الجمهوريّة الجزائريّة الديمقراطيّة الشعبيَّة

وزارة التَّعليم العالي والبحث العلميّ

جامعة أحمد دراية - أدرار - كلية العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة

والعلوم الإسلاميَّة

رقم التَّسجيل:.....

الرَّقم التَّسلسليّ:..... قسم الشَّريعة

الاجتهاد المقاصديُّ عند الإباضيَّة في باب المعاملات المالية من خلال كتاب شرح النِّيل

مذكِّرة مقدَّمة لنيل درجة الماجستير في العلوم الإسلاميَّة

تخصُّص: فقه وأصوله

لجنة المناقشة:

اسم الأستاذ	الدرجة العلميَّة	الجامعة الأصليَّة	الصِّفة
محمَّد دبَّاغ	أستاذ التَّعليم العالي	جامعة أدرار	رئيسًا
بكير حمُّودين	أستاذ محاضر	جامعة أدرار	مُشرفا ومُقرِّرا
محمَّد جرَّادي	أستاذ محاضر	جامعة أدرار	عضوا مناقشا
خالد ملاَّوي	أستاذ محاضر	جامعة أدرار	عضوا مناقشا

إعداد الطَّالب:

ياسين الصَّادق

إشراف الدُّكتور:

بكير حمُّودين

السنَّة الجامعيَّة: 1436-1437هـ/2015-2016م

الجمهوريّة الجزائريّة الديمقراطيّة الشعبيَّة

وزارة التَّعليم العالي والبحث العلميّ

جامعة أحمد دراية - أدرار- كلية العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة

رقم التَّسجيل:..... والعلوم الإسلاميَّة

الرَّقم التَّسلسليّ:..... قسم الشَّريعة

الاجتهاد المقاصديُّ عند الإباضيَّة في باب المعاملات المالية من خلال كتاب شرح النِّيل

مذكِّرة مقدَّمة لنيل درجة الماجستير في العلوم الإسلاميَّة

تخصُّص: فقه وأصوله

لجنة المناقشة:

اسم الأستاذ	الدرجة العلميَّة	الجامعة الأصليَّة	الصِّفة
محمَّد دبَّاغ	أستاذ التَّعليم العالي	جامعة أدرار	رئيسًا
بكير حمُّودين	أستاذ محاضر	جامعة أدرار	مُشرفا ومُقرِّرا
محمَّد جرَّادي	أستاذ محاضر	جامعة أدرار	عضوا مناقشا
خالد ملاَّوي	أستاذ محاضر	جامعة أدرار	عضوا مناقشا

إعداد الطَّالب:

ياسين الصَّادق

إشراف الدُّكتور:

بكير حمُّودين

السنَّة الجامعيَّة: 1436-1437هـ/2015-2016م

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم ا للهالرَّحمن الرَّحيم

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ﴿٢٩﴾ ﴾ النساء: ٢٩.

﴿ أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٖ مُّخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهَاۚ وَمِنَ ٱلۡجِبَالِ جُدَدُۢ بِيضٞ وَحُمۡرٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٞ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ مُخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَۗ إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾ ﴾ فاطر: ٢٧ – ٢٨.

شكر وتقدير

لله الحمد حمدا كثيرا طيبا مُباركا فيه كما أمر، على عونه وتوفيقه وتسديده لشهود لحظة استواء القَمَر، ولعنايته ورعايته حَتَّى بزوغ أمل الفوز والظَّفَر.

لا يسعني في هذه اللَّحظات، التي تتدافع فيها الكلمات، وتَصْطَفّ عندها العِبارات، مُحَاولة أداءَ واجب الشُّكر وتبليغَ خالصِ الدَّعوات، إلاَّ أَنْ أَتَوَجَّه إلى خالق الموت والحياة، بالحمد والشُّكر الجزيل، والمدح والثَّناء الجميل، أَنْ يَسَّر لي السُّبُل لبلوغ المقصود، وذلَّل أمامي الصِّعاب لتحقيق الهدف المنشود، فله الحمد أوَّلا وآخرا، وله الشُّكر والثناء باطنا وظاهرا.

كَما أُزْجِي من صميم الوجدان، أسمى عبارات الشُّكر والامتنان، وأرقى معاني التَّقدير والعرفان لأستاذي المشرف الدُّكتور: بكير بن داود حمُّودين صاحب الرعاية الأبويَّة، والعناية العلميَّة لهذه الورقات مُنذ أَنْ كانت فِكْرَةً وجَنِينا، إلى أن استوت بحثا كاملا وغدت خَلقا متينا، بعد أن أفادت من مُلاَحظاته العلمية العميقة، وتوجيهاته المنهجيَّة الدقيقة.

كَما أتقدّم بشكري وامتناني لجامعة أدرار التي وفدتُ إليها فَأَحْسَنَتْ وفادتي، ولأساتذتي بِها الذين رَعَوْني فأجادوا رعايتي، ولجميع العاملين بها أُبَلِّغ خالص تحيَّاتي وصادق دعواتي.

جزى الله عني الجميع خير الجزاء، وأجزل لهم المثوبة والعطاء، وأنعم عليهم بصلاح الذريَّة والأبناء.

ولست أنسى بالشُّكر والثناء كُلَّ من مَدّ إليّ يد العون خالصة صادقة في القرارةِ وقسنطينةَ وعُمَان، داعيا للجميع بطمأنينة العيش واستقرار الحال والوجدان، ولوطني بالتَّطوُّر والازدهار، وبالسِّلم والأمن والأمان.

ياسين

إهداء

إلى مَعين العَطاء، وينبوع الصَّفاء، ومصدر النَّقاء، ومورد الدُّعاء؛ والدتي

إلى رمز الهيبة والوَقار، ومثال الاعتزاز والفَخار، ومُعلِّمي الثَّبات والقرار؛ والدي

﴿رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾

إلى مُعلِّمي كيف يكون الاهتداء، ومُعرِّفي كيف يحصل الاقتداء، ومُبصِّري بطريق الترقِّي

والاعتلاء؛ عمِّي أحمد والدِ زوجتي

إلى شمس الصَّباح، وبلسم الانشراح، وترياق النجاح، وموطن الصَّلاح؛ زوجتي

إلى هِبَتَيْ ربِّي، وريحانتَيْ قلبي، ومَنارتَيْ دربي، وعِشقي وحُبِّي؛ ابنتَيَّ أروى وكوثر

إلى كُلِّ من لقَّنني حرفا يوما، فغدا عَلَيَّ واجب الدعاء له دوما؛ أساتذتي

إلى كُلِّ مؤمن قويٍّ أمين، يسعى لوَحدة الأمّة ونبذ التَّعَصُّبِ المشين، ويرنو لتحقيق النَّصر

والتَّمكين.

أهدي هذا العَمل العِلميَّ المتواضع

ياسين.

الاختصارات والرُّموز المستعملة

تر: ترجمة.

تح: تحقيق.

دم ن: دون معلومات نشر.

دت: دون تاريخ النَّشر.

دم ن: دون مكان النَّشر.

ط: طبعة.

(...): حذف من النصّ المقتبس.

[...]: إضافة من الباحث إلى النصّ المقتبس.

المقدّمة

المقدِّمة:

الحمد لله الذي عَلَّم بالقلم، عَلَّم الإنسان ما لم يعلم، والصَّلاة والسَّلام على سَيِّد العُرب والعَجم، محمَّدٍ ﷺ المبعوثِ إلى سائر الأُمَم، وعلى آله وصحابته طاهري الأخلاق والشِّيَم، وعلى من تبعهم بإحسان ما أَظَلَّت الخلائقَ سوابغُ النِّعَم، وبعد:

فَإِنَّ الإسلامَ دِينٌ أرسله الله للعَالَمِين جميعا، وارتضاه لَهُم منهجَ حياةٍ رفيعا، وطريقَ عيشٍ بَيِّنا مَهيعا، لا انحراف فيه ولا اعوِجَاج، ولا اضطراب فيه ولا ارتجاج؛ فكان بذلك مصدرَ وَحدة للبشريَّة، ومورد وِفَاق واتِّفَاق للإنسانِيَّة، تجتمع في رحابه على الأُسُسِ والمنطلقات، وتَأْتَلِف من خلاله حَول الأصول والكليَّات، وتجد من بعد ذلك فُسْحَةً للخلاف في الجزئيَّات، وَسَعَةً لتباين الأنظار في الفرعيَّات، ويكون خلافُهَا في ذلك مِنحةً ورحمةً لَهَا، وتفاوتُهَا في النَّظر إليها غَناءً وثراءً لفكرها وفقهها.

من هذا المنطلق الفسيح نشأت المدارس الفقهيَّة، وتكوَّنت المذاهب الإسلاميَّة، وأعلت كُلٌّ منها بناءاتِهَا الفكريَّةَ، وأرست حُدودَهَا المعرفيَّة، وخَطَّت ضوابِطَهَا المنهجيَّة؛ فغدا لَهَا خَطُّها ومسارُها الفكريُّ، وطريقُها ومنهجها الفقهيُّ، فاختلفت عن مثيلاتها في الفهم والتَّفكير، وتباينت عن قريناتها في التَّفريع والتَّخريج، دون أن تَمَسَّ الأُسُسَ والمنطلقات، ومن غير أن يطال خلافُها الأصولَ والكليَّات، والواجبُ والحالُ هذه أن يُتلَقَّى الخلاف بعقل مُنفتح، ويُتقَبَّل بصدر مُنشرح.

اِنْطِلاقا من هذا المنطق حاول البحثُ بيانَ خَطٍّ مَسَاريٍّ، وطريق منهجيٍّ لمدرسةٍ من المدارس الإسلاميَّة؛ وهي المدرسة الإباضيَّة، في باب من الأبواب الفقهيَّة؛ وهو باب المعاملات المالية، من خلال أحد مصادرها الرَّئيسة؛ وهو «كتاب شرح النِّيل»؛ فانتظم بذلك عنوان البحث على النَّحو الآتي: «**الاجتهاد المقاصديُّ عند الإباضيَّة في باب المعاملات المالية من خلال كتاب شرح النِّيل**».

أهميَّة الموضوع:

لقد وقع خِيَارُ الباحث على هذا الموضوع لاعتقاده بِأَهَمِّيته والدَّور الجسيم الذي يضطلع بأدائه؛ والذي يتمثَّل في كونه:

- مُحَاوَلَةً ومُقاربةً لوضع لَبِنة فكريَّة في سياق الوَحدة الإسلاميَّة، وإرساء دِعَامَة معرفيَّة في خدمة بُنيانِ القواعد الكليَّة، والمبادئ العَامَّة الجامِعَة لشتات الفهم الإسلاميِّ، والْمُلَمْلِمَة لما

تناثر من الفكر الفقهيِّ؛ ذلك لأَنَّ البحث يُحاول النَّظر في الاجتهاد المقاصديِّ القائم على مُلاحظة الكُلِّ، والنَّاهض بدراسة الأصل.

- مُحَاولةً لإفادة المكتبة الإسلاميَّة وإثرائها بآراءِ واجتهاداتِ عُلَماءَ وفُقَهاءَ من المدرسة الإباضيَّة الفقهيَّة الأصيلة، والعمل على تقريب تُراثها ووضعه بين أيدي الباحثين لدراسته وتمحيصه والنَّظر فيه، ومُقارنته ومُناقشته.

- عملا جادًّا يسعى إلى الحفر في أصول الإباضيَّة، والتَّعَمُّق فيها، واكتشاف أسرارها، وسبر أغوارها؛ لكونها مجالا خصبا، وحقلا بِكْرًا لَمْ ينل حَقَّه من الدِّراسة والبحث بعدُ، ولَم يستوفِ نصيبه من التَّدليل والتَّحليل.

- محاولة لإفادة الفقه الإسلامِيِّ باجتهادات اطفيَّش صاحِبِ العقل الموسوعِيِّ والتَّوَجُّه التَّوحيديِّ الذي حاول أن يجمعَ في موسوعته آراء المذاهب الإسلاميَّة ويتناولها بالنِّقاش والتحليل والتَّرجيح بعقليَّة مُتَفَتِّحة وذهنية مُتَبَصِّرَة.

- إظهارًا للاجتهاد المقصديِّ والفكر الشُّموليِّ الذي يفسح المجال واسعا للمجتهد قصد الحضور الفعليِّ في الواقع، والوجود الذهنيّ في مُوَاجهة القضايا والنَّوازل، وإيجاد الحلول الناجعة لما استجَدَّ من وقائع ومَسائل.

- إسهاما عِلْمِيًّا في الجانب المعاملاتِيِّ للفقه الإسلامِيِّ الذي تَمَسُّ حاجة الواقع فيه إلى حركة اجتهاديَّة عالية؛ لِمَا يعتريه من تطوُّر وتغيُّر وتبدُّل مُتسارع في عصر الاقتصاد المفتوح، وزمن تَضَخُّمِ رأس المال المفضوح.

أسباب الاختيار:

لقد تعضَّدت هذه الأهميَّة وتقوَّت بأسبابٍ دعت الباحثَ إلى اختيار هذا الموضوع، يُجمِلها فيما يأتي:

ذاتية؛ وتمثَّلت في:

- رغبة الباحث الملحَّةُ في الاطِّلاع على اجتهادات المدرسة الإباضيَّة، واستكشاف أصولها وفروعها، واستكناه دقائقها وأسرارها؛ زيادةً وإضافةً في الثراء المعرفيّ الذي أفاده من المذاهب الفقهية الأربعة خلال دراسته الجامعيَّة.
- حاجة الباحث إلى التمكُّن والضُّلوع في فقه المعاملات المالية الذي يعدّ مجالا خصبا، وحَقلا ثرًّا، وجانبا تَمسّ حاجة النَّاس إليه في عصرنا، ويُطالعنا كُلَّ يوم بتحدِّياته

ومُستجِدَّاته.

موضوعيَّة؛ وتلخَّصت في:

- إبراز معالم المنهج الفقهيّ، والاجتهاد المقاصديّ للمدرسة الإباضيَّة، وإظهار جانب التَّفكير العقليِّ والتَّنظيريِّ لها من خلال أحد أبرز علمائها، وأخصب مُؤَلَّفاتها.
- إظهار المنهج الأصوليِّ المقاصديِّ للمدرسة الإباضيَّة من مصادره وموارده، ومِمَّا كتبه علماؤها؛ ووضعه في متناول الباحثين والدَّارسين؛ وذلك مُساهمة من الباحث في تعزيز البحث العلميِّ الصَّحيح، وزيادةً في إثراء الفقه الإسلاميِّ، وإغناءِ المعرفة الإنسانيَّة.
- محاولة تغطية النَّقص الحاصل في السَّاحة الفكريَّة الفقهيَّة التي لم تمنح للمدرسة الإباضيَّة حَقَّها من الدراسة العلميَّة المنصفة والبحث المعرفيّ النزيه، سيما في المجال المقاصديّ والأصوليّ والفقهيّ.

تحديد الإشكاليَّة

لقد وقع الخيارُ في البحث على «شرح كتاب النِّيل وشفاء العليل» للشيخ اطفيَّش (ت: 1332هـ/ 1914م)؛ باعتباره مرجعا مُعتمدا لدى الإباضيّة المغاربة، ومصدرا مُرَجِّحا عند الإباضيَّة المشارقة، بل موردا للباحثين في الفقه الإباضيِّ من كل المذاهب، وكذا لوزنه العلميِّ وقيمته المعرفيَّة مشرقا ومغربا، ولكونه موسوعة فقهيَّة أجاد فيها مؤلِّفُها عرضَ الفقه الإباضيِّ تمثيلا وتدليلا وتحليلا، وأفاد في تبيان آراء المذاهب الفقهيَّة مُناقشة ومقارنة وترجيحا. كَمَا تركَّز البحث على باب المعاملات المالية دون العِبادات؛ لحصر مجال البحث منهجيًّا، ولخصوبة حقل الدِّرَاسة مقاصديًّا؛ إذِ التَّعليلُ المصلحيُّ والقياسيُّ أصلٌ في باب العادات والمعاملات كما تقرَّر عند العلماء.

وهذا الحصرُ جعل الإشكاليَّة تتبلور على النَّحو الآتي: «ما مدى تعويل الشّيخ اطفيَّش على المقاصد والمصالح لدى التَّأصيل والتخريج في فقه المال؟»، ولقد تفرَّع عن هذه الإشكاليَّة الرَّئيسة عددٌ من الإشكالات؛ مُلخَّصُها:

- ما هي حقيقة الاجتهاد الشَّرعيّ؟ وما ماهية الاجتهاد المقاصديّ؟.
- ما هي أسس الاجتهاد المقاصديِّ؟.
- ما مدى نظر اطفيَّش للمقاصد ولَحْظِه للمصالح؟.
- ما مدى بروز المقاصد الخاصَّة في الفروع الفقهيَّة المالية في مصادر الإباضيَّة؟.

منهج البحث:

لقد حاول الباحث الإجابة عن هذه التَّساؤلات، وسعى إلى حَلِّ إشكاليَّة البحث من خلال توظيفه للمناهج البحثية الآتية:

أوَّلا: المنهج التَّاريخيُّ (الاستردادي): عمل الباحثُ على استرداد التَّاريخ للحديث عن أصول الإباضيَّة وأُسُسِهم التاريخيَّة، والفكريَّة. وكذا لبيان نشأة اطفيَّش وتكوينه مع محاولة عدم الوقوف عند عملية الاسترداد المجرَّدة بل التجاوز إلى المناقشة والتحليل والاستنتاج خاصة فيما تعلَّق بالمهاد التاريخيّ للمذهب الإباضيِّ.

ثانيا: المنهج الاستقرائيُّ: اعتمده البحثُ في تتبُّع آراء اطفيَّش في موسوعته: «شرح كتاب النِّيل» مع قليل من التَّوسُّع إلى تفسيره: «تيسير التَّفسير»، وكتابه: «شامل الأصل والفرع» وعدد من مصادر الإباضيّة الفقهيَّة، غَير أَنَّ الاستقراءَ لم يكن تَامًّا حيث لا يسع حجم البحث لذلك، بل اعتمد الباحث منهج العَيِّنة والنَّموذج، واكتفى بِما يُبيِّن به الخطّ الاستدلاليّ والمنهج الاستنباطيّ للشّيخ.

ثالثا: المنهج الوصفيُّ التحليليُّ: اعتمد البحث المنهج الوصفيّ في سرد الآراء الفقهيَّة، وبيان الأقوال الأصوليَّة، والاجتهادات المقاصديَّة في التعريفات والتَّقسيمات، وتعقَّب ذلك بالنَّظر والتَّحليل والمناقشة والتَّوجيه قدر الوسع والطاقة والإمكان.

ولقد وظَّف البحث **المنهج المقارن** عَرَضا ولم يعتمده أصلا في البحث؛ وذلك في بعض الجزئيَّات، من مثل الحديث عن تقسيمات العلماء للمقاصد، وبيانِ الفرق بين أصول الإباضيَّة وأصول الخوارج، والإشارة إلى بعض الاختلافات الفقهيَّة.

ضوابط منهجيَّة:

قصد التَّعامل الحسن للقارئ مع البحث يُبَيِّن الباحثُ بعض المعالم المنهجِيَّة التي سار عليها واعتمدها في البحث؛ وبيانها:

- اعتمد البحثُ في إيراد الآيات القرآنيَّة وعَزْوِها على رواية حفص عن عاصم، وكان العزو في متن البحث.
- اعتمد في تخريج الأحاديث على مُسند الرَّبيع بن حبيب أساسا، وموطَّأ الإمام مالك، وصحيحي البخاريّ ومُسلم، ولَم يُبيِّن درجة الحديث حين وروده في المصادر المذكورة.
- يعمد الباحث إلى بيان درجة الحديث عند وروده في كتب السنن الأربعة، أو في

المصنَّفات والمسانيد، مُعتمدا في ذلك على تعليقات شعيب الأرناؤوط، وناصر الدِّين الألبانيّ غالبا.

- اعتمد الباحث الطريقةَ المختصرةَ في الإحالة على المصادر؛ حيث يُورد الاسمَ الكامل للمؤلِّف، والعنوانَ الكاملَ للمؤلَّف مع الصفحة والجزء إن وُجِد عند أوَّل ذكر للمصدر، ثُمَّ يعمد إلى الاختصار في اسمي المؤلِّف والمؤلَّف فيما يليه من مواضع، مُرجئا ذكر المعلومات الكاملة للمصدر أو المرجع إلى قائمة المصادر والمراجع.

- اعتبر الباحث كُلَّ مُؤَلَّف في موضوع الأصول والمقاصد والفقه مصادر، وأضاف إلى ذلك كتب التَّفسير؛ لكونها أصلا للعلوم المذكورة، وعَدَّ ما سوى ذلك مراجع.

- يعيدُ الباحثُ كتابة عنوان المؤلَّف في كُلِّ صفحة، ويشير إليه بعدها بعبارة المصدر أو المرجع نفسه إذا ذُكر في الصفحة ذاتها، ولو كان بينه وبين الذكر السَّابق فاصلٌ.

- اعتمد الباحثُ هذه الطريقة دون الطريقة المعهودة؛ للتَّيسير على القارئ ما أمكن، وابتعد عن توظيف عبارة المصدر أو المرجع السَّابق لتجنُّب إرهاق القارئ بتقليب الصَّفحات بحثا عن عنوان المصدر أو المرجع.

- في حال ذكر اسم المؤلِّف في المتن يورد الباحث في الهامش اسم المؤلَّف مجرَّدا عن اسم المؤلِّف، وفي حال ذكر اسم المؤلَّف يورد اسم المؤلِّف مع الصَّفحة فقط، ويكتفي بذكر الجزء والصفحة أو الصفحة فقط في حال ذكر اسم المؤلِّف والمؤلَّف في المتن؛ وذلك تجنُّبا للتَّكرار.

- اعتمد الباحث عند تعدُّد المصادر في الهامش الواحد على تاريخ الوفاة؛ فبدأ في الإحالة بالمتقدّم فالمتأخِّر، باستثناءِ كون مصدر العالم المتأخِّر هو المعتمدَ الرَّئيسَ في الفكرة الواردة في المتن، أو أنَّ اللَّفظ المنقول يعود إليه.

- ترجم الباحث للأعلام الإباضيّة، وأعلام الأصول والفقه والمقاصد، ولم يترجم للصحابة والتابعين، واعتمد في ترجمة المعاصرين على مواقعهم الإلكترونيَّة وصفحاتهم على الشبكة العنكبوتيَّة.

الدِّراسات السَّابقة:

لقد اتَّضح للباحث ـ حسب اطِّلاعه ـ بأنَّه لم يُفْرَد الجانبُ المقاصديُّ للمذهب الإباضِيِّ بالبحث والدِّراسة، ولم يُخَصَّ بدراسة أكاديميَّة خَاصَّة، بَيْد أنَّه لم تُقصِّر بعضُ الدِّراسات ببيان

جوانبَ من الاجتهاد المقاصديِّ عند الإباضيّة؛ وأهمُّ تلك الدراسات وأشملها أطروحة دكتوراه الدَّولة التي تقدَّم بها الباحث: مُصطفى بن صالح باجو لجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة سنة 1999م، والموسومة بـ: «**منهج الاجتهاد عند الإباضيَّة**»[1]، جاءت هذه الدراسة شاملة للمنهج الأصوليِّ الإباضِيِّ نقلا وعقلا، غير أنَّها تناولت الاجتهاد المقاصديَّ بإيجاز وصفا وتنظيرا، ولَم تتعرَّض للمقاصد بالبيان والتَّفصيل التزاما بإطارها الدراسيِّ الذي تناول المنهج العامّ للاجتهاد عند الإباضيّة.

كما لَمْ تَخل المكتباتُ أيضا من دراساتٍ خَصَّت تراث الشيخ اطفيَّش بالنَّظر والبحث؛ ألصَقُهَا وأقربها إلى دراسة الباحث هذه، أطروحةُ الباحث خالد بن سالم السِّيابيّ التي تَقَدَّم بها لنيل درجة الدكتوراه من جامعة الزيتونة بتونس عام 2010-2011م، والمعنونة بـ: «**المنهجُ الفقهيُّ للإمام امحمَّد بن يوسف اطفيَّش من خلال فقه المعاملات المالية من كتابه شرح النِّيل وشفاء العَليل**»[2]، ولقد جاءت هذه الدِّراسة وافية وكافية لِما أشار إليه العنوان وبَيَّنت جوانب هامَّة من المنهج الفقهيِّ لاطفيَّش؛ حيث فصَّلت في بيان مناهج الاستدلال عنده، وأوضحت منهجه الخَاصَّ في الاجتهاد، وعرضت للقواعد الأصولية والفقهية والمقاصديَّة في كتابه «شرح النِّيل»، وتقاطعت مع دراستنا في الجانب المقاصديِّ، بَيْد أنَّها ركَّزت على الوصف وتتبُّع المسائل، وذكر بعض القواعد المقاصديَّة، دون الغوص في بيانِ المقاصد الخاصَّة وكيفية تناول اطفيَّش لها، كما غابت عنها روح المناقشة والتَّوجيه للمسائل.

ولا يفوت الباحثَ الإشارةُ إلى بعض الدِّراسات العلميَّة الأكاديميَّة التي أفاد منها في البناء العَامِّ للبحث، والمنهج الضَّابط للدِّراسة في فصلها الثَّالث بالخصوص، والتي تمثَّلت في دراسة يوسف حامد العالم الموسومة بـ: «**المقاصد العَامَّة للشَّريعة الإسلاميَّة**»، ودراسة عزالدِّين ابن زغيبة المعنونة بـ: «**مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة الخَاصَّة بالتَّصرُّفات المالية**»؛ وذلك باعتبارهما دراستين سابقتين في موضوع المقاصد الخاصَّة بالمعاملات المالية.

صعوبات البحث:

مضت مسيرة البحث بفضل من الله ونعمة منه سبحانه في أحسن الأحوال، وأطيب

(1) طُبعت بمكتبة الجيل الواعد طبعة أولى سنة 1426هـ/ 2005م، وهي الطبعة الوحيدة.

(2) لم تُطبع الدراسة بعدُ، وتحصَّل الباحث على نسخة إلكترونيَّة منها من لدن الباحث خالد بن سالم السيابي.

الشُّهور والأيَّام ـ لله الحمد ـ، ولَم يعرف الباحثُ خلالها صعوباتٍ غيْرَ التي تُلازم البحثَ وتُعطي له نكهة الإنجاز وطعم النَّجاح، وتدفع إلى العمل، ومُلاحظة الأمل، بَيْدَ أنَّه مع وجود روح العمل، ودُفعة الأمل لَمْ يصفُ للباحثِ المسير من غير عوائق ومشاكل وقلاقل، يوجزها في نقطتين اثنتين:

الأولى: الجوُّ العَامُّ والظُّروف المحيطة بالباحث طيلة البحث في ولايته، والتي أعاقت تقدّم أيِّ إنسان، وأوقفت مسيرة المكان والزمان، وحَطَّمت نَفْسَ الطَّموح وأحالته إلى متألِّم خذلان، والذي اضطرّ الباحث للأسف للوقوف مَرَّات ومَرَّات بسبب الظروف المحيطة، بل وأوقف حركة التنقُّل داخل الولاية وجمَّدها ـ والله المستعان، وعليه التُّكلان ـ.

الثانية: غياب المصدر الإباضيّ المشرقيِّ عن الأيدي، وندرة الحصول عليه إلاَّ بالتنقُّل إلى موطنه سلطنة عُمان، وهو ما لم يتيسَّر للباحث طيلة مُدَّة البحث، غير أنَّه تم التصرُّف في ذلك باعتماد الباحث على ما توفَّر لديه من مصادر ومراجع دون ما غاب منها.

المصادر والمراجع:

قامت أُسُس الدِّراسة على جملة من المصادر والمراجع المتعلِّقة بالفقه والأصول والمقاصد، غَير أنَّ مُعتمدها الأساسَ كان على مصادر الإباضيَّة، ومُرتكزها على كتاب «**شرح النِّيل وشفاء العليل**» لاطفيَّش الذي كان محور الدراسة ولُبَّها، ومُنطلقها في التَّدليل والتَّحليل والمناقشة. كما اعتمدت على كتاب «**تيسير التَّفسير**» لاطفيَّش في دعم آرائه وإثراء اجتهاداته، وعَوَّلت أيضا على عددٍ من المصادر الإباضيَّة من مثل كتاب «**المدوَّنة الكُبرى**» لأبي غانم بشر بن غانم الخراسانيِّ التي تُعتبر من أوائل مصادر الفقه والأصول الإباضيّة، و«**كتاب الجامع**» لمحمد بن بركة البهلويِّ، و«**كتاب الإيضاح**» لعامر بن علي الشَّمَّاخيِّ، وكتاب «**في رحاب القرآن**» لإبراهيم بن عمر بَيُّوض، وكتاب «**نفحات الرَّحمن في رياض القرآن**» لمحمَّد سعيد كعباش، وغيرها من المصادر.

كما عَوَّل البحث على عدد من المصادر الأصوليَّة والمقاصديَّة العَامَّة ككتاب «**الموافقات**» لأبي إسحاق الشَّاطبيّ، وكتاب «**مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة**» للطَّاهر بن عاشور، ومجموعة أخرى من المصادر والمراجع انبنى عليها البحث وقامت بها دعائمه؛ وذلك فيما تعلَّق ببناء الأسس النظريَّة للاجتهاد المقاصديِّ.

خُطَّة البحث:

تتبَّع الباحثُ في عرض دراسته التَّقسيم الآتي؛ مُقدِّمة، وثلاثة فصول، وخاتمة.

عَرَض في المقدِّمة للحديث عن أهميَّة الموضوع، والأسباب الدَّاعية لاختياره، فإشكاليَّة البحث، والمناهج المعتمدة في الدِّراسة، وخَطَّ بعض المعالم المنهجيَّة، وتصدَّى لبيان الدِّراسات السَّابقة ونقاط التَّقاطع والتَّكامل، ومواطن النَّقص فيها، كما تعرَّض لصعوبات البحث، وأتى على ذكر أَهَمِّ المصادر والمراجع، وختم ذلك كُلَّه بإيراد مختصرٍ للخطَّة المعتمدة في ثنايا البحث.

تعقَّب ذلك بالفصل الأوَّل الذي جاء تمهيديًّا تعريفيًّا بالمصطلحات الواردة في عُنوان البحث؛ وهي: الاجتهاد، والمقاصد، والإباضيَّة، والمعاملات المالية، كما تعرَّض لتعريف المؤلَّف الأنموذج (شرح كتاب النِّيل)، ومؤلِّفه (الشيخ اطفيَّش)، ولقد انتظم له ذلك كلُّه في أربعة مباحث ضَمَّ كُلٌّ منها ثلاثة مطالب أو اثنين، وحوى كلّ مطلب عددا من الفروع.

وجاء الفصل الثَّاني ليضع الأسس النظريَّة للاجتهاد المقاصديِّ حيثُ اضطلع ببيان أهميَّة الاجتهاد المقاصديّ على مستوى التنظير والتَّطبيق في المبحث الأوَّل لهذا الفصل، وانبرى لبيان مكانة التَّعليل في الاجتهاد المقاصديِّ في المبحث الثاني، وجاء المبحث الثالث ليجلِّيَ الستار عن أهميَّة المصالح والمفاسد في التفكير الأصوليّ والتنظير المقاصديّ، وتُوِّجت هذه الأسس الرئيسة؛ التَّعليلُ والمصالحُ بالبحث في كليَّة حفظ المال وجودا وعدما؛ وهو ما تكفَّل به المبحث الرَّابع من هذا الفصل، ولَم يستثن الباحثُ في هذا الفصل ذكرَ بعضِ التَّطبيقات التي تؤدِّي الغرضَ المقصود والهدفَ المنشود من بيان الأسس النظريَّة وتوضيحها وتجلية أسرارها وغوامضها.

ولقد عَرَّج الباحث في الفصل الثَّالث على الحديث عن المقاصد الخاصَّة للمعاملات المالية المتمثِّلة في الوضوح، والرَّواج، والثَّبات، والعَدل؛ حيث رَتَّب عَرْضها في أربعة مباحث؛ تناول في الأوَّل منها مقصد الوضوح، وبَيَّن من خلاله أُسُسَ المحافظة على هذا المقصد في الشَّريعة الإسلاميَّة إيجابا (سبل التَّوثيق) وسلبا (منع الغرر والجهالة). وفَصَّل الحديث في الثاني عن مقصد الرَّواج والتَّداول، ووَضَّح سُبُل تحصيله، وجَلَّى الغُموض عن الموانع الشَّرعيَّة التي جاءت للحفاظ عليه والعناية به. ودار البحثُ في الرابع حول مقصد الثَّبات في الأموال المتمثِّل في إيجاب أصل الرِّضا واللُّزوم في العقود، ومنع سُبُل الإضرار والفساد في المعاملات المالية. وجاءَ المبحث الخاتِم لهذا الفصل بتبيان معاني مقصد العدل العامَّة،

والخاصَّة بالمعاملات المالية في نظاميها الاكتسابيِّ والإنفاقيِّ، وتَمَّ بذلك الفصل واكتمل.

وتُوِّجَت هذه الفصول بخاتمة عَرَضَ فيها البحثُ لأهَمِّ النَّتائج والثَّمَرات العلميَّة المجتناة من خلال البحث، مُشَفِّعًا ذلك بعدد من التَّوصيات التي رآها جديرة بالاهتمام، وحَرِيَّة بالنَّظر والتَّأمُّل.

وفي ختام هذا التَّطواف والتَّجوال العلمِيِّ الماتع يُسَجِّل الباحثُ اعتذاره لِمَا قد يعتري هذا البحث من نَقْص وخَلَل، وما قد يلحقه من قصور، ويقينُه بأَنَّ في هذه الورقات صوابا وحَقًّا كَمَا أَنَّها لا تَخْلُو من خطأ وخطل، وحسبُ الباحث أَنَّه قد بذل جُهده، واستفرغ وُسعه، وأخلص لله نِيَّتَه؛ فما كان من صَوَابٍ وَحَقٍّ فمن الله وحده، وما كان من خطأ وخَلَل فمن نفسه، والكمالُ المطلقُ من صفات الواحد القَهَّار، والحمد موصول له سُبحانه باللَّيل والنَّهار، على السَّداد والتَّوفيق حَتَّى بلوغ نهاية المشوار، وليس يكتمل هذا البحثُ وتستوي بِنيته المعرفيَّة، إلاَّ بملاحظاتكم العلميَّة، وتصويباتكم المنهجيَّة.

وأَملُ الباحث خِتاما أن يكون قد قَدَّم الإضافةَ المعرفيَّةَ المرجوَّة من بحثه، وأَنَّه قد مَنَح الإجابة العلميَّة المطلوبة من دراسته، ورجاؤه أَنْ يكون بحثُه مُساهمة فكريَّة جادَّة يفيد منها الباحثون والدَّارسون للاجتهاد الأصوليِّ الإباضيِّ. ويسأل الله خِتاما الإجابةَ والقَبول، والأجر والثَّواب الجزيل، ويرجوه أن يعفوَ عن الخطأ ويُقيل، ويُوفِّق إلى الخير ويُنير السَّبيل، والحمد لله ربّ العالمين.

القرارة، غرداية: يوم الثُّلاثاء: 13 محرَّم الحرام 1437هـ/ الموافق لـ: 27 أكتوبر 2015م.

ياسين بن أحمد الصَّادق

الفصل الأوَّل
تحديد المصطلحات والمفاهيم

وتحوي أربعة مباحث؛ وهي:

المبحث الأوَّل: تعريف الاجتهاد المقاصديِ

المبحث الثَّاني: تقسيمات المقاصد بين القُدامى والمعاصرين.

المبحث الثَّالث: التعريف بالإباضيَة.

المبحث الرَّابع: تعريف المعاملات المالية، والمؤلَف الأنموذج (شرح النِيل)، ومؤلِفه (الشيخ اطفيَش).

الفصل الأوَّل: تحديد المصطلحات والمفاهيم:

المبحث الأوَّل: تعريف الاجتهاد المقاصديِّ:

يتميَّز عصرُنا اليومَ بالتَّعقيد والتَّركيب، وشِدَّة التَّأزُّم والتَّصعيب، ويَتَّسم بكثرة التَّقلُّب والتَّبديل، ووفرة التَّغيُّر والتَّحويل؛ مِمَّا يستدعي حركة إنسانيَّة مُتصاعدة، ووتيرة حَيَويَّة مُتسارعة على المستويَيْنِ الفكريِّ والعمليِّ، التَّنظيريِّ والتَّطبيقيِّ؛ للحضور الفعليِّ في هذا النَّسق التطوُّريِّ العالي تسييرا وتسديدا، توجيها وترشيدا، وليس أقدرَ على ذلك من توفُّر حركة فكريَّة مُستمرَّة دائمة، وعمليَّة اجتهاديَّة مُتواصلة دائبة، تواكب هذا التَّطوُّر وتُسايره، بل وتستبقه لتخطِّط وتنظِّر له، وتُقنِّن وتُقعِّد له، وتضبط مسيره، وتحدِّد مصيره؛ وهذا الذي جاءت به الشَّريعة لضمان استمرارها وخُلودها، وتعهُّد بقائها ودوامها؛ فالاجتهاد الشَّرعيُّ طريقٌ وسبيلٌ إلى تحقيق أبديَّتها وأزليَّتها الكونيَّة، وتحصيلِ شهودها الحضاريِّ وكينونتها الفكريَّة، فما هي ماهية الاجتهاد الشَّرعيِّ؟ وما حقيقته؟

المطلب الأوَّل: تعريف الاجتهاد:

الفرع الأوَّل: التعريف اللُّغويُّ:

الاجتهاد: افتعال من مَادَّة «جهد»، والجُهد (بالضمِّ): الوسع والطاقة، و(بالفتح): المشقَّة.

وقيل: المبالغة والغاية. وقيل: هُمَا (أي الفتح والضمُّ) لغتان في الوسع والطاقة، وتنفرد المشقَّة بالفتح لا غير.

وقيل: هما لغتان فصيحتان بمعنى واحد، وهو بلوغ أقصى القوَّة والطَّوْق؛ أي بلوغ غاية الأمر الذي لا تألو عن الجهد فيه[1]، و«الاجتهاد والتَّجاهد: بذل الوسع»[2].

وسواء القول بالتَّفريق بين الفتح والضَّمِّ، أو القول باتِّحادهما في المعنى؛ فكلاهما فيه

(1) يُنظر: الفراهيديُّ، الخليل بن أحمد: كتاب العين، 03/ 386. ابن دريد الأزديُّ، محمد بن الحسن: جمهرة اللغة، 01/ 452. الهرويُّ، أبو منصور محمّد بن أحمد: تهذيب اللغة، 06/ 26. الجوهريُّ، إسماعيل بن حمّاد: الصِّحَاح؛ تاج اللغة وصحاح العربيّة، 02/ 460. القزوينيّ، أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، 01/ 486. الرَّازي، محمّد بن أبي بكر: مختار الصحاح، 01/ 63. ابن منظور، محمَّد بن مكرم: لسان العرب، 03/ 133.

(2) الرَّازي: مُختار الصِّحاح، 01/ 63.

معنى المشقَّة وبذل الطاقة والوسع، فالجيم والهاء والدال في اللغة أصلها المشقَّة[1].

وعليه فلا يكون الاجتهاد إلاَّ لمن بلغ الأمرُ منه الجهدَ، ولا يُقال: اجتهدت فحملت ذرَّة مثلا أو خردلة، وإنَّما يُعتبر الاجتهاد في حمل حجر الرَّحى وغيرها مِمَّا تحصُل منه المشقَّة، ولا يقال أيضا لمن عمل عملا عجز عن إتمامه، وتقاعس دون ذلك، ولم يستفرغ الوسع: إنَّه اجتهد[2].

فملخَّص الاجتهاد في اللغة أنَّه: استفراغ الوسع، وبذل مُنتهى الجهد في إدراك المطلوب[3].

الفرع الثاني: التَّعريف الاصطلاحيُّ:

لقد تَعَدَّدت التَّعاريف الاصطلاحيَّة للاجتهاد، وقد حاول العلماء ضبطها بتقسيمها إلى مسلكين اثنين؛ المسلك الأوَّل: وهو الذي بنى التعريفَ على ما صُدِّر به، ويتفرَّع إلى اتجاهين اثنين: الأوَّل: اعتبار الاجتهاد فعلَ المجتهد، الثَّاني: اعتبار الاجتهاد صفة المجتهد، والمسلك الثاني: بناء التعريف على قيود وضوابط؛ وفيما يأتي بعضٌ من تعريفاتهم:

1. تعريف عبد الله دراز[4]، ونَصُّه: «استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع؛ إِمَّا في درك الأحكام الشرعيَّة، وإِمَّا في تطبيقها»[5].

(1) يُنظر: القزويني: مُعجم مقاييس اللُّغة، 01/ 486.

(2) يُنظر: الغزَّاليُّ، أبو حامد محمَّد بن محمَّد: المستصفى من علم الأصول، 01/ 342. الوارجلانيُّ، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم: العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، 02/ 12. الآمديُّ، سيف الدين علي بن أبي عليّ بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، 04/ 197.

(3) يُنظر: القرافيُّ، شهاب الدين أحمد بن إدريس: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، 01/ 429.

(4) دراز، عبد الله بن محمَّد بن حسنين (12 يناير 1874م/ 23 يونيو 1932م): فقيه وأصوليٌّ أزهريٌّ مصريٌّ، ولد بمحلة «دياي» غربي النِّيل بمصر، حفظ القرآن ولازم دروس العربيَّة عند أبيه وعمِّه وجدِّه، وكان انتفاعُه بهذا الأخير أكثر، ولما تُوُفِّي جدُّه انتقل إلى الأزهر وأتَمَّ دراسته في رحابه، ظهر نبوغه وتفوُّقه في العلوم، فغصَّت حلقاته بطلبات العلم ومُريديه، وانتقل بعدها في معاهد عديدة. قُلِّد وسام التقدير العثمانيِّ من قبل الخديوي عبَّاس الثَّاني. كان مجتهدا في الإفادة والتَّأليف والتَّحقيق والتَّعليق على الكتب العلميَّة، من أعماله الجليلة: تعليقاته على كتاب الموافقات للشَّاطبيِّ. مات ـ رحمه الله ـ في ليلة الخميس 23 يونيو سنة 1932، وصُلِّيَ عليه في الجامع الأزهر، ودفن بمدافن الأسرة بقرافة العفيفي بقرب العباسية. آل سلمان: الموافقات (المقدِّمة)، 06/ 57-63.

(5) الموافقات، 05/ 11 (هامش). ولقد اختاره أبو زهرة محمد. يُنظر: أصول الفقه، 379.

2. تعريف مُصطفى قطب سانو[1]، وفحواه: «بذل ـ مَنْ جمع علوما مُعَيَّنة في عصر مُعَيَّن ـ وُسْعَه من أجل فهم معاني نصوص الوحي كتابا وسُنَّة، أو من أجل تنزيل المعاني المفهومة من نصوص الوحي على الواقع»[2].

بناءً على هذين التعريفين يتبيَّن أنَّ الاجتهاد ضربان: اجتهادٌ في درك الأحكام وفهمها، واجتهادٌ في تطبيقها وتنزيلها[3].

وهذا الضرب الثاني مهمٌّ في عمليَّة الاجتهاد؛ إذ هو تنزيل للحكم على الواقع، وتطبيقٌ للفقه في حياة الناس بالنظر العميق، والتحري الدقيق، ويُعتبر الثمرةَ العمليَّة للاجتهاد، وبه تتحقَّق مقاصد التشريع وأهدافه في جميع مناحي الحياة[4].

والنظر في مآل الاجتهاد وأثره في الواقع والحياة مِمَّا التفتت إليه الشريعة الإسلاميَّة واهتمَّت به، واعتبرته مقصدا شرعيًّا، فـ: «النظر في مآلات الأفعال مُعتبر مقصود شرعا»[5]، ولا يخفى أنَّ النظر في المآل نظر في ثمرة التطبيق، والتفاتٌ إلى أثر فعل المكلَّف.

ومزيدا في بيان هذين القسمين من الاجتهاد، سيكون التركيز في بيان ماهية الاجتهاد وتعريفه على هذين النوعين؛ الاجتهادِ في الفهم، ثُمَّ الاجتهادِ في التطبيق «التنزيل».

1- أمَّا «الاجتهادُ في الفهم» فقد وردت فيه تعاريف عديدة، منها:

تعريف السالميِّ[6] وفحواه: «أنْ يطلب الفقيهُ حصولَ حكمِ حادثةٍ بشرعٍ، ويبذل في ذلك

(1) قطب مُصطفى سانو (مُعاصر): من مواليد مدينة كانكان بجمهوريَّة غينيا، تدرَّج في دراساته الجامعية بين السعودية وماليزيا، دكتواره في الفقه وأصوله من الجامعة الإسلامية العالمية، يشغل عدّة مهام علميَّة، وله عضوية في عدد من المنظمات العلمية العالمية، ويشغل حاليا منصب وزير التَّعاون الدَّولي بجمهورية غينيا، له عدد من الكتب المطبوعة، منها: «معجم لغة الفقهاء» بالاشتراك، و«النُّظم التَّعليميَّة الوافدة في إفريقيا»، و«أدوات النظر الاجتهاديّ المنشود في ضوء الواقع المعاصر» وغيرها، حصل على عدد من الجوائز. Koutoub-Sana-سانو-قطب/facebook.com.

(2) نحو تأهيل أكاديميٍّ للنظر الاجتهاديٍّ (مقال)، 140.

(3) عرّف عبد المجيد النجّار الاجتهاد التطبيقيَّ بأنّه: «الإجراء العمليُّ لما حصل على مستوى الفهم التجريديٍّ للأحكام الشرعيَّة على واقع الأفعال». يُنظر: فصول في الفكر الإسلاميٍّ بالمغرب، 163.

(4) يُنظر: الدُّريني، محمَّد فتحي بن عبد القادر: المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلاميّ، 12.

(5) الشاطبيّ، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات، 05/ 177.

(6) السالميُّ، نور الدين عبد الله بن حميد (1286هـ/ 1332هـ): تلقى تعليمه في مسقط رأسه بلدة الحوقين وحفظ القرآن على يد والده، وعلى يد الشيخ راشد بن سيف اللمكي، وقد لاحظ فيه النجابة والفهم وسرعة الحفظ فكان محلَّ

مجهوده؛ بحيث لا يُمكنه المزيد عليه في الطلب»[1].

وعرَّفه الوارجلانيُّ[2] بقوله: «هو استفراغ الوسع في طلب علم الحادثة»[3] ولا يكون الاجتهاد إلاَّ لمن بلغ منه الأمرُ الجهد[4].

وجاء في عبارة الشوكانيِّ[5] ما نصُّه: «هو بذل الجهد لمعرفة أحكام الله تبارك وتعالى لتحقيق عبادته التي كلَّفنا بها»[6].

