي مذهب الإمام الشافعي في زوجة المفقود قولان: الأول - أن تتربص أربع سنين بحكم حاكم (لأنها مدة أكثر الحمل الذي يتحقق فيه براءة الرحم) ثم تعتد عدة الوفاة أربعة أشهر وعشراً فإذا انقضت هذه المدة حلت للأزواج (وهذا قول الإمام الشافعي في القديم).

القول الثاني: أن تبقى على حالها محبوسة على قدوم زوجها وإن طالت غيبته ما لم يأتها يقين عن وفاته وهذا قول الإمام في الجديد^(٢).

وفي مذهب الإمام أحمد تتربص زوجة المفقود أربع سنين بعد رفع أمرها إلى الحاكم ليحكم بضرب المدة، وعدة الوفاة. فإذا تربصت المدة المذكورة واعتدت ثم قدم زوجها الأول ردت إليه إن كان قبل الدخول بها. فإن كان قدومه بعد الدخول والوطء فيخير الأول بين أخذها وبين تركها مع الثاني وهذا هو المذهب وفيه أقوال أخرى مفصلة في مظانها^(٣).

ومن هذا يتبين أن أقوال الفقهاء قد تباينت في المدة اللازمة لانتظار زوجة المفقود زوجها فمنهم من رأى بقاءها على الزوجية تنتظر قدوم زوجها، وإن طالت

(١) المدونة الكبرى للإمام مالك برواية الإمام سحنون مع مقدمات بن رشد ج ٢، ص ٢٩ - ٣١، وانظر المعونة على مذهب عالم أهل المدينة للبغدادى ج ٢، ص ٨٢٠ - ٨٢٣، وانظر الكافي في فقه أهل المدينة المالكي للقرطبي ص ٢٥٩ - ٢٦٠، وانظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدسوقي ج ٢، ص ٤٧٩ - ٤٨١، وانظر عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم أهل المدينة لابن شاس ج ٢، ص ٢٦٩ - ٢٧١، وانظر بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك للصاوي ج ١، ص ٥٠٤ - ٥٠٦، وانظر شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل للشيخ عليش ج ٤، ص ٣١٨ - ٣٢٧، وانظر مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب ج ٤، ص ١٥٥ - ١٥٨.

(٢) الحاوي الكبير للماوردي ج ١٤، ص ٣٦٥ - ٣٧٠، وانظر المجموع شرح المهذب للنووي ج ١٨، ص ١٥٥ - ١٦١، وانظر الأم للإمام الشافعي ج ٥، ص ٢٣٩ - ٢٤٠، وانظر فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب للأنصاري ج ١، ص ١٠٧.

(٣) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف.. للمرداوي ج ٩، ص ٢٨٨ - ٢٩٤، وانظر المغني والشرح الكبير لابن قدامة ج ٩، ص ١٣٠ - ١٤٣، وانظر شرح منتهى الإرادات للبهوتي ج ٣، ص ٢٢٢ - ٢٢٣، وانظر كتاب الفروع لابن مفلح ج ٥، ص ٥٤٥ - ٥٤٨.

• زوجة المفقود وما يجب عليها أن تفعل •

غييبته وليس لها الحق في أن تتزوج من غيره ما لم يأتها يقين بوفاته. وذهب إلى هذا من الصحابة الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والإمام أبو حنيفة والإمام الشافعي في قوله الجديد، واستدلوا على ذلك بما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إن امرأة المفقود: امرأته حتى يأتها البيان أو قال الخبر)^(١).

ومن الفقهاء من حدد مدة الانتظار بأربع سنين، وقال بهذا جمع من الصحابة منهم عمر بن الخطاب، وابن عباس وعثمان بن عفان وعبد الله بن عمر رضوان الله عليهم. كما قال به من الفقهاء الإمام مالك والإمام الشافعي (في قوله القديم) والإمام أحمد والأوزاعي، لكون هذه المدة مما يتحقق فيها براءة الرحم.

قلت: إن القول بأن تنتظر الزوجة أجلاً غير محدد فيه ضرر كبير لها وقد نهى الله عن الإضرار بها في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَضَارُوهُنَّ﴾^(٢).

والضرر هنا اسم جامع لكل ما تتأذى منه الزوجة في علاقتها مع زوجها، وقد وصَّى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنساء عموماً فقال في خطبته الشهيرة في حجة الوداع (واستوصوا بالنساء خيراً... الحديث)^(٣). وهذه الوصية تأمر بكل ما فيه نفع للمرأة وتنهى عن كل ما فيه ضرر لها

ولا شك أن الفقهاء الذين حددوا مدة انتظارها بأربع سنين قصدوا تخفيف الضرر عنها فعدوا هذه المدة كافية لمعرفة حال الزوج ومعرفة براءة رحمها منه، ولعل هذا في زمن كانت فيه الاتصالات غير متيسرة وأحوال الطب غير متقدمة.

أما وقد تقاربت البلدان بحكم وسائل الاتصالات المعاصرة فقد أصبح من اليسير معرفة حال المفقود من خلال هذه الوسائل، كما أصبح من الممكن معرفة براءة رحم زوجته من عدمها، لهذا ينبغي النظر في حال زوجته بما يزيل عنها الضرر من انتظاره مدة طويلة.

(١) كنز العمال للبرهان فوري، ج ١٦، ص ٣٢٩، سنن الدارقطني، ج ٣، ص ٣١٢.

(٢) سورة الطلاق من الآية ٦.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٠، ص ٥٨، سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٥٩٤، السنن الكبرى للبيهقي، ج ٧، ص ٢٩٥، مشكاة المصابيح للتبريزي، ج ٢، ص ٩٦٧، مصنف ابن أبي شيبة، ج ٥، ص ٢٧٦، كنز العمال للبرهان فوري، ج ١٦، ص ٣٧٢.

وإجمالاً يمكن تصور المفقود ومن في حكمه من خلال الحالات التالية:

أولاً: إذا كانت غيبته معلومة كمن يعرف مكانه، ويأتي أهله خبره فعلى زوجته انتظاره، ولكن لها الحق في طلب فسخ النكاح لغير سبب الغيبة كعدم النفقة أو إبعاء الضرر بسبب طول الغيبة، أو نحو ذلك من الأسباب التي تبرر طلب فسخ النكاح.

ثانياً: إذا كان الغائب محكوماً بالسجن لسنوات طويلة، ولكنها معلومة كحال المقتلين الذين يقاتلون من أجل حرية بلدانهم فلزوجته الخيار في انتظار عودته أو طلب فسخ النكاح بحكم ما ينالها من ضرر.

ثالثاً: إذا كان الغائب في الأسر وكانت مدة أسره غير معلومة فلزوجته الخيار في انتظاره، أو طلب فسخ النكاح بسبب ما قد ينالها من ضرر بسبب هذا الانتظار.

رابعاً: إذا كان الغائب قد انقطع خبره كما لو فقد في البحر، أو فقد في فتنة ومضت مدة تضررت فيها زوجته (ولو لم تكن هذه المدة أربع سنين) فلها الخيار في انتظاره، أو طلب فسخ النكاح، وعلى الحاكم البحث والتحري عنه من خلال وسائل الاتصالات كالإعلان في الصحف أو في وسائل الإعلام الأخرى.

وفي كل الحالات والافتراضات السابقة يقدر القاضي مدى حق الزوجة في طلب فسخ النكاح ومدى ما أصابها من ضرر يحق لها بسببه طلب الفسخ.

هذا من حيث العموم أما من حيث السؤال محل المسألة فينبغي التفريق بين حالتين الأولى إن كانت فسخ النكاح لغيبه الزوج وعدم نفقته ولم يحكم بموته فتستمر في نكاحها الثاني ولا بد للأول عليها.

وإن كانت فارقتة لفقده وحكم بموته واعتدت عدة الوفاة وورثته ففيها الخلاف السابق.

ومن ظاهر السؤال يتبين أن المرأة تزوجت بمجرد خبرٍ عارض وكان عليها التيقن عن هذا الخبر لأن غرقى السفن يُعرفون من خلال تسجيل أسمائهم وجنسياتهم في بياناتها، ولم يتبين من ظاهر السؤال أن الزواج الأخير قد تم بناء على حكم أو أن الإجراءات الشرعية - مثل الإعلان عن فقد الزوج أو نحو ذلك - قد أُتخذت، فعلى هذا يحق للزوج الأول المطالبة بعودة زوجته إليه بحكم الحاكم وبعد استبرائها من الزوج الثاني.

✱ زوجة المفقود وما يجب عليها أن تفعل ✱

وخلاصة المسألة أن من الفقهاء من أوجب على الزوجة انتظار زوجها الغائب مهما طال مدة غيابه، وليس لها الحق في أن تتزوج غيره ما لم يأتها يقين بوفاته. ومع ما لاجتهادهم رحمهم الله من أسباب إلا أن انتظار الزوجة أجلاً غير محدد فيه ضرر لها لما تحتاجه من زوج ينفق عليها ويرعاها وينجب منها وقد نهى الله ورسوله عن الإضرار بها.

ومن الفقهاء - وهم الأغلب - من حدد مدة انتظار زوجة الغائب بأربع سنين وقد قصدوا من ذلك تخفيف الضرر عنها والتأكد من براءة رحمها خلال هذه المدة. ولعل هذا في زمن كانت فيه الاتصالات غير ميسرة. أما وقد تقاربت البلدان بحكم تطور وسائل الاتصال فقد بات من اليسير معرفة حال الغائب من خلال هذه الوسائل. كما أن تقدم الطب في العصر الحاضر جعل من اليسير معرفة براءة الرحم من عدمها.

هذا من حيث العموم. أما السؤال في المسألة فيتبين من ظاهره أن المرأة تزوجت من زوج آخر بمجرد خبر عارض. وكان عليها أن تتيقن عن هذا الخبر لأن غرقى السفن يعرفون من خلال تدوين أسمائهم وجنسياتهم في بيانات السفن وسجلاتها. ولم يتبين من ظاهر السؤال أن الزواج الأخير قد تم بناء على حكم أو أن الإجراءات الشرعية المعتادة من إعلان عن المفقود وخلافه قد اتُخذت، فعلى هذا يحق للزوج الأول المطالبة بعودة زوجته إليه بحكم الحاكم وبعد استبرائها من الزوج الثاني.

والله أعلم

١٦٩ - حكم عمليات التجميل والإزالة لبعض أجزاء الجسم.

ومفاد المسألة - سؤال يقول: ما حكم عمليات التجميل والإزالة التي تجرى لبعض أجزاء الجسم كإزالة الأصبع السادسة وتعديل الأذن المتصقة مع الخد والشفة المشقوقة؟

وكذلك هل يجوز تسمية مثل هذه الحالات أنها تشوهات "خَلْقِيَّة" أو عيوباً خَلْقِيَّة" كما هو مشاع... وكذلك ما الحكم لمثل هذه الحالات في الوجهين التاليين:

- إذا كان العضو يؤدي الوظيفة المعروفة التي خُلق من أجلها تماماً، وإن الإزالة والتجميل إنما قصد بهما فقط الوصول للشكل المعتاد ولغرض الزينة مثلاً.

- إذا كان العضو لا يؤدي الوظيفة المعتادة بالصورة المعروفة فهل يعد التدخل الجراحي بالتجميل والإزالة تغييراً في خلق الله وتدخلاً في شئونه الخلقية؟ ولا يعد هذا التدخل إزالة لآية من آيات الله؟ هكذا ورد السؤال.

والجواب عن هذا من وجهين:

الأول - تحريم تغيير خلق الله.

وثانيهما - ما لا يعد من تغيير خلق الله.

تحريم تغيير خلق الله:

من حيث الأصل يحرم تغيير ما خلق الله من إنسان، وحيوان وخلافه لأنه تعالى أعلم بخلقه، وأحكم في علمه، وأعظم في تصرفه، وقد خلق الإنسان في أجمل صورة إحساناً له، وتكريماً له فقال عز وجل: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ﴾^(١). أي إنه جل وعلا صور هذا التصوير فجاء في أحسن حال للإنسان من بعض مخلوقات الله الأخرى كالحيوان والطيور والجماد. وقال عز وجل: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^(٢). وهذا أيضاً تصوير وتكريم بالمعنى السابق. ولما كان الله أعلم بما خلق وأحكم فيما صنع فإن التغيير في هذا الخلق يعد عبثاً وتعدياً على حدود الخالق سواء كان هذا التعدي على إنسان أو حيوان أو طير أو خلافه، فما من خلق خلقه الله إلا وله حكمة. ومنفعة مقدرة فقد خلق الله الإنسان

(١) سورة التغابن من الآية ٣.

(٢) سورة التين الآية ٤.

* حكم عمليات التجميل والإزالة لبعض أجزاء الجسم *

لعبادته، وخلق الحيوان والكثير من المخلوقات لمنفعة الإنسان فقال تعالى: ﴿والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون﴾^(١) ﴿ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون﴾^(٢) ﴿وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرءوف رحيم﴾^(٣) ﴿والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون﴾^(٤).

والحكم واحد في تحريم تغيير خلق الله سواء كان من جنس الإنسان أو الحيوان أو الطير.

والجراحة على تغيير خلق الله لا تكون إلا ممن اتبع الشيطان في ضلاله واستجاب لغوايته فقد حكى الله عنه في قوله تعالى: ﴿وقال لاتخذن من عبادك نصيباً مفروضاً﴾^(٥). أي سوف أضلهم بضاللي، وأغويهم بغوايتي وهم هنا من تنكب عن طاعة الله فارتكب معصيته فأصبح بذلك من اتباع الشيطان فجاز عليه ضلاله وغوايته ثم قال: ﴿ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم فليبتكن أذان الأنعام ولامرنهم فليغيرن خلق الله ومن يتخذ الشيطان ولياً من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً﴾^(٦). والتبكت هنا تعذيب الحيوان سواء بتبكت أذانه (قطعها)، أو بأي فعل آخر يؤدي إلى تغيير خلق الله فيه، وقد جاء في الحديث القدسي "واني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين، فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحلت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً..."^(٧).

والذين يقصدون تغيير خلق الله يفعلون ذلك إما لانحراف في عقيدتهم، وإما لقصد الزينة المحضة، وإما لقصد الخداع والتدليس.

فانحراف العقيدة يتخذ صوراً عدة، فالذين يعبدون النار غيروا خلق الله حين

(١) سورة النحل الآية ٥.

(٢) سورة النحل الآية ٦.

(٣) سورة النحل الآية ٧.

(٤) سورة النحل الآية ٨.

(٥) سورة النساء من الآية ١١٨.

(٦) سورة النساء الآية ١١٩.

(٧) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٧، ص ١٩٧ - ١٩٨، الأحاديث القدسية، ج ١، ص ٢٦ - ٢٧.

جعلوها في غير ما أراد الله منها. والذين يعبدون الحيوان غيروا خلق الله حين صرفوا منفعته في غير ما أراد الله. والذين اتخذوا من الحجارة أوثاناً وأصناماً تعبد غيروا خلق الله^(١). فجعلوا ما أراد الله منفعة لهم في غير هذه المنفعة ناهيك عن جحودهم لربوبية الخالق وألوهيته.

ومن هذه الصورة ما كان يفعله أهل الجاهلية من تعذيب الحيوان بقطع أذنيه أو طمس عينيه أو خصائه لمجرد العبث. ومن هذه الصور ما يفعله اليوم بعض الشواذ من الرجال من التحول إلى الانوثة، وكذلك العكس بالنسبة للنساء المترجلات من تحولهن إلى الذكورة.

ومن هذه الصور عمليات التجميل الكبرى والصغرى التي يقصد منها تغيير معالم الوجه لإخفاء معالم جريمة ارتكبتها صاحبها - مثلاً - فهذه الأفعال وأمثالها تعد تغييراً لخلق الله ويُعد فاعلها مرتكباً لإثم كبير لكونه قد اتخذ الشيطان ولياً من دون الله فخر بذلك خسراناً مبيهاً.

ومن تغيير خلق الله ما يقصد به إزينة المحضة ويدخل في ذلك توصيل الشعر، وتوشيم اليدين أو الذراعين، وتنميص شعر الوجه (خلعه) وتفليج الأسنان لتكون على غير الصورة التي خلقها الله. وقد دل على تحريم ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لعن الله الواشمات والمستوشمات والنامصات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله)^(٢).

ومن تغيير خلق الله ما يقصد به التدليس ومن ذلك توصيل الشعر لما يدل عليه من الخداع. وما يترتب على ذلك من النزاع في الحالات التي يتم فيها التعامل، أو تعقد فيها العقود بالتدليس فقد روت أسماء بنت أبي بكر أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إن لي ابنة عريساً أصابتها الحصبة

(١) وبهذا قال طائفة من العلماء بأن المراد بالتغيير لخلق الله هو أنه تعالى جعل الشمس والقمر والأحجار والنار وغيرها من المخلوقات ليعتبر ويُنتفع بها، فغيرها الكفار بأن جعلوها آلهة معبودة. (انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ج ٥-٦، ص ٣٩٤).

(٢) صحيح البخاري، ج ٧، ص ٦٣، صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٤، ص ١٠٥، ١٠٦، سنن أبي داود، ج ٤، ص ٧٧ - ٧٨، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٤٣٤، السنن الكبرى للبيهقي، ج ٧، ص ٣١٢، مشكاة المصابيح للتبريزي، ج ٢، ص ١٢٦٢. سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٦٤٠.

* حكم عمليات التجميل والإزالة لبعض أجزاء الجسم *

فتمزق شعرها أفأصله فقال عليه الصلاة والسلام: (لعن الله الواصلة والمستوصلة)^(١).

ويدخل تحت هذا المعنى كل فعل الهدف منه التدليس والخداع (كالباروكة) و (شد الوجه) ونحو ذلك مما يدل على تغيير الحقيقة في الشيء وتزيينه بما ليس فيه مما يجعله عرضة للنزاع والشقاق بين أصحاب العلاقة.

ما لا يعد من تغيير خلق الله:

هناك أفعال لا تقع في دائرة الانحراف في العقيدة، أو قصد مضاهاة الخالق والتعدي على حدوده. وهذه ينبغي النظر إليها أو الحكم عليها من خلال النية والقصد، أو مقتضيات الضرورة وأحكامها.

النية والقصد:

الأصل أن النية لا تبرر ترك فعل مأمور به أو ارتكاب فعل منهي عنه، فليس لتارك الصلاة مثلاً عذر في تركها مع أنه لا ينوي أو يقصد تركها. وليس لتارك الزكاة عذر في تركها، وإن كان لم يقصد تركها. وهكذا في بقية الأركان والأصول. ولكن النية قد ترفع الإثم عندما تنتفي العلة في الأمر المنهي عنه فخصاء البهائم لمجرد العبث فعل محرم، فإن كان لقصد المنفعة كتسمين الحيوان فقد رخص فيه طائفة من العلماء وفي المقابل يحرم خصاء آدمي لمخالفته لحكمة الله في الخلق والنسل. ووسم الحيوان تمييزاً له عن غيره فعل مباح وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسم إبل الصدقة ورغم ما في الوسم من مس الحيوان بالنار إلا أن تعذيبه لم يكن مقصوداً وقد دعت الحاجة إلى وسمه ليعرف كل ذي حق حقه. وتغيير الشيب بغير السواد مباح مع أن فيه تغيير للون الشعر الذي خلقه الله والعلة في التغيير ليس القصد منها تغييراً خلق الله، أو مضاهاته، وإنما لقصد التجميل والتزيين وهذا مما أمر الله به في اللباس في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾^(٢).

(١) صحيح البخاري، ج ٧، ص ٦٣، صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٤، ص ١٠٣ - ١٠٤، سنن أبي داود، ج ٤، ص ٧٧ - ٧٨، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٢، ص ٣٣٩، ج ٦، ص ١١١، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٥٣، كنز العمال للبرهان فوري، ج ١٦، ص ٤٠٢، السنن الكبرى للبيهقي، ج ٢، ص ٤٢٦، ج ٧، ص ٢٠٨، سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٦٤٠، مشكاة المصابيح للتبريزي، ج ٢، ص ١٢٦٢.

(٢) سورة الاعراف من الآية ٣١.

وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يغير شعر عبد الله بن أبي قحافة (والد أبي بكر) لما رأى لحيته قد ابيضت بياضاً قد تنفر منه الطباع فقال: (غيروه وجنبوه السواد)^(١).

وينبني على هذا عدد من الأحكام منها لو (شدت) المرأة وجهها للتزين لزوجها كان فعلها مباحاً وذلك على عكس ما إذا كان الشد لقصد التدليس والخداع للظهور بمظهر المرأة الشابة أمام من يخطبها. ومن هذه الأحكام وصل الشعر بغير جنسه كما لو وصلت المرأة شعرها بخيوط من حرير أو نحوه أو وضعت باروكة مع علم زوجها بذلك فلا بأس لأن الفعل هنا ليس بقصد التدليس والخداع أو تغيير خلق الله وإنما لقصد التزين للزوج و(إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى) كما قال ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٢).

مقتضيات الضرورة:

ليس كل تصرف في جزء أو أجزاء من الجسم يُعد تغييراً لخلق الله بل ثمة أشياء تقضي السنة بإزالتها منه كما هو الحال في خصال الفطرة، كقص الشعر، والأظافر والختان للولد. وهناك أيضاً أشياء أخرى قد تقضي الضرورة فعلها إما لقصد العلاج، وإما لإزالة جزء يسبب ألماً نفسياً لصاحبه.

ومن العلاج ما تعرض له الفقهاء من جواز حلق جميع شعر المرأة ما عدا شعر رأسها وتعويض الأنف الساقط بأنف من ذهب أو فضة وربط السن المتساقطة أو الساقطة بخيط من ذهب أو فضة ورد السن الساقطة بشريط من ذهب أو فضة أو رد بدلها سنناً من حيوان مذكى^(٣). وقد انبنى على هذا عدد من الأحكام المعاصرة

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٣، ص ٣٢٢، كنز العمال للبرهان فوري، ج ٦، ص ٦٧٠، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيتمي، ج ٥، ص ١٦١.

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٢٥، سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٦٢، السنن الكبرى للبيهقي، ج ١، ص ٤١، ٢١٥، ٢٩٨، ج ٢، ص ١٤، ج ٦، ص ٣٣١، ج ٧، ص ٣٤١، سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٤١٣، مشكاة المصابيح للتبريزي، ج ١، ص ٨.

(٣) انظر في مذهب الإمام مالك شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل للشيخ عيش ج ١، ص ٥٨ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدسوقي ج ١، ص ٦٣ والفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني ج ٢، ص ٣٤٢، وانظر في مذهب الإمام الشافعي نهاية المحتاج على شرح المنهاج للرملي ج ٣، ص ٩١-٩٢، وانظر في مذهب الإمام أحمد المغني والشرح الكبير للإمام ابن قدامة ج ١، ص ٧٧، والمبدع في شرح المقنع لابن مفلح ج ١، ص ٣٩١-٣٩٢، وانظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ٥، ص ٣٨٨-٣٩٥، وانظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري للإمام ابن حجر العسقلاني ج ١٠، ص ٣٨٤ - ٣٩٣.

• حكم عمليات التجميل والإزالة لبعض أجزاء الجسم •

كجواز نقل القرنية والكلية والكبد وغير ذلك مما فيه مصلحة للحي.

وينبني على هذا جواز زرع الشعر سواء من آدمي أو من حيوان، وقطع الثآليل، وإزالة اللحمية العالقة في الوجه إذا كانت تسبب لصاحبها ألماً جسدياً أو نفسياً. كما ينبني عليه إزالة الأورام من أي موضع في الجسم وقطع الأصبع الزائدة إذا كانت تعيق حركة اليد أو الرجل أو كانت تسبب لصاحبها ألماً نفسياً، وتعديل الأذن الملتصقة مع الخد، وخيط الشفاه المشقوقة أو تعديلها بأي صفة طبية، ولا يعد هذا تغييراً لخلق الله لأنه من باب العلاج والتداوي الذي أباحه الله وأمر به رسول الله عليه الصلاة والسلام في قوله: (إن الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء، فتداؤوا ولا تداؤوا بحرام)^(١).

وخلاصة ما سبق تحريم تغيير خلق الله لأنه أعلم بخلقه، وأحكم في علمه، وأعظم في تصرفه والذين يقصدون تغيير خلق الله يفعلون ذلك إما لانحراف في عقيدتهم كمن يتخذ من الحجارة أصناماً أو لقصد الزينة المحضه كتوشيم اليدين بحبس الدم فيهما وإمّا لقصد التدليس والخداع كتوصيل الشعر من جنسه لكي تظهر المرأة بغير مظهرها الصحيح في السن أو الشكل.

وسواء كان التغيير في الإنسان أو في الحيوان كتعذيبه أو التمثيل به بأي صفة لمجرد العبث والتعدي.

ولا يُعد من تغيير خلق الله ما كان القصد منه عدم تغيير خلق الله أو مضاهاته في خلقه ومن ذلك خصاء الحيوان بقصد تسمينه أو رسمه بعلامة يميز بها عن غيره. ومن ذلك تغيير لون الشعر من الأبيض إلى لون آخر غير السواد، ووصل الشعر من غير جنسه ولا يعد من تغيير خلق الله ما تقتضيه الضرورة للعلاج كزرع الأسنان والشعر وقطع الثآليل وإزالة اللحمية الزائدة في الوجه وإزالة الأورام وتعديل الأذن الملتصقة مع الخد وخيط الشفاه المشقوقة أو تعديلها وقطع الأصبع الزائدة إذا كانت تعيق حركة اليد أو الرجل أو كانت تسبب لصاحبها ألماً نفسياً وما عدا ذلك فلا.

والله أعلم

(١) سنن أبي داود، ج ٤، ص ٧، السنن الكبرى للبيهقي، ج ١٠، ص ٥.

١٧٠ - حكم من يمنع زوجته من إجراء عملية قيصرية

لها بحجة أن الطبيب الذي يجريها رجل.

ومفاد المسألة سؤال من أحد الإخوة الأطباء في المملكة العربية السعودية يقول فيه: إن امرأة تلد لأول مرة وقد قررت الطبيبة المشرفة عليها أنها تحتاج إلى جراحة قيصرية عاجلة ولا يستطيع أحد إجرائها إلا طبيب متخصص ولما عُرِضَ الأمر على زوجها رفض ذلك بحجة أن الطبيب الذي سيجريها رجل، وهذا لا يجوز له النظر إلى عورتها كما يقول.

