مجلة
البحوث الفقهية المعاصرة
مجلة علميّة مُحكَّمة متخصصة في الفقه الإسلامي
العدد الثاني عشر - السنة الثالثة - رجب - شعبان - رمضان - ١٤١٢هـ - يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) ١٩٩٢م

في هذا العدد

بحث في أن مطل الغني ظلم يحل عقوبته وعرضه	الشيخ / عبدالله بن سليمان بن منيع
طبيعة وحالات الالتزام الخلقي في الإسلام	الدكتور/ محمد محمد شتا ابو سعد
فكرة تدوين الأحكام (ماضيها وحاضرها ومستقبلها)	الدكتور/ عبدالرحمن بن عبدالعزيز القاسم
الاقتصاد الإسلامي والتنمية العادلة	الدكتور/ شوقي احمد دنيا
العدالة أمام القضاء الإسلامي	الدكتور/ حسن محمد سفر
المباديء الإسلامية في المحافظة على النفس (قضية للبحث)	الدكتور/ عبدالرحمن بن حسن النفيسه

فتاوى المجامع الفقهية

- العمل بالرؤية في اثبات الاهلة لا بالحساب الفلكي
- حكم الشيوعية والانتماء إليها

مسائل في الفقه

- السفر الذي يباح للصائم الافطار فيه.
- صفة المال الذي تجب فيه الزكاة.
- حكم العدد في صلاة الجمعة.
- حكم قضاء القاضي بعلمه في الدعوى المقامة لديه.
- حكم استيفاء الدين من مال المدين بدون اذنه.

كتب ورسائل في الفقه
كشاف السنة الثالثة

حتى يرد الله به خيراً يفقهه في الدين

مجلة

البحوث الفقهية المعاصرة

مجلة علميّة مُحكَّمة متخصصة في الفقه الإسلامي

صاحبها ورئيس تحريرها د/ عبدالرحمن بن حسن النفيسه

العنوان :

المملكة العربية السعودية

الرياض ـ البديعة شمال شرق مسجد الأميرة سارة

هاتف: ٤٣٥١٨٧٢ ـ فاكس: ٤٣٥٢٢٩٧ ـ برقياً الفقهية

الاشتراكات

قيمة الاشتراك السنوي للدوائر الحكومية والمؤسسات

١٥٠ ريالاً

للأفراد ١٠٠ ريال

سعر النسخة

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

الاشتراك السنوي لـ أمريكا وكندا وأوربا ١٢ دولاراً

وكيل التوزيع: الشركة السعودية للتوزيع

☐جدة ـ ت: ٦٥٣٠٩٠٩	☐حفر الباطن ـ ت: ٧٢٢٢٢٩٢	
☐مكة المكرمة ـ ت: ٥٤٥٩٩٠٠ ـ ٥٤٥٩٧٧٧	☐الرفحي ـ ت: ٤٢٢٧٨٤٩	
☐الطائف ـ ت: ٧٤٥٤٢٢٢ ـ ٧٤٩١٨٣١	☐الخفجي ـ ت: ٧٦٦٩٦٧٧	
☐المدينة المنورة ـ ت: ٨٢٢٩٨٨١ ـ ٨٢٢٨١٨٧	☐الدمام ـ ت: ٨٢٧٢٥٧٥ ـ ٨٢٧٦٦٦٢	☐ابها ـ ت: ٢٢٤٠٦٨٠ ـ ٢٢٤٢٨٤١
☐ينبع ـ ت: ٣٢٢٥٨٣٤	☐الجبيل ـ ت: ٨٢٧٦٦٦٢ ـ ٨٢٧٢٥٧٥	☐تبوك ـ ت: ٤٢٢١٨١٣ ـ ٤٢٢١١٦٤
☐جيزان ـ ت: ٣٢٢٠١٠٤	☐الهفوف ـ ت: ٥٨٦٩٦٠٧	☐نجران ـ ت: ٥٢٢١٧٨٢
☐الرياض ـ ت: ٤٩١٦٧٤١ ـ ٤٩١٦٧٣٧	☐الافلاج ـ ت: ٤٩١٩٧٢٧	☐الوجه ـ ت: ٤٤٢٢٤٦٧
☐القصيم ـ ت: ٣٢٤٩٣٢٠	☐الجوف ـ ت: ٦٢٥١٨٨٢	☐المجمعة ـ ت: ٤٣٢٣١٦٨
☐حائل ـ ت: ٥٣٢١٥٥٥ ـ ٥٣٢٠٦٧٥	☐بيشة ـ ت: ٦٢٢٦٢٧٨	☐القريات ـ ت: ٦٤٢١٢٩٦
☐الدوادمي ـ ت: ٦٤٢٢٢١١	☐الاحساء ـ ت: ٥٩٢٧٧٠٧	

تكون المراسلات على العنوان التالي:

المملكة العربية السعودية ص.ب: ١٩١٨ الرياض ١١٤٤١

بسم الله الرحمن الرحيم

قواعد النشر

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

١) أن يكون البحث المراد نشره مبنيًا على الفقه الإسلامي.

٢) أن ينصب البحث على القضايا والمشكلات المعاصرة، والبحث عن الحلول النظرية والعملية لها في الفقه الإسلامي، ومفاهيمه المعتمدة عند أهل السُنة والجماعة.

٣) أن يتصف البحث بالموضوعية، والأصالة، واتباع المنهج العلمي في البحث من حيث التخريج والإسناد والتوثيق.

٤) أن يكون البحث مما لم يسبق نشره في كتاب، أو مجلة، أو أي أداة نشر أخرى.

٥) أن يختم البحث بخلاصة تبين النتيجة والرأي، أو الآراء التي تضمنها البحث.

٦) أن يرفق بالبحث خلاصة له لترجمتها إلى اللغة الإنجليزية.

٧) ألا تقل صفحات البحث عن خمس عشرة صفحة.

٨) يكتب اسم الباحث ثلاثيًا مع وظيفته العلمية إن وجدت.

٩) يتم تحكيم البحوث من قبل علماء متخصصين وفقًا لنموذج يبين قواعد التحكيم، وإجراءاته.

١٠) سوف تدفع المجلة مكافأة عن البحث في حال نشره.

١١) البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها مالم يطلب الباحث ذلك.

* ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنية.

فهـــرس العـــدد

- رسالة من هيئة المجلة ٤
- بحث في أن مطل الغني ظلم يحل عقوبته وعرضه ٧
  الشيخ/ عبدالله بن سليمان بن منيع
- طبيعة وحالات الالتزام الخلقي في الإسلام ٣٣
  الدكتور/ محمد محمد شتا أبو سعد
- فكرة تدوين الأحكام (ماضيها وحاضرها ومستقبلها ٦٩
  الدكتور/ عبدالرحمن بن عبدالعزيز القاسم
- الاقتصاد الإسلامي والتنمية العادلة ١٠٤
  الدكتور/ شوقي أحمد دنيا
- العدالة أمام القضاء الإسلامي ١٣٣
  الدكتور/ حسن محمد سفر
- المباديء الإسلامية في المحافظة على النفس (قضية للبحث) ١٥٩
  الدكتور/ عبدالرحمن بن حسن النقيسه
- ردود وتعليقات:
- الأحكام السلطانية بين أبي الحسن الماوردي (المتوفى ٤٥٠هـ)
  وأبي يعلى الفراء (المتوفى ٤٥٨هـ) ١٦٤
  الدكتور/ فؤاد بن عبدالمنعم أحمد
- فتاوى المجامع الفقهية:
- العمل بالرؤية في اثبات الأهلة لا بالحساب الفلكي ١٦٧
- حكم الشيوعية والانتماء إليها ١٦٩
- مسائل في الفقه:
- السفر الذي يباح للصائم الافطار فيه ١٧٢
- صفة المال الذي تجب فيه الزكاة ١٧٦
- حكم العدد في صلاة الجمعة ١٧٩
- حكم قضاء القاضي بعلمه في الدعوى المقامة لديه ١٨٢
- حكم استيفاء الدين من مال المدين بدون اذنه ١٨٥
- كتب ورسائل في الفقه:
- القوانين الفقهية ١٨٨
- كتـــاب الفـــروع ١٩٠
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ١٩٢
- كشاف السنة الثالثة ١٩٤
  إعداد/ نجيب محمد الخطيب

رسالة من هيئة المجلة

بهذا العدد تجتاز هذه المجلة ثلاث سنوات من إصدارها، ومع إدراكنا أن هذه المدة قليلة في حساب الزمن، إلا أننا نشير إليها كفترة نحسب فيها ماتم من خطوات، ثم نُقَومُها لكي نُعَدِّل ماقد يتطلبه التعديل، ونُصحِّح ما قد يتطلبه التصحيح. وتقويمنا لهذه الفترة لن نعتمد فيه على حساب وضعناه من لدنا، ولن نعتمد فيه كذلك على المشاعر الكريمة التي أبداها عدد من الإخوة القراء والباحثين، وإنما نعتمد فيه أولاً على ماتلقته المجلة من نقد، أو توجيه تمثَّل في الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: تلقينا بعض الرسائل من الباحثين والقراء يشيرون فيها إلى وقوع بعض الأخطاء اللغوية والمطبعية اليسيرة. وقد أكدنا لهم أن كل صفحة من صفحات المجلة تخضع للتصحيح اللغوي، والقراءة المكررة لمسودات الطباعة، وأنه رغم ضآلة هذه الأخطاء فإننا نتألم كثيرًا لما قد يقع من خطأ لغوي أو مطبعي مهما كانت درجته.

ومع أنه ليس لنا من عذر سوى القول بأن العمل الإنساني مهما كان الاجتهاد فيه يظل معرضًا للخطأ، فإننا نؤكد للقراء حرصنا غير المحدود على أن تظهر إصدارات هذه المجلة خالية من أي خطأ لغوي، أو مطبعي مهما كانت ضآلته، وأن تكون هذه الإصدارات، بإذن الله، نموذجًا في الحرص على لغة القرآن الكريم.

الملاحظة الثانية: رغبة عدد من الإخوة الباحثين والقراء بأن تصدر المجلة كل شهر أو شهرين على الأكثر، خاصة وأن بعض الباحثين يلاحظون على تأخر نشر بحوثهم. ومع شكرنا وتقديرنا لهذه الثقة منهم، إلا أن ثمة اعتبارات كثيرة من طباعة وخلافها تحتم علينا أن نقف في الوقت الحاضر عند هذا الحد من الإصدار. وعندما يحين الوقت المناسب سوف نحقق بإذن الله هذه الرغبة.

الملاحظة الثالثة: ما أبلغنا به عدد من الإخوة المتابعين للمجلة بأننا نشرنا

بحثًا كان الباحث قد نشره، أو أجزاء منه. وقد تأثرنا لذلك كثيرًا، ونالت منا هذه الملاحظة كل الاهتمام. وكان عتابنا على الباحث بالغًا خاصة وإننا قد وضعنا منذ أول إصدار للمجلة شروطًا واضحة للنشر، ومن أهمها الشرط الرابع وهو «**أن يكون البحث مما لم يسبق نشره في كتاب، أو مجلة، أو أي اداة نشر أخرى**» وبنفس القدر عتبنا على باحث آخر أرسل لنا بحثًا ثم أرسله إلى مجلة زميلة، ولم نعرف عن ذلك شيئًا إلا بعد أن أرسلناه للتحكيم، فنبهنا أحد المحكِّمين أنه سبق وأن حَكَّم هذا البحث حين أُرسل إليه من زميلتنا لتحكيمه مما جعلنا نتوقف عن نشره.

ومع هذا العتب فإننا لا نود بأي حال من الأحوال أن نَمُسَّ مشاعر أخوين لنا نعتبرهما من مقومات المجلة، ولكننا في الوقت نفسه أُمناء على ما بأيدينا وهذه الأمانة تقتضي ألا ننشر بحثًا أو بحوثًا سبق نشرها لما في ذلك من عدم الفائدة لِلْبَاحِثِين والقراء.

الملاحظة الرابعة: رغبة عدد محدود من القراء في تغيير شكل المجلة لتكون أكثر إغراء للقارىء، وقد ذكرنا لهؤلاء الإخوة أن من طبيعة مجلات البحوث والعلوم في العالم الثبات على لون، ومقاس واحد، وشكل واحد، لأن محتواها ليس مجرد مادة عابرة مع عبور الزمن الذي نُشِرَتْ فيه. ولما كان من غير المناسب أن نَشُذَّ عن هذه القاعدة، إضافة إلى ما قد يكون في التغيير المتكرر للشكل من التنافر، فقد رأينا أن تبقى المجلة على شكلها ولونها ومقاسها.

وفي الجانب الآخر من التقويم نجد لزامًا علينا أن نشير بإيجاز إلى ما وصلنا من رسائل واتصالات عديدة من داخل المملكة العربية السعودية وخارجها، يبدي فيها أصحابها كريم مشاعرهم نحو بحوث المجلة. وماكنا لنذكر هذا لولا أن في إغفاله بَخْسٌ لحق الباحثين، والعاملين في المجلة. ومن هذه المشاعر رسائل من عدد من الجامعات، والمراكز الإسلامية في العالم، ومن محامين من الناطقين باللغة الإنجليزية في أمريكا وأوربا، إضافة إلى تصوير بعض بحوث المجلة من قِبَل بعض المجتهدين، وتوزيعها على عدد أكبر من القراء في بعض الأماكن التي لا تتوفر فيها بأعداد كافية. وكان آخر هذه الرسائل ماذكره لنا عالِم وأستاذ في إحدى الجامعات الإسلامية في الهند عن ترجمته لبعض بحوث المجلة إلى اللغة الأردية.

وبين هذين الجانبين من التقويم، لنا ملاحظة أخرى نبدي فيها للإخوة القراء

أن المجلة عبارة عن وسيلة نشر بين الباحث والقارىء. وقد يكون للأول رأي أو اجتهاد في مسألة مًا لا يعجب القارىء، وهذا أمر طبيعي لأن من غير المفترض في الإنسان أن يتفق مع كل رأي، أو مع كل اجتهاد بل إنه قد يخالف رأيه هو حين يراه في وقت ثم يتراجع عنه في وقت آخر.

وعندما تنشر المجلة بحثًا يتضمن اجتهادًا في مسألة مًا، فإن بعض القراء قد لا يتفق معه كما أن المجلة قد لا تتفق معه كذلك، ولكنها ترى في نشره تنفيذًا للالتزام بواجبات النشر، مادام أنه «لا يتعارض مع القواعد الشرعية ولا مع المنهج العلمي وقواعد النشر فيها».

ونحن إذ نختم هذه السنة الثالثة بخطى ثابتة مصدرها عون الله وتوفيقه، لا يسعنا إلا أن نسجل رسالة شكر وتقدير لخادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود، ورسائل شكر وتقدير لكل من صاحب السمو الملكي الأمير عبدالله بن عبدالعزيز ولي العهد ونائب رئيس مجلس الوزراء ورئيس الحرس الوطني، وصاحب السمو الملكي الأمير سلطان بن عبدالعزيز النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء ووزير الدفاع والطيران والمفتش العام، وصاحب السمو الملكي الأمير نايف بن عبدالعزيز وزير الداخلية ورئيس المجلس الأعلى للإعلام على رعايتهم وتشجيعهم لكل جهد فيه خدمة لفقه الشريعة الإسلامية الخالدة.

كما نسجل رسائل شكر لكل الإخوة الباحثين والقراء في كل مكان على بحوثهم ومتابعتهم، وملاحظاتهم، ونرجو أن تكون هذه المجلة عند حسن ظنهم.

والله المستعان، وهو نعم المولى ونعم النصير.

بحث في
أن مطل الغني ظلم يحل عقوبته وعرضه

الشيخ / عبد الله بن سليمان بن منيع(*)

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان إلا على الظالمين وصلى الله وسلم على رسوله الأمين محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد.

فإن المتتبع لقواعد الإسلام وأصوله ومبادئه يدرك ما عليه هذا الدين القويم من رعاية وعناية بالحقوق العامة والخاصة وبالواجبات المستحقة؛ وما تتحقق به تلك العناية الربانية من ترغيب وترهيب ووعد ووعيد، ومما أوعد الله عليه وعلى اقترافه الظلم بمختلف ألوانه وضروبه ودرجاته، قال تعالى: ﴿ومَن يَظلم منكم نذقه عذابًا كبيرًا﴾(١). وقال ﷺ فيما رواه عن ربه: «إني حرّمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تَظالموا»(٢). وقال ﷺ: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا»(٣)..

ولا شك أن الظلم باعتباره عدوانًا وتجاوزًا وبغيًا فهو أوضح المحرمات وأجلاها، ولا شك أن انتهاك المحرم موجب للعقوبة الزاجرة والرادعة، ومن الظلم الواضح مماطلة المدين دائنه في تسليمه ما وجب عليه أداؤه له سواء أكان ذلك المدين ثمنًا من أي جنس من أجناس الأثمان أو كان عينًا من أي جنس من الأعيان أو السلع، وذلك إذا كان مستطيعًا الأداء،

(*) عضو هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية والقاضي بمحكمة التمييز بمكة المكرمة.

(١) سورة الفرقان، الآية: ١٩.

(٢) صحيح مسلم جـ١٦ ص١٣٢.

(٣) صحيح البخاري جـ٢ ص١٩١.

قادرًا على السداد، ولم يكن للدائن من المدين ضمان عيني يتمكن به الدائن من استيفاء حقه منه كَرَهْنٍ ونحوه. أما إذا كان ذا عسرة فلا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، قال تعالى: ﴿**وإن كان ذو عسرة فنَظِرةٌ إلى ميسرة**﴾(١).

ولا شك أن من حرمة مال المسلم على المسلم مماطلته حقه الواجب عليه أداؤه إياه إذا كان واجدًا، فهي نوع من الظلم والعدوان على المال، ومن صور الغصب، حيث ينبني على ذلك حرمان الدائن من الانتفاع بماله عند المدين المماطل استهلاكًا أو استثمارًا، كحرمان من يغتصب منه مايملكه من الانتفاع بملكه، وبالتالي فإن ذلك مستلزم فوات منافع ماله في حال وجوده بيده لتقليبه وإدارته أو الاحتياج إلى استهلاكه، وحيث إن هذا المطل والليّ مستلزم ذلك الفوات في الغالب، وهو في حكم الغصب وحيث إن الغصب ضرب من ضروب التعدي والظلم والعدوان، والغاصب ضامن ما غصبه، وحيث إن الشريعة الإسلامية تدور أحكامها العامة والتفصيلية على الحفاظ على الضرورات الخمس ومنها المال، وبناء على ذلك فإن القول بضمان مافات من منافع المال نتيجة مطل أدائه لمستحقه قول تسنده قواعد الشريعة وأصولها والنصوص الصريحة الواضحة في ذلك من كتاب الله تعالى وسنة رسول ﷺ ، وقد تقدم ذكر بعض من النصوص العامة في تحريم الظلم بين العباد، وأن الظلم موجب عقوبة الظالم عقوبة رادعة وزاجرة.

وأما النصوص الخاصة في اعتبار مطل الغني ظلمًا موجبًا العقوبة، فمنها ماجاء في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (مطل الغني ظلم)، وعن عمرو بن الشريد عن أبيه عن النبي ﷺ قال: (ليّ الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته). رواه الخمسة إلا الترمذي، قال أحمد: قال وكيع، عرضه شكايته، وعقوبته حبسه.

قال الشوكاني في النيْل: أخرجه أيضًا البيهقي والحاكم وابن حبان، وصححه وعلقه البخاري، قال الطبراني في الأوسط: لا يروى عن الشريد إلا بهذا الإسناد، تفرد به ابن أبي ليلى، قال في الفتح وإسناده حسن. اهـ(٢).

وقال الشيخ ناصر الدين الألباني في كتابه إرواء الغليل:

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٠.

(٢) نيل الأوطار جـ٥ ص٢٥٥.

حسن أخرجه أبوداود والنسائي وابن ماجة والطحاوي في المشكل وابن حبان والحاكم والبيهقي وأحمد... وقال الحاكم صحيح الإسناد ووافقه الذهبي... وقد علقه البخاري في صحيحه، وقال الحافظ في الفتح ووصله أحمد وإسحاق في مسنديهما وأبوداود والنسائي وإسناده حسن. اهـ(١).

وقد بحث العلماء ـ رحمهم الله ـ مسألة عقوبة المماطل وحل عرضه ومايترتب عليه من اعتباره بالمطل فاسقًا، مرتكبًا كبيرة مستحقًا بذلك العقوبة الزاجرة الرادعة نذكر منهم من يلي:

١ ـ قال ابن حجر ـ رحمه الله ـ في كتابه فتح الباري شرح صحيح البخاري مانصه:

وأصل المطل المد، قال ابن فارس: مطلت الحديدة أمطلها إذا مددتها لتطول، وقال الأزهري: المطل المدافعة. والمراد هنا تأخير ما استحق أداؤه بغير عذر، والغني مختلف في تعريفه، ولكن المراد به هنا من قدر على الأداء فأخَّره ـ ولو كان فقيرًا ـ إلى أن قال ـ وفي الحديث زجر عن المطل. واختلف هل يُعد فعله عمدًا كبيرة أم لا، فالجمهور على أن فاعله يفسق. لكن هل يثبت فسقه بمطله مرة واحدة أم لا، قال النووي مقتضى مذهبنا اشتراط التكرار. وردَّه السبكي في شرح المنهاج بأن مقتضى مذهبنا عدمه واستدل بأن منع الحق بعد طلبه وانتفاء العذر عن أدائه كالغصب والغصب كبيرة وتسميته ظلمًا يُشعر بكونه كبيرة والكبيرة لا يشترط فيها التكرار، نعم لا يحكم عليه بذلك إلا بعد أن يظهر عدم عذره. اهـ(٢).

٢ ـ وقال العيني في عمدة القاريء شرح البخاري:

وقال القرطبي المطل عدم قضاء ما استحق أداؤه مع التمكن منه.. قوله يحل عرضه أي لومه، وعقوبته أي حبسه، هذا تفسير سفيان، والعرض موضع المدح والذم من الإنسان سواء كان في نفسه أو في سلفه أو من يلزمه أمره، وقيل هو جانبه الذي يصونه في نفسه وحَسَبه ويحامي عنه أن ينتقص أو يثلب ـ وذكر مايستفاد من الحديث فقال ـ فيه الزجر عن

---

(١) إرواء الغليل جـ٥ ص٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٢) فتح الباري جـ٤ ص٤٦٦.

المطل، واختلف هل يُعد فعله عمدًا كبيرة أم لا، فالجمهور على أن فاعله يفسق، لكن هل يثبت فسقه بمطله مرة واحدة أم لا، قال النووي: مقتضى مذهبنا اشتراط التكرار، ورد عليه السبكي في شرح المنهاج أن مقتضى مذهبنا عدمه، واستدل بأن منع الحق بعد طلبه وانتفاء العذر عن أدائه كالغصب والغصب كبيرة وتسميته ظلمًا يشعر بكونه كبيرة، والكبيرة لايشترط لها التكرار.اهـ[١].

٣ ـ وقال الصنعاني في كتابه سبل السلام بعد نقله تفسير وكيع حل العرض والعقوبة مانصه: وأجاز الجمهور الحجز وبيع الحاكم عنه ماله وهذا أيضًا داخل تحت لفظ عقوبته لا سيما وتفسيرها بالحبس ليس بمرفوع، ودل الحديث على تحريم مطل الواجد، ولذا أبيحت عقوبته.اهـ[٢].

٤ ـ وقال ابن قاسم في كتابه الإحكام شرح أصول الأحكام على حديث عمرو بن الشريد: ليّ الواجد ظلم.

قال: وفي الاختيارات... ولو كان قادرًا على أداء الدين وامتنع ورأى الحاكم منعه من فضول الأكل والنكاح فله ذلك، إذ أن التعزير لا يختص بنوع معين وإنما يرجع فيه إلى اجتهاد الحاكم في نوعه وقدره إذا لم يتعد حدود الله، وللحاكم أن يبيع عليه ماله ويقضي دينه ولا يلزمه إحضاره، وإذا كان الذي عليه الحق قادرًا على الوفاء ومطل صاحب الحق حتى أحوجه إلى الشكاية فما غرمه بسبب ذلك فهو على الظالم المبطل إذا كان غرمه على الوجه المعتاد.اهـ[٣].

٥ ـ وقال الخطابي في معالم السنن على حديث عمرو بن الشريد قال ابن المبارك عرضه يغلظ له وعقوبته يحبس له. اهـ[٤].

---

(١) جـ١٢ ص١١٠.
(٢) جـ٣ ص٣٤.
(٣) الجزء الثالث ص٢٢٧.
(٤) جـ٥ ص٢٣٦.

٦ ـ وقال الساعاتي في شرحه مسند الإمام أحمد بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني:

مطل الواجد بالجيم وهو الموسر القادر على الأداء الذي يجد ما يؤدي من الوجد بالضم بمعنى القدرة... أي يجوز وصفه بكونه ظالمًا. قال النووي: قال العلماء يحل عرضه بأن يقول: ظلمني مطلني. اهـ[1].

فالحديث الذي رواه البخاري في صحيحه اعتبر المطل ظلمًا والمماطل ظالمًا والمُمَاطَل مظلومًا بمطل حقه، والحديث الذي رواه الخمسة إلا الترمذي اعتبر المُمَاطِل مستوجبًا العقوبة وحل العرض، والعقوبة وحل العرض إجراء جزائي عام يستهدف الزجر والردع، ومن ذلك تعويض المظلوم بما يشفي صدره ويدفع عنه الضرر، ولئن فسر بعض أهل العلم العقوبة بالحبس وحل العرض بالشكاية فهو تفسير لبعض معاني العقوبة وأنواعها، ولكن العقوبة وحل العرض أعم وأشمل من أن تحصرا في بعض معانيهما، إذ الغرض من العقوبة الزجر والردع ودفع الظلم بالتعويض عن الضرر المترتب على الجناية المستوجبة للعقوبة، فمِن حل عرض المماطل الغني التشهير به في المجامع التجارية وغيرها بسوء معاملته والتحذير من الدخول معه في تعامل أو تداول تجاري، ليحذر الناس ظلمه وعدوانه واستهانته بحقوق الناس بمطل أدائها وليكون نفور الناس عنه سببًا في إلحاق الضرر وسوء السمعة به وبتجارته، فيكون ذلك عقوبة له لاستحلاله مال أخيه المسلم بدون حق وعلى سبيل الظلم والعدوان والاغتصاب، ومن عقوبة المماطل الغني التقدم لولاة الأمور بشكايته على مسلكه الأثيم في اللي والمماطلة لإلزامه بدفع الحق الذي عليه لصاحبه وتقرير مايستحقه من عقوبة زاجرة ورادعة بالحبس والجلد والغرامة المالية أو بواحد منها على مايقتضيه النظر المصلحي والأثر الجزائي.

لا شك أن من الظلم المماطلة، وأن كل نوع من أنواع الظلم له عقوبة تتفق مع حجم الظلم وأثره على المظلوم، وقد بين ﷺ أن المماطل حلال العرض ومستحق العقوبة، وقد أشرنا إلى صفة استحلال العرض، وبقي الحديث عن العقوبة التي ينتفع بها الممطول حقه المظلوم بمطل حقه.

---

(١) جـ٥ ص١٠٠.

العقوبة هي الأثر الجزائي الواجب إيقاعه على الظالم نتيجة ظلمه سواء أكان ذلك الجزاء جلداً أم حبسًا أم غرامة، مالية وسواء أكانت الغرامة المالية إتلافًا كالخمور ودنان الخمر وآلات اللهو، أو تعويضًا مضاعفًا للمظلوم على الظالم كمضاعفة الغرم على السارق مما لا يوجب حدًا، أو كانت عقوبة مالية لبيت المال كأخذ شطر مال مانع الزكاة.

ونظرًا إلى أن عقوبة الحبس والجلد مما أجمع علماء الإسلام على اعتبارها والأخذ بها، وحيث إن المظلوم بمطل حقه لا ينتفع بهذه العقوبة بقدر انتفاعه من تعويضه عما حصل عليه من نقص وضرر إزاء مطله حقه، فإننا نحصر بحثنا في العقوبة المالية لكونها مثار اختلاف بين العلماء ولأن الأخذ بها يوجب الردع والزجر واحترام الحقوق.

ذكر ابن القيم ـ رحمه الله ـ أن العلماء اختلفوا في العقوبة بالمال، هل الحكم بالأخذ بها محكم وباق أم هو منسوخ. فقال:

اختلف الفقهاء فيه هل حكمه منسوخ أو ثابت، والصواب أنه يختلف باختلاف المصالح ويرجع فيه إلى اجتهاد الأئمة في كل زمان ومكان حسب المصلحة، إذ لا دليل على النسخ، وقد فعله الخلفاء الراشدون ومن بعدهم من الأئمة. اهـ(١).

وقال رحمه الله في الطرق الحكمية:

وأما التعزير بالعقوبات المالية فمشروع أيضًا في مواضع مخصوصة في مذهب مالك وأحمد وأحد قولي الشافعي. اهـ(٢).

وحكاه الشوكاني مذهبًا لآل البيت بلا خلاف بينهم وهو مروي أيضًا عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة(٣).

---

(١) أعلام الموقعين جـ٢ ص٩٨.
(٢) الطرق الحكمية ص٢٦٦.
(٣) انظر نيل الأوطار جـ٤ ص١٣٩.

وقد ذكر ابن القيِّم ـ رحمه الله ـ نقلاً عن شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية مجموعة أمثلة للعقوبة المالية ذكرها الشيخ بكر أبوزيد في كتابه القيم ـ الحدود والتعزيرات ـ عن ابن القيِّم من كتابه الطرق الحكمية أُوثِرُ نقلها عن كتاب الشيخ بكر لما عليها من تخريج كفانا جزاه الله خيرًا القيام به، فقد قال:

استدل له ـ أي القول بجواز العقوبة المالية وأن حكمها ثابت لم ينسخ ـ ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ بأقضية متنوعة من النبي ﷺ ومن أصحابه في ذلك فقال[1].

وقد جاءت السنة بذلك عن النبي ﷺ وعن أصحابه بذلك في مواضع:

منها إباحته ﷺ سلب الذي يصطاد في المدينة لمن وجده[2]، ومثل أمره بكسر دنان الخمر وشق ظروفها[3].

ومثل أمره لعبد الله بن عمر بأن يحرق الثوبين المعصفرين[4].

ومثل أمره ﷺ بكسر القدور التي طُبخ فيها لحم الحُمر الإنسية، ثم استأذنوه في غسلها فأذن لهم فدل على جواز الأمرين لأن العقوبة لم تكن واجبة بالكسر[5].

ومثل هدمه مسجد الضرار[6].

ومثل تحريق متاع الغال[7].

ومثل حرمان السالب الذي أساء على نائبه[8].

ومثل إضعاف الغرم على سارق ما لاقطع فيه من الثمر والكثر[9].

ومثل إضعاف الغرم على كاتم الضالة[10]

---

(١) الحدود والتعزيرات عند ابن القيِّم ص٤٩٦ ـ ٤٩٨.

(٢) انظر نيل الأوطار جـ٤ ص١٣٩ والحديث رواه مسلم.

(٣) انظر الفتح الرباني للساعاتي جـ١٧ ص١٤٠.

(٤) انظر صحيح مسلم جـ٣/١٦٤٣ تحقيق فؤاد عبدالحق.

(٥) انظر زاد المعاد جـ٢ ص٦٦.

(٦) انظر زاد المعاد جـ٣ ص١٧.

(٧) انظر زاد المعاد جـ٢ ص٦٦ وقال فيه: وأمر بتحريق متاع الغال وضربه وحرق الخليفتان بعده وانظر تلخيص الحبير جـ٤ ص٨١ ونيل الأوطار جـ٤ ص١٣٩.

(٨) انظر الحديث فيه مطولاً في سنن أبي داود جـ٣ ص١٦٣ ـ ١٦٥.

(٩) انظر سنن أبي داود جـ٤ ص٥٥٠ وسنن الترمذي جـ٣ ص٥٨٤ وسنن ابن ماجة جـ٣ ص٨٦٥.

(١٠) نيل الأوطار جـ٤ ص١٣٩.

ومثل أخذه شطر مال مانع الزكاة عزمة من عزمات الرب تعالى[١].
ومثل أمره ﷺ لابس خاتم الذهب فطرحه فلم يعرض له أحد.

ومثل قطع نخل اليهود إغاظة لهم[٢].

ومثل تحريق عمر وعلي المكان الذي يباع فيه الخمر[٣].

ومثل تحريق عمر رضي الله عنه قصر سعد بن أبي وقاص لما احتجب فيه عن الرعية[٤].

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ العقوبة المالية من صنوف التعزير وردّ على القائلين بنسخها، وانتهى إلى أن حكمها ثابت محكم وأنها تنقسم كالعقوبة البدنية إلى إتلاف وإلى تغيير وإلى تمليك الغير، فقال فيما يتعلق بالعقوبة المالية بتمليك الغير مانصه:

وأما التمليك فمثل ماروى أبوداود وغيره من أهل السنن عن النبي ﷺ فيمن سرق من الثمر المعلق قبل أن يؤويه إلى الجرين أن عليه جلدات نكال وغرمه مرتين، وفيمن سرق من الماشية قبل أن تؤوي إلى المراح أن عليه جلدات نكال وغرمه مرتين.

وكذلك قضى عمر بن الخطاب في الضالة المكتومة أنه يضعف غرمها، وبذلك كله قال طائفة من العلماء مثل أحمد وغيره، وأضعف عمر وغيره الغرم في ناقة أعرابي أخذها مماليك جياع، فأضعف الغرم على سيدهم ودرء عنهم القطع، وأضعف عثمان بن عفان في المسلم إذا قتل الذمي عمدًا أنه يضعف عليه الدية لأن دية الذمي نصف دية المسلم وأخذ بذلك أحمد بن حنبل.ا.هـ[٥].

---

(١) نيل الأوطار جـ٤ ص١٣٨.
(٢) سورة الحشر، الآية: ٥.
(٣) انظر الأموال لأبي عبيد ص١٠٠ ـ ١٠٤ ومصنف عبدالرزاق جـ٩ ص٣٢٩ ـ ٣٣٠.
(٤) زاد المعاد جـ٣ ص١٧.
(٥) انظر الجزء الثامن والعشرين ص١١٨ ـ ١١٩.

ويقول الأستاذ عبدالقادر عودة في كتابه التشريع الجنائي مانصه:

من المسلم به أن الشريعة عاقبت على بعض الجرائم التعزيرية بعقوبة الغرامة، ومن ذلك أنها تعاقب على سرقة الثمر المعلق بغرامة تساوي ثمن ماسرق مرتين فوق العقوبة التي تلائم السرقة وذلك قول الرسول ﷺ: «**ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة**»[1] ومن ذلك عقوبة كاتم الضالة فإن عليه غرامتها ومثلها معها، ومن ذلك تعزير مانع الزكاة بأخذ شطر ماله.ا.هـ[2].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في مجموع الفتاوى في معرض إجابته عن حكم تعزير شخص استدان من الناس أموالاً وامتنع عن الوفاء مع القدرة على ذلك قال مانصه:

وقد قال النبي ﷺ في الحديث المتفق عليه في الصحيحين «**مطل الغني ظلم**»، والظالم مستوجب العقوبة، وفي السنن عن النبي ﷺ: «**لَيُّ الواجد يحل عرضه وعقوبته**»، الليُّ المطل، والواجد القادر، فقد أباح النبي ﷺ من القادر المماطل عرضه، وقد اتفق العلماء على أن التعزير مشروع في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة.ا.هـ[3].

لا شك أن الليّ من الواجد ظلم والظلم معصية يتفاوت حجمها بتفاوت نوع الظلم فيها فأعلى مراتب الظلم الشرك بالله قال تعالى: ﴿**إن الشرك لظلمٌ عظيم**﴾[4].

ومن أخطر مراتب الظلم التظالم بين العباد في أي حق من حقوقهم المشروعة، ومن ذلك ظلم بعضهم بعضًا في حقوقهم المالية سواء أكان الاعتداء على المال بطريق الغصب أو النهب أو السرقة أو الغش أو الخداع أو التغرير أو المطل مع القدرة على الوفاء وتعذر الاستيفاء، ولقد اعتبر بعض أهل العلم مطل الغني من ضروب اغتصاب المال لأن الحق المالي في حال استحقاق وفائه والامتناع عن الوفاء مع القدرة على ذلك يعتبر مغصوبًا حكمًا، وماترتب على الغصب من ضرر مادي فهو مضمون على غاصبه.

---

(١) سنن النسائي جـ٨ ص٨٥.

(٢) الجزء الأول ص٧٠٥.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ٣٠ ص٢٣.

(٤) سورة لقمان، الآية: ١٣.

فالماطل ظالم مستحق العقوبة لمطله حق غيره وهو في نفس الأمر مستوجب ضمان مافات على مَن مطلهُ حقه من منفعة محققة أو متوقعة أو مايترتب على المطل من نقص على الممطول حقه لقاء المطل.

وقبل الدخول في استعراض أقوال أهل العلم في العقوبة المالية وأنها ضرب من العقوبات التعزيرية يستحقها الظالم، وأن الماطل ظالم يستوجب العقوبة، وحِلُّ العرض يحسن بنا أن نعرف الماطل حتى يتحرر موضوع البحث.

الماطل المستحق للعقوبة وحل العرض هو المدين الغني الممتنع عن سداد ما عليه من حق مستحق الأداء بحيث يتكرر من الدائن مطالبته بحقه فيتكرر منه المطل والي مع القدرة على الوفاء وانتفاء العذر المعتبر وليس للدائن ضمان يستطيع به استيفاء حقه كرهن أو كفالة ذمية مليئة باذلة.

لقد تقدم بحث العقوبة التعزيرية وأنواعها وماذكره أهل العلم في التعزير بها واعتبارها وأن من أنواعها العقوبة المالية، إتلافًا أو تغييرًا أو تمليكًا للغير.

وقد بحث العلماء ـ رحمهم الله ـ حكم التعويض عن المنافع الفائتة وعن المنافع المتوقع فواتها، فقالوا بضمان كل منفعة محقق ضياعها كمنافع الأعضاء في حال الجناية عليها ثم ضياعها، كما قالوا بضمان ماغرمه مُحِقٌّ يطالب بحقه الثابت ممن كان منه المماطلة في أدائه حتى أحوجه إلى الشكاية والتقاضي، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في الاختيارات: ومن مطل صاحب الحق حقه حتى أحوجه إلى الشكاية فما غرمه بسبب ذلك فهو على الظالم المبطل إذا كان غرمه على الوجه المعتاد .اهـ. وقال في كتاب الإنصاف للمرداوي في باب الحجْر: ولو مطل غريمه حتى أحوجه إلى الشكاية فما غرمه بسبب ذلك يلزم الماطل، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: لو غرم بسبب كذب عليه عند ولي الأمر رجع به على الكاذب .ا.هـ.

وفي هذا فتوى لشيخنا الجليل الشيخ محمد بن إبراهيم ـ رحمه الله ـ هذا نصها:

من محمد بن إبراهيم إلى حضرة صاحب السمو الملكي ولي العهد ورئيس مجلس الوزراء حفظه الله.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد فعطفًا على المخابرة الجارية حول نفقات المنتدبين للنظر في قضية من القضايا هل تكون على المحكوم عليه تبذلها الجهة التي صار

منها الانتداب وتكون سلفة حتى تقتص من المحكوم عليه، ولقد ذكرنا في كتاب سابق منا لسموكم أن في المسألة بحثًا من حيث الوجهة الشرعية وذلك أن العلماء ـ رحمهم الله ـ نصوا على أن كل من غرم غرامة بسبب عدوان شخص آخر أن ذلك الشخص هو الذي يحمل تلك الغرامة، قال شيخ الإسلام في كتاب الاختيارات:

ومَن مطَلَ صاحب الحق حقه حتى أحوجه إلى الشكاية فما غرمه بسبب ذلك فهو على الظالم المبطل إذا كان غرمه على الوجه المعتاد، وقال في الإنصاف في باب الحجر قوله:

الثانية: لو مَطَل غريمه حتى أحوجه إلى الشكاية فما غرمه بسبب ذلك يلزم المماطل، وقال شيخ الإسلام: لو غرم بسبب كذب عليه عند ولي الأمر رجع به على الكاذب، وحيث كان الأمر ماذكر فإن نفقات المنتَدَبين على من يتبين أنه الظالم وهو العالِم أن الحق في جانب خصمه ولكن أقام الخصومة عليه مضارةً لأخيه المسلم أو طمعًا في حقه، وحينئذ يتضح أن المفلوج في المخاصمة لا يلزم بذلك مطلقًا، بل له حالتان: إحداهما أن يتحقق علمه بظلمه وعدوانه فيلزم بذلك المخاصمة مع علمه بأنه مبطل.

الثانية: ألا يتضح علمه بظلمه في مخاصمته بل إنما خاصم ظانًا أن الحق معه أو أنه يحتمل أن يكون محقًا ويحتمل خلافه فهذا لا وجه شرعًا لإلزامه بتلك النفقات، وبهذا يرتدع المخاصِمون بالباطل عن خصوماتهم ويأمن أرباب الحقوق على حقوقهم غالبًا ويستريح القضاة من كثير من الخصومات. اهـ[1].

ومَن كان له حق على آخر مستحق الأداء فماطلَ المدين وهو قادر على الوفاء حتى تغير السعر بأن انخفض سعر الثمن أو العين موضوع الحق الواجب الأداء فمن منطلق العدل وقاعدة ضمان النقص أو المنفعة أو العين على من تسبب في فواتها القول بتضمين المماطِل مانقص على صاحب الحق من نقص سعر أو فوات منفعة.

وعليه فمن عقوبة المماطِل ربط قيمة الحق بسعر يوم سداده بعد ثبوت المطل مع القدرة على الوفاء إذا كان منه نقص على صاحب الحق فإذا مطل المدين دائنه بعد استحقاق الوفاء، وترتب على هذا المطل نقص فإنه مضمون لصاحب الحق على مدينه المماطِل، وهذا مقتضى العدل والإنصاف فالمدين يضمن هذا النقص بسبب ليِّه ومطله وصاحب الحق يستحق الزيادة على حقه بقدر منفعته المتوقعة من ماله لو كان بيده، لأن مدينه المماطل أضرَّ به بحرمانه من هذه الزيادة، وهي في الحقيقة ليست زيادة وإنما هي ضمان نقص سببه المماطلة.

---

(١) الجزء الثالث عشر ص٥٥.

لقد اختلف العلماء ـ رحمهم الله ـ في الحكم بقيمة الحق المغتصَب المماطَل في أدائه بسعر يوم سداده، قال في منتهى الإرادات: ولا يضمن نقص سعر ا.هـ كما اختلفوا في تعيين العقوبة التي يستحقها المماطل، فذهب جمهورهم إلى عدم الزيادة على الحق مطلقًا، كما مر النقل من شرح المنتهى، وأن العقوبة المقصودة في الحديث: ليّ الواجد يحل عقوبته، ما يوقعها ولي الأمر أو نائبه على المماطِل من عقوبة تعزيرية بحبس وجلد أو بواحدة منهما.

وذهب بعضهم إلى أن العقوبة هي تكليف المماطِل بضمان ماخسره صاحب الحق في سبيل المطالبة بتحصيل حقه، ومن هؤلاء شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وقد سبق ذكر النص عنه.

وذهب بعض المحققين إلى القول بضمان نقص السعر، قال الشيخ عبدالرحمن بن سعدي رحمه الله، قال الأصحاب: وما نقص بسعر لم يضمن، أقول: وفي هذا نظر فإن الصحيح أنه يضمن نقص السعر، وكيف يغصب شيئًا يساوي ألفًا وكان مالكه يستطيع بيعه بالألف ثم نقص السعر نقصًا فاحشًا فصار يساوي خمسمائة، أنه لا يضمن النقص فيرده كما هو؟! ا.هـ[1].

وقال ـ رحمه الله ـ مما نقله عنه الشيخ عبدالله بن بسام في كتابه الاختيارات الجلية من المسائل الخلافية، قال مانصه:

والصواب أن الغاصب يضمن نقص المغصوب بأي حال كان حتى ولو كان النقص بالسعر، فإن نقص السعر صفة خارجة عن العين تشبه الداخلة. اهـ[2].

وقال ـ رحمه الله ـ في الفتاوي السعدية:

قال قلت: قد صرح الأصحاب في باب الغصب أن على الغاصب رد المغصوب ورد نقصه إلا إذا كان النقص نقص سعر فلا يرده، قلت: هذا القول في غاية الضعف فإن الصحيح من القولين، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، أن الغاصب يضمن المغصوب من كل وجه حتى نقص سعره. اهـ[3].

---

(١) الفتاوي السعدية ص٤٥١.

(٢) الاختيارات الجلية جـ٣ ص١٧٢.

(٣) الفتاوي السعدية ص٢٠٨.

وهذا القول هو ما يقتضيه العدل الذي أمر الله به، وهو في نفس الأمر عقوبة للظالم أقرها ﷺ بقوله: «**لي الواجد يحل عرضه وعقوبته**»، ولا شك أن المماطِل في حكم الغاصب بمماطلته أداء الحق الواجب عليه، إلا أن تقدير الزيادة عليه يجب أن يراعى في تعيينها العدل، فلا يجوز دفع ظلم بظلم ولا ضرر بضرر أفحش منه، ولنضرب مثلاً يتضح منه طريق التقدير:

زيد من الناس قد التزم لعمرو بمائة ألف دولار أمريكي مثلاً يحل أجلها في غرة محرم عام ١٤١١هـ وكان سعر الدولار بالين الياباني وقت الالتزام مائتين وخمسين ينًا وفي أول يوم من شهر محرم عام ١٤١١هـ انخفض سعره إلى مائتين وعشرين ينًا، فطلب صاحب الحق حقه من مدينه زيد، فماطَلَهُ إلى وقت انخفض سعر الدولار فيه إلى مائة وخمسين ينًا، فما بين سعر الدولار وقت الالتزام بالحق وبين سعره وقت حلول السداد نقصٌ مقداره ثلاثون ينًا في الدولار هذا النقص لا يجوز احتسابه على المدين لأنه لم يكن سببًا فيه على الدائن، وإنما النقص الذي يجب أن يضمنه المدين للدائن هو الفرق بين سعره وقت حلول السداد وبين سعره بعد المماطلة وهو سبعون ينًا لكل دولار، وبهذا المثال يتضح وجه التقدير المبني على العدل وعدم مجاوزة الحد في الضمان، ومما يؤيد ما ذكرنا من أن المنفعة مضمونة على من تسبب في ضياعها ولو لم تكن محققة الوقوع بل يكفي غلبة الظن بحصولها. مسألة العربون ومسألة الشرط الجزائي، وكلا المسألتين ضمان لمنفعة مظنونة الوجود غير محققة، ومع هذا فقد اعتبر الضمان لتلك المنفعة المظنونة أمرًا مشروعًا، فمسألة الشرط الجزائي صدر باعتباره قرار هيئة كبار هيئة العلماء في المملكة العربية السعودية بعدد ٢٥ وتاريخ ٢١/٨/١٣٩٤هـ أُورد نصه فيما يلي:

* قرار رقم ٢٥ وتاريخ ٢١/٨/١٣٩٤هـ *

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده محمد وعلى آله وصحبه، وبعد:

فبناء على ماتقرر في الدورة الرابعة لمجلس هيئة كبار العلماء المنعقدة فيما بين ٢٨/١٠ و ١٤/١١/٩٣هـ من الرغبة في دراسة موضوع الشرط الجزائي، فقد جرى إدراجه في جدول أعمال الهيئة في دورتها الخامسة المنعقدة فيما بين ٥ و ٢٢/٨/١٣٩٤هـ في مدينة الطائف.

ثم جرى دراسة الموضوع في هذه الدورة بعد الاطلاع على البحث المعد في ذلك من قِبَل اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، وبعد مداولة الرأي والمناقشة، واستعراض المسائل التي يمكن أن يقاس عليها الشرط الجزائي، ومناقشة توجيه قياسه على تلك المسائل

والإيراد عليه، وتأمل قوله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود** ﴾[١]. وما روي عنه ﷺ من قوله: «**المسلمون على شروطهم إلا شرطًا أحل حرامًا أو حرَّم حلالًا**»[٢] ولقول عمر رضي الله عنه «مقاطع الحقوق عند الشروط»[٣] والاعتماد على القول الصحيح من أن الأصل في الشروط الصحة، وأنه لا يحرم منها ويبطل إلا مادل الشرع على تحريمه وإبطاله نصًا أو قياسًا.

واستعراض ماذكره أهل العلم من تقسيم الشروط في العقود إلى صحيحة وفاسدة وتقسيم الصحيحة إلى ثلاثة أنواع:

أحدها: شرط يقتضيه العقد كاشتراط التقابض وحلول الثمن.

الثاني: شرط من مصلحة العقد كاشتراط صفة في الثمن، كالتأجيل أو الرهن أو الكفيل به، أو صفة في الثمن ككون الأمة بكرًا.

الثالث: شرط فيه منفعة معلومة وليس من مقتضى العقد ولا من مصلحته ولا منافيًا لمقتضاه، كاشتراط البائع سكنى الدار شهرًا، وتقسيم الفاسدة إلى ثلاثة أنواع:

أحدها: اشتراط أحد طرفي العقد على الطرف الثاني عقدًا آخر كبيع أو إجارة أو نحو ذلك.

الثاني: اشتراط ماينافي مقتضى العقد كأن يشترط في المبيع ألا خسارة أو ألا يبيع أو يهب ولا يعتق.

الثالث: الشرط الذي يتعلق به العقد كقوله بعتك إنْ جاء فلان، وبتطبيق الشرط الجزائي عليها وظهور أنه من الشروط التي تعتبر من مصلحة العقد، إذ هو حافز لإكمال العقد في وقته المحدد له والاستئناس بما رواه البخاري في صحيحه بسنده عن ابن سيرين أن رجلاً قال لكريه: أدخل ركابك فإن لم أرحل معك يوم كذا وكذا فلك مائة درهم، فلم يخرج فقال شريح: مَن شَرَط على نفسه طائعًا غير مكره فهو عليه، وقال أيوب عن ابن سيرين: أن رجلاً باع طعامًا وقال: إن لم آتِكَ الأربعاء فليس بيني وبينك بيع، فلم يجيء فقال شريح للمشتري: أنت أخلفت، فقضى عليه، وفضلاً عن ذلك فهو في مقابلة الإخلال بالالتزام حيث إن الإخلال به مظنة الضرر وتفويت المنافع، وفي القول بتصحيح الشرط الجزائي سد لأبواب الفوضى والتلاعب بحقوق

---

(١) سورة المائدة من الآية: ١.

(٢) سنن الترمذي جـ٣ ص٦٣٥.

(٣) صحيح البخاري جـ٦ ص١٣٨.

عباد الله، وسبب من أسباب الحفز على الوفاء بالعهود والعقود تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود** ﴾[1] لذلك كله فإن المجلس يقرر بالإجماع أن الشرط الجزائي الذي يجري اشتراطه في العقود شرط صحيح معتبر يجب الأخذ به مالم يكن هناك عذر في الإخلال بالالتزام الموجب له معتبر شرعًا فيكون العذر مسقطًا لوجوبه حتى يزول، وإذا كان الشرط الجزائي كثيرًا عرفًا بحيث يراد به التهديد المالي ويكون بعيدًا عن مقتضى القواعد الشرعية فيجب الرجوع في ذلك إلى العدل والإنصاف على حسب مافات من منفعة أو لحق من ضرر، ويرجع تقدير ذلك عند الاختلاف إلى الحاكم الشرعي عن طريق أهل الخبرة والنظر عملاً بقوله تعالى: ﴿ **وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل** ﴾[2]. وقوله سبحانه: ﴿ **ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى** ﴾[3]. وبقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[4] وبالله التوفيق، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

هيئة كبار العلماء

عبد العزيز بن عبد الله بن باز	عبد الله بن حميد
عبد الله خياط	عبد الرزاق عفيفي
محمد الحركان	عبد المجيد حسن
عبد العزيز بن صالح	صالح بن غصون
إبراهيم بن محمد آل الشيخ	سليمان بن عبيد
محمد بن جبير	عبد الله بن منيع
راشد بن خنين	صالح بن لحيدان
	عبد الله بن غديان

انتهى قرار المجلس.

وبتأمل هذا يتضح أن الشرط الجزائي في مقابلة فوات منفعة غير محقق وقوعها، ولكن نظرًا إلى المخالفة المترتبة على تفويت فرصة اكتساب منفعة صارت أهم عائق لتفويتها اتجه

---

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٨.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٨.

(٤) سنن ابن ماجة جـ٢ ص٧٨٤.

القول بضمان هذه المنفعة، وإن كانت مظنة الوقوع، ومثل ذلك مسألة العربون فإن المشتري يبذل مبلغًا من المال مقدمًا بعد تمام عقد الشراء على أن يكون له الخيار مدة معلومة فإن قرر إمضاء الشراء صار العربون جزءًا من الثمن، وإن قرر العدول عن الشراء صار العربون مستحقًا للبائع في مقابلة عدم تمكنه من عرض بضاعته للبيع بعد ارتباطه مع المشتري بعقد البيع المعلق إمضاؤه على الخيار للمشتري مدة معلومة. ووجه استحقاق البائع للعربون في حال عدول المشتري عن الشراء أنه في مقابلة تفويت فرص بيع هذه السلعة بثمن فيه غبطة ومصلحة للبائع، حيث إنه باعها على المشتري بيعًا معلقًا يحتمل عدول المشتري عنه.

وفيما يلي قول ابن قدامة ـ رحمه الله ـ من كتابه المغني فيما يتعلق بمسألة العربون واختلاف العلماء فيها وانفراد الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ بالقول بصحة العربون واستحقاق البائع إياه في حال العدول عن الشراء، قال ـ رحمه الله ـ مانصه:

والعربون في البيع هو أن يشتري السلعة فيدفع إلى البائع درهمًا أو عدة دراهم على أنه إن أخذ السلعة احتسب من الثمن وإن لم يأخذها فذلك للبائع، يقال عربون وأربون وعربان وأربان، قال أحمد: لا بأس به. وفعله عمر رضي الله عنه، وعن ابن عمر رضي الله عنهما أنه أجازه، وقال ابن سيرين: لا بأس به، وقال سعيد بن المسيب وابن سيرين: لا بأس إذا كره السلعة أن يردها ويرد معها شيئًا. وقال أحمد في هذا معناه، واختار أبو الخطاب أنه لا يصح، وهو قول مالك والشافعي وأصحاب الرأي، ويروى ذلك عن ابن عباس والحسن لأن النبي ﷺ نهى عن بيع العربون، ورواه ابن ماجة ولأنه شرط للبائع شيئًا بغير عوض فلم يصح كما لو شرطه لأجنبي، ولأنه بمنزلة الخيار المجهول، فإنه اشترط أن له رد المبيع من غير ذكر مدة فلم يصح كما لو قال: ولي الخيار متى شئت رددت السلعة ومعها درهمًا، وهذا هو القياس، وإنما صار أحمد فيه إلى ماروى نافع بن عبدالحارث أنه اشترى لعمر دار السجن من صفوان بن أمية فإن رضي عمر وإلا فله كذا وكذا. قال الأثرم: قلت لأحمد: تذهب إليه؟ قال: أي شيء أقول؟ هذا عمر رضي الله عنه وضعف الحديث المروي روى هذه القصة الأثرم بإسناده. اهـ[1].

ولقد لخص الدكتور عبدالرزاق السنهوري ـ رحمه الله ـ أدلة القولين ورد أدلة

---

(١) المغني جـ٤ ص٢٥٧.

القائلين ببطلان بيع العربون. فقال بعد إيراده ماذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ مانصه:

ويمكن أن نستخلص من النص المتقدم مايأتي:

أولاً: إن الذين يقولون ببطلان بيع العربون يستندون في ذلك إلى حديث النبي ﷺ الذي نهى عن بيع العربون ولأن العربون اشترط للبائع بغير عوض، وهذا شرط فاسد ولأنه بمنزلة الخيار المجهول إذا اشترط المشتري خيار الرجوع في البيع من غير ذكر مدة، كما يقول ولي الخيار: متى شئت رددت السلعة ومعها درهم.

ثانيًا: إن أحمد يجيز بيع العربون ويستند في ذلك إلى الخبر المروي عن عمر وضعف الحديث المروي في النهي عن بيع العربون وإلى القياس على صورة متفق على صحتها هي أنه لا بأس إذا كره المشتري السلعة أن يردها ويرد معها شيئًا قال أحمد هذا في معناه.

ثالثًا: ونرى أنه يستطاع الرد على بقية حجج من يقولون ببطلان بيع العربون فالعربون لم يشترط للبائع بغير عوض، إذ العوض هو الانتظار بالمبيع وتوقيف السلعة حتى يختار المشتري، وتفويت فرصة البيع من شخص آخر لمدة معلومة وليس بيع العربون بمنزلة الخيار المجهول، إذ المشتري إنما يشترط خيار الرجوع في البيع بذكر مدة معلومة إن لم يرجع فيها مضت الصفقة وانقطع الخيار. اهـ[1].

ومما تقدم يظهر لنا وجه القول بجواز الحكم على المماطل وهو قادر على الوفاء بضمان ماينقص على الدائن بسبب مماطلته وليّه، وإن تضمن عقد الالتزام بالحق شرطًا جزائيًا لقاء المماطلة والليّ بقدر فوات المنفعة فهو شرط صحيح، واجب الوفاء، لقوله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود** ﴾[2] ولقوله ﷺ: «**المسلمون على شروطهم إلا شرطًا أحل حرامًا أو حرم حلالاً**»[3] ولما في صحيح البخاري في باب مايجوز من الاشتراط والثنيا في الإقرار والشروط التي يتعارفها الناس بينهم، فقد جاء فيه مانصه: وقال ابن عون عن ابن سيرين قال رجل لكريه: ادخل ركابك فإن لم أرحل معك يوم كذا وكذا فلك مائة درهم، فلم يخرج فقال شريح: من شرط على نفسه طائعًا غير مكره فهو عليه، وقال أيوب عن ابن سيرين: إن رجلاً باع طعامًا وقال إن لم آتك الأربعاء فليس بيني وبينك بيع، فلم يجيء فقال شريح للمشتري: أنت أخلفت، فقضى عليه. اهـ.

---

(١) مصادر الحق جـ٢ ص١٠١.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١.

(٣) سنن الترمذي جـ٣ ص٦٣٥.

وفي الجزء الرابع من بدائع الفوائد لابن القيِّم ـ رحمه الله ـ مانصه:

وقال في رواية الميموني: ولا بأس بالعربون وفي رواية الأثرم وقد قيل له نهى النبي ﷺ عن العربان فقال ليس بشيء، واحتج أحمد بما روى نافع بن عبدالحارث أنه اشترى لعمر داراً بشجرة فإن رضي عمر وإلا له كذا وكذا، قال الأثرم: فقلت لأحمد فقد يقال هذا؟ قال: أي شيء أقول؟ هذا عمر رضي الله عنه. اهـ.

ولا يرد على ذلك بأن هذه الزيادة المترتبة على الدائن المماطِل بدون حق سواء أكانت عقوبة دل عليها حديث «**ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته**»، أو كانت مقتضى شرط جزائي اشتمله عقد الالتزام، لا يرد على ذلك بأن هذه الزيادة شبيهة بالزيادة الربوية الجاهلية ـ أتربي أم تقضي فإنها تختلف عنها، اختلافاً يبعدها عنها وأهم وجوه الاختلاف مايلي:

أولاً: إن الزيادة الربوية في مسألة أتقضي أم تربي زيادة في غير مقابلة عوض، فهي نتيجة عقد تراضٍ بين الدائن والمدين على تأجيل سداد الدين إلى أجل معين في مقابل زيادة معينة لقاء التعاقد على التأجيل، بخلاف الزيادة على الحق المستحق لقاء المماطلة بدون حق فهي في مقابلة تفويت منفعة على الدائن على سبيل الغصب والتعدي، وهي في نفس الأمر عقوبة مالية سببها الظلم والعدوان لا يفتقر إقرارها ولا إثباتها إلى رضا المدين المماطِل، مثلها مثل مضاعفة الغرم على السارق مما لا قطع فيه وتسليم الغرم المضاعف للمسروق منه.

ثانيًا: إن الزيادة الربوية اتفاق بين الدائن والمدين لقاء تأجيل السداد فهي زيادة في مقابلة الإنظار لزمن مستقبل وعلى سبيل التراضي، فالمدين لا يسمَّى في هذه الحال مماطلاً ولا معتديًا ولا ظالمًا بسبب تأخيره سداد حق دائنه، بينما الزيادة على حق الدائن في مقابلة الليّ والمطل بغير حق ضمان لمنفعة محققة أو محتملة فات حصولها بسبب المماطلة بغير حق وعقوبة على المدين المماطِل لكونه بمطله وليه بغير حق ظالمًا ومتعديًا ومفوِّتًا منفعة دائنه المحققة أو المتوقعة باحتباس حقه عنده بدون حق، فهي زيادة لم تكن موضع اتفاق على اعتبار التأخير في مقابلتها، وإنما هي في مقابلة تفويت منفعة على سبيل الظلم والعدوان بالمماطلة، وهي كذلك عقوبة اقتضاها الليّ والمماطلة.

قال الشيخ عبدالرحمن بن سعدي رحمه الله:

الأمور التي تضمن بها النفوس والأموال ثلاثة:

الأول: يد متعدية، وضابطها كل من وضع يده على مال غيره ظلمًا ابتداءً أو كان عنده أمانة فانتهت وجب عليه الرد.

الثاني:.....

الثالث: .....[1]

ثالثًا: إن الزيادة الربوية على النهج الجاهلي الربوي لا تكون إلا في مقابلة تمديد أجل السداد، فهي قيمة لفترة مستقبلية لتمديد موعد السداد نتيجة اتفاق وتراض بين الطرفين، أما الزيادة الموصوفة بالعقوبة المالية أو بضمان النقص أو المنفعة المحققة أو المتوقعة فهي في مقابلة الظلم بمنع سداد الحق ومطل وفائه بعد حلول أجل سداده، وعن زمن ماض لم يكن من الدائن رضا بذلك المطل والي، وإنما هو موصوف بالظلم والعدوان موجب للمماطِل حل عرضه وعقوبته بمطله ولَيّه، وقد يقال بأن عموم أهل العلم لم يرد عنهم أن أحدًا قال بتضمين المماطِل لقاء مطله، وإنما ذكروا أن عقوبته الحبس وحِلّ عرضه الشكاية، ويجاب عن ذلك بأنه لم يرد عن أحد منهم أنه منع من ذلك والنصوص العامة في اعتبار العقوبة المالية ضربًا من التعزير صريحة واضحة، فما المانع أن يكون هذا منها؟.

رابعًا: الزيادة الربوية الجاهلية لا تفرّق بين مدين غني ومدين مُعسر فمتى حل الأجل ألزم الدائن المدين بأحد أمرين الوفاء أو الرباء سواء أكان المدين موسرًا أو معسرًا. أما العقوبة المالية للمطل فهي خاصة بمن يثبت غناه وتثبت مماطلته وتنتفي الضمانات للقدرة بها على الاستيفاء. أما المعسر فالأمر فيه ماذكره سبحانه وتعالى بقوله: ﴿ **وإن كان ذو عُسرة فنظرة إلى ميسرة**﴾[2].

خامسًا: كما لا يجوز إيقاع العقوبة المالية على المعسر، فكذلك لا يجوز إيقاعها على كل مدين يبذل لدائنه ضمانًا ماليًّا كالرهن أو ضمانًا ذميًّا كالكفالة المليئة الباذلة حيث إن الدائن يستطيع استيفاء حقه من ضمان سداده، فإن كان رهنًا أمكنه طلب بيع الرهن للاستيفاء وإن كان ضمانًا ذميًا أمكنه مطالبة الكفيل بسداد المدين فإن وجد المطل والي من الدائن والكفيل اتجه القول بإيقاع العقوبة المالية.

مما تقدم يتضح أن مسائل ضمان قيمة المنفعة على من تسبب في فواتها له أحوال منها:

إن من تسبب بجنايته على عضو إنسان معصوم ففاتت منفعة ذلك العضو فلا نعلم

---

(١) الاختيارات الجلية من المسائل الخلافية للشيخ عبدالله بن بسام جـ٣ ص١٧٨.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨٠.

خلافًا بين أهل العلم في حال تعذر القصاص في القول بضمان دية هذه المنفعة.

ومنها إن من غصب عينًا فحبسها عن صاحبها حتى تغير سعرها بنقص، فالذي عليه المحققون من أهل العلم ضمان هذا النقص على من تسبب في حصوله، وقد تقدم النص من بعضهم على هذه المسألة وهو من الشيخ عبدالرحمن بن سعدي ـ يرحمه الله ـ.

ومنها إن من كان له حق على آخر فمطله أداء حقه بغير حق حتى أحوجه إلى شكايته وغرم بسبب ذلك غرمًا على وجه معتاد، فالذي عليه المحققون من أهل العلم إلزام المماطل بضمان ماغرمه خصمه في سبيل المطالبة بحقه، وقد نص على هذه المسألة أكثر من واحد من أهل العلم ومحققيهم منهم شيخ الإسلام ابن تيمية والشيخ محمد بن إبراهيم وغيرهما ـ رحمهم الله ـ وقد تقدم نقل بعض النصوص في ذلك.

ومنها ضمان المنفعة الفائتة بسبب الإخلال بما جرى عليه التعاقد إذا كان في العقد نص على ذلك، وهذه مسألة الشرط الجزائي، وقد صدر قرار مجلس هيئة كبار العلماء وجرى ذكر نصه في هذا البحث.

ومنها ضمان قيمة منفعة مظنونة الوقوع للتسبب في ضياع فرصة الحصول على هذه المنفعة، وهذه مسألة العربون، ولا يخفى أنها من مفردات الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ وقد أخذ بها مجموعة من أهل التحقيق قديمًا وحديثًا.

ومنها تضمين المماطل مايترتب على الدائن من نقص في مقدار دَيْنه بسبب تغير السعر أو بسبب الحرمان من إدارة هذا الدين وتقليبه في الأسواق التجارية، وذلك بالحكم له بذلك النقص على مماطله على سبيل الضمان، وعقوبة له على ظلمه وعدوانه بليِّه ومماطلته، والحجة في ذلك قوله ﷺ «**ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته**»، وقوله ﷺ: «**مطل الغني ظلم**»، وقد يكون من عموم الاستدلال مافي تغريم السارق غرم ماسرقه مرتين للمسروق له مما لا تتوفر فيه شروط القطع وذلك على سبيل العقوبة بالمال، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في الجزء الثامن والعشرين من مجموعة الفتاوي، روى أبوداود وغيره من أهل السنن عن النبي ﷺ فيمن سرق من الثمر المعلق قبل أن يؤويه إلى الجرين أن عليه جلدات نكال وغرمه مرتين، وفيمن سرق من الماشية قبل أن تؤوى إلى المراح أن عليه جلدات نكال وغرمه مرتين، وكذلك قضى عمر بن الخطاب في الضالة المكتومة أن يضعف غُرمها، وبذلك كله قال طائفة من العلماء مثل أحمد وغيره، وأضعف عمر وغيره الغرم في ناقة أعرابي أخذها مماليك جياع، فأضعف الغرم على سيدهم ودرأ عنهم القطع، وأضعف عثمان بن عفان في المسلم إذا قتل الذمي عمدًا إنه

يضعف عليه الدية لأن دية الذمي نصف دية المسلم، وأخذ بذلك أحمد بن حنبل.اهـ[1].

وأورد الشيخ ناصر الدين الألباني في كتابه القيم إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل حديث عمرو بن شعيب، فقال:

وحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رجلاً من مزينة سأل النبي ﷺ عن الثمار فقال ما أخذ في أكمامه واحتمل ففيه قيمته ومثله معه، وما أخذ من أجرانه ففيه القطع إذا بلغ ثمن المجن، رواه أبوداود وابن ماجة، وفي لفظ: ومن سرق منه شيئًا بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن ففيه القطع، رواه النسائي وزاد ومالم يبلغ ثمن المجن ففيه غرامة مثليه وجلدات نكال.

حسن وله عن عمرو بن شعيب طرق ـ ثم ذكر تسعة طرق ـ ومنها:

الأولى: عن الوليد بن كثير عنه باللفظ الأول وزيادة:

وإن أكل ولم يأخذ فليس عليه، قال الشاة الحريشة منهن يارسول الله، قال: ثمنها ومثله معه والنكال وماكان في المراح ففيه القطع إذا كان مايؤخذ منه ثمن المجن. أخرجه ابن ماجة (٢٥٩٦م).

الثانية: عن ابن عجلان عنه بلفظ.

أنه سئل عن الثمر المعلق فقال من أصاب بفيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئًا بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع. أخرجه أبوداود (١٧١٠، ٤٣٩٠) والنسائي (٢/ ٢٦٠) والترمذي (١/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣) منه أوله دون قوله: «ومن خرج..» وحسنه إلى آخر الطرق التسعة[2].

ومما تقدم يتضح أن العقوبة بالمال أمر مشروع وأن تمليك المعتدى عليه بالسرقة لما زاد عن حقه المسروق معتبر، ولا تعتبر هذه الزيادة من قبيل الربا، وإنما هي عقوبة على الجاني وتعويض عن منفعة تفوت بحرمان المجني عليه من الانتفاع بماله مدة بقائه في يد الجاني، وهكذا الأمر بالنسبة لمطل الغني وليّ الواجد.

وقبل أن أختم البحث أحب تضمينه بفتوى من فضيلة الدكتور الصديق محمد

---

(١) جـ٢٨ ص١١٧ ـ ١١٨.

(٢) جـ٨ ص٦٩ ـ ٧٢.

الأمين الضرير عضو الرقابة الشرعية، والفتوى بدار المال الإسلامي وأستاذ الشريعة الإسلامية في جامعة الخرطوم وأحد الحائزين على جائزة الملك فيصل في الشؤون الاقتصادية، وهذا نصها:

التاريخ ٣/٦/١٤٠٥هـ الموافق ٢٣/٢/١٩٨٥م.

الموضوع ـ فرض غرامات تأخير في عمليات المرابحة الشرعية التي تتجاوز فتراتها الزمنية المحددة والمتفق عليها في العقد.

١ ـ لا يجوز أن يتفق البنك مع العميل المدين على أن يدفع له مبلغًا محددًا، أو نسبة من الدين الذي عليه في حالة تأخره عن الوفاء في المدة المحددة، سواء أسمى هذا المبلغ غرامة، أو تعويضًا، أو شرطًا جزائيًا؛ لأن هذا هو ربا الجاهلية المجمع على تحريمه.

٢ ـ يجوز أن يتفق البنك مع العميل المدين على أن يدفع له تعويضًا عن الضرر الذي يصيبه بسبب تأخره عن الوفاء، شريطة أن يكون الضرر الذي أصاب البنك ضررًا ماديًا وفعليًا، وأن يكون العميل موسرًا ومماطلاً، وخير وسيلة لتقدير هذا التعويض هو أن يحسب على أساس الربح الفعلي الذي حققه البنك في المدة التي تأخر فيها المدين عن الوفاء، فإذا أخر المدين الدين ثلاثة أشهر مثلاً ينظر البنك ماحققه من ربح في ثلاثة الأشهر هذه، ويطالب المدين بتعويض يعادل نسبة الربح الذي حققه، وإذا لم يحقق البنك ربحًا في تلك المدة لا يطالب بشيء.

ولا مانع من أن يتضمن عقد البيع الذي يكون فيه الثمن مؤجلاً نصًا يلزم العميل بالتعويض، ولا مانع أيضًا من أن يتضمن العقد نصًا يجعل للبنك الحق في الإعلان في الصحف في حالة مماطلة العميل بأن عميله الفلاني مماطل.

وسند هذين الحكمين قوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[1] وقوله: «**مطل الغني ظلم**»[2]، وقوله: «**ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته**»[3].

٣ ـ لا يجوز أن يطالب البنك المدين المعسر بتعويض وعليه أن ينتظره حتى يوسر لقوله تعالى: ﴿ **وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة** ﴾[4]، بل يندب أن يبريء البنك مدينه المعسر

---

(١) سنن ابن ماجة جـ٢ ص٧٨٤.

(٢) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان جـ٢ ص١٤٧.

(٣) صحيح البخاري جـ٣ ص٨٥.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٠.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٨٠.

من الدين إذا كانت حالته تقتضي ذلك لقوله تعالى: ﴿**وان تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون**﴾[٥].

٤ ـ ينبغي أن يتخذ البنك كل الاحتياطات الممكنة التي تمنع العميل من المماطلة، وتجنب البنك المطالبة بالتعويض، وذلك بتوثيق الدين بكفيل أو رهن، وينبغي أن يكون الرهن مصاحبًا للعقد أو سابقًا له، فالرهن يمكن أخذه عن الدين الحادث كما يمكن أخذه عن الدين الموعود قبل حدوثه.

والله أعلم.

توقيعه

الصديق محمد الأمين الضرير

وقد صدر من مجلس المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي قرار بشأن فرض غرامة جزائية على المدين، هذا نصه:

بسم الله الرحمن الرحيم

القـرار الثامـــن

بشأن هل يجوز للمصرف أن يفرض غرامة جزائية على المدين بسبب تأخره عن سداد الدين في المدة المحددة بينهما؟.

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعـــد:

فإن مجلس المجمـع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الحادية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم الأحد ١٣ رجب ١٤٠٩هـ الموافق ١٩ فبراير ١٩٨٩م إلى يوم الأحد ٢٠ رجب ١٤٠٩هـ الموافق ٢٦ فبراير ١٩٨٩م قد نظر في موضوع السؤال المطروح من فضيلة الشيخ عبدالحميد السائح المستشار الشرعي للبنك الإسلامي في الأردن وصورته كما يلي: «إذا تأخر المدين عن سداد الدين في المدة المحددة، فهل له ـ أي البنك ـ الحق بأن يفرض على المدين غرامة مالية جزائية بنسبة معينة، بسبب التأخير عن السداد في الموعد المحدد بينهما؟».

وبعد البحث والدراسة قرر مجلس المجمع الفقهي بالإجماع مايلي:

إن الدائن إذا شَرَط على المدين أو فرض عليه أن يدفع له مبلغًا من المال غرامة مالية جزائية محددة أو بنسبة معينة إذا تأخر عن السداد في الموعد المحدد بينهما، فهو شرط أو قرض باطل، ولا يجب الوفاء به، بل ولا يحل، سواء كان الشارط هو المصرف أو غيره، لأن هذا بعينه هو ربا الجاهلية الذي نزل القرآن بتحريمه.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا، والحمد لله رب العالمين.ا.هـ.

والتعليق على هذا القرار المبارك أن ما بحثناه وقررنا وجاهته واعتباره لا يتعارض مع هذا القرار فهذا القرار خاص فيما إذا اتفق الدائن والمدين في عقد الالتزام على الغرامة وتقديرها، ولا شك أن هذا هو ربا الجاهلية لأنه اتفاق بين طرفين بمحض إرادتيهما واختيارهما على فائدة ربوية معينة معروفة المقدار في حال التخلف عن السداد وإن سمياها غرامة، أما غرامة المطل والليّ فهي عقوبة تعزيرية يُحكم بها على المماطل لقاء ظلمه وعدوانه واغتصابه حق دائنه بمطله إياه؛ ولا يفتقر إيقاعها عليه إلى رضاه ولا إلى رغبته ولا إلى اتفاق مع دائنه بتقدير هذه الغرامة، كما أن هذه الغرامة لا يجوز الحكم بها إلا بثلاثة شروط هي: ثبوت المطل والليّ، وثبوت القدرة على السداد، وانتفاء ضمان للسداد لدى الدائن كالرهن والكفالة المليئة. وبهذا ينتفي الاحتجاج بهذا القرار على رد القول بالغرامة المالية على المماطل الواجد.

وصدر من هيئة الرقابة والفتوى بدار المال الإسلامي فتوى بجواز الأخذ بالعقوبة المالية على المماطل الواجد، وعلى هذه الفتوى عمل دار المال الإسلامي من جميع مجموعاتها، كما بحث في هذا الموضوع الأستاذ الكبير الشيخ مصطفى الزرقاء، وأعد بحثًا فيه بعنوان «هل يقبل شرعًا الحكم على المدين المماطل بالتعويض على الدائن» أعده حفظه الله في ٥/١٠/١٤٠١هـ انتهى فيه إلى جواز ذلك واعتباره تعويضًا للدائن عما أصابه من ضرر لقاء مطل حقه بلا عذر.

هذا ماتيسر إيراده والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

مراجـع البحـث

١ ـ القرآن الكريم.
٢ ـ صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري لابن حجر.
٣ ـ عمدة القاريء على صحيح البخاري للعيني.
٤ ـ صحيح مسلم وشرحه للنووي.
٥ ـ سنن الترمذي.
٦ ـ سنن أبي داود مع معالم السنن للخطابي والتهذيب لابن القيم.
٧ ـ مسند الإمام أحمد بترتيب الساعاتي.
٨ ـ منتقى الأخبار وشرحه نيل الأوطار للشوكاني.
٩ ـ إرواء الغليل بتخريج أحاديث منار السبيل، لناصر الدين الألباني.
١٠ ـ أصول الأحكام وشرحه لابن القاسم.
١١ ـ بلوغ المرام مع شرحه سبل السلام للصنعاني.
١٢ ـ شرح السنة للبغوي.
١٣ ـ سنن ابن ماجة.
١٤ ـ المغني لابن قدامة.
١٥ ـ الإنصاف للمرداوي.
١٦ ـ الروض المربع مع حاشيته لابن قاسم.
١٧ ـ مجموع فتاوى ابن تيمية.
١٨ ـ أعلام الموقعين لابن القيم.
١٩ ـ الطرق الحكمية لابن القيم.
٢٠ ـ زاد المعاد لهدي خير العباد لابن القيم.
٢١ ـ الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية.
٢٢ ـ مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم.
٢٣ ـ بدائع الفوائد لابن القيم.
٢٤ ـ الفتاوي السعدية لابن سعدي.
٢٥ ـ الاختيارات الجلية في المسائل الخلافية لابن بسام.

٢٦ ـ التشريع الجنائي لعبدالقادر عودة.
٢٧ ـ الحدود والتعزيرات للشيخ بكر أبوزيد.
٢٨ ـ مصادر الحق للدكتور عبدالرزاق السنهوري.
٢٩ ـ ملفات هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية.
٣٠ ـ ملفات مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي.
٣١ ـ فتاوى وقرارات هيئة الرقابة الشرعية بدار المال الإسلامي.

طبيعة وحالات الالتزام الخلقي في الاسلام

الدكتور/ محمد محمد شتا ابوسعد(*)

تمهـــيد

الحمد لله ربِّ العالمين، أمر بالوفاء بالعقود أمراً مطلقاً في الزمان والمكان، فقال عزّ من قائل: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود** ﴾(١)، وأشهد أن لا إله إلا الله، امتدح من يحترمون مواثيقهم، ويَفُون بوعودهم ﴿ **الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق** ﴾(٢)، وأشهد أن محمدًا عبدُ الله ورسوله، إمام المتقين، ورحمة الله للعالمين، بلَّغ الرسالة، وأدّى الأمانة، أداء الصادق الأمين، ونصح الأمة، ولم يصلِّ أبدًا على أحد ماتَ وعليه دَيْن، بياناً لأهمية الوفاء بالحقوق، وأداء الأمانات، وتنفيذ الألتزامات، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: فإن الإنسان في هذه الحياة قلما يخلو حالُه من أمرين: إما أن يكون دائناً وإما أن يكون مديناً، فإن كان دائنًا فمن حقه أن يستوفي حقوقه مهما تقادم الزمن عليها، دون مطالبة بها، وإن كان مدينا فمن واجبه الوفاء بما يثقل كاهله من التزامات، مهما تقادم الزمن عليها، دون أن يطالبه الدائن بأدائها، ذلك أن الحق، وهو الصورة الإيجابية للمدين، أو الالتزام، وهو الوجه السلبي له إذا مضت عليه مدة طويلة، تعذر سماع دعوى المطالبة

(*) مستشار (قاضي) بمحكمة استئناف القاهرة ومستشار التأمينات الاجتماعية بالرياض، أستاذ سابق بجامعات الأزهر والقاهرة (بالقاهرة وبني سويف والخرطوم) وام درمان الإسلامية ووهران بالجزائر والملك سعود بالرياض والمركز القومي للدراسات القضائية بمصر.

(١) سورة المائدة، من الآية ١.

(٢) سورة الرعد، الآية: ٢٠

به[١]، بمعنى أنه لا يمكن إجبار المدين على الوفاء به لسبب إجرائي لا موضوعي، ومع ذلك فإن الأخلاق، في الإسلام، تلزمه بالوفاء اختيارًا بما عليه من التزام، وهذا ما يعرف بالالتزام الخلقي[٢]، فما هي طبيعة هذا الالتزام، وما هي حالات هذا الالتزام؟ أعرض، بمشيئة الله تعالى، لهاتين المسألتين في مبحثين مُتتابعين ونعقِّب بمبحث ثالث وجيز في بيان أثر عدم الوفاء بالالتزام الخلقي.

المبحث الأول: في طبيعة الالتزام الخلقي.

المبحث الثاني: في حالات الالتزام الخلقي.

المبحث الثالث: أثر عدم الوفاء بالالتزام الخلقي.

---

(١) في تأصيل فكرة التقادم والقول بابتنائها على المصالح المرسلة، وبيان أن المقصود منها هو منع القاضي من سماع الدعوى بعد مرور مدة معينة منعا للتحايل، انظر: الدكتور عبدالرحمن بن حسن النفيسه، الطرق العامة أحكامها والمسئولية عنها، مجلة البحوث الفقهية المعاصر، عدد١١ (ربيع الآخر ـ جمادي الآخرة ١٤١٢هـ) ص١١٩؛ الشيخ مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط٩ ص٢٣٠ أشار إليه المرجع السابق.

(٢) د. عبدالرحمن بن حسن النفيسه، البحث السابق، ص١٣١ ـ ١٣٢ في تطبيق فكرة المسئولية الخلقية، بشأن إزالة الأذى والضرر عن الطريق العام.

المبحث الأول

طبيعة الالتزام الخلقي في الاسلام

أولاً: فكرة الالتزام الخلقي:

مُضيّ الزمن، يفضي إلى عدم سماع الدعوى، سواء تعلق الأمر بدعوى عين، كدعوى الملكية والحيازة[1]، أو انصرف إلى دعوى دين.

والمحصلة النهائية لعدم سماع الدعوى يوجِدُ تصورًا بأن الحق يسقط، ويقال في هذه الحالة إن التزام المدين لم يعد مشمولاً بحماية القضاء له، وبالتالي لم يعد ممكناً الإلزام به، لأن الحق تقادم، ولم تعد له دعوى تحميه.

وعلى ذلك فإن من وضع يده على عقار أو غيره مدة مانعة من سماع الدعوى، فإنه لا يجوز للقاضي سماعها[2]، والمدد التي تمنع من سماع الدعوى تتراوح بين خمسة عشر عاماً وبين ثلاث وثلاثين سنة، وجعلها الإمام مالك عشر سنوات بالنسبة لحيازة العقار إذا كان الحائز أجنبياً، فإن كان قريباً فإن المدة تصل إلى ستين سنة، وأما في المنقولات فإنها قد تكون سنة واحدة بالنسبة للثوب وثلاث سنين بالنسبة لدابة الركوب وأثاث المنزل، وأما في الديون الثابتة في الذمة، فإن مدد تقادمها تتراوح بين عشرين سنة حال عدم وجود عذر، وقيل إن مدة التقادم تصل إلى ثلاثين سنة، واختار ابن رشد أنها لا تتقادم البتة بسبب ثبوتها في الذمة، لخبر «**لا يبطل حق امريء مسلم و إن قدم**» وقيل إن الأمر يترك لاجتهاد القاضي، لكي يقدر مدة التقادم في كل حالة على حدة[3].

---

(١) انظر الهداية مع فتح القدير للكمال بن الهمام ط المكتبة التجارية بمصر ج٨ ص٢٣٨ ومابعدها؛ وتكملة حاشية ابن عابدين، ط٢ لبنان ١٤٠٧هـ (دار احياء التراث العربي) ج٧ ص٤٩٠ ومابعدها؛ تبصرة الحكام لابن فرحون ط١ ج١ ص١٩٣؛ المغني لابن قدامة الحنبلي، مكتبة الرياض الحديثة ١٩٨١م ج٩ ص٣٠١؛ كشاف القناع ج٦ ص٣٤٢.

(٢) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء، في تحصيل بعض الآراء الفقهية، في ثنايا البحث المعنون: التقادم في مسألة وضع اليد، مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثلاثون، ربيع الأول ـ جمادى الآخرة ١٤١١هـ ص٢١، وحتى لا يتشعب البحث انظر المواد ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠ من مرشد الحيران، ونصوصها بهوامش البحث المشار إليه ص٢٠ ـ ٢٤.