في هذا التَّعريف إضافةٌ لمعنى جديدٍ؛ وهو كونُ الاجتهاد تحقيقا للعبادة التي كُلِّفنا بها،

اهتمامه. نبغ في صنوف العلوم واشتهر أمره، وصار أغزر علما من أشياخه الذين أخذ عنهم. قام مع شيخه بالإصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وترك آثارا علمية قيمة في علوم الشريعة واللغة والعربية والتاريخ، ومايزال بعضٌ منها مخطوطا، منها: «طلعة الشمس» في أصول الفقه، و«مشارق أنوار العقول» في العقيدة، و«معارج الآمال» في الفقه وغيرها كثير، توفِّي ـ رحمه الله ـ وهو ابن ستٍّ وأربعين سنة، أبدع فيها وأجاد، فكان جديرا أن يعدَّ من أقطاب التجديد في الفكر الإسلاميِّ. يُنظر: ناصر، محمد بن صالح، والشَّيبانيُّ، سلطان بن مُبارك: معجم أعلام الإباضيَّة (قسم المشرق)، 271-273. شريفي، مصطفى بن محمَّد: الشيخ نورالدِّين السَّاليُّ؛ مجدِّد أمَّة ومحيي إمامة، 83 وما بعدها.

(1) الساليُّ، نورالدين عبد الله بن حميد: طلعة الشمس شرح شمس الأصول، 02/ 417.

(2) الوارجلانيُّ، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم بن مناد السَّدراتيُّ (500هـ-1105م/ 570هـ-1175م): من أشهر علماء الإباضيَّة بالمغرب، له بصماتٌ ظاهرة في الفكر الإباضيّ والإسلاميّ، وُلد بسدراتة بوارجلان، وأخذ مبادئ العلوم بمسقط رأسه، ثم ارتحل إلى الأندلس فنهل من صنوف العلوم النقلية والعقلية، ونبغ فيها، حتى دُعي ثمَّة بالجاحظ، وارتحل أيضا إلى بلاد السودان وغاص في إفريقيا إلى مشارف خط الاستواء، ثم إلى الحجاز، واكتسب علما وخبرة بهذه الرحلات، فغدا موسوعة علمية في وطنه وأمَّته، خلَّف آثار جمَّة منها: «تفسير القرآن العظيم» في 70 جزءا، و«الدَّليل والبُرهان لأهل العقول»، و«العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف» وله ديوان شعر، توفِّي في مسقط رأسه ودفن بسدراتة. الدَّرجينيُّ، أبو العباس أحمد بن سعيد: كتاب طبقات المشايخ بالمغرب، 02/ 312-321. جمعيَّة التُّراث: مُعجم أعلام الإباضيَّة (قسم المغرب)، 04/ 1010-1014.

(3) الوارجلانيُّ: العدل والإنصاف، 02/ 12.

(4) المصدر نفسه، 02/ 12.

(5) الشوكانيُّ، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (1173-1250هـ/ 1760-1834م): فقيهٌ مجتهد، وقاضٍ من أهل صنعاء. ولد يوم الاثنين 28 من ذي القعدة بهجرة شوكان، ونشأ بصنعاء، حفظ القرآن وختمه في صغره، ثُمَّ أخذ في طلب العلم على القاضي العلامة أحمد بن محمد الحرازي، وانتفع به في الفقه. وأخذ النحو والصرف عن العلامة إسماعيل بن حسن وغيره. وأخذ علم البيان والمنطق عن العلامة الحسن بن محمد المغربي. ولي مجلس قضاء صنعاء سنة 1229هـ، ومات حاكما بها. وكان يرى تحريم التقليد. له 114 مؤلفا، منها: «نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار»، و«إرشاد الفحول»، و«السيل الجرار»، و«تحفة الذاكرين» وغير ذلك. أبو الفيض البكريّ: فيض الملك الوهَّاب، 01/ 1346. الزِّركليُّ: الأعلام، 06/ 298.

(6) الشَّوكانيُّ، محمَّد بن علي: القول المفيد في أدلَّة الاجتهاد والتَّقليد، 95.

وهو التفاتٌ إلى الغاية من الاجتهاد، ولعلَّه في نظر الباحث معنى زائدٌ في التعريف؛ إذ التعريف هو بيان حقيقة الشيء دون التعرُّض لغيره من المعاني. وتحقيقُ العبادة هي الغاية التي خُلق الإنسان من أجلها، وهذا مِمَّا عُلم من غاية الاجتهاد لا من حقيقته.

وعرَّفه التاج السبكيُّ[1] بأنَّه: «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعيٍّ»[2].

وهو التعريف التجريديُّ المختار لدى الباحث، مع التعديل على الصورة الآتية: «استفراغُ الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعيٍّ عمليٍّ».

شرح التعريف ومحترزاته:

«استفراغ الوسع»: يعني بذلَ تمام الجهد، وكمالَ الطاقة بحيث تحسُّ النفسُ العجز عن المزيد.

«لتحصيل ظنٍّ»: لأنَّه لا اجتهاد في القطعيَّات[3] «إلاَّ من باب فهم النصِّ لتطبيقه، وفهم مقاصده وعلله للقياس عليه»[4]، وغاية أمور الاجتهاد أن تكون سائغةَ الاتِّباع لا واجبةَ الاتِّباع[5]، والتَّحصيلُ هنا إشارةٌ إلى الاستنباط والاستخراج والكشف عن الحكم الذي لم ترد به النُّصوص[6]، وأيضا إلى إعمال العقل والفكر في فهم الأحكام التي جاءت بها النُّصوص

(1) السبكيُّ، تاج الدِّين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (727-771هـ/ 1327-1370م): قاضي القُضاة، الفقيه العالم، اللغويُّ النحويُّ النَّاظم، المؤرخ المدقِّق، والباحث المحقِّق. ولد في القاهرة، وانتقل إلى دمشق مع والده، فسكنها وتوفي بها. يُنسب إلى سبك من أعمال المنوفية بمصر. كان طلق اللِّسان، قويَّ الحجَّة، انتهى إليه القضاء في الشام وعُزل بسبب تعصُّب مشايخ عصره عليه، وسجنُ، ثم أفرج عنه، وعاد بعد ذلك إلى دمشق، فتوفي بالطاعون. من تصانيفه: «طبقات الشافعية الكبرى» ستة أجزاء، و«الأشباه والنظائر»، وله «شرح على منهاج البيضاويِّ» تتمَّة لما بدأه والده. الصَّفديُّ: الوافي بالوفيات، 19/ 210. الزِّركليُّ: الأعلام، 04/ 184-185.

(2) السُّبكيُّ، تاج الدين عبد الوهاب بن علي: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، 04/ 529. ويُنظر: جمع الجوامع في أصول الفقه، 118.

(3) يُنظر: المرداويُّ، علاء الدين علي بن سليمان: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، 08/ 3866. الشوكانيُّ، محمَّد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقِّ من علم الأصول، 02/ 206.

(4) السُّوسُوه، عبد المجيد محمّد: دراسات في الاجتهاد وفهم النصِّ، 35، وقد بَيَّن الباحث المجالات التي يجوز فيها الاجتهاد والتي لا يجوز بالتفصيل، يُنظر: 36 وما بعدها. ويُنظر: ابن حرز الله، عبد القادر: ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهيُّ، 45 وما بعدها.

(5) ابن قيم الجوزيَّة، محمَّد بن أبي بكر: إعلام الموقِّعين عن ربِّ العالمين، 02/ 160.

(6) يُنظر: الشافعيُّ، محمّد بن إدريس: الرسالة، 01/ 476، و598. ابن قيِّم الجوزيّة، المصدر نفسه، 02/ 202. يحيى محّمد:

الشَّرعية[1].

«بحكم شرعيٍّ»: إخراجٌ واستبعاد للأحكام الحسيَّة والعقليَّة، فهي غير مقصودة. وأيضا فيه إخراج لغير الفقيه والمجتهد الشرعيِّ في عمليَّة الاجتهاد؛ ذلك أنَّ استنباطَ الحكم الشرعيِّ من وظيفة الفقيه والمجتهد في الفقه والأصول[2].

«عمليّ»: إبعاد للحكم العلميِّ الذي لا يُسمَّى عند الفقهاء اجتهادا؛ ذلك أنَّ اشتغالهم بالفروع والأحكام الفقهيَّة الجزئيَّة[3]، وهو «عمليّ» تأكيد لأهمِّية الجانب التطبيقيِّ في الاجتهاد، والذي سيتناوله البحثُ في مفهوم «الاجتهاد في التطبيق».

ويتحقَّق هذا النمط من الاجتهاد بسبيلين اثنين:

أوَّلهما: الاجتهاد في نطاق النصِّ تعقُّلا وتفهُّما للمفاهيم الكليَّة، واسْتِكْنَاهًا لحقائقها وجواهرها، وبيانًا واستجلاءً للمعاني، بواسطة أدوات الفهم المعتبرة.

ثانيهما: الاجتهاد خارج نطاق النصِّ «فيما لا نصَّ فيه»: وذلك بتوظيف الوسائل التي هدى إليها الشَّرع، وتتبُّع العلامات من مُنطلق القواعد العامَّة والمقاصد الكليَّة للتشريع[4].

ولا يخفى أنَّ الاجتهادَ كما يكون فيما لا نصَّ فيه، يكون أيضا فيما ورد فيه نصٌّ فهما وإدراكا وتطبيقا[5].

2- الاجتهاد في التطبيق «التنزيل»:

عرَّفه عبد المجيد النَّجَّار[6] بأنَّه: «الإجراء العمليُّ لما حصل على مستوى الفهم التجريديِّ

الاجتهاد والتقليد والاتّباع والنظر، 15 وما بعدها.

(1) الدريني: المناهج الأصوليَّة، 14.

(2) يُنظر: العمريُّ: الاجتهاد في الإسلام، 26.

(3) يُنظر: الشوكاني: إرشاد الفحول، 02/ 205.

(4) يُنظر: بشير بن مولود جحيَّش، في الاجتهاد التنزيليِّ (سلسلة كتب الأمّة)، 17. خلاَّف، عبد الوهَّاب: مصادر التشريع فيما لا نصَّ فيه، 07.

(5) ينظر: الدُّريني: المصدر نفسه، 14. العمريُّ: المصدر نفسه، 53.

(6) عبد المجيد النَّجَّار (مُعاصر): ناقدٌ ومجدِّد ومفكِّر إسلاميٌّ، ولد بقرية بني خداش بتونس سنة 1945م، له شهادة دكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر، درَّس بالعديد من الجامعات العربيَّة والإسلاميَّة، مُدير مركز البحوث بالمعهد الأوروبيِّ للعلوم الإنسانيَّة، بباريس، وأمين عام مساعد بالمجلس الأوروبيِّ للإفتاء والبحوث، وعضو مؤسِّس بالاتِّحاد العالميِّ للعلماء المسلمين، له عددٌ من المؤلَّفات، منها: «خلافة الإنسان بين الوحي والعقل»، و«فقه التديُّن؛ فهما

للأحكام الشرعية على واقع الأفعال»[1].

فالاجتهاد في التطبيق هو بمثابة الثمرة العمليَّة لما حصل في الذهن والعقل من فهم واستنباط للحكم الشرعيِّ، وبمنزلة أثره (الفهم) الظاهر على الفعل الإنسانيِّ، والمنزِّل للفقه الشرعيِّ إلى الحياة البشريَّة؛ حفظا لنظام الأمَّة وتوجيها لسلوك الإنسان «العنصر المهيمن» على الواقع.

ويُعتبر تطبيق الحكم وتنزيلُه «تحقيقا للمناط» الذي يقتضي التبصُّرَ بالمقاصد والغايات، والتشوُّف إلى تحقيق المباني والمعاني معا، «ومعلوم أنَّ الأحكام الشرعية وُضعت على الغالب المعهود في الاعتياد والجريان الكسبيِّ، دون مراعاة لخصوصيات الأحوال والأشخاص والمحالِّ المستجِدَّة بعد طروء العوارض[2]، فإذا وُجدت موجبات استثناء تلك الأمور من العموم الأصليِّ، روعي فيها المعنى الإضافِيُّ القائم بها، مِمَّا يستدعي نظرا اجتهاديا مستجِدًّا لم يتضمَّنه الحكم التجريديُّ»[3].

والحقّ أنَّ إهمال الاقتضاء التبعيِّ[4] عند وجود ما يستلزمه من ملابسات طارئة، والالتزام الحرفِيِّ لمقتضى الحكم التجريديِّ، يعدُّ مُناقضة ظاهرة لمقاصد الشارع وغاياته[5].

من خلال هذا البيان يتبيَّن أهمِّية التطبيق والتنزيل في عملية الاجتهاد، زيادةً على الفهم والإدراك والاستنباط، ولا يُمكن قصر الاجتهاد على أحدهما؛ ذلك أنَّ الظاهرة الإنسانية

وتنزيلا»، و«مقاصد الشَّريعة بأبعاد جديدة» النَّجَّار: مُراجعات في الفكر الإسلاميِّ، 415-416. ar.wikipedia.org تاريخ الاطِّلاع: 06/ 09/ 2015م.

(1) النجَّار: فصول في الفكر الإسلاميِّ بالمغرب، 163.

(2) ممّا لا يخفى أنَّ هذا لا يعدُّ نقيصةً في الشريعة الإسلاميّة، بل على العكس من ذلك؛ إذ هو تحقيق لخلود الشريعة وبقائها ودوامها، وشمولها ومرونتها، واستيعابها لكلّ مناحي الحياة، في كلّ جوانبها، وفي كلّ أحوال الإنسان، واستغراقا لـ: «الزمان والمكان».

(3) السنوسيُّ، عبد الرحمن بن معمّر: اعتبار المآلات ومراعات نتائج التصرّفات؛ دراسة مُقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، 20.

(4) الاقتضاء التبعيُّ: هو ما يستجدُّ من ملابسات وطوارئ تستدعي النظر فيها، وإجراء الحكم وَفْقَها تحقيقا لمقاصد الشارع، وهو ما يقابل الاقتضاء الأصليَّ للحكم التجريديِّ. يُنظر: السُّنوسيُّ: المصدر نفسه، 20.

(5) يُنظر: المصدر نفسه، 21. القثاميُّ، فوزية بنت محمَّد بن عبد الله: منهج البحث الأصوليِّ عند الإمام الشاطبيِّ، دراسةً وتطبيقًا (رسالة دكتوراه)، 150.

«مركَّبة»، والاجتهادُ لها يجب أن يكون متجاوزا لمجرَّد النظر، ومتعدِّيا للفكر، إلى الفعل والتطبيق، وفق نموذج تفسيريٍّ كليٍّ شموليٍّ، وتعدُّ محاولة الشاطبيِّ[1] التجديديةُ مثالا بارزا للتعامل الحاذق مع الظاهرة البشريَّة المركَّبة.

وعليه نَثْقَفُه يتحرَّى طريقة الفهم الصحيح للأدلَّة الشرعية، بالإحاطة الدقيقة بها من كُلِّ جوانبها، وبالنظر العميق في مبانيها ومعانيها، فنجده مثلا يقرِّر في المسألة الرابعة من «النظر في كليَّات الأدلَّة على الجملة» أَنَّ «المقصود من وضع الأدلة تنزيلُ أفعال المكلفين على حسبها»[2]، ويلتفت إلى اعتبار وقوعها في الخارج «من جهة ماهيته بقيد الاتِّصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج، لازمة أو غير لازمة»[3]، ويُمثِّل لذلك بـ: «الصلاة في الدار المغصوبة، أو الصلاة التي تعلَّق بها شيءٌ من المكروهات والأوصاف التي تنقص من كمالها»[4]، والتأمُّل فيما قاله الشاطبيُّ يُسلمنا إلى التأكيد على إلزامية مراعاة البعد التطبيقيِّ في الأحكام، والنظر في الملابسات الخارجيَّة، والأوصاف الزائدة اللاحقة بالفعل المكلَّف به عند احتكاكه بالظاهرة الإنسانية المركَّبة، وتنزُّله على الواقع البشريِّ بتشابكه وتعقيداته.

وفي المسألة السادسة يتقصَّى مزيدا من الضبط في توجيه عملية الاجتهاد وتوجيه الدليل؛ إذ يقرِّر أَنَّ «كُلَّ دليل شرعيٍّ؛ فمبنِيٌّ على مقدّمتين؛ إحداهما: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم. والأخرى: ترجع إلى نفس الحكم الشرعيِّ»[5]، فالأُولى راجعةٌ إلى تحقيق المناط؛ ذلك أَنَّ «الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون»[6]، ولا يمكن انفصالها

(1) الشَّاطبيُّ، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطيُّ (790هـ/ 1388م): إمامٌ في الأصول والمقاصد، والتَّفسير والحديث، من أهل غرناطة، من جِلَّة أئمة المالكية، مُجدِّد ومُبدع، تقيٌّ وَرِع، أخذ عن كبار الأئمَّة؛ منهم: ابن الفخَّار، وأبو عبد الله البلنسي، وأبو القاسم الشريف السبتي، وأبو عبد الله الشريف التلمساني، وعنه أخذ أبو بكر بن عاصم وأخوه أبو يحيى. له مؤلَّفات وتصانيف بديعة، منها: «الموافقات في أصول الفقه»، و«الاعتصام»، وشرح الألفية الموسوم بـ: «المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية»، ابن سالم مخلوف: شجرة النُّور الزكيَّة، 01/ 332. الزِّركليُّ: الأعلام، 01/ 75.

(2) الشاطبيُّ: الموافقات، 03/ 218.

(3) المصدر نفسه، 03/ 218.

(4) المصدر نفسه، 03/ 218.

(5) المصدر نفسه، 03/ 231.

(6) المصدر نفسه، 03/ 232.

وابتعادها عن الواقع البشريِّ.

ولقد عقد ابنُ القيِّم[1] فصلا عَنْوَنه بـ «التمكُّن بنوعين من الفهم» أثبت فيه أنَّه «لا يتمكَّن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكمِ بالحقِّ إلا بنوعين من الفهم؛ أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع؛ وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع، ثم يُطبِّق أحدَهُما على الآخر؛ فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك، لم يعدم أجرين أو أجرا. فالعالم من يتوصَّل بمعرفة الواقع والتفقُّه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله»[2].

بالتَّأمُّل في هذا التَّقسيم الذي جاء به ابنُ القيِّم؛ نقول إنَّ قمَّة التمكُّن في الاجتهاد في الفتوى، وفي إصدار الأحكام رهينٌ بتحقيق التمكُّن في الفهمين؛ التجريديِّ والتطبيقيِّ، والإحاطة بالقرائن والأمارات والعلامات التي تكون دليلا للمجتهد على إصدار الحكم الحاكِمِ على فعل الإنسان بدقَّة وعن بصيرة. وتحقيق الأجرين في حال الصواب، والأجر الواحد حين الخطأ[3] يكون بالاجتهاد وَفق هذا النسق دون اقتصارٍ ولا انحصارٍ في مجالٍ من الفهم دون آخر.

يقول الريسونيُّ[4] مبيِّنا خطر إغفال الواقع في العمليَّة الاجتهاديَّة: «إنَّ الاجتهاد الفقهيَّ

(1) ابن قيم الجوزيَّة، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرْعي الدمشقيّ (691-751هـ/ 1292-1350م): من أركان الإصلاح الإسلاميِّ، وأحد كبار العلماء. دمشقيُّ المولد والوفاة. تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، بل ينتصر له في جميع ما يصدر عنه. وهو الّذي هذب كتبه ونشر علمه، وسُجن معه في قلعة دمشق، وأُهِين وعذب بسببه. كان حسن الخلق محبوبا عند الناس، أغري بحب الكتب، فجمع منها عددا عظيما، وكتب بخطه الحسن شيئا كثيرا. وألّف تصانيف كثيرة منها: «إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين»، و«الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»، و«مدارج السَّالكين» و«زاد المعاد في هدي خير العباد» وغيرها، تُوفِّي بدمشق في رجب من سنة: 751هـ. الكرميُّ: الشهادة الزكيَّة، 01/ 34. الزِّركليُّ: الأعلام، 06/ 56.

(2) ابن قيم الجوزيَّة: إعلام الموقِّعين، 01/ 69.

(3) إشارة إلى قوله ﷺ: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ، فَلَهُ أَجْرٌ». البخاريُّ: صحيح البخاريِّ، كتاب: «الاعتصام بالكتاب والسنّة»، باب: «أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب، أو أخطأ»، رقم: 7352. مسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «الأقضية»، باب: «بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب، أو أخطأ»، رقم: 1716.

(4) الرَّيسونيُّ، أحمد بن عبد السَّلام بن محمَّد (مُعاصر): مقاصديُّ العصر، ولد بالمغرب سنة 1953م، تدرَّج في دراساته في المغرب إلى أن حصل على درجة الدُّكتوراه في أصول الفقه سنة 1992م، محاضِر في عدَّة جامعات عربيَّة وإسلاميَّة،

الحقَّ هو الذي يقع في خضمِّ الواقع، وهو الذي يتعامل مع الواقع، ويأخذ منه ويُعطيه، وهذا يعني ـ فيما يعنيه ـ أَنْ يكون للفقه أثرٌ ومكانةٌ في الواقع، فما لم يسعَ ولم ينجح أهلُ الفقه في أن يجعلوا لفقههم مكانة وأثرًا في الواقع الذي يجتهدون فيه وله؛ فلن يبقى لاجتهادهم معنى وقيمةٌ، وشيئا فشيئا سَيَتَّجه نحو الانعزال والموت»[1].

بناءً على كُلِّ هذا يَتَّضح جليًّا أنَّ الاجتهادَ لابُدَّ أن يَتَّجه نحو الفكر والتَّجريد، والفعل والتَّجسيد، في آنٍ معا[2]، تحقيقا لحركيَّة الفكر والفعل بين الفقه والواقع في حركة دائمة ودائبة، وعليه أختار التعريف الآتي وأثبته للاجتهاد: «استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية، من أجل تنزيلها على الواقع».

وهذا التعريف فيه الالتفاتُ إلى بُعْدَيْ الاجتهاد؛ الفهمِ للنصوص، وتحقيق ثمرة الفهم؛ وذلك بتنزيل الأحكام الشرعية لتكون حاكمةً على حياة الناس، ومسيِّرة لواقعهم، وضابطة لمعيشتهم.

فَقَوْلِي «استفراغ الوسع» سبق بيانه في توجيه تعريف الإمام التاج السبكيِّ[3].

«في درك الأحكام الشرعية»؛ أي في فهم نصوص الوحي كتابا وسُنَّة، وفي استنباط الأحكام الظنيّة من خلالها، وفي الدائرة التي لم يرد فيها نصّ.

«من أجل تنزيلها على الواقع»: تأسيسٌ للجانب التطبيقيِّ للاجتهاد المنبني على النظر في الواقع، والنظر إلى المآل[4]، وأيضا فيه إشارةٌ إلى الحكم العمليِّ؛ إذ لا يُطبَّق إلا ما هو قابل

عضو في عدَّة منظَّمات ومؤسَّسات وطنيَّة ودوليَّة وعالميَّة، له عدد من الأعمال العلميَّة المنشورة؛ تنوعَّت بين مؤتمرات، وإشرافات، وبحوث، ومقالات، ومؤلَّفات، من هذه الأخيرة: «نظريَّة المقاصد عند الإمام الشَّاطبيِّ»، و«نظريَّة التقريب والتَّغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلاميَّة»، وغيرها. الرَّيسونيُّ؛ سيرة ومسيرة، موقع الدكتور أحمد الرَّيسونيِّ: raissouni.ma، تاريخ الاطِّلاع: 12/ 08/ 2015م.

(1) الريسونيُّ، أحمد بن عبد السلام: الاجتهاد (النصُّ، الواقع، المصلحة)، 48.

(2) يرى طارق رمضان أنَّ «الفقهَ والفكر وليدا فقه الشرع وفقه الواقع معا، فإن ارتفع أحدُهما انتفى الشرع كلُّه». يُنظر: كوزي، طه بن إبراهيم: النَّماذجُ المعرفيَّة في فكر طارق رمضان، 105، نقلا عن: طارق رمضان، الإصلاح الجذري (النسخة الفرنسيَّة).

(3) وهو ما يعني: «بذل تمام الجهد، وكمال الطاقة بحيث تحسّ النفسُ العجز عن المزيد».

(4) يُنظر: بوشعراء، زيد: الاجتهادُ في تطبيق النُّصوص، مُداخلة ضمن ندوة «الاجتهاد الفقهيُّ؛ أيُّ دور وأيُّ جديد»، 102.

للعمل.

المطلب الثاني: تعريف المقاصد «مقاصد الشريعة»:

نظرا للتركيب الإسناديِّ الإضافيِّ لمقاصد الشريعة، يلزم التعرُّض في التعريف بهذا الاعتبار إلى عُنصرَيْ المركَّب الإضافيِّ؛ «مقاصد» و«الشريعة»، بَيْدَ أنَّ البحثَ يركِّز نظره إلى مقاصد الشريعة باعتبارها عَلَمًا على عِلم مُعيَّن، وإطلاقا على مفهومٍ محدَّد؛ وعليه سأصرف النَّظر عن الطريقة الأولى في التعريف، وأيَمِّم وجهي شطرَ ما يخدم البحث بطريق مباشر، وهو الاختيار الثاني:

لكن بين يدي التعرُّض للتَّعريف الاصطلاحيِّ للمقاصد بهذا الاعتبار يحسنُ بالباحث تعريفها لغة؛ ذلك أنَّ بيان معناها اللُّغويِّ خادمٌ لمعناها الاصطلاحيِّ من حيث مزيدُ الوضوح والبيان؛ وعليه سيكون الابتداء به:

الفرع الأوَّل: تعريف المقاصد لغة:

المقاصد: جمع مقصد، وهو مصدرٌ ميميٌّ يرجع في أصل اشتقاقه اللُّغويِّ إلى الفعل«قَصَدَ»، يُقال: قَصَدَ يَقْصِدُ قَصْدًا وَمَقْصَدًا[1].

ويُطلق عند العرب على عِدَّة معانٍ أحاول فيما يأتي إيراد المعاني التي تخدم المعنى الاصطلاحيَّ للمقاصد وتزيده وضوحا وبيانا.

- **الإطلاق الأوَّل:** استقامة الطريقة[2]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ النحل: ٩؛ أي على الله تبيينُ السَّبيل القاصد، وهو المستقيم، والدعاء إليه بالْحُجَج والبراهين[3]، والقصدُ:

(1) ينظر: الفراهيديُّ: العين، 05/ 54. أبو منصور الهرويُّ: تهذيب اللُّغة، 08/ 275. ابن فارس: معجم مقاييس اللُّغة، 05/ 95

(2) ينظر: الفراهيديُّ: المرجع نفسه، 05/ 54. أبو منصور الهرويُّ: المرجع نفسه، 08/ 275.

(3) ينظر: ابن منظور: لسان العرب، 03/ 355. الزُّبيديُّ: تاج العروس، 09/ 35-36. ويُنْظَر أيضا: اطفيَّش: تيسير التَّفسير، 07/ 413.

الاستقامةُ، واقتصد فلانٌ في أمره؛ إذا استقام[1]. يقال: سبيلٌ قَصْدٌ وقَاصِدٌ؛ إذا أدَّى صاحبَه إلى الغاية والمطلوب، وضدُّه طريقٌ جائرٌ؛ أي: مائلٌ مُنحرفٌ عن الحقِّ[2].

- **الإطلاق الثَّاني:** القُرب: القاصد؛ القريب، يُقال: بيننا وبين الماء ليلةٌ قاصدةٌ؛ أي هيِّنة السَّير لا تعب ولا بُطء[3]. ومنه قوله ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ﴾ التوبة: ٤٢، سفرا قاصدا؛ أي هيِّنا قريبا[4]، وقيل: «وسطا في المسافة غير بعيد»[5].

- **الإطلاقُ الثَّالث:** الاعتدالُ والتَّوَسُّط؛ فالقصدُ: هُو الوسطُ بين الطَّرفين؛ يقال: القصدُ في الشَّيء؛ خلافُ الإفراط، وهو ما بين الإسراف والتَّقتير، والقصدُ في المعيشة؛ أن لا يُسرف ولا يقتر، وفي الحديث: «مَا عَالَ مَنِ اِقْتَصَدَ»[6]؛ أي ما افتقر من لا يسرف في الإنفاق ولا يقتر[7]، ومنه أيضا قوله تعالى: ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ لقمان: ١٩

- **الإطلاقُ الرَّابع:** الاعتزامُ والاعتمادُ والأَمُّ والتَّوَجُّه وإتيانُ الشَّيْءِ. القصدُ: إتيانُ الشَّيء؛ تقول: قَصَدْتُهُ، وقَصَدْتُ له، وقَصَدْتُ إليه، وقَصَدْتُ قَصْدَهُ؛ بمعنى: نحوْت نحوه[8]. وتقول: قَصَدَه وقَصَدَ لَهُ وقَصَدَ إِلَيْهِ؛ بِمَعْنى: يَقْصِدُه، وكَذَا يَقْصد لَهُ ويَقْصِد إِليه، وقصده يقصِده قصدا، وأقصدني الأمر، وهو قَصَدك وقصْدك؛ أي: تجاهك[9].

(1) أبو منصور الهرويُّ: تهذيب اللُّغة، 08/ 275.

(2) كعباش، محمَّد بن إبراهيم سعيد: نفحات الرَّحمن في رياض القرآن، 07/ 331.

(3) الجوهريُّ: الصِّحاح، 02/ 525. ابن منظور: لسان العرب، 03/ 355.

(4) ينظر: الهُوَّاري، هُود بن مُحَكَّم: تفسير كتاب الله العزيز، 02/ 134.

(5) كعباش: المصدر نفسه، 06/ 22.

(6) أحمد بن حنبل: المسند، مُسند: «عبد الله بن مسعود ﷺ»، رقم: 4269. قال الأرنؤوط: «إسناده ضعيف». ابن أبي شيبة: المصنَّف، كتاب: «الحديث بالكراريس»، باب: «في الإسراف في النَّفقة»، رقم: 26604. قال الألبانيُّ: «ضعيف» السِّلسلة، 09/ 448، رقم: 4459.

(7) ينظر: الفراهيديُّ: العين، 05/ 54. أبو منصور الهرويُّ: المرجع نفسه، 08/ 275. الجوهريُّ: المرجع نفسه، 02/ 525. ابن منظور: المرجع نفسه، 03/ 355.

(8) الجوهريُّ: المرجع نفسه، 02/ 524.

(9) يُنظر: المرجع نفسه، 02/ 524. الزُّبيديُّ: تاج العروس، 09/ 36. ابن منظور: المرجع نفسه، 03/ 355.

هذه بعضُ إطلاقات العرب للفظ «القصد»، واخترتُ منها ما له ارتباطٌ بالمعنى الاصطلاحيِّ الذي يروم البحثُ بيانه في هذا المطلب؛ وهو معنى «المقاصد»، فقد جاء ضمن المعاني اللُّغويَّة أنَّ من معاني القصدِ «الأمَّ» و«الاعتمادَ» و«التَّوجُّهَ»، واعتُبر هذا المعنى هو الأساسَ والأصلَ، وعُدَّ مَعْنيا «الاستقامة» و«التوسُّط» مُندَرِجَيْنِ تحته، يقول ابنُ جنِّي[1] مُبيِّنا هذا المعنى: «أصلُ (ق ص د) ومواقعُها في كلام العرب؛ الاعتزامُ والتَّوجُّه والنُّهُودُ والنُّهُوضُ نحو الشَّيء، على اعتدالٍ كان ذلك أو جور؛ هذا أصلُهُ في الحقيقة وإن كان قد يُخَصُّ في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنَّك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى؟ فالاعتزام والتَّوجُّه شاملٌ لهما جميعا»[2]. □

الفرع الثاني: تعريف مقاصد الشَّريعة اصطلاحا:

مقاصد الشريعة باعتبارها عَلَمًا على عِلم مُعَيَّن:

جاء التنظير للمقاصد في البدايات الأولى من التأليف الأصوليِّ، من لدن الجويني[3] والغزَّالي[4]، بل ثمَّة من أرجعها إلى ما قبل هذه المرحلة، فعدَّ الحكيمَ التِّرمذيَّ[1] أقدمَ من

(1) ابن جنِّي، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (392هـ/ 1002م): جنيّ؛ أبوه، كان مملوكا روميًّا لسليمان بن فهد الأزدي الموصلي. إمامٌ بارع في اللغة والأدب، وله شعر، وكان المتنبِّي يقول: «ابن جنِّي أعرف بشعري مِنِّي». ولد بالموصل، أخذ العربيَّة عن عليِّ بن فارس، ولازمه أربعين سنة سفرا وحضرا، وتوفي ببغداد في شهر صفر عن نحو 65 عاما. من تصانيفه: «شرح ديوان المتنبي»، و«الخصائص» ثلاثة أجزاء في اللغة، و«اللمع» في النحو، و«المقتضب من كلام العرب»، وغير ذلك وهو كثير. الذَّهبيُّ: تاريخ الإسلام، 08/ 715. الفيروزآبادي: البُلغة، 01/ 194-195. الزِّركليُّ: الأعلام، 04/ 204.

(2) ابن منظور: لسان العرب، 03/ 356.

(3) الجُوَيْنيُّ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد «إمام الحرمين» (419-478هـ/ 1028-1085م): أصوليٌّ مُحقِّق، متصوِّف ورع، شيخ الشَّافعيَّة. نشأ في رحم العلم ورضع لبانه، لَمْ يُطعمه والده إلاَّ طيِّبا. وُلِدَ في جُوين، ثُمَّ رحل إلى بغداد، فمكَّة حيث جاور أربع سنين. وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعًا طُرُق المذاهب. ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» فيها. وكان يحضر دروسَهُ أكابرُ العلماء. له مُصَنَّفات كثيرة، منها: «غياث الأمم والتياث الظلم»، و«البرهان» في أصول الفقه، و«نهاية المطلب في دراية المذهب» في فقه الشافعية اثنا عشر مجلدا، و«الورقات» في أصول الفقه. توفي بنيسابور. السُّبكيُّ: طبقات الشَّافعيَّة، 05/ 165-174. الزِّركليُّ: المرجع نفسه، 04/ 160.

(4) الغَزَّاليُّ، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي «حجة الإسلام» (450-505هـ/ 1058-1111م): فيلسوفٌ، مُتَصَوِّف، نذره والده للعلم فنشأ في الْحِلَق وحبِّ العلم، فكان أفقه أقرانه وإِمَام أهل زَمَانه وَفَارس ميدانه، له نحو مئتي مُصَنف. ولد وتوفي في الطابران، رحل إلى نيسابور، ثُمَّ إلى بغداد، فالحجاز، فبلاد الشَّام، فمصر، وعاد إلى بلدته. نسبته

وضع كتابا خاصًّا في المقاصد[2]، ومِن بعده أبو[3] منصور الماتريديُّ[4]، وأبو بكر القفَّال الشاشي الكبير[5]، وأبو بكر الأبهريّ[6]، والباقلانيّ[7] وغيرهم[1]، والحديث هنا عن التنظير؛

إلى صناعة الغزل «عند من يقوله بتشديد الزاي»؛ كون أبيه كان غزَّالا، أو إلى غَزَالة «من قرى طوس» لمن قال بالتخفيف، من كتبه «إحياء علوم الدين»، و«تهافت الفلاسفة»، و«مقاصد الفلاسفة»، و«المنقذ من الضلال»، و«شفاء العليل» في أصول الفقه، و«المستصفى من علم الأصول»، و«المنخول من علم الأصول» وغيرها. السُّبكيُّ: طبقات الشَّافعيَّة، 06/ 191-196. الزِّركليُّ: الأعلام: 07/ 22.

(1) الحكيم الترمذيُّ، أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن بشر (نحو320هـ/ نحو932م): باحثٌ، صوفيٌّ، عالِمٌ بالحديث وأصول الدين، من أهل (ترمذ)، نفي منها بسبب تصنيفه كتابا خالف فيه ما عليه أهلها، فشهدوا عليه بالكفر، وردّ بعض العلماء التهمة عنه، قصد «بَلخ» بعد إخراجه من ترمذ، فقبله أهلها؛ لموافقته إيَّاهم على المذهب، له مصنَّفات وتآليف أغنى بها المكتبة الإسلاميَّة، منها: «الفروق» يُفرِّق فيه بين المداراة والمداهنة، والمحاجَّة والمجادلة، والمناظرة والمغالبة، والانتصار والانتقام...إلخ، و«الصَّلاة ومقاصدها»، وغيرها. اضطرب في تاريخ وفاته، فقيل سنة: 255هـ، وقيل: 285هـ. وقيل: 320. الأدنه وي: طبقات المفسِّرين، 58. الزِّركليُّ: المرجع نفسه، 06/ 272.

(2) كتاب «الصلاة ومقاصدها» (مطبوع)، يُنظر: الريسونيُّ، أحمد بن عبد السَّلام: نظريَّة المقاصد عند الإمام الشاطبيِّ، 40. اليوبيُّ، محمَّد سعد بن أحمد: مقاصد الشريعة الإسلاميَّة وعلاقتها بالأدلّة الشرعيَّة، 74 (هامش).

(3) الرَّفع على الحكاية لا على المحلِّ الإعرابيِّ.

(4) الماتريديُّ، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود (333هـ/ 944م): من أئمَّة علماء الكلام. نسبته إلى ماتريد «محلة بسمرقند»، تخرَّج بأبي نصر العياضيّ، كان يدعى بإمام الهدى، من كتبه «التوحيد»، و«مآخذ الشرائع» في أصول الفقه، و«تأويلات القرآن»؛ قيل: «هُوَ كتاب لَا يوازيه فِيهِ كتاب»، وله: «شرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة»، مات ودُفن بسمرقند. محيي الدِّين الحنفيّ: الجواهر المضيَّة، 02/ 131. الزِّركليُّ: المرجع نفسه، 07/ 19.

(5) القفَّال الكبير، أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي (291-365هـ/ 904-976م): إمامُ عصره في ما وراء النَّهر، عالم بالتَّفسير والحديث والأصول والفقه واللغة والأدب، إمام في الزُّهد والورع. أوَّل من صنف الجدل الحسن من الفقهاء. وعنه انتشر مذهب «الشافعيّ» في بلاده. وكان أشعريَّ العقيدة على الرَّاجح. مولده ووفاته في الشاش (وراء نهر سيحون). رحل إلى خراسان والعراق والحجاز والشام. من كتبه «أصول الفقه»، و«محاسن الشريعة» و«شرح رسالة الشافعيِّ». السُّبْكيُّ: المرجع نفسه، 03/ 200-202. الزِّركليُّ: المرجع نفسه، 06/ 274.

(6) الأبهري، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح (289-375هـ/ 902-986م): شيخ المالكية في العراق، وعالمها الأوَّل، كان إمامَ أصحابه في وقته، وما كان ببغداد أجلَّ منه علما وحفظا وفهما، وكان من المقرئين المجيدين. سكن بغداد، وسُئل أن يلي القضاء؛ فامتنع. له مؤلَّفات وتصانيف في شرح مذهب مالك والردِّ على مخالفيه، منها: «الردُّ على المزني»، «الأصول»، و«إجماع أهل المدينة». ابن فرحون: الدِّيباج المذهَّب، 02/ 206-209. الزِّركليُّ: المرجع نفسه، 06/ 225.

(7) الباقلاَّنيُّ، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر (338-403هـ/ 950-1013م): قاضٍ، من كبار علماء الكلام. انتهت إليه رياسة مذهب الأشاعرة وإمامته في البصرة. ولد بها، وسكن بغداد، كان حسن الفقه، عظيم الجدل، جيد الاستنباط، سريع الجواب. كانت له مُناظرات مع علماء النصرانية. من كتبه «إعجاز القرآن»، و«مناقب الأئمة»، و«الملل والنحل» و«كشف أسرار الباطنية»، و«التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة»، توفِّي ببغداد يوم السبت لسبع بقين من ذي القعدة. ابن فرحون: المرجع نفسه، 02/ 228-229. الزِّركليُّ: المرجع نفسه، 06/ 176.

إذ إنَّ تمثُّل المقاصد في الاجتهاد واستنباط الأحكام ليس وليد مرحلة لاحقة، بل هو من صميم الوحي كتابا وسُنَّة، وهي لبُّ اجتهادات الرسول ﷺ، والصحابة والتابعين والأئمَّة[2]، بَيْد أنَّ الذي حصل مع هؤلاء الأئمَّة أنَّه لم يُقدِّموا تعريفا بالمعنى الحديِّ للتَّعريف[3] للمقاصد باعتبارها عَلَما وعِلْما، فبقي هذا فراغا وثلمة في اجتهاداتهم، ومن ثَمَّ جاءت محاولات المتأخِّرين أمثال محمد الطاهر بن عاشور[4]، وعلال الفاسي[5]، وغيرهم لسدِّ هذا الفراغ ووضع تعريف ضابط لمعنى المقاصد الشرعية، ومُحدِّد لمعانيها في قالب حديٍّ مضبوط، فوردت تعريفاتهم على النحو الآتي:

مقاصد التشريع العامَّة هي «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو مُعظمها؛ بحيث لا تختصُّ مُلاحظتها بالكون في نوع خاصٍّ من أحكام الشريعة»، معناه أنَّه

(1) يُنظر: الرَّيسونيُّ: نظريَّة المقاصد، 43 وما بعدها.

(2) يُنظر: اليوبيُّ: مقاصد الشَّريعة، 41 وما بعدها. الخادميُّ، نورالدين بن مختار: الاجتهاد المقاصديُّ؛ حُجِّيَّته، ضوابطه، مجالاته، 01/ 69 وما بعدها.

(3) يُشتهر أنَّ الشاطبيَّ وهو المنظِّر للمقاصد لم يضع تعريفا لها، واختلفت تأويلات العلماء والباحثين في بيان سبب هذا، ولعلِّي أتبنّى القول بأنَّ الشاطبيَّ له منهج خاصٌّ في الحدود، بحيث لا يرى الإغراقَ في تفاصيلها، بل يرى أنَّ التَّعريف يحصل بالتقريب للمخاطب، وبيان المعنى المقصود، وهي طريقة بديعة عند الشاطبيِّ. يُنظر: اليوبيُّ: المصدر نفسه، 34 (هامش) .

(4) محمد الطاهر بن عاشور (1296-1393هـ/ 1879-1973م): مُفسر، لغويٌّ، نحويٌّ، أديب، من دعاة الإصلاح الاجتماعي والدينيّ، وأحد أكبر علماء المالكيَّة في تونس، آلت إليه رئاسة الإفتاء في عهده، وتقلَّد مشيخة جامع الزَّيتونة، ولد ونشأ وتعلم بتونس. عُيِّنَ عام 1932م شيخا للإسلام مالكيا. وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. له مُصنفات وتآليف بديعة الصُّنع وحسنة السَّبك، من أشهرها «مقاصد الشريعة الإسلامية»، و«أصول النِّظام الاجتماعيِّ في الإسلام»، و«التحرير والتنوير» في تفسير القرآن، وله في التَّحقيق؛ تحقيق «ديوان بشار بن برد». وله أبحاث ودراسات مقالات ومشاركات في كبريات المجلات بتونس ومصر، جُمع مُعظمها في «جمهرة مقالات ورسائل الشّيخ الإمام محمَّد الطَّاهر بن عاشور». نويهض: مُعجم المفسِّرين، 02/ 541-542. الزِّركليُّ: الأعلام، 06/ 174.

(5) الفاسي: علال (أو محمد علال) بن عبد الواحد بن عبد السلام الفهري (1326-1394هـ/ 1908-1974م): زعيمٌ وطنِيٌّ، وسياسيٌّ شهير، من كبار الخطباء العلماء في المغرب. وُلِد بفاس وتعلم بالقرويين، عاش مُعارضا ومُقاوما شديدا للاستعمار الفرنسيّ، وقام بإنشاء عدد من المؤسَّسات والمدارس، له نشاط سياسيٌّ حزبيٌّ رائد. واعتقل ونفي بسبب نشاطه السياسيّ، وتنقَّل بين عدَّة بلدان. درَّس في كلية الحقوق. وصدرت له كتب، منها: «النقد الذاتيّ»، و«دفاع عن الشريعة»، و«مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، أصيب بأزمة قلبية أثناء مُذاكرة مع رئيس دولة روما، وتوفِّي بها بعد ساعة ونصف، ونقل إلى الرباط ودُفن بها. ابن سودة: إتحاف المطالع، 02/ 622. الزِّركليُّ: المرجع نفسه، 04/ 446-447.

«يدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العَامَّة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنَّها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[1].

الذي يبدو من هذا التَّعريف أنَّ ابنَ عاشور ساقه في معرض توضيحه وبيانه لحقيقة المقاصد، وفي سياق تفصيله للمَوَاطن التي تُلتمس فيها، ولَم يَرُمْ به التَّعريفَ بالمعنى الحقيقيِّ «للتعريف» والذي تُتَحَرَّى فيه الدقّة والوضوح، ويُتقصَّى فيه الاختصار والإيجاز تصويرا دقيقا لحقيقة المعرَّف[2].

ولعلَّه يمكن الاقتصار في تعريفه على القول بأَنَّ المقاصد هي: «الحكم المقصودة للشارع في جميع أحوال التشريع أو مُعظمها».

وعَرَّفها علال الفاسي بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغايةُ منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كُلِّ حكم من أحكامها»[3].

والتأمُّل في هذا التَّعريف يُسلم الباحث إلى القول بأَنَّه أضبط وأنضج من سابقه؛ ذلك أَنَّه جمع بين المقاصد العَامَّة «الغاية منها»، والمقاصد الخاصَّة «الأسرار التي وضعها الشارع عند كُلِّ حكم من أحكامها» في عبارة مختصرة موجزة، فهو أقرب إلى التعريف الحديِّ الواضح من تعريف ابن عاشور.

ولقد توالت تعريفات المعاصرين وتعدَّدت، والملاحظ عليها أَنَّها لم تخرج عن إطار التعريفين السابقين؛ أي اتَّخذت تعريفَيْ ابنِ عاشور والفاسي أرضيةَ انطلاق؛ وبيانُ ذلك فيما يأتي:

عَرَّفها وهبة الزحيلي[4] بقوله: «هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه

(1) ابنُ عاشور، محمَّد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلاميَّة، 251.

(2) يُنظر: العبيديُّ، حَمَّادي: الشاطبيُّ ومقاصد الشريعة، 119. الكيلانيُّ، عبد الرحمن بن إبراهيم: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبيِّ؛ عرضا ودراسة وتحليلا، 46.

(3) مقاصد الشريعة الإسلاميَّة ومكارمها، 07.

(4) الزُّحيليُّ، وهبة بن مصطفى(1932م/ 08 أغسطس 2015م): أحد أبرز علماء المسلمين في العصر الحاضر، عضو المجامع الفقهيَّة وخبيرها في مكَّة والهند وأمريكا والسُّودان، رئيس قسم الفقه الإسلاميِّ ومذاهبه بجامعة دمشق، وُلِد في بلدة «بير عطيَّة» من مُدن ريف دمشق، تلقَّى تعليمه الأوَّل في بلده بسوريا، ثُمّ في كليَّة الشَّريعة بالأزهر الشَّريف، وفي

أو معظمها»، ويقول: «أو هي الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع عند كُلِّ حُكم من أحكامها»[1].