والسؤال هو عما إذا كان من حق الزوج أن يرفض إجراء هذه العملية ونحوها، وتعرض زوجته وجنينها للخطر.

والجواب من حيث العموم أن الله عز وجل عَظَّمَ أمر النفس وأمر بالحفاظ عليها، وتوعد من يتعدى عليها بغير حق. والأصل في هذا الكتاب والسنة. أما الكتاب فالآيات كثيرة منها قول الله عز وجل: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١). وهذا عام في كل ما يؤذي النفس أو يؤدي بأي وسيلة إلى الإضرار بها. وقوله عز وجل: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾^(٢). وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(٣). وهذا عام في كل اعتداء يؤدي إلى الإضرار بالنفس.

ولما اقتضت حكمة الله تحريم بعض الأطعمة والأشربة استثنى منها ما يحفظ النفس عندما تكون ثمة ضرورة لحفظها فقال عز وجل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٤). وقوله عز وجل: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فَسَقًا أَهْلُ لَغَيْرِ

(١) سورة البقرة من الآية ١٩٥.

(٢) سورة المائدة من الآية ٣٢.

(٣) سورة البقرة من الآية ١٩٠.

(٤) سورة البقرة الآية ١٧٣.

• حكم من يمنع زوجته من إجراء عملية قيصرية لها بحجة أن الطبيب الذي يجريها رجل •

الله به فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فإن ريك غفور رحيم ﴿١﴾.

وقد استثنى عز وجل من أكرهه على الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان فقال تعالى: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ (٢). وفي هذه الآيات دلالة على حرمة النفس وعظم شأنها عند الله، فما كان عز وجل ليستثني مما حرمه إلا وقد أوجب على خلقه صيانة النفس والحفاظ عليها لعلم علمه، وحكمة قدرها.

أما السنة فالأحاديث كثيرة جداً منها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (قتل المؤمن أعظم عند الله من زوال الدنيا) (٣).

وقد انبنت على هذه الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله عليه أفضل الصلاة والسلام قواعد من الفقه تؤكد حفظ النفس وصيانتها من الاعتداء والعبث، ومن ذلك قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) والضرورة هي "الغذر الذي يجوز بسببه إجراء الشيء الممنوع" والمباح ما ليس به مؤاخذة (٤). ويتفرع من هذه القاعدة عدة أحكام منها لو أصبح شخص في حال الهلاك من الجوع أو العطش فله أخذ مال غيره ولو جبراً على أن يؤدي ثمن ما أخذ فيما بعد. ومن هذه الأحكام ما لو أكره شخص شخصاً آخر على إتلاف مال الغير أبيح للمجبر (بفتح الباء) فعل ذلك رغم ما لمال هذا الغير من حرمة كحرمة النفس، وعلى المجبر (بكسر الباء) الضمان ومن هذه الأحكام لو تعرض شخص لخطر حيوان الغير أو آلاته أو أشياءه جاز له إتلاف ذلك وعليه ضمانه.

ومن هذه القواعد أن (الضرر يزال) لأنه عدوان وظلم، وشرعية الله تحرم الظلم وتأمّر برد الظالم عن ظلمه صوناً للنفوس، ودفعاً للتشاجر والفتن وينبني على هذه القاعدة عدة أحكام منها حق الجار أن يسقط جدار جاره المائل وذلك دفعاً للضرر الذي قد يحدث من انهيار الجدار عليه.

(١) سورة الأنعام الآية ١٤٥.

(٢) سورة النحل من الآية ١٠٦ وهذه نزلت في عمار بن ياسر فقد أعطى المشركين بلسانه ما أرادوا منه مكرهاً، فشكا ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له عليه الصلاة والسلام: (كيف تجد قلبك؟) قال: مطمئن بالإيمان فقال عليه الصلاة والسلام: (فإن عادوا فعد).

(٣) كنز العمال للبرهان فوري، ج ١٥، ص ١٩، سنن النسائي، ج ٧، ص ٨٢ - ٨٣.

(٤) درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية لعلي حيدر الكتاب الأول ص ٣٣ - ٣٤.

ومنها حق الجار أن يمنع جاره من إحداث ضرر له في نفسه أو في راحته كسد الهواء أو إحداث روائح مؤذية أو نحو ذلك مما يسبب الضرر والأذى.

ومن هذه القواعد أنه (لا ضرر ولا ضرار).

والأصل في هذا تحريم الضرر لأنه ظلم وقد حرم الله الظلم على نفسه وعلى عباده كما ورد في الحديث القدسي (يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا... الحديث)^(١). والضرر عام يشمل كل ما يؤدي إلى إيذاء المرء في نفسه أو ماله مادياً كالقتل أو الجراح أو معنوياً كالكلمة السيئة. وكما أن الضرر لا يجوز فإن الضرار (أي مقابلة الضرر) بمثله كذلك لا يجوز^(٢).

هذا من حيث العموم كما ذكر. أما عن الزوج في المسألة فإن تحريم إضراره بزوجه أكد وأعظم لأنه مؤتمن عليها في كل شأن من شئونها الدينية والدنيوية، وهذه الأمانة تقتضي منه بالضرورة عدم ضررها لأن الله عز وجل نهى عن ذلك نهى تحريم في قوله: ﴿وَلَا تَضَارَوْهُنَّ لِتَضَيَّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾^(٣). وهذا النهي يشمل كل ما يؤدي الزوجة في نفسها أو عقلها أو مالها أو عرضها ولا شك أن منعها من إجراء العملية القيصرية وتعريض حياتها وجنينها للخطر يُعد ظمناً لها بل هو اعتداء على حياتها، وتبرير ذلك بعدم جواز كشف عورتها للطبيب تبرير خاطئ للأدلة المؤكدة على وجوب حفظ النفس مما أشير إليه آنفاً ولما ورد من أدلة تبيح كشف العورة عند الضرورة منها ما ورد في مذهب الإمام مالك من أنه يباح النظر إلى وجه المرأة لتحمل الشهادة ويباح أيضاً إلى الفرج لتحمل شهادة الزنا^(٤).

وفي مذهب الإمام الشافعي يجوز استيعاب وجه المرأة بالنظر للشهادة وإذا دعت الحاجة إلى كشف العورة لاغتسال (أو نحوه) جاز بل قال صاحب الذخائر بجواز كشفها في الخلوة لأدنى غرض ولا يشترط حصول الحاجة^(٥).

(١) الأحاديث القدسية، ص ٢٦٤، صحيح مسلم، ج ١٦، ص ١٣٢، مشكاة المصابيح للتبريزي، ج ٢، ص ٧١٩-٧٢٠.

(٢) درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية لعلي حيدر.

(٣) سورة الطلاق من الآية ٦.

(٤) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم أهل المدينة لابن شاس، ج ٢، ص ٨.

(٥) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشيخ محمد الشربيني الخطيب، ج ٤، ص ٤٤٧. وانظر نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي، ج ٢، ص ٦.

• حكم من يمنع زوجته من إجراء عملية قيصرية لها بحجة أن الطبيب الذي يجريها رجل •

وعند الإمام النووي إذا كانت حاجة شرعية فيجوز النظر إلى المرأة كما في حالة البيع والشراء والتطبيب والشهادة ونحو ذلك^(١).

وفي مذهب الإمام أحمد يباح للطبيب النظر إلى ما تدعو الحاجة إليه من بدن المرأة من العورة وغيرها حتى الفرج لأنه موضع ضرورة فأشبه الحاجة إلى الختان. كما أن للشاهد النظر إلى وجه المشهود عليها لتكون الشهادة واقفة على عينها.

قال الإمام أحمد لا يشهد على امرأة إلا أن يكون قد عرفها بعينها، وإذا عامل امرأة في بيع أو إجارة فله النظر إلى وجهها ليعلمها بعينها فيرجع إليها بالدرك^(٢).

ومن ذلك ما صدر من مجلس المجمع الفقهي الإسلامي عن موضوع منع الزوج زوجته من تناول العلاج الموصوف لها لمرض الصرع بحجة أن ما بزوجته مس من الجن أو أن الأدوية الموصوفة لها نوع من المخدر، وقد رأى المجلس بالإجماع "أنه ليس للزوج منع زوجته من تناول العلاج المناسب المباح شرعاً الموصوف لها من الطبيب الثقة المؤتمن لأن في منعها من العلاج إلحاقاً للضرر بها وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضرر فقال: (لا ضرر ولا ضرار) وهذا الحكم ينطبق أيضاً على كل ولي فلا يجوز له منع المولى عليه من العلاج المباح له شرعاً"^(٣).

ومن ذلك أيضاً ما صدر من مجلس مجمع الفقه الإسلامي من أن "الأصل أنه إذا توافرت طبيبة متخصصة يجب أن تقوم بالكشف على المريضة وإذا لم يتوافر ذلك فتقوم بذلك طبيبة غير مسلمة ثقة، فإن لم يتوافر ذلك يقوم به طبيب مسلم، وإن لم يتوافر طبيب مسلم يمكن أن يقوم مقامه طبيب غير مسلم على أن يطلع من جسم المرأة على قدر الحاجة في تشخيص المرض ومداواته وألا يزيد عن ذلك وأن يغض الطرف قدر استطاعته، وأن تتم معالجة الطبيب للمرأة هذه بحضور محرم أو زوج أو

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، المجلد ٢، ص ٣١.

(٢) انظر هذا بنصه في المغني والشرح الكبير للإمام ابن قدامة، ج ٧، ص ٤٥٩، وانظره أيضاً في الكافي للإمام ابن قدامة، ج ٤، ص ٢١٥. وانظره أيضاً في الشرح الكبير لابن قدامة والإنصاف للمرداوي، ج ٢٠، ص ٤٤. وانظره أيضاً في شرح منتهى الإرادات للبهوتي، ج ٣، ص ٦. وانظر الشرح الكبير مع المغني، ج ١٢، ص ٩، ٢١.

(٣) قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثانية عشرة المنعقدة في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ١٥ رجب ١٤١٠هـ إلى يوم السبت ٢٢ رجب ١٤١٠هـ.

امراة ثقة خشية الخلوة" (١).

قلت: إن الزوج في المسألة لم يفعل ما فعل كرهاً لزوجته، أو قصد الإضرار بها خاصة وهي في تلك الحالة من ألم الولادة وخطورتها ولكنه في غمرة (غيرته) لم يدرك مخاطر تصرفه على زوجته وللغيرة مجال غير مجال الولادة، ووقوع الخطر على الزوجة فالغيرة في تلك الحالة من الخطر مما يبغضه الله بل يحرمه وفي هذا روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إن من الغيرة ما يحب الله ومنها ما يبغض الله ومن الخيلاء ما يحب الله ومنها ما يبغض الله فأما الغيرة التي يحب الله فالغيرة في ريبة، وأما التي يبغض الله فالغيرة في غير الريبة، وأما الخيلاء التي يحب الله اختيال الرجل بنفسه عند القتال وعند الصدقة والاختيال الذي يبغض الله الخيلاء في الباطل) (٢).

وفي رواية أخرى قال عليه الصلاة والسلام: (إن من الغيرة ما يحبه الله ومنها ما يبغضه الله... فأما الغيرة التي يحبها الله فالغيرة في الريبة والغيرة التي يبغضها الله فالغيرة في غير ريبة) (٣).

وينبني على ما سبق أنه لا يجوز للزوج أن يمنع زوجته من العملية القيصرية بحجة أن الذي سيجريها لها رجل، فما دام أنه لم يتوافر في المكان طبية متخصصة قادرة على إجراء العملية فيباح إجراؤها من قبل الطبيب المتخصص وإذا حدث أن تعرضت الزوجة لضرر من جراء منعها من هذه العملية فيكون الزوج ضامناً لما أصابها من ضرر.

وخلاصة المسألة أن الله عز وجل عظم أمر النفس وأمر بالحفاظ عليها وتوعد من يتعدى عليها بغير حق. ولما اقتضت حكمة الله تحريم بعض الأطعمة والأشربة استثنى منها ما يحفظ النفس عندما تكون ثمة ضرورة لحفظها، والأصل في هذا كتاب الله

(١) قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي رقم ٨٥/١٢/٨د المنعقد في دورة مؤتمره الثامن ببندر سيري باجوان برونائي (دار السلام) من ١ إلى ٧ محرم ١٤١٤ هـ.

(٢) رواه أبو داود والنسائي وابن حبان، مُسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٥، ص ٤٤٦، السنن الكبرى للبيهقي، ج ٧، ص ٣٠٨.

(٣) رواه أبو داود والنسائي وابن حبان، مُسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٥، ص ٤٤٥ - ٤٤٦، السنن الكبرى للبيهقي، ج ٧، ص ٣٠٨.

• حكم من يمنع زوجته من إجراء عملية قيصرية لها بحجة أن الطبيب الذي يجريها رجل •

وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام. وقد انبنت على أحكامهما قواعد من الفقه تؤكد على حفظ النفس وصيانتها من الاعتداء، ومن ذلك قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" وقاعدة "الضرر يزال" وقاعدة "لا ضرر ولا ضرار".

هذا من حيث العموم في الحفاظ على النفس، أما عن المسألة فإن تحريم إضرار الزوج بزوجته أكد وأعظم لأنه مؤتمن عليها في كل شأن من شئونها الدينية والدينية وهذه الأمانة تقتضي منه بالضرورة عدم ضررها، ولا شك أن منعها من إجراء العملية القيصرية وتعريض حياتها وجنينها للخطر يعد ظلماً لها، وتبرير ذلك بعدم جواز كشف عورتها للطبيب تبرير خاطئ لأنه يباح للطبيب النظر إلى ما تدعو الحاجة إليه من بدن المرأة بما في ذلك الفرج لأنه موضع ضرورة، ولا مجال للغيرة في تلك الحالة من الخطر فهذه الغيرة مما ييفضها الله بل يحرمها لأنها غيرة في غير ريبة.

وعلى هذا لا يجوز للزوج في المسألة أن يمنع زوجته من العملية القيصرية ما دام أنه لم يتوافر في المكان طبيبة متخصصة قادرة على إجراء العملية فيباح حينئذ إجراءها من قبل طبيب متخصص وإذا حدث أن تعرضت الزوجة لضرر من جراء منعها من هذه العملية فيكون الزوج ضامناً لما أصابها من ضرر.

والله أعلم

١٧١ - حكم من يعرض حياة غيره للخطر.

ومفاد المسألة سؤال يقول: إن قائد الطائرة طلب من المسافرين عليها قبل إقلاعها إقفال جهاز الجوال بعد أن حذّره عما يسببه من خطر مباشر على الطائرة، ومن فيها غير أن بعض المسافرين لم يعبأ بهذا التحذير، فماذا يجب في هذه الحالة؟

والمسألة تتمثل في أن مستعملي جهاز الجوال في الطائرة، يشكلون خطراً حالاً ومباشراً على المسافرين فيها. وتدارك الخطر بعد وقوعه أمر غير ممكن لأن الضرر لا يزول بعد حدوثه فأصبح من الواجب عندئذٍ درء هذا الخطر قبل وقوعه، لأن دفعه قبل وقوعه أولى من رفعه بعده.

والأصل في هذا الكتاب والسنة. أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(١). وقوله عز وجل: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾^(٢). وقوله عز وجل: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾^(٣).

أما السنة فقد روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لو أن امرأً اطلع عليك بغير إذن فحذفته بحصاة ففقات عينه ما كان عليك جناح)^(٤). كما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: (من قاتل دون دمه فقتل فهو شهيد)^(٥). وما روي كذلك عن يعلى بن أمية أنه كان له أجير فقاتل إنساناً فعض أحدهما يد الآخر فانتزع العضوض يده من فم العاض فانتزع إحدى ثنيتيه فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فأهدر ثنيتيه وقال: (أفيدع يده في فيك تقضمها قضم الفحل)^(٦).

فهذه الأحكام في مقتضاها تدل على تحريم الاعتداء في كافة صورته لما ينطوي عليه من الفساد في الأرض، وإشاعة الفتن واضطراب أحوال الناس، وتحليل ما حرم

(١) سورة البقرة من الآية ١٩٠.

(٢) سورة البقرة من الآية ١٩٤.

(٣) سورة البقرة من الآية ٢٥١.

(٤) سنن النسائي، ج ٨، ص ٦١، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٢، ص ٢٤٣، السنن الكبرى للبيهقي، ج ٨، ص ٣٣٨.

(٥) سنن النسائي، ج ٧، ص ١١٦، كنز العمال للبرهان فوري، ج ٤، ص ٤٢٥.

(٦) سنن النسائي، ج ٨، ص ٣١، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٤، ص ٢٢٤.

• حكم من يعرض حياة غيره للخطر •

الله عليهم وتحريم ما أحله لهم. وما يقوم به الإنسان من دفع الاعتداء عليه يعرف عند الفقهاء بـ "دفع الصائل"^(١). ويعد هذا الدفع مشروعاً سواء كان القائم به يدافع عن نفسه كما لو تعرض له شخص ليعتدي عليه بالسيارة - مثلاً - فيجب عليه قتاله، أو كان يدافع عن غيره كما لو رأى شخصاً يريد الاعتداء على آخر فيجب عليه كذلك رد الاعتداء عنه استدلالاً بقول الله عز وجل: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾^(٢). واستدلالاً بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (انصر لخاصك ظالماً أو مظلوماً... الحديث)^(٣).

وقد تعرض الفقهاء لهذه المسألة. ففي مذهب الإمام أبي حنيفة يجب قتل من شهر سيفاً على المسلمين إن لم يمكن دفع ضرره إلا به أي لأنه من باب دفع الصائل^(٤). وفي مذهب الإمام مالك قول بجواز دفع الصائل، وقول بوجوبه وهو الراجح في المذهب استدلالاً بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من قاتل دون ماله فقتل فهو شهيد). وقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث المتقدم ذكره (لو أن امرأاً أطلع عليك بغير إذن فخذفته بحصاة... الحديث) ويتفرع من هذا قتل من يتعمد الاعتداء على غيره، ومن ذلك ما لو طرح شخص على آخر حية مسمومة على غير وجه اللعب مثل الحواة الذين يعرفون الحيات المسمومة والأفاعي التي لا يلبث لديغها فإنه يقتل به، ولا يقبل قوله أنه أراد اللعب وإنما معنى اللعب مثلما يفعل الشباب بعضهم مع بعض فيطرح أحدهم على الآخر الحية الصغيرة التي لا تعرف بمثل هذا فهذا خطأ. وأما من يعرف ما هي ويتعمد طرحها فإنه يقتل ولا يقبل قوله أنه لم يرد قتله^(٥).

وفي مذهب الإمام الشافعي للشخص أن يدفع كل صائل ولو كان صبياً، أو مجنوناً، أو دابة عندما يغلب الظن على صياله على معصوم له أو لغيره من نفس، أو

(١) صال في اللغة بمعنى وثب على الغير وصال عليه استتال، والصائل الظالم انظر المصباح المنير للفيومي، ص ٣٥٢ - ٣٥٣، وانظر نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي، ج ٨، ص ٢٣، وانظر أيضاً مغني المحتاج للشربيني الخطيب، ج ٤، ص ١٩٤.

(٢) سورة المائدة من الآية ٢.

(٣) مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٣، ص ٩٩، ص ٢٠١، السنن الكبرى للبيهقي، ج ٦، ص ٩٤، ج ١٠، ص ٩٠، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيتمي، ج ٧، ص ٢٦٤.

(٤) حاشية رد المحتار لابن عابدين، ج ٦، ص ٥٤٥ - ٥٤٦.

(٥) انظر مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب مع التاج والإكليل للمواق، ج ٦، ص ٣٢٢ - ٣٢٣، وانظر عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم أهل المدينة لابن شاس، ج ٣، ص ٢٢٧.

طرف، أو منفعة، أو بضع، أو مال لحديث من قتل دون ماله فهو شهيد. ويلزم من ذلك أن له (أي المصول عليه) القتل والقتال، فإن كان الصيال على الجميع في زمن واحد ولم يمكن إلا دفع واحد فواحد قدم الدفاع عن النفس، وما يسري عليها كالجرح، فالبضع فالمال. وكذلك إذا كان الصيال على صبي أو امرأة قدم الدفع عنهما^(١).

وفي حديثه عن الجمل الصئول ورده على من قال بضمانه عند صياله قال الإمام الشافعي إن الله عز وجل منع دماء المسلمين إلا بحقها، وإن المسلمين لم يختلفوا فيما علمت أو من علمت قوله منهم في أن مسلماً لو أرادني في الموضع الذي لا يمنعني منه باب أغلقه ولا قوة لي بمنعه ولا مهرب أمنع به منه وكانت منعتي منه إليّ أرفع عني إرأته لي إنما يضربه بسلاح فحضرني سيف أو غيره كان لي ضربه بالسيف لأمنع حرمتي التي حرم الله تعالى عليه انتهاكها فإن أتى الضرب على نفسه فلا عقل علي ولا قود ولا كفارة لأنني فعلت فعلاً مباحاً لي فلما كان هذا في المسلم هكذا كان البعير أقل حرمة وأصغر قدراً وأولى أن يجوز هذا فيه...^(٢).

وفي مذهب الإمام أحمد تفريق بين ما إذا كان الصائل يريد العرض، أو النفس والمال فإن كان صياله ضد العرض وجب دفعه. قال الإمام أحمد في امرأة أرادها رجل على نفسها فقتلته لتحصن نفسها إذا علمت أنه لا يريد إلا نفسها فقتلته لتدفع عن نفسها فلا شيء عليها ولأنه إذا جاز الدفع عن المال الذي يجوز بذله وإباحته فدفع المرأة عن نفسها وصيانتها عن الفاحشة التي لا تباح بحال أولى. أما إذا كان الصائل يريد النفس أو المال فلا (يجب) على المصول عليه الدفع استدلالاً بقول النبي صلى الله عليه وسلم في الفتنة. فيما رواه أبو ذر في الحديث الطويل ومنه قوله .. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (... كيف أنت وقتلاً يُصيب الناس حتى تُفرق حجارة الزيت بالدم؟ قلت: ما خار الله لي ورسوله. قال: الحق بمن أنت منه. قال، قلت يا رسول الله! أفلا أخذ بسيفي فأضرب به من فعل ذلك؟ قال: شاركت القوم إناً. ولكن انخل

(١) انظر نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج مع حاشية أبي الضياء للشبرايملي وحاشية المغربي الرشيد، ج ٥، ص ٢٣ - ٣٨ وانظر مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج شرح للشيخ محمد الشربيني الخطيب على متن المنهاج، ج ٤، ص ١٩٤ - ٢٠٧.

(٢) الام للإمام الشافعي ج ٥، ص ١٧٧.

• حكم من يعرض حياة غيره للخطر •

بيتك، قلت. يا رسول الله! فإن دخل بيتي؟ قال: إن خشيت أن يبهرك شعاع السيف، فآلق طرف رداك على وجهك. فيبوء بإثمه وإثمك، فيكون من أصحاب النار)، أو قال فكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل، واستدلالاً أيضاً بترك عثمان رضي الله عنه القتال مع إمكانه منع إراحتهم نفسه^(١).

والمصول عليه يدفع الصائل عن نفسه أو ماله بأخف وسيلة فإذا كان السارق من المنزل يندفع بعضا فلا يجوز دفعه بآلة.

وكما يجوز له أن يدفع الصيال عن نفسه يجوز له معونة المصول عليه من غيره فلو عرض اللصوص لقافلة جاز لغير أهلها الدفع عنهم استدلالاً بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً... الحديث)^(٢).

وعلى ما سبق ذكره فإن عامة الفقهاء متفقون على (وجوب) دفع الصائل في حالة اعتدائه على العرض وأن الراجح في مذاهب الأئمة أبي حنيفة ومالك والشافعي (وجوب) دفع الصائل في حال الاعتداء على النفس وأن الراجح في مذهب الإمام أحمد (جواز) دفع الصائل على النفس كما أن جمعاً من الفقهاء يرى أن دفع الصائل على المال من باب الجواز.

قلت: لقد عَظَّمَ الله أمر النفس وأمر بالمحافظة عليها وتَوَعَّدَ من يعتدي عليها بالخلود في العذاب في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾^(٣). وفي سبيل الحفاظ عليها أمر بدفع الاعتداء عليها في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾^(٤). ونهى عز وجل عن تهلكتها في قوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٥).

ولما كان هذا أمر الله ونهيه، فإن دفع الصائل على النفس لا ينبغي أن يكون جوازاً

(١) المغني مع الشرح الكبير للإمام ابن قدامة، ج ١٠، ص ٣٥١ - ٣٥٦. وانظر حديث (لجلس في بيتك... الحديث)... في سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٣٠٨، سنن أبي داود، ج ٤، ص ١٠١.

(٢) انظر المغني مع الشرح الكبير المرجع السابق وانظر حديث (انصر أخاك... الحديث) في مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٣، ص ٩٩، ص ٢٠١، السنن الكبرى للبيهقي، ج ٦، ص ٩٤، ج ١٠، ص ٩٠، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيتمي، ج ٧، ص ٢٦٤.

(٣) سورة النساء الآية ٩٣.

(٤) سورة البقرة من الآية ١٩٤.

(٥) سورة البقرة من الآية ١٩٥.

بل ففب أن فكون وافتباً (كما ورد فف مذاهب الأئمة أأف فنففة ومالك والشاففف) لأنها ملك لله عز وجل ومن ترك وافتباً له فقد أثم على تركه ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من قاتل دون دمه فقتل فهو شهفد)^(١). وما كانت هذه الشهادة لتكتب له إلا لحرمة النفس وعظمها عند الله. ولو قفل إن الدفاع عن النفس من باب الجواز لكان فف ذلك تقلل وتهوفن لحرمتها التي عظمها الله وما ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (افلس فف بفئك فإن ففت أن فبهرك شعاع السفف ففط وجهك) فهذا فاص بالفتن لأن فف الخروج إليها إنكاء لها، وفف عدم الخروج إليها إطفاء لها ففء نهفه عليه الصلاة والسلام عن الخروج إليها.

أما فف حالة الدفاع عن النفس والعرض والمال فالمسلم مطلوب منه أن فكون قوفاً ولهذا قال عليه الصلاة والسلام فف الحديث المشار إليه آنفاً: (من قاتل دون ماله فقتل فهو شهفد)^(٢). وقال عليه الصلاة والسلام: (المؤمن القوف ففر وأحب إلى الله من المؤمن الضعفف...الحفد)^(٣).