(٣) شرح الدسوقي على الشرح الكبير، لأبي البركات سيدي أحمد الدردير، ط عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر ج٤ ص٢١٧ ومابعدها؛ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء، المرجع السابق ص٢٤ =

وتأسيساً على ما تقدم، فإن الالتزام سواء كان التزاماً عين منصباً على عيناً، أو التزاماً شخصياً متعلقاً بدين، وسواء نجم عن واقعة مادية كالحيازة دون حق شرعي يثبت الحق فيها، وكالفعل الضار المفضي إلى الضمان، أو الفعل النافع الذي يستوجب رد ما حصل عليه شخص من آخر دون وجه حق، أو نجم عن عقد أو إرادة منفردة، يستلزم قيام المدين بالوفاء، فإن مضت مدة طويلة تمنع من سماع الدعوى، كان على المدين التزام خلقي بالوفاء بالدين، استناداً إلى الأخلاق الإسلامية التي تعتبر جزءاً لا يتجزأ من العقيدة.

ومعنى ذلك أن الوفاء لا يكون متروكاً لمحض إرادة المدين، إن شاء وفى وإن شاء لم يوفٍّ، وإنما يستند إلى الإلزام الأخلاقي الشرعي، فالأخلاق في الإسلام تلزم، دونما حاجة إلى مبررات واهية للقول بأن الالتزام متى فقد عنصر الإلزام، فإنه يصبح غير ملزم، لأن عنصر المديونية الذي لا يمكن سماع الدعوى للمطالبة به، وبالتالي لا يجوز الوفاء به، فهذا القول يتناسى أن الأخلاق في الإسلام تلزم المدين بالوفاء، لأنها جزء من العقيدة، أو هي واجب ديانةً.

ثانيًا: منطوق نظرية الالتزام الخلقي أو الواجب ديانةً:

ليس من المقبول التعبير عن نظرية الالتزام الخلقي، باصطلاح الالتزام الطبيعي، لأن هذا الاصطلاح الأخير يباعد بين الالتزام وبين الالتزام الخلقي أو الواجب الخلقي أو الواجب ديانةً، حيث يعني في إطلاق أول أن الالتزام الطبيعي هو حق تنقصه الدعوى التي تحميه وأن مصدره هو الالتزام المتحلل، أي الذي فقد عنصر الإكراه، وتحلل إلى دين لا يشمله الجزاء، ففقد عنصر الإكراه، أو الإجبار على الوفاء، وهذا قول يفصل بين الأخلاق وبين المصادر الشرعية الأخرى للإلتزام.

كما يعني هذا الاصطلاح غير المقبول، وفق إطلاق ثان، أن الالتزام الذي لا يشمله الشرع بجزاء، هو مجرد واجب أدبي، أي مجرد دين بلا إكراه، مع إمكان تنفيذ هذا الالتزام اختياراً لا إجباراً.

= واشارتها إلى مرشد الحيران وشرحه ص١٤ ومابعدها. وأيًا ماكان الأمر فإن مدد عدم سماع الدعوى بالحق تختلف اختلافا كبيرا بحسب نظرة الفقهاء للأمور وتأصيلهم لها، وبحسب ما إذا كان هناك عذرا ولم يكن، والمددُ تتراوح في الجملة، بين عام، وستين عاما، واكثر.

والحق أن هذا الإطلاق يفوق الإطلاق الأول قصوراً، لأنه لا يجوز تصور وجود الأخلاق في ظل الشريعة الغراء، دون عنصر الإلزام اللصيق بها، فالأخلاق في الإسلام هي واجبات دينية ملزمة، وليست مجرد واجب أدبي.

إن نظرية الالتزام الخلقي، أو الواجب ديانةً في الإسلام، تعني أن الشخص إذا كان مديناً وزال الموجب القضائي لسماع دعوى دائنه، يتعين عليه، أن يستجيب للواجب الديني أو الأخلاق الشرعية، وذلك بالوفاء بما يثق كاهله من التزام، وبعبارة أخرى، فإن النظرية الإسلامية لما يعرف بالالتزام الطبيعي، تَشفُّ عن نظرية عَقَدية شرعية لاوضعية، تقوم على فكرة الالتزام الخلقي، أو الواجب ديانة، وحاصل منطوقها، أن الأخلاق جزء لايتجزأ من الشريعة الإسلامية، وهي مصدر أصلي للإلزام، فكل نص شرعي يلزم المسلم بشيء أو عمل، فإن الأخلاق الإسلامية تسانده، فإذا انتفى النص الشرعي أو لم يكن النص منطبقًا على الحالة، قامت الأخلاق وحدها بالإلزام، فالواجب ديانة هو التزام ملزمٌ أخلاقًا، أي باعتبار الأخلاق جزءًا من التشريع الإسلامي، وتلك نظرية إسلامية لاندَّ لها ولانظير في العالم كله، قاصية ودانية.

ثالثًا: تحليل المنطوق:

وتحليل هذا المنطوق، الذي كان ثمرة تأمُّل دؤوب في مصادر التشريع الإسلامي وأدلته يتم من خلاله المقدمات الآتية:

١ ـ إن الالتزام الخلقي في الإسلامي هو جزء لايتجزأ من التشريع الإسلامي:

وبيـان ذلك أن التشريع الإسلامي يضبط الأحكام الاعتقادية[١] ـ إخبارًا ومنه التوحيد، وإنشاءً ومنه الأمر والنهي[٢] ـ والأحكام العملية[٣] ومنها كافة أعمال المكلف

(١) ابن جُزَيّ، القوانين الفقهية ط١ تونس ص١٣؛ د. صالح بن فوزان الفوزان، الارشاد إلى صحيح الاعتقاد، الرياض ١٤١٠هـ ج١ ص٦ شيخ الإسلام ابن تيمية، الاستقامة، ط١ جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ١٤٠٤هـ ص١٩٨ ـ ١٩٩؛ الغزالي خليل.

(٢) عيد، تفسير سورة الأنفال، الرياض ١٤٠١هـ ص٢١، ٥١؛ الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل ج٤ دار المعرفة بيروت ص٢٤٢ ومابعدها بصدد تفسير سورة الاخلاص؛ ابن العربي، احكام القرآن مجلد٢ قسم٤ دار الفكر ص١٩٩٥.

(٣) الشيخ محمد الزفزاف، تصرفات المريض، مذكرات دكتوراه بحقوق القاهرة ١٩٦٨م ص١ ـ ٥؛ الشيخ مناع خليل القطان، وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية ١٤٠٥هـ (الرياض) ص٨؛ د. محمد شتا أبو سعد، المقاصد والنيات مجلة البحوث الفقهية المعاصرة عدد٦ (١٤١١هـ) ص١٠٦.

وأقواله ـ ويشمل كذلك الأحكام الخلقية التي تهدف إلى جعل النفوس في أرقى مراتب الإنسانية الكاملة وتزكيتها وتكميلها[١].

فالأخلاق في الإسلام، جزء من العقيدة، ومصدر من مصادر الإلزام، فالشريعة إذ تُروِّضُ الناس على الخير تحول دون أكل مال الغير دون حق سواء كان هذا المال قد مضت عليه مدة طويلة فسقط حق صاحبه في سماع دعوى المطالبة به، أو كان هذا المال واجب الأداء لوازع أخلاقي أساسُه العمل المجدي، أو التعاون، أو الرفق بالغير أو الاستجابة لنداء المساعدة، أو تأكيد لأحد مباديء الإسلام الكبرى في مسايرة مصالح الناس[٢] وعدم إهدارها لمجرد عدم إمكان المطالبة بها، أو في تأكيد العدالة الإسلامية بأوسع مفاهيمها، فإذا كان من مسايرة مصالح الناس حفظ مالهم، فمن العدالة رد هذه الأموال إليهم، عندما ينعدم ديانةً مبرر استبقاء هذا المال في يد من يلزم برده نزولاً على مقتضى الأخلاق الدينية.

والأخلاق في الإسلام عندما تلزم، لأن هذا هو مقتضى عقيدة التوحيد، فالإلزام يكون إلزاماً شرعياً لا التزاماً وضعياً[٣]. ولذا تكون نظرية الالتزام الخلقي والواجب ديانةً جزءاً من مفهوم الشريعة الإسلامية باعتبارها شاملة كل «ما شرعه الله لعباده من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة في شعبها المختلفة لتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة»[٤].

---

(١) الشيخ علي الخفيف، أحكام المعاملات الشرعية ط٣ (القاهرة) ص٤؛ الأصبهاني (أبو محمد عبدالله) اخلاق النبي وآدابه طبع الأهرام ١٤٠١هـ ص١٢ ومابعدها.

(٢) الغزالي، المستصفى، المطبعة الأميرية ج١ ص٢٨٦ «نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع.. وهـو أن يحفـظ دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومـالهم؛ عبـدالوهـاب خلاف، السيـاسة الشرعية (١٣٥٠هـ) القاهرة ص٧.

(٣) قارن في مجال الالزام الوضعي، من خلال فكرة الأخلاق الوضعية لا الشرعية ما أورده: الدكتور محمد عبـدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، تعريب د. عبدالصبور شاهين، ط٦ (١٤٠٥هـ) ص٩٦ ومابعدها. وانظر في الرد على طرائق الاستدلال الشكلية في المنطق الارسطي الذي تأثر به كتاب الغرب، شيخ الإسلام ابن تيمية، الرد على المنطقيين، المكتبة الامدادية ط٦ (باكستان) ١٤٠٤هـ ص٣ ـ ٥٤٥ وبخاصة ص٣٨١ في الميزان العقلي.

(٤) الشيخ مناع خليل القطان، المرجع السابق ص٩؛ د. محمد شتا ابوسعد، شرح قانون اصول الأحكام القضائية الإسلامي السوداني ١٤٠٤هـ (مطبعة جامعة القاهرة) ص٥ ـ ٢٦٢. وانظر من المصادر الأسـاسية: شيخ الإسلام محمد بن عبدالوهاب، الأصول الثلاثة وادلتها، مطابع دار الهلال، مع =

٢ ـ إن الالتزام الخلقي يسانده النص دائماً: (١)

وإذا اكتفينا هنا بالنصوص التي يمكن سوقها إصالة كسند للوفاء بالالتزامات حتى ما كان منها التزامات خلقية، كفانا قوله تعالى: ﴿ **فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤدِّ الذي أؤتمن أمانته** ﴾ (٢) وقوله جل شأنه ﴿ **لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل** ﴾ (٣) وقوله تعالى: ﴿ **أوفوا بالعقود** ﴾ (٤) وقوله تعالى: ﴿ **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها** ﴾ (٥) وقوله تعالى: ﴿ **أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبينا** ﴾ (٦) وقوله تعالى: ﴿ **وحرم الربا** ﴾ (٧) وقوله تعالى: ﴿ **على الموسع قدره** ﴾ (٨) . وكفانا كذلك من السنة المطهرة، قوله صلى الله عليه وسلم، فيما رواه الإمام أحمد في مسنده «**على اليد ما أخذت حتى تؤديه**»

= ترجمة فرنسية طبع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية ص٤ ـ ٥٠؛ الإمام أبا الحسن الأشعري، الابانة عن أصول الديانة ١٤٠٩هـ (الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، تقديم الشيخ جمال بن محمد الأنصاري، ص٣٤ «وأمر بالخير» وص١٧٢ في نفي الظلم؛ سماحة الشيخ عبدالعزيز ابن باز، وجوب تحكيم شرع الله ١٤٠٩هـ ص١٤،١٥.

(١) انظر في شرح دلالة الآيات التي ذكرت في المتن على التوالي؛ البيضاوي (ناصر الدين أباسعد.. أنوار التنزيل وأسرار التأويل (دار الكتب العربية الكبرى) ج١ ص٢٦٩ ومابعدها؛ مختصر تفسير بن كثير، دار القرآن الكريم بيروت ط٧ (١٤٠٧هـ) ص١٦٩ ومابعدها؛ ابن العربي (أبابكر محمد بن عبدالله) أحكام القرآن، القسم الثاني ط١ (١٣٧٦هـ) ص٥٢٤، ٥٢٥؛ تفسير آيات الأحكام للشيخ محمد علي السايس، جامعة الأزهر ط١ ج٢ ص١١٥ ومابعدها؛ المرجع الأخير ج٢ ص٦١، فأخذا الصداق عند الطلاق بهتان ويجب رده؛ البيضاوي، السابق، ج١ ص٢٧٦ ومابعدها وبخاصة ص٢٧٨، فحل البيع وتحريم الربا إنكار للتسوية وإبطال للقياس؛ روح المعاني للآلوسي، إدارة الطباعة المنيرية، ط بيروت، ج٢ ص١٥٢ ـ ١٥٤.

(٢) سورة البقرة من الآية: ٢٨٣.

(٣) سورة النساء من الآية: ٢٩.

(٤) سورة المائدة من الآية: ١.

(٥) سورة النساء من الآية: ٥٨.

(٦) سورة النساء الآية: ٢٠.

(٧) سورة البقرة من الآية: ٢٧٥.

(٨) سورة البقرة من الآية: ٢٣٦.

وقد روى هذا الحديث الخمسة دون النسائي[١]، وقوله صلى الله عليه وسلم: «**ليُّ الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته**» وقد رواه الخمسة عدا الترمذي، وقال وكيع: عرضه أي شكايته وعقوبته أي حبسه[٢]، وقوله صلى الله عليه وسلم: «**لا ضرر ولا ضرار**» وهو نص في رد الحقوق بإطلاق، وسواء كان الإنسان قد قصد الإضرار بغيره تمحضاً أم لا، فإن الإسلام لا يقره[٣]، وجاء في الحديث القدسي عن رب العزة والجلال «**فلا تَظَالَموا**»[٤].

فأداء الأمانة يستند إلى نص، والأخلاق الإسلامية كجزء من التشريع تقره ولو لم يكن على الأمانة سند أو دليل أو انقضت مدة طويلة تحول دون سماع دعوى المطالبة بها، ومثل ذلك عدم أكل أموال الناس بالباطل، سواء برشوة أو عمل غير شريف أو خطأ أدبي، أو إثراء بلا سبب لا تتوافر شروطه نظاماً، وكذا الوفاء بالعقود فهو مطلق في الزمان، وصداق المرأة حق لها فلا تظلم فيه، والمال المأكول نتيجة رباً حرام، ويجب أخلاقاً رده لصاحبه، والإنفاق حسب معيار القدرة تقره الأخلاق الإسلامية وتحدد مداه، ومن أخذ شيئاً وجب عليه رده كالحديث، ولا يجوز إلحاق ضرر بأحد، والظلم منهي عنه، وفي كل هذه الأحوال يستند رد الحقوق مهما طال عليها الزمن إلى النص والأخلاق الإسلامية الملزمة شرعاً[٥].

---

(١) انظر نيل الأوطار للشوكاني ج٥ ط١، المطبعة العثمانية، صفر ١٣٥٧ ص٢٩٨ ـ ٢٩٩ وعنده أن في هذا الحديث دليلا على أنه يجب على الإنسان رد ما أخذته يده من مال غيره بإعارة أو إجارة أو غيرهما إلى مالكه، مهما طال الزمن؛ د. محمد شتا أبوسعد، مستقبل التشريع الإسلامي، ٣ لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، القاهرة ١٩٨٦م ص٣٧ ـ ٣٨.

(٢) نيل الأوطار، المصدر السابق ج٥ ص٢٤٠؛ بداية المجتهد لابن رشد الحفيد ج٢ ط١ مصر ص٣٠٨، ٣٠٩؛ د. فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده بين الشريعة والقانون ط١ بيروت ص٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٣) نيل الأوطار، المرجع السابق، ج٥ ص٢٦١؛ فتحي الدريني، رسالته السابقة ص٣٤٩ ومابعدها الأم للإمام الشافعي (رواية الربيع المرادي) ط١ مصر ١٣٢١هـ ج٣ ص٢٢٢؛ الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي، شرح د. محمد عبدالله دراز، مطبعة الشرق الأدنى، مصر ج٢ ص٣٤٨ ومابعدها؛ ابن رجب (زين الدين أبوالفرج عبدالرحمن شهاب الدين بن حمد) جامع العلوم والحكم ط٢، الحلبي ١٣٦٩هـ ص٢٦٧؛ د. محمد شتا أبوسعد، أصول النظام القضائي في المملكة العربية السعودية ١٩٨٣ مصر ص١٨ ـ ٣٩؛ د. يوسف العالم، الأهداف العامة للتشريع الإسلامي، رسالة الأزهر على الاستنسل، ١٩٧٥م ص١٨ ومابعدها.

(٤) انظر متن الأربعين حديث النووية من مطبوعات الرئاسة العامة لإدارات البحوث (١٤٠٦هـ) مع ترجمة إنجليزية.

(٥) انظر أمثلة عديدة في مؤلفات د. شرف بن علي الشريف، الاجارة الواردة على عمل الإنسان، الرياض =

٣ ـ الالتزام الخلقي أو الواجب ديانة كمصدر أصيل ووحيد للإلزام:

وليس معنى أن كل نص شرعي يقف خلفه أساسٌ خلقي، أن الأخلاق وحدها لا تلزم في الإسلام، إذا لم يجد بجوارها نص، فالعكس هو الصحيح، لأن نصوص الإلزام في الإسلام متناهية، ووقائع الأنام غير متناهية، والاجتهاد قد لا يصل إلى جوهر القاعدة الملزمة، لذا تظل الأخلاق كجزء أساسي من التشريع الإسلامي ملزمة بذاتها، استناداً إلى ما يلي:

١ ـ إن الأخلاق جزء من عقيدة التوحيد، فلا عقيدة في الإسلام إذا لم تستند تلك العقيدة إلى أخلاق الإسلام، مصداقاً لوصف الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بقوله: ﴿ **وإنك لعلى خلق عظيم** ﴾[١] ولقوله صلى الله عليه وسلم: «**بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»[٢] وفي البخاري عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ لما سئلت عن خُلُقه صلى الله عليه وسلم قالت: «**كان خُلقُه القرآن**».

٢ ـ إن الأخلاق جزء من واجبات الدين: ولذا فإن عدم مسئولية العبد أمام القانون لا تعني أنه غير مسئول أمام الأخلاق، لأن الأخلاق مصدر من مصادر الواجبات الدينية وهي تتجاوز المصدرية لتصبح جزءاً من واجبات الدين، ولذا قيل بحق إن الشريعة الإسلامية هي «شريعة أخلاقية، وليست الأخلاق في الإسلام أدباً يُجمِّل صاحبه، ولكنها التزامات من واجبات الدين»[٣].

رابعاً: إن الأخلاق مَصْدر من مصادر الالتزام الأدبي في مجال المعاملات:[٤]

المقصود هنا، أن الأخلاق هي أساس الالتزام الأدبي، أو الواجب ديانةً، في مجال

= ١٤٠٠هـ ص٢٤١ ومابعدها وبخاصة ٢٥٣ بشأن مدى تضمين الأجير المشترك فيما ادعى هلاكه؛ د. وهبه الزحيلي نظرية الضرورة الشرعية، بيروت ط٣ (١٤٠٣هـ) ص٢٠١ ومابعدها بصدد ألا تكون المشقة سببا في هذا الحقوق

(١) سورة القلم الآية: ٤.

(٢) الأصبهاني (المتوفى ٣٦٩هـ) أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم، مرجع سابق ص١ ـ ٣١٠؛ وانظر تفسير القرطبي ط مصر ج١٨ ص٢٢٨، ٢٢٩ ومختصر تفسير بن كثير، مرجع سابق ج٣ ص٥٣٢ ومابعدها؛ وتفسير الجلالين وحاشية الصاوى عليه ط١ (مصر) ج٤ ص٢٣١ ومابعدها؛ الشيخ مناع خليل القطان، وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية، مرجع سابق ص٩٩.

(٣) الشيخ مناع خليل القطان، وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية، مرجع سابق ص١٠٠.

(٤) وأساس ذلك أن في أعماق الإنسان قوة باطنة، لا تنصحه فحسب، وتهديه فقط، وإنما تأمر الإنسان =

المعاملات، وهي مجال البحث، ولذا فقد أصاب الحقيقة بهذا المفهوم من قال إن الأخلاق «غـايـة تربوية في العبادات، والتزام أدبي في المعاملات، تجعل حياة الناس قائمة على المعروف والحسنى»[1].

ويترتب على ذلك ما يلي:

أ ـ إن الوفاء بما لا يلزم وضعاً الوفاء به هو امتثال لواجب ديني أساسه الأخلاق، وهو بهذه المثابة قربة إلى الله.

ب ـ وهذا الوفاء هو تمثل لفضائل الكتاب والسنة، وما تبثه من عزة في نفس المتفضل وقدرة على كبح جماح الشهوة إلى المال الذي لا يلزم قانون أو نظام بالوفاء به، وسير في فلك الشِّرْعَـة الإنسانية التي تجعل ضمير الإنسان أساس وفائه بحقوق الغير، وعدم أكل أموال الناس بالباطل.

جـ وهذا الوفاء يعني الارتقاء في مدارج كمالات الإيمان، حين يكون الباطن كالظاهر، وحين يكون الوفاء بالواجب الديني أمراً منبثقاً من أعماق الإنسان ذاته لا من أي جهـاز ضغط مادي أو أية جهة إكراه معنوي، ولذا كان أداء الأمانات والعدل في الخصومات من أخص خصائص أخلاقيات الإسلام.

خامسًا: إن الالتزام الخلقي أو الواجب ديانةً يرتكز أيضًا على فكرة الإحسان:

فالمسلم لا يكفيه إتيان أركان الإسلام فقط، بل يلزمه أيضاً أن يمارس ما استطاع من شعب الإيمان، فضلاً عن الإحسان، وهو ركن واحد «أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك» والعبادة غير المقرونة بالعمل الصالح لا تكفى، لذا يجب أن يدخل

= بأن يفعـل الخير وينأى عن الشر، ويمكن أن يقول الوضعيون أنهم يحسون ذلك، ولكن الشرعيين يقولون إن المسألة ليست مسألة إحساس وإنما هي مسألة إلزام، فليس الأمر أمر اختيار دنيوي وإنما هو أمر التزام ديني منبثق عن عقيدة التوحيد. انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق ص٢٨ ومابعدها وبخاصة ص٢٤١.

(١) الشيخ مناع خليل القطان، المرجع السابق ص١٠١؛ د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق، مرجع سابق ص٤٩٩ ومـابعـدها؛ د. محمد شتا ابوسعد، محاضرات في الشريعة الإسلامية ط٣ القاهرة ١٩٨٨م ص٢٥ ـ ٢٦؛ الشيخ علي الخفيف، أحكام المعاملات، مرجع سابق ص٤؛ الشيخ محمود شلتوت الإسلام عقيدة وشريعة ط١ (القاهرة) ص١٨ ومابعدها.

الإحسان إلى مجال المعاملات أيضاً، فإن حدث هذا كان الإنسان قد وصل إلى مرحلة إلزام نفسه بأخلاق الإسلام وأدّى الواجبات التى يلزم بها الدين، استناداً إلى فكرة الإحسان.[1] واستناد الالتزام الخلقي إلى فكرة الإحسان يترتب عليه مايلي:

أ ـ وجوبُ الوفاء بالالتزامات التى تخلّف عنصر الإلزام فيها فصارت واجباً ديانةً: مثل الحقوق التى انقضت مدة طويلة تحول دون سماع دعوى المطالبة بها، ذلك أن أخلاق الإسلام، وبالتالي ما ينبغي أن يكون عليه خلق المسلم، يقوم على أصول ربانية لا على تلويح بالجزاءات الوضعية. فالصلاح يتفجر من أعماق الإنسان، ورسالة ضميره الصادق[2] وهو أمر لمحه بعض متقدمى الدارسين الفرنسيين لبعض مبادىء القرآن الكريم[3] في اختياراتهم لبعض آيات القرآن الكريم.

ب ـ الوفاء بالالتزامات التى لم ترق إلى مصاف الواجبات: فالإحسان لا يعنى أكثر من صيرورة الشخص مخلصاً إخلاصاً لا يداخله ريب، ومن كان هذا شأنه فانه يدرك بعقله[4] ما يمليه عليه ضميره الديني وحسه الشرعي، فليس الضغط الاجتماعى أو اعتراف الجماعة هى سبب الوفاء بمثل هذه الواجبات، وإنما هو ضمير الفرد ذاته، فالإنسان يفي بما لا يُلزَم به لأنه يريده لا لأن المجتمع يرغمه عليه، فالعقل يحرك الضمير والضمير يستجيب للعقل، فيغالب الإنسان هوى نفسه، فيختار الوفاء، امتثالاً لنداء أخلاق الإسلام التى استجاب لها العقل فالضمير، طمعاً في الثواب لا خوفاً من العقاب، ونأيا عن الشهوة التى تحرك الرغبة فى التملك، واقتراباً من السلوك الأخلاقي استجابة لنداء الإيمان، وتحقيقاً لهدف عقدي، ولذا قال أبوحامد الغزالي «وقول القائل: صار واجبًا بالايجاب (إنما هو) حديثٌ محض، فإن ما لا غرض لنا آجلاً وعاجلاً في فعله وتركه، فلا معنى لاشتغالنا به، أوجبه علينا غيرنا أو لم يوجبه». [5]

---

(١) الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الأصول الثلاثة وأدلتها، مرجع سابق ص٢٤ ومابعدها وبخاصة ص٣٠

(٢) د. عبد الصبور شاهين، في كلمته التي افتتح بها رسالة دستور الاخلاق التي ترجمها إلى العربية، كما تقدم من ص: ك د إلى ص: م د.

(٣) انظر مثلاً جارسان دي تاسي، القرآن باريس ١٨٤٠ ص٣ ومابعدها.

(٤) شيخ الإسلام ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق ص٤٢٢ «والحسن والقبح من أفعال العباد، يرجع إلى كون الأفعال نافعة لهم أو ضارة لهم وهذا مما لا ريب فيه إنه يعرف بالعقل» وانظر له أيضًا مفتاح دار السعادة ج٢ ص٢٦ ـ ١٣٣ في الرد على حجج النفاة.

(٥) ابو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، طبعة الحلبي ج٤ ص٤؛ د. محمد شتا أبوسعد، مستقبل =

جـ ـ الوفاء بالالتزامات التى لا تحميها دعوى أيًا كان سبب ذلك: فقد ذهب البعض إلى أن اصطلاح الالتزام غير موجود في فقه الإسلام وهذا غير صحيح[١]، فهذا الالتزام قائم بمعناه الفني الدقيق في فقه الشريعة الغراء، وتتسع فكرة هذا الالتزام لاضافة تقسيم الالتزام الخلقي، أو ما أسماه البعض، بالالتزام الناجم عن واقعة قانونية ناقصة أو تصرف ناقص أو واقعة مادية ناقصة، ذلك أن كل الحالات التى عالجها تحت هذا الموضوع، هي مما يُلزم الإحسان في الإسلام بالوفاء بها، استجابة للضمير، والواجب ديانةً أو الإلتزام الخلقي بصفة عامة.

وأساس ذلك هو أن يكون قصد المكلف موافقاً لقصد الله في التشريع[٢]، وحتى يقوم أمر الناس في دنياهم على العدل[٣]، وحتى لا يذهب حق هدراً في الإسلام؛ فالوازع الديني المركوز في النفوس، بفطرة الاهتداء إلى الحق، يقود الإنسان لأداء الحقوق وإن كانت لا تحميها دعوى، طمعاً في ثواب الله وخوفاً من عقابه في الآخرة، ولذا لا تثور في الإسلام تلك المشكلات التى تثور فى الأنظمة الوضعية بصدد شروط أو عناصر الالتزام الطبيعي، وإن كان عنصر عدم جواز قيام «واجب أخلاقي» مخالف للشريعة الغراء يعتبر ضرورياً، مع أن كل واجب أخلاقي يعتبر بالضرورة شرعياً لأن الأخلاق جزء من الشريعة على ما تقدم.

= التشريع الإسلامي ج١ رد على د. زكي نجيب محمود، القاهرة ١٩٨٦ ص٤ ـ ٤٨.

(١) انظر د. محمد شتا أبوسعد، نظرية الالتزام عند الحطاب، كتاب مستخرج من مقال نشر بمجلة هيئة قضايا الدولة (١٩٨٢م) ص٣ ـ ٣٢ في الحديث عن الالتزام الذي ليس بمعلق والالتزام المعلق، على ماورد في رسالة: تحرير الكلام في مسائل الالتزام، وهي مخطوطة بالجامع الازهر نقلها الشيخ عليش على هامش فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك ج١ طبعة اولى (الحلبي) القاهرة، ص١٨٣ ومابعدها.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق (ج٢) ص٣٣١، ٣٣٣، ٣٨٦.

(٣) شيخ الإسلام ابن تيمية، الحسبة ط ١٣٢٣هـ (مصر) ص٩٤.

المبحث الثاني

أهم حالات الالتزام الخلقى أو الواجب ديانة في فقه الشريعة الغراء

أولاً: النظرية تتضمن حالات غير محدودة:

مما ييسر مهمة الباحثين في الفقه الإسلامي، بشأن فكرة الالتزام الخلقى في مختلف المذاهب، أنه توجد محاولات طيبة لوضع بعض القواعد العامة التى تستخلص من كتابات فقهاء هذه المذاهب، ففي المذهب الحنفي توجد مجلة الأحكام العدلية، وفي مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، المطبق فى المملكة العربية السعودية توجد مجلة الأحكام الشرعية[1]، وهما خطوة موفقة فى سبيل دعم حركة التقنينات الإسلامية، على نحو ييسر مهمة المتقاضي في فهم الحكم الشرعي، والقاضي في انزال الحكم الشرعي مع الرجوع أساساً إلى مصادر التشريع الأساسية، ناهيك عن بعض التجميعات مثل مرشد الحيران لقدري باشا.

ويلاحظ القارىء مما تقدم من إشارات، أن الفقه الإسلامي لا يصوغ نظرية عامة تسمى نظرية الالتزام الطبيعي، وإنما صاغ نظرية عامة أدق هي نظرية الالتزام الخلقي، أو الواجب ديانةً، في مقابل الالتزام المعروف بالالتزام المدني، والذي يطلق فى فقه الشريعة الغراء مجردًا عن الوصف، دالاً على فكرة الالزام فيه، ومن صوره الواجب قضاءً.[2]

---

(١) انظر: القاري (أحمد بن عبدالله) كتاب مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دراسة وتحقيق: أبوسليمان (د. عبدالوهاب إبراهيم) وعلى (د. محمد إبراهيم أحمد..) ط١ (دار تهامة للنشر ١٤٠١هـ) وتستخلص من نصوص كثيرة فيها (مثلا المواد ٢٠٥٠، ٨٥، ٨٦، ٧٥٣، ٩٦٩، ٥١٢، ٥١٣) أهم الحالات التي تعالج عادة في ظل الأنظمة الوضعية.

(٢) لذا كان من حسن الخلق في الإسلام «التسامح فيما يلزم من الحقوق» انظر شرح ثلاثيات مسند الإمام احمد بن حنبل الشيباني للعلامة الشيخ محمد الفاريني الحنبلي ط٣ (١٣٩٩هـ بيروت) ج١ ص٣٤٠ فمن ادى واجبا ديانة وإن كان لا يمكن الاجبار عليه قضاءا فهو توفيق ككل توفيق بفضله ورحمته وعدله وحكمته، المصدر السابق ص٧٨٠٠ والشارع الحكيم «لا يأمر ولا ينهى إلا بما فيه صلاح عاجل او خلاص آجل» ج٢ من المصدر السابق ص٢٢٠. والوفاء بواجب خلقي هو توبة، بل هو استغفار تام موجب للمغفرة، فأفضل الاستغفار ما اقترن به ترك الاصرار، المصدر السابق ص٩٠٣.

ولكن نظرية الالتزام الخلقي، أو الواجب ديانةً، كنظرية إسلامية يتسم بالأصالة والدقة ـ ليست محدودة التطبيقات في فقه الشريعة الغراء، بسبب عمومية الأصول التي تستند إليها في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ولهذا قد يبدو من غير السديد شرح بعض التطبيقات، دون الإشارة إلى أن هذه التطبيقات هي مجرد صورة خاصة لحالات تجمعها رابطة عامة في الشريعة الغراء أساسها، أن كل حق مستحق ولا يمكن المطالبة به أمـام القضاء، لأى سبب، فإن هذا الحق يجب الوفاء به ديانةً امتثالاً لمقتضى الالزام الديني الذي تقوم عليه فكرة الالتزام الخلقي في الإسلام، وهذا هو المنطوق الذي يؤكد تفوق شرح الله العليم الخبير على ما سواه.

كما تتميز نظرية الالتزام الخلقي في الإسلام بأنها نظرية ثَرَّة، إذ يستطيع الاجتهادُ كمصدر من مصادر التشريع، أن يضفى عليها تجدُّدا تلقائياً يجابه كل الفروض المحتملة فيما لو فرض وجدت فروض لا يتسع لها النص القائم، وتلك هي المسألة الجوهرية التى ينجم عن إغفالها نكوص فى الانطلاق بالفقه الإسلامي ليصبح فقهاً عالمياً، يتلقى كل جديد لا يتنافى مع أصوله الجوهرية، ويغذي العالم بأفكار تطعمت بأخلاقيات الإسلام فصارت صالحة لكل زمان ومكان، ولذا فقد أجاز «سماحة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، في فتـاواه، المقـارنة بين الشريعة والقانون[1] «إذا كانت المقارنة لقصد صالح كقصد بيان شمـول الشريعة وارتفاع شأنها وتفوقها على القوانين الوضعية واحتوائها على المصالح العامة... لما فيه من إظهار الحق وإقناع دعاة الباطل وبيان زيف ما يقولون في الدعوة إلى القوانين الوضعية أو الدعوة إلى أن هذا الزمن لا يصلح للشريعة أو قد مضىٰ زمانها، لهذا القصد الطيب ولبيان ما يردع أولئك ويبين بطلان ما هم عليه، ولتطمئن قلوب المؤمنين وتثبيتهـا على الحق... إذا كان ذلك بواسـطة أهـل العلم والبصيرة المعروفين بالعقيدة الصالحة وحسن السيرة وسعة العلم بعلوم الشريعة ومقاصدها العظيمة». وعلى هذا بذل المجتهدون من فقهاء الإسلام كل ما في وسعهم لبيان الأحكام الشرعية في كثير من الدول

---

(١) انظر الفتوى في مجلة البحوث الإسلامية العدد ٢٧ ربيع الأول ـ جمادى الآخرة ١٤١٠هـ ص٨٩، ٩٠.

وهذا القول ييسر مهمة الباحثين المسلمين في عرض النظريات العامة في شكل ييسر إطلاع غيرنا عليها، فأقصى ما يقوله الفكر الغربي انه يمكن ان تكون لدينا نظرية عامة للعقد في الفقه الإسلامي.

وانـظر في تصـور الغـرب لفقـه الشريعة الغراء في هذا الصدد ولاحظ قصوره، روشيت (ج): فقه التصرف... باريس ١٩٨٨ ص٢٩ـ٣٠ حيث يقول: إن الشريعة الإسلامية لا تجهل فكرة التصرف (AQD).

الإسلامية، وتلك خطوة هامة لنشر الفقه الإسلامي، على نحو يسمح بتبني المنظمين له عند إناطة وضع النصوص بهم، وما هذا البحث إلا خطوة تمهيدية لمن أراد المقارنة.

ثانياً: تطبيقات النظرية الإسلامية في الالتزامات الخلقية بالمملكة العربية السعودية:

وتطبيقًا للشريعة الغراء التي تحكم شتى مناحي الحياة بالمملكة، فإن الحقوق لا تذهب هدرًا فى هذا الديار، التى لم تقر فكرة التقادم، بل أخذت بفكرة عدم سماع الدعوى مع عدم الإخلال بحق صاحب الحق.

ويؤخَذ هذا من قرار مجلس الوزراء رقم ٩٩٠ وتاريخ ١٣٩٦/٦/١٥هـ، ومما دأبت عليه مؤسسات المملكة من صرف حقوق من مضى على استحقاقهم إياها مدة طويلة دون المطالبة بها - كما تفعل المؤسسة العامة للتأمينات الاجتماعية بصدد المادة ٥٢ من النظام.

كما يؤخذ ذلك من المذكرة الإيضاحية لنظام الأوراق التجارية السعودية الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٣٧ وتاريخ ١٣٨٣/١٠/١١هـ التي قررت أن النظام لم يستعمل لفظ التقادم وإنما استعمل بدلاً منه عبارة عدم سماع الدعوى، أخذا بأحكام الشريعة الغراء التى لا تعترف بانقضاء الحقوق بمرور الزمن مهما طال هذا الزمن، «وإنما تمنع سماع الدعوى بغية وضع حد للمنازعات، وقد نص النظام صراحة، على أن الأحكام التى أوردها في خصوص عدم سماع الدعوى لا تخل بحق الحامل (أي حامل الكمبيالة) المستمدة من علاقته الأصلية بمن تلقَّى عنه الكمبيالة وبذلك تبقى هذه الحقوق خاضعة للقواعد التي تحكمها».(١)

وإذا كان عدم سماع الدعوى لا يحول دون استمرار ذمة المدين مشغولة ديانةً بالدين بحيث يتعيّن عليه الوفاء به شأنه شأن الالتزام المدني، ولكن تحت جزاء أخرويٍّ أساساً، فما ذلك! إلا للطابع الديني للحق، فالإسلام يلزم المدين بالوفاء بالدين، وهو إلزام قضائي في كل دين توافر موجب الوفاء به، وهو إلزام أخلاقي ديني إذا تخلف عنصر أو شرط من عناصر الإلزام القضائي به، فقد استعاذ صلى الله عليه وسلم، من «ضلع

---

(١) ورد هذا في تعليق المذكرة الإيضاحية على المادة ٨٤ وما بعدها تحت عنوان عاشرًا عدم سماع الدعوى، وقد نصت المادة ٨٤ من النظام المشار إليه على أنه «دون إخلال بحقوق الحامل المستمدة من علاقته الاصلية بمن تلقى عنه الكمبيالة، لا تسمع الدعوى الناشئة عن الكمبيالة تجاه قابلها بعد مضيِّ ثلاث سنوات من تاريخ الاستحقاق...».

الدين»[١]، كما قال صلى الله عليه وسلم «**من أخذ حقوق الناس وهو يريد أداءها أعانه الله ومن أخذها وهو يريد إتلافها أتلفه الله**».[٢] فهذا حث على وجوب إخلاص النية من جانب المدين، سواء كانت ذمته مشغولة به لواجب قضاءً أو لواجب ديانةً. وحث الإسلام على سداد الدين فقال صلى الله عليه وسلم: «**نفس المؤمن معلقة حتى يقضى عنه**»[٣]، وقد امتنع صلى الله عليه وسلم عن الصلاة على من مات وعليه دين،[٤] والأحاديث كثيرة في هذا الصدد، وقد سبقت الاشارة إلى الحديث الذي أخرجه الإمام أحمد في مسنده وهو «**ليُّ الواجد ظلمٌ يحل عرضه وعقوبته**» وقد قال صلى الله عليه وسلم «**لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفس منه**».[٥] وإذا كان ذلك يجيز حبس المدين في الدين الذى يمكن المطالبة به قضاءً فإنه دليل على وجوب مبادرة المدين بدين واجب ديانةً على المبادرة بأدائه وإلا نال الوعيد الإلـهي الشديد وتحقق فيه حكم الله في الآخرة وربما لحقه أمر الله في الدنيا.

ويبقى بعد ذلك القول أنَّ الإسلام غني بنظرياته العامة، المنبثقة من أصوله العامة، وبـالتالي نظرياته العامة الثابتة والمؤكدة،[٦] وهذا يعطي الباحثين والمعنيين بالمقارنة، في المملكة فرصة أكبر في استظهار النظريات العامة وسبر أغوارها.

إن الشريعة الغراء المطبقة في المملكة العربية السعودية، تجاوزت في هديها، مراحل

---

(١) انظر كتاب الدعوات في صحيح البخاري، باب الاستعاذة من الجبن والكسل. وكتاب الصلاة باب الاستعاذة في سنن أبي داود، وكتاب الاستعاذة باب الاستعاذة في سنن النسائي.

(٢) اخرجه البخاري في باب من أخذ أموال الناس... كتاب الاستقراض.

(٣) اخرجه الإمام أحمد في المسند ج٢ ص٤٤٠ والترمذي في كتاب الجنائز وابن ماجه في كتاب الصدقات، باب التشدد في الدين.

(٤) البخاري كتاب الحوالة باب إذا حال دين الميت.. والنسائي في كتاب الجنائز، باب الصلاة على من عليه دين.

(٥) رواه الإمام أحمد في مسنده، ورواه الدارقطني في سننه (كتاب البيوع).

(٦) وقـد سبقت الإشارة في نهاية الهامش ١٩٤ إلى ما ذكره جورج روإت بمجلة القانون وهي المجلة الفـرنسيـة للفقه التي تعنى بالنظريات العامة (عام ١٩٨٨) إلى أن الشريعة الإسلامية في إطارها التقليدي لا تجهل الفكرة الضيقة للتصرف القانوني... (العقد)، والحق أن كل فكرة عالجها الفقه الإسلامي في نظرية الحق والعقد تعتبر نظرية مستقلة، كنظرية الذمة، أو الأهلية، أو الرضا، أو المحل أو حتى فكرة تجزئة الصفقة، وهذا يستلزم التوسع في إبراز الأسس العادلة التي تقوم عليها النظريات الإسلامية.

البحث عن سندٍ يبرر قيام المدين، بالوفاء بالدين، رغم عدم إمكان جبره عليه، عن طريق القضاء، ووصلت في أحكام بنيانها إلى جعل الأخلاق أساساً للإلزام، ويترتب على ذلك نتائج محددة أهمها:

أ - إنه ليس هناك موجب للبحث عن قواعد تبريرية، كقاعدة تقول إنه إذا افتقد الحق حماية القضاء، لأي سبب، فلا جبر في تنفيذه، ويصبح واجباً ديانة في ذمة المدين، لأن الأخلاق لا تزال، في الإسلام، أساساً قوياً لتحريك ضمير الشخص لينفذ هذا الواجب ديانة، تنفيذاً يبتغي به الشخص مرضاة الله، والاستجابة لنهيه عن أكل أموال الناس بالباطل.

وبياناً لذلك بما استقر عليه فقه الشريعة الغراء من شرح وضبط للمفاهيم، فإنه إذا فرض وحكم القضاء لواضع اليد الظاهر بحيازة الشيء، على خلاف الحقيقة، فإن من قضي له بالشيء، دون وجه حق يظل ملزماً بالوفاء به لصاحبه، ولا تبرأ ذمته إلا بذلك، وبهذا القيد ينبغي فهم أقوال علماء الشريعة الغراء.

- فابن قدامة - رحمه الله تعالى - يقول[1]: «فإذا كان في يد رجلٍ دار أو عقار يتصرف فيها تصرف الملاك بالسكنى والإعارة والإجارة والعمارة والهدم والبناء من غير منازع، فقال أبوعبدالله بن حامد: يجوز أن يشهد له بملكها. وهو قول أبي حنيفة والأصطخري من أصحاب الشافعي. قال القاضي: ويحتمل أن لا يشهد إلا بما شاهده من الملك واليد والتصرف، لأن اليد التي ليست منحصرة في الملك قد تكون بإجارة أو إعارة أو غصب. وهذا قول بعض أصحاب الشافعي».
- وصاحب مطالب أولي النهى شرح غاية المنتهى يقول: «ومن رأى شيئاً بيد إنسان يتصرف فيه مدة طويلة كتصرف ملك من نقضٍ وبناء وإجارة وإعارة فله الشهادة بالملك..».[2]
- وشيخ الإسلام ابن تيمية يقول: «ومن ادعى على خصمه أن بيده عقاراً استغله مدة معينة، وأنه استحقه فأنكر المدعى عليه وأقام المدعى عليه بينة باستيلائه لا باستحقاقه لزم الحاكم إثباته والشهادة به، كما يلزم البينة أن تشهد به... ومن بيده عقار فادعى رجل بثبوته عند الحاكم أنه كان لجده إلى موته، ثم إلى ورثته، ولم يثبت أنه مخلف عن مورثه، لا ينزع منه بذلك...»[3] فلو فرضنا أنه نزع منه بحكم فما دور الالتزام الخلقي في هذا

(١) المغني، المرجع السابق ج٩ ص١٦٢.

(٢) الشيخ مصطفى السيوطي الرجيباني، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ج٦ ص٥٩٩.

(٣) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص٨٨، ١١٣.

الفـرض وفي الفـرض السابق عليه، والفرضين اللذين رواهما ابن قدامة وصاحب مطالب أولي النهى.

إن الحكم في ذلك واضح تماماً، فما حكم به دون حق، وما لم يحكم به على خلاف الحق، يثقل ذمة غير المستحق، بالتزام خلقي، بمقتضاه يلتزم غير المستحق بأن يؤدي الحق إلى المستحق، وإلا تعرض من استبقاه، وهو عالم بأنه لاحق له فيه، إلى جزاء أخـروي من قبل الله سبحانه وتعالى، وتعرض كذلك للوعيد الشديد في الحياة الدنيا، فالأخلاق في الإسلام تلزم، ولا سند لأحد في حبس ما لا حق له فيه شرعاً.

ب - إنه ليس هناك مسوِّغ لتبرير صحة الوفاء الذي يقوم به من عليه واجب ديانةً بالوفاء، وذلك يعني أن طبيعة الالتزام الخلقي في الإسلام، كالتزام ملزم أمام الله تعالى، لا تستلزم تقعيد قاعدة تقول انه إذا أوفى المدين ما وجب عليه ديانة صح وفاؤه، ولا يعتبـر وفاء بما لا يجب، إذ كيف يعتبر وفاء بما لا يجب، كل وفاء تقضي أخلاق الإسلام بأنه واجب، وإذا صح ذلك، فلا ضرورة لتقعيد البديهيات الإسلامية. ولذا فلا مساغ أيضاً للقول أن الحق ينفذ جبرًا على المدين به عند استحقاقه، وأنه إذا فقد حماية القضاء له، لأي سبب فلا جبر في تنفيذه، أو أنه إذا وفَّى المدين حقاً فقد حماية القضاء له صح وفاؤه ولا يعتبر وفاء لما لا يجب فذلك تحصيل حاصل وذكر لمفهوم في ظل النظرية الإسلامية العامة في الالتزام الخلقي.

جـ -إن فكـرة الواجب ديانة هى فكرة إسلاميةٌ محضٌ، وهي قائمة في المملكة العربية السعودية قياماً أصلياً، حيث لا تتقادم الحقوق، وإن أصبح من غير الممكن سماع الدعوى، فإن الحق يظل قائماً، وممكن الوفاء به إعمالاً للالتزام الخلقي الذي يلزم بمثل هذا الوفاء على نحو يتجرد معه الموفَّ من كل مسئولية إن قام به نيابة عن جهة عمله، أو أمر بأدائه.

د إن القاضي المسلم يقدِّر دائماً ما إذا كان هناك التزام خلقي من عدمه عندما يعرض الأمـر عليـه، وهو إذ يقدر قيام هذا الالتزام فإنما يقدره في ظل مبادىء الشريعة الغراء، التي لا تبيح له مخالفة نص قطعي، أو الخروج على ما أجمع عليه أهل العلم، وذلك في ظل فكرة الإحسان التى تصلح أساساً عظيماً لإعمال نظرية الالتزام

الخلقي والتى يمكن عزوها إلى الفكر الصافي لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.(١)

هـ - إن الوفاء بالالتزام الخلقي، وإن وجد سنده في الإحسان، إلا أن الوفاء بغير المستحق ليس تبرعاً، أيًّا كان سبب عدم الاستحقاق، ومنه انعدام الحماية القضائية للحق بسبب مضي مدة معينة مثلاً تحول دون سماع دعوى المطالبة به، فما وجب الوفاء به، ولو بمجرد الالزام الخلقي، لا يعد تبرعاً، لأن الضمان إلزام لا إحسان، وان كان للموفي بما لا يمكن الإجبار على الوفاء به ينطلق في تصرفه عن الإحسان والصدق التام مع الملك الديان.(٢)

وهكذا يمكن القول، أن النظرية الإسلامية في الالتزام الخلقي، أو الواجب ديانةً - والقائمة في فقه الشريعة الغراء، تستند إلى أصول شرعية - على ما تقدم وهي نظرية عقدية، تستلهم الإحسان سبيًلا، والجزاء الأخروى حافزًا إلى الوفاء بالحق، وتتسع تطبيقاتها، لتشمل كل واقعة تَعنُّ أو نازلةٍ تنزل، وتقدم لها الحل الأمثل، يبدو من الصعب حصر تطبيقات هذه النظرية، ومع ذلك وبياناً لمدى شمول هذه النظرية فإنه يمكن الإشارة إلى أمرين: أولهما: مدى شمول النظرية الإسلامية في الالتزام الخلقي للتطبيقات الموجودة في الحياة المعاصرة. وثانيهما: إشارة إلى أهم التطبيقات الممكنة في ظلها.

---

(١) انظر مؤلفه، الحسبة في الإسلام، ط الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ص١٠ حيث يقول: «والعمل الصالح هو الإحسان... وهو ما أمر الله به... (وشرعه)... (فمن) اخلص قصده لله وكان محسنًا في عمله فإنه مستحق للثواب سالم من العقاب» وهذان هما أساسا الوفاء الاختياري بالالتزام الخلقي.

(٢) انظر في نقد مسلك الأنظمة الوضعية: محمد شتا ابوسعد، تعريف المسئولية المدنية كجانب من الضمان في الفقه الإسلامي، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ع٥؛ وحالات الالتزام الطبيعي في القانون المدني المقارن، مجلة جامعة الملك سعود - ٢ - العلوم الإدارية، ع٢/ مجلد٢؛ وشرح لائحة المرافعات أمام ديوان المظالم، مجلة معهد الإدارة العامة ع٣ - ١٤١١هـ.

أولاً: مدى شمول نظرية الالتزام الخلقي أو الواجب ديانة للحلول التي تأخذ بها النظرية الوضعية

تعددت التطبيقات المقول بها في ظل نظرية الالتزام الطبيعي[١] ولكنها تطبيقات لا يستند فيها الالزام إلى أمر عقدي ديني أو حتى مجرد خشية جزاء ما، بعكس النظرية الإسلامية التي يستند فيها الإلزام إلى العقيدة وإلى فكرة الإحسان فيها كفكرة ملزمة ديانةً. وأهم التطبيقات الواردة في النظرية المذكورة، وتثبت دراستها في الشريعة الإسلامية، تفوق الإسلام فيها، تتمثل فيما يلي:

١ ـ النفقـــة :

لا يثير موضوع النفقة الواجبة على من يلزم الشخص الإنفاق عليهم أي جدل في فقه الشريعة الغراء[٢]، فهي واجبة للزوجة على زوجها وللأصول على الفروع وللفروع على الأصول[٣]، أما النفقة على الحواشي وذوي الأرحام (والحواشي هم فروع الأصول كالأخوة

---

(١) يقول البعض (كالدكتور عبدالحي حجازي): إن الالتزام الطبيعي هو التزام ناقص، أي أنه ينشأ إما عن واقعة ـ بمعناها الاخص ـ ناقصة، كما في الالتزام بالنفقة لغير من يجب على الشخص الانفاق عليهم، والعمل الناقص، نافعا كان أم ضارًا، والتصرف الناقص وهو العقد أساسا، وهو لذلك يتبنى فكر نفر من الفقهاء الايطاليين وجان كربونييه، الذي عبر عن الالتزام الطبيعي بمعادلة أنه حق ينقصه دعوى، أو حماية قضائية انظر عرضا لذلك في ظل نقد شرعي مذكرات: د. محمد شتا أبو سعد في أحكام الالتزام، كلية الحقوق، جامعة وهران، عام ١٩٧٥م حتى عام ١٩٧٩م في طبعات مختلفة.

(٢) انـظر تفسـير القـرطبي (الجامع الأحكام القرآن لأبي بكر عبدالله بن محمد بن أحمد الأنصاري القـرطبي القاهرة ١٣٥٣هـ مطبعة دار الكتب ج١٨ ص١٧٠؛ وتفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري دار المعارف، مصر ج٢٨ ص١٤٨؛ صحيح مسلم بشرح النووي (محيي الدين يحيى بن شرف النووي، مطبعة حجازي بالقاهرة ج١ ص٣٠؛ ومختصر سنن ابي داود، للحافظ المنذري، مطبعة انصار السنة المحمدية ١٣٦٧هـ ج٨ ص١٣٨؛ وفي الاجماع على ذلك فيما حكاه ابن المنذر وغيره (بصدد نفقة الزوجة غير الناشز) انظر المغنى لموفق الدين عبدالله بن احمد بن قدامة، ج٩ مطبعة المنار، مصر ١٣٤١هـ ص٢٣٠.

(٣) انـظر مثـلا المغنى، مرجـع سابق ج٩ ص٢٥٦؛ نيل الأوطار للشوكاني، مرجع سابق ج٦ ص١٤ ومـابعـدها؛ والروض المربع بشرح زاد المستنقع ـ مختصر المقنع للشيخ منصور البهوتي، المطبعة السلفية ج٢ ص٣٢٥.

وأبنائهم، وذوو الأرحام هم أقارب لا يرثون بفرض ولا تعصيب) فإن المالكية والشافعية لا يرون وجوب النفقة لهم، أما الحنابلة والحنفية فيرون وجوبها[1] وإن كان الحنفية يقصرونها على ذوي الأرحام دون الحواشي، وهي تجب للحواشي وذوي الأرحام إن توافرت شروطها، ومنها فقر من تجب له وعجزه عن الكسب وغنى من تجب عليه وكونه يرثه.

ووفقًا للقاعدة الإسلامية في هذا الصدد، فإنه كلما تخلف عن الحق موجب الحماية القضائية فإنه يصبح واجباً ديانةً، وكلما تخلف سبب من أسباب وجوب النفقة بين الزوج وزوجته، أو بين الأصول والفروع أو بين الحواشي وذوى الأرحام من جهة وبين ذويهم من جهة أخرى، قام على عاتق من لم يصبح ملزماً قضاءًا بالنفقة، التزامٌ خلقي أو واجب ديانة بالإنفاق على هؤلاء، ويكون هذا الواجب أولياً عند من يقول بوجوب النفقة لذوي الأرحام والحواشي وهم المالكية والشافعية، أو من لا يقولون بوجوبها للحواشي وهم الحنفية على ما تقدم.

٢ ـ الحقوق التي مضت مدة طويلة دون المطالبة بها:

سبق القول أنه يتخلف التزام طبيعي عن الحقوق التي مضت عليها مدة طويلة حتى تقادمت، أي فقدت عنصر المسئولية أو الإكراه، وبقيت على عنصر المديونية، وسبقت الإشارة إلى المذكرة الإيضاحية لنظام الأوراق التجارية، بالمملكة العربية السعودية التي ذكرت أن الحق لا يتقادم في الإسلام أبدًا، إذ لا يذهب حق هدراً في الإسلام، وكل ما يترتب على مضي مدة طويلة دون مطالبة بالحق هو عدم سماع الدعوى، والحكمة من ذلك هو وضع حد للمنازعات، والأمر لا ينتهي عند هذا الحد، إذ تظل ذمة الشخص مشغولة ديانةً أمام الله تعالى بالحق، وهذا يعنى تحول التزام الشخص من التزام أو واجبٍ قضاءً إلى التزام أو واجب ديانة، أو بصورة أعم إلى التزام خلقي باعتبار أن الأخلاق جزء لا يتجزأ من العقيدة الإسلامية.

---

(١) انظر عند الحنابلة كشاف القناع على متن الاقناع لمنصور البهوتي، ط انصار السُنة المحمدية ١٣٦٦هـ ج٥ ص٣٩٢، وعند الاحناف انظر شرح العناية (على الهداية) مع فتح القدير للكمال ابن الهمام ط مصطفى محمد ج٣ ص٣٥٢، ومن مختصرات الفقه الحنبلي انظر منار السبيل في شرح الدليل للشيخ إبراهيم بن ضويان بتحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي (١٣٩٩هـ) ج٢ ص٣٠٣؛ والمحرر في الفقه للشيخ مجد الدين أبي البركات ومعه النكت والفوائد السنية لمجد الدين ابن تيمية، تأليف شمس الدين ابن مفلح الحنبلي المقدسي، ج٢ مكتبة المعارف، الرياض ط٢ (١٤٠٤هـ) ج٢ ص١١٧ ومابعدها.

وتـأصيل ذلك جليٌّ شرعاً، على ما تقدم، ولكن الفقه قدّم طريقة تفسير أخرى توازى النـظريـة الألمانية في المديونية والإكراه، فقال إن الدين أو الواجب في الفقه الإسلامي يشتمـل على عنصرين أسـاسيين هما «أصل الدين ويتعلق بالذمة، والمطالبة وهى تتبع الأصل»[١]، فإذا ادعى شخص حقا لدى آخر، وذكر أنه قد مضت على ذلك مدة طويلة فقدْ فَقَدَ حقه في المطالبة به قضاءً وان بقى الدين في ذمة المدين ديانةً، وهذا معنى تعميم سماحة رئيس القضاء السعودي الذي جاء فيه إنه «إذا ادعى شخص على آخر في دار ونحوها، والمدعى عليه حائز للمدعى به مدة طويلة، ويتصرف فيه تصرفاً مطلقاً، ولم يعارضه في ذلك المدعي، مع حضوره ومشاهدته، فإن مثل هذه الدعوى لا تسمع»،[٢] وهو أيضاً أساس تعميم سماحته رقم ٦٨١ وتاريخ ١٣٨١/٧/١٠هـ الذى ورد به أنه «إذا وجد وصية قد مضى عليها ما يقارب قرنًا من الزمن، دون أن تنفذ، وطلب بعض أبناء الموصي تنفيذها، وقد اقتسم الملك، وتصرف أهله فيه ببيع وغيره، فينبغي ألا يُلتفت إلى مثل هذه الوصية، وأن يقدم العمل المستمر، والأيدى التى تداولت الملك، لأن هذا العمل المستمر، يرجح أن هذه الوصية قد عرض عليها ما يوجب عدم اعتبارها، وعدم الاعتبار في هذا التعميم يعني عدم السماع».[٣]

ويلاحظ كذلك ان المادة ٨٤ من نظام تنظيم الأعمال الادارية في الدوائر الشرعية الصادر بالأمر رقم ١٠٩ وتاريخ ١٣٧٢/١/٢٤، تفتح مجالاً لأعمال الالتزام الخلقى أو الواجب ديـانة إذ نصت على أنه «لا تسمع الدعوى مطلقاً، في العقار... إذا كانت قبل دخول الحكومة السعودية للحجاز إذا كان السكوت عنها بدون عذر شرعي» وذلك لكي لا تتـأبد المنازعات مع بقاء الإحسان قائماً لمن أراد أداء الحقوق بمحض إرادته امتثالاً للواجب ديانةً.

---

(١) السنهوري (د. عبدالرزاق) مصادر الحق، المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت ١٩٥٤/٥٣ (مصـورة) ج١ ص٢٦ وانظر في تطبيقات ذلك الروض المربع، مرجع سابق ج٢ ص١٩٦ بالنسبة لاتساع عنصر المطالبة لرجوع صاحب الحق على المدين أو من.

(٢) انظر تعميم سماحته رقم ٨١٦ وتاريخ ١٣٨١/٨/٢٠هـ المؤيد لاحقا بأكثر من تعميم، في مجموعة الأنظمة واللوائح والتعليمات، وزارة العدل، ص٨٩ من قسم فهرس اهم التعاميم وانظر التعميم رقم ٤٢٢ وتاريخ ١٣٨١/٥/٢٠هـ بخصوص الوثائق والصكوك التي مضى عليها زمن طويل.

(٣) انظر أسبابًا أخرى لعدم سماع الدعوى تتعلق بالمدعى به وبالدعوى وصحتها في المواد ١٦٣١ ـ ١٦٤٦ من مجلة الأحكام العدلية (فقه حنفي· والمواد ٢٠٩٩ ـ ٢١١٩ من مجلة الأحكام الشرعية (تجميع حنبلي)·

ويثور التساؤل عن الفرق بين التقادم وعدم السماع من حيث الأثر، والواقع أن النظرة غير المتعمقة قد تستند إلى وحدة النتيجة للقول بعدم وجود فارق، ولكن الحق خلاف ذلك فالتقادم يتمخض عن التزام طبيعي في ظل القانون الوضعي، ولكن عدم السماع يعنى استمرار الحق، ديانةً في ذمة المدين، فلا تبرأ ذمته أمام الله إلا بأدائه.

وهذا يعني تغاير النظرية الإسلامية عن النظرية الوضعية ليس فقط بالنسبة لطبيعة تكون الأفكار، بل أيضًا من حيث طبيعة الجزاء[1]، ومن حيث مدى الحقيقة، فهو في القانون الوضعي نسبي كالحقيقة ذاتها وهو في الشريعة الغراء مطلق لا نسبي لأنه، أي الحق، روح العدل الذى شرعه الله في الكتاب الكريم. «فالكتاب والعدل متلازمان، والكتاب هو المبيِّن للشرع؛ فالشرع هو العدل، والعدل هو الشرع، ومن حَكَم بالعدل فقد حكم بالشرع... فإن هذا الشرع المنزل كله عدل ليس فيه ظلم ولا جهل».[2]

٣ ـ التصرف الذي لم يستجمع ركن الشكل:

لقد سبق القول إن التصرف الذي لم يستجمع الشكل يعتبر باطلاً بطلاناً مطلقاً في القانون الوضعي، ولكنه بصدد مدى تخلف التزام طبيعي عنه، فإن الرأى السائد، ان التنفيذ الاختياري لعقد الهبة الباطل شكلاً، من جانب الورثة يعتبر اجازة منهم وكما لو كان تنفيذاً لالتزام طبيعي. والثابت في فقه الشريعة الغراء، أن اشتراط القبض في العقود العينية[3]، أو الرسمية لا يعني قيام العقد بلا إرادة أو نية، فالشكل لا يخلق تصرفاً من

---

(١) فالجزاء منعدم حال الالتزام الطبيعي والجزاء قائم ديانة في حال الالتزام الخلقي الاسلامي، فالضمير الاجتماعي الذي يقف خلف الالتزام الطبيعي كما أوردته المذكرة الايضاحية للقانون المدني الكويتي والمصري وقد ذكرناهما من قبل لا يلزم، اما الضمير الديني الذي يقف خلف الالتزام الخلقي او الواجب ديانة في الإسلام فهو ملزم ولذا فقياس الأول على الثاني قياس كاذب القوانين الوضعية عادة لا تعرف المحرم شرعا ولا المثالية الدينية ولا قانون الواجب كما في الشريعة انظر دراز، اخلاق القرآن، بالفرنسية طبعة الأزهر ١٩٥٠ ص٢٨ ـ ٢٤٠.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، مجلد ٣٥، طبعة بأمر خادم الحرمين الشريفين، ص٣٦٦.

(٣) انظر سليم باز، شرح مجلة الأحكام العدلية ط٢ بيروت ١٨٩٨م ج١ ص٢٦٧، وبيع الملامسة: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة الاستقامة ١٩٥٢م مجلد ٢ص١٤٧ ومابعدها.

عدم [١] ولا يقضي تخلفه إلى جعله كالعدم[٢]، وفقه الشريعة لا يلزم بأن تبرم الهبة في قالب شكلي خاص، مثل إبرامها في وثيقة تحرر أمام موظف عام، وإنما الملزم في بعض المذاهب هو القبض، فعند الحنابلة لا ينتقل الملك في الهبة إلا بالقبض الذي لا ينفذ العقد المبرم إلا به، وهذا ما قاله الشافعية؛ فالعقد عندهما ينعقد دون قبض ولكنه يكون غير نافذ، وفكرة عدم النفاذ معروفة في القانون الوضعي وهي تعني عدم سريان أحكام العقد لا بطلانه، وعلى مثل هذا نصت المادة ٨٩٩ من مجلة الأحكام الشرعية، إذ قضت بأن «القبض شرط للزوم الهبة...» فقد جعلت العقد بلا قبض غير لازم (أي عقد الهبة)، ومع أنه قد ورد في الفقه الحنبلي أيضاً ان الهبة «تلزم بالقبض..» فقد قال المروزي اتفق أبوبكر وعمر وعثمان وعلي على أن الهبة لا تجوز إلا مقبوضة».[٣] وعدم الجواز هنا لا يعني البطلان وإنما معناه عدم النفاذ أو عدم اللزوم، على الأقل في بعض التفسيرات.

والأصل عند المالكية أن عقد الهبة ينعقد نافذاً لازماً بمجرد إبرامه، ولذا يجبر الواهب على التسليم حتى ينتقل الملك[٤]، وكذا عند الظاهرية، فلا موجب للقول بالقبض لانعقادها[٥] أو نفاذها.

وعليه فإن الهبة ترتب التزاماً يمكن طلب تنفيذه قضاءً عند من قال بأن الشكل أو القبض غير ضروري، فيمكن مطالبة الواهب بتنفيذها أو ورثته، أما من قال بوجوب القبض فإن أخذ ذلك كشرط للانعقاد فانه لا يمكن إجبار الواهب عليها، ولكنه ان نفذها يكون محسناً ومستجيباً هو أو ورثته لواجب أخلاقي أي لواجب ديانةً، لا قضاءً، ويعتبر هذا

---

(١) انظر بصدد بيع الحصاة، شرح العيني على البخاري ط١ ج١١ ص٢٦٧، وبيع الملامسة: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة الاستقامة ١٩٥٢م مجلد٢ ص١٤٧ ومابعدها.

(٢) انظر د. محمد وحيد الدين سوار، الشكل في الفقه الإسلامي ط١ (١٤٠٥) إدارة البحوث بمعهد الإدارة العامة، ص٢٠٢ في الخاتمة.

(٣) انظر في الفقه الحنبلي وفي العبارة الواردة بالمتن، منار السبيل في شرح الدليل على مذهب الإمام أحمد، مرجع سابق ص٢٥، وفي الفقه الشافعي، انظر المهذب للشيرازي، القاهرة ١٣٤٣هـ ج١ (ضمن مجلد من جزئين ص٤٧٧) والشيرازي هو الشيخ ابو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي... توفي سنة ٤٧٦هـ.

(٤) انظر شرح الخرشي على مختصر خليل، ج٧، القاهرة ١٩٢٩م ص١٠٥، ١٠٦.

(٥) ابن حزم، المحلى، القاهرة ١٣٥٢هـ ج٩ص١٢٠، المسألة ١٦٢٩، ولكن قارن الأحناف الذين يشترطون القبض لانتقال الملكية، في بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (علاء الدين أبي بكر ابن مسعود..) ج٦ (مصر ١٣٢٨هـ) ص١٢٣.

استجابة لإحدى حكم التشريع الالهي وهي «التحلي بالأخلاق الفاضلة والصفات الحميدة... التي تسمو بالمرء إلى مراتب الشرف والرفعة».(١)

ثانيًا: أهم التطبيقات الأخرى لنظرية الواجب الخلقي أو الواجب ديانة:

تطبق هذه النظرية الإسلامية العامة العادلة في كل حالة لا تتوافر فيها كل شروط الإلزام بالواجب قضاءً طالما كان الواجب ديانةً قائماً فيها شرعا، وعليه فان كافة الوقائع والتصرفات التي تفتقر إلى ركن فيها، سواء كان ركن وجود ملزم للواقعة أو شرط انعقاد للتصرف (٢) أو شرط صحة، هي مما ترتب واجباًأخلاقياً أو واجباً ديانةً، طالما لا يتنافى أيٌّ منها مع النظام العام الإسلامي، وهذا قول يتجاوز كل الأفكار القانونية. ونشير إلى أهم هذه التطبيقات باختصار من مجلة الأحكام الشرعية، التي أشار محققاها في هوامشها إلى أمهات مراجع الفقه الحنبلي، محيلين في ذلك إليها ومشيرين إلى أهم الكتب الأخرى التي لم يرد ذكرها بالمجلة، والتي ينطوي معظمها على شروح موجزه في هذا المذهب الفقهي السائد في المملكة العربية السعودية.

١ ـ حالة الحكم للمدعي بحق لا يستحقه:

قد تحكم المحاكم للمدعي، على المدعى عليه، بحق لا يستحقه شرعاً، إما لأن دليل الإثبات الذي تم الاعتماد عليه قد داخله البطلان، أو جانب الحق، أو أعد سلفاً للكيد للمدعى عليه، بأن زور عليه توقيع لم يكتشف، أو اختلست بصمته وهو نائم، وإما لوقوع المحكمة في خطأ غير مقصود ولم يتم تداركه أو ما إلى ذلك، وهذه كلها أمور محتملة كغيرها من أسباب الحكم للمدعي بحق غير مستحق له، ففي هذه الحالة يقع على عاتق المحكوم له واجب أخلاقي، أو واجب من الواجبات المفروضة ديانةً بالوفاء بما قضي له به. وإذا كانت المادة ٢٠٤٧ من مجلة الأحكام الشرعية(٣) تقضي بأن «يحلف المحكوم له على الغائب ومن في حكمه يميناً على بقاء حقه» فحلف حالة كونه قد تقاضى هذا الحق أو لم يعد قائماً، فان ذمته تنشغل بالتزام أخلاقي بوجوب رد ما تقاضاه بناء على ذلك، أو بناء على لحن الحجة في أي حال.

---

(١) العبودي (عبدالله بن حمد بن عبدالله). الحكمة من قطع يد السارق، مجلة البحوث الإسلامية ع٢٥ (رجب ـ شوال ١٤٠٩هـ) ص٣٠٤.

(٢) معلوم في القانون الوضعي أن الباطل لا أثر له قضاءا، وهذا مفهوم في منطق هذا القانون أو ديانةً، لأنه لايعرف ذلك.

(٣) تأليف القاري (أحمد بن عبدالله)، دراسة وتحقيق: أبي سليمان (د. عبدالوهاب إبراهيم...) وعلي (د. محمد إبراهيم أحمد) ط١ دار تهامة ١٤٠١هـ ص٥٩٨.

فحاصل ذلك أنه لا يجوز في الدِّيْن، لمن قضي له بما لا يستحقه أن يأخذه، لأن ذلك ظلم، وفي هذا يقول الفقهاء ان «قضاء القاضي ليس هو الشرع الذي فرض الله على جميع الخلق طاعتـه، بل القـاضي العالم العادل، يصيب تارة ويخطيء تارة، ولو حكم الحاكم لشخص بخلاف الحق في الباطن لم يجز له أخذه، ولو كان الحاكم سيد الأولين والآخرين، كمـا في الصحيحـين عن أم سلمـة، قالت: قال رسول الله صلي الله عليه وسلم «**إنكم تختصمون إليَّ، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، فأقضي له بنحو مما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً، فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار**»[1] فهل بعد هذا الهدي النبوي من هدي لمنع الظلم وحفظ الحقوق، فالحكم القضائي لا يخول المدعي ما لا يستحق، لأنه يحل اشكالاً ظاهراً، أما الحقيقة الشرعية أو الحق الباطن، فعلمه عند الله، ثم عند من قضي له دون حق، وهو ملزم ديانة برده، نزولاً على مقتضي الإلزام (الناجم عن الالتزام) الخلقي.

ويحدث عملاً أن يتهيأ للقاضي سبب لنقض حكمه، فوفقاً للمادة (٢٠٨٠) من مجلة الأحكـام الشرعيـة «يجب على القاضي أن ينقض حكمه إذا خالف نص كتاب أو سنة صحيحة أو إجماعاً قطعياً، فيثبت عنده السبب الموجب للنقض فينقضه ولا يعتبر لذلك طلب رب الحق» وتنص المادة ٢٠٨١ من نفس المجلة على أن «ينقض القاضي حكمه إذا ثبت عنده من الشهود ما لا يرى معه قبول شهادتهم، كما لو بان أنهم فسقه، أو أنهم من عمودي نسب المشهود له أو أنهم أعداء المشهود عليه». فإذا نقض القاضي حكمه فقد استقام الأمر، ويستبين مآل الحق في ضوء الحق والدليل السليم، فإذا لم يصل القاضي إلى ما يستلزم نقضه حكمه، ولم ينقض الحكم وسلم المدعى عليه للمدعى بطلباته، وكان المدعي يعلم أنه لا حق له فيما قضي له به التزم ديانة برد ما حكم له به.

---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجلد ٣٥، مرجع سباق ص ص ٣٧٦؛ وانظر الروض المربع، بشرح زاد المستنقع، للبهوتي، مرجع سابق، ج٢ ص٣٦٨، فحكم القاضي يرفع الخلاف لكنه لايزيل عن الشيء صفته با لنّا، انظر في تعليل ذلك بالحديث الشريف الوارد بالمتن، منار السبيل للشيخ إبراهيم بن ضويان، مرجع سابق ج٢ ص٤٦٩، وإذا حكم بحق ثم بان كفر الشهود أو فسقهم نقضه ويرجع بالمال وبدل القود المتوفى عن المحكوم له» انظر المحرر في الفقه (ومعه النكت والفوائد السنية لابن مفلح) مرجع سابق ج٢ ص٢١٠ ـ ٢١١، وبديهي ان يلتزم المحكوم له ديانةً برد ماتقاضاه مادام يعلم بحال الشهود ولو لم يعلم القاضي بذلك.

٢ ـ حالة عدم استحقاق الأجير الممتنع من إكمال العمل لأجر ما عمله من قبل:

تنص المادة ٦٧٧ من مجلة الأحكام الشرعية على أنه: «إذا امتنع الأجير من إكمال العمل المعقود عليه فلا يستحق أجرة لما عمل من قبل». وسبب ذلك أنه لم يوَفِّ العمل الذى تعاقد من أجله، وقد مثّلوا لذلك بمن استأجر انساناً ليحمل شيئاً ما إلى بلد معين، فحمله بعض الطريق فحسب، أو لكي يحفر «عشرين ذراعاً فحفر.... عشرة وامتنع من حفر الباقي»[١]، وهذا الحكم يمكن مده إلى حالات مسئولية الناقل الجوي والبحري والبري، وهو حكم عادل، لأن العامل فى الفرضين المذكورين ملزم بنتيجة وليس بوسيلة على ما هو مقرر فقها، أو هو التزام محدد كما قال مازو، ويجب اتمامه، ولا يحتج فى هذا الصدد بالحديث القدسي الذى رواه الإمام أحمد في مسنده والبخاري في صحيحه «**عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يقول الله عز وجل ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، ومن كنت خصمه خصمته... (منهم)... رجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يوفه أجره**».[٢] ذلك أن الأجير لم يوف ما التزم به[٣]، أيًّا كانت طبيعة هذا الالتزام المقبول.

ومع ذلك فإن عدل الله جل وعلا يأبى على ضمير رب العمل، أن يهضم حق الأجير، ان كانت قد عادت عليه منفعة من العمل الجزئي، وأقل ما يقال في هذه الحالة أنه مثقل بالتزام خلقي بأن يعطى العامل مقابل ما أداه من عمل لأن الإسلام هو دين العدل المطلق، «والورع من قواعد الدين»[٤] ومن هدي النبوة ترك ما يريب إلى ما لا يريب، وشرط كل ذلك أن تكون هناك فائدة قد عادت على رب العمل.

(١) أبو سليمان (د. عبدالوهاب) وعلى (د. محمد إبراهيم) في مجلة الأحكام الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٥١ هامش٢.

يمكن القول أن هذه الجزئية عولجت إسلاميًا في مخطوطة «اكرية النونية» بمكتبة الاسكوريال قرب مدريد بأسبانيا وإن كان السياق الأصلي هو في مسألة الخسائر والالقاء في البحر وحقوق البحارة.

(٢) نيل الأوطار للشوكاني، مرجع سابق ج٥ ص٢٩٥.

(٣) الشريف (د. شرف بن علي)، الإجارة الواردة على عمل الإنسان، دراسة مقارنة ط١ دار الشروق، ١٤٠٠هـ ص ص ٢٣٧ ـ ٢٧٣، ولمثل هذا أيضًا فإنه في عقد الإجارة إذا بدا للمستأجر ألا يتم عقد الإيجار قبل انقضاء المدة «فعليه جميع الأجرة لأنها عقد لازم» انظر الروض المربع بشرح زاد المستقنع، مرجع سابق ج٢ ص٢١٧ لكن إذا عن للمؤجر أن يعطي المستأجر مقابل المدة الباقية أي ينتقصها من الأجرة فهذا إحسان منه.

(٤) شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، مجلد ٢٩ ص٣١٥.

٣ ـ المال المأخوذ عن غش :

إن من أهم محاسن الفقه الإسلامي إبرازه نظرية البطلان الجزئي التى لم تدرس بعمق إلا حديثاً، والمقصود هو تفريق الصفقة، كمن يبيع لآخر خلاً وخمراً فان للمشتري أن يرد الخمر ويبقى العقد صحيحاً فى الخل، وتعرف المادة ١٦٩ من مجلة الأحكام الشرعية ذلك بقولها «تفريق الصفقة: هو تفريق ما بيع صفقة واحدة». ولكن إذا خدع البائع المشترى وخلط له ما يجوز بما لا يجوز، فان من فعل ذلك آثم، وطالما لم يصل الأمر إلى القضاء، فهو ملزم ديانةً بتعويض المشتري عما لحقه من ضرر، فقد يكون بائع التمور قد خلط نوعين ببعضهما، على نحو لا يفهمه إلا الخبير لا الشخص البسيط العادي وعندئذ يرد البائع للمشتري الفرق، وله أن يعوضه إعمالاً لحسِّه الديني وشعوره بالإثم، ولأن هذا هو الواجب عليه ديانة ويعتبر ذلك وفاءً بالتزام طبيعي، وهكذا.

ويربط فقهاء الإسلام ذلك بالعقيدة، فالمؤمن يلتزم شرائع الإسلام، فإن خالف ذلك ألزم قضاءً بما يرد على العباد حقوقهم، وإلا فإنه يكون ملزماً ديانة بذلك، فليس لبائع أن يُدخِل صوفًا لا ينتفع به، فيخلطه بمشاق الكتان على سبيل التدليس وكتمان ذلك على المشتري، والقاعدة أن «كل ما كان من الغش في المطاعم والملابس وغير ذلك إذا لم يعلم مقدار الغش، فإنه ينهى عن ذلك».[1] فإذا لم يتم تدارك ذلك قضاءً وجب جبر الضرر ديانة، ويسري ذلك على حالات الفوائد الربوية التي يأخذها المرابى من الناس وما جرى مجراها، والتي تحتاج إلى دراسة تفصيلية.

والحاصل من كل ما تقدم أن نظرية الالتزام الخلقي في فقه الشريعة الغراء أعم من أن تحدها فروض نظامية أو قانونية، وأنها لذلك يجب أن تحل محل نظرية الالتزام الطبيعي في الدول الإسلامية التي تطبق القوانين الوضعية، فلا خير إلا في شرع الله.

---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، مجلد ٢٩ ص٣٦٢، ٣٦٣.

المبحث الثالث

أثر عدم الوفاء بالالتزام الخلقي

من شُغلت ذمتـه بالتزامٍ خلقي، تعيَّن عليه الوفاء به، وإلَّا ترتبت على ذلك آثار شرعية هامة منها:

أولاً: تحمل الجزاء الأخروي:

نعم لا يستطيع صاحب الحق، الذي لم يعد من الممكن سماع دعواه، أن يطالب به، أو يجبر المدين على الوفاء به، ولكن الأمر في مجال الشريعة الغراء، لا ينتهي عند هذا الحـد، إذ يصبـح المدين أهلا لتحمل الجزاء الأخروي، ذلك أن أهم ما يميز القاعدة الشرعية، إنها ذات جزاء أخروي، فإذا افْتَكَّ العبد من الجزاء الدنيوي، فأنى له الهروب من الجزاء الأخروى.

وعلى ذلك فإن الذين يضحكون، بعد خروجهم من ساحات المحاكم، لأن خصمهم خسر دعواهُ، رغم أنَّه صاحب الحق فيها، أو الذين يضحكون، لأن صاحب الحق تركهم مدة طويلة دون أن يطالبهم بمستحقاته حتى أصبح من غير الممكن سماع دعواهم، هؤلاء يضحكون على أنفسهم، ولهم في الآخرة عذاب شديد.

وأساس ذلك أنهم لم يُحكِّموا ضمائرهم فيما يثقل كاهلهم من التزامات، فخالفوا قول الله تعـالى: ﴿**وأوفـوا بالعهـد إن العهد كان مسئولاً**﴾[1]، كما خالفوا الطبيعة الإنسانية الخيّرة فيهم، وخانوا أماناتهم، فصاروا من المنافقين الذين إذا ائتمنوا خانوا. وقـد قال ﷺ «**آيـة المنـافق ثلاث، إذا حدَّث كذب، وإذا وعـد أخلف، وإذا أُئتُمن خان**»[2]، كمـا خالفـوا مقتضى عقيـدة التوحيد[3] التي تقوم على صدق العهد مع الله، فأصبحوا كاذبين. وقد قال الله تعالى: ﴿ **فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه، بما**

---

(١) سورة الإسراء: من الآية ٣٤.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب ٢٤.

(٣) د. محمد شتا ابو سعد: متبعون لامبتدعون، الرياض ١٤١٢هـ ص٨٥ و ١٥٠.

أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون ﴾[1].

وتحكيم الضمير في مسألة وجوب الوفاء بالالتزام الخلقي، تعني في الحقيقة كمال عقيدة الشخص، وصيرورة ظاهره كباطنه، بحيث ينبع الإلزام من ذاته، لا خوفا من المجتمع ولا تحسبا للوم الناس، بل خوفا من النفس ذاتها، أي نفس الشخص، تلك النفس التي اطمأنت لشرع الله فلم تخالفه، ولامت نفسها عند كل نازعة شر، أو بارقة إحساس بضر يحتمل ايقاعه بالغير، فينبع الالزام الذاتي في نفس الإنسان، من منطلق نور الحق الذي أودعه الرحمن في أعماق كل إنسان، اتقاءً ليوم لا تجزى نفس عن نفس شيئا، فيه توفى كل نفس ماكسبت، وتجد ما عملت من خير محضرا، وحيث لا تكسب كل نفس إلا عليها، يوم لو أن لكل نفس ظلمت مافي الأرض لأفتدت به، يوم لا تجادل النفس فيه عن نفسها، لصعوبة ذلك عليها إن كانت قد ظلمت غيرها، ولأجل هذه المعاني كلها، ولرد ظلم الإنسان عن أخيه الإنسان، ووجوب تحرك ضميره للوفاء بما عليه قبل يوم الجزاء يقول الله تبارك وتعالى: **﴿ واتقوا يومًا لا تجزي نفسٌ عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة، ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ﴾**[2] وقال جلّ شأنه: **﴿ يوم تجد كلُّ نفس ما عملت من خير محضرًا، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدًا بعيدًا، ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد ﴾**[3] وقال تعالى: **﴿ فاليوم لا تظلم نفسٌ شيئا ولا تجزون إلا ماكنتم تعملون ﴾**[4].

فهل بعد ذلك يستطيع إنسانٌ أن يأكل مال غيره بالباطل، إن ظن إنه ليس هناك التزام مكفول بالجزاء القضائي؟، فهناك التزام أعظم هو الالتزام الخلقي المكفول بالجزاء الإلهي، وما أعظمه من جزاء، وما أردعه من جزاء، وما أعدله من جزاء.

ثانيًا: تحمل عناء وخزالضمير الإنساني:

إن المسئولية الخلقية، التي هي التعبير الأشمل عن الالتزام الخلقي، تتسم بسمات عقدية، جعلتها تحرك في الإنسان المسلم كوامن تصوراته الداخلية لكي تتفق مع الحقيقة الإيمانية، فلا يخالف أمر الله بالوفاء بما التزم به، أيًا كان زمان أو مكان هذا الالتزام،

---

(١) سورة التوبة، الآية ٧٧.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٤٨.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٣٠.

(٤) سورة يس: الآية ٥٤.

فإن خالف شرع الله، كان له، فضلًا عن الجزاء الأخروي، أن يتحمل عناء وخز الضمير، حيث أودع الله في أعماق كل مسلم محكمة، فيها عدل الله الأبدي، ونور الحق السرمدي، ميزانها الحق، وغايتها الانصاف، وشهادتها هي عين الصدق، لأنها محكمة خفية، لا يستطيع أن يتهرب منها إنسان، أو أن يفلت من عدالتها آثم، وكيف لا وهي منار السبيل لعدالة الآخرة، حيث قدم لنا الملك الرحمن كل مايصلح النفس ويناى بها عن وخز هذا الضمير، وعناء هذه المحاكمة.