فالزحيليُّ استقى التعريف الأوَّل من تعريف ابن عاشور، والثاني من تعريف الفاسي، ولا أراهما تعريفا واحدا كما فعل ذلك اليوبي[2]؛ إذ اعتبره تعريفا مُرَكَّبا من تعريف ابن عاشور والفاسي[3]؛ ذلك أَنَّ كُلاًّ منهما تعريفٌ مُستقلٌّ بذاته، فالزحيليُّ أوردهما معا وارتضى كُلاًّ منهما تعريفا للمقاصد قائما بذاته.

واختار أحمد الريسوني أن يعرِّفها بقوله: هي «الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد»[4].

وعرَّفها اليوبي بأنَّها: «المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا، من أجل تحقيق مصالح العباد»[5].

ولا يخفى اقتباس الريسونيِّ من الفاسي، واليوبي من ابن عاشور، ومحاولة كُلٍّ منهما إضافة معان تزيد التَّعريف ضبطا وتوضيحا، ولَعَلَّ الإضافةَ الظَّاهرة في التَّعريفين هو ذكر غاية تشريع المقاصد «تحقيق مصلحة العباد». والذي يؤمُّه الباحثُ عقب إيراده لهذه التَّعاريف

جامعة عين شمس، تقلَّب بين مناصب علميَّة عديدة في سوريا وخارجها، ويعد عضوا بارزا وفعَّالا في عدد من المجامع العلميَّة العالميَّة، له بحوث ودراسات ومؤلَّفات عديدة ومُفيدة، منها: «التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج»، و«الفقه الإسلاميُّ وأدلَّته»، و«أصول الفقه الإسلاميِّ»، و«موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر»، وغيرها، وقد تُرجمت عددٌ من كتبه إلى لغات أخرى كالتُّركيَّة والفارسيَّة والماليزيَّة والفرنسيَّة، تُوفِّي يوم السبت 8 أغسطس 2015 الموافق 23 شوال 1436هـ في دمشق بسوريا عن عمر ناهز 83 سنة. wikipedia.org. shamela.ws. تاريخ الاطِّلاع: 18/ 08/ 2015م. ويُنظر: نظريَّة الضَّمان، صفحة تعريفيَّة.

(1) الزُّحيليُّ، وهبة بن مُصطفى: أصول الفقه الإسلاميِّ، 02/ 1017.

(2) لم أعثُر له على ترجمة مُعتمدة إلاَّ ما ورد في منتدى طلبة جامعة طيبة، ومختصرها: اليوبيُّ، محمد سعد بن أحمد بن مسعود: نال درجة الدكتوراه من الجامعة الاسلامية بعنوان: «حقيقة مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة»، يعمل حالياً محاضراً بكلية الشريعة بالجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة، من مؤلفاته: «ضوابط تيسير الفتوى والرد على المتساهلين فيها»، «ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد المعاصر» وغيرها. ta-u.taibahu.edu.sa، تاريخ الاطِّلاع: 19/ 08/ 2015م.

(3) يُنظر: اليوبيُّ: مقاصد الشَّريعة، 36.

(4) الريسونيُّ: نظريَّة المقاصد، 19.

(5) اليوبيُّ: المصدر نفسه، 37.

هو الجنوحُ إلى الاختيارين الأخيرَيْنِ؛ أي النصِّ في التَّعريف على الغاية والهدف من كون الشريعة عقلانيَّة مقصديَّة؛ ومن ثَمَّ فإنَّه يخلص إلى تعريف المقاصد على النَّحو الآتي:

مقاصد الشريعة هي: «الغايات التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا، من أجل تحقيق مصالح العباد».

شرح التعريف:

«الغايات»: أي الأهداف الكبرى التي يتغيَّاها الشارع من إنزال الشريعة، وتقرير مبادئها ومقاصدها القرآنية العليا الحاكمة، والتي يروم تحقيقها عند كُلِّ حكم من أحكامها؛ ذلك أنَّ «فقه المقاصد يتأسَّس على مبدأ اعتماد الكليّات التشريعيّة، والبحث في غاياتها وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية وتوجيهها»[1]؛ فهو بمثابة الحاكم على الجزئيات[2].

«التي راعاها الشارع في التشريع»: أي التي قصدها والتفت إليها في التشريع، وهي مقصودة للشارع التي ارتضى أن تكون شريعته مُعَلَّلة، ورامية لتحقيق الصلاح للعباد في العاجل والآجل.

«عموما وخصوصا»: إشارة إلى مقاصد التشريع العامَّة، والخاصَّة.

«من أجل تحقيق مصالح العباد»: وصفٌ كاشفٌ قُصد به الإيضاح لا التقييد؛ لكون الأهداف والغايات التي راعاها الشارع في التشريع بحكمته المطلقة لا تكون إلا من أجل تحقيق مصالح العباد، في المعاش والمعاد[3].

على أثر سوق هذا التَّعريف وبيانِ ماهية المقاصد اصطلاحا يتَّضح جليًّا ارتباطها بالمعنى اللُّغويِّ الأصليِّ لكلمة «مقصد» التي بيَّنها البحث سابقا، فالمقاصد والأهداف والغايات فيها معنى الأمِّ والاعتماد والتوجُّه إليها، كما نَلْحظ فيها معاني العدل، والاستقامة، والتوسُّط وعدم الإفراط في الفهم، والشَّطط في الفِكر؛ فهي أمٌّ وتوجُّه وقصدٌ إلى الأهداف العليا والغايات المثلى للشريعة الإسلاميَّة، وتوسُّط واعتدالٌ في الفهم والفكر، واستقامةٌ في التَّوجيه

(1) العلوانيُّ، طه جابر فيَّاض: مقاصد الشريعة، 124.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، 124.

(3) المصدر نفسه، 37، 38.

والتَّفكير دون ميل ولا حيدٍ عن الحقِّ.

المطلب الثالث: تعريف المركَّب اللَّفظي «الاجتهاد المقاصديُّ»:

بعد بيان جُزْءَيْ الاجتهاد المقاصديِّ؛ الاجتهادِ، والمقاصدِ، ينتقل البحث إلى تحديد مفهوم الاجتهاد المقاصديِّ، وبيان المصطلح وتوضيحه، لكن قبل البدء أُقدِّم بين يدي بيان المصطلح إشكالا معرفيًّا مفاده: هل ثمَّة اجتهاد مقاصديٌّ وآخرُ غير مقاصديٍّ؟؛ وبصياغة ثانية: هل يوجد اجتهاد فقهيٌّ دون مراعاةٍ للمقاصد؟، وللإجابة عن هذا الإشكال يصوغ الباحث الفرضية الآتية؛ وهي أنَّه لا يُمكن إدراك حقيقة الاجتهاد الفقهيِّ إلاَّ بالالتفات إلى المعنى، ومراعاة البعد المقصديِّ للحكم المجتهَد فيه. ولاختبار هذه الفرضيَّة والإجابة عنها يتَّبع الباحث منهج التَّحليل فيما يأتي:

- الاجتهاد المقاصديُّ (أصل قرآنيٌّ ومنهج علميٌّ):

بالمقصد الأعظم جاء القرآن الكريم، وهو العبادة التي خلق الحقُّ ﷻ الخلقَ، وسَخَّر له الكون، وخلق الموت والحياة، والجنَّة والنَّار؛ لأجل تحقيقها ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ الذاريات: ٥٦، ونفى العبثيَّة والغوغائيَّة، وأثبت المقاصديَّة والغائية لفعله ﷻ ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ المؤمنون: ١١٥، ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾﴾ الأنبياء: ١٦، فكان القرآن ومنهجه في تناول الأحكام، إنْ على النسق الجمليِّ أو التفصيليِّ؛ يحمل روح المقاصد، ويؤكِّد منهج الالتفات إلى المعاني، والنظر إلى الأهداف والغايات في العمليّة الاجتهاديّة[1]؛ ذلك أنَّ معظم مقاصد القرآن وردت آمرة باكتساب المصالح وأسبابها، وزاجرة عن اتِّباع المفاسد وأسبابها[2].

وعلى ذات المنهج سارت السُّنَّة النبويّة الشريفة مُبيِّنةً المقاصد والمعاني، ومُعلِّلة الأَحكام

(1) يُنظر: الخادميُّ: الاجتهاد المقاصديُّ، 169 وما بعدها. بهجت عبد الغنيِّ عبد الله: مدخل إلى الاجتهاد المقاصديِّ، 20. البدويُّ، يوسف أحمد محمَّد: مقاصد الشَّريعة عند ابن تيميَّة، 63-66. الجنديُّ، سميح عبد الوهَّاب: أهمِّيَّة المقاصد في الشريعة الإسلاميَّة وأثرُها في فهم النصِّ واستنباط الحكم، 34 وما بعدها.

(2) ابن عبد السلام الدمشقي، عزالدين بن عبد العزيز: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 01/ 08.

بالغايات والأهداف، يقول ﷺ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيات، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى»[1]، مُحَقِّقة بذلك الحكمة الربانية، والرحمة النبويّة، قال ﷺ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا رَحْمَةٌ مُهْدَاةٌ»[2][3].

وما كان الصَّحابة والتَّابعون من بعد ذلك لينحرفوا عن هذا المنهج، فقد جاءت اجتهاداتهم تحمل روح هذا المنهج، وتنسج على هذا النسق الإلهيِّ الحكيم[4]، وتتابَعَ الاجتهادُ من بعدِهم عند الأئمَّة والمجتهدين، والعلماء الرَّاسخين[5]، تحقيقا في المباني، دون إغفالٍ للمعاني، مُقرِّرين بأنَّ «من لم يتفطَّن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة»[6]، وأنْ «ليس في الشرع أمرٌ ولا نهيٌ إلا وله معنى لأجله حُظر أو أُبيح»[7]، وغايتُه تحقُّق «الحكمة التي لأجلها شُرع الحكم، وهي حصول مصلحةٍ للمكلَّفين، أو دفعُ مفسدة عنهم»[8]، وأنَّ «الشريعة مبناها وأساسُها على الحكم ومصالح العباد في المعاش

(1) البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، باب: «بدء الوحي»، رقم: 01. أبو داود: السُّنن، كتاب: «الطَّلاق»، باب: «ما عني به الطلاق والنيات»، رقم: 2201. قال الأرنؤوط: «إسنادُه صحيح»، وقال الألبانيُّ: «صحيح». ورواه الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح، باب: «في النية»، رقم: 01 (مُكرَّر) بلفظ: «الأَعْمَالُ بِالنِّيات، وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى»، ورواه مُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «الإمارة»، باب: «قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية»، وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال»، رقم: 155 بلفظ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيةِ وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَا نَوَى».

(2) الحاكم: المستدرك على الصَّحيحين، كتاب: «الإيمان»، باب: «وأمَّا حديث معمر»، رقم: 100، قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرطهما». الدارميُّ: السُّنن، كتاب: «دلائل النبوَّة»، باب: «كيف كان أوَّل شأن النبيّ ﷺ»، رقم: 15. قال المحقِّق (حسين سليم أسد الدَّاراني): «إسنادُه صحيح لكنَّه مُرْسَلٌ».

(3) لمزيد من البيان يُنظر: الخادمي: الاجتهاد المقاصديّ، 78 وما بعدها. بهجت: مدخل إلى الاجتهاد المقاصديّ، 20، 21. البدوي: مقاصد ابن تيمية، 63-66. ابن عبيد، فؤاد: الاجتهاد المقاصديّ عند الإمام أبي الوليد الباجي وتطبيقاته الفقهيّة من خلال كتابه المنتقى، 128-130. الجندي: أهميَّة المقاصد، 34 وما بعدها.

(4) يُنظر: الريسوني: نظريَّة المقاصد، 77-78. اليوبي: مقاصد الشَّريعة، 44. البدوي: المصدر نفسه، 67-71. الخادمي: المصدر نفسه، 91 وما بعدها. ابن عبيد: المصدر نفسه، 130. الجنديّ: المصدر نفسه، 38 وما بعدها.

(5) أمثال: مالك، والشافعي، والجويني، والغزّاليّ، والعزّ بن عبد السلام، والقرافيّ، وابن تيميّة، وابن القيّم، والشاطبيّ وغيرهم. يُنظر: الريسونيّ: المصدر نفسه، 40 وما بعدها. البدويّ: المصدر نفسه، 75 وما بعدها. الخادميّ: المصدر نفسه، 110 وما بعدها. ابن عبيد: المصدر نفسه، 131وما بعدها. الجنديُّ: المصدر نفسه، 48 وما بعدها.

(6) الجوينيُّ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله: البرهان في أصول الفقه، 01/ 101.

(7) الشَّماخيُّ، عامر بن علي: كتاب الإيضاح، 01/ 14.

(8) الساليّ: طلعة الشَّمس، 02/ 328.

والمعاد، وهي عدلٌ كُلُّها، ورحمةٌ كُلُّها، ومصالحُ كُلُّها، وحكمةٌ كُلُّها»[1]، وأَنَّ «الله أمر بالصلاح، ونهى عن الفساد وبعث رُسله بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها»[2].

هذه هي الروح الاجتهاديَّة التي أقرَّها الشارع الحكيم في الوحي، وأثبتها الرسول ﷺ في اجتهاداته، واتَّبع سَنَنَها الصَّحَابةُ والأئمَّة من بعده؛ وعليه نجد الشاطبيَّ يُؤَكِّد أَنَّ درجة الاجتهاد تحصلُ للفقيه بشرطين:

الأوَّل: فهم مقاصد الشريعة على كمالها[3]؛ ذلك أنَّه «قد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعا [كما تأكَّد]، وأنَّ الأوامر والنواهي مُشتملة عليها، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق؛ لَكُنَّا قد خالفنا الشارع من حيث قَصَدنا موافقته»[4]، والمصالح مُعتبرةٌ من حيث وضعُ الشارع لها كذلك، لا من حيث إدراكُ المكلف؛ إذِ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات[5]؛ وعليه فإذا بلغ الإنسان هذا المبلغ من الفهم؛ حصل له الوصفُ السببُ في تنزُّله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله[6].

الثاني: التمكُّن من الاستنباط[7] بناءً على الفهم فيها[8]، ويُعتبر هذا النوع وسيلة إلى الأوَّل، وخادما له؛ إذ التمكُّن فيه يحصل بواسطة معارفَ محتاجٍ إليها في فهم الشريعة أوَّلا، وفي استنباط الأحكام ثانيا، وهذا الأخير ثمرة للفهم الصحيح للمقاصد والأهداف والغايات[9].

(1) ابن القيّم، إعلام الموقِّعين، 03/ 11.

(2) ابن تيميّة، تقيّ الدِّين أحمد بن عبد الحليم: الفتاوى الكبرى، 04/ 362.

(3) الشاطبيّ: الموافقات، 05/ 41.

(4) المصدر نفسه، 03/ 415.

(5) المصدر نفسه، 05/ 42.

(6) المصدر نفسه، 05/ 43.

(7) تدخل هُنَا جميع شروط الاجتهاد المعروفة التي تمكِّن المجتهد من درجة الاستنباط، كالعلم بالعربيّة مثلا. يُنظر المسألة الخامسة من كتاب المقاصد. المصدر نفسه، 05/ 124. والقثامي: منهج البحث الأصوليّ عند الإمام الشاطبيّ، 184.

(8) الموافقات، 05/ 42.

(9) المصدر نفسه، 05/ 44.

بناءً على ما تقدَّم من تدليلٍ على المنهج الاجتهاديِّ في الوحيين، وعند الأئمَّة المجتهدين؛ يتأكَّد لدينا أهمِّية المقاصد في الاجتهاد، ووظيفتها الرئيسة في الاستنباط بناءً على الفهم فيها، ويَتَّضح لنا أنَّ الاجتهاد التامَّ هو الذي يستكمل لوازم النظر، ويستوفي شروط الاستنباط؛ إذْ إنَّ استفراغَ الوسع، وبذلَ الجهد مع العجز عن المزيد يستدعي اجتماعَ كُلِّ ما تقدَّم دون تخلُّف ولا تقصيرٍ، وثبوتُ التقصير في جانب منه خرمٌ للاجتهاد ونَقصٌ فيه[1].

هذا الذي يستدعيه النَّظر والتَّأمُّل في ماهية الاجتهاد وحقيقته، أمَّا مَا لاَ يُسَلَّم به، ولا يستقيم منهجا للاستدلال اعتبارُ ذلك النقص داعيا إلى نحت مصطلح جديد، واستحداث اسمٍ وتعريف خاصٍّ، وإلاَّ اضطُررنا إلى تَعداد المصطلحات الخاصَّة بالاجتهاد من قبيل «الاجتهاد النصيِّ، والاجتهاد القياسيِّ، والاجتهاد اللغويِّ...»[2] عند انخرام أَيِّ شرط من شروطه، وهذا تكلُّف في غير مَحَلِّهِ.

بناء على ما تقدَّم تتأكد لدى الباحث صحَّة فرضيَّة بأنَّه ليس ثمَّة اجتهاد مقاصديٌّ واجتهاد غير مقاصديٍّ، ولا يسلمُ لنا اعتبار الاجتهاد المقاصديِّ قِسْمًا من الاجتهاد، وبالمقابل لا اجتهادَ من غير التفات للمقاصد، ومُراعاةٍ للمعاني، وعلى هذا النحو سارَ الاجتهادُ من لدن محمد ﷺ، فَكُلٌّ من المعنى والمبنى (الروح، واللفظ) يتكاملان معا لتحقُّق الاجتهاد الشرعيِّ الصَّحيح كما أمر به الشارع الحكيم.

ولَعَلَّ وجود هذا الطرح للاجتهاد سببُه تفشِّي ظاهرةِ الجمود على الألفاظ، والوقوفِ عند الحرف دون مراعاة المعنى، فنتج عنه مناداة عدد من العلماء بالاجتهاد المقاصديِّ[3]؛ لإعادة

(1) يثبت الشاطبيُّ في المسألة السابعة عَقِب بيانه لمعنى الاجتهاد وشروطه أنّ «الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان؛ أحدهما: الاجتهاد المعتبر شرعا؛ وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد، .... والثاني: غير المعتبر؛ وهو الصادر عمَّن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه؛ لأنَّ حقيقته أنّه رأيٌ بمجرد التشهي والأغراض، وخبطٌ في عماية، واتباع للهوى» الموافقات: 05/ 131.

(2) ابن حرز الله: ضوابط اعتبار المقاصد، 44.

(3) ولقد نتج عن هذا أيضا بروز نوع من الاجتهاد يهدف إلى تجاوز النصوص باسم المصالح والحكم، وينظر في الأهداف والغايات نظرَ تشهٍّ وهوى باسم تحصيل المصالح ودرء المفاسد. يُنظر: العلواني، رقيّة طه جابر: قراءة في التحديّات المعاصرة التي تواجه الفقه المقاصديّ، 162 وما بعدها.

الاجتهاد إلى سكَّته الصحيحة[1]، وردِّ الاعتبار للمقاصد في العملية الاجتهاديّة[2]، وكان الأحرى بهم أن ينادوا بتحقيق المعنى الحقيقيِّ للاجتهاد كما تقدَّم[3].

ولعلَّ الذي يتعيَّن على الباحث بيانُه بناءً على هذا التحقيق، هو صياغة عنوان البحث بـ: «الاجتهاد المقاصديِّ»، والتحقيقُ في هذا المبحث أثبت بأنّه لا وجودَ لهذا المصطلح في حقيقته[4]، وأنَّ الأصل في العنوان صياغته بعبارة أخرى كالقول: «الالتفات إلى المعنى» أو (النَّظر إلى المقصد)، والجواب في هذا فيما تقدَّم بأنَّ التوظيفَ هنا ليس بالمعنى الحقيقيِّ للاصطلاح وإنَّمَا بالمعنى الذي يحصل به البيان بأنَّ المقصدَ من العنوان هو دراسةُ جانب الالتفات إلى المقاصد، والاعتداد بالمعاني في باب المعاملات المالية عند الإباضيَّة، من خلال أحدِ الكتب المرجعيَّة في المذهب، وهو «شرح النيل»[5]، مُستحضرا ما استقرَّ عليه الواقع ـ على الغالب ـ عن مفهوم الالتفات إلى المقاصد والاصطلاح عليه بالاجتهاد المقاصديِّ.

(1) أي المنهج الوسط بين التشديد والتيسير، «فلا يحمل المستفتي على الشديد، ولا يفتح له باب الخفّة المفضي إلى التحلُّل من أحكام الشرع»، «لهذا كان ما خرج عن المهذب الوسط مذموما عند العلماء الراسخين». يُنظر: الشاطبيّ: الموافقات، 05/ 276. والعمري: الاجتهاد، 98.

(2) لا يخفى أنَّ الاجتهادَ العاريَ عن تحصيل المصالح التي قصدها الشارع الحكيم، لا يُعتبر اجتهادا، ولا يُعتدّ به، كما أنّ الاجتهاد المتجاوز للنصوص باسم المصالح والحِكم، والناظرَ في الأهداف والغايات باسم الهوى والتشهّي، في حكم العدم ولا يُلتفت إليه شرعا، ويُعَدُّ مسلكا خطيرا، ومِعولا لهدم بناء الشريعة وتقويضه، وقد أمَّ هذا المسلكَ عددٌ من المفكّرين. يُنظر: العلواني رقيّة: قراءة في التّحدّيات المعاصرة، 162 وما بعدها.

(3) لمزيد من البيان يُنظر: ابن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد، 43-45.

(4) يقول فؤاد بن عبيد: «لا يمكن أن نتصوَّر مجتهدا ينسب اجتهاده إلى الشرع، دون استيعابه للمقاصد الشرعيّة فهما وتطبيقا، فهو بحاجة إليها في المدلولات اللغويّة للنصّ، وفي معالجة تعارض الأدلَّة، وفي القياس، وفي النوازل والمستجدَّات» الاجتهاد المقاصديّ عند الباجي، 171.

(5) سيأتي التعريف به في المبحث الرَّابع من هذا الفصل.

المبحث الثاني: تقسيمات المقاصد بين القدامى والمعاصرين:

حاول العلماءُ تناولَ تقسيمات المقاصد وتفريعاتها بطرق مختلفة، ومَناهج مُتَعدِّدة، ولَعَلِّي أحاول حصرها وتناولها عن طريق النظر في منهج التَّقسيم، والأبعاد المراعاة فيه، وأقتصر في كُلِّ تقسيم على مُبدعه والمنظِّر له مع التعرُّض لبعض الأقوال استئناسا بها، وأضَمِّن دراسة المناهج ضمن مطلبين؛ الأوَّل: أخصِّصه لمنهج القدامى في التَّقسيم، والثاني: لمناهج المعاصرين؛ وبيانُ ذلك فيما يأتي:

المطلب الأوَّل: تقسيم القدامى للمقاصد:

(منهج استنباط «الكليّات الحاكمة لفروع التشريع» وفق «مراتبها الضابطة لها»)

ينطلق هذا المنهج في تقسيم المقاصد من تحديد الكليّات التي تُحقِّق الصلاح الإنسانيَّ، وتكفل له الفلاح الأخرويَّ، بتمثُّله «للمقاصد التكليفيَّة» المتعلِّقة به، بوصفه مكلَّفا بمهمَّة الخلافة، وتحقيق الشَّهادة على الناس، ويَعتمد على «استقراء الفروع الفقهية والمعاني المتكرِّرة والمطَّردة، من أجل استخلاص الأصول والقواعد التي اعتمدها الفقهاء في الاستنباط»[1]، للوصول بها إلى درجة القطع[2] وتحريرها من الظنيَّة التي هي غالب أدلَّة الشريعة الجزئية مثل أخبار الآحاد والأقيسة[3]:

وتنقسم بهذا الاعتبار إلى «مقاصد ضروريّة» تستقيم بها مصالح الدين والدنيا وتعتدل، وتضطرب بدونها الحياة البشريَّة وتختلّ؛ فتحقُّقُ المصالح واستقامةُ الحياة الدنيويَّة، وتحصيلُ النعيم والسعادة الأخرويَّة، مُرتبط بوجودها. والفسادُ والتهارج والاضطراب في الأمور الإنسانيَّة، والجحيمُ والخسران المبين في الحياة المصيريَّة، رهين بفواتها[4]. ومجموع هذه المقاصد الضروريَّة خمسٌ، هي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل[5].

(1) يُنظر: الحسنيُّ، إسماعيل: نظريّة المقاصد عند الإمام محمَّد الطاهر بن عاشور، 69.

(2) يُقصد بالقطع هُنا الكليَّات والأصول التي عبَّر عنها الشاطبيّ في المقدِّمة الأولى بقوله: «إنَّ أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنَّهَا راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك؛ فهو قطعي» الموافقات: 01/ 17-18.

(3) يُنظر: الحسنيُّ: المصدر نفسه، 69.

(4) الشَّاطبيُّ: المصدر نفسه، 02/ 17، 18.

(5) يُنظر: الغزّالي: المستصفى، 01/ 174. والشاطبيّ: المصدر نفسه، 02/ 20. والساليّ: طلعة الشمس، 02/ 186-187.

والقسم الثاني منها، هو «المقاصد الحاجية»: وهي العنصر الإيجابيُّ في حياة الإنسان الذي يحقِّقُ له التَّوسعة، ويرفع عنه الضيق والحرج والمشقَّة اللاحقة بفوت المطلوب، دون بلوغ درجة الفساد المتوقَّع في المصالح العامَّة[1] وبتحقُّقها تسير أمور الأمَّة في صلاح وانتظام[2].

أمَّا القسم الثَّالث؛ فهو «المقاصد التحسينيَّة»: ومُقتضاها «الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنُّب المدنِّسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»[3].

ويجدر التنبيه إلى أنَّ تحقُّق المقاصد بمراتبها الثلاث صلاحٌ وقوام لأمر الأمَّة بمجموعها، وفواتُها فسادٌ وانهدام لأمرها بكليَّتها، ولا ينسحب أثرها «إيجابا أو سلبا» على آحاد الأفراد فقط؛ وهذا ما انتبه إليه ابنُ عاشور؛ إذ جاءت تعريفاتُه كُلُّها شاملةً للأمَّة وناظرة إلى مجموعها لا إلى آحادها، وهذا تشبُّع من الشيخ بمبادئ الشريعة وأصولها الكليَّة، من مثل وحدة الأمَّة ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾ ﴾ الأنبياء: ٩٢، ومقصد الشريعة وغايتها انتظام أمر «الأمَّة الواحدة»، وتحقيق شهودها الحضاريِّ[4].

على أثر التعرُّض لهذا التقسيم يحاول الباحث فيما يأتي تقصِّيه عند مُبدعه إمام الحرمين الجوينيّ، الذي يُعَدُّ واضعَ أسس هذا التقسيم[5]، ونَاثِرَ بذوره الأولى، وله فضلُ الابتداء والافتتاح، ولا يخفى أنَّ التأسيس العلميَّ عمل عظيمٌ، مهما تكن قِلَّته ومحدوديَّته، وورودُ الملاحظات والاستدراكات عليه، إنضاجٌ وإتمام له؛ إذ إنَّ كُلَّ «موضوع على الافتتاح قد يتطرَّق إلى مبادئه بعض التثبيج، ثم يتدرَّج المتأخر إلى التهذيب والتكميل»، فيكون للسابق حقُّ الوضع والتأسيس والتأصيل، وللمتأخِّر الناقدِ حقُّ التتميم والتكميل[6]، كما لا يخفى أنَّ

(1) يُنظر: الشاطبيّ: الموافقات، 02/ 21.

(2) يُنظر: ابن عاشور: مقاصد الشَّريعة، 306.

(3) الشاطبيّ: المصدر نفسه، 02/ 22.

(4) يُنظر: ابن عاشور: المصدر نفسه، 300 وما بعدها.

(5) يُنظر: الريسوني، أحمد: إمام الفكر المقاصديّ؛ ندوة الذكرى الألفيّة لإمام الحرمين الجويني، 971. ونظريّة المقاصد، 48، 51، و319. والبدويُّ: مقاصد ابن تيميَّة، 76. واليوبي: مقاصد الشَّريعة، 50.

(6) يُنظر: الجويني: البرهان، 02/ 177.

أوَّلَ ما يولد من العلم هو «المفهوم» الذي يُشَكِّل مضمون المصطلح في مرحلته الجنينيَّة، ثُمَّ يدخل مرحلة «التداول المعرفيِّ» إلى أن يستقرَّ المصطلح، فيسجِّل بذلك بداية العلم[1]، وبهذا يكون لإمام الحرمين فضلُ وضع المفهوم ونحتِ المصطلح في نقطة الانطلاق.

- **تقسيم إمام الحرمين للمقاصد:**

لقد ظهر التقسيم الثلاثيُّ للمقاصد «الضروريات، الحاجيات، والتحسينات» روحا ومعنى أَوَّلَ ما ظهر عند الجوينيِّ، فلقد أورد فصلا تحت عنوان: «في تقاسيم العلل والأصول»[2] نَظَّر فيه لهذا التقسيم[3]؛ فعدَّ المقاصد خمسة أضرب:

- **الضرب الأوَّل:** الأصل الضروريُّ معقولُ المعنى؛ وهو راجع إلى تقرير السياسة العامَّة، مثل: وجوب القصاص تحقيقا للعصمة في الدماء المحقونة، وزجرا عن التهجُّم عليها، وكتحليل البيع، للضرورة الراجعة إلى النوع والجملة؛ أي إلى نوع البيع جملة، فوجود البيع ضرورةٌ عامَّة، وانعدامه توقُّف للحياة البشريَّة على الجملة.

- **الضرب الثاني:** الأصل المتعلِّق بالحاجة العامَّة، وهو لا ينتهي إلى حدِّ الضرورة. وهذا مثل تصحيح الإجارة؛ فإنَّها مبنيَّة على الحاجة العامَّة الظاهرة إلى السكنى، لكنَّها غيرُ بالغة مبلغ الضرورة في حقِّ الجماعة، وهي بالغةٌ هذه المرتبةَ بالفرد الواحد، حيث يلحقه الضِّرارُ لا محالة.

- **الضرب الثالث:** الأصل المتعلِّق بجلب المكرمات ونفي الخبائث، مِمَّا لاح ووضح الندب إليه تصريحا، كالطهارة من الحدث والخبث، والنظافة، وهذا القسم موافق للقياس[4].

- **الضرب الرابع:** الأصلُ غيرُ المستندِ إلى حاجة ولا ضرورة، ويميِّزه عن الضرب الثالث أنَّ في تحصيله أمورا خارجة عن الأقيسة الكليّة[5].

(1) يُنظر: الأنصاريُّ، فريد بن الحسن: المصطلح الأصوليُّ عند الشَّاطبيِّ، 65.

(2) الجوينيُّ: البرهان، 02/ 79.

(3) كان منطلق الجوينيّ في هذا التَّقسيم من معيارين اثنين: «الأوَّل: ارتباط هذه الأصول بالمعاني المصلحيَّة، وقوَّة هذه المصالح وقطعيتها، وأهميتها بالنسبة إلى المجتمع والأفراد. الثاني: إرادة الشارع أو من ينوب عنه، من حيث إجراء التعليل أو التوقُّف» أبو مؤنس، رائد نصري جميل: منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلاميّ، 508.

(4) يُنظر: الجوينيّ: المصدر نفسه، 02/ 79. الساليّ: طلعة الشَّمس، 02/ 188.

(5) الجوينيّ: المصدر نفسه، 02/ 80. ويُنظر: الساليّ: المصدر نفسه، 02/ 188.

وبيانُ الفرق بين الضَّربين الثَّالث والرَّابع مَثَّل له الجوينيُّ بالمكاتبة والطهارات؛ إذ قال: «الغرض من الكتابة تحصيلُ العتق وهو مندوب إليه، والكتابة المنتهضة سبب في تحصيل العتق، تتضمن أمورا خارجة عن الأقيسة الكلية، كمعاملة السيد عبده، وكمقابلة ملكه بملكه. والطهارات قصاراها إثبات السبب وجوبا إلى إيجاب ما لا تصريح بإيجابه، وليس فيها اعتراض على أصل آخر سوى ما ذكرناه من التصريح والتلويح»[1].

- **الضرب الخامس:** الأصول التعبُّديَّة: التي لا تُعقل معانيها الجزئيّة، كالعبادات البدنيّة المحضة، والتقديرات، ولكن تواصل القلب بها يكسبه مرونة الانقياد، وسلاسة الخضوع والاستسلام، ومثل هذا يعتبر مقصدا كليًّا، ومعنًى شموليًّا في الأمور التعبديَّة، والحقّ إنَّ هذا النوعَ نادرُ الوجود وعزيز[2].

هذا التَّقسيم الذي جاء به الجوينيُّ وانفرد به، يمكن تلخيصه على النحو الآتي:

المرتبة الأولى: هي المقاصد الضروريَّة، **والثانية:** هي المقاصد الحاجية، **والثالثة:** هي التحسينات بقسميها؛ ما لا يقع في مُعارضة قاعدة شرعيّة كالطهارة وهو الضرب الثالث، وما يقع في مُعارضة قاعدة شرعيّة، ومَثَّل له بالمكاتبة في العتق، وهو الضرب الرابع[3].

والضرب الخامس يشمل الأمور التعبّدية التي تضبطها مقاصد كليّة ومعانٍ شموليّة.

ويستمرُّ الجوينيُّ في تقرير المنهج الذي ارتضاه نموذجا تفسيريًّا في استنباطه للأحكام الشرعية، ويُثبت سبقه فيه[4]؛ إذ يُبَيِّن أنَّ الشريعة «متضمَّنها مأمور به، ومنهيٌّ عنه، ومباح؛ فأمَّا المأمور به: فمعظمه العبادات (...)، وأما المنهيات، فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر (...)، وبالجملة الدم معصوم بالقصاص (...)، والفروج معصومة بالحدود (...)، والأموال معصومة عن السراق بالقطع (...)، وأعيان الأموال مُستردَّة من الغصاب»[5]؛ ففي هذا النصِّ تنبيهٌ على الكليات المستمدَّة من «النظر الكليِّ إلى الفروع»، والانضباط بالنظر والتأمُّل

(1) الجويني: البرهان، 02/ 80.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، 02/ 79-80.

(3) يُنظر: الريسوني: إمام الفكر المقاصديّ، 973. واليوبي، مقاصد الشَّريعة، 49-50.

(4) يُنظر: الريسوني: المصدر نفسه، 973. اليوبي: المصدر نفسه، 50. البدويُّ: مقاصد ابن تيمية، 78، 79.

(5) البرهان، 02/ 179.

في الكليات التي قام عليها بناء الشريعة[1].

وعن تقسيم الجوينيّ للمقاصد إلى «الضروريّ، والحاجيّ، والتحسينيّ»، نجد أبا يعقوب الوارجلانيَّ الإباضيَّ يَتَّبع سَنَنَ الجوينيِّ في التقسيم، ويصدُر عن ذات النسق والمنهج، ولا يبتعد عن السياق والمعنى، وإن اختلفت العبارةُ وتفاوت المبنى، فقد عقد بابا عَنْوَنه بـ: «الكلام على قواعد الشرع» بَيَّن فيه القواعد التي تضبط الأصول الشرعية، وهي:

- **القاعدة الأولى:** تشريع الحدود والقصاصات، وأروش الجنايات وغرم المتلفات، للضرورة الواقعة، تحقيقا للصلاح ومنعا للفساد، وشرع التباعات بالأموال، والتعاوض بالأبدال، للحاجة الدافعة، تحقيقا للتعاون ومنعا للتشاحن.

- **القاعدة الثانية:** تشريع النكاح طلبا للصلاح في النسل، ودفعا للفساد في العرض، والإجارة، والقراض، والمساقاة، وهي بدل عناء بمال، بخلاف البيوع التي هي بدل مال بمال، وهذا رغبة في إحقاق التعاون على الخير، ورهبة من التشاحن على الشرّ.

- **القاعدة الثالثة:** تشريع «النظافات والطهارات، لتخليص الإنسان من البهيميَّات»، ووفاءُ إبراهيم في قوله تعالى ﴿ وَإِبۡرَٰهِيمَ ٱلَّذِي وَفَّىٰٓ ﴿٣٧﴾ ﴾ النجم: ٣٧ من هذا النوع والصنف[2].

- **القاعدة الرابعة:** تشريع ما يؤول إلى مكارم الأخلاق والشيم، وإلى محاسن الأفعال والهمم، من الصدقات، والصلاة، والزكاة، والهدايا، تخليصا للنفوس من الضنِّ والبخل إلى البذل والفضل، والعتق والمكاتبة فَكًّا لأسر الرقِّ، و«تحقيقا للحريّة الإنسانيّة».

- **القاعدة الخامسة:** «وهي العبادات البدنية، وما يقع فيها من تقديرات وأعداد، لا تظهر معانيها، ولا تُدرى أهدافها، غير أَنَّ المواظبة عليها تحقيق للعبوديّة والاستسلام والخضوع للخالق، وتحريرٌ للنفس من عبودية الهوى والشهوات»[3].

(1) يُنظر: البرهان، 02/ 179.

(2) عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ فِي هَذِهِ الآيَةِ: «وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بكلمات فأتمهن قال: يا معشر. سِتٌّ فِي الإِنْسَانِ، وَأَرْبَعٌ فِي الْمَشَاعِرِ. فَأَمَّا الَّتِي فِي الإِنْسَانِ حَلْقُ الْعَانَةِ، وَنَتْفُ الإِبْطِ، وَالْخِتَانُ، وَكَانَ ابْنُ هُبَيْرَةَ يَقُولُ: هَؤُلاءِ الثَّلاثُ وَاحِدَةٌ، وَتَقْلِيمُ الأَظَافِرِ، وَقَصُّ الشَّارِبِ، وَالسِّوَاكُ وَغُسْلُ يوم الجمعة». ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمّد بن إدريس: تفسير القرآن العظيم، 01/ 220.

(3) يُنظر: الوارجلانيُّ: العدل والإنصاف، 02/ 75-76.

والتأمُّل في هذه القواعد التي قرَّرها الوارجلانيُّ، يمكِّنُني من اختصارها على النحو الآتي:

- **المرتبة الأولى:** مرتبة الضرورة الواقعة، مُلحقٌ بها ما سَمَّاه بالحاجة الدافعة، والظاهر من هذا التقسيم أنَّ هذه الحاجة يُنَزِّلها منزلة الضرورة، ويعطيها مرتبة أعلى من الحاجة العادية؛ لأنَّها تنظِّم الحياة العامَّة، ويظهر ذلك ـ كونها متعلِّقة بالحياة العامَّة ـ في قوله: «ولو لم يتواصوا ويتعاونوا بالتباعات، لصاروا قبورا أو وحشا أو طيورا»[1].

- **المرتبة الثانية:** مرتبة الحاجة؛ حيث يكون الإنسان في حرج، وتلحقه المشقَّة في عيشه، وبيان هذا المعنى في قول الوارجلانيِّ «فلو انحسم هذا الباب وتعطَّل؛ لبطل التعاون على البِرِّ والتَّقوى، ولكان ذلك وسيلة إلى الإثم والعدوان».

- **المرتبة الثالثة:** التحسينيّات «تخليص الإنسان من البهيميّات»، و«تخليص النفوس من الضنِّ والبخل إلى البذل والفضل»؛ أي التفضُّلِ والإحسان، وهذا ما تضمَّنته القاعدتان الثالثة والرابعة، والتفريق بين القاعدتين يتخرَّج على النحو الآتي؛ أنَّ التحسينيَّات في القاعدة الثالثة مُتَعلِّقة بتزكية الفرد وتحليته بالوجه الكماليِّ، والذوق الجماليِّ، من مظهر جميل، ومنظر بديع. وفي القاعدة الرابعة، يتوجَّهُ التحسين إلى الخلق الإنسانيِّ، والكمال الروحيِّ، «مكارم الأخلاق والشيم، ومحاسن الأفعال والهِمم»؛ مِمَّا له تمثُّل في المعاملات العامَّة، وأثرٌ في العلاقات الإنسانيَّة، وكأنِّي بهذا التقسيم تأكيد على تحقيق التوازن في حياة «الإنسان/ الروح/ المادَّة»؛ فلا هو ماديٌّ صرفٌ يتركَّز اهتمامه بالمظهر، ولا هو روحيٌّ خالصٌ يتلخَّصُ اغتمامه بالمخبر ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ﴾القصص: ٧٧.

- **المرتبة الرابعة:** مرتبة التعبُّد، مِمَّا لا يهتدي فيه العقل إلى المعنى، لكن يتحقَّق به لينُ الأنفس وتذلُّلها للعبادة، واستسلامها وخضوعها التَّام للخالق.

ولم يبتعد الساليُّ عن روح هذا المنهج؛ إذ قال في «شمس الأصول»[2] تقريرا لهذه المعاني

(1) الوارجلانيّ: العدل والإنصاف، 02/ 75.

(2) منظومة في الأصول نظمها الساليّ فيما يربو عن الألف بيت، وشرحها في كتاب سمّاه: «طلعة الشمس شرح شمس

التي أوردها الجوينيُّ:

وإنَّها لِحكمةٍ مشتمِلهْ ... والحكمةُ المصلحة المحصَّلهْ
أو دفعُ ما يُفسد والثاني أهمّ ... من جلب ما يُصلِح والكلّ انقسم
إلى ضروريّ كحفظ العقل ... والدين والنفس معا والنسل
والمال أيضا، وإلى الحاجيّ ... كالبيع والأجرة للصبيّ
وما بُني منه على استحسان ... ثالثها، وأصل ذا قسمان
إذ قد يجيء موافقَ القياس ... مثل النظافات من الأنجاس
والزكوات صلة الأرحام ... مكارم الأخلاق في الكرام
والعبد لا يكون أهلا للقضا ... ولا إماما أو شهيدا مرتضى
وخارج عن القياس مثل أنْ ... يكاتَب العبدُ فذا شيء حسنْ
لكنّه تعويض مال السيد ... بماله ومثل ذا لم يُعهد[1]

ثم قال: «فحاصل أنواع الحكمة ستة: **أحدها** الضروري، **وثانيها**: المكمِّل للضروري، **وثالثها**: الحاجي، **ورابعها**: المكمِّل للحاجي، **وخامسها**: الاستحسانيُّ الموافق للقياس، **وسادسها**: الاستحسانيُّ المخالف للقياس، وبقي نوعٌ من الشرعيات لا يلوح فيه تعليل جزئيٌّ، ولم يكن أن يلوح فيه تعليل كليٌّ، وهو العبادات البدنية كالصلاة والصوم؛ لأنَّ العقل لا يهتدي إلى معانيها، ولم يلُح من الشارع إلا طرفٌ من مبادئها، لكن فيها تذليل للنفس للعبادة، والتعظيم لخالقها، وتجديد العهد بالإيمان، وتحقُّق الاستسلام والانقياد»[2].

وفي التراث الإباضيِّ نجد أيضا نصًّا سابقا[3] لعصر الجوينيِّ يحمل روح هذا التخريج، ويتبنَّى هذا المنهج في التأصيل، وفيه تقريرٌ للكليات، إذ يعتبر فيه ابنُ بركة[4] أنَّ «التكليف

الأصول». يُنظر: القيَّام، عمر حسن: طلعة الشَّمس (مقدِّمة التَّحقيق)، 24.

(1) طلعة الشَّمس، 02/ 177، و185-186.

(2) المصدر نفسه، 02/ 189.

(3) الحديث عن سبق الجوينيّ، ثُمَّ سبقِ ابن بركة ليس من باب تحديد السابق واللاحق لأجل «مُوضة السبق واللحق»، فلست من هواة ذلك، بل لتحديد عصر المؤلَّف، ونسبة الفضل لأهله، وبيان انبناء العلم بعضِه على بعض.

(4) ابن بركة السليمي البهلوي، أبو محمد عبد الله بن محمد (ق: 04 هـ): من كبار علماء عصره، لعله ولد بنواحي صُحار بعمان، كان أصوليا وفقيها ومتكلما ذا مُكنة في العربية، يُعتبر أولَ من كتب في أصول الفقه من الإباضية، حمل العلم

ثلاثةُ أقسام: قسمٌ أُمر المكلَّفون باعتقاده، وقسمٌ أمروا بفعله، وقسمٌ أمروا بالكفِّ عنه. فما أمروا باعتقاده، فإثبات التوحيد وصفات الكمال لله، وتنزيهه عن النقص. وما أمروا بفعله، فعلى أقسام: قسم على أبدانهم كالصلاة والصيام، وقسم في أموالهم كالزكاة والكفارة، وقسم فيهما كالحجِّ والجهاد [حفظا للدين]، وما أمروا الكفَّ عنه، فعلى ثلاثة أقسام كذلك: قسم لإحياء نفوسهم، كالنهي عن القتل وأكل الخبائث والسموم [حفظا للنفس]، وشرب الخمور المفسد للعقل [حفظا للعقل]، وقسم لائتلافهم وإصلاح ذات بينهم، كنهيه عن الغصب والظلم والشرِّ المفضي إلى القطيعة والبغضاء [يشمل جانب المعاملات عامَّة، وفيه إشارة إلى حفظ المال في جانب المعاملات المالية]، وقسمٌ لحفظ أنسابهم وتعظيم محارمهم، كنهيه عن الزنى ونكاح ذوات المحارم [حفظا للنسب]، ويقول بعد هذا النصِّ: «ومن هذا، كانت نعمتُه تعالى فيما أباحه لهم [تحقيقا لجانب الوجود] كنعمته فيما حَرَّمه عليهم [تقويضا لجانب العدم]، وتفضّله فيما كفّهم عنه [جانب العدم] كتفضُّلِه فيما أمرهم به [جانب الوجود]»[1].

إنّ المتأمِّل في هذا النصِّ يجد فيه تنبيها على المقاصد الضروريّة، والكليات الخمس بمنهج مغاير لِمَا عرفه الفقهاء والأصوليّون من بعدُ، وابن بركة من متقدّمي علماء الإباضيّة[2].

بعد العرض لهذا المنهج الذي درج عليه الأصوليُّون في تقسيم المقاصد من لدن الجوينيّ، والذي اعتُبر منهجا استقرائيًّا لفروع الشريعة، وشاملا للكليات التي ترجع إليها جميع فروع الشريعة، والذي جعلها تتبوَّأ مكانة أصول الدين، وتُصنَّف بعد أصول العقيدة مباشرة[3]، أُنبِّه إلى أنَّ ثمَّة اعتراضاتٍ على مبدأ الحصر الذي سلكه هذا المنهج، ونقضًا لاختصاص المصالح الضروريّة الخمس بهذا الحصر[4]، وورد أيضا اعتراض على الاعتراض؛ أي عدم

عن الشيخ أبو مالك غسَّان بن محمد الصلاني، والإمام سعيد بن عبد الله (ت: 328هـ)، ترك آثارا جليلة يقال: إنه ضاع منها الكثير، منها: «كتاب الجامع»، و«كتاب المبتدأ في خلق السماوات والأرض»، و«رسالة التعارف والتقييد»، تتلمذ على يديه خلق كثير بمدرسته ببهلا بسلطنة عُمان، منهم أبو الحسن البسيوي، وقد قصده الكثير من طلبة العلم من خارج عمان. ناصر والشَّيبانيُّ: مُعجم الأعلام، 285.

(1) ابن بركة البهلويّ، أبو عبد الله محمّد: المبتدأ، 127، 128.