أما القول بأن عثمان رضف الله عنه ترك القتال مع امكانه دفع من أرادوه فإنه ما كان لفففع ما ففء فف ففنة فارت ففها الأفهام.

والنظر إلى السؤال فف المسألة فقتضف التثبت من أن استخدام جهاز الجوال فف الطائرة ففء سلامتها ومن ففها، فإذا ثبت هذا فإن من فستفخدمه ففها بعد ففذر قائد الطائرة ففء بمثابة الصائل ففن فشهر سففه ضد شخص أو أشخاص. ولا ففة للقول بحسن ففة المستعمل للجهاز ما دام أنه قد أشعر من قبل قائد الطائرة بخطورة ما ففعل، وفبقى الأمر ففنئذ فف (وفوب) دفع الفاعل قبل وقوع الفعل.

ولما كان قائد الطائرة هو الأمر والموفة لحركتها، والمأمون على سلامتها ومن ففها من المسافرفن ففجب عليه ففنئذ دفع مستعمل جهاز الجوال بالوسفلة التي فراها مؤمنة لسلامة الطائرة، سواء كانت هذه الوسفلة مكتوبة فف قواعد من قبل مالك

(١) سبق ففرففه.

(٢) سبق ففرففه.

(٣) سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٣١، ج ٢، ص ١٣٩٥، مسند الإمام أحمد بن فنبل، ج ٢، ص ٣٧٠، السنن الكبرى للففهف، ج ١٠، ص ٨٩، مشكاة المصابف للتفرفزف، ج ٣، ص ١٤٥٨، كنز العمال للفرهان فورف، ج ١، ص ١١٥.

• حكم من يعرض حياة غيره للخطر •

الطائرة - كمؤسسات الخطوط - ، أو كانت من قبله هو إذا لم تكن لديه مثل هذه القواعد، ويترتب على هذا أنه لا يجوز له الاكتفاء بمجرد التحذير من مخاطر استعمال الجهاز بل يجب عليه دفع الفعل بأي وسيلة كما ذكر، ومن بينها القوة، لأن الحفاظ على سلامة الطائرة ومن فيها بمثابة الحفاظ على النفس بل إن ذلك أكد وأعظم لما تحمله الطائرة من عدد من الأنفس والأموال.

وخلاصة المسألة أن مستعملي جهاز الجوال في الطائرة، يشكلون خطراً عليها وعلى من فيها، وتدارك الخطر بعد وقوعه أمر غير ممكن فأصبح من الواجب درء هذا الخطر قبل وقوعه.

والخطر الذي يترتب ممن أشير إليهم يعد بمثابة الاعتداء، وأحكام الله تعظم النفس وتحرم الاعتداء عليها لما في ذلك من الفساد في الأرض وقد وصف الفقهاء من يهدد سلامة النفس بـ "الصائل" ومن يستخدم جهاز الجوال في الطائرة بعد ثبوت خطره عليها وتحذير قائدها من هذا الخطر يعد بمثابة الصائل.

ولما كان قائد الطائرة هو الأمر والموجه لحركتها، والمأمون على سلامتها ومن فيها فيجب عليه حينئذٍ دفع مستعمل جهاز الجوال بالوسيلة التي يراها مؤمنة لسلامة الطائرة. ويترتب على هذا أنه لا يجوز له الاكتفاء بمجرد التحذير من مخاطر استعمال الجهاز، بل يجب عليه دفع الفعل بأي وسيلة ومن بينها القوة.

والله أعلم

المصادر والمراجع حسب ورودها في المسائل

- ١ - صحيح مسلم بشرح النووي: الإمام أبي الحسين بن مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ٢ - مسند الإمام أحمد بن حنبل: المكتب الإسلامي، ط ٢.
- ٣ - السنن الكبرى: الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار المعرفة - بيروت - لبنان.
- ٤ - مشكاة المصابيح: محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، تحقيق / محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت - دمشق، ط ٢، (١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م).
- ٥ - كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: العلامة علاء الدين علي المتقي حسام الدين البرهان فوري، مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان - (١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م).
- ٦ - تفسير القرآن الكريم: الإمام الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تقديم الدكتور / يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت - لبنان - ط ١ - (١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م).
- ٧ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: الإمام علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ط ٢ - (١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م).
- ٨ - شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي: الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، دار الفكر - بيروت - لبنان - ط ٢.
- ٩ - حاشية الطحطاوي على الدر المختار: السيد أحمد الطحطاوي الحنفي، دار المعرفة - بيروت - لبنان - (١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م).
- ١٠ - لسان العرب: العلامة أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرريقي المصري، دار صادر - بيروت - لبنان.
- ١١ - المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس الأصبحي برواية الإمام سحنون مع مقدمات ابن رشد: الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ط ١ - (١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م).

• المصادر والمراجع حسب ورودها في المسائل •

- ١٢ - حاشية الدسوقي: العلامة شمس الدين الشيخ محمد عرفة الدسوقي - علي الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير، دار الفكر - بيروت - لبنان.
- ١٣ - مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن عبد الله محمد بن يوسف العبدري، دار الفكر - بيروت - لبنان - ط ٢ - (١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م).
- ١٤ - شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل: الشيخ محمد عيش، دار الفكر - بيروت - لبنان - ط ١ - (١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م).
- ١٥ - عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس، تحقيق/ محمد أبو الأجفان. وعبد الحفيظ منصور، دار الغرب الإسلامي - بيروت - لبنان - ط ١ - (١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م).
- ١٦ - الأم: الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، تصحيح/ محمد زهري النجار، بيروت - لبنان.
- ١٧ - قليوبي وعميرة: حاشيتا الإمامين المحققين المدققين الشيخ شهاب الدين القليوبي والشيخ عميرة على شرح العلامة جلال الدين، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي - مصر.
- ١٨ - نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. بمصر - ط الأخيرة - (١٣٨٦ هـ - ١٩٦٧ م).
- ١٩ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: العلامة علي الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق/ محمد حامد الفقي، مؤسسة التاريخ العربي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان - ط ٢.
- ٢٠ - المغني والشرح الكبير: الإمام موفق الدين بن قدامة، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان - ط ٢ - (١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م).
- ٢١ - الفروع: الإمام شمس الدين المقدسي أبو عبد الله بن محمد بن مفلح، عالم الكتب - بيروت - لبنان - ط ٤ - (١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م).

مجلة البحوث الفقهية المعاصرة**السنة الحادية عشرة-العدد الثالث والأربعون ١٤٢٠هـ

- ٢٢- كشف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، عالم الكتب - بيروت - لبنان - (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
- ٢٣- سنن ابن ماجه: الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني بن ماجه، تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي، ط. دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى الباب الحلبي - مصر.
- ٢٤- سنن الدارمي: الإمام أبو محمد بن عبد الرحمن بن الفضل بهرام الدارمي، دار إحياء السنة النبوية.
- ٢٥- المحلي بالآثار: الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق الدكتور/ عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
- ٢٦- مصنف عبد الرزاق: أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق/ حبيب الرحمن الأعظمي - المكتب الإسلامي - بيروت - لبنان - (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
- ٢٧- موسوعة فقه عمر بن الخطاب - عصره وحياته، الدكتور محمد رواس قلعه جي، دار النفائس - بيروت - لبنان - ط ٢ - (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
- ٢٨- سنن الدارقطني: الإمام علي بن عمر الدارقطني، تحقيق/ السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المحاسن للطباعة - القاهرة.
- ٢٩- المبسوط: شمس الدين السرخسي، دار المعرفة - بيروت - لبنان - (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).
- ٣٠- كشف الحقائق شرح كنز الدقائق: الإمام عبد الحكيم الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - كراتشي - باكستان.
- ٣١- المعونة على مذهب عالم المدينة الإمام مالك بن أنس: القاضي عبد الوهاب البغدادي، تحقيق/ حميش عبد الحق، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة - الرياض.
- ٣٢- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي: الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ط ٢ - (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م).

• المصادر والمراجع حسب ورودها في السائل •

- ٣٣- بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك: أحمد بن محمد الصاوي المالكي. على شرح الصغير لأحمد الدردير، دار المعرفة - بيروت - لبنان.
- ٣٤- الحاوي الكبير: الإمام أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق الدكتور/ محمد مسطرجي وآخرين، دار الفكر - بيروت - لبنان - (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).
- ٣٥- المجموع شرح المذهب: الإمام أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر.
- ٣٦- فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب: أبو يحيى زكريا الأنصاري، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه - مصر.
- ٣٧- شرح منتهى الإرادات: الشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الفكر.
- ٣٨- مصنف ابن أبي شيبة: الحافظ أبي بكر ابن أبي شيبة، تحقيق/ عبد الخالق الأفغاني، المكتبة السلفية - الهند - (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).
- ٣٩- الأحاديث القدسية: بيروت - لبنان - ط ١ - (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
- ٤٠- صحيح البخاري: الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن برد زبه البخاري، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- ٤١- سنن أبي داود: الإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - صيدا - بيروت - لبنان.
- ٤٢- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيتمي، دار الريان للتراث بالقاهرة، دار الكتاب العربي/ بيروت - لبنان - (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).
- ٤٣- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: الشيخ أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي المالكي، دار الفكر - بيروت - لبنان.
- ٤٤- المبدع في شرح المقنع: لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله ابن محمد بن مفلح، المكتبة الإسلامية - بيروت - دمشق - ١٩٨٠م.

- ٤٥- الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي،
تصحيح / أحمد عبد العليم البردوني.
- ٤٦- فتح الباري بشرح صحيح البخاري: الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر
العسقلاني، دار الريان للتراث - القاهرة - ط ١ - (١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م).
- ٤٧- سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي: الحافظ
أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر بن دينار النسائي، دار الفكر -
بيروت - ط ١ - (١٣٤٨ هـ - ١٩٣٠ م).
- ٤٨- درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية: علي حيدر، تعريب المحامي فهمي
الحسيني، مكتبة النهضة - بيروت - لبنان.
- ٤٩- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: الشيخ محمد الشربيني
الخطيب، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده . بمصر -
(١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م).
- ٥٠- قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، الدورة
الثانية عشرة، مكة المكرمة، (١٥ رجب ١٤١٠ هـ - ٢٢ رجب ١٤١٠ هـ).
- ٥١- قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، دورة المؤتمر الثامن، بندر سيري
باجوان بروناي "دار السلام"، (١ - ٧ محرم ١٤١٤ هـ).
- ٥٢- المصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المكتبة العلمية - بيروت
لبنان.
- ٥٣- حاشية رد المحتار: محمد أمين الشهير بابن عابدين - علي الدر المختار شرح
تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، دار الفكر - بيروت -
لبنان - ط ٢ - (١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م).

رسائل وردت للمجلة

تلقت هيئة المجلة عدداً من الرسائل، والاتصالات من الإخوة الباحثين والقراء في المملكة العربية السعودية وخارجها، تتضمن ثناءهم وكريم مشاعرهم، وهيئة المجلة إذ تقدر لهؤلاء الإخوة على ما أبدوه، فإنها تؤكد لهم ولسائر القراء أن المجلة ستكون بإذن الله عند حسن ظنهم لخدمة شرع الله المطهر، وسنة رسوله المصطفى عليه أفضل الصلاة والسلام.

وهؤلاء الإخوة هم:

- (من المملكة العربية السعودية) : أصحاب الفضيلة الشيخ/سليمان بن عبدالرحمن الفتوخ، والشيخ/إبراهيم العتيق، والشيخ/عبدالرحمن بن صالح الصعب، ومن الإخوة الدكتور/يوسف بن عبدالله الوابل«مدير مكتبة الحرم المكي الشريف»، والأستاذ/طه سعد الدين.

- من (الجمهورية الجزائرية): الأستاذ/ ألياس بشليم، الأستاذ/عبدالقادر بوعبدالله، الأستاذ/أخلف الجمعي، الأستاذ/عبدالرحمن مالكي، الأستاذ/البشير أمليك، الأستاذ/رشيد بن الصغير، الأستاذ/عبدالكريم بن عمران، الأستاذ/حمداوي محمد، الأستاذ/بوترعة عادل، الأستاذ/زاماكي سيدي بن الوالي، الأستاذ/فضلاوي محمد، الأستاذ/لرقم نجيب، الأستاذ/محمد عبدالقادر، الأستاذ/تبحريتي محمد نجيب، الأستاذ/شخاب عبدالباقي، الأستاذ/سليمان عبدالناصر، الأستاذ/العجال صلاح الدين، الأستاذ/عمر بن محمد مزراق، الأستاذ/أقصاص عبدالقادر، الأستاذ/ميلود رحال، الأستاذ/فارس صحراوي، الأستاذ/بشر العمري، الأستاذ/حلاب صالح، الأستاذ/إبراهيم عادل، الأستاذ/عبدالغني أوفله، الأستاذ/قويدر صويلح، الأستاذ/قيمر سعيد، الأستاذ/علال إبراهيم جمال، الأستاذ/فوزي حاج سعيد، الأستاذ/علاوي عبدالسلام، الأستاذ/سلماني إبراهيم، الأستاذة/خيرة جنان، الأستاذ/فوزي مصمودي «رئيس الجمعية الخلدونية للأبحاث والدراسات التاريخية»، الأستاذ/عكراش عيسى، الأستاذ/عويس محمد عبدالقادر، الأستاذ/خالد ليمين، الأستاذ/وهيب بوهالي، الأستاذ/محمد عساسي محمد، الأستاذ/أكرم بامون، الأستاذ/شتيح الصالح، الأستاذ/باطير محمد عبدالله، الأستاذ/بوضياف خيرالدين

بن أحمد، الأستاذ/عبدالغني قمري «المسئول الإعلامي في الكشافة الإسلامية»،
الأستاذ/زعتري سعد، الأستاذ/مزارق الشبي، الأستاذ/مرابط بلال بن فرحات،
الأستاذ/علي زايدي، الأستاذ/رواف المالك، الأستاذ/بوترفاس عدلان،
الأستاذ/دينار علي، الأستاذ/لخضر سعداوي بن عمر، الأستاذ/بغداي محمد
ياسين.

- من (جمهورية مصر العربية): الأستاذ/إبراهيم عبدالحليم عوض، الأستاذ/محمد
جمعة سليمان، الأستاذ/السيد محمد أنور المسيري، الأستاذ/محمود الغزالي،
الدكتور/عبدالقادر أحمد عثمان، الأستاذة/أحلام إسماعيل.

- من (الجمهورية العربية السورية): الأستاذ/محمد معصوم بشير رسول،
الأستاذ/عامر الحاج جاسم، الأستاذ/محمد علي موسى، الأستاذ/يوسف إسماعيل
مصطفى.

- من (المملكة المغربية): الدكتور/زكريا المرابط «أستاذ الدراسات الإسلامية بكلية
الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القاضي عياض»، الدكتور/حميد لحمر «أستاذ
الدراسات الإسلامية بجامعة سيدي محمد بن عبدالله بكلية الآداب بفاس»،
الأستاذ/الصقلي محمد، الأستاذ/الوداني عبدالله.

- من (الجمهورية اليمنية): الدكتور/عبد الوهاب بن لطف الديلمي، الأستاذ/هادي
عبدالله أبو خضارة، الأستاذ/علي محمد العمري، الأستاذ/ناصر علي هادي،
الأستاذة/عائشة أحمد ناجي مرشد.

- من (جمهورية نيجيريا الاتحادية): الأستاذ/عثمان بن محمد الثاني «مدير مدرسة
دار القرآن للدراسات الإسلامية والعربية».

- من (جمهورية غانا): الأستاذ/محمد سراج علي، الأستاذ/كامل علي،
الأستاذ/عبدالرؤوف سعد بن موسى، و«أعضاء الجمعية الإسلامية بغانا».
الأستاذ/محمد صالح، الأستاذ/أيوب إسحاق الخليفة، الأستاذ/عمر فاروق أحمد،
الأستاذة/فوزية محمد.

- من (جمهورية السودان): الأستاذ/سعد المبارك الحسن.

✽ رسائل وردت للمجلة ✽

- من (جمهورية كينيا): الأستاذ/ عبدالرحمن شيخ أحمد «مدير المدرسة المنورة الإسلامية».
 - من (جمهورية أثيوبيا): الأستاذ/ أحمد أبران.
 - من (المملكة الأردنية الهاشمية): القاضي/ سليمان عطية الدر، الأستاذ/ عبدالحميد محيي الدين.
 - من (الجمهورية التونسية): الأستاذ/ المهدي أبو كثير.
 - من (دولة البحرين): الدكتور/ رياض يوسف حمزة «نائب رئيس جامعة الخليج العربي».
 - من (دولة الإمارات العربية المتحدة): الأستاذ/ نافع علوان «مفتي بالإمارات».
 - من (جمهورية أندونيسيا): الأستاذ/ مصدر بستماد عماد الدين «طالب بجامعة الأزهر».
 - من (الولايات المتحدة الأمريكية): الأستاذ/ ميكائيل حسن علي «ولاية دالاس»، الأستاذ/ زكي، الأستاذ/ طلحة عبدالله.
 - من (جمهورية فرنسا): الأستاذ/ الحسين جواسن.
- فلكل هؤلاء الإخوة الأعزاء من هيئة المجلة جزيل الشكر وبالف التقدير على فيض مشاعرهم الكريمة.. وتحياتهم الأخوية..

كتب وردت للمجلة

تلقت هيئة المجلة عدداً من الكتب القيمة التي تتحدث عن قضايا ومسائل تهم الأمة في أجيالها، ومن هذه الكتب:

- الوجيز في شرح قانون الأسرة الجزائري للدكتور/بلحاج العربي بن أحمد.
 - الدرر البهية في المسائل الفقهية للعلامة/محمد بن علي الشوكاني، وقد عني به الأستاذ/محمد بن عبدالعزيز الخضير.
 - الشيخ عبدالله الجار الله (حياته وجهوده العلمية) للأستاذ/مناحي بن محمد العجيمي وقد قدم له الشيخ/عبدالعزیز بن محمد السدحان.
 - خطاب الأمن في الإسلام وثقافة التسامح والوئام للشيخ الأستاذ/عبدالله شيخ محفوظ بن بيه.
 - عقوبة التجسس في الشريعة الإسلامية للأستاذ/طارق بن محمد الخويطر، وقد قدم له الشيخ/عبدالله بن محمد الجبرين.
 - المراسيل ومواقف الأئمة منها للدكتور/المكي إقلاينة.
 - الغناء والموسيقى بين الإباحة والتحریم للدكتور/المكي إقلاينة
 - قواعد في التعامل مع العلماء للأستاذ/عبدالرحمن بن محمد اللويحق، وقد قدم له سماحة الشيخ/عبدالعزیز بن باز- رحمه الله.
 - المملكة العربية السعودية وهموم الأقليات المسلمة في العالم للدكتور/عبدالمحسن بن سعد الداود.
 - خطة الإسلام في ضمان الحاجات الأساسية لكل فرد، ومأساة إخواننا المسلمين في البوسنة والهرسك، وخطة الإسلام في موارد الإنتاج، ومأساة إخواننا المسلمين في كشمير، ومأساة إخواننا المسلمين في طاجكستان للدكتور/فهد بن حمود العصيمي.
 - جوانب من تاريخ المجال والسكان بالمغرب للأستاذ/محمد القبلي.
 - مباحث في التفسير الإسلامي للتاريخ للدكتور/نعمان عبدالرزاق السامرائي.
 - النسخ عند الأصوليين وأثره في الأحكام الشرعية للدكتور/عبدالقادر أحمد حفني.
- وهيئة المجلة إذ تشكر وتقدر للإخوة مؤلفي هذه الكتب هداياهم الكريمة لترجو الله تعالى أن ينفع القراء والباحثين بهذه الكتب، وأن يجزي مؤلفيها خير الجزاء على جهودهم العلمية.

Since the pilot is the one who controls the plane and ensures its safety and those inside, then he is required to avert the user of the mobile by the means he thinks it may provide safety to the plane. Resulted from that, it is not permissible for him (the pilot) to only warn against the risks of using such apparatus, but also he should avert the act by any means even though by force.

And Allah knows best

and the passengers on board. If this is proven, then whoever uses it after the warning of the pilot is regarded as the assailant when he pulls his sword out against one or many persons; and it is groundless to say that the user of the mobile has a good intention once he has been earlier notified by the pilot of the danger of his act. Yet, and considering all that, the one who would commit such an act should be pushed back before the occurrence of the act.

Since the pilot is the person who controls the plane and who should provide the safety for both the plane and the passengers on board, then he should repulse the users of the mobiles by the means he considers ensuring to the safety of the plane, whether this means is written in the regulations set by the owners of the plane such as the airlines corporations, or even prepared by him if he doesn't have such regulations.

Resulted from that, the pilot is not only permitted to warn against the risks of using the mobile, but also he should repulse the act by any means, whatsoever, as mentioned. Among these means is force because safeguarding the safety of the plane and those inside it is like preserving the self, even more this is more certain and greater due to the number of lives and property carried in the plane.

The summary of the case is that the users of the mobiles in the plane constitute a danger both to the plane and the passengers on board. Avoiding the danger after its occurrence is impossible, and hence it becomes obligatory to avert this danger before it occurs.

The danger originated from those referred to in the case is regarded like the aggression, and the rules of Allah glorify the self and forbid aggression against it as this imply mischief in the earth. Al-Fuqaha described the one who threatens the safety of the self as the assailant, and whoever uses the mobile inside the plane after it is proven that it constitutes danger to it and after the warning given by the pilot, is regarded as the assailant.

of permission, but it should be obligatory as was stated in the Math-ahib of Imam Abi Hanifah, Malik And Asha-Shfi'i, because it is an ownership to Almighty Allah, and whoever left an obligatory matter ordained by Him, he would be punished for that. That is why the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) said: **“Any one fights to protect himself and is killed, he is a martyr”**⁽¹⁾. This martyrdom is not to be written for him except for the sanctity and the greatness of the self as seen by Allah. And if it is said that defending the self is only permissible, this would be belittling and abasement to its sanctity which is glorified by Allah. As to the statement of the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him): **“Stay at your home, but if you are afraid that the gleam of the sword may dazzle you.....”** It is particularly stated on Fitan, because rushing for them stir them up and abandoning them put them out. For this reason the Messenger of Allah forbade going out for them.

In case of defending the self, honour and property, the Muslim is required to be strong. Hence, the Messenger (peace and prayers be upon him) said in the pre-mentioned Hadeeth: **“Any one fights to protect himself....”**⁽²⁾. He also said: **“The strong Believer is good and more loved by Allah than the weak Believer....”**⁽³⁾

As to the statement that Othman, may Allah be pleased with him, didn't fight although he was able to push back those who want to fight him, really, if he had not done that, a sedition which minds could not understand would have occurred.

Considering the question mentioned in the case, necessitates making sure that using the mobile inside the plane threatens both its safety

(1) Previously related

(2) Previously related

(3) “Sunan Ibn Majah”, vol 1, P31- vol2, P 1395. “Miskatul-Masabeeh”, by At-Tibreezi, vol 3, P 1458.

gresses against the self. The preferred opinion according to Mathhab Al-Imam Ahmed is the permission of repulsing the assailant who transgresses against the self. However, a group of Fuqaha believe that repulsing the assailant who transgresses against the property is permissible.

I say: Allah has glorified the self and commanded to preserve it and threatened anyone transgressing it to abide in chastisement for ever in His Almighty saying:

**If a man kills a Believer
Intentionally, his recompense
Is Hell, to abide therein
(For ever): and the wrath
And the curse of Allah
Are upon him
And a dreadful chastisement
Is prepared for him⁽¹⁾.**

By way of preserving the self, Allah ordained to repulse aggression from it in His Almighty saying:

**If then any one transgresses
The prohibition against you,
Transgress ye likewise
Against him⁽²⁾.**

He also forbids exposing it to destruction and says:

**And make not your own hands
Contribute to (your) destruction⁽³⁾.**

Since this is Allah's command and prohibition, then repulsing the assailant from transgressing against the self should not only be by way

(1) Surat An-Nisa, verse 93.

(2) Surat Al-Baqarah, from verse 194

(3) Surat Al-Baqarah, from verse 195.

Az-Zait”^(*) will be covered with blood? I replied: what Allah and His Messenger choose for me. He said: you must go to those who are like minded with you. I asked: should I not take my sword and kill with it whom did that? He replied: you would then associate yourself with the people, but you must keep to your house. I asked: O Messenger of Allah! if people enter my house? He replied: if you are afraid the gleam of the sword may dazzle you, put the end of your garment over your face in order that the one who kills you may bear the punishment of his sins and yours and hence be of the People of the Fire. Or his saying: “Be the person who was killed and not the person who has killed”. And also taking evidence from the case when Othman, may Allah be pleased with him, gave up fighting although he was able to repulse the Disbelievers⁽¹⁾.

The one assailed may repulse the assailant who transgresses against himself or property by the least means. Thus, if he could push back the thief by means of a stick, it is not permissible to do that by a tool.

As it is permissible for him to stave the assailant off himself, it is permissible for him too to help the one assailed by some one else. Consequently, if the thieves came over a caravance, it would be permissible for othe people to stave transgression off them, deriving evidence from the saying of the Prophet (peace and prayers be upon him): **“Support your brother whether he is an oppressor or oppressed...”⁽²⁾.**

Based on the preceding, Al-Fuqaha in general agree on the obligation of repulsing the assailant in case he transgresses against hounor. The preferred opinion in Mathahib Al-Imam Abi Hanifah, Malik and Ash-shfi‘i is the obligation of repulsing the assailant in case he trans-

(*) A locality in Medinah.

(1) “Al-Mughni”, by Ibn Qudamah, vol 10, P 351-356.

(2) “Al-Mughni”, Ibid

defend myself either by shutting a door, or having another refuge where I can protect myself from him; and that the only means available for me to defend myself is by using a weapon, and that a sword or else was near me, then I would be entitled to strike him by the sword in order to protect my sanctity which Allah Almighty forbade him to violate. If he was killed, then neither 'Aql^(*), nor Qawad^(*) nor Kaf-farah^(*) would be on me, because, I did an act which is permissible for me to do. If this act is permissible to be done with the Muslim, then it will be of less sanctity and significance if made with the camel⁽¹⁾.

In Mathhab Al-Imam Ahmed, there is a differentiation between whether the assailant wants to transgress against the honour, the self or the property. If he wants to transgress against the honour, he should be repulsed.