وبيانًا لذلك يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿ **وكل إنسان ألزمانه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابًا يلقاه منشورًا** ﴾[1] ﴿ **اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبًا** ﴾[2]. ولذا فمن حق الإنسان أن يخاف الآن عذاب ضميره، قبل أن تكون النفس عليه حسيبًا يوم القيامة، حيث يتأكد له أن الأمر جد لا هزل فيه، وإن الحساب حق لا جدال معه، وأن الملكان يكتبان وإن الإنسان بيده أن يكون من أصحاب اليمين، قبل أن يقول مع القائلين ﴿ **يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا** ﴾[3].

ويتمثل وخز الضمير، في أنه يعرض على من يأكل حقوق غيره، الحقيقة كاملة، بلا تزييف ولا زيادة ولا نقصان، ينبهه إلى أن الإلزام الخلقي ينبني على أن النفس لا يجب أن تخفى عن المخلوقين ما سيطلعه عليهم رب العالمين، يوم يرد إليهم حقوقهم، ويعيد إليهم غصوبهم ﴿ **وإن تبدوا مافي أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله** ﴾[4]

ثالثًا: التردي الشخصي في الخطيئة:

وإذا كان عذاب الآخرة ووخز الضمير أمرين واقعين بالنسبة لكل من ظلم غيره، ولم يف بما عليه من التزامات، حتى وإن كانت هذه الالتزامات التزامات خلقية، فإن محصلة ذلك أن المسئولية عن الوفاء بالالتزام الخلقي هي مسئولية شخصية، فمن ظلم غيره، يقع وحده تحت طائلة المسئولية. وربما كان هناك أب يظلم من أجل ابنه أو أخ يظلم من أجل أخيه أو زوج يظلم من أجل أهل زوجته أو كبير يظلم من أجل عصبيته وسمعته، فكل من

---

(١) سورة الإسراء الآية: ١٤.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

(٣) سورة الكهف، من الآية ٤٩.

(٤) سورة البقرة، من الآية: ٢٨٤.

ظلم من هؤلاء يتردى تردياً شخصياً في الخطيئة، ولا يمحو عنه خطاياه إلا وفاؤه بما يثقل كاهله من التزامات وأخصها تلك الالتزامات الخلقية أو الواجبات ديانة، بحسبان إنها لا تجد لها في الحماية القضائية موئلاً يخيف الظالمين ومغتصبي الحقوق ومنكريها، ومن حكم لهم بهـا دون وجه حق، ومن أقسموا زوراً أنهم غير مدينين بها، ومن تقع عليهم نفقة فيتحاشون الوفاء بها فكل من هؤلاء منكر لالتزام خلقي يثقل كاهله، وسيتحمل وحده جزاء خطيئته، ولا يمكن أن يتحملها عنه شخص آخر سواه.

قال تعالى: ﴿ **ومن يكسب إثما فإنما يكسبه على نفسه** ﴾[١] وقال سبحانه: ﴿ **لها ماكسبت وعليها ما اكتسبت** ﴾[٢] وقال عز من قائل: ﴿ **ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾[٣]، وقال أصدق القائلين: ﴿ **تلك أمة قد خلت لها ماكسبت ولكم ماكسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون** ﴾[٤].

والـذين يبتـدعـون للناس في حياتهم أموراً لمساعدتهم على عدم الوفاء بالتزاماتهم مجازون معهم، وليس في ذلك أدنى انتقاص من مسئولية من استشاروهم أو وكلوهم أو أخذوا بآرائهم أو ركنوا إلى حججهم. قال ﷺ: «**من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء**»[٥] أو كما قال ﷺ.

رابعًا: تحمل تبعة الركون إلى الهوى:

الذين لا يفون بالالتزامات الخلقية، هم ممن آثروا الحياة الدنيا، واتبعوا أهواءهم، والهوى يردى إلا من عصم الله، ولا يجوز لأحد أن يفرح أن أحدا نال حقوق غيره لعدم جواز سماع دعوى هذا الغير أو لأي سبب آخر، وتقليده في مسلكه، وإلا فشت فاشية تقليد المنكر، ودالت حقيقة الأمر بالمعروف. قال تعالى: ﴿ **ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع**

---

(١) سورة النساء، من الآية: ١١١.

(٢) سورة البقرة، من الآية: ٢٨٦.

(٣) سورة الإسراء، من الآية: ١٥.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٣٤.

(٥) مختصر صحيح مسلم للحافظ المنذري، الكويت، الحديث رقم ٥٣٣.

هواه ﴾[1] وعلى ذلك فمن سايرَ الآخرين في إضاعة الحقوق، أو ظن أنه طالما لا يستطيع الدائن أن ينال حقه من طريق القضاء فهو حل من أمر الوفاء، من فعل ذلك، فعليه أن يتحمل تبعة الركون إلى الهوى، في أمر يدخل في صميم العقيدة، دون أن يكون مضطرًا إلى ذلك، ولا مجبرا عليه، وذلك قد يذهب بإيمانه، لأنه لم يستطع مقاومة هواه والتغلب على نوازع الشر في أعماقه، فقضى على نور العقل في داخله، وتجرد من حاسة الإيمان في ذاته، ولم يستطع الوقوف أمام نزعاته ولا أمام نزغات الشيطان، والتمس في المادة جاذبيتها الحسيَّة، ونأى في الواقع عن جوهر القيم الروحية، ومثل هذا الإنسان عليه أن يتحمل تبعة الركون إلى هواه، وتغليب شهواته، وحبه للمال، على هدى أعلم العالمين وأحكم الحاكمين ﴿ **إن النفس لأمَّارة بالسوء إلا مارحم ربي** ﴾[2].

إنه لا يتصور أن يمتنع أناس عن الوفاء بالالتزامات الخلقية التي تثقل كاهلهم، في الوقت الذي تقدم لنا فيه السُنة المطهرة، حالات يجرم فيها الناس ويتقدمون لإنزال الحد الشرعي بهم، كما هو معلوم في بعض حالات الزنا، حيث أتوا تلقائيًا، مقرين بجرمهم، ويطلبون تطبيق الحد الشرعي عليهم، فأين هؤلاء من هؤلاء. إن أقل مايقال لمن لا يقومون بالوفاء بحقوق غيرهم حتى وإن تعلق الأمر بالتزامات خلقية، إن الندم هو السبيل الوحيد لانفتاح باب التوبة، ومن ثم الوفاء بحقوق الغير عن طواعية واختيار، لا عن قهر وإجبار، فبذلك تتجلى أهمية تأسيس الالتزام الخلقي على المسائل العقدية، وقد قال ﷺ «**إن الله عز وجل ليقبل توبة العبد مالم يغرغر**»[3] فإذا استجاب الإنسان لنداء الديان، كسب نفسه، وإن أبى إلا أكل أموال الناس بالباطل، فقد خسر نفسه، وتحمل تبعة الركون إلى هواه، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

---

(١) سورة الأعراف، من الآية: ١٧٦.

(٢) سورة يوسف، من الآية: ٥٣.

(٣) صحيح مسلم ـ كتاب التوبة ـ الباب الخامس.

الخلاصـــــــة

يمكن القول أن هذا البحث قد انتهى إلى خلاصة حاصلها:

١ ـ إن الالتـزام المسمى بالالتـزام الطبيعي لازال يشكل على الصعيد العلمي مشكلة تحتاج إلى مزيد من الدراسات؛ ذلك أن أقصى ماقيل فيه، إنه إلتزام غير مشمول بدعـوى قضائية لحمايته، ولذا برز التناقض العلمي حول تسميته: فكيف يكون التزاما وكيف يكون غير ملزم.

٢ ـ والنـظرية الإسلامية قدمت الحل لهذا التناقض فبحثت طبيعة هذا الالتزام بحثا عقديًا شرعيًا لا بحثًا وضعيًا، ولما كانت الأخلاق جزءًا لا يتجزأ من الشريعة الغراء، فإن الفقه الإسلامي استطاع أن يسمي الأمور بأسمائها ويطلق على هذا الالتزام اصـطلاح الالتـزام الأخـلاقي، فمصـدره أخلاق الإسلام كجزء من العقيدة، أو اصطلاح الواجب ديانةً.

٣ ـ وإذا كان البعض لازال حائرا في تحديد طبيعة هذا الالتزام فمن نظرية تقليدية تقول بوحدة الطبيعة بين الالتزامين المدني والطبيعي إلى نظرية حديثة تغاير بينهما، وفي كل الأحوال يبقى هذا الالتزام في حاجة إلى نصوص تقره حتى يستطيع القاضي أن يأخذ بمضمونه.

٤ ـ فإن النظرية الإسلامية استناداً إلى مصادرها الأساسية المتفق عليها وهي القرآن والسنـة وإجمـاع علمـاء الأمـة والاجتهـاد في نطاق المصـادر الثلاثة الأولى، قد استطاعت، أن تصل إلى طبيعة هذا الالتزام وهو أنه التزام ملزم أخلاقا، وهو بهذه المثـابـة ملزم ديانة، فالالتزام الطبيعي، يجسد فكرة الواجب ديانة، كمقابل لفكرة الواجب قضاء، وإذا كان كل واجب قضاءً ينطوى على واجب ديانة إلا أنه ليس كل واجب ديانة يعتبر واجبا قضاءً.

٥ ـ وعلى ذلك فإنه إذا كان الأساس المعروف الآن للنظرية المسماة بالالتزام الطبيعي عند البعض، وفي آخر مراحل التطور يكمن في الأخلاق أو التزامات الشعور أو الضمير، فإن هذه الأخلاق لا تلزم في غير مجال الشريعة الغراء إلا بعد أداء الالتزام أو الوفاء به، حيث أن ما تم الوفاء به عن بينة لا يجوز الرجوع فيه.

٦ ـ أما في المجال الشرعي فإن الأخلاق ملزمة دائمًا وإلا تعرض الإنسان لجزاء أُخروي وهذا يدفع المدين بالتزام أخلاقي إلى وجوب الوفاء به.

٧ ـ وتأسيسًا على ماتقدم فإن النظرية غير الإسلامية في مجال الالتزامات الطبيعية هي نظرية نسبية معيارية تختلف من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان، ذلك أنها تتطور بتطور الفكر الإنساني في مجال الأخلاق، ويترتب على ذلك أن هذه النظرية تحتاج إلى آراء فقهيـة مستمرة تبين مايعتبر وما لا يعتبر التزامًا طبيعيًا حسب الشعور الجماعي العام والضغط الاجتماعي والرغبة المستمرة في التطوير.

٨ ـ وفي مقابل ذلك تقف النظرية الإسلامية في الالتزام الخلقي على أرض ثابتة هي أرض العقيدة، التي تجعل من هذه النظرية فكرة محددة المعالم، وغير محصورة الفروض، فالإسلام دين كامل، والأخلاق كجزء منه هي بدورها إطار كامل ومحدد، ولذا فإن نظريـة الالتـزام الخلقي إذ تستند إلى الأخلاق فإنها فكرة ثابتة وليست معيارية، وثباتها لا يعنى جمودها، بل يعنى انضباط الفكرة التي تنبثق منها، واتساعها لكل متقضيات الاجتهاد في الإسلام، واستجابتها لكل الأعراف الصحيحة، أي التي لا تعطل نصًا ثابتًا أو أصلاً قطعيًا في الشريعة الغراء[1].

٩ ـ وإذا كان القـاضي يبحث لنفسـه دائمًـا عن معـايير وضوابط تجعله لا يتقبل من الالتـزامات الطبيعية في المجال الوضعي إلا مايتناسب مع إرادة المجتمع وواضع النص، وتحري فكرة النظام العام.

١٠ ـ فإن القاضي المسلم، لا يجد نفسه ملزمًا بأفكار وضعية مرنة يختلف تقديرها، ففكرة النظام العام من الأفكار الهلامية المرنة التي تتأبى على التحديد والضبط، ولذا لا يجد القاضي المسلم نفسه ملزمًا بها، بل يلتزم بفكرة شرعية هامة هي فكرة النظام العـام الإسلامي، أو بالأحرى فكرة المصلحة الإسلامية كفكرة شرعية لا كفكرة مادية نفعية، ومن خلال ذلك فإن كل مايحمي مصالح الناس المالية يعتبر جزءًا لا يتجزأ من فكرة النظام العام في الإسلام، وبذا يكون اجتهاد القاضي المسلم بصدد فكرة الالتزام الخلقي أو الالتزامات الخلقية، أو الواجب ديانة، اجتهاد لا يتقيد بإرادة جمـاعـة معينة في المجتمع، لأن المصالح الاجتماعية النفعية تتفاوت، بل

---

(١) انظر بحثًا قيمًا وموسعًا في هذا الصدد للأستاذ الدكتور صالح بن غانم السدلان، بمجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ع١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ) ص ٣١ بعنوان: قاعدة «العادة محكمة». ود. محمد شتا ابو سعد، مستقبل التشريع الإسلامي، ج٣، لا ضرر ولاضرار في الإسلام ط ١٩٧٦م ص٣٧ ومابعدها تحت عنوان قاعدة: العادة محكمة.

اجتهاد يتقيد بإرادة الشارع الحكيم الذي لا يظلم الناس شيئًا وإن كان الناس أنفسهم يظلمون.

١١ ـ إن الذي لا يوفي بالالتزام الطبيعي، في غير النظام الإسلامي لا يتعرض لجزاء، أما في الإسلام فإن عدم الوفاء بالالتزام الخلقي يوقع الشخص تحت طائلة الجزاء الأخروي ومحاكمة الضمير، والتردّي الشخصي في الخطيئة وتحمل تبعة الركون للهوى. هذا وبالله التوفيق.

«فكرة تدوين الأحكام»

(ماضيها وحاضرها ومستقبلها)

الدكتور/ عبدالرحمن بن عبدالعزيز القاسم(*)

مقدمة وتقسيم:

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد:

فإن واقع العصر وما طرأ فيه من تغيرات جذرية على حياة الشعوب عامة والإسلامية خاصة من صور التعامل واختلاف أساليب الحياة في شتى مجالاتها العملية سياسية كانت، أم اقتصادية، أم اجتماعية، كل ذلك كان هو الدافع الأول والأساسي في اختيار فكرة تدوين الأحكام مجالا للبحث والمناقشة، فنعرضها مجرد فكرة، لنرى مدى الحاجة إليها من عدمه، ومن ثم كيف سادت نظمٌ كثيرة واستقرت من ضرورات حياة شعوبها. وما مدى شرعيتها إسلاميًّا ثم كيفية تنفيذها وفق نظام إسلامي تنفيذًا يعتمد بالدرجة الأولى على النصوص الشرعية الإسلامية ثم على الاجتهادات الفقهية الإسلامية فيما لا نص فيه، واتخاذ ثروتنا الفقهية الإسلامية كأساس لتنفيذ هذه الفكرة مع الاستفادة من تجارب الآخرين في معالجة أحكام صور وأساليب التعامل التي استجدت على الأمة الإسلامية، وسوف نقسم البحث إلى ستة فصول: فنجعل الفصل الأول فصلاً تمهيديا ليكون مدخلاً للبحث، ثم نخصص الفصل الثاني لبحث فكرة تدوين الأحكام تاريخيًا، لنرى كيف نشأت الفكرة بين أنصارها وخصومها، ثم كيف انتشر تطبيقها فعم العالم كله. ثم نجعل الفصل الثالث خاصا ببحث مشروعيـة تدوين الأحكام إسلاميًّا، فنعرض الأدلة: من الكتاب والسُنة، وعمل الصحابة

---

* أستاذ مساعد في جامعة الملك سعود (سابقا) له مؤلفات وبحوث عدة ويعمل حاليًا محاميًا ومستشارًا شرعيًا وقانونيًا وقضائيًا.

المثبتة لمشروعيتها. ثم نجعل الفصل الرابع خاصًا بالتطبيقات العملية لفكرة تدوين الأحكام في العصور الإسلامية المتتالية، ونخصص الفصل الخامس لبحث تطبيق فكرة تدوين الأحكام في العصر الحديث والمبررات العملية لهذا التطبيق. ونخصص الفصل السادس والأخير لمستقبل الفقه الإسلامي وما يجب أن يكون عليه.

الفصل الأول

فصل تمهيدي

إن مما لا خلاف فيه أن علينا معشر المسلمين واجبات نحو ديننا الحنيف. اعتقادًا وقولاً وعملاً، ولعل من أبرز المجالات التي يجب أن تحظى منا بالقول والمناقشة، القضايا الإسلامية الهامة، ولعل في مقدمتها الفقه الإسلامي ومايجب أن تحظى به أحكامه من الاهتمام، فنحن في عصر التحديات العقائدية التي يمكن أن يأخذ كل منها دوره بحسب نشاط وهمة وثقافة انصار كل منها، وهذا يلقي عبئًا وواجبًا على قادة المسلمين وزعمائهم ومثقفيهم وعلمائهم، عبئًا وواجبًا دينيًا تلقيهما على كل منهم الأمانة الدينية التي اضطلع بها وتحملها كل منهم. من هذا المنطلق الإسلامي واستجابة لهذا الواجب الديني طرحت فكرة تدوين الأحكام على أسس إسلامية منذ ربع قرن إلا عامًا واحدًا. فأصدرت أول كتاب لي[1] ناقشت فيه هذه الفكرة، أثناء دراستي الحقوقية العليا متأثرًا ومتأملًا، لتراجع تطبيق شريعتنا الإسلامية في المجتمعات الإسلامية واحلال قوانين وضعية شرقية وغربية محلها.

وكان الدافع الأول والأساسي لبحث فكرة تدوين أحكام الشريعة الإسلامية هو أن هذا التدوين سيكون هو العلاج الأفضل لايقاف تراجعها وللعودة لتطبيقها لدى الدول الإسلامية التي استوردت قوانين وضعية، ولأنه سيكون البديل للقوانين المستوردة، كما أن تنفيذه في تقديري هو العطاء الإسلامي الذي تنشده كافة الدول والشعوب الإسلامية التي اضطرت لاستيراد نظم غير إسلامية، وبالتالي فإن تنفيذه خدمة للإسلام والمسلمين في شتى بقاع الأرض، فتنفيذ الفكرة هو واجب إسلامي بالدرجة الأولى وهو مظهر حضاري بعد ذلك في اطار النظام الإسلامي ووفق قواعده وأصوله، فهو عطاء يقدم للبشرية عامة، وللأمة

---

(١) وهو كتاب الإسلام وتقنين الأحكام بالقاهرة عام ١٣٨٧هـ..

الإسلامية خاصة. والأمم والشعوب منذ أقدم العصور، إنما يقاس تقدمها ورقيها بما قدمته أو تقدمه للبشرية من عطاء نافع ومفيد، فيبقى هذا العطاء رمزًا ومعيارًا لهذا التقدم يحكم به على أهله بما هم جديرون به مهما تعاقبت السنون والأعوام، فتظل الأجيال المتعاقبة أسيرة العطاء ذاكرة أهله بما هم أهل له.

والإسلام قد أقام حضارة منذ مئات السنين، واستمرت ولا زالت وستستمر بإذن الله حتى يرث الله الأرض ومن عليها مهما تقاعس أو تقاصر اللاحقون من المسلمين عن الاستمرار في العطاء، فمنذ ظهوره في القرن السابع الميلادي وقبل نشأة ما عرف بالمجتمع الدولي والجماعة الدولية، وهو في تقدم وانتشار، والشعوب الأخرى في تأخر حتى بلغ هذا التأخر مداه فيما عرف بالعصور الوسطى من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر الميلادي وما اكتنفها وما تميزت به من ظلم وجهل وفساد في الحكم وفي العقائد والأخلاق.

فجاء الإسلام في هذه الظروف بأفضل وبأرقى النظم وأسمى المبادىء وأعدل الأحكام، فكان بذلك ـ واستمر وسيبقى ـ أسمى شريعة عرفتها البشرية جمعاء، في ماضيها أو حاضرها، أو ما ستعرفه في مستقبلها. ولا غرو ولا عجب في ذلك فهو خاتمة الشرائع الإلهية، وهو قبل ذلك وبعد من خالق البشر جميعًا.

وقد اعترف كتاب الغرب وفقهاؤه بهذه الحقيقة، وشهد المنصفون منهم بها، وأعلنوها في مؤتمراتهم وبحوثهم منها كأمثلة فقط:(١)

(١) فينسب إلى عالم أمريكي «هوكنج» أنه قال في مؤلف له «روح السياسة العالمية» أنه قال «إني أشعر بأني على حق حين أقرر أن في الشريعة الإسلامية المبادىء اللازمة للنهوض».

(٢) كما ينسب إلى الدكتور «أنديكو انساباتو» قوله «إن الشريعة الإسلامية تفوق في كثير من بحوثها الشرائع الأوربية، بل هي تعطي العالم أقوى الشرائع ثباتًا ورسوخًا.

(٣) كما ينسب إلى الاستاذ الفرنسي لامبير قوله «الكتب والمؤلفات في الشريعة الإسلامية كنز لا يفنى. ومعين لا ينضب، والشريعة الإسلامية في العصور الوسطى أمدت المدنية المسيحية المعاصرة بقسط وافر من الأصول العامة»

(٤) كما ينسب إلى فقيه الماني «جوزيف كوهلر» قوله «لقد كان الألمان يتيهون عجبًا لابتكارهم وضع تشريع لنظرية التعسف في قانونهم المدني سنة ١٧٨٧م أما وقد ظهر

---

(١) المرجع هو كتاب «هذا هو ديننا» لفضيلة الشيخ محمد الغزالي.

أن رجال الفقه الإسلامي قد تكلموا في ذلك طويلاً منذ القرن الثامن الميلادي فإنه يجدر بالألمان أن يتركوا مجد الكلام في هذه النظرية والعمل بها لمن عرفوها قبل أن يعرفها الألمان بعشرة قرون وهم حملة الشريعة الإسلامية».

(٥) وينسب إلى الأستاذ «سبرل عميد كلية الحقوق في جامعة فينا» قوله في مؤتمر الحقوق سنة ١٩٢٧م «إن البشرية لتفخر بانتساب رجل كمحمد إليها، فإنه على أميته استطاع قبل بضعة عشر قرنًا أن يأتي بتشريع سنكون نحن الألمان أسعد ما نكون لو وصلنا إلى قمته بعد ألفي سنة».

ونحن المسلمين نعرف أن محمد ﷺ لم يأت بهذا التشريع من عنده وإنما هو وحي من ربه أنزله إليه ومهمته الأساسية هي تبليغه.

(٦) كما ينسب عن فارس الخوري وهو فقيه مسيحي شرقي قوله «إن محمدًا أعظم عظماء العالم ولم يجد الدهر بعد بمثله، والدين الذي جاء به أوفى الأديان وأتمها وأكملها، وقد أودع شريعته المطهرة أربعة آلاف مسألة علمية، واجتماعية، وتشريعية، ولم يستطع علماء القانون المنصفون إلا الاعتراف بفضله، وبأن مبادئه متفقة مع العقل مطابقة لأرقى النظم والحقائق العلمية.

(٧) وقال الفقيه سانتيلانا وهو أوربي «إن في الفقه الإسلامي ما يكفي المسلمين في تشريعهم المدني، أن لم نقل إن فيه ما يكفي الإنسانية كلها».

فقد جاء الإسلام للبشر جميعا على اختلاف أجناسهم وتباعد أوطانهم وتعدد لغاتهم وتباين ألوانهم، لا يعترف بحدود اقليمية تقام، وإنما قام على مبدأ أن الأرض كلها لله والخلق عليها عبيده.

كما جاء بكل ما يلزم للحياة الراقية وبكل ما يلزم للآخرة الباقية، لم يقتصر على جانب دون آخر فنظم الحياة العملية بأصول وقواعد كلية، كما نظم وقرر الشعائر الدينية بأحكام تفصيلية لا تترك للاجتهاد مجالا. فلم يقتصر على الماديات كشريعة موسى، كما لم يقتصر على جانب العقائد والروحانيات كشريعة عيسى فكان بحق دينًا ودولة، اعتقادًا وعملاً، ماديًا وروحيًا.

إلا أنه عالج كُلا من شئون الحياة وشئون الآخرة بأسلوبين مختلفين تبعا لمقتضيات كل منهما.

فعالج أمور الحياة بأحكام مجملة في أصول كلية تاركا تفصيلها لأولي، الأمر وفقا لمتطلبات العصر، وقد روى في الأثر ما معناه «أنتم أعلم بأمور دنياكم» وعالج أمور الآخرة وهي العبادات بأحكام تفصيلية، لا تترك للاجتهاد مجالا.

لأن الأولى قد تتغير بتغير الأوقات والأعراف ومن هنا جاءت ضرورة الاجمال حتى تكون مرنة صالحة لكل زمان ومكان وهكذا كانت، ومن هنا قرر فقهاء الشريعة أن الحكم الاجتهادي يتغير بتغير ظروف المجتهد المكانية والزمانية والبيئية.

ولأن الثانية باقية ما بقي الدهر لا تقبل تعديلاً ولا تغييرًا لا بزيادة ولا نقص. وهكذا جاء شرعنا الحنيف بهذين الأسلوبين المتباينين ولابد أن نلتمس لهذا التنويع في الأسلوب حكمة.

وهذه الحكمة هي ـ كما نوهنا سلفًا ـ أن تبقى أصول المعاملات صالحة لحكم الجماعة الإسلامية من ظهور الإسلام إلى نهاية الحياة، وهذا لن يتأتى إلا مع الاجمال لأن التفصيل للأحكام من خصائص التوقيت الزمني وليس من خصائص الثبات والدوام، وهكذا جاءت شريعتنا مرنة صالحة لكل زمان ومكان ولكل شعب.

ولكن، أعتقد أن لنا أن نتساءل هل استفدنا نحن المسلمين من هذه المزية التي تمتاز بها شريعتنا وهي مزية المرونة، إننا نكررها صباح مساء، وخطباؤنا يرددونها عشية وضحاها في خطبهم، وفقهاؤنا تحدثوا عنها كثيرًا في مؤلفاتهم، ثم لا نلبث إلا أن نجدهم يكررون قولاً وعملاً ما قالته أمم قبلهم انتقدهم القرآن الكريم وأخبر عنهم بقوله تعالى ﴿ **إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون** ﴾[1] وبالتالي لم نستفد حتى اليوم من هذه المرونة، إن من مقتضى المرونة في الأحكام استعمالها والاستفادة منها لتكييف أحكام العلاقات في المجتمع مع ظروفه، لا أن نركن للتقليد، الذي ذمه وحذر منه بأقوى العبارات شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية.

ومن هنا تظهر فائدة تدوين الأحكام، وتفرض ضرورتها لمعالجة المستجدات من أساليب التعامل، تلبية لحاجة المسلمين اليوم الذين وقعوا فريسة لتيارات غريبة على عقائدهم، فيكون هذا التدوين عطاءًا واستمرارًا للعطاءات الإسلامية، للشعوب الإسلامية في شتى بقاع الأرض، ليكون بذلك سدًا منيعًا لايقاف استيراد النظم الغربية والشرقية. وليعيد تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في تلك الدول والمجتمعات الإسلامية.

---

(١) سورة الزخرف آية ٢٣.

الفصل الثاني
فصل تاريخي لنشأة فكرة التدوين

تدوين الأحكام موضع البحث يعني تدخل أولى الأمر لتنظيم الأحكام التي يجب أن تسير المعاملات في المجتمع وفقها، وذلك بتحديدها وترتيبها وما يتطلبه تطبيق كل منها من أركان أو شروط في التصرف المحكوم به حتى يمكن تطبيقه عليه ثم إصدار ذلك في أسلوب يتفق مع العصر، لكي يتمكن أفراد المجتمع من فهمه والتعامل وفقه.

وتدخل السلطة لتنظيم الأحكام على هذا النحو ليس حديثًا وإنما هو قديم نسبيا وقد تطور بتطور الجماعات البشرية. وتدخل السلطة لتحديد الأحكام وترتيبها والالزام بها ليس محل اتفاق الفقهاء، فالجماعات البشرية منذ القدم كانت تنشأ مع نشوئها قواعد عرفية غير مدونة، واستمرت قرونا طويلة على هذا النحو، ولا زال للعرف دور كبير في حكم التصرفات حتى اليوم في جميع المجتمعات وإن قل دوره في بعض منها عنه في البعض الآخر بحسب تدخل السلطة أو عدم تدخلها.

وبنشوء فكرة تدوين الأحكام والالزام بها مع وجود القواعد العرفية نشأ خلاف بين فقهاء العصور المتتالية، بين مؤيد ومعارض لتدوين الأحكام، فظهر للتدوين أنصار كما ظهر له خصوم، ويرى أنصاره أنه أفضل من ترك الأحكام للقواعد العرفية غير المكتوبة، بينما يرى خصومه أن استمرار التعامل وفق القواعد العرفية غير المكتوبة هو الأفضل، ويعدد كل فريق مزايا ما يؤيده، وعيوب ما يعارضه.

ففكرة تدوين الأحكام لم تكن محل اتفاق منذ البداية، ولكل من أنصارها وخصومها مبررات لوجهة نظره في القبول والتأييد أو الرفض لها. نوجز هذه المبررات لكل فريق فيما يلي:

أولاً: مبررات خصوم التدوين:

يرى خصوم التدوين أن القواعد العرفية أولى بالاستمرار، وتبعا لذلك لا يرى هؤلاء حاجة لتدخل السلطات لتدوين الأحكام العرفية ولا لسن قواعد أو أحكام تشريعية، لأن نشوء القواعد العرفية يأتي بحكم الحاجة وبقدرها وبقبول ورضى من أفراد الجماعة على خلاف الأحكام التشريعية أو القانونية التي تفرض عليهم فرضا من السلطات.

ويرى هؤلاء أن وجود القواعد العرفية أو عدم وجودها أو الغاءها رهن بارادة الجماعة

ورضاها وقبولها لها، فتنشأ القواعد العرفية بحسب الحاجة إليها وتتطور او تلغى تبعا لهذه الحاجة أو عدمها وبشكل طبيعي رضائي دون الزام بها من سلطة معينة، كما تلغى دون تدخل تلك السلطة لالغائها وهذا كله بخلاف التدوين الذي يتضمن الزاما بقواعده ويتطلب تدخل السلطة عند تقريره وكذلك عند الغائه.

ثانيًا: مبررات التدوين عند أنصاره:

يرى أنصار التدوين أنه الأسلوب الأمثل الذي يستجيب لحاجة الجماعة في تنظيم معاملات أفرادها، لما يتمتع به من سرعة الوضع وسرعة الالغاء وحسن الصياغة على خلاف العرف المتميز في بطء نشوئه وبطء الغائه.

ويرى أنصار التدوين أن الأحكام المدونة أسرع انتشاراً وأوسع دائة في التطبيق، على خلاف القواعد العرفية المتميزة ببطء انتشارها وضيق أثرها، إذ تتعدد القواعد العرفية في المجتمع بتعدد طوائفه، فيكون لكل طائفة أعراف تختلف عن أعراف الطائفة الأخرى، أما التدوين فيحكمها جميعًا، فيكون أشمل وأعم فضلا عن كونه أكثر مرونة في سرعة النشأة والالغاء.

هذا مع وضوح الأحكام المدونة وسهولة فهمها من نصوصها على خلاف القواعد العرفية التي تكون عادة غير واضحة مما يصعب فهمها لعدم وجود نصوص بها يرجع إليها كما هو في نصوص التدوين. تلك وجهتا نظر الفريقين كانتا قائمتين منذ نشأة فكرة التدوين ولا زالتا مستمرة حتى اليوم.

فلا زال حتى الآن يوجد من يؤيد استمرار القواعد العرفية ويفضلها على الأحكام المدونة. ونتيجة لهذا الاختلاف في وجهات النظر فقد ظلت بعض الدول تاركة أحكام معاملاتها للقواعد العرفية، وتأتي المملكة المتحدة ـ بريطانيا ـ في طليعة هذه الدول فقانونها العام لا زال عرفيًا يعتمد على ما تعارف عليه المتعاملون واستمروا على التعامل به كما يعتمد أيضا على السوابق القضائية.

ومع ذلك فمن المؤكد أن فكرة تدوين الأحكام قد انتشرت وانتصر مؤيدوها، ونتيجة لذلك عمت حركة التدوين جميع دول العالم إلا النذر اليسير منها كما قدمنا. فظهرت القوانين الوضعية في مجتمعات الدول جميعًا إلا ما ندر منها كما ذكرنا.

ولا غرابة في ذلك في مجتمعات الدول غير الإسلامية، فليس من المتصور أن تبقى هذه الدول بلا قانون يحكم تصرفات شعوبها في ظل التقدم العلمي والعملي ومظاهر حضارتها

المدنية التي تعيشها، فليس لديها سوى القواعد العرفية التي لا تقارن بقواعد التشريعات والقوانين الوضعية لما يوجه إلى الأولى من مآخذ أو عيوب، ولما تتمتع به الثانية من مزايا ومحاسن إذا قورنت بقواعد العرف.

ولكن الغريب كل الغرابة أن شعوبا ودولا إسلامية تنجرف مع تيارات هذه الدول، إذ ليس لها من عذر كتلك، فتشريعها الإسلامي قد تضمن أسمى المبادىء، وأرقى النظم، وأحكم القواعد وليس على فقهائها إلا بذل الجهد والاجتهاد في صنع قوانين إسلامية مدونة من قواعد الإسلام الكلية وأحكامه الشمولية التي جاءت بها نصوص التشريع الإسلامي في الكتاب الكريم والسنة المطهرة، وزخرت بها كتب فقه الأقدمين، وقد لا يحتاج الكثير منها سوى التفصيل والتبويب والتنظيم والإصدار في أسلوب يسهل فهمه ويتمشى مع العصر ومستجداته، مع الاجتهاد في ايجاد الأحكام التي تتطلبها هذه المستجدات عند خلو النصوص منها أو تفسير ما غمض، أو تفصيل ما أجمل منها.

وهكذا بانتصار فكرة التدوين على القواعد العرفية كما قدمنا ظهرت الأنظمة والقوانين واللوائح في سائر الدنيا، وإن تفاوتت من حيث الكم أو من حيث الكيف فيما بينها، لا فرق في ذلك بين الشعوب، أو الدول الإسلامية وغيرها، فلا فرق بين ما دونته هذه أو تلك من حيث الشكل، وإن اختلفت من حيث المضمون.

فالشعوب والدول غير الإسلامية دونت أحكامها وفقا لعاداتها وتقاليدها والأفكار السائدة فيها دون ضوابط أو قيود الزمت أو التزمت بها من دين أو أخلاق.

أما الدول الإسلامية فإنها جميعا إلا ما ندر منها قد دونت تشريعاتها بقوانين وضعية. إلا ما ندر من الموضوعات، كالأحوال الشخصية وما يلحق بها من أوقاف أو وصايا فهذه فقط هي التي وضعت لها أحكامًا مستمدة من الشريعة الإسلامية نصوصًا أو اجتهادات فقهية إسلامية.

والنادر من الدول الإسلامية ـ كالمملكة العربية السعودية ـ قد التزمت فيما دونته من أحكام نظامية شريعتها الإسلامية، كما هو الشأن في أنظمة التجارة، والعمل، والشئون الاجتماعية، وأنظمة المرافق الادارية، والسياسية، وأنظمة الاجراءات الجنائية، والقضائية، وكذلك أنظمة الاقتصاد والصناعة والتعليم.

ومما تقدم يتضح أن فكرة التدوين قد سادت دول العالم أجمع مع تفاوت بين هذه الدول فيما دونته سواء من حيث الكم أو من حيث الكيف، وسواء من حيث الشكل أو من حيث المضمون. وفكرة التدوين محل البحث ليست أكثر من هذا، فهي كما قدمنا مجرد تنظيم الأحكام، واختيار الراجح والأفضل عند الاختلاف، بصرف النظر عن الاسم أو المظهر الذي

يأخـذه هذا التـدوين أو ذاك، فسـواء سميت هذه التـدوينات بالأنظمة أو بالأحكام، أو بالتشريعات، أو باللوائح، أو بغيرها من الأسماء فالواحد منها تدوين والجمع تدوينات. مهما اختلفت موضوعاتها. وتظهر الفوارق بينها من حيث مضامين أحكامها ومن هذه المضامين يمكن أن يكون الواحد منها تدوينًا إسلاميًا أو تدوينًا وضعيًا غير إسلامي.

الفصل الثالث
مشروعية تدوين الأحكام

وبتحديد أدق هل تنفيذ هذه الفكرة يتفق مع نصوص الشريعة الإسلامية أم يتعارض معها؟

ونقصد أن يكون التنفيذ لها عامًا لدول الأمة الإسلامية كلها في مختلف أقطارها وشاملاً لجميع نواحي حياتها العملية على أساس شريعتنا الإسلامية. ذلك أنه مما لا يخفى أن الفكرة قد نفذت فعلا في أقطار إسلامية كثيرة تنفيذًا كاملاً مسايرة للنظم الوضعية في العالم غير الإسلامي، ولكنها نفذت في تلك الأقطار الإسلامية على أساس غير صحيح، كما نفذت تنفيذًا جزئيًا في أقطار إسلامية أخرى، ونحن ندعو لتنفيذ الفكرة على مستوى العالم الإسلامي كله وعلى أساس أن تكون التدوينات المنشودة كلها تدوينات إسلامية تتمشى مع أحكام الإسلام ولا تخالفه، بل يجب أن تكون مستمدة من قواعد الشريعة الإسلامية، وأصولها الكلية، واجتهادات فقهائها المختلفة، ومن مصادرها المتعددة، تستمد حتى تأتي تدوينات إسلامية للشعوب الإسلامية كلها في الأقطار الإسلامية جميعًا.

وعندما رجعنا نتلمس نصوص الشريعة الإسلامية لم نجد نصًا من نصوصها يمنع منه لا لفظًا ولا معنى، ونحن ندعو إلى تدوين إسلامي يقوم على أساس النصوص الإسلامية ويجب أن لا يخرج عنها ولا يعارضها. وبالتالي فسيكون التدوين المنشود تطبيقًا لنصوصها فيكون تدويناً إسلامياً لأنه منها استمد.

وإذا تلمسنا أيضا روح الشريعة وأهدافها وجدنا أن تدوينا يستمد من نصوصها ويهدف لتطبيق أحكامها فلا شك أن تدوينا هذا شأنه وهدفه وغايته لابد وأن يتمشى مع روحها وأهدافها، ولابد بالتالي أن يكون إسلاميًا.

ولا شك أن تدوينا هذا شأنه متى أقره أولو الأمر والزموا بتطبيقه، فإنه لازم النفاذ واجب الطاعة لأنه تطبيق لأحكام الشريعة.

وأول أدلتنا على ذلك هو قوله تعالى ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** ﴾(١).

ثم قول الرسول ﷺ «**من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله، ومن**

---

(١) سورة النساء آية ٥٩.

أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني»[1].

وأولو الأمر في هذا المعنى هم الأمراء والحكام والقادة والزعماء المتأمرون علينا في رأي، وهم العلماء والفقهاء وأولو النهي والحل والعقد في رأي، قال بهذه الآراء وذكرها كل الفقهاء الإسلاميين الذين تناولوا هذه الآية وهذا الحديث[2] بالتفسير والتحليل أو التعليق ومن هؤلاء: ابن كثير في تفسيره[3]والماوردي الشافعي وأبو يعلى الفراء الحنبلي في كتابيهما الأحكام السلطانية.[4]كما قال به أيضًا شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية الحنبليين في كتابيهما: السياسة الشرعية للأول واعلام الموقعين للثاني[5]كما ذكر ذلك أيضًا الإمام القاضي أبوبكر بن العربي في أحكام القرآن[6]وفي معنى ثالث لأولي الأمر يشمل الطائفتين معًا من الحكام والأمراء وكذلك الفقهاء والعلماء: فهؤلاء يرشدون للأحكام وأولئك يلزمون بها.

والطاعة المقصودة هي طاعة المعروف، والمعروف هنا هو مالا يخالف نصًا شرعيًا ومالا يتعارض مع أهداف وغايات الشريعة الإسلامية، ومتى خالف أمر هؤلاء نصًا من النصوص أو تعارض مع هدف من أهداف الشريعة فلا طاعة لهم، ذلك لأن من قواعد شريعتنا أن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

ولكن التساؤل هنا يرد في شأن الطاعة في المعروف هل يراد بها ما جاءت به النصوص فقط، ويخرج عنها ما لم تأت به فلا تجب الطاعة فيه؟ أم يدخل فيها كل ما لا يتعارض معها سواء جاءت به النصوص أم سكتت عنه؟

للإجابة على هذا التساؤل لابد من العودة إلى أصول تشريعنا الإسلامي وقواعده العامة لنستقي منها الإجابة الصحيحة.

فمن المعروف لدى فقهاء وأئمة مذاهب أهل السنة في جانب المعاملات والعادات أن الأصل في الأشياء الإباحة، فكل ما لم يرد نص بتحريمه أو منعه فهو مباح، على هذا الأصل

---

(١) صحيح مسلم جـ١٢ ص ٢٢٣.

(٢) راجع في هذا كتابنا النظام القضائي الإسلامي ص ٩٤ وما بعدها وكذلك كتابنا الإسلام وتقنين الأحكام ص ٣٥ وما بعدها.

(٣) جـ١ ص ٥١٨.

(٤) أبو يعلى ص ٣٠ والماوردي ص ٤٨.

(٥) ص ١٦٢ السياسة، ص ١٠ جـ١ إعلام الموقعين..

(٦) ص ٤٥١ جـ١.

تدل نصوص الكتاب والسنة: ﴿ **قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده** ﴾[١] ﴿ **ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب** ﴾[٢] ومصدر هذه القاعدة هو الاستصحاب وهو مصدر فقهي.

وفيما رواه أبو داوود عن ابن عمر عن رسول الله ﷺ **أنه قال «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»**[٣] كما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قوله ﷺ **«سيليكم ولاة بعدي، فيليكم البربره، والفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق»** أي ولو لم يات به نص.

كما روي عن عبادة بن الصامت أنه قال: بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، في منشطنا، ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا،... وألا ننازع الأمر أهله.. إلا أن تروا كفرًا بواحًا عندكم فيه من الله برهان»[٤].

والأدلة الشرعية في هذا الصدد أكثر من أن تحصى، كما أن قاعدة «الأصل في الأشياء الاباحة» من القواعد الشرعية فضلا عن الأدلة والنصوص التي تؤكدها كما أنها من طبيعة الأشياء فلا إثم ولا عقاب على ما لم يحرم وهذا ما قرره تعالى في نص صريح شامل في قوله ﴿ **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** ﴾[٥] فالإثم والعقاب يأتي بعد الأمر أو النهي.

وعلى ذلك فطاعة أولي الأمر واجبة في كل ما لا يتعارض مع النصوص أو يصطدم بأهداف الشريعة وغاياتها بأن يتضمن معصية لأمر من أوامر الله أو نهي من نواهيه، بأن يتضمن شركًا أو فعل محظور أو ترك واجب، أما ما لا يخالف شيئًا من ذلك أو ما لا يتضمن شيئًا من المحظورات أو ترك الواجبات فطاعته واجبة بنص القرآن.

وعلى هذا تدل ـ أيضًا ـ أقوال الفقهاء واجتهاداتهم التي تزخر بها مؤلفاتهم، منهم على سبيل المثال:

ابن كثير في تفسيره، روى ما سبق أن ذكرناه من وجوب طاعة أولي الأمر ما لم يأمروا

---

(١) سورة الأعراف آية ٣٢.

(٢) سورة النحل آية ١١٦.

(٣) صحيح مسلم جـ١٢ ص ٢٢٦.

(٤) يراجع في ذلك كتابنا الإسلام وتقنين الأحكام ص ٤٣ وما بعدها وتخريج الحديث صحيح مسلم جـ١٢ ص ٢٢٨.

(٥) سورة الأسراء آية ١٥.

بمعصية، فإذا أمروا بمعصية فلا سمع لهم ولا طاعة، وأن الطاعة واجبة في كل ما وافق الحق[1].

وابن العربي في أحكام القرآن روى قصة حدثت في عهد عمر رضي الله عنه زمن وباء الشام، وجمعه للصحابة واستفتائه لهم ثم حكمه بما أفتوا به ونازعه أبو عبيدة فضرب عمر مثلا لأبي عبيدة ثم تساءل «فأين كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ من هذا كله؟» أيقال: قال الله تعالى، وقال رسوله فيما لم يقولا؟ فذلك كفر. أم يقال: دع هذا فليس لله فيه حكم فذلك كفر ولكن نضرب الأمثال، ويطلب المثال حتى يخرج الصواب[2]والشاهد هنا أنه جعل التوقف عن الجواب بحجة عدم ورود النص كفرًا مماثلاً الحكم بما يخالف النص.

وابن القيم في كتابه الطرق الحكمية في السياسة الشرعية نقل عن الفقيه ابن عقيل قوله «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي» وهكذا جعل من السياسة الشرعية كل ما كان فيه صلاح المجتمع[3].

وقال مرة أخرى في كتابه إعلام الموقعين فإذا ظهرت امارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر وجهه بأي طريق كان. فثم شرع الله ودينه، ورضاه وأمره[4] فبأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له[5].

وبتطبيق الفكرة محل البحث وهي فكرة تدوين أحكام الشريعة على هذا الأصل الإسلاميّ نجد أنها لا تخرج عنه، بل لعلها تتفق معه، ذلك أن المقصود ـ كما سبق أن نوهنا ـ تنفيذ فكرة التدوين في إطار أحكام الشريعة الإسلامية ووفق نصوصها أو بما يتمشى مع روحها وأهدافها دون أن تخالفها أو تخرج عن غاياتها. وتبعا لذلك تكون أمرًا بمعروف ولا معصية فيه، وعلى هذا الأساس وبهذا المفهوم للتدوين يكون متى أصدر ولي الأمر والزم به ـ أمرًا بمعروف واجب الطاعة لازم النفاذ، فلا يجوز للأفراد مخالفته وإلا تعرضوا للجزاءات التي تقرر لمخالفته، كما يلتزم القضاء به.

ذلك إن مما لا خلاف فيه بين فقهاء الإسلام أنه يجوز لولي الأمر وهو صاحب الولاية

---

(١) صفحة ٥٧١ جـ١.

(٢) صفحة ٤٥٣ جـ١.

(٣) صفحة ١٤.

(٤) صفحة ٤٧٢ جـ٤.

(٥) صفحة ١٥ من الطرق الحكمية.

العامة أن يخصص القضاء، بالمكان، وبالزمان، وبالحوادث ـ أو الموضوع، وهذا ما يقرره جميع الفقهاء الذين بحثوا القضاء، فقالوا للوالي أن يجعل القاضي عام النظر أو خاص النظر، سواء من حيث العموم المكاني وهو الاختصاص المحلي فيكون القاضي عام النظر في جميع نواحي الاقليم. أو من حيث العموم الموضوعي، فيكون عام النظر في جميع الحوادث الحاصلة بين المقيمين فيه والطارئين إليه(١).

وسواء كان التخصيص ـ أيضًا ـ مكانيًا فيكون نظر القاضي خاصًا بمحله من مدينة أو بمدينة دون قراها، أو بها مع قراها، أو كان الخصوص مقصورًا على نوع معين من الحوادث، كحوادث التهم الجنائية من حدود وتعزيرات أو إحداها أو مقصورا على المعاملات المدنية والتجارية والأنكحةُ وما تعلق بها، أو بأحد هذه الجوانب، ومنه ما يتضمن تخصيص القضاء بالأحكام حتى قال بعضهم بجواز تقييد القاضي بالحكم بمذهب دون غيره، أو بالراجح من المذهب أو بكتاب دون غيره وهكذا. والتدوين محل البحث لا يختلف عن هذا(٢).

فيكون القضاء معزولاً عما لا يدخل في اختصاصه بموجب عقد التولية، لأن القضاء يقبل التخصيص(٣)من صاحب الولاية العامة فهو كالوكالة أو الانابة تقبل التعميم كما تقبل التخصيص فيتقيد الوكيل بما قيده به الموكل سواء من حيث المكان أم من حيث الزمان أم من حيث الأحكام(٤).

وتدوين الأحكام يعني وضعها بأسلوب العصر بما يتمشى مع فهم الناس اليوم ويشجعهم على الامتثال له، وييسر عليهم البحث عن الأحكام، بسرعة وسهولة، ووضوح، فيصدر به نظام كأنظمة الخدمة المدنية، والعمل، والتجارة.

وإن تدوينا هذا شأنه سيكون صورة من صور الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله ﴿ **فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا** ﴾(٥) كسائر أنظمتنا السعودية الأخرى فكلها أنظمة إسلامية تقوم على أساس نصوص الكتاب والسنة سواء وردت به النصوص، أو في نطاق أهدافها وغاياتها فيما لا نص فيه، فهذا التدوين سيكون تدويناً إسلامياً جديراً بأن يسري تطبيقه في شتى الأقطار

---

(١) كشاف القناع جـ٦ ص ٣٣٤ والمقنع جـ٣ ص ٦٠٨.

(٢) الاختيارات الفقهية ض ٣٣٦.

(٣) شرح الخرشي جـ٨ ص ١٤٤.

(٤) راجع في تفصيل ذلك كتابنا النظام القضائي الإسلامي ص ٢٣٩.

(٥) سورة النساء الآية ٥٩.

الإسلامية الحريصة على التمسك بهذه الشريعة الإسلامية السمحة، ويكون بالتالي أسلوبًا عصريًا متضمنًا الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله، لأنه منها استمد ولأهدافهما وغاياتهما يسعى، توجبه السياسة الشرعية العادلة التي يقول فيها شيخ الإسلام ابن القيم الجوزية: «فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع بل موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعًا لمصطلحهم وإنما هي عدل الله»[1].

مما قدمنا في هذا الموضوع يتضح أن فكرة تدوين الأحكام ليست إلا تطبيقًا لأحكام فقهنا الإسلامي بأسلوب عصري يتفق وروح العصر ويستجيب لمطالب الحياة بصياغة هذه الأحكام في قوالب موجزة ومقتضبة بعد اختيار وترجيح[2] فتصدر من ولي الأمر ويأمر باتباعها فيكون أمره بذلك واجب الطاعة امتثالاً لأمر الله تعالى لأنها أمر بمعروف لا معصية فيه ولا شرك ولا مخالفة لأحكام شريعته فتكون ردًا لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ .

---

(١) الطرق الحكمية ص ١٥.

(٢) ارجع لتفصيل ذلك في كتابنا الإسلام وتقنين الأحكام ص ٨١ وما بعدها.

الفصل الرابع
التطبيقات العملية لفكرة تدوين الأحكام في العصور الإسلامية المتلاحقة

لقد ظهر الإسلام منذ أكثر من ثلاثة عشر قرنًا، وخلال هذه القرون أخذ التطبيق العملي للإسلام مظاهر متعددة يمثل كل منها في نظرنا أسلوبًا معينا من أساليب التدوين:

(١) تدوين القرآن وجمعه وتوحيد قراءاته:

ولقد تلقى الرسول ﷺ القرآن من ربه وحيًا منزلاً، وكان له كتّاب يكتبون ما يوحى إليه من ربه، وهكذا كانت الكتابة والتدوين أول وسيلة لبقاء القرآن جيلاً بعد جيل، وهكذا كان التدوين هو الوسيلة التي اختارها الرسول لحفظ القرآن تحقيقًا لقوله تعالى ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون** ﴾[1] وكان يكتب في رقاع مختلفة متعددة متناثرة في عهده ﷺ . وما أن توفي وجاء عهد الخلفاء الراشدين بتولية أبي بكر رضي الله عنه للخلافة حتى رأى عمر رضي الله عنه بنظره الثاقب وجوب البحث عن وسيلة أكثر ضماناً لتحقيق قول الله في حفظ كتابه، فهُدي إلى فكرة جمعه فأشار على أبي بكر بجمع القرآن رغم أنه لم يجمع في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، ورغم ما قد يبدو في ذلك من اعتباره بدعة بل هو في الحقيقة بدعة ـ ولكن ليس كل بدعة ضلالة ـ فهي بدعة حسنة للغاية التي ترمي إليها، وهي حفظه. فتشاور الصحابة وأجمعوا على جمعه، فكان اجماعهم حجة وهكذا جُمع القرآن فكان سياسة شرعية ومصلحة راجحة.

ولكنه جُمع في مدونات بقراءات متعددة، مما سبب اختلافا في أهم مصدر للإسلام بل هو مصدره الرئيسي والذي إليه يرجع أي مصدر آخر واشتد تطور الخلاف وهدد بأضرار جسيمة يتصل بأصل المعتقد الإسلامي وأخذ كل اقليم يقرأ أهله بقراءة تختلف عن قراءة الآخر، فأهل الشام يقرأون بقراءة ابن أبي كعب، وأهل العراق يقرأون بقراءة ابن مسعود، وهكذا أخذ أهل كل اقليم يخطئون غيرهم، فرأى عثمان بن عفان رضي الله عنه توحيد القراءات في قراءة واحدة قطعا لدابر الخلافات التي قد تكون مصدر الفتن. وهكذا تشاور الصحابة وأجمعوا على توحيد قراءات القرآن في قراءة واحدة وهي قراءة عثمان، ودونوها في

---

(١) سورة الحجر آية ٩.

نسخـة واحدة سميت بالمصحف الإمام وأحرقت النسخ الأخرى من القراءات المتعددة. ونُسخ من هذا المصحف الإمام نسخ متعددة، ووزعت على الأمصار، وهكذا أجمع الصحابة على توحيـد القراءات في قراءة واحدة والغاء ما عداها، وهكذا أجمع الصحابة على الغاء القراءات التي كانت موجودة في عهد الرسول ﷺ فكان ذلك أسلوبًا جديدًا أيضًا دعت إليه المصلحة الشرعية وهذا التدوين في حقيقته وشكله ومضمونه نوع من التدوين محل البحث.

وقد ذكر هذا الموضوع وأطال فيه شيخ الإسلام ابن القيم في كتابه الطرق الحكمية[1].

(٢) تدوين السنة:

السنـة في الاصطلاح الفقهي الإسلامي وفي عرف الفقهاء هي طريقة الرسول عليه الصـلاة والسـلام ومنهجه في الحياة، سواء فيما تعلق بالشعائر الدينية والعقائد - أم - بالمعاملات والتعامل وعلى هذا الأساس فالسنة: قد تكون قولية كما قد تكون تقريرية كما قد تكون عملية، ويهمنا القولي منها وهو ما يقصد بتدوين السنة.

ولقد أثر عنه ﷺ أنه نهى عن أن يكتب عنه غير القرآن: ويقال في تعليل ذلك أنه خشى أن يختلط بالقـرآن ما ليس منه، وقيل أنه أذن به فيما بعد، ورغم هذا النهي، ورغم هذا التعليل للنهي فإن من الصحابة رضوان الله عليهم من قد فكروا فيما بعد لما رأوا الصحابة وهم حفـظة القرآن بدأوا ينقرضون من ناحية، كما أخذوا يتفرقون في الأمصار في تدوين السنـة خوفًا على ضياعها فبدأت فكرة تدوين السنة في عهد عمر بن الخطاب ثم تجددت الفكرة في عهد عمر بن عبدالعزيز ولكنها نفذت فيما بعد.

وهكـذا ظهـرت الصحاح الستة في جمع السنة، وأصبحت مع مجموعات أخرى من الأمهات كموطأ الإمام مالك والمسند للإمام أحمد ومسند الحميدي المرجع لمعرفتها، وهكذا يعتبر تدوين السنة أسلوبًا جديدًا لم يعهد في عصر الرسول ولا في عصر خلفائه ولكنه أسلوب لا خلاف في فائدته لخدمة الإسلام والمسلمين، وقد أجمع المسلمون في كل بقاع العالم على العمل بهذا التدوين دون منازع أو مخالف، فيعد إجماعًا، وهو أسلوب من أساليب التدوين، وسابقة تشريعية.

---

(١) انظر الطرق الحكمية ص ١٤ و ص ٢٠.

(٣) تدوين الفقـه:

وهكـذا تتجـدد أسـاليب التـدوين بتجـدد العصـور وتختلف باختـلاف الظروف فكُتب القرآن ثم جُمع ثم وُحدت قراءاته ثم دُونت السنة ثم جُمعت، وكل منها أسلوب من أساليب التدوين محل البحث وسابقة تشريعية مُجمع عليها، والإجماع المصدر التشريعي الثالث.

واستمـرارًا في المسيرة. وبقدر الاحتياج للأحكام للمشاكل المتجددة نشط الفقهاء في الدروس ثم في التـأليف والكتـابـة وهكـذا ـ وعلى نحو ما سبق بيانه ـ تعدد المجتهدون وبتعددهم تعددت مذاهبهم، وأصبح لكل مذهب أتباع، وهكذا دونت اجتهادات فقهاء كل مذهب في مدونات عرفت في ذلك المذهب، وأصبح لكل مذهب فقهاؤه ومراجعه، وبقى القضـاء هو الآخر مذهبيًا كل قاضي يقضي وفق مذهبه الذي ينتمي إليه وله العذر في ذلك فقد وجد منذ طفولته وشبابه في ظل هذا المذهب، لقن إياه تلقينًا وحذر من غيره ولربما أعطي صورة ما عن غيره من المذاهب.

وقـد أسـاء بعض المتأخرين ـ من الفقهاء حتى في عصرنا الراهن فهم ظروف نشأة المـذاهب الفقهية،وفهم مقاصد فقهائها فعض كل فقيه على مذهب إمامه بالنواجذ ونسى أو تناسى أن الواجب هو العض على سنة الرسول وليس على مذهب دون الآخر.

بل أكثر من ذلك لقد غالى بعض المتأخرين في التعصب لمذاهب أئمتهم تعصبًا أعمى بعيدًا عن الموضوعية وبعيدًا عن أهداف الشريعة، وعن روحهًا ومقاصدًها، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن القيم الجوزية «ثم خلف من بعدهم خلف فرقوا دينهم وكانو شيعًا كل حزب بما لديهم فرحون، وتقطعوا أمرهم بينهم زبرًا وكل إلى ربهم راجعون، جعلوا التعصب للمذاهب دياناتهم التي بها يدينون، ورؤوس أموالهم التي بها يتجرون، وآخرون منهم قنعوا بمحض التقليد، وقالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون[1].

وهكـذا كان تدوين الفقه وتعدد المذاهب الفقهية أسلوبًا جديدًا لفكرة التدوين مجال البحث، وهو أسلوب دعت إليه ظروف عصره فرآه الفقهاء والعلماء مناسبًا وملائمًا للعصر، وفيه إصلاح وعلاج لمشاكل ذلك العصر.

---

(١) اعلام الموقعين جـ١ ص ٧.

(٤) الإمام مالك بن انس والتدوين:

وفي نفس العصر يروى أن أبا جعفر المنصور طلب من الإمام مالك في موسم حج عام ١٦٣هـ أن يضع كتابًا جامعًا يختار أحكامه من أصول الشريعة ومصادرها مع مراعاة اليسر والسهولة فقاله له[١]«يا أبا عبدالله ضع هذا العلم ودونه، ودون منه كتابًا، وتجنب شدائد عبدالله بن عمر، ورخص عبدالله بن عباس، وشواذ ابن مسعود، واقصد إلى أواسط الأمور، وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة رضي الله عنهم، ولنحمل الناس إن-شاء الله على علمك وكتبك ونبثها في الأمصار، ونعهد إليهم ألا يخالفوها ولا يقضوا بسواها»[٢].

ولعل هذا القول من الإمام أبي جعفر كان تأثرًا بما كتبه إليه ابن المقفع. وأيًا كان الأمر فقد وضع مالك موطأه وأصبح عماد المذهب المالكي، وكان الإمام مالك لا يرى الالزام به فقد رد على الخليفة بقوله «أصلح الله الأمير، إن أهل العراق لا يرضون علمنا ولا يرون في علمهم رأينا» فالإمام مالك بقوله هذا لم ينكر فكرة الالتزام التي هي قوام فكرة التدوين محل البحث ولكنه تورعًا منه لم ير الزام غيره برأيه فرد عليه الخليفة «يحملون عليه، ونضرب عليه هاماتهم بالسيف ونقطع على ظهورهم بالسياط فتعجل بذلك وضعها وسيأتيك ابني محمد المهدي العام القابل إن شاء الله إلى المدينة ليسمعها منك فيجدك وقد فرغت من ذلك إن شاء الله» وهكذا نجد الخليفة العباسي أبا جعفر المنصور وهو معتبر من العلماء مصرًا على تنفيذ الفكرة وهي جوهر التدوين المنشود.

واستجابة لهذا المطلب وضع مالك كتابه الموطأ، وقدم المهدي في العام القابل تحقيقًا لوعد أبيه فسأل مالكًا عما طلبه أبوه فجاءه بالموطأ فأمر المهدي بانتساخه وقرئت النسخ على مالك، وهكذا تحققت الفكرة وإن لم تحظ بالالزام لاعتبارات اختلف الفقهاء في تأويلها واستنتاجاتها.

إذا كان ذلك منذ قرون فنحن اليوم أشد حاجة وأجدر بتنفيذها على أسس تجمع بين الحفاظ على التراث الإسلامي وبين مسايرة العصر لسد حاجاته.

---

(١) ص ٢٣٩ نشرت هذه الرسالة ضمن رسائل البلغاء لمحمد كرد علي.

(٢) ذكر ذلك ابن قتيبة في كتابه الإمامة والسياسة صفحة ١٧٩ جـ٢.

(٥) ابن المقفع والتدوين:

وابن المقفع كما هو معروف ليس بالعالم والفقيه في مجال الدين والتشريع وإنما هو أديب وفيلسوف.

ولسنا نورده هنا كحجة أو دليل، وإنما كمثل ممن أحسوا بالحاجة إلى تدوين الأحكام لوضع حد للفوضى القضائية.

فلقد كتب رسالة سماها رسالة الصحابة موجهة لخليفة المسلمين في عصره وهو أبو جعفر المنصور العباسي، ضمنها كثيرًا من المقترحات رأى أن فيها علاجًا لما رآه من تناقض الأحكام القضائية في عصره، وهو تناقض يهدد بخطر شديد على المسلمين في الاخلال بمبدأ العدالة لما يسببه من عدم المساواة بين الخصوم أطراف القضايا المتشابهة في وقائعها والمتماثلة في مواضيعها وهو خطر يهدد المسلمين في عقائدهم بما يورثه من شكوك وبلبلة أفكار.

قال ابن المقفع في رسالته «ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين وغيرهما من الأمصار والنواحي، اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمرًا عظيمًا في الدماء والفروج والأموال، فيستحل الدم والفرج بالحيرة وهما يحرمان بالكوفة ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة فيستحل في ناحية منها ما يحرم في ناحية أخرى، فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله، ويعزم عليه عزمًا وينهى عن القضايا بخلافه وكتب بذلك كتابًا جامعًا، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكمًا واحدًا صوابًا لرجونًا، أن يكون اجتماع السير قرينة لاجماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه ثم يكون ذلك من إمام آخر، آخر الدهر إن شاء الله، فأما اختلاف الأحكام إما شيء مأثور عن السلف غير مجمع عليه يديره قوم على وجه، ويديره آخرون على وجه آخر، فينظر فيه إلى أحد الفريقين بالتصديق وأشبه الأمرين بالعدل، وإما رأي أجراه أهل القياس واختلف وانتشر بغلط في أصل المقايسة، ابتداء أمر على غير مثاله[1].

---

(١) ص ٢٣ نشرت هذه الرسالة ضمن رسائل البلغاء لمحمد كرد علي.

(٦) الدولة العثمانية والتدوين:

الدولة العثمانية هي الدولة التي ورثت الخلافة الإسلامية بعد العباسيين وما تلاهم من عصور تمزقت فيها الأمة الإسلامية، وهي دولة مسلمة خدمت الإسلام والمسلمين فترة غير قصيرة من الزمن، خضعت لها خلالها جميع أقطار الشعوب الإسلامية في آسيا وأفريقيا.

وكان من مظاهر خدمتها للإسلام ـ فيما نحن بصدده ـ تدوينها لأحكامه في «مجلة الأحكام العدلية» التي ظلت ولا زالت في أقطار عربية سارية في بعض أحكامها وقد تم وضعها في شعبان سنة ١٢٩٣هـ منذ أكثر من مائة عام. تضمنت أكثر من ١٨٥٠ مادة موزعة على مقدمة وستة عشر كتابًا شملت جميع أبواب فقه المعاملات والقضاء والبينات، واستمرت مدة طويلة مطبقة في الأقطار الخاضعة لتلك الدولة رغم أنها لم تسبغ عليها الصفة الالزامية، وقد كانت الظروف مهيئة لتأخذ تلك المجلة مكانتها في العالم الإسلامي ولتقف سدًا منيعًا تجاه غزو الغرب وقوانينه للدول العربية الإسلامية، غير أن هذه الأقطار اكتفوا بالاعتماد على التقليد أو التبعية الفقهية.

(٧) بعض المحاولات الأخرى لتحقيق فكرة التدوين:

ما قدمناه هي المراحل البارزة الواضحة المعتبرة والتي يمكن أن تكون ارهاصات لفكرة التدوين، ولا شك أن هناك محاولات أخرى غير ما ذكرناه وقد تكون بعض هذه المحاولات غير معروفة وإن كان بعضها الآخر معروفًا منها على سبيل المثال محاولات الفقيه المصري محمد قدري باشا الذي وضع عدة كتب كل منها على شكل قانون حديث يتضمن مجموعة من الأحكام في شكل مواد يحمل كل منها رقمًا خاصًا به، ويعالج كل كتاب منها موضوعًا من الموضوعات الفقهية:

أولها (كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان) وضع فيه أحكام الأموال والحقوق المتعلقة بها، وأسباب الملك والشفعة، والمداينات، والأمانات والضمانات وجميع العقود الأخرى، استمد أحكامه من المذهب الحنفي وأشار في هوامشه إلى مصدر كل حكم. طبعت الحكومة المصرية هذا الكتاب سنة ١٨٩٠م.

كما وضع كتابًا آخر هو (كتاب العدل والانصاف في حل مشاكل الأوقاف) طبع سنة ١٨٩٣م وكتابا ثالثًا هو (قانون الأحوال الشخصية) في الهبة والوصية والحجر والميراث كان الأول يتكون من ١٠٤٥ مادة والثاني من ٦٤٧ مادة والثالث من ٦٤٧ مادة.

الفصل الخامس
الاتجاهات للتنفيذ العملي لفكرة تدوين الأحكام الإسلامية في العصر الحديث

ومـا قدمناه من بحث لهذه الفكرة كان يعتمد في غالبه وبصفة أساسية على الناحية التاريخية من حيث نشأتها، ومشروعيتها، وتطبيقاتها في العصور القديمة، وفي هذا الفصل نريد أن نحاول معرفة شيء مما حظيت به هذه الفكرة في العصر الحديث من اتجاهات عملية لتنفيذ فكرة تدوين الأحكام الإسلامية.

ولا ندعي أننا سوف نوفي المقام حقه باستقصاء كل ما يتصل بهذه الفكرة قولاً أو عملاً، ذلك لأن هذا الاستقصاء أكثر وأوسع من أن يستوفى في مثل هذا الفصل من هذا البحث، ولكن ضرورة بحثه هنا توجبه المناسبة وتمليه الحاجة وإن جاء مختصرًا.

ونرجو أن يكون قد اتضح مما قدمناه في الفصول السابقة كيف نشأت هذه الفكرة وكيف ظهر لها أنصار وخصوم ثم كيف انتصرت أخيرًا وعمت دول العالم أجمع من حيث التطبيق.

ولا شك أن هذه النتـائـج العملية لنجاح تنفيذ هذه الفكرة كانت ثمرة جهود فقهية متلاحقة بينا بعضها فيما قدمناه وما لم نبينه كان أوسع وأكثر وأعمق، فمن تلك الجهود ما نعلمه وهو قليل، كما أن منها ما لا نعلمه وهو الأكثر، وفي هذا الفصل نحاول أن نذكر ما استجد من جهود فقهية في عصرنا الحاضر، ثم ما يظهر لنا من مبررات عملية لتنفيذ هذه الفكرة في هذا العصر وسوف:

يتكون من مبحثين: الأول: الاتجاهات المعاصرة لتنفيذ فكرة تدوين الأحكام.

الثاني: المبررات العملية لتنفيذ هذه الفكرة.

المبحث الأول
الاتجاهات المعاصرة لتنفيذ فكرة تدوين الأحكام الإسلامية:

(١) بعض الفقهاء والكتاب كتب حول هذه الفكرة كتابات متباينة في حجومها، وفي أساليبها، وفي مضامينها، منهم المؤيد لتنفيذها ومنهم الناقد المعارض لها ومنهم الوسط، الذي يؤيد المبدأ ويتحفظ في شروط وتفاصيل التنفيذ وهم الأكثرية.

وسبب الرفض أو التحفظ ممن رفضوا أو تحفظوا جميعًا ليس مرجعه عدم فائدة تنفيذ الفكرة وإنما الشك في القدرة على التنفيذ أو سوء الظن في مقاصد التنفيذ وأهدافه، أو التخوف من نتائج التنفيذ.

وهـذه الأسباب للرفض أو التحفظ لا تمثل في اعتقادي عقبات للتنفيذ بقدر ما توفر ضمانات وصمامات أمان لتنفيذ الفكرة حتى يصل هذا التنفيذ إلى الهدف الصالح المفيد المنشود، لأن هذه الأسباب للرفض والتحفظ تدفع إلى أخذ الحيطة والحذر عند تنفيذ الفكرة وتـوجب التـأني والتروي والدقة سواء عند اختيار الموكول إليهم التنفيذ او عند اختيار الأحكـام المـراد تدوينها لكل موضوع من الموضوعات، وأخيرًا عند الصياغة حتى يكون التنفيذ مرضيًا ومحققًا للنتائج المرجوة منه المتمشية مع الشريعة الإسلامية.

وقـد جاءت كتـابـات أو بحـوث هؤلاء الفقهاء الذين كتبوا في هذه الفكرة متفرقة في مناسبات مختلفة في صحف أو مجلات أو خطب في مناسبات معينة أو أجوبة على اسئلة وجهت إليهم، أو جاءت مجرد إشارات أو استطرادات في بعض المؤلفات أو البحوث.

والبحوث التي نعلمها كما ذكرنا هي وجهات نظر مقتضبة أو تعليقات، أو أجوبة على استفسارات أو نحو ذلك مما لا يعد بحثًا فقهيًا متكاملاً لموضوعه، وبعض من كتبوا في فكرة تدوين الأحكام مع قلتهم وقلة ما كتبوه فيها كانوا للتلميح أقرب منهم للتصريح.

(٢) بعض من الهيئات الرسمية نشطت في العمل على تنفيذ الفكرة فحاولت ولا زالت تحاول، فأصدرت الموسوعات الفقهية المتضمنة لكثير من الأحكام والقواعد الفقهية، ولم يحظ شيء منها على حد علمنا حتى الآن بالإصدار الرسمي الملزم للتطبيق وهذه الهيئات منها ما هو في مصر ومنها ما هو في الكويت والعراق ولعل أحدث هذه النشاطات في مجال بحث وتنفيذ فكرة تدوين الأحكام الإسلامية ما يقوم به مجلس التعاون لدول الخليج، حيث لا زال العمل فيه جاريا الآن لإصدار تدوينات إسلامية لدول المجلس وقد أقر وزراء العدل في دول المجلس هذا الأمر عام ١٤٠٤هـ. كذلك ما تقوم به رابطة العالم الإسلامي من نشاط فقهي لتقرير وتدوين بعض الأحكام الفقهية لبعض المستجدات من المشاكل العملية.

كذلك ما نقرأه ونسمع به من نشاط جامعة الدول العربية ممثلاً في اجتماعات وزراء العدل العرب لمحاولة تدوين أحكام إسلامية لبعض الموضوعات ذات الأهمية.

(٣) مجلات تدوين الأحكام: فضلاً عما سبق ذكره من إصدار الدولة التركية لمجلة الأحكام العـدليـة عام ١٢٩٣هـ، وهي مجلة حوت احكـام المعاملات في الفقه الإسلامي، وكانت الدول العربية الخاضعة لها تطبق أحكامها.

فقد وضع أحد فقهاء هذه البلاد وهو الشيخ أحمد بن عبدالله القاري مجلة سماها

مجلة الأحكام الشرعية، جعلها على مذهب الإمام أحمد بن حنبل عام ١٣٤٣هـ وظلت محفوظة حتى أصدرها الأستاذان د/عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان ود/محمد إبراهيم أحمد علي الاستاذان بجامعة أ القرى عام ١٤٠١هـ.

(٤) جهود الأسرة السعودية لتنفيذ فكرة التدوين:

(أ) يحرص حكام هذه البلاد منذ نشأة هذه المملكة على الاعانة والتيسير لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وفي مجال تدوين الأحكام الإسلامية وجه جلالة الملك عبدالعزيز رحمه الله فأصدر أمره بتأليف لجنة لوضع مجلة للأحكام الشرعية، وأعلن هذا في الجريدة الرسمية عام ١٣٤٦هـ، ونظرًا للصعوبات التي قد تعترض وضع مثل هذه المجلة في ذلك الوقت ولطول الزمن الذي يمكن أن تستغرق، فقد أصدر جلالته رحمه الله أمره بتحديد المراجع الفقهية التي يجب على القضاء التزامها فحددها في ستة مراجع فقهية هي أمهات الفقه الحنبلي وهذا ولا شك نوع من تدوين الأحكام المتفق مع ذلك الوقت.

(ب) ثم أصدر جلالة الملك فيصل يرحمه الله أمره لهيئة كبار العلماء عام ١٣٩٣هـ لدراسة فكرة تدوين الراجح من أقوال الفقهاء.

المبحث الثاني

المبررات العملية لتنفيذ فكرة تدوين الأحكام الإسلامية في الوقت الحاضر

تقدم الأمم والشعوب إنما يقاس ـ كما قدمنا ـ بما وصلت إليه من حضارة، وحضارة كل أمة وشعب تعني جوانب حياتها المختلفة المادية والفكرية، غير أن هذه الجوانب تعتمد على دقة التنظيم وحسن أسلوبه: فالتنظيم هو الأساس أو هو عماد كل حضارة. وأسلوب التنظيم يختلف تبعًا لاختلاف العصر وظروفه. والتنظيم في حقيقته ليس إلا مجموعة من الأحكام التي تهدف لاقامة حضارة راسخة ثابتة تعتمد بالدرجة الأولى على القيم والمثل العليا وهكذا كانت ـ ولازالت ـ شريعتنا الإسلامية وعليها قامت أمتنا الإسلامية واستمرت حقبة طويلة من الزمن، وهكذا أسست حضارتنا الإسلامية خلال تلك الحقبة الزمنية الطويلة.

جاء هذا التنظيم الإسلامي أول ما جاء في نصوص قرآنية دائمة خالدة. وجاءت السنة شارحة ومفسرة لمجمل القرآن ومكملة ما سكت عنه مما تقتضيه حياة العصر وبأسلوب تميز

هو الآخـر بالاجمـال حينًا وبالتفصيل حينًا آخر، ثم نشط الصحابة والفقهاء من بعدهم لايضاح مجمل كل من المصدرين الأولين: الكتاب والسنة. كل من هؤلاء بما يتفق مع عصره وبـأسلوب يناسب ويلائم أساليب الحياة المختلفة، ثم شاء الله للفقه الإسلامي أن يتوقف وأصبح ينصرف معنى الفقه اليوم إلى تلك المؤلفات القديمة المتعددة في شتى أبواب وأغراض الفقه وتمتلىء بها خزائن المكتبات الخاصة والعامة، ولكنها مع ذلك كله مما يصعب على أغلب المتعلمين فهمها مما يحتاج اليوم إلى إعادة نظر وتنقيح، ثم إعادة صياغتها على نحو يشجع على تتبعهـا وتفهم أحكامها واستخلاص مضامينها بعد تمحيص واختيار، وإخراجها في مجموعات بأرقام متسلسلة (مواد) تعالج كل مجموعة موضوعًا معينًا من المواضيع التي تمثل جانبًا من جوانب حياة المجتمع وهذا هو المقصود بالتدوين، تكون مصادر الشريعة هي مصادره ومضمون أحكام الشريعة هي مضمون نصوصه وأهدافها هي أهدافه ولا يختلف عنها إلا من حيث الأسلوب الشكلي.

ولا شك أن مجموعة من الاعتبارات والمبررات تؤيد ضرورة هذا العمل في وقتنا الحاضر ويمكن ردها إلى خمسة اعتبارات يمثل كل منها عددا من الأسباب التي توجب في مجموعها ضرورة تنفيذ فكرة التدوين وهذه الاعتبارات الخمسة هي:

(١) اعتبار التدوين المنشود وسيلة إصلاح للمجتمع وردا لكتاب الله وسنة رسوله.

(٢) تعدد احتمالات مدلول النص الشرعي.

(٣) اختلاف الفقهاء في المسألة الفقهية الواحدة وتعدد المذاهب الفقهية.

(٤) تغير الأحكام الاجتهادية (والفتوى) بتغير ظروفها.

(٥) المستجدات في حياة الناس العملية.

ونتناول المبررات واحدًا بعد آخر تفصيلاً وتوضيحًا:

الاعتبار الأول: كون التدوين المنشود وسيلة إصلاح وردًا للكتاب والسنة:

فهـو وسيلة للاصلاح، وردٌ لكتاب الله وسنة رسوله لأن أساليب إصلاح المجتمعات تختلف باختلاف الظروف المتعددة، ظروف المكان، وظروف الزمان وما يعاصر هذه الظروف من جوانب الحياة المختلفة، اقتصادية، واجتماعية، ودينية، وثقافية، وسياسية. كما تتنوع وسائل هذا الاصلاح فقد تكون بالحرب والقوة تارة، وبالقلم واللسان تارة أخرى وبتشريع الأحكام ونشر الفضائل والقيم الخلقية والروحية تارة ثالثة وهكذا.

وبالأسلوب الثالث ظهر الدين الإسلامي وانتشر واستمر ولا زال، غير أن ركودًا فقهيًا أخذ في بعض العصور يسري في الشعوب الإسلامية حتى قيل بقفل الاجتهاد. وفكرة التدوين هي تجديد في أسلوب الدعوة لتطبيق أحكام الشريعة، وهو من جانب آخر تأكيد لهذا التطبيق.

وهو أسلوب يتلاءم مع ظروف العصر ويتناسب مع الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية المتجددة لأمتنا الإسلامية في عصرنا الراهن وعلى مستوى أقاليمها المتعددة في شرق وغرب المعمورة وفي شمالها وجنوبها.

وبالتالي تكون هذه الصياغة الجديدة للأحكام الفقهية والمتمثلة في تدوين أحكام الشريعة متفقة تماما مع هذه الظروف، وتكون أسلوبًا جديدًا في شكله لاصلاح المجتمعات الإسلامية.

ولقد بدا واضحًا في المجتمعات المعاصرة أن التدوين في النظم الوضعية أصبح هو أساس كل تنظيم سواء للمرافق أو التصرفات، وبالتالي اصبح أساس التقدم في أي مظهر من مظاهر حياة المجتمعات، بل هو الضمان لنجاح أي جانب أو أي مظهر من تلك الجوانب - أو المظاهر، اقتصادية كانت أم ثقافية أم سياسية، فلا نجاح لأي مرفق ما لم يقم أولاً على نظام دقيق يحدد الالتزامات والواجبات والحقوق المتبادلة بين أشخاص ذلك المرفق من المتعاملين أو المتصلين، به وبدون هذا التنظيم على هذه الكيفية لا ينتظر لأي مرفق من المرافق نجاح في تحقيق أهدافه.

والمجتمعات البشرية من باب أولى في هذا الشأن فلا نجاح لأي منها إلا بمثل ذلك التنظيم والتنسيق للحقوق والواجبات على نحو واضح ودقيق، ولا يترك لاجتهاد فقيه أو حاكم إلا تطبيقه بشروطه. وكل مجتمع أو أمة أو شعب إنما يقاس مدى تقدمه أو تأخره بما حققه أو يحققه في هذا المجال من التنظيم والتنسيق.

ولقد جاء تشريعنا الإسلامي بأسمى المثل وأحكم الأصول وأفضل القواعد متمثلا ذلك في المصدرين الأساسيين وهما الكتاب والسنة، ثم قام الصحابة والتابعون بتوضيح وتفسير ذلك كله بأسلوب يحقق أهدافه ويتمشى مع زمانه. ثم توالى المصلحون والدعاة من العلماء والفقهاء كل بما مكن منه وبما يتلاءم مع زمانه ومكانه.

ولكننا اليوم في عصر يختلف كل الاختلاف عن تلك العصور الماضية في كل مظاهره المادية، وقد صاحب هذا الاختلاف في المظاهر المادية اختلاف أيضًا في النواحي المعنوية للأسف الشديد فلم تعد الثقة متبادلة بين أفراد المجتمع الإسلامي كما كانت. ولم يعد الشعور بالمسئولية هو الآخر كما كان. ولم يعد الوازع الديني كما كان. فقد تغيرت كل هذه النواحي المعنوية تبعًا لتغيرات ظروف المجتمع المادية وأصبحت الأمة الإسلامية تواجه بهذه الظروف تحديات تحتاج في معالجتها وإصلاح المجتمع الإسلامي إلى أسلوب جديد وهذا الأسلوب في اعتقادنا يكمن في التدوين كوسيلة لاصلاح المجتمع الإسلامي بمعالجة ظواره الاجتماعية والاقتصادية والسياسية معالجة تتفق مع صور هذه الظواهر.

فلقد تعددت صور التعامل، وكثرت أنواع الحيل، وتنوعت أساليب الاجرام في غاياتها وأهدافها. وأمام هذا كله يقف القاضي المسلم المتدين حائرًا لا يستطيع لهذه التصرفات تكييفا وفق ما لديه من النصوص الفقهية والآراء الاجتهادية لهذا كله كان التدوين ضرورة ملحة تمليها حاجة العصر وتحدياته لاصلاح المجتمع الإسلامي.

الاعتبار الثاني:

احتمالات النصوص لأكثر من دلالة:

للنص أكثر من دلالة: فله دلالة لفظية، ودلالة غير لفظية، كما أن كثيرا من الألفاظ تدور معانيها بين الحقيقة والمجاز، وفضلا عن ذلك فالنصوص منها العام ومنها الخاص، كذلك منها المطلق ومنها المقيد هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فالنصوص لا تتساوى في الدلالة من حيث القطعية والظنية فهناك الفاظ تدل دلالة قطعية على معانيها، غير أنه توجد الفاظ أخرى تكون دلالتها على معانيها ظنية لاحتمال اللفظ أكثر من معنى ـ وتتساوى في ذلك نصوص الكتاب والسنة.

ومن ناحية ثالثة ليست النصوص واحدة من حيث الثبوت فإذا كان الاجماع منعقدا على ثبوت نصوص القرآن بما لا شك فيه، فإن الاجماع منعقد أيضًا على أن نصوص السنة ليست على درجة واحدة من حيث الثبوت، بل هي درجات يعلو بعضها بعضًا، ولهذا كانت السنة أنواعًا، منها المتواتر والمشهور والحسن والضعيف وغير ذلك مما يختلف فيه الفقهاء.

هذا الاختلاف من هذه الزوايا في نصوص شريعتنا يحتاج إلى علاج، وقد عالجه السابقون من الصحابة والتابعين وتابعيهم، ثم من خلفهم من العلماء والفقهاء والمصلحين كل بحسب اجتهاده بما يوافق ويناسب زمانه، ولا يقبل أن يقف جيل مقيدا بما فهمه جيل قبله من النصوص المتعددة المعاني هكذا.

الاعتبار الثالث: اختلاف الفقهاء وتعدد المذاهب:

لعل هذا الاعتبار من أهم الاعتبارات التي تبرر تنفيذ فكرة التدوين للأحكام الفقهية الإسلامية في هذا العصر بالذات الذي أصبح أكثر حاجة من أي وقت مضى لمعالجة مشاكله بأسلوب تدوين الأحكام تدوينًا يضيق من شقة الخلافات الفقهية في الأحكام العملية التي يجب أن يكون تطبيقها محققًا للمساواة بين الخصوم على اختلاف أنواع مخاصماتهم

خصوصًا وأن هذا التدوين لا يختلف عن أحكام السابقين من العلماء والفقهاء إلا من حيث الشكل، لأنه وكما نوهنا مرارًا يجب أن يقوم على مضمون نصوص التشريع الإسلامي وقواعده العامة وأصوله الكلية دونما خروج عليها أو معارضة لها، وبالتالي فهو سيكون استمرارًا وتأكيدًا لأحكام الشريعة واجتهادات الفقهاء،مع أحكام للمستجدات.