(2) وعليه فإنَّ إيرادَ ابنِ بركة للكليّات بمثل هذا التخريج، يجعله أوَّل ذاكر ومُورد لها من العلماء.

(3) يُنظر: العبيديُّ: الشاطبيّ ومقاصد الشريعة، 120.

(4) يُنظر: طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، 111. ويُنظر: مشروع تجديد علميٍّ لمبحث مقاصد الشريعة، مجلّة

قبولِ هذه الاعتراضات، وأنّها استدراكات واعتراضات غير موجَّهة ولا مقبولة[1]، والنقاش وبيانَ وجه الصواب في هذا يطول، وليس البحث ملزما به، إلاَّ أني أميل إلى ترجيح قولِ القائلين بعدم وجاهة الحصر؛ لأنَّ المبدأ الثابت هو أنَّ المطلق ليس من سمات العمل البشريِّ، والكمال ليس من خصائص الفعل الإنسانيِّ[2]، فالاستقراء عمل بشريٌّ، وفعل إنسانيٌّ قد يقصر عن إدراك الحقيقة المطلقة.

المطلب الثاني: تقسيمات المعاصرين للمقاصد:

الفرع الأوّل: منهج «المجالات الأربعة»:

يُعتبر هذا التقسيم تجسيدا لنظرة جمال الدين عطيَّة[3] في نقض مبدأ حصر المقاصد في خمس[4]، حيث حاول في كتابه «نحو تفعيل مقاصد الشريعة» تتبُّعَ أقوال العلماء في مبدأ إمكانيَّة حصر المقاصد، وأكَّد بأنَّ تقسيم الكليات إلى خمس لم يكن من قبيل الحصر وغلق باب الاجتهاد، بل كان من جهة البيان والتَّعداد، مستدلاً بما فعله العزُّ بن عبد السلام[5][1]، وابن

المسلم المعاصر، ع103، جمعية المسلم المعاصر، س26، «شوال، ذو القعدة، ذو الحجّة 1422هـ/ يناير، فبراير، مارس 2002م»، 49 وما بعدها.

(1) البدويُّ، مقاصد ابن تيميَّة، 263. وبزا، عبد النور: المقاصد الضروريّة بين مبدأ الحصر ودعوى التغيُّر، مجلة إسلامية المعرفة، ع40، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، فرجينيا، وم أ، ربيع 1426هـ/ 2005م، 77 وما بعدها.

(2) يُنظر: بابا عمّي، محمد بن موسى: البراديم كولن، فتح الله كولن ومشروع الخدمة على ضوء نموذج الرشد، 06.

(3) عطيَّة، جمال الدِّين محمَّد (مُعاصر): وُلد في قرية «كوم النُّور» بالدقهليَّة بمصر في 22/ 11/ 1346هـ-12/ 5/ 1928م. درس القانون بجامعة القاهرة، والشريعة وحاز على الليسانس في كلا التَّخصُّصين، حصل على الدكتوراه من جامعة جُنيف بسويسرا، عمل في الكويت والقاهرة ولوكسومبورغ، ثم القاهرة، فَقَطر، تأثَّر بالفكر الإخوانيِّ وانضمَّ إليهم مُبكِّرا، تقلَّد مناصب قيادية. وهو صاحب مشاريع علميَّة وتجديديَّة وإبداعيَّة لا ينضب معينها، من مشاريعه: «مجلة المسلم المعاصر»، و«التجديد الفقهيّ والأصوليّ». من مؤلَّفاته: «التنظير الفقهيُّ»، و«النظريَّة العامَّة للشَّريعة الإسلاميَّة»، و«نحو تفعيل مقاصد الشَّريعة». عطيَّة: نحو تفعيل مقاصد الشَّريعة (غلاف). ikhwanwiki.com. تاريخ الاطِّلاع: 18/ 08/ 2015م.

(4) يُنظر: جمال الدين عطيّة: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، 91 وما بعدها. والنجّار، عبد المجيد: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، 50 وما بعدها. والريسوني: نظرية المقاصد، 59، و386.

(5) ابن عبد السَّلام، عبد العزيز بن عبد السَّلام بن أبي القاسم بن الحسن السُّلَمي الدِّمشقيُّ، عز الدين «سلطان العلماء» (577-660هـ/ 1181-1262م): فقيهٌ شافعيٌّ بلغ رتبة الاجتهاد. وُلِد ونشأ في دمشق. وزار بغداد سنة 599هـ، فأقام شهرا. وعاد إلى دمشق، فتولى الخطابة والتدريس بزاوية الغزّالي، ثم الإمامة والخطابة بالجامع الأموي. ثُمَّ رحل إلى مصر عقب خلافه مع الصالح إسماعيل، فتولَّى بها القضاء ومهمَّة الأمر والنَّهي. ثم اعتزل ولزم بيته. توفي

تيميَّة[2][3]، وابن عاشور[4] وغيرهم من محاولات جادَّة لإخراج المقاصد من دائرة الحصر الضيِّقة، إلى مجال الحفرِ الفسيح قصد التوليد والتجديد.

فاقترح الانتقالَ[5] من الكليَّات الخمس إلى المجالات الأربعة، حيث توسَّعَ في تَعداد المقاصد، وبلغ بها إلى أربعة وعشرين مقصدا مقسَّمة على أربعة مجالات، وبيانُ ذلك وتأويله فيما يأتي:

المجال الأوَّل: الفرد: وفيه المقاصدُ الآتية الذكر:

المقصد الأوَّل: حفظ النفس كُلاًّ وجزءا من التلف.

المقصد الثَّاني: حفظ العقل؛ والمقصود به وسائل الإدراك، مِنْ سمع وبصر وذوق وشمٍّ ولمس.

المقصد الثَّالث: حفظ التَّدَيُّن؛ أي الممارسة الشخصيَّة للدِّين، وليس الدِّين ذاته.

المقصد الرَّابع: حفظ العرض؛ ويقصد به صون الإنسان لكرامته وحسبه وسمعته وحرمة حياته الخاصَّة من النَّقص، والاعتداء، ولا يُقصد به الاقتصارُ على الجانب الجنسيِّ فقط.

المقصد الخامس: حفظ المال؛ ويَعني به حفظَ مال الفرد والشخص، وتوظيفه للعمارة وبناء الحضارة.

بالقاهرة. من كتبه: «الإلمام في أدلة الأحكام»، و«قواعد الشريعة»، و«قواعد الأحكام في مصالح الأنام». السُّبكيُّ: طبقات الشَّافعيَّة، 08/ 209. الزِّركليُّ: الأعلام :4/ 21.

(1) ينظر: 91، 92.

(2) ابن تيمية، أبو العباس تقيُّ الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (661-728هـ/ 1263-1328م): الإمام الحافظ العلاَّمة، الناقد الفقيه المجتهد، المفسِّر البارع، ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر. وطُلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، فقصدها، فتعصب عليه جماعة من أهلها فسجن مدة، ونقل إلى الإسكندرية. ثم أطلق. فسافر إلى دمشق سنة 712هـ. واعتقل بها سنة 720 وأطلق، ثم أعيد، ومات مُعتقلا بقلعة دمشق، فخرجت دمشق كلها في جنازته. أفتى ودرَّس دون العشرين، وتمكَّن واضطلع من العلم. صاحبُ تأليف غزير، من تصانيفه: «السياسة الشرعية» و«الفتاوى الكُبرى»، و«منهاج السنة»، و«رفع الملام عن الأئمة الأعلام» وغيرها. الذَّهبيّ: تذكرة الحفَّاظ، 04/ 192-193. الزِّركليُّ: المرجع نفسه، 01/ 144.

(3) 39، 49.

(4) 96، 97.

(5) هو اجتهاد محترم، لكن في نظر الباحث لو تمّ التعبير عنه بالتكامل لكان أفضل؛ إذ التَّكامُل بين الأنظار والاجتهادات هو الذي تقوم عليه أُسُسُ المعارف ويكتمل به بنيانها، أمَّا الانتقال فيوحي بطرح القديم واعتماد الجديد مكانه.

المجال الثاني: الأسرة (الأهل): نَبَّه الدكتور إلى أنَّ نظرته لمقاصد الأسرة مخالفة لابن عاشور؛ حيث إنَّ وجهةَ ابنِ عاشور هي بيانُ مقاصد الأحكام الفرعيَّة الجزئيَّة في إطار علاقات الأسرة، ومنهجه (عطيَّة) هُو بيانُ مقاصد الأسرة باعتبارها أحدَ المجالات التي يُبحث فيها عن مقاصد التَّشريع العامَّة، فجاءت نظرته على النَّحو الآتي:

المقصد الأوَّل: تنظيم العلاقة بين الجنسين بالزواج الشرعيِّ وتيسير أسبابه، تنظيما وتقنينا.

المقصد الثَّاني: حفظ النَّسل (النوع)؛ بتشريع الزَّواج بين الجنسين المختلفين لتَحَقُّق الإنجاب، وما خلافه شذوذٌ وانحراف لم يُقِرَّه الشَّرع.

المقصد الثَّالث: تحقيق السَّكن والمودَّة والرحمة؛ بالمعاشرة الطيِّبَة، وتبادل المشاعر الإنسانيَّة الرَّاقية.

المقصد الرَّابع: حفظ النسب؛ أي حفظ انتساب الإنسان إلى أهله، وهو مستقلٌّ عن حفظ النسل.

المقصد الخامس: حفظ التديُّن في الأسرة، وضمان استمراره جيلا بعد جيل.

المقصد السَّادس: تنظيم الجانب المؤسَّسِيِّ للأسرة، بالحفاظ على ديمومتها، وتنظيم الحقوق والواجبات بين أفرادها (والأحكام تشمل الأسرة الصغيرة «النوويَّة» والأسرة الكبيرة «الممتدَّة»).

المقصد السَّابع: تنظيم الجانب الماليِّ للأسرة من العموميات إلى أدقِّ التَّفاصيل.

المجال الثالث: الأمَّة: نَوَّه عطيَّة بجهود ابنِ عاشور في مجال بيان مقاصد الحفاظ على الأمَّة، وتفوُّقه في هذا[1]، لكنَّه أشار إلى أنَّه سيستمرُّ في منهجه؛ أي «النظر إلى المقاصد في مجال الأمَّة مُستقلَّة عن مقاصد الشريعة بالنِّسبة لباقي المجالات»، مع إقراره بوجود التَّداخل بينها، وجاءت مقاصد الأمَّة على النَّحو الآتي:

المقصد الأوَّل: التَّنظيم المؤسَّسِيُّ للأمَّة، باعتبارها كيانا متميِّزا له خصائصه ومقوِّماته

(1) ولقد تَمَّت الإشارة لهذا المعنى فيما سبق من البحث. يُنظر مثلا: المبحث الثالث من الفصل الأوَّل المعنون بـ: «جلب المصالح ودرء المفاسد في المعاملات المالية».

وتنظيماته، وعالجت الشَّريعة بعمقٍ هذه النَّاحية في جوانبها الموضوعيَّة، والشكلية بتوازن واعتدال.

المقصد الثَّاني: حفظ الأمن، داخليًّا وخارجيًّا؛ حفاظا على مقوِّمات الأمَّة، وإحقاقا لهيبتها بين الأمم، واستقلالها وعدم خضوعها.

المقصد الثَّالث: إقامةُ العدل في القضاء، وفي نظام الحكم، وهو أساس الأمَّة وسرُّ بقائها.

المقصد الرَّابع: حفظ الدِّين والأخلاق في الأمَّة، وعدم فصل الدِّين والأخلاق عن نظام المجتمع.

المقصد الخامس: التَّعاون والتَّضامن والتَّكافل في كُلِّ المجالات؛ الثقافيَّة، والاجتماعيَّة، والاقتصاديَّة.

المقصد السَّادس: نشر العلم وحفظ عقل الأمَّة من المسكرات، ومن الإعلام المهيمن، ونشر التفكير العلميِّ، والمنهج المعرفِيِّ الصَّحيح.

المقصد السَّابع: عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمَّة، وتحقيق التَّمكين الحضاريِّ لها.

المجال الرَّابع: الإنسانيَّة: تحقيق أصول الإسلام والتَّمكين لها على المستوى الإنسانيِّ، يقع عبئًا على المؤمنين والبلدان الإسلاميَّة، وانطلاقا من هذا يكون هذا التَّمكين من ضمن أهداف السِّياسة الخارجيَّة للمسلمين في تعاملهم مع الأمم الأخرى، وتجسيدا لهذه النَّظرة المقاصديَّة جاء تحديد «عطيَّة» لمقاصد الشريعة في مجال الإنسانيَّة، وبسطُهَا فيما يأتي:

المقصد الأوَّل: التَّعارف والتَّعاون والتَّكامل بين الإنسانيَّة بجميع أجناسها وتوجُّهاتها.

المقصد الثَّاني: تحقيق الخلافة العامَّة للإنسان في الأرض، وهي أرضية مشتركة للإنسانيَّة قاطبةً صالحة للتَّعاون على أساسها.

المقصد الثَّالث: تحقيق السَّلام العالميِّ القائم على العدل، والمعاملة مع الآخر بمفهوم الدَّعوة، والدِّفاع عن النَّفس، لا الحرب ابتداء ومُنطلقا.

المقصد الرَّابع: الحماية الدوليّة لحقوق الإنسان، تحريرا للإنسان من الاستعباد، ونصرة للمستضعفين.

المقصد الخامس: نشر دعوة الإسلام، ويعتبر هذا أهمَّ المقاصد في مجال الإنسانيَّة؛ إذ إنَّ تبليغ رسالة الإنسانيَّة العالميَّة، التي توجَّه بها ربَّ العالمين للناس كافَّة، يعدُّ مهمّة الإنسان

المؤمن الرساليِّ، وعبؤها يقع عليه[1].

هذا عرضٌ مختصر لتقسيم جمال الدين عطيَّة الذي حاول فيه استيعاب التشكيلة البشريَّة الهرميَّة المكمِّل بعضها لبعض، والمرتبطة فيما بينهما بخطوط قويَّة؛ بدءا من الفرد وانتهاء بالإنسانيَّة صعودا، والعكس نزولا، واعتمد في تقسيمه هذا على نظرة شموليَّة مُنضبطة بعالميَّة الرسالة الربانيَّة، ومُلتزمة بـ «نظرة كونيَّة» فسيحة، استطاع من خلالها أن يَلفت النَّظر إلى الأبعاد الإنسانيَّة في رسالة الإسلام. والتدرُّج الذي تبنَّاه من الفرد إلى الإنسانيَّة، مُرُورا بالأسرة، فالأمَّةِ الخاصَّة (المسلِمة) تدرُّجٌ حكيم؛ حيث ترتبط فيه الحلقةُ بالأخرى في تلازم منطقيٍّ سَنَنِيٍّ مُترابطٍ؛ فصلاح آحاد الأسرة، صلاح للأسرة كلِّها، وصلاح الأسرة، قوَّة للأمَّة الشَّاهدة «المسلمة»، وقوَّةُ هذه الأخيرة، نجاةٌ للإنسانيَّة من براثن المالتشيَّة[2]، وفكاكٌ لها من الداروينيَّة المتوحِّشة[3]، فكان هذا الانتقال الذي أحدثه من الكليَّات الخمس إلى المجالات الأربعة انتقالا مُوَفَّقا، مع الملاحظة بأنَّ مصطلح «الانتقال» الذي أفاده العنوان: «من الكليَّات الخمس إلى المجالات الأربعة» لا يفيد طرح الاجتهاد السابق واعتمادَ اللاحق، بل يفيد التكامل والبناء بينهما، والتوسيع والإثراء في المجال الفقهيِّ المقاصديِّ، ويظهر ذلك في قول عطيَّة: «وقد توسَّعنا في بيان المقاصد من الخمسة الحالية إلى أربعة وعشرين مقصدا موزَّعة على أربعة مجالات»[4]، ولم يخل هذا التقسيم من انتقادات واعتراضات من بعض الباحثين ليس مجال ذكره الآن[5].

(1) يُنظر: 139 وما بعدها.

(2) نسبةً إلى عالم الاقتصاد الغربيّ «مالتش» القائم نموذجه على «الإقصاء من أجل النُّهوض»، والقاضي بقوله: «إنّ بعضَ النَّاس ينبغي عليهم أن يموتوا من أجل أن يعيش الآخرون، فقد جاء الوجود بقصد الحرب الدَّائمة» كوزي، طه بن إبراهيم: شروق وغروب؛ سمفونيّة فكريّة لم تكتمل، 32 .

(3) يقوم مبدأ داروين على منطق: «الصراع من أجل البقاء». يُنظر: المرجع نفسه، 33.

(4) 139.

(5) يُنظر مثلا: بزا: المقاصد الضروريّة بين مبدأ الحصر ودعوى التغيُّر، 115 وما بعدها.

الفرع الثاني: المنهج التجريديُّ الشموليُّ (صياغة نموذج معرفيٍّ وفق النظرة القرآنيّة الكونيّة):

تبنَّى طه جابر العلواني[1] منهجا جديدا في تقسيم المقاصد، كان معتمدُه فيه «الجمعَ بين القراءتين»[2]؛ قراءةِ الوحي وقراءة الكون، أو قراءةِ الكتاب المسطور والكتاب المنظور، وبناءً على هذا النَّموذج التفسيريِّ، نظَّر لمفهوم «المقاصد الشرعية العليا الحاكمة» وعدَّها «كليَّاتٍ مُطلقةً قطعيَّة تنحصر مصادرها في المصدر الأوحد في كليَّته وإطلاقه وقطعيَّته وكونيَّته وإنشائه للأحكام، ألا وهو القرآن المجيد»[3]، ومُسدِّدةً للفعل الإنسانيِّ في تفاعله مع حركة الغيب وعالم الطبيعة المسخَّر، في إطاره المحدَّد الذي أثبت الله له الاختيار[4] فيه، «في توجيه حركته الإنسانيَّة، وصياغة نظام حياته؛ بحيث يكون منسجما مع خطاب الله تعالى»، فيُحدث (فعلُه) الأثرَ الإيجابيَّ في الكون، أو مخالفا، فيحصل الأثرُ السلبيُّ بسبب المخالفة والعصيان؛ وعليه جاءت المنظومة مقياسا لذلك كُلِّه[5]، «فالتَّوحيد يختصُّ به تعالى، وهو حَقُّه على عباده، والتَّزكية يختصُّ الإنسان بها، والعمران هو نصيب الكون»[6]، وبَيَّن العلوانيُّ أنَّ هذه المنظومة ليست حاكمة على الوحي، وخارجةً عنه، بل هي منهجيَّة قرآنيَّة، جاء القرآنُ المجيد بجلِّ خطواتها، وتبنَّاها العلماء في وقت مبكِّر[7]، وهي تُمثِّل المرجعيَّة القرآنيَّة؛ بحيث «تُضيف بُعدَ الغيب إلى الواقع الماديِّ المحسوس القابل للتَّجريب، وتربط بينهما»، وتمكِّننا من إدراك حركة

(1) العلوانيُّ، طه جابر فيَّاض (مُعاصر): أحد مجدِّدي المنهج في هذا العصر، وُلد بالعراق سنة 1354هـ/ 1935م، رئيس جامعة قُرطبة، ورئيس جامعة العلوم الإسلاميَّة والاجتماعيَّة سابقا، ورئيس المعهد العالميِّ للفكر الإسلاميِّ سابقا، اشتغل مُحاضرا زائرا لعدد من الجامعات، شارك في عدد من الملتقيات العلمية والفكرية؛ على المستوى العالميِّ، وله عددٌ من الأبحاث والدِّراسات والمؤلَّفات فاق عددها مائة مُؤلَّف، يشتغل حاليا على مشاريع علميَّة قرآنيَّة. alwani.net، تاريخ الاطِّلاع: 12/ 08/ 2015م.

(2) منهجيّة «الجمع بين القراءتين» تعني قراءة الوحي وقراءة الوجود معا، وفهم الإنسان القارئ كلاّ منهما بالآخر باعتبار القرآن الكريم مُعادلا موضوعيّا للوجود الكونيّ. يُنظر: العلوانيُّ: مقاصد الشريعة، 138 (هامش).

(3) المصدر نفسه، 138.

(4) مُصطلح عقديّ أشعريّ، وعند الإباضيّة يصطلح عليه بالكسب.

(5) أي: «للفعل الإنسانيّ في تفاعله مع حركة الغيب وعالم الطبيعة المسخّر».

(6) يُنظر: العلواني: المصدر نفسه، 145.

(7) المصدر نفسه، 152.

الغيب، وملاحظةِ آثارها في الواقع وفي الحركة الكونية[1].

واعتبر العلوانيُّ أَنَّ هذه المقاصدَ تُظهر علاقة البيان «السنَّة الثابتة الصحيحة» بالمبيَّن «القرآن الكريم» في أجلى صورها وأوضحها، بحيث تتكامل السنَّة مع القرآن الكريم بوصفها تطبيقا عمليًّا له في مقاصده العليا الحاكمة «في وحدة بنائيَّة تُفهَم وتُقرأ في ضوئها آلاف الأحاديث الصحيحة، والأفعال والتصرُّفات النبويَّة الثَّابتة»[2].

وأنَّها مُستوعبة للمقاصد الشرعية بالمفهوم الأصوليِّ، وواردةٌ بها جميعُ رسالات الأنبياء؛ «ذلك لأنَّها تعبير عن وحدة الدين، ووحدة العقيدة، ووحدة المقاصد والغايات في جميع الرسالات»[3].

وأنّها «قادرة على ضبط الأحكام الجزئية، وتوليدها عند الحاجة في سائر أنواع الفعل الإنسانيِّ».

وأنَّها بمثابة مبادئ دستوريَّة قادرة على توليد المواد الدستوريّة والقواعد القانونيّة[4].

وأنّها «المنطلق الأساس لإعادة بناء قواعد أصول الفقه وتجديدها، ولبناء الفقه الأكبر عليها»، ولتنقيح التراث وغربلته.

وأنّها قادرة على «غرس قابليَّة التجدُّد الذاتيِّ في أصولنا وفقهنا، وسوف تقيمها وتحفظها من عوامل الفتور والظرفية التي تُصيب الشرائع»، وعلى «إحياء وإطلاق طاقات التَّجديد والاجتهاد»[5].

وأنَّها «سوف توجد في أهل الذكر والمعرفة في مختلف المستويات حاسَّة نقدية تنطلق بها لمعايرة سائر أنواع المعارف الإسلاميَّة، والإنسانيَّة، والاجتماعيَّة، وكذلك الحال بالنسبة لبعض العلوم البحتة».

وأنَّها «سوف تضفي حيويَّة وفاعليَّة كبيرة على خصائص الشريعة؛ لتعمل مع منظومة

(1) العلوانيّ: مقاصد الشَّريعة، 154.

(2) المصدر نفسه، 136-137.

(3) المصدر نفسه، 138.

(4) المصدر نفسه، 139.

(5) المصدر نفسه، 140-141.

المقاصد على تنقية تراثنا الفقهيِّ الأصوليِّ»، وتخليصه من ما علق به من شوائب وسلبيات[1].

وأنَّها قادرة على إخراج خصائص الشريعة الخاتمة من دائرة الفضائل المجرَّدة إلى دائرة الفاعليَّة والعمل[2].

وبَيَّن العلوانيُّ بأنَّ هذه المنظومة المقاصديَّة «تحقِّق عالميَّة الخطاب القرآنيِّ بديلا عن الخطاب الاصطفائيِّ القوميِّ في الرسالات السَّابقة»[3]، «وتسعى إلى تطوير نظريَّة معرفيَّة عامَّة في العلوم الشرعيَّة كلِّها، وكذا في العلوم الاجتماعيَّة»[4].

هذا عرض مختصر مُقتضب عن منظومة «المقاصدِ القرآنيَّة العليا الحاكمة» التي حاول العلوانيُّ فيها إعطاءَ بُعد جديد للنظر المقاصديِّ، وتقريرَ نظرة مغايرة للاجتهاد الفقهيِّ، مُعتمدا في ذلك على أحدث ما وصلت إليه العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة من مناهجَ، ومُستفيدا بما وظَّفته من طرائق بحث، غيرَ متوقِّف على حرفية هذه المناهج وتلك الطرائق، مُتجاوزا رؤيتها الكونيَّة وتحيُّزاتها الكامنة[5]، ومُقَرِّرا منهجيَّةً معرفيَّة قرآنيَّة صادرة عن روح الوحي الإلهيِّ، ومُفيدَة من الاجتهاد الفقهيِّ والأصوليِّ للعلماء المسلمين[6]، مُعمِلا في ذلك النَّقد والنَّظر فيما وُجد من شوائب وانحرافات في هذا الاجتهاد للتصحيح والتنقيح[7].

(1) العلوانيّ: مقاصد الشَّريعة، 142.

(2) المصدر نفسه، 143.

(3) للأسف الشَّديد لقد تسلَّل هذا «الخطاب الاصطفائيُّ» إلى الفكر الإسلاميِّ وتغلغل فيه، وبدا أثره ظاهرا في فكر المذاهب والتيارات الفكريَّة التي يدَّعي كلٌّ منها الحقَّ المطلقَ دون غيرها، وعقيدةُ «الفرقة الناجية» أبرزُ مثال لذلك. ينظر: العدويُّ، خميس بن راشد: رواية الفرقة النَّاجية (المنطق والتَّحليل)، 11.

(4) يُنظر: العلواني، المصدر نفسه، 144، و147.

(5) التحيّز الكامن عبارة عن «وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفيّة والوسائل والمناهج البحثية التي توجّه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب معه التخلّص منها». يُنظر: المسيريُّ، عبد الوهّاب: فقه التحيّز (ورقة عمل)، إشكاليّة التحيّز، رؤية معرفيّة ودعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، فيرجينيا، وم أ، ط02: 1417هـ/ 1996م، 05.

(6) ما سمّاه القرضاويّ بالحلّ الطبيعيّ النابع من ضمير الأمّة وعقيدتها وتراثها. يُنظر: القرضاوي، يوسف بن عبد الله: الحلول المستوردة وكيف جنت على أمّتنا، 14.

(7) يقول العلوانيُّ: «على أنَّ المناهج التي سادت في الماضي عند الأصوليّين والمحدثين وغيرهم لم تكن مناهج كاملة بالمعنى القرآنيِّ ولا بالمعنى العلميِّ المعاصر للمنهج بقدر ما كانت قواعد منهجيّة أو بعض محدِّدات منهاجيّة». يُنظر: مقاصد الشَّريعة، 152.

والحقّ أنَّ نقدَ هذه المنظومة وتقديمَ الملاحظات عليها مُرتقى صعبٌ بالنسبة للباحث؛ لأنَّه يتطلَّب غوصا في المنهج المعرفيِّ الذي تصدُر عنه، واستيعابا لأسس النَّموذج التفسيريِّ الذي تنطلق منها، خاصَّة أنَّه لم تَتَّضح بعدُ آلياتُ تفعيلها وتطبيقها بغياب الحلقة الثَّالثة للمنظومة التي وعد العلوانيُّ بتخصِيصِها لبيان كيفية تشغيلها منهجيًّا[1]، والمنظومة لا تزال بِكرا تحتاج إلى المناقشة، والتداول المعرفِيِّ الجادِّ لبيان فعاليتها من عدمها، ولعلِّي أسجِّل الملاحظات الآتية بعد نظر وتأمُّل فيها:

مميّزاتها: تتميَّز هذه المنظومة بـ:

1) أنَّها قرآنية المصدر، والمنهج والسبيل، والهدف والغاية؛ فهي تتبنَّى روح القرآن مُنطلقا ومَسيرا ومَصيرا.

2) أنَّ انطلاقَتَها كانت بالجمع بين القراءتين، والتَّوفيق بين الوحي والكون، وفهمِ كُلٍّ منهما بالآخر، ضمن وحدة كليَّة منهجيَّة مُتكاملة.

3) أنَّها تجريديَّة شُموليَّة، «لابتنائها على الاستقراءِ التامِّ لآيات الكتاب المحكمة، ولكلِّ ما صحَّ عن رسول الله ﷺ في بيانه».

4) أنَّها حاولت توظيفَ نموذج معرفيٍّ قرآنيٍّ مُبتكَر قائمٍ على عالميَّة الإسلام وكونيَّته، ومُستقِلٍّ عن النَّماذج التَّفسيريَّة المهيمنة[2] التي لم تُفلح في إلحاق الفقه بالرَّكب الحضاريِّ.

5) أنَّها أطروحة نقدية جريئة، تبنَّت روح النَّقد بعيش «القلق المعرفيِّ»[3] وحمل «سؤال

(1) يقول العلوانيّ في آخر بحثه: «سوف يكتمل البحث إن شاء الله تعالى بالحلقة الثالثة من «نظريّة المقاصد الشرعيّة العليا الحاكمة»، وسوف نتناول فيها عناصر المنظومة بالتفصيل وكيفيّة تشغيلها منهجيّا». يُنظر: مقاصد الشَّريعة، 184.

(2) كالنموذج التجريبيّ العلميّ الذي أوقع الغرب في أزمة قصورِ التعامل مع الظاهرة الإنسانيّة المركَّبة. والنموذج الفقهيّ التجزيئيّ الذي أغرق الفقه في التفاصيل الجزئيّة، البعيدة عن الواقع أحيانا «الفقه الافتراضيّ».

(3) يعبِّر العلوانيُّ عن قلقه المعرفيّ الذي يعيشه نتيجة عجز الفقه التقليديّ عن الإجابة على المستجِدّات التي يعيشها المجتمع المسلم في بلاد الغربة (أمريكا بالتحديد)؛ إذ يقول: «ولا أجد لها...إجابات يمكن أن ينشرح لها الصدر، أو يطمئنّ لها القلب، بل إنّ معظم تلك الإجابات التي كنت أستقيها من أمّهات المطوّلات الفقهيّة للمذاهب الثمانية السائدة، تحيك في صدري، وتشغلني كثيرا لدرجة يضيق بها صدري، ولا ينطلق بها لساني، وربما أخلو بنفسي ـ أحيانا ـ فأجهش بالبكاء، وأدخل في حيرة». العلواني، زينب: تطوُّر المنهج المقاصديِّ عند المعاصرين؛ مُدَارسة مع الشيخ طه جابر العلواني، 21-22.

الأزمة»[1]، والتَّعامل مع التراث الفقهيِّ بهذه الروح العلمية التي لا تُغفل النَّقد، ولا تعتمد الهدم، بل تجمع بين العدل في النَّقد، والإنصاف للاجتهاد السَّابق «مراعاة للسِّياق».

نقائصها: يضطرُّني الحديث عن ما لاحظته من نقائص في هذه الأطروحة، من اعتراف أوَّليٍّ بالقصور عن الفهم العميق لهذه المنظومة كونها لم تفعَّل ولم تطبَّق بعدُ؛ ليكون الحكمُ معضّدا بواقع التطبيق، وإشكاليَّة تحقيق المناط، وكونها لم تخضع بعد للتداول المعرفيِّ الذي يمحِّصها ويقيِّم معياريَّتها، ولقد جاءت مُلاحظاتي عليها كالآتي:

1- أوَّل سلبية[2] أسجِّلها هي غياب آليات التَّفعيل والتَّطبيق لهذه المنظومة، بحيث يجعلها غامضة غير واضحة.

2- عدم إظهار العلوانيِّ استفادَتَه من اجتهادات العلماء السَّابقين، ولا ذكر حجم استفادة «المنظومة» من المقاربات المقاصديَّة السَّابقة.

3- طغيان الحديث في عرضها عن ميزاتها على التَّأصيل لها، والتَّدليل العلميِّ عليها.

4- حديث العلوانيِّ عن توظيف المنهج التجريبيِّ يبدو غامضا؛ إذ كيف يوظَّف التَّجريب الذي هو من مميِّزات «الظاهرة الطبيعيَّة» على «الظاهرة الإنسانيَّة» التي لا تقبل التَّجريب ولا تخضع له، ولا يمكن تعميم النتائج ولو حدث التَّجريب عليها[3].

5- القول بالقطعيَّة والإطلاق لهذه المنظومة دون التَّأصيل والتَّدليل الكافيين عليها يعدُّ مجازفة معرفيَّة كبيرة من العلوانيِّ، وقوله بالاعتماد على الاستقراء التَّامِّ يحتاج إلى تدليل كاف للتصديق عليه.

بعد عرض هذه المناهج الثَّلاثة في تقسيم المقاصد من منهج استنباط «الكليَّات الحاكمة

(1) يعبّر عنه العلوانيُّ بما مُلَخَّصُه: أنّه لا يمكن إسقاط الأحكام الفقهيَّة التي أنتجها الأسلاف إجابةً عن واقعٍ معيش بملابساته على واقعنا المعاصر بتعقيداته وتشابكه. يُنظر: مقاصد الشَّريعة، 22.

(2) بناءً على فرضيَّة غياب حلقة بيان المناهج التفعيليّة لهذه المنظومة، وانطلاقا ممّا يقرّ به العلوانيّ نفسه بأنّ تشغيلها وتفعيلها يحتاج إلى اجتماع الجهود وتضافرها، وقدرة واسعة على الفهم العميق والتنزيل الدقيق لها. يُنظر: العلوانيُّ زينب: تطوُّر المنهج المقاصديِّ، 26.

(3) الظاهرة الإنسانية لا يمكن اطِّرادها، والتعميماتُ عليها تظلُّ قاصرة ومحدودة ومُنفتحة تتطلب التعديل أثناء عملية التطبيق من حالة إلى أخرى. يُنظر: المسيريّ، عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهوديّة؛ الفرق بين الظاهرة الطبيعيّة والظاهرة الإنسانيّة (ملف إلكتروني).

لفروع التشريع» للجوينيِّ، وما ورد عليه من تعديل وضبط على يد الغزَّاليِّ، وتبويب وتنظير اضطلع به الشاطبيِّ[1]، وما لحقه من إضافات وإلحاقات بالجانب الاجتماعيِّ (الأمَّة) من لدن ابن عاشور، إلى منهج «المجالات الأربعة» لعطيَّة الذي أجده في رأيي ينبع من الروح الاجتماعيَّة والإنسانيَّة لابن عاشور، إلى المنهج التجريديِّ الشموليِّ للعلوانيِّ الذي يتبنَّى منهجيَّة معرفيَّة قُرآنيَّة، أقول: إنَّ هذه الاجتهادات ثراءٌ وغَناء للمقاصد، وكُلُّها مقاربات لها أبعادها وغاياتها، وعلى المجتهدين في الحقل المقاصديِّ الإفادةُ من جميعها؛ ذلك أنَّ الظاهرة البشريَّة المركَّبة تحتاج إلى فهوم الجميع لفكِّ تشابكها وعُقَدِها، والوصول بها إلى مرتبة اليقين النَّابع عن الوحي الإلهيِّ المطلق[2]، والتَّعاضد لأجل إنضاج نموذج معرفيٍّ تفسيريٍّ للمقاصد يستوعب الظَّاهرة الإنسانيَّة المركَّبة، ويُحقِّق صلاحية الشريعة لكلِّ زمان ومكان[3]، ويراعي تغيُّر الأحوال والأزمان[4].

المطلب الثَّالث: تقسيمات أخرى للمقاصد:

الفرع الأوَّل: تقسيمها باعتبار شمولها للإنسانيَّة من عدمه:

تنقسم المقاصد باعتبار استغراقها للأمَّة أو جماعتها من غير ذلك، إلى مقاصد كليَّة ومقاصد جزئيَّة، «ويُراد بالكليَّة في اصطلاحهم ما كان عائدا على عموم الأمَّة عَوْدا مُتَماثلا،

(1) يجدر بي أن ألفت النظر إلى أنَّ الحديث في هذا السِّياق عن إسهامات الشاطبيّ اقتصرت على تقسيمه الثلاثيّ للمصالح، وتقريره للكليّات الخمس فقط، وإلاّ فنظريّته المقاصديّة أعَمُّ من هذا، فقد قسّم المقاصد إلى قسمين اثنين؛ «أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع، والآخر: يرجع إلى قصد المكلّف؛ فالأوّل يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، ومن جهة قصده في وضعها للأفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها» الشاطبيّ: الموافقات، 02/ 07-08.

(2) يُنظر: بابا عمّي، محمّد بن موسى: بذور الرشد؛ الفرق بين الظاهرة الإنسانيّة والظاهرة الطبيعيّة (محاضرات مرئيّة)، veecos.tv، نُشرت بتاريخ: 19 جويلية 2014م.

(3) الشاطبيّ: المصدر نفسه، 02/ 09.

(4) عقد ابن القيّم فصلا في تغيّر الفتوى والاجتهاد بتغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، وبيّن خطر الجهل بهذا، وما يُوقع فيه من مشقّة وحرج عُلم يقينا بأنّ الشريعة الراعية لمصالح العباد لا تأتي بمثله. يُنظر: ابن القيم: إعلام الموقعين، 03/ 11.

وما كان عائدا على جماعة عظيمة من الأمَّة أو قُطر، وبالجزئيَّة ما عدا ذلك»[1].

- **المقاصد الكليَّة:** هي تلك المقاصد التي تتوجَّه مصلحتها إلى كُلِّ أفراد الأمَّة أو إلى جماعات عظيمة منها؛ بحيث لا يعدم أحدٌ الإفادةَ منها بصفة مُباشرة أو شبه مُباشرة[2].

والمقاصد التي يعود صلاحُهَا إلى جميع الأمَّة بحيث لا يُستثنى فرد منها قليلةٌ ونادرة، منها: حماية الدِّين من الزَّوال، صون الحرمين من الوقوع في أيدي غير المسلمين، حماية سنَّة المصطفى ﷺ من التَّضييع والتَّحريف، وما تقوم عليه الأمَّة ويستمرُّ عليه نظامها مثل: مقصد التَّكافل بين أفراد المجتمع، ومقصد العدل والمساواة، ومقصد التيسير ورفع الحرج وغير ذلك ممَّا يتعلَّق بجميع الأمَّة دون استثناء.

أمَّا المتعلِّقة بالجماعات العظيمة، فهي التَّشريعات القضائيَّة والدولية، وحفظ الأمَّة ومصالحها المتعلِّقة بمعاملاتها مع غيرها من الدول غير الإسلاميَّة وغير ذلك مِمَّا يشمل نفعُه الأغلبية العظمى من الأمَّة[3].

- **المقاصد الجزئيَّة:** هي تلك المقاصد التي تشمل الفرد أو العيِّنةَ القليلةَ من النَّاس، وتخصُّ الفئة المحدودة من أفراد الأمَّة، ومثل هذه الأحكام هي المبثوثة في فقه المعاملات والتي راعاها الشَّارع الحكيم، مثال ذلك: أحكام الشَّركات، والاستثمارات والتِّجارات[4].

والحقُّ أنَّ هذه الأحكام الجزئيَّة عند التَّأمُّل فيها نجدها محقِّقة لاستقرار نظام الأمَّة ودوامه في معاملاتها وتجاراتها، ومحصِّلا لحفظ أموالها وثرواتها من دخول الفوضى والاضطراب عليها، والأمر ذاته لو تأمَّلنا دخوله في أحكام المعاملات الأخرى، فما من حُكم فرديٍّ جزئيٍّ إلاَّ وله أثر على الجماعة عند التأمُّل والنَّظر الغائص فيه[5].

(1) ابن عاشور: مقاصد الشَّريعة، 313.

(2) ينظر: المصدر نفسه، 313. النَّجَّار: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، 44.

(3) ينظر: ابن عاشور: المصدر نفسه، 313-314. النَّجَّار، المصدر نفسه، 44.

(4) ينظر: ابن عاشور: المصدر نفسه، 314. النَّجَّار: المصدر نفسه، 44.

(5) أشار ابن عاشور إلى هذا المعنى واحتفى به في كتابه، وحاول تكراره في كل موضع والتَّأكيدَ عليه. ولقد أشار البحث إلى هذا في مكانه. ينظر مثلا: المبحث الثاني من الفصل الأوَّل، والمعنون بـ: «التقسيم المقاصديُّ بين القدامى والمعاصرين».

الفرع الثاني: تقسيمها باعتبار شمولها للأحكام من عدمه:

عَقِبَ البحث في مسألة تقسيم المقاصد من حيث شُمُولُهَا لأفراد الأمَّة من عدمه، ومن جهة استغراقها للغالبيَّة من دون ذلك، أَعْرِضُ لتقسيمها من حيث الشُّموليَّةُ والخُصوصيَّةُ؛ إقامةً للبحث على أسُسه وقواعده، وإرساءً له على دعائمه؛ ذلك أنَّ تقسيمَ المقاصد بهذا الاعتبار هو الذي قام عليه أساسُ إفرادِ كُلِّ بابٍ من أبواب الفقه بمقاصده ومراميه الخاصَّة به، ولعلَّ الرَّائدَ في الالتفات إلى هذا الجزء من المقاصد هو الإمامُ الطَّاهر بن عاشور؛ حيث كان البادئَ بالنَّظر والبحث في المقاصد الخاصَّة بالأبواب الفقهيَّة، وعليه سأورد تعريفاته للمقاصد من حيث العمومُ والخصوصُ؛ ليتَّضح المعنى والمقصود من هذا التَّقسيم:

أَمَّا تعريفه **للمقاصد العامَّة**؛ فعبارته: «مقاصد التَّشريع العامَّة هي المعاني والْحِكم الملحوظة للشَّارع في جميع أحوال التَّشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختصُّ ملاحظتُها بالكون في نوع خاصٍّ من أحكام الشَّريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشَّريعة وغايتُها العامَّة والمعاني التي لا يخلو التَّشريع عن مُلاحظتها»[1].

فالمقاصدُ العامَّةُ هي المقاصد الكُليَّة التي تلتقي عندها كُلُّ أحكام الشَّريعة، وتنضبط بها جميعُ تكاليفها؛ إذ لا نجد حُكما أو تكليفا إلاَّ وهو يتغيَّى تحقيقها وحصولها، ومن أمثلة ذلك: مقصد تحقيق الخلافة في الأرض، ومقصد حفظ نظام الأمَّة، وحفظ نسق التعايش فيها وإقامة المساواة بين النَّاس[2].

وأمَّا **المقاصد الخاصَّة** فهي التي تهدف الشَّريعة إلى تحقيقها في باب مُعيَّن أو أبواب مُتقاربة من أبواب التَّشريع، ولقد أورد ابنُ عاشور وعدَّد منها: مقاصدَ خاصَّةً بأحكام العائلة، وبالتَّصرُّفات المالية، والمعاملات البدنيَّة، والتَّبرُّعات، والشَّهادة والقضاء، والعقوبات[3].

فهي إذا تنتظم في كنفها مجموعةٌ من التكاليف الشَّرعيَّة، وجملةٌ من الأحكام، ويكون انتماؤها في العادة إلى مجال مُعَيَّن من مجالات الحياة، ومن أمثلة هذه المقاصد، رواج المال

(1) مقاصد الشَّريعة، 251.

(2) ينظر: علاَّل الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلاميَّة ومكارمها، 45-46. النَّجَّار: مقاصد الشَّريعة بأبعاد جديدة، 41.

(3) يُنظر: الحسنيُّ: نظريّة المقاصد، 408. البدويُّ: مقاصد ابن تيميَّة، 130.

وتداوله، وحفظه ووضوحه، فهي مقاصد تنضوي في رحابها جميع أحكام التصرُّفات المالية، وتنضبط بها عمليَّة الاجتهاد في المعاملات الاقتصاديَّة.

هذا التَّقسيم الذي جاء به ابنُ عاشور أمكنه من تعميق النَّظر في الجانب المقاصديِّ المتعلِّقِ بالإنسان وبشؤون حياته، وذلَّل له الطَّريقَ لِيُجَوِّدَ البحث في تحرير المقاصد الخاصَّة بالمعاملات البشريَّة، ويُحْسِنَ الْتَّنظير لَهَا؛ لِجَعْلِها أكثرَ عمليَّةً وفعاليَّةً في تقويم مسير الإنسانيَّة، وهو الهدفُ العامُّ الذي يقصد إليه التَّشريع، ولقد أفصح عنه ابنُ عاشور نفسُه بقوله: «إذَا نحن استقرينا موارد التَّشريع؛ استبان لنا من كُليَّات دلائلها ومن جُزئيَّاتها المستقراة أنَّ المقصدَ العامَّ من التَّشريع فيها هو حفظ نظام الأمَّة واستدامةُ صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحُه صلاحَ عقله، وصلاحَ عمله، وصلاحَ ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»[1].

ويؤكِّد نظرته هذه في الالتفات إلى صلاح الأمَّة وفلاحها، فينصُّ على أنَّه «لَمْ يبقَ للشَّكِّ مجالٌ يُخالج به نفسَ النَّاظر في أنَّ أهمَّ مقصدٍ للشَّريعة من التَّشريع انتظامُ أمر الأمَّة، وجلب الصَّالح إليها، ودفع الضُّرِّ والفساد عنها»[2].

والذي يبدو من التَّأمُّل أنَّ ابنَ عاشور شَعَرَ بتقصيرٍ من قِبَل الفقهاء في الالتفات إلى أمر الأمَّة، والاهتمام بالفرد على حساب الجماعة، فجاءت تشريعاتُهُم مُرَكِّزَةً الاهتمامَ على الفرد دون الجماعة، وعلى الإنسان الواحد دون الأمَّة، ومِنْ ثَمَّ على جانب الدِّيانة دون جانب قوانين المعاملات المقيمة للأمَّة، بيد أنَّه يعتذر لهم بكون اهتمامهم بالفرد انطلاقا من اعتباره وحدةً تتكوَّن به الجماعة وتصلح بها الأمَّة[3].

(1) مقاصد الشَّريعة، 273.

(2) المصدر نفسه، 405.

(3) ينظر: المصدر نفسه، 405. ويقول في مقدِّمة الكتاب مُفصِحا عن هذا المعنى بوضوح: «وإنِّي قصدت في هذا الكتاب خُصُوص البحث عن مقاصد الإسلام من التَّشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنَّها الجديرةُ بِأَنْ تُخَصَّ باسم الشَّريعة، والتي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحاتها، ممَّا هو مَظْهَر عظمة الشَّريعة الإسلاميَّة بين بقيَّة الشَّرائع والقوانين والسِّياسات الاجتماعيَّة لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع. فمصطلحي إذا أطلقت لفظ التَّشريع أنِّي أريد به ما هو قانون للأمَّة (...) وفي هذا التَّخصيص نلاقي بعضَ الضِّيق في الاستعانة بمباحث الأئمَّة المتقدِّمين؛ لنضوب المنابع النَّابعة من كلام أئمَّة الفقه وأصوله والجدل؛ إذ قد فرضوا جمهرة جدلهم واستدلالهم وتعليلهم خاصَّة بمسائل العبادات وبضع مسائل الحلال والحرام في البيوع، وتلك الأبوابُ غير مجدية

ولعلَّ الذي يُلخِّص لنا هذه اللَّفتاتِ الذكيَّةَ من ابن عاشور، ويُفَسِّر لنا سبب تركيزه على مفهوم إقامة نظام الأمَّة[1]، وتحصيلِ صلاح البشر في حياتهم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة؛ هو اعتباره بأنَّ الشَّرائع جاءت لتحدِّد للنَّاس سيرهم في الدُّنيا دون الآخرة، وأنَّ الآخرةَ دارُ جزاء لما كانوا عليه في الدُّنيا من أحوال؛ أي نتيجةً للسَّعي والكدِّ، والعمل وتجسيد مفهوم الاستخلاف بحقٍّ في حياتهم الدُّنيا[2].