Al- Imam Ahmed said regarding a woman whom attacked by a man and killed him to protect herself if she knew that he wanted only to rape her. He said that no punishment would be inflicted on her. Also, if it is permissible to defend property which is permitted to be spent, then the woman defending herself and protecting it from adultery which is not permissible is of priority.

But if the assailant wants the self or property, then the one assailed should not repulse that aggression, deriving evidence from the saying of the Prophet (peace and prayers be upon him) on Fitnah^(*) in what was narrated by Abu Dhurr in the long Hadeeth. Part of this Hadeeth is his sayingMessenger of Allah (peace and prayers be upon him) said **“How will you do Abu Dharr when you see that Hijarat**

(*) Blood money (Diyah)

(*) Revenge for bloodshed

(*) Expiatory gift

(1) “Al-Umm”, by Ash-Shafi‘i, vol 6, P 177.

(*) Commotion.

sion against others. An example of that is person who throws a poisonous snake on someone else intentionally. Such like jugglers who know poisonous snakes which kill one instantly, such a person should be killed due to his act, and his saying that he meant joking would not be accepted.

However, what is meant by joking is what boys do with each other when one of them throws a little snake, which is known to be non poisonous, on some one else. This act is wrong. But the one who knows what is it and intentionally throws it, he should be killed and his saying that he didn't intend to kill him would not be accepted⁽¹⁾.

According to Mathhab Al-Imam Ash-Shafi'i, the person will have the right to repulse every assailant no matter if he is a boy, a mad person or a riding animal whenever it is proven that he transgresses against a self, a party (in transaction, etc), a utility, a woman's honour or a property. This in compliance with the Hadeeth: **"Anyone fights to protect himself and is killed, he is a martyr"** Based on this, the one assailed has the right to kill the assailant. But if assaulting occurred in them all at one time and it was not possible to repulse except one after one, priority of defending will be given to the self and what harms it like a wound; then the woman's honour and finally to the property. Also, if a boy or a woman is assailed, then repulsing transgression from them would be given priority⁽²⁾.

Speaking about the assailant camel and his reply to those who believe that it should be killed due to its assaulting, Al-Imam Ash-Shafi'i said: Almighty Allah prohibited shedding Muslims blood except rightfully, and that Muslims didn't differ in what I have known that if a Muslim wanted to transgress against me in a place where I couldn't

(1) "Mawqhib Aj-Jaleel", by Al-Hattab, vol 6, P 322-323. "Iqdul-Jawahir Ath-Thameena", by Ibn shas, vol 3, P 227.

(2) "Nihaytul-Muhtaj", vol5, P 23-38.

fending himself such as if some body attacked him by car, which in this case he should fight him; or such as if he is defending some one else such as if he sees a person who wants to attack another one, in this case he should stave transgression off him, deriving evidence from Allah's saying:

Help ye one another

In righteousness and piety

But help ye not one another

In sin and rancour⁽¹⁾.

And also taking evidence from waht was said by the Messenger of Allah (peace an prayers be upon him): **Support your brother whether he is an oppressor or oppressed⁽²⁾**

Al-Fuqaha have tackled this case and we will briefly quote what they have said.

Al-Imam Abi Hanifah in his Mathhab said: anyone who declares war against Muslims should be killed if there is no other way to repulse his harm unless by killing him, because this is of the category of (Dafa' As-Sai'l)⁽³⁾

In Mathhab Al-Imam Malik, there is an opinion which permits repulsing the assailant, and a second opinion which makes it obligatory which is the preferred one taking evidence from the saying of the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him): **"Anyone fights to protect himself and is killed, he is a martyr"** and also in the pre-mentioned Hadeeth: **"If somebody stealthily spies on you....."**

Originated from that is the killing of the one who intends aggres-

(1) Surat Al-Ma'idah, from verse 2.

(2) "Musnad Al-Imam Ahmed", vol 3, P 99. "Majma' Az-Zawi'd" by Al-Haithami, vol 7, P 264.

(3) "Hashiat Rud-Dal Muhtar", by Ibn 'Abdeen, vol 6, P 545- 546.

**Check one set of people
By means of aosther,
The earth would indeed
Be full of mischief⁽¹⁾:**

From the Sunnah, It was reported the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) as saying: **“If somebody stealthily spies on you and you throw him with a stone and gouged his eye out, you would not be blamed for that”**⁽²⁾

Reported also that the Messenger (peace and prayers be upon him) said: **Any one fights to protect himself and is killed, he is a martyr.”**⁽³⁾

Another Hadeeth is that reported about Ya‘li Ibn Umay-Ya who has a workman who fought with some one else. One of them bit the hand of the other. The one bitten forced his hand out of the mouth of the one who bit and removed one of his front teeth. He came to the Prophet of Allah (peace and prayers be upon him) who paid no attention to his front teeth and said to him **“Will not he leave his hand inside your mouth so as to bite it as the bull does?”**⁽⁴⁾

These rules indicate the prohibition of aggression in all its forms as it implies mischief on the earth, spreading of disorders and instability in people’s conditions, and the permission of what Allah has made forbidden for them and the prohibition of what Allah has permitted for them.

The act made by a person to ward transgression off him is known by Al-Fuqaha as **“Dafa‘ As-Sai’l”**, i.e repulsing the assailant. This sort of repulsion is considered legitimate whether the one doing it is de-

(1) Surat Al-Baqarah, from verse 251.

(2) “Sunan An-Nasai”, vo l 8, P 61, “As-Sunan Al-Kubrah” by Al-Baihaqi, Vol 8, P 338.

(3) “ Sunan An-Nasai:, vol 7, P 116, “Kunzul- Ummal”, vol 9, P 425.

(4) “Sunan An-Nasai”, vol 8, P 31, “Musnad Al-Imam Ahmed”, vol4, P 224.

171 - The Rule on one who Exposes others Lives to Danger

The content of the case is a question which states: The pilot requested the passengers on the plane before it takes off, to put off their mobiles, after he warned them of the direct danger on the plane and the passengers. However, some passengers paid no attention to that. what should be done regarding this case?

The case is that the people who use mobiles inside the plane constitute an immediate and direct harm on the passengers taking the plane. Averting danger after it occurs is impossible because harm in the two mentioned cases can't be removed after its occurrence and hence it became obligatory to avert this danger before its occurrence, because averting it before it occurs is of priority than removing it after it occurs.

The origin regarding that is the Book and the Sunnah.

From the Book is His Almighty saying:-

**But do not transgress limits;
For Allah loveth not transgressors⁽¹⁾**

And His Almithy statement:-

**If then any one transgresses
The prohibition against you,
Transgress ye likewise
Against him⁽²⁾.**

And also Allah says:

And did not Allah

(1) Surat Al-Baqarah, from verse 190.

(2) Surat Al-Baqarah, from verse 194

woman's body including the pudenda as it is a position of necessity.

There is no room for jealousy in this critical condition, for such jealousy is of the kind hated by Allah, but even prohibited because it is a jealousy based on no suspicion criterion.

Consequently, the husband, in the case, is not allowed to prevent his wife from undergoing a cesarean since there was no female specialized physician available in that place who can perform such an operation. In this case an specialized male physician may perform it. If a harm befalls the wife due to this prevention, the husband will be held liable to pay Dhaman for whatever damage affected her.

And Allah knows best.

Based on the preceding, it is not permissible for the husband to prevent his wife from undergoing the cesarean on the presumption that it is to be carried out by a man. As long as there was no female specialized physician available in that place who can perform the operation, then an specialized male physician may perform that operation. Consequently, if the wife was exposed to harm as a result of that prevention, then the husband would be obliged to pay Dhaman (compensation) for whatever harm befalls her.

To sum up the case, Almighty Allah glorifies the matter of the self and commanded to perserve it and threatened that who violates it with no right. Although the wisdom of Allah required the prohibition of some kinds of foods and beverages, but He excluded from them whatever protect the self whenever there is necessity to preserve it. the origin regarding that is Allah's Book and the Sunnah of His Messenger (peace and prayers be upon him). Based on their rules, Several principles of Fiqh were originated and all of them lay emphasis on perserving the self and protecting it from violation. One of these principles is "Necessity knows no laws". Among them also is harm should be removed" and "there should be neither harming nor reciprocating harm".

This is from a general sense regarding the self- As concerning the case, the prohibition of the husband's harming to his wife is more certain and serious, because he should take care of her in all her affairs whether religiously or wordly. This trust obliges him not to harm her.

No doubt, preventing her from undergoing the cesarean and subjecting her life and fetus to danger is regarded an injustice act against her, and that it is a mistaken justification to say that it is not permissible to reveal her private parts to the physician, because the physician is allowed to look at the necessary part pf the

physician should keep a low profile as much as possible. While conducting such a treatment a Mahram of the woman^(*), or her husband or another trustworthy woman should be present, in order to prevent seclusion⁽¹⁾.

The husband referred to in the case didn't make that because he hates his wife or in order to harm her particularly as she was suffering from the pain of delivery and its danger. However, overwhelmed with jealousy, he didn't realize the risks resulted from his act towards his wife. Jealousy has a room other than that of delivery and occurrence of danger on the wife. Jealousy in this case is hated by Allah, but it is forbidden. In this context, it has been narrated that the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) said: **"There is a kind of jealousy that Allah loves, and a kind of jealousy that Allah hates. There is a kind of pride that Allah loves, and a kind of pride that Allah hates. The kind of jealousy that Allah loves is that which occurs on the basis of suspicion, and that kind which Allah hates is that which occurs on no suspicion. The pride which Allah loves is that of a man during fighting and charity, while the pride which Allah hates is that made in vanity"**⁽²⁾.

In another narration, the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) said: **"There is a kind of jealousy that Allah loves, and a kind of jealousy that Allah hates. The kind of jealousy that Allah loves is that occurred on the basis of suspicion, while that kind which Allah hates is that which based on no suspicion"**⁽³⁾.

(*) A relative who is not permitted according to Shari'ah to marry that woman.

(1) A resolution issued by the Council of Al-Majma' Al-Fiqhi Al-Islami in its 8th session held in Bandar Siri Bajwan, Brunei, as from 1 - 7 Muharram 1414 AH.

(2) Narrated by Abi Dawod, An-Nasae and Ibn Hubban. "Musnad al-Imam Ahmed", vol 5, P 446. "As-Sunan Al-Kubrah by Al-Baihaqi, vol 7, P 308.

(3) Narrated by Abi Dawod, An-Nasae and Ibn Hubban. "Musnad al-Imam Ahmed", vol 5, p 446. "As-Sunan Al-Kubrah", vol 7, P 308".

or Ijarah (rent), he has the right to look at her face, so that he can refer to her and take gurantee for risk of loss pending delivery⁽¹⁾.

Among that is what was issued by the Council of Al-Majma' Al-Fiqhi Al-Islami regarding the husband preventing his wife from taking prescribed medicines for the treatment of epilepsy, on the presumption that what this wife is suffering from is madness and a touch of the evil, and that the prescribed medicines are kinds of drugs. In this concern, the council unanimously decided that the husband does not have the right to prevent his wife from taking the suitable medicines permitted by Shari'ah, which is prescribed by a trustworthy physician, because in preventing her from taking that medicine a harm will befall her. Prophet Muhanned (peace and prayers be upon him) said: **"There should be neither harming nor reciprocating harm"**. This ruling is also applicable on anybody who is a guardian of somebody. It is not permissible for the guardian to prevent those he is in charge of from taking the permissible medicines⁽²⁾.

Among that is also what was issued by the Council of Majma' Al-Fiqh Al-Islami that "the origin is that whenever there was a female specialized physician available, she should conduct medical examinations on female patients. If such a physician was not available, a non-Muslim trustworthy female physician may carry that examination out.

If that was not even available, a Muslim male physician may conduct such an examination, if that was not available, non-Muslim male physician may conduct such an examination, on condition that only the necessary part of the body of the patient female is revealed for examination and diagnosis and eventually for treatment. The male

(1) "Al-Mughni", by Ibn Qudamah, vol 7, P 459.

(2) A resolution issued by the Council of Al-Majma' Al-Fiqhi Al-Islami of the World Muslim League in its 12th session held in Makkah Al-Mukurramah during the period from Saturday 15 Rajab 1410 AH to Saturday 22 Rajab 1410AH.

mind, property or honour. No doubt, preventing her from performing the cesarean and exposing her life and fetus to danger is considered oppression to her, even more it is transgression against her life, and it is mistaken justification to say that it is not permissible to reveal her private parts to the physician based on the evidences which confirm that the self should be perserved, and also relying on the evidence which permit revealing the private parts when necessity arises.

Some of these evidences were stated in Mathhab al-Imam Malik that looking at the woman's face is permissible when she bears witness. Also, looking at the woman's private parts is permissible when an adultery (Zina) case is to be proven against her⁽¹⁾.

In Mathhab al-Imam Ash-Shafi'i, it is permissible to look at the woman's face in case of witness, and if need arises that woman reveals her private parts, for making Ghus (ablution) or the like, then this is permissible. Moreover, the author of "Az-Zakhair" permitted that if she is in her privacy for whatever purpose, and need is not stipulated⁽²⁾.

Al-Imam An-Nawawi believes if there is a Shari'ah need, then it is permissible to look at the woman in case of selling, buying, medication, testimony and the like⁽³⁾.

According to Mathhab al-Imam Ahmed, it is permissible for the physician to look at the necessary part of the woman's body even the pudenda as it is a position for necessity, Also, the witness has the right to look at the face of the woman against whom testimony is made, so that testimony becomes proper.

Al-Imam Ahmed said, testimony would not be made against a woman unless be seen. Also, if any one deals with a woman in selling

(1) "Iqdul-Jawahir Ath-Thameena", by Ibn Shas, vol 2, P 8.

(2) "Mughni Al-Muhtaj", by Ash-Shirbeeni, vol 4, P 497.

(3) "Sahih Muslim" , P 31.

selves and push back quarrels and disturbances . Many rules are based on this principles, among which is the neighbour's right to demolish his neighbour's inclined wall so as to eliminate harm which might occur if the wall falls on him.

Another rule is the neighbour's right to prevent his neighbour from causing harm to him in himself or rest such as blocking air or causing harmful smell, etc. One of these principles is that "there should be neither harming nor reciprocating harm".

The origin regarding that is the prohibition of harm for it is injustice and Allah forbade injustice for Himself and for His servants as stated in Al-Hadeeth Al-Qudsi: "O My servants I forbade injustice for Myself and made it forbidden among you, so never wrong one another..."⁽¹⁾.

Harming is a comprehensive term which includes whatever leads to cause harm to the person in himself or property: materialistically such like killing or injury, or morally such like bad word. As harming is not permissible, also reciprocating harm (i.e meeting the harm with a similar harm) is not permissible⁽²⁾.

This is from a general sense, but with reference to the husband in the case, the prohibition of causing harm to his wife is more certain, for he is entrusted to take care of her in all affairs whether religious or wordly. This trust requires that he should not harm her, because Almighty Allah prohibits that absolutely in His saying:

**Annoy them not, so as
To restrict them⁽³⁾.**

This prohibition includes all that which harms the wife in herself,

(1) Al-Ahadeeth Al-Qudsiya", P 264. "Sahih Muslim", vol 16, P 132. "Mishkatul-Masabeeh", by At-Tibreezi, vol 2, P, 719 - 720.

(2) "Durar Al-Hukkam", by Ali Haidar.

(3) Surat At-Talaq, from verse 6.

These verses indicate the sanctity and the greatness of the self as seen by Allah Who excluded what He has forbidden by way of protecting the self.

In the Sunnah, there are a lot of Ahadeeth, among which is the saying of the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him), **“Killing a person without a right is seen greater by Allah than this world and what is in it”⁽¹⁾**.

Based on these rules which are derived from the Book of Allah and the Sunnah of His Messenger (peace and prayers be upon him), several principles of Fiqh were originated.

All of them stress the preserving of the self and protecting it from transgression. Among these principles is “Necessity knows no laws”, and “necessity is the excuse according to which the prohibited matter may be done”.

Many rules spring from this principle, among them is that if somebody reached the point of destruction due to hunger or thirst, he has the right to take others property even by force provided that he returns the value of what he had taken later on. Another rule is that if a person obliges another one to damage some one else’s property he is permitted to do that inspite of the sancity of others property which equals the sancity of the self, and the one who obliged should be liable to compensate for whatever damaged. Among these rules also is that if somebody is exposed to the danger of some one else’s animal, equipment or things, he is permitted to damage that, but he should compensate for that.

Among these principles is that “harm should be removed” as it is a transgression and injustice, and the Shari‘ah of Allah forbids injustice and orders that the wrongdoer should be stopped in order to protect

(1) “Kunzul-‘Ummal”, by Al-Burhan, vol 15, P 19. “Sunan An-Nasae”, vol 7, P 82-83.

And His Almighty saying:

**Say: ‘I find not
In the Message received
By me by inspiration
Any (meat) forbidden
To be eaten by one
Who wishes to eat it
Unless it be dead meat
Or blood poured forth
Or the flesh of swine
For it is an abomination
Or what is impious, (meat)
On which a name has been
Invoked, other than Allah’s
But (even so), if a person
Is forced by necessity
Without wilful disobedience
Nor transgressing due limits,
Thy Lord is Oft-Forgiving
Most Merciful⁽¹⁾.**

When Allah got angry with the one who, after accepting Faith in Allah, utters unbelief, Almighty Allah excluded the one who is forced to utter Unbelief but his heart remains firm in faith, Almighty Allah says:

**Any one who, after accepting
Faith in Allah utters Unbelief,
Except under compulsion,
His heart remaining firm
In Faith⁽²⁾.**

(1) Surat Al-An‘am, verse 145.

(2) Surat An-Nahl, from verse 106.

**A person - unless it be
For murder or for spreading
Mischief in the land-
It would be as if
He selw the whole people
And if any one saved a life
It would be as if he saved
The life of the whole people⁽¹⁾.**

And His Almighty statement:

**But do not transgress limits;
For Allah loveth not transgressors⁽²⁾.**

This includes whatever transgression leads to harm the self.

Although the Wisdom of Allah required the prohibition of some food and beverages, but He exculded from them whatever protect the self whenever there is necessity to preserve it.

Almighty Allah says:

**He hath only forbidden you
Dead meat, and blood,
And the flesh of swine
And that on which
Any other name hath been invoked
Besides that of Allah
But if one is forced by necessity
Without wilful disobedience
Nor transgressing due limits
Then is he guiltless
For Allah is Oft-Forgiving
Most Merciful⁽³⁾.**

(1) Surat Al-Maidah, from verse 32.

(2) Surat Al-Baqarah, from verse 190.

(3) Surat Al-Baqarah, verse 173.

170 - The Rule on one who Forbids his Wife to undergo a Cesarean under the Pretext that the Physician who Performs it is a Man

The content of the case is a question, raised by a physician in the Kingdom of Saudi Arabia, which says: There is a woman who was to give birth for the first time. The female physician supervising her decided that she needed an urgent cesarean. But this surgery could not be performed except by an specialized physician. When the matter was taken to her husband, he refused under the pretext that the physician performing it is a man who, according to her husband, is not allowed to look at her private parts.

The question is whether the husband is entitled to refuse the surgery being underwent and hence endangers the lives of both his wife and her fetus?

The answer from a general sense is that Allah Almighty glorified the matter of self and ordered that it should be preserved. He threatened those who transgressed against it without a right. The origin regarding that is the Book and As-Sunnah.

From the Book is His Almighty Allah saying:

**And make not your hands
Contribute to your destruction⁽¹⁾.**

This is a comprehensive meaning which includes all that which harms the self. Almighty Allah, also, says:

**On that account: We ordained
For the children of Israel
That if any one selw**

(1) Surat Al-Baqarah, from verse 195.

Among this category also is changing the hair from white to any other colour except black, and fastening hair with a different material. That which is done on the basis of necessity is not regarded a changing in the creation of Allah. Example of that is the teeth and hair transplant and cutting of wart and removal of nevus in the face, and repairing the ear clinged to the cheek, and suturing the cracked lips or repairing them, and cutting the additional finger if it hinders the movement of the hand or foot or rather it affects the person psychologically. However, any other act is excluded.

And Allah knows best

Based on that is the hair transplant whether from a human being or an animal, and the cutting of wart and removal of nevus if it causes pain to the person both psychologically and physically. Also, based on that is the removal of tumors from any part of the body, and also, cutting of the additional finger if it hinders the movement of the hand or foot or rather it affect the person psychologically; and repairing the ear clinged to the check and suturing the cracked lips or repairing them by any medical description. All this is not regarded changing in the creation of Allah, because it is within the sphere of treatment that is allowed by Allah and commanded by the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) in his saying: **“Allah has sent down both the disease and the cure, and He has appointed a cure for every disease, so treat yourselves medically, but use nothing unlawful”**⁽¹⁾.

The summary of the previously-mentioned is the prohibition of changing the creation of Allah, because He is the Al-Knowing of what He has created and the Wisest in His knowledge and the Greatest in His disposition. Those who intend to change what Allah has created, they are doing that either for a deviation in their creed like the one who takes stones as idols, or with the purpose of mere adornment like tattooing the hands by withholding blood in them, or with the purpose of cheating and deceit such as the connection of false hair to the natural hair so that the lady looks younger than her true age and appearance; and whether this changing is made in the human being, as stated, or in the animal such as troturing or maiming it for mere vanity and transgression. But the act which doesn't aim at changing nor becoming similar to what Allah has created, will not be considered within changing of Allah's creation. Among these acts is the castration of the animal in order to make it fat or tattooing it with a distinguishable mark.

(1) “Sunan Abi Dawod”, vol 4, P 7. “As-Sunan Al-Kubrah”, by Al-Baihaqi, vol 10, P 5.

to her husband, then this is a permissible act. But this turns to be impermissible act if she intends by that to appear younger in front of the one who desires to engage her.

Among these rules is fastening of hair with a different material such as if the woman fastens her hair with wollen threads or the like or wear a wig with the knowledge of her husband, in this case there is no harm, because by this act she meant neither deceit nor changing the creation of Allah, but she intended beautification to her husband. This is in line with what was said by the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) **“Actions are but by intention and every man shall have but that which he intended”**⁽¹⁾.

Necessity Requirments:

Not any act in the parts of the body is regarded a changing in the creation of Allah. However, there are somethings recommended by Sunnah to be removed from the body such as cutting of hair and nails and circumcision of boys. There are also other things made on necessity basis either with the purpose of treatment or removing a part which causes psychological pain to the person.

By way of treatment, Al-Fuqaha permitted for the woman to shave all of her body hair except that of the head; and to substitute the destroyed nose with a golden or silver nose; and to fasten the fallen tooth with a golden or silver thread or replaces it by one from a purified animal⁽²⁾.

Several contemporary rules were based on the afore-mentioned such as the permission of transplanting cornea (of eye), kidney, liver, etc which would imply benefit for the living person.

(1) “Musnad Al-Imam Ahmed”, vol 1, P 25.

(2) “Sharh Manhul-Jaleel”, by ‘Ilaish, vol 1, P 58. “Al-Fawakih Ad-Dawani”, vol 2, P 342. “Nihayaul-Muhtaj”, by Ar-Ramly”, vol 3, P 19-92.

tention nor purpose to omit it. Also, the one who abandons Zakat has no excuse to abandon it even though he doesn't mean to abandon it, and so on regarding other pillars and fundamentals. But, the intention may remove the sin when the cause is refuted in the prohibited matter. So, castration of animals for mere vanity is a forbidden act. But if this act was to achieve a benefit such as fattening the animal, this is permitted by a group of scholars. However, human castration is forbidden because it contradicts the wisdom of Allah in creation and propagation.

Tattooing the animal by way of distinguishing it from others is a permissible doing, and the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) used to tattoo the camels set for Zakat. Although tattooing means touching the animal with fire, but torturing it is not meant and only necessity called for tattooing it so that every one knows his right.

Also, changing the white hair into any other colour except black is permissible even though by so doing we change the colour of the hair created by Allah. But the purpose of that is beautification and adornment, and this is enjoined by Allah when He says:

O children of Adam!
Wear your beautiful apparel
At every time and place
Of prayer⁽¹⁾.

Also, the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) ordered that the hair of Abdullah Ibn Qahafah the father of Abi Bakr should be changed when he sees that his beard has turned into white, and said: **"Change it into any colour except the black"**⁽²⁾.

A number of rules has originated from the above, some of which is that if a woman had her face lifted with the purpose of beautification

(1) Surat Al-A'raf, from verse 13.

(2) "Musnad Al-Imam Ahmed", vol 3, P 322. "Kunzul-'Ummal", by Al-Burhan, vol 6, P 670. "Majma' Az-Zawaid", vol 5, P161.

en whose teeth are made parted, those change the creation of Allah for the sake of beautification”⁽¹⁾.

Among the forms of changing the creation of Allah is by connecting false hair to the natural hair. This implies deceit and concealing of facts, and would result in disputes in the cases where dealing is held or contracts are concluded fraudlently. Asma Bint Abi Bakr narrated that a woman came to the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) and said: O, Messenger of Allah, I have a daughter who is to be married and her hair is falling because of measles, may I connect some false hair to it? then the Messenger of Allah said: **“Allah curses the connector of false hair and the one connected to”⁽²⁾.**

Included in this meaning every act based on cheating and deceit such as a wig and face lifting and similar things which change the reality of a thing and adorn it with what it does not have.

That which is not Considered as of Changing the Creation of Allah:

There are acts which are not within the circle of deviation in creed or an intention to be equal to the Creator and infringe upon His Limits. These should be considered through the intention or the requirements and rules of necessity.

Intention and Purpose:

Fundamentally, the intention doesn't justify abandoning an enjoined act or committing a prohibited act. Hence, the one who omits Salat, for example, has no excuse to omit it although he has no in-

(1) “Sahih Al-Bukhari”, vol 7, P 63. “Sahih Muslim:”, vol 14, P 105, 106. “Sunan Abi Dawod”, vol 4, P 77-87. “Mishkatul-Masabeeh”, At-Tibreezi”, vol 2, P 1262.

(2) “Sahih Al-Bukhari”, vol 7, P 63. “Sahih Muslim:”, vol 14, P 103- 104. “Musnad Al-Imam Ahmed”, vol2, P 339. “Mishkatul-Masabeeh”, by At-Tibreezi, vol 2. P 1262.

Allah's creation when they directed its benefit in things not intended by Allah. Those who took stones as idols to be worshiped, changed Allah's creation⁽¹⁾ as they misused this benefit as well as the denied the Divinity of the Creator.