فلقد تنوعت ـ على مر العصور الإسلامية ـ أساليب تطبيق الأحكام:

ففي عصر الرسول ﷺ لم يك ثمة اشكال عند الاختلاف، إذ يرجع إليه فيحل الاشكال ببيان حكم الله فيما أشكل ـ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ـ ثم في عهد صحابته، وإن كان الخلاف الفقهي قد بدأ يبرز ولكنه بروز نسبي فالصحابة رضوان الله عليهم وهم قريبون من الرسول حين حياته فهموا منه علل وحِكَم الأحكام، فكان خلافهم فيما بينهم ضيقًا، ومحدودًا، وإذا ما حدث ذلك اجتمعوا أو تكاتبوا وتبادلوا الآراء ثم أجمعوا على رأي فأصبح هو الحكم الواجب الاتباع وهكذا كان الاجماع مصدرًا تشريعيًا، ثم جاء من بعدهم التابعون ثم تابعوهم وهكذا جيلاً بعد جيل والخلاف يتكاثر ويتسع ويحدث في بعض صوره في نفوس بعض الناس كثيرا من التساؤلات، وقد يحدث عند البعض منهم شيئًا من التردد والتشكك أو البلبلة. وفي مرحلة من تلك المراحل السابقة اجتهد المجتهدون ـ وكانوا مجتهدين حقا ـ ونشطوا في اعطاء الدروس في حلقات دراسية في المجامع المختلفة فكان لكل شيخ طلابه، وتميز كل شيخ بطريقته في البحث والاستنباط والاستدلال وهكذا تكونت على هذا النحو المذاهب الفقهية. وأصبح لكل مذهب أنصار وأتباع، وتطور الأمر وشكل في بعض مظاهره أو صوره مخاطر على الفقه الإسلامي، لاحتمالات النصوص: من عموم أو خصوص وإطلاق أو تقييد.

لقد تعددت المذاهب الإسلامية تعددًا أنذر بالخطر، تعددت هذه المذاهب في المسائل الفقهية تعددها في المسائل العقائدية، وكفر بعضها بعضًا، والسبب أن الألفاظ والنصوص متعددة وعقول البشر مختلفة، ونحن دون دخول في التفاصيل يهمنا هنا المذاهب الفقهية فقط، وهي مذاهب متعددة، ولكل منها حججه وأدلته، كما أن لكل منها أسلوبه، وما اشتهر منها هي مذاهب أهل السنة الأربعة، غير أن هذا لا يعني انعدام أو اندثار غيرها، فهناك من مذاهب أهل السنة لازال باقيًا وله من الحجج والبراهين ووسائل الاقناع مايجب الاعتراف به.

إن القاضي المؤمن حقا ليقف في حيرة من أمره عندما يعرض عليه نزاع ويبحث له عن حكم ليفصل فيه، وهو أمام هذه المذاهب الإسلامية فيظهر له أن كلاً منها مع الحق.

بل وأكثر من ذلك ففي المذهب الواحد تتعدد الروايات والآراء في المسألة الواحدة، ففي

المـذهب الحنبـلي مثلا قلما توجد مسألة إلا وعن الإمام أحمد فيها روايتان، وفي المذهب الشافعي مثلاً عرف عنه مذهبان أحدهما قديم والآخر جديد وهكذا.

إن هذا كله يلقي على أولي الأمر عبئًا في هذا العصر يختلف عما سبقه، وإن الباحث اليوم ومعه القارىء يلاقيان أمام هذه المذاهب المختلفة والآراء المتعددة في المذهب الواحد مثلما يلاقيه القاضي من الحيرة في استنباط الحكم الصحيح بل أن الرجل العادي إذا أراد الاهتداء إلى الحكم الشرعي في مسألة من المسائل، واتجه إلى مفتي فأفتاه، ثم سأل غيره فأفتاه بفتوى تختلف عما أفتاه به الأول، ليقف حائرًا مترددًا ـ أو متشككًا ـ كيف يتصرف في مسألته.

وهكذا وعلى هذا النحو تثور الخلافات بين الناس في معاملاتهم المالية، وتكثر المنازعات ويصبح القضاء مهمة شاقة حقًا للقاضي النزيه. ذلك كله يدعو أولي الأمر للقيام بالمسئولية، وأداء الرسـالة حق أدائهـا لعلاج ظواهر المجتمع المتجددة بأساليبها المتنوعة. والوسيلة الناجحة للقيام بهذه المسئولية ولأداء هذه الرسالة: هي تدوين الأحكام، فبواسطته عن طريق من هم أهله من العلماء الموثوق بعلمهم يمكن إيجاد الحلول المناسبة بعيدة عن الخلافات الفقهية. فيلزم به ليرفع بذلك الخلاف الفقهي.

الاعتبار الرابع: تغير الحكم بتغير الظروف:

يقول الأصوليون إن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، وترتبط علل الأحكام في كثير من الأحيـان بظروفها وعللها وأسبابها، وما إن تتغير هذه الظروف حتى تتغير تلك العلل والأسبـاب وتتغير بالتالي الأحكام نفسها، وهكذا تتغير الأحكام بتغير العادات والأعراف، وتختلف باختلاف وجه المصلحة التي قُرر الحكم لرعايتها.

الاعتبار الخامس: المستجدات في حياة الناس العملية:

نحن ندرك جيدًا ونؤمن بما ندركه من أن الشريعة الإسلامية جاءت بالأحكام الصالحة لكل زمان ومكان، ولكن ليس في تفاصيلها وإنما في قواعدها الكلية وأصولها ومبادئها العامة. حيث جاءت بأحكام المعاملات ـ كما قدمنا ـ مجملة غير مفصلة تاركة التفصيل لأهل كل زمان بحسب أعرافهم وعاداتهم وما يستجد في مجتمعاتهم من تصرفات مما يوجب البحث والاجتهاد في نطاق تلك القواعد الكلية والأصول والمبادىء العامة لايجاد حكم تفصيلي يحكم كل تصرف يستجد.

ولهذا منح الله الإنسان الفكر وأمره بالتفكر، فالفقيه المسلم مأمور بالاجتهاد لايجاد حكم لكل مستجد ولا يقبل منه أن يقف أمام مستجدات العصر صامتًا ولا شك أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان ولكن هذا لا يعني عدم الحاجة إلى البحث عن أحكام تفصيلية للمستجدات، وإنما يعني أن أصول البحث وأسسه متوفرة في هذه الشريعة الكاملة والخالدة وذلك في قواعدها الكلية وأصولها ومبادئها العامة، وهذه تلك تحتاج لبحث واجتهاد لاستنباط الحكم التفصيلي الخاص بكل مستجد.

ولهذا المعنى قيل ـ يروى عن الإمام الشافعي رحمه الله «ان النصوص متناهية، والوقائع غير متناهية، ولا يحكم ما يتناهى ما لا يتناهى» وهذا القول كان هو مذهب الشافعي رحمه الله وتطبيقًا لهذا كان له مذهبان أحدهما قديم والآخر جديد واختلفت أحكامه في كل منهما عن الآخر.

كما أن أبا حنيفة رضي الله عنه قد تغيرت فتاواه بتغير الظروف الزمانية والمكانية والبيئية، ولقد تحدث ابن القيم رحمه الله طويلاً وكثيرًا في هذا المجال وأورد أمثلة عديدة لتغير فتوى المجتهد بتغير ظروفه، والاجماع يكاد يكون منعقدًا على جواز عدول كل من القاضي والمجتهد عن حكم أو رأي له إلى غيره.

ومن هنا ولهذه الأسباب جاز لعلماء كل عصر أن يخالفوا من سبقهم من العلماء في تفاصيل الأحكام.

الفصل السادس

فصل ختامي: في مستقبل الفقه الاسلامي وما يجب أن يكون عليه

في ختام هذا البحث نعود لنكرر القول بأننا نريد فقهًا إسلاميًا متطورًا في شكله ومضمونه متمشيًا مع نصوص الشريعة الإسلامية في مصدريها الكتاب والسنة دون مخالفتها، ليستجيب لمطالب الحياة المتجددة ويحل مشاكلها المتزايدة بأسلوب عصري يحافظ على ما تضمنته النصوص الشرعية والقواعد الكلية.

وهذا ما قلناه منذ ربع قرن كما قدمنا. فنريد كما يقول الدكتور عبدالله التركي مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في مقال بعنوان «المسلمون والمتغيرات الدولية»[1] قال «إننا نحيا في دنيا تموج موجًا باتجاهات التحول والتجديد» ثم قال: «إن التمسك بالأصول عندنا هو أساس التقدم والتجديد» وقال «إن المسلمين هم أولى الناس بالتجدد والتجديد» وقال «في الطرف الآخر اقترن التخلف بالجمود والتحجر وهو طرف أثيم ومدان في القرآن الكريم. فمن خصائص هذا النوع من الناس، أو من خصائص قوى الجمود والتحجر والبلادة: أنها تعطل حواسها وعقلها وتفكيرها» وقد استشهد معاليه في كل موضوع بالآيات القرآنية المناسبة لموضوعها.

ثم قال «إن الاتفاق منعقد على أن التجديد أمر لابد منه، لأنه استجابة لمطلب ديني، فقد قال الرسول ﷺ : «إن الله يبعث على رأس كل مئة سنة من يجدد للأمة أمر دينها..»، «ولأن المسلمين ـ في كل عصر ـ يواجهون قضايا ومشكلات، وحوادث ووقائع جديدة تتطلب فكرًا جديدًا وعلمًا جديدًا، ومن هنا فإننا ندعو إلى إحياء الوعي ـ الخاص والعام ـ بضرورة التجديد الفقهي والفكري في عالم متجدد». ونحن معه نريد تجديدا يقوم على النصوص الشرعية ولا يهدمها، تجديدًا واعيًا بصيرًا قويمًا منيرًا خاليًا من الاعوجاج والشطط، تجديدًا تكون النصوص الشرعية أساسه، والسير الإسلامية واللغة العربية أسلوبه والفكر الإسلامي منطلقه، وقال في حلقة أخرى[2] «الجمود سهل ومن خصائص الجامدين أنهم

---

(١) نشر المقال في حلقات في جريدة الشرق الأوسط، آخرها حلقة بعنوان: مشروعية التجديد وضرورته، نشر بتاريخ الخميس ٣٠/٥/١٤١٠هـ (٢٨/١٢/١٩٨٩).

(٢) تحت عنوان «التغيير بأقصى معدلات السرعة» نشرت في جريدة الشرق الأوسط بتاريخ ١٧/جمادى الآخرة ١٤١٠هـ (١٤/يناير/١٩٩٠م).

يؤثرون الكسل والترهل ولا يريدون أن يبذلوا جهدًا في التفكير، ولا أن يبذلوا جهدا في العمل..»

«والذوبان سهل، فالذائبون ميالون إلى الكسل ولا يريدون أن يبذلوا جهدًا يكلفهم شيئًا من طاقة الثبات والصمود.

وهذه المعاني هي ما سبق لنا توضيحها والتحذير من عواقبها، وهذه المعاني أيضا هي ما تحدث عنها ابن القيم الجوزية في كتابيه إعلام الموقعين، والطرق الحكمية، ونقلنا شيئا مما قاله عن الطائفتين اللتين فرطت إحداهما فعطلت الحدود وضيعت الحقوق، وجرت أهل الفجور على الفساد وجعلت الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدت على نفسها طرقا صحيحة من الطرق التي يعرف بها المحق من المبطل، وأفرطت الثانية فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله، وكلتا الطائفتين أوتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله ورسوله[1].

وهذه المعاني هي ما قصدها الدكتور عبدالله التركي فنردد معه ما نقله عن أمير البيان شكيب أرسلان من كتابه أسباب انحطاط المسلمين «ومن أكبر عوامل انحطاط المسلمين: الجمود على القديم، فكما أن آفة الإسلام هي الفئة التي تريد أن تلغي كل شيء قديم بدون نظر في ما هو ضار منه أو نافع، كذلك آفة الإسلام هي الفئة الجامدة التي لا تريد أن تغير شيئًا، ولا ترضى بادخال أقل تعديل على أصول التعليم الإسلامي، ظنًا منهم بأن نظام التعليم الحديث بدعة، فقد أضاع الإسلام جامد وجاحد «وأما الجامد فهو ليس بأخف ضررا من الجاحد» فالجامد هو الذي مهد لأعداء المدنية الإسلامية الطريق لمحاربة هذه المدنية.

كذلك لنردد معه ما نقله من قول للملك عبدالعزيز رحمه الله: «لا مانع من أن نأخذ من غيرنا المفيد، فالحكمة ضالة المؤمن، يلتقطها حيث وجدها».

وهكذا نريده تجديدًا في كل ما هو مفيد يتمشى مع روح وأهداف ومضمون نصوص شريعتنا الإسلامية فتكون هذه النصوص أساسه، ما دام يتفق مع أهدافها ولا يتعارض معها.

نريد تجديدًا في المضمون والأسلوب، في الشكل والمحتوى بما لا يتعارض مع عقيدتنا واخلاقنا الإسلامية.

نريد تجديدًا يضف أحكامًا جديدة لكل مستجد من صور التعامل في نطاق القواعد الأصولية والأحكام الكلية العامة.

وفكرة التدوين محل البحث ـ عند، تنفيذها ـ ستحقق إن شاء الله هذا التجديد للفقه

---

(١) انظر ما سبق أن قلناه في نهاية الفصل الرابع من هذا البحث.

الإسـلامي، فستـوجد فقهًا إسلاميًا جديدًا متطورًا بأسلوب عصري يسد فراغًا في عالمنا الإسلامي المعاصر، وسيقف سدًا منيعًا ليقي الشعوب الإسلامية من مخاطر الاستمرار في الاندفاع خلف قوانين شرقية وغربية قد لا تتفق مع دينها وأخلاقها وعاداتها.

وقد كان هذا التدوين مطلبًا إسلاميًا ملحًا منذ عشرات السنين. ولو حدث هذا في وقته لما وجدت قوانين الشرق والغرب طريقها للشعوب الإسلامية. ولكن تقاعس علمائها، واضطرار حكوماتها لسد الفراغ هما اللذان جلبا المصائب التشريعية للعالم الإسلامي ولشعوب الأمة الإسلامية.

ولا زال التدوين محل البحث مطلبا إسلاميًا قائمًا ليكون علاجًا لما حل بنا من مصائب، وليمنع استمرار وتزايد هذه المصائب.

وعند تحقيق مثل هذا التدوين فسيكون هدية إسلامية تقدم للشعوب الإسلامية في مختلف دولهـا وأمـاكنهـا، ولعل المملكة العربية السعودية أجدر بالقيام بمثل هذا العمل الإسلامي المتجدد، وقد أصبح لها مكانتها المرموقة عالميًا بشكل عام وإسلاميًا وعربيًا بشكل خاص، ولن يكون هذا التدوين المنشود إلا صورة، أو أسلوبًا من صور أساليب الاصلاح والتجـديـد، فيكون بذلك امتدادًا للعطاءات الإسلامية المختلفة عبر العصور الإسلامية المتوالية، حيث أعطى كل جيل حسب قدرته وامكانيته وبأسلوبه الذي تمكن منه وأتقنه بحكم حاجته ودواعي عصره.

فلتقم هذه البـلاد في عهـدهـا الزاهر بما هي أهل له، فدينها وواجبها يمليان عليها التجديد والاصلاح ومنع محاربة شريعتها.

الخاتمـــة

وفي ختام هذا البحث نحب أن نبرز مسألة هامة لعلها لم تبرز جليًا مع أن البحث يدور حولها ولم يجاوزها، وهي أن لمسألة تدوين أحكام الفقه الإسلامي، جانبين: شكلي ليس محل خلاف ولا نقصده، وموضوعي وهو محل بحثنا.

الجانب الأول: وهو الشكلي الذي لا نقصده بهذا البحث:

هو جواز هذا التدوين دون معارض كاجتهاد فقهي سواء كان فرديًا أو جماعيًا، وهذا العمل لا يعدو أن يكون كالتأليف الفقهي، فيكون المجهود الفقهي خاصًا بصاحبه وتكون ثمرته أو نتيجته بمثابة كتاب فقهي، كغيره من كتب الفقه فيظل مرجعا فقهيا لمن أراد أن يرجـع إليه دون إلزام بما جاء فيه لا للقاضي ولا للمفتي ولا للقارىء كالكتب والموسوعات والمجلات الفقهية.

وهـذا الجـانب الشكـلي لمسألة التدوين للأحكام الفقهية الإسلامية محل البحث لا مخـالف له، فلا أحـد يستطيع انكاره لأنه ليس إلا مؤلف فقهي كغيره من مراجع الفقه المختلفـة، ولعل أبرز مثال لهذا الجانب المتفق عليه هو مجلتا الأحكام الشرعية والعدلية السـابق ذكـرهما. وكذلك الموسوعات الفقهية والقرارات الصادرة من المجامع أو الهيئات الإسلامية في مسائل فقهية كلها مطلوبة ومرغوبة ولا أحد ينكرها.

فتفيد القارىء والقاضي والمفتي ولكن دون الزام لأي واحد من هؤلاء ولا غيرهم بأي حكم مما تضمنه أي من تلك الأعمال التي ذكرناها.

الجانب الثاني: هو الجانب الموضوعي:

وهو نتيجة تدوين الأحكام الفقهية محل البحث هو الالزام بهذا التدوين عند وضعه فيلزم به القاضي والمتقاضي على السواء. وهذا الالزام هو محل الخلاف، في جوازه أو عدم جوازه وهو ما نقصده ببحثنا هذا.

والذي نعتقده أنه أمر جائز لولي الأمر للأدلة التي قدمناها من نصوص الكتاب والسنة وعمل الصحابة وتابعيهم. وما كان ينبغي أن يكون محل خلاف استنادًا إلى ما لولي الأمر من حقوق لتنظيم القضاء، وتخصيص القاضي بالمكان والزمان والحوادث والمذهب لما قدمناه من أدلة.

فتدوين الأحكام الإسلامية ليس أخطر من الإقدام على جمع القرآن بعد وفاة الرسول ﷺ ثم جمعه في نسخة واحدة وتوحيد قراءاته دون القراءات الأخرى، كما أنه ليس أخطر

من تدوين السنة وكل منها ملزم.

وغاية تدوين الأحكام الإسلامية وهدفه هو غاية تلك الأعمال التي قام بها الصحابة رضوان الله عليهم وهي حفظ هذا التراث ومحاربة أعداء الإسلام وصد كيدهم ورد اتهاماتهم بنفس الوسيلة والأسلوب اللذين غزونا بهما فكريًا ونقدم للدول الإسلامية قانونًا إسلاميًا موحدًا، طالما تمنته ولا زالت في حاجة إليه.

وإذا أدركنا أن قضاة العصور الإسلامية الأولى كانوا مجتهدين اجتهادًا لا يتوفر في قضاة اليوم، فالقضاة اليوم مقلدون لا يستطيع الواحد منهم أن يخرج عن فقه امامه، بل قد يلتزم كتابا معينا من كتب مذهبه مما يعد تقليدًا حذر منه الإمامان ابن القيم وشيخه ابن تيمية. وإذا أدركنا هذه الأمور وهي حقيقة لا نزاع فيها، ظهر لنا فيما أعتقد جواز الالزام بمثل هذا التدوين الذي سيوضع بواسطة لجان يتعدد أفرادها ويختارون من أفضل خبراء الفقه الإسلامي فيكون اختيارهم للأحكام أفضل وأنسب مما يختاره القاضي منفردًا من أحكام مذهبه وأدعى وأقرب للصواب. وليس هناك ما يمنع شرعًا من الاستعانة بخبرات وتجارب الآخرين في الأسلوب والصياغة، والله أعلم. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الاقتصاد الاسلامي والتنمية العادلة

الدكتور/ شوقي أحمد دنيا(*)

مقدمـــة:

موضوع البحث:

يستهـدف البحث دراسـة موقف الاقتصاد الإسلامي من قضية التنمية العادلة. ويعني ذلك بقدر من التحديد الإجابة على تساؤل ذي شقين وثيقي الارتباط، الشق الأول هو: ما مدى اهتمـام الاقتصـاد الإسـلامي بإنجاز التنمية؟ والشق الثاني هو: هل ما ينجزه الاقتصاد الإسلامي من تنمية هي تنمية عادلة؟ وربما يزداد الموضوع وضوحاً إذا ما قلنا إنه ينصرف إلى بيان علاقة النمو بالتوزيع في ظل اقتصاد إسلامي.

حدود البحث:

من الفقـرة السـابقة تحدد موضوع البحث، وهو موقف الاقتصاد الإسلامي من التنميـة العادلة. وهنا نجد من المهم تماماً التأكيد على أن مهمة البحث تنصرف وتنصب أساساً إن لم يكن كليةً على توضيح وتبيان كيف يتحقق العدل فيما ينجزه الإسلام من تنمية. وإذن فليست مهمة البحث الأساسية الدراسة المفصلة لموضوع التنمية وهل تحظى باهتمام الإسلام أم لا. وإنما مهمته خطوة أبعد من ذلك أو تالية لذلك، وهي: هل التنمية التي ينجزها أو ينشـدهـا الإسـلام هي تنمية عادلة. وذلك من خلال استعراض عام لبعض العناصر الاقتصادية وغير الاقتصادية بهدف التعرف على دلالتها في موضوعنا هذا.

أهمية البحث:

موضوع العدالة في النمو - وإن كان قديماً قدم موضوع النمو الاقتصادي نفسه - إلا أنه قد اكتسب أبعاداً وأعماقاً جديدة في الآونة الأخيرة خاصة مع تواصل مسيرة التنمية الاقتصادية فيما يعرف بالدول الآخذة في النمو. ومع ما أسفرت عنه هذه المسيرة من نتائج

---

* أستـاذ بجـامعة أم القرى في مكة المكرمة قسم الاقتصاد الإسلامي، وله مؤلفات وبحوث عديدة في التنمية، إضافة إلى اهتمامه وبحوثه في الاقتصاد الإسلامي.

على مستوى عدالة التوزيع كانت محل مراجعة عميقة من الكثير من الاقتصاديين. وقد تأكد لدى الجميع أن الكثير بل الغالبية العظمى من تلك التجارب الإنمائية تجاهلت عدالة التوزيع، أو بعبارة أدق جَنَتْ على عدالة التوزيع، بمعنى ان قضية النمو تغلبت على قضية العدالة. مما أفقد عملية النمو في النهاية هدفها الأخير وهو تحقيق الرخاء ورغد العيش للجميع. وهنا نجد القارىء والباحث في حاجة إلى معرفة كيف واجه الاقتصاد الإسلامي هذه القضية من خلال ما قدمه وما قام عليه من مبادىء ونظم وتنظيمات وسياسات. ولعل هذا البحث يشبع ولو جزئياً هذه الحاجة.

خطة البحث:

يقوم البحث على فرض جوهري مفاده أن الاقتصاد الإسلامي ينجز التنمية العادلة، بمعنى أنه ينجز كلاً من النمو وعدالة التوزيع معاً، وأنه يرى أنهما هدفان غير متعارضين، عكس ما ذهب إليه الاقتصاد الوضعي عبر معظم مراحل مسيرته. وفي ضوء ذلك نرى أن يتضمن البحث العناصر التالية:

- في التمهيد نتناول بعض المفاهيم والمصطلحات بإيجاز كبير، ثم نتناول بشكل كلي موقف الاقتصاد الوضعي من التنمية العادلة.
- بعد ذلك نشير إلى اهتمام الإسلام بالنمو الاقتصادي أو بعبارة أدق اهتمامه بالإنتاج والمزيد منه.
- ثم ندرس بقدر مقبول من التحليل والتفصيل موقف الاقتصاد الإسلامي من مشكلة العدل في التنمية بمعنى كيف يحقق الاقتصاد الإسلامي وصف العدل فيما ينجزه من تنمية. وهنا نجد من الضروري دراسة بعض العناصر الاقتصادية ذات الدلالة القوية في موضوعنا مثل السياسة النقدية والسياسة المالية والسياسة الاستثمارية وهيكل التوزيع. وبالطبع فإن تناولنا لتلك المسائل لن يكون إلا من حيث ما يخدم موضوعنا وبقدر ما يحقق هدف البحث ليس إلا. فهل هذه العناصر الاقتصادية تحقق فعلاً صفة العدل فيما يتحقق ويُنجَز من تنمية؟

ونظراً لأهمية العناصر غير الاقتصادية وعظم تأثيرها في أداء العناصر الاقتصادية، قوة ومساراً، وخاصة في موضوع التنمية فإنه من الضروري أن يتعرض البحث لهذه العناصر، أو ما يسمى بالبيئة المحيطة.

وسيكون محل الدراسة العنصر النقدي والعنصر الفكري والثقافي والعنصر السياسي والعنصر الاجتماعي، وسوف يكون تناولنا لتلك العناصر من حيث دلالتها على موضوع البحث وهو التنمية العادلة، ليس إلا.

تمهيد:

١ ـ بعض المصطلحات ذات الصلة:

العدل الاقتصادي لسنا هنا في معرض الدخول في أعماق الفلسفة أو العقيدة بحثاً عن مفهوم العدل وأبعاده، وإنما الذي يعنينا فرع خاص من فروع العدل أو مجال محدد معين من مجالاته هو المجال الاقتصادي. ولفظة العدل أو بالأحرى العدالة ليست غريبة على الأدب الاقتصادي، فكثيراً ما تثار تلك اللفظة، خاصة عندما تقرن بلفظة الكفاية، وقد يكون من الملائم هنا استخدام تعبير أكثر تجسيداً ومن ثم أسهل إدراكاً هو التوزيع العادل أو عدالة التوزيع، شريطة أن ينظر للتوزيع نظرة شاملة لا تقف عند جانب منه دون آخر، بمعنى أن يمتد ليشمل توزيع كل الأموال ومصادر الثروات كما يمتد ليشمل الأزمنة الحاضرة والمستقبلة «التوزيع بين الأجيال» ويشمل المناطق والأماكن «التوزيع الجغرافي» ويشمل الأفراد والفئات.

متى يقال إن التوزيع بهذا العرض والطول والعمق هو توزيع عادل؟ هذا السؤال ليس من السهل علينا ولا على غيرنا تقديم إجابة كاملة وافية عليه. ولعل القارىء الكريم يشاطرني الرأي في أنه رغم شيوع كلمة العدل في الأدب الاقتصادي المعاصر إلا أنه من الصعوبة بمكان أن يعثر القارىء على مفهوم هذه الكلمة ومضمونها. وغاية ما استطاع الفكر الاقتصادي الوضعي تقديمه في هذا الشأن ـ على حد علم الباحث ـ هو طرح بعض المقاييس أو المؤشرات التي يمكن بها التعرف على نمط التوزيع القائم ومدى ابتعاده أو اقترابه من فكرة العدالة، مع ملاحظة أن تلك المؤشرات لا تتعامل عادة إلا مع جانب واحد من جوانب التوزيع وهو توزيع الدخول بين أفراد مجتمع معين. وفي هذا الصدد نقرأ عن منحنى لورنز (Lorenz Carve) كما نقرأ عن تطوير لهذا المنحنى وهو ما يعرف بمعامل جني (Gini Coefficient) كما نقرأ عن مؤشرات أخرى.(١)

(١) - M. P. Todaro (The Theory of Economic Development in. The Third World) New York :Longman Inc., 1977,. pp.101 - 102

- N.C. Akwani (Income Inequality and Poverty) Washington: International Bank, 1980, pp. 31.ff.

- T. Killick (Policy Economics) London: The English Language Book Society, 1983, pp. 108 - 110.

- A. Bigston (Income Distribution and Development) London: Heinemann Educational Books Ltd, 1983), P.49. ff

وليس من مهمتنا هنا دراسة تلك المؤشرات وتقويمها. ومع أهميتها وفائدتها إلا أنها أقل بكثير من أن تفي بالمهمة المطلوبة وهي معرفة ما إذا كانت هناك عدالة اقتصادية أم لا.

ما هو عطاء الإسلام في هذا الشأن؟ لا أزعم أنني هنا قادر على الإجابة الكاملة لهذا السؤال. وإنما سأحاول أن أقدم بعض ما لدي، وقد يكون ملائماً إن لم يكن وافياً كاملاً. الإسلام تحدث كثيراً عن العدل على مختلف المستويات، في العقيدة في الأخلاق في التشريع، بين الخالق والإنسان، بين الإنسان والإنسان، بين الإنسان وبقية المخلوقات. ومع كثرة ورود هذه اللفظة ومشتقاتها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة إلا أنه لم يرد ـ على حد علم الباحث ـ تعريف محدد صريح لهذا المصطلح لا في القرآن الكريم ولا في السنة المطهرة، مما ترك المجال متسعاً أمام القرائح وعقول العلماء على اختلاف تخصصاتهم. ما بين فقهاء وعلماء توحيد وفلاسفة وغيرهم، كل يدلي بدلوه محاولاً تحديد مضمون العدل وأبعاده.

وفي محاولة جد متواضعة يمكن طرح هذا المؤشر الذي يعتمد على رصيد لا بأس به من قيم وتوجيهات الإسلام. وهو «إعطاء كل ذي حق حقه» وأظن أن المسألة بهذا الشكل أصبحت أكثر تجسيداً وبعداً عن العمومية والتجريد. فإذا أردنا أن نتعرف على ما إذا كان العدل قائماً أم مفتَقَداً، وعلى المدى أو الدرجة المتوفر بها فعلينا أن ننظر: هل يأخذ كل ذي حق حقه أم لا؟ وبالطبع فإن صاحب الحق قد يكون الخالق عز وجل، وقد يكون إنساناً أو جماعة أو دولة، وقد يكون الأجيال القادمة، وقد يكون مخلوقاً غير بشري من حيوان أو نبات أو حتى جماد، وقد يكون وقد يكون.

لكن المشكلة ـ في رأيي ـ وإن تكن قد سهلت إلى حدٍ ما، إلا أنها لم تُحَل تماماً. فمازال أمامنا تحديد من هو صاحب الحق؟ وما هو الحق؟ ومن خلال التجارب البشرية والمذاهب الوضعية المختلفة والفلسفات البشرية المتنوعة نلاحظ أن تخويل البشر القيام بهذه المهمة؛ تحديد صاحب الحق وتحديد الحق، أمر يدعو لا محالة للاضطراب والاختلاف بل والفوضى. فهل من حق العامل كذا؟ وهل من حق رب العمل كذا؟ وهل من حق المقرض كذا؟ وهل من حق المستهلك كذا؟.. إلخ، الإجابات تتفاوت والمواقف تتضارب.

وإذن كان لابد لحسم الأمر من وجود عون إلهي كبير، بل من قيام الشريعة نفسها بهذه المهمة وهذا ما كان، لقد بيَّن الإسلام الحقوق على اختلاف ضروبها بياناً شافياً، ولم يبق للإنسان في هذا الشأن إلا ما يستطيع القيام به في ضوء هذا البيان والتوضيح وعلى هدى منه. وبذلك تصبح المهمة ميسورة أمام الإنسان ليعرف ما إذا كان السلوك داخل دائرة الحق أم خارجها، ومن ثم يمكن التعرف على مدى تواجد العدالة في مجالاتها المختلفة وخاصة المجال الاقتصادي.

ولا شك أن هذا المعيار أدق وأكثر موضوعية وعدالة من تلك المعايير الوضعية القاصرة والتي يلعب فيها التحكم والعوامل الذاتية الشيء الكثير.

في ضوء ذلك يمكن طرح هذا التساؤل: ما هي التنمية العادلة؟

التنمية العادلة: هي تلك الجهود الإنتاجية التي تقوم على الاستغلال الأمثل وليس الأقصى للموارد والطاقات، مراعية أن يستفيد من ثمارها كل أفراد المجتمع طبقاً للحقوق المقررة وأن لا تكون على حساب مجتمعات أخرى أو أجيال قادمة.

٢ ـ الاقتصاد الوضعي والتنمية العادلة:

لا يخفى على القارىء الاقتصادي أن هذا الموضوع قد شغل الاقتصاد الوضعي منذ بداياته، وإن كان تحت مسميات أخرى مثل الكفاية والعدالة ومثل النمو والتوزيع. وقد أقام تحليله على أساس فرضية مؤداها أن العلاقة بين هذه المصطلحات الاقتصادية هي علاقة تعارض وتقابل(off .. trade) وليست علاقة انسجام واتساق. بمعنى أن إنجاز النمو لابد وأن يكون في البدايات على حساب عدالة التوزيع، كما أن تحقيق العدالة يؤثر سلبياً على عملية النمو. هذه فرضية أساسية تقوم عليها معظم تيارات واتجاهات ومدارس الاقتصاد الوضعي، وإن كانت في الآونة الأخيرة بدأت تفقد الكثير من معتنقيها. كذلك نجد الاقتصاد الوضعي، وخاصة الاقتصاد الرأسمالي، قد آمن بتفضيل النمو مع عدالة التوزيع، متذرعاً في ذلك بالعديد من الحجج والتي من أهمها أنه عندما يتحقق النمو فإنه سرعان ما يتلاشى سوء التوزيع ويكتسب نمطه رويداً رويداً صفة العدالة. أما البدء بعدالة التوزيع فإنه سيؤثر سلبياً على النمو وعلى متطلباته، ومعنى ذلك عرقلة إنجازه إضافة إلى عدم إمكانية تحقق عدالة توزيعية في غيبة تحقق النمو. وهكذا يمكن القول إن الاقتصاد الوضعي من خلال مواقفه هذه قد أنجز ما يمكن أن نطلق عليه «التنمية الجائرة» وإذا كان الجور والظلم قد تجسد خلال بدايات وأواسط حياة الاقتصاد الوضعي في محاباة فئة من الناس على حساب فئة أخرى، وفي محاباة قطاع اقتصادي على حساب قطاع آخر، فإنه في المراحل الأخيرة والحالية قد اكتسب أبعاداً جديدة. فهناك ظلم على مستوى الدول. وهناك ظلم على مستوى الأجيال، ففي حالات كثيرة نجد الجيل الحالي وبالذات في الدول الصناعية يمارس أنواعاً من الظلم على الأجيال القادمة من خلال ما يمارسه من استنزاف للعديد من الموارد الفاقدة، ومن خلال التلويث المهلك لمختلف جوانب البيئة التي لا حياة للإنسان ولغير الإنسان بغير توفرها صحيحة سليمة، وليست هذه مجرد دعوى واتهام للاقتصاد الوضعي، وإنما هناك الكثير من الحيثيات والبراهين والاعترافات الصريحة المؤيدة لذلك نذكر بعضها بعد أن نقدم

بعض النماذج التي تؤكد على صحة ما نقول من أن الاقتصاد الوضعي قد نظر على أنه إما نمو وإما عدالة، وعلى أنه قد حابى النمو على حساب العدالة. مع التسليم بوجود تيارات لها رؤية مغايرة خاصة في الفترة الحالية. من الملاحظ أن قضية النمو الاقتصادي قد مثلت محور الفكر التجاري، وقد نادى هذا الفكر بتخفيض الأجور لتقليل تكلفة الإنتاج لإتاحة الفرصة الواسعة أمام التصدير تحقيقاً للمزيد من الثروة ومن النمو، ومن جهة أخرى فقد وضع الزراعة والقائمين عليها في أدنى درجات سلم الهيكل الاقتصادي، كل ذلك من أجل المزيد من النمو. ونادى بالمزيد من السكان عملاً على زيادة عرض الأيدي العاملة ومن انخفاض أجورها. من ذلك كله نجد هذا الفكر الذي يعتبر البداية الحقيقية للفكر الاقتصادي العلمي عند الكثير من الكتاب، هذا الفكر قد أكد مقولة تعارض النمو مع العدالة وانتهاج سياسة محاباة النمو على عدالة التوزيع. وقد تجلى ذلك بوضوح على المستوى الداخلي بين الفئات والقطاعات وبعضها كما تجلى بوضوح أشد على المستوى الدولي حيث نادى بالاستعمار وجلب المزيد من ثروات بقية دول العالم. ومعنى ذلك أنه حقق نمواً جائراً. وأرسى بذلك دعائم هذا الاتجاه الذي مازال جاثماً على صدر العالم.(١).

فإذا ما انتقلنا إلى المدرسة الكلاسيكية قديمها وحديثها نجد أن قضيتي النمو والتوزيع كانتا الشغل الشاغل لها خاصة القديمة منها، وقد فلسفت فكرة محاباة النمو على العدالة ونظّرت لها ونهجت من السياسات ما يحققها ومن ذلك تخفيض الأجور والريع وزيادة الأرباح والحرص كل الحرص على عدم اختلال هذا الوضع وإلا حل بالمجتمع الركود وتوقف النمو. ثم قام متأخروهم بالتنظير الدقيق لسعر الفائدة من أبعاده المختلفة ومعروف أن سعر الفائدة هو في حد ذاته عامل أساسي من عوامل عدم العدالة أو سوء التوزيع كذلك نلاحظ سيادة هياكل السوق الاحتكارية، وغير خاف ما لهذه الهياكل من آثار سلبية على عدالة

---

(١) لمعرفة مفصلة بهذا الفكر يمكن الرجوع إلى:

- موريس دوب «دراسات في تطور الرأسمالية» ترجمة د. رؤوف عباس حامد، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٩٧٨، ص ١٠٩ وما بعدها.
- د. محمد لبيب شقير «تاريخ الفكر الاقتصادي» القاهرة: دار نهضة مصر، ص ١١٤ وما بعدها.
- د. عبد الرحمن يسري «تطور الفكر الاقتصادي» دار الجامعات المصرية، ١٩٨٣م، ص ٧٤ وما بعدها.
- د. عادل حشيش «تاريخ الفكر الاقتصادي» القاهرة: دار النهضة العربية، ص ٨٦ وما بعدها.
- د. محمد دويدار «تاريخ الفكر الاقتصادي» الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، ص ٥٦ وما بعدها.

التوزيع. ومعنى ذلك كله أن هذه المدرسة على امتدادها وعظم تأثيرها قد رسخت مقولة النمو اولاً ثم العدالة أخيراً. أي أنها أنجزت النمو الجائر بأبعاده المختلفة ولاسيما البعد الدولي منه، بل لقد حرضت هذه المدرسة الدولة على عدم التدخل لصالح الفقراء حيث أن ذلك في غير صالح النمو.(١) وجاء الفكر الكينزي، وفي بدايته انتهج نهج الكلاسيك وغيرهم من أن العلاقة بين النمو والعدالة علاقة تعارض، وأنه من الضروري تواجد تفاوت متسع في التوزيع كي تحدث عملية النمو. ففي كتابه «النتائج الاقتصادية للسلم» نجده يشيد بالتفاوت قائلاً: «الحقيقة أن عدم المساواة في توزيع الثروة هو الذي سمح على وجه التحديد بتلك التراكمات الهائلة في الثروة الثابتة»(٢). وبعد ذلك وفي ظل الأحداث الأليمة التي اجتاحت الاقتصاد الرأسمالي تغيرت نظرة كينز وأخذ ينادي بأهمية عدالة التوزيع مقدماً في ذلك العديد من السياسات والأدوات.(٣) وبالطبع فإن كينز لم يناد بذلك من منطلق أخلاقي أو إنساني وإنما من منطلق اقتصادي محض، حيث رأى أن نمو الإنتاج رهين بتحقيق عدالة ما في التوزيع. ومهما تكن هناك من ملاحظات حول هذا الفكر إلا أن مما يسجل له أنه نادى بقوة ولأول مرة في تاريخ الفكر الاقتصادي الرأسمالي بأن النمو والتوزيع غير متعارضين، مع عدم تجاهل بعض الإشارات السريعة التي سبق أن قدمها مالتس في هذا المجال.

وجاء أتباع كينز وغيرهم من المفكرين فلم يشذوّا في توجهاتهم عن هذا الخط، وانتقلوا بهذه الأفكار إلى ساحة الدول النامية حيث بدأت حركة التنمية تدب في أرجائها، وبعد

---

(١) لمعرفة مفصلة يمكن الرجوع إلى:

ـ أريك رول «تاريخ الفكر الاقتصادي» ترجمة د. راشد البراوي، القاهرة: ص ٤٧٥ وما بعدها.

ـ د. سعيد التجار «تاريخ الفكر الاقتصادي» القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٣م، ص ١٥٠ وما بعدها.

ـ د. عبد الرحمن يسري، مرجع سابق، ص ١٠٥ وما بعدها.

- M. P. Todaro. OP. cit., P. 111.

- W. Shirly, Growth with Equity. W.Bonk, Oxf. Univ., press, 1979,. P.4.FF

- H. Lydall (A Theory of Income Distribution) oxford Univ., Press, 1979,. prat 1.

ـ د. محمد علي الليثي «التنمية الاقتصادية» دار الجامعات المصرية، ١٩٧٩م، ص ٦٧ وما بعدها.

(٢) محبوب الحق، ستار الفقر، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧ ص ٢٨.

(٣) - G. M. Keynes (The General Theory...) London: Mac Millan& Co ltd., 1964,

سنوات عديدة وفي اوائل السبعينات حدثت مراجعات جذرية لما تم في الدول النامية، وذلك بسبب إخفاق غالبيتها في تحقيق أي تقدم نحو العدالة بل إن البعض منها قد ابتعد اكثر فأكثر عنها مما يؤكد أن مقولة تساقط ثمار النمو من أعلى هي مقولة زائفة[1] كما ان منحنى كوزنتز والذي فيه يدعم مقولة أنه بمرور الوقت يتحسن الموقف حيال عدالة التوزيع[2]. قد تعرض هو الآخر لمراجعات وانتقادات متعددة.

ومن خلال ذلك تولدت تيارات فكرية تعتنق مقولات معاكسة لما سبق، ومن ذلك أن النمو لا يؤدي تلقائياً إلى تحسين التوزيع وتحقيق العدالة وإنما يتطلب الأمر تواجد شروط وأوضاع معينة، ومن ذلك أيضاً أن النمو لا يتعارض مع العدالة بل هما متكاملان بل إن البعض يرى أنه بتحقيق النمو لا مناص من تحقق عدالة التوزيع.[3] ومع هذا التحول الكبير إلا أن الاستراتيجيات والسياسات المحققة لتلك الأفكار مازالت في بداياتها. وهذه شهادات بعض علماء الغرب على ما هم عليه من ظلم فادح للأجيال القادمة من خلال التدمير المروع للعناصر البيئية المختلفة التي لا حياة للإنسان دون توافرها، ناهيك عن تقدمه وارتقائه. يقول برل: «إن إصدار جريدة التايمز في أحد أيام الآحاد مثلاً يتطلب إبادة ٣٠٠ فدان من الغابات»[4] ويقول جاك لوب: «بحلول عام ٢٠٢٠م يتوقع أن تكون قد أزيلت من الناحية

---

(١) جاك لوب «العالم الثالث وتحديات البقاء» ترجمة أحمد فؤاد بلبع، الكويت: عالم المعرفة ١٩٨٦م ص٨،٧، ص ٦٠ وما بعدها، فينود توماس «دروس مستفادة من التنمية الاقتصادية» مجلة التمويل والتنمية عدد ١٩٩١م صندوق النقد الدولي.

(٢) - H. Chenery & Structural Change and Development) policy, W.B. oxford Univ., 1979, P.463. FF.

- I. Xenec & M. K. Taussig, Environmental Economics,
N.I: prentice - Hall, Inc., Englewaod Cliffs, pp. 346- ff.
- A. Bigsten, op. cit., P.63
- H. Chenery, op. cit., p.463. ff.
- W. Chirly, op. cit., p.3.
- A. Bigsten, op. cit., 64. ff.

(٣) إضافة إلى المراجع المذكورة في ٧،٦ يمكن الرجوع إلى:
- G. Myrdol (The Challenge of world Poverty)
Panthean Books, N. York: 1970,. P. 49. ff.
- محبوب الحق، مرجع سابق، ص ٦١ وما بعدها.

(٤) فرانكلين برل «الجوع اقصر طريق إلى يوم القيامة» ترجمة حتى عايش، بيروت: دار القلم، ص ٥٠.

الفعلية جميع الغابات التي يمكن مادياً الوصول إليها في البلدان الأقل نمواً»[١] وتقول لجنة براندت: «إن الجانب الأكبر من استنفاد الموارد غير المتجددة والضغط على المحيطات والمناخ كان مرجعه النمو الصناعي المذهل في البلدان المتقدمة»[٢] ويقول العالم الغربي ممفورد عن الصناعة في الغرب إنها صناعة سارقة، ويفسر ذلك قائلاً: «فالمنجم سرق من الأرض طاقتها المتراكمة، وسلب أجيال المستقبل ما تم إدخاره في دهور، وهو يسرق الضوء والعافية من عمال المناجم... ويواصل قائلاً: ولم تكن عقلية الحصول على الثراء السريع والتدمير المخيف للطبيعة بسبب الاندفاع المهووس للحصول على المعادن إلا امتداداً لجنون المجتمع الأكبر المحموم الذي لا يعرف الصبر»[٣]

ويقول رينيه دوبو: «.. يجب اعتبار أكثر الناس في بلاد المدنية الغربية من الجانحين، لأنهم يتصرفون وكأنما المقياس الوحيد لسلوكهم هو إرضاء رغباتهم ودوافعهم الغريزية الآنيّة، دون النظر لعواقب ذلك على باقي الطبيعة وعلى الذرية... نحن نستعمل الأرض كأننا آخر جيل يسكنها»[٤] ويقول أريك فروم: «إذا لم نكفّ عن تبديد مواردنا الطبيعية وعن الإخلال بظروف البيئة الطبيعية الملائمة لاستمرار بقاء النوع البشري فإنه يمكن رؤية الكارثة في غضون المائة سنة القادمة»[٥] وتقرير اللجنة العالمية للبيئة والتنمية «مستقبلنا المشترك»[٦] يطفح بالعديد والعديد من الحقائق المرة، والتي تشير بوضوح قاطع إلى أن ما يمارس حاليًا إنما هو تدمير مخيف لمختلف العناصر البيئية لحساب لذات وشهوات الجيل الحاضر. مما يؤكد على صدق مقولتنا من أن الاقتصاد الوضعي قد أنجز ما يمكن أن نسميه التنمية غير العادلة.

اهتمام الإسلام بالإنتاج:

كما أشرنا في المقدمة وفي التمهيد، فإن العملية الإنتاجية ودعمها وجعلها أقرب ما

---

(١) جال لوب، مرجع سابق، ص ١٥٤.

(٢) مورلاييه «صناعة الجوع» ترجمة أحمد إحسان، الكويت: عالم المعرفة، ص ٣٩٧.

(٣) كافين رايلي «الغرب والعالم» ترجمة د. عبدالوهاب المسيري، عالم المعرفة، القسم الثاني، ص ١٤٩.

(٤) رينيه دوبو «إنسانية الإنسان» ترجمة د. نبيل صبحي الطويل، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٨٤، ص ٢٢٢.

(٥) أريك فروم «الإنسان بين الجوهر والمظهر» ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة (١٤٠) ص ١٧٥.

(٦) قامت بترجمته ونشره سلسلة عالم المعرفة تحت رقم (١٤٢). قارن بما قدمته باربارا وارد في كتابها «أرض واحدة فقط» طبعة و.و. نورتن، نيويورك ١٩٧٢م ص٧ ـ ١٠٧.

تكون إلى الوضع المثالي تحظى باهتمام الإسلام ودعمه رغم أنها على المستوى الفردي هي عملية فطرية، ومع ذلك وحرصاً من الإسلام على أن يقوم المجتمع بأفراده شعباً وحكومة بها خير قيام جعلها الإسلام مطلباً دينياً وليست مجرد مطلب اقتصادي، وأمر بها كما أمر بالصلاة والصيام تماماً بتمام. بل إن نظرة الإسلام للإنتاج تجعله الركيزة الأساسية لإمكانية تحقق الخلافة الإنسانية وإنجاز عمارة الأرض. ومرجع ذلك أن المولى عز وجل قد خلق للإنسان موارد ومصادر للثروة وترك له مهمة تحويلها إلى منتجات نافعة لا غنى له في وجوده وتحضره وارتقائه عنها. ولا نبالغ إنْ قلنا إن اهتمام الاقتصاد الإسلامي بالنشاط الإنتاجي يتفوق كثيراً على اهتمام الاقتصاد الوضعي الذي يقصر الغاية منه على إشباع مطالب الاستهلاك بينما تتجاوز غايته في الإسلام تلك المرحلة بكثير، فأركان الإسلام ذاتها لا تؤدَّى بفاعلية في غيبة النشاط الإنتاجي، وقد كفانا بعض أئمة المسلمين توضيح هذه المسألة.[1]

ومزيداً من اهتمام الإسلام بالنشاط الإنتاجي فإنه لم يقف به عند حد كونه مطلباً شرعياً، بل تفضل المولى سبحانه فوعد المسلمين الملتزمين بأن يوفر ويحقق لهم كل ما يترتب على العملية الإنتاجية الناجحة من ثمار ونتائج تتجسد في رغد العيش الذي هو في نظر الإسلام عنصر أساسي من عناصر طيب الحياة التي وعد الله بها المؤمن الصالح في الدنيا. **﴿ من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينّه حياة طيبة ولنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون ﴾**[2] **﴿ وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بانعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون ﴾**[3]

وهكذا يضع الإسلام النشاط الإنتاجي موضعه الصحيح، إدراكاً منه لأهميته ولتوقف حياة الإنسان وعبادته عليه. ومن ثم عمارة الكون وخلافة الإنسان فيه.

والأمر لا يقف عند إرساء هذه المبادىء العامة بل يتعداها إلى تحضير كل مقومات ومتطلبات هذه العملية الإنتاجية من تمويل لتنظيمٍ لتسويقٍ لغير ذلك من كل ما يتطلبه قيام

---

(١) ومن هؤلاء :

- الإمام محمد بن الحسن الشيباني «الكسب» تحقيق الدكتور سهيل زكار، نشر عبدالهادي حرصوني، دمشق، ص ٣٢ وما بعدها.

- الإمام الغزالي «إحياء علوم الدين» بيروت: دار المعرفة، ج ٣ ص ٢٢٤ وما بعدها.

(٢) سورة النحل - الآية: ٩٧.

(٣) سورة النحل - الآية: ١١٢.

نشـاط إنتـاجي فعال. فقد أقام الإسلام نظاماً تمويلياً يتعامل بكفاية واقتدار مع تكوين الفائض ثم تعبئته ومن ثم استخدامه في العملية الإنتاجية. فهناك التوجيهات والتشريعات والأحكام التي تعمل كلها على المزيد من الإنتاج، وهناك في الوقت ذاته التوجيهات والتشريعات والأحكام التي تعمل كلها على ضبط الاستهلاك وجعله لا يلتهم كل زيادة في الدخل، ومعنى ذلك تواجد الفائض. وهناك خطر الربا وخطر الاكتناز وفرض للزكاة، وإذن لابد من توظيف هذا الفـائض. وهنـاك الصيغ الاستثمارية والتمويلية العديدة الكفيلة بحسن استخدام وتـوظيف هذا الفائض[1] خلاصة القول إن الإسلام قد رعى حق الحق خطورة وأهمية، المسألة المالية في النشاط الإنتاجي وأوجد لها الحل الأمثل. وليس التعرض لذلك الجانب من مهمة بحثنا هذا.

ولم يقف الأمـر عند هذا الحد حيث يمكن أن تتوافر الأموال، لكنها لا تجد المجالات الاستثمارية الملائمة ولذا فقد اهتم الإسلام بوضع العديد من صيغ الاستثمار التي تلبي بمجموعها متطلبات أصحاب الأموال.

وكما هو معروف فإن الإنتاج لا يتوقف على تأمين التمويل والاستثمار بل يتطلب ـ إضافةً إلى ذلك ـ متطلبات أخرى منها المتطلبات التسويقية، وإنتاج بغير سوق ضرب من العبث وإهدار الأموال والطاقات. والإسلام في هذا المجال قدم العديد والعديد من الضمانات التي تكفل قيام سوق فعالة، بعيدة عن الصور الاحتكارية الضارة، وبعيدة عن التسلط الحكومي في غير محله[2] كذلك قدم العـديـد من الصيغ والأساليب ومن ذلك السَّلَم والاستصنـاع والتأجير وبيع المرابحة، وغير ذلك من الصور والأساليب التي تفتح المجال متسعاً لتسويق ما يتم من إنتاج.

وهكذا يضع الإسلام النشاط الإنتاجي موضعه الصحيح في حياة الأفراد والمجتمعات. وغير خاف أن الإسلام إذ يهتم بالعملية الإنتاجية هذا الاهتمام البالغ فإنه يضع لها من الضوابط ما يجعلها عملية منتجة حقاً للمزيد من السلع والخدمات الحقيقية التي تتطلبها حياة الإنسان الطيبة. وليست مجرد تراكم لسلع وخدمات ذات منافع وهمية أو سلبية كما

---

(١) لمزيد من المعرفة يراجع للباحث «تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي» بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤٠٤هـ.

(٢) يمكن الرجوع إلى:

ـ د. شوقي دنيا «النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي» الرياض: مكتبة الخريجي ١٤٠٤هـ.

ـ د. محمد منذر قحف الاقتصاد الإسلامي..» الكويت: دار القلم.

هو الشأن اليوم في دنيا الاقتصاد. فهناك الحرام وهناك الحلال وهناك الإسراف والتبذير وهناك الاعتدال. وبغير تلك الضوابط فإن العملية كلها لا تخرج عن أن تكون إهداراً للموارد والطاقات[1] والذي نحب أن نؤكد عليه في ختام هذه الفقرة أن أهمية الإنتاج في نظر الإسلام تفوق أهميته في نظر أية ديانة أو مذهب أو نظام آخر. ومعنى ذلك أن إنجاز التنمية من حيث المبدأ أمر مفروغ منه في مجتمع إسلامي. وأن تقصير المجتمع في ذلك هو تقصير في واجب إسلامي مقدس. ومن ثم فإن مجتمعاً بغير تنمية مجتمع مرفوض إسلامياً ومجتمع بتنمية جائرة هو الآخر مجتمع مرفوض إسلامياً.

ولعل التساؤل الجوهري هنا هو كيف يضمن الإسلام أن تكون التنمية تنمية عادلة؟

وما هي أدواته وتنظيماته وسياساته التي تؤمّن ذلك؟

وفي الفقرات التالية نجيب على هذا التساؤل.

عوامل اقتصادية تعمل على ملازمة العدل للتنمية في ظل الاقتصاد الإسلامي:

كي يتحول الإنماء العادل إلى واقع يحياه الاقتصاد ويعيشه الأفراد والمجتمعات لابد من تواجد العديد من العوامل الاقتصادية وغير الاقتصادية.

والباحث المتمعّن في الإسلام وتشريعاته وتوجيهاته يجده قدم العديد والعديد من تلك العوامل، نذكر منها هنا جانباً من العوامل الاقتصادية ثم نثني بالعوامل غير الاقتصادية. مركزين على دلالتها وتدعيمها لدعوانا من أن الاقتصاد الإسلامي يحتوي على آليات وأدوات تجعله عندما يطبق بصدق ينتج نمواً عادلاً.

١ ـ العامل النقدي: يلعب هذا العامل دوراً خطيراً في الاقتصاد على كل المستويات وخاصة على مستوى إنجاز التنمية أو إعاقتها وعرقلتها وعلى مستوى تحقيق العدل الاقتصادي أو عدم تحقيقه. ولهذا العامل جوانب عديدة كل جانب منها يسهم بدرجة أو بأخرى في تحقيق هذا الدور، ونكتفي هنا بالإشارة إلى بعض تلك الجوانب التي من أهمها سعر الفائدة «معدل الربا» ويجدر التذكير هنا بما يمارسه هذا الجانب من آثار سلبية خطيرة على كل من العدالة والنمو في نفس الوقت. إن تلك الآثار على الاستثمار وعلى نمط توزيع الدخول والثروات وعلى

---

(١) د. خورشيد أحمد «التنمية الاقتصادية في إطار إسلامي» ترجمة د. رفيق المصري مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة ١٤٠٥هـ.

ـ د. شوقي دنيا «النظرية الاقتصادية» مرجع سابق، ص ١١١ وما بعدها.

ـ باري سيجل «النقود والبنوك والاقتصاد» ترجمة د. طه منصور، الرياض: دار المريخ ص١٢ ـ ٤١.

الدورات الاقتصادية وعلى التضخم بوجه خاص كلها لا مجال للجدل حولها حتى بين علماء الاقتصاد الوضعي. ومن خلال تلك الآثار يعمل العامل النقدي عمله في إعاقة النمو وفي تشويه هيكله، كما يعمل على اتسامه بالظلم. وهذه المسائل أصبحت جد معروفة في الكتب الاقتصادية المدرسية ممالا يحتم إعادة القول فيها هنا.

وقد يكون الأثر التوزيعي لسعر الفائدة أوضح وأظهر من الأثر الإنتاجي لكن ذلك لا يعني ضآلة الأثـر الإنتاجي السلبي بجوار الأثر التوزيعي السلبي. ونظرة خاطفة على أوضاع الدول الآخذة في النمو ترينا كيف يلعب هذا العامل دوره الخطير في عرقلة نموها، سواء نظرنا له على المستوى الدولي أو نظرنا له على المستوى الداخلي.

هذا عن جانب سعر الفائدة أما عن جانب الرصيد النقدي وكيف يمارس هو الآخر دوره الأسـاسي إيجاباً أو سلباً خاصة وأن الأجهزة القائمة عليه هي في جملتها أجهزة خاصة تجري وراء الأرباح في المقام الأول، فإن آثاره لا تقل خطورة عن آثار سعر الفائدة بل إن البعض يجعله أهم من سعر الفائدة. ومهما يكن من أمر فإن تلك الجوانب متشابكة متداخلة كل منها يغذي الأخر ويتغذى منه. وهي جميعها عند عدم استخدامها الاستخدام الرشيد فإن المجتمع يصاب بالشلل على حد تعبير أحد الاقتصاديين الغربيين.

نخلص من ذلك إلى أن تواجد سعر الفائدة وترك عرض النقود لجهات خاصة يؤدي لا محالة إلى عرقلة النمو من جهة، وإلى الابتعاد عن العدالة من جهة أخرى.

وإذن فإزالة هذه الآليـات والأنظمة شرط ضروري لتحقيق تنمية عادلة. وهذا ما فعله الإسلام بحظر الربا «الفائدة» بكل صورها وأشكالها ومقاديرها. وقد جاء النص القرآني الكـريم في هذا السيـاق على أن الربا «الفائدة» أداة ظلم يمتد من المستوى الفردي إلى المستوى المحلي إلى المستوى العالمي. يقول تعالى: ﴿ **وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظلمون ولا تُظلمون** ﴾[1]

وكثيراً ما يَرِد هنا ادعاء بأنه رغم ما لسعر الفائدة من تلك الآثار السلبية إلا أن له في المقابل العديد من الوظائف الإيجابية بل والضرورية لانتظام حركة الاقتصاد ويكفي أنها الأداة التي تربط المدخر بالمستثمر، ومن ثم تتكون سوق رأس المال التي لا غنى عنها لقيام نشـاط إنتاجي فعال. وإذن فعلى الاقتصاد الذي يلغي هذه الأداة أن يضع محلها أداة أخرى تنهض بتلك المهمة، وبما يكون هناك من مهام أخرى مع تجنب ما لها من هذه الآثار الضارة. فهل نجد في الاقتصاد الإسلامي تلك الأداة البديلة؟

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٧٩.

الإجابة على هذا السؤال تأتي في فقرة قادمة.

لكنا قبل أن ننهي عرضنا لهذا العامل النقدي، يهمنا التذكير بالنتيجة التي لم يعد تجاهها خلاف كبير وهي أن تواجد سعر الفائدة وترك الرصيد النقدي في أيدي القطاع الخاص يؤدي ضمن ما يؤدي إلى عرقلة النمو من جهة وسوء التوزيع وإهدار الموارد وظلم الأجيال المقبلة من جهة أخرى[1] وفي كلمة أخرى إن تواجد هذه الأشياء يتنافى تماماً مع تحقيق التنمية العادلة.

٢ ـ **العامل المالي**: هذا العامل يلعب هو الآخر دوره الأساسي في عملية النمو من حيث إنجازها ومن حيث اتسامها بالعدالة أو الظلم. يستوي في ذلك كلٌ من الإنفاق الحكومي والضرائب وكذلك القروض. وقد استخدم الاقتصاد الوضعي منذ كينز هذا العامل ليمارس هذا الدور على مستوى الاستثمار والمزيد منه وعلى مستوى تحقيق العدالة والمزيد منها في توزيع الدخول، ولكن الممارسة الفعلية أثبتت أنه رغم أهمية هذا العامل وعظم آثاره إلا أنه مع ذلك محدود الفاعلية في إحداث عدالة التوزيع على وجه الخصوص، كما أنه في حالات كثيرة كان عاملاً من عوامل عرقلة النمو نفسه، وغير خاف ما تمارسه السياسات الضريبية، لاسيما في الدول النامية من أدوار بالغة الخطورة في إعاقة الاستثمارات وتشويه هيكلها والتمييز الجائر بين الفئات والقطاعات الاقتصادية المختلفة، ثم يأتي الانفاق الحكومي، ونتيجة لما هنالك من مصالح وضغوط ليمارس هذا الدور، مع أن من مهامه الأساسية تدعيم عملية النمو وتحقيق المزيد من العدالة. كل ذلك مع ما هنالك من فترة إبطاء قد تطول حتى تنفذ الضريبة مما يقلل من فعاليتها بغرض الاستخدام الرشيد لها. ولذلك لا نجد غرابة من تواجد العديد من صيحات المنظمات الدولية والكثير من المفكرين بضرورة إصلاح الهياكل

---

(١) يراجع في ذلك ضمن ما يراجع

- Hare, Kenen, Entine (Money D'elt and Economic Activity) N.I: printice - Hall, Inc., 1963,. pp. 2 46- ff.

- Higgins (Economic Developnent..) N.Y: W.W. Norton, 1978,. pp. 483 - ff

- G. M. Keynes OP. cit., P. 136 and pp 214 - 221.

ـ د. محمد عمر شابرا «نحو نظام نقدي عادل» ترجمة سيد محمد سكر، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص ٣٢ وما بعدها.

ـ باري سيجل «النقود والبنوك والاقتصاد» ترجمة د. طه منصور، الرياض: دار المريخ، ص ٣٩٩ وما بعدها.

المالية كشرط أساسي لإنجاز النمو المتسم بالعدل[١].

والتساؤل هنا هو هل احتوى الاقتصاد الإسلامي على ما يجعل هذا العامل المالي يؤدي مهمته المطلوبة في الإسهام في إنجاز التنمية العادلة؟

الإجابة عن ذلك بنعم. وفي هذا الحيز المحدود يمكن تبيين ذلك فيما يلي:

(أ) الزكاة: البحث المتأني في تشريع الزكاة والمعرفة الدقيقة بجوانبها العقدية والفقهية والاقتصادية والمالية يوصلان إلى نتائج عديدة، يهمنا منها هنا أنها أداة نمو وعدالة بمعنى أنها آلية تسهم في إنجاز التنمية العادلة. وميزاتها في ذلك عن الضرائب جوهرية ومتعددة، ويكفي أنها بالنسبة للمسلم ركن من أركان إسلامه ومكوِّن أساسي من مكونات عقيدته كما أنها محددة في أبعادها المختلفة من قِبَل الشارع الحكيم، وما هو متروك فيها للحاكم قدر ضئيل حرصاً على عدم تعرضها للأهواء والشهوات.

والزكاة أداة نمو من حيث ما ترتبه من دفع للأموال للاستثمار وعدم تركها معطلة وإلا أكلتها الزكاة وما يترتب عليها من دخول قوىً عديدة إلى ميدان النشاط الاقتصادي كانت بعيدة عنه، ومن حيث ما تقدم من أمان وتأمين للمقرضين وللمستثمرين على حد سواء، ومن حيث مراعاتها الفائقة في أسعارها للجهد المبذول في الحصول على وعائها. وإذن فهي في النهاية تغني الفقير وتحافظ أو تزيد من غنى الغني، فما نقص مال من صدقة. وهي من جهة أخرى أداة عدالة على مختلف الأصعدة، فهي من حيث التكليف موضوعها الأغنياء القادرون ولايكلف بها فقير على الإطلاق ـ عكس الكثير من الضرائب ـ وهي من حيث الصرف والإنفاق تنصب أساساً إن لم يكن كلية في الفئات الفقيرة «لاحظَّ فيها لغني ولا لقوي مكتسب»[٢] وهي في ذلك أيضاً تخالف الكثير من الضرائب التي قد يكون المستفيد من حصيلتها هم الأغنياء بالدرجة الأولى.

---

(١) ميردال «العالم الفقير يتحدى» ترجمة عيسى عصفور، وزارة الثقافة ـ دمشق: ص ٢٩٦.
ـ محبوب الحق، مرجع سابق، ص ٩١.
ـ د. السيد عبدالمولى «المالية العامة» القاهرة: دار الفكر العربي، ص ٣٢٦.
ـ صندوق النقد الدولي: مجلة التمويل والتنمية: الإصلاح الضريبي في البلدان النامية. ص ٤٤ وما بعدها عدد يونيه ١٩٩١م.
ـ د. محمد هاشم عوض «الهيكل الضريبي المعاصر..» من أعمال ندوة موارد الدولة المالية في المجتمع الإسلامي البنك للتنمية جدة ١٩٨٦.

(٢) رواه أبوداود والنسائي وأحمد. وقال فيه أحمد ما أجوده من حديث: انظر الشوكاني «نيل الأوطار» ح ٤ ص ٢٢٤. بيروت: دار الجيل.

وهي بهذا وبذاك تسهم بحق في إنجاز التنمية العادلة. ثم هي ـ فوق ذلك ـ تعمل عملها القوي في تحقيق «الحياة الطيبة» للمجتمع المسلم التي يظللها التكافل والمحبة والمودة فلا أَثَرة ولا حقد.

ومن الأشياء العجيبة في تشريعها ما أكد عليه الفقهاء من ضرورة أن تستخدم لتمكين الفقير لا من الثروة بل من القدرة على إنتاجها، وذلك أنه عادة لا يعطى قوة شرائية بل يعطى قوة إنتاجية، على تفصيل وتوضيح فقهي رائع في ذلك.[1] وهذا النهج من أحدث ما توصل إليه الفكر الاقتصادي الوضعي لإنجاز التنمية العادلة[2] والذي نحب ألا نترك الحديث دون إعادة التأكيد عليه هنا هو أن الزكاة ـ كما قد يتصور البعض ـ ليست مجرد أداة لإعادة توزيع الدخل، إنها أكبر من ذلك بكثير، وهي في الحقيقة قبل أن تعيد توزيع الدخل تعمل عملها في زيادته، بمعنى أنها أداة إنتاج ونمو لكنه نمو عادل. ولعل التأكيد على هذا المعنى الصحيح في الزكاة كان من بين الأشياء التي جعلت الرسول صلى الله عليه وسلم يكرر أحاديثه الشريفة التي تنص على أن الزكاة لا تنقص الأموال. فمن خلالها تتواجد القوة الشرائية وتتواجد قوة العمل وتتواجد الإمكانيات التمويلية، وتؤمن إلى حد كبير مخاطر الاستثمار ألا يعني ذلك كله مزيداً من النمو؟؟؟ ثم إن إنفاقها في أماكن وجوبها وعدم نقلها منها طالما هناك مستحق لها يؤدى ـ ضمن ما يؤدي إلى تتبع الفقر حيثما وجد، ومن ثم الإسهام في تحقيق التنمية الإقليمية التي هي عنصر من عناصر التنمية العادلة.

(ب) الخراج: الكلام عن هذه الأداة المالية له مراجعه العديدة القديمة والمعاصرة والتي تناولته من جوانبه المختلفة، وليس من المفيد كثيراً كما أنه ليس من المتاح في ضوء حدود البحث القيام بترديد ما هو مكتوب ومعلوم عنه[3] ولكنا نكتفي بعرض أهم النتائج

---

(١) لمزيد من المعرفة يراجع:
ـ الرملي «نهاية المحتاج» المكتبة الإسلامية، ج ٦ ص ١٥٧ وما بعدها.
ـ الغزالي «المنخول من تعليقات الأصول» بغداد، ص ١٩٨.
ـ النووي «المجموع» بيروت: دار الفكر، ج ٦ ص ١٩٤.

(٢) البنك الدولي «تقرير التنمية لعام ١٩٧٩، ص ٩٤.
صندوق النقد الدولي مجلة التمويل والتنمية، عدد سبتمبر ١٩٩٠ يراجع:
ـ مايكل والتون «محاربة الفقر: التجربة والآفاق».
ـ دومينيك فان دو وال «سياسات للإقلال من الفقر».

(٣) لمزيد من المعرفة يمكن الرجوع إلى:
ـ د. شوقي دنيا «تمويل التنمية» مرجع سابق، ص ٣٢٥ ـ ٣٧٦.

والخلاصات والتي تبرز لنا بوضوح كافٍ ما نحن بصدده من تواجد تنمية عادلة، وكيف تسهم تلك الأداة في إنجازها. ويهمنا في البداية أن نشدد على فكرة جد جوهرية وهي أن هذه الأداة قد ظهرت في صدر الإسلام إن لم يكن في العهد النبوي ففي العهد الراشدي، وأقرت بإجماع من الصحابة وأخذت العديد من الوقت والدراسة حتى أقرت على النحو المتعارف عليه في الفقه المالي الإسلامي. ومعنى ذلك كله أنها أداة مالية إسلامية أصيلة من جهة، ودائمة من جهة أخرى.

فعندما فتح المسلمون أرض العراق والشام ومصر وفارس دخلت حوزة الإسلام أراض زراعية هائلة لا عهد للعرب بها ولا بكيفيه استغلالها. وقد اتفق الصحابة بقيادة سيدنا عمر على إبقاء الأرض في أيدي أهليها يقومون على زراعتها، وعلى أن يفرض على تلك الأراضي مقدار من المال بنظام معين يمول به الإنفاق العام بضوابط معينة، وقد عرفت هذه الفريضة بـ «الخراج».

تحليل هذا الموقف من أجل استخلاص نتائجه على موضوع التنمية العادلة يتطلب وقفتين:

أولاً: وقفة مع ترك الأرض بأيدي أهليها وعدم تقسيمها على الفاتحين. وهذه نتعرض لها في فقرة قادمة.

ثانياً: وقفة مع تشريع الخراج ومدلولاته الجوهرية في موضوع بحثنا، وهذه محلها الآن.

يمكن إجمال أهم النتائج المستخلصة من دراسة الخراج وتحليله فيما يلي:

١ ـ يحدد مقدار الخراج من خلال الناتج الاحتمالي الأمثل، وليس مطلق إنتاج. ومعنى ذلك الحرص المطلق على تنمية الإنتاج الزراعي. وفي ذلك يقول الإمام الكاساني: «وقالوا فيمن له أرض زعفران فزرع مكانه الحبوب من غير عذر إنه يؤخذ منه خراج الزعفران، لأنه قصر حيث لم يزرع الزعفران مع القدرة عليه، فصار كأنه عطل الأرض فلم يزرع شيئاً، ولو فعل ذلك يؤخذ من خراج الزعفران كذا هذا»(١) وقال ابن عابدين: «ومن انتقل إلى أخس الأمرين في الزراعة بغير عذر فعليه خراج الأعلى»(٢) واتفق العلماء على عدم نقص الخراج إذا قل الناتج الفعلي عن الناتج الممكن بغير عذر، وكذلك على أن من زرع وحلّت به جائحة فلا خراج

= ـ ابن رجب «الاستخراج لأحكام الخراج».

ـ د. ضياء الدين الريس «الخراج والنظم المالية في الدولة الإسلامية» القاهرة: دار المعارف.

(١) الكاساني «بدائع الصنائع» القاهرة: زكريا يوسف، ج ٢ ص ٩٤٦.

(٢) ابن عابدين «حاشية ابن عابدين» القاهرة: مكتبة الحلبي، ج ٤ ص ٢٨٩.

عليه بل يعان من قبل الدولة.[1]

معنى ذلك كله أن يكون استغلال الأراضي الزراعية على الوجه الأمثل. وفي ذلك إنجاز للتنمية من جهة وتحقيق للعدالة من جهة أخرى، حيث إن معظم التحيزات ضد الزراعة وغالبية مواطن الفقر هي الريف.

٢ ـ لا تترك أرض معطلة، حتى ولو أدى صاحبها الخراج[2]. ومن عجز عن عمارة أرض يدفعها الحاكم إلى غيره.[3]

٣ ـ يختلف مقدار الخراج حسب خصوبة الأرض ونوعية المحصول وتكاليف الإنتاج وسهولة التسويق[4] وفي ذلك مزيد من العدالة وكذلك مزيد من التنمية.

٤ ـ باتفاق الفقهاء، فإنه إذا أهملت الحكومة في القطاع الزراعي حتى عجزت وتعطلت الأرض عن الإنتاج سقط الخراج[5] الأمر المفتقد غالباً في نظام الضرائب الحديث.

٥ ـ لا يستأوى الخراج كل الفائض الزراعي بل، يترك جزء منه في أيدي المزارعين لتمويل الاستثمارات الزراعية الخاصة.

٦ ـ لا يُتنازل عنه ولا يسقط إلا لمصلحة عامة تقتضي ذلك.

٧ ـ توجه حصيلة الخراج أولاً لقطاع الزراعة لتمويل كل ما يتطلبه من استثمارات تعمل على النهوض به وما يفيض بعد ذلك يوجه للمجالات الأخرى.

هذه بإجمال شديد بعض خلاصات نظام الخراج، ودلالتها واضحة تمام الوضوح في الاهتمام البالغ بقطاع الزراعة على أساس أنه القطاع القائد لبقية القطاعات أو على حد تعبير بعض السلف رضي الله عنهم «الناس كلهم عيال على الخراج وأهله»[6]

وقد يظن أنه تحميل لقطاع الزراعة بالمزيد من العبء والارهاق. ولكن حقيقة الأمر أنه نهوض بالقطاع الزراعي، وتحميل للحكومة المسئولية الكبرى ومعها المزارعون في القيام بالتنمية الزراعية إنه عبء على المزارع لكنه عبء لصالحه وليس لصالح غيره وإهماله، وهذا

---

(١) الماوردي «الأحكام السلطانية» مكتبة الحلبي، ص ١٥٠.
السرخسي «المبسوط» بيروت: دار المعرفة، ج٣ ص ٤٦.
ابن القيم «احكام اهل الذمة» دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ج ١ ص ١١١.

(٢) ابويعلى «الأحكام السلطانية» مكتبة الحلبي، ص ١٧٢.

(٣) ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٤ ص ٤٩١.

(٤) الماوردي، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٥) نفس المصدر، ص ١٥٠.

(٦) الشريف الرضي «نهج البلاغة» بيروت: دار الأندلس، ج ٤ ص ٥٢٨.

ما يتمناه اليوم المخلصون من رجال المالية العامة بأن تكون الضريبة تحتوي على عنصر الثقل المعقول الذي يؤدي إلى الجدية في الإنتاج، وفي الوقت ذاته توجه حصيلتها لخدمة اغراض ومتطلبات القطاعات الاقتصادية الإنتاجية والتي جُبيت منها الضريبة بشكل أساسي[١] وفي ختام حديثنا عن هذه الأداة المالية نستطيع القول بثقة إنها انصفت القطاع الزراعي وحالت بينه وبين العديد من التحيزات الظالمة التي مورست عليه في ظل الأنظمة الاقتصادية غير الإسلامية[٢] واليوم ينادي عقلاء الاقتصاديين بضرورة إزالة هذه التحيزات، بل وتقديم المزيد من الدعم والرعاية للزراعة على أساس أن نموها شرط ضروري لإقامة نهضة وتنمية حقيقية مستمرة وعادلة.

(ج) القروض العامة: الفقه المالي الإسلامي ينفر بشدة من الوقوع في شرك الديون العامة مع خلوها من الفوائد الربوية. ويرفض استخدام هذه الأداة طالما لم تكن هناك معرفة كاملة ودراية تامة بإمكانيات وقدرات الدولة على السداد مستقبلاً مهما كانت أهمية وحيوية المطلب التمويلي. ومرجع ذلك أساساً ما يجره هذا الموقف على الأجيال اللاحقة من مضار جسيمة لحساب الجيل الحالي أو بعض فئاته[٣]. وهو بهذا يشدد على أهمية العدالة بين الأجيال، كما أنه في الوقت ذاته يباعد بين التنمية المستديمة وبين كل ما قد يعرقلها ويعوقها. ولا يخفى على أحد ما تعانيه العديد من دول العالم النامي اليوم من ارتباطات مالية معوقة إن لم تكن مانعة من استمرارية النشاط الإنمائي أو حتى إيجاده ومرجع ذلك في المقام الأول مزيد من القروض تمت في الماضي لسبب أو لآخر والأجيال الحالية والمستقبلة تدفع الثمن باهظاً دون الحصول على مقابل ذي بال. وهذه بعض أقوال علمائنا ترينا كيف كانت بصيرتهم نافذة في حجب المستقبل وكأنها تعيش معنا الآن. يقول الإمام الجويني: «.. إن قضاء القرض إنما

---

(١) د. حامد دراز «إصلاح الضريبة الزراعية» الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ص ٢١٢.

(٢) - M. Lipton, Why poor people stay poor? London: Temple Smith, 1977, pp. 89-FF.

جال لوب، مرجع سابق، ص ٢٩٠ وما بعدها، فرنكلين برل، مرجع سابق، ص ١٥٤.

صندوق النقد الدولي «مجلة التمويل والتنمية» سبتمبر ١٩٨٦م، أناندا روب راي، سياسات التجارة والأسعار في الزراعة العالمية.

(٣) د. عبدالكريم بركات «الاقتصاد المالي الإسلامي دراسة مقارنة» الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ص ٢٤٠ وما بعدها د. حامد ودراز «مبادىء الاقتصاد العام» بيروت: دار النهضة العربية، ص ٢٢٢ وما بعدها.

يكون من مال فاضل مستغنى عنه في بيت المال، وربما تمس الحاجة إلى ما يقدره في الحال فاضـلاً ثم يقتضي الحال استرداد ما وفيناه على المقرض ويستدبر التدبير فمايزال في رد واسترداد» [1] الجويني يحذر في هذا القول من مغبة الوقوع في وضعية الاقتراض بهدف سداد قروض سابقة.

ويقول الإمام الغزالي: «ولسنا ننكر جواز الاستقراض ووجوب الاقتصار عليه إذا دعت المصلحة إليه، ولكن إذا كان الإمام لا يرتجي انصباب مال إلى بيت المال يزيد على مؤن العسكر ونفقات المرتزقة في الاستقبال. فعلى ماذا الاتكال في الاستقراض مع خلو اليد في الحـال وانقطاع الأمل في المآل»[2] ويقول الإمام الشاطبي: «الاستقراض في الأزمات إنما يكون حيث يرجى لبيت المال دخل ينتظر أو يرتجى، وأما إذا لم ينتظر شيء وضعفت وجوه الدخل بحيث لا يغني كبير شيء فلا بد من جريان التوظيف ـ فرض الضرائب ـ)[3].

ويقـول الإمام الماوردي بتصرف يسير إنه لا يجوز الاقتراض العام إلا لتمويل نفقات أصبحت واجبة ملزمة على بيت المال مثل أجور الموظفين وأثمان سلع وخدمات قد اشتريت، أما الاقتراض للارتفاق ويسر الحياة فلا، وإذا كان ولابد فلتكن الضرائب. [4]

كل ذلك تحرزاً عما تجره القروض العامة سواء عند إنفاقها أو عند سدادها من آثار سلبية عديدة على الاقتصاد ولاسيما ما ينصرف منها على التنمية ونمطها.

(د) التمويل من خلال نظام المشاركة في النتائج:

في فقرة سابقة أشرنا إلى ضرورة تواجد آلية في الاقتصاد تمكّن من الاتصال الوثيق بين المدخرين والمستثمرين بحيث تتواجد سوق مالية قادرة على تلبية مطالب كل من الطرفين، وذكـرنا أن الاقتصاد الوضعي يعتمد أو يدعي أن سعر الفائدة ينهض بتلك المهمة خير نهوض. ولسنا هنا في معرض مناقشته حول مدعياته تلك، وهناك من الدراسات ما يبرهن على أنه على الأقل مبالغ كثيراً في مزاعمه هذه.

ومهما يكن من أمر فإن سعر الفائدة في ظل اقتصاد إسلامي هو صفر، أي أنه غير موجود وإذن فلابد من تواجد أداة تمثل همزة وصل قوية بين أصحاب الأموال ورجال الأعمال. ويقوم بذلك خير قيام حصة الربح من خلال نظام المشاركة في النتائج الذي أقره الإسلام

---

(١) الجويني «غياث الأمم» الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩، ص ٢٠٣.

(٢) الغزالي «شفاء الغليل» بغداد: مطبعة الارشاد، ١٩٧١ ص ٢٤١.

(٣) الشاطبي «الاعتصام» القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ص ١٢٣ حـ ٢.

(٤) الماوردي «الأحكام السلطانية» مرجع سابق، ص ٢٠٣.

وقدم له كل مقومات دعمه وفعاليته[1] ولم يقف به عند حد تعامل رأس المال النقدي مع العمل، بل تجاوزه إلى تعامل رأس المال العيني مع العمل، وذلك من خلال صيغ عديدة منها المضاربة والمساقاة والمزارعة والتأجير والسلم والجعالة والاستصناع. ولكل صيغة من تلك الصيغ مجالاتها وإمكانياتها ومميزاتها. وهي في مجموعها تلبي بفعالية متطلبات أصحاب الأموال ورجال الأعمال.

وقد ترك الإسلام تحديد حصة كل من الطرفين في الربح أو الناتج للتراضي والحرية أو بعبارة أخرى تركها لما تمليه قوى العرض والطلب في السوق المالي بعيدة عن كل صور الاحتكار والسيطرة غير الموضوعية حتى ولو كان القائم بذلك هو الدولة نفسها.

ودراسة نظام المشاركة في النتائج هذا بصيغه المتعددة توصلنا إلى نتائج عديدة يهمنا منها هنا ما يتعلق بتأثيره على قضية التنمية العادلة. ونؤكد هنا على أن أثره في هذا المجال هو أثر إيجابي بارز. فهو من جهة يدفع بالأموال دفعاً لتوظيفها حيث لا يربط ذلك بقيام المالك نفسه بهذه المهمة، وفي الوقت ذاته يتيح له فرصة الاشتراك الفعلي في دراسة المشروعات ودراسة الطرف الآخر. وهو من جهة أخرى يحفز أصحاب المهارات والخبرات الاقتصادية ممن ليست لديهم الأموال الكافية على القيام بتوظيف طاقاتهم وخبراتهم هذه في إقامة العديد من المشروعات الإنتاجية، وفي الوقت ذاته يضمن لهم عدم التدخلات الجزئية في أعمالهم من قبل أصحاب الأموال، الأمر الذي يشكل نوعاً من التعويق أمام إنطلاق المشروعات ونموها.

وهو من جهة ثالثة وفي معظم صيغه يشرك الطرفين فيما يتحقق من نتائج، ومعنى ذلك أن ثمار النمو تتساقط بالتأكيد عليهما معاً، وعند الخسارة بغير إهمال أو تعدٍ فإن رأس المال يتحملها بمفرده ويكفي صاحب العمل ضياع جهده وطاقته وعمله.

وهكذا يحقق هذا النظام النمو المصحوب بعدالة التوزيع. ويكفيه أنه لم يجعل الربح دولة بين الأغنياء أصحاب الملكيات، الذي كان انحصاره في هذه الفئة وراء العديد من التحيزات التي أدت إلى سوء التوزيع وفقدان العدالة بداية، وعرقلة النمو نهاية.

٣ـ العامل التوزيعي: هيكل التوزيع يعكس بصورة مباشرة الوضع حيال العدالة، ويعكس بصورة غير مباشرة الوضع حيال النمو. ويمكن أن يكون لهيكل التوزيع القائم آثاره السلبية كما يمكن أن تكون له آثاره الإيجابية. وبالطبع فقد كان تركيز الاقتصاد الوضعي على هذا العامل لإنجاز العدالة الاقتصادية. ومع ذلك فإن نجاحه في هذا الشأن كان متواضعاً إلى

---

(١) د. محمد منذر قحف، مرجع سابق، ص ١٥٦ وما بعدها. د. محمد عمر شابر، مرجع سابق، ص ٩١ وما بعدها.

درجـة كبيرة، لأنه تجاهل عاملاً أساسياً في هذا الموضوع هو الإنتاج نفسه وهيكله، كما تجاهل زوايا توزيعية عديدة حيث ركز بكل ثقله على زاوية إعادة التوزيع وهي بمفردها قليلة الفاعلية.

وقـد تضّمن الاقتصاد الإسلامي هيكلاً توزيعياً مرتكزاً على عدة محاور يصل به إلى تحقيق كل من النمو والعدالة. ونعرض فيما يلي بعض مسائل هذا الموضوع بهدف التعرف على طبيعة تأثيرها في إنجاز التنمية العادلة.

لقد أولى الإسلام عنايته الفائقة بتوزيع مصادر الثروة الطبيعية من حيث أنها الخطوة الأولى أو نقطة البدء في طريق النمو والتوزيع، فإن جاءت رشيدة وصحيحة أصبح إنجاز التنمية العادلة أمراً ميسوراً وإلا أصبح تحقيق ذلك من أشق الأمور.

ولعل أهم هذه المصادر هي الأرض والمياه والطاقة والمعادن.