هذا هو التَّقسيم الذي اعتمده ابنُ عاشور للمقاصد من حيث الشُّمول، وهذه هي الوجهة التي ارتضاها في تعريفاته للمقاصد العامَّة، والمقاصد الخاصَّة، وهذه الأخيرة هي التي يقوم عليها هدف البحثُ، وهو بيانُ المقاصد الخاصَّة بباب من الأبواب الفقهيَّة؛ هو باب المعاملات المالية.

بتمام تعريفات هذا المبحث يشرع البحث في التَّعريف بالمدرسة الإباضيَّة، وبيان جذورها وأسُسها وأصولها، وبسطُ ذلك فيما يأتي.

للباحث عن أسرار التَّشريع في أحكام المعاملات». 174-175. وقصدُ الباحث من إيراد هذا النَّصِّ المطوَّل: بيانُ التفات ابن عاشور إلى قوانين المعاملات والآداب واعتبارها من المرجِّحات في المصالح والمقاصد، وإفصاحه عن ضيق مباحث الأئمَّة المتقدِّمين ونضوبها من البحث في هذه القوانين والأنظمة ومقاصدها وأهدافها وغاياتها.

(1) ينظر هذه اللَّفتات في كتابه: مقاصد الشَّريعة 179-180، 273-277، 405-406 و450. و515-516 وغيرها، ولقد انضبط معه هذا التَّوجُه، واعتمده أُنموذجا تفسيريًّا سار عليه في كامل كتابه، تجلَّى ذلك مثلا في تعاريفه وترجيحاته، وسيوضِّح الباحثُ ذلك ـ كمثال ـ في تعريف المصلحة والمفسدة في حينه.

(2) ينظر: المصدر نفسه، 180. وينظر في تفسير توجُّهِ ابن عاشور هذه الوجهة: الحسنيُّ: نظريَّة المقاصد، 281 وما بعدها. وينظر أيضا: 431-432. وهذا التَّوجيه مصدر قوَّة نظريَّته المقاصديَّة في مجالها العمليِّ في نظر الباحث، والتَّدليل عليه هنا يطول، ولا أحسبُني مُلزما به في هذا البحث، والذي أوردته مجرَّد إشارةٍ لهذا التَّحرير الوجيه من ابن عاشور لمفهوم «العاجل والآجل»، ولعلَّه لم يختلف كثيرا عن سائر الفقهاء لو تأمَّلناه بحقِّه، وحاولنا أخذه بعدله، ولكنَّ التَّوظيف والتَّوجيه العاشوريَّ فاق الفقهاء جميعهم في هذا الجانب.

المبحث الثَّالث: التَّعريف بالإباضيَّة:

قبل البدء بالبحث في الأصول الفقهيَّة، والنَّظر في الفروع الجزئيَّة للمدرسة الإباضيَّة ينبغي التَّعرُّف على أصولها التَّاريخيَّة، وأُسُسِها الفكريَّة المكوِّنة لهذه الأصول، والمنظِّمة للنَّسق الفكريِّ لتلك الفروع؛ وذلك في مطلبين اثنين؛ مطلبٍ يختصُّ بالبحث في الجذور التَّاريخيَّة، وآخر يستأثر بالحديث عن الجذور الفكريَّة؛ وبيانُ ذلك وتأويله فيما يأتي:

المطلب الأوَّل: الجذور التَّاريخيَّة للإباضيَّة:

تعدُّ مُشكلة الخلافة والسَّيطرة على الحكم مِنْ أعقد المشاكل الإنسانيَّة في المجال السِّياسِيِّ، عليها يتقاتل النَّاس ويتناحرون، ومن أجلها يتشتَّتون ويتفرَّقون، فَلَكَمِ اصْطَلى النَّاس بنارها، ولَكَمِ اكْتَوَوْا بأُوَارها، فما مِن أمَّة إلاَّ وأُصيبت بلفحة من لظاها، وما من قوم إلاَّ ونالهم نصيبٌ من لَهِيبها، ولم تكن الأمَّة الإسلاميَّة بِدْعًا من الأُمم، ولا المسلمون استثناءً شاذًّا عن البشر؛ إذ ما فتئت الدَّولة الإسلاميَّة تتكوَّن وتتشكَّل حتَّى دَبَّ في جسمها الوهنُ جرَّاء ما نخر وَحدتها وتكتُّلها من حُرُوب وصراعات من أجل السُّلطة، وسيطر عليها الضُّعف لِقاء ما شَبَّ بين أبنائها من تناحر وتشاجر امتدَّ أثرُهُ المريرُ إلى يوم النَّاس هذا ولا يزالُ –والأسفُ ملءُ الجوانح–[1].

وقعة الجمل:

في البدء كانت وقعةُ الجملِ؛ فهي أوَّل وَقْعَة تشهد صراعا دمويًّا بين المسلمين[2]، وهي بدايةُ التَّشتُّت والافتراق، وفاتحةُ التَّمَزُّق والانشقاق، جَرَتْ أحداثُها بين كبار الصَّحابة، وخيرتهم، وانقضت بتحوُّل أليم في التَّاريخ الإسلاميِّ.

ابتدأت أحداثُ هذه الوقعة الأليمة لَمَّا عزم كُلٌّ من طلحةَ والزُّبيرِ وعائشةَ ﵂ واجتمع رأيُهم ومن معهم من مُسْلِمِي مَكَّة على التَّوَجُّه إلى عَلِيٍّ ﵁ بالبصرة قصد القصاص من قتلة

(1) لقد غدت الخلافات المذهبيَّة مَرتعا خِصبا لكلِّ مُريدٍ للفتنة وللحرب ولقضاء أيِّ مأرب من مآربه مشرقا ومغربا، والواقع من حولنا يؤكِّد هذا ويعضُده بما لا مجال للشكِّ ولا للتردُّد فيه.

(2) على اعتبار أنَّ حرب أبي بكر ﵁ للمرتدِّين، كانت حربا بين الإسلام والارتداد عنه، لا بين الإخوان المسلمين.

عثمان ﷺ[1]، وبرَّر طلحةُ ﷺ سبب مجيئهم ومُطالبتهم بدم الخليفة عثمان ﷺ بقوله: «إنَّ في ذلك إعزازَ دينِ الله ﷻ وسلطانِه، وأمَّا الطَّلب بدم الخليفة المظلوم؛ فإنَّه حَدٌّ من حدود الله، وإنَّكُم إن فعلتم؛ أصبتم وعاد أمركم إليكم، وإن تركتم؛ لَمْ يَقُم لكم سلطان، ولَمْ يكن لكم نظام»[2]. وصدحت عائشة ﷺ برأيها قائلة: «كان النَّاس يَتَجَنَّون على عثمان ﷺ، ويُزْرُون على عُمَّاله، ويأتوننا بالمدينة فيستشيروننا فيما يخبروننا عنهم، ويرون حُسنا من كلامنا في صلاحِ بينهم، فننظر في ذلك فنجده بَرِيًّا تَقِيًّا وَفِيًّا، ونجدهم فَجَرَةً كَذَبَةً يُحاولون غيرَ ما يُظهرون، فلمَّا قَوَوْا على المكاثرة؛ كاثروه فاقتحموا عليه داره، واستحلُّوا الدَّم الحرام، والمالَ الحرام، والبلد الحرام، بِلا تِرة ولا عُذر، أَلاَ إنَّ مِمَّا ينبغي لا ينبغي لكم غيره، أخذُ قتلة عثمان ﷺ وإقامة كتاب الله ﷻ، [ثُمَّ تلت قوله تعالى]: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ آل عمران: ٢٣[3]. هذه النُّصوص المسوقة تُبيِّن رأيَ كُلٍّ من طلحة وعائشة والزُّبير ﷺ، وعَزْمَهم على الانتصار من قتلة عثمان ﷺ[4]، وكان هذا الإصرارُ والتَّعَنُّت من الطَّرفين[5] سَبَبًا في نُشوب القِتال بين المسلمين، فتقاتلوا وتدابروا وسقط بينهم القتلى، وسرعان ما اصطلحوا، ودوَّنوا بينهم كتابَ صُلحٍ وإيقافٍ للقتال[6]، وكانت هذه الوقعة لخمس ليالٍ بقين من شهر ربيع الآخر سنة 36هـ[7].

مُزَامنةً لهذه الأحداث الدَّائرةِ رحاها بين المعارضِين؛ طلحةَ والزُّبير وعائشة ﷺ، وبين

(1) ينظر: الطَّبريُّ، أبو جعفر محمَّد بن جرير: تاريخ الرُّسل والملوك، 04/ 460.

(2) المرجع نفسه، 04/ 464.

(3) المرجع نفسه، 04/ 464. ويُنظر: ابن الأثير، أبو الحسن عليُّ بن أبي الكرم محمَّد: الكامل في التَّاريخ، 02/ 575.

(4) ورد بأنَّ المصادرَ مختلفةٌ في أسباب تحرُّك طلحة والزُّبير ﷺ، «والأرجح أنَّهما ﷺ خرجا اعتقادا منهم بأنَّ عليًّا ﷺ قدْ اختير في ظروف غير عادية وبضغط مِنْ رجال القبائل الثُّوار الذي جاؤوا من الأمصار، وسيطروا على العاصمة بعد استشهاد عثمان، واعتبروا أنَّ مبدأ الشُّورى لَم يُطَبَّق بالشَّكل الصَّحيح في اختيار عليٍّ؛ ولذا اعتقدا أنَّه لابدَّ من إعادة الأمر إلى أهل الحلِّ والعَقد مِنَ الْمُسلمين في المدينة لاختيار خليفة للمسلمين دون إكراه أو ضغط من أحد» خليفات، عوض محمَّد: نشأة الحركة الإباضيَّة، 74.

(5) طرف طلحة والزُّبير وعائشة ﷺ، وطرف بقيادة عثمان بن حنيف.

(6) ينظر: الطَّبريُّ: المرجع نفسه، 04/ 466-467. ابن الأثير: المرجع نفسه، 02/ 576. الشَّمَّاخي، أبو العبَّاس أحمد بن أبي عُثمان سعيد بن عبد الواحد: كتاب السِّير، 01/ 153.

(7) ابن الأثير: المرجع نفسه، 02/ 581.

عُثمان بن حُنيف ومن معه؛ شكَّل معاوية مُعارضة في الشَّام خرج فيها عن أمير المؤمنين وطالبه بالانتقام لدم عثمان ﷺ، وبناءً عليه عزم الخليفةُ عليُّ بن أبي طالب ﷺ على الخروج إلى الشَّام لقتال معاوية ومن معه، وَبَيْنَا هو كذلك أتاهُ الخبرُ من مكَّة عن طلحة والزُّبير وعائشة بما عزموا عليه[1]، وزاد الأمر بِأَنْ ألَّبَ جماعةٌ من قتلة عثمانَ ﷺ المسلمين بعضهم على بعض لَمَّا شعروا بخطر الصُّلح، فتقاتلَ جَيْشَا عليٍّ ومُعارضيه (طلحة والزُّبير وعائشة) قتالا عنيفا وداموا على تلك الحال دون توقُّفٍ حتى تدخَّل الخليفة عليٌّ ﷺ مُباشرة بنفسه، وتَعَائَب مع الزُّبير ﷺ، فكانت بذلك نهايةَ المعركة الدَّامية وقد سَقَطَ جملُ عائشة ﷺا وغدا هودجُها مثلَ القُنفد مِنْ فَرط ما رُمي بالنَّبل[2]، وشُكَّت رِجْلُ طلحةَ ﷺ بصفحة الفرس فمات بمنطقة بالبصرة[3]، وقُتِل الزُّبير ﷺ؛ واحدٌ من كِبار الصَّحابة وخيارهم[4]، وظهرت أمارات الافتراق والتَّشَتُّت بين صحابة رسول الله ﷺ، وأُصيبت وَحدة الأمَّة في مقتل، وكانت هذه الوقعة فاتحةَ سُوء على المسلمين؛ إذ توالت بعدها المعاركُ والحروبُ والصِّراعاتُ حتَّى تفرَّقت الأمَّة شَذَرَ مَذَر. وكانت هذه الوقعةُ بتاريخ يوم الخميس لعشر خَلَوْن من جمادى الآخرة سنة 36هـ الموافق لـ: 04 كانون الأوَّل 656م[5].

كانت هذه هي النتيجةَ الوخيمةَ لاختلاف وجهات الأنظار بين الصَّحابة في مسألة الاقتصاص من قتلة عثمان ﷺ؛ إذ تفرَّقت الأمَّة وانقسمت، وتقاتلت وتدابرت، وسالت الدِّماء فيما بينها نتيجة لذلك[6]. والذي يملأ فؤادَ المتأمِّل للصِّراع بين الصَّحابة أَسَفًا وأَلَمًا أَنَّ

(1) يُنظر: ابن الأثير: الكامل، 02/ 568-569.

(2) ينظر: الطَّبريُّ: تاريخ، 04/ 533. وينظر: ابن الأثير: المرجع نفسه، 02/ 610.

(3) ابن الأثير: المرجع نفسه، 02/ 600. ويُنظر: طقُّوش، محمَّد سُهيل: تاريخ الخلفاء الرَّاشدين؛ الفُتوحات والإنجازات السِّياسية، 447. الشَّمَّاخيُّ: السِّير، 01/ 154.

(4) تقول الرواية بأنَّ الزُّبير قُتل بعد المعركة بتربُّص من ابن جُرموز. ينظر: الطَّبريُّ: المرجع نفسه، 04/ 535. ابن الأثير: المرجع نفسه، 02/ 601. الشَّمَّاخيُّ: المرجع نفسه، 01/ 154.

(5) الطبريُّ: المرجع نفسه، 04/ 534. وينظر: طقُّوش: المرجع نفسه، 448.

(6) حتَّى قيل: إنَّ من أشدِّ الأيَّام وأعْسَرِها على الإسلام هو يومَ خروج طلحة والزُّبير وعائشة ﷺ للقتال ولرفع أسلحتهم ضدَّ إخوانهم المسلمين، فقد رويَ أَنَّه لَمَّا «خَرَجَ الزُّبَيْرُ وَطَلْحَةُ، ففصلا، ثُمَّ خرجت عَائِشَةُ، فتبعتها أمَّهات الْمُؤْمِنِينَ إِلَى ذات عرق، فلم يُرَ يومٌ كَانَ أكثر باكيا عَلَى الإِسْلام أو باكيا لَهُ من ذَلِكَ الْيَوْم، كَانَ يُسَمَّى يومَ النَّحيب» الطَّبري: المرجع نفسه، 04/ 460. ابن الأثير: المرجع نفسه، 02/ 572.

بوادر الصُّلح والتَّفاوضِ ووقفِ القتال، ونيَّةَ ذلك كانت باديةً من خليفة المسلمين عليٍّ ﷺ وظاهرةً بقوَّة، فقد حاول تسيير الأمور برويَّة وحِكمة وتبصُّر ونظرٍ عميقٍ قصدا إلى المحافظة على الأمن في الدولة المسلمة، وإرجاع الهدوء بين صفوف المسلمين إلى حين هدوء العواصف الهوجاء، وحتَّى أوانِ سكونِ زوبعة الغوغاء، وإلى ساعة تَبَيُّنِ القتلةِ من غيرهم، بَيْدَ أنَّ مُعاوية كان مُصِرًّا على معارضته لعليٍّ ﷺ، مُتَمَسِّكا برأيه، مُدَّعيا أَنَّ عليًّا ﷺ قَتَلَ خليفة المسلمين، وفرَّق جماعتهم، وآوى ثأرهم وقَتَلَتَه[1].

واشتدَّت مُعارضته للخليفة عليٍّ ﷺ، وبدأت جماعتُهُ في الشَّام تُحَرِّضُ النَّاس على المطالبة بدم عُثمان ﷺ[2]، فكان أَنْ مَنع مُعاويةُ نفوذَ عليٍّ ﷺ أن يمتدَّ إلى الشَّام، وغضب عليٌّ ﷺ لهذه المعاملة، لكنَّ حِلْمَه غلب غضبه، فاختار طريق الحوار الهادئ والنِّقاش الهادف قصد رأب الصَّدع وتوحيد الكلمة، ورَدِّ مُعاوية وحزبه إلى دائرة الجماعة، فبعث الرُّسلَ والوُفُودَ الواحدَ تلو الآخر، واستمرَّت به الحال على ذلك إلى غاية الشَّهر الثَّالث بعد مقتل عثمان ﷺ[3]، فلمَّا استيئس الرُّسل وأيقنوا أنَّ الحوارَ مع مُعاوية لَنْ يستقرَّ على نتيجة مَرضيَّة؛ لجأوا إلى السَّيف ليحكم بينهما ويحيل الحقَّ إلى أهله؛ فكانت بذلك معركة صفِّين.

قبل سرد أحداث موقعة صفِّين وما حدث بعدها يجدر بالباحث بيانُ بعض النِّقاط المنهجيَّة التي سينبني عليها تحليل هذه الأحداث:

- سيكون معتمدُ الباحثِ ـ في الغالب ـ في سرد أحداث الموقعة المصادرَ الإباضيَّةَ؛ كونَ الهدفِ من هذا السَّرد والتَّحليل بيانَ الجذورِ التَّاريخيَّةِ للمدرسة الإباضيَّة، فمن العدل والإنصاف أن أستمدَّ المعلومات من مصادرهم، بخاصَّةٍ أنَّ سردَ أحداث هذه المعارك اختلف فيه المؤرِّخون كثيرا، وكلٌّ له وِجهته في النَّظر والتأمُّل، ومُنطلقاته وقناعاته التي يصدُر منها، ولقد تأثَّر كثيرٌ منها بالانتماءات المذهبيَّة والتَّوجُّهات السِّياسيَّة للمرحلة.

(1) ينظر: الطَّبريُّ: تاريخ، 05/ 06.

(2) ينظر: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عُمَر: البداية والنِّهاية، 10/ 425. ابن خلدون، عبد الرَّحمن بن محمَّد بن محمَّد: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (المعروف بـ: تاريخ ابن خلدون)، 01/ 267. الشَّمَّاخيُّ: السِّير، 01/ 156.

(3) ينظر: ابن ادريسو، مصطفى بن مُحمَّد: الفكر العقديُّ عند الإباضيَّة حتَّى نهاية القرن الثالث الهجريِّ، 39-40. ويُنظر أيضا: خليفات: نشأة الحركة الإباضيَّة، 76. ناصر، محمَّد بن صالح: منهج الدَّعوة عند الإباضيَّة، 76.

- لن أخوض في تفاصيل الأحداث وجُزئيَّاتها إلاَّ بِمَا له صِلَةٌ بالمهاد التَّاريخيِّ للمذهب الإباضيِّ، وما له أثرٌ في الافتراق المذهبيِّ بين المسلمين.

- سأركِّز الحديث على ما يُبيِّن أصالةَ الجذورِ التَّاريخيَّةِ للمذهب الإباضيِّ، وسألتزم عدم الخوض فيما لا أجد فيه فائدةً تُضيف شيئا إلى الهدف الذي ارتضيته غيرَ النَّبشِ في الفتن والمحن، وسأشرع في ذلك مُستعينا بالله ومُستمِدًّا منه التَّوفيق:

معركة صِفِّين:

التقى الجيشان؛ العِراقيُّ بقيادة عليِّ بن أبي طالب ﷺ، والشَّاميُّ بقيادة مُعاويةَ بن أبي سفيان في صفر عام 37هـ[1]، ووقع القتالُ بينهما عنيفا، واستمرَّ عِدَّةَ أيَّام على شكل مناوشات ومعارك متتالية[2]، وسقط عددٌ كبير من القتلى واستطاع عليٌّ ﷺ أن يُكوِّن قوَّة غالبة أوشكت أن تكون لها الغلبةُ والنَّصر، غير أنَّه لَمَّا شعر مُعاويةُ بشبح الهزيمة يُخَيِّم على مُعسكره وجيشه؛ لجأ إلى المكر والخديعة، مُستعينا بمستشاره عمرو بن العاص[3]، فأشار عليه هذا الأخيرُ برفعِ المصاحف على أسنَّة الرِّماح ودعوةِ الخصم إلى الاحتكام إلى القرآن، فخرج جيشُ مُعاوية مُناديا «كتاب الله بيننا وبينكم»[4]، وقد أدَّت هذه المكيدة المدبَّرة من قِبَل مُعاوية ومُعاونيه إلى انقسام جيش عليٍّ ﷺ إلى راض بالتَّحكيم وغير راض به[5]، وإلى احتدام الجدل

(1) ينظر: الشيبانيُّ، أبو عمرو خليفة بن خياط بن خليفة: تاريخ خليفة بن خياط، 191. الفسيويُّ، أبو يُوسف يعقوب بن سفيان بن جوان: المعرفة والتَّاريخ، 03/ 313. الذهبيُّ، شمس الدِّين أبو عبد الله محمَّد بن أحمد: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، 03/ 537. وينظر أيضا: المحرميُّ، زكريَّا بن خليفة: الصِّراع الأبديُّ؛ قراءة في جدليَّات الصِّراع السِّياسيِّ بين الصَّحابة وانقسام المواقف حولها، 162. السَّابعيُّ، ناصر بن سُليمان بن سعيد: الخوارج والحقيقة الغائبة، 66.

(2) ينظر: الذَّهبيُّ: المرجع نفسه، 03/ 538. ناصر: منهج الدَّعوة، 77. ابن ادريسو: الفكر العقديُّ، 41.

(3) ينظر: الذهبيُّ: المرجع نفسه، 03/ 541. البرَّاديُّ، أبو القاسم بن إبراهيم: الجواهر المنتقاة، 128-129.

(4) ينظر: مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب: تجارب الأمم وتعاقُب الْهمم، 01/ 537. ابنُ محمد الجوزيّ، جمال الدِّين أبو الفرج عبد الرَّحمن بن علي: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، 05/ 121. البرَّاديُّ: المرجع نفسه، 129. ابن خلدون: التَّاريخ، 02/ 632. ناصر: المرجع نفسه، 77. ابن ادريسو: المرجع نفسه، 41.

(5) زيادةً إلى انقسام جيش عليٍّ ﷺ هنا، فهو مُنهك من القِتال ومُفتَّت القُوى؛ كونه خاض معركة الجمل الشَّديدة وخسر من عدده وعُدَّته الكثير، بينما جيش معاوية كان يتقوَّى ويتجهَّز في الشَّام لأجل القتال، يقول محمَّد ناصر: «وبينما كان جيش عليٍّ ﷺ يخوض معركة الجمل، ويفقد من جيشه عناصر صالحة؛ كان مُعاوية يُقوِّي جيشه ويُدعِّمه، ويُفرِّق على أتباعه المال، ويُثير هِمَمَهم ضدَّ قتلة عثمان ﷺ» منهج الدَّعوة، 76. ويُنظر: المحرميُّ: المرجع نفسه، 163-168 فقد

والنِّقاش بينهم حتَّى اضطُرَّ الخليفة إلى قَبُول التَّحكيم تحت ضغط الأكثريَّة[1].

قضيَّة التَّحكيم:

لم يقتصِر الاختلاف بين العراقيِّين (جيش عليٍّ ﷺ) على قبول فكرة التَّحكيم من عدمه، بل تعدَّاه إلى تعيين الشَّخصية التي تُمثِّلهم في مُفاوضات التَّحكيم، وعَقِبَ مُنافسة قَبَلِيَّة حَادَّة بين اليمنيِّين والقَيْسِيِّين اختِير أبو موسى الأشعريُّ ممثِّلا لهم دون عبد الله بن عبَّاس ﷺ الذي كان مُرشَّحَ الخليفة عليّ بن أبي طالب ﷺ. أَمَّا الشَّاميون فقد اجتمعت كلمتُهم على عمرو بن العاص الدَّاهية[2].

والذي يظهر من اجتماع الحَكَمين؛ عمرو بن العاص بذكائه ودهائه، وأبو موسى الأشعريّ بطيبته ويُسره في التَّعامل؛ هو عدم وجود التَّكافؤ بين الحكمين، وانعدام النِّدِّية بين المتفاوضين، وهو الذي أفصحت عنه نتيجةُ التَّحكيم التي آلت إلى عزل عليٍّ ﷺ عن منصب الخليفة وتولية مُعاوية مكانه عن طريق الحيلة والمكيدة؛ ذلك أنَّ أبا مُوسى الأشعريَّ وعمرو بنَ العاص اتَّفقا على عزلِ أئمَّتهما[3] وتركِ الأمر للمسلمين وإسناد الخِيار إليهم، وتقدَّم أبو موسى الأشعريُّ لإعلان ما حصل عليه الاتِّفاق، بعزل إمامه ومُعاوية، وأقبل بعده عمرو بن العاص، فقضى بقوله: «إنَّ هذا قد قال ما سمعتم وخلع صاحبه، وأنا أخلع صاحبه كما خلعه وأُثبِتُ صاحبي مُعاوية؛ فإنَّه وليُّ عُثمان بن عفان والطَّالبُ بدمه وأحقُّ النَّاس بمقامه»[4].

وهكذا انقضت قضيَّة التَّحكيم بهذه المكيدة والخدعة، والنتيجة المريرة؛ وهي عزلُ أمير

بسط القول في هذه القضيَّة وأجاد التَّحليل فيها.

(1) ينظر: خليفات: نشأة الحركة الإباضيَّة، 76. ناصر: منهج الدَّعوة، 77. المحرميُّ: الصِّراع الأبديّ، 165 و176.

(2) ينظر: خليفات: المرجع نفسه، 76-77. ناصر: المرجع نفسه، 78.

(3) لا معنى هنا للقول بعزل معاوية؛ لأنَّه ليس أميرا للمؤمنين، فكيف يُعزل من منصب ليس هو فيه. يُنظر: معمَّر، علي يحيى: الإباضيَّة في موكب التَّاريخ (الحلقة الأولى)، 24.

(4) ابن سعد، أبو عبد الله محمَّد بن سعد بن منيع: الطبقات الكُبرى، 04/ 257. الدينوريُّ، أبو حنيفة أحمد بن داود: الأخبار الطِّوال، 201. الطَّبريُّ: تاريخ، 05/ 71. ابن محمَّد الجوزيُّ: المنتظم، 05/ 128. ابن الأثير: الكامل، 02/ 683. الذهبيُّ: تاريخ الإسلام، 03/ 549. ابن كثير: البداية والنِّهاية، 10/ 574. ويُنظر أيضا: البرَّادي: الجواهر، 151.

المؤمنين عليٍّ ﷺ صاحبِ البيعةِ الصَّحيحة، والتَّوليةِ الجماعيَّة من الأمَّة، وتنصيبُ مُعارضيه مُعاويةَ وصحبِهِ، ومِنْ ثَمَّ انقسامُ الأمَّةِ وتفرُّقها بين راضٍ بِما آل إليه الأمر وساخطٍ على ما حدث في منصب الخلافة من مكر وخديعة[1].

آثار «مآل التَّحكيم»:

نتيجةً لهذه النِّهاية التي آلت إليها قضيَّةُ التَّحكيمِ تصاعدت حِدَّة الخلاف بين المعارضين للتَّحكيم والرَّاضين به، واعتبر المعارضون بأنَّ قَبُولَ التَّحكيم مُخالفةٌ لحكم الله تعالى القاضي بقتال الفئة الباغية[2] حتَّى تفيء إلى أمر الله ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ الحجرات: ٩، وجهروا بأن «لا حُكم إلاَّ لله»[3]، وعَدُّوا عمليَّة التَّحكيم التي تَمَّت بين ابن العاص وأبي موسى الأشعريِّ باطلةً لا أصل لها؛ لأنَّها انتهت بعزل الإمام عليٍّ ﷺ الذي بايعه المسلمون بيعة صحيحة[4].

وبهذا انشقَّ جيش عليٍّ ﷺ وتشتَّت، ونزل فريقٌ من الرَّافضين للتَّحكيم بحروراء؛ فاصطلح عليهم المؤرِّخون بالْحَرُورِيَّة[5]، ولجأ فريقٌ منهم إلى الكوفة وكانوا يُصلُّون مع الإمام عليٍّ ﷺ ويجهرون في المساجد بأن «لا حُكم إلاَّ لله ولو كره الصَّادُّون»، حتَّى ضجر منهم الإمامُ، فقال فيهم: «إن سكتوا عصمناهم، وإن خرجوا قاتلناهم»[6]، ولقد كانت هذه العبارةُ

(1) يرى بعض المؤرِّخين أنَّ عمرو بن العاص اجتهد في أمر الأمَّة، وراعى لها الصَّلاح، يقول ابن كثير: «وكان عمرو رأى من المصلحة أنَّ ترك الناس بلا إمام - والحالة هذه - يؤدي إلى مفسدة طويلة عريضة أعظم مِمَّا النَّاسُ فيه مِنَ الاختلاف، فأقرَّ مُعاوية لَمَّا رأى ذلك من المصلحة فاجتهد، والاجتهادُ يُخطئ ويُصيب» ابن كثير: البداية والنِّهاية، 10/ 574-575. وفي هذا التَّوجيه نظرٌ وتحليل يطول، وليس هذا مكانه ولا أوانه.

(2) تعيَّن أنَّ الفئة الباغية هي فئة معاوية؛ لأنَّها الفئة المجهزة على عمَّار بن ياسر ﷺ، وقد قال في حقِّه رسول الله ﷺ: «وَيْحَ عَمَّارٍ تَقْتُلُهُ الْفِئَةُ الْبَاغِيَةُ يَدْعُوهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ وَيَدْعُونَهُ إِلَى النَّارِ» البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «بدء الوحي»، باب: «التَّعاون في بناء المسجد»، رقم: 447 (واللَّفظ له). مُسلم: المسند الصَّحيح: كتاب: «الآداب»، باب: «تقتل عَمَّارًا الفئةُ الباغيةُ»، رقم: 7426.

(3) ينظر: الطَّبريُّ: تاريخ، 05/ 57.

(4) ينظر: ابن ادريسو: الفكر العقديُّ، 44-45.

(5) يُنظر: ابن سعد: الطَّبقات، 03/ 32. المقدسيُّ: المطهر بن طاهر: البدء والتَّاريخ، 05/ 136. الذَّهبيُّ: تاريخ الإسلام، 03/ 588.

(6) البرَّادي: الجواهر، 143.

إيذانا من الخليفة عليٍّ ﷺ بالانتقال من لغة الحوار والنِّقاش الهادئ إلى الحربِ واستعمال القوَّة من أجل ردع المعارضين ورَدِّهم إلى الحقِّ وإلى الجماعة[1].

معركة النَّهروان:

جرت معركةُ النَّهروان بين عليٍّ ﷺ وأنصاره الذي رضوا بالتَّحكيم، وبين إخوانه بالأمس الذين انشقُّوا عنه ورفضوا التَّحكيم، اعتقادا منهم بأنَّه تَخَلٍّ عن منصب الخِلافة لصالح مُعاوية، فانتخبوا إماما لَهُم صحابيًّا يُدعى عبدَ الله بنَ وهب الرَّاسبيَّ [2] بعد أن تدافعوها ولَم يرض بها أحدٌ منهم، فَقَبِلها عبد الله قائلا: «هاتوها، أَمَا والله لا آخذها رغبة في الدُّنيا، ولا أدعُها فَرَقا من الموت»[3].

ويُروى أنَّ عليًّا ﷺ أوفد رُسُلاً لِمُفاوضةِ أهلِ النَّهروان ورَدِّهم إلى صَفِّه، لكنَّهم ما أفلحوا في إقناعهم، وما وُفِّقوا في إرجاعهم[4]، فحزم جُنده عازما على قتال مُعاوية وصحبه بعد ظهور نتيجة التَّحكيم الظَّالمة، بَيْد أنَّ الأشعث بن قيس[5] لدى وصول جيش عليٍّ ﷺ إلى الأنبار، أشار إليه بالسَّير إلى النَّهروان قصد القضاء على المحكِّمة قائلا: «أتسير إلى الشَّام

(1) ينظر: ابن ادريسو: الفكر العقديّ، 46 (لفظ الجماعة هنا إشارة إلى اعتقاد عليّ ﷺ في شأن أهل النَّهروان).

(2) الرَّاسبيُّ، عبد الله بن وهب بن راسب بن ميدعان بن مالك الأزدي العمانيّ (ت: 09 صفر 38هـ/ 17 جوان 658م): صحابيٌّ جليل، ولد بعمان من قبيلة الأزد، وأدرك الرَّسول ﷺ؛ إذ كان في وفد عُمان الذي توجَّه إلى المدينة عام 09هـ؛ لإعلان إسلام عُمان وقبائله. عُرف بالعلم والرَّأي والصَّلاح والعبادة، كان في صَفِّ عليٍّ بن أبي طالب ﷺ في معركة صفين سنة 37هـ، وكان ممن رفض التحكيم جملة وتفصيلا، وممن بويع بالإمامة في حروراء، وإليه تنسب الإباضية «الإباضية الوهبية»، وممن عُرف بالزهد والعبادة حتى لُقب بـ: «ذي الثفنات»، وكان حسنَ الرأي حكيما وقورا، وقُطعت يده ثم رجله ثم طعن في بطنه في معركة النهروان. الدَّرجينيُّ: طبقات المشايخ، 02/ 05-06. جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 03/ 580-583.

(3) الدَّينوريُّ: الأخبار الطِّوال، 01/ 202. الطَّبريُّ: تاريخ، 05/ 75. ابن محمَّد الجوزيُّ: المنتظم، 05/ 131. ابن الأثير: الكامل، 02/ 686. ابن كثير: البداية والنهاية، 10/ 579.

(4) يُنظر: البرَّادي: الجواهر، 152-153. الشَّمَّاخيُّ: السِّير، 01/ 164. ناصر: منهج الدَّعوة، 80. خليفات: نشأة الحركة الإباضيَّة، 87. ابن ادريسو: المرجع نفسه، 47.

(5) الكنديُّ، أبو محمَّد الأشعث بن قيس بن معدى (23 ق هـ-40هـ/ 600-661 م): أمير كندة في الجاهليَّة والإسلام، أقام في حضرموت اليمن، أسلم على رأس وفد من قومه على يدي النبيِّ ﷺ، شهد من المعارك اليرموك، كان من المرتدِّين المانعين للزَّكاة في عهد أبي بكر الصِّدِّيق ﷺ، أطلقه أبو بكر ﷺ بعد أن أوتي به إليه موثوقا، فاستوطن المدينة وأبلى البلاء الحسن في سبيل نصرة الإسلام، شهد صفِّين، والنَّهروان، وحروب العراق؛ القادسيَّة، والمدائن، وجلولاء، ونهاوند، تُوفِّي بالكوفة (كِندة) سنة أربعين، كان من ذوي الرَّأي والإقدام، قويًّا مهيبا، روى له البخاريُّ ومُسلم تسعة أحاديث. ابن سعد: الطَّبقات الكُبرى، 06/ 22-23. الزِّركليُّ: الأعلام، 01/ 331-332.

ومُعاوية وتترك أهل النَّهر وراءك؟»[1]، فأسلس عليٌّ ﷺ القيادَ لِرَأْيِ مُستشاره، وسار بجيشه إلى أهل النَّهروان مُحاولاً إقناعهم وإرجاعهم إلى الجماعة في بادئ الأمر، لكنَّهم ما استجابوا، واشترطوا عليه التَّوبةَ مِمَّا صدر منه، والانضواءَ إلى لوائهم بقيادة إمامهم عبد الله بن وهب الرَّاسبيّ ، لكنَّه رفض ذلك وردَّه بصرامة، وحمل عليهم بخيله ورَجله، فأخذهم على حين غِرَّة وعلى قِلَّة من العُدَّة والعَدد[2]؛ مِمَّا أسفر عن مأساة وكارثة إنسانيَّة هائلة في صفوف أهل النَّهروان[3].

ما بعد النَّهروان "الافتراق والانشقاق":

لقد كانت آثارُ معركة النَّهروان الدمويَّةِ بليغةً في أنفس أهل النَّهر، حيث أحالت عودتهم إلى صفوف عليٍّ ﷺ، وأكَّدت اعتزالَهم له ومُغادرتهم لحزبه. كما أنَّ الحملاتِ الظَّالمةَ والقاسيةَ استمرَّت على المحكِّمة وتوالت ولَم يُتْرَكوا سالمين، حيث لوحقوا وقُتل عددٌ كبير منهم بالنُّخيلة[4]، وأُجهِز على قائدهم أبي بلال مرداس بن أديَّة التميميّ[5] ومن معه في قرية آسك بالأهواز التي لجأوا إليها هربا من بطش عُبيد الله بن زياد[6] الذي حاصرهم واشتدَّ

(1) البرَّادي: الجواهر، 151-152. ويُنظر: الشَّمَّاخيُّ: السِّير، 01/ 164.

(2) يُنظر: البرَّادي: المرجع نفسه، 153. الشَّمَّاخي: المرجع نفسه، 01/ 163.

(3) تَروي المصادر بأنَّ عليًّا ﷺ استمال أهلَ النَّهروان بإبداء رغبته في التَّوبة، ففرحوا بذلك وسُرُّوا، ثُمَّ باغتهم وأخذهم على حين غفلة. يُنظر: البرَّاديُّ: المرجع نفسه، 153. الشَّمَّاخيُّ: المرجع نفسه، 01/ 162.

(4) موضع قرب الكوفة على سمت الشَّام. ينظر: الحمويُّ: معجم البلدان، 05/ 278.

(5) أبو بلال، مرداس بن حدير؛ يُعرف بمرداس بن أدية التميمي (ت: 61هـ/ 670م): هو أحد بني ربيعة بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم، اشتهر بمرداس بن أدية، وأدية أمه. تابعيٌّ من أئمة المذهب الإباضيّ الأوائل. لازم الإمام جابر بن زيد وأخذ عنه، والتقى عددا من الصحابة منهم ابن عبَّاس وعائشة ﷺ. شارك في صفين فأنكر التحكيم، وكان من أهل النَّهروان، فَنَجَا منها. أنشأ جماعة سِرِّية مُنَظَّمة تتكوَّن من أربعين شاريا. غُدِرَ بأبي بلال وصحبه وقُتِلُوا جميعا وهم يؤدون صلاة الجمعة بمنطقة توج سنة 61هـ/ 680م. اشتهر أبو بلال بالعلم والورع وكان مجتهدا كثير الصواب، ومن الشعراء المجيدين، تنازعت عليه المذاهب لما أُثر عنه في حياته، ورثاه الكثير من الشُّعراء عند موته. الدَّرجينيُّ: طبقات المشايخ، 02/ 22-34. الشَّمَّاخيُّ: المرجع نفسه، 01/ 177-179. جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 04/ 860-862.

(6) عبيد الله بن زياد بن أبيه (28-67هـ/ 648-686م): ولد بالبصرة وتوفِّي بالعراق، عُرف بالقوَّة والسَّطوة والجبروت، قاد الفتوح الكثيرة، ولاَّه مُعاويةُ خراسان سنة 53هـ، وغزاها سنة 54هـ، بعدها قطع النَّهر إلى بُخارى. ونقله مُعاوية إلى البصرة أميرا عليها سنة 55هـ، قاتل الخوارج بشراسة شديدة، بايعه أهل البصرة على الإمامة بعد وفاة يزيد سنة 65هـ، لكنَّه لم يلبث أن عُزل من قِبَلهم، قصد الشَّام هاربا، ثُمَّ عاد مريدا العراق، فلحقه إبراهيم بن الأشتر بجيشه،

عليهم في الملاحقة والتَّعريض بهم، والتَّقتيل والتَّنكيل، بل والزَّجِّ بهم في السُّجون وتسليط أقسى أنواع العذاب عليهم[1].

كُلُّ هذا الاضطهاد والظُّلم لم يُخرج المحكِّمةَ عن أُصولهم ومبادئهم في نبذ العنف وعدم اللجوء إلى الحرب إلاَّ دفاعا عن النَّفس، ونجد قائدهم أبا بلال رغم خروجه إلى آسك مُجبرا يؤكِّد على أنَّه لا «يدَّعي هجرة ولا ينتحلها، ولا يُخيف آمنا، ولا يستحِلُّ استعراضا، ولا يغنم أموالا، ولا يسبي ذُرِّيَّة، ولا يُنزل قومه منزلة أهل الأوثان»[2] ولا يستحلُّ غنيمة إلاَّ ما كان من حقِّه وأصحابه حتَّى رُوي أنَّهم أصابوا أموالا تُحمل إلى ابن زياد فأخذوا عطيَّتهم وردُّوا الباقي، ورغم ذلك فقد بُوغتوا بالقتل والفتك وهم بين راكع وساجد وقاعد في صلاة الجمعة[3].

كان هذا الظُّلم والتعسُّفُ نذيرَ حدوثِ رُدُودِ فعلٍ قويَّةٍ مِنْ قِبَل المحكِّمة، غَيْرَ أَنَّ شيئا من ذلك لم يحدث؛ لتمسُّكهم الشَّديدِ بمبادئهم وأصولهم القاضيةِ بعدم اللُّجوء إلى القتل والعنف إلا في حال الدِّفاع كما تقرَّر سابقا.

لكن بمقتل زعيمِ المحكِّمة أبي بلال حدث انشقاق وافتراق في صفوفهم؛ إذ برزت شخصيَّاتٌ راغبة في القيادة والزَّعامة مع التَّخلِّي عن مبادئ الإمام جابر[4] والخروجِ عن أصوله واجتهاداته؛ ذلك أنَّ ما حدث من تقتيل وتنكيل وتعذيب في صفوفهم من قِبَل الولاَّة الأمويِّين استفزَّهم وجعلهم يرغبون في الأخذ بالثَّأر والمواجهة بالمثل، وعلى رأس هؤلاء نافع بن الأزرق[5] الذي أعلن الثَّورةَ وأَمَّ منهجَ التَّطَرُّف وأخذ بمبدأ التَّشريك (القول بتشريك

فاقتتلا حتَّى قُتل؛ وذلك في خازر بالموصل. ابن منظور: مُختصر تاريخ دمشق، 15/ 312-320. الزِّركليُّ: الأعلام، 04/ 192-193.

(1) يُنظر: البرَّاديُّ: الجواهر، 164-165. الدَّرجينيُّ: طبقات المشايخ، 02/ 24-30. خليفات: نشأة الحركة الإباضيَّة، 97. ابن ادريسو: الفكر العقديُّ، 62. الوهيبيُّ: مُسلم بن سالم بن علي: الفكر العقديُّ عند الإباضيَّة حتَّى نهاية القرن الثَّاني الهجريِّ، 57-58. ويُنظر أيضا: الطَّبريُّ: تاريخ، 05/ 312-314.

(2) هاشم، مهدي طالب: الحركة الإباضيَّة في المشرق العربيِّ، 54-55. الوهيبيُّ: الفكر العقديُّ، 55-56.

(3) ينظر: الدَّرجينيُّ: المرجع نفسه، 02/ 30. الشَّمَّاخيُّ: السِّير، 01/ 174.

(4) سيأتي التعريف به.

(5) نافع بن الأزرق بن قيس الحنفيُّ، الحروريُّ، أبو راشد (65هـ/ 685م): بصريٌّ، زعيم الأزارقة، وإمامهم وفقيههم، وإليه ترجع نسبتُهم، جبَّار، فتَّاك، قتَّال، وسفَّاك دماء، صحبَ عبد الله بن عبَّاس وتتلمذ على يديه، كان من أنصار

المسلمين)؛ وبهذا حدث أوَّلُ انقسام خطير في صفوف المحكِّمة، وانشطروا فرقتين اثنتين:

فأمَّا الفرقة الأولى؛ فقد رفعت السَّيف في وجه مُخالفيها من المسلمين، وأشهرت السِّلاح ضِدَّ كُلِّ من يُواجِهُها، وتَخِذَتِ العُنْفَ ومنطقَ القُوَّة سبيلا في حِرَاكها وطريقا إلى إثبات وُجودها، بحجَّة أَنَّ الجميع صاروا مُشركين، ووجب هجرتهم والتبرُّؤ منهم، وأَنَّ ديارَهم ديارُ حرب، والرَّاية هي راية القِتال والنِّزال، وقَضَوْا بشرعيَّة قتل نسائهم وأولادهم، وسبيهم، واستحلُّوا أموالهم ومُمتلكاتِهم وأماناتِهم، وحرَّموا ذبائحهم، ومُناكحتهم ومُوارثتهم، واعتبروا أَنَّ هذا هو الحقُّ والإسلام، وأَنَّ من خالفه فقد خالف الحقَّ والصَّوابَ والإسلامَ، ويحقُّ عليه مُسمَّى الكُفر[1].

أَمَّا الفرقةُ الثَّانية التي تُمثِّل امتداد مبادئ المحكِّمة وأهل النَّهروان فقد آثرت الاعتدالَ، والابتعادَ عن بُؤَر التَّوَتُّر، ومواطنِ العُنف ما أمكن، واتَّخذت عدمَ رفع السَّيف إلاَّ في وجه المقاتل الظَّالم مبدأً تسير عليه، وسبيلا ترتضيه، ولا تشذُّ عنه، ورأت أَنَّ المخالف كافرٌ كفرَ نعمة[2]؛ تحلُّ مُوارثته ومُناكحته، والإقامةُ معهم حلال، ودعوة الإسلام تجمعهم، ولقد عُرف هذا التَّيَّار بالقَعَدة[3][1].

الثَّورة على عثمان ﷺ، ومِمَّن والى عليًّا ﷺ إلى رضائه بالتَّحكيم، انفصل عنه ولجأ إلى حروراء وانضوى تحت لواء أبو بلال مرداس بن حدير قبل أن يثور ضدَّ عبيد الله بن زياد الذي اشتدَّ في قتالهم والتَّنكيل بهم، فخرج عن صفِّ الحروريِّين وتبرَّأ منه عبد الله بن إباض وأصحاب حروراء، فأقام بِسُرَّق الأهواز يعترض النَّاس ويُنَكِّل بهم، ويُسرف في قتل مُخالفيه؛ رجالا ونساء وصبيانا إلى أن قُتِل في جُمادى الآخرة سنة خمس وستِّين على مقربة من الأهواز. ابن حجر: لسان الميزان، 06/ 144. الزِّركليُّ: الأعلام، 07/ 350-352.

(1) ينظر: المبرِّد، أبو العبَّاس محمَّد بن يزيد: الكامل في اللُّغة والأدب، 03/ 207. ابن عبد البرّ الأندلسيّ، أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب بن حدير بن سالم: العقد الفريد: 02/ 239-240. ويُنظر: النَّامي، عمرو خليفة: دراسات عن الإباضيَّة، 59-61. ابن ادريسو: الفكر العقديُّ، 62. السَّابعيُّ: الخوارج، 185-188.