One of these forms is which has been practiced by the people during Jahiliyah. They used to torture animal by cutting its ears or wiping out its eyes or testis only for mere vanity. Another form is what is practiced today by some perverted men who turn to femininity and some masculine women who turn to masculinity.

Among these forms also are major and minor cosmetic surgeries which meant to change the features of one's face in order to hide a crime committed by one woman for example. These acts and similar ones are considered a change in Allah's creation and the one doing them is regarded as the one who commits a cardinal sin as he/she forsook Allah and took, instead, Satan for a friend and hence suffered a loss that is manifest.

Among the forms of changing Allah's creation is that what is intended for mere adornment. This includes the connection of false hair, tattooing of hands and arms, pulling out small hairs from the face and parting between the teeth so as to be in a shape different from that Allah has created. Evidence for the prohibition of that is the saying of the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him): **"May Allah curse those women who draw tatoos and those women on whose bodies tatoos are drawn, and those women who pull out the small hairs from the face and those women whose small hairs are pulled out, and those women who part between the teeth, and those wom-**

(1) This is the view of a group of scholars. They said: what is meant by change in Allah's creation is that Almighty Allah created sun, moon, stones, fire etc, so that people might learn and benefit from them. But Disbelievers changed them and took them as worshiped gods. See "Aj-Jami'" by Al-Qurtobi, vol 5-6, P 394.

from the obedience of Allah and commit whatever lead to His disobedience and hence become of the followers of the Satan. He, then, says:

**“I will mislead them
And I will create
In them false desires; I will
Order them to slit the ears
O cattle, and to deface
The (fair) nature created
By Allah” whoever,
Forsaking Allah, takes Satan
For a friend, bath
O a surety suffered
A loss that is manifest⁽¹⁾.**

Slitting here means torure of the animal whether by cutting its ears or by any other act leads to deface the fair nature created by Allah in it. Al-Hadeeth Al-Qudsi states **“I created all My people true in their faith, but it the Satans who came to them and took them away from their religion, regarded forbidden for them what I made permissible for them, and ordered them to associate partner with Me”⁽²⁾.**

Those who intend to change Allah’s creation are really doing that either for a deviation in their creed or for mere adornment, or with the purpose of deception and cheating.

Deviation of creed attains many forms. Those who worship fire changed the creation of Allah as they used fire for a matter other than that intended by Allah. Those who worship animal also changed

(1) Surat An-Nisa, verse 119.

(2) “Sahih Muslim”, vol 17, P 197-198. “Al-Ahadeeth Al-Qudsiya”, vol 1, P 26-27.

**And you have sense
O pride and beauty in them
As ye drive them home
In the evening, and as ye
Lead them forth to pasture
In the morning⁽¹⁾.**

**And they carry your heavy loads
To lands that ye could not
(Otherwise) reach except with
Souls distressed: for your Lord
Is indeed Most Kind, Most Merciful⁽²⁾.**

**And (He has created) horses,
Mules, and donkeys, for you
To ride and as an adornment;
And he has created (other) things
Of which ye have no knowledge⁽³⁾.**

The rule is one regarding the prohibition of changing Allah's creation whether be man, animal or birds.

Having the courage to change Allah's creation will be but from the one who followed the Satan in its error and responded to its misguidance. Allah told about him in His saying:

**But he said: I will take
Of thy servants a portion
Marked off:⁽⁴⁾.**

This means that he will mislead them and by so doing they deviate

(1) Surat An-Nahl, verse 6.

(2) Surat An-Nahl, verse 7.

(3) Surat An-Nahl, verse 8.

(4) Surat An-Nisa, from verse 118.

Almighty Allah says:

**He has created the heavens
And the earth
With the truth,
And has given you shape
And made your shapes
Beautiful:⁽¹⁾.**

The Ayah means that Allah has perfected this shape so that man came in a beautiful shape which surpasses other Allah's creation such like animals, birds and things. Almighty Allah also says:

**We have indeed created man
In the best of moulds⁽²⁾.**

This is also honoring to the man. Since Allah is the Al-Knowing of what He has created and the Al-Wise in what He has made, then changing this creation is regarded a violation to the boundaries of the Creator, no matter if this violation is against man, animal, birds. etc.

Verily, Allah has a wisdom and benefit in whatever He has created. Allah created man in order to worship Him, and created animals and many things for hte benefit of man.

Almighty Allah says:

**And cattle He has created
For you (men): from them
Ye derive warmth,
And numerous benefits
And of their (meat) ye eat⁽³⁾.**

(1) Surat At-Taghabon, from verse 3.

(2) Surat At-Teen, verse 4.

(3) Surat An-Nahl, verse 5.

169 - Rule on Cosmetic Surgery and Removal of Some Parts of the Body

The content of the case is a question which states: What the rule on cosmetic surgery and the removal of parts of the body, such as removing the sixth finger or repairing the ear clinged to the cheek and cracked lip?

Also, is it permissible to call such cases “physical defects or deformities” as it is common, and also what is the rule regarding such cases in the two following aspects?

- If the organ performs the known function for which it was created and that removal and cosmetic surgery were mainly conducted to bring the organ to its normal shape, or for adornment for example.**
- If the organ does not perform the normal function properly, in this case, is the cosmetic surgery and removal considered a change in Allah’s creation and interference in His affairs, and isn’t that interference a removal of one of Allah’s Signs? the question was raised as such.**

The answer to this has two aspects:

First: The prohibition of changing Allah’s Creation.

Second: That which is not considered as changing of Allah’s creation.

Prohibition of changing Allah’s Creation:

Fundamentally, it is forbidden to change whatever Allah has created whether be a human being, an animal and otherwise, because He is the Al-Knowing of His creation, Al-Wise of His knowledge and Al-Greater in His disposition. Allah created man in a beautiful shape by means of honouring him.

The summary of the case is that some Fuqaha made it obligatory on the wife to wait for her absent husband no matter what the period of his absence, and she has no right to remarry unless she learns with certainty about his death. In spite of their Ijtihadat, yet the wife will be harmed if she waits for her husband for an indefinite time, because she needs her husband to provide maintenance to her, take care of her and have children out of her. In this context, Allah and His Messenger forbade causing harm to her.

The majority of Al-Fuqaha specified the period the wife is required to wait for her absent husband by four years, intending by that to mitigate her harm and to ensure that her womb is free from any pregnancy during this period. However, this happened in a time where means of communications were not easy. But with advancement of means of communication, it became possible to know the condition of the absent person through these means. Also, the breakthroughs achieved in the field of medicine have facilitated knowing whether the womb is free from any pregnancy or not.

This is from a general sense, but regarding the question, it revealed that this woman got married relying on accidental news, and it would have been better to her if she ascertained that these news are true, because those who drowned in ships are known through having their names and nationalities registered in the ship's manifestos. Yet, the question didn't reveal that the later marriage had taken place according to a decision or that the ordinary legal procedures such as advertising for him and others, were made.

Accordingly, the first husband is entitled to return to his wife by virtue of the judge's decision and after the wife waits for the period she ensures that her womb is free from any pregnancy from the second husband.

And Allah knows best.

Fourthly: If there are no more news about the absent person such as if he has been lost in the sea or being lost in riot, and that a period of time has passed which harmed the wife (even though this period is not four years), in this case the wife has the choice either to wait for him or ask the annulment of marriage, and the ruler (authorities) should search and seek information about him through means of communication like advertising in newspaper or in other mass media.

In all the previous cases and assumptions, the judge is the one who estimates how far the wife has the right to demand the annulment of marriage and how far she is affected so that she will have the right to demand the annulment of marriage.

This is from a general sense, but as to the question. Differentiation should be made between two cases: the first one is that if she annulled marriage due to his absence and of not providing sustenance to her and that his death was not proven, then she may continue in her second marriage and the first husband would have no right in her. But if she annulled marriage due to his absence and authorities confirmed his death, and she waited for her Iddat and inherited him, then this is the issue which implies the previous dispute. From the apparent side of it, it is evident that the woman got married as soon as she heard accidental news and she must have learnt with certainty about these news, because those who drowned in ships are known through registering their names and nationalities in ships manifestos. From the question it didn't reveal that the last marriage had taken place according to a decision, or that the legal procedures, such as advertising for him, had been made. Accordingly, the wife and the later husband should be separated and the first husband should return to his wife by virtue of the judge's decision, and that after the woman waits for a certain period to ensure that her womb is free from any pregnancy from the second husband.

woman and forbids whatever harms her.

Undoubtedly, by their determining the period of her waiting by four years, Al-Fuqaha intended to mitigate her harm and therefore they regarded this period sufficient to know the condition of the husband and know that her womb is free from any pregnancy from him. This, however, occurred in a time in which means of communications were not easy and medical techniques were poor.

But with the invention of modern means of communications, it became very easy to know the condition of the missing person through these means. Also it became possible to know whether his wife's womb is free or not. Consequently, the condition of his wife should be considered in a way which removes the harm of waiting for a long time from her.

Generally, the missing person or that of the same capacity could be imagined through the following cases:

Firstly: if his absence is known for the one who knows his place and his family receives his news, in this case his wife should wait for him. But she has the right to demand the annulment of marriage for reasons other than his absence such as his failure to provide maintenance for her or that she is exposed to harm due to his long absence or other similar reasons which justify asking for the annulment of marriage.

Secondly: If the absent person is imprisoned for long years but they are specified such as the case of fighters who struggle for the liberty of their countries, in this case his wife is free to wait for him or to ask the annulment of marriage taking into account the harm which befalls her.

Thirdly: If the absent is in capture and the period of his capture is unknown, then his wife is free either to wait for him or ask the annulment of marriage due to the harm which might result from this waiting.

From the afore-mentioned, it is clear that the statement of Al-Fuqaha regarding the period which the wife of the missing person is required to wait, had differed. Some of them believe that she should remain his wife till he returns no matter how long he is away and she has no right to marry another one unless she knew with certainty about his death. This opinion was held by Al-Imam 'Ali Ibn Abi Talib, may Allah be pleased with him and Al-Imam Ash-Shafi'i in his new opinion. They derived evidence from what was narrated that the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) said: **"the woman of the missing person remains his wife till she becomes certain (of his death)"**⁽¹⁾.

Some Fuqaha determined the waiting period by four years. This was held by a group of Copmanions among them is 'Umar Ibn Al-Khattab, Ibn 'Abbas, 'Uthman Ibn 'Affan and Abdullah Ibn 'Umar, may Allah be pleased with them. Among the Fuqaha who held this opinion are Al-Imam Malik, Al-Imam As-Shafi'i (in his old opinion), Al-Imam Ahmed and Al-Awza'i. They agreed to this period as it is the maximum period the women becomes certain that her womb is free from any pregnancy.

I say: the opinion that the wife should wait for an unlimited period implies great harm to her and Allah forbade causing harm to her in His saying: **Annoy them not**⁽²⁾.

Annoyance, here is a comprehensive term for whatever harms the wife in her relation with her husband. The Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) in his famous sermon (Khutba) during Hajjat Al-Wada' (farwell pilgrimage) said: **"Behave well towards women....."**⁽³⁾. This instruction enjoins everything benefits the

(1) "Kunzul-Ummal", by Al-Burhan, vol 16, P 329, "Sunan Ad-Daraqutni", vol 3, P 312.

(2) Surat At-Talaq, from verse 6.

(3) "Sahih Muslim", vol 10, P 58. "As-Sunan Al-Kubrah", by Al-Baihaqi, vol 6, P 295. Mishkatul-Masbeeh", by At-Tibreezi, vol 2, P 967, "Musannaf Ibn Abi Shaibah", vol 5, P 276, "Kunzul-Ummal", by Al-Burhan, vol 16, P 362.

hab: one of them is that he has no way to be her husband because this is regarded as irrevocable divorce (Baynouna), and this whether the second husband has consummated marriage with her or not. The second narration states that if the second husband did not consummate marriage with her, then the first husband will have the right in her, otherwise the second husband will have the right in her⁽¹⁾.

Al-Mathhab Ash-Shafi'i has two opinions regarding the issue of the wife of the missing person.

First one: She should wait for four years according to the judge's decision because this is the maximum period for the woman to ensure that her womb is free from any pregnancy. Afterwards she should observe 'Iddat for four months and ten days. If this period expired, then she would be eligible for marriage. This is the old opinion stated by al-Imam Ash-Shafi'i.

Second one: she should remain as such waiting for the arrival of her husband no matter how long he is away, unless she becomes certain of his death. This the new opinion held by al-Imam⁽²⁾.

According to Mathhab al-Imam Ahmed, the wife of the missing person should wait for four years (as fixed by the judge) as well as the period of her 'Iddat. If she did that and later her first husband came, she must be returned to him if this happened before marriage is consummated with her. But if he returns after marriage was consummated with her, the first husband is free either to take her back or leave her with the second husband. This is the view held by the Mathhab although there are other statements explained in details elsewhere⁽³⁾.

(1) "Al-Mudawwanah", by Al-Imam Malik, vol 2, P 29 - 31. See "Hashiat Ad--Dusouqi", vol2, P 479 - 481. See "Bulghat As-Salik", by As-Sawi, vol1, P 504 - 506. See "Maw-ahib Aj-Jaleel", by Al-Hattab, vol 4, P 155 - 158.

(2) "Al-Hawi Al-Kabeer", by Al-Mawrdi, vol 14, P 365 - 370. See "Al-Umm", By Ash-Shafi'i, vol 239 - 290.

(3) "Al-Insaf", by Al-Mardawi, vol 9, P 288 - 249. See "Al-Mughni", by Ibn Qudamah, vol 9, P 130 - 143.

However, in the apparent view of the Mathhab, the death of the missing person is determined by the death of those of his age. They also derived evidence for such an act from the fact that marriage is known to last and that absence doesn't necessitate separation; and since death is just a probability, then marriage may not be removed on the basis of doubt⁽¹⁾.

According to Mathhab al-Imam Malik, if the wife knew of her missing husband's death and then married another man, and later the first husband came, in this case she must be returned to the first husband after being separated from the second one no matter if she has got children from him or not.

But if the man left his wife and news about him stopped and his whereabouts were not known nor whether he is alive or dead, in this case his wife would have the choice either to stay as such or to leave him. If her choice is to leave him, then she should go to the judge and inform him of her condition and he should consider it and also should ask about the news of her husband in the places he thinks he might be there. If he got no news about him, then he should fix a period of four years for the wife. If he returned during this period or known that he is still alive, then she would remain to be regarded his wife; and her choice would be invalid. If the period elapsed without getting any news about him, she should observe her 'Iddah (waiting period) for four months and ten days. If he returned while she was in her 'Iddah, then she would remain to be his wife; but if she completed her 'Iddah before knowing any news about him, then she is free to remarry without the need to have the permission of the judge.

If he arrived before she gets married, then she is his wife. But if he returned after that, there are two narrations regarding this in the Math-

(1) "Bada'at As-Sana'at", by Al-Kasani, vol 6, P 196. See "Kashful-Haqiq", by Al-Afghani, vol 1, P 334.

past in which communications were difficult, yet current wars which some of them are characterized by ethnic extermination or revenge through kidnapping persons along with their families or killing them; all of that increases the cases of the missing persons in this time, a matter which affect their husbands and family conditions.

Some Fupaha were rather illiberal concerning the wife who loses her husband.

In Mathhab al-Imam Abi Hanifah, the missing person is regarded alive in whatever rights pretaining to himself, and regarded as dead in whatever rights pretaining to others. This means that all rules of the living person are applicable to him regarding matters belonging to him. Consequently, his property is not to be inherited nor his wife be divorced from him, because he is really like a living person.

Rules of the dead person are also applicable to him in matters which he dosen't own therefore, he should not receive anything by inheritance as if he is really dead person.

Based on this, the wife should wait till she learns with certainty about his life or death. They took evidence for that from what was stated by the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) regarding the wife of the missing person: **"The woman of the missing person remains his wife till she becomes certain (of his death)"⁽¹⁾**.

Also, they derived evidence from what was said by Ali, may Allah be pleased with him,: "she is his wife who is put in trial and hence she should be patient till his death is certain or he divorces her".

Based on this statement, they believe that the death of the missing person should be proved after (120) years from his birth as no person is said to live more than this period. It is said also his death is decided after (100) years as it is obvious that man doesn't live more than this period.

(1) "Kunzul-Ummal", by Al-Burhan, vol 16, P 329. Sunan Ad-Daraqutni, vol 3, P 312.

168 - Wife of the Missing Person and what she is required to do?

The content of the case is a question came from a brother from Al-Buhaira province, Egypt in which he says: There is a man who travelled to Jordan and kept away from his wife and family for almost two years during which they received no letter or anything informing them that he is still alive.

After the elapsing of these two years, a friend of his whom they know came and informed them that the man had drowned in the sea while he was taking a ship. One year later, his wife married another man, but after two months she was surprised by the arrival of her first husband who looked in a good condition. So, what will be the the proper conduct in accordance with the Shari'ah? Shall the woman be divorced from her new husband in order to return to her first one? In the event that the new husband refuses to divorce her, what will be the disposition?

And is there a period fixed by Shari'ah for the woman during which she should wait for her absent husband till she knows his death?

We hope that you may - In sha Allah - throw some light upon this issue from its various aspects.

A person whose whereabouts is unknown; his absence apparently is due to him being lost in a battle where some of his comrades were killed; or thought drowned in a sunken ship or lost in the desert or missed from among his family⁽¹⁾.

Although means of communications in the present time may facilitate the knowledge of the missing person unlike the situation in the

(1) "Al-Insaf", by Al-Mardawi, vol 9, P 288.

frankly. Also, it is not a duty upon the guardian of woman to inform the man who engages her of any surgery she underwent in part of her body since this will not prevent the natural sexual intercourse between her and the husband, unless she is suffering from a contagious disease endangering the husband's life such as in the case of (AIDS) in the present time.

Anyhow, this case is one of the cases which is decided by the judiciary according to their facts and dispositions.

And Allah Knows Best

whether be Mahr or otherwise. To achieve that, they resort to allegations and accusations which generally lead to disputation, differences and publicizing secrets, a the thing which contradicts with the manners of Islam.

The rules of the case is as follows:

- No choice is given to the husband to annul the marriage contract due to a defect in the woman except in leprosy insainty, leper and vaginal diseases like syphilis and gonorrhea, etc. According to the Hanafi Mathhab, the marriage contract may not be annulled due to defects existed in the woman. And since some of these defects can be cured easily in our time, then it is more becoming not to consider them a reason for annulment in that time.
- Whoever marries a woman thinking that she is a virgin but finds her other than that, he will have no choice to reject her unless he had stipulated, upon the contract, that she must be a virgin, and the removal of the hymen does not reduce the virginity of a woman unless it has been removed by sexual intercourse.
- If the husband learned about the defect upon the time of contraction, then he showed consent or rather an indication of it, in this case he will have no right to annul the marriage contract.
- If the right of annulling the contract due to a defect has proven to him, and he had consummated marriage with the woman and he showed neither consent nor an indication of it, all this would not forfeit the woman's right in whatever the husband had designated to her such as Mahr, etc. Instead, he should refer to the one who deceived him. Based on that, the husband has no right to annul the contract as a result of removing the hymen due to a surgery or any other accidental disease unless he had stipulated that

some blood and showing it to the people is but an innovated matter not being practised by As-Salaf. And if he stipulated that the woman must be virgin, in this case he would have no right to annul the marriage because she is not a Thay-yib (previously married) and the woman who is Thay-yib is that who has previously had a sexual relation as result of which her hymen was removed. In addition, I don't believe that the guardian of a woman should inform the man who engages her of a surgery she underwent since this doesn't prevent the husband to have sexual intercourse with his wife. It was reported that a man engaged his sister to another man and told him that his sister had committed Zina. The affair reached 'Umar, may Allah be pleased with him, who has beaten that man or about to and then said to him why did you tell such news?

Exception from that is when the woman suffers from a contagious disease which could endanger the husband's life such if she is infected with (AIDS) transferred to her from an ex-husband or from an infected blood, etc.

In such a case her guardian is required to reveal it, otherwise he will be held laible to pay Dhaman for whatever harm affects the husband as the said disease is a contagious fatal one in the present time.

Anyhow, such a case and similar ones are decided by the judiciary according to their facts and interpositions.

The summary of the case is that marriage has features and secrets required by its very nature. Also, it is supposed that it should imply good living, love and mercy. Generally speaking, some husbands don't care for these features; they enjoy themselves with their wives, then soon look for excuses to terminate the marriage contract and regain what they have paid to the wives

her, or of a surgery she underwent, or of losing her hymen, etc?. This person might again say: isn't it a kind of fraud or deception when the guardian conceals these things, specially that the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) has ordered the food seller to put the bad quality on top so that people might see when he (peace and prayers be upon him) said: **"Why don't you put it on top so that people might see it. He who deceives us is not one of us"**⁽¹⁾.

This could be answered that revealing defects in selling is the seller's duty, but the marriage contract is absolutely not a sale contract. Allah made marriage to be tranquillity for both the husband and the wife as well as being a love and mercy between them. So whatever applies to the sale contract doesn't, by no means, apply to that of marriage. Al-Imam Ibn Hazm replied to those who said that marriage is like sales and sales are rejected due to a defect and hence marriage should be rejected due to that; and said: "Sale is a transfer of a possession and originally there is no possession in marriage". Also, marriage is permissible without fixing a certain Mahr in concluding its contract. But selling without mentioning a price for it is not permissible. In addition, application of Khیار is permissible in sale and for an apponited period of time. But this is impermissible in marriage. Also, in selling if the sold item can neither be seen nor be described, the sale is null and void; which originally impermissible. This is not so in marriage where neither seeing the woman nor being described is permissible⁽²⁾.

Based on the preceding - from the apparent side of the question- I don't believe that the husband has the right to annul the marriage contract due to the removal of hymen as a result of the surgery whom his wife has underwent, because this removal doesn't prevent natural sexual intercourse between him and her. However, attention shown by some people regarding the hymen after marriage, as well as taking

(1) "Musnad Al-Imam Ahmed", vol 3, P 247. Sunan Ad-Darmi, vol 2, P 248.

(2) "Al-Muhullah", by Ibn Hazm, vol 9, P 287.

been proven to him, though he consummated marriage with her, and he shows neither consent nor an indication of it, all this will not forfeit the right of the woman in whatever he had designated to her whether be a Mahr or otherwise, and he should refer to the one who deceived him.

I say: these are the whole rules mentioned by Al-Fuqaha about the defects requiring the annulment of the marriage contract, and it was impossible, at the time, to cure these diseases or rather cure them with difficulty or risky result. While in the present time, it became possible to treat the diseases which they mentioned. Nowadays, there is a cure for leprosy, leper, some or most of mental cases.

As for vaginal diseases such as those mentioned by Al-Fuqaha, it became quite possible to cure them. Certainly, there are a lot of doctors who have specialized in gynecology; they treat all the womb diseases whether be congenital or accidental.

If the Fuqaha of Mathhab Al-Imam Abi Hanifah believed, since hundreds of years, that the vaginal defects and other diseases already mentioned, do not require annulling the contract, then it will be more becoming and of more priority not to consider them a reason for annulling the contract in this time in which medical treatment has made a great progress.

Contemporary Sexual Defects:

There are some defects which occurred in this time, whether affecting the husband or the wife. Some of which is syphilis and gonorrhea. These two diseases may be considered relatively old as they can be included under the name of 'Afa or vaginal diseases. However (AIDS) is still one of the fatal diseases which threatens the affected people with death.

Somebody might enquire: isn't it obligatory on the guardian to inform the man, who engages his daughter, of the disease which affected

According to Mathhab Al-Imam Ahmed, the defects requiring the annulment of the marriage are either shared by the couple and these are insanity, leprosy, leper; or defects refer to the woman alone which are Ratq, Qaran and 'Afal; and if the husband stipulates that the woman should be virgin or beautiful or he stipulates the negation of the defects by which marriage is not annulled but she revealed differently, there are two aspects regarding that: one of them is that he will have choice and the second one is that he will have no choice.

One of the choice conditions is that the husband should not be aware of the defect. But if he learned about it during the time of the contract or rather after it and a sign of approval or consent has been shown such as having sexual intercourse with the woman, then he will have no right to annul the marriage contract, because he consented to have his right dropped⁽¹⁾.

Form the afore-mentioned, the following rules are revealed:

Firstly: No choice to annul the marriage contract is given to the husband concerning a defect in the woman excluding the four diseases earlier referred to; except in Mathhab Imam Abi Hanifah where it is stated that a marriage contract can't not be annulled by any of these defects.

Secondly: Whoever marries a woman thinking that she is virgin but found her other than that, will have no right to refuse her, unless he stipulates, upon contraction, that she must be virgin.

Thirdly: If the husband learned about the defect during the time of the contract or after it and then a sign of approval or consent could be noticed, in this case he will have no right to annul the marriage contract.

Fourthly: If his right of annulling the contract due to a defect had

(1) "Al-Insaf" by Al-Mardawi, vol 8, P 168. See "Kash-Shaful-Qina", by Al-Bahouti, vol 5, P 112-114.

woman is refused in marriage due to insanity, leprosy, and leper; and I (Malik) believe that the disease of the vagina is like them. So, if the defect is in the vagina, then the woman will not be accepted in marriage due to it.

According to the same Mathhab, whoever marries a woman thinking that she is virgin, but finds her other than that, in this case he should not refuse her, unless he stipulates that she must be a virgin but finds that she is a Thayib through a pervious marriage.

If a woman suffers from old defects which the husband learned about after marriage, he should be given a period of one year waiting for her to treat herself from insainty, liprosy and leper. As to the vaginal disease, the period would be fixed according to the judge's own Ijtihad. However, Ibn Farhoun, one of the Mathhab supporters, determined this period by two months⁽¹⁾.

According to Mathab al-Imam ash-Shafi'i, no choice to annul the marriage contract is given to the husband due to woman's defects in her body except for four: If she suffers from a Ratq and the husband is able to have sexual intercourse with her or that she treated herself, then the husband will have no choice. Also, if he finds her Mufdhat^(*), then he will have no choice as he is able to have sexual intercourse with her. Also, if she suffers from a Qaran but he can have sexual intercourse with her, then he will have no choice. Similarly if she is leprous, he will have no choice except if the disease is evident. And if the woman has a defect known by the husband and then had sexual intercourse with her, then he will have no choice because he consented to it⁽²⁾.