فيما يتعلق بالأرض نجد عدة تشريعات إسلامية حيال ملكيتها كلها تعمل على تحقيق النمو العادل، ومن ذلك الإحياء والإقطاع حيث لا تقطع أرض مملوكة لأحد. ولا تملك أرض بمجرد التحجير، وعند الأحناف لا تحيا إلا بإذن الإمام، وفي ذلك ضمانة قوية لإقامة التوازن والعدالة. كما أن الإقطاع ـ وإن كان من الحاكم ـ إلا أنه يكون في حدود قدرة المقطع من جهة وبما لا يخل بعدالة التوزيع من جهة أخرى. وتحضرنا هنا بعض الوقائع الفعلية التي جرت في عهد الخليفة الأول أبي بكر الصديق، رضي الله عنه، فلقد أقطع أبو بكر طلحة أرضاً وكتب له بها كتاباً، فأتى طلحة عمر رضي الله عنه وقال: له اختم شاهداً على هذا، فلما نظر عمر فيه قال: لا أختم أهذا كله لك دون الناس؟[1] وتجددت الواقعة مرة أخرى مع شخص آخر، ومحا عمر الكتاب ورفض أبو بكر تجديده[2] نلاحظ أن مبدأ عدالة التوزيع كان مهيمناً وحاضراً، وفي زمن عمر عجز بعض المقطع لهم عن تعمير الأرض فأخذها منه وأعطاها لغيره[3] نجد هنا الحرص على تشغيل مصادر الثروة وعدم تعطيلها ومن ثم الحرص على المزيد من النمو والإنتاج.

وهناك واقعة مشهورة كما أنها ذات آثار وترتبات اقتصادية على درجة كبيرة من الأهمية. وقد وقعت بمحضر صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم واستغرقت دراستها الوقت الكبير نسبياً، وتفاوتت فيها الآراء والمواقف بداية، ثم في النهاية نالت إجماع الصحابة إنها أرض

---

(١) أبوعبيد «الأموال» مكتبة الكيات الأزهرية، ص ٣٩١.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٩١.

(٣) نفس المصدر ص ٤٠٨.

الفتوح الإسلامية. ملايين الهكتارات دخلت حوزة الإسلام وأراد بعض الصحابة والجنود قسمتها على أنها غنيمة. ولكن بعد مشاورات ومداولات ومحاورات علمية موضوعية اتفق على عدم قسمتها وإنما تبقى ملكاً عاماً للأمة الإسلامية على اختلاف أماكنها واختلاف أجيالها. ويهمنا هنا بعض الحيثيات التي اعتمدت عليها الدولة في موقفها لما لها من دلالة بينة على مدى حرص الإسلام على تحقيق التنمية العادلة والمستمرة، وعلى عدم إهدار حقوق الأجيال القادمة في مصادر الثروة حتى قيام الساعة.

يقول معاذ ـ رضي الله عنه ـ لعمر: «إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة الواحدة، ثم يأتي قوم من بعدهم يسدون من الإسلام مسداً وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم»[١].

ويقول عمر: «فما لمن جاء بعدكم من المسلمين؟ وأخاف إن قسمته أن تقاسدوا بينكم في المياه»[٢] ويقول: «لولا آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها..»[٣] ويقول: «فكيف بمن يأتي من المسلمين.. وإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها فما يسد به الثغور وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره»[٤] وكان يقول: «هم أعلم بها وأقوى عليها»[٥] ثم كان الدليل القرآني القاطع الذي استنتجه أمير المؤمنين عمر في قوله ـ تعالى ـ «**ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى**» إلى قوله تعالى «**والذين جاءوا من بعدهم**»[٦] هذه الحيثيات توضح بجلاء كيف كانت الدولة الإسلامية الراشدة حريصة كل الحرص في سياستها وبرامجها على تحقيق التنمية العادلة المستمرة والتي لا تظلم أجيالاً محاباة لجيل بل تجعل آخر الناس في إتاحة الفرصة أمامهم للاستفادة من مصادر الثروة الطبيعية مثل الجيل الحاضر سواءً بسواء. ولذلك كان يقول عمر عن آيات الحشر: جمعت هذه الآيات كل المسلمين. ولقد أكملت الدولة هذا الموقف الرائع بسن الخراج وتنظيمه، ومن ثم أصبح يعم أثره كل الناس حتى الراعي بجبل صنعاء وحتى آخر المسلمين. ونال هذا الموقف الثناء الكامل من فقهاء المسلمين فيما بعد[٧] وبالطبع فإن هذا الموقف الإسلامي

---

(١) نفس المصدر، ص ٨٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٨١.

(٣) نفس المصدر، ص ٨٠.

(٤) أبويوسف «الخراج» مرجع سابق، ص ٢٦.

(٥) نفس المصدر، ص ١٥١.

(٦) سورة الحشر، الآيات: ٧ ـ ١٠.

(٧) أبويوسف، مرجع سابق، ص ١٢١.

الأصيل ينسحب على كل الأصول الطبيعية الأساسية التي لا غنى للمسلمين عنها في كل عصر وفي كل مكان، يجب أن يراعى أن لآخر الناس زماناً حقوقاً فيها.

ومازالت كلمة أمير المؤمنين عمر ـ رضي الله عنه ـ تصك مسامع كل من يريد الاعتداء على تلك الحقوق «تريدون أن يأتي آخر الناس فلا يجدون شيئاً؟؟؟ ومع هذا الحرص الشديد على إنجاز العدالة الشاملة فإن عنصر النمو لم يكن غائباً. وقد أشار إلى ذلك عمر ـ رضي الله عنه ـ بقوله عن أصحاب الأرض الأصليين هم أعلم بها وأقوى عليها، بخلاف الذين ليست لديهم القدرة والخبرة على زراعة تلك الأراضي.

وبالنسبة للمياه فإنها بنص الحديث الشريف شركة بين الناس[1] وبالنسبة للمعادن فإن الرأي الذي نعول عليه في الفقه الإسلامي هو خضوعها للملكية العامة حرصاً على تعميم الاستفادة بها من كل الناس، وعلى الدولة أن تستغلها بالأسلوب الأمثل.[2].

وهكذا نجد أن مصادر وأصول الثروات قد أخضعها الإسلام لنظام توزيعي وثيق يحقق مطلبي النمو والعدالة معاً.

ـ الميراث أداة تنمية وعدالة: من أهم الأدوات التوزيعية في الاقتصاد الإسلامي الميراث، وهو في الحقيقة ليس أداة توزيع فقط بل هو بنفس الأهمية أداة نمو أيضاً.

والملاحظ أن القرآن الكريم تكفّل بوضع أدق تفصيلاته ولم يقف به عند حد الكليات، ومرجع ذلك خطورته القصوى وآثاره البالغة في شتى مجالات الحياة وخاصة المجالات الاقتصادية.

والملاحظ أيضاً أن نطاق الميراث بنظامه الإسلامي ليس من الضيق بحيث يفقد مفعوله التوزيعي وليس من الاتساع بحيث يفرغ من مضمونه ومعناه. كذلك يلاحظ أنه لم يحصر الإرث في الرجال بل تعداه إلى النساء، ولم يحصره في الفروع والأصول فقط بل تعداه إلى غيرهم.

إن دراسة متأنية للميراث بهذا التنظيم الإسلامي يجده يمارس أدواراً مهمة في تنمية الثروة من جهة وتداولها واستمرارية توزيعها من جهة أخرى، بمعنى أنه يمارس معقولاً جوهرياً في انجاز التنمية العادلة.

---

(١) الحديث الشريف الشهير «الناس شركاء في ثلاث: الماء والنار والكلأ» وفي بعض الروايات «المسلمون شركاء.. والحديث أخرجه كل من أحمد وأبي داود وابن ماجة والبيهقي.

(٢) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٢ ص ٢١١، ابن رشد «المقدمات» بيروت: دار صادر، ص ٢٢٤. الماوردي «الأحكام السلطانية» مرجع سابق، ص١٩٧، ابن قدامة «المغني» الرياض: مكتبة الرياض الحديثة ج٥ ص٥٧١.

فالإنسان عندما يعي أن ما له سيصير لأقاربه الأقرب فالأقرب من بعده بلاشك سيحرص عليه ويتفانى في المزيد من الادخار والاستثمار ويبتعد عن الإسراف والتبذير وإضاعة الأموال، حرصاً على ورثته من بعده، وفي ذلك ما فيه من حض وحث على المزيد من التنمية. ثم إنه من جهة أخرى يداول الأموال، ولا يجعلها حكراً على أحد من الناس، وعلى رأس كل جيل يعيد الميراث توزيع الثروات، بل إنه يعيد توزيعها بصفة مستمرة طالما كان هناك موت في كل لحظة على مستوى المجتمع.

وبرغم هذه الميزات والآثار الاقتصادية ناهيك عن الآثار الاجتماعية فإن هناك من يزعم أن الميراث بنظامه الإسلامي أداة تفتيت للثروة، ومن ثم فهو أداة إعاقة للنمو[١] وقد غاب عن هذا الزاعم أن الإسلام فرّق بين الملكية والاستغلال، وقدم الفقهاء في ذلك تحليلاً فقهياً رائعاً لكيفية استغلال هذه الأصول الإنتاجية، وماذا لو كانت قسمتها تؤثر جوهرياً على كفايتها الإنتاجية واتفقت كلمة الفقهاء على أنه لا يقسم أصل يخل تقسيمه بإنتاجه لمنافعه، بل يستغل كاملاً ويوزع عائده على أصحابه بنسبة حقوقهم وملكيتهم[٢] ومعنى ذلك تفادى الآثار الضارة التي كانت محل زعم بعض المعاصرين نتيجة لجهلهم بالفقه الإسلامي، وما فيه من أحكام تمثل الإطار الصحيح للاقتصاد الإسلامي.

البيئة المحيطة وتأثيرها في التنمية العادلة:

أهمية البيئة المحيطة بعواملها وعناصرها العقدية والثقافية والاجتماعية في المجال الاقتصادي محل اعتراف وتسليم لدى الاقتصاديين أنفسهم خاصة في مجال التنمية. يقول شوبيتر إن تفسير التنمية يجب أن يأتي من خارج العوامل الاقتصادية، أي من البيئة المحيطة.[٣]

ويقول ماير: «لامفر من النظر في الاعتبارات غير الاقتصادية في سبيل إعطاء تفسير كامل للتنمية، فالاقتصاد ليس جهازاً أو نظاماً آلياً، والقوى الاقتصادية لا تعمل كقوى الطبيعة، بل يجب أن تفهم ضمن إطار اجتماعي ثقافي، وهذا يصح بالأولى عند النظر في مشكلات

---

(١) من هؤلاء د. فاضل عباس الحسب في كتابه «في الفكر الاقتصادي في الإسلام» بيروت: عالم المعرفة. وانظر للباحث نقدًا لهذا الكتاب. مجلة مركز البحوث، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد الثاني، ١٩٨٣م.

(٢) لمزيد من المعرفة يمكن الرجوع في ذلك إلى كتب الفقه المختلفة باب القسمة.

(٣)

- L. A. Schampeter (The Theory of Economic Development) n.y. oxford University press, 1961, P. 63

التنمية التي تلعب العوامل السياسية والاجتماعية والنفسية دوراً مباشراً وبارزاً فيها، فنوع الحكومة والنظام التشريعي ومستويات التعليم والصحة ودور العائلة ودور الدين كلها أمور تؤثر في مجرى التنمية»[1] وكلام ميردال في ذلك الشأن لا يخفى على الاقتصاديين [2]

ماذا قدم الإسلام في هذا الشأن؟ لا ندعي أننا سنعرض لما قدمه الإسلام كاملاً مفصلاً في هذا الحيز الضيق، وإنما كل ما يمكننا عمله هو عرض كلي سريع لبعض ما قدمه الإسلام بالقدر الذي يفي بغرض البحث ويوضح إلى أي مدى جنّد الإسلام العوامل غير الاقتصادية لخدمة إنجاز التنمية العادلة.

١ ـ **العامل العقدي**: نكتفي هنا بذكر بعض الأدوار ذات الصلة المباشرة بموضوعنا.

من يتتبع القرآن الكريم والسنة المطهرة يجدهما بالغي الاهتمام بموضوع العدل وعدم الظلم في كل المجالات بما فيها المجالات الاقتصادية. ومن ثم أصبح العدل في نظر المسلم جزءًا لا يتجزأ من عقيدته أو ركيزة أساسية من الركائز التي تقوم عليها العقيدة. وترسخ لدى المسلم أن حقوق الله يمكن أن يعفو الله تعالى عنها، أما حقوق العباد والخلق فشأنها خطير.

كذلك نجد المولى عز وجل يؤكد تأكيداً جازماً للمسلم على أن ما معه من أموال هي في الحقيقة والأصل ملك لله عز وجل، وفي الوقت ذاته يأمره بصراحة وحسم بأن يعطي منها كل ذي حق حقه، ومن ثم ترسخ لدى المسلم عقيدة اقتصادية تقوم على أن الملكية الحقيقية الأصيلة هي لله عز وجل وأن ما تحت يده من أموال ما هو إلا مستخلف فيه من قبل الله عز وجل.

فإذا ما اقتربنا أكثر من موضوعنا فإننا نجد الإسلام يرسخ لدى المسلم قضية علاقة الإنتاج بالعدل أو بمعنى آخر علاقة النمو بعدالة التوزيع على أساس أن العدالة هي شرط ضروري لإمكانية الإنتاج ونموه واستمراره، أو هي مقوم من مقوماته بحيث إذا أراد مزيداً من النمو فعليه بتأمين مطلب العدالة. وفي هذا المعنى تترى الأحاديث الشريفة والتي منها «ما منع قوم الزكاة إلا حبس الله عنهم القطر»[3] «ما تلف مال في بر ولا بحر إلا بحبس الزكاة»[4]

---

(١) جيرالدماير «التنمية الاقتصادية» ترجمة د. يوسف الصايغ، بيروت: مكتبة لبنان، ص ٤١ جـ ١.

(٢) - G.Myrdal, op. cit., pp. 11-26

(٣) رواه الطبراني في الكبير وسنده قريب من الحسن وله شواهد. انظر المنذري «الترغيب والترهيب» دار إحياء التراث العربي ص ٥٤٤ ح١.

(٤) رواه الطبراني في الأوسط. وقال فيه المنذري حديث غريب انظر المنذري، مرجع سابق، ص ٥٤٢ ح ١.

«بينما رجل يمشي بفلاة من الأرض فسمع صوتاً في سحابة اسق حديقة فلان... ثم ذهب فسأل صاحب الحديقة ما تصنع فيها؟ فقال: إني انظر ما يخرج منها فأتصدق بثلثه وآكل أنا وعيالي ثلثاً وأردُّ فيها ثلثاً».(١)

وهكذا نجد العلاقة اللزومية الواضحة بين النمو وبين عدالة التوزيع وعدم ظلم الناس وبخسهم حقوقهم. والعجيب أن الإسلام تمكن بقدرة فائقة من تجنيد النمو والإنتاج نفسه لخدمة أهداف العدالة بحيث صار من مصلحة الفرد نفسه أن يعطي كل ذي حق حقه بل ويحرص على ذلك حرصه على تحقيق النمو والمزيد منه.

٢ ـ **العامل السياسي**: إذا لم تكن هناك حكومة قوية عادلة وإذا لم تكن هناك عدالة سياسية واجتماعية فأي حديث عن العدل الاقتصادي إنما هو ضرب رذيل من السفسطة. والدارس للإسلام وأحكامه وتشريعاته يجده قد عنى أيما عناية بهذا العامل مقدماً الضوابط والضمانات العديدة التي تؤمن قيام نظام سياسي رشيد، يعتبر فيه الحكم رعاية ومسئولية وتكفل فيه للأفراد الحقوق والواجبات.

وقد حرص الإسلام كل الحرص على أن يكون الحاكم في صف الضعيف حيال القوي. والمعروف عادة أن الحكومات تميل في مختلف سياساتها خاصة الاقتصادية تجاه القوة الغالبة والفئات القوية، بل أحياناً تزيدها قوة على قوة. بينما في الإسلام ـ كتشريع ـ نجد العكس. والوقائع تترى مؤكدة على ذلك.

وعلى هدى من ذلك جاء الخليفة الأول وكان أول بيان له هو: «القوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق له»(٢) ثم كان من كبار أفعاله ـ رضي الله ـ عنه قيام الحكومة والجيش بمحاربة الفئات التي حاولت الاعتداء على حقوق الفقراء ومنع الزكاة. وجاء الخليفة الثاني وقال: «لست أدع أحداً يظلم أحداً أو يعتدي عليه حتى أضع خده على الأرض وأضع قدمي على الخد الآخر حتى يذعن للحق»(٣) وهكذا أوجد الإسلام الدولة أو الحكومة القوية التي يعتبرها بعض كبار الاقتصاديين المعاصرين من أهم عناصر التنمية العادلة(٤).

٣ ـ **العامل الاجتماعي**: العلاقات الاجتماعية والقيم الرابطة بين الأفراد والمحددة لمواقفهم

---

(١) رواه مسلم انظر النووي «صحيح مسلم بشرح النووي» المطبعة المصرية، جـ ١٨ ص ١١٤.

(٢) أبويوسف، مرجع سابق، ص ١٨.

(٣) نفس المصدر، ص ١٢٧.

(٤) - G.myrdal, op. cit., pp. 202- 252.

تجـاه بعضهم البعض والمشـاعـر المتبـادلة كل ذلك يؤثر جوهرياً في النشاط الاقتصادي بمختلف جوانبه فإذا سادت قيم منحرفة مثل الأنانية والجشع والاستغلال والاستعلاء على الغير والحقد والنفاق والكذب وعدم الانتماء إلى الجماعة فمعنى ذلك بالضرورة فساد كبير في شتى ضروب النشاط الاقتصادي، سرعان ما يؤتى عليه من أساسه.

وإذا سادت قيم مباينة معاكسة مثل الإيثار والأخوة والصدق والتعاون والانتماء.. الخ. فإن النشاط الاقتصادي مهما تواضعت عناصره الاقتصادية يصبح سليماً معافى.

ومن خيرة البراهين على ذلك في عصرنا الحاضر معجزة اليابان الاقتصادية، والتي ترجع بإقرار واعتراف أصحابها إلى تلك العوامل غير الاقتصادية في المقام الأول.[1]

ويلاحظ أن الإسلام قد ارتقى بهذا العامل إلى مستوى لا نظير له، فنادى بشعار الأخوة الإسلامية «إنما المؤمنون إخوة» ثم ارتقى بهذا الشعار فجعله جزءاً من العقيدة «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» ثم بين متطلبات الأخوة ومستلزماتها فقال: «لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخواناً. المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله ولا يكذبه ولا يحقره، التقوى هاهنا - ويشير إلى صدره ثلاث مرات - بحسب امرىء من الشر أن يحقر أخاه المسلم. كل المسلم على المسلم حرام؛ دمـه ومـاله وعرضه» أرأيت إلى أي مدى يرسخ الإسلام مبدأ الأخوة الحقيقية الحادة ويضع لها مواصفاتها ومقوماتها حتى لا تتحول إلى مجرد عبارات لفظية.

والتساؤل الآن هو: هل في ظل سيادة مبدأ الأخوة هذا ينتشر الظلم ويشيع خاصة في المجال الاقتصادي؟؟؟ هيهات، ومعنى ذلك أن مختلف الأنشطة الاقتصادية سوف تكون محكومة بالعدل وعدم الظلم.

٤ ـ العامل الثقافي: ليس غريباً أن يكون التمايز الفكري والثقافي الحاد في المجتمع عاملاً أسـاسيـاً من عوامـل الجـور والظلم في مختلف مجـالات الحيـاة لاسيما منها المجالات الاقتصادية. وقد سلم علماء الاقتصاد بأنه من العوامل المؤثرة في نمط توزيع الدخل العامل الفكري، وهذا حق فإذا ما كان العلم دولة بين فئة محددة من الناس وبقية فئات المجتمع لا تنال منه إلا الشيء الزهيد، فإن الأجور والمرتبات والعوائد المختلفة ستنحصر لا محالة في فئة من الناس. هذا على مستوى العدالة وعلى مستوى النمو فإن مجتمعاً تغلب عليه الأمية تكون فرصة أمام التنمية ضئيلة إلى حد كبير.

ولهذا ولغيره حرص الإسلام كل الحرص على العلم وشيوعه في الأمة الإسلامية وعلى أن

---

(١) د. يوسف شبل «دروس في التجربة اليابانية» مجلة الاقتصاد والأعمال، بيروت: يناير، ١٩٨١م.

تفتح أبوابه لكل من يرغب ويريد مهما تضاءلت قدراته المالية، وحتى لا يكون الأمر مجرد شعارات. لهذا فإنه يلزم الدولة بأن تنفق على طلبة العلم غير القادرين يقول عمر بن عبد العزيز، رضي الله عنه: «أجروا على طلبة العلم وفرغوهم للطلب»[١] ويقول الغزالي معبراً عن رأي الفقه الإسلامي: «كل من يتولى أمراً يقوم به تتعدى مصلحته إلى المسلمين لو اشتغل بالكسب لتعطل عليه ما هو فيه فله في بيت المال حق الكفاية ويدخل في ذلك العلماء وطلبة العلم»[٢] وهكذا يتهيأ لكل أحد القيام بفريضة طلب العلم التي نص عليها الحديث الشريف[٣] بهذا تصبح فرص التعلم متكافئة حقاً أمام الجميع، وبذلك ينتشر العلم بمختلف فروعه في المجتمع، ومن ثم يتوفر شرط ضروري لإنجاز التنمية العادلة.

خاتمة:

في هذا البحث القصير تناولنا قضية ذات أهمية هي قضية التنمية العادلة. وقدمنا في عجالة بعضاً من المؤيدات التي تؤيد مقولتنا من أن الاقتصاد الإسلامي ـ إذا ما طبق التطبيق الصحيح الفعال ـ فإنه ينتج بالضرورة تنمية عادلة. وبالطبع فإن تلك المؤيدات التي قدمت لم تعالج بتفصيل وتحليل موسع وإنما كان مجرد عرض كلي لأهم ما توصلت الأبحاث والدراسات السابقة فيها، والتي تناولتها كلاً أو بعضاً تناولاً مستقلاً. ولم يكن هذا هدفنا هنا وإلا فهو مجرد تكرار، وإنما كان الهدف هو ما يتضمنه هذا التساؤل: ما الذي يمكن الخروج به من هذه الدراسات حيال التعرف على موقف الاقتصاد الإسلامي من قضية إنجاز التنمية العادلة؟ وهذا ما حاول البحث الحالي الإجابة عليه. والله تعالى أعلى وأعلم.

---

(١) نقلاً عن د. أحمد الشرباصي «الإسلام والاقتصاد» القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ص ١٤٢.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، جـ ٢ ص ١٤٠. ويوضح ذلك قائلاً: «لأنهم إن لم يكفوا لم يتمكنوا من الطلب».

(٣) السيوطي «الجامع الصغير» القاهرة: مكتبة الحلبي، جـ ١ ص ٤٦.

العدالة أمام القضاء الاسلامي

الدكتور/حسن محمد سفر(*)

تقديم:

ينظر الإسلام إلى العدل على أنه مبدأ تأسيسي وهدف رئيسي قبل أن يكون فضيلة خلقية أو قيمة توجيهية، لذلك فقد جعله الله تبارك وتعالى أساسًا لنظام الخليقة كلها قال تعالى: ﴿**والسماء رفعها ووضع الميزان**﴾(١). ﴿ **ألا تطغوا في الميزان** ﴾(٢). ﴿**وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان**﴾(٣).

كما أن العدل هو الأصل الذي بعثت به الرسل وأُنزلت به الكتب، قال تعالى: ﴿ **لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط** ﴾(٤).

وانطلاقًا من هذه المقررات الإلهية والمسلَّمات السماوية، فقد أمر الحق تبارك وتعالى بالعدل في كثير من الآيات في القرآن الكريم فقال تعالى: ﴿ **وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل** ﴾(٥).

وقال تعالى: ﴿ **وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى** ﴾(٦). وقال تعالى: ﴿ **إن الله يأمر بالعدل والإحسان** ﴾(٧). وقال تعالى: ﴿ **ولا يجرمنّكم شنآن قوم على ألا تعدلوا**

(*) أستاذ نظم الحكم المساعد - قسم الدراسات الإسلامية - جامعة الملك عبدالعزيز - جدة.

(١) الآية:٧، سورة الرحمن.

(٢) الآية:٨، سورة الرحمن.

(٣) الآية:٩، سورة الرحمن.

(٤) الآية: ٢٥، سورة الحديد.

(٥) الآية: ٥٨، سورة النساء.

(٦) الآية: ١٥٢، سورة آل عمران.

(٧) الآية: ٩٠، سورة النحل.

اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾[١].

وعلى ضوء ذلك فإنه يتبين لنا أن عدل الإسلام عدل مطلق لا يميل ميزانه الحب والبغض، ولا تغير قواعده المودة والشنآن، كما لا يتأثر بالقرابة بين الأفراد، ولا بالتباغض بين الأقوام.

ولما كانت العدالة وليدة العدل في النظام الإسلامي ونتاج تحققه، وغاية وجوده، فإنها تعتبر بمفهومها الواسع من أهم الأمور التي عمل الإسلام على تقريرها، ووجّه إلى رعايتها، لما يترتب عليها من استقرار أمر المجتمع الإسلامي وسلامة وجوده وحفظ كيانه.

وإذا كان للعدالة مجالاتها المتعددة ومناحيها المختلفة، فهي ترد في كل ما شرعه الله من الأحكام، وسائر أمور السلوك الإنساني فتكون معتبرة في شئون المعاملات والمداينات والشهادات، وكذلك عند الإقدام على تعدد الزوجات إلا أنها في مجال الحكم والقضاء يكون لها شأن كبير وخاص، حيث يمثل هذا المجال أحد الميادين الأساسية لمبدأ العدالة التي نادى بها الإسلام كأحد المباديء الأساسية التي قام عليها نظام الحكم والقضاء فيه، وكذلك لما في الحكم والقضاء من اغراء السلطان والنفوذ، واحتمال الميل والهوى، ومن أجل ذلك فقد عنيت شريعة الإسلام بأمر العدل في الحكم والقضاء، وبالغت في أمرهما، وتوجيه العناية إليهما أشار إلى هذا قول الله تبارك وتعالى لرسول ﷺ: **﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما﴾**[٢].

وأبان ﷺ منزلة العادلين في الحكم والقضاء عند أحكم الحاكمين بقوله ﷺ **«إن المقسطين على منابر من نور العرش على يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهلهم وما وُلّوا»**[٣].

وصدورًا عن أهمية العدالة في مجال الحكم والقضاء، فإننا نخصص هذه الدراسة للكلام عليها من خلال الأمور الآتية:

---

(١) الآية: ٨، سورة المائدة.

(٢) الآية: ١٠٥، سورة النساء.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، جـ١٢،ص٢١١.

أولا: العدالة أمام النظام

أ ـ مفهوم النظام في الإسلام:

يعني مفهوم النظام في الإسلام الشرع، والشريعة، والحكم الشرعي[1] ويراد بها مجموعة القواعد المنظمة لحياة الإنسان على امتداد وجوده في كل زمان ومكان، وعلى ذلك فإن اطار النظام الإسلامي أوسع وأشمل من اطار القانون الوضعي الذي ينظم سلوك الأفراد في زمان معين، ومكان معين، بقواعد عامة ملزمة[2].

ونظام الإسلام مصدره الحقيقي هو الله تعالى، سواء أكان نصًا قطعيًا، أم قاعدة كلية، قابلة للتفصيل والتفريع وفق احتياجات البشر في كل زمان ومكان.

وعلى هذا فإن الانقياد لهذا النظام يجري تنفيذا لشريعة الله تعالى وليس لحساب الحكام ولا لحساب المحكومين، ومن ثم تتحقق العدالة لكل الناس فليس لأي فرد مهما علا مقامه أن يعلو فوق شريعة الله، فأمير المؤمنين والولاة والمحكومون متساوون أمام النظام فلا امتياز لأحد على أحد لأن جميع الناس، شريفهم، ووضيعهم، وغنيهم، وفقيرهم، عالمهم، وجاهلهم، قويهم، وضعيفهم أمام الله سواء، فكل فرد له حقوق، وعليه واجبات متكافئة مع هذه الحقوق[3].

ب ـ المنهج التطبيقي لهذا المفهوم:

في مجال تجسيد هذا المفهوم وتطبيقه منهجاً شاملاً وسلوكًا واقعيًا قرر الفقهاء إنه يجري على الإمام الأعظم الخليفة من الأحكام والأنظمة العامة مايجري على سائر الناس قال ابن قدامة: «ويجري القصاص بين الولاة والعمال وبين الرعية لعموم الآيات ولأن

---

(١) انظر الجرجاني: التعريفات ص١٧١، أبي البقاء: الكليات، جـ٤، ص٦٠، المجددي البركتي: التعريفات الفقهية ص ٢٢١، محمد رواس قلعة جي: معجم لغة الفقهاء، ص٣٥٥، عبدالباقي البكري: المدخل لدراسة القانون، ص١٥، زهدي يكن: تاريخ القانون، ص١٧، أحمد أبوالوفاء: تاريخ النظم القانونية وتطورها، ص٦. صبحي محمصاني: فلسفة التشريع في الإسلام، ص١٥،١٦.

(٢) انظر علي محمد جعفر: تاريخ القوانين ومراحل التشريع الإسلامي، ص١٤٧.

(٣) انظر يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص٢٣،٢٤،٢٥.

المؤمنين تتكافؤ دماؤهم ولا نعلم في ذلك خلافًا»[١] كما أن تعاليم الإسلام العظيمة تعلن دائمًا وأبدًا أنه ليس هناك رجال دين لا يخضعون لنظامه، وليس هناك أشراف لا يؤدون عملاً، وليس هناك أمراء وشخصيات لا تطولهم سلطة الدولة، وليس هناك أغنياء لا يدفعون مايجب عليهم ولا يبذلون جهدًا، وليس هناك أذكياء يدعون لهم حقًا في استغلال البلداء، بل الكل أمة واحدة أمام النظام الإسلامي[٢] قال القرطبي رحمه الله: «أجمع العلماء على أن السلطان يقتص من نفسه إن تعدى على أحد الرعية إذ هو واحد منهم، وإنما له مزية النظر لهم كالوصي والوكيل، وذلك لا يمنع القصاص وليس بينه وبين العامة فرق في أحكام الله عز وجلّ»[٣] فأمام القضاء يجلس الشريف والحقير، والغني والفقير، بل والرئيس الأعلى للدولة[٤] والتاريخ يعطينا أمثلة خالدة، ناصعة من سير سلفنا من أئمة الصحابة والتابعين وتابعي التابعين لهذه المساواة فهناك العديد من التطبيقات لصور العدالة من ذلك ما رواه أنس بن النضر رضي الله عنه أن الربيع بنت النضر عمته كسرت ثنية جارية، فطلبوا من أوليائها العفو، فأبوا، فعرضوا الأرش فأبوا، فأتوا رسول الله ﷺ، فأبوا إلا القصاص، فأمر رسول الله ﷺ بالقصاص، فقال أنس: يارسول الله انكسر ثنية الربيع؟ لا، والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها فقال ﷺ: يا أنس كتاب الله القصاص، فرضى القوم، فعفوا، فقال رسول الله ﷺ: إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره)[٥].

فقد دلت هذه الحادثة وبيان الحكم النبوي العادل فيها على أن الناس في منزلة واحدة أمام النظام الإسلامي دون تفرقة بين جنس وجنس أو فئة وفئة، وتقف أحكام نبوية أخرى وتعضدها وقائع تشير إلى أن العدالة أمام النظام الإسلامي مبدأ ثابت في التشريع الإسلامي وأحكام القضاء من هذه الأحكام وتلك المواقف موقف الرسول ﷺ من المرأة المخزومية، فقد جاء عن عائشة رضي الله عنها أن قريشا أهمهم شأن فاطمة بنت الأسود المخزومية، التي سرقت فقالوا من يكلم فيها رسول الله؟ فقالوا ومن يجتريء عليه إلا أسامة بن زيد بن حارثة حب رسول الله فرد عليه السلام قائلا: يا أسامة أتشفع في حد

---

(١) المغني، جـ٨، ص٢٨٣، انظر الشاطبي: الموافقات في أصول الأحكام، جـ٢، ص١٧٩.

(٢) انظر مصطفى السباعي: اشتراكية الإسلام، ص٧٣.

(٣) انظر. الجامع لأحكام القرآن، جـ٢، ص٢٣٨.

(٤) انظر د. عبدالرحمن القاسم: النظام القضائي الإسلامي ص٦، عبدالسلام محمد الشريف: المباديء الشرعية في أحكام العقوبات في الفقه الإسلامي، ص٣٥٩.

(٥) صحيح البخاري، جـ٣، ص٢٤٣، الصنعاني: سبل السلام، جـ٣، ص٢٤٠.

من حدود الله، إنما أهلك بنو اسرائيل إنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، والذي نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)[1].

ففي هذه القصة دليل واقعي وتطبيق حي من الرسول ﷺ لمبدأ العدالة أمام النظام فإن أشرف بيت كان في قريش بطنان، بنو مخزوم وبنو عبد مناف، فلما وجب على المرأة المخزومية الحد بسرقتها التي هي جحود العارية على قول بعض العلماء، أو سرقة أخرى غير هذه على قول آخرين[2] وكانت من أكبر القبائل، وأشرف البيوت وشفع فيها أسامة بن زيد حب رسول الله ﷺ، غضب رسول الله وأنكر عليه دخوله فيما حرّمه الله، وهو الشفاعة في الحدود، ثم ضرب المثل بسيدة نساء العالمين، وقد بوَّءها الله في ذلك فقال: ﴿**لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**﴾[3] فأكد الرسول ﷺ أن بيت النبوة يتساوى في أحكام الشريعة مع أصغر مسلم فلا يطبق على الكل إلا نظام واحد[4] وعن الحسن قال: كان رجل من الأنصار يقال له سوادة بن عمرو يتخلق كأنه عرجون، وكان النبي ﷺ إذا رآه يعض له، قال: فجاء يوما وهو يتخلق فأهوى له النبي ﷺ بعود كان في يده فجرحه، فقال: القصاص يارسول الله فأعطاه العود، وكان على النبي ﷺ قميصان، قال: فجعل يرفعهما، قال فنهره الناس قال: فكشف عنه حتى انتهى إلى المكان الذي جرحه فرمى بالقضيب وعلقه يقبله، وقال: يانبي الله بل أدعها لك، تشفع لي بها يوم القيامة[5] وقد ورد أن عمر بن الخطاب نفذ الحد على ولده عبدالرحمن لشربه الخمر، وأيضًا تحد قدامة بن مظعون صهره لشربه الخمر وعزله من الإمارة[6].

وورد عنه ـ رضي الله عنه ـ أنه قال لسعد بن وهيب خال رسول الله ﷺ وأحد أصحابه: «**إن الله ليس بينه وبين أحد نسب إلا طاعته، فالناس شريفهم ووضيعهم في ذات الله سواء وهم عباده**»[7]

---

(١) انظر ابن حجر: فتح الباري جـ١٥، ص٩٤، ابن تيمية السياسة الشرعية ص٨٠.

(٢) انظر الشوكاني: نيل الأوطار جـ٧ ص١٤٨ ـ ١٤٩.

(٣) انظر عبدالله البسام: تيسير العلام شرح عمدة الأحكام جـ٢ ص٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٤) انظر محمد الحبيب التجاني النظرية العامة للقضاء والإثبات في الشريعة والقانون ص٦٨.

(٥) المصنف لعبدالرزاق جـ٩ ص٤٦٧.

(٦) انظر محمد عارف فهمي: عمر بن الخطاب قاضيًا ص١٦٦.

(٧) انظر الطبري: تاريخ الأمم والملوك جـ٣ ص٥٢٤.

وبهذا أهدر الإسلام نظام الطبقات الذي كان أساس التشريع عند الأمم والشعوب كالرومان وغيرهم، والذي مايزال الطغيان البشري يحتفظ ببعض آثاره إلى اليوم، ويبدو ذلك واضحا في بعض التشريعات الوضعية، بينما الشريعة الإسلامية قد جعلت الجميع أمام الحق سواء وهـذا الأصل الذي اعتمدته الشريعة تتلاشى أمام روعته جميع التشريعات الوضعية في بلاد الغرب(١).

جـ ـ حتمية نفاذ النظام:

يترتب على حق العدالة أمام النظام التزام أساسي من قبل الحكام والولاة في الدولة الإسلامية بمبدأ عدم تعطيل النظام فيما يوجبه من عقوبات، ويرد هذا بصفة قاطعة في الحدود، فإنه لا يجوز تعطيلها لا بعفو، ولا شفاعة، ولا هبة، ولا غير ذلك، وهو مايرشد إليه فعل رئيس الدولة الإسلامية الأولى رسول الله ﷺ واجماع فقهاء الشريعة الإسلامية عليه، ويدل له ماورد من أن صفوان بن أمية كان نائما على رداء له في مسجد النبي ﷺ، فجاء لص فسرقه، فأخذه، فأتى به إلى النبي ﷺ، فأمر بقطع يده، فقال صفوان: يارسول الله أعلى ردائي تقطع يده؟ أنا أهبه له فقال له النبي ﷺ (فهلاّ قبل أن تأتيني به، ثم قطع يده)(٢) قال الإمام الجليل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في شرحه للحديث النبوي الشريف (يعنى صلى الله عليه وسلم أنك لو عفوت عنه قبل أن تأتيني به لكان خيرًا، أما بعد أن رفع إليَّ فلا يجوز تعطيل الحد لا بشفاعة ولا هبة ولا غير ذلك)(٣).

كما ورد أن النبي ﷺ قال: **(تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب)**(٤) والندب للشفاعة في الحدود قبل أن ترفع إلى السلطان أو الحاكم يتفق وما تحث عليه قواعد ومباديء التشريع الإسلامي لما جاء فيها من طلب الستر على كل مسلم، وحفظ سمعته وصون شرفه من أن تناله ألسنة السوء، وتشهر به أبواق وأجهزة المجتمع، وفي ذلك أيضًا توجيهه لتضييق الجناية وحصرها في أضيق الحدود حتى لا يتطاير شرها(٥).

---

(١) انظر عبد السلام الشريف: المباديء الشرعية ص٣٦٥.

(٢) الموطأ، ص٥٢١.

(٣) السياسة الشرعية، ص ٣٣.

(٤) سنن ابي داود، جـ٤، ص١٣٣.

(٥) انظر: عبدالسلام الشريف: المباديء الشرعية في أحكام العقوبات في الفقه الإسلامي، ص٣٦٢.

وقد اتفق الفقهاء على أن قاطع الطريق واللص ونحوهما إذا رُفعوا إلى ولي الأمر ثم تابوا بعد ذلك لم يسقط عنهم الحد، بل يجب إقامته وإن تابوا[1] كما أنهم أجمعوا على أنه لا يجوز أن يؤخذ من الزاني والسارق والشارب أو قاطع الطريق ونحوهم مال تعطل به الحدود، لا لبيت المال، ولا لغيره وهذا المال المأخوذ لتعطيل الحد سُحتٌ خبيث وعمل محرم، وإذا فعل ولي الأمر ذلك فقد جمع مفسدتين عظيمتين:

إحداهما: تعطيل الحدود.

وثانيهما: أكل السحت.

فيكون قد ترك بهذا العمل الواجب وفعل المحرم[2] وكثير مما يوجد من فساد بين الناس في أمورهم إنما ينشأ عن تعطيل الحد بمال أو جاه. وقد منع النبي ﷺ من أخذ المال مقابل تعطيل الحد وأنكر على من أقره ذلك، فقد ورد أن رجلين اختصما إلى النبي ﷺ، فقال أحدهما: يارسول الله اقض بيننا بكتاب الله وأذن لي، فقال له: «قل فقال الرجل: إن ابني هذا كان عسيفا ـ يعني أجيرًا عند هذا فزنى بامرأته فافتديت منه بمائة شاة ووليدة، وإني سألت رجالا من أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وإن على امرأة هذا الرجم، فقال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله، الوليدة والغنم رد، وعلى ابنك مائة جلدة وتغريب عام، واغد يا أنيس على امرأة هذا فاسألها، فإن اعترفت فارجمها، فاعترفت فرجمها»[3].

ففي هذه الحادثة قد بذل عن المذنب مال لدفع الحد عنه، وتعطيل الحكم بسببه، لكن ذلك لم يقره رسول الله ﷺ وأنكره وأمر برد المال إلى صاحبه، ونفاذ الحكم الإسلامي بإقامة الحد وحتميته، ولم يأخذ المال للمسلمين عليه الصلاة والسلام لينتفع به المجاهدون والغزاة والفقراء وغيرهم بل أمر بتنفيذ الحكم الشرعي مستخلفًا أنيس بإقامة الحد.

---

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص٨٢.

(٢) المصدر السابق، ص٨٤.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، جـ١١، ص٢٠٦،٢٠٧، سنن أبي داود جـ٤ ص١٥٢، الشوكاني: نيل الأوطار، جـ٧، ص٩٨،٩٩.

ثانيًا: العدالة أمام القضاء

إن إقرار الإسلام لمبدأ العدالة أمام النظام، لا يتحقق وجوده، ولا يتأتى إحساس الناس به حقاً مؤكدًا وواقعًا مجسدًا، إلا بتنفيذ القضاء لذلك المبدأ، وتطبيقه له في صراحة ووضوح.

وهنا يأتي دور القضاء بعد دور التشريع، وحتى يمكن للقضاء القيام بهذا الواجب، فقد وضع له النظام الإسلامي القواعد والأسس الآتية:

١ ـ وحدة القضاء:

ويقصد بذلك أن المحاكم لا تختلف أو تتفاوت باختلاف الأشخاص الذين يتقاضون أمامها[١] فليس في الإسلام محكمة خاصة أو ميزة لطبقة اجتماعية معينة[٢] كما كان عليه الحال في الأنظمة القديمة[٣] وكذلك مايجري عليه الحال في بعض الأنظمة الحديثة من أفراد محاكم خاصة لطوائف خاصة وبشروط خاصة ويتمثل ذلك في تميز رجال القضاء وأعضاء المجالس النيابية والبرلمانات بشكل معين في محاكماتهم[٤] وإنما الأمر في النظام الإسلامي أن الناس جميعًا أمام القضاء سواء فلا تفرقة بينهم أمامه، بسبب الأصل، أو الجنس، أو الطبقة، أو اللون[٥].

ولقد كان الرسول ﷺ في المدينة عاصمة الدولة الإسلامية الأولى يتولى الفصل في الخصومات طبقًا لما بينه نص الحلف الذي عقده بين المهاجرين، وبين أهل المدينة من المسلمين والطوائف الأخرى كاليهود وغيرهم من المشركين وجاء فيه (ماكان من أهل هذه الصحيفة من حدث واشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله ﷺ[٦] أي أن الرسول ﷺ كان هو الجهة القضائية الوحيدة الملزمة وهو مايعرف بوحدة القاضي والتقاضي[٧]. وعلى هذا الأساس فقد أبى حاكم المسلمين الخليفة الفاروق عمر بن

---

(١) انظر فؤاد عبدالمنعم: مبدأ المساواة في الإسلام من الناحية الدستورية، ص٩٨.

(٢) انظر: عبدالحميد متولي: مباديء نظام الحكم في الإسلام، ص١٢٧.

(٣) انظر: محمود حلمي: نظم الحكم في الإسلام مقارنة بالنظم المعاصرة، ص١٧٧ ـ حسن إبراهيم حسن: النظم الإسلامية، ص٢٩١.

(٤) انظر القاسم: النظام القضائي في الإسلام، ص٢٤٨.

(٥) انظر: عبدالكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، ص٣٧، ٣٨.

(٦) انظر حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة ص٥٩، عون الشريف قاسم: نشأة الدولة الإسلامية، ص٢٨٣. كلزية: الشرع الدولي ص٨٨.

(٧) انظر صالح العلي: تنظيمات الرسول صلى الله عليه وسلم الإدارية في المدينة، ص١٢.

الخطاب أن يتميز في نزاعه مع واحد من عامة المسلمين بمحكمة خاصة تنعقد في داره، فعندما حدث بينه وبين أُبي بن كعب خصومة، قال عمر لكعب: اجعل بيني وبينك رجلاً، فجعلا بينهما زيد بن ثابت رضي الله عنه، فأتياه، فقال عمر اتيناك لتحكم بيننا، فقال زيد: هلا بعثت إليَّ فآتيك يا أمير المؤمنين فقال عمر: في بيته يؤتى الحكم، وعندما وسع زيد لعمر عن صدر فراشه قائلاً: هاهنا مجلسك يا أمير المؤمنين، فقال له عمر: هذا جور منك ولكن اجلس مع خصمي، فجلسا بين يديه، فادعى أُبيٌّ، وانكر عمر، فقال زيد لأُبي: أعف أمير المؤمنين من اليمين، وماكنت لأسألها لأحد غيره، فحلف عمر ثم أقسم لا يدرك زيد القضاء حتى يكون عمر ورجل من عرض المسلمين عنده سواء[1].

كذلك يضرب أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب المثل في عدم تمايزه في نزاعه مع واحد من عامة المسلمين وينفرد في التقاضي معه بمحكمة خاصة، فحينما افتقد درع له فوجدها عند نصراني يعرضها في السوق، وكان من الممكن بماله من قوة وسلطان أن يسترده منه، ولكنه لم يفعل، وإنما ذهب إلى قاضي المسلمين شريح يخاصم النصراني في الدرع ويقول: إنها درعي ولم أبع، ولم أهب، ويسأل القاضي شريح النصراني: ماتقول فيما ذكر أمير المؤمنين؟ فيقول: ما الدرع إلا درعي، وما أمير المؤمنين إلا عندي بكاذب، فيلتفت شريح إلى علي يسأله: يا أمير المؤمنين هل عندك بينه؟ فيقول علي: أصاب شريح ماعندي بينة فيقضي شريح بالدرع للنصراني فيأخذها وينصرف، وأمير المؤمنين ينظر إليه، ولا يستطيع أن يقول شيئًا)[2].

وينبغي أن نشير إلى أنه لا يعد اخلالا بمبدأ وحدة القضاء تخصيص القاضي بمكان معين أو الفصل في نوع معين من القضايا، كقضايا الحدود والجنايات، أو الأمور المدنية[1] أو الأحوال الشخصية طالما انعدم التمايز بين المتقاضين، حيث أجاز الفقهاء

---

(١) انظر. وكيع بن خلف بن حيان: أخبار القضاة، جـ١، ص١٠٨، ابن قدامة: المغني، جـ١٠، ص٤٤٤.

(٢) انظر. ابن الأثير: الكامل، جـ٣، ص٢٠١، صبحي محمصاني: المجتهدون في القضاء، ص٣٦، محمد مفتي، سامي الوكيل: النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية دراسة مقارنة، ص٥١.

(٣) انظر محمد مصطفى الزحيلي: التنظيم القضائي في الإسلام، ص٨٧، محمود حلمي: نظم الحكم في الإسلام، ص١٧٦، محمد كرد علي: الإسلام والحضارة العربية، جـ٢، ص١٥٤.

ذلك، قال ابن قدامة: «ويجوز أن يولي قاضيين وثلاثة في بلد واحد، ويجعل لكل واحد عملاً، فيولي أحدهم عقود الأنكحة، والآخر المداينات، وآخر النظر في العقار، ويجوز أن يولي كل واحد منهم عموم النظر في ناحية من نواحي البلد»(١)، وذكر القاضي أبو يعلى الحنبلي أنه: «لا يجوز أن يكون القاضي عام النظر في خصوص العمل، فيقلد النظر في محلة من البلد فتنفذ جميع أحكامه في المحلة التي عُيّنت له، وله أن يحكم فيه بين ساكنيه والطارئين إليه لأن الطاريء إليه كالساكن فيه، إلا أن يقتصر واليه على النظر بين ساكنيه دون الطاريء إليه فلا يتعداهم»(٢) ويذهب الإمام الماوردي إلى ماذهب إليه القاضي أبو يعلى فيقول: «ويجوز أن يكون القاضي عام النظر خاص العمل، فيقلد النظر في جميع الأحكام في أحد جوانبي البلد أو في محله منه»(٣) وقد طبق ذلك في عهود أئمة المذاهب الفقهية فلم ينكروه(٤) كما فوضوا الحاكم في تقديره والعمل به وفقا للمصلحة العامة، وظروف البيئة ومقتضياتها، ولتميز أنواع نزاعهم ومن ذلك أن القضاة في الشام كانوا على المذهب الشافعي ويعين القضاة من الشافعية، فلما جاء الملك الظاهر أحدث سنة ٦٦٤هـ القضاة الأربعة على المذاهب الفقهية الأربعة وخصصهم(٥).

وهكذا يتضح جلياً أن الأمر لصاحب الولاية العامة وهو الحاكم وولي الأمر ورئيس الدولة فله أن يعهد بالقضاء في مكان معين أو لمحكمة معينة، فتكون هذه المحكمة أو ذلك القاضي هي أو هو صاحبة الاختصاص، أو صاحبه دون غيرهما، فلولي الأمر أن يحدد سلطة القاضي بما يراه كفيلا بتحقيق العدالة، فهو المشرف على تحقيقها(٦)

٢ ـ مراعاة العدالة في الإجراءات القضائية:

وحتى يتمتع كل فرد في المجتمع الإسلامي بحق المساواة في العدالة أمام القضاء، فإن الإسلام يُلزم القاضي بضرورة مراعاة ما يؤدي إلى ذلك من إجراءات وأمور يستوجبها النظر في المظالم والخصومات، ويرد ذلك في ضرورة التسوية بين الخصمين في طريقة

---

(١) المغني: جـ١٠، ص٩٢، انظر كشاف القناع، جـ٦، ص٢٩٢، الفهيد: مزيل الداء، ص٢٦.

(٢) الأحكام السلطانية، ص٥٢،٥٣.

(٣) الأحكام السلطانية، ص٧٢.

(٤) انظر الزحيلي: التنظيم القضائي، ص٩١، فؤاد عبدالمنعم: مبدأ المساواة في الإسلام ص١٠٠.

(٥) انظر الفهيد: مزيل الداء عن أصول القضاء، ص٢٦.

(٦) انظر القاسم: الإسلام وتقنين الأحكام، ص٣١٣.

استدعائهما والاستماع إليهما، وتمكينهما من إبداء الرأي بحرية تامة من غير تمييز بين الغني والفقير، أو بين الضعيف والقوي أو بين المغمور وذي الجاه والنفوذ[1]، وفي هذا يقول ﷺ: (من ابتُلي بالقضاء بين المسلمين فليعدل بينهم في لحظِه وإشارته ومقعده)[2] كما ورد عنه أيضًا أنه قال: «من ابتلُي بالقضاء بين المسلمين، فليسوِّ بينهم في المجلس والإشارة، والنظر، ولا يرفع صوته على أحد الخصمين أكثر من الآخر»[3].

كما ورد عن علي بن أبي طالب أن رسول ﷺ قال له حينما بعثه قاضيًا إلى اليمن: «إذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنك إذا فعلت ذلك تبين لك القضاء»[4].

فهذا الحديث النبوي الشريف دليل على أنه يجب على الحاكم أن يسمع دعوى المدعي أولا، ثم يسمع جواب المجيب، ولا يجوز له أن يبني الحكم على سماع دعوى المدعي قبل المجيب، فإن حكم قبل سماع الإجابة عمدًا بطل قضاؤه، وكان قدحا في عدالته، وإن كان خطأ لم يكن قادحا وأعاد الحكم على وجه الصحة وهذا حيث أجاب الخصم[5] وقد اقتفى آثار وتوجيهات النبي ﷺ خلفاؤه الراشدون في أحكامهم ومن أحسن مايعرف في هذا الصدد من تلك الأمثلة والنماذج التوجيهية ماجاء في كتاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب الذي أرسله إلى أبي موسى عبدالله بن قيس الأشعري ونصه «أما بعد: فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فعليك بالعقل والفهم وكثرة الذكر، فافهم إنه إذا أدلى الرجل بالحجة فاقض إذا فهمت، وامض إذا قضيت، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، آس بين الناس في وجهك، ومجلسك، وقضائك حتى لا يطمع شريف في حقك، ولا ييئس ضعيف من عدلك، البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا أحل حرامًا أو حرم حلالا، ومن ادعى حقا غائبًا أو بينة فاضرب له أمدا ينتهي إليه، فإن جاء ببينة أعطيته حقه، وإن عجزه ذلك استحللت عليه القضية، فإن ذلك أبلغ في العذر، وأجلس للعلماء، ولا يمنعنك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك وهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيء ومراجعة الحق خير من

---

(١) انظر. حامد ابوطالب: التنظيم القضائي الإسلامي، ص٥١، السباعي: اشتراكية الإسلام، ٧٣.

(٢) سنن الدارقطني، جـ٤، ص٢٠٥. فتح القدير، جـ٥، ص٤٦٩.

(٣) سنن ابي داود، جـ٣، ص٣٠١.

(٤) الصنعاني: سبل السلام، جـ٤، ص١٢٠.

(٥) انظر الشوكاني: نيل الأوطار، جـ٨، ص٣٠٩.

التمادي في الباطل، الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما ليس في كتاب الله تعالى وسُنة رسوله ﷺ، ثم اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور عند ذلك واعمد إلى أقربها إلى الله تعالى وأشبهها بالحق، والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجربًا عليه شهادة زور أو مجلوداً في حد، أو ظنينًا في ولاء، وإياك والغضب، والقلق، والضجر والتأذي بالناس عند الخصومات والتنكر، فإن القضاء عند موطن الحق يوجب الله تعالى به الأجر ويحسن به الذكر، فمن خلصت نيته في الحق ولو على نفسه كفاه الله مابينه وبين الناس ومن تخلق للناس بما ليس في قلبه شانه الله تعالى، فإن الله تعالى لا يقبل من العباد إلا ماكان خالصًا، فما ظنك بثواب من الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته، والسلام»[١].

وقد أفاض الإمام ابن القيِّم وجمع من الفقهاء ومؤلفو النظم القضائية الإسلامية في التعليق على هذا الكتاب، واحتل مكان الصدارة في كتبهم لما فيه من بيان مايجب من إجراءات التقاضي والفصل بين الناس في الخصومات والمظالم، ومافيه من بيان لآداب القضاء، وصفة الحكم، وكيفية الاجتهاد، والمساواة بين الخصوم في مجلس القضاء الشرعي[٢] فيجلس المتخاصمان بين يديه ولا يجلس واحد على يمينه والآخر على يساره، لأن لليمين فضلا وقد ورد أن عبدالله بن الزبير خاصمه عمرو بن الزبير إلى سعيد بن العاص وهو على السرير وكان قد أجلس عمرو بن الزبير على السرير، فلما جاء عبدالله بن الزبير وسع له سعيد عن شقه الآخر، وقال هنا، فقال عبدالله بن الزبير الأرض، الأرض قضاء رسول الله ﷺ، أو قال سنة رسول الله ﷺ أن يجلس الخصمان بين يدي القاضي[٣].

فإذا خص القاضي أحد الخصمين بالدخول عليه، والقيام له، أو يصدر المجلس، والإقبال عليه، والبشاشة له، والنظر إليه، كان ذلك عنوان حَيْفه وظلمه، لأن في تخصيص أحد الخصمين بمجلس أو إكرام أو إقبال مفسدتان: أحدهما ـ طمعه في أن تكون الحكومة له فيقوّي ذلك قلبه وجنانه، والثانية أن الآخر ييئس من عدله فيضعف قلبه

---

(١) انظر. ابن القيم: إعلام الموقعين، جـ١، ص٨٥، الماوردي: أدب القاضي، جـ١، ص٢٥٠. الطرابلسي: معين الحكام، ص١٤، ابن فرحون: تبصرة الحكام، جـ١، ص٢٨،٢٧. إبراهيم نجيب: القضاء في الإسلام، ص١٤٢، محمود عرنوس: القضاء في الإسلام، ص١٢ شوكت عليان: السلطة القضائية في الإسلام، ص٦٨، سلامة الهرفي: القضاء في الدولة الإسلامية تاريخه ونظامه، جـ١، ص٢٤٥.

(٢) انظر. ابن رشد: بداية المجتهد، جـ٢، ص٤٩٤. محمد عبدالجواد محمد: القضاء في الإسلام، ص١١٩.

(٣) انظر. فتح القدير للكمال بن الهمام الحنفي، جـ٥، ص٤٦٩.

وتنكسر حجته[1] فالحق أن التسوية بين الخصوم على هذا النحو الذي ذكرنا لم يعرض لها أيٌّ من القوانين الوضعية كما لم يتناولها أحد من فقهاء هذه القوانين بمثل هذا التفصيل، مع مالها من أثر كبير في تأكيد الثقة بعدالة القاضي، فضلًا عن توفير الظروف الملائمة للكشف عن الحقيقة، وإصابة العدل في الحكم، ومما يؤسف له أن بعض النظم الوضعية تفرد لممثل النيابة العامة مكانا إلى يمين هيئة المحكمة وفوق منصة القضاء بينما يبقى المتهم حبيس قفص الاتهام، ومن حوله الجلاوزة والحراس، وإن كان له محام فمجلسه دون مجلس ممثل النيابة مما يشعر بعدم المساواة، ولما كان الأصل أن المتهم بريء إلى أن يدان فإن مقتضى التسوية أن يكون كل من ممثل الاتهام، والمدافع عن المتهم بمنزلة سواء في مكانهما في مجلس القضاء[2].

٣ ـ ضرورة الوفاء بواجب الشهادة:

حتى يصل كل واحد من المتخاصمين إلى حقه، حرصت الشريعة الإسلامية على تقرير واجب الشهادة، وقضت بضرورة أدائها حرصًا على الحقوق من الضياع، وضمانا لاستقامة ميزان العدل وايضاحا لسبل الحق أمام القاضي وفي ذلك يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿**ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا**﴾[3] ويقول عز وجل: ﴿**ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثمٌ قلبه والله بما تعملون عليم**﴾[4] وأشار النبي ﷺ إلى أهمية الشهادة بقوله: «ألا أخبركم بخير الشهداء؟ الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها»[5].

ففي تأدية الشهادة عمل عظيم، وصيانة للدماء والأموال، وسائر الحقوق من أن تذهب هدرًا، وتعاون على مافيه الخير العميم للمجتمع الإنساني مما يعود على الأفراد جميعًا[6].

---

(١) انظر. ابن القيم: إعلام الموقعين، جـ١، ص١٠٣، ١٠٤.

(٢) انظر. المرصفاوي: نظام القضاء في الإسلام (القسم الأول)، ص١٤٢، صالح اللحيدان: حال المتهم في مجلس القضاء، ص٢٣. محمد عبدالجواد محمد القضاء في الإسلام مقارن بالقانون، ص١١٨، محمد عبد المعبود مرسي: حقوق المتهم في الشريعة الإسلامية، ص١٦، ١٧.

(٣) الآية: ٢٨٢، سورة البقرة.

(٤) الآية: ٢٨٣، سورة البقرة.

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي، جـ١٢، ص١٦، سنن أبي داود، جـ٣، ص٣٠٥.

(٦) انظر. محمد إبراهيم: طرق الإثبات الشرعية، ص١٢٦.

ولم تكتف الشريعة الإسلامية بتقرير واجب الشهادة وتحملها فقط، بل وضعت لها من الضمانات والشروط مايحقق الغرض من تشريعها[١] فحذرت من القول الزور في الشهادة وجعلته من أكبر الكبائر، وفي ذلك يقول ﷺ «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قالوا: بلى يارسول الله، قال: الاشراك بالله وعقوق الوالدين وقول الزور»[٢].

كما يوضح ﷺ الطريق الصحيح المستقيم لأداء الشهادة قائلا لرجل: ترى الشمس، قال: نعم، قال على مثلها فاشهد أودع[٣] وبصدد ذلك يقرر الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة أنه لا تقبل شهادة العدو على عدوه، وقال فقهاء الحنفية، تقبل إذا لم تكن العداوة بينهما تخرج إلى الفسق[٤] كما قرر جمهور الفقهاء عدم قبول شهادة الوالدين لأبنائهما، وكذلك شهادة الأبناء لوالديهما، وعند بعضهم يمنع قبول شهادة الأب لإبنه وتقبل شهادة الابن لأبيه، وفي رأي ثالث تقبل شهادة كل واحد منهما لصاحبه ما لم تجر إليه نفعًا في الغالب[٥] وأما شهادة كل واحد منهما على صاحبه فمقبولة عند الجميع إلا مايروى عن الشافعي أنه قال: لا تقبل شهادة الوالد على والده في القصاص والحدود[٦] كما قرر جمهور الفقهاء عدم قبول شهادة أحد الزوجين للآخر إلا الشافعي فإنه قال بقبولها[٧] كما يرى الفقهاء أنه إذا تعينت الشهادة فلا يجوز أخذ أجرة عليها[٨].

٤ ـ تقرير قواعد ملزمة لتعين القضاة وسلوكهم:

تقرر الشريعة الإسلامية أن الحكم ميزان القسط الذي وضعه صاحب القسطاط المستقيم في الأرض لإنصاف المظلوم من الظالم، والأخذ للضعيف من القوي، وإقامة حدود الله على سننها ومناهجها التي لا تصلح العباد والبلاد إلا عليها. ولأنه لابد لاستقامة أمر الحياة من إيصال الحقوق إلى أربابها بإلزام المانعين منها، ولا يكون ذلك

---

(١) انظر. الزحيلي: وسائل الإثبات في الفقه الإسلامي، ص١٢٨.

(٢) الصنعاني: سبل السلام، جـ٤، ص١٢٩.

(٣) الصنعاني: سبل السلام، جـ٤، ص١٢٤.

(٤) انظر ابن رشد: بداية المجتهد، جـ٢، ص٣٨٧.

(٥) انظر: بدائع الصنائع، جـ٦، ص٢٧٢، حاشية قليوبي، وعميرة، جـ٤، ص٣٢٢، المغني، جـ١٠، ص١٦٧، حاشية الدسوقي، جـ٤، ص١٦٨، تبصرة الحكام، جـ١، ص٢٢٣.

(٦) انظر: الشافعي: الأم، جـ٧، ص٤٢.

(٧) انظر: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، جـ٢، ص٢٠٦.

(٨) المصدر السابق، جـ٢، ص٢٠٧.

إلا بالقضاء[1] الذي أمر الله به نبيه ﷺ بقوله تعالى: ﴿ **إنا انزلنا إليك الكتاب لتحكم بين الناس بما أراك الله** ﴾[2] وبقوله تعالى: ﴿ **وأن احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم** ﴾[3].

ومن أجل خطورة منصب القضاء وعظم شأنه في أمر الحياة وضعت شريعة الإسلام له من الشروط والقواعد ما يتناسب مع مكانته ومبلغ درجته، وقد اهتم الفقهاء بأمر هذه القواعد فأوفوها حقها من الشرح والتفصيل مما يضيق المقام هنا عن إيراده وسرده، ولكننا نجمل ماجاء بشأنها فيما يلي:

أولاً: شروط تعيين القاضي:

ذكر الفقهاء أنه لا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة ويكون من أهل الاجتهاد، أما الأول، وهو أنه لابد أن يكون من أهل الشهادة، فلأن حكم القضاء يستقى من حكم الشهادة، بمعنى أن كلاً من القضاء والشهادة يُستمد من أمر واحد وهو شروط الشهادة من الإسلام، والبلوغ، والعقل والحرية، وكونه بصيرًا غير محدود في قذف، والكمال فيه أن يكون عدلاً عفيفًا عالمًا بالسُنة وبطريق من كان قبله من القضاة[4] وأما الثاني وهو كونه من أهل الاجتهاد فيتحقق بحيازة شروطه التي بسطها الفقهاء في كتب الأصول، وهو أن يكون له معرفة بالكتاب والسُنة ومُايتعلق بهما من الأحكام، والاجماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخ والمنسوخ وحال الرواة، وغيرها[5] وكذلك العدالة لجواز فتواه، فمن ليس عدلا فلا تقبل فتواه[6].

---

(١) انظر: فتح القدير، جـ٥، ص٤٥٣.

(٢) الآية: ١٠٥ سورة النساء.

(٣) الآية: ٤٩، سورة المائدة.

(٤) انظر: المغني، جـ١٠، ص٣٦، مغني المحتاج، جـ٤، ص٣٧٥، تبصرة الحكام، جـ١، ص١٧. بدائع الصنائع، جـ٥، ص٢٣، حاشية ابن عابدين، جـ٤، ص٤٦٣. فتح القدير، جـ٥ ص٥٣.

(٥) انظر الأسنوي: نهاية السول، جـ٤، ص٥٤٧.

(٦) انظر الغزالي: المستصفى، جـ٢، ص ٣٥٠، محمد رافت عثمان: النظام القضائي في الفقه الإسلامي، ١٢١، محمود هاشم: القضاء ونظام الإثبات، ص٥٨، ٥٩. عبده الساهي محاضرات في السياسة الشرعية، ص٨٦.

ثانيًا: تولية الأصلح:

ذكر الفقهاء بأنه يقدم لولاية القضاء الأكفاء القادرون على القيام بها[١] فيتعين على الإمام أن يبحث عن أفضل الناس وأصلحهم ديانة وعفة وقوة فيوليه[٢] وفي ذلك يقول ﷺ: «أيما رجل استُعمل على عشرة أنفس وعلم أن في العشرة من هو أفضل منه، فقد غش الله ورسوله وجماعة المسلمين»[٣]، كما يجب على الحاكم عدم تولية من طلب الولاية أو سبق في الطلب، بل يكون ذلك سبب المنع[٤] وقد ورد أن قومًا دخلوا على النبي ﷺ فسألوه ولاية فقال: «إنا والله لا نولي على هذا العمل أحدًا سأله ولا أحدًا حرص عليه»[٥] ففي الحديث النبوي الشريف توجيه نبوي عظيم للأمة الإسلامية لتسعد في حياتها وترتقي، وفيه تحذير بصفة خاصة للباحثين عن الشهرة والتعالي والمتكالبين على حطام الدنيا الفاني وتولي المناصب مهما كان نوعها، والساعين إلى تحقيق المنافع الشخصية والأغراض الدنيوية الزائلة، فالإسلام أرسى القاعدة الحكيمة في اختيار أهل المناصب والمسئوليات على هيئة وشروط يجب أن تتوافر في شاغليها ولا تكون قائمة على المحاباة والمجاملة والأهواء والرغبات[٦].

فإن عدل الحاكم عن الأحق الأصلح إلى غيره، لأجل قرابة بينهما، أو صداقة، أو موافقة بلد، أو مذهب أو طريقة، أو جنس كالعربية والفارسية، أو رشوة يأخذها من مال أو منفعة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغن في قلبه على الأحق، أو عداوة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين. ودخل فيما نهى عنه في قوله تبارك وتعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون** ﴾[٧].

فالمناصب في النظام الإسلامي مسئولية وأمانة، ويتطلب من صاحبها أن يعمل على إقامة الحق، فلا تسلط منه ولا اعتلاء، وإنما الود النقي الذي ينظم صفاء العلاقة بينه وبين الناس.

---

(١) انظر: ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص٣٢.

(٢) انظر: فتح القدير، جـ٥، ص٤٥٨.

(٣) الصنعاني: سبل السلام، جـ٤، ص١١٧.

(٤) انظر: السياسة الشرعية، ص٢٠.

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي، جـ١٢، ص٢٠٧.

(٦) انظر: عبدالموجود عبداللطيف: طالب الولاية لا يولى، الأهرام، العدد٣٨٠١٣، ٤/١/١٩٩١م.

(٧) الآية: ٢٧، سورة الأنفال.

ثالثًا: آداب القاضي:

حرصًا من الشريعة الإسلامية على أن يتمتع كل فرد بحق العدالة أمام القضاء دون معوقات، أو عراقيل، فقد قيدت القاضي في سلوكه وتصرفاته بجملة من الآداب والقيم تكفل تأصيل هذا الحق بالصورة التي أرادتها له، واستهدفتها منه، إذ أن آداب القضاء تؤلف جزءًا لا ينفصل عن واجبات القاضي الأدبية التي تبين بحق ما وصل إليه القاضي المسلم من صفات الكمال، والعدل، والنزاهة حتى بلغ الذروة العليا، وكان صفحة ناصعة مشرقة على صفحات التاريخ وجبين الدهر يضرب به المثل، ونجمل هذه الآداب فيما يلي:

١ ـ عدم الاحتجاب دون طالبيه من المتقاضيين:

ألزمت الشريعة الإسلامية القاضي بعدم الامتناع عن ممارسة مسئولياته من غير عذر، وفي هذا يقول النبي ﷺ «من ولاه الله شيئا من أمور المسلمين فاحتجب عن حاجتهم وفقيرهم، احتجب الله دون حاجته»(١).

وعلى هذا فليس للقاضي أن يحتجب إلا في وقت راحته، كما أنه لا يجوز تأخير الخصوم إذا تنازعوا إليه إلا من عذر(٢).

٢ ـ عدم قبول الهدايا وأخذ الرشوة:

ذكر الفقهاء أنه لا يجوز لمن تولى القضاء أن يقبل هدية من أهل عمله لم تجرِ عادته بمهاداته، سواء كان خصمًا أو غيره، لأنه قد يستعديه فيما يليه، ولقول الرسول ﷺ: «هدايا الأمراء غلول»(٣) ذلك أن الهدية تجعل حواس المهدى إليه خاضعة لهوى المهدي، ولو كان على الباطل، وما يؤدي إلى ذلك وهو الهدايا إلى العمال يكون حراما»(٤) أما إذا كان له عادة بمهاداته جاز قبولها، لأن ذلك جرى على العادة، وأيضًا له أن يقبلها من ذي رحم محرم لأن في ذلكَ صلة للرحم، وأيضًا له قبولها من قريبه الذي أيسر ولم تكن عادته إهداءه قبل ذلك لفقره، لأن الظاهر أن المانع ماكان إلا لفقره(٥).

---

(١) الشوكاني: نيل الأوطار، جـ٨، ص٣٠١.

(٢) انظر: أبي يعلي: الأحكام السلطانية، ص٥٧.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، جـ١٢، ص١١٤.

(٤) انظر: الطريقي: جريمة الرشوة في الشريعة الإسلامية، ص٧٧.

(٥) انظر: المرغيناني: الهداية، جـ٣، ص٧٥، الروضة الندية، جـ٢، ص٢٥١.

وللحاكم مصادرة الهدايا إن كانت من غير الطريق المباح، كما فعل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، مع أبي هريرة رضي الله عنه، حين قدم بمال، فقال له، أمير المؤمنين عمر: من أين لك هذا؟

فقال: تلاحقت الهدايا، فقال عمر: أي عدو الله، هلا قعدت في بيتك فتنظر أيهدى إليك أم لا؟[١] ويحرم على القاضي أخذ الرشوة[٢] لأنه بأخذه يقصد إعانة معطيها له، وفي هذا من الشرور والمفاسد[٣] ما لا يخفى على أحد، وقد قال النبي ﷺ: «لعن الله الراشي والمرتشي»[٤].

فاللعن هو الطرد والإبعاد عن رحمة الله تعالى ولا يكون إلا في معصية كبيرة فالرشوة معصية لله فتكون محرمة[٥].

وروى الترمذي عن معاذ بن جبل ـ رضي الله عنه ـ قال: بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن فلما سرت أرسل في إثري، فرددتُ، فقال: أتدري لم بعثت إليك؟ لا تصيبن شيئا بغير إذني فإنه غلول ومن يغلل يأت بما غل يوم القيام، لهذا دعوتك فامض لعملك»[٦].

ووجه الدلالة في الحديث النبوي الشريف: إن الأخذ بغير إذن الإمام غلول وخيانة، والرشوة تؤخذ بغير إذن الإمام فتكون غلولاً وخيانة وكل منهما حرام فيكون أخذ الرشوة حراما[٧].

٣ ـ مباشرة القاضي لعمله في حالة من اعتدال الحس وانضباط الوجدان:

ذكر الفقهاء إنه ينبغي على القاضي ألا يقضي وهو غضبان أو فرحان، أو جائع أو عطشان، أو مهموم، أو ناعس، أو في حال برد وحر شديدين، وعلى الجملة فلا يقضي وهو مشغول بعارض يغلب على فكره وحسه، والأصل في هذا ما أشار إليه النبي ﷺ بقوله: «لا

---

(١) انظر: أبي المهلب القيسي: أدب القاضي والقضاء، ص٢١، فتح القدير، جـ٥، ص٤٦٨.

(٢) انظر: سمير عالية: القضاء والعرف في الإسلام، ص٦٧.

(٣) انظر. حاشية الشرقاوي، جـ٢، ص٤٩٢. شوكت عليان: السلطة القضائية في الإسلام، ص٦١.

(٤) سنن أبي داود، جـ٣، ص٣٠٠.

(٥) انظر الطريقي: جريمة الرشوة، ص١٠٢، محمود الهمشري: أحكام الرشوة في الإسلام، ص٩٠.

(٦) انظر: جامع الأصول من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، جـ١٠، ص٥٤٩.

(٧) انظر: الطريقي جريمة الرشوة، ص١٠٣.

يقضي القاضي وهو غضبان معلول به»[1] وذكر ميمون بن مهران أن عمر بن عبدالعزيز - رضي الله عنه - بعثه قاضيا فقال له: لا تقضن على غضب ولا ضجر، وليكن من رائك الحلم عن الخصوم، واعلم إنه لا خير في قضاء إلا بفهم ولا خير في فهم إلا بحكم، ولا خير في حكم إلا بفصل، ولا خير في فصل إلا بعدل[2].

كما لا ينبغي له أن يتطوع بالصوم في اليوم الذي يريد الجلوس فيه[3] لأنه ربما يلحقه جوع مفرط فيغضب ويضعف فيضعف رائه ويعجز عن القضاء[4].

٤ - قيود على طبيعة عمل القاضي:

من القيود التي وضعها على القاضي أنه ليس له أن يحكم لأحد من والديه ولا مولوديه لأجل التهمة، ويحكم عليهم لارتفاعها، لقوله تعالى: ﴿ **وإذا حكمتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى** ﴾[5] وكذلك لا يشهد لهم ولا عليهم، ولا يشهد على عدوه، ويشهد له، ويحكم لعدوه، ولا يحكم عليه، لقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى، واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون** ﴾[6].

كما أن القاضي ممنوع من ضيافة أحد الخصمين دون الآخر، وفي هذا المعنى روي أن رجلاً جاء إلى علي رضي الله عنه فأضافه، فلما قال: إني أريد أن أخاصم، قال له علي: تحول، فإن النبي ﷺ نهانا أن نضيف الخصم إلا ومعه خصمه، ولأن في ذلك تهمة الميل والمحاباة[7].

---

(١) سنن أبي داود، جـ٢ ص٧٧٥.

(٢) انظر: الصدر الشهيد: شرح أدب القاضي للخصاف، جـ٢، ص٧.

(٣) انظر: فتح القدير، جـ٥، ص٤٦٦، الزبيدي: شرح المبدي شرح مختصر الزبيدي، جـ٣، ص٢٦٦.

(٤) انظر: الصدر الشهيد: شرح أدب القاضي، جـ٢، ص٧.

(٥) الآية ١٥٢ سورة الأنعام.

(٦) الآية: ٨، سورة المائدة.

(٧) انظر: فتح القدير، جـ٥، ص٤٦٩، ابن أبي الدم: أدب القضاء، ص٥٧، ٦٨،٨٢، حاشية الدسوقي، جـ٤، ص١١٧، الشيرزي: نهاية الرتبة، ص١١٥، الزحيلي: التنظيم القضائي ص٦٥.

الخاتمـــــة

بعد أن وفقنا الله تبارك وتعالى في تتبع هذا الموضوع من خلال هذه الدراسة الوجيزة له فإننا نرجو أن نكون قد أصبنا في جلاء نقاطه وإيراد مسائله والتعرض لأحكامه، إدراكًا لما قصدنا إليه في جلاء وبلوغًا لما هدفنا له وهو بيان شمولية الشريعة الإسلامية ووضعها مباديء، وقواعد، لحماية العدل، وإقرار الإنصاف، والتزام المساواة المطلقة بين الخصوم وتعميم العـدالة الاجتمـاعية في المجتمع الإسلامي مما يدفع ذلك المجتمع إلى النماء، والازدهار في شتى مجالات الحياة، وتكافؤ الفرص بين صاحب المال والعامل. إنه نظام فريد يكشف بنبراسه الوضاء المتميز وبمصادره التشريعية التماثل ويرفض التعقيد، ويأخذ بيد الضعيف والأرملة والمسكين، إلى منصات العدل والحق ويخترق أمواج البغي والظلم والعدوان ويقضي عليها بالعلاج الناجع والكي الحاسم.

وفقنا الله تبارك وتعالى لما يحبه ويرضاه، وأنعم علينا بالسير على منهج القرآن وشريعة الإسلام وأخذ بأيدينا لحسن التآسي والاقتداء بسيد الأنام سيدنا محمد ﷺ، وجعلنا الله على الصراط المستقيم مع الذين أنعم الله عليهم وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مصـــادر البحـــث

أولاً: التفســـير:

١ ـ تفسـير القرآن العظيم والمعروف بتفسير ابن كثير. تأليف: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢ ـ أحكام القرآن. تأليف أبي بكر بن علي الرازي الجصاص، مكتبة ومطبعة عبدالرحمن محمد، القاهرة.

٣ ـ الجامع لأحكام القرآن. تأليف أبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب المصرية، القاهرة.

ثانيًا: الحديـــث:

١ ـ سبـل السـلام شرح بلوغ المـرام. تأليف: محمـد بن إسماعيل الصنعاني طبعة مصطفى الحلبي مصر ١٣٦٩هـ.

٢ ـ سنن أبي داود تأليف الإمـام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني طبعة مصطفى الحلبي. مصر.
٣ ـ فتـح البـاري بشرح صحيـح البخـاري. تأليف الإمـام أحمـد بن علي بن حجر العسقلاني. المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٥هـ. الطبعة الأولى.
٤ ـ سنن الدارقطني. تأليف الإمام علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، عالم الكتب، بيروت.
٥ ـ صحيح البخاري. تأليف الإمام محمد بن إسماعيل البخاري.
٦ ـ صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية، القاهرة.
٧ ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، تأليف الإمام محمد بن علي الشوكاني، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة.

ثالثًا: الفقـــه:

١ ـ تحفة المحتاج. تأليف الإمام محمد بن حجر الهيثمي، طبعة مصطفى محمد، القاهرة.
٢ ـ بداية المجتهد. تأليف الإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، مصر، مطبعة مصطفى الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٧٠هـ.
٣ ـ الأم. للإمام الشافعي، مطبعة دار الشعب مصر.
٤ ـ حاشية قيلوبي وعميرة، بيروت، دار الفكر، الطبعة الرابعة.
٥ ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للقطب الدردير، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر.
٦ ـ حاشية ابن عابدين، المسماة رد المحتار على الدار المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، بيروت،
٧ ـ المغني. تأليف الإمام أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة، مكتبة القاهرة.
٨ ـ مغني المحتـاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج. تأليف الإمام محمد الشربيني الخطيب، مطبعة الحلبي.
٩ ـ مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. تأليف الإمام عبدالله بن محمد بن سليمان المعروف بداماد أفندي، دار إحياء التراث العربي.
١٠ ـ المبسوط. تأليف الإمام محمد بن أحمد بن سهل السرخسي، مطبعة السعادة مصر.
١١ ـ كشاف القناع عن متن الاقناع. تأليف الإمام منصور بن إدريس البهوتي، مكتبة

النصر الحديثة، الرياض.
١٢ ـ الهداية شرح بداية المبتدي. تأليف أبي الحسن علي بن أبي بكر الراشداني المرغيناني، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، الطبعة الأخيرة.
١٣ ـ الروضة الندية شرح الدرر البهية. تأليف الإمام أبي الطيب صديق بن حسن القنوجي البخاري، طبعة الشئون الدينية بدولة قطر.

رابعًا: المعاجم الفقهية:
١ ـ أنيس الفقهاء. تأليف قاسم القونوي، دار الوفاء للنشر والتوزيع، ١٤٠٦هـ.
٢ ـ تهذيب الأسماء واللغات. تأليف الإمام أبو زكريا يحيى النووي، بيروت، دار الكتب العلمية.
٣ ـ التعريفات. تأليف الإمام علي بن محمد الجرجاني، بيروت دار الكتب العلمية.
٤ ـ التعريفات الفقهية. تأليف المفتي محمد السيد عليم المجددي البركتي، الناشر الصدف ببلشرز، الهند.
٥ ـ الكليات. تأليف أبي البقاء أيوب بن موسى الحسني الكفوري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق.
٦ ـ معجم لغة الفقهاء. تأليف محمد رواس قلعة جي، حامد صادق القنيبي، طبعة دار النفائس، بيروت.
٧ ـ القاموس الفقهي. تأليف سعدي أبوجيب، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٢هـ.
٨ ـ طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية. تأليف نجم الدين النسفي، دار القلم، بيروت، ١٤٠٦هـ.

خامسًا: التشريع الإسلامي والقانون:
١ ـ مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية. تأليف، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى.
٢ ـ فلسفة التشريع في الإسلام. تأليف صبحي محمصاني، دار العلم للملايين، بيروت.
٣ ـ المدخل لدراسة القانون. تأليف عبدالباقي البكري، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، ١٤٠٢هـ.
٤ ـ تاريخ النظم القانونية وتطورها. تأليف أحمد أبوالوفا، الدار الجامعية، بيروت ١٩٨٤م.

٥ ـ تاريخ القوانين ومراحل التشريع الإسلامي. تأليف علي محمد جعفر، المؤسسة الجامعية، بيروت ١٤٠٦هـ.
٦ ـ تاريخ القانون. تأليف زهدي يكن، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان ١٩٦٩م.
٧ ـ المدخل للفقه الإسلامي وتاريخ التشريع الإسلامي. تأليف حسن محمد سفر، دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
٨ ـ الإسلام وتقنين الأحكام. تأليف عبدالرحمن عبدالعزيز القاسم، القاهرة، مطبعة السعادة، الطبعة الثانية ١٣٧٧هـ.

سادسًا: السياسة الشرعية:

١ ـ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. تأليف الإمام تقي الدين بن تيمية، دار الكتاب العربي، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٦٩م.
٢ ـ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تأليف أبي عبدالله ابن قيم الجوزية مطبعة السُنة المحمدية، ١٣٧٢هـ.
٣ ـ السياسة الإسلامية في عهد النبوة. تأليف عبدالمتعال الصعيدي، دار الفكر العربي.
٤ ـ السياسة الشرعية والفقه الإسلامي. تأليف عبدالرحمن تاج، مطبعة دار التأليف، الطبعة الأولى، مصر، ١٣٧٣هـ.
٥ ـ محاضرات في السياسة. تأليف شوقي عبده الساهي، الجامعة الإسلامية، ١٣٩٩هـ.
٦ ـ الكفاءة الإدارية في السياسية الشرعية. تأليف عبدالله بن أحمد قادري، دار المجتمع، جدة، ١٤٠٦هـ.
٧ ـ مباديء نظام الحكم في الإسلام. تأليف عبدالحميد متولي، منشأة المعارف، الإسكندرية.
٨ ـ نظم الحكم في الإسلام. تأليف محمود حلمي، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية.
٩ ـ الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية. تأليف عبدالكريم زيدان، القاهرة، الجماعة الإسلامية، ١٩٧٨م.
١٠ ـ النظرية السياسية الإسلامية. تأليف محمد مفتي وسامي الوكيل، كتاب الأمة، قطر.

١١ ـ جريمة الرشوة في الشريعة الإسلامية. تأليف عبدالله الطريقي، مؤسسة الرسالة.
١٢ ـ السياسة الشرعية. تأليف عبدالوهاب خلاف، القاهرة، دار الأنصار، ١٣٩٧هـ.
١٣ ـ الشرع الدولي في عهد الرسول ﷺ . تأليف عبدالوهاب كلزية، بيروت دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
١٤ ـ تبصرة الحكام. تأليف القاضي برهان الدين بن فرحون المالكي، مطبعة الحلبي ١٣٧٨هـ.
١٥ ـ معين الحكام. تأليف الإمام علاء الدين أبي الحسن الطرابلسي، مطبعة الحلبي، ١٣٩٣هـ.
١٦ ـ الأحكام السلطانية. تأليف الإمام أبي الحسن الماوردي، مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٨٦هـ.
١٧ ـ الأحكام السلطانية. تأليف أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء، مطبعة مصطفى الحلبي، تصحيح وتعليق محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ.