(2) كفر النِّعمة (مُصطلح عقديٌّ اختصَّ به الإباضيَّة) هو الفسق، والعصيان، وفعل الكبائر، ويُسمَّى كفرا دون كفر، وكفر نفاق، وكفر فسق، وكفر أفعال، وصاحبه فاسق ومنافق. لا يُخرج صاحبه من الملَّة التي دخلها بالإقرار، ولكنَّه استحقَّ اسم الكفر لمخالفته مقتضى الإيمان بإتيانه الكبيرة، ومقابلة نعم الله –التي سخَّرها له- بهذه المعصية. وللكافر كفر نعمة أحكام الموحِّدين؛ حيث يحرم دمه وماله وعرضه، ويصلَّى خلفه، ويُزاوج، ويُوارث، ويُصلَّى عليه، ويُدفن في مقابر المسلمين، إلاَّ أنَّه لا يتولَّى، ويعتقد أنَّ مصيره الخلودُ في النَّار إن مات مُصرًّا. جمعيَّة التُّراث: مُعجم مصطلحات الإباضيَّة، 02/ 847-848 (مادَّة: كفر).

(3) القعدة: لفظ أطلقه فريق من المحكِّمة بعد معركة النَّهروان 38هـ/ 658م على أتباع أبي بلال مرداس بن أديَّة التَّميميِّ الذين قعدوا عن الخروج على الحُكَّام الأمويِّين. ويمثِّل القعدة الفرقة المعتدلة من المحكِّمة، وهي بمثابة البذرة التي أنتجت فيما بعدُ فرقة الإباضيَّة التي تميَّزت عن الأزارقة وغيرها من فرق الخوارج المتطرِّفين. المرجع نفسه، 02/ 799 (مادَّة:

كان هذا هو الخطُّ المعتدل الذي سار عليه أبو بلال وأتباعُه من بعده، وعلى رأسهم التَّابعيُّ جابر بن زيد الذي كان القائدَ الفعليَّ للحركة، والمنظِّرَ الحقيقيَّ لها، والواضعَ لأسسها القائمةِ على إيثار السَّلم وسبيل الإقناع والحوار على العنف والقوَّة.

إنَّ الذي يبدو من هذا التَّحليل المقتضب أنَّ هذه الفرقةَ التي آثرت السَّلْم على الحرب غيرَ نظيرتها التي لجأت إلى القوَّة والحرب، وأنَّ المبادئَ التي نشأت عليها كُلُّ فرقة من الفرقتين مُتباينتَين ومختلفتين اختلاف منهجَيْهِمَا وطريقتَيْهِمَا، إلاَّ أنَّ كثيرا من المؤرِّخين يخلط بين الفِرقتين ويُطلق عليهما مُجتمعَتَيْنِ اسمَ الخوارج[2]، وهذا غلطٌ تاريخيٌّ فاضح، وتجنٍّ فكريٌّ صارخ وواضح[3]؛ فالأسُسُ والمبادئُ التي أسَّسها وسار عليها جابرُ بن زيد وأتباعُه تُظهر ـ بلا ريب ـ اختلافهم مع الخوارج، وتُبرز ـ بلا مراء ـ بُعدهم عن مبادئهم وأفكارهم التَّكفيريَّة[4]؛ وسيحاول البحثُ إبراز مبادئ أتباع جابر بن زيد وجذورَهُم الفكريَّةَ الصَّافيةَ

قعد).

(1) ينظر: النَّامي: دراسات عن الإباضيَّة، 56. خليفات: نشأة الحركة الإباضيَّة، 104. الوهيبيُّ: الفكر العقديُّ، 58.

(2) يَعْتقد الباحثُ أنَّ إطلاقَ مُصطلح «الخوارج» على الإباضيَّة، ومُحاولةَ حشرهم جبرا معهم زعمًا بأنَّ «الخوارج» هم الذين خرجوا على عليٍّ ﷺ في معركة صِفِّين تكريسٌ لخطأ تاريخيٍّ فظيع، وتَجَنٍّ على فِرقة إسلاميَّة مُعتدلة، نقيَّة صافية. وللأسف هذا التجنِّي الفكريُّ له آثاره الوخيمة التي تُلحظ نتائجها عيانا في واقعنا اليوم (أحداث غرداية الأليمةُ التَّكفيريَّةُ التطرُّفيَّةُ أصدقُ أنموذج لهذا)، وأيضا لأنَّ مُصطلح «الخوارج» لَم يظهر إلا سنة 64 هـ بعد الافتراق بين المحكِّمة إلى فرقة مُعتدِلة، وأخرى مُتَطرِّفة كما تبيَّن من خلال البحث، ولَم يكن يعني في معناه الاصطلاحيِّ إلاَّ التطرُّفَ الفكريَّ والعقديَّ الخطيرَ الذي كانت نتيجتُه تكفيرَ المسلم لأخيه المسلم واستباحةَ دمه وماله وعِرضه في مُخالفة صارخة لمبادئ الإسلام الصَّحيحة الصَّريحة، بل إنَّ تتابعه وتواليه في المراسلات وتأكُّد ظهوره حقيقة كان سنة 72هـ. يُنظر في بيان تاريخانيَّة (كرونولوجيا) مُصطلح «الخوارج» السَّابعيُّ: الخوارجُ، 144-152، و183-191.

(3) تتكرَّر الأخطاء نفسُها عن الإباضيَّة من مصدر إلى مصدر، ومن مرجع إلى مرجع، كونها تتناقل المعلومات بينها، حيث يعتمد اللاَّحق على السَّابق وينقل عنه دونما تمحيص ولا تدقيق إلا فيما ندر. وليت شعري كيف تُصيب هذه المصادرُ الحقيقةَ وهي لم تُرع السَّمعَ للإباضيَّة أصحابِ الفكر أنفسهم للاطِّلاع على ما عندهم، بل أكثر ما جيء به في المصادر غير الإباضيَّة مُستنتج من غير مصادر الإباضيَّة فكيف يُدرك الحقُّ والحال هذه، والأشعريُّ ذاته وهو من أوائل مَنْ كتب في الفِرق لَمْ يُدوِّن إلاَّ التُّهمَ والتَّلفيقاتِ غيرَ الصائبةِ عن الإباضيَّة، وعنه نقل غيرُهُ، وأقواله ردَّدها الكُتَّاب من بعده، وللأسف لا يزال مصدرا تاريخيًّا أصيلا يُعتمد عليه في موضوع الفرق. يُنظر في التَّلفيقات التي ألصقها بالإباضيَّة معمَّر، علي يحيى: الإباضيَّةُ بين الفرق الإسلاميَّة، 17-42. وكُلّ هذا في رأي الباحث سببُه كتابه التاريخ إرضاء للحكَّام وتكريسا لسطوتهم وإقصاء للمعارض من ساحة الإسلام، وما يجري في مصر اليوم ليس منّا ببعيد.

(4) لبيان الفرق بين الإباضيَّة والخوارج يُنظر: اطفيَّش، أبو إسحاق إبراهيم بن محمَّد بن إبراهيم بن يوسف: الفرق بين الإباضيَّة والخوارج، كُلُّه. النَّامي: المرجع نفسه، 59-72. معمَّر، علي يحيى: الإباضيَّة في موكب التَّاريخ، 19-32. والإباضيَّة بين الفرق الإسلاميَّة، كلُّه. ناصر: منهج الدَّعوة، 48-63. جهلان، عدُّون: الفكر السِّياسيُّ عند الإباضيَّة

بصورةٍ أوضَحَ في المطلب المستقبل.

المطلب الثاني: الجذور الفكريَّة للإباضيَّة:

وضعت فرقة القَعَدة، والتي سُمِّيت بالإباضِيَّة فيما بعدُ مبادئ وأصولا لا تحيد عنها، وخطَّت لأتباعها منهجا فكريًّا مُعتدلا يسيرون عليه، ولا يشذُّون عنه، ولقد استطاعت بذلك الالتزامَ بالسَّلم، والثَّباتَ على العدل والقِسْط مهما اشتطَّ مُخالفوها في الظُّلم والاضطهاد، وكيفما كانت مُمارساتُهم المجحفة تُجاههم، وكان هذا الالتزامُ ثمرةَ فكر أصيل مصدره الوحيُ الإلهيُّ المطلق، ونتيجةَ وجود أئمَّة وقادة ذوي عِلم وفَهم أثبتوا قدرتهم في المحافظة على الخطِّ الفكريِّ السَّليم للحركة في أعسر الظُّروف وأصعبها، وسيحاول البحث فيما يأتي بيانَ الأصول الفكريَّة مُتَمثِّلةً في الرُّموز القياديَّة لهذه الفرقة.

الفرع الأوَّل: المبادئ السّياسيَّة:

للحديث عن المبادئ السِّياسيَّة ومِن ثَمَّ العقديَّة للمذهب الإباضيِّ يلزمني التَّعرُّض لأئمَّة المذهب المؤسِّسين له، والمقيمين لأسسه، وسيكون البدء بإمام المذهب، ورائده، وواضع أصوله ومبادئه، جابر بن زيد الأزديّ.

هو الإمامُ التَّابعيُّ الجليل أبو الشَّعثاء جابر بن زيد اليحمديُّ الأزديُّ الْجَوْفيُّ[1] العُمانيُّ البصريُّ المولود بقرية فَرْق ولاية نزوى بعُمان سنة 18 للهجرة[2]. شهد له الجميع بغزارة العلم، والورع والتَّقوى في الدِّين. قال فيه ابنُ عبَّاس ﷺ وهو من كبار أصحابه: «لو أنَّ أهل

من خلال آراء الشيخ امحمَّد بن يوسف اطفيَّش، 90-96. وعلي، بكير بن بلحاج: الإمامة عند الإباضيَّة بين النَّظريَّة والتَّطبيق مقارنة مع أهل السُّنَّة والجماعة، 01/ 52-62. ناصر بوحجَّام، محمَّد بن قاسم: توضيح مكانة الإباضيَّة من الخوارج، كلُّه. ابن ادريسو: الفكر العقديُّ، 64-68. السَّابعيُّ: الخوارج، 183-194. الوهيبيّ: الفكر العقديُّ، 73-86.

(1) اختُلِف في سبب هذه النِّسبة، فردَّها البعض إلى «جَوْف» منطقة بعُمان، وعَدَّها البعض نسبة إلى «درب الجَوْف» في البصرة، وورد في هامش «التَّاريخ الكبير للبخاريِّ» ما نصُّه: «أقول: ذَكَرَ ياقوت أنَّ في عُمان موضعا يُقال له (الجوف)، فإذا صَحَّ، فلعلَّ جابرا وبعضَ أصحابه كانوا منه، ولَمَّا نزلوا البصرة قيل للموضع الذي نزلوه (درب الجوف)؛ أي: درب أهل الجوف؛ فيتفق القولان» 02/ 204.

(2) يُنظر: البرَّاديُّ: الجواهر، 173. ناصر: منهج الدَّعوة، 107. جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 02/ 230. بولرواح، إبراهيم بن علي: موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهيَّة، 01/ 63-64، و67.

البصرة نزلوا عند قول جابر بن زيد؛ لأوسعهم عِلما عَمَّا في كتاب الله»[1]. وقال فيه أيضا: «اسألوا جابر بن زيد، فلو سأله أهل المشرق والمغرب؛ لوسعهم علمه»[2]، وورد عنه أيضا أنَّه قال: «تسألونني عن شيء وفيكم جابرُ بن زيد؟!». وجاء عن عمرو بن دينار[3] أنَّه قال: «ما رأيت أحدًا أعلمَ من أبي الشَّعثاء»، وعن إياس بن مُعاوية[4]، قال: «أدركت أهل البصرة ومُفتيهم جابر بن زيد»، ورُوي عن قتادة[5] أنَّه قال عند موت جابر: «اليوم دُفن عِلْمُ أهل البصرة، أو قال: عالم العراق»[6]. ويُروى أنَّه لَمَّا مات جابر بن زيد، وبلغ موتُه أنسَ بنَ مالك، قال: «مات أعلم من على ظهر الأرض، أو قال: مات خير أهل الأرض»[7].

أخذ العلم عن عائشةَ، وابنِ عبَّاس، وابن عمر، وأبي هريرة، وأنس بن مالك، وجابر بن

(1) ابن سعد: الطَّبقات، 07/ 179. البخاريُّ: التَّاريخ الكبير، 02/ 204. الرَّازي، ابن أبي حاتم، أبو محمَّد عبد الرَّحمن بن محمَّد بن إدريس: الجرح والتَّعديل، 02/ 494-495. الباجي، أبو الوليد سُليمان بن خلف بن سعد: التَّعديل والتَّجريح، 01/ 457. الذَّهبيُّ: تذكرة الحفَّاظ، 01/ 58، وسير أعلام النُّبلاء، 04/ 482، وتاريخ الإسلام، 06/ 524.

(2) الدَّرجينيُّ: طبقات المشايخ، 02/ 10. الشَّمَّاخيُّ: السِّير، 01/ 182.

(3) أبو محمد الأثرم، عمرو بن دينار، الجمحيُّ بالولاء (46-126هـ/ 666-743م): فارسيُّ الأصل، يمنيُّ المولد، كان مولده بصنعاء، ووفاته بمكَّة. فقيه؛ كان مفتي أهل مكَّة وعالمهم، ومُحدِّث؛ حَدَّثَ عن ابن عباس، وجابر بن عبد الله، وجابر بن زيد، وسعيد بن جُبير، والزُّهري. روى عنه أيُّوب، وشعبة، والثوري، وابن جريج، وابن عيينة، وغيرهم. وَثَّقَهُ أهل الحديث وأثنوا عليه. اتَّهمه أهل المدينة بالتشيع والتحامل على ابن الزبير، ونفى الذهبيُّ ذلك. أبو نصر البخاريُّ، أحمد بن محمَّد: الهداية والإرشاد، 02/ 541. ابن المستوفي، المبارك بن أحمد الإربليّ: تاريخ إربل، 02/ 387. الزِّركليُّ: الأعلام، 05/ 77.

(4) إياسُ بن مُعاوية بن قُرَّة، أبو واثلة وقيل: أبو وائلة المزنيُّ (46-122هـ/ 666-740م): كان قاضيا على البصرة، فقيها عفيفا، له أحاديث، عُرف برجاحة العقل والذَّكاء الحادِّ والفطنةِ الوقَّادة، حتَّى عُدَّ إحدى أعاجيب الدَّهر في الفطنة والذَّكاء، قال الجاحظ: إياسُ من مفاخر مُضر ومن مقدَّمي القضاة، كان صادق الحدس، نقابا، عجيب الفراسة، مُلهما وجيها عند الخلفاء، وكان برًّا بوالديه، توفِّي بواسط بن أيبك. ابن سعد: المرجع نفسه، 07/ 234. ابن عساكر: تاريخ دمشق، 10/ 05. الزِّركليُّ: المرجع نفسه، 02/ 32-33.

(5) قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز، أبو الخطاب السدوسيُّ البصريُّ (61-118هـ/ 680-737م): مُفَسِّر حافظ، ضريرٌ أكمه، ثقةٌ مأمون، حُجَّةٌ في الحديث، أخذ العلم عن حِلَّة التَّابعين. قال الإمام أحمد ابن حنبل: قتادة أحفظ أهل البصرة. وكان مع علمه بالحديث، رأسا في العربية ومفردات اللغة وأيام العرب والنسب. وكان يرى القدر، وقد يدلِّس في الحديث. مات بواسط في الطاعون، وقيل: توفيّ وهو ابن ستٍّ وخمسين. ابن سعد: المرجع نفسه، 07/ 227-231. البخاريُّ: المرجع نفسه، 07/ 186. الزِّركليُّ: المرجع نفسه، 05/ 189.

(6) الذَّهبيُّ: المرجع نفسه، 01/ 58، وسير أعلام النُّبلاء، 04/ 482، وتاريخ الإسلام، 06/ 524-525. ويُنظر: ابن سعد: المرجع نفسه، 07/ 179-180.

(7) الدَّرجينيُّ: المرجع نفسه، 02/ 10. الشَّمَّاخيُّ: المرجع نفسه، 01/ 183.

عبد الله، وعبد الله بن مسعود ﷺ وعددٍ من صحابة رسول الله ﷺ[1]، يقول جابر: «أدركت سبعين من الصَّحابة، فحويت ما عندهم من العلم إلاَّ البحرَ الزَّاخر [يعني ابن عبَّاس ﷺ]»[2].

وروى عنه جمعٌ كثير[3] منهم: قتادة، ومحمَّد عمرو بن دينار، وعمرو بن هرم[4]، وأبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة[5]، وسالم بنُ ذكوان[6]، وأبو نوح صالح الدَّهَّان[7]، وأيُّوب

(1) يُنظر: مسلم بن الحجَّاج: الكُنى والأسماء، 01/ 424. الحاكم، أبو أحمد: الأسامي والكُنى، 05/ 145. النَّوويُّ، أبو زكريَّاء، محيي الدين يحيى بن شرف: تهذيب الأسماء واللُّغات، 01/ 141. الدَّارقطني: المؤتلِف والمختلِف، 03/ 1432. ويُنظر بتفصيل فيمن روى عنه جابر: بولرواح: موسوعة الإمام جابر، 78-92.

(2) البرَّاديُّ: الجواهر، 170. وورد الأثر عن جابر بروايات مُتعدِّدة، ينظر: بولرواح: المصدر نفسه، 01/ 78. والاستثناء منقطع؛ لأن ابن عبَّاس لم يكن بدريًّا.

(3) يُنظر: بولرواح: المصدر نفسه، 92-163، وقد أورد ثمانيةً وعشرين ومائة راوٍ عن جابر بن زيد.

(4) عَمرو بن هرم بن حيَّان الأزديُّ البصريُّ (101-110هـ): مُحدِّث ثقة، رَوَى عن جلَّة التَّابعين كأبي الشعثاء جابر بن زيد، وسَعِيد بن جبير، وعكرمة مولى ابن عباس. وروى عَنه أَبُو بشر جعفر بن أَبي وحشية، وواصل مولى أَبِي عُيَيْنَة. قال أحمد، ويحيى، وأبو حاتم، وأبو داود: «ثقة». وقال النَّسائيُّ: «ليس به بأس». روى له مسلم، والتِّرْمِذِيّ، والنَّسَائي، وابن ماجه، وذكره ابنُ حِبَّان في كتاب «الثقات»، وَقَال: «صلى عليه قتادة بعدما دفن»، وقتادة توفِّي سنة سبع عشرة ومائة. جمال الدين المزِّي، تهذيب الكمال، 22/ 276-278، الذَّهبيُّ: تاريخ الإسلام، 03/ 133.

(5) أبو عبيدة، مُسلم بن أبي كريمة التميميُّ القفَّاف (ت: 145هـ/ 762م): مولى عُروة بن أدية التميميّ، أصله من فارس، ذكيٌّ فطنٌ، وسياسيٌّ مُحنك، وعالم جليل، عَرفت الإباضيةُ على يديه أكبر إنجازاتها السياسية في المشرق والمغرب، أخذ العلم عن الإمام جابر بن زيد الأزدي، وقد روى عن الكثير من الصحابة، تعرَّض للسَّجن والتَّعذيب من قِبل الحجَّاج. تولى إمامة الإباضية العلميةَ والسياسيةَ بعد الإمام جابر بن زيد سنة 93هـ. أنشأ مدرسة في سردابٍ قُرب البصرة بعيدا عن عيون بني أمية تولى فيها بنفسه شؤون الدين والدعوة. من مشاهير تلامذته: الربيع بن حبيب الفراهيدي، أبو سفيان محبوب بن الرحيل، أبو يزيد الخوارزمي. ترك آثارا عظيمة منها: كتاب «مسائل أبي عبيدة»، و«كتاب في الزكاة»، و«رسائل أبي عبيدة»، توفِّي في عهد الخليفة العبَّاسيّ الثاني أبو جعفر المنصور. الدَّرجينيُّ: طبقات المشايخ، 02/ 45-54. الشَّمَّاخيُّ: السِّيَر، 01/ 196-199. جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 04/ 873-876.

(6) الهلاليُّ، سالم بن ذكوان (حي بين: 99-101هـ/ 717-719م): من مواليد «توام» بعُمان، أحد التابعين، ومن أركان الحركة الإباضية في عهد نشأتها، فقد آزر الإمام جابر وخليفته أبا عبيدة. اختير لكفاءته العلميَّة والسِّياسيَّة ضمن الوفد الذي يتفاوض مع الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز ﷺ. له سيرة تُعرف بـ: «سيرة سالم بن ذكوان» يَعرض فيها المبادئ الأساسية التي يقوم عليها مذهب أهل الدعوة والاستقامة. هو أحد القُرَّاء المشهود لهم بالعلم ، وقد روى عن عبد الله بن عامر الشامي. جمعيَّة التُّراث: المرجع نفسه، 03/ 347.

(7) الجهنيُّ، أبو نوح صالح بن نوح الدهان (ط3: 100-150هـ/ 718-767م): عالم من علماء البصرة ومن تابعي التابعين، سديد الورع، غزير العلم. أخذ العلم عن الإمام جابر بن زيد الأزدي وطبقته، وصُنِّف من الطبقة الصغرى من التابعين. من تلامذته: الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، شاركه في التدريس وعنه أخذ الإمام الربيع بن حبيب. قال عنه يحيى بن معين وابن حبَّان: «ثقة». وقال عنه الدرجيني: «هو شيخ التحقيق، وأستاذ أهل الطريق،

السِّختيانيُّ[1]، وغيرهم[2].

ويعدُّ جابرُ بن زيد واضعَ أسس المذهب الإباضيِّ، ومُقيمَ أركانه[3]، يقول الدَّرجينيُّ[4]: «منهم جابر بن زيد الأزديُّ ـ رحمه الله ـ بحر العلوم العَجَّاج، وسراج التَّقوى ناهيك به من سراج، أصلُ المذهب وأُسُّه الذي قام عليه نظامه، ومنارُ الدِّين ومن انتصبت به أعلامه...»[5]. وبهذه النِّسبة تظهر أصالةُ جذور المذهب الإباضيِّ وعراقَتُهُ التي يمتدَّ سندها صافيا إلى صحابة رسول الله ﷺ، وإليه عليه السلام، وإلى كتاب الله عز وجل. ومواقِفُه السِّياسيَّة النظيفة التي أوردها البحث فيما سبق خَيْرُ دليل على صفاء المنبع، ونقاء المصدر.

ولمزيد بيان الأصول السِّياسيَّة التي انتهجها الإباضيَّة، وساروا عليها والأمَّة في أحلك

وناهج طرق الصالحين، وناقض دعاوى الزائغين الجانحين، أخذ عنه الحديث والفروع، وكان ذا خشية لله وخضوع». الدرجينيُّ: طبقات المشايخ، 02/ 63-64. الشَّمَّاخيُّ: السِّير، 01/ 201-202. جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 03/ 486.

(1) السختيانيُّ البصريُّ، أبو بكر أيوب بن أبي تميمة «كيسان» (66-131هـ/ 685-748م): تابعيٌّ جليل، وفقيهٌ نبيه، ومُحدِّث ثقة ثَبْتٌ، جامع عدل ورع، ناسك زاهد، كثير العلم، حُجَّة زمانه وأوانه، كان سيد المسلمين، وأعلمهم بحديث محمَّد ﷺ، قال سليمان بن حرب: «حدثنا حماد بن زيد، قال: كان ابن عون يحدِّث، فإذا حدثته عن أيوب بخلافه؛ تركه، فأقول: أليس قد سمعته؟ فيقول: إنَّ أيوب أعلمنا بحديث محمد»، وقال أبو الوليد عن شعبة: وكان أيوب سيد المسلمين. رَوى عن جلة التَّابعين، وروى عنه جمعٌ غفير، وله نحو 800 حديث. ابن سعد: الطَّبقات، 07/ 247. البخاريُّ: التاريخ الكبير، 01/ 409. الزِّركليُّ: الأعلام، 02/ 38.

(2) يُنظر: بولرواح: موسوعة الإمام جابر، 01/ 92-163. ويُنظر أيضا: البغداديُّ، أبو زكريَّا يحيى بن معين: تاريخ ابن معين، 04/ 81. الحاكم: الأسامي والكُنى، 05/ 145. ابن منده العبدي، أبو عبد الله محمَّد بن إسحاق: فتح الباب في الكُنى والألقاب، 01/ 419. الذَّهبيُّ: سير أعلام النُّبلاء، 04/ 482.

(3) وردت البراءة على لسان جابر بن زيد من المذهب الإباضيِّ في بعض المصادر كطبقات ابن سعد (07/ 181)، لكن الذي يراه الباحثُ هو أنَّ فكرَ الإمام جابر بن زيد وعقيدته هما الأمر الفصل والحَكَم في الخلاف. ولعلَّ المتأمِّل في الأمر يَعْجب من ترك النَّظر والبحث والحفر في فكر جابر وعقيدته التي تبنَّاها الإباضيَّةُ وساروا عليها، واللُّجُوءِ إلى الرِّوايات والآثار لإثبات نفي نسبة الإباضيَّة إلى الإمام جابر، وفي هذا كُلُّ العجب؟؟!!.

(4) الدَّرجينيُّ، أبو العبَّاس أحمد بن سعيد بن سليمان بن علي بن يخلف (ت حوالي: 670هـ/ 1271م): فقيه ومؤرِّخ وشاعر، كان إماما وقدوة، من أشهر علماء درجين ببلاد الجريد، جنوب تُونس، تلقَّى تعلُّمه الأوَّل بدرجين، ثمَّ رحل إلى وارجلان فأخذ العلم عن الشَّيخ أبي سهل يحيى بن إبراهيم بن سليمان لأعوام، ثم عاد إلى موطنه درجين. له قصائد كثيرة وشعر رائق وفائق، وله أجوبة بالشِّعر وألغاز في الفرائض. جمع بعض قصائده أبو طاهر إسماعيل بن موسى في كتاب الفرائض والحساب، كتب في التَّاريخ بدقة وتحقيق، ومن أشهر كتبه في التاريخ: «كتاب طبقات المشايخ بالمغرب» في جزأين، وهو كتاب مفيد في تاريخ الإباضيّة. الشَّمَّاخيُّ: المرجع نفسه، 02/ 663. جمعيَّة التُّراث: المرجع نفسه، 02/ 89-90.

(5) طبقات المشايخ، 02/ 10. وينظر: الشَّمَّاخيُّ: المرجع نفسه، 01/ 182.

أيَّامها؛ أيَّامِ الفتنة الكبرى التي عصفت بالمسلِمين، وخلطت الموازينَ والمفاهيم، يعرِض البحثُ للحديث عن عبد الله بنِ إباض الذي صدح بهذه المبادئ، وجهر بها، وكان المنافحَ والمدافعَ عنها أمام الطغيان الأمويِّ، والظُّلم السُّلطويِّ، واستُبعد الإمام جابر بن زيد عن ساحة المواجهة؛ لئلاَّ تطاله يدُ الولاَّة الأمويِّين بالأذى والسُّوء، وكيلا يُقطع دابرُ الدَّعوة إلى الله، قال الرُّقيشيُّ[1]: «بلغنا أنَّ أبا بلال مرداس بن حيدر...وغيرَه من أئمَّة المسلِمين لم يكونوا يخرجون إلاَّ بأمر إمامهم في دينهم جابر بن زيد العُمانيِّ ـ رحمه الله ـ، ومشورته، ويحبُّون ستره عن الحرب؛ لئلاَّ تموت دعوتهم، وليكون رداء لهم...»[2].

من هو عبد الله بن إباض:

هو عبدُ الله بن إباض[3] المرِّي التَّميميُّ، من قبيلة تَميم التي كان لَها دور هَامٌّ في الأحداث السِّياسيَّة في صدر الدَّولة الأمويَّة، نشأ في البصرة، وعاصر فتنة افتراق المسلمين بعد صفِّين. يُنسب المذهب إليه نسبةً غيرَ قياسيَّة؛ وذلك لمواقفه الجريئة العلنيَّة التي واجه بها السُّلطة الأمويَّة، والخوارجَ الذين استعرضوا المسلمين، واستحلُّوا دماءهم وأموالَهم، كما ناظر القدريَّة والشِّيعة، وطفت شهرته برسائله إلى عبد الملك بن مروان[4] ناصحا مُوجِّهًا، ومُبَيِّنا منهج جماعته، ومُوضِّحا آراءها المعتدلة، وموقفها من انحراف السُّلطة عن المنهج الحقِّ، وكان

(1) أحمد بن عبد الله بن أحمد الرُّقيشيُّ (ت: 1313هـ): مُؤرِّخ، إزكيُّ المولد والمنشأ، له كتاب قيِّم في التَّاريخ، وسمه بـ: «مصباح الظَّلام شرح دعائم الإسلام، مخ» وهو شرح لكتاب الدَّعائم للشيخ أحمد بن النَّضر السَّمائليّ، وقد اعتمد هذه المخطوطةَ كثيرٌ من مؤرِّخي العصر الحديث في كتاباتهم عن تاريخ الإباضيَّة في المشرق. ناصر، والشَّيبانيُّ: معجم الأعلام، 56.

(2) مصباح الظَّلام (مخطوط)، ورقة 20ب نقلا عن: هاشم: الحركة الإباضيَّة، 49.

(3) يختلف الإباضيَّة المغاربة مع الإباضيَّة المشارقة في نطق همزة ابن إباض؛ إذ يكسرها المغاربة، ويفتحها المشارقة. يُنظر: جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 02/ 05-06، و03/ 553.

(4) أبو الوليد عبد الملك بن مروان بن الحكم الأمويُّ القرشيُّ (26-86هـ/ 646-705م): من أعاظم الخلفاء ودُهَاتهم. نشأ في المدينة، فقيها واسع العلم، متعبدا، ناسكا. وشهد يوم الدار مع أبيه وهو ابن عشر سنين، واستعمله مُعاوية على أهل المدينة وهو ابن 16 سنة. انتقلت إليه الخلافة بموت أبيه سنة 65 هـ، فضبط أمورها وظهر بمظهر القوة، قام بأعمال جليلة أثناء خلافته، منها: «نقل الدواوين من الفارسية والرومية إلى العربية»، و«ضبط الحروف بالنقط والحركات». توفي في دمشق يوم الخميس للنصف من شوَّال وهو ابن ستين سنة (رجَّح ابن منظور أنها 61 سنة)، فكانت ولايته إلى يوم وفاته 21 سنة، وقيل: ثلاث عشرة، وبحساب تاريخ 65هـ، فهي 21 سنة. ابن سعد: الطَّبقات، 05/ 224-235. ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق، 15/ 219-235. الزِّركليُّ: الأعلام، 04/ 165.

يَصْدُر في كُلِّ ذلك عن إمام المذهب جابر بن زيد[1].

ومِمَّا يُستنتج من مبادئَ سياسيَّةٍ جاءت بها رسائله ومُناظراته، أو آراءُ أئمَّة المذهب الأوائل أمثال أبي بلال مرداس، ما يلي:

1- الاعتدال والرَّغبة إلى السَّلم، ونبذ العنف، وهو خلاف ما سار عليه الخوارج الذين انفصلوا عن المحكِّمة، وارتضوا منهج العنف والحرب سبيلا في التَّعامل مع مخالفيهم، ولقد كان الإباضيَّةُ أوفياءَ لهذا المنهج على الرَّغم من الاضطهاد الذي لاقوه من مُخالفيهم على مَرِّ تاريخهم[2].

2- يعتقد الإباضيَّةُ «أنَّ الله بعث مُحَمَّدا ﷺ، وأنزل عليه الكتاب ليكون الحَكَمَ بين النَّاس فيما اختلفوا فيه، فأحلَّ فيه حلالا، وحرَّم فيه حراما، وحَكَم أحكاما، وفرض فرائض وحُدُودا، وقال: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ البقرة: ١٨٧»[3]؛ وعليه فهم يرون أنَّ الخلافة الرَّاشدةَ العادلةَ التي بُنِيت على مبادئ الكتاب والسُّنَّة، والتزمت منهجهما وطريقهما، استغرقت عُهدتي الخليفتين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وسِتَّ سنوات الأولى من عهد الخليفة عثمان رضي الله عنه، وعهدة عليٍّ رضي الله عنه حتَّى قَبوله التَّحكيم[4].

3- يرون أنَّه على الإمام الاعتصامُ بحبل الله المتين، والصُّدُورُ في أحكامه عن شرعه الحكيم، ويتجلَّى ذلك في قول ابنِ إباض في رسالته لعبد الملك بن مروان: «فاعْتَصِم بحبل الله يا عبدَ الملك، واعْتَصِم بالله؛ يَهْدِك إلى صراط مُستقيم، قال الله ﷻ: ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٠١﴾﴾ آل عمران: ١٠١. وكتابُ الله هو حبل الله المتين الذي أمر المؤمنين أن يعتصموا به، فقال: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ آل عمران: ١٠٣.

(1) يُنظر: جمعيَّة التُّراث: معجم الأعلام، 03/ 551. ويُنظر أيضا: الدَّرجينيُّ: طبقات المشايخ، 02/ 20-21. الشَّمَّاخيُّ: السِّير، 01/ 189. البرَّادي: الجواهر، 174. الجعبيريُّ، فرحات بن علي: البعدُ الحضاريُّ للعقيدة عند الإباضيَّة، 01/ 52 (هامش)، ناصر: منهج الدَّعوة، 119-125.

(2) من ذلك ما تعرَّضوا له من الاضطهاد والتَّنكيل والتَّمثيل في عهد زياد بن أبيه وابنه عبيد الله بن زياد، والحجَّاج بن يوسف. ينظر: أبو إسحاق اطفيَّش: الفرق بين الإباضيّة والخوارج، 10. خليفات: نشأة الحركة الإباضيَّة، 93-102. ناصر: المرجع نفسه، 95-105.

(3) البرَّادي: المرجع نفسه، 176. ناصر: المرجع نفسه، 379.

(4) الجعبيريُّ: المرجع نفسه، 01/ 48. ويُنظر: البرَّاديُّ: المرجع نفسه، 177. ناصر: المرجع نفسه، 380.

4- يَتِمُّ تنصيب خليفة المسلمين بالبيعة، والشُّورى، والعدالة، ولا اعتدادَ بالجنس أو اللَّون أو العِرق أو القبيلة؛ وعليه يرفض الإباضيَّة شرط القُرشيَّة في تولِّي منصب الإمامة، ويرون أنَّها حقٌّ لكلِّ مُسلم تتوفَّر فيه شروطها (الكفاءة الشَّرعيَّة)[1].

5- يعتمد الإباضيَّة على مبدأ الشُّورى في اختيار الخليفة، ويَعُدُّونه أصلَ تدبير أمور الْحُكم، وأُسَّ تسيير شؤون الدَّولة، فالنِّظام عند الإباضيَّة «جمهوريٌّ شوريٌّ ديمقراطيٌّ»[2]، تحكمه نظريَّةُ الاختيارِ القائمةُ على أساس رضى المسلمين من النَّاحية الدينيَّة، والكفاءة العقليَّة والخلقيَّة، عملا بالمبدئ القرآنيِّ الكُلِّيِّ ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ الشورى: ٣٨، والمنهج الربَّانيِّ العادل في سير الْحُكم البشريِّ ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ آل عمران: ١٥٩، واستنباطا من إجماع الصَّحابة، وثباتا على مسلك الخلافة الرَّاشدة؛ فقد بُويع أبو بكر ﷺ باختيارٍ من أهل الحلِّ والعَقد من المهاجرين والأنصار، ورُشِّح عُمَرُ باستشارة صحابة رسول الله ﷺ، وعقد عمرُ مجلسَ شورى لاختيار الخليفة للمسلمين[3].

6- يرى الإباضيَّةُ جوازَ[4] الخروج على الحاكم والسُّلطة الجائرة التي تستبيح النِّساء، وتقتل الأبناء، وتُريق الدِّماء، شرطَ أن يكون القضاءُ [أي: إزالتها] عليها بالإمكان، والإتيانُ بحكم خيرٍ منها وأعدلَ في المستطاع، وشرط أن يُعْدَم أداءُ ذلك إلى شَرٍّ مُستطير على الأمَّة، ويُتفادى جلبُ الضَّرر الأكبر والمفسدة الأعظم؛ أي أنَّه إذا خيف سُقُوط الدَّولة، وتَصَدُّع

(1) ينظر: أبو إسحاق اطفيَّش: الفرق بين الإباضيَّة والخوارج، 10-11. معمَّر: الإباضيَّة في موكب التَّاريخ، 01/ 63، والإباضيَّة بين الفرق الإسلاميَّة، 529. ناصر: منهج الدَّعوة، 234-237. جهلان: الفكر السِّياسيُّ، 184-185. وعلي: الإمامة عند الإباضيَّة، 01/ 82 و185-197. نوح، أُوقْ وغلان عبد الله: نظريَّة الشورى عند الإباضيَّة (دراسة شرعيَّة دُستوريَّة مُقارنة بين الفِكر السِّياسيِّ الإباضيِّ والسُّنِّيِّ)، 139.

(2) نوح: المرجع نفسه، 138.

(3) ينظر: جهلان: المرجع نفسه، 215-216. وعلي: المرجع نفسه، 01/ 146. المحرميُّ، زكريَّا بن خليفة: الإباضيَّة تاريخ ومنهج ومبادئ، 14-16. نوح: المرجع نفسه، 138 وما بعدها.

(4) لم يقل الإباضيَّة بوجوب الخروج عن الحاكم كما يُتَّهمون، بل قالوا بالجواز بالشُّروط التي سنبيِّنها. ينظر: معمَّر: الإباضيَّة بين الفرق الإسلاميَّة، 372، و595. جهلان: المرجع نفسه، 200. وعلي: المرجع نفسه، 01/ 234.

وعلى العكس من الافتراءات التي طالت الإباضيَّة نجدهم يوجبون طاعة الدولة الجائرة القائمة والسَّمَاع لها، على أن تكون هذه الطَّاعة وهذا السَّماع في غير معصية الله، وعليهم المحاربة معها والدِّفاع عنها ضِدَّ أعداء الإسلام، وإمدادها بما تتطلَّبه تلك الحروب من أموال وجهود ودِماء، ومُساعدتها في حفظ الأمن وإيصال الحقوق إلى أصحابها، والقيام بمشاريع المنافع العَامَّة كالتَّعليم والصِّحَّة وغير ذلك. معمَّر: المرجع نفسه، 373.

المجتمع وهلاكُهُ، وقيامُ الحروب وهُبوبُ زوابعها؛ فلا يُلجأ إلى الخروج؛ لأنَّه يُعتبر أذى على الأمَّة في هذه الحال؛ لذلك وضعوا للخروج على الحاكم الجائر شروطا وضوابط صارمة[1][2].

هذا هو المنهج الذي سلكه الإباضيَّةُ ترسيخا لمبدأ العدل، وإحقاقا للحقِّ، مع مُراعاة أصل اللِّين والتَّسامح وعدم استعمال القوَّة التي تُقوِّض بنيان الأمَّة، وتهدِّم أركانها[3]. يقول علي يحيى معمَّر[4] مُبَيِّنا منهج الإباضيَّة في الخروج على الحاكم: «إنَّ الإباضيَّة ـ في هذا الموضوع ـ [الخروج على الْحُكَّام الجورة] قد اتَّخذوا موقفا وسطا بين مَن يُقال لهم الخوارج، ومَن يُقال لهم أهل السُّنَّة[5]؛ فهم لا يُوجبون الخروج ولا يمنعونه، وإنَّما يُجيزونه، فإذا كانت الظُّروف مُواتية ونتائجُ النَّجاح منتظرةً، والمضارُّ فيه قليلة؛ فإنَّ الجوازَ هنا يميل إلى جانب

(1) منها: أن يكون العزل بطريق سلميٍّ، وأن لا يكون إلاَّ في حال الظُّهور (إمامة الظُّهور: هي الإمامة الكبرى: يكون أمر المؤمنين فيها ظاهرا، بحيث يستطيعون تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود، والأمرَ بالمعروف، والنَّهي عن المنكر، ومُحاربة الظالم، وردَّ العدوِّ. جمعيَّة التُّراث: مُعجم المصطلحات، 02/ 614 مادَّة: ظهر)، وفي حال مخالفة الإمامِ الإرادةَ العامَّةَ للشَّعب، ولابدَّ من توفُّر كافة الشُّروط الموضوعيَّة التي تؤدِّي إلى إحقاق العدل دون لحوق أضرار كبيرة (أي: الاستطاعة، وعدم الوقوع في التَّهلكة بسبب الخروج، والإعداد ومراقبة الفرصة المواتية لتصحيح الأوضاع)، الالتزام بهذا المبدأ حتَّى في حال حكم غير الموحِّدين. يُنظر تفصيل هذه الشروط: نوح: نظريَّة الشُّورى، 174-177. وينظر: جهلان: الفكر السِّياسيّ، 201. وعلي: الإمامة عند الإباضيَّة، 01/ 230، و239.

(2) يُنظر: معمَّر: الإباضيَّة بين الفرق الإسلاميَّة، 372-373، و599. ناصر: منهج الدَّعوة، 258-262. جهلان: المرجع نفسه، 198-202. وعلي: المرجع نفسه، 01/ 231-239. المحرميُّ: الإباضيَّة تاريخ ومنهج، 24-27. نوح: المرجع نفسه، 174-177.

(3) يقوم «الفكر السِّياسيُّ والاجتماعيُّ لدى الإباضيَّة على مبدأ الاعتدال واللُّجوء إلى الموقف الذي لا ينتج عنه هلاكُ الجماعة حفاظا على استمراريَّة البقاء» وبهذا «يتَّصف الموقف الإباضيُّ باللين والتَّسامح إذا اشتدَّ الأمر وتأزَّم الوضع، وقد يتَّصف أحيانا بالقوَّة والصَّرامة والاستماتة أمام الحقِّ إذا سمح الحال بذلك» جهلان: المرجع نفسه، 199.

(4) معمَّر، علي يحيى (1337/ 1919م/ ت: الثلاثاء 27 صفر 1400هـ/ 15 جانفي 1980م): ولد بمدينة نالوت بليبيا. أخذ مبادئ العلوم بمسقط رأسه، ثُمَّ انتقل إلى صفوف جامع الزيتونة العامر. بعدها قصد معهد الحياة وتتلمذ على مشايخَ منهم: الشيخ إبراهيم بيوض والشيخ شريفي سعيد وغيرهم. أسند إليه مشايخه مَهَمَّة التَّدريس بالمعهد لما آنسوا منه الكفاءة العلمية. برز نشاطه بتونس فَكَوَّن بها جمعية من زملائه الطلبة تتولى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبرز نشاطه في التوجيه والإرشاد بالقرارة. له مقالات في عدد من المجلات والجرائد، منها: «مجلة الشباب»، «مجلة المسلمون»، و«مجلة الأزهر»، أسَّسَ عددا من المدارس في ليبيا، منها: مدرسة ابتدائية في جادو، ومعهد المعلمين، ومدرسة الفتح بطرابلس. من أهم إنتاجاته في التاريخ والفكر الإسلامي: «الإباضية بين الفرق الإسلامية»، و«الإباضية في موكب التاريخ»، و«سمر أسرة مسلمة». جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 03/ 619-623.

(5) المقصود بهذا القول بيان الفريقين لا التَّجريح والاستهزاء.

الوجوب. وإذا كانت الظُّروف غير مُواتية، والنَّتائجُ غَيْرَ مؤكَّدة، والمضارُّ المتوقَّعةُ كثيرةً؛ فإنَّ الجوازَ هنا يميل إلى جانب المنع. ومع كُلِّ هذا فإنَّ الخروج لا يُمنع في أيِّ حال، والشِّراءَ مرغوب فيه على جميع الأحوال مادام الحكم ظالما»[1].

ويؤكِّد هذا المنهجَ الإباضيَّ المعتدلَ القائمَ على الموازنة بين المصالح والمفاسد في موضع آخر، فيقول: «فإذا ابتُليت الأمَّةُ بأنْ كان حاكمُها ظالما؛ فإنَّ الإباضيَّة لا يرون وجوب الخروج عليه، لا سيما إذا خيف أن يُؤدِّيَ ذلك إلى فتنة وفساد، أو أن يترتَّب على الخروج عليه ضررٌ أكبر مِمَّا هم فيه»[2].

هذا الذي ارتضاه الإباضيَّة مسلكا ومنهجا في مسألة الخروج على الإمام، وهو منهج أصيل وراسخٌ مبناهُ وأساسُه ما ورد من مجموعة نصوصٍ قرآنيَّة مُحكمة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ المائدة: ٤٤، ﴿أَفَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ المائدة: ٤٥، ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ المائدة: ٤٧، **وقوله** ﷻ: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿١١٣﴾﴾ هود: ١١٣[3]. **بيَّن اطفيَّش أنَّ عدمَ الرُّكون يكون للمشركين أو الموحِّدين، والرُّكونُ مغبَّتُه النَّارُ؛ لأنَّه إناسةٌ لوحشة الظَّالم، وإعانةٌ على الباطل، ووضَّح هذا المعنى بإيراده رسالةً وردت للزُّهريِّ[4] لَمَّا خالط السَّلاطين من أخٍ له في الدِّين؛ ومِمَّا جاء فيها: «وأيسرُ ما ارتكبتَ، وأخفُّ ما احتملتَ أنَّك آنست وحشة الظَّالم، وسهَّلت سُبل الغَيِّ بدُنوِّك إلى من لَم يُؤدِّ حَقًّا، ولَم يترك باطلا حين أدناك واتَّخذك قُطبا يدور عليك**

(1) الإباضيَّة بين الفرق، 599.

(2) المرجع نفسه، 372.

(3) ينظر: المحرميُّ: الإباضيَّة تاريخ ومنهج، 24.

(4) الزهريُّ، أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب (58-124هـ/ 678- 742م): من بني زهرة بن كلاب، من قُرَيش، أوَّلُ من دَوَّن الحديث، وأحدُ أكابر الحفَّاظ والفقهاء، أحفظُ أهل زمانه، وأحسنُهم سياقا لمتون الأخبار. تابعيٌّ من أهل المدينة، فقيه فاضلٌ. رأى عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ، وروى عن جلَّة التَّابعين، وروى عنه جمع غفير. نزل الشام واستقرَّ بها. قال ابن الجزري: «مات بشَغْب، آخر حدّ الحجاز وأول حد فلسطين»، وكان ذلك ليلة الثُّلاثاء لسبع عشرة ليلة بقين من شهر رمضان سنة 124هـ. ابن حبَّان: الثِّقات، باب: «الميم»، 05/ 349. ابن منجُويَه: رجال صحيح مُسلم، «ذكر من اسمه أحمد»، 02/ 205. الزِّركليُّ: الأعلام، 07/ 97.

رحى باطلهم، وجسرا يعبرون عليك إلى بلائهم، وسُلَّما يصعدون فيك إلى ضلالهم...»[1].

والحقَّ أنَّ هذا الرَّأي الذي رآه الإباضيَّةُ لَمْ يكن حِكرا عليهم بل تبنَّاه بعض المعاصرين واحتفى به، من ذلك ما قاله محمَّد عمارة[2]: «إذا شئنا أن نغرس في عقولنا وضمائرنا القيمَ الثَّورية التي تدعو للخروج على الظُّلم والطُّغيان، والإحاطة بالظَّلمة والطُّغاة، فلابدَّ لنا من أنْ نُشيع في حياتنا الفكريَّة المعاصرة ذلك الجانب من تراثنا الذي دعا أصحابه للثَّورة على الظُّلم، وقرَّروا مشروعيَّة استخدام القوَّة بِما فيها القوَّةَ المسلَّحة لتغيير الأوضاع الجائرة المفروضة على النَّاس، وهو الفكر الذي يُناقض ويُعادي ذلك الذي يدعو إليه أصحابه من الاستكانة وتبريرها، وحبَّذوا طاعة أئمَّة الجور، والظُّلم، والفسق من المتغلِّبين على السُّلطة بالقوَّة دون اختيار من الجماهير، فعطَّلوا بذلك التَّبريرِ والتَّحبيذِ مبدأَ الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر تحت مختلف الحجج والمعاذير»[3].