(1) "Al-Mudawannah", by Imam Malik, vol 2, P 167-168 See "Sharh Manhul- Jaleel" by 'Ilaish, vol 3, P 385-386. See "Iqdul-Jawahir Ath-Thameenah" vol 2, P 272- 274.

(*) The woman in whom the vagina and the anus passages mixed up, i.e the tissue separating them has ruptured.

(2) "Al-Umm", by Ash-Shafi'i, vol 5, P 84.

quired from the woman which are “constructive dualism” and the “possession of enjoying marriage”. But the contract becomes imperfect losing some of its benefits. However, since the non-existence of all the benefits of the contract doesn’t require the right of annulling it as for instance if one of the couple died after the contract was made, then nonexistence of some of them would be of priority. This because the original rule for marriage is “the constructive dualism”, while the possession of enjoying marriage with one’s wife has been decreed to confirm the first rule, and payment of Mahr creates this possession. But when this contract is annulled, this does not mean that creation of this possession had not existed, so annulment is impermissible⁽¹⁾.

Based on the preceding, the previously mentioned defects, are not regarded as a defect in a woman requiring the annulment of her marriage. Fuqaha of Al-Hanafieyah stated that if a husband stipulated certain characteristics in the woman such as virginity, beauty, slimness and youth, but the woman revealed differently, then he has no choice to annul the contract.

In Mathhab Al-mam Malik, Al-Imam was asked about whether a man marries a woman and finds some defects in her, so for which defects he can refuse her? He replied: He may refuse her for insanity, leprosy, leper, and the vaginal defects.

He was also asked about whether the sort of defect in the vagina is a Qaran, a fire burning, a defect or a ‘Afal^(*) which the husband can not make sexual intercourse, then are all these considered as among the vaginal defects according to which the husband can annul the marriage contract, or that it is the defect with which the husband could not make sexual intercourse such as much ‘Afal etc?. He replied: ‘Umar Ibn Al-Khattab, may Allah be pleased with him, said: “a

(1) “Badaea As-Sanaea”, by Al-Kasani. See “Hashiat At-Tahtawi” vol 2, P 49-58.

(*) Repture in the pudenda of a woman.

**“The parties should either hold
Together on equitable terms
Or sepearate with kindnes”**

Al- Imam Ibn Katheer said: the Ayah means if you divorce her once or twice, you will have the choice, since she is still in her Iddat, either to return her to you intending to do good to her, or to leave her till her Iddat is over and hence the divorce becomes irrevocable one; and then you leave her with kindness neither infringing her right nor harming her⁽¹⁾. However, Allah guided you to pay financial Mut‘ah to the woman upon her divorce to be as a gift from the husband by which he relieves his wife from the problems and conclude their marriage relation in a good manner, in compliance with Allah’s statement:

**For divorced women
Is a suitable Gift
On the righteous⁽²⁾**

This is from a general point of view. As to the defects requiring the annulment of the marriage contract they are two types:

Old Defects:

This is one of the problems which Al-Fuqaha have covered in details but with disagreement among them. These defects are insanity, leprosy leper, Ratq^(*) and Qaran^(*).

According to Mathhab Al-Imam Abi Hanifah, the woman’s freedom from defects is not a condition for the marriage to be obligatory. Marriage contract is not annuled by any of these defectes, because a defect doesn’t go beyond the objectives of the marriage contract re-

(1) “Tafseer Al-Quran Al-Atheem”, by Ibn katheer. vol 1, P 258.

(2) Surat Al-Baqarah, verse 241.

(*) Ratq means atretometoria.

(*) Qaran means turbinated uterus.

**If ye take a dislike to them
It may be that you dislike
A thing, and Allah brings about
Through it a great deal of good⁽¹⁾.**

This Ayah includes a command of good treatment, and the command requires obligation. It also explains that keeping a wife whom her husband dislikes is a matter which includes a great deal of good and reward. The husband may be granted a child out of her- a child full of righteousness, good and blessing. In this regard the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) said: **“A believer should not dislike a believing woman, because if he hates a conduct of her, he will definitely like another one”⁽²⁾.**

After Allah has explained the number of divorces, He explained that the husband should keep his wife on equitable terms or leave her with kindness. Almighty Allah says:

**A divorce is only
Permissible twice; after that
The parties should either hold
together on equitable terms
Or separate with kindness⁽³⁾.**

Allah's fixation to the number of divorce come to lift injustice off the wife when the husband used to tyrannize over her and hence returns her even if he divorces her many times since she is in her Iddat (i.e waiting period).

Interpreting His Almighty saying:

(1) Surat An-Nisa, from verse 19.

(2) “Musnad Al-Imam Ahmed”, vol 2, P 329. “Aş-Sunan Al-Kubra”, by Al-Baihaqi, vol 7, P 295.

(3) Surat Al-Baqarah, from verse 229.

This is the actual wording of the question and the answer for it requires, initially, to learn about the defects which obligate the annulment of the marriage contract and if losing of one's hymen is one of these defects.

Before entering into the answer, we have to mention that marriage has characteristics and secrets required by its very nature. Also, it should imply good mutual relation, love and mercy.

Some husbands do not take care of these characteristics, for they enjoy themselves with the woman whatever they like. Then, soon they start searching for an excuse to get rid of the marriage contract and regain the Mahr they have paid to her, resorting, in order to achieve that, to allegations and accusations leading often to disputes and differences; and later to publishing of secrets between the husband and his wife, a thing which the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) has indicated its bad result in what was narrated by Abi Saeed Al-Khidri that the Messenger of Allah said: **The vilest among people, as seen by Allah on the Day of Judgment, is the man reveals secrets to his wife and she does the same, but afterwards he goes and spreads these secrets (i.e private talk or actions happened during the process of sexual intercourse)⁽¹⁾.**

As a matter of fact, none can say that marriage is free from problems. Difference between the couple is possible in all places and times. Their going to the judiciary is possible too. Nevertheless, each one's duty towards the other is to avert such differences as much as possible.

Allah commands husbands to live with their wives in equity as He Almighty says:

On the contrary live with them

On a footing of kindness and equity

(1) "Sahih Muslim", vol 1, P 8. "Kunzul-Ummal", by Al-Burhan, vol 16, P 375.

Cases from Jurisprudence (Fiqh)

Point of View^(*)

167 - Defects Requiring Annulment of Marriage Contract

The content of the case is a question raised by one brother from the Arab Republic of Egypt in which he is enquiring about a girl who had an illness at the beginning of her menstruation stage. This illness necessitated carrying out of a surgery which led to the removal of her hymen which was undertaken by an specialist who gave her relatives a certificate including the details. Later a man came and married her and consummated marriage with her for nine months. After that, he wanted to divorce her under the pretext that her father didn't explain to him this matter before the marriage contract. In this respect, there are many questions we wish that you may answer them In Sha Allah.

- Is losing of one's hymen due to an illness regarded a defect, according to Shari'ah, according to which the marriage contract should be annulled?
- Was it a must for the girl's guardian to inform the husband of this matter before the marriage contract, and is his concealment for this matter considered as a fraudulent action against the husband?
- Does this matter drops any of the wife's rights after divorce?
- Lastly, what are the Shari'ah rights for this woman taking into account that he has consummated marriage with her for nine months as we said?

(*) These are questions received from the readers. Answers are given by the journal proprietor and editor-in-chief Dr. Abdur-Rahman Ibn. H. Al-Nafisah after being verified and arbitrated according to the journal's rules of publication.

Yet, we are inclined to the opinion that disagreement in proving the evidence of Qiyass is a literal one rather than a disagreement on the meaning.

Conclusion:

- 1 - Linguistically, Qiyass means estimation, similarization and emulation. The first meaning is the one required.
- 2 - As a term, Al-Amidi's definition for Qiyass is the one nearest to truth. It states: Qiyass is the similarity between the branch and the origin in the cause derived from the rule of the original.
- 3 - All Companions and Imams agreed^e that Qiyass is fit to be an evidence.
- 4 - An-Netham together with some Baghdadi Mu'tazila deny the evidence of Qiyass.
- 5 - Ahl Ath-Thahir deny Qiyass as a devotional act.
- 6 - Ash-Shi'ah Al-Imamiyah deny Qiyass to be one of the principles of legislation .
- 7 - The preferred opinion is that of those who believe in the evidence of Qiyass as all Companions accepted it.
- 8 - Disagreement between those who believe in the evidence of Qiyass and those who denied it is only a literal one rather than a moral one.

cause it is a disagreement on the meaning not on the wording. The others say it is a disagreement on wording rather than on the meaning.

Those who hold the first opinion say that the result originated from the disagreement of An-Netham and his followers is an eradication of Shari‘ah principles and an impeachment of Shari‘ah as a whole.

While Imam Al-Haramain regarded what was mentioned by An-Netham as a Kufr(Unbelief).

Ibn As-Sabki says; “Know that, what was mentioned by An-Netham that Shari‘ah is based on combining among different matters and separating of identical ones is verily lying and falsehood, and he did that out of his Kufr and intention to impeach the purified Shari‘ah. He has been a Kaffir (unbeliever) who conceals Kufr and reveals his adherence to Al-Mu‘tazila”⁽¹⁾.

2 - Those who confined disagreement on being about wording, declared that Qiyass, as far as meaning is concerned, is agreed upon by both parties. In this respect, Ash-Shawkani says: “you must know that those who refute Qiyass as an evidence didn’t reject whatever called as Qiyass even though there has been a text for its cause, but they made such a kind of Qiyass to be having the evidence of the origin and included under it. Hence, the problem becomes easy for you; and that what they have regarded as greater will turn to be smaller for you; and that what they have considered as far, will become nearer to you, because disagreement in this particular type has become a literal one”. However, as far as meaning is concerned, Qiyass is agreed to be observed and applied, and the difference of applying it doesn’t require the moral difference, neither intellectually, nor legally (Shari‘ah) nor as a custom⁽²⁾.

(1) “Al-Ibhaj”, vol 3, P 33

(2) “Irshad Al-Fuhoul”, P 204.

First one: Al-Khulafa Ar-Rashidoon (Orthodox Caliphs), Companions and the Followers unanimously agreed on applying Qiyass and on being an evidence for proving Shari'ah judgements.

Second one: Allah made Qiyass one of the greatest means for convincing people of the reality of resurrection after death, when He make the process of giving life to them after their death, analogous with the dead land on which rain falls and hence becomes life and green.

In this respect, Almighty Allah says:

**It is He who brings out
The living from the dead
And brings out the dead
From the living, and who
Gives life to the earth
After it is dead:
And thus shall ye be
Brought out (from the dead)⁽¹⁾.**

Prophet (peace and prayers be upon him), also used to prove judgements by means of Qiyass. This is an attention from the Well-Acquainted Legislator given to the rank of Qiyass, and also it is a permission from Almighty Allah that Qiyass to be adopted as one of the fundamentals of deriving Shari'ah judgements from the Book and As-Sunnah.

Therefore, applying Qiyass is a process done in pursuance to the directives of Almighty Allah and His Messenger (peace and prayers be upon him). That is why it is considered as a Shar'iah evidence.

Result of Disagreement between the Two Mathhabs:-

1 - Fundamentalists differ whether this disagreement regarding the evidence of Qiyass has any result. Some believe that it has a result be-

(1) Surat Ar- Roum, verse 19

Qiyass (analogy) : an Acknowledged Evidence in Proving Shari‘ah Judgements

ing that if Almighty Allah indicated some rules by texts and enables us to realize some of them through Qiyass, there would be no omission. Moreover, how omission could be achieved while Qiyass is among the things Allah has indicated in His Book where He proved his correctness.

As for their saying that Qiyass requires forwarding before Almighty Allah and His Messenger, we would say that believing in Qiyass as an evidence doesn't require that. Evidences from the Book and as-Sunnah indicated that Almighty Allah made Qiyass one of the Shari‘ah evidences. Verily, proving Shari‘ah rules by means of Qiyass is a prove for them through the evidence which Allah has set up and ordered us to refer thereto for proving them. So, by applying it, we will be obedient to Almighty Allah and His Messenger as will be judging by what Allah Has ordered us to judge thereby.

We would reply to their evidence by Almighty Allah's saying: **"...and thy Lord never doth forget"**, and say that applying Qiyass is not skimming over Almighty Allah's statements nor over those of the Messenger, rather it is an application of the indication Almighty Allah has set up in order to prove Shari‘ah judgments. This, however, doesn't refute that Almighty Allah has mentioned these judgements in His Book, or that His Messenger (peace and prayers be upon him), has mentioned them in his Sunnah. Qiyass has played the role of revealing them.

The Preferred Mathhab and Reason for Perference:-

After reviewing these two opposing school of thoughts regarding proving Shari‘ah judgements by means of Qiyass, and relying on their discussion, it becomes preferable to me that Qiyass is a legal (Shari‘ah) evidence in proving the devotional judgements and this is for two reasons:-

Second one: if the rule was proved for the same topic, then there is no harm if this rule exceeds to another which resembles it in the cause.

Third one: it is possible that the “cause” is concealed from the supposition of Al- Mujtahid, but this is not necessarily applicable to all the Mujtahideen who use Qiyass.

As to their statement that the knowledge of the essence of the rules’ cause is a matter that is confined only to the Legislator (i .e Allah Almighty), this could be replied to that Al-Mujtahid could realize the wisdom behind legislation, as Almighty Allah established the wisdom or the “cause” in order to base the rule thereon, and this is regarded as a permission from Shari’ah to branch the suitable rule according to the wisdom.

Fourthly: Discussing Ahl Adh-Dhahir:

Their first evidence that Qiyass is not of the permissible Legislations in the religion, could be discussed by our saying that Qiyass is of the legislations permitted by Almighty Allah when He says:

Take warning, them

O ye with eyes (to see)!⁽¹⁾.

Taking warning means to refer one thing to its equivalent relying on similarity between them and then working out its rule on its basis, and this, undoubtedly, is the reality of the Shari’ah Qiyass.

As to their second evidence on the completion of the religion, we would say that completion of the religion doesn’t mean that Qiyass is not needed, because, taking Qiyass as a devotional act represents an evidence for the religion’s completion.

Concerning their saying that Almighty Allah prohibited to pursue that of which you have no knowledge, we would answer that by say-

(1) Surat Al-Hashr, verse 2.

Third one: since An-Naththam has objected to the Shari‘ah Qiyass, then he has objected to the rational Qiyass too, as in this case it would be possible to deliver a rule that useful lying or that which removes harm is bad, analogous with mere lying.

Fourth one: it is permissible to apply Qiyass on the cause for which there is a text. So if the cause was proven and confirmed by a sign, then its rule will be applied the same as that which has a text⁽¹⁾.

Secondly: Discussion of the Baghdadi Mu‘tazilah:

Regarding their first evidence and their saying, “Qiyass is our act”, if what is intended thereby is that Qiyass is to prove that the rule of the original is applicable to the branch or to consider the evidence or the indication, then it is all right. Nevertheless, by that, we will not be able to get the rule which is required by Almighty Allah. Instead, we will be able to reach the rule through the evidence which indicates the obligation of attaching the branch to that in which the cause of the original was found, a matter which is not of our act.

Concerning their opinion that it is possible to know what will happen in the future, it could be said that any rule proven by Qiyass through knowledge based on indication, it is permissible to tell about such a rule that it is obligatory or is used as a devotional act if we could attain it through our Ijtihad.

Thirdly: Discussion of Ash-Shi‘ah Al-Imamiyah:

Their first evidence could be discussed from three aspects:

First one: if we take for granted that Qiyass doesn’t mean assertion and certainty, but nevertheless it means dominant probability which is a sufficient means for proving rules. Moreover, majority of rules are based on dominant probability.

(1) “See Al-Mu‘tamad” vol 2, P 230

Evidence taken from this Ayah is that Almighty Allah prohibited his believing servants from forwarding themselves before Allah and His Messenger, and since Qiyass is regarded as forwarding before them, then it should be prohibited.

5 - And His Almighty saying:

**..... and thy Lord
Never doth forget⁽¹⁾.**

We deduce from the Ayah that Almighty Allah included all rules in His Book and the Sunnah of His Prophet, and Qiyass would be just as making right of things which Allah and his Messenger didn't mention, and this is null and void.

Discussing those who Disapprove Qiyass as being an Evidence:

Firstly: discussing An-Naththam.

An - Netham could be discussed in his opinion that Qiyass is unfit to be an evidence, from several aspects:

First one: there is no evidence as to his opinion stating that the Legislator distinguishes between the similar matters and combines between the different ones. Moreover, the example of the menstruating woman implies no indication, because it is possible that Salat and Siyam do agree in their dropping from the menstruating woman as they share one reason. The same is applicable as to their agreement in Qadha as they differ in its reason. Hence, Salat doesn't agree with Qadha in the reason which requires its Qadha. To sum up, the rule for every two similar matters differs, because they differ in an aspect which requires differentiating between them and vice versa.

Second one: similar matters should agree in the rule required by similarity and different ones should be separated from one another in the rule which difference requires.

(1) Surat Maryam, verse 64.

**Perfected your religion
For you, completed
My favour upon you⁽¹⁾.**

In this Ayah Almighty Allah informs of having completed the religion for His servants as it was reported in the Book and As-Sunnah, and hence there is no need to use Qiyass.

2 - His Almighty saying:

**Nothing have we omitted
From the Book⁽²⁾.**

Evidence derived from this Ayah is that all the rules are included in the Book.

3 - And His Almighty saying:

**And pursue not that
Of which thou hast
No knowledge, for surely
The hearing
The sight, the heart
All of those shall be questioned of⁽³⁾.**

Aspect of reasoning from this Ayah is that Almighty Allah prohibited pursuance without knowledge, and since Qiyass is seen as pursuance, then it is not an evidence.

4 - And his Almighty saying:

**O you who believe!
Put not yourselves forward
Before Allah and His Messenger⁽⁴⁾.**

(1) Surat Al-Ma'idah, from verse 3.

(2) Surat Al-An'am, from verse 38.

(3) Surat Al-Israa, verse 36.

(4) Surat Al-Hajurat, from verse 1.

action following the example of Aal Al-Bait (Prophet's Muhammed family). Murtadha Al-Ansari Ash-shi'i, also, said: "Although it is possible to be said: the reason behind forbidding Qiyass is that it opposes reality, which requires, according to Shar'iah, that no effect is to result from Qiyass. Thus its content is seen as a suspected matter by which no weak opinion is to be supported nor any strong opinion is to be weakend"⁽¹⁾.

Shi'ah forwarded many evidences denying the method of Qiyass being as an evidence, among which:

- 1 - Qiyass doesn't imply certainty.
- 2 - Allah alone is the One who knows the wisdom and reasons behind the Divine rules, because He has legislated them.
- 3 - The rule was proven in the original by text not by the cause. So, how it can be proven in the branch by means of the cause while it is attached to the original?

Fourthly: Ahl Adh - Dhahir.

They disapprove the opinion of adopting Qiyass in proving the Shari'ah rules. Ibn Hazm said: Ahl Adh-dhahir disapproved adopting Qiyass as an evidence. They believe in the nonpermissibility of the rule except by a Divine or a Prophetic text or by whatever deed or approval from the Prophet (peace and prayers be upon him), or by the consensus of all the scholars, or by textual evidence⁽²⁾.

Ibn Hazm stated many evidences in this respect some of which are:

- 1 - His Almighty saying:

This day have

(1) See "Usoul Al- Fiqh", Mohammed Ridah Al- Muthaffar, vol 2, P 181.

(2) "Al - Ihkam", by Ibn Hazm, vol 3, P 886.

Firstly: Annetham Al-Mu‘tazili:

He denied Qiyass being as an evidence, basing his argument on his saying: “Shari‘ah is arranged to separate between the two agreed matters, and equalize between the two different matters as far as rule is concerned, deriving evidence from the act of the menstruating woman who make up for the days she misses during the month of Ramadan while she doesn’t do the same as with Salat, although both Siyam and Salat are forbidden during menstruation. Here, Qiyass is contradictory to the fact that it equalizes between the two agreed matters in a rule and separates between the different ones in it, and for this reason it will not be an evidence of a Shari‘ah proof.

Secondly: some Baghdadi Mu‘tazila

Among them were Yahya Al-Iskafi and Ja‘far Ibn Mubash-shar who didn’t believe on the evidence of Qiyass and quoted a lot of evidences among which are:

- 1 - Qiyass is the act of the one who could not realize the purpose of the Creator.
- 2 - Permissibility of proving Shari‘ah rules through Qiyass, requires the realization of what might happen in the future by means of adopting Qiyass too, and this is not valid.
- 3 - Had Qiyass been a Shari‘ah proof that is taken as a devotional act, then it would have been permissible to the Prophet (peace and prayers upon him)⁽¹⁾.

Thirdly: Imami Shi‘ah (Ash-Shi‘ah Al-Imamiyah)

They have also denied the evidence of Qiyass. Muhammed Ridah Al- Muthaffar Ash-shi‘i said: “Qiyass is one of the signs of the disagreement among Fuqaha, and the scholars of Imamiyah put it out of

(1) “Al-Mu‘tamad” vol 2, P 202. “Sharh Al- Umad”, vol 7, P 286 - 289.

Al-Ghazali accepted the consensus of Fuqaha that Qiyass may be used as a devotional act⁽¹⁾.

For the evidance of Qiyass, Al-Jamhoor delivered the following evidences:

1- His Almighty saying:

Take warning, then

O ye with eyes (to see)⁽²⁾.

2 - Hadeeth of the Messenger (peace and prayers be upon him) with Mu'ath Ibn Jabal when he sent him to Yemen as a judge⁽³⁾.

3 - the saying of the Prophet (peace and prayers be upon him): "if the one in authority wanted to decide and applied his own method of Ijtihad and he was right, he will be rewarded twice, and if he wanted to decide and applied his own method of Ijtihad and he was wrong, he will be rewarded once"⁽⁴⁾.

Qiyass is one type of Ijtihad and hence it is regarded as a devotional act according to Shari'ah. If being as such, then it is valid to be used it as a method for proving rules.

They said: The Companions unanimously agreed on applying Qiyass, and anything they agreed upon by consensus is true.

**Inclination of those who don't believe
in the Evidence of the Shari'ah Qiyass:**

Some fundamentalists don't believe in Qiyass as being an evidence to prove Shari'ah rules, among them:

(1) "Al - Burhan", vol 2, P 753.

(2) Surat Al- Hashr, verse 2.

(3) "Sunan Abi Dawod", vol 4, P 18.

(4) "Al-Bukhari", vol 8, P 157.

Qiyass (analogy) : an Acknowledged Evidence in Proving Shari‘ah Judgements

By Dr. ‘Ali Ibn Sa‘d Ad -Duayhi^(*)

Defination of Qiyass:

Litereally, it is called for three meanings: estimation, similarization and emulation. All of them meet at one axis which is estimation.

As a term, it includes many definitions among which:

- 1 - The definition given by Abu Al-Husain Al-Basri which is, (Qiyass is when the rule for the original applies to the branch as they resemble each other in the causing of the rule;as seen by Al-Mujtahid)⁽¹⁾.
- 2 - The definition of Abu Hashim Aj-Jiba’i: It states (Qiyass is to consider something else and applying its rule on it)⁽²⁾.

It has also been defined by Al-Ghazali and Al-Amidi. Moreover, Al-Amidi rejected the definition of Al-Basri considering it as abnormal or fabricated. Al-Basri rejected the definition of Abi Hashim as well. Also, Al-Fakhr Ar-Razi rejected the definition of Al-Baqilani which was selected by Al- Ghazali.

Inclination of those who believed in the Evidence of the Shari‘ah Qiyass:

Majority of fundamentalists maintain that Qiyass is an evidence to prove the Shari‘ah rules⁽³⁾.

(*) Associate professor of Usoul Al-Fiqh at the Faculty of Shari‘ah and Islamic Studies, Al- Ahsa, Al- Imam Muhammed Ibn Saud University.

(1) “Al- Mu‘tamad” vol 2. P 195.

(2) Ibid

(3) “At- Tamheed” vol 3, P 365 “Ahkam Al- Fosoul” P 531.

- B. Almighty Allah indicated that the important thing by which Disbelievers will deserve punishment in the Hereafter is the abandonment of Salat.**
- C. The most important characteristics of the Believers is to obey the ordinance of Allah and His Messenger. Whoever ignores Salat doesn't fulfil that, but even more he resembles Disbelievers in deviation and disobedience.**
- D. Almighty Allah threatened that who ignores Salat with the same grave chastisement He has prepared for the Disbelievers.**
- E. Almighty Allah made the brotherhood in religion conditional on establishing Salat. Human being will not be Muslim unless he performs it.**
- F. Allah explained in His Exalted Book that the most important characteristics of Believers is the performance of Salat.**
- G. The consensus of the Companions confirmed that Disbelief of the one who ignores Salat is the great Disbelief which places one out of the religion of Islam.**
- H. The Sunnah stressed that Salat is the last thing which remains from the religion. If a person ignores it, this will be a clear cut evidence of his Disbelief.**

B. What was related that ‘Umar Ibn Abdul-Aziz, may Allah be pleased with him, said: “I heard Allah mention some people and He blamed them and said:

A posterity who missed

Prayers and followed after lusts

Soon, them, will they

Face destruction.

Missing the prayers doesn’t mean that they abandoned it, and had they abandoned it, they would have become Disbelievers.

C. What was related that Al-Hakam Ibn ‘Utaiba said: “Whoever abandoned Salat intentionally, he becomes a Disbeliever”⁽¹⁾.

D. What was reported that Ay-Youb As-Sukhaitani said: “Abandonment of Salat is indisputably Disbelief”⁽²⁾.

E. The tradition of Nafi’ that Mi‘qal Ibn ‘Ubaid Allah Aj-Jazri said to him: There is a man who approved what Almighty Allah has revealed and what was explained by the Prophet of Allah (peace and prayers be upon him). This man then said: I ignore Salat although I know that it is truly from Almighty Allah. Nafi’said: “That man is a Disbeliever”⁽³⁾.

F. It was reported that Al-Hassan Al-Basri said: “If a man ignores one Salat intentionally, he should not make it up”⁽⁴⁾.

Conclusion:

From the research, we draw out the following results:

A. Almighty Allah described the one who ignores Salat to be one of the sinners and the losers.

(1) “Al-Ieeman”, by Ibn Taymieyah, P 287.

(2) Stated by Al-Munthiri, vol 1, P 440.

(3) Reported by Ibn Nasr, P 977.

(4) Reported by Ibn Nasr, P 1078.