سابعًا: النظم القضائية الإسلامية:

١ ـ الرقابة القضائية على أعمال التشريع. تأليف خليل جريج، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، قسم البحوث والدراسات القانونية والشرعية، ١٩٧١م.
٢ ـ أدب القاضي. تأليف أبي الحسن الماوردي، مطبعة العاني، بغداد، ١٣٩٢هـ.
٣ ـ أدب القاضي والقضاء. تأليف أبو المهلب هيثم بن سليمان القيسي، نشر الشركة التونسية للتوزيع.
٤ ـ أدب القضاء. تأليف القاضي شهاب الدين أبي إسحاق المعروف بابن أبي الدم الحموي، تحقيق الدكتور محمد مصطفى الزحيلي، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.
٥ ـ شرح أدب القاضي للخصاف. تأليف برهان الأئمة حسام الدين المعروف بالصدر الشهيد، تحقيق محيي هلال السرحان، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٣٩٨هـ.
٦ ـ أخبار القضاة. تأليف القاضي وكيع محمد بن خلف بن حيان، القاهرة، مطبعة الاستقامة ١٣٦٦هـ.
٧ ـ مبدأ المساواة في الإسلام. تأليف فؤاد عبدالمنعم، الاسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة.

٨ ـ المجتهدون في القضاء. تأليف صبحي محمصاني، دار العلم للملايين، بيروت.
٩ ـ المباديء الشرعية في أحكام العقوبات في الفقه الإسلامي. تأليف عبدالسلام محمد الشريف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٦هـ.
١٠ ـ النظام القضائي الإسلامي. تأليف عبدالرحمن عبدالعزيز القاسم، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ.
١١ ـ النظرية العامة للقضاء والاثبات في الشريعة الإسلامية. تأليف محمد الحبيب التجاني، الدار البيضاء دار النشر المغربية، ١٤٠٥هـ.
١٢ ـ النظام القضائي في الفقه الإسلامي ـ تأليف محمد رأفت عثمان، الكويت، مكتبة الفلاح للنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
١٣ ـ التنظيم القضائي في الفقه الإسلامي. تأليف محمد مصطفى الزحيلي، دار الفكر دمشق، ١٤٠٢هـ.
١٤ ـ التنظيم القضائي الإسلامي. تأليف حامد محمد أبوطالب، مصر، مطبعة السعادة، ١٤٠٢هـ.
١٥ ـ النظام القضائي الإسلامي. تأليف أحمد محمد مليجي، مكتبة وهبة، ١٤٠٥هـ.
١٦ ـ نظام القضاء في الإسلام، تأليف جمال صادق المرصفاوي، إدارة الثقافة، جامعة الإمام، الرياض ١٤٠٤هـ.
١٧ ـ القضاء في الإسلام. تأليف عطية مشرفة، شركة الشرق الأوسط، الطبعة الثانية، ١٩٦٦م.
١٨ ـ القضاء في الإسلام. تأليف إبراهيم نجيب محمد عوض، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، ١٣٩٧هـ.
١٩ ـ السلطة القضائية. تأليف شوكت عليان، دار الرشيد، الرياض، ١٤٠٢هـ.
٢٠ ـ وسائل الاثبات في الشريعة الإسلامية. تأليف محمد مصطفى الزحيلي، دار البيان.
٢١ ـ حال المتهم في مجلس القضاء. تأليف صالح اللحيدان، مسافي للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٠٤هـ.
٢٢ ـ القضاء ونظام الإثبات في الفقه الإسلامي. تأليف محمود محمد هاشم، جامعة الملك سعود، الرياض.
٢٣ ـ طرق الإثبات الشرعية. تأليف محمد إبراهيم، مطبعة القاهرة الحديثة للطباعة، ١٩٨٥م.
٢٤ ـ حقوق المتهم في الشريعة الإسلامية. تأليف محمد عبدالمعبود مرسي، الإسكندرية،

دار المعرفة الجامعية، ١٤١٠هـ.

٢٥ ـ مبدأ المساواة أمام القضاء. تأليف عبدالغني بسيوني عبدالله، الإسكندرية، منشأة المعارف ١٩٨٣م.

٢٦ ـ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وموقف التشريع الإسلامي. تأليف سعيد محمد أحمد باناجة، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٢٧ ـ القضاء في الإسلام وحماية الحقوق. تأليف عبدالعزيز خليل بديوي، القاهرة، دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٩٨٠م.

٢٨ ـ القضاء والإثبات في الفقه الإسلامي. تأليف عبدالفتاح محمد أبوالعينين، القاهرة، الفرماوي.

٢٩ ـ مباديء القانون والنظم. تأليف محمد الشيخ وعبدالعزيز أبوغنيمة، القاهرة، مطبعة المدني.

٣٠ ـ القضاء في الإسلام. تأليف محمد عبدالجواد محمد، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٣٨٧هـ، الكتب القانونية (بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون).

المباديء الاسلامية في المحافظة على النفس

«قضية للبحث»

الدكتور/عبدالرحمن بن حسن النفيسه

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد،

فقد شهد العالم أو على الأقل أجزاء منه في الفترة الماضية كثيرًا من القول عن قضية الإنسان والمحافظة على وجوده، وحقوقه. وربما يزداد هذا القول بعد التغيرات التي طرات إثر انهيار النظرية المادية، وعودة الملايين من البشر في أوربا وآسيا إلى عقائدهم التي كانوا عليها قبل إخضاعهم لتلك النظرية بالقوة، وربما يزداد ذلك أيضًا لأسباب وعوامل كثيرة ينتج عنها حدوث نوع من التماس أو النزاع الحضاري تبعًا لقوة حضارة مًا وضعف حضارات أُخرى.

وإذا كانت مسألة المحافظة على النفس بهذه الاحتمالات المجردة، فإن هذه المسألة قديمة قدَمَ الإنسان نفسه وفقًا لعقائده، وتقاليده، ومألوفاته، حتى القبائل أو الطوائف التي تجعل من إنسانها ضحية لطقوسها وشعائرها ترى في فعلها هذا محافظة على النفس، بصرف النظر عن نظرة الآخرين إلى خطأ هذا الفعل. وهكذا ستظل مسألة الإنسان والمحافظة عليه قضية يتداولها الإنسان نفسه في كل زمان ومكان، وما قد يَحْدثُ في هذه المسألة من مد أو جزر سيكون مرهونًا بالتقلبات والتغيرات الحضارية، وأحوال الزمان.

وليس المهم في هذه القضية المطروحة للبحث الحديث عن مسألة المحافظة على الإنسان في عمومها، بل إن ما يعنينا هو حكم الإسلام فيها. ولا ريب أن للحديث عن هذه المسألة أهمية قصوى إزاء هذا الفيض من القول ومايتسرب منه من المفاهيم الخاطئة عن هذه المسألة في الإسلام، سواء ممن لا يعرف حقيقته ومبادئه، أو ممن ينظر إليه من خلال سلوك فرد أو أفراد دون أن يعرف شيئًا عن شرعية هذا السلوك وعلاقته بالإسلام.

قلت: ومن تلك المفاهيم الخاطئة فيض من المقالات والتعليقات المبثوثة في وسائل الإعلام يَدَّعي فيها أصحابها كثرة تفشي الخلاف بين المسلمين مما يؤدي إلى التقاتل بينهم. وغاية هذا الادّعاء أن يستنتج القراء منه عدم اهتمام الإسلام بالإنسان والمحافظة عليه ومن ثَم ينسب العامة قضايا الإرهاب والعنف إلى طبيعة الإسلام وحضارته.

وقد أخذ هذا المفهوم الخاطيء بُعدًا أكثر في مختلف الكتب والموسوعات التي تتحدث عن ظاهرة العنف وطبيعته وأسبابه ذلكم إنها عندما تتحدث عن هذه الظاهرة تجعل من قضية الحسن بن الصباح وجماعته المعروفين بالحشاشين شاهدًا غريبًا في الحديث عنها. كما تجعل من الحوادث والوقائع التي شهدها التاريخ الإسلامي شواهد غريبة على ما تدعيه متجاهلة الشواهد الكثيرة في تاريخ الأمم الأخرى.

وقد يكون لمؤلفي هذه الكتب والمقالات بعض العذر لجهلهم بحقيقة الإسلام، وقد لا يكون لهم هذا العذر لأن قواعد الفكر تقتضي الأمانة، والتزام المنهج العلمي في التجرد والاستقصاء، ومعرفة وقائع التاريخ وأسبابها، ومداخلاتها، والعوامل التي أثرت فيها، ومع ذلك فإن المسئولية الكبرى تقع على عاتق الفكر الإسلامي لتقصيره في شرح مباديء الإسلام وأسسه، ومُثُله وفي مقدمتها قضية الإنسان، وما يوجبه من المحافظة عليه، وليس القصد من هذا إقناع كاتب أو مؤلف غير أمين، ولكن القصد منه إيضاح ما قد خَفِي على غيره ممن لا يَعْلَمُ عن حقيقة الإسلام إلا من خلال ما يُطْرَح له من حقائق، أو دعاوى، كما أن القصد منه ليس مجرد الكسب، أو التسابق إلى المواقع، بل هو أداء لواجب الدعوة وإبلاغ الرسالة.

قلت: إن مفهوم الإسلام في المحافظة على الإنسان مبني أصلاً على الحكمة الإلهية من خلقه، وكونه خليفة الله في الأرض، ولهذا أكد الإسلام على حقوقه وفي مقدمتها حقه المطلق في الحياة، لأن من أسس هذا الدين الأساسية حفظ وصيانة الدعائم الخمس الضرورية للحياة، ومن هذه الدعائم الحفاظ على النفس، وتحريم التعدي عليها بغير حق، وقد تفرع من هذه الأسس التزامان شرعيان: أحدهما ـ خاص يتعلق بالإنسان نفسه. والآخر عام يتعلق بواجبه والتزامه تجاه غيره.

التزام الإنسان تجاه نفسه:

وهذا الالتزام أصل ومقصد شرعي ينبني على أن النفس ملك لله تعالى، وليست ملكًا للإنسان يتصرف فيها كيف شاء، وقد تفرع من هذا الأصل فروع كثيرة: منها أنه مأمور باللبس، ومأمور بالأكل والشرب، ومأمور بالسعي من أجل ذلك حتى لا يُعَرِّضَ نفسه للخطر وفي هذا قال الله تعالى: ﴿ **يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين** ﴾[1].

وفي هذه الآية أحكام عدة: أولها ـ وجوب ستر العورة لما في ذلك من حفظ للنفس من الأذى والضرر، وصيانة لها من التبذل والامتهان. ومنها الأمر بالأكل والشرب لما فيه كذلك من حفظ للنفس ومقوماتها من الحواس، ولهذا نهى رسول الله ﷺ عن الوصال في الصيام وجاز للكبير والمريض والمسافر والأم المرضع الإفطار في رمضان حفظًا للنفس، وصونًا لها من الخطر، ومن هذه الأحكام: النهي عن الإسراف في الأكل والشرب لما فيه من مسببات الأمراض والعلل وفي ذلك قال رسول الله ﷺ: «**ما ملأ آدمي وعاء شرًا من بطن بحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه**»[2].

ومن قواعد وفروع الحفاظ على النفس ـ عدم تعريضها للخطر بأي صورة من الصور، وعدم تكليفها بما لا تطيق ولا تستطيع، سواء كان ذلك في حق الله أو في حق غيره ـ ففي الحالة الأولى قال تعالى: ﴿ **ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة** ﴾[3] وفي الحالة الثانية قال تعالى: ﴿ **لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها** ﴾[4]. وقال: ﴿ **فاتقوا الله ما استطعتم** ﴾[5]. والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة وكلها تَنْصَبُّ على أن الإنسان مسئول عن نفسه لا يجوز له تعريضها للخطر بأي صورة من صوره.

التزام الإنسان وواجبه تجاه غيره:

ومسئولية الإنسان تجاه غيره لا تقل عن مسئوليته تجاه نفسه، إذ ليس في الإسلام

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٣١.

(٢) سنن الترمذي جـ٤ ص٥١٠.

(٣) سورة البقرة من الآية ١٩٥ والآية عامة لاحتمال اللفظ لذلك.

(٤) سورة البقرة من الآية: ٢٨٦.

(٥) سورة التغابن من الآية: ١٦.

تفـاوت بين إنسان وآخر إلا في العلاقة بالله وتقواه لقوله تعالى: ﴿ **إن أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾[١] وقول رسوله ﷺ «**كلكم بنو آدم وآدم خُلِق من تراب**»[٢] ويترتب على ذلك احتـرام الإنسان لحق غيره في الحياة والتزامه في ذلك بما أخذه الله عليه من المواثيق والعهود لقوله تعالى: ﴿ **وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم** ﴾[٣].

وبعد أن قص الله حادثة القتل الذي تعرض له الفرع الأول من آدم، وصف الله القاتل بالآثم والخاسر، وبَيَّن ما سيلقاه من الجزاء على فعله ثم بين الحكم بقوله جلّ وعلا: ﴿ **من أجـل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعًا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعًا** ﴾[٤]. كما بينه في قوله تعالى: ﴿ **ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابًا عظيمًا** ﴾[٥]. وقوله: ﴿ **ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق** ﴾[٦].

وجاءت السُنة النبوية تُفَصِّلُ وتُبَيِّنُ تحريم القتل وتؤكد على حرمة النفس والمحافظة على وجودها. ومن ذلك قول رسول الله ﷺ «**قَتْلُ المؤمن أعظم عند الله من زوال الدنيا**»[٧] وقوله عليه الصلاة والسلام: «**أول ما يقضَى بين الناس في الدماء**»[٨] وقوله: «**لو اجتمع أهل السماوات وأهل الأرض على قتل رجل مؤمن لكبَّهم الله في النار**»[٩].

وجاء القرآن الكريم بحكم عام في تحريم التعدي في قول الله تعالى: ﴿ **ولا تعتدوا**

---

(١) سورة الحجرات من الآية: ١٣.
(٢) الجامع الصغير للسيوطي جـ٢ ص٢٨٨.
(٣) سورة البقرة من الآية: ٨٤.
(٤) سورة المائدة من الآية: ٣٢.
(٥) سورة النساء الآية: ٩٣.
(٦) سورة الإسراء من الآية: ٣٣.
(٧) سنن النسائي جـ٧ ص٨٣.
(٨) سنن النسائي جـ٧ ص٨٤.
(٩) كنز العمال جـ١٥ ص٣٤.

تفـاوت بين إنسان وآخر إلا في العلاقة بالله وتقواه لقوله تعالى: ﴿ **إن أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾[١] وقول رسوله ﷺ «**كلكم بنو آدم وآدم خُلِق من تراب**»[٢] ويترتب على ذلك احتـرام الإنسان لحق غيره في الحياة والتزامه في ذلك بما أخذه الله عليه من المواثيق والعهود لقوله تعالى: ﴿ **وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم** ﴾[٣].

وبعد أن قص الله حادثة القتل الذي تعرض له الفرع الأول من آدم، وصف الله القاتل بالآثم والخاسر، وبَيَّن ما سيلقاه من الجزاء على فعله ثم بين الحكم بقوله جلّ وعلا: ﴿ **من أجـل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعًا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعًا** ﴾[٤]. كما بينه في قوله تعالى: ﴿ **ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابًا عظيمًا** ﴾[٥]. وقوله: ﴿ **ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق** ﴾[٦].

وجاءت السُنة النبوية تُفَصِّلُ وتُبَيِّنُ تحريم القتل وتؤكد على حرمة النفس والمحافظة على وجودها. ومن ذلك قول رسول الله ﷺ «**قَتْلُ المؤمن أعظم عند الله من زوال الدنيا**»[٧] وقوله عليه الصلاة والسلام: «**أول ما يقضَى بين الناس في الدماء**»[٨] وقوله: «**لو اجتمع أهل السماوات وأهل الأرض على قتل رجل مؤمن لكبَّهم الله في النار**»[٩].

وجاء القرآن الكريم بحكم عام في تحريم التعدي في قول الله تعالى: ﴿ **ولا تعتدوا**

---

(١) سورة الحجرات من الآية: ١٣.
(٢) الجامع الصغير للسيوطي جـ٢ ص٢٨٨.
(٣) سورة البقرة من الآية: ٨٤.
(٤) سورة المائدة من الآية: ٣٢.
(٥) سورة النساء الآية: ٩٣.
(٦) سورة الإسراء من الآية: ٣٣.
(٧) سنن النسائي جـ٧ ص٨٣.
(٨) سنن النسائي جـ٧ ص٨٤.
(٩) كنز العمال جـ١٥ ص٣٤.

إن الله لا يحب المعتدين ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ﴾[2] وتحريم الاعتداء شامل لكل صور العدوان ومن ذلك على سبيل المثال: الاعتداء المباشر على النفس بالقتل، أو الجراح أو وضع مادة متفجرة في سيارة أو طائرة أو سفينة أو نحو ذلك أو منع الطعام أو الشراب عن الإنسان أو وضع ما يقتل غالبًا من المواد الضارة في طعامه أو شرابه أو القيام بأي فعل من أفعال التحريض على القتل أو الإكراه عليه أو الشهادة الكاذبة المفضية إليه. ولا فرق في ذلك بين كون المُعْتَدى عليه مريضًا أو عديم الحواس والمُعْتَدي كاملها ولا فرق كذلك بين أن يكون المعتدي واحدًا أو أكثر، وفي ذلك قال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ «والله لو أن أهل صنعاء شركوا في قتله لقتلتهم أجمعين»[3]. ففي كل هذه الأحوال ونحوها يعتبر الفاعل المتعمِّد قاتلًا يوجب فعله القصاص منه.

وعندما يوجب الإسلام القصاص من القاتل فإنه يضع بذلك حفظ النفس في أعلى المراتب من حقوق الإنسان، فلو لم يكن القاتل لما كان القتيل، ولو ترك القاتل بلا قصاص فإن القوي سوف يستمريء قتل الضعيف، والصحيح سوف يستمريء قتل المريض، فتصبح بهذا المفهوم نفسٌ أفضل من نفس أخرى. وفي هذا تفريط وضياع لوجود الإنسان وحقوقه، وبالتالي تتحول الحياة إلى غابة تعمّها الفوضى، وينتشر فيها الفساد ثم يضيق الإنسان بها ذرعًا، وهذا مما يتنافى بالكلية مع مباديء الإسلام ومع ما أراد الله بأن تكون الأرض مكانًا للإنسان ليعمرها وينشر فيها مباديء الحق والأمن والسلام.

قلت: وما ذُكرَ في هذه المسألة من أحكام في كتاب الله تعالى وسُنة رسوله ﷺ ماهو إلا قطرات من بحر، وقليل من كثير وغَيْض من فيض، وهي في غاياتها ودلالاتها تؤكد على حرمة النفس، وتحرم كل أنواع التعدي عليها، سواء كان ذلك ماديًا بالقتل المباشر، أو الاغتيال، أو الارهاب، أو الخطف أو نحو ذلك من الصور الأخرى، أو كان هذا التعدي معنويًا يمس شرفها وكرامتها.

وأمام هذا الفيض من القول المعاصر عن مسألة الحفاظ على النفس تطرح المجلة هذه المسألة للإخوة الباحثين لإيضاح القواعد والكليات التي وضعها الإسلام لحفظ وجود الإنسان، وحقوقه مما لا يوجد في أي شريعة من الشرائع أو عقيدة من العقائد.

والله المستعان

---

(١) سورة البقرة من الآية: ١٩٠.

(٢) سورة المائدة من الآية: ٢.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي جـ٨ ص٤١.

ردود وتعليقات

الأحكام السلطانية بين أبي الحسن الماوردي (المتوفى ٤٥٠هـ) وأبي يعلى الفراء (المتوفى ٤٥٨هـ)

الدكتور/فؤاد بن عبدالمنعم أحمد

عَرَّفت المجلة بكتاب الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، ولم يَفُتْها الإشارة إلى وجود شَبَه بين هذا الكتاب وكتاب الأحكام السلطانية للماوردي.. وانتهت إلى القول: «ولا أحد يستطيع الجزم بالسبق لأي من الكتابين، ولا شك أنهما قد أثريا هذا الجانب من الفقه في علم الدولة ومنهجها».

والواقع أن كتاب الماوردي أسبق، وشهد بذلك فقيه حنبلي وهو ابن رجب (المتوفى ٧٩٥هـ) وابن حجر العسقلاني على ماذكره السخاوي في ترجمته، بل كتاب أبي يعلى الفراء يقيم الدليل نفسه على أنه نقل عن غيره بعض مواضعه، ولقد كان ذلك محل أكثر من رسالة للدكتوراه. وإليكم بيان ما أجملناه:

١ ـ قال الحافظ أبو الفرج عبدالرحمن بن رجب الحنبلي المشهور بابن رجب في كتابه «الاستخراج لأحكام الخراج» بتصحيح وتعليق الشيخ عبدالله الصديق، طبعة دار المعرفة، بيروت ص١١٦ مانصه: «ذكر القاضي أبو يعلى الفراء» في الأحكام السلطانية متابعة للماوردي أن أموال الصدقات يجوز أن يتفرد أربابها بقسمتها في أهلها بخلاف من في يده مال الفيء، فإنه ليس له أن ينفرد بقسمته حتى يتولاه أهل الاجتهاد من الأئمة».

وقال أيضًا في ص١٢٢ «وأما إقطاع الاستغلال فلا يعرف في زمان السلف، وقد أنكر الإمام أحمد علي أمراء زمانه أنهم يُقطِعون من شاءوا ثم ينتزعون منه ذلك والإقطاع لا ينتزع ممن أقطعه، وهذا يدل على أنه لم يعهد إقطاع الاستغلال للمنافع حتى زعم بعض أعيان الشافعية المتأخرين أن أصحابهم لم يذكروا في كتبهم بالكلية

وكأنه لم يقف على كلام الماوردي في الأحكام السلطانية فإنه ذكر فيها اقطاع الخراج كما ذكرها القاضي بل القاضي اتبعه في ذلك».

٢ ـ قال الحافظ السخاوي (المتوفى ٩٠٢هـ) نقلاً عن شيخه ابن حجر العسقلاني (٨٥٧هـ) «إن الأحكام السلطانية لأبي يعلى مأخوذ من الأحكام السلطانية للماوردي، لكنه بنى على مذهب الإمام أحمد».

«الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر جـ١ ص٣١٥».

٣ ـ إن الفراء حينما يقتبس من غيره يصرح باسم من نقل عنه، وأحيانًا لا ينسب القول الذي يقتبسه إلى قائله صراحة، كما أنه لا ينسبه إلى نفسه، بل يصدره بعبارة «قيل» ويلاحظ أن الكلام بعد هذه العبارة يتماثل مع الكلام الذي ورد في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي.

ومن أمثلة ذلك ـ لا يعد حصر لها ـ :

ا ـ ما ورد في الأحكام السلطانية للفراء ص ٢١٥ وقد قيل: إن هذا القضاء ليس على العموم في الأزمان والبلدان، وإنما هو مقدر بالحاجة، وقد يختلف من خمسة أوجه «انظر ذلك بنصه في الأحكام السلطانية للماوردي، طبعة دار الكتب العلمية بيروت، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨ ص ١٨١».

ب ـ وفي أحكام الفراء ص٧٩ الفرق بين نظر المظالم ونظر القضاة من عشرة أوجه وقد ذكر بعض أهل العلم الفرق بين نظر المظالم ونظرة القضاة من عشرة أوجه. بعض أهل العلم الذي نقل عنهم هو الماوردي (انظر ما أورده الماوردي ص٨٣).

جـ ـ كتاب في كتاب الفراء ص٣٩، ٤٠ «وقد قيل: إن هؤلاء يُعطَوْن من الصدقات ولا يعطون من الفيء من سهم سبيل الله المذكور في آية الصدقات ولا يعطون من الفيء. لأن حقهم في الصدقات، ولا يعطى أهل الفيء المسترزقة في الديوان من مال الصدقات لأن حقهم في الفيء القائل هو الماوردي (انظر الأحكام السلطانية ص٣٦).

٤ ـ إن هذا الموضوع كان ضمن رسالتين في الدكتوراه:

الأولى: لمحمد الحاج عبدالقادر أبو فارس بعنوان «القاضي أبويعلى الفراء وكتابه «الأحكام السلطانية» ونوقشت بجامعة الأزهر في ١٩٧٤/٧/٣١م، ثم طبعتها مؤسسة الرسالة.

والثانية: لمحمد علي بدر الدين الغلايني بعنوان «الإمام الماوردي وأثره في الفقه الدستوري» ونوقشت في جامعة الأزهر في ٢/٤/١٩٧٥م، وتناول فيها الباحث كتاب الأحكام السلطانية دراسة وتحليلاً وعقد الفصل الثالث مقارنة بين كتابي «الأحكام السلطانية للماوردي ولأبي يعلى الفراء وأيهما أسبق في التأليف» «من ص٢١٥ ـ ٢٣٥ من الرسالة» ولم تطبع بعد.

والباحثان انتهيا إلى أن الماوردي هو أسبق بالتأليف لكتاب الأحكام السلطانية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فتاوى المجامع الفقهية

العمل بالرؤية في إثبات الأهلّة لا بالحساب الفلكي[1]

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد:

إن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع في دورته الرابعة المنعقدة بمقر الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، في الفترة مابين السابع والسابع عشر من شهر ربيع الآخر سنة ١٤٠١هـ. على صورة خطاب الدعوة الإسلامية في سنغافورة المؤرخ في ١٦ شوال ١٣٩٩هـ. الموافق ٨ اغسطس ١٩٧٩م الموجه لسعادة القائم بأعمال سفارة المملكة العربية السعودية هناك، والذي يتضمن أنه حصل خلاف بين هذه الجمعية وبين المجلس الإسلامي في سنغافورة في بداية شهر رمضان ونهايته سنة ١٣٩٩هـ ـ الموافق ١٩٧٩م، حيث رأت الجمعية ابتداء شهر رمضان وانتهاءه على أساس الرؤية الشرعية وفقًا لعموم الأدلة الشرعية، بينما رأى المجلس الإسلامي في سنغافورة ابتداء ونهاية رمضان المذكور بالحساب الفلكي معللاً ذلك بقوله (بالنسبة لدول منطقة آسيا حيث كانت سماؤها محجبة بالغمام وعلى وجه الخصوص سنغافورة، فالأماكن لرؤية الهلال أكثرها محجوبة عن الرؤية، وهذا يعتبر من المعذورات التي لابد منها، لذا يجب التقدير عن طريق الحساب).

وبعد أن قام أعضاء مجلس المجمع الفقهي الإسلامي بدراسة وافية لهذا الموضوع على ضوء النصوص الشرعية، قرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي تأييده لجمعية الدعوة الإسلامية فيما ذهبت إليه لوضوح الأدلة الشرعية في ذلك.

كما يقرر أنه بالنسبة لهذا الوضع الذي يوجد في أماكن مثل سنغافورة وبعض مناطق آسيا وغيرها، حيث تكون سماؤها محجوبة بما يمنع الرؤية فإن للمسلمين في تلك المناطق وماشابهها أن يأخذوا بمن يثقون به من البلاد الإسلامية التي تعتمد على الرؤية البصرية للهلال دون الحساب بأي شكل من الأشكال، عملا بقوله ﷺ **«صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين»**. وقوله ﷺ: **«لا تصوموا حتى تروا الهلال**

---

(١) القـــرار الأول.

أو تكملوا العدة، ولا تفطروا حتى تروا الهلال أو تكملوا العدة». وماجاء في معناهما من الأحاديث.

[توقيع] نائب الرئيس **محمد علي الحركان**		[توقيع] رئيس مجلس المجمع الفقهي **عبدالله بن حميد**
[توقيع] **عبدالعزيز بن عبدالله بن باز**	[توقيع] **مصطفى الزرقاء**	[توقيع] **محمد محمود الصواف**
[توقيع] **صالح بن عثيمين**	[توقيع] **محمد بن عبدالله بن السبيل**	[توقيع] **مبروك العوادي**
[توقيع] **محمد الشاذلي النيفر**	[توقيع] **عبدالقدوس الهاشمي**	[توقيع] **محمد رشيدي**
[غائب عند التوقيع] **ابوالحسن علي الحسني الندوي**	[توقيع] **أبو بكر محمود جومي**	[توقيع] **حسنين محمد مخلوف**
[توقيع] **محمد رشيد قباني**	[غائب] **محمود شيت خطاب**	[غائب] **محمد سالم عدود**

حكم الشيوعية والانتماء إليها(١)

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده. وبعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي درس فيما درسه من أمور خطيرة (موضوع الشيوعية والاشتراكية) وما يتعرض له العالم الإسلامي من مشكلات الغزو الفكري على صعيد كيان الدول، وعلى صعيد نشأة الأفراد وعقائدهم، وما تتعرض له تلك الدول والشعوب معًا من اخطار تترتب على عدم التنبه إلى مخاطر هذا الغزو الخطير.

ولقد رأى المجمع الفقهي أن كثيرًا من الدول في العالم الإسلامي تعاني فراغًا فكريًا وعقائديًا، خاصة أن هذه الأفكار والعقائد المستوردة قد أُعدت بطريقة نفذت إلى المجتمعات الإسلامية وأحدثت فيها خللاً في العقائد، وانحلالاً في التفكير والسلوك، وتحطيمًا للقيم الإنسانية، وزعزعة لكل مقومات الخير في المجتمع. وإنه ليبدو واضحًا جليًا أن الدول الكبرى على اختلاف نظمها واتجاهها قد حاولت جاهدة تمزيق شمل كل دولة تنتسب للإسلام عداوة له وخوفًا من امتداده ويقظة أهله. لذا ركزت جميع الدول المعادية للإسلام على أمرين مهمين هما العقائد والأخلاق.

ففي ميدان العقائد شجعت كل من يعتنق المبدأ الشيوعي المعبَّر عنه مبدئيًا عند كثيرين بالاشتراكية، فجندت له الإذاعات والصحف والدعايات البراقة والكُتَّاب المأجورين، وسمَّته حينًا بالحرية وحينًا بالتقدمية وحينا بالديمقراطية وغير ذلك من الألفاظ، وسمت كل مايضاد ذلك من إصلاحات ومحافظة على القيم والمثل السامية والتعاليم الإسلامية رجعية وتأخرًا وانتهازية ونحو ذلك، وفي ميدان الأخلاق دعت إلى الاباحية واختلاط الجنسين وسمت ذلك أيضًا تقدمًا وحرية. فهي تعرف تمام المعرفة أنها متى قضت على الدين والأخلاق فقد تمكنت من السيطرة الفكرية والمادية والسياسية، وإذا تم ذلك لها تمكنت من السيطرة التامة على جميع مقومات الخير والإصلاح، وصرفتها كما تشاء، فانبثق عن ذلك الصراع الفكري والعقائدي والسياسي وقامت بتقوية الجانب الموالي لها وأمدته بالمال والسلاح والدعاية، حتى يتمركز في مجتمعه ويسيطر على الحكم ثم لا تسأل عما يحدث بعد ذلك من تقتيل وتشريد

---

(١) القرار الثاني - الدور الأولى لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي المنعقد في مكة المكرمة في الفترة من ١٠ شعبان إلى ١٧ شعبان ١٣٩٨هـ.

وكبت للحريات وسجن لكل ذي دين أو خلق قويم.

ولهذا لما كان الغزو الشيوعي قد اجتاح دولاً إسلامية لم تتحصن بمقوماتها الدينية والأخلاقية تجاهه، وكان على المجمع الفقهي في حدود اختصاصه العلمي والديني أن ينبّه إلى المخاطر والتي تترتب على هذا الغزو الفكري والعقائدي والسياسي الخطير، الذي يتم بمختلف الوسائل الإعلامية والعسكرية وغيرها. فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقد في مكة المكرمة يقرر مايلي:

يرى مجلس المجمع لفت نظر دول وشعوب العالم الإسلامي إلى أنه من المسلّم به يقينًا أن الشيوعية منافية للإسلام، وإن اعتناقها كفر بالدين الذي ارتضاه الله لعباده وهي هدم للمُثُل الإنسانية والقيم الأخلاقية، وانحلال للمجتمعات البشرية. والشريعة الإسلامية المحمدية هي خاتمة الأديان السماوية، وقد أنزلت من لدن حكيم حميد لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، وهي نظام كامل للدولة سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا واقتصاديًا وستظل هي المعول عليها بإذن الله للتخلص من جميع الشرور التي مزقت المسلمين وفتت وحدتهم وفرقت شملهم، سيما في المجتمعات التي عرفت الإسلام ثم جعلته وراءها ظهريًا. لهذا وغيره كان الإسلام بالذات هو محل هجوم عنيف من الغزو الشيوعي الاشتراكي الخطير بقصد القضاء على مبادئه ومثله ودوله. لذا فإن المجلس يوصي الدول والشعوب الإسلامية أن تتنبه إلى وجوب مكافحة هذا الخطر الداهم بالوسائل المختلفة ومنها الأمور الآتية:

(أ) إعادة النظر بأقصى السرعة في جميع برامج ومناهج التعليم المطبقة حاليًا فيها بعد أن ثبت أنه قد تسرب إلى بعض هذه البرامج والمناهج أفكار إلحادية وشيوعية مسمومة مدسوسة تحارب الدول الإسلامية في عقر دارها وعلى يد نفر من أبنائها من معلمين ومؤلفين وغيرهم.

(ب) إعادة النظر وبأقصى السرعة في جميع الأجهزة في الدول الإسلامية وبخاصة في دوائر الإعلام والاقتصاد والتجارة الداخلية والخارجية وأجهزة الإدارات المحلية، من أجل تنقيتها وتقويمها ووضع أسسها على القواعد الإسلامية الصحيحة التي تعمل على حفظ كيان الدول والشعوب وإنقاذ المجتمعات من الحقد والبغضاء وتنشر بينهم روح الأخوة والتعاون والصفاء.

(جـ) الإهابة بالدول والشعوب الإسلامية أن تعمل على إعداد مدارس متخصصة وتكوين دعاة أمناء، من أجل الاستعداد لمحاربة هذا الغزو بشتى صوره ومقابلته بدراسات عميقة ميسرة لكل راغب بالاطلاع على حقيقة الغزو الأجنبي ومخاطره من جهة وعلى حقائق الإسلام وكنوزه من جهة ثانية، ومن ثم فإن هذه المدارس وأولئك الدعاة كلما

تكاثروا في أي بلد إسلامي يُرجَى أن يقضوا على هذه الأفكار المنحرفة الغريبة وبذلك يقوم صف علمي عملي منظم واقعي من أجل التحصن ضد جميع التيارات التي تستهدف هذه البقية الباقية من مقومات الإسلام في نفوس الناس.

كما يهيب المجلس بعلماء المسلمين في كل مكان وبالمنظمات والهيئات الإسلامية في العالم أن يقوموا بمحاربة هذه الأفكار الإلحادية الخطيرة التي تستهدف دينهم وعقائدهم وشريعتهم وتريد القضاء عليهم وعلى أوطانهم. وأن يوضّحوا للناس حقيقة الاشتراكية والشيوعية وأنهما حرب على الإسلام.

والله يقول الحق وهو يهدى السبيل. والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

[توقيع]
نائب الرئيس
محمد علي الحركان
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

[توقيع]
الرئيس
عبدالله بن حميد
رئيس مجلس القضاء الأعلى في المملكة العربية السعودية

الأعضاء

[توقيع]
عبدالعزيز بن عبدالله بن باز
الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية

[توقيع]
مصطفى الزرقاء

[توقيع]
محمد محمود الصوّاف

[توقيع]
محمد بن عبدالله السبيل

[توقيع]
محمد رشيدي

[توقيع]
صالح بن عثيمين

[توقيع]
محمد رشيد قباني

[توقيع]
عبدالقدوس الهاشمي الندوي

[سافر قبل التوقيع]
أبوبكر جومي

مسائل في الفقه

السفر الذي يباح للصائم الإفطار فيه:

ومفاد هذه المسألة سؤال من أحد الطلبة المغتربين للدراسة يقول فيه: إنه مبتعث للدراسة لمدة ثلاث سنوات، وقد ذكر له أحد الطلبة بأنه يجوز له الإفطار مدة دراسته على أساس أن هذه المدة تعتبر بالنسبة له سفرًا، ثم يقضي صومه بعد رجوعه إلى بلاده.

والجواب: على ذلك من حيث العموم أن الله سبحانه وتعالى أذِن للمسلم الإفطار في السفر والمرض رحمة به وتيسيراً له، ودفعًا للمشقة عنه، فقال تعالى: ﴿ **فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضًا أو على سفرٍ فعدة من أيام أُخَر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر... الآية**﴾[1]. وقد اختلف العلماء في تأويل هذه الآية؛ فمنهم من قال إذا حضر دخول الشهر وكان مقيمًا في أوله في بلده وبين أهله فليكمل صيامه سواء سافر بعد ذلك أو أقام، وإن من يباح له الإفطار في السفر الذي دخل عليه رمضان وهو في سفر، وممن قال بهذا التأويل علي بن أبي طالب، وقد روي أنه ـ رضي الله عنه ـ كان في طريقه إلى نهروان، فلما أهَلَّ رمضان أصبح صائمًا. وممن قال به أيضًا ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما.

ولكن الجمهور على خلاف ذلك، فيرون أن المقصود بالآية هو أن من شهد أول الشهر وآخره فليصمه مادام مقيمًا، فإن سافر جاز له الإفطار، وقد أورد الإمام البخاري في ذلك أن رسول الله ﷺ خرج إلى مكة في رمضان فصام حتى بلغ الكديد أفطر، فأفطر الناس[2] كما ورد فيه مارواه جابر أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس معه، فقيل له: إن الناس قد شق عليهم الصيام، وإن الناس ينظرون ما فعلت فدعا بقدح من ماء بعد العصر فشرب والناس ينظرون فأفطر بعضهم

---

(١) سورة البقرة من الآية: ١٨٥ وانظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ٢ ص٣٠١.

(٢) صحيح البخاري جـ٢ ص٢٣٨.

وصام بعضهم، فبلغه إن الناس صاموا، فقال أولئك العصاة[1]. وقبل تحديد مدة السفر التي يباح فيها الإفطار نعرض بإيجاز لمسألة ما إذا كان الصوم أو الفطر أفضل في السفر. فمن الفقهاء من يرى أن الصوم أفضل، وممن قال بهذا الإمام أبوحنيفة ومالك[2] وهذا مُقَيَّد بألّا يكون السفر لغزو وقرب من لقاء العدو، أو يُخشى أن يكون في الصوم مشقة لا تُحْتَمل، ويحتج من يقول بهذا بحديث حمزة بن عمرو الأسلمي أنه قال: يارسول الله إني أجد بي قوة على الصيام في السفر، فهل علي جناح؟ فقال له رسول الله ﷺ: «هي رخصة من الله فمن أخذ بها فحسن، ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه[3]. كما يحتج بما رواه أنس عن النبي ﷺ أنه قال «المسافر إن أفطر فرخصته، وأن يصوم فهو أفضل»[4].

ومن الفقهاء من رأى أن الفطر في السفر أفضل من الصوم، وبهذا قال الإمام أحمد وسعيد بن المسيب والأوزاعي[5] واستدل هؤلاء بما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «خياركم من قصر الصلاة، وأفطر في السفر»[6] وقوله: «ليس من البر الصوم في السفر»[7] ومنهم من رأى أن للمسافر الخيار في الصوم أو الفطر، ومن قال بهذا عمر بن عبدالعزيز ومجاهد وقتادة استدلالاً بقوله الله تعالى: ﴿ **يريد الله بكم اليسر** ﴾[8] وبما روى أبوداود عن حمزة بن عمرو قال: قلت: يارسول الله إني صاحب ظهر أعالجه وأسافر عليه وأكريه، وإنه ربما صادفني هذا الشهر يعني رمضان، وأنا أجد القوة وأنا شاب وأجد أن أصوم يارسول الله أهون عليَّ من أن أؤخره فيكون دَيْنًا عليَّ أفأصوم يارسول الله أعظم لأجري أو أفطر قال: «أي ذلك شئت ياحمزة»[9] ولعل الصواب في ذلك هو أن للمسافر الخيار، فإن كان قويًا يستطيع الصوم بلا مشقة ولا تكليف لنفسه فهو أفضل لأن مسألة الإفطار

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي جـ٧ ص٢٣٢.

(٢) انظر المدونة الكبرى جـ١ ص١٨٠ والقوانين الفقهية لابن جزي ص٨١ ـ ٨٢ وبدائع الصنائع جـ٢ ص٩٤ ـ ٩٦.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي جـ٧ ص٢٣٨.

(٤) كنز العمال جـ٨ ص٥٠٥.

(٥) المغني جـ٣ ص١٨ وبداية المجتهد جـ١ ص٢٩٦.

(٦) كنز العمال جـ٨ ص٢٤٥.

(٧) صحيح البخاري جـ٢ ص٢٣٨.

(٨) سورة البقرة من الآية: ١٨٥.

(٩) سنن أبي داودجـ٢ ص٣١٦ والمقصود بالظَّهر موضع الركوب من الدابة.

له مسألة رخصة وإباحة ومع أن الله يحب أن تؤتى رُخَصه، إلا أن من يصوم أيام شهر رمضان ويستمتع بفضائله أفضل ممن يصومها قضاء في شهر آخر. أما إن كان لا يستطيع الصوم في السفر إلا بمشقة فيكلف نفسه ما لاطاقة لها به، فلا شك أن الفطر أفضل له، لأن الله سبحانه وتعالى جعل التكليف مع الاستطاعة لقوله تعالى: ﴿ **فاتقوا الله ما استطعتم** ﴾[١].

وبعد هذا الإيجاز ماهو السفر الجائز فيه الإفطار، هل هو السفر المحدود بمدة قليلة أم بمدة طويلة؟ وقبل الجواب على ذلك ينبغي معرفة معنى السفر في اللغة. وقد عرّفه صاحب المصباح المنير أنه قطع المسافة إذا خرج للارتحال أو لقصد موضع فوق مسافة العدوى، وأقله يوم واحد أخذًا من قوله تعالى: ﴿ **فقالوا ربنا باعد بين أسفارنا** ﴾[٢] وبهذا ليس لأكثره مدة محدودة فقد يكون يومين، أو سنة أو أكثر مادام أن المسافر لا ينوي الإقامة في الموضع الذي ارتحل إليه. وقد اختلف الفقهاء في مدة السفر المباح فيه الإفطار، ففي المذهب الظاهري أنه يفطر في كل ماينطبق عليه اسم سفر وهو لا يقل عن ميل[٣] ولكن جمهور الفقهاء على أنه لا يفطر إلا في السفر الذي تقصر فيه الصلاة، ومن شروط هذا القصر في المذهب المالكي والشافعي ألا يعزم في خلال سفره على إقامة أربعة أيام بلياليها[٤] والمشهور عن الإمام أحمد أن المدة التي تلزم المسافر الإتمام بنية الاقامة فيها هي ماكان أكثر من إحدى وعشرين صلاة وعنه إنه إذا نوى إقامة أربعة أيام أتم، وإن نوى دونها قصر وفي المذهب الحنفي إن أقام خمسة عشر يومًا مع اليوم الذي يخرج فيه أتم وإن نوى ذلك قصر وروي ذلك عن سعيد بن جبير والليث بن سعد لما روي عن ابن عمر وابن عباس أنهما قالا: إذا قدمت وفي نفسك أن تقيم بها خمس عشرة ليلة فأكمل الصلاة[٥].

والغالب في هذه الأقوال جواز القصر في الصلاة إذا كان المسافر يقيم في سفره أربعة أيام بلياليها فإن أقام أكثر لزمه الاتمام ومايترتب على الصلاة يترتب على الصيام

---

(١) سورة التغابن من الآية: ١٦.

(٢) سورة سبأ من الآية: ١٩، وانظر المصباح المنير مادة سفر ص٢٧٨.

(٣) المحلى بالآثار جـ٢ ص٢١٣.

(٤) انظر بداية المجتهد، مرجع سابق ص٢٩٦ وانظر القوانين الفقهية مرجع سابق.

(٥) انظر في هذا المغني جـ٢ ص١٣٢، وانظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع جـ١ ص٩٧.

وفقا لما رآه جمهور العلماء بأنما يفطر في السفر الذي تقصر فيه الصلاة.

وعـلى هذا فإن الطالب المبتعث للدراسة تلك المدة المعلومة يعتبر مقيمًا في مكانه ولا يجوز له الفطر في رمضان مدة اقامته، فإن قيل إنه في حكم المسافر بدليل قول الله تعالى: ﴿ ومن كان مريضًا أو على سفر فعدة من أيام أخر ﴾. فالجواب إنه مسافرا مجازاً ولكنه مقيم حكماً، لأن من يقيم في مكان تتوفر له فيه وسائل الراحة والإقامة لا يعتبر مسافرا بحال ولو كان ينوي السفر بعد نهاية دراسته أو خلال الإجازات الدراسية التي تتخللها.

والله أعلـــــم.

صفة المال الذي تجب فيه الزكاة:

ومفاد هذه المسألة صفة المال الذي تجب فيه الزكاة وهل تطهر المال الذي جمعه صاحبه من حرام.

والجواب: أن للمال ثلاث صفات: مال حلال، ومال حرام، ومال شابه شيء من الشوائب. فالمال الحلال ما جمعه صاحبه من طرق مشروعة، والمال الحرام ما جمعه صاحبه عن طريق الظلم والإكراه والرشوة والخيانة وأنواع الربا وغير ذلك من الطرق المحرمة شرعًا. ومال جمعه صاحبه ولكنه مشوب بشائبة وعلق به شيء من أدران الكسب مما لا يعلم عن ذلك صاحبه.

فالمال الحلال هو محل الزكاة ولا تكون إلا من طيبه، فإذا كان للمزكي مال جيد ومال رديء وجب عليه إخراج الزكاة من جيده وليس من رديئه لقوله الله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه واعلموا أن الله غني حميد** ﴾ (١)

وفي ذلك قال علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ وابن سيرين ـ رحمه الله ـ أن المقصود بذلك الزكاة المفروضة، ونهي الناس عن إنفاق الرديء فيها بدل الجيد. وقيل إن الآية في صدقة التطوع، وقيل تشمل الوجهين وهو الأصح(٢). وفي قوله تعالى:﴿ **ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون** ﴾ تأكيد لوجوب الإنفاق من الطيبات وَنْهيٌ عن إنفاق الرديء.

وفي ذلك روى الدارقطني عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف عن أبيه قال: أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة فجاء رجل من هذا السُحَّل بكبائس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من جاء بهذا؟ وكان لا يجيء أحد بشيء إلا نسب إلى الذي جاء به فنزلت هذه الآية.

وفي قوله تعالى: ﴿ **ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه** ﴾ توكيد آخر للذين ينفقون

---

(١) سورة البقرة من الآية ٢٦٧.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ٣ ص ٣٢٠ ـ ٣٢٦.

الرديء بأنهم لن يأخذوه إلا إذا أغمضوا أي تساهلوا فيه. وكان هذا المعنى كما يقول الإمام القرطبي عتاب وتقريع للناس[1] وفي قوله أيضًا: ﴿ **واعلموا أن الله غني حميد** ﴾ توكيد آخر بأن الله سبحانه وتعالى غني عن صدقات خلقه فمن تقرب إليه وطلب مثوبته فليفعل ذلك بماله قَدْرٌ وُبَالٌ[2].

وقد تعرض الفقهاء لهذه المسألة، ففي المذهب الحنفي تحرم الصدقة من المال الحرام كما سنرى. وفي المذهب المالكي ينبغي أن تكون الزكاة من أطيب الكسب ومن خياره[3]. والإمام الشافعي نص على ذلك بقوله: «**فحرام على من عليه صدقة أن يعطي الصدقة من شرها وحرام على من له تمر أن يعطي العشر من شره ومن له الحنطة أن يعطي العشر من شرها ومن له ذهب أن يعطي زكاتها من شرها**»[4] وقد سمى الله المال الحرام سحتًا في قوله تعالى: ﴿ **أكّالون للسحت** ﴾[5]وقد سُمِّيَ سحتًا لأنه يسحت الطاعات أي يذهبها ويستأصلها، وقال فيه رسول الله ﷺ «**كل لحم نبت من سحت فالنار أولى به**»[6].

والمال الحرام ليس محلاً للزكاة بأي وجه وذلك لسببين: أولهما ـ أن الزكاة قربة إلى الله تعالى ولا يجب التقرب إليه إلا بالطيب من العمل لأنه طيب لا يقبل إلا طيبًا. كما أن الزكاة شكر له على نعمه فيما يسّره للمزكي من المال، وجامع المال الحرام ليس شاكرًا لله لأن الشاكر له حقيقة يجتنب نواهيه.

ثانيهما ـ أن الزكاة إعانة للفقير ولا تجوز إعانته من مال حرام، ومن المفترض فيه عدم قبول هذه الإعانة إذا علم أن مصدرها هذا المال ولو علم به فأكل منه فقد أثم. وفي المذهب الحنفي قول يشدد على حرمة التصدق من المال الحرام، فلو أن رجلاً دفع إلى فقير من هذا المال شيئًا يرجوبه الثواب يكفر ولو علم الفقير بذلك فدعا له وأمّن المعطي كفرا

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ج ٣ ص ٣٢٠ ـ ٣٢٦ والسُحْل الشيص وهو ما لم يتم إدراكه من الرطب.

(٢) نفس المرجع.

(٣) القوانين الفقهية لابن جزي الكلبي ص ٦٨.

(٤) الأم ج ٢ ص ٦٢.

(٥) سورة المائدة من الآية ٤٢.

(٦) وانظر ايضًا الجامع لأحكام القرآن ج ٦ ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

جميعًا. والمقصود بذلك «رجاء الثواب الناشىء عن استحلاله»[١].

ويضاف إلى ذلك ما ورد من أحاديث تعظم أكل المال الحرام وما يجازى به صاحبه ومن ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**من جمع مالاً من حرام ثم تصدق به لم يكن له فيه أجر وكان إصره عليه**»[٢] وقوله: «**في الرجل يمد يديه إلى السماء يقول يارب يارب ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغُذي بالحرام فانَّى يُستجاب لذلك**»[٣].

أما المال المشوب بشيء من أدران الكسب فتجب فيه الزكاة بشرطين: أولهما ـ أن تكون الغلبة فيه للحلال، لأن العبرة فيما كَثُرَ فيه وَغَلَبَ عليه. وثانيهما ـ ألَّا يكون صاحبه على علم بما عَلِق به من الشوائب فيدخل هذا تحت حكم الجهل المعذور فيه حين لا يستطيع التحرز منه.

وخلاصة المسألة أن الزكاة لا تصح إلا من المال الذي جمعه صاحبه من كسب حلال كما تصح من المال الذي شابه شيء من أدران الكسب على شرط غلبة الحلال فيه، وجهْل صاحبه بما علق به من هذه الأدران ولا تصح مطلقًا من المال الحرام وإخراجها من هذا المال لا يطهره ولا يزكيه.

والله أعلـــــم

---

(١) حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ج ٣ ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(٢) صحيح ابن حبان ج ٥ ص ٨٩.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ج ٧ ص ١٠٠.

حكم العدد في صلاة الجمعة:

ومفاد هذه المسألة ما ذكره السائل أنه يدرس في إحدى المدن الأمريكية الصغيرة وقد حصل هو ونفر من زملائه على مكان جعلوا منه مسجدًا لأداء صلاة الجمعة ولكنهم فوجئوا بمن قال لهم إن صلاة الجمعة لا تنعقد إلا بأربعين رجلاً وهم لا يتجاوزون العشرة وأنه في هذه الحالة لا تجب عليهم الجمعة ويسأل عن الحكم في ذلك.

وقبل الإجابة على السؤال تنبغي الإشارة أولاً إلى فرضية صلاة الجمعة وفضل أدائها وجزاء من يتركها أو يتهاون فيها ففرضها ثابت في كتاب الله في قوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعَوْا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ﴾[1] وفي هذه الآية وجوب وتكليف للمؤمنين المخاطبين، والتكليف يقتضي الطاعة أو الجزاء. وفرضها كذلك ثابت بالسنة لما روي أن رسول الله ﷺ قال: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة يوم الجمعة إلا مريض أو مسافر أو امرأة أو صبي أو مملوك فمن استغنى بلهو أو تجارة استغنى الله عنه والله غني حميد**»[2].

وأما فضل أدائها فقد بينه رسول الله ﷺ بقوله: «**من توضأ فأحسن الوضوء ثم أتى الجمعة فاستمع وأنصت غفر الله له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلاثة أيام**»[3].

وقوله: «**الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات ما بينهن إذا اجتنبت الكبائر**»[4] وأما جزاء تركها أو التهاون في أدائها فقد بيَّنه رسول الله ﷺ بقوله: «**لينتهينَّ أقوام عن ودعهم الجمعات أو ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين**»[5] وقوله: «**من ترك ثلاث جمع تهاونًا بها طبع الله على قلبه**»[6]

---

(١) سورة الجمعة الآية ٩.

(٢) سنن الدار قطني ج ٢ ص ٣.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ج ٦ ص ١٤٦.

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ج ١ ص ١١٧ ـ ١١٨.

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي ج ٦ ص ١٥٢.

(٦) سنن النسائي ج ٣ ص ٨٨.

وقوله فيما رواه جابر قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «**واعلموا أن الله تعالى قد افترض عليكم الجمعة في مقامي هذا في يومي هذا في شهري هذا من عامي هذا إلى يوم القيامة فمن تركها في حياتي أو بعدي وله إمام عادل أو جائر استخفافًا بها أو جحودًا لها فلا جمع الله له شمله، ولا بارك في أمره الا ولا صلاة له ولا زكاة له ولا حج له ولا صوم له ولا بر له حتى يتوب فمن تاب تاب الله عليه**»(١).

وفيما ذُكِرَ من قوله الله تعالى، وقول رسوله ﷺ حكم واضح الدلالة على وجوب أداء صلاة الجمعة وجوبًا عينيًا ما لم يكن للمتخلف عنها عذر شرعي يحول بينه وبين أدائها. وينبني على هذا وجوبها على الإخوة الطلبة الذين أشار إليهم السائل.

أما بالنسبة لمسألة العدد، وهل هو محدد، وما هو المجزىء فيه، فمسألة اتفق الفقهاء على أن من شرط الجمعة الجماعةُ. ولكنهم اختلفوا في مقدار العدد: فالإمام الطبري يرى صحتها بواحد مع الإمام(٢) والإمام أبوحنيفة وصاحبه أبومحمد يريان أن أدنى العدد فيها ثلاثة سوى الإمام، ويراه أبو يوسف اثنان سوى الإمام. وقد استدلوا على ذلك بأن النبي ﷺ وسلم كان يخطب فقدمت عير تحمل الطعام فانفضوا إليها وتركوا رسول الله ﷺ قائمًا وليس معه إلا اثنا عشر رجلاً منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ـ رضي الله تعالى عنهم ـ وقد أقام الجمعة بهم. كما روي أن مصعب بن عمير أقام الجمعة بالمدينة مع اثني عشر رجلاً(٣) وفي مذهب الإمام مالك يشترط لها جماعة تتقرى(٤) بهم قرية بلا حد أولاً، وإلا فتجوز باثني عشر رجلاً غير الإمام(٥) وعند الإمام الشافعي يشترط لإقامتها أربعين رجلاً منهم الإمام لخبر كعب بن مالك قال أول من جمع بنا في المدينة أسعد بن زرارة قبل مقدم النبي ﷺ المدينة في نقيع الخضمات وكنا أربعين، ولخبر ابن مسعود أنه ﷺ وسلم جمع بالمدينة وكانوا أربعين رجلاً، ولقول جابر مضت السنة أن في كل ثلاثة إمامًا، وفي كل أربعين جمعة ولقوله ﷺ «إذا اجتمع أربعون رجلاً عليهم الجمعة» وقوله عليه الصلاة والسلام «لا جمعة إلا في أربعين»(٦).

---

(١) رواه ابن ماجه ج ١ ص ٣٤٣.

(٢) بداية المجتهد ج ١ ص ١٥٨.

(٣) بدائع الصنائع ج ١ ص ٣٦٨.

(٤) تتقرى أن تعمر بهم قرية.

(٥) منح الجليل لعليش ج ١ ص ٤٢٠ ـ ٤٢١ والقوانين الفقهية ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٦) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي ج ٢ ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

وقد رد على ذلك الأحناف بأن الثلاثة تساوي ما وراءها في كونها جمعًا فلا معنى لاشتراط الأربعين بخلاف الاثنين فإنه ليس بجمع. والقول بحديث أسعد بن زراره ليس حجـة لأن الإقامة بالأربعين وقع اتفاقًا. وقد روي ان اسعد أقامها بسبعة عشر رجلاً ورسول الله ﷺ أقامها باثني عشر رجلاً، حين تركوا المسجد[1].

وفي مذهب الإمام أحمد أن للجمعة سبعة شروط ومنها أن تكون في قرية وأن يكونوا أربعـين. وهذا العدد هو المشهور في المذهب الحنبلي وهو شرط لوجوبها وصحتها ذكره الإمام ابن قدامة في المغني وروي عن الإمام أحمد أنها لا تنعقد إلا بخمسين، وروي عنه أنها تنعقد بثلاثة وهو قول الإمام الأوزاعي وأبي ثور لأنه يتناوله اسم الجمع فانعقدت به الجماعة كالأربعين ولأن الله تعالى قال: ﴿ **إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله** ﴾ وهذه صيغة الجمع فيدخل فيه الثلاثة[2]. ويرى الإمام ابن حزم إذا كان واحد مع الإمام صليا الجمعة[3]. واختلاف الفقهاء في مسألة العدد يرجع إلى استدلال كل منهم بحجة وفقًا لمفهومه لمعنى الجمع، فحين يراه الإمام مالك فيما تعمر به قرية وأدناه اثنا عشر رجلاً يراه الإمام أبوحنيفة في ثلاثة مع الإمام لأن الثلاثة جمع فيتحقق به توفر شرط الجماعة وما قيل عن الإمام أحمد بجواز انعقادها بثلاثة رجال لا يخرج عن هذا المفهوم.

والإمام الشافعي وغيره ممن قال بوجوب الأربعين أخذوا بالأحاديث السابقة، ولكن هذا يرد عليـه إقامة رسول الله ﷺ للجمعة باثني عشر رجلاً بعد ما خرج الناس من الصلاة لمقابلة العير كما يرد عليه ما ورد عن إقامتها من بعض الصحابة بأقل من عدد الأربعين فبهذا أصبحت مسألة اشتراط العدد مسألة اجتهاد، وهو اجتهاد مرجوح لا دليل عليه ولكن هذا الاجتهاد مقيد باشتراط «الجماعة» وهو ما اتفق عليه الفقهاء.

ومادام أن مفهوم الجماعة يشمل الاثنين فأكثر فإن صلاة الجمعة بالعدد الذي ذكره السائل صحيحة إن شاء الله.

وخلاصة المسألة أن إقامة الطلبة المشار إليهم صلاة الجمعة بعشرة أشخاص صلاة صحيحـة وأن الواجب والتكليف المخـاطبون به يقتضي منهم أداءها بهذا العدد. ولا حجة قوية للقول الذي يشترط كثرة العدد.

والله أعلـــــــم

---

(١) بدائع الصنائع المرجع السابق.

(٢) المغني ج ٢ ص ١٧٢.

(٣) المحلى ج ٣ ص ٢٤٩.

حكم قضاء القاضي بعلمه في الدعوى المقامة لديه:

ومفاد هذه المسألة ماذكره السائل أنه كان طرفًا في دعوى، وبعد صدور الحكم فيها عرف أن القاضي قد اعتمد في حكمه على شهادات وبينات لم ترق إلى المستوى الشرعي المطلوب في البينات، ولكنه اعتمد في الأساس على «علمه» الشخصي، ويسأل السائل عن مدى جواز ذلك. والجواب على هذا أننا لا نعلم حقيقة ماذكره السائل ولكننا سننظر إلى السؤال من ناحية علمية مجردة، وهي: هل يجوز للقاضي أن يحكم بعلمه في دعوى تقام لديه؟.

لقد اختلف الفقهاء في ذلك، ففي المذهب الحنفي ينبغي التفريق بين حالتين:

الأولى: قضاء القاضي بعلم استفاده في زمن القضاء ومكانه بأن سمع رجلاً يقر لآخر بمال، أو سمعه يطلق امرأته أو يقذف رجلاً أو يقتل إنسانًا وهو قاض في البلد الذي يتقلد قضاءه؛ فقضائه بعلمه جائز، ولكن لا يجوز قضاءه بعلمه في الحدود الخالصة، وذلك بلا خلاف في المذهب.

الحالة الثانية: قضاء القاضي بعلم استفاده في غير زمن القضاء ومكانه أو في زمان القضاء في غير مكانه، وذلك قبل أن يصل إلى البلد الذي تقلد قضاءه، فعند الإمام أبي حنيفة لا يجوز أصلاً. وعند صاحبيه يجوز فيما سوى الحدود الخالصة[1].

وفي المذهب المالكي لا ينبغي للقاضي القضاء بعلمه سواء علم ذلك قبل القضاء أو بعده، وهذا رأي الإمام مالك، ويرى ابن الماجشون أن له القضاء بما سمعه من المتخاصمين في مجلس الحكم[2] وعند اللخمي: ليس له أن يقضي بما كان عنده من العلم قبل أن يلي القضاء ولا بعد أن وليه، ولم يكن في مجلس قضائه أو كان فيه، وقبل تحاكمهما إليه إلا في التعديل والتجريح للشهود فيستند فيها لعلمه. ولأبي عمر أن له أن يعدل ويجرح بعلمه. وإنه إن عَلِم ماشهد الشهود على غير ما شهدوا به أنه ينفذ علمه ويرد شهادتهم بعلمه.

وفي رأي آخر في المذهب يرى سحنون أنه لو شهد عنده عدلان مشهودان بالعدالة وهو يعلم خلاف ماشهدا به لن يحكم بشهادتهما ولن يردها، ولكن يرفع ذلك إلى ولي الأمر ويشهد بما عَلِم وغيره بما عَلِمَ. كما يرى إنه لو شهد شاهدان ليسا بعدلين على ما يعلم إنه

---

(١) انظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع جـ٧ ص٦ ـ ٧.

(٢) القوانين الفقهية لابن جزي المالكي ص١٩٤.

حق فلن يقضي بشهادتهما[1].

وفي المذهب الشافعي لا يجوز للقاضي القضاء بخلاف علمه، كما لو شهدت عنده بينة بنكاح أو ملك مَن يعلم بينونتها أو عدم ملكه، لأنه قاطع ببطلان الحكم به حينئذ والحكم بالباطل محرم، ولكن لا يجوز له القضاء في هذه الصورة بعلمه لمعارضته بالبينة مع عدالتها ظاهـرًا[2]. وروي عن الإمـام الشـافعي قولان: أحدهما أنه يجوز للقاضي الحكم بعلمه. وثانيهما عدم جواز ذلك[3].

وظاهر المذهب الحنبلي أنه لا يجوز للقاضي أن يحكم بعلمه في حدود ولا في غيرها لا فيما عَلِمَه قبل الولاية ولا بعدها، وهو قول عدد من الفقهاء منهم شريح وإسحاق ومحمد بن الحسن والشعبي، وفي رواية عن الإمام أحمد أنه يجوز للقاضي الحكم بعلمه[4].

واستدل من يرى الجواز للقاضي أن يحكم بعلمه بأن عمر بن الخطاب حكم في قضية بعلمه، ومفادها أن رجلا من بني مخزوم استعدى عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ على أبي سفيان بن حرب بأنه ظلمه حدًا في موضع من المواضع، فقال عمر: إني لأعلم الناس بذلك، وربما لعبت أنا وأنت فيه ونحن غلمان، فأتني بأبي سفيان، فأتاه به فقال له عمر: يا أبا سفيان انهض بنا إلى موضع كذا وكذا، فنهضوا ونظر عمر فقال: يا أبا سفيان خذ هذا الحجر من ها هنا. فضعه ها هنا فقال أبوسفيان: والله لا أفعل فقال عمر: والله لتفعلن فقال: والله لا أفعل، فعلاه عمر بالدرة وقال: خذه لا أمَّ لك فضعه هنا فإنك ما علمت قديم الظلم، فأخذ أبوسفيان الحجر ووضعه حيث أراد عمر، ثم إن عمر استقبل القبلة فقال: اللهم لك الحمد حيث لم تُمتني حتى غلبت أبا سفيان على رأيه وأذللته بالإسلام، كما أن أبا سفيان استقبل القبلة وقال: اللهم لك الحمد إذ لم تمتني حتى جعلت في قلبي من الإسلام ما ذللت به لعمر[5].

ويرى الإمام ابن قدامة أن المعول في ذلك هو قول النبي ﷺ **«إنكم تختصمون إليَّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما أسمع منه»**[6]

---

(١) انظر في هذا شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل للشيخ عليش جـ٨ ص٣٥٩ ـ ٣٦٠. وانظر المدونة الكبرى جـ٤ ص٧٨.

(٢) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج جـ٨ ص٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٣) ترشيح المستفيدين على فتح المعين بشرح قرة العين ص٤٠٥.

(٤) المغني والشرح الكبير جـ١١ ص٤٠٠.

(٥) انظر السنن الكبرى للبيهقي جـ١٠ ص ١٤٢.

(٦) صحيح مسلم بشرح النووي جـ١٢ ص ٤.

فدل هذا على أنه ﷺ يقضي بما يسمع لا بما يعلم، واستشهد في ذلك بأن النبي ﷺ بعث أبا جهم على الصدقة فلاحاه رجل في فريضة فوقع بينهما شجاج، فأتوا النبي ﷺ فأعطاهم الأرش ثم قال: إني خاطب الناس ومخبرهم إنكم قد رضيتم أرضيتم؟ قالوا نعم فصعد عليه الصلاة والسلام فخطب وذكر القصة وقال: أرضيتم؟ قالوا: لا فهم بهم المهاجرون، فنزل عليه الصلاة والسلام فأعطاهم ثم صعد فخطب الناس ثم قال: «أرضيتم» قالوا: نعم[1] ثم يقول الإمام ابن قدامة: وهذا يبين أنه لم يأخذ بعلمه، كما استشهد بما روي عن أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ أنه قال لو رأيت حدًا على رجل لم أحدّه حتى تقوم البينة[2]. هذه خلاصة آراء المذاهب في هذه المسألة ولعل الراجح والله أعلم ـ عدم السماح للقاضي أن يحكم بعلمه للأسباب التالية:

أولهما: أن للقاضي صفة واحدة هي أنه حكم بين متخاصمين، وهذه الصفة تختلف عن صفة الشاهد، فإذا حكم بعلمه أصبح شاهدًا، وقاضيًا في وقت واحد. وهذا لا يجوز لما فيه من التعارض بين صفتين لكل منهما خصائصها وطبيعتها.

وثانيهما: أن القاضي مكلف بوزن البينات. ولما كان علمه يعتبر بينة فإنه لا يقدر على وزن بينته ولو كان ظاهره وحقيقته التقوى، وقد دلت سيرة السلف الصالح رضوان الله عليهم أنهم كانوا يتورعون عن تزكية أنفسهم مهما كان صلاحهم، ناهيك عن ورعهم وحرصهم على التثبت في جميع أمورهم.

وثالثهما: أن الخصم ينظر إلى القاضي نظرة مجردة من الشبهات، لأنه يعتقد حياده ونزاهته ومساواته للخصوم، فإذا حكم بعلمه فإن الخصم المحكوم عليه سينظر إلى حكمه بالشك والريبة ولو كان في حقيقته عادلاً وصحيحًا.

ورابع الأسباب: أن في الجواز للقاضي الحكم بعلمه مظنة التهافت على تتبع حوادث الناس وكشف أسرارهم، وليست هذه من صفات القاضي.

وخلاصة المسألة أنه لا يجوز للقضاة ومَن في حكمهم من المستشارين أو المحكمين أو الخبراء الاعتماد على علمهم الشخصي في القضايا والمشكلات التي يحكمون أو يبدون آرائهم أو خبرتهم فيها، سواء كان هذا الاعتماد مباشراً أو غير مباشر أو كان في زمن القضاء ومكانه أو قبله، وذلك اقتفاء أو اتباعاً لما قال رسول الله بأنه يحكم على نحو ما يسمع. والله أعلم.

---

(١) انظر السنن الكبرى للبيهقي جـ١٠ ص ١٤٤.

(٢) انظر المغني جـ١١ ص ٤٠٠ ـ ٤٠٣.

حكم استيفاء الدَّيْن من مال المدين بدون إذنه:

ومفاد هذه المسألة أنه إذا كان لدائن دَيْن على آخر ثم أصاب له مالاً فهل يجوز له في هذه الحال استيفاء حقه بدون إذن المدين، وهل لابد من اشتراط إذن ولي الأمر؟ ومن ذلك على سبيل المثال ـ كما ذكر السائل ـ تأخُّر رب العمل عن دفع أجر العامل، ونكول الزوج عن دفع نفقة زوجته، أو الأب عن دفع نفقة أولاده، أو امتناع المقترِض عن دفع ما اقترضه؟.

والجواب، أنه يحق للدائن الأخذ من مال مدينه مقدار دَيْنه، سواء كان هذا المال تحت يده أو كان يستطيع الحصول عليه بسبب معقول وسهل كما سنرى، والأصل في هذا قضية هند بنت عتبة بن رُبيعة مع زوجها أبي سفيان ـ رضي الله عنهم ـ فقد اشتكته إلى رسول الله ﷺ قائلة: إن أباسفيان رجل شحيح، وليس يعطيني مايكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهـو لا يعمل. فقال عليه الصلاة والسلام (**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**)[1] وقوله عليه الصلاة والسلام: (**مَن وجد ماله عند رجل فهو أحق به**)[2].

وقد بنى الفقهاء آرائهم في هذه المسألة على هذه القاعدة، ففي المذهب الحنفي يجوز للدائن أخذ دينه من دراهم المديون إذا ظفر بها، على أن يتوفر في ذلك شرطان:

أولهما: ألا يكون الدين مؤجلاً. وثانيهما ـ ألا تكون الدراهم أجود ـ كما إذا وجد دنانير وله دراهم[3].

وعند الإمام الشافعي، إنه إذا كان للرجل على الرجل حق بأي وجه مًّا فمنعه إياه فله الحق أن يأخذ من ماله حيث وجده سرًّا وعلانية، ومن ذلك حق ولده الصغار وحق من هو قيِّمه بماله ممن توكَّله أو كَفله[4] وظاهر المذهب الحنبلي جواز إستيفاء الحق من مال الغريم إذا كان هناك سبب ظاهر يحال الآخذ عليه، ولكن لا يجوز إذا كان السبب خفيًّا، فيباح للمرأة الأخذ من مال زوجها نفقتها، ونفقة أولادها بالمعروف ويباح للضيف الأخذ من مال مَن نزل بهم ولم يضيِّفوه. ويشترط في الأخذ أن يكون بالقدر المعقول، وأن يكون السبب

---

(١) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان جـ٢ ص١٩٣.

(٢) سنن الدارقطني جـ٣ ص٢٨.

(٣) انظر حاشية الطحاوي على الدر المختار جـ٣ ص١٠٦.

(٤) الأم للإمام الشافعي جـ٥ ص١٠٠ ـ ١٠١.

ظاهراً، لأن الأخذ بالسبب الخفي يُنْسبُ إلى الخيانة[١].

وقد أفاض في هذه القضية الإمام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ وفرَّقَ فيها كذلك بين نوعين: أولهما ـ أن يكون سبب الاستحقاق ظاهراً لا يحتاج إلى إثبات، كنفقة المرأة على زوجها ونفقة الولد على والده، وحق الضيف على من نزل به، ففي هذه الأحوال يحق الأخذ بدون إذن من عليه الحق بلا ريب لحديث هند بنت عتبة المتقدم ذكره. كما ينبني على ذلك حق من علم أنه غصب منه ماله غصباً ظاهراً يعرفه الناس أن يأخذ المغصوب، أو نظيره، من مال الغاصب.

النوع الثاني ـ أن يكون سبب الاستحقاق غير ظاهر، كما لو جحد المدين الدين والغاصب المغصوب، وليس للمدعي بيّنة، فهذا فيه قولان: أحدهما ـ عدم جواز الأخذ وقد استدل أصحاب هذا الرأي بما روي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ «**أدِّ الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك**»[٢] وما روي كذلك عن بشير بن الخصاصية أنه قال: يارسول الله إن لنا جيران لا يدعون لنا شاذة، ولا فاذة إلا أخذوها، فإذا قدرنا لهم على شيء أناخذه؟ فقال لا«**أدِّ الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك**»[٣] وثان القولين جواز الأخذ، ويرى أصحابه إنه إذا امتنع من عليه الحق عن أداء الواجب عليه ثبتت المعارضة بدون إذنه للحاجة[٤].

وقد أفرد الإمام ابن حزم في ذلك مسألة، فرأى أن «من غصب آخر مالاً، أو خانه فيه أو أقرضه فمات ولم يشهد له به ولا بينة له فظفر للذي حقه قبله بمال، أو ائتمنه عليه سواء كان من نوع ماله عنده، أو من غير نوعه وكل ذلك سواء ـ وفرض عليه أن يأخذه ويجتهد في معرفة ثمنه، فإذا عرف أقصاه باع منه بقدر حقه، فإن كان في ذلك ضرر: فإن شاء باعه، وإن شاء أخذه لنفسه حلالاً[٥].

وينبني على ماذكر حق العامل في أخذ أجره من مال رب عمله إذا وَلِيَه، وبدون إذنه لأن انتظاره المطالبة بحقه قد يضره ويعطله عن كسب عيشه، وقد أمر رسول الله ﷺ بالمسارعة في إعطائه حقه بقوله «**أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه**»[٦] ولكن حق

(١) القواعد لابن رجب ص١٧ وانظر كشاف القناع عن متن الاقناع جـ٥ ص٤٧٩.
(٢) سنن ابي داود جـ٣ ص٢٩٠.
(٣) فتاوى ابن تيمية جـ٣٠ ص٢٧٢.
(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية جمع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم جـ٣٠ ص٢٧١ ـ ٢٧٣.
(٥) المحلى بالآثار جـ٦ ص٤٩٠ ـ ٤٩١.
(٦) سنن ابن ماجة جـ٢ ص٨١٧.

العامل في أخذ أجره من مال رب عمله بدون إذن لا يعني بأي حالٍ الاعتداء على هذا المال بالقوة كالسطو، والسرقة ونحو ذلك، لأن هذا الفعل يعتبر أصلاً جريمة لا تبرر بأي حال حصوله على حقه، وإنما المقصود ما قد يقع في يده بشكل مباشر، كما لو سلمه مالاً لدفعه لآخر أو لإيداعه في البنك أو نحو ذلك، أو بشكل غير مباشر كما لو سلمه أحدهم مبلغًا من المال لإيصاله إليه أو نحو ذلك من الطرق السهلة، ويقاس على هذا حق الزوجة في نفقتها على زوجها، وحق الولد على والده، وحق الوالد على ولده، وحق المُقرض على المُقْتَرِض ونحوهم، وفي كل الأحوال يجب أن يكون سبب الحق ظاهرًا، وألا يأخذ صاحب الحق أو الدين أكثر من حقه أو دينه، هذا مع التأكيد على أن المقصود هو ما إذا حصل صاحب الحق على حقه بالطرق السهلة، أما الأصل فهو ـ بلا ريب ـ استعداء ولي الأمر في الحصول على الحق. والله أعلم.

كتب ورسائل في الفقه

٢٨ ـ القوانين الفقهية:

المؤلف: أبوالقاسم محمد بن جزي الكلبي من أهل غرناطة في الاندلس، ولد سنة ستمـائة وثلاث وتسعين للهجرة، وأخذ العلم عن عدد من العلماء منهم ابن رشد وابن برطال وأبـوالقاسم بن الشاط وغيرهم[١] وألفَّ عددًا من الكتب في الحديث واللغة وعلم القراءة والفقه، منها «وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم» و «الفوائد العامة في لحن العامة» و«المختصر البارع في قراءة نافع» و«تقريب الوصول إلى علم الأصول» و«النور المبين في قواعد عقائد الدين» و«القوانين الفقهية» محل الحديث.

وتسمية الكتاب بهذا الاسم لم تكن مألوفة في كتب الفقه لارتباط مسمى القوانين بالمفهـوم الكنسي وبالقواعد الوضعية المستمدة من القانون الروماني. ولعل الإمام ابن جزي تأثر بالمعنى المجرد لهذا المصطلح فاختاره للدلالة على ترتيبه للكتاب، وأنه عبارة عن قواعد مختصرة لمذهب الإمام مالك مقارنة بالقواعد في المذاهب الفقهية الأخرى.

ويدل على ذلك تعريفه له بقوله.. فهذا كتابٌ في قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية على مذهب إمام المدينة أبي عبدالله مالك بن أنس الأصبحي رضي الله عنه إذ هو ـ كما يقول ـ الذي اختاره أهل بلادنا بالأندلس وسائر المغرب اقتداء بدار الهجرة وتوفيقًا من الله تعالى وتصديقًا لقول الصادق المصدوق ﷺ «**لايزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة**» وقد أشار بعد ذلك إلى جهوده في الموازنة بين مذهب الإمام مالك والمذاهب الأخرى فقال.. ثم زدنا إلى ذلك التنبيه على كثير من الإتفاق والاختلاف الذي بين الإمام مالك ـ وبين الإمام أبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي والإمام أبي حنيفـة النعمـان بن ثابت والإمـام أبي عبـدالله بن حنبـل لتكمل بذلك الفائدة ويعظم الانتفـاع[٢]» ثم أشار أيضًا إلى تميز الكتاب عن غيره بفوائد ثلاث منها إنه جمع بين الإيجاز والبيان رغم أنهما قلما يجتمعان، فجاء سهل العبارة لطيف الإشارة، تام المعاني مختصر الألفاظ حقيقًا أن يلهج به الحفّاظ[٣].

---

(١) انظر ترجمته باختصار في مقدمة كتاب القوانين الفقهية ط. دار القلم بيروت، والأعلام للزركلي ج ٥ ص ٣٢ والموسوعة الفقهية ج ١ ص ٣٢٧.

(٢) (٣) مقدمة الكتاب ص ٦ ـ ٨.

ولا أبلغ من قول الإمام ابن جزي في وصفه لكتابه، فرغم أن من سمات العلماء ألا يسرفوا في الثناء على مؤلفاتهم تواضعًا وتقليلًا لجهودهم إلا أن حبه لهذا الكتاب، وما أفرغ فيه من الجهد ربما جعله ينسى المألوف ولا يرى في ذلك من ضير مادام أنه لم يبخس لأحد شيئًا.

وقد ابتدأ الكتاب بأبواب عن توحيد الله وصفاته وأسمائه وتنزيهه والإيمان بملائكته وكتبه ورسله والإيمان بالدار الآخرة ثم أضاف إلى ذلك مسألة الإمامة ثم الإيمان والإسلام وما يجب من الاعتصام بالسنة وعلل ابتداء الكتاب بهذه المسائل لأنها من باب الأهم وتقديم الأصول على الفروع وتأخير التابع وتقديم المتبوع.

ثم قسم الكتاب بعد ذلك إلى قسمين: أحدهما ـ في العبادات والآخر في المعاملات، وقد تضمن كل قسم أبوابًا وفصولًا ومسائل واختتمه بكتاب سماه الجامع تحدث فيه عن سيرة رسول الله ﷺ، وخلفائه وفتح الأندلس وأبوابًا أخرى من نوع الآداب والأخلاق.

والكتاب على صغر حجمه جامع لمذهب الإمام مالك إضافة إلى الموازنة مع المذاهب الأخرى، وكان يمكن أن يكون في عشرات المجلدات لو أنه توسع في شرح مسائله، وتفصيل مجمله ولكنه عمد إلى ذلك ربما ليجعل الدارس لمذهب الإمام مالك على علم بالقواعد والأولويات دون الحاجة إلى تفاصيل ربما يكون الدارس لا يحتاج إليها.

توفي الإمام بن جزي شهيدًا في واقعة طريف سنة سبعمائة وواحد وأربعين للهجرة رحمه الله جزاء ما قدمه من خدمة لدينه.

٢٩ ـ كتاب الفروع:

المؤلف: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج شمس الدين المقدسي الراميني الصالحي. واسم المقدسي نسبة إلى ولادته في بيت المقدس، والراميني نسبة الى قرية رامين من قرى نابلس، والصالحي نسبة إلى الصالحية من توابع دمشق لإقامته ووفاته فيها.

ولد سنة سبعمائة وثمانٍ للهجرة، ودرس على علماء وفقهاء عصره، وحضر عند شيخ الإسلام ابن تيمية، وقيل إنه كان أعلم الناس باختياراته، حتى أن ابن القيم كان يراجعه في هذه الاختيارات لمعرفته بفقهه وتحصيله حتى قال عنه: «ما تحت قبة الفلك أعلم بمذهب الإمام أحمد من ابن مفلح»[١].

وقد كان قوي الحفظ واسع الاطلاع غزير المعرفة قال عنه جمال الدين المرداوي لم أعلم أن أحدًا في زماننا من أهل المذاهب الأربعة له محفوظات أكثر منه. وقال عنه الإمام ابن كثير «كان بارعًا فاضلاً متفننًا في علوم كثيرة ولاسيما علم الفروع وكان غاية في نقل مذهب الإمام أحمد»[٢]. وقال عنه أبوالبقاء السبكي ما رأت عيناي أحدًا أفقه منه وكان ذا حظ من زهد وتعفف وصيانة وورع ودين متين، وشُكِرَت سيرته وأحكامه وكان يقول له شيخ الإسلام ابن تيمية: ما أنت ابن مفلح، بل أنت مفلح[٣].

ومن مصنفاته المنتقى، والمقنع، والآداب الشرعية، والنكت، والفوائد السنية على شكل المحرر لابن تيمية، والفروع، وكان ينوب عن جمال الدين المرداوي في رئاسة القضاة.

وقد عَرَّف الإمام ابن مفلح كتابه الفروع بأنه في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشيباني أراده مختصرًا ليكون نافعًا وكافيًا للطالب، وقد جَرَّده من الدليل والتعليل تسهيلاً لحفظه وفهمه، ثم بَيَّن طريقته فيه ومنها، أنه يذكر الراجح من المذهب في المسألة، والخلاف فيها وأصح الروايتين، وأصح الوجهين، ثم يُبيِّنُ رأيه هو فيها فيستعمل ألفاظًا للدلالة على ذلك كقوله «يتوجه» أو «يقوى» أو «هي أظهر» أو «أشهر» أو «المراد كذا».

ورغم أن الإمام ابن مفلح معني في الأساس بفقه الإمام أحمد إلا أنه يعرض

---

(١) انظر ذلك في ترجمته في كتاب الفروع مراجعة عبدالستار فراج ج ١ ص ٩.

(٢) البداية والنهاية ج ١٤ ص ٣٠٨ ط دار الكتب العلمية، وشذرات الذهب، في أخبار من ذهب جـ٦ ص١٩٩ ط دار الكتب العلمية. بيروت

(٣) شذرات الذهب المرجع السابق.

باختصار لمذاهب الأئمة الثلاثة في المسألة، وما يتفق منها أو يختلف مع مذهب الإمام أحمد. ومع عرضه للعلماء الذين لهم رأي في المسألة من المذهب أو غيره يلجأ إلى التعميم فيقول: قال فلان وغيره، ونقل فلان وغيره، وقال فلان وجماعة.

وكتاب الفروع كأي كتاب فقهي في طرحه للمسائل والأحكام فهو يبتدىء بأحكام العبادات نصوصًا وفروعًا، ثم يتبعها بأحكام المعاملات، وما يتفرع عنها من مسائل، ولكنه ربما اختلف عن بعض كتب الفقه في شموله واستغراقه لمعظم المسائل في مذهب الإمام أحمد، وتدوين الأقوال والآراء التي وردت على المسائل فمثلاً يورد في صفحة واحدة في باب واحد خمسة عشر وجهًا ما بين رواية، ونقل وإيضاح، مما يجعله مرجعًا شاملاً يصل إلى حد الاستغراق لما ورد في مذهب الإمام أحمد من آراء حول مسألة ما هذا بالإضافة إلى ما يورده بإيجاز من آراء المذاهب الأخرى.

وقد استدرك الإمام علاء الدين أبوالحسن علي بن سليمان المقدسي على كتاب الفروع بكتاب سَمَّاه «تصحيح الفروع» فبعد أن أثنى عليه، واصفًا إياه بأنه «من أعظم ما صُنِّفَ في فقه الإمام أحمد نفعًا، وأكثرها جمعًا، وأتمها تحريرًا، وأحسنها وأكملها تحقيقًا، وأقربها إلى الصواب طريقًا، وأعدلها تصحيحًا.. إلخ. أشار بعد ذلك إلى أنه بتتبع الكتاب عُثر له على بعض مسائل قَدَّم فيها حكمًا نُوقِشَ على كونه المذهب، وكذلك عثر له على بعض مسائل أطلق فيها الخلاف، والمذهب فيها مشهور، وماذاك إلا لأنه ـ رحمه الله تعالى ـ لم يبيضه كله، ولم يقرأ عليه فحصل بسبب ذلك خلل في بعض مسائله» وقد أورد بعد ذلك ما قاله أبو الفرج عبدالرحمن بن رجب في القواعد بأن «المنصف من اغتفر قليل خطأ المرء في كثير صوابه، ولو لم يكن من ترجمته إلا ما حُكِي عن الإمام ابن القيم بأنه ما تحت قبة الفلك أعلم بمذهب الإمام أحمد من الشيخ محمد بن مفلح[1].