وعلى هذا الخطِّ سار أيضا حسين مؤنس[4]؛ إذ يقول: «والخوارج[5] في النِّهاية هم الذين تَمسَّكوا بالخطِّ الإسلاميِّ القديم، وأنكروا (الخلافة الْمُلك) وقالوا: إنَّها ليست إسلاميَّة، وإنَّ الحكم بالقوَّة والغصب ردَّةٌ بالإسلام إلى نظم الجاهليَّة، وتَمَسَّكوا بالشُّورى واحترموا قيمة الإنسان، وقالوا: «لا حُكم إلاَّ لله» واختاروا واحدا من عامَّتهم وهو عبد الله بن وهب

(1) تيسير التَّفسير، 07/ 46-47.

(2) محمَّد مصطفى عمارة (مُعاصر): مُفكِّر وفيلسوف إسلاميٌّ، رائدُ الوسطيَّة والتجديد، عضو بمجمَّع البحوث الإسلاميَّة بالأزهر، وُلِد في 27 رجب 1360هـ/ 08 ديسمبر 1931م بريف مصر، حاز على الدُّكتوراه في الفلسفة الإسلاميَّة من جامعة القاهرة، حصل على عِدَّة جوائز، وهو مُؤَلِّف؛ له عددٌ من التصانيف والتآليف، ومُحقِّق، حَقَّقَ لعدد من أبرز أعلام اليقظة الإسلاميَّة الحديثة، بلغت أبحاثُه وكتاباته قرابة المائتين، منها: «الغرب والإسلام، أين الخطأ وأين الصَّواب؟»، و«أزمة الفكر الإسلاميِّ الحديث»، wikipedia.org، dr-emara.com .

(3) نظرة جديدة إلى التُّراث، 18.

(4) حسين مؤنس المصريّ (1329هـ-1416هـ/ 1911م-1996م): عَلاَّمة، أديب، من كبار المؤرِّخين المسلمين في العصر الحديث. ولد بمحافظة السويس بمصر، وتخرَّج في كلية الآداب بجامعة القاهرة، ثم انتقل إلى جامعة زيوريخ في سويسرا وحصل منها على درجة الدكتوراه في الآداب، وعاد بعدها إلى مصر وعمل مدرساً بجامعة القاهرة، وتقلَّد مناصب علميَّة أخرى في مصر ومدريد والكويت، ثمَّ مصر أخيرا. نال جائزة الدولة التقديرية بمصر عام (1406هـ/ 1986م). خَلَّف طلبة وأبحاثا ودراسات كثيرة، منها: «أطلس التاريخ الإسلامي»، و«رحلة الحضارة»، وغيرها، وله تحقيقات نفيسة، منها: «رياض النفوس في طبقات علماء القيروان» لأبي بكر المالكي، و«تاريخ التمدن الإسلامي» لجورجي زيدان، وغيرها، توفِّي في 27 شوال 1416هـ الموافق 17 مارس 1996م. wikipedia.org. wadod.org.

(5) إطلاق مصطلح «الخوارج» مُطلقا هكذا اجترار للخطأ التَّاريخيِّ الذي ناقشه البحث في المطلب السَّابق.

الرَّاسبيّ، وبايعوه بالإمامة على الشُّورى (...)، ولكنَّ الخلفاءَ الملوكَ حاربوهم باسم الدِّين وسَمَّوهم الخوارج وهم في الحقيقة الدَّواخل، ووقفت الأمَّة كلُّها تتفرَّج حتى انكسرت شوكتُهم، ولم تبقَ منهم إلاَّ شراذمُ مفرَّقين في أطراف البلاد؛ في الغرب الأوسط وفي جبل عُمَان»[1].

هذه بعض الأصول والمبادئ السِّياسيَّة التي انبنى عليها المذهب الإباضيُّ، والتي تُبيِّن بُعده عن التطرُّف الذي سلكه الخوارج، وتوضِّح أصالة مبادئه، واستمدادَهُ النقيَّ الصَّافي من الكتاب والسُّنة وسيرة خير الأئمَّة، وسيحاول البحث فيما يأتي بيان بعض الأصول العقديَّة، وسيكون التَّركيز على أهمِّ المبادئ التي رُمي بها الإباضيَّة وأُلصقت لهم بسببها تُهمة الخروج المجحفة في حقِّهم.

الفرع الثَّاني: المبادئ العقديَّة:

سيقتصر البحثُ على بيان أصلِ تكفير المخالفين، وتشريكهم الذي رُمي به الإباضيَّةُ وأُلصق بهم مِن قِبَل مُخالفيهم، وبذلك عُدُّوا من الخوارج الذين قالوا بتشريك المسلمين وقاتلوهم واستعرضوا بهم، واستحلُّوا دماءهم وأموالهم، فهل مبدأ تشريك الموحِّد المخالف هو أصلٌ قال به الإباضيَّة؟

للإجابة على هذا السُّؤال نسوق المبادئَ التي وضعها أَئِمَّةُ الإباضيَّة الأوائل والتزموا بها، فهذا أبو بلال مرداس لَمَّا اشتدَّ عليه وأتباعَه ظلمُ عُبيدِ الله بن زياد واضطهادُه لهم؛ لَم يلجأ إلى التَّكفير والاستعراض، بل أكَّد سياسته تجاه مخالفيه من المسلمين بقوله: «إنَّ تجريدَ السَّيف وإخافةَ السَّبيل لعظيم، ولَكِنَّا نَشُدُّ عنهم ولا نجرِّد سيفا، ولا نقاتل إلاَّ من قاتلنا»[2]. وبإجابته لرجل من أصحاب ابن زياد لَمَّا دخل عليه بآسك، فقال له: «أبلغوا من لقيكم أنَّنا لَم نخرج لنفسد في الأرض، ولا لنُرَوِّع أحدا، ولكن هربا من الظُّلم، ولسنا نقاتل إلاَّ من يُقاتلنا، ولا نأخذ من الفيء إلاَّ أُعطياتنا»[3].

(1) دستور أمَّة الإسلام؛ دراسة في أصول الحكم وطبيعته وغايته عند المسلمين، 45-46.

(2) الدَّرجينيُّ، طبقات المشايخ، 02/ 26. الشَّمَّاخيُّ: السِّير، 01/ 174.

(3) الدَّرجينيُّ: المرجع نفسه، 02/ 27. الشَّمَّاخيُّ: المرجع نفسه، 01/ 174. وورد أيضا عن أبي بلال قوله لعبَّاد: «إنَّا لا

واضحٌ من النَّصَّين أنَّ أبا بلال لَمْ يَرَ تكفيرَ المسلمين، ولا تشريكَهُم، وإلاَّ كان فعله معهم، وصنيعه بهم هو القتلَ والتَّنكيلَ والاستعراضَ، لكنَّه اعتبرهم أهلَ توحيد، وأصحابَ كتابٍ؛ فلَم يُحِزْ حربهم ولا قتالهم إلاَّ دفاعا عن النَّفس، وَرَدًّا للظُّلم الواقع.

هذه السِّياسة العادلة والحكيمة التي خَطَّها لأتباعه الإمامُ جابرُ بن زيد[1]، وسار عليها أبو بلال، ثبت عليها الإباضيَّة ولَم يشذُّوا عنها[2]، فهذا عبد الله بن إباض يُؤكِّد مبادئَ الحركة، وأصولَهَا السَّمحة بِسياسته التي انتهجها مع مُخالفيه والتي عبَّر عنها بقوله: «لا نقول فيمن خالفنا إنَّه مُشرك؛ لأنَّ معهم التَّوحيدَ والإقرار بالكتاب والرَّسُول، وإنَّما هم كُفَّار بالنِّعم[3]، ومواريثُهم ومناكيحُهم والإقامةُ معهم حِلٌّ، ودعوةُ الإسلام تجمعهم»[4]، ووضَّحها وأكَّد عليها بقوله رَدًّا على تطرُّفِ ابن الأزرق وشططه: «قاتله الله، أيَّ رأيٍ رأى، صدق نافعٌ! لو كان القومُ مُشركين كان أصوبَ النَّاس رأيا، وكانت سيرته كسيرة النَّبيِّ ﷺ في المشركين، ولكنَّه قد كذب فيما يقوله، إنَّ القومَ بُرَآءُ من الشِّرك، ولكنَّهم كُفَّارٌ بالنِّعم والأحكام، ولا يحلُّ لنا إلاَّ دماؤهم[5]، وما سوى ذلك فهو حرام علينا»[6].

جرت هذه المبادئ والأصول ثابتةً وراسخةً في سيرة الإباضيَّة، لَمْ يحيدوا عنها رَغم

نخيف سبيلا، ولا نذعر مسلما، ولا نحارب إلاَّ من حاربنا، ولا نُجبي إلا ما حمينا» ينظر: الدَّرجينيُّ: المرجع نفسه، 02/ 29. وعبَّاد هو: (عبَّاد بن علقمة المازنيّ التميميّ ت: 61هـ، نسب إلى الأخضر وهو زوج أمِّه. «الزركليُّ: الأعلام، 03/ 257»).

(1) النَّامي: دراسات، 45، و55. خليفات، عوض محمَّد: الأصول التَّاريخيَّة للفرقة الإباضيَّة، 09.

(2) يؤكِّد الإباضيَّة على أنَّ المخالفين لهم من أهل القبلة كفَّار كفر نعمة غير مُشركين، لا يحلُّ سبي نسائهم، ولا قتل ذراريهم، ولا غنيمة أموالهم، ولا قطع الميراث عنهم، ولا الفتك بهم غيلة، ولا استعراضهم، ويحلُّ مناكحتهم، وموارثتهم، وأكل ذبائحهم، والحجّ معهم، وأداء الأمانات إليهم.... يُنظر: القلهاتي، أبو عبد الله محمَّد بن سعيد: الكشف والبيان، 02/ 426. معمَّر: الإباضيَّة بين الفرق، 402.

(3) سبق شرح المصطلح.

(4) المبرَّد: الكامل، 03/ 211. ابن عبد ربّه الأندلسيّ: العقد الفريد، 01/ 186-187.

(5) في حال الحرب والقتال، والدِّفاع عن النَّفس، يقول السَّابعيّ تعليقا على هذا القول: «المراد أنَّه إن حَلَّ قتال أحد المسلمين بحكم شرعيّ كقتال البغاة الذي نَصَّت على شرعيَّته آية الحجرات، فلا يحلّ بعده شيء من الغنيمة والسَّبي ونحوهما، فليس المراد به –إذن– الاستعراض، بل إنَّ الخوارج برئت من الإباضيَّة على ذلك؛ أي بسبب عدم تجويزهم الاستعراض» الخوارج، 185.

(6) الطَّبريُّ: تاريخ، 05/ 568. ابن الأثير: الكامل، 03/ 256.

الاضطهاد والظُّلم والتَّعدِّي الذي تعرَّضوا له عبر التَّاريخ[1]، ويعدُّ هذا من أكبر المبادئ التي ميَّزت الإباضيَّة عن الخوارج الذين شذُّوا في ردَّة الفعل وبالغوا بعد تعرُّضهم للظُّلم والاضطهاد من قِبل السُّلطة الأمويَّة؛ فاعتبروا المسلمين مُشركين[2]، وأحلُّوا بذلك دماءهم، وأموالهم، وأوجبوا الاستعراض، واعترضوا النَّاس بالسَّيف من غير دعوة، واستحلَّ بعضهم قتل السَّريرة، ونادوا بعدم التَّعامل مع أهل القِبلة المخالفين، وأفتوا بعدم جواز مُناكحتهم، ومُوارثتهم، وأكل ذبائحهم[3].

والذي يؤكِّد بُعْدَ الإباضيَّة عن هذه المواقف العُدوانيَّة التي استحدثها الأزارقة ومن جرى مجراهم؛ تبرُّؤهم من هذه الأفعال، وتنصُّلهم منها، كونها لا تُمثِّل منهجهم، ولا تنضبط بأصولهم، ولقد صدح بهذه التَّبرئة عبدُ الله بن إباض في رسالته إلى عبد الملك بن مروان؛ حيث قال: «إنَّا بُرآء إلى الله من ابنِ الأزرق وصنيعه وأتباعه، لقد كان حين خرج على الإسلام فيما ظهر لنا، ولكنَّه أحدث وارتدَّ وكفر بعد إسلامه؛ فنبرأ إلى الله منهم»[4].

يظهر من خلال نَصِّ ابن إباض تبرُّأُ الإباضيَّة من صنيع الخوارج العِدائيِّ، وبُعْدُهم عن منهجهم التكفيريِّ، وليس يُصِرُّ على إلحاقهم بالخوارج وإلصاقِ التُّهمة بهم إلاَّ مُجانب للحقِّ، مُكابر مُعاند، متعامٍ عن كُلِّ الفروق الظاهرة بين الإباضيَّة والخوارج، والمسيرة العمليَّة

(1) من ذلك ما تعرَّضوا له من الاضطهاد والتَّنكيل والتَّمثيل في عهد زياد بن أبيه وابنه عبيد الله بن زياد، والحجَّاج بن يوسف. ينظر: أبو إسحاق اطفيَّش: الفرق بين الإباضيّة والخوارج، 10. خليفات: نشأة الحركة الإباضيَّة، 93-102. ناصر: منهج الدَّعوة، 95- 105 وقد سبق بيانُ ذلك وإيضاحه.

(2) حكى السَّابعيُّ إجماع المصادر أنَّ نافع بن الأزرق هو المنتحل لمسألة تشريك المخالفين. (الخوارج، 185). وأورد النَّامي رفض الإباضيَّة القاطع بأن ينظروا إلى أهل القبلة المسلمين كمشركين، ودعوهم بالموحِّدين أو كُفَّار النِّعمة (دراسات، 175).

(3) يُنظر: القلهاتي: الكشف والبيان، 02/ 423. السَّابعيُّ: المرجع نفسه، 185-186. الوهيبيُّ: الفكر العقديُّ، 75 (هامش). ويُنظر: أبو إسحاق اطفيَّش: الفرق بين الإباضيّة والخوارج، 13-14. ويُنظر أيضا: السَّلاَويُّ، شهاب الدِّين أبو العبَّاس أحمد بن خالد: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، 01/ 163. الصَّلابيُّ، علي محمَّد محمَّد: الدولة الأمويَّة، عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، 01/ 628-629. أحدث نافعُ بن الأزرق مبدأ تشريك مخالفيه من أهل القبلة ورتَّب عليه عدَّة أحكام، منها: وجوب الهجرة من دار المخالفين. تحريم المناكحة، تحريم الموارثة، تحريم أكل الذَّبائح، استحلال الأمانة، جواز قتل الأطفال، استحلال السَّبي، استحلال الغنيمة، جواز الاستعراض، قطع عذر القاعد عن القتال مع الأزارقة. يُنظر: السَّابعيُّ: المرجع نفسه، 186.

(4) البرَّادي: الجواهر، 183. ناصر: المرجع نفسه، 383.

المتباينة بين العدل والسَّلم، والجور والحرب.

ولمزيد تأكيد الفروق بين الإباضيَّة والخوارج في الأصول والمبادئ، يُوضِّح البحثُ أحدَ الأصول الجوهريَّة المختلف فيها بين الفرقتين، وهو الحكمُ على مُرتكب الكبيرة، المصرِّ عليها، غيرِ التَّائب منها؛ فالإباضيَّة يرون تكفيرَه كُفر نعمة؛ وهو كفر غير مخرج من الملَّة؛ ومِن ثَمَّ لا يحلُّ سبي ذراريه ولا غنيمة أمواله، ولا يجوز قتله، وتجري عليه أحكامُ المؤمنين من حقوق المناكحة والموارثة، وأكل الذَّبائح، والدَّفن في مقابر المسلمين، وقَبُول الشَّهادة، واتِّباع مَيِّتِه، والحجِّ معه، والقصاص، هذا في أحكام الدُّنيا. أمَّا المصير الأخرويُّ فيرون تخليده في النَّار إن مات مُصِرًّا على كبيرته[1].

يقول اطفيَّش: «يلزمنا أن نعرف أنَّ الكبائر قسمان: كبائر شرك، وكبائر نفاق؛ لنمتاز على الصُّفرية والنَّجدية والأزارقة القائلين: إنَّ الكبائر كُلُّها شرك، أو المعاصي كلُّها شرك.

وعلينا أيضا أن نعلم أنَّ المعاصي منها شرك، ومنها غير شرك، وهو الصَّغائر والكبائر التي ليست بشرك؛ لنمتاز عمَّن قال من هؤلاء: المعاصي كلُّها شرك»[2].

يُبيِّن اطفيَّش في هذا النَّصِّ قول الإباضيَّة في الكبائر ومُرتكبيها، ويُفرِّق بينه وبين رأي غيرهم مِمَّن تطرَّف ورأى بأنَّ مُرتكب الكبيرة كافرٌ كفرَ شرك، وهي فرق الخوارج التي قالت: بتكفير مُرتكب الكبيرة وتشريكه، ومِنْ ثَمَّ أَجْرَوْا عليه كُلَّ أحكام أهل الشِّرك من استحلال الدَّم والمال، والقتل والمحاربة، والاستعراض، وعدم المناكحة، والموارثة، وعدم الدَّفن في مقابر المسلمين[3].

عقِب التَّطواف والتَّجوال في بدايات الفكر الإباضيِّ، ومطالع نشأته؛ يتبيَّن لنا أصالة

(1) يُنظر: السَّاليُّ، نورالدِّين عبد الله بن حُميد: مشارق أنوار العقول، 504. ابن ادريسو: الفكر العقديُّ، 429-431. المحرميُّ: الإباضيَّة تاريخ ومنهج، 49 وما بعدها. الوهيبيُّ: الفكر العقديُّ، 210-211. ولقد أورد نماذج من سيرة الإباضيَّة في التَّعامل مع مُرتكبي الكبائر (مِن سيرة طالب الحقِّ الكنديِّ، وقائده أبو حمزة الشَّاري، وسيرة الإمام أبو الخطَّاب المعافريُّ. (المرجع نفسه، 211-214).

(2) اطفيَّش، احمَّد بن يوسف: شرح عقيدة التَّوحيد، 530-531.

(3) البغداديُّ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمَّد: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة النَّاجية، 97. الإسفراييِنيُّ، أبو المظفَّر طاهر بن محمَّد: التَّبصير في الدِّين وتمييز الفرقة النَّاجية عن الفرق الهالكين، 01/ 50. الشهرستانيُّ، محمَّد بن عبد الكريم: الملل والنِّحل، 01/ 117.

مبادئه ورسوخها، واستمدادها القرآنيُّ، والسُّنيُّ النَّقِيُّ الصَّافي، ويتَّضح جليًّا الفرقُ بين الإباضيَّة والخوارج الذين تَخِذُوا العنف والحربَ مسلكًا وطريقا ضِدَّ المسلمين من أهل القِبلة، ولنا لهم أمثلة وفيرة وطافحة في عصرنا الحاضر، لكن التَّغاضي عن البحث والحفر في الحقيقة يجعل كُلَّ مُقَلِّد يرتضي السَّطحيَّة في البحث، والببَّغائيَّة في النَّقل؛ يقذف إخوانه المسلمين بما ليس فيهم، ويذر توجيه الأُمَّة إلى المنهج الحقِّ، وترشيد المخطئ للعودة إلى الصَّواب، فكم من مُسيء للإسلام اليوم من الإرهابيِّين والقتلة الذي يُرعبون كُلَّ الإنسانيَّة، ويُهَدِّدون جميع البشريَّة، ويُمارسون صورا للقتل والإبادة للمسلمين أَبْشَعَ مِنْ ما مارسه الخوارج المتطرِّفون؛ لا يزال المسلمون يعتبرونهم من المرضيِّين ومن أهل الحقِّ، ومن أرباب الصِّدق، بل لَمْ يجرأ أحدٌ على نَعْتِهم بالخروج عن العقيدة وتصرُّفات المسلمين ـ إلاَّ ما ندر ـ، في حين يُرمى المسلم المسالم العفيف بتهمة الخروج عن أُمَّة السَّلام، والمروق عن مِلَّة الإسلام استنادا إلى روايات تاريخيَّة متحيِّزة، وتُهمٍ جاهزة مُسَيَّسَةٍ، رغم أَنَّه لم يسفك دما، ولم يروِّع آمنا، فليت شعري كيف انقلبت الموازين، وتبدَّلت القِيم، وتبلَّدت الْهِمم.

المبحث الرَّابع: تعريفُ المعاملات المالية، والمؤلَّف الأنموذجِ (شرح النِّيل) ومُؤَلِّفه (الشيخ اطفيَّش):

يَكتسي عالم المال والثَّروة أهميَّة بالغة في حياة البشر، ويحتلُّ مركزا مُهمًّا في سُلَّم الحاجيات والضَّرُوريَّات، ولقد أولته الشَّريعة الإسلاميَّة مكانة عالية، وأفرد له الفقهاء أبوابا كاملة في الفقه الإسلامِيِّ، تحت مُسمَّى «فقه المعاملات المالية»؛ فما معنى المعاملات المالية، وما هي ماهيتها وحقيقتها؟.

المطلب الأوَّل: تعريف فقه المعاملات المالية:

إنَّ استيعابَ هذا المفهوم، يقتضي من الباحث منهجيًّا تعريفَ المركَّبِ الثُّلاثيِّ «فقه»، «المعاملات»، «المالية»، وعلى هذا المنهج سيكون تحديد المفاهيم فيما يأتي:

الفرع الأوَّل: التَّعريف بالمكوِّن اللَّفظيِّ:

تعريف الفقه:

لغة:

وَرَدَ الخلافُ في التَّعريف اللُّغويِّ للفقه بين العُلماء، وانحصر في فهمين اثنين؛ إذِ اعتبرَ فريقٌ منهم بأنَّ الفقهَ هو العلمُ بالشَّيء والفهمُ له، وبأنَّه مُطلق الفهم للظَّاهر والخفيِّ في أصل الوضع[1].

وعَدَّه فريقٌ ثانٍ بأنَّه «فهم الخطاب الذي فيه غموض»، وعَلَّلوا ذلك بقولهم: «تقول: فقهتُ معنى قولك: زيد بليغٌ، ولا تقول: فقهت معنى قولك: زيد بنُ عمرو؛ وذلك أنَّ في الاتِّصاف بالبلاغة شروطًا خفيَّة؛ فَصَحَّ أن يُقال معها: فقهت ذلك»[2]. وتقول: «فقهت معنى كلامك»؛ لأنَّه قد يدقُّ ويغمض، ولا يُقال: «فقِهت أنَّ السَّماء فوقي والأرض تحتي، وأنَّ الماء رطبٌ والتُّرابَ يابس». ومنه يُقال: «فُلان فقيه في الخير، فقيه في الشَّرِّ» إذا كان يُدقِّق النَّظر في

(1) ينظر: ابن سيده، أبو الحسن عليُّ بن إسماعيل: المحكم والمحيط الأعظم، 04/ 128. الرَّازي: مُختار الصِّحاح، 242. ابن منظور: لسان العرب، 13/ 522. الحمويُّ: المصباح المنير، 02/ 479.

(2) الساليُّ: طلعة الشَّمس، 01/ 95.

ذلك[1].

وقوَّى القرافيُّ[2] هذا القولَ وأقرَّ بوجاهته وسدادِه؛ إذ قضى بأنَّه هُوَ الذي يظهر له دون القول الآخر[3].

ثُمَّ جاء تعقيبُ العلماء بالقول بأَنَّ الفِقه اخْتُصَّ باستنباط الأحكام؛ إذ جاء عن السَّالميِّ ما نصُّه: «ثُمَّ نُقل من هذا المعنى، واستعملوه عَلَمًا على نوع مخصوص من العلم»[4].

وقال القرافيُّ عَقِب ترجيحه مُفصِحا عن هذا المعنى: «ولذلك خَصَّصَ الفقهاءُ اسمَ الفقه بالعلوم النظريَّة، وأُخْرِجت شعائرُ الإسلام من لفظ الفقه وحده»[5]. وأكَّد أهلُ اللُّغة هذا المعنى، وقَضَوْا بأنَّ «الفقهَ»: قد خُصَّ بالفقه في الدِّين؛ أي في علوم الشَّريعة [6]. قال ابن الأثير[7]: «واشتقاقه من الشَّقِّ والفتح، وقد جعله العرف خاصًّا بعلم الشَّريعة، شرَّفها الله تعالى، وتخصيصا بعلم الفروع منها»[8].

ومِمَّا يُتَمِّم الغرضَ من التَّعريف إيرادُ العلماء لاشتقاقاته واختلافاته، ومن جملة ما ورد

(1) الشَّيرازيُّ، أبو إسحاق إبراهيم: شرح اللُّمع، 01/ 157.

(2) القرافي، أبو العبَّاس شهاب الدِّين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن (684هـ/ 1285م): عالِم مالكيٌّ، صنهاجِيُّ القبيلة، بربريٌّ من المغرب، مصريُّ المولد والمنشأ والوفاة، نُسب إلى القرافة بالقاهرة، بحرٌ في الأصول والفقه والعلوم العقليَّة، عالِمٌ بالتَّفسير، له مُؤلَّفات عديدة وجليلة في الفقه والأصول، منها: «أنوار البُروق في أنواء الفروق»، و«الذَّخيرة»، و«شرح تنقيح الفُصول». ابن فرحون: الدِّيباج المذهَّب، 01/ 236. الزِّركليُّ: الأعلام، 01/ 94-95.

(3) ينظر: القرافيُّ، أبو العبَّاس شهاب الدِّين أحمد بن إدريس: شرح تنقيح الفُصول، 01/ 17.

(4) طلعة الشَّمس، 01/ 95.

(5) شرح تنقيح الفصول، 01/ 17.

(6) يُنظر: الجوهريُّ: الصِّحاح، 06/ 2242-2243. ابن فارس: مجمل اللُّغة، 01/ 703. ومعجم مقاييس اللُّغة، 04/ 442. الرَّازي: مُختار الصِّحاح، 242.

(7) ابن الأثير، أبو الحسن عزالدِّين علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانيّ الجزري (555-630هـ/ 1160-1233م): إمام الحفظ في الحديث والتَّاريخ، وخبير أنساب العرب وأخبارهم وأيَّامهم ووقائعهم. ولد بجزيرة ابن عمر ونشأ بها، وسكن الموصل. وتجوَّل في البلدان وتنقَّل بينها سماعا وتقييدا للعلم، وعاد إلى الموصل، فكان منزلُه مجمع الفضلاء والأدباء والعلماء، وتُوُفِّيَ بها. من تصانيفه: «الكامل» اثنا عشر مجلدا، و«أسد الغابة في معرفة الصحابة»، و«الجامع الكبير» في البلاغة، و«تاريخ الموصل» لم يتمه. ابن خلِّكان: وفيات الأعيان، 03/ 348. الزِّركليُّ: المرجع نفسه، 04/ 331-332.

(8) ابن منظور: لسان العرب، 13/ 522.

في ذلك نصُّهم على اختلاف معانيه باختلاف حركاته؛ حيث قالوا:

يقال: فَقُه الرَّجل (بضمِّ القاف) يفقَه فِقها فهو فقيه؛ أي صار فقيها، وفَقِه يفقَه؛ إذا فهم. والتفقُّه: تعلُّم الفقه. ويقال: أوتِيَ فلانٌ فِقها في الدين؛ أي: فهما فيه. ورجلٌ فقيه؛ أي عالِمٌ، وكلُّ عالِم بشيء فهو فقيه[1].

جاء في حاشية الإيضاح: «فَقِه بالكسر؛ إذا فهم، وإذا سبق غيرَه إلى الفهم. وإذا صار له الفقهُ سَجِيَّة؛ قيل: فقُه بالضَّمِّ»[2].

وجاء في نهاية المحتاج: «يقال: فَقِهَ بالكسر؛ إذا فهم، وفَقُه بالضمِّ؛ إذا صار الفقه له سجيَّة، وفَقَهَ بالفتح؛ إذا سبق غيره إلى الفهم»[3].

اصطلاحا (عند الإباضيّة):

عَرَّفه السَّدويكشيُّ[4] بقوله: «هو العلمُ بالأحكام الشَّرعيَّة العمليَّة النَّاشئة عن الاجتهاد»[5].

وعَرَّفه البَهلانيُّ[6] بِمَا نَصُّه: «العلمُ بالأحكام الشَّرعيَّة عن أدلَّتها التَّفصيليَّة

(1) ينظر: الفراهيديُّ: العين، 03/ 370. أبو منصور الهرويُّ: تهذيب اللُّغة، 05/ 263. الجوهريُّ: الصِّحاح، 06/ 2242-2243. ابن فارس: مُجمل اللُّغة، 01/ 703 ومعجم مقاييس اللُّغة، 04/ 442. الرَّازي: مختار الصِّحاح، 242. ابن منظور: لسان العرب، 13/ 522.

(2) السدويكشيُّ: كتاب الإيضاح (حاشية)، 01/ 09.

(3) الرَّملي، شمس الدين محمد بن أبي العبَّاس: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، 01/ 31. وينظر: القرافيُّ: شرح تنقيح الفصول، 01/ 20.

(4) السدويكشيُّ، أبو عبد الله محمد بن عمر «المحشيّ» (1022هـ/ 1614م/ 1088هـ/ 1677م): ولد وترعرع بجربة، أخذ العلم عن والده، وعن عمِّه أحمد بن محمد، وبعد حفظه القرآن، وتمكّنه من العربية، والشريعة، أرسله والده إلى جامع الأزهر، فمكث فيه 28 سنة، متعلِّما ثمَّ معلِّما بالمدرسة الإباضية بالقاهرة، ثمَّ مدرِّسا بجامع الأزهر، حيث عُرف بين العلماء بالبدر. ثم رجع إلى جربة فتصدَّر للتَّعليم وتولَّى الحكم بين الأهالي في منازعاتهم، اشتهر بالحواشي والتعليقات على أمهات الكتب، من ذلك: «حاشية على كتاب قواعد الإسلام»، و«حاشية على كتاب الوضع»، و«حاشية على كتاب الإيضاح». توفِّي وعمره 65 سنة، ودفن بمقبر آل أبي ستَّة. جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 04/ 815-817.

(5) السدويكشيُّ: المصدر نفسه، 01/ 01.

(6) البهلانيّ، أبو مسلم ناصر بن سالم بن عديم الرواحيّ (ت: 1339هـ): ولد في أحضان بيت علم وفضل في مدينة محرم في عُمان. قيل: إنه ولد سنة 1273هـ، وقيل: سنة 1277هـ. نشأ في وادي محرم وأخذ علمه عن عدد من المشايخ، ثم

بالاستدلال»[1].

وجاء في شرح النِّيل: «الفقهُ: أي الأحكام الشرعيَّة التي طريقُها الاجتهاد»[2]. وورد فيه أيضا: «وَيُطلق الفقهُ على العلم بالأحكام الشَّرعيَّة التي طريقُها الاجتهادُ أيضا، وقد يُطلق لفظُ الفقهِ على الأحكام غيرِ الاجتهاديَّة أيضا، وعلى العلمِ بها أيضا»[3].

المتأمِّلُ في التَّعاريف المسُوقة يَلْحَظُ أنَّها تتَّفق في معانيها وإن اختلفت مبانيها اختلافا طفيفا، ولعلَّ التَّعليقَ عليها سأعْرِضُ له من جهتين اثنتين:

أمَّا الأولى: فالتَّعبيرُ بـلفظ «العلم»، لا يُقصد به العلمَ اليقينِيَّ القطعيَّ دون غيره بل يشمل الظَّنَّ ويستوعبه؛ ذلك أنَّ مُعظم الأحكام الفقهيَّة مبناها على الظنِّ لا على العلم اليقينيِّ القاطع[4].

وأمَّا الثانية: فالنَّصُّ في التعاريف الثَّلاثة على الاجتهاد والاستدلال؛ مفادُه أنَّ الفقهَ طريقُه الاجتهاد، ويُكتسب بالنَّظر ويُتوصَّل إليه بالاستدلال[5]، وأنَّ التَّقليدَ ومجرَّدَ الحفظ والتَّلقين دون توفُّر الْمُكنة على الاجتهاد والاستنباط لا يُعتبر فقها، والحافظُ والمقلِّدُ لا يُعَدُّ فقيها.

انتقل إلى بلدة السِّيح. ثم إلى زنجبار، فعمان، فزنجبار مرة أخرى حيث عاش ومكث بقية عمره، وأكب على تكوين نفسه بنفسه في دراسة عصامية جادة، وما لبث أن بزغ نجمه واشتهر قاضيا نبيها، وعالما فقيها، وأديبا لامعا. من أهم أعماله في زنجبار: إصدار جريدة «النجاح» التي تعد من أوائل الصحف العربية ظهورا. توفي في اليوم الثاني من شهر صفر عن عمر يقارب ثلاثا وستين سنة، ودفن حيث مات بزنجبار التي يوجد بها قبره إلى الآن. من مؤلفاته التي وصلتنا: «نثار الجوهر في علم الشَّرع الأزهر»، و«كتاب السؤالات». سالم بن حمود بن شامس: نثار الجوهر (المقدِّمة)، 03. ناصر، محمد صالح: أبو مسلم الرَّواحيّ؛ حسَّانُ عمان، 08-13. ناصر والشَّيبانيُّ: مُعجم الأعلام، 469.

(1) البهلانيُّ، أبو مسلم ناصر بن سالم بن عديِّم: نثار الجوهر في علم الشَّرع الأزهر، 01/ 154. وقريبا من هذا التَّعريفِ تعريفُ القرافيِّ، وفحواه: «هو العلمُ بالأحكام الشَّرعية العملية بالاستدلال». شرح تنقيح الفصول، 01/ 17.

(2) اطفيَّش: شرح النِّيل، 01/ 15.

(3) المصدر نفسه، 01/ 16.

(4) ينظر: البهلانيُّ: المصدر نفسه، 01/ 154. السالِميُّ، نورالدِّين عبد الله بن حُميد: معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخِصال، 01/ 125.

(5) ينظر: الشيرازي: شرح اللُّمع، 159.

وبذلك يكون الفقيهُ هو: «المتمكِّنَ من معرفة الأحكام بالاستنباط»[1] لا العارفَ لها بالتَّلقين والحفظ والتَّقليد[2].

وهو القولُ الذي يتبنَّاه الباحثُ، والاستنتاجُ الذي يخلُص إليه من التَّعريفات السابقة للفقه من لدن علماء الإباضيَّة وغيرهم[3].

وبهذا يكون التعريف المختار للفقه هو: «العلمُ بالأحكام الشَّرعيَّة العمليَّة المكتسبُ من أدلَّتها التَّفصيليَّة»[4].

ومحترزات هذا التعريف كالآتي:

- «العلمُ» يدخل فيه كُلُّ علم، و«الأحكام» يخرج بها العلمُ بالذَّوات والصِّفات والأفعال.
- «الشرعيَّة»: تخرج بها الأحكام غيرُ الشَّرعيَّة. و«العمليَّة»: استثناءٌ للأحكام الشرعيَّة التي تتعلَّق بالاعتقاد وعلم الكلام.
- «المكتسب»: يُستبعد به علم الله فإنَّه غير مُكتسب، وعلم النبيِّ ﷺ المتعلِّق بالوحي الإلهيِّ.
- «أدلَّتها»: يخرج بها علم الرَّسول ﷺ بالأحكام، فإنَّه مُستفاد من الوحي. وخرج علمُ المقلِّد بها كالأحكام التي يتلقَّفها العلماء من أفواه الفقهاء.
- «التَّفصيليَّة»: يُطرَح بها علمُ الخلاف[5].

تعريف المعاملات:

لغة:

(1) جمعيَّة التُّراث: مُعجم المصطلحات، 02/ 748 (مادة: فقه).

(2) ينظر: المرجع نفسه، 02/ 748.

(3) ينظر: ابن رشد (الحفيد): أبو الوليد محمَّد بن أحمد بن محمَّد بن أحمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 02/ 195. القرافيُّ: شرح تنقيح الفصول، 01/ 17. السُّبكيُّ، تاج الدِّين عبد الوهَّاب بن تقيِّ الدِّين: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، 01/ 244. الماردينيُّ، شمس الدين محمد بن عثمان بن عليّ: الأنجم الزَّاهرات على حَلِّ ألفاظ الورقات في أصول الفقه، 80.

(4) الساليُّ: معارج الآمال، 01/ 121.

(5) ينظر تفصيل هذه المحترزات في: المرجع نفسه، 01/ 121-122. وقد وردت هذه المحترزات تعقيبا على قوله في التعريف: «وقيل: الفقه في الاصطلاح: عبارة عن العلم بالأحكام الشَّرعيَّة العمليَّة المكتسبِ من الأدلَّة التَّفصيليَّة لتلك الأحكام». واعتبر الباحث كلمة الأحكام إضافة تأكيديَّة فقط لا تأسيسيَّة، واختار التعريف الذي لم يُسبقه السَّاليُّ بعبارة «وقيل» ترجيحا على أنَّه المختار عنده، والله أعلم.

المعاملاتُ في اللُّغة جمع مُعاملة على وزن مفاعلة، مِمَّا يُفيد المشاركة في الفعل، وهي مُشتقَّة مِنْ عَامَلَ، يُعَامِلُ، قال ابنُ فارس[1]: «مصدر من قولك: عاملته وأنا أُعامله مُعاملة». يُقَال: عاملتُ الرَّجل أعامله مُعاملة، «في المبايعة وغيرها»[2]. وورد أنَّ عَامَلْتُهُ في كلام أهل الأمصار يراد به التَّصَرُّف من البيع ونحوه[3]، وقيل أيضا: المعاملةُ في كلام أهل العراق هي المساقاة في كلام الحجازيِّين[4].

اصطلاحا:

المعاملة في الفقه هي الأحكام الشَّرعِيَّة المنظِّمة لتعامل النَّاس في الدُّنيا[5].

وقيل هي: أحكامُ المسائل الدنيويَّة من بيع وزواج وتقاضٍ ونحوها من حيثُ التَّحريم والإباحة والكراهة. بصياغة ثانية: هي الأحكام المتعلِّقة بِشُؤون النَّاس الدُّنيويَّة والعلاقات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والقضائيَّة والسياسيَّة من حيثُ الإباحةُ والتَّحريم والوُجوب والأركان والشُّروط...[6]. قال ابنُ عابدين[7]: «المعاملاتُ خمسة: المعاوضات المالية،

(1) الرازيّ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريَّاء القزويني (329-395هـ/ 941-1004م): إمام في الحديث واللغة والأدب. قزوينيُّ الأصل، همذانيُّ المنزل، شافعيُّ ثمّ مالكيُّ المذهب، انتقل إلى الريّ، وتوفي فيها، وإليها نسبته. من تصانيفه «مقاييس اللغة»، و«الصاحبيّ» ألَّفَه لخزانة الصاحب ابن عباد، و«جامع التأويل» في تفسير القرآن، و«أوجز السير لخير البشر»، وله نظمٌ وشعر حسن. الذَّهبيُّ: سير أعلام النُّبلاء، 17/ 103. الفيروزآبادي: البلغة في تراجم أئمَّة النَّحو واللُّغة، 80. الزِّركليُّ: الأعلام، 01/ 193.

(2) الفراهيديُّ: العين، 02/ 154. أبو منصور الهرويُّ، تهذيب اللُّغة، 02/ 255-256. ابن فارس: مقاييس اللُّغة، 04/ 145. ابن منظور: لسان العرب، 11/ 476.

(3) الحمويُّ: المصباح المنير، 02/ 430.

(4) الحمويُّ: المرجع نفسه، 02/ 430. ابن منظور: المرجع نفسه، 11/ 476.

(5) محمَّد رواس قلعجي، وحامد صادق قنيبي: مُعجم لغة الفقهاء، 01/ 438.

(6) ينظر: مجموعة مؤلِّفين: فقه المعاملات المالية (ملف مرقون).

(7) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقيّ (1198-1252هـ/ 1784-1836م): فقيه الديار الشامية، وإمام الحنفية في عصره. مُفَسِّر، مُحَدِّث، فقيه، نحويٌّ، لغويٌّ، بيانيٌّ، عروضيٌّ. دمشقيُّ المولد والأصل، والوفاة. له تآليف عديدة ومُفيدة، منها: «رد المحتار على الدر المختار» يعرف بحاشية ابن عابدين في الفقه، و«نسمات الأسحار على شرح المنار» في الأصول، و«حاشية على المطول» في البلاغة، و«الرحيق المختوم» في الفرائض، و«حواش على تفسير البيضاوي». البيطار: حلية البشر، 1230. الزِّركليُّ: المرجع نفسه، 06/ 42.

والمناكحات، والمخاصمات، والأمانات، والتَّركات»[1].

من خلال هذه التَّعاريف يَتَبَيَّن أَنَّ المعنى العَامَّ للمعاملات يشمل كُلَّ الأحكام المتعلِّقة بالأمور الدُّنيويَّة، وبتعاملاتهم في الحياة، «سواء كانت تلك الأحكامُ مُتعلِّقة بالأموال أم بالنِّساء من زواج وطلاق أم بالمخاصمات والأقضية والتَّركات وغير ذلك. وهذا الإطلاق يستند إلى التَّقسيم الثُّنائيِّ للفقه إلى عبادات ومعاملات»[2].

تعريف المالية:

الماليةُ لفظ مشتقٌّ من المال، وعليه سَيُبَيِّن البحثُ معنى المال لغة واصطلاحا، ويحسب أَنَّه بتوضيح معنى المال تتجلَّى ماهية المالية، ويتبيَّن المقصود منها، وفيما يأتي الشروع في المقصود:

المال لغة:

المال لغة: مفرد أموال: وهو ما ملكته من جميع الأشياء[3]، قال ابن الأثير: «المالُ في الأصل ما يُملك من الذَّهب والفِضَّة، ثُمَّ أُطلِق على كُلِّ ما يُقتنى ويُملك من الأعيان»[4].

والحقّ أَنَّ التأمُّل في التَّعريفات اللُّغويَّة للمال يُسلِمنا إلى القول: إنَّ معنى المال لغةً مُتردِّدٌ بين العموم والخصوص؛ فهو محصور في الإبل والنَّعم والغنم، أو الذَّهب والفضَّة، أو مُعمَّم يتناول كُلَّ الأعيان كما ورد في القاموس المحيط: «المالُ: ما ملكته من كُلِّ شيء»[5]، والذي يبدو للباحث أنَّ هذا تطوُّر لمفهوم المال تاريخيًّا؛ إذ قُصر على الإبل والنَّعم وهو غالبُ مُمتلكات العرب قديما، وتطوَّر إلى الذَّهب والفضَّة، ثُمَّ أصبح هُو كُلَّ ما يُملك في عصر الاقتصاد المفتوح.

اصطلاحا:

اختلف الفقهاء في تعريف المال، وتباينت ألفاظ تعريفاتهم وتفاوتت فيما بينها، بَيْدَ أنَّ

(1) ابن عابدين، محمَّد أمين بن عُمر الدِّمشقيُّ، حاشية ردِّ المحتار على الدُّرِّ المختار شرح تنوير الأبصار، 01/ 79.

(2) شُبير، محمَّد عثمان: المدخل إلى فقه المعاملات المالية؛ (المال، الملكيَّة، العقد)، 11.

(3) ابن منظور: لسان العرب، 11/ 635.

(4) المرجع نفسه، 11/ 636.

(5) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، 01/ 1059 (فصل: الميم).

الخلافَ الحاصلَ بينهم يمكن حصرُه بعد التأمُّل في اتِّجاهين اثنين:

أمَّا الأوَّل: فيتمثَّل في تعريف الحنفيَّة القاضي بعدم اعتبار المنافع أموالا؛ لذلك جاءت تعاريفهم مُقتصرة على ذكر الأعيان دون المنافع في بيان ماهية المال، من ذلك:

قولهم في تعريف المال: «المال اسم لغير الآدميِّ، خُلق لمصالح الآدميِّ، وأمكن إحرازه والتصرُّف فيه على وجه الاختيار»[1].

وعرَّفوه أيضا بقولهم: «هو ما يميل إليه الطَّبع، ويمكن ادِّخاره لوقت الحاجة»[2]. ومِمَّا صدر عن مشكاة هذا التَّعريف قولُهُم: «هو ما يميل إليه طبع الإنسان، ويمكن ادِّخاره إلى وقت الحاجة، منقولا كان أو غير منقول»[3].

أقتصر في التَّعليق على التَّعريفين بما به الحاجة، وهي بيانُ مذهب الحنفيَّة في عدم اعتبار المنافع أموالا، وهذا ظاهر في التَّعريفين؛ إذ جاء في التَّعريف الأوَّل شرطُ «إحراز المال وحيازته» مُثبتا بأنَّ المعتبرَ في معنى الأموال هو ما كان مَادِّيا، وذا وجود خارجيٍّ، وهذا مُخرِج للمنافع من أن تكون أموالا[4]. وورد في التَّعريف الثَّاني شرطَ الادِّخار الذي يقضي بأنَّ المالَ لا يكون إلاَّ مادَّة[5].

وصفوةُ القول: إنَّ هذا الاتِّجاهَ يَعتبر المالَ هو كُلّ ما يكون مُنتفعا به عُرفا وعادة وتميل إليه النَّفس، وما يكون له قيمة مادِّية، وما يكون عينا ماديَّة مُتحقِّقةَ الوجود، قابلةً للحيازة والادِّخار، وهذا ما يُخرج عن اعتبارهم المنافع والحقوق[6].

وأَمَّا الثَّاني: فيُمَثِّله الجمهور، وأقتصر في هذا الاتِّجاه على تعريفين اثنين قصدًا إلى بيان اتِّجاه المذهب لا السَّرد المتواصل فقط، وسأعتمد تعريفاتِ المعاصرين اعتقادا منِّي بأنَّهم

(1) ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد: البحر الرَّائق، 05/ 277.

(2) ابن نجيم: المصدر نفسه، 05/ 277. ابن عابدين: الحاشية، 04/ 501.

(3) لجنة الفقهاء العثمانيِّين: مجلَّة الأحكام العدليَّة، 01/ 31 (المادَّة: 126).

(4) ينظر: ابن زغيبة، عزالدِّين: مقاصد الشَّريعة الخاصَّة بالتصرُّفات المالية، 33.

(5) ينظر: المصدر نفسه، 34. ويُنظر: الحفظاويُّ، محمَّد بن عبد الرَّحمن: التطبيق المقاصديُّ في فقه الأموال من خلال كتاب المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخِّرين من علماء المغرب، 120.

(6) ينظر: شبير: المدخل إلى فقه المعاملات المالية، 68.