And His saying:

**And those who (strictly) guard
Their worship⁽¹⁾.**

Ibn Mas'oud said to them: these verses mean that Salat should be performed in its stated times. They said: We thought that these verses mean that people should not ignore Salat. He said: Abandonment of Salat is Disbelief.

H. It was, also, reported Ibn Mas'oud as saying: "Whoever does not perform Salat, then he has no religion⁽²⁾."

J. It was related that Ibn 'Abbas, may Allah be pleased with them, said: "Whoever ignores Salat, he becomes Disbeliever"⁽³⁾.

K. It was reported that Abi Ad-Darda, may Allah be pleased with him, said: "There is no Faith for the one who ingores Salat"⁽⁴⁾.

L. Abdullah Ibn Shaqeeq narrated that Abi Hurairah, may Allah be pleased with him, said: "The companions of Muhammed (peace and prayers be upon him) did not consider the abandonment of any act, with the exception of Salat, as being Disbelief"⁽⁵⁾.

6 - Evidences derived from the Traditions of A-Tabi'een (Followers) and those who came after them: Among these traditions are the following:

A. What was reported that Sa'eed Ibn Jubair has said: "Whoever ignores Salat intentionally, he becomes a Disbeliever"⁽⁶⁾.

(1) Surat Al-Ma'arij, verse 34.

(2) Reported by Ibn Nasr, P 935.

(3) "At-Tamheed", vol 4, P 225.

(4) "Al-Istithkar", vol 5, P347.

(5) Reported by Al-Hakim, vol 1, P 7.

(6) Reported by Ibn Nasr, P 919.

- A. 'Umar Ibn Al-Kattab, may Allah be pleased with him, was stabbed, and became unconscious. People around him tried to make him regain consciousness by mentioning Salat. He said: "Yes, whoever ignores Salat will have no luck in Islam". In other words "No Islam for whoever doesn't perform Salat"⁽¹⁾.
- B. It was reported about Abi Bakr and 'Umar (may Allah be pleased with them), on the authority of Ibn Sireen who said: "Abu Bakr and 'Umar used to say to the person who accepts Islam: You must believe in Allah without associating partners with him, and perform the obligatory Salat in its fixed times as in neglecting it there is destruction"⁽²⁾.
- C. It was reported that 'Umar, may Allah be pleased with him, said: "No Islam for whoever doesn't perform Salat". This was said to Shuraik one of the narrators of the tradition.
- D. It was reported that a man asked Ali, may Allah be pleased with him, about a woman who doesn't perform Salat. He said: "Whoever doesn't perform Salat, becomes a Disbeliever"⁽³⁾.
- E. Also, it was related that 'Ali said: "Whoever skips one Salat intentionally, he will no longer be under Allah's protection".
- F. It was reported Sa'd Ibn Abi Waqqas as saying: "If they ignore it, i.e Salat, they will become Disbelievers"⁽⁴⁾.
- G. It was said to Ibn Mas'oud, may Allah be pleased with him,: Almighty Allah mentions Salat in the Quran in many positions such as His saying:

**Those who remain steadfast
To their prayer⁽⁵⁾.**

(1) Al-Muwatta, vol 2, P 39.

(2) "Al-Musannaf", Abdur-Razzaq, vol 3, P 126.

(3) Reported by Ibn Abi Shaiba, P 42.

(4) Al-Munthiri, vol 1, P 441.

(5) Surat Al-Ma'arij, verse 23.

the one who ignores Salat intentionally is a Disbeliever, have based their view on Al-Ma'qoul as follows:

A. By making analogy on the word of Tawheed (monotheism)⁽¹⁾.

This can be explained from two aspects:

First: Salat is one of the pillars of Islam which no other person nor property could act instead of its performer, and hence whoever ignores it should be killed the same as in the case who ignores Ash-Shahada (the testimony)⁽²⁾.

Second: It is a worship whoever performs it is said to be a Muslim. So, whoever ignores it is regarded a Disbeliever the same as in testimony. Abu Al-Khattab indicated the correctness of the thing on which analogy is made showing that it is agreed upon. He said: "It is a correct description". According to Abi Hanifah, whoever performs Salat in congregation, he becomes a Muslim. According to Ash-Shafi'i if he performs it in Dar Al-harb, he is a Muslim⁽³⁾.

They said: It is a matter on which those who deny its obligation are on equal footing with those who ignores it. So, whoever ignores it, is regarded a Disbeliever even though he doesn't deny it, such as the one who kills a Prophet or helps in killing him⁽⁴⁾.

5 - Evidences derived from the Traditions of the Companions:

Those who believe that the one who ignores Salat intentionally even if he doesn't deny its obligation, is a Disbeliever have based their view on some traditions of the Companions which indicate and confirm that. Among these traditions are:

(1) "Al-Majmou'", by An-Nawawi, vol 3. P 16.

(2) "Al-Maghni", vol 3, P 353.

(3) "Al-Intisar", vol 2, P 611.

(4) At-Tamheed, vol 4, P 226.

whoever ignores Salat is an Unbeliever. The same opinion was held by scholars from the era of the Prophet (peace and prayers be upon him) up to now that the one who skips Salat intentionally and without excuse until its time is over becomes a Disbeliever⁽¹⁾.

D. Says Ibn Nasr: "We stated the news related about the Prophet (peace and prayers be upon him) that the one who ignores Salat is a Disbeliever, and should be placed outside the religion of Islam, and that it is permissible to fight him. Later on we received the same from the Companions, and we weren't informed that any one of them to have contradicted that"⁽²⁾.

E. Says Ibn Hazm Ath-Thaihri: (We find no difference of opinion among the Companions we mentioned. It has come from 'Umar, Ibn 'Auf, Ma'ath Abi Harairah and other Companions that anyone who skips one obligatory Salat intentionally until its time has finished becomes a Disbeliever and an apostate)⁽³⁾. These traditions confirm that the Companions have declared their Consensus and it was not proved that one of them has opposed that. In this regard Ash-Shafi'i said: "We know that the Companions, may Allah be pleased with them, don't agree on matters contradicting the Sunnah of the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him), nor they agree on an error, in Sha Allah, (Allah willing)⁽⁴⁾.

4 - Evidences derived from Al-Ma'qoul (Rational opinion):

After deriving evidence from Al-Manqoul (Transcribed texts) i.e the Book, the Sunnah and the consensus, those who believe that

(1) "At-Tamheed", vol 4, P 225.

(2) Ta'theem Qadr As-Salat, P 925.

(3) Al-Muhullah, vol 2, P 242.

(4) Ar-Risalat, P 422.

of Adam was ordered to prostrate and he did and so he gained Paradise. But when I was ordered to prostrate, I refused and hence deserved to be admitted into Hell-Fire”(1). Evidence derived from this Hadeeth is that the Messenger of Allah informed of the condition of Satan when he sees the prostration of the child of Adam. He also explained why Satan deserves to remain for ever in the Fire for his refusal to prostrate. This, therefore, indicates that the one who ignores Salat deserves to remain for ever in Hell the same as Satan.

3 - Consensus of the Companions may Allah be pleased with them:

Those who believe that the one who ignores Salat intentionally and without excuse even if not denying its obligation, is an Unbeliever, based their argument on the Consensus of the Companions on that question. None is proved to have opposed or contradicted that. Among those who stated and conveyed this Consensus are:

- A. Abdullah Ibn Shaqeeq Al-‘Aqeeli, a good Follower, said: The Companions of Muhammed (peace and prayers be upon him) did not consider the abandonment of any act, with the exception of Salat, as being Disbelief.
- B. Says Al-Busairi: It came to my knowledge that the Companions of the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) used to say: “Between the person and Disbelief is the abandonment of Salat without excuse”(2).
- C. Says Ibn Rahawayhi: “It was correctly related the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) as saying that

(1) Reported by Muslim, vol 2, P 69.

(2) Reported Allalkai‘i, P 1539.

H. What was narrated by ‘Umar Ibn Al-Khattab, may Allah be pleased with him, that the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) said: **“Whoever ignores Salat intentionally, Allah will not accept his deeds, and will no longer be under Allah’s protection till he turns to Allah in repentance”**⁽¹⁾.

- Aspect of reasoning: The Prophet is informing us that whoever ignores Salat intentionally, will no longer be under the protection of Allah and His Messenger (peace and prayers be upon him), is an evidence that the one who ignores Salat is an Unbeliever, because the one who is not to be protected is the Unbeliever whose blood and property become lawful⁽²⁾.

I - What was narrated by Ibn ‘Umar, may Allah be pleased with them, that the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) said: **“Whoever misses the ‘Asr prayer intentionally, it is as if he lost his family and property”**⁽³⁾.

Aspect of reasoning: The Prophet’s informing that whoever ignores the ‘Asr prayer will have his deeds unaccepted, and whoever misses it, it is as if he lost his family and property, constitutes an evidence of the servant’s Disbelief in such an act, because Disbelief aborts deeds, and whoever loses his righteous deeds, it is as if he lost his family and property.

J . What was narrated by Abu Hurairah, may Allah be pleased with him, that the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) said: **“When the child of Adam prostrates in his Salat, Satan would weep and say: Woe unto me! The child**

(1) Reported by Al--Munthiri, vol 1, P 438.

(2) Ibn Abi Shaibah, P 129.

(3) “Al-Bukhari”, vol 1, P 138.

E. ‘Ubada Ibn As-Samit, may Allah be pleased with him, said: **“Associate not partners with Allah, nor ignore Salat intentionally, whoever abandons it intentionally will be placed outside the religion of Islam”**⁽¹⁾

Evidence derived from this hadeeth is that the Prophet (peace and prayers be upon him) advised his Companions and the Ummah at large not to ignore Salat intentionally. He, also, told that whoever leaves it intentionally, will be placed outside the religion of Islam and consequently becomes Unbeliever.

Abud-Darda narrated. The Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) advised me not to abandon Salat intentionally, and said: **“Whoever ignores it intentionally, will not be under Allah’s protection....”**⁽²⁾

Evidence derived from the Hadeeth: The Prophet is informing that whoever ignores an obligatory Salat intentionally will no longer be under Allah’s protection, this is a clear evidence that the one who ignores Salat is a Disbeliever, for had he been a Muslim, Allah would not have left him without protection.

G. Umami Ayman, may Allah be pleased with her, said: The Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) advised some of his relatives and said: **“Ignore not Salat intentionally, whoever ignores Salat intentionally will no longer be under Allah’s protection”**⁽³⁾.

(1) Reported by Ibn Al-Qay-yim, P 43.

(2) Reported by Ibn Al-Qay-yim, P 43.

(3) Reported by Ibn Nasr, P 913.

2 - Evidences from the Holy Sumah:

Those who say that the one who ignores Salat is Unbeliever derived evidence from the Sunnah as follows:

- A. What was narrated by Jabir that the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) said: **“Between a person and Disbelief is discarding Salah”**

Aspect of reasoning: Ibn Al-Qay-yim didn't mention any reasoning aspect from many Ahadeeth because of their clarity, and among them is this Hadeeth,

- B. What was reported by Thawban, a servant of the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) that he said: I hear the Messenger of Allah say **“Between the servant and Disbelief and Faith is Salat; who ignores it becomes Disbeliever”**⁽¹⁾

Aspect of reasoning is that the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) regarded Salat the dividing line between Disbelief and Faith. The barrier between the servant and indulgence in Disbelief and deviation from Faith, is Salat and vice versa.

- C. What was related by Abud-Darda, may Allah be pleased with him, that the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) said: **“Whoever ignores Salat intentionally, is a Disbeliever”**⁽²⁾.

- D. Narrated Abu Hurairah, may Allah be pleased with him, that the Prophet of Allah (peace and prayers be upon him) said: **“One who discards Salat is a Disbeliever”**⁽³⁾.

(1) Nail Al-Awtar, vol 1, P 291.

(2) “Al-Hafith fi At-Talkhees”, vol 2, P 148.

(3) “Al-Hafith fi At-Talkhees”, 148

- Aspect of reasoning: Ibn Al-Qay-yim said: (Allah made it a condition that they will not be brothers to the Believers unless they perform Salat; if they didn't do, they would no longer be brothers to the Believers and hence would not be Believers, in observance of Almighty statement:

**The Believers are but
A single brotherhood⁽¹⁾**

The verse means that the religious brotherhood is not refuted by disobediences even though they were great.

7 - And His Almighty saying:

**For, Believers are those
who ,, when Allah is mentiond,
Fell a tremor in their hearts...⁽²⁾**

To His Almighty saying:

**Who establish regular prayers
And spend (freely) out of
The gifts We have given
Them for sustenance⁽³⁾**

Such in truth are the Believers⁽⁴⁾:

- 1- Aspect of reasoning: Almighty Allah mentioned the attributes of the Believers and confined them to those attributes the most important of which is that they establish regular prayers. This, indicates that the one who ignores Salat is not of the Believers, but he is of the Unbelievers, and also, abandoning Salat is Unbelief (Kufr).

(1) Surat Al-Hujurat, verse 10.

(2) Surat Al-Anfal, verse 2.

(3) Surat Al-Anfal, verse 3.

(4) Surat Al-Anfal, verse 4.

And His Almighty saying:

**Woe to every
(Kind of) scandal-monger
And backbiter⁽¹⁾**

Wayl, here, is restricted to dealing in fraud and backbiting and these alone do not lead a person to Disbelief. Wayl of the one who ignores Salat is either attached to the wayl of the Disbelievers or to that of the sinners. Yet, attaching it to the wayl of the Disbelievers is of priority.

5 - And His Almighty saying:

**But after them there followed
A posterity who missed
Prayers and followed after lusts
Soon, then, will they
Face destruction⁽²⁾**

- Aspect of reasoning: Ibn Al-Qay-yim, after he mentioned that (Ghay-Yan) is a valley located in the bottom of the Hell, said: (evidence taken from the verse is that Almighty Allah has assigned this place only for these who missed prayers and followed lusts, and had this been directed to disobedient Muslims, they would have been in the top layer of Fire, and would not have been in lower layer. This is not one of the places of the People of Islam, but it is of the places of Disbelievers.

6 - And His Almighty saying:

**But (even so), if they repent,
Establish regular prayers
And pay Zakat
They are your brethern in Faith...⁽³⁾**

(1) Surat Al-Humaza, verse 1.

(2) Surat Maryam, verse 59.

(3) Surat At-Tawba, verse 11.

and what is mentioned with it do not constitute a condition in the penalty set for denying the Day of Judgment, but it is alone sufficient for applying the penalty, and when Almighty Allah made the People of Faith in opposition to the sinners, then the one who abandons Salat becomes one of the sinners who would be led to the Hell-Fire.

3 - His Almighty saying:

So establish regular prayer

And give Zakat

And obey the Messenger

That you may receive mercy⁽¹⁾

- Aspect of reasoning: Ibn Al-Qay-yim said: "Almighty Allah makes it a condition that they will not receive mercy unless they do these matters. So, if abandoning Salat does not lead them to Unbelief and eternal settlement in the Hell-Fire, then they will receive mercy without performing Salat.

4 - And His Almighty saying:

So woe to the worshippers⁽²⁾

Who are neglectful

Of their prayers⁽³⁾

- Aspect of reasoning: Ibn Al-Qay-yim said after he mentioned that what is meant by negligence is leaving Salat till its fixed time passes. "Threat by using the word Wayl (woe) has been frequently mentioned in the Quran and being directed to the Unbelievers, except in two positions which are:

Woe to those

That deal in fraud⁽⁴⁾

(1) Surat An-Nour, from verse 56.

(2) Surat Al-Ma'oun, verse 4.

(3) Surat Al-Ma'oun, verse 5.

(4) Surat Al-Mutaffifeen, verse 1.

**(They will be) in Gardens
(Of Delight): they will
Question each other⁽¹⁾**

And (ask) of the sinners⁽²⁾

**What led you
Into Hell-Fire⁽³⁾**

**They will say:
We were not of those
Who prayed⁽⁴⁾**

**Nor were we of those
Who fed the indigent;⁽⁵⁾**

**But we used to talk
Vanities with vain talkers;⁽⁶⁾**

**And we use to deny
The Day of Judgment⁽⁷⁾**

**Until there came to us
(The Hour) that is certain⁽⁸⁾**

Aspect of reaponing: Ibn Al-Qay-yim said: "It is either that each of these attributes led them to Hell-Fire and made them treated as the Sinners or all of them (attributes). It is known that abandoning Salat

(1) Surat Al-Mudath-Thir, verse 40.

(2) Surat Al-Mudath-Thir, verse 41.

(3) Surat Al-Mudath-Thir, verse 42.

(4) Surat Al-Mudath-Thir, verse 43.

(5) Surat Al-Mudath-Thir, verse 44.

(6) Surat Al-Mudath-Thir, verse 45.

(7) Surat Al-Mudath-Thir, verse 46.

(8) Surat Al-Mudath-Thir, verse 47.

To prostrate,
But they shall not be able⁽¹⁾

Their eyes will be cast down - ignominy will
Cover them; seeing that
They have been summoned
Aforetime to bow in adoration
while they were whole
(And had refused)⁽²⁾

Aspect of reasoning from these verses is shown in what was said by Ibn Al-Qay-yim: "Almighty Allah told that He shall not treat the People of Faith like the People of Sin, and that this matter doesn't suit His Wisdom. Then He mentioned the conditons of the People of Sin who are against the People of Faith and said "The Day that the shin shall be laid bare". In that Day they are summoned to prostrate to their Lord the Al-High, but they couldn't prostrate with the People of Faith. This indicates that they are with the Disbelievers and Hypocrites whose backs, when the People of Faith prostrate, remain straight; and were they among the People of Faith, then they would have been permitted to prostrate⁽³⁾.

Also His Amighty saying:

Every soul will be (held)
In pledge for its deeds⁽⁴⁾

Exept the Companions
Of the Right Hand⁽⁵⁾

(1) Surat Al-Qalam, verse 42.

(2) Surat Al-Qalam, verse 43.

(3) " Kitab As-Salat", p 43.

(4) Surat Al-Mudath-Thir, verse 38.

(5) Surat Al-Mudath-Thir, verse 39.

Those who think that the one who Ignores Salat is a Disbeliever.

Adherents to this opinion believe that any one who ignores Salat intentionally without any excuse nor deeming this as permissible, nor denying it, but verily on account of negligence and laziness, should be killed with the consideration that he is a Disbeliever, and all the rules of the apostates should be applied on him and consequently no ghusl is to be performed on him, nor should be shrouded by Kaffan, Salat is not to be performed on him and should not be buried in the cemetery of Muslims. This is said by Ahmed in a well-known narration in the Mathhab. This is also approved by Ash-Shafi'i in one opinion and it is the opinion of some Hanafieyah and Malikieyah. It is also narrated to have been adopted by a group of Companions among them is 'Umar Ibn Al-Khattab, 'Ali Ibn Abi Talib, Ibn 'Aof, Mu'ath and Ibn Mas'oud.

Evidences from the Holy Book:

Ibn Al-Qay-yim derived evidence from the Quran as follows:

His Almighty saying:

**Shall we then treat
The People of Faith
Like the People of Sin?⁽¹⁾**

**What is the matter
With you? How judge ye?⁽²⁾**

To His Almighty statement:

**The Day that the Shin
Shall be laid bare,
And they shall be summoned**

(1) Surat Al-Qalam, verse 36.

(2) Surat Al-Qalam, verse 36.

Al-Qawl Al-Mubeen Fi anna Tarik As-Salat Min Al-Kafireen (*)

Dr. Abdullah Ibn Ibrahim Az-Zahim: ()**

Before giving a rule on one who ignores Salat, and knowing the penalty he deserves, two matters related to him should be considered⁽¹⁾:

First: Ignoring it because he denies its obligation i.e he thinks that it is not obligatory and Allah has not ordained it.

The person who denies its obligation is (1) either because he has newly embraced Islam or he lives in a country far from Muslims and thus he has not learned its obligation; or (2) he is not ignorant of its obligation such as the one who lives among Muslims and knows its obligation and that it is one of the pillars of Islam. Such a person is regarded unbeliever without disagreement in that

Second: Ignoring it but not denying its obligation, and this could be one of three cases:

- 1 - Ignoring it owing to reasonable excuses such as sleeping, forgetfulness and the like, and he should make up for the missing Salat when his excuse is over without being blamed⁽²⁾.
- 2 - To think that he is excused for abandoning Salat due to an illness or failure to fulfil some of its pillars or conditions. This sort of people should realize that such excuses don't drop Salat and they are asked to perform Salat in as much as they can⁽³⁾.
- 3 - To ignore it without an excuse, but verily on account of laziness and negligence, such as the one who indulges in pleasures or trade, and this is the kind of persons we wish to tackle in our research.

(*) Clear opinion that one who ignores Salat is among Disbelievers.

(**) A member of teaching staff. Islamic University in Al-Medinah Al-Munawwarrah.

(1) "Al-Mughni"

(2) "Al-Majmou'", vol 3, P 14.

(3) "Al-Mughni", vol 3, P 351.

***Linking Debts and Deferred Obligations with Gold or a Specific Currency ***

Thus, when the devaluation of the currency reached one third, then the Ja'iha should be wholly considered no matter if this devaluation occurred due to external wars or to an enemy's armies invading a certain country or war takes place between two countries or rather due to internal wars as in Lebanon and Somalia. This view is supported by what was reached by Majma' Al-Fiqh Al-Islami in its seventh resolution concerning the emergency circumstances and their impact on the rights and contractual obligations. According to this resolution, harm should be considered from both parties and these circumstances should be considered a necessity for solving conflicts and achieving justice.

Jawa'ih are of two kinds:

1 - A kind which man has no relation with and whose cause is heavenly like destructive rain, floods, drought etc. Al-Fuqaha agreed that this kind is of the Jawa'ih.

2 - A kind which comes as a result of man and it is of two kinds.

Firstly: An action whose doer should pay Dhaman and in this kind, Al-Fuqaha agreed that its Ja'iha should be taken into consideration⁽¹⁾.

Secondly: In which its doer is not asked to pay Dhaman like the action of the ruler and the army. Here arises a disagreement among al-Fuqaha regarding considering Jawa'ih. Malikieyah and some Hanabilah believe that it is a Ja'iha which should be considered by the buyer. Hanabilah say that it is not a Jaiha because it is a human action.

Evidences for considering Jawa'ih

1 - what is narrated by Jabir that the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) said: "If you buy fruit from your brother, then it was affected by a Ja'iha, you will not be allowed to take any of it. How do you take your brother's property without any right"⁽²⁾.

2 - Narrated Jabir, may Allah be pleased with him, that the Prophet (peace and prayers be upon him) has ordered the consideration of Jawa'ih. These two Ahadeeth clearly prove the obligation of considering Jawa'ih⁽³⁾. The first Hadeeth textually forbids taking a compensation for the sold item if affected by a Ja'iha. Then the Hadeeth stressed its prohibition describing it that it is not a right.

(1) "Ash-Sharh As-Sagheer", vol 3, P 244.

(2) "Sahih Muslim", vol 4, P 62.

(3) "Sahih Muslim", vol 4, P 64.

***Linking Debts and Deferred Obligations with Gold or a Specific Currency ***

And also His saying:

Verily spendthrifts are brothers of the Satan⁽¹⁾.

iv- Increasing the economic co-operation among Islamic states, particularly in the domain of the foreign trade; and also replacing the imports of these states with their local industries, as well as strengthening their negotiative and competitive position towards the industrial states.

v - Directing savings to invest in legal fields such like Murabaha (sharing of the profit), Musharakah (partnership), Mudharabah, Salam contract and sale on credit.

vi- Loan is a utilization contract made for helping the needy, and hence it should not be modified to an investment contract by the lenders.

Second: Solutions for Devaluation:

Our Shari'ah doesn't combat solutions which made in accordance with its lofty objectives and doesn't contradict with its holy texts. We earlier mentioned that linking loans or debts or deferred obligations with gold, a certain currency or a group of currencies which was supported by some economists, is not permissible.

We believe that this issue could be dealt with the same way Islam has tackled the matter of Jawa'ih (disasters).

Jawa'ih, linguistically means hardships which affect property; taken from the Arabic root (Jawh) which means destruction.

As a term, it means what can not be prevented by an army or for it comes from the heavens⁽²⁾.

(1) Surat Al-Israa, from verse 27.

(2) "Mukhtasar Khaleel", vol 3, p 244.

**Among them, the proper
Investigators would have
Known it from them (direct)⁽¹⁾.**

It becomes clear that the evidence used by those who support linking which states that linking achieves justice is incorrect, as it achieves justice to the lender and the creditor so they think, yet it causes injustice to the borrower and the debtor because they pay more than what they got. Moreover, linking deposits and debts in some cases leads to injustice more than Riba⁽²⁾.

However, deriving evidence from the principle (the origin in contracts and conditions are validity and permission) is not applicable to the stipulation of the mentioned linking, because it is confined by the fact that all conditions and contracts forbidden by Shari'ah are considered invalid.

5 - Legal (Shari'ah) Solutions:-

First: Precausional Solutions

i - By implementing economic regulations and by abolishing Riba from all dealings in the Islamic countries, because it is the main reason for the economic problems.

ii - By making the money supply equivalent to the actual output of the state's resources, and by stopping financing by inflation.

iii - Islamic states should carry out a moderate consumption obeying Almighty Allah when says:

**“Eat and drink
But waste not by excess
For Allah loveth not the wasters⁽³⁾.**

(1) Surat An-Nisa, from verse 83.

(2) “Umar Shubra Commentary Regarding Linking Value with the Change of Prices”, P11.

(3) Surat Al-A'raf, from verse 31.

***Linking Debts and Deferred Obligations with Gold or a Specific Currency ***

Perference:

After reviewing and discussing the evidences put forward by both parties, the preferred opinion according to us is that linking debts and deferred obligations like loans, deferred dowers, etc with the level of prices, gold, a certain currency or with a group of currencies, whether the linking occurred in a contractual relation held by the consent of both parties or through a decision made by the government, is not permissible, and that though the Muslim ruler has the right to solve economic problems within the Shari'ah principles, yet this contract is included by the Ahadeeth which indicated the obligation of resemblance. But in case of settlement by a different currency, it should be made by its day to day price, and this is not achieved in linking with gold, a certain currency, a group of currencies or with the level of prices. Thus, if taking evidence from the principle (there should be neither harming nor reciprocating harm) then one could reply that harm cannot be removed by a similar harm; nor one could expect debtors and borrowers to bear a decrease which they didn't make. Moreover, linking leads to more injustice for it protects creditors rather than debtors.