توفي الإمام ابن مفلح في دمشق سنة سبعمائة وثلاث وستين للهجرة رحمه الله وجزاه على عمله الذي قصد به خدمة دينه.

---

(١) مقدمة كتاب الفروع ج ١ ص ٢٤.

٣٠ ـ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج:

المؤلف: محمد بن أحمد بن حمزة شمس الدين الرملي نسبة إلى موطنه الرملة من قرى المنوفية في مصر. وقد ولد في القاهرة وتولى افتاء الشافعية، وكان مرجعًا حجة في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، فاشتهر صيته وعلا ذكره حتى لُقِّبَ بـ «الشافعي الصغير».

وقد صنف حواشي ومؤلفات كثيرة منها «غاية المرام في شرح شروط الإمام» لوالده، «وعمدة الرابح شرح على هدية الناصح» في فقه المذهب، وشرح البهجة الوردية، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج محل الحديث[١].

وهذا الكتاب شرح واف لكتاب المنهاج للإمام محيي الدين النواوي، وقد قدم له بخطبة طويلة ابتدأها بذكر فضل الفقه والفقهاء ثم تحدث فيها عن الإمام النواوي وانتشار علمه، وعلو قدره عند من وافقه أو خالفه، وأن أجلَّ كتاب له في المختصرات هو كتاب المنهاج. كما تحدث فيها عن محاولة الشيخ جلال الدين المحلى لشرح كتاب المنهاج ومعاجلة القدر له مما جعله عسير الفهم بما يشبه الألغاز لاحتوائه على غاية الإيجاز.

وفي نهاية الخطبة أوضح سبب تصنيفه لهذا الكتاب وفي مقدمة ذلك رغبة العلماء والرؤيا التي رآها ثم عَرَّفَ جهده فيه بقوله: «أردفتهم بشرح يميط لثام مخدراته، ويزيح ختام كنوزه ومستودعاته، أنضح فيه الغث من السمين، وأميز فيه المعمول به من غيره بتوضيح مبين، أورد الأحكام فيه تتبختر إتضاحًا، وأترك الشُّبَه تتضاءل افتضاحًا، أطنب حيث يقتضي المقام، وأوجز إذا اتضح الكلام[٢].

وبعد أن عَدَّد محاسن الكتاب، وجهوده فيه لم ينس تواضع العلماء وسلوكهم وطلبهم من قرائهم العفو عن الزلات مشيرًا إلى أنه لا يبيعه بشرط البراءة من كل عيب لأن البشر محل النقص، وأنه معترف بالعجز، ويسأل من وقف عليه أن يصلح ما يبدو له فيه من فطور ويصفح عما فيه من زلل، ويصلح ما يشاهده فيه من خلل مستحضرًا في ذلك أن الإنسان محل النسيان، وأن الصفح عن عثرات الضعاف من شيم الأشراف.

ويبدو أن الإمام شمس الدين الرملي كان يواجه شيئًا من المعاناة من معاصريه فرغم أنه لم يذكر ذلك صراحة إلا أنه أشار إليه من خلال تصوره لتقويم الناس لكتابه قائلاً: إنهم سيفترقون إلى ثلاث فرق: فرقة سوف تعرف محاسنه ولكنها تنكرها مدفوعة بداء

---

(١) انظر ترجمته في الأعلام للزركلي ج ٦ ص ٧ ـ ٨. والموسوعة الفقهية ج ١ ص ٣٥٢.

(٢) انظر خطبة الكتاب ج ١ ص ٣ ـ ١٦ ط. البابي الحلبي ١٣٨٦هـ.

الحسد. وفرقة لن تفهمه، وفرقة سوف تغرف من بحره ولكن هذه الفرقة ـ كما يقول ـ عزيزة الوجود، ولئن وجدت فلعلها بعد سكنه اللحود[1].

وبعد هذه الخطبة استهل الإمام الرملي كتابه بمقدمة عن توحيد الله، وما يجب له من الحمد والشكر، ثم تحدث عن المعنى اللغوي والشرعي للفقه وعن شمول دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لجميع الناس وتفضيله على كافة الخلق، وعن الاشتغال بالعلم وكونه من أفضل الطاعات.

وعلى طريقة مصنفات الفقه تحدث الإمام الرملي عن الطهارة بتفصيل وشمول، ثم عن الصلاة وأحكامها، ثم تلى ذلك بأحكام العبادات الأخرى، وأحكام المعاملات وفي إيضاحه لهذه الأحكام يورد الرأي المعتمد في المذهب الشافعي، والأقوال الأخرى فيه. ويشير أحيانًا الى رأي والده في المسألة ثم يبين هو رأيه فيها، ورغم ما ذكره بأنه لا يَعْمِد إلى الأطناب إلا عندما يقتضيه المقام، فإن الكتاب يُعَدُّ شرحًا مفصلاً للأحكام التي تطرق إليها ويغلب عليه الإطناب.

ولاشك أن الكتاب يُعَدُّ ذخيرة بين كتب الفقه، وخاصة في المذهب الشافعي، وأن ما حواه من تحليل وتعليل وتدقيق في المسائل والأحكام التي تطرق إليها يُعَبِّرُ عن الجهد الذي وضعه الإمام الرملي فيه.

توفي الإمام الرملي سنة ١٠٠٤ للهجرة، ودفن بالقاهرة، فرحمه الله وجزاه على صنيعه خيرًا.

---

(١) انظر خطبة الكتاب ج١ ص٣ ـ ١٦ ط. البابي الحلبي ١٣٨٦هـ.

كشاف السنة الثالثة

إعداد: نجيب محمد الخطيب

يمثل هذا الكشاف الموضوعات والدراسات والأبحاث التي نُشرت في المجلة من العدد التاسع إلى العدد الثاني عشر من السنة الثالثة أملًا في الوصول بسهولة إلى البحوث المنشورة في أعداد المجلة خلال السنة الثالثة من صدورها. وقد تم ترتيبه على النحو التالي:

١ ـ تم ترتيب البحوث موضوعيًا تحت رؤوس موضوعات مختارة من قائمة رؤوس الموضوعات العربية الصادرة عن عمادة شئون المكتبات بجامعة الملك سعود، مع بعض التعديلات في الحالات التي تتطلب ذلك. وتم حذف كلمة (أبو)، (ابن)، و(ال) التعريف من الترتيب الهجائي، واعتمد في ترتيب مداخل المؤلفين اسم العائلة واستخدمت إحالة (انظر) لإحالة القارىء من رأس موضوع غير مستخدم إلى رأس موضوع مستخدم، إحالة (انظر أيضًا) لإحالة القارىء إلى الموضوعات التي لها صلة ببعض، والتي جاءت متباعدة نظرًا للترتيب الهجائي.

٢ ـ استخدمت بعض الرموز مثل (ع) تعني: العدد، (م) تعني: الملحق، (ص) تعني الصفحة. وأعطيت المواضيع أرقامًا متسلسلة لسهولة الإحالة إليها من كشافات المؤلف، الموضوع، العنوان.

٣ ـ يوجد ثلاثة كشافات هجائية: الأول بأسماء المؤلفين، الثاني برؤوس الموضوعات المستخدمة في الكشاف، والثالث بعناوين المقالات. هذا، وأرجو أن أكون قد قدمت خدمة متواضعة للباحثين والدارسين للوصول إلى موضوعات أعداد المجلة للسنة الثالثة بسهولة ويسر، والله ولي التوفيق.

قائمة رؤوس الموضوعات المستخدمة في الكشاف

(أ)
ـ الأحكام الشرعية ١
ـ الأخلاق الإسلامية ٢
ـ أصول الفقه ٣
ـ الأطباء ٤
ـ الاقتصاد الإسلامي ٦،٥
ـ الأمراض ـ الوقاية ٧
ـ الأوراق المالية ٨

(ت)
ـ تدوين الأحكام ٩
(ح)
ـ الحج والعمرة ١٠، ١١
ـ الحشيش ١٢
(خ)
ـ الخطابة ١٣
(د)
ـ الدعوة الإسلامية ١٤
ـ ديوان المظالم ١٥
ـ الديون ١٦
(ر)
ـ ردود وتعليقات ١٧ ـ ١٨ ـ ١٩ ـ ٢٠
(ز)
ـ الزكاة ٢١
(س)
ـ السفارات ٢٢
(ض)
ـ الضرائب ٢٣
(ط)
ـ الطرق ٢٤
(ع)
ـ العادات والتقاليد ٢٥
ـ العدالة ٢٦، ٢٧
ـ العُرف ٢٨
ـ العقارات ٢٩
ـ العملة ٣٠
(غ)
ـ الغناء ٣١
(ف)
ـ الفتاوى الشرعية ٣٢ ـ ٣٣ ـ ٣٤ ـ ٣٥ ـ ٣٦ ـ ٣٧ ـ ٣٨ ـ ٣٩ ـ ٤٠ ـ ٤١ ـ ٤٢ ـ ٤٣ ـ ٤٤ ـ ٤٥ ـ ٤٦ ـ ٤٧ ـ ٤٨ ـ ٤٩ ـ ٥٠ ـ ٥١ ـ ٥٣ ـ ٥٤ ـ ٥٥ ـ ٥٦ ـ ٥٧ ـ ٥٨ ـ ٥٩
ـ فقه الاختلاف ٦٠
ـ الفقه الإسلامي ٦١
(ق)
ـ القانون ٦٢ ـ ٦٣
(ك)
ـ الكتب ـ نقد وتعريف ٦٤ ـ ٦٥ ـ ٦٦ ـ ٦٧ ـ ٦٨ ـ ٦٩ ـ ٧٠ ـ ٧١ ـ ٧٢ ـ ٧٣
(م)
ـ المالك والمستأجر ٧٤
ـ المحافظة على النفس ٧٥
ـ المحاكم الشرعية ٧٦
ـ المخدرات ٧٧
(و)
ـ الوعظ والإرشاد ٧٨

(أ)

الأحـــكام الشرعيـــة

١ ـ الجابر، أمينة.

«مسألة السماع لابن رجب الحنبلي المتوفى ٧٩٥»، ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) أغسطس (آب) سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ٩٢ ـ ١٣٧.

الأخـــلاق الإسلامية

٢ ـ أبو سعد، محمد محمد شتا.

«طبيعـة وحـالات الالتـزام الخلقي في الإسـلام» ع ١٢ (رجب ـ شعبان ـ رمضان ١٤١٢هـ/يناير (كانون الثاني) فبراير (شباط) ـ مارس (آذار) ١٩٩٢م)، ص ص ٣٣ـ٦٨

أصول الفقه الإسلامي

انظر أيضًا: فقه الاختلاف.

٣ ـ خرابشة، عبدالرؤوف مفضي

«أثر أصول الفقه في فقه الاختلاف وفقه الموازنة وحاجة الداعي إليهما» ع ١١ ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ص ٥٤ ـ ١٠١.

الأطبـــاء

٤ ـ باخطمة، محمد عابد.

«تدريس الفقه لطلاب كلية الطب ومدى الحاجة إليه: قضية للبحث» ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ/يوليو (تموز) أغسطس (آب) سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ١٣٨ ـ ١٤٤.

الاقتصاد الإسلامي

٥ ـ الثمالي، عبدالله بن مصلح.

«رسـوم الخـدمات العامة: دُراسات في المالية العامة الإسلامية» ع ٩ (شوال ـ ذو العقدة ـ ذو الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) مايو (آيار) يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ص ص ١٧ ـ ١١٤.

٦ ـ دنيا، شوقي أحمد.

«الاقتصـاد الإسلامي والتنمية العادلة» ع ١٢ (رجب شعبان ـ رمضان ١٤١٢هـ/ يناير (كانون الثاني) فبراير (شباط) مارس (آذار) ١٩٩٢م)، ص ص ١٠٤ـ١٣٢

الأمراض ـ الوقاية

٧ ـ البار، عدنان أحمد.

المبادىء الإسلامية المتعلقة بالتحكم في الأمراض السارية وأثرها في الوقاية من هذه الأمراض جنق ليو، ع ١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ص ١٠٢ ـ ١٠٨.

الأوراق المالية

انظر أيضًا: العملة

٨ ـ ابن منيع، عبدالله بن سليمان.

«الأوراق النقدية: حقيقتها: حكمها» ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) أغسطس (آب) سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ٧ ـ ٣٤.

(ت)

تدوين الأحكام الشرعية

٩ ـ القاسم، عبدالرحمن بن عبدالعزيز.

«تدوين الأحكام» ع ١٢ (رجب ـ شعبان ـ رمضان ١٤١٢هـ/ يناير (كانون الثاني) فبراير (شباط) مارس (آذار) ١٩٩٢م)، ص ص ٦٩ـ١٠٣

التوعية الإسلامية انظر: الدعوة الإسلامية.

(ح)

الحج والعمـــرة

١٠ ـ ابن باز، عبدالعزيز بن عبدالله.

«من أهداف الحج توحيد كلمة المسلمين» ع ٩ (شوال ـ ذي القعدة ـ ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) مايو (أيار) يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ص ص ٨ ـ ١٦.

١١ ـ النفيسه، عبدالرحمن بن حسن.

«من فقه الحج والعمرة» ع ٩، م١ (شوال ـ ذي القعدة ـ ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) مايو (أيار) يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ص ص ٣ ـ ٢٣.

الحشيش

١٢ ـ الزيد، عبدالعزيز بن محمد.

«الحشيش وجهود حكام وعلماء المسلمين في مواجهته» ع ٩ (شوال ـ ذي القعدة ـ ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) مايو (أيار) يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ص ص

١٥٢، ١٦٧.

الحلال والحرام، انظر: الأحكام الشرعية.

(خ)

الخطـــابة

١٣ ـ «الكلمة الموجهة من خادم الحرمين الشريفين فهد بن عبدالعزيز وصاحب السمو الملكي الأمير عبدالله بن عبدالعزيز ولي العهد ونائب رئيس مجلس الوزراء ورئيس الحرس الوطني إلى حجاج بيت الله الحرام لعام ١٤١١هـ/ ١٩٩١م»، ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) ـ أغسطس (آب) ـ سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ١٦٥ ـ ١٧٣.

الخطب انظر: الخطابة.

(د)

الدعوة الإسلامية

انظر أيضًا: الوعظ والإرشاد.

١٤ ـ أبو سعد، محمد محمد شتا.

«مسائل في فقه الدعوة» ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) اغسطس (آب) سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ٣٥ ـ ٨١.

ديـــوان المظـــالم

١٥ ـ «نظام ديوان المظالم ومذكرته الإيضاحية» ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) ـ أغسطس (آب) ـ سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ١٧٤ ـ ١٩٥.

الديـــوَن

١٦ ـ ابن منيع، عبدالله بن سليمان.

«مطل الغني ظلم»، ع ١٢ (رجب ـ شعبان ـ رمضان ١٤١٢هـ/ يناير (كانون الثاني) ـ فبراير (شباط) ـ مارس (آذار) ١٩٩٢م)، ص ص ٧ـ٣٢

(ر)

ردود وتعليقات

١٧ ـ أحمد، فؤاد عبدالمنعم.

«الأحكام السلطانية» ع ١٢ (رجب ـ شعبان ـ رمضان ١٤١٢هـ/ يناير (كانون الثاني) فبراير (شباط) ـ مارس (آذار) ١٩٩٢م)، ص ص ١٦٤ ـ ١٦٦

١٨ ـ الدسوقي، محمد.
«ملاحظات حول كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد» ع ١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ١٧٠.

١٩ ـ العيسى، علي محمد.
«مفاهمة حول أسهم الشركات المساهمة» ع ١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ص ١٥٤ ـ ١٦٧.

٢٠ ـ آل فريان، الوليد بن عبدالرحمن بن محمد.
«مسألة السماع لابن رجب» (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(ز)

الزكـــــاة

٢١ ـ الثمالي، عبدالله بن مصلح.
«رسوم الخدمات العامة: دراسات في المالية العامة الإسلامية» ع ٩ (شوال ـ ذي القعدة ـ ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) ـ مايو (أيار) يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ص ص ١٧ ـ ١١٤.

(س)

الســفارات

٢٢ ـ سفر، حسن محمد.
«السفارات في النظام الإسلامي» ع ٩ (شوال ـ ذي القعدة ـ ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) مايو (أيار) ـ يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ص ص ١١٥ ـ ١٥١.

(ض)

الضرائب

انظر أيضًا: الاقتصاد الإسلامي الزكاة.

٢٣ ـ الثمالي، عبدالله بن مصلح.
«رسوم الخدمات العامة: دراسات في المالية العامة الإسلامية» ع ٩ (شوال ـ ذي القعدة ـ ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) ـ مايو (أيار) ـ يونيو (حزيران)

١٩٩١م)، ص ص ١٧ ـ ١١٤.

(ط)

الطرب انظر: الغناء

الطـــرق

٢٤ ـ النفيسه، عبدالرحمن بن حسن.

«الطرق العامة: أحكامها والمسئولية عنها» ع ١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) ـ نوفمبر (تشرين الثاني) ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ص ١٠٩ ـ ١٥٣.

(ع)

العادات والتقاليد

٢٥ ـ السدلان، صالح بن غانم.

«قاعدة العادة مُحَكّمةٌ وهي من القواعد الكلية الكبرى في الفقه الإسلامي» ع ١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ـ ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ص ٨ ـ ٥٣.

العدالـــة

انظر أيضًا: القانون

٢٦ ـ سفر، حسن محمد.

«العدالة أمام القضاء الإسلامي» ع ١٢ (رجب ـ شعبان ـ رمضان ١٤١٢هـ/ يناير (كانون الثاني) فبراير (شباط) مارس (آذار) ١٩٩٢م)، ص ص ١٣٣ـ١٥٨

٢٧ ـ «نظام القضاء» ع ٩ (شوال ـ ذي القعدة ـ ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) ـ مايو (أيار) يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ص ص ١٩٥ ـ ٢١٣.

العدل انظر: العدالة

العرف انظر أيضًا: العادات والتقاليد.

٢٨ ـ السدلان، صالح بن غانم.

«قاعدة العادة مُحَكّمةٌ وهي من القواعد الكلية الكبرى في الفقه الإسلامي» ع ١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ـ ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ص ٨ ـ ٥٣

القـــارات

انظر أيضًا: المالك والمستأجر.

٢٩ ـ ابن بيه، عبدالله شيخ محفوظ.
«موقف المؤجر من تصرفات المستأجر غير الجائزة شرعًا» ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) أغسطس (آب) ـ سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ٨٢ ـ ٩١

العمرة انظر: الحج والعمرة

العمـــلة

٣٠ ـ ابن منيع، عبدالله بن سليمان.
«الأوراق النقـديـة: حقيقتهـا: حكمهـا»، ع ١٠ (محـرم ـ صفـر ـ ربيـع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) أغسطس (آب) سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ٧ ـ ٣٤.

(غ)

الغنـــاء

انظر أيضًا: الأحكام الشرعية

٣١ ـ الجابر، أمينة.
«مسألة السماع لابن رجب الحنبلي المتوفى ٧٩٥هـ» ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) أغسطس (آب) سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ٩٢ ـ ١٣٧.

(ف)

الفتاوي الشرعية

٣٢ ـ «استفسـارات البنـك الإسـلامي للتنميـة»، ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ/يوليو (تموز) أغسطس (آب) سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ١٤٥ ـ ١٤٧.

٣٣ ـ «انتزاع الملكية للمصلحة العامة» ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ) يوليو (تموز) أغسطس (آب) سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

٣٤ ـ «بشـأن توحيـد بدايات الشهور القمرية» ع ١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ديسمبر (كانون الأول)، ١٩٩١م ص ١٧٦.

٣٥ ـ «تسجيل القرآن على شريط الكاسيت» ع ٩ (شوال ـ ذي القعدة ـ ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) ـ مايو (أيار) يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ص ص ١٨٠ ـ ١٨١.

٣٦ ـ «حكم اختلاط المال الحلال بالمال الحرام» ع ١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ص ١٨٣ ـ ١٨٥.

٣٧ ـ «حكم الادعاء بالجهل ومن يعذر فيه»، ع ١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ص ١٨٦ ـ ١٨٨.

٣٨ ـ «حكم استيفاء الدين من مال المدين بدون إذنه» ع ١٢ (رجب ـ شعبان ـ رمضان ١٤١٢هـ/ينـاير (كانون الثاني) فبراير (شباط) ـ مارس (آذار) ١٩٩٢م)ت، ص ص ١٨٥ـ١٨٧

٣٩ ـ «حكم البهائية والانتماء إليها»، ع ١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ص ١٧١ ـ ١٧٢.

٤٠ ـ «حكم تخلي الولد عن رعاية والديه أو أحدهما» ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ) يوليو (تموز) أغسطس (آب) سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ١٥٧ ـ ١٥٩.

٤١ ـ «حكم تزويج المرأة نفسها أو غيرها» ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) أغسطس (آب) سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ١٥٣ ـ ١٥٦.

٤٢ ـ «حول تفشي عادة الدوطة في الهند» ع ١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) ـ نوفمبر (تشرين الثاني) ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ص ١٧٣ ـ ١٧٥.

٤٣ ـ «حكم ثواب عمل الحي لغيره» ع ٩ (شوال ـ ذي القعدة ـ ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) ـ مايو (أيار) يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ص ص ١٨٥ ـ ١٨٧.

٤٤ ـ «حكم شراء المال المغصوب»، ع١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) أغسطس (آب) سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ١٦٠ ـ ١٦١.

٤٥ ـ «حكم الشرط القاضي بتحليل دم الزوج قبل الزواج» ع ١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ص ١٧٧ ـ ١٧٩.

٤٦ - «حكم الشيوعية والإنتماء إليها»، ع ١٢ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٢هـ/ يناير (كانون الثاني)، فبراير (شباط) - مارس (آذار) ١٩٩٢م)، ص ص ١٦٩-١٧١

٤٧ - «حكم العدد في صلاة الجمعة» ، ع١٢ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٢هـ/ يناير (كانون الثاني) فبراير (شباط) - مارس (آذار) ١٩٩٢م)، ص ص ١٧٩-١٨١

٤٨ - «حكم القاديانية والانتماء إليها» ع ٩ (شوال - ذي القعدة - ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) مايو (آيار) يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ص ص ١٧٤ - ١٧٦.

٤٩ - «حكم قضاء القاضي بعلمه في الدعوى المقامة لديه»، ع ١٢ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٢هـ/ يناير (كانون الثاني) فبراير (شباط) - مارس (آذار) ١٩٩٢م)، ص ص ١٨٢ - ١٨٤

٥٠ - «حكم من يستقدم عاملاً بحجة العمل لديه ثم يتركه ليعمل عند غيره مقابل أن يدفع له مبلغًا من المال لقاء كفالته» ع ٩ (شوال - ذي القعدة - ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) - مايو (آيار) يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ص ص ١٨٢ - ١٨٤.

٥١ - «حكم الهندسة الهادفة إلى التغيير في خلق الإنسان أو في عضو من أعضائه» ع ١٠ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) أغسطس (آب) سبتمبر (أيلول) ١٩٩١)م، ص ص ١٦٢ - ١٦٤.

٥٣ - «زراعة الأعضاء» ع ٩ (شوال - ذي القعدة - ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) - مايو (أيار) يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ص ص ١٧٧ - ١٧٩.

٥٤ - «السفر الذي يباح للصائم الإفطار فيه» ع ١٢ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٢هـ/يناير (كانون الثاني) - فبراير (شباط) - مارس (آذار) ١٩٩٢م)، ص ص ١٧٢-١٧٥

٥٥ - «سندات المقارضة وسندات الاستثمار» ع ١٠ (محرم - صفر - ربيع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) أغسطس (آب) سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ١٤٩ - ١٥٢.

٥٦ - «صفة المال الذي تجب فيه الزكاة» ع ١٢ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٢هـ/ يناير (كانون الثاني) فبراير (شباط) مارس (آذار) ١٩٩٢م)، ص ص ١٧٦-١٧٨

٥٧ - «العمل بالرؤية في إثبات الأهلّة لا بالحساب الفلكي» ع ١٢ (رجب - شعبان - رمضان ١٤١٢هـ/ يناير (كانون الثاني) فبراير (شباط) مارس (آذار) ١٩٩٢م)، ص ص ١٦٧-١٦٨

٥٨ - «الكنايات في القذف»، ع ١١ (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) ديسمبر (كانون الأول)

١٩٩١م)، ص ص ١٨٠ ـ ١٨٢.

٥٩ ـ «النفيسه، عبدالرحمن بن حسن.

«الفتوى: ضوابطها وآثارها: قضية للبحث» ع ٩ (شوال ـ ذي القعدة ـ ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) ـ مايو (أيار) ـ يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ص ص ١٦٨ ـ ١٧٣.

الفتوى انظر: الفتاوى الشرعية

فقه الاختلاف.

٦٠ ـ خرابشة، عبدالرؤوف مفضي.

«أثر أصول الفقه في فقه الاختلاف وفقه الموازنة وحاجة الداعي إليهما» ع ١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ص ٥٤ ـ ١٠١.

الفقه الإسلامي

انظر أيضًا: الأطباء.

٦١ ـ «باخطمة، محمد عابد.

«تدريس الفقه لطلاب الطب ومدى الحاجة إليه: قضية للبحث» ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) أغسطس (آب) سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م) ص ص ١٣٨ ـ ١٤٤.

(ق)

القانون

٦٢ ـ سفر، حسن محمد.

«العدالة أمام القضاء الإسلامي»، ع ١٢ (رجب ـ شعبان ـ رمضان ١٤١٢هـ/ يناير (كانون الثاني) فبراير (شباط) ـ مارس (آذار) ١٩٩٢م)، ص ص ١٣٣ـ١٥٨

٦٣ ـ «نظام القضاء»، ع ٩ (شوال ـ ذي القعدة ـ ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) ـ مايو (أيار) ـ يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ص ص ١٩٥ ـ ٢١٣.

القضاء انظر: العدالة

القانون

المحاكم

(ك)

الكتب ـ نقد وتعريف

٦٤ ـ «الأحكام السلطانية لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي»، ع ١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ـ ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ص ٢٠٠ ـ ٢٠٢.

٦٥ ـ «إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية» ع ٩ (شوال ـ ذي القعدة ـ ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) ـ مايو (أيار) ـ يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ص ص ١٩٢ ـ ١٩٤.

٦٦ ـ «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني» ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) ـ أغسطس (آب) سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ١٩٦ ـ ١٩٩.

٦٧ ـ «بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد القرطبي» ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) أغسطس (آب) ـ سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ٢٠٠ ـ ٢٠٢.

٦٨ ـ «تخريج الفروع على الأصول للزنجاني»، ع ١٠ (محرم ـ صفر ربيع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) أغسطس (آب) ـ سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م، ص ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

٦٩ ـ «القوانين الفقهية لابن جُزَي الكلبي» ع ١٢ (رجب ـ شعبان ـ رمضان ١٤١٢هـ/ يناير (كانون الثاني) فبراير (شباط) ـ مارس (آذار) ١٩٩٢)م، ص ص ١٨٨ـ١٨٩

٧٠ ـ «كتاب الفروع لأبي عبدالله محمد بن مفلح» ع ١٢ (رجب ـ شعبان ـ رمضان ١٤١٢هـ/يناير (كانون الثاني) فبراير (شباط) ـ مارس (آذار) ١٩٩٢م)، ص ص ١٩٠ـ١٩١

٧١ ـ «معجم لغة الفقهاء لمحمد رواس قلعه جي»، محمد الدسوقي ع ١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ص ٢٠٣ ـ ٢١٠.

٧٢ ـ «الموطأ لابن مالك» ع ٩ (شوال ـ ذي القعدة ـ ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) مايو (أيار) يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ، ص ص ١٨٨ ـ ١٩١.

٧٣ ـ «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لمحمد الرملي» ع ١٢ (رجب ـ شعبان ـ رمضان ١٤١٢هـ/يناير (كانون الثاني) فبراير (شباط) ـ مارس (آذار) ١٩٩٢م)، ص ص ١٩٢ـ١٩٣

(م)

المالك والمستأجر

٧٤ ـ ابن بيه، عبدالله شيخ محفوظ.

«موقف المؤجر من تصرفات المستأجر غير الجائزة شرعًا» ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) ـ أغسطس (آب) سبتمبر (أيلول ١٩٩١م)، ص ص ٨٢ ـ ٩١:

المحافظة على النفس

٧٥ ـ النفيسه، عبد الرحمن بن حسن.

«المبادىء الإسلامية في المحافظة على النفس: قضية للبحث» ع ١٢ (رجب ـ شعبان ـ رمضان ١٤١٢هـ/ يناير (كانون الثاني) فبراير (شباط) مارس (آذار) ١٩٩٢م)، ص ص ١٥٩ـ١٦٣

المحاكم الشرعية

٧٦ ـ «تنظيم الأعمال الإدارية في الدوائر الشرعية» ع ١١ (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٢هـ/ أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩١م)، ص ص ١٨٩ ـ ١٩٩.

المخـــدرات

انظر أيضًا: الحشيش

٧٧ ـ «الزيد، عبدالعزيز بن محمد.

«الحشيش وجهود حكام وعلماء المسلمين في مواجهته»، ع ٩ (شوال ـ ذي القعدة ـ ذي الحجة ١٤١١هـ/ إبريل (نيسان) مايو (أيار) ـ يونيو (حزيران) ١٩٩١م)، ص ص ١٥٢ ـ ١٦٧.

(و)

الوعظ والإرشاد

٧٨ ـ أبو سعد، محمد محمد شتا

«مسائل في فقه الدعوة» ع ١٠ (محرم ـ صفر ـ ربيع الأول) ١٤١٢هـ/ يوليو (تموز) ـ أغسطس (آب) سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م)، ص ص ٣٥ ـ ٨١.

كشاف المؤلفين المشاركين

(ب)
- باخطمة، محمد عابد ٤ - ٦١
- البار، عدنان أحمد ٧.
- ابن باز عبدالعزيز بن عبدالله ١
- ابن بيه، عبدالله شيخ محفوظ ٢٩ - ٧٤.

(ث)
- الثمالي، عبدالله بن مصلح ٥ - ٢١ - ٢٣

(ج)
- الجابر، أمينة ١ - ٢١

(خ)
- خرابشة، عبدالرؤوف مفضي ٣ - ٦٠

(د)
- دنيا، شوقي أحمد ٦

(ز)
- الزيد، عبدالعزيز بن محمد ١٢ - ٧٧

(س)
- السدلان، صالح بن غانم ٢٥ - ٢٨
- أبو سعد، محمد محمد شتا ٢ - ١٤ - ٧٨
- سفر، حسن محمد ٢٢ - ٢٦ - ٦٢

(ع)
- العيسى، علي محمد ١٩

(ق)
- القاسم، عبدالرحمن بن عبدالعزيز ٩

(م)
- ابن منيع، عبدالله بن سليمان ٨ - ١٦ - ٣٠.

(ن)
- النفيسه، عبدالرحمن بن حسن ١١ - ٢٤ - ٥٩ - ٧٥

كشـــاف العناوين

(أ)
ـ أثر أصول الفقه في فقه الاختلاف وفقه الموازنة وحاجة الداعي إليهما ٣ ـ ٦٠
ـ الاقتصاد الإسلامي ٦
ـ الأوراق النقدية: حقيقتها: حكمها ٨
(ت)
ـ تدريس الفقه لطلاب كلية الطب ومدى الحاجة إليه ٤ ـ ٦١
ـ تدوين الأحكام ٩
(ح)
ـ الحشيش وجهود حكام وعلماء المسلمين في مواجهته ١٢ ـ ٧٧
(ر)
ـ رسوم الخدمات العامة: دراسات في المالية العامة الإسلامية ٥ ـ ٢١ ـ ٢٣
(س)
ـ السفارات في النظام الإسلامي ٢٢
(ط)
ـ طبيعة وحالات الالتزام الخلقي ٢
ـ الطرق العامة: أحكامها والمسئولية عنها ٢٤
(ع)
ـ العدالة أمام القضاء الإسلامي ٢٦ ـ ٦٢
(ق)
ـ قاعدة العادة مُحَكَّمة، وهي من القواعد الكلية الكبرى في الفقه الإسلامي ٢٥ ـ ٢٨
(م)
ـ المبادىء الإسلامية في المحافظة على النفس ٧٥
ـ المبادىء الإسلامية المتعلقة بالتحكم في الأمراض السارية ٧
ـ مسائل في فقه الدعوة ١٤ ـ ٧٨
ـ مطل الغني ظلم ١٦
ـ من أهداف الحج توحيد كلمة المسلمين ١٠
ـ موقف المؤجر من تصرفات المستأجر غير الجائزة شرعًا ٢٩ ـ ٧٤

highest price, he should sell from it the equivalent of his right. If there was damage in that, he sells it if he chooses to or takes it for himself in (Halal) permissible.(1)

Based on what is mentioned is the right of the employed to take his wage from the property of the employer, if the employed was in charge of that property, and without the permission of the employer, because in waiting to be paid his due right, the hired might suffer some damage or that his means of living might be interrupted. The Messenger of Allah, peace be upon him, ordered that a prompt payment should be made to the hired, and said; "give the hired" person" his wage before his sweat dries. "(2) However, the right of the hired to take his due wage from the property of the employer without permission, does not mean in any way, the transgression on that property by violence such as robbery, theft and the like because such acts are considered crimes which would not justify taking his right in that way, but it rather means that if that property came in the possession of the hired diretly, such as receiving some money to pay it to another or deposit it in the bank, or indirectly such as when somebody gives him some money to deliver it to that employer, or by such similar normal methods. Analogy to that is made on the right of the wife to get alimony from her husband and the right of the sons and daughters on their father, and the right of the father on his son, and the right of the lender on the borrower and the like. Anyway under all circumstances the reason for the right should be an obvious one and that the claimer of the right or the debt should not take more than what he is claiming as his right or his debt.

(1) Al Muhala Bil Athar Vol. 6 P.P. 490-491

(2) Sunnan Ibn Majah Vol. 2 P. 817

As for the Hanbali school of thought it appears that it is permissible to take the amount of the debt from the wealth of the debtor, if there is obvious reason justifying that, but it is not permissible if the reason was not clear. So it is permissible for the wife to take from her husband's money so as to spend on herself and on her children, righteously. It is permissible for the guest to take from the property of those who hosted him. But it is stipulated that what the guest takes should be reasonable, and for obvious reasons, otherwise what the guest takes would fall into the category of breach of trust(1)

Imam Ibn Taimeya, blessings of Allah upon him, elaborated lengthly on this question, and he differenciated between two kinds of fulfillment; the first one is that the reason for taking the amount of debt should be obvious and needing no proof such as alimony of wife on her husband and alimony of a son on his father, and the right of the guest on those who hosted him. In these cases it is undoubtedly permissible to take that right even without the permission from the one on whom the right is due. This is based on the Hadith of Hind Bint Otbah mentioned before. Also based on that is the property usurped from someone. If that property was usurped and that all people know that fact, the one usurped from is permitted to take his usurped property or its equivalent from the wealth of the usurper. The second kind is when there is obvious reason and that the debtor or the usurper deny that debt or the usurped property and refuse to pay it back, and that the creditor or the usurped from does not have any evidence to prove his right. In such a case there are two opinions. The first one is that it is not permissible to take the debt or the usurped property. Those who advocate this opinion derive evidence from what is narrated about Abu Huraira', about the Prophet, peace be upon him, that he said, "render back your trusts to whom they are due, and do not betray the one who betrays you. (2)

It is also narrated about Bashir Ibn Al Khusasa that in an enquiry he asked Prophet Muhammad, peace be upon him, that "Oh! Messenger of Allah we have neighbours who would take any of our animals that comes close to their place. Can we do the same to their animals ? The Prophet, peace be upon him, said no. You render back the trust of the one who trusted you, and do not betray the one who betrayed you."(3)

The second opinion states that it is permissible. Those who advocate this opinion think that if the one on whom the right is due refused to render it back, then it can be taken without his permission for the need. (4)

Imam Ibn Hazm, in this concern, though that "if someone usurped a property from someone else or breached a trust, or borrowed from him and the lender died afterwards, and if there were no witnesses or evidence for him, and it happened that some property belonging to the one on whom a right is due came in the possession of the one usurped from, the owner of the trust or the lender, then the one who is claiming the right should try his best to know the price of that property. When he gets to know the

(1) Al Qawa'id, Ibn Rajab P. 17 - Kashaf ul Ghina' Vol.5 P. 479

(2) Sunnan Abu Daood Vol. 3 P. 290

(3) Musnad Imam Ahmad

(4) Fatawa Ibn Taimeya collected by Abdul Rahman Ibn Al Qassim Vol. 3 P.P. 371-373

The Rule on The Fulfillment of The Debt From The Debtor's Wealth Without His Permission:

The content of this question is that if a creditor came accross a property belonging to the person indebted to him, would it be permissible for the creditor in this case to take the amount of the debt the debtor ows him without the permission of the debtor ?

Examples of that, given by the enquirer, are when the employer delays the wages of the employed; the refusal of the husband to pay alimony to his wife; or when a father refuses to pay the living expenses of his children; or the refusal of the debtor to repay what he borrowed?

The answer to this question is that it is permissible for the creditor to take from the wealth of the debtor, the amount of what he credited, whether that wealth was in the possession of the creditor or that it was possible for him to have it in his possession through just reason. This rule is based on the case of Hind Bind Otbah Ibn Rabiea with her husband Abu Sufyan blessings of Allah be upon them. She complained to Prophet Muhammad, peace be upon him, against her husband and said that, Abu Sufyan was a miser and was not providing for her and her children sufficiently unless she took from him without his knowledge while he was asleep. Prophet Muhammad, peace be upon him, then told her, "take what is sufficient for you and your children righteously. "[1] Another saying states:- the one who finds his (Mal) wealth in the possession of another, he (the owner) is more worthy of it".[2]

The jurists have based their opinions, concerning this question, on this principle. In the Hanafi school of thought, it is permissible for the creditor to take the amount he credited from the money of the debtor, in case that the creditor had that money in his possession. However, two conditions for that are to be fulfilled. The first condition is that the debt should not be termed, and the second one is that the currency taken from should not be better than the currency in which the debt is given. [3]

According to Imam Shafie, if a man has a due right and he was denied that right, then he would be permitted to take his right from the money of that man, whenever available to him, secretly or openly. Included in that right is the right of his young children and the right of the one he is acting as guardian or trustee or sponsor for. [4]

---

(1) Al Lulu Wal Marjan on what is agreed upon by Al shaikhan Vol. 2 P. 193

(2) Sunnan Al Dar Qutni Vol. 3 P. 28.

(3) Hashiyat-ul-Tahawai on Al Dur Al Mukhtar Vol. 3 P. 106

(4) Shafie - Al Om Vol. 5 P.P. 100-101

Thirdly:- The opposing parties always regard the judge as being above suspicions, for his neutrality, his honesty and his indiscriminating treatment between the opponents. So if the judge passes a judgement according to his own knowledge, then the convicted opponent would be engulfed by suspicions even if that judgement was just and correct.

Fourthly:- In allowing the judge pass judgements according to his knowledge would bring about suspicion that people's privacy would be violated and their secrets revealed, and that is far from the function of a judge.

To summarize the answer on this question up, it is not permissible for the judges and those considered in the same level such as counsellors, referees or experts, to rely on their own personal knowledge in passing judgements on the cases and problems presented to them, whether directly or indirectly, or that reliance was during and at the location of judgement, before or after being assigned in that post. All this in observation and following the Prophet, peace be upon him, that he used to pass his judgement according to what he, peace be upon him, hears.

said that he would not do that. Omar got angry and hit Abu Sufyan with his stick, and told him once more to remove the stone. Then Abu Sufyan obeyed Omar's orders. Then Omar faced the (Qibla) and thanked Allah for making him live till the day he defeats Abu Sufyan by Islam, and Abu Sufyan also faced the (Qibla) and thanked Allah for making him live till the day Islam enters his heart and obeys Omar because of that (1)

Imam Ibn Quddama thinks that the thing to rely on in this concern is the saying of Prophet Muhammad, peace be upon him, "you would come to me with your complaints for judgement, and may be one of you is more eloquent with his arguments than the other, and so I would judge for him according to what I hear from you. "(2) This Hadith indicates that the Prophet, peace be upon him used to judge between people according to what he hears and not according to what he knows. Evidence is also derived from the narration that the Prophet, peace be upon him, sent Abu Jaham for collecting charity, and a man had some argument with Abu Jaham. They both came to the Prophet, peace be upon him, for judgement. He, peace be upon him, judged that they should pay indemnity to each other, and told the two men, I would tell all people that you accepted, have you accepted? and the two men said yes. Then the Prophet addressed the people and told them about the story and asked the two men once more have you accepted? and they said no. The (Muhajirs) were about to attack the two men, but the Prophet, peace be upon came down and paid the two men their indemnity and addressed the people again and asked have you accepeted ? and they answered yes. (3) Imam Ibn Quddamah says that indicates that the Prophet, peace be upon him, did not judge according to his knowledge. Ibn Quddamah also derived evidence from the narration about Abu Bakr, blessings of Allah be upon him, that he said, if I saw a man committing a crime which incurs (Hud) punishment, I would not punish him until there is evidence and witnesses. (4)

This is a summary of the opinions of the different schools of thought on this question. Probably the most acceptable opinion-Allah is all-knowing- is that it is not permissible for the judge to pass judgement according to his own knowledge for the following reasons:-

Firstly:- A judge has only one function which is to judge between opposing parties. This function differs from the function of a witness. When a judge judges according to his knowledge, he himself would become witness and judge at the same time, a thing which is not permissible as these two functions are opposing each other and each one has its own nature and characteristics.

Secondly:- A judge is assigned to be responsible of weighing evidences, and as his knowledge is considered evidence, he would not be able to weigh his own evidence, even though by his function a judge is considered a symbol of piety either in appearance or in reality. The stories narrated about the worthy ancestors showed that they never recommended themselves to that post whatever the level of their knowledge and integrity was.

---

(1) Bayhaqi, Al Sunnan Al Kubra Vol. 10-P. 142

(2) Sahih Muslim, Nawawi, Vol. 12 P. 4

(3) Al Sunnan Al Kubra, Baihaqi Vol. 10 P. 144

(4) Al Mughni Vol. 11 P.P. 400-403

was obtained at the council of judgement but before the opponents raise the case to him except in the situations of the attestation or invalidation of the witnesses where he may rely on his knowledge. According to Abu Omar, a judge may attest or invalidate the witnesses according to his own knowledge, and if he knew that the witnesses gave invalid testimonies, the judge is permitted to resort to his own knowledge and invalidate those testimonies.

In another opinion in this school of thought Sahnoon thinks that if the judge hears a testimony given by two trustworthy witnesses, but nevertheless their statement comes contrary to what the judge knows about the circumstances of the case, the judge would neither consider nor reject that statement of the witnesses, but would rather raise the case to the authorities and give his testimony on the case the same as those two witnesses. If the judge hears a statement from two witnesses who are not trustworthy, he would not consider their statement even if the judge knew that what they stated was true.(1)

In the Shafie school of thought, it is not permissible for the judge to pass a judgement without his knowledge, as when evidence was presented in front of him for marriage or for ownership from someone who knows the truth of that or the non-ownership, because that would mean the ivalidation of that judgement, and it is not permissible to pass judgement on invalid evidences. But the judge is not permitted to pass judgement in this situation according to his own knowledge because he would contradict the evidence although it is apparently true. (2) It was narrated about Imam Shafie that he stated two opinions: one of which is that a judge is permitted to judge according to his own knowledge and the other one is that a judge is not permitted to do so. (3)

In the Hanbali school of thought it is not permissible for the judge to pass judgement according to his own knowledge neither in (Hudud) or otherwise, whether he came to obtain that knowledge before or after being assigned in the judicial post. This is the opinion of a number of jurists such as Shuraih, Isshaq, Muhammad Ibn Al Hassan and Al Sha'abi, and in a narration about Imam Ahmad, it is permissible for a judge to pass judgement according to his own knowledge. (4)

Those who think that it is permissible for the judge to pass judgement according to his own knowledge, derived evidence from the narration that Omar Ibn Al Khattab adjudged a case according to his own knowledge. The case is that a man from the tribe of Bani Makhzoom complained to Omar Ibn Al Khattab, blessing of Allah be upon him that, Abu Sufyan Ibn Harb had done the man some injustice on a piece of land. Omar said: Iam the best one to know about that. You and I might have played in it when we were small kids. Call Abu Sufyan to me. When Abu Sufyan came, Omar told him, let us go to such and such place. When they reached the place, Omar told Abu Sufyan to remove his demarcation stone from its place and put it in another place. Abu Sufyan

(1) Sharh Manh-ul Jalil Vol. 8 P.P. 359-360 and Al Mudawana Al Kubra Vol. 4 P. 78.

(2) Nihayat-ul Muhtaj Vol. 8 P.P. 259-260.

(3) Tarsheh al Mustafideen P. 405.

(4) Al Mughni Wal Sharh Al Kabir Vol. 11 P. 400.

The Rule On the Judge Judging a Case According to His own Knowledge of its Circumstances:

The content of this question is what the enquirer mentioned that he was one party in a case, and after a judgement was passed on it, he came to know that the judge relied for his judgement on testimonies and evidences which were not in the required Shari'a level of evidences, but the judge rather relied on his own personal knowledge about the circumstances of the case. The enquirer is asking to what extent is that permissible?

As we do not know if the situation narrated by the equirer is true or not, we are going to consider the question from the objective scientific view point, Is it permissible for a judge to judge a case according to his own knowledge of the circumstances of that case ?

The jurists are on disagreement in this concern. In the Hanafi school of thought, differentiation should be made between situations:- the first situation is that of the judge judging according to "a knowledge" he has obtained during the processing of the case, at the time and location of that processing, such as hearing someone acknowledging to another that he owes him some money or heard antoher divorcing his wife or someone insulting another or even see someone killing another. In such circumstances and if the judge is appointed in that particular place, then his judgement according to his own knowledge of the circumstances of the case is permissible. However, his judgement, according to his own knowledge of the circumstances of the case is not permissible in the obvious (Hudud) stipulated punishments. There is no disagreement in this point in this school of thought.

The second situation is the judgement of the judge according to "a knowledge" he came to obtain in a time or a place other than the time or place where the case is processed, or according to a knowledge he obtained in the time of the case but in another place, as in the place before he arrives to the place where he is appointed as its judge. According to Abu Hanifa it is not permissible at all, and according to his two companions it is permissible except in the obvious (Hudud)[1]

In the Maliki school of thought a judge should not judge according to his own knowledge, whether he obtained that knowledge either before or after being assigned as judge. This is Imam Malik's opinion.

Ibn Al Majishon thinks that a judge is permitted to judge according to what he heard from the opponents at the council of judgement [2]. According to Al Lakhmi a judge is not permitted to pass judgement according to the knowledge he had obtained before being assigned in the judicial post, or even after being assinged, if that knowledge was obtained in a place other than the council of judgement, or that knowledge

(1) Badyie Al Sanayie Vol. 7 P. 6-7.

(2) Al Qawanin Al Fiqhia P. 194.

The address here is for the group which contains the three [1] Imam Ibn Hazm states that if there was one man with the (Imam) they would perform the Jumu'a [2]. The disagreement of the jurists on the question of the number of congregation is due to the different evidences used by each one of them, and according to one's understanding of the word "congregation." At the time Imam Malik says that it is the number of people to populate a small village the least of which is twelve men, Imam Abu Hanifa says that only three people would constitute that group as the three is congregation by which the condition for (Juma'a) is fulfilled. What is narrated about Imam Ahmad concerning the permissibility of performing the Jumu'a by three people is not far away from this concept.

Imam Shafie and the others who state the necessity of the presence of forty men for the congregation, derived their evidence from the previous (Ahadith) but, however, those can be contested by the incident when Prophet Muhammad, peace be upon him, performed the Jumu'a Salat in twelve men, when the people abandoned him and dispersed to meet the merchandise caravan. It may be contested too by the incidents when some companions of Prophet Muhammad, peace be upon him, performed the Jumu'a in less than forty men.

Therefore the question of stipulating a specific number for the congregation of the Jumu'a Salat, has become a question of (Ijtihad) independent reasoning, but this (Ijtihad) is conditioned by the presence of (Jama'a) congregation, which is agreed upon by the jurists.

As long as the concept of (Jama'a) means two people or more, then the performance of the Jumu'a Salat in the number mentioned by the enquirer is correct if God so wills.

To summarize this question up, the Jumu'a Salat performed in ten men by those students is a correct Salat. The commandment and obligation by which they are addressed urges them to perform it in that number of congregation, and there is no strong evidence to support the stipulation of a big number for the Jumu'a congregation. And Allah is all - knowing.

(1) Al Mughni Vol. 2 P. 172
(2) Al muhala Vol. 3 P. 249

It is also narrated that Musa'ab Ibn Omair performed the Jumu'a Salat with a congregation of twelve men.[1] In the Maliki school of thought it is stipulated that the congregation necessary for the performance of the Jumu'a Salat is equivalent to a group of people to populate a small village otherwise it would be permissible to perform it with a congregation composed of twelve men other than the (Imam). [2] According to Imam Shafie it is stipulated that forty men together with the (Imam) are necessary for the performance of the Jumu'a Salat. This is according to Ka'ab Ibn Malik who said that the first person to lead us for the performance of the Jumu'a Salat in Madinah was Assa'ad Ibn Zurarah before the arrival of the Prophet, peace be upon him there. That performance took place in (Naqie Al Khadhmat) and we were forty men. Ibn Massoud narrated that the Prophet, peace be upon him, performed the Jumu'a Salat in Madinah and they were forty men. Jabir said the Sunnah passed that among a group of three people one of them should be (Imam) and with a congregation of forty men Jumu'a is performed. It is also narrated about the Prophet, peace be upon him, that he said, when forty men congregated, the Jumu'a Salat is obligatory on them. It is also narrated that he said, no Jumu'a Salat is to be performed except with forty men. [3]

The Hanafis contested all these evidences saying that a group of three can stand by itself as congregation, and hence there is no need to stipulate the forty, with the exception of a group of two people, it would not constitute a congregation. hence the Hadith narrated by Assa'ad Ibn Zurarah can not be held as evidence, because the Jumu'a being performed with forty men only happened by mere coincidence, and it had been narrated that Assa'ad performed the Jumu'a with a congregation of seventeen men, and the Prophet, peace be upon him, performed it with a congregation of twelve men when they left the mosque.[4]

In the Hanbali school of thought the Jumu'a Salat has seven coditions to be fulfilled, some of which are that it should be performed in a village (or town), the congregation should be forty men, which is the mostly known number in this Hanbali school, being a condition for its correctness and its obligation. It was narrated about Imam Ahmad that he said, the Jumu'a Salat is not performed except with a congregation of fifty men. It is also narrated about him that it is performed with a congregation of three men. This is the saying of Imam Awzaee and Abu Thor as the group of three constitutes a congregation the same as the number forty, and because that the commandment for the Jumu'a Salat:-

"When the call is proclaimed
To prayer on Friday
(The Day of Assembly)
Hasten earnestly to the Remembrance of God."

---

(1) Badayie Al Sanayie Vol. 1 P. 368

(2) Manh - ul Jalil Vol. 1 P.P. 420-421 and Al Qawanin Al Fiqhia P.P. 55-56

(3) Nihayat-ul Muhtaj Vol. 2 P.P. 304-305

(4) Badayie Al Sanayie

Ramadan to the other Ramadan are expiatory to what is between them if the cardinal sins are avoided."[1]

As for the punishment of abandoning it or neglecting performing it, was indicated by the Messenger of Allah, peace be upon him, in his saying, "let those people give up abandoning the Jumu'a prayers, or Allah would set a seal on their hearts, and they would become from those who are unheedful"[2]

Another Hadith states "the one who abandons performing three Jumu'as, in negligence, Allah will set a seal on his heart, "[3] Also the Hadith narrated by Jabir who said that; the Messenger of Allah, peace be upon him, addressed us and said, "You know that Allah Almighty ordained you the Jumu'a, in this place of mine, on this day of mine, in this month of mine, in this year of mine until Doomsday. The one who abandoned it during my life time or after me, with the presence of a just or unjust ruler, making little of it or disbelieve it, may Allah not round up his affairs or bring blessings around them, not accept his Salat, his Zakat, his Hajj, his fasting, and accept no kindness from him until he declares penitence, the one who asks that, Allah will grant it to him."[4]

From what is narrated from the saying of Allah Almighty, and the saying of Prophet Muhammad, peace be upon him, there is a clear obvious rule indicating the commandment for the performance of the Jumu'a Salat. This commandment is for individual obligation, unless the one who misses performing it has legitimate excuse preventing him from performing it. Based on all these evidences, the Jumu'a Salat is therefore obligatory on those students mentioned in the enquiry.

Concerning the number, and whether it is determined, and what is the number of performers necessary for the correctness of the Jumu'a Salat, is a question upon which the jurists are on agreement that one of the conditions for performance of the Jumu'a Salat is the (Jama'a) congregation, but they disagreed on the number of individuals in that congregation. Imam Tabari thinks that the Jumu'a Salat is correct with one performer plus the (Imam). [5] Imam Abu Hanifa and his companion Abu Muhammad think that the least number for its performance is three performers other than the (Imam). Abu Yusuf thinks that the number is two performers other than the (Imam). They derived evidence from the narration that while the Prophet, peace be upon him, was addressing the people, a caravan, carrying food and merchandise arrived. Seeing it, the people dispersed and left the Prophet, peace be upon him, standing where he was, and with him there were only twelve men, among whom were Abu Bakr, Omar, Othman and Ali, blessings of Allah be upon them. The Prophet, peace be upon him, performed the Jumu'a Salat with a congregation composed of those twelve men.

---

(1) Nawawi, Sahih Muslim Vol. 1 P.P. 117-118

(2) Nawawi, Sahih Muslim Vol. 6 P. 152

(3) Sunnan Al Nissae Vol. 3 P. 88

(4) Narrated by Ibn Majah Vol. 1 P. 343

(5) Bidayat-ul Mujtahid Vol. 1 P. 158

The Rule on The Number of Congregation For Jumu'a Salat:

The enquirer about this question is a student, studying aboad, to be exact, in one of the small towns in the United States of America. The question he raised is that he and some colleagues used a place in that town as a mosque in which they performed the Jumu'a (Friday noon) prayer. But this small group were surprised by a saying from somebody that the Jum'ua Salat is performed only by a congregation of forty men, and the number in that group does not exceed ten men, and being so the Jumu'a Salat is not prescribed on them, as they were told. This student is enquiring about the rule on that?

Before getting into answering this question, we should first refer to the ordinance of the Jumu'a Salat, the virtue of performing it, and the punishment awaiting the one who abandons or neglects it. The ordinance of the Jumu'a Salat is stated in the Book of Allah, in the verse:-

"O ye who believe !
When the call is proclaimed
To prayer on Friday

The Day of Assembly)
Hasten earnestly to the Remembrance
Of God, and leave off
Business (and traffic)
That is best for you
If ye but knew."(1)

In this verse there is duty and commandment for all believers. This commandment would incur obedience otherwise there would be punishment. The ordinance of the Jumu'a Salat is also affirmed in the Sunnah, for what is narrated about Prophet Muhammad, peace be upon him, that he siad, "the one who believed in Allah and the last day, then let him perform the Jumu'a Salat on Friday noon, unless one is ill, or on a journey, a woman, a young boy or the one in bonds. The one who does away with (the Jumu'a Salat) and be occupied in amusement and leisure or bargain, Allah would do away with him, and Allah is free of all wants and worthy of all praise"(2)

As for its virtue, it is indicated by the Messenger of Allah, peace be upon him, in the saying, "the one who performs ablution correctly and comes to the Jumu'a congregation and listens with attention and holds his peace, Allah will forgive for him what is (committed) between him and the Jumu'a plus three days" (3) Another Hadith states that, "the five prayers, the Salat from the Jumu'a to the other Jumu'a and fasting

(1) Surat-ul Jumu'a verse 9.

(2) Narrated by Al Dar Qutni Vol. 2 P. 3

(3) Nawawi, Sahih Muslim Vol. 6 P. 146

the (Mal) wealth with which a little "dirt" from transactions is mixed on condition that the (Halal) part of that (Mal) is the dominant part, and that its owner does not know that little "dirt" had been mixed with that (Mal), and (Zakat) is absolutely incorrect from the (Haram) impermissible wealth, and that giving (Zakat) out of that (Mal) would not purify it. And Allah is all-Knowing.

The (Haram) wealth is not subject to (Zakat) by all means for the following two reasons:-

Firstly:- (Zakat) is given as an approach to Almighty Allah. This approach should not be done except by means of the good work, because Allah is all good and He would not accept other than the good. (Zakat) is also thanks giving to Almighty Allah for His bounties and rendering all things easy and available to mankind. The one who earns wealth through (Haram) means is not offering his thanks to Almighty Allah, because being thankful to Him Almighty means avoiding violating his prohibitions.

Secondly:- (Zakat) in its essence is assistance offered to the poor people. It is not permissible to offer assistance from a (Haram) weatlh. The poor person, should refuse such kind of (Zakat) whenever he gets to know its source, because he would be sinful not to do so. In the Hanafi school of thought, the prohibition of giving (Zakat) out of the (Haram) wealth is much emphasized. If someone pays (Zakat) to a poor person from such (Haram) wealth expecting a reward from Allah, then he would be a disbeliever, and if the poor person who knowingly receives such (Zakat) from (Haram) wealth, and even though invocate to Allah for the donor of (Zakat) then he too would become disbeliever. What is meant by that, "expecting reward resulting from considering their act permissible." (1)

Quite a number of (Ahadith) were narrated about Prophet Muhammad, peace be upon him, in which warning is mad e against devouring the (Haram) wealth, and the punishment to be expected for doing that. He, peace be upon him said, "the one who collected wealth from (Haram) sources, and then gave charity from it, he would get no reward for it, but he would rather get sins from that. (2)

The Messenger of Allah also told about the man who raises his hands towards the Heavens in supplication and invocation, saying O! my God O!my God, and his food is (Haram) and his drink is (Haram), and his clothes are (Haram) being fed by (Haram), how can his supplication be answer because of all that. (3)

As for the (Mal) wealth which is mixed up with a little "dirt" resulting from the transactions of earning, is subject to (Zakat), i-e-(Zakat) should be taken from it after fulfilling these two conditions:-

Firstly :- The dominant majority of that wealth must be (Halal), as significance is given to the dominant part. Secondly:? The owner of the wealth must not be knowledgeable about that "dirt" mixed with his wealth, as he is considered under the category of the excused ignorance when it can not be avoided.

To summarize up the answer on this question, (Zakat) is not correct unless given from the wealth earned through (Halal) permissible means. (Zakat)is also correct from

(1) Hashiyat - Radul Muhtar Vol. 3 P.P. 289-290

(2) Sahih Ibn Hubban Vol. 5 P. 89

(3) Nawawi, Sahih Muslim Vol. 7 P. 100.

third opinion says that both kinds of charity (alms) are included in the verse, which is the most correct of these opinions. (1)

"In the verse, "and do not even aim
At getting anything
Which is bad, in order that
Out of it ye may give away something".

In this verse there is affirmation that, giving away should be from the good and pure, and forbidding giving from the bad and impure.

Al Dar Qutni narrated about Abu Omamah Ibn Sabl Ibn Hanif about his father that he said, the Prophet peace be upon him, ordered that charity was to be given, and a man came with some dry dates. Then the Messenger, peace be upon asked, who came with the (dates). It was a custom that whenever somebody brought somthing, it would be referred to that person, and hence that verse was descended. The part of the verse which states:-

"When ye yourselves
Would not receive it

Except with closed eyes", there is emphasis to those who give away from the bad wealth that they would not take from it except with closed eyes, meaning that it was easy for them. Imam Qurtubi says that in this meaning there is repproach and reprimand to the people. (2)

In the part of the verse, "And know that God is Free of all wants." is another emphasis that Almighty Allah does not need that His creatures pay charity to Him, but rather that those who want His reward do that for their own good. (3)

As we have seen, the jurists discussed this question intensively. In the Hanafi school of thought it is impermissible to give out (Zakat) from the (Haram) wealth, as it would be shown later. In the Maliki school of thought (Zakat) should be given out of the good earning. (4) Imam Malik stated that. It is (Haram) for the one who is to pay charity, to pay it from the evil part of his wealth, and it is (Haram) for the one who is to pay one tenth of his produce of dates, to pay it from its evil part, and it is (Haram) for the one who is to pay the one tenth Zakat of wheat, to pay that from its evil part, (5) Allah Almighty gave the name (Suht), ill-gotten property to the (Haram) wealth, because it goes away with the rewards of obediences, The Messenger of Allah, peace be upon him, said about that, "any flesh that grows out of (Suht) ill-gotten property, then the fire of Hell is worthy of that" (6)

(1) Qurtubi, Al Jamie Le Ahkam Al Quran Vol. 3 P.P. 320
(2) Al Jami Li Ahkam Al Quran Vol. 3 P.P. 320-321
(3) above reference.
(4) Al Qawanin Al Fiqhia P. 68
(5) Al Om Vol. 2 P. 62
(6) Al Jamie Li Ahkam Al Quran Vol. 6 P.P. 182-183

The Characteristic of (Mal) Wealth On Which (Zakat) Alms is Due:

This question deals with the characteristic of the wealth on which (Zakat) is due, and if (Zakat) would purify the sort of wealth earned by its owner from (Haram) impermissible sources.

In answering this question, we should state firstly that (Mal) wealth comes in three different categories:- (Mal Halal) permissible wealth, (Mal Haram) impermissible weatlh, and the kind of (Mal) in which some (Haram) is mixed. So the permissible wealth is the kind of wealth earned through legitimate permissible means, and the impermissible wealth is the kind of wealth earned through illegitimate impermissible means such as injustice, transgression, bribes, dishonesty, all kinds of usury and all the other Shari'a impermissible means and the mixed wealth is the kind of wealth earned, but some (Haram) is mixed with it inadvertently.

The (Halal) wealth is the only wealth subject to (Zakat) which should be taken from the good and pure wealth. If the (Zakat) donor has good and pure wealth, and bad and impure wealth, he must take out (Zakat) from the good wealth and not from the bad wealth, as the ordinance of Al mighty Allah:-

"O ye who believe
Give of the good things
Which ye have (honourably) earned
And of the fruits of the earth
Which we have produced
For you, and do not even aim
At getting anything
Which is bad, in order that
Out of it ye may give away
Something, when ye yourselves
Would not receive it
Except with closed eyes
And know that God
Is Free of all wants
And Worthy of all praise.[1]

In this concern, Ali Ibn Abi Talib, blessings of Allah be upon him, and Ibn Sirreen, blessings of Allah be upon him, said that what is meant by that is the prescribed (Zakat). People were prohibited from giving the bad wealth for (Zakat) rather than the good wealth. Another opinion says that the verse refers to the volunteer charity, and a

(1) Surat-ul- Baqara verse 267

his prayer as complete is the period within which he performs twenty one (Salat). Also if the traveller intended to stay four days in that place he should perform his prayer as complete, and if he intended to stay less than that period, he would shorten. In the Hanafi school of thought if the traveller stayed fifteen days counting the day on which he started his journey, he should perform his prayer as complete, and if he intends to do so he should shorten. It is narrated about Saeed Ibn Jubair and Al Laith Ibn Sa'ad for what is narrated about Ibn Omar and Ibn Abbas that they said:" if you came to a place with the intention to stay in it for fifteen nights, then you should perform your prayer complete."(1)

The predominant opinion among all these opinions is the permissibility of shortening the (Salat) if the traveller stayed during his journey for four days and nights, and if he stayed for a longer period he should perform his prayer as complete. What is applicable for the (Salat) is also applicable for fasting according to what is narrated by the majority of the jurists that one is to break the fast in the journey during which (Salat) is shortened.

Judging from all that, the student who is studying abroad for that period is considered a resident in the place where he is studying and hence he is not permitted to break his fasting during Ramadan for the period of his stay. If it is argued that he is considered a traveller on a journey as the verse:

"But if any one is ill
Or on a journey,
The prescribed period
(Should be made up)
By days later.

Then the answer to that he is a traveller metaphorically, but actually he is a resident, because the one who resides in a place in which all the means of comfort are available is not to be considered a traveller by any means even if he was intending travelling at the end of his studies or during school holidays within that period. Allah is All-Knowing.

(1) Al Mughni Vol 2 P. 132. Badyie Al Sanaie Vol. I P. 97.

Ghatadah. They derive evidence from what Allah Almighty said in the verse :"

"God intends every facility for you." [1] and from the Hadith narrated by Abu Daood about Hamza Ibn Amr who said that, I said Oh Messenger of Allah Iam an owner of a camel on which I travel and I hire it for others. This month of Ramadan might come and find me in good health and strength and I find fasting while Iam travelling easier for me than delaying it and it becomes a debt on me. Is fasting, Messenger of Allah gives me greater reward or shall I break my fast ? The Messenger, peace be upon him said, whatever you choose, Hamza. [2]" However, probably the correct thing concerning that is that the traveller has the option. If he could fast with no difficulty on him, it would be better, because breaking the fast is a question of permission and allowance, and although Allah likes that His permissions and allowances be observed, but fasting all the days of Ramadan and enjoying all its virtues is better than doing that as make up in another month. But if he could not fast during travelling unless through undergoing great difficulty, it is no doubt that breaking the fast in this case is better for him, because Allah Almighty prescribed the ordinances within ability, for Allah says:-

"So fear God
As much as ye can" [3]

After this, it might be asked what kind of journey during which breaking the fast is permissible ? Is it the kind of journey with limited period of time or the one with a long period of time? Before answering this question, we should know the definition of travelling. In "Al Misbah Al Munir" it is defined as going out on a journey or heading for a certain location above the distance which is covered to and fro by a healthy person in one run. The least duration for this journey is one day, deriving evidence from the verse:-

"But they said: "Our Lord !
Place longer distances
Between our journey - stages [4]

So the length of the period of a journey is not limited by a certain period of time. It might be two days, a year or more as long as the traveller does not have the intention to take permanent residence in the place to which he travelled. The jurists disagreed on the period of the journey during which breaking the fast is permissible in any journey for which the term travelling is applicable which is for a distance not less than a mile [5], but the majority of the jurists say that it is not permissible to break the fast except in the journey during which (Salat) the prayer is shortened, This shortening of (Salat) has conditions. In the Maliki and the Shafie schools of thought the traveller should not intend to stay four days and nights during his journey [6]. What is famous in the Imam Ahmad school of thought is that the period during which the traveller should perform

(1) Surat-ul-Baqara verse 185

(2) Sunnan Abu Daood Vol. 2 P. 316

(3) Surat-ul- Tagabun verse 16

(4) Surat- Sabaa verse 19 also Al Misbah Al Munir P. 278.

(5) Al Muhala Bil Athar Vol. 2 P. 213

(6) Bidayat-ul-Mujtahid P. 296 and Al Qawanin Al Fiqhia.

led on a journey, he would be permitted to break his fast. Imam Bukhari narrated in this concern that the Messenger of Allah, peace be upon him, went out on an expedition to Makkah during Ramadan and he was fasting until he reached (Alkadid) where he borke his fast and so the other people followed the same. (1)

In this same concern, Jabir narrated that the Messenger of Allah peace be upon him, went out on an expedition during the year of (Al fath,) and he, peace be upon him, was fasting until he reached (Kira'a Al Ghamim). The people were fasting too. Then he, peace be upon him, was told that people found fasting too difficult to continue, and that they were waiting to see what the Prophet, peace be upon him, intended to do. Then the Prophet, peace be upon him, ordered that a cup of water be brought to him after the (Asr) afternoon prayer. The Prophet, peace be upon him, drank from that cup, with the people looking at him. Seeing that, some people broke their fast, while others continued their fast. When the Prophet, peace be upon him, was told that some people were fasting, he said that those were the disobedient. (2)

Before we determine the length of the period of the journey, during which breaking the fast is permissible, we should discuss briefly the question of whether fasting during a journey is better or breaking the fast is ? Some jurists think that fasting during a journey is better. Those who advocate that opinion are Imam Abu Hanifa and Imam Malik. (3) It is conditioned that the journey should not be for Jihad or when approaching the enemy, or fearing the difficulty encountered in fasting. Those who advocate this opinion derive evidence from the Hadith narrated by Hamza Ibn Amr Al Aslami that he said to Prophet Muhammad, peace be upon him, Oh Messenger of Allah, I find strength in me for fasting when travelling, is there any sin on me? The Prophet, peace be upon him, told him, it is (breaking the fast) an allowance from Almighty Allah, if one follows it, it is good, and the one who likes to fast, there is no sin on him).(4)

Also evidence is derived from the Hadith narrated by Annas, blessings of Allah be upon him, that Prophet Muhammad, peace be upon him, said, "if the traveller breaks the fast, he has allowance, and if he fasts it is better." (5)

Some jurists think that breaking the fast while travelling is better than fasting. This is the opinion of Imam Ahmad, Saeed Ibn Al Masseeb and Al Awzaee. (6) They derived evidence from the Hadith narrated about the Messenger of Allah, peace be upon him, that he said, "the best among you are those who shorten the prayer and break the fast while travelling." (7) Another Hadith says "it is not from kindness fasting while travelling." (8) Other jurists think that the traveller has the option whether to fast or not to fast. Those who advocate this opinion are Omar Ibn AbdulAziz, Mujahid and

(1) Sahih Al Bukhari Vol. 2 P. 238

(2) Sahih Muslim, Sharh Al Nawawi Vol. 7 P. 232.

(3) Al Mudawana Al Kubra Vol. I P. 180 and Al Qawanin Al Fiqhiya P.P. 81-82 and Badayie Al Sanayie Vol. 2 P. 94-95

(4) Sahih Muslim - Sharh Nawawi Vol. 7 P. 238

(5) Kanz-Al Omal Vol. 8 P. 505

(6) Al Muhgni Vol. 3 P. 18 and Bidayatul Mujtahid Vol. I P. 296

(7) Kanz Al Omal Vol. 8 P. 245

(8) Sahih al Bukhari Vol. 238

SOME FIQHI QUESTIONS

The Kind of Journey During Which The Fasting Person is Permitted to Break His Fast-(in Ramadan):

The content of this question is an enquiry from one of the students studying abroad, in which he told that he is being sent for study abroad for a period of three years, and that one of his colleagues told him that it is permissible for him not to fast during Ramadan all through the period of his study, on the presumption that during this period of study abroad he is considered as if he is travelling on a journey, and that he should make up for the period he did not fast when he returns home.

Generally the answer on that question is that Allah Almighty granted the Muslim permission to break his fast while travelling or when one is ill. All that in mercy to the Muslim and for alleviating difficulty and narrowness from him. Allah Almighty said:-

"So every one of you
Who is present (at his home)
During that month
Should spend it in fasting,
But if any one is ill,
Or on a journey,
The prescribed period
(Should be made up)
By days later
God intends every facility
For you. He does not want
To put you to difficulties."(1)

The jurists disagreed on the interpretation of this verse. Some of them interpreted it that if one was residing at his home among his family on the advent of the month, one should complete fasting the whole month, no matter whether he travelled on a journey during the month after that or not. The one who is permitted to break his fast is the one who is on a journey at the time when the month of Ramadan was witnessed. This interpretation is given by Ali Ibn Abi Talib, blessings of Allah be upon him, about whom it was narrated that he was travelling on a journey to Nahrawan. When the new moon of Ramadan was witnessed he was fasting the other morning. Ibn Abbas and Ayyisha, blessings of Allah be upon them stated the same interpretation.

But the majority of the jurists, contrary to that interpretation, think that what is meant by the verse is that if the person witnessed the beginning of the month and its end, he should fast the whole month as long as he was residing in one place. If he travel-

(1) Surat-ul-Baqara verse 185.
Also see Al Qurtubi, Al Jamie li Ahkam Al Quran Vol. 2P. 301

The council also appeals to all the Muslim scholars everywhere, and to the Islamic organizations and bodies in the world to fight these atheistic dangerous ideas which are having as aim the destruction of the religion and the annihilation of the Shari'a. These scholars and organizations should explain to the people the reality of socialism and communism and that they are war against Islam.

Allah Almighty declares the truth and guides to the right path, and all praise be to Allah, Cherisher of the Worlds, and all prayer and peace be upon our Prophet Muhammad, upon his family and all his companions.

Members of the Council

Abdullah Ibn Humaid	President of council and Head of the Higher Judiciary Council in The Kingdom of Saudi Arabia	signed
Muhammad Ali Al Harkan	Vice- President of Council and Secretary-General of World Muslim League)	signed
Abdul Aziz Ibn Abdullah Ibn Baz	President of General of Scientific Researches Ifta, Call and Guidance in the Kingdom of Saudi Arabia	signed
Muhammad Mahmoud Al Sawaf	member	signed
Saleh Ibn Othaimeen	member	signed
Muhammad Ibn Abdulla Al Sabeel	member	signed
Muhammad Rasheed Qabbani	member	signed
Mustafa Al Zarqa	member	signed
Muhammad Rashidi	member	signed
Abdul Quddoos Al Hashimi Al Nadwi	member	signed
Abu Bakr Jumi	member	(departed before signing)

countries, and do not ask how much killing, devastation, repression and detention of anybody who is holding fast to their religion, had taken place.

As the communist invasion reached many Muslim countries, which did not protect themselves against it by their religious and moral fundamentals, and as it is the responsibility of Al Majma Al Fiqhi, within its scientific and religious specialization, to direct the attention to the dangers of this intellectual, ideological and political invasion, which is carried out through various information media and military methods, the council of Al Majma Al Fiqhi Al Islami convened in Makkah Al Mukarramah resolutes the following:-

The council of Al Majma draws the attention of the states and the peoples of the Muslim World, that it is admitted unquestionably that communism is contradictory to Islam, and that believing in it is disbelief of the religion accepted by Almighty Allah for His servants. Also communism is destruction of the human ideals and the moral values, and in it there is degradation of the human societies. The Islamic Shari'a is the seal of all the divine religions, and it is descended from a Wise, Merciful God so as to bring people out of darkness to light. It is a comprehensive system for the state, politically, socially culturally and economically. The Shari'a will remain to be the source relied upon to get rid of all the evils which have torn the Muslims apart and dispersed them after being united, especially in the societies which once abided by Islam but they threw it away behind their backs. For these reasons, Islam was the subject for fierce attacks form the dangerous communist and socialist invasion, with the purpose of destroying its principles, its ideals and its states. Bearing all this in mind, the council advises the Muslim states and people to be aware and fight this eminent danger by different methods, such as the following :-

A – The urgent review of all the educational programmes applied at the present time, after it has been proved that some atheistic and poisonous communist ideas had been infused into these programmes and curricula, used as a tool to fight the Muslim states at home and by the hands of their own sons, teachers, writers and the like.

B – The urgent review of all the institutions in the Muslim states especially in the domain of information and media, economy internal and external trade, and the institutions of the local administrations, so as to revise and reform them according to the correct Islamic foundations which would preserve the existence of the states and the people and salvate the societies from animosity and hatred, spreading between them the spirit, of brotherhood, cooperation and purity.

C – Appeal is made to the Muslim states and people to establish specialized schools to train qualified concerned Islamic callers as a move to fight back this invasion in all its aspects and counter attack it by means of conducting intensive studies, to be available for anybody who likes to explore the reality of this foreign invasion and its dangers, from one side, and get to know the realities of Islam and its treasures from the other. Such schools and such callers, whenever their numbers increase in any Muslim state, they would be expected to exterminate these deviating peculiar ideas. In this way an organized realistic and scientific front liners would be created so as to stand in defense against all the currents which aim at what is left of Islam in the hearts of people.

THE RULE ON COMMUNISM AND AFFILIATION TO IT*

(Unofficial Translation)

All praise be to Allah alone and all prayer and peace be upon our Prophet Muhammad, after whom comes no prophet.

The council of Al Majma Al Fiqhi, among the other serious subjects, it discussed the subject of "communism and socialism" and the effect of what the Muslim World is subjected to as regard to the problems of cultural invasion, on the states and the individuals level, and how these states and these nations are exposed to great dangers resulting from being unaware of the perils of this serious invasion.

The council arrived at the conclusion that quite a number of states in the Muslim world are suffering from intellectual and ideological vacuum, and hence these imported ideas and ideologies, presented in a particular way, have found their way into the Muslim world, where they have caused distortion of beliefs and degeneration in the way of thinking and behaving, and the destruction of the human values, and the shaking up of all the elements of good in the society. It is all obvious that the super powers, no matter how different their systems are, have tried very hard to tear up the fabric of any country affiliated to Islam, in sheer animosity, fearing its expanding influence, and the awareness of its people. That is why all the countries counter Islam have concentrated their efforts on two important issues; that of beliefs and morals.

In the field of beliefs, these countries have encouraged all those who followed the communist ideology, which is named as socialism by many people. All the methods of media, propaganda, and the hired writers were recruited to advocate for that ideology. They gave that ideology many different terms. Sometimes they named it freedom, other times as progressivism, and other times as democracy and so many other names. They gave the terms reactionism, retardation to any counter action concerning reforms, preservation of high values and the Islamic teachings. In the domain of morals they advocated profligacy and licentiousness and the mixing of males and females, calling that progressivism and freedom, while they know quite well whenever they have destroyed religion and morals, they would be able to control these countries, culturally, materially and politically. Whenever this control is achieved, they would maintain total command on all the elements of good and reform, directing them in whatever direction they choose.

As a result of that, an intellectual, ideological and political conflict has errupted. The super powers have contained the parties affiliated to them, gave them financial and moral support, provided them with weapons so as to take the authority over in their

---

* Resolution No. 2 taken in the first session of the council of Al Majma Al Fiqhi Al Islami in the World Muslim League, held in Makkah Al Mukarramah during the period from 10-17 Sha'aban 1398.

said, "do not fast until you see the new moon or you complete the period (thirty days) and do not break your fast until you see the new moon or complete the period" Also other sayings stated the same meaning.

Members of the Council

Abdullah Ibn Humaid	President of Council	signed
Muhammad Ali Al Harkan	Vice- President	signed
Abdul Aziz Ibn Abdullah Ibn Baz	member	signed
Mustafa Al Zarqa	member	signed
Muhammad Mahmoud Al Sawaf	member	signed
Saleh Ibn Othaimeen	member	signed
Muhammad Ibn Abdulla Al Sabeel	member	signed
Mabrook Al Awadi	member	singed
Muhammad Al Shazali Al Naifar	member	singed
Abdul Quddoos Al Hashimi	member	singed
Muhammad Rasheedi	member	signed
Abul Hassan Ali Al Husni Al Nadwi	member	absent
Abu Bakr Mahmoud Jumi	member	signed
Hassanain Muhammad Makhloof	member	signed
Muhammad Rashid Qabbani	member	signed
Mahmoud Sheit Khattab	member	absent
Muhammad Salim Addood	member	absent

FATAWA AL MAJAMIA AL FIQHIA

USING EYE SIGHTING INSTEAD OF ASTRONOMICAL CALCULATIONS TO PROVE NEW MOON RISE.*

(Unofficial Translation)

All praise be to Allah alone, and all peace and prayer be upon the Prophet after whom comes no prophet.

The council of Al Majma Al Fiqhi Al Islami, in its fourth session held in the Headquarters of the Secretariat-General of the World Muslim League in Makkah Al Mukarramah during the period from 7-17 Rabie II 1401, reviewed and discussed a copy of the letter from the Islamic Call (Da'awa) organization in Singapore dated 16 Shawal 1399 corresponding to 8 August 1979, and which was directed to the attache d'affairs in the Royal Embassy of Saudi Arabia there. The letter narrated that there was disagreement between this organization and the organization of the Islamic Council in Singapore, as concerning the beginning and the end of Ramadan for the year 1399 corresponding to 1979. The Islamic Call (Da'awa) organization thought that the beginning and the end of Ramadan is based on the Shari'a eye sighting (of the new moon) according to the generalization of the Shari'a evidences, whereas the organization of the Islamic Council in Singapore thought that the beginning and the end of Ramadan - that year - was based on the astronomical calculations, justifying that (this is concerning the countries in Asia where the skies were cloudy, particularly in the region of Singapore, where sighting of the new moon was not possible and this is considered one of the inevitable excuses, and hence estimation should be done through calculations.)

After extensive study of this subject, on the light of the Shari'a texts and evidences, the members of the council of al Al Majma'a Al Fiqhi Al Islami passed a resolution supporting the opinion of the organization of Islamic Call (Da'awa) for the clarity of the Shari'a evidences they stated.

The council also resoluted that concerning the situations which rise in places like Singapore and the other regions in Asia, where the skies are too cloudy to allow for the eye sighting of the new moon, then the Muslims in these places and the like should follow the sighting of the Islamic country which they trust and which depends on the eye sighting of the new moon, and not on the calculations on any form. This is in observation of the saying of Prophet Muhammad, peace be upon him, "fast when you see it and break your fast when you see it (the new moon) and if it was too cloudy for you to be seen, then complete the period of thirty days." In another saying, peace be upon him

---

* Resolution No. 1 taken in the fourth session of the council of Al Majma Al Fiqhi Al Islami of the World Muslim League held in Makkah Al Mukarramah during the period 7-17 Rabie II 1401.

Under all these circumstances and the like, the intentional committor is considered a murderer whose act incurs the stipulated punishment - (Qisas)

In legislating the (Qisas) stipulated punishment of death sentence, Islam places the preservation of the self in the highest levels of the human rights, simply because, if not for the murderer, there would not have been a murdered one, and if the murderer was left loose, then the stronger one would indulge in killing the weaker, and in this sense one soul would be more valuable than the other, a thing which would mean the loss of the existence and the rights of man, and consequently life on earth would turn into a chaotic jungle, full of confusion and mischief. When life is like so, man would be unable to put up with, a thing which is totally contradictory with the principles of Islam, and what Allah Almighty intended for the earth to be, a place to be populated by man and to spread on it the principles of right, security and peace. I say again the rules from the Holy Book of Allah stated here and the few principles from the Sunnah of the Prophet are only drops from a sea, and just a small part from an immense boundless source. In their aim and significance, these rules emphasize the sanctity of the self, and prohibit all kinds of transgression on it, be that a materialistic transgression as in direct murder, assassination, terrorism, kidnapping and the likewise, or be that moral transgression touching on its honour and its dignity.

Facing this flow of contemporary talk about the question of the preservation of the self, the journal raises this question for the researchers so as to elaborate on the principles and the generalities implemented by Islam for the preservation of the human existence and the human rights, a thing which is not found in any legislation or in any creed. And Allah Almighty is The Helper.

Another verse states:-

"Nor take life - which God
Has made sacred - except
For just cause."[1]

The Sunnah of the Prophet came with all the details of the prohibition of murder, emphasizing the sanctity of the self and the preservation of its existence. On this concern the Messenger of Allah, peace be upon him states:- "Killing a Believer is more serious in the sight of Allah than the annihilation of the whole universe."[2]

Another Hadith states:-
"The first thing to be settled among the people is what concerns their bloods. "[3] Another Hadith states:- "if the people of the Heavens and the people of the earth decide on killing a believing man Allah would throw them all in Hell."[4]

The Quran stated a general rule concerning the prohibition of transgression:-

"But do not transgress limits
For God loveth not transgressors."[5]

Another verse states:-

"Help ye one another
In righteousness and piety
But help ye not one another
In sin and rancour." [6]

The prohibition includes all kinds of transgression. Examples of that, the direct transgression on the self by murder or wounds, or planting a time bomb in a vehicle, a plane or in a ship, or preventing food and drink from reaching a person or putting some lethal substances in his food or his drink, or committing any kinds of acts which would instigate murder or compel somebody to commit it or committing a false testimony resulting in killing someone. It makes no difference whether the transgressed person is a sick person or disabled (senseless) and the transgressor is having all his senses. There is no difference neither whether the transgressor is one person or more than one person. On this concern Omar Ibn Abi Talib, blessings of Allah be upon him said, "By God, if all the people of Sana'a took part in killing someone, I would have killed them all."[7]

---

(1) Surat-ul- Isra verse 33
(2) Sunnan Al Nissaie Vol. 7 P. 83
(3) Sunnan Al Nisaie Vol. 7 P. 84
(4) Kanz-ul-Omal Vol. 15 P. 34
(5) Surat-ul-Baqara verse 190
(6) Surat-ul- Maida verse 2
(7) Al Baihaqui, Al Sunnan Al Kubra Vol. 8 P. 41

Prophet Muhammad, peace be upon him said. "You are all the sons and daughters of Adam and Adam was created out of earth."(1)

This fact incurs that man should respect the right of one another in life and he should be obliged by the covenant taken. Almighty said:-

"And remember We took
Your covenant (to this effect)
Shed no blood amongst you."(2)

In the narration of the first incident of murder committed by the son of Adam against his brother, Allah Almighty described the murderer as the sinful and the loser, and indicated the kind of punishment awaiting him and showed the judgment against the murderer :-

"On that account: We ordained
For the children of Israel
That if any one slew
A person - unless it be
For murder or for spreading
Mischief in the land -
It would be as if
He slew the whole people
And if any one saved a life
It would be as if he saved
The life of the whole people."(3)

Another verse states:-

"If a man kills a Believer
Intentionally, his recompense
Is Hell, to abide therein
(For ever): and the wrath
And the curse of God
Are upon him, and
A dreadful penalty
Is prepared for him."(4)

---

(1) Al Suyuti, Al Jamie Al Saghir Vol. 2 P. 288

(2) Surat-ul- Baqara verse 84

(3) Surat-ul-Maida verse 32

(4) Surat-Al Nissa verse 93

and damage, and protect it against mistreatment and oppression. Another commandment is eating and drinking, as in it there is protection of the self and its senses, for this reason the Porphet, peace be upon him prohibited the non-stop fasting. The elderly, the ill person, the one on a journey, the fostering mother, are given allowance to breakfast during Ramadan so as to protect the self from perils. Another rule is the prohibition of excessive eating and drinking as this habit is the cause of a lot of diseases. On this concern the Messenger of Allah, peace be upon him said: "the son of Adam never filled a container more evil than his stomache. It is sufficient for the son of Adam few mouthfuls of food to support him. If it is invevitable that he eats, then one third (of his stomache) is for food, one third for his drink, and one third for his respiration. (1)

One of the main principles and branches of preserving the self is to protect it against all dangers and not burden it with what it can not bear, whether that was in the right of Allah or the right of people. In the first situation Allah Almighty said:-

"And make not your own hands
Contribute to (your) destruction."(2)

And in the second situation Allah Almighty said:-

"On no soul doth God
Place a burden greater
Than it can bear."(3)

And in another verse He said:-

"So fear God
As much as ye can."(4)

The verses and sayings in this meaning are numerous and they are all directed towards man, showing that he is responsible about his own safety, and that he should not subject himself to danger in any way.