Those who support linking, relied in their evidence, on the rational opinion and weak statements. Rather, it was mandatory on them to refer to Allah's Book and the Sunnah of his Messenger (peace and prayers be upon him). Almighty Allah promised those who abide by this method that they will attain the truth.

Almighty Allah says:

**If they had only referred it
To the Messenger or to those
Charged with authority**

B - As for their saying that, linking dealings with the level of prices include lack of knowledge as well as (Gharar) with varying degrees, this could be replied to by saying that Islamic investment contracts include an amount of lack of knowledge, then this involves elaboration. Investment contracts like sale, Ijarah (rent), Salam and partnership should include some knowledge which negates ignorance. But as to Gharar, when it is insignificant, it will be forgiven. It is known as the sort of Gharar which doesn't lead to dispute. The excessive Gharar is that which invalidate the contract because the value of the sold item becomes unknown. An example of that sort of Gharar is the one occurred due to linking rights with the level of prices.

Stipulation of resemblance has been proven by the Ahadeeth which stipulated (similar for similar). Whereas the stipulation of its value at the day of settlement has been proven by the saying of the Prophet (peace and prayers be upon him) to Ibn 'Umar **"It is not bad to buy it for the current daily price unless you depart and there is between you a non-settled matter"**.

As to deriving evidence from the fact that the Muslim ruler is obliged to solve the economic problems as far as he believes this would achieve benefit, this could be replied to that none has the right to legislate any rule except Allah whether it pertains to the rights of Allah or the rights of people.

Although, we admit that Islam has granted the Muslim ruler very broad authorities in emergency situations in order to solve the economic problems in as much as he believed this would achieve benefit within the Shari'ah principles, yet settlement of debts and deferred obligations with gold, a certain currency or a group of currencies leads to the non-resemblance between the amount of debt and the amount paid.

For example, what has been alluded to Abi Yousuf concerning the repayment of (Filous) in either loan or deferred sales in case of the high or low cost of (Filous), the famous books of Hanafieyah like “Al-Mabsout”, “Al-Hidayah”, “Fat-hul-Qadeer”, etc never mention such a statement.

vi- it is not possible to measure paper money to (Filous) for the undermentioned reasons:

- Paper money, presently, is considered as the only circulating money all over the world.

- Paper money is an independent money which is attached to gold and silver in all rules. And by attaching it to Filous will not be correct as far as fundamentals of correct attaching are concerned.

Discussion of Opinions of those who Prohibit Linking:

A- The reason behind the prohibition of linking according to those who forbid it, has been based on Ahadeeth which stipulate returning the similar. This could be discussed that the similar is achieved when the actual value is returned⁽¹⁾. Also, for some people, the reason for prohibiting compensation, according to some Fuqaha, is not because it leads to Riba, but because they are not certain of its guaranty. However, returning of the debts according to the nominal value is also considered as Riba, because, any increase or decrease is the same with respect to the rules governing Riba⁽²⁾. Their statement that what is meant by similar is the actual value, is rather incorrect; because the value, when it agrees with or becomes equal to, is the amount of money paid against a certain item due to the evaluator⁽³⁾. Therefore, it manifests that there is a big difference between the similar and the value.

(1) “Linking Transactions with the change of Prices”, P 24.

(2) “Effects of Modifications in the Debt Value”, P 377.

(3) “Financial Shari‘ah Transactions”, p 135.

can't be applied on the legal principles; because loans, according to Shari'ah, should be settled by their similars, a matter which is not disagreed upon. Also, because the resemblance in Shari'ah can be achieved through measuring, weighting or numbering.

iii- Basing on the two principles "there should be niether harming nor reciprocating harm" and "harm should be removed" as evidence, is refuted by stating that a harm should not be removed by a similar harm. Another reason is that if returning the value of the loan, as seen by callers for linking, leads to fairness on the part of the lender and the creditor and removes harm from them, yet it causes injustice to the borrower and the debtor and harm them, because they are asked to pay more than what they had received.

iv- Their derivation of evidence from "installment sales" where repayment is more than the cash price, is rejected, because such sales were approved by Shari'ah.

As for linking with gold, a certain currency or a group of currencies, many Shari'ah statements had proved its impermissibility, and that because the price of the item sold by means of installment sale will be known to the two contractual parties and the contract would not be valid unless price is mentioned. Whereas the price of the sold item or the loan in linking with gold and the like, will not be known by the two contractual parties. For all these reasons installment sale became permissible, but linking with the level of prices is prohibited.

v- Measuring contemporary paper money by (Filous) due to the secondly preferred opinion which states to repay the value in (Filous) if their cost is high or low and their permission to link loans and debts with the level of prices or gold shall be discussed. So far the opinions of the scholars who believe in returning the value have been stated.

is to be informed of the amount of price; and as, such linking is a probability whose amount is unknown; and therefore the sale and the loan become invalid⁽¹⁾.

This comes in line with what was narrated that Abu Hurairah said: The Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) forbade Baya' Al-Hasat^(*) and Baya' Al-Gharar⁽²⁾.

Fifthly: the currency has devaluated in many epochs of Islamic history, but jurists never believed in linking with the level of prices.

5 - Discussion of Evidences:

A- Discussion of evidences of those who believed in linking with gold, a certain currency or a group of currencies:

i - It is true that Almighty Allah has ordered us to be fair and just in measuring and weighting. However, it will not be correct to derive evidence from the holy verses to permit linking debts and deferred obligations with gold, a certain currency or a group of currencies, because by so doing we are giving more meaning than these verses could bear. Linking by this way doesn't achieve the required objective of stability of debts value.

ii - Their statement that linking debts and deferred obligations with gold, a certain currency or a group of currencies may lead to the repayment of the debts according to their actual value and this will lead, to the required resemblance as in the Holy Hadeeth "**Similar is for similar**" is in fact an incorrect statement according to Shari'ah and

(1) "The position of Shari'ah towards Linking Rights and Deferred Obligations with the Level of Prices", P 17.

(*) The form of sale when the seller says to the buyer: I sell you the goods on which this pebble falls for so and so.

(2) "Sahih Muslim", vol 4, p 5.

responsibility what is equal to the debt on the currency in gold or any other money, so that he may be obligated to pay in this currency”⁽¹⁾.

Evidences of those who Prohibit Linking:-

Firstly: the paper money now used all over the world as a self-existing money which is the same as gold and silver.

Secondly: Linking debts and deferred obligations with gold, a certain currency or a group of currencies or with the level of prices leads to Riba. This is in compliance with the saying of the Prophet (peace and prayers be upon him): **“Don’t sell one Dinar for two Dinars nor sell one Dirham for two Dirhams”**⁽²⁾.

Thirdly: Linking a loan, a debt, deferred obligations in the day of contraction with a certain currency, a group of currencies, an amount of gold or a value of group of commodities, is contradictory to the wording of the Hadeeth narrated by Ibn ‘Umar, I said: O Messenger of Allah, I sell camels in Baqiea’,⁽³⁾ I sell by Dinars and buy by Dirhams, and I sell for Dirhams and receive at Dinars; Buying this for this and selling this for this. then the Messenger of Allah (peace and prayers be upon him) said: **“It is not bad to buy it at the current daily price unless you depart and there between you a non-settled matter”**⁽⁴⁾.

Fourthly: It implies an excessive aleatory (Gharar) which occurs due to lack of knowledge of the amount of the price. Seller and buyer, lender and borrower don’t know the amount that should be paid at the end of the period for they don’t know exactly, at the time of contraction, how much is the value of the gold or the currency or the group of currencies at the end of the period. Also one of the conditions of sale

(1) Majma’ Al-Fiqh Al-Islami. 18 - 19 Shawwal.

(2) “Sahih Muslim”, vol 4, P 96.

(3) (name of a place).

(4) “Sunan Abi Dawod”, vol 3, P 650.

V - Hanafiyah approval of specifying price of deferred sales to be higher than prices of cash sales is considered as an implicit confession of the time value with regard to money⁽¹⁾.

vi - The basis of all conditions and contracts is validity as believed by most scholars⁽²⁾. And as the stipulation of linking debts and deferred obligations with gold or a certain currency applies to this basis, then it is correct. On the other hand, statements of the Fuqaha in different chapters of Fiqh show that whenever the ruler orders an injunction by way of Ijtihad, i.e it doesn't contradict the definite Shari'ah texts, he should be obeyed legally⁽³⁾. Accordingly, if inflation increases, then the ruler will have the right to oblige the people to link debts and deferred obligations with gold.

4 - The Opinion of those who Prohibit the Linking with Gold, a certain Currency or a Basket of Currencies:-

Prohibition of linking debts and deferred obligations with gold, a certain currency or a basket of currencies whether their value is a paper or any other currency, is based on the opinion of scholars in general, among them are the four Imams. Among those who support this view from the contemporary scholars are Dr. Muhammed Siddiq Ad-Dareer, Ali As-Salous, Husain Hamid Hassan etc. This opinion is also supported by a lot of contemporary economists, among them are Dr. Muhammed 'Umar Shubra, Ahmed An-Najjar and Folker Ninhouse⁽⁴⁾. This opinion also was issued by Majma' Al-Fiqh Al-Islami. The Fourth resolution of the (Symposium of Currency Issues) states: "It is not permissible to agree on registering the debt on the debtor's

(1) "Linking Transactions with the Change of Prices", P 29.

(2) "Bidaytul-Mujtahid", vol 2, P 160.

(3) "Al-Madkhal Al-Fiqhi Al-'Aam", vol 1, P 191.

(4) "Al-Mudawannah", vol 3, P 445. "Al-Umm", vol 3, P 33.

Evidences put forward by those who believe in Linking:

1 - His Almighty Allah statement

“Give measure

And weigh with (full) justice”⁽¹⁾.

And Also Allah says:

“And weigh with scales

True and upright”⁽²⁾.

Settlement with justice includes all the financial transactions and not confined only to weigh and measuring. As we know usury (Riba) and deferred loans would not be paid in its real value.

ii - The payment of the currency value which was exposed to high or low cost on the day fixed should have priority because it is the nearest to justice.

iii- Returning loans and debts according to the actual value, whether their amount increase or not, at the time in which they were paid, can be achieved according to the holy Hadeeth stated by the Prophet (peace and prayers be upon him) in which he says: **“Similar should be paid for similar”**.

1V - “There should be neither harming nor reciprocating harm” and “harm should be removed” are two basic principles of Fiqh. Inflation causes the decrease of the purchasing value of money, which would expose creditors, loaners and all the owners of deferred contracts to harm. Therefore, linking debts and deferred obligations with gold or a certain currency is considered a compensation of that harm⁽³⁾.

(1) Surat Al-An‘am, from verse 152.

(2) Surat Ash-Shura, from verse 182.

(3) “Fluctuation of Money Value”, p 1788.

***Linking Debts and Deferred Obligations with Gold or a Specific Currency ***

increases. As to deflation, it is an economic state in which the amount of liquid money decreases compared with the amount of goods and services available in a certain country. As a result of this state the level of prices of goods and services decrease and hence cheapness occurs.

B - Reasons of Inflation:

i - The monetary factor is due to the increase in the amount of money circulating in comparison with the amount needed in the day to day dealings. This increase will be either by printing paper money by the state or through expanding the deposits under demand.

ii - The increase in the total demand for commodities and services in the community in comparison with the total output, so that disequilibrium occurs and prices go on rising. This rising occurs either due to the increasing demand of investment or to the high consumption.

iii- The increase in production costs and its effects on the prices of the producer commodities. However, production costs include: labour costs, primary materials costs whether imported or local, financing costs through legal ways, etc.

3 - Opinion stated by Callers of Linking and their Evidences:

Among those who permit linking are Sheikh Muhammed Al-Mukhtar As-Salami and Sheikh Muhammed Ali At-Taskheeri. Among the economists are Dr. Abdur-Rahman Yousri, Muhammed 'Arif and Muhammed Ali Al-Qarri. Adherents to this view say: Inflation which is a characteristic of this time, made the paper money an unjust standard for debts and deferred obligations, as a result of the unseen decrease in their purchasing value. Due to these negative impacts, then linking of debts and deferred obligations protect from these impacts.

This could also be applied on the dollar instead of gold. If the creditor or the loaner stipulated to link the debt or the loan with a basket of currencies like the unit of special withdrawal rights, and that the LS (100,000) equal at time of contract (800) Dollars, (600) Pound Sterling, (120) Dutch Mark and so on, and that an agreement was held between the creditor and the debto that payment may be made provided that it should be equivalent to this basket of currencies, then at time of payment it would be looked how this debt equal from these currencies and accordingly the debt or the loan may be satisfied.

In this case, although the two contracting parties had applied the contract with a real monetary unit, but they linked it with a certain unit to be considered in deciding the amount of debt at time of payment. We combined between linking with gold, a specific currency or a basket of currencies, because there are no differences among them which may affect the legal rule for each one. Accordingly, who permits linking with gold will have no justification to disapprove linking with one commodity.

2 - Inflations According to Economists Terms

A - Definition of Inflation: it is a progressive movement of prices due to the demand surplus which exceeds the supply capacity⁽¹⁾. Revealed from this definition is that inflation is a movement of prices which tends to be rocketing in a sustaining manner and resulted from the increasing demand of consumption and investment in relation with the total supply. Verily, when money increases and exceeds the amount of commodities and services which can be bought by money, this would certainly lead to the increase of prices. Hence, as prices increase, inflation is measured. The more prices rise, the more inflation

(1) "Inflation, Theoretical Introduction, its Reasons and Impacts" by Dr. Shawqi Dunya. P4.

Linking Debts and Deferred Obligations with Gold or a Specific Currency or a Group of Currencies

By Dr. Salih Ibn Zabin Al-Marzouqi^(*)

Inflation is one of the most important problems in the world. Although its gravity varies from one country to another, but it intensifies in the Third World countries and Islamic countries due to the decreasing value of paper money against commodities. Since this problem exists in Islamic countries now and affects the individuals' rights particularly in debts and all the deferred obligations and due to the significance of this issue, we will review it in six sections.

1- Definition of linking Debts and Deferred Obligations with Gold, a Specific Currency or a Group of Currencies:

It is known as an agreement held at time of contract or an existence of a governmental law which cares for evaluating the value of debts and deferred obligations with an amount of gold or a specific currency so that this debt could be satisfied from its kind in a manner which is equal to the agreed upon amount in gold.

For example: when somebody buys commodities from another one for LS (100,000), but the creditor fears the devaluation of the Sudanese pound in relation to the commodities or the gold and thus wants to keep his money in safety and therefore he agreed with the debtor to link this debt with gold equal to it.

If the mentioned sum equals, at time of contract, $\frac{1}{4}$ Kg of gold, then at time of payment the value of gold will be evaluated and payment will be made accordingly.

(*) Teaching staff member at the Department of Islamic Economics, Faculty of Shari'ah, Um Al-Qura University, Makkah Al-Mukarramah.

**(Of power), as He granted it
To those before them; that
He will establish in authority
Their religion- the one
Which He has chosen for them;
And that He will change
(Their state), after the fear
In which they (lived) to one
Of security and peace:⁽¹⁾.**

As-Salaf As-Salih^(*) of this Ummah realized this fact, and thus they succeeded. But, do their descendents perceive this fact as their ancestors did so that history may repeat itself ?.

And Allah is the Helper

(1) Surat An-Nour, from verse 55.

(*) It is a term need to describe the Companions generation and those who immediately followed them only.

*** A Letter from the Staff ***

As well as making life of this world another basis for human life during his existence therein. Allah mentioned that in many verses of His Holy Book among which is His Almighty saying:

**It is He Who hath produced you
From the earth and settled you
Therein⁽¹⁾.**

And His saying:

**Nor forget thy portion in this
World:⁽²⁾.**

So, if man had achieved this equilibrium by its all components and principles, he would have certainly achieved an integrated civilization that is characterized by constancy, continuity and eternity, because this is the promise of Allah which is shown in His Almighty saying:

**Before this We wrote
In thoe Psalms after the Message
(Given to Moses): “My servants
The righteous, shall inherit
The earth”⁽³⁾**

And His Almighty saying:

**Allah has promised, to those
Among you who believe
And work righteous deeds, that He
Will, of a surty, grant them
In the land, inheritance**

(1) Surat Houd, from verse 61.

(2) Surat Al-Qasas, from verse 77.

(3) Surat Al-Anbiya, verse 105.

**And what is the life
Of the world, but
Goods and chattels
Of deception⁽¹⁾**

Within this concept many civilizations dominated in a period of time, but it didn't take long before they perished and became a trace leaving nothing to history except some antiquities, hidden under the earth, which some of us may not find any benefit to even know about them.

No doubt that any similar life, whether it exists in contemporary history or in the history to come, will encounter the same fate as that of similar ones existed in ancient history.

After all that, constancy and continuity will be the characteristic of the civilization which knows the true meaning for man's existence and knows the fundamental meaning for his being. Such a civilization exists only in the Shari'ah of Allah which concluded and abrogated all the Divine Messages, and which identified for humanity both aspects of life the spritual and the materialistic.

This Shari'ah doesn't consider life a mere "materialistic luxury", or a hermitage for giving up pleasures of this life. But, it takes a moderate line by making the "next life" as the basis of all human life. Allah mentioned this meaning in His Almighty saying:

**I have only created
Jinns and men, that
They may serve Me⁽²⁾**

(1) Surat Al-Hadeed, verse 20.

(2) Surat Ath-Thariyat, verse 56.

to believe in it. In this stage, it is naturally within this concept, that materialism develops, because its man abandons the criteria and natural principles which Allah made as a foundation for human life and existence; and hence life changes to be a mere play, amusement and adornment. The man of this civilization lives such a life with all its materialistic luxuries. But such a life soon and easily perishes either due to an accidental matter or that it completed all the required stages, starting from the stage of strength to the stage of breaking down. This in compliance with Almighty Allah statement:

**Know ye (all), that
The life of this world
Is but play and a pastime,
Adornment and mutual boosting
And multiplying, (in rivalry)
Among yourselves, riches
And children
Here is a similitude
How rain and the growth
Which it brings forth, delight
(The hearts of) the tillers
Soon it withers; thou
Wilt see it grow yellow;
Then it becomes dry
And crumbles away
But in the Hereafter
Is a chastisement severe
(For the devotees of wrong)
And Forgiveness from Allah
And (His) Good Pleasure
(For the devotees of Allah)**

remains, if exist, will only be considered on the basis of memory and lessons.

Another concept of civilization is that which dyed its existence with a sort of conviction that is far from truth and correct spritual understanding, and hence it took idols as gods thinking that this would constitute the spritual understanding in his life; or thinking that this is the means which links or brings him closer to such a meaning.

Almighty Allah told about those in many verses, some of which is His saying regarding the relation of His Prophet Abraham with his father:

**Lo! Abraham said
To his father Azar:
“Takest thou idols for gods?
For I see thee
And thy people
In manifest error”⁽¹⁾.**

Adherents to this civilization still keep recurring in every place and time, and their existence is but one of the stages of man in some of his places and times.

Another concept of the materialistic civiliztion believes in a message that has been abrogated; but still he takes materialism as the basis of his existence, and so he does everything to reach what he calls the “great consumption stage” or the “stage of materialistic luxury”. His aim in this stage is to eat, drink and wear whatever he likes. Within this conviction, he considers what he calls his message or creed as mere shape which only those whose lives are likely to end are possibly

(1) Surat Al-An‘am, verse 74.

A Letter from the Staff

A civilization lives and civilizations perish:

All Praise be to Allah the Cherisher of the Worlds and the end is (best) for the Righteous and peace and prayers be upon His Prophet the Seal of His Messengers Muhammed the Honest..

The historical concept of civilizations indicates that they are either mere materialistic civilizations or spritual civilizations with a materialistic concept.

The concept of the materialistic civilization is based on many distinct concepts. Among these concepts is that which believes that man was created to protect his successive materialism until he perishes; and he has no sense of any other act for the next Life. Almighty Allah told about the adherents to this civlization in His saying:

**And they say: “What is
There but our life
In this world?
We shall die and we live
And nothing but Time
Can destroy us”. But
Of that they have no
Knowledge: They merely conjecture:⁽¹⁾.**

Adherents to this civilization reoccur in every time and place. Facts and lessons of history indicate that they perish along with their civilizations; regardless of their materialistic strength and consequences. However, their existence and the existence of their civilizations is not but a stage through which man passes on this earth; and his

(1) Surat Aj-Jathiyah, verse 24.

Contents

- **A Letter from the Staff** 4

- **Linking Debts and Deferred Obligations with Gold
or a Specific Currency or a group of Currencies**10
Dr. Salih Ibn Zabin Al-Marzouqi

- **Al-Qawl Al-Mubeen Fi anna Tarik As-Salat Min
Al-Kafireen** 25
Dr. Abdullah Ibn Ibrahim Az-Zahim

- **Qiyass (analogy) : an Acknowledged Evidence
in Proving Shari'ah Judgements** 42
Dr. 'Ali Ibn Sa'd Ad -Duayhi

- **CASES FROM JURISPRUDENCE (FIQH) POINT OF VIEW**
 - Defects Requiring Annulment of Marriage Contract 54
 - Wife of the Missing Person and what she is required to do? 66
 - Rule on Cosmetic Surgery and Removal of Some Parts
of the Body 74
 - The Rule on one who Forbids his Wife to undergo
a Cesarean under the Pretext that the Physician
who Performs it is a Man 84
 - The Rule on one who Exposes others Lives to Danger 94

In the Name of Allah, Most Gracious, the Most Merciful

Principles and Regulations for Publication

Contemporary Jurisprudence Research Journal staff would like to notify researchers that principles of publication in the journal necessitate the following :

- 1- Research submitted for publication, should be based on Islamic (Fiqh) jurisprudence .
- 2- Research should concentrate on issues, questions and contemporary problems and the way of finding both scientific and practical solutions for them according to Islamic (Fiqh) jurisprudence, and its concepts which is authorized by the people of Sunnah and the consensus (Ijm'a).
- 3- Research should be subjective and comprehensive. It should follow a scientific method by depending on original references, documentation and explanation of (Ahadith) showing their degree of authentication .
- 4- Any research submitted for publication, should not have been published in either a book, a journal or any other means of publication. Researches submitted for publication to another journal or those which were presented to universities or scientific symposiums and the like, will not be published .
- 5- Stating of scientific references in the footnotes along with a short definition for the figures mentioned in the research .
- 6- Scientific references and their authors' names should be alphabetically indicated at the end of any research . Place and date of printing along with the publishing house should also be mentioned .
- 7- A statement indicating that the research has not been published before, should be attached to the research .
- 8- Research should be concluded by a brief summary indicating results and opinions included in it .
- 9- A satisfied abstract should be attached to the research to be translated into English .
- 10- Pages of research should not be less than twenty pages of the journal.
- 11- Researcher's name should be fully written along with his scientific post, if any.
- 12- Researches should be arbitrated by (Fuqahaa) jurists and specialized scholars (Ulama) according to a method which indicates principles and procedures of arbitration . From this principles : is that arbitrators should not know the names of researchers and vice versa, whether arbitrators recommend to publish their researches or show some observations or even recommend not to publish them.
- 13- The journal should pay a compensation for the research after being published .
- 14- Researches which not published, will not be returned .

Whom Allah intends good grants him the
knowledge and insight in Religion Hadith

CONTEMPORARY JURISPRUDENCE RESEARCH JOURNAL

A Journal specialised in Islamic jurisprudence

Editor-in-Chief
Dr. Abdur Rahman Hassan Al Nafisah

Price Per Copy :

K.S.A	SR. 12	Egypt	LE. 3
Jordan	JD.1	Moroco	D. 12
U.A.E	D.12	Mauritania	On.1200
Bahrain	B.F. 700	Iraq	I.D. 1
Tunisia	Mm. 800	S of Oman	P.750
Algeria	D.12	Qatar	QR.12
Sudan	Ls.12	Libya	L.Dr.1000
Syria	L.L. 35	Kuwait	K.D.1
Yemen	YR. 12		

Annual Subscription :
U.S.A Canada & Europe US.\$.12

Annual Subscription : For Govt :

Offices and Agencies : SR. 200
For individuals : SR. 100

Address :

Badia . North east of Princess Sarah
Mosque . Riyadh . K.S.A
Phone . 4351872
Fax . 4352297

DISTRIBUTORS : SAUDI DISTRIBUTION CO .

- | | | |
|----------------------------|------------------------|--------------------------|
| • Jeddah : 6530909 | • Makkah : 5585078 | • Taif : 7491831-7454222 |
| • Madina : 8483630 | • Yanbu : 3225834 | • Gizan: 3220104 |
| • Riyadh : 4779444 | • Qassim : 3243070 | • Hail : 5320675-5321555 |
| • Dawadamy :6422211 | • H.Al-Batin : 7223293 | • Zulfe : 4227849 |
| • Khafgi : 7671947 | • Dammam : 8410840 | • Jubail : 3615660 |
| • Hofuf : 5869607 | • Aflag : 4916737 | • AlJouf : 6251882 |
| • Beasha : 6226462 | • Al Ehssa : 5927707 | • Abha : 2242841-2240680 |
| • Tabouk : 4221164-4221812 | • Najran : 5221782 | • Al Wagh : 4422467 |
| • Al Majmah : 4323168 | • Keru'at : 6421296 | • Sharora : 5321125 |

Mailing Address P.O. Box 1918 - Riyadh 11441 - Kingdom of Saudi Arabia

CONTEMPORARY JURISPRUDENCE RESEARCH JOURNAL

A Journal Concerned with Islamic Jurisprudence

43rd Edition - Eleventh Year
Aug - Sept - Oct 1999

IN THIS ISSUE

- A Letter from the Staff
- Linking Debts and Deferred Obligations with Gold or a Specific Currency Dr. Salih Ibn Zabin Al-Marzuqi
- Al-Qawl Al-Mubeen Fi anna Tarik As-Salat Min Al-Kafireen Dr. Abdullah Ibn Ibrahim Az-Zahim
- Qiyass : an Acknowledged Evidence in Proving Shari'ah Judgements Dr. 'Ali Ibn Sa'd Ad-Duayhi

CASES FROM JURISPRUDENCE (FIQH) POINT OF VIEW

- Defects Requiring Annulment of Marriage Contract
- Wife of the Missing Person and what she is required to do?
- Rule on Cosmetic Surgery and Removal of Some Parts of the Body
- The Rule on one who Forbids his Wife to undergo a Cesarean under the Pretext that the Physician who Performs it is a Man
- The Rule on one who Exposes others Lives to Danger