Man's Obligation Towards the Others:-

The resonsibility of man towards the others is by no'means less than his responsibility towards himslef, as in Islam there is no difference between one man and another except in his relationship with Almighty Allah and His worship. In this concern Allah Almighty said:-

""The most honoured of you
In the sight of God
Is (he who is) the most
Righteous of you."(5)

---

(1) Sunnan Al Tirmithy. Vol. 4 - P. 510

(2) Surat-ul-Baqara verse 195 here the verse is generalized.

(3) Surat-ul-Baqara verse 286.

(4) Surat-ul-Tagabun verse 16.

(5) Surat-ul-Hujurat verse 13

This misconception has acquired new dimensions in various books and publications which study the phenomenon of violence, its nature and reasons, because when those publications discuss this phenomenon, they consider the peculiar case of Al Hassan Ibn Al Sabah and his group, known as (Hash-shasheen) the dopes, evidence to that phenomenon. They also consider the peculiar occurences and incidents witnessed by the Islamic history as evidence to their allegations, ignoring at the same time the numerous evidences in the history of the other nations.

The writers of these books and articles might have some excuses for their ignorance about the reality of Islam, but still, they should not be excused because the intellectual principles necessitate honesty and compliance with the scientific method in being objective in searching to know the historical incidents, their reasons, and their intermingling effective factors. However, inspite of all that, the major part of responsibility falls on the shoulders of the Islamic thinkers for neglecting the explanation of the principles of Islam and its fundamentals, on top of which is the question of man and what Islam prescribes on him for his own preservation. The purpose of that is not to convince a dishonest writer, but rather to explain what might have escaped the attention of someone else among those who do not know the reality of Islam except through the allegations presented to them. Also the aim is not the mere gain or the rush towards positions, but it is the fulfillment of duty and delivery of the message.

I say: the concept of Islam in preserving man is originally based on the Divine Wisdom behind creating him and making him the vicegerant on earth. For this reason Islam made emphasis on man's rights, on top of which is his absolute right of life, because one of the fundamentals of this religion is the preservation and maintenance of the five pillars necessary for life which are; the protection of the self from all transgression without right. From these pillars two Shari'a obligations are emerged, a personal one concerning man himself and another public one concerning his duties and obligations towards the others.

Man's Obligations Towards Himself:

This obligations is a basic Shari'a aim, based on the fact that the self is owned by Allah Almighty. It is not owned by man to have free disposition of it. From this base there are many branches. Among these branches is that man is ordered to cover his body with clothes, he is ordered to eat and drink, he is ordered to strive for his food and drink, so as not to expose himself to dangers. On this concern Allah Almighty said:-

"O children of Adam!
Wear your beautiful apparel
At every time and place
Of prayer: eat and drink
But waste not by excess.
For God loveth not the wasters[1]

In this verse there are a number of rules. Firstly the commandment for man to cover the intimate parts of his body, as in that there is protection of the self from harm

(1) Surat-ul-Araf verse 31

THE ISLAMIC PRINCIPLES FOR THE PRESERVATION OF THE SELF

(A case for Discussion)

Dr. Abdur Rahman Ibn Hassan Al Nafisa*

All praise be to Allah alone, a ul prayer and peace be upon Propeht Muhammad.

The world, or at least major parts of it have recently been subjected to a lot of talk on the question of man and the presevation of his existence and his rights. This talk is augmenting, following the changes which occured as a result of the fall of the materialistic ideology, and the return of millions of people in Europe and Asia to their former beliefs and convictions, after being oppressively subjugated to the whims of that ideology. This talk might even augment for a number of different reasons which would result from the contact or the conflict of civilizations according to the strength or weakness of a certain civilization.

If the question of preserving the self is in such abstract probabilities, this question is still as old as man himself, according to his beliefs, his traditions and his customs. Even the tribes or sects which make of their society members a victim of their rituals and their ceremonies, they nevertheless see in that act a preservation of the self, even though the others may consider that act to be a wrong practice. So the question of man and preserving him will continue to be an issue interchanged by man himself, every time and everywhere. What might result as ebb and tide, would be subject to the civil changes and the circumstances of time.

What is important in this case for discussion is not the question of the preservation of man in its generalization, but what we are concerned with in this situation is the rule of Islam on it.

It is no doubt that the discussion of this question is of vital importance when opposed to the extensive talk and to the misconceptions infused with it about it in Islam, be that from those who do not know its truths and its principles, or from those who judge it through the behaviour of one individual or a group of individuals without knowing whether that behaviour is related to the Shari'a or to Islam.

I said: some of these misconceptions is the flood of articles and commentaries diffused in the media in which their initiators allege that disputes among Muslims are spreading vastly, leading to conflicts between them, the aim of these allegations is to make the readers deduce from them that Islam is not concerned about man or about preserving him, and hence the layman would relate the problems of terrorism and violence to the nature of Islam and its civilization.

---

* Editor -in- Chief.

Secondly:- Assignment of the Best:

The Imam of Muslims has to assign the best of people for the post of a judge, those who are pious and of strong characters. Those who seek this position should not be appointed. This desire of theirs should be a reason for refusing them that position. Prophet Muhammad, peace be upon him said, "we do not appoint to this job someone who runs after it or someone who is desperate for it."

Thirdly:- Behaviour of the Judge:

A judge should abide by the following:-

1 – He should not shut his requesters off. A judge is obliged by the Shari'a not to abstain from carrying out his responsibilities without excuse. In this concern Prophet Muhammad, peace be upon him said, "The one who has been chozen by Allah to take care of the affairs of the Muslims, and then he is shutting himself off their needs and cares not about their poor, Allah will not respond to his needs. "So a judge is not permitted to shut himself off except in his time of rest, and he should not postpone and delay hearing the opponents unless he has an excuse.

2 – Refusal of Gifts and Bribes:

The jurists mentioned that it is not permissible for the one who is holding a judicial post to accept a gift from one he is not used to exchange gifts with, whether a litigant who appears in his court or otherwise, because if he accepts that gift, the giver might use it to get a favour in return. A gift also makes the receiver submit to the will of the giver even if he was wrong. But if the judge was used to exchange gifts with somebody, he may accept that from him as that became a habit between them. He might even accept a gift from the next of kin. The authority has the right to confiscate the gifts if they came through illegitimate method.

A judge is also forbidden to take bribes because in them there is evil and mischief. Prophet Muhammad, peace be upon him said, "Allah curses the briber and the bribed."

3 – Judging When In Good Mood and Temperament:

A judge must judge between people when he is in a good mood and good temperament. He should not judge when he is neither angry, nor glad, neither hungry nor thirsty, neither gloomy nor sleepy or when he is feeling cold or feeling hot. He should not judge when his mind is too busy. In this concern Prophet Muhammad, peace be upon him said, "a judge is not to judge when he is angry." He should not volunteer to fast during the day in which he has sessions, for the fear that hunger and thirst might have negative effects on him.

4 – Restrictions on the Judge's Work:-

The jurists implemented some restrictions on the work of the judge. Some of those are that, he is not to judge for neither one of his parents or his sons and daughters for the allocated punishmet of an accusation, but he might judge them with a higher punishment. He is not allowed to stand witness for them or against them or against his enemy, but he is allowed to stand witness for his enemy and judge for him but not against him. A judge is not allowed to host one of the litigants without the other for in such act there is favouritism.

3 – Necessity to Reveal Evidence:

In order that each one of the opponents gets his due right, the Islamic Shari'a is concerned about the duty to reveal evidence for the preservation of the rights, and as a guarantee of justice by means of clearing the situations for the judge so as to be able to make the right equitable decision. Allah Almighty says:-

"The witnesses
Should not refuse
When they are called on
(For evidence) (1)

And in another verse, Almighty says:-

"Conceal not evidence
For whoever conceals it
His heart is tainted
With sin. And God
Knoweth all that ye do."(2)

Prophet Muhammad, peace be upon him said, "shall I tell you about the best of the witnesses ? The one who gives his testimony even before he is asked."

The Islamic Shari'a did not only acknowledge the duty to give a testimony and bear its consequences, but it also implemented the guarantees and the conditions for the achievement of the purposes for which it was legislated. The Shari'a warned against perjury and considered committing that a cardinal sin. In this concern Prophet Muhammad, peace be upon him said, "shall I not tell you about the biggest of the biggest sins? And they said please do, Messenger of Allah. He, peace be upon him said, joining other gods with God, disobedience of parents and perjury. Prophet Muhammad also showed the right method to testify when he explained that to the man who came to testify. The Prophet, peace be upon him asked the man do you see the sun ? The man answered yes. Then the Prophet, peace be upon him said to the man you only testify on something when it is as clear as this sun otherwise you do not."

4 – The Implementation of Obliging Rules For The Assignment of Judges:-

Because of the importance of the post of the judge, the Islamic Shari'a implemented conditions and rules to conform with that importance. These conditions are:-

Firstly:- The conditions for assigning a judge:- The jurists stated that the assignment of a judge would not be correct unless it fulfills these conditions:- Islam, puberty, sanity, freedom and not suffering from blindness. He should not have been subjected to a (Hudud) punishment. He should be fair, incorruptible, knowledgeable in the Sunnah and its rules and the methods of the previous judges. He should have the ability to conduct independent reasoning. He should also be knowledgeable in Arabic linguistics, abrogation and the means of narration.

(1) Surat-ul- Baqara verse 282

(2) Surat-ul- Baqara verse 283

you before you appear infront of me for the (Hudud) complaint that reaches me would be subject to punishment." Advocacy and recession for condoning the (Hudud) is permissible before they reach the authorities, as that act complies with the principles of Islam which call for the protection of Muslims. The jurists are on agreement that the robber and the thief after being caught and their cases raised to the authorities, the stipulated (Hudud) punishment would not be dropped from them even if they declare their penitence. They are to be punished. The jurists also agreed that it is not permissible to take ransome money from the adulterer, the thief, the wine drinker, the robber and the like so as to be pardoned and the (Hudud) suspended from them. To take money in such a way is (Haram) forbidden. Prophet Muhammad, peace be upon him forbade taking money in exchange of suspending the (Hudud) punishments.

Justice Before The Regulation:

Islam's acknowledgement of the principle of justice before the regulation would not be realized except when the judiciary implements and applies that principle openly and clearly. To enable the judiciary carry out that duty, the Islamic system made these rules:-

1 – Uniformity of the Judiciary:

This means that all the courts are the same and that they do not differ with the different people who appear before them. In Islam there is no special court or special privilleges for a certain social class, as it used to be in the systems of the past. In the Muslim system all people are equal before the regulation. There is no discrimination because of race, social class or colour. In Madinah, Prophet Muhammad was the sole judicial authority.

It is not considered a violation of the principle of the uniformity of the judiciary when a judge is located in one court or assigned for handling certain kinds of cases, such as the (Hudud) cases or felonies or the civil affairs, as long as there is no differentiation between the opponents. The authorities have the right to assign a judge in one place or in one court where the judge would be the authority there. A judge may also be assigned with limited authority as seen suitable for the achievement of justice, as he is the one who undertakes that duty.

2 – Equality in The Judicial Procedures:

In order that every individual in the Muslim society enjoys the right of equality before the regulation, Islam obliges the judge to observe the procedures which would lead to that equality. It is necessary that the opponents are to be treated equally whether in the method of the summons to court, the hearing of their statements, freedom to speak and say what one believes. There must not be any discrimination between the rich and the poor, the weak and the powerful. Prophet Muhammad, peace be upon him said, "the one who is tested with being a judge for Muslims, let him be fair between them in considering each one of them even where he seats them." If one litigant is treated kindly and differently from the other one, this kind of behaviour would bring despair into the heart of the other and would feel that he would find no justice.

Justice Before Regulation:-

a – The Concept of regulation in Islam :- It means Shara', Shari'a and the Shari'a rule. What is meant by that is the set of legal rules and principles which regulate man's life on the extent of his existence at any time and at any place. The real source of all that is Allah Almighty. Therefore submitting to this regulation is to be done as implementation of the Shari'a of Allah Almighty and not for the account of a human being. By so doing, justice and equality of all people before the regulation would be achieved. The Imam of Muslims, the governors and the governed are all equal before the regulation as they are the same before Almighty Allah. Everybody has rights, and on him there are obligations equitable with these rights.

b – The Practical Application

of this Concept :- For the materialization of this concept and applying it as a comprehensive system and a realistic substantial behaviour, the jurists stated that the rules and regulations applied on the common people are to be applied on the Imam of Muslims himself. The teachings of Islam always state that there are no clergymen who are not subject to the regulation or noblemen who refrain from work or dignitaries who are above the regulation and the authority, but all people make one Ummah and are treated equally before the Islamic regulation. Before the judiciary, the nobleman, the commoner and even the Head of the State are all the same. Evidence of that is derived from the position taken by Prophet Muhammad, peace be upon him towards the incident of theft committed by Fatima Bint Al Aswad Al Makhzoomeyah. People wanted somebody to tell Prophet Muhammad, peace be upon him about that incident and request him to pardon her. People agreed that only Usamah Ibn Zaid Ibn Haretha was the one who would dare to make that request as Prophet Muhammad, peace be upon him likes him so much and would not deny him that request. But when Usamah made that request, the Porphet, peace be upon him blamed him and said, "would you request a favour in the bounds of Allah ? What brought about the destruction of (Bani Israel) is that if a nobleman from them steals, they would let go of him, and if a weak commoner among them steals, they would impose punishment on him. By the One in whose Hand Muhammad's soul is held, if Fatima, the daughter of Muhammad had stolen, I would have cut her hand." By such statement, the Prophet, peace be upon him affirmed that the relatives of the Prophet, before the rules of the Shari'a are on equal footing with the weakest of Muslims. One regulation is applied on all people.

It is also narrated that Khalifa Omar Ibn Alkhattab imposed the (Hud) stipulated punishment on his son Abdul Rahman for having drunk wine. In this way, Islam banished the class system on which legislation was founded for some nations.

C – Inevitability of Implementing the Regulations:-

The right of justice before the regulation would call for a fundamental obligation from the rulers and governors in the Muslim state to observe the principle of the non-suspension of the regulation and the punishments imposed by it. This is particularly concerning the stipulated punishments (Hudud) It is never permissible to suspend these (Hudud). This is what is directed by the acts of the Prophet, peace be upon him, and the consensus of the jurists of the Shari'a. It is narrated that Prophet Muhammad, peace be upon him said, "condone one another for the (Hudud) punishments between

JUSTICE BEFORE THE ISLAMIC JUDICIARY

Dr. Hassan Muhammad Safar*

Islam regards justice as a basic principle and a major objective, prior to considering it a moral virtue. For this reason Allah Almighty made justice the base of creation. Almighty says :-

"And the Firmament has He
Raised high, and He has set up
The Balance (of Justice)
In order that ye may
Not transgress (due) balance
"So establish weight with justice
And fall not short
In the balance "(1)

Justice is also the original message for which messengers were sent down with the Books. Allah Almighty says:-

"We sent aforetime
Our apostles with Clear Signs
And sent down with them
The Book and the Balance

(Of Right and Wrong) that men
May stand forth in justice."(2)

According to all that, justice in Islam is absolute under all circumstances, and hence it is considered in the Islamic system one of the most important matters acknowledged by Islam, as the settlement and security of the Muslim society would result from spreading it. The fields of justice are numerous, and it comes under all the rules legislated by Almighty Allah, and under all the questions of the human behaviour. Justice is considered in the affairs of dealings and transactions and testimonies. But in the field of government and the judiciary, it plays a very important role, because the two fields represent the major domains where the principle of justice, advocated by Islam is applicable on a large scale, as being one of the basic principles upon which the government and the judicial systems are formed.

---

* Assistant professor of government systems at the department of Islamic studies, King Abdul Aziz University, Jeddah.

(1) Surat-ul- Rahman verse 7-9

(2) Surat-ul- Hadid verse 25

This quality is even considered part of faith. Prophet Muhammad, peace be upon him, said in this concern, "One of you would not become a believer until one loves for his borther what he loves for himself."

As we can see, Islam emphasized the principle of the genuine brotherhood, and set the specifications for that principle, so that it would not turn into mere empty utterances. In such atmosphere of true brotherhood inequity would vanish particularly in the economic sector.

4 – The Cultural Factor:

The acute intellectual and cultural differentiation in the society is one of the fundamental elements of inequity and injustice in all aspects of life, particularly the economic arena. The economists acknowledged that one of the most effective factors in the way of distributing the national revenue is the intellectual factor. If literacy and knowledge are available only to few categories in the society, then in the same manner, wages and the other profits would be limited to few categories of people as well. This is on the level of equity and justice, and as for growth, the society in which illiteracy and ignorance predominate, would have a very narrow chance of development. For this reason Islam is concerned about knowledge and its diffusion through the Muslim Ummah, opening the way for whosoever searches knowledge with no regard to his financial capabilities. The state is obliged to give financial assistance to the students who are unable to pay for their education. Khalifa Omar Ibn Abdul Aziz, blessings of Allah be upon him said, "give education allowances to the students and let them devote their time to studying." In this way all people would have equal chances for education which would spread among the members of the society, and so one basic condition necessary for the achievement of equitable development would be available.

The Environment And Its Effect on Equitable Development:

The effect of the environment with all its spiritual, social and cultural factors and elements in the economic field is acknowledged by the economists, particularly in the field of development. One economist says that the explanation of development should come from outside the economic factors, or in other words from the surrounding environment.

What Islam offered in this concern is:-

1 – The Spiritual Factor:

In studying the holy Quran and the Sunnah, one finds out that both of them are giving much concern to the subject of justice in all fields including the economic field. Hence justice constitutes one part of the Muslim faith. A Muslim understands that all the wealth he is temporarily possessing is actually the property of Almighty Allah who ordained on the Muslim to give the rights of the people from that wealth. Islam stresses the question of the relationship between production and equity on the basis that equity is one essential condition for production and its growth continuously. If more growth is required, then equity should be reinforced proportionately. To this meaning. Prophet Muhammad, peace be upon him said, "whenever people abstain from paying Zakat, Allah Almighty would deprive them of rain. " In another saying:- "Nay ! no wealth whether on land or on the sea perishes unless Zakat on it was denied."

2 – The Political Factor:

Islam paid considerable attention to this factor, and presented the regulations and guarantees which would secure the establishment of a rational political system in which authority is guided by the sense of concern and responsibility, for securing all rights and duties of those governed. Islam is also concerned that the ruler should always be on the side of the weaker, even though it is known that the authorities are always inclined in their economic policies, to support the stronger categories, but in Islam as legislation, we find just the opposite. Abu Bakr, the first successor of Prophet Muhammad, in his first statement said addressing the Muslims, "the stronger amongst you is weak until I take the right from him, and the weaker one amongst you is strong until I take the right for him. "Islam has implemented the basis for the strong state which most of the renouned contemporary economists consider it the most important element of equitable development.

The Social Factor:-

The social relations, and the values which connect the individuals to each other, and determining their stand towards one another and the exchanged feelings, all these would affect substantially in the economic activity in all its aspects. If negative qualities such as selfishness and greed dominate the society, then great mischief would reign in all economic activities, but if positive qualities such as self denial, brotherhood and honesty reign, the the economic activity would become a healthy process. As a reinforcement of this factor, Islam raised the slogan of Islamic brotherhood. Allah Almighty said:-

"The Believers are but
A single Brotherhood."

As such, this system would achieve the kind of growth accompanied by the equity of distribution. Profit is not left to circulate among the rich ones only, the thing which would result in inequity of distribution and the obstruction of growth.

3 – The Factor of Distribution:

The Islamic economy included a network of distribution based on a number of axis which would enable it to achieve both growth and equity. The Islamic economy paid a considerable attention to the distribution of the natural resources as they constitute the starting point in the way to growth and distribution. The achievement of equitable development would become easier if the distribution of the natural resources was done correctly and wisely, or otherwise it would be very difficult. These natural resources are land, water, energy and minerals.

Concerning land, there are so many Islamic legislations as regard to ownership. Some of these legislations are concerning land revival, land seizure, where no land owned by someone is taken and appropriated to someone else, and no land is owned simply after putting the demarcation stones on it, all this so as to guarantee equity and wise distribution. Although appropriation of land is usually carried out after the orders of the authority, nevertheless, it is normally done according to the capabilities of the beneficiary from one side, and the equity of distribution from the other. It is narrated that Khalifa Abu Bakr, blessings of Allah be upon him, appropriated a piece of land to Talha who took the document of ownership to Omar Ibn Alkhattab blessings of Allah upon him, so as to put his name on it as witness.

Omar Ibn Alkhattab refused to put his seal on the document because Talha was favoured with that land and other people received nothing. Such Islamic stance is applicable on all the fundamental properties necessary for all Muslims. It should be remembered that all people at all times have rights on these properties. Omar Ibn Alkhattab, blessings of Allah be upon him said:-
"do you want the latter people come and find nothing ?"

Prophet Muhammad, peace be upon him said "people are partners in three things; water, fire, and herbage." Concerning minerals, the predominant opinion in the Islamic jurisprudence is that minerals, are subject to public ownership, so that all people would have the chance to benefit from that and that the government should imploy them wisely.

Bequest :-

Bequest is a means of achieving equity and not only distribution of wealth because it is also a means of growth. Bequest, under the Islamic system, is not too limited to loose its distributive effect and not too extensive to loose any meaning. Being so it plays a major role in achieving equitable development. When a person knows that his wealth is going to be inherited by his closest kinship, one would exert more effort in saving and investing, and would try to avoid wastefulness and squander by way of protecting his inheritors after him. In all that there is encouragement for more growth and development, giving way for exchanging properties among many people and not to be in the monopoly of only few. Hence at the beginning of each generation bequest is redistributed and that helps in the redistribution of wealth continuously on the level of the whole society.

Zakat is an instrument of equity on the different levels. As far as ordinance is concerned, the subject of Zakat is the wealthy capable people. The poor ones are not subject to the payment of Zakat, contrary to so many taxation systems. As for its expenditure and distribution, Zakat is directed to the poor categories in the society, not like the taxes, whose beneficiary are, in most cases, the rich people themselves, in this way Zakat participates in the achievement of equitable development and the good life for the Muslim society, as seen in consolidation, cooperation and self denial without the least notion of selfishness, envy or jealousy. Zakat is also utilized to support the poor one with the capability of producing wealth as he is not simply given a purchasing power, but rather a production power. It is discovered lately that such method is the newest of the economic doctrines and schools of thought for the achievement of equitable development. Zakat is an instrument of production and growth, an equitable growth. Spending Zakat in its proper channels, and the impermissibility to transfer it, as long as there is needy persons, means that poverty is hunted down wherever it is found, and hence participate in the achievement of the regional development which is part of the overall equitable development.

B – The Public Loans:

The Islamic economic jurisprudence strongly avoids falling into the pitfall of public loans even if they were devoid of the usurious interests, as long as there is uncertainty of the capabilities of the country for the repayment of these loans in the future, however essential that financing might be. This avoidance is stressed for the fear that it would harm the future generations. The importance of justice between the different generations is also stressed so as to separate the permanent development from what might disturb it.

C – Financing Through The System of Sharing In The Results:

Interests rate is non-existant under the Islamic economy, therefore there should be a means to act as a strong link between the capital owners and businessmen. This link can be found in the determination of profit through the system of sharing in the results, which is implemented by Islam and is given all support. It is not limited to the dealing of the capital in cash with labour, but it is extended to the dealing of the capital in kind with labour through a number of financial deals, as for instance, partnership, crop sharing and the lease of plantation, (Al Salm) forward buying and the contract of manufacture. These deals would satisfy effectively the requisites of the capital owners and the business people. Islam left the determination of the amount of share in the profit to the discretion and agreement of both parties, away from all kinds of monopoly and unnecessary control, even if that comes from the state. This system of partnership helps in attracting capital for employment, where the owner of the capital does not necessarily carry out the deals in that partnership by himself, although he would have the opportunity to participate actually in studying the projects presented for implementation. The experts in the economic and financial affairs, and who do not have enough capital are encouraged, under this system, to employ their experience and their capabilities in proposing the productive projects, without the interference from the capital owneres. Both parties would share the profit and in case of loss, the capital owner would burden that loss, and the loss of the expert is the time and effort wasted with no tangible result.

rated that usury is one means of injustice extending from the personal level to the local and the international levels. Allah Almighty says:-

"But if ye turn back
Ye shall have
Your capital sums
Deal not unjustly
And ye shall not
Be dealt with unjustly."(1)

The prevalence of the interest rates and leaving the financial surplus in the hands of the private sector would result into the obstruction of growth from one side and inequity of distribution from the other, and the exhaustion of resources and injustice done to the future generations. The presence of these factors contradicts with the achievement of the equitable development.

The Financial Factor:

This factor plays a major role in the growth process as regards to its achievement and its characterization as being just or unjust. It is all the same for government expenditure, taxes or loans. the secular economy has utilized this factor to play this role on the level of investment and the achievement of equity and more of it concerning the distribution of income. But nevertheless, this effort is of a limited effect in arriving at the equity of distribution, and it was even a factor of obstructing growth itself because of the taxation policies practiced, particularly in the developing countries. These policies hinder investment, destroy its framework and discriminate unjustly between the different economic categories and sectors. Then comes the government expenditure, and as a result of the interests there, which force it to play that role, although its basic role is to give support to the growth process and to achieve more equity. For this reason so many international organizations and intellectuals who call for the necessity of reforming the financial frames as a fundamental condition for the achievement of equitable growth.

The Islamic economy contained this financial factor to play its role, participating in the achievement of equitable development as in the following:-

(Zakat) alms:

(Zakat) is a medium of growth and equity which participates in the achievement of equitable development. It is different from taxes, because for a Muslim it is one of the corners of Islam, and it is defined by the Wise Legislation in its different aspects. What is left for the discretion of the leader of Muslims is limited and insignificant so that it would not be subject to whims and desires. Zakat is an instrument of growth as it organizes the payment and distribution of wealth with the purpose of investment and not leaving wealth idle and not circulated, or else it would be consumed up by (Zakat). It enriches the poor and preserves or increases the wealth of the rich, as no wealth decreases from the payment of Zakat as it is narrated in the Hadith. From another side,

(1) Surat-ul- Baqara verse 279

That is good and pure, and We
Will bestow on such their reward
According to the best
Of their actions."(1)

Islam has set a system of financing which deals efficiently with the surplus, and reemploys it in the process of production. There are legislations and rules which call for more production, and other legislations which call for the control of consumption, leading the way for saving and surplus. Usury and the accumulation of wealth are forbidden. (Zakat) alms is ordained. This means that all the surplus should be employed as long as there are the formulas of investment and financing, capable of carrying out a wise utilization of that surplus. For production to continue, there should be marketing of the products. Islam has provided so many guarantees which would secure the establishment of an effective market away from the harmfull monopolies and the governmental unnecessary oppressive control. Some examples of these market formulas is the (Salm) or forward buying and (Istisn'a) or contract for manufacture and rent and the other forms which open the way for marketing.

Islam, in its concern with the process of production, has implemented the necessary controls which would make of that process a real process of production. There is the notion of (Haram) prohibition and (Halal) permission, and also the notions of squandering and wasting and the notion of moderation. Without these controls, the whole process would only be a process of wasting the resources and the energies. The regard of the importance of production in Islam is superior to any other regard in any religion, any doctrine or any other system. Neglecting this duty of production, is neglecting an Islamic holy duty. A society without development or there is inequitable development in it, is a rejected society in Islam.

Economic Factors Favouring The Accompaniment Of Equity And Development Under The Islamic Economy:

For equitable development to be lived practically and to be felt by the individuals and societies, some economic and non-economic factors are to be fulfilled. Some of the economic factors are:-

1 – The Monetary Factor:

This factor plays an essential role in economy on all levels, particularly the level of implementing development or hindering it, and the level of achieving economic equity or otherwise. One of the most noticeable negative effects of this factor is the prevalence of the interest rate (usurious average). The presence of the interest rate and the presentation of money to certain establishments and neglecting others would lead to the obstruction of the development process from one side and hindering equity from the other. The removal of such obstructions and such systems, is very essential for the achievement of an equitable development. This is what Islam did when it prohibited usury (interest rate) in all its aspects and forms and amounts. The Ouranic-text-nar-

(1) Surat-ul- Nahl verse 97

of populations was highly advertised for increasing the work force and hence lowering the wages. From all these procedures we notice that this economic thought has affirmed the opposition between growth and equity and has followed a policy of favouring growth over the equitable distribution.

We also find that the classical school in its old and new trends has philosophised the idea of favouring growth over equity - and hence followed the sort of policies which would enable it to achieve the reduction of wages and the increase of profits, and to maintain this situation otherwise recession would hit the society and growth would stop. The later comers of this school have considered the interest rate from its different angles. This interest rate is one fundamental factor of injustice together with the market monopoly. It is quite obvious how that has negative effects on equitable distribution. This school has reinforced the predication that; growth first and equity later.

When the Kanezian school of economic thought first appeared, it was following the classical footsteps, stating the same predication that growth and equity are in a state of opposition and that for the growth process to take place it is necessary to find inequity in distribution. Later on Kanez advocated the importance of equity, not for moral or humanistic reasons, but for economic purposes.

Meanwhile, new doctrines stating opposite predications have come into existence. They stated that growth does not automatically lead to the improvement of distribution and the achievement of equity, but some other conditions and situations are to be fulfilled to attain that purpose. They also stated that growth does not oppose equity, but that they compliment each other. Some of them even said that for the achievement of growth, equity of distribution must be achieved first. However the strategies and policies for materializing those ideas are still in the initial stage.

Concern of Islam with Production:

The process of production finds a deep concern and support from Islam, although on the individual level, this process is an instictive one. So that the whole society, government and people, take part in this process, Islam made it a spiritual requisition and not a mere economic one. Production is ordained the same way prayer and fasting are ordained. The regard given by Islam to production makes it the fundamental corner stone for the fulfilment of man's vicegerency and the population of the earth. Allah Almighty created for man the potentials of wealth and all the resources and left him with the responsibility of converting and processing these resources into utilizable, useful products, necessary for man's existence and his civilization. The concern of the Islamic economy with the production activity surpasses to a high degree the concern of the secular economy. Allah Almighty promised the devout Muslims to provide for them selves all that is needed for the process of production, resulting in living a good life. Almighty Allah said:-

"Whoever works righteousness
Man or woman, and he has Faith,
Verily, to him will We give
A new Life, a life

THE ISLAMIC ECONOMY AND THE EQUITABLE DEVELOPMENT

Dr. Shawgi Ahmad Donya*

Equitable development is the overall productive efforts which are based on the ideal exploitation, rather than the utmost exploitation of the resources and the potentials, bearing in mind that all the members of the society are to benefit from the fruits of these efforts, according to the established rights. This development should not be maintained on the expense of other societies or the future generations.

The Secular Economy and Equitable Development:

The achievement of growth in the beginning of the development process, can be attained only on the account of equitable distribution, as the achievement of equity affects negatively the development process. This is a basic presumption on which most of the trends and schools of the secular economy are based, even though its followers are beginning to lose faith in it. We find that the secular economy, and particularly the capitalistic economy has opted for the preference of growth over the equity of distribution, because, as they think, when growth is achieved, the inequitable distribution would soon vanish and it is turned into equity. However, to start with the equitable distribution would affect negatively on the growth and its prerequisites. Taking this stance, the secular economy can be named the inequitable development. Although inequity had been manifested during the first and the middle periods of the existence of the secular economy, in the form of favouring one group of people over another, and one economic sector over the other, but nevertheless, in the final stage, this economy attained new dimensions as far as inequity is concerned. There is inequity - on the state level and on the generation level. Inequity on the future generations can be seen through the exhaustion of the resources and the destructive pollution of the different aspects of the environment in which man or animal would not be able to live in if it was not a healthy one.

The question of economic growth was the focus of the commercial thought. The advocates of this thought had called for the reduction of wages so as to reduce the cost of production, giving way for exportation for more wealth and more growth. Agriculture had been given the lowest economic consideration, also for more growth. Increase

---

* Professor in the department of Islamic economy, Um Al Qura University in Makkah Al Mukarramah.

– Published a number of books and researches on development in addition to his interest in Islamic economy.

ical, social, religious, cultural and political. the means of this betterment might be through waging war, through talking and convincing or through legislation or through spreading virtues and advocating the moral and spiritual values. Islam emerged with all these values and virtues, but during some periods, there was some juristic stagnation calling for the cease of independent reasoning, and this idea of codification is a renewal of the call to the application of the Shari'a rules.

2 - Meanings of Texts:

Juristic texts are likely to have more than one meaning and interpretation . Some of these interpretations are related to the language and others are not. This problem of difference in interpretation needs to be treated and solved. Jurists of the earlier times tackled this problem, each in his own method and means, in accordance with their knowledge and the conditions of their time.

3 - Differences Between Jurists and the Schools of Thought:

The differences between jurists and the different schools of thought is one of the justifications for the implementation of the idea of codification of the Islamic juristic rules in our time. This codification would eliminate some of these differences. This codification does not mean bringing about something different from the rulings of jurists of earlier times, except in style and form, because codification is based on the texts of the Islamic legislation, its general principles and its comprehensive fundamentals, without opposing them. This would mean the affirmation of the continuation of the rules of the Shari'a and the independent reasoning of the jurists with the consideration of the innovations and the new situations.

4 - Change of Ruling with Changing Circumstances:

The fundamentalists state that the existence of a rule is reciprocal with the existence of its cause, and that the causes of the rules are most of the time connected with their circumstances. Whenever these circumstances undergo any changes, the reasons and causes would undergo the same change and hence the rules would also change with the changing customs and traditions and the type of interest in question.

5 - Innovations in Everyday Life:

It is imperative on every Muslim jurist to work his independent reasoning to derive a ruling for any innovation. It should not be accepted that he remains silent towards the innovations of the contemporary life, as the general fundamentals and principles of the Shari'a would need such independent reasoning to enable the derivation of the detailed ruling for every innovation.

The Future of Islamic Jurisprudence:

We are hoping for a developed Islamic jurisprudence in form and in content, following the texts of the Shari'a in its two sources, the Holy Quran and the Purified Sunnah. This jurisprudence should be able to respond to the changing need of contemporary life, so as to solve the accumulating problems of our day. This idea of codifying the rules would prepare for the implementation of this jurisprudence which would protect the Muslim people from the perils of the continual running after the foreign laws which do not agree with their religion, their morals or their customs.

derived from the sources. In response to this request, Imam Malik wrote his book (Al Muwata) or the simplified. After finishing it, the book was copied down in a number of copies. If this had happened a number of centuries ago, we require to do that again in our time, so as to preserve the Islamic heritage and respond to the needs of our time.

The Othmani Empire and Codification

One of the most remarkable aspects of the Othmani Empire is the unique service rendered to Islam, manifested in the codification of the Islamic rules in a journal named "Majalat Al Ahkam Al Adliyah" which is still used as reference in some of the Muslim countries. This journal included all the titles of Fiqh. It continued in application in all the countries under the Othmani rule, although the application of that journal was not obligatory. All the circumstances then were favourable that the journal assumes a high place in the Muslim world and stands in the way of the invasion of the western laws.

Contemporary Trends of Codification

Alot of jurists and writers have participated in the disussion of the idea of codifying the Islamic rules. These writers and jurists are categorized in three categories. These are the absolute supporters of the idea of codification, the absolute opposers, and those in the middle who are supporting the principle of codification, but are having certain conservations and conditions. They constitute the majority of the people. Those who oppose do not suspect the advantage of this codification, but they rather suspect the capability and the purpose of those who would carry it out. Any way these objections constitute a kind of guarantee that once the idea is carried out, it would achieve the desired purposes. This would mean that Muslims should be very cautious in nominating the people to carry out this idea of codifying the Islamic rules, or the choice of the rules to be codified.

Some official organizations started actively in carrying out this idea, and are still doing so. They have issued a number of juristic encyclopedias, including so many Fiqhi rules and principles, but anyhow nothing of these Fiqhi writings has received the official issuance to attain the obligatory nature. Some of these organizations are found in Egypt, Kuwait and Iraq, Also efforts are exerted by the Gulf States Cooperation Council in the field of codifying the Islamic rules and also efforts of the World Muslim League and the Arab League.

Efforts of the Saudi dynasty:

The people charged with authority in this country, since the time of unification of the country under the Kingdom of Saudi Arabia, have shouldered the responsibility of the application of the rules of the Islamic Shari'a. The Late King Abdul Aziz, may Allah have mercy on his soul, issued a directive for the formation of a committee to write "Majalat Al Ahkam Al Shariyah" or the Journal of the Shari'a rules. Also the Late King Faisal, may Allah have mercy on his soul, directed the Board of Scholars in 1393 H to study the possibility of compiling and documenting and codifying the correct sayings (rulings) of the jurists.

Justifications of Codification in the Presnet Time:

1 - The desired codification is a means of betterment and referring to the Holy Book and the purified Sunnah. The methods of betterment of societies differ with the different circumstances of time and place and the different aspects of life, whether econom-

To God and His Apostle,
If ye do believe in God
And The Last Day
That is best, and most suitable
For final determination.

Application of Codification in Different Islamic Eras.

The practical application of Islam was manifested in a number of ways and methods, some of which are seen in the following:-

Documentation and Compilation of The Holy Quran:-

Prophet Muhammad, peace be upon him received the Holy Quran as inspiration sent down to him from Almighty Allah. There were scribes with Prophet Muhammad, peace be upon him, who used to compile and document the Holy Quran. In this way documentation was the means chosen by Prophet Muhammad peace be upon him for the preservation of the Holy Quran. Khalifa Omar Ibn Alkhattab blessings of Allah be upon him gave an advice to Khalifa Abu Bakr, blessings of Allah be upon him to compile the Holy Quran. All the companions of the Prophet, peace be upon him agreed on that Shari'a idea with public interest and as a result the Holy Quran is preserved, generation after generation, till this day. As the Holy Quran was compiled in different manuscripts, The Khalifa Othman Ibn Affan ordered the unification of these manuscripts into one manuscript so as not to give rise to any kind of discrepancy and tumults in the future. This unified manuscript of the Holy Quran was named "Al Mus-haf Al Imam" or the basic Mus-haf. The other manuscripts were destroyed. This action, in reality, was a sort of documentation, and codification.

Compilation of the Sunnah:

The Sunnah is the method and the system and way of life of Prophet Muhammad, peace be upon him, in all his acts and all his sayings, whether related to the religious rituals, the beliefs or the dealings. As concerning the compilation of the Sunnah, Prophet Muhammad, peace be upon him, first prohibited that so that it would not be mixed with the Holy Quran, but later on he, peace upon him, gave his consent to that. During the time of the Khalifas, the idea of compiling and documenting the Sunnah was carried out and hence the volumes of "Sahih Al Sunnah" came into existence, composing with the other volumes on the Sunnah such as "Muwatta Imam Malik" "Al Musnad" of Imam Ahmad and "Musnad Al Humaidi" references of the Sunnah. It is no doubt that this documentation of the Sunnah proved to be of great value to all Muslims who are on consensus about this documentation which is one method of authentication and a juristic precedent.

Documentation of (Fiqh) Jurisprudence.:

As the problems of people differ from time to time, and rulings are needed to provide solutions to these problems, the jurists, of the different times, embarked on writing. As a result there were numerous (Mujtahid) and numerous (Mazahib) or schools of thought. Each school of thought documented its method. This kind of documentation was a new trend which was initiated according to the new circumstances of each age, its problems and the solutions to those problems.

Imam Malik and Documentation:

It is narrated that the Abbasid Khalifa Abu Ja'afar Al Mansour asked Imam Malik to write a comprehensive simplified book in which he should compile the Shari'a rules

Justifications of Opposers.

The opposers of codification think that there is no need for this action and that the established traditions and customs are the ones which should prevail. The authorities need not intervene to implement or codify any of the customary rules written in the traditional way, because the emergence and appearance of the customary principles would rise according to need, with the acceptance and satisfaction of the (Jama'a), Muslim peoples not like the juristic or the legal rules or regulations which are imposed by the authorities.

Justifications of Supporters:

The supporters of codification think that it is the ideal method which would respond to the needs of the (Jama'a) in the organization of their dealings. After the codification of these rules, they would be very easy and fast and extensively applied, contrary to the customary rules written in the traditional way which are very slow and limited in application, having only a limited effect. The texts of the codified rules would also be easy to understand, not like the customary rules which are not clear and complicated and not easily understood, because of the lack of texts to be consulted. The idea of codification is widely spread all over the world with a difference as regards to the quantitative and qualitative form of this codification.

The Legitimacy of Codification

Codification should be carried out all over the Muslim countries, in such a comprehensive way to cover all aspects of life in accordance with the Islamic Shari'a. It is no doubt that whenever such codification is approved and passed by the responsible sponsors and imposed its application, it would surely be complied with, because it is the application of the rules of the Shari'a.

Evidence of this can be seen in the verse:-
"Oye who believe!
Obey God, and obey the Apostle, and those charged with authority among you."

One opinion says that those charged with authority are the rulers and leaders. Another opinion says that they are the scholars, men of learning and jurists. Obedience which is mentioned in the verse means following the righteous which does not oppose any Shari'a text or contradict with the aims and ends of the Islamic Shari'a. But however, whenever there is disagreement with the Shari'a principles, there should be no obedience manifested, because no creature is to be obeyed in disobedience of the Creator.

Codified rules, whenever issued and understood as such, should be followed and complied with, otherwise people would subject themselves to due punishment. Codification of the rules is to set them and organise them systematically in a contemporary style close to the understanding of the people of the day, the style which would encourage them and render it easier for them to observe these rules, and find the rulings quite easily and fast. All other regulations will follow the same in the fields of civil service, labour and commerce. Almighty Allah says:

"If ye differ in anything
Among yourselves, refer it

THE IDEA OF CODIFYING THE SHARIA RULES.* ITS PAST, PRESENT AND FUTURE

Dr. Abdur Rahman Ibn Abdul Aziz Al Qassim**

When Islam was descended to mankind, it brought down with it the best system, the highest of principles and the most just of rules. Being so, Islam is now the best Shari'a known to mankind, whether in its past, present or future. It is no doubt about that, as Islam is the Seal of all the divine messages. Jurists from the East and the West have acknowledged this fact and declared it in their conferences and researches.

Islam provided for the organisation of the worldly life and the life in the Hereafter. There are rules and principles for dealings and transactions, and detailed rules and principles for the religious rituals and worships, without leaving any sort of gap. Hence Islam is a religion and a system, dealing with each aspect in a different style, according to the requirements of each one. The questions and matters of worldy life are stated as a whole, leaving the details and interpretations to the responsible sponsors to do in accordance with the needs of each time and age. As for the questions and matters of the Hereafter, which are the worships, are treated and stated in detailed rules which would give no way for any additional (Ijtihad) or independent reasoning. So the (Usul) or principles of transaction are valid for all Muslims since the time of the appearance of Islam until the end of life on earth. For this reason the Islamic Shari'a is suitable and applicable at any time, anywhere.

However, a legitimate question is to be asked. Have we, as Muslims, made use of this flexibility of the Shari'a. This flexibility should be employed in adapting the rules of interactions with their renewed circumstances, and not be satisfied with imitation. At this point there emerges the importance of compiling, sorting out, drafting and codifying these rules and implementing them to meet the renewed circumstances in dealings in response to the needs of the Muslims in our time.

The Idea of Codification

The Idea of documenting and codifying the Shari'a rules did not meet the consensus of the jurists in the first place. There were supporters and opposers of this idea, and each of these had their justifications.

---

* What is meant by codifying is documentation of the rules and setting and editing them in articles and in a style easy to understand.

** – L.LD Cairo University
– Ex- Assistant Professor, King Saud University, Riyadh
– Presently a lawyer
– Wrote numerous researches and articles on law and Shari'a

which is part of faith. This unduly submission to which the debtor was not compelled might be a reason for loosing faith, because he did not resist the evil in it which would put off the illumination of the soul. Such a person has to bear all that for following the whims. Allah Almighty said :-

"The human soul
Is certainly prone to evil
Unless my Lord do bestow
His Mercy. "(1)

(1) Surat- Yusuf verse 53

justice of Allah, with the right being the scale and fairness being the aim., and the testimony is the whole truth and nothing else. Nobody can escape from the judgment of conscience, because it is the light on the way to justice in the Hereafter. Allah Almighty presented to us all that would render the self obedient, following the path of the righteous, and hence can avoid pricking of the conscience and the ordeal of that judgment. The conscience reveals the truth all plain, and it warns the self that the same kind of revelation would be ordered by Allah in the Day of Judgment when He Almighty renders everybody his dues.

3 – Tumbling on Sins:-

The responsibility to fulfill the moral obligation is the responsibility of the person himself. The one who does injustice on somebody else would bear the consequences of that all alone no matter what reason or justification was behind that injustice. The doer of injustice would tumble alone on sins. Nothing would remove those sins except the fulfillment of the due obligations especially the moral obligations or the religious obligations, since they do not find support from the judiciary so that the aggressors and the violators of the rights are frightened, together with all those adjudged for them or those whose testimonies were all perjury. the denyer of the moral obligation would bear alone the punishment for his sins. Allah Almighty said :-

"And if anyone earns
Sin, he earns it against
His own soul."(1)

And in another verse, Almighty said :-

"No bearer of burdens
Can bear the burden
Of another."(2)

Fourthly :- Bearing the consequences of submitting to whims:-

Those who do not fulfill moral obligations are the ones who preferred the life of this world and followed their whims, which would lead to the deterioration of the creatures except those who are protected by Almighty Allah. Nobody should feel happy when someone gets something wrongfully when a court did not hear the case raised by someone, resulting in the loss of his rights. Such acts are not to be imitated, otherwise imitating the detestable acts would spread. Allah Almighty said :-

"But he inclined to the earth
And followed his own vain desires."(3)

The one who imitates the others blindly; devouring other people's rights, thinking that, as long as the creditor would not be able to obtain and render his rights through the judiciary, he is released from the fulfillment of those obligations, then he has to bear the consequences of his submission to his own whims, and avoid the violation of duty

(1) Surat-ul- Nissa verse 111

(2) Surat-ul- Isra verse 15

(3) Surat-ul- Aaraf verse 176

to refuse the wine and keep the vinegar, and the contract on that deal would still be valid as far as vinegar is concerned. But in case that the seller deceived the buyer and mixed the two items, then he would be a sinner. Morally he is obliged to pay compensation to the buyer for the damage he had undergone. The jurists of Islam connect that with faith. A believer should observe the rules of Islam, and if he violates that, he would be obliged judicially to render the rights of the other creatures, or otherwise he would be obliged religiously to do so.

From all that is narrated, it can be seen that the theory of moral obligation in the (Fiqh) of the Islamic Shari'a is too broad to be contained within legal impositions, and hence it should replace the theory of natural obligation applied in the Islamic states which follow the secular legislations. There is no good except in the Shari'a of Allah Almighty.

Results of Not fulfilling Moral Obligation:-

When there is moral obligation on somebody, he should fulfill it otherwise very serious Shari'a effects would result from that. These can be manifested in the following:-

Firstly :- Bearing penalty in the Hereafter:-

The most important thing which caracterizes the Shari'a principle is the penalty or reward in the Hereafter. If the servant escapes penalty in this world, there will be no way that he escapes penalty in the Hereafter. Those people who are happy now in this world, when a court gives them a right which they are not entitled for rightfully, they would laugh now but in the Hereafter they would receive the most severe of punishments. All this because they did not listen to their conscience and rendered all the obligations on them, doing opposite to what Almighty Allah ordained as in the verse :-

"And fulfill
Every engagement
For (every) engagement
Will be enquired into
(On the day of reckoning)"(1)

Listening to one's conscience would mean the completion of one's faith and that his inside is the same as his outside, where fulfilling obligations would emerge from within him and not as a response to the fear from the society but rather fear from one's own self, the self which remains calm and submits to the Shari'a of Almighty Allah.

Secondly :- Bearing pricking of conscience :-

The moral responsibility is characterized by having some glimpses of faith which would move and direct the inner perceptions of the Muslim so as to coincide with the reality of faith. Reaching this state, the Muslim would not disobey the orders of Almighty Allah, as to the fulfillment of the due obligations on him, whenever or wherever that obligation was taken. If he disobeyed the orders of Almighty Allah, he would receive, in addition to the punishment in the Hereafter, the pricking of conscience where Allah by His Might made of this conscience of the Muslim a judge imposing the

(1) Surat-ul- Isra verse 34

session. According to the Hanbalis and the Shafies, ownership is not transferred except by (Qabd), but it is not executed, which means that the terms of the contract do not take effect without being invalidated.

According to the Malikis, the contract of the gift is concluded and executed immediately after its conclusion. Hence the gift giver is compelled to deliver the gift so that ownership is transferred. So the contract of the gifts results in an obligation which can be claimed to be executed judicially, according to those who advocate that (Qabd) is not necessary for the conclusion of that contract. But those who demand that (Qabd) is obligatory for the conclusion of the contract, then the gift giver can not be compelled to deliver the gift, but morally if he or his inheritors carry out that delivery, he would be considered a doer of good, responding to a moral duty or a religious duty and not to a judicial resolution.

Secondly:- Other Important Applications of The Theory of Moral Obligations:-

This Islamic general theory is applicable on every case which does not fulfill all the conditions of the judicially due obligations and as long as the religious obligation is applicable on it. Therefore all the occurrences and dispositions which lack one or more factors would result in a situation of moral obligation or religious obligation when no one of these dispositions contradict with the general Islamic order. This statement surpasses all the legal doctrines. Some of these important applications are the following:-

1 – The Situation of Adjudging a Right for a Plaintiff Uneligibly :-

Sometimes the courts adjudge a right for a plaintiff uneligibly in the Shari'a, either because of an invalid evidence or because of a fraud. In such a case there is a moral obligation on the one for whom a right is given uneligibly, to render back what he had been given wrongfully. It is not permissible in the religion for the one to take what one does not deserve, because there is injustice in that. Prophet Muhammad, peace be upon him said, "you would come to me with your litigations and disputes, and probably one party would be more eloquent and would present stronger arguments and so I would adjudge in his favour according to what I heard. If I adjudge for one of you from the right of his brother, let him not take it, for if he did, it would be as if I gave him a piece from Hell."

2 – Non - eligibility for Pay for Uncompleted Job :

When the hired worker refuses to complete a certain job contracted for, he would not be eligible for pay for the part done. The reason for that, he did not fulfill all the work he contracted for. The hired worker is obliged by an outcome and not by a means as it is acknowledged juristically for this is a limited obligation which must be completed. Nevertheless, the divine justice would not allow the conscience of the employer to deny the worker his due right as long as the employer benefited from the partial job done by the worker. In this case the employer is morally obliged to pay the hired worker something in return for the partial job done.

3 – Money Earned by Fraud:-

One advantage of the Islamic jurisprudence is the initiation of the theory of parital invalidity. What is meant by that is the separation between the items in a deal, such as the case when somebody sells wine and vinegar to somebody else. The buyer is allowed

an obliging idea religiously. The most important applications mentioned in the secular theory and which affirm, after being studied, the superiority of the Islamic theory are seen in the following obligations:-

1 – Alimony:- Alimony in the Fiqh of Shari'a is obligatory on the husband to his wife and on the ancestors to the descendents and on the descendents to the ancestors. But as for the marginal relatives, the Malikis and the Shafies thinks that alimony is not obligatory to them. The Hanbalis and the Hanafis say that alimony is obligatory to marginal relatives, although the Hanafis limit it to the cognate relatives and exclude the marginal relatives. Alimony becomes obligatory to cognate relatives and marginal relatives if all its conditions are fulfilled, some of which are the poverty and inability to earn of the one to receive it and the ability of the one to donate it, who should also be an inheritor of the one given. According to the Islamic principle in this concern, it is known that whenever the obligation of the judicial support is lacking in a case (of debt) then it turns into a religious duty. Hence whenever one reason for the obligation of alimony from the husband to his wife, or from the ancestors to the descendants or the marginal relatives and the cognate relatives and their ancestors is lacking, then there would not be any judicial obligation, but nevertheless there is the moral obligation to give alimony to them.

2 – The Rights Which Are Not Claimed For a Long Time.

There is natural obligation as concerning the rights which remain unclaimed for a long period of time, until they lack the element of responsibility or compulsion and are kept on the factor of indebtedness. A right is never dropped by prescription in Islam. No right is ever lost in vain. All that may result from claiming a right for long period of time is only that a case on it may not be heard, but the case would not stop at this point for the debtor would be for ever responsible religiously for the debts he had taken. This means that the obligations due on someone change from obligations supported by the judicial force to religious obligations. The difference between prescription and not hearing a case is seen in the effect of each idea. Prescription results into a natural obligation under the secular law, where not hearing the case means the persistence of the right as a religious right on which the debtor is ever responsible infront of Almighty Allah and he is never acquitted unless it is fulfilled.

3 – The Disposition Not Fulfilling All Its Elements :-

This kind of disposition is considered invalid absolutely in the secular law, but is resulting in a natural obligation. The dominant opinion is that the voluntary execution of the contract of the gift, invalid for not fulfilling all its elements from the side of the inheritors is considered permission from their side as if it was in execution of a natural obligaiton. It is affirmed in the Fiqh of the Shari'a that stipulating (Qabd) possession in the contract of kind or the official contracts does not mean that the contract is initiated without any will or intention, for the reason that the fulfillment of all the elements neither gives rise to a disposition out of nothing, nor does the lack of that render it to nothingness.

The (Fiqh) of the Shari'a does not stipulate that the gift contract is to be concluded in a certain format, but what is stipulated in some schools of thought is the (Qabd) pos-

sanctions deeply rooted in the human soul, guided by the nature of following the righteous, would lead man for the fulfillment of the obligations, even if they are not supported, all this hoping for the reward from Allah and fearing his punishment in the Hereafter.

The Situations of Moral Obligation or The Religious Duty in the (Fiqh) of Shari'a :-

Firstly:- This theory includes unlimited cases, the Islamic jurisprudence formulated a general theory which is the theory of moral obligation or the religious duty. It is an original theory with unlimited applications in the (Fiqh) of the Shari'a because of the generalization of the principles in the Holy Quran and the Sunnah, upon which that theory is based. These applications are special aspects which have a common factor in the Shari'a. This factor states that not all due rights are to be demanded through the judiciary, but these rights are to be fulfilled as a religious duty in response to the religious ordinance upon which the theory of moral obligation is based. This is one statement which affirms the superiority of the Shari'a of Allah. This theory is also characterized by being a rich theory, where (Ijtihad) independent reasoning, being one source of legislation, may bring upon it an automatic renewal ready to contain all the probabilities which are included in the present text.

Secondly :- The Applications of the Theory of Moral Obligation in The Kingdom of Saudi Arabia:

Within the Shari'a which is applied in all aspects of life in the Kingdom of Saudi Arabia, no right is lost in vain. The idea of prescription here is not acknowledged, but instead the idea of not hearing a case is adopted but without violating anybody's due rights. This is derived from the resolution of the Council of Ministers No. 990 dated 15/6/1396 and from the explanatory note on the regulation of the Saudi commercial transactions issued under the royal decree No. M/37 dated 11/10/1383. In this regulation the word prescription was not used, and instead the expression not hearing the case was substituted. All this in observation of the Shari'a rules which do not acknowledge the dropping of the right through passage of time.

Islam obliges the debtor to fulfill his due debts and that is a judicial obligation in every debt for which the elements of that obligation are completed. In case that an element of that obligation was not complete, that judicial obligation becomes a .religious obligation. Prophet Muhammad, peace be upon him asked the protection of Allah from debts. He , peace be upon him, said, "the one who took the rights of the others, with the intention of rendering them back, Allah would help him, and if he took them with the intention of destroying them, Allah would destroy him." Islam urged the people to fulfill their debts. Prophet Muhammad, peace be upon him said, "the soul of the believer is suspended until all dues on him are fulfilled."

The Extent of The Theory of Moral Obligation or Religious Duty To Include The Solutions Adopted By The Secular Theory:-

The applications advocated under the theory of natural obligation are numerous, but the obligation in these applications is not referred to a religious contractual element or even the notion of any punishment, contrary to the Islamic theory in which the obligation is referred to the Islamic faith and to the idea of kindness contained in it as being

fulfillment of obligations which is absolute as far as time and property eaten through usury are concerned. Morally property eaten in such a way should be rendered back to its owner, as obliged by the Shari'a texts and the Islamic morals.

3 – The Moral Obligation or the Religious Duty as a Unique Source of Obligation:-

The morals alone do oblige in Islam even if they are not supported by text because the texts of obligation are limited whereas the occurences of people are unlimited. Therefore (Ijtihad) or independent reasoning might not reach the essence of the obliging principle, hence, morals remain a basic part of the Islamic legislation obliging by themselves, relying on the statement that morals are part of the faith of unification and that they are part of the ordinances of the religion.

4 – The morals are one source of the ethical obligations in dealings and transactions:-

Morals are an educational aim in the worships and an ethical obligation in dealings, rendering the life of people based on fairness and right and leading to the following:-

a – the fulfillment of the dues which are not obligating situationally is a response to a religious duty whose origin is morals. Being so it is an approach to Almighty Allah.

b – this fulfillment is an observation of the virtues of the Holy Book and the Sunnah, and what encouragement they diffuse in the soul of the virtue seeker for the restraint of appetite and greed for wealth.

c – it also means the elevation of the soul in the higher levels of faith where the essence is the same as the appearance, and the fulfillment of the religious duty is something which emerges from the inside of man and not as a result of any material or moral coercion.

5 – Moral obligation is based on the idea of kindness:-

which is the state of worshiping Allah as if you see Him, and if you do not see Him, He sees you. The worship which is not accompanied by the righteous work is not enough. That is why kindness should enter the field of dealings and interactions. In case that happens, man would reach the level of obliging himself with the morals of Islam and performing all the duties ordained by the religion, bearing in mind this idea of kindness, which advocates the following:-

a - The duty to fulfill all the obligations in which the mandatory element is rendered ineffective and weak, and so those obligations became a religious duty such as the dues on which a long period of time has passed rendering them unclaimable because cases on them can not be heard.

b – The fulfillment of the obligations which do not reach the level of duties. Kindness means that a person should be sincere and devoted, having no doubts in his faith. When one is like so, he would judge by his mind and listen to his sense of justice. Social pressure and the testimony of the group would not be the reason for the fulfillment of those duties, but it is the conscience of the individual which urges him in this case.

c – The fulfillment of all the obligations which are not supported by any case, whatever the reason for that might be. To be able to do that, the purpose of the ordered must coincide with that of Allah Almighty in that legislation, so that all the affairs of the people are to be based on justice and no right is to be lost in vain in Islam. The religious

Thirdly:- The analysis of the statement : The analysis of this statement is done through the discussion of these points:-

1 – The moral obligation in Islam is an inseparable part of the Islamic legislation, which sets the rules of faith and of religious rituals, and it also contains the behavioural rules which aim at elevating the souls to the highest human levels towards perfection.

The morals in Islam are part of faith and one source of obligation. The Shari'a trains the people for doing the righteous, and deter them from devouring the rights of the others wrongfully, whether that right was dropped by prescription, or it was a due payable right due to a moral motive based on fruitful work or cooperation. For these reasons the theory of moral obligation remains part of the concept of the Islamic Shari'a, as it is comprising all that is ordained by Almighty Allah to His creatures in the form of beliefs, worships, morals, transactions and the means of life in its different aspects, to enable them achieve happiness in this life and in the Hereafter.

2 – The moral obligation is always supported by the text. Some examples of the texts which oblige fulfilling one's dues are seen in the following verses :-

"And if one of you
Deposits a thing
On trust with another
Let the trustee
(Faithfully) discharge
His trust.ﻩ[1]

And in another verse Almighty says:-

"Eat not up your property
Among yourselves in vanities."[2]

And in another verse He says:-

"God doth command you
To render back your Trusts
To those to whom they are due."[3]

Prophet Muhammad, peace be upon him said, "a hand is obliged by what it has taken until it pays it back."

So rendering back the trusts is supported by text, and the Islamic morals, being part of the Islamic legislation, acknowledge it even if there was no evidence to support having a right on that trust, or that a long period of time has passed, prevening the demand of that trust. An example of that is seen in forbidding eating the property of other people in vanities, whether by way of bribes or a dishonest work, or getting rich with no obvious reasons as in the normal state of affairs. In the same footing comes the

(1) Surat-ul- Baqara verse 283

(2) Surat-ul- Nissa verse 29

(3) Surat-ul- Nissa verse 58

NATURE AND CASES OF MORAL OBLIGATION IN ISLAM

Dr. Muhammad Ibn Muhammad Shitta Abu Saad.*

In this life, man is found in either one of these two situations: either a creditor or a debtor. If he was a creditor, it is his right to obtain his dues however long they remain undemanded, and they are not dropped by prescription: and if he was a debtor, it is his duty to repay and fulfill those obligations inspite of prescription. The due repayable right is the positive aspect of the debt, and the negative aspect of that when a right becomes too difficult to demand because of the long prescriptive period. In this case it would be rather impossible to force the debtor to fulfill that obligation. However, morality in Islam obliges the debtor, by his own option to fulfill the dues on him, which is known as the moral obligation.

Nature of Moral Obligation in Islam:

Firstly:- The Idea of Moral Obligation:-

Prescription results in not hearing a case, whether it is a case of debt in cash or in kind. Hence the right is dropped and the obligation of the debtor is no longer guaranteed by the judiciary and it can not be obliged. Based on that, the one who lays his hand on a property for a period of time long enough to render hearing a case on that property impossible, then it is not permissible for the judge to hear it. The period of time which prevents hearing a case is between fifteen years and thirty three years. Imam Malik determined the period by ten years as concerning the possession of real estate if the possessor was unrelated, but if he was next of kin, then the period would reach sixty years. As for assets, the period might be one year for a garment, three years for the beast of burden and household items. As for the fixed debts the period of their prescription ranges between twenty years when there is no excuse and thirty years. Ibn Rushd stated that the period of prescription would not have any effect on such debts as they remain constant on one's responsibility. It is also stated that the question of prescription is left for the discretion and the independent reasoning of the judge, so as to determine the period of time for each case. For this reason obligation in all its sorts requires and obliges the debtor to fulfill his dues. If the period of time was too long to permit hearing the case, the debtor should be morally obliged towards the fulfillment of the dues on him, relying on the Islamic morals which are considered an unseparable part of the Islamic faith.

Secondly:- The statement of the theory of moral obligation or duty is religious by reference. This means that if someone was indebted and the legal motive for hearing the case on that debt no longer existed, he would be obliged to respond to the religious duty or the Shari'a morals and fulfill the dues on him.

---

* Ex-Professor in a number of Arab Universities.
- Counselor in the Egyptian court of Appeals
- Works now as consultant in the General Organization for Social Insurance in Saudi Arabia.

repaying the due debts for the charge of a certain increase on the debtor. This is different from the increase imposed on the debtor because of procrastination with no legitimate excuse. This increase is compensation for the missed (Manfa'a) benefit which might have been achieved by the creditor. That means increase in this case is meant for punishment. Acknowledgment or affirmation of this punishment does not need the confession of the procrastinating debtor.
Secondly :- The usurious increase is an agreement between the creditor and the debtor for the postponment of payment of the debts and on acceptance. The debtor in this case is not named a procrastinator or an aggressor or committing injustice contrary to procrastination which is not agreed upon and is rather a kind of aggression and injustice causing damage by missing a (Manfa'a) and hence it is a punishment.
Thirdly :- The usurious increase does not differentiate between a rich debtor or a debtor in difficulty. Whenever the payment of the debts is due, the debtor is obliged to carry out either of two things, the immediate payment or postponment for a usurious charge whether the debtor was rich or otherwise. But the financial punishment for procrastination is imposed only on the rich debtor. No guarantees are to be considered because of the ability of the debtor to pay. As for the debtor in difficulty he is to be treated according to what Almighty said:-

"If the debtor is
In a difficulty,
Grant him time
Till it is easy
For him to repay."

Fourthly:- As it is not permissible to impose the financial punishment on the debtor in difficulty, it is not permissible to impose it on the debtor who gives a financial guarantee such as mortgage or sponsorship where the creditor can obtain his right from that guarantee.

From what is narrated it is revealed that the imposition of a financial punishment is legitimate and the appropriation of the one aggressed by theft more than what is stolen from him is also legitimate. This increase is not considered usury, but rather as compensation for a missed benefit as a result of that theft and also a punishment for the aggressor. The same thing applies in the case of the procrastination of the rich.

ordained by Almighty Allah. It is justice and punishment at the same time, justice for the creditor and punishment for the procrastinator. It is no doubt that the procrastinator is on the same level of the usurper when he procrastinates and refuses to repay the due rights on him to the creditor. The increase to be paid as compensation should be determined justly because injustice should not be warded of through injustice and no damage through more damage. Benefit should be compensated for by the one who caused its loss even if it was not guaranteed. Expecting the occurence of benefit would be enough reason to demand and impose compensation on its loss, such as in the case of the punitive condition and the down payment which constitute both of them a (Dhaman) of an expected benefit. In spite of all this the (Dhaman) for that expected benefit is considered a Shari'a legitimate matter. The Board of Scholars in the Kingdom of Saudi Arabia issued a resolution No. 25, concerning the punitive condition on 21/8/1394.

As for the down payment it is made as confirmation and conclusion of the transaction. When the buyer pays part of the price it is considered as if he possessed the bought item. If the buyer did not take the bought item or that the transaction was not concluded, that sum of money would be taken by the seller. Imam Ahmad said there is no objection to that. Omar Ibn Alkhattab blessing of Allah be upon him did the same thing.

Abul Khattab said that the down payment is not correct. This is the same opinion of Imam Malik and Imam Shafie. This is narrated about Ibn Abbas and Al Hassan because the Prophet, peace be upon him prohibited the sale on the down payment.

Dr. Abdel Razzag Al Sanhouri refuted the evidences stated by those who advocated the invalidity of the sale on the down payment. He said that the down payment is not stipulated with no compensation for the seller. It is compensation for the suspension of the sale and waiting until the buyer makes up his mind, so that nobody else takes the chance. The sale on the down payment is not on the same level as the uncertain choice, because the buyer would have the option of indicating a certain period of time during which he would return for the conclusion of the transaction, otherwise he would lose the down payment.

From all that is narrated, it is obvious that it is permissible to impose (Dhaman) compensation on the procrastinator when he is capable of repayment of debts, for the decrease which takes place during the period of procrastination. If the contract contained a punitive condition for procrastination, it would be a correct obligeable condition. Allah Almighty said:

"O! Ye who believe
Fulfil (all) obligations."

This increase paid as compensation is not like the usurious increase, but rather a different thing altogether. The difference can be seen in the following:-
Firstly : The usurious increase that follows the principle of pay now or increase for delayment is an increase for no compensation. It comes as a result of a contract of agreement between the creditor and the debtor for the postponment of

Omar Ibn Alkhattab also judged a case of some hungry men who stole a camel, by making the man for whom they worked to pay double the price of the camel as discretional punishment and hence no penalty (Hudud) was imposed because there was suspicion criterion. Quite a number of jurists used to do the same, such as Imam Ahmad and others.

The jurists also discussed the rule on the compensations for the missed and the expected to be missed benefits. They said that (Dhaman) compensation should be paid against every (Manfa'a) benefit which was lost as a result of felony on them, such as the benefit of the limbs. They also said that (Dhaman) compensation should be paid to the one who came to the court demanding his rights, after experiencing a recurrent procrastination from the debtor.

Sheikh of Islam Ibn Taimeya said, the one who procrastinated the creditor in his due rights until the creditor was compelled to complain and raise a charge to the authorities, then all the expenses paid in this process are to be repaid by the procrastinator, even if the creditor was lied to in this concern, resulting in more losses, they are to be paid by the procrastinator.

If one has due rights on some one else and this one procrastinated, even though he was capable of repaying those dues, and during that process of procrastination, the price of the due right in question decreased, then in this case, the procrastinator will have to bear the difference of this decrease or pay compensation for the benefit which was lost as a result of his procrastination. As a punishment to the procrastinator the value of the right in question is calculated according to the prices of the time in which payment is made, after procrastination and ability to pay are proved. If there was any decrease it should be paid by the procrastinator. It is justice when the procrastinator is fined that compensation, and the creditor deserves that increase on his right to compensate for the expected benefit if he had the money he credited in his possession.

The jurists disagreed on the rule concerning the vlaue of the usurped right, which is being procrastinated in paying it back in the price of the day it is repaid. It is narrated in (Muntaha Al Eradat) that the decrease in the price is not compensated. They also disagreed on determining the punishment deserved by the procrastinator. The majority of the jurists stated that there should not be any increase added to the right at all, and that the punishment meant in the Hadith is the discretional punishment, flogging or imprisonment imposed by the authorities on the procrastinator. Some others said that punishment in that Hadith refers to charging the procrastinator to pay as compensation (Dhaman) all the expenses paid by the creditor in the process of demanding his right. One of those jurists who say so is Sheikh of Islam Ibn Taimeya. Some of the researchers stated that (Dhaman) compensation should be paid for the decrease in the price. Sheikh Abdur Rahman Ibn Sa'adi said that the correct thing is that the procrastinator should pay the (Dhaman) compensation of the decrease in price. For how can the debtor take something which is worth one thousand and return it when its price dropped to five hundred only. If the owner had the item in his possession he could have sold it for one thousand. Compensation for that decrease is what is stipulated by justice

It would not be necessary for the procrastinator to be present as such transaction, and the debts are to be repaid according to the statement of creditor when payment and performance bond was to be done in the normal way.

The Hadith considered procrastination injustice committed on the part of the one procrastinated and hence punishment is imposed on the procrastinator together with defamation which is in this case a general punitive procedure aiming at reprimanding and deterring. Also imposed as punishment on the procrastinator is the payment of compensation for the one procrastinated to appease him and aleviate the effect of damage from him. Part of defaming the character of the rich procrastinator is to reveal his bad method of dealing and warn all people from getting involved with him in any commercial transaction so that people would avoid him and his injustice, resulting in causing damage to his commercial activities as more punishment to him for taking the property of his brother Muslim without any right.

The punishment imposed on the procrastinator is the punitive effect which should be imposed on the aggressor due to his injustice. This punishment might either be flogging, imprisonment or a financial fine, whether in the form of extermination such as exterminating wine, or in the form of paying multiple compensation for the aggressed, such as doubling the payment of compensation on the thief on the felony which does not incur a stipulated punishment, or imprisonment and flogging agreed upon by the jurists so as to be considered and implemented. As for the financial punishment, there is controversy between the jurists. Any way, carrying out that punishment should be for determent, reprimand for the respect of the rights of the others. Ibn Al Qayyim said, that the jurists disagreed on that punishment whether the rule on it is abrogated or still valid. He states that the correct opinion is that punishment is different with the different interests. Reference in this concern should be made to the independent reasoning of the jurists at every time and place, according to the different interests, because there is no evidence of abrogation. The successors of Prophet Muhammad, peace be upon him did the same thing.

Ibn Al Qayyim narrated instances of financial punishment in a number of cases judged by Prophet Muhammad, peace be upon him and his companions blessings of Allah be upon them. Examples of these cases can be seen in the case in which Prophet Muhammad, peace be upon him permitted the destruction and extermination of the wine containers, and also burning down the place, by Omar and Ali, in which wine was sold.

Sheikh of Islam Ibn Taimeya, mercy of Allah be upon him, stated that the financial punishment is a kind of discretional punishment and that it is divided into three categories :- Extermination, transformation, and appropriation to others. Appropriation is manifested in what is narrated about Prophet Muhammad, peace be upon him when he judged the one who stole the fruits from its tree by passing a judgment to flog him and fine him double the price of the fruit, to be paid to the owner of the fruit.

resulting in depriving the creditor from employing and profiting from his own money. Based on all these arguments, it can correctly be said that the payment of compensation for all the missed opportunities of profiting from that debted money, as a result of procrastination from the debtor, is a call which finds support in the principles of the Shari'a and its statements and also in the Holy Book of Allah and the Sunnah of His Prophet, peace be upon him.

The statements which consider the procrastination from a rich person in repaying his due debts, incurring punishment, is the saying of the Prophet, peace be upon him "the procrastination of the rich is injustice". Another saying states, "the dodging of the capable is injustice permitting defamation and punishment. The jurists, blessings of Allah be upon them discussed the question of punishing the procrastinator and defaming him and what would result from that in considering him a sinner liable to punishment.

1 – Ibn Hajar said that in the above stated (Hadiths) sayings, there is warning against procrastination, but however, there is controversy whether committing it willingly is considered a major sin or not. The majority of the jurists agree that the committor of procrastination is a sinner, but did not agree whether sinning is confirmed through the repetition of the act of procrastination or whether one time of committing is enough to consider the procrastinator a sinner.

Al Nawawi said that the method of our (Mazhab) school of thought, is that recurrence of the act is stipulated. He stated as evidence that the denial of the right when requested, and when there is no excuse preventing repaying it is in the same level as usurpation which is a major sin. Recurrence is not stipulated for the major sin, but the committor of that major sin would not be adjudged as sinner, unless it is evident that he does not have an excuse. Al Subki answered that the method of their school is that repetition is not stipulated.

2 – Al Qurtubi said that procrastination is manifested in refusing to repay the due obligations in due time even when one is capable of repaying. As for punishment on the procrastinator, he is to be imprisoned and his character defamed and reprimanded.

3 – Al Sana'ani said that the majority of the jurists permitted the seizure of the property of the procrastinator and be sold by the authority so as to repay his debts. This procedure falls into punishment incurred according to the Hadith.

4 – Ibn Al Qassim said, if the procrastinator was capable of paying his debts and he refused to do so, then the authrorities would have the right to prevent him from spending his money on excessive food and marriage- (so as to repay his due debts.)

The authorities will have the option of imposing any kind of discretional punishment, without transgressing the bounds of Almighty Allah. The authorities also have the right to seize property and sell it and repay the debts.

PROCRASTINATION FROM A RICH DEBTOR IS INJUSTICE INCURRING PUNISHMENT AND DEFAMATION

Sheikh Abdullah Ibn Suleiman Ibn Manie'*

The follower of the fundamentals of Islam, its (Usul) and principles would understand how this religion is concerned about the public and the personal rights, and obligations, and how that concern is interpreted into practical methods for the achievement of that divine concern through arousing the interests from one side and apprehension from the other. Allah Almighty warned against committing injustice in its different aspects and levels.
Allah Almighty said:-

"And whoever
Among you does wrong,
Him shall We cause to taste
Of a grievous Penalty. (1)

It is no doubt that injustice, being a kind of transgression and trespassing, is one of the most conspicuous among the prohibitions. As we all know, violating these prohibitions incurs the harsh punishment.

One of the most obvious of injustice is the procrastination from a rich person in repaying his debts and fulfilling his obligations and dues whether that debt was the cash price of something or something in kind, particularly when the debtor is capable to repay his debts, and the creditor does not possess any guarantee from the debtor, such as mortgage and the like. But if the debtor was in difficulties, then on no soul does Allah place a burden greater than it can bear. Allah Almighty said:-

"If the debtor is
In a difficulty
Grant him time
Till it is easy
For him to repay.(2)

Procrastination in repaying the due debts of the Muslim, falls into the sanctity of prohibiting the property of a Muslim on another Muslim, because it is a kind of injustice and transgression on property and also a kind of usurpation,

---

* - Member of the Board of Scholars in the Kingdom of Saudi Arabia.
- A judge in the high court in Makkah.

(1) Surat-ul-Furqan verse 19
(2) Surat-ul-Baqara verse 280

Information for their concern and their encouragement of all efforts for the service of the Fiqh of the eternal Islamic Shari'a.

We also send messages of thanks to all researchers and readers everywhere for their researches, their follow up and their observations, hoping that this journal keeps meeting their favourable judgement.

And Almighty Allah is The Helper the Best to protect and the Best to help.

colleagues whom we consider supporters of the journal, but at the same time we are honest with what we present. This honesty urges us not to republish any research or researches which had already been published, as in doing so there is no use for neither researchers nor readers.

The fourth observation is another suggestion from a limited number of readers to renew the format of the journal from time to time so that it becomes more attractive for the reader. We told those readers that one of the characteristics of the research and scientific journals in the world is consistancy whether in shape, colour or format, because the content of such journals is not temporary stuff valid for just the time it is published in, and so it is not suitable to deviate from this principle, and as in the recurrent changing of format, incoherence would rise, we decided that the journal remains in its present format, colour and size.

On the other side of evaluation we have to mention briefly the content of some letters and correspondences from inside and outside the the Kingdom in which their writers express their appreciation of the journal. We would not have revealed that if not in concealing it there is negligence of rights and role of the researchers and the staff of the journal. Some of these correspondences came from a number of universities, world Islamic centers, from English speaking lawyers from America and Europe, in addition to photocopying of the journal by one of the (Mujtahids) and distributing it to a wider number of readers in the places where the journal is not sufficiently available. The most recent correspondence came from a scholar and professor in one of the universities in India in which he said that he translated to the Urdu language some of the researches published in the journal.

Between those two evaluations, we have another observation in which we tell the dear readers that the journal is a means of diffusion and communication between the researcher and the reader. The researcher might state a certain opinion on a question with which the reader does not agree, a thing which is only natural, because man is not supposed to agree with any opinion or any independent reasoning, but he may see that opinion differently at one time and give up his stand the other.

When the journal publishes one research including independent reasoning on a particular question, some readers might disagree with that independent reasoning, and the journal might do the same, but nevertheless in publishing that research the journal is obliged by the regulations of publication as long as the research "does not contradict with the Shari'a principles or the scientific method or the regulations of publication in it.

In completing this third year with firm steps, getting strength and success from Almighty Allah, we send a message of thanks and appreciation to The Custodian of the Two Holy Mosques, King Fahd Ibn Abdul Aziz Al Saud, and messages of thanks and appreciation to His Royal Highness Prince Abdullah Ibn Abdul Aziz, The Crown-Prince and Deputy- Premier and Head of the National Guard, and to His Royal Highness Prince Sultan Ibn Abdul Aziz, The Second Deputy-Premier and Minister of Defence and Aviation and the Inspector General, and to His Royal Highness Prince Nayef Ibn Abdul Aziz, Minister of the Interior and Head of the Higher Council for

A LETTER FROM THE STAFF

With this edition the journal would have completed its third year of issue. Knowing that this is a short period of time, but however, we refer to it as a period in which we calculate the steps taken, evaluate them so as to modify where modification is needed, and correct what should be corrected. Our evaluation of this period is neither based on our own measurements nor on the good wishes shown by the readers and researchers, but it rather depends primarily on the criticism or guidance received by the journal summarized on the following observations:-

The first observation:- We received some letters from researchers and writers in which they told about the occurrence of some insignificant grammatical and typographical errors. We affirm to those concerned people that each page of the journal is subjected to intensive grammatical review and repeated proof reading. Inspite of the insignificance of these errors, we are still affected greatly for any error that occurs however small it might be.

Although we do not have any other thing to say than that whatever effort exerted on the human deed, it would remain subject to errors, but we affirm to all readers that our concern is unlimited that the editions of this journal would come without any grammatical or typographical error, however insignificant it might be, so that this publication becomes, if Allah wishes, an exemplary on the concern about the language of the Holy Quran.

The second observation is that some researchers and readers suggested that the journal issues every month or at most every two months as the researchers notice that their researches take a long time until they are published. With all our thanks and appreciation for the trust showed, but there are so many considerations which impose on us to limit oursevles, presently, at this frequency of issue. In due time, God heed, we will fulfill this desire.

The third observation is that we had been notified by one of the constant readers of the journal that we published a research which he, a researcher, happened to have published the same research or part of it somewhere else. We were greatly affected by that observation which found all care from our side, and we admonished the researcher for whom we published, particularly when we implemented well defined regulations since the first edition, for publication. One of these regulations is "any research submitted for publication, should not have been published in either a book, a journal or any other means of publication." In the same way we admonished another researcher who submitted a research to us and to another fellow journal at the same time. We did not know about that incident until one of the revisers drew our attention to that when he told us that he had revised the same research for another journal. The situation being so we stopped publication of that research.

With this admonition we did not intend to be harsh or touch on the feelings of two

«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	£E 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	£s 12	Libya	L.Dr 1000
Syria	LL. 35	Kuwait	K.D. 1
		Yemen	YR 12

Annual Subscription

U.S.A., Canada & Europe US$ 12

Annual Subscription: For Govt.

Offices and Agencies: SR. 150

For individuals: SR 100

Address:

Badia, North east of Princess Sarah Mosque, Riyadh, K.S.A

Phone 4351872

Fax 4352297

DISTRIBUTORS:-SAUDI DISTRIBUTION CO.

Jeddah	: 6694700	Madina	: 8228187	Al-Hasa	
Riyadh	: 4779444		: 8229881	Besha	: 6226462
	: 4779040	Yanbu	: 3225834	Abha	: 2270647
Dammam	: 8413317	Gizan	: 2220104	Tabouk	: 4321812
	: 8410840	Qassim	: 3249330		: 4321164
Taif	: 7491831	Hail	: 5321555	Najran	: 5222901
	: 7454222	Dawadamy	: 6422211	Keru'at	: 6421296
Makkah	: 5585078	H. Al-Batin	: 7223293	Sharora	: 5321125
	: 5584720	Zulfe	: 5927707	Khafgie	: 7662677

Mail Address P.O.Box. 1918 · Riyadh 11441 · Kingdom of Saudi Arabia

CONTEMPORARY JURISPRUDENCE RESEARCH JOURNAL

A Journal Specialised in Islamic Jurisprudence
Twelfth Edition – Third Year
Jan.-Feb.-Mar.-1992

IN THIS ISSUE

- A Letter From The Staff

– Procrastination From A Rich Debtor Is Injustice Incurring Punishment And Defamation.	Sheikh/Abdullah Ibn Suleiman Ibn Manié
– Nature And Cases of Moral Obligation In Islam	Dr. Muhammad Ibn Muhammad Shitta Abu Sa'ad
– The Idea of Codifying The Shari'a Rules, Its Past, Present And Future	Dr. Abdur Rahman Abdul Aziz AlQassim
– The Islamic Economy And The Equitable Development.	Dr. Shawgi Ahmad Donya
– Justice Before The Islamic Judiciary	Dr. Hassan Muhammad Safar
– The Islamic Principles For The Preservation of The Self (A case for discussion)	Dr. Abdur Rahman Ibn Hassan Al Nafisah

FATAWA AL MAJAMIA AL FIQHIA

- Using Eye Sighting And Not Astronomical Calculations to Prove New Moon Rise
- The Rule On Communism And Affiliation to it.

SOME FIQHI QUESTIONS

- The Kind of Journey During Which The Fasting Person Is Permitted to Break His Fast.
- The Characteristic of (Mal) Wealth On Which (Zakat) Alms Is Due.
- The Rule On The Number of Congregation For The Jumu'a Salat
- The Rule On The Judge Judging a Case According to His Own Knowledge of Its Circumstances
- The Rule On The Fulfillment of The Debt From The Debtor's Wealth Without His Permission

شركة مطابع شمد الجمارية
الرياض - ت: ٤٤٨٠٢٤ - ٤٤٨٠٢٦