حاولوا ضبط التَّعريف وتحريرَ عباراته والتَّدقيقَ في صياغة الحدود محاولاتٍ جديرةً بالاحتفاء، مِمَّا جعل تعريفاتِهم أدقَّ من تعريفات المتقدِّمين، وهذا ما عبَّر عنه شُبير[1] بقوله: «ولَمَّا كانت تعاريفُ الجمهور مختلفة، ولا يصلح واحدٌ منها بمفرده لِأَنْ يُعبِّر عن حقيقة المال عند الجمهور؛ وضع بعضُ المعاصرين تعريفا للمال يتَّفق مع مسلكِهم»[2]. ويجدر بالباحث قبل إيرادِ هذه التعريفات أن يُنبِّه بأنَّ هذا لا يقدح في علمائنا بقدر ما يُبيِّن سُنَّة انبناء المعارف بعضِها على بعض، ويُظهر حسناتِ المتقدِّمين على المتأخِّرين، وفيما يأتي بيان ذلك:

عرَّفه عبد السَّلام العبَّادي[3] بأنَّه: «ما كان له قيمة ماديَّة بين النَّاس، وجاز شرعا الانتفاعُ به في حال السَّعة والاختيار»[4].

وعرَّفه ابن زغيبة[5] بأنَّه: «كُلُّ شيء له قيمة ماديَّة بين النَّاس، وتحصل به مصالحهم،

(1) محمَّد عُثمان طاهر شبير (مُعاصر): فقيه مُتخصِّص في مجال المعاملات المالية، دكتوراه في الشَّريعة من جامعة الأزهر، ولد عام 1949م بـ: «خان يونس»، تردَّد في الأستاذية بين عدد من الجامعات العربيَّة، عضو في هيئات علمية دولية وعالمية، صاحب إنتاجٍ علميٍّ غزير؛ مقالات وبحوث ودراسات وإشرافات ومؤتمرات واستشارات، ومؤلَّفات، من مؤلَّفاته: «مخاطر الوجود اليهوديِّ على الأمَّة الإسلاميَّة»، و«المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلاميِّ»، و«تكوين الملكة الفقهيَّة». wikipedia.org. raqaba.org. تاريخ الاطِّلاع: 17/ 08/ 2015م.

(2) المدخل إلى فقه المعاملات، 70.

(3) عبد السَّلام داود العبَّادي (مُعاصر): باحثٌ وسياسيٌّ أردنيٌّ، من مواليد 10 آذار (مارس) 1943م، حصل على الدُّكتوراه في الفقه المقارن من جامعة الأزهر، تقلَّد عدَّة مناصب إداريَّة وسياسية أبرزها وزارة الأوقاف والشؤون والمقدَّسات الإسلاميَّة، واعتلى عددا من المناصب العلميَّة والفكريَّة، وحاز على أوسمة وجوائز عديدة. حفلت مسيرته العلميَّة بنتاج فكريٍّ ومعرفيٍّ وفير؛ بحوث ودراسات، ومقالات، ومؤلَّفات، منها: «دراسةٌ مُستَفيضة عن الملكيَّة في الشريعة الإسلاميَّة؛ طبيعتها ووظيفتها وقيودها؛ دراسةٌ مُقارنة بالقوانين الوضعيَّة»، و«الإيمان بين الآيات القرآنيَّة والحقائق العلميَّة»، و«الرعاية الأردنية الهاشمية للقدس والمقدسات الإسلامية فيها»، وحوالي 45 بحثا وورقةً. www.pm.gov.jo. موقع رئاسة الوزراء للمملكة الهاشميَّة الأردنيَّة، تاريخ الاطِّلاع: 17/ 08/ 2015م.

(4) الملكيَّة في الشريعة الإسلاميَّة؛ طبيعتها ووظيفتها وقيودها (دراسة مقارِنة بالقوانين والنُّظم الوضعيَّة)، 01/ 179.

(5) ابن زغيبة، عزَّالدِّين (مُعاصر): وُلِد بمدينة برج بوعريريج الجزائريَّة بتاريخ: 29 جوان 1965م، حاصل على شهادة الدُّكتوراه من جامعة الزَّيتونة، بأطروحته الموسومة بـ: «مقاصد الشَّريعة الخاصَّة بالتَّصرُّفات المالية»، باشر عدَّة مهامٍّ علميَّة، منها: الأستاذية بكليَّة الدراسات الإسلاميَّة والعربيَّة بدبي، وعضويَّة هيئة الفتوى والرَّقابة الشَّرعيَّة بشركة أمان التَّأمين بدبي، كما تقلَّد عدَّة مهام إدارية، وهو حاليا رئيس قسم الدِّراسات والنَّشر والعلاقات الثَّقافيَّة بمركز جمعة الماجد للثَّقافة والتُّراث، بدبي، نال عددا من التكريمات، ويقيم دورات علمية في مجال التَّحقيق، له عددٌ من البحوث والمقالات والمؤلَّفات، منها: «المقاصد العامَّة للشَّريعة الإسلاميَّة». السيرة الذاتية للدُّكتور عزالدين بن زغيبة وهو ملف تحصَّل عليه الباحث من الدكتور نفسِه (شخصيًّا).

ويجوز شرعا حيازته والانتفاع به على وجه السَّعة والاختيار»[1].

إنَّ النَّظر في هذين التَّعريفين يُنبئنا بأنَّها تنضبط بضابطين اثنين هما:

1- وجود منفعة ماديَّة في المال، سواء كانت من الأعيان أو المنافع، أو الحقوق التي يُمكن الاعتياضُ عنها بالمال كحقِّ الابتكار، والحقوق الفكريَّة، وكُلِّ ما فيه صلاحٌ للخلق؛ ومِن ثَمَّ خروج كُلِّ ما ليس له قيمة؛ لتفاهته، كحبَّة قمح، أو قطرة ماء، أو شَمِّ عطر، أو فاكهة[2].

2- أن تكون هذه المنفعةُ مُحَقِّقة لمصالح النَّاس، ومِمَّا ارتضاها الشَّارع الحكيم لهم، فلا يُعتبر مالا متقوَّما شرعا ما يلقى رواجا بين النَّاس لكن لا تحصل به مصالحهم، كالصور الخليعة وأفلام الإغراء، والخمور ولحوم الخنزير[3] والمواد المصَنَّعة والمعَدَّلة جينيًّا بموادَّ ضارَّة صحيًّا، أو مُحرَّمة شرعيًّا.

بتمام تعريف «المالية» يكتملُ وضوحُ المصطلحات المكَوِّنة للمركَّب اللَّفظيِّ «فقه المعاملات المالية»، ويتبيَّن معناها، وعلى أثرها ينتقل البحثُ إلى بيان معنى المركَّب اللَّفظيِّ وتوضيح ماهيته.

الفرع الثاني: التَّعريف بالمركَّب اللَّفظيّ:

إنَّ فلسفةَ المعاملات المالية تكمن في أنَّها أحكامٌ شرعيَّة مُتعلِّقة بنشاط النَّاس الاكتسابيِّ وتعاملِ بعضهم مع بعض في الأموال والحقوق وتصرُّفهم بالتَّعاقد وغيره، وفصل منازعاتهم بالقضاء[4]. وعليه فقد جاءت تعريفاتُهَا مُنصبَّة على هذا الجانب ومُرَكِّزة عليه، وهو الجانب الاكتسابيُّ، وفيما يأتي بعضٌ منها:

عرَّفها أستاذنا محمَّد حمدي[5] بأنَّها: «فهمُ وإدراكُ الحكمِ الشَّرعيِّ لِمَا يتعامل النَّاس به من

(1) مقاصد الشريعة الخاصَّة بالتصرُّفات المالية، 40.

(2) ينظر: المصريُّ، رفيق يونس: فقه المعاملات المالية، 39. ابن زغيبة: مقاصد الشَّريعة الخاصَّة بالتَّصرُّفات المالية، 40.

(3) ينظر: ابن زغيبة: المصدر نفسه، 40.

(4) الزَّرقا، مصطفى أحمد: المدخل الفقهيُّ العامُّ، 01/ 66.

(5) حمدي، محمَّد بن صالح (مُعاصر): ولد بالقرارة في 26/ 09/ 1954م، دكتوراه في الاقتصاد الإسلاميِّ، أستاذ في جامعة العقيد الحاج لخضر باتنة، وأستاذ مُشارك بكليَّة المنار للدِّراسات الإسلاميَّة. له مجموعة من الأبحاث والمؤلَّفات، منها: «سلسلة فقه الاقتصاد»، و«سلسلة الدِّين المعاملة». مدوَّنة الدُّكتور محمَّد حمدي، موقع: veecos.net ، تاريخ

عُقود، والذي تكون العلاقة فيها هي حقٌّ ماليٌّ»[1].

وتحت مُسمَّى فقه الأموال اصطلح عليها الحفظاويُّ[2] بأنَّها: «مجموع الأحكام المالية المشروعة في الإسلام»[3].

وعرَّفها شُبير بأنَّها: «المعرفة العميقة للأحكام المتعلِّقة بتبادل الأموال التي تكشف عن مقاصد تلك الأحكام، وعِلَلِها ومآخذها، وتربطها بالمقاصد العامَّة للشَّريعة الإسلاميَّة؛ وذلك للتمكُّن من إنزال تلك الأحكام على الوقائع الجديدة»[4].

وأعتبر تعريف شُبير هو الأحسنَ من بين هذه التَّعاريف؛ لانضباط عبارته ووضوحها، ولكونِه حاول ربط الأحكام المالية بمعانيها ومقاصدها، وراعى فيها بُعد المعاصرة والتَّنزيلَ الواقعيَّ، وآثر عدمَ الجمود بها على الحرف واللَّفظ.

المطلب الثاني: تعريف المؤلَّف الأنموذج (شرح النِّيل) ومؤلِّفه (الشيخ اطفيَّش):

يُعَدُّ كتابُ «شرح النِّيل» موسوعةً فقهيَّةً مُقارِنةً يُفيد منها الباحثُ من أيِّ مذهب كان، ويجد فيه بُغيَتَهُ قاصدُ البحثِ عن آراء المذهب الإباضيِّ؛ وعليه غدا هذا الكتاب من الكتب المهمَّة في الفقه الإسلامِيِّ، ومن أُمَّهات كتب الشَّريعة الإسلامِيَّة التي تبوَّأت مقعد صدق في رفوف المكتبات الجامعيَّة والبحثيَّة في كُلِّ مكان، فما هي طبيعة هذا الكتاب؟ وما هو منهجه؟ وما هي مواضيعه؟ ومن هو مؤلِّفه؟

الاطِّلاع: 12/ 08/ 2015م.

(1) فقه المعاملات المالية، 10.

(2) الحفظاويُّ، محمَّد بن عبد الرَّحمن (معاصر): باحث مغربيٌّ في مجال الأصول والمقاصد الشرعيَّة، من مواليد 02 ديسمبر 1969م بالمغرب، يعمل حاليا بالكليَّة المتعدِّدة التَّخصُّصات بالرَّشيديَّة، بالمملكة المغربيَّة له دراسات وأبحاث منشورة، منها: «مزايا وقضايا في المذهب المالكيّ»، و«التطبيق المقاصديُّ في فقه الأموال من خلال كتاب المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخِّرين من علماء المغرب» وغيرها، facebook.com/hafdawim. ملاحظة: لم يعثر الباحث على ترجمة مُعتمدة للحفظاويّ ولقد اتصلت به مرارا لكن دون جدوى، واعتمدت على صفحته الرسمية الخاصة على الفايسبوك.

(3) التطبيق المقاصديُّ في فقه الأموال، 121.

(4) المدخل إلى فقه المعاملات المالية، 13.

للإجابة عن هذه الأسئلة وإجلاء الغموض عنها، يفتتح البحثُ بالحديث عن كتاب «شرح النِّيل»، ثُمَّ يُثَنِّي بالحديث عن مُؤَلِّفه، وذلك في فرعين اثنين فيما يأتي:

الفرع الأوَّل: التَّعريف بالمؤلَّف (شرح النِّيل وشِفاء العليل):

يقتضي الإيجاز الذي يفرضه على الباحث تناولُ هاتين الجزئيَّتين في فروعٍ الاختصارَ والاقتصارَ على الأهَمِّ دون المهمِّ، وسببُ إيراد مثلِ هاتين المسألتين المهمَّتَيْنِ في فروعٍ هو توجُّهُ البحث الذي يعمد إلى دراسة الآراء الإباضيَّة من خلال «شرح النِّيل» وليس يقصد إلى التَّركيز الكُلِّيِّ على «شرح النِّيل»، ومِنْ ثَمَّ فإنَّ ما يُوجبه على الباحث المنهجُ العِلميُّ هو عدم التَّطويل والتَّفصيل في هذين الفرعين، وعليه سيحاول الاقتصارَ ما أمكن على ما يحصل به المقصود ويُنال المبتغى.

يُعَدُّ كتاب «شرح النِّيل» شرحًا لكتاب «النِّيل وشفاء العليل»، ولَمَّا كان الأمر كذلك؛ وجب على الباحث الحديث عن كتاب «النِّيل» ومُؤلِّفه بإيجاز:

مؤلَّف كتاب النيل:

يُعَدُّ كتاب «النِّيل» مُعتمدَ المذهب الإباضيِّ في الفتوى بالمغرب مثل كتاب «مختصر خليل» في المذهب المالكيِّ[1]، وهو كتابٌ يجد فيه مُريد المذهب الإباضيِّ بُغيته، ويَقْف فيه قاصدُ الفقه المقارن مطلبه، أعدَّه مؤلِّفه للعلماء والمتخصِّصين[2]، فلقي قَبولا واستحسانا لدى الطُّلاب، وتلقَّاه العُلَماء وغدا موضعَ اهتمامهم درسا وتدريسا وإفتاء وقضاء وشرحا ونظما وترجمة، فقد شرحه أمْحَمَّد بن يوسف اطفيَّش، ونظمه الشيخ أَمْحَمَّد بن سليمان ابن ادريسو[3]، وأيضا الشيخ خلفان بن جُميَّل السِّيابي العُماني[1]، وترجم منه إلى الفرنسيَّة

(1) بَكَلِّي، عبد الرَّحمن بن عمر: كتاب النِّيل وشفاء العليل (مقدَّمة)، 01/ 04. السِّيابيُّ، خالد بن سالم: المنهج الفقهيُّ للإمام امحمَّد بن يُوسف اطفيَّش من خلال فقه المعاملات من كتابه «شرح النِّيل وشفاء العليل» (أطروحة دكتوراه)، 51.

(2) دبُّوز، محمَّد علي: نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة،01/ 269.

(3) ابن ادريسو، امحمد بن سليمان بن صالح اليسجنيّ (1246هـ/ 1831م-1313هـ/ 1896م): شيخ عالم، ولد ببني يسجن، أخذ العلم عن معاصريه من العلماء، وعلى رأسهم الشيخ عبد العزيز الثميني، كما أخذ عن الشيخ عمر والحاج، حضر في كبره حلقات قطب الأئمة. فتح ببنورة معهدا للتعليم الشرعي يستقبل فيه التلاميذ، ثم ينتقلون إلى القطب. له مؤلفات لا تزال مخطوطة، منها: «شرح ألفية ابن مالك»، وتفسير القرآن الكريم بعنوان: «اليمن والبركة في

المستشرقُ زاييس[2] قسمَ الطَّلاق من «كتاب النِّكاح»، وقسمَ الخصومات من «كتاب الأحكام» و«كتاب الفرائض»، واتَّخذته محاكمُ الاستئنافِ الفرنسيَّةُ مرجعا لها في القضايا الإباضيَّة التي تُرفع إليها إبَّان احتلالها للجزائر[3]، كما ترجم بابَ «الوِصاية» إلى الفرنسيَّة أيضا تَلميذ قطب الأئمَّة اطفيَّش[4] الحاج صالح بن محمَّد الغرداويُّ[5]، وسعى من أجل تأسيس المحاكم الإباضيَّة في كُلٍّ من الجزائر وقسنطينة[6].

وصفٌ مُوجز للكتاب:

يحوي «كتابُ النِّيل» تصديرًا ومُقدِّمة واثنين وعشرين كتابا، في نهاية كُلِّ كتاب خاتمةٌ ختم بها المؤلِّف الكتاب؛ ولقد جاءت هذه الكتب على الصورة الآتية:

ضمَّت الكتب الثَّمانية الأولى: الطَّهارات، والصَّلاة، والجنائز، والزَّكاة، والصَّوم، والحجَّ، والأيمان، والذَّبائح.

تفسير الهدى والرحمة»، و«مسلك الذهب في الجوهر والدرر المهذب». توفِّي في 12 جمادى الثانية 1313هـ/ 1896م، وقيل: 1298هـ/ 1881م، ودفن بمسقط رأسه. جمعيَّة التُّراث: معجم الأعلام، 04/ 794-796.

(1) السيابيُّ، أبو يحيى خلفان بن جميل العماني (ت: 1392هـ): من أجلِّ علماء عمان في القرن 14، نشأ في سمائل، وأخذ عن عدد من العلماء المعاصرين له من بينهم الشيخ نور الدين الساليّ، حتى سطع نجمه وأصبح عالما مشهورا، وقاضيا معتبرا، ومرجعا للفتوى. تولى وظيفة التدريس زمنا، وشغل منصب القضاء في عدة مناطق رئيسة في عمان. فقد نصبه الإمام الخليلي قاضيا مرتين؛ مرة بالرستاق، ومرة بسمائل. كما ولاه السلطان سعيد بن تيمور منصب قضاء مَطْرَح، ثم صُور. من مؤلفاته: «سلك الدر الحاوي غرر الأثر»، و«جلاء العمى في ميمية الدماء»، و«فصل الأصول». ناصر والشَّيبانيُّ: معجم الأعلام، 125-126.

(2) لم يعثر الباحث على ترجمته.

(3) بكلِّي: كتاب النيل (مقدِّمة)، 01/ 04-05. السِّيابيُّ: المنهج الفقهيُّ لاطفيَّش، 46-47.

(4) سيأتي التَّعريف به في الفرع المستقبل.

(5) أبو معقل صالح بن محمد الغرداوي (أوائل ق: 14هـ/ 20م): من أعيان غرداية ورجالاتها العاملين، جمع ثقافة باللغتين العربية والفرنسية، من قدماء تلاميذ قطب الأيمة، بعد تخرجه من معهد القطب سافر إلى باريس لدراسة الحقوق، حتى بلغ درجة المحاماة. له موقف مشرف بالولاية العامة، إذ سعى لاعتماد شرح ا لنيل ـ كتاب شيخه القطب ـ في المحاكم الشرعية. ويرجع إليه الفضل في اعتراف فرنسا بإنشاء محاكم إباضية في كل من: الجزائر، وقسنطينة، ومُعَسكر، بالإضافة إلى محاكم وادي مزاب. جمعيَّة التُّراث: المرجع نفسه، 03/ 483-484.

(6) ينظر: بكلِّي: المصدر نفسه، 01/ 06. إمام، محمَّد كمال الدِّين: مائة كتاب إباضيٍّ، 02/ 272. والذي ورد في مُعجم أعلام الإباضيَّة أنَّه سعى لاعتماد كتاب شيخه القطب «شرح النيل» في المحاكم الشَّرعيَّة، فترجم كتاب الوصاية منه الأستاذ هوروا، أمَّا الشَّيخ صالح فكان له التَّعليق على التَّرجمة فقط، وهذا على خلاف ما ورد في المصدرين السَّابقين والله أعلم بالصَّواب.

وحوت الكتب المتبقّية فقه المعاملات والجنايات وما تعلّق بهما: الحقوق، والنِّكاح، والبيوع، والإجارات، والرَّهن، والشُّفعة، والهبة، والوصايا، والأحكام، والنَّفقات، والدِّماء، والدِّيات، والفرائض.

وختم كتابه بالحديث عن الأفعال المنجية من الهلكة. وينبغي التَّنبيه في الأخير بأنَّ الثَّمِينِيَّ استشعر نقص بعضِ الكتب من كتابه[1]، فأتَمَّها في مُصنَّف سَمَّاهُ: «التَّكميلُ لِما أخلَّ به كتابُ النِّيل»[2].

مؤلِّف كتاب النِّيل:

هو عبد العزيز بن الحاج إبراهيم بن عبد الله بن عبد العزيز بن عبد الله الثَّمينيُّ، الملقَّب بـ«ضياء الدِّين»، وُلد بآت يسجن سنة 1130هـ/ 1718م[3]، ونشأ وترعرع فيها، وحفظ القرآن بها وأخذ مبادئ الفقه والتَّوحيد، ثُمَّ ألجأته الظُّروف إلى الانتقال إلى وارجلان (ورقلة) لإدارة أملاك أبيه التِّجاريَّة، ومكث بها تاجرا إلى سنِّ الثَّلاثين.

وطوال مُدَّة اشتغاله بالتِّجارة كان عقله وفكرُه يتوجَّهان به إلى العِلم وحلقات الدَّرس، كان شغوفا بالعلم، مُحِبًّا له، ذا نفسٍ طُلعة طموحة. ولَمْ يهنأ له بالٌ، ولَمْ تستقرَّ له حال حتَّى قَدِمَ الشَّيخُ أبو زكريَّاء يحيى بن صالح الأفضليُّ[4] إلى مزاب، فأمَّ حلقاته ولزمها حتَّى

(1) مضمون الكتب التي أتَمَّها الثَّمينيُّ في كتاب التَّكميل هي ثمانية، وفحواها: «الكتاب الأوَّل: في الشركة والقِسمة، الثاني: في الطرق، الثالث: في إنشاء المنازل والقصور، في العران بماء المطر، الخامس: في الحرث، السَّادس: في ثبوت المضرَّة ونزعها، السَّابع: في الحريم والغرس، الثَّامن: في المشاع).

(2) ينظر في وصف الكتاب بتفصيل أكثر: بكلّي: كتاب النِّيل (مقدّمة)، 01/ 07-09. السِّيابي: المنهج الفقهيُّ لاطفيَّش، 47-48. إمام: مائة كتاب إباضيّ، 02/ 274-287.

(3) بَكَلّي، المصدر نفسه، 01/ 12. دبُّوز: نهضة الجزائر، 01/ 261. جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 02/ 532.

(4) الأفضليُّ، أبو زكرياء يحيى بن صالح بن يحيى (و:1126هـ/ 1714م-ت:25 رجب 1202هـ/ 01 ماي 1788م): باعث النَّهضة الحديثة في وادي مزاب. تلقى مبادئ العلوم في مسقط رأسه ببني يزقن، ثم قصد جربة، فمصر. عاد إلى وطنه مزاب بعد إلمامه بعلوم كثيرة. فشرع في وضع أسس حركة إصلاحية شاملة. تخرج على يده طلبة قادوا الحركة الإصلاحية في مدن ميزاب ووارجلان ووادي أريغ. ترك ما لا يقل عن 20 نصا بين رسالة وحاشية. لم يؤثر عن الشيخ أيُّ مؤلف ذاتي لاشتغاله بإعداد الرجال عن تأليف الكتب، إلا أن الباحث يحيى بن عيسى بوراس اكتشف له مؤلفا بعنوان «شرح قصائد ابن زياد العماني في الأحكام والعيوب والشفعة وغيرها»، وله شرح على قصائد الصوم والحج والزكاة وكفارة الأيمان من دعائم ابن النضر العماني. توفِّي ودفن بمسقط رأسه. جمعيَّة التُّراث: المرجع نفسه، 04/ 965-968.

نبغ في علوم اللُّغة العربيَّة والشَّريعة والمنطق وغيرها[1].

في سنة 1201هـ/ 1786م أُسْنِدت إليه مهمَّة مشيخة العزَّابة في بلدته، فقاد العمل الاجتماعيَّ والإصلاحيَّ، والمهامَّ الدينيَّة زمنا، ثُمَّ اعتزل النَّاس ليشتغل بالتَّدريس والفتوى والتَّأليف، ولزم داره مُدَّة خمسَ عَشْرَةَ سنة، لا يخرج منها إلاَّ إذا حَزَبَ الأمَّة أمرٌ[2].

لقد شغل التَّأليفُ حياتَهُ وقضى فيه بياضَ نهاره وسوادَ ليله، فلم يكن له من التَّلاميذ الكثيرُ، ومِمَّن تخرَّج على يديه إبراهيم بن بيحمان[3]، ويوسف بن حمُّو بن عدُّون[4]، أمَّا تآليفه فقد أثرى بها المكتبة الإسلاميَّة لغزارتها وثرائها، أعدِّدُ منها: «كتاب النِّيل وشفاء العليل (مط)» وسيأتي التَّعريف به. وكتاب التَّاج على المنهاج في ستَّة وعشرين جزءا (مط)، و«كتاب التَّكميل لِما أَخَلَّ به كتاب النِّيل (مط)»، و«الورد البَسَّام في رياض الأحكام (مط)»، و«عقد الجواهر من بحر القناطر (مخ)» في جزأين، و«كتاب معالم الدِّين (مط)»، و«الأسرار النُّورانيَّة (مخ)» وغيرها[5].

وافته المنيَّةُ يومَ السَّبت 11 رجب 1223هـ/ 1808م مُخَلِّفا وراءه مكتبة ثريَّة، ورثها عنه

(1) بكلِّي: كتاب النِّيل (مقدِّمة)، 01/ 13. دبُّوز: نهضة الجزائر، 01/ 263. مجموعة مؤلِّفين: فقه المعاملات، 02/ 532.

(2) وقيل: ثماني عشرة سنة أو عشرين. ينظر: حَفَّار، إبراهيم بن بكير: السَّلاسل الذَّهبيَّة بالشَّمائل الطُّفيشيَّة، 49.

(3) إبراهيم بن بيحمان بن أبي محمد الثميني اليسجني (ت: 1232هـ/ 1817م): من علماء بني يسجن البارزين، ومن أنصار النهضة الإسلامية الحديثة، والدعاة لها بالخطب والوعظ والإرشاد، كان يتنقل بين مدن وادي مزاب يدعو إلى العلم ويحارب الجهل والبدع. كانت له صِلات وثيقة بعلماء الجزائر والمغرب وعُمان، كما أن له مراسلات إلى البايات والدايات والأتراك، وهو شاعر تمتاز قصائده بقيمتها التاريخية، وإن لم ترقَ إلى مستوى الشعر الجيد من الناحية الأدبية. له مؤلفات عديدة نذكر منها: «تفسير آيات النور من سورة النور»، و«تفسير سورة الفاتحة»، وتفسير سورة العصر سماه: «أصداف الدر وأكمام الزهر الموضوعة على سورة العصر» وغيرها، كان يملك مكتبة ثريَّة بنفيس المخطوطات انتقلت بعد وفاته إلى حفيده عبد الله بن محمد بن إبراهيم. جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 02/ 22-24.

(4) أبو يعقوب يوسف بن حمو بن عدون (و: 1158هـ/ 1745م-ت: 1252هـ/ 1836م): من علماء بني يسجن، وأوائل رجال النهضة العلمية الحديثة بمزاب. أخذ العلم عن شيخه أبي زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي، وعن الشيخ عبد العزيز الثميني، خَلَفَ شيخه الثمينيَّ في مسجد بني يسجن للتدريس والوعظ والإرشاد. سافر إلى الحج، وأقام بالقاهرة أربع سنوات لدى عودته، فلقي فطاحل علماء الأزهر، ثم عاد إلى وطنه ليشتغل بالتنوير والتأليف والإصلاح بين الناس. تولى رئاسة مجلس العزابة ببني يسجن، فنظم أوقاف المسجد وكان قاضي المدينة. من مؤلفاته: «مختصر كتاب الطهارات»، و«تقييد ما وقعت من فتنة»، و«ترتيب مسائل كتاب اللقط». جمعيَّة التُّراث: المرجع نفسه، 04/ 1019-1021.

(5) بكلِّي: المصدر نفسه، 01/ 15-16. دبُّوز: المرجع نفسه، 269-272. مجموعة مؤلِّفين: المصدر نفسه، 01/ 533-534. السيابيُّ: المنهج الفقهيّ لاطفيَّش، 43-45.

حفيده محمد بن صالح الثَّميني[1]، وهي الآن بآت يسجن باسم مكتبة الاستقامة[2].

كتاب «شرح النِّيل وشفاء العليل»:

اِلتزامًا من الباحث بالمنهج الذي رسمه في البحث، وهو التَّركيزُ على آراء المذهب الإباضِيِّ في باب المعاملات المالية، وبيانُ الالتفات فيها إلى المقاصد والمعاني والغايات، واتِّخاذُ «شرح النِّيل» أُنموذجا لاجتهادات هذه المدرسة دون اعتماده محورا للدِّراسة المنهجيَّة، ومُرتكزا للتَّحليلات والاستنتاجات العِلْمِيَّة؛ فإِنَّه غيرُ ملزَم بالتطرُّق للكتاب بالدِّراسة الغائصة العميقة، وإِنَّما بالإشارة اللَّطيفة الخفيفة إلى ما يحصل به الغرضُ من التَّعَرُّف على الكتاب، والإطلالةِ على منهجه العَامِّ، ولعَلَّ الذي يلزم الباحثَ النَّظرُ والتَّأمُّل فيه، وبيانُه وتوضيحُه هو القسمُ محلّ التَّدليل والتَّمثيل في البحث؛ وهو باب المعاملات المالية؛ وبيانُ ذلك فيما يأتي:

أَمَّا عن بيان المنهج العامِّ للكتاب، فإِنَّه قد سبقت الإشارةُ إلى الأبواب التي تناولها كتابُ «النِّيل» الذي يعدُّ أصلا لكتاب «شرح النِّيل»، ولا ريب أنَّ الأبوابَ التي وردت في الشَّرح هي نفسها المذكورة في الأصل؛ وعليه لا داعيَ من إعادة ذِكرها، وتَكرار إيرادها، وأُشير مُباشرة إلى الصُّورة العامَّة للكتاب مع بيانِ أبواب المعاملات المالية وما جاء فيها باختصار:

الوصف العامُّ للكتاب:

كتابُ «شرح النِّيل» موسوعة فِقهيَّة تضمُّ كُلَّ الأبواب الفقهيَّة، وتجمع آرَاءَ المذاهبِ الإسلاميَّة في عَرْضٍ أمين لها، ومُقارنة مُنصفة بينها، ومُناقشة عادلة، وترجيحٍ مُقْسِط مَبْنِيٍّ على الحجَّة والدَّليل النَّاصع من الكتاب والسُّنَّة، ويُعتبر هذا الكتابُ معتمدَ الإباضيَّة في الفقه

(1) الثميني، محمد بن صالح: (1324هـ/ 1897م-1390هـ/ 13 أكتوبر 1970م): أحد أفذاذ مدينة بني يسجن، ورجالها المخلصين، أخذ مبادئ العلم ببني يسجن عن الشيخ إسماعيل زرقون، والشيخ الحاج إبراهيم بن محمد ابن ادريسو، ثم عن قطب الأيمة امحمد بن يوسف اطفيش. وفي سنة 1917 سافر إلى تونس لاستكمال دراسته بجامع الزيتونة، وتخرج فيه على يد علمائه. أسهم في الحكرة العلمية والسياسية منذ لحاقه بتونس. من أعماله السياسيَّة: أنه كان مبعوث الحكومة الجزائريَّة المؤقَّتة إلى أمريكا والمغرب لخدمة القضية الوطنية. ومن أعماله العلميَّة: تولِّيه طباعة بعض كتب جده الشيخ عبد العزيز الثميني، وتدوينه لسلسة مقالات في مجلة العرب. وتخريج ثلة من الأدباء الوطنيين، منهم: عبد العزيز الثميني (الحفيد)، مفدي زكرياء، رمضان حمود. جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 04/ 802-805.

(2) مجموعة مؤلِّفين: فقه المعاملات، 01/ 532. ويُنظر في ترجمته أيضا: إمام: مائة كتاب إباضيٍّ، 02/ 272-274.

والفتوى[1]، وقد طُبع عِدَّة طبعات، كانت الأولى بمصر في عشرة مجلَّدات ضخمة؛ سبعةٍ منها في المطبعة البارونيَّة في حياة مُؤَلِّفِه سنة (1306هـ/ 1888م)، وثلاثةٍ بالمطبعة السَّلفيَّة سنة (1392هـ/ 1925م)[2] بمساعي وجهودِ أبي إسحاق اطفيَّش[3]. ثُمَّ جاءت الطَّبعة الثَّانية في سبعة عشر مُجَلَّدا عن دار الفتح بلُبنان، ودار الإرشاد بِجدَّة سنة (1392هـ/ 1972م)، ثُمَّ تلتها طبعةٌ ثالثةٌ عن دار الإرشاد بجدَّة تصويرا عن الطبعة السَّابقة مُضافا إليها ترجمة للتَّميميِّ واطفيَّش، ثُمَّ رابعةٌ عن وزارة التُّراث القوميِّ والثَّقافة بسلطنة عُمان سنة (1406هـ/ 1986م) تصويرا عن الطَّبعة السَّابقة أيضا[4].

مُميِّزاتُ الكِتاب:

إنَّ مكانةَ كتابِ «شرح النِّيل» التي سبقت الإشارة إليها كانت ولا ريب ثَمرةَ مُميِّزاتٍ عديدةٍ انفرد بها الكتابُ عن غيره، واختصَّ بها دون كثيرٍ من الكُتب في المذهب أو غيره، نورد منها[5]:

(1) ينظر: دبُّوز: نهضة الجزائر، 01/ 306. مجموعة مؤلِّفين: فقه المعاملات، 04/ 841-842. إمام: مائة كتاب إباضيٍّ، 03/ 24.

(2) بكلِّي: كتاب النِّيل (مقدِّمة)، 01/ 05. السِّيابيُّ: المنهج الفقهيُّ لاطفيَّش، 54.

(3) أبو إسحاق، إبراهيم بن امحمد بن إبراهيم بن يوسف اطفيش، (و: 1305هـ/ 1886م-ت: 20 شعبان 1385هـ/ 26 ديسمبر 1965م): عالم من بني يسجن بمزاب، أخذ مبادئ العلم بمسقط رأسه، ثم توجه إلى الجزائر العاصمة، فتونس. نهل في كُلٍّ منهما من المشايخ والأعلام صنوفَ العلم والمعارف. كان له نشاط سياسيٌّ في تونس فأبعدته فرنسا عنها واختار لنفسه القاهرة مستقرًّا. فأسندت إليه أعمال جليلة منها: الإشراف على قسم التصحيح بدار الكتب المصرية. كانت له مساهمة فعالة في الثورة العمانية، اختاره الإمام غالب بن علي العماني ممثلا رسميا لعرض قضية عمان في هيئة الأمم المتحدة. وكانت له رحلات كثيرة ومفيدة منها: رحلته إلى زنجبار، وأخرى إلى نفوسة، وإلى القدس. من مُؤلفاته: «مجلة المنهاج»، و«تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان»، و«موجز تاريخ الإباضية» وغيرها. جمعيَّة التُّراث: معجم الأعلام، 02/ 44-47.

(4) السِّيابيُّ: المصدر نفسه، 54 نقلا عن السعديِّ، طالب بن عليّ: منهج الشَّيخ اطفيَّش في كتاب شرح النِّيل؛ قسم العبادات نموذجا (رسالة ماجستير)، قسم الفقه وأصوله، جامعة مؤتة. ولم يحصل عليها الباحثُ بعد طول بحث وعناء، ولم يمكن الحصول حتَّى على معلوماتها الكاملة، ويسجِّل الباحثُ هنا تخلُّف الدُّول العربيَّة في مجال المعلوماتيَّة الذي جعل التَّواصل العلميَّ بين الجامعات عسيرا وصعبا.

(5) للتَّفصيل في خصائص كتاب «شرح النِّيل» ينظر: السِّيابيُّ: المصدر نفسه، 89-95. وقد جمعها في عشر، هي: «وفرة التَّرجيحات، عدم التَّرجيح الاعتباطيِّ، الاهتمام بعلم أصول الفقه، الاهتمام بالقواعد الفقهيَّة، الاهتمام بعلم المقاصد الشَّرعيَّة، اعتماد المنهج المقارن، وفرة الاستدلال، تأصيل المسائل، توجيه الأقوال، تعليل الأحكام). وينظر أيضا: دبُّوز: المرجع نفسه، 306-308. إمام، محمَّد كمال الدِّين: شرح كتاب النِّيل وشفاء العليل للإمام امحمَّد بن يوسف اطفيَّش؛

1- اعتماد الكتاب المنهجَ المقارنَ بروح متفتِّحة وبمنهج قويم يقوم على الدَّليل والبرهَان، فتراه يُناقش المسائل الفقهيَّة ويورد آراء عُلماء المذاهب فيها؛ من الإباضيَّة والحنفيَّة والمالكيَّة والشافعيَّة والحنبليَّة، إضافة إلى الزَّيديَّة والشِّيعة والمعتزلة، ثُمَّ يرجِّح ويقدِّم رأيه المعتمد بناء على الدَّليل والبُرهان سواء وافق مذهبه أو خالفه، ومِمَّا يدلُّنا على ذلك أيضا تنوُّع مصادره وتعدُّدها، واختلافها وتوزُّعها بين جميع المذاهب[1]، والكتاب كما قيل: «يحقُّ أن يُطلق عليه موسوعة الفقه الإسلاميِّ المقارن»[2].

2- اجتهاد مؤلِّفه في تعليل الأحكام: إن المتأمِّل في كتاب «شرح النِّيل» يلحظ جليًّا اهتمام اطفيَّش بتعليل الأحكام واتِّخاذ ذلك منهجا في نظره إلى الأحكام، ومُلاحظته لها؛ وذلك ما سيحاول البحث بيانه في مبحث التَّعليل من الفصل الثَّاني.

3- لقد ظهر في الكتاب النَّظر إلى أسرار التَّشريع ومقاصده، ومُلاحظة ذلك في الأحكام الجزئيَّة والفروع الفقهيَّة، يقول محمَّد كمال الدِّين إمام[3]: «والذي يتأنَّى في قراءة «شرح النِّيل» يجدُه مُمتلئا بالبحث في أسرار التَّشريع، مشحونا بالتَّوجيه المقاصديِّ للنُّصوص؛ المقاصدِ الكليَّة والمقاصد الجزئيَّة معا، إضافةً إلى احتكامه إلى قواعد المقاصد في التَّرجيح وكأنَّه فرغ من أمر حُجِّيتها، وله في ذلك إشارات وتنبيهات يطول عرضُها. وقد اتَّسع المجالُ المقاصديُّ عنده بما يرفعه إلى مكانة الرَّائد في هذا المجال، فالمقاصد عند القُطب تجري في

المصطلحات ورؤوس المسائل، 01/ 17-19.

(1) يذكر الباحث «خالد السِّبايُّ» بأنَّ مصادر كتاب «شرح النِّيل» بلغت مائة واثنين وثلاثين مصدرا متوزِّعة على المذاهب الإسلاميَّة الكُبرى. المنهج الفقهيّ لاطفيَّش، 83. ويُفصِّل في ذلك مذهبا مذهبا: ينظر الصفحات من 63 إلى 88، ويختم ذلك بشكل بيانيٍّ يوضِّح فيه نسبة اعتماد اطفيَّش لكتب كُلِّ مذهب. ينظر: 88.

(2) ينظر: إمام: شرح كتاب النِّيل، المصطلحات ورؤوس المسائل، 01/ 17. وينظر أيضا: دبُّوز: نهضة الجزائر، 01/ 306-307. والسِّبايُّ: المصدر نفسه، 92.

(3) محمَّد كمال الدِّين إمام (مُعاصر): فقيه أصوليٌّ، وُلِد في «إسْنَا» جنوب مصر في 02 فبراير 1946م، حاصل على شهادة دكتوراه في الحقوق من جامعة الإسكندريَّة، عمل أستاذا، ورئيسا لقسم الشَّريعة بكليَّة الحقوق، جامعة الإسكندريَّة، وتنقَّل في مناصب إدارية وعلميَّة عديدة في مصر وخارجها، ساهم في إعداد العديد من مشروعات القوانين، وأنجز العديد من الموسوعات الفقهيَّة، وهو يعدُّ حاليا سلسلة «الأعمال التمهيديَّة لموسوعة الفقه الإباضيِّ». وتنقَّل في عدد من الدُّول العالميَّة باحثا ومفكِّرا، له عدد من التَّآليف القيِّمة، منها: «الوصايا والأوقاف؛ مقاصد وقواعد»، و«الإنسان والدَّولة؛ دراسة في فقه تنظيم السِّياسة»، و«الدَّليل الإرشاديُّ إلى مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة». -dr .wikipedia.org .kmalemam.com

شرايين الفقه الإسلاميِّ بكُلِّ فروعه وأبوابه ومسائله، وتُحرِّك الواقع الاجتماعيَّ بظرفيَّته وتغييراته ومشاكله»[1].

هذه بعضُ خصائص كتاب «شرح النِّيل» التي أراد الباحثُ الإشارة إليها دون تتبُّع ولا تقصٍّ للموضوع، وفيما يأتي بيانُ تناولِ اطفيَّش لأبواب المعاملات المالية والمواضيع التي بحثها:

أبواب المعاملات في الكتاب:

جاء فقه المعاملات المالية في كتاب «شرح النِّيل» في خمسة مجلَّدات، من المجلَّد الثَّامن إلى المجلَّد الثَّاني عشر، وتتراوح صفحاتُ كُلِّ مجلَّد بين ستّمائة إلى ثمانمائة صفحة، وجاءت محتوياتها على النَّحو الآتي:

تناول الجزء الثَّامن أبواب البيوع؛ وضَمَّ بين ثناياه بابا في تعريف البيع وفي أنواعه وغير ذلك، وبابا في بيع المحرَّمات وبعض ما نُهي عنه وغير ذلك، ومباحث الرِّبا، وأبوابا في البيوع الفاسدة، وفي الاستحقاق، والصَّرف والسَّلم وغيرها.

وبَحَثَ اطفيَّش في الجزء التَّاسع بيع النَّقد، وبيع الدَّين وقضاءه، والتَّولية والإقالة، وبيع الخيار، وبيع المرابحة، والطوافة، والحوالة، والحمالة وغير ذلك.

وجاء الجزء العاشر في الإجارات وما معها، والشَّركات وأنواعها وشروطها وأركانها وأحكامها.

واختصَّ الجزء الحادي عشر بالرَّهن وأحكامه، والشُّفعة وما تعلَّق بها.

أمَّا خاتمة كتب المعاملات المالية، وهو الجزء الثاني عشر[2] فقد تناول فيه الهبات والوصايا وما اختصَّ بهما[3].

(1) شرح النِّيل؛ المصطلحات ورؤوس المسائل، 01/ 18. ويذكر الأستاذ أنَّ القطب من مُعاصري العلاَّمة الطَّاهر بن عاشور وأنَّه قد التقى به في رحلته إلى الزَّيتونة، وينقل عن الباحث عمر بافو لولو قوله: «كان لتفاعل قطبِ الأئمَّة الإيجابيِّ مع القُرآن الكريم أثرُه البالغُ في عقله الذي اتَّسعت آفاقه، فأدرك مقاصد الكتاب الحكيم، وألَمَّ بأهدافه وأغراضه، مِمَّا قد يكون سببًا في إحاطته بمقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة» ينظر: المصدر نفسه، 01/ 18.

(2) تجدر الإشارة بأنَّ الجزء الثَّالث عشر جاء في الأحكام وتَناول أيضا بعض الأحكام المتعلِّقة بالمعاملات المالية.

(3) يُنظر: جمعيَّة التُّراث: فهارس شرح كتاب النِّيل وشفاء العليل لقطب الأئمَّة الشَّيخ محمَّد بن يوسف اطفيَّش، 03/ 569-579. إمام: المصدر نفسه، 03/ 31-32.

على أثر هذا العرض المختصر لكتاب «شرح النِّيل» وبيان أهمِّيته وخصائصه، وأبواب المعاملات المالية التي بحث فيها، ينتقل البحث إلى التَّعريف بمؤلِّفه وذكر نشأته ومكانته العلميَّة ومؤلَّفاته.

الفرع الثَّاني: التَّعريف بالمؤلِّف (أمحمَّد بن يوسف اطفيَّش):

نسبُه ومولدُه:

هو أَمْحَمَّد[1] بن يوسف بن عيسى بن صالح بن عبد الرَّحمن بن عيسى بن إسماعيل[2] بن الشيخ محمَّد بن عبد العزيز بن بكير الحفصيِّ اَطْفِيَّش[3]، من عائلة شهيرة بالعلم والعلماء من بلدة «آت يَسْجَنْ»، «تَغَرْدَايت» غرداية، الجزائر، من عشيرة[4] آل بَامْحَمَّد بن عبد العزيز[5]، ينتهي نسبُه إلى العائلة الحفصيَّة المالكة بتونس بين (625-983هـ/ 1229-

(1) يرى اطفيَّش بأنَّ اسم (أمحمَّد) أعجميٌّ وليس عرَبيًّا؛ وعليه فهو ممنوع من الصَّرف للعَلَميَّة والعُجْمة، وكتابته بذلك الضَّبط صحيح؛ لأنَّ الأصلَ فيما يُكتب أن يُكتبَ على ما يقتضيه النُّطق به إلاَّ لعارض، ويُقرُّ اطفيَّش بأنَّ التَّسمية بهذا الاسم كثيرةٌ جدًّا في بلده؛ ويفعلون ذلك مخافة أن يقع الشَّتمُ والسَّبُّ على اسم محمَّد؛ إجلالا وتعظيما لمقام النبيِّ ﷺ. ينظر: اطفيَّش، امحمَّد بن يوسف: رسالة همزة أَمْحَمَّد وكسر نون تُونِس وولاية الخليل بن أحمد، تحقيق ودراسة: حسن خميس الملخ، مجلَّة الحياة، القرارة، غرداية، الجزائر، ع06، 1423هـ/ 2002م، 33-35.

(2) أورده وينتن بهذه الصِّيغة مُضافا إليها اطفيَّش، وقال: «هذا ما ذكره (أي الشَّيخ) بنفسه مرَّات مُتَعدِّدة». وينتن، مصطفى بن النَّاصر: آراء الشَّيخ امحمَّد بن يوسف اطفيَّش العقديَّة، 23. وينظر: دبُّوز: نهضة الجزائر، 01/ 284.

(3) اطفيَّش، امحمَّد بن يوسف: الذَّهب الخالص المنوَّه بالعلم القالص، 07 (مقدِّمة المعلِّق على الكتاب: اطفيَّش، أبو إسحاق إبراهيم). حفَّار: السلاسل الذهبيَّة، 22. جمعيَّة التُّراث، معجم الأعلام، 04/ 835-836. ولقد ذكر وينتن بأنَّ اطفيَّش نفسَهُ يُنهي نسبه إلى عمر بن الخطَّاب ﷺ، ثُمَّ إلى بني عديٍّ بالجزيرة العربيَّة، ثُمَّ يتساءل عن مدى صحَّة ذلك، ويقضي بأنَّه لا يُمْكن الجزم بصحَّة هذه النِّسبة كما لا يُمكن الإيقان بعدم ذلك. وينتن: المرجع نفسه، 23.

(4) العشيرة نظامٌ اجتماعيٌّ حضاريٌّ في مزاب، وهو عبارة عن مجموعة أسر تربط بينها أواصر القرابة وعلاقة الرَّحم، ويلتقي نسبُها في جَدٍّ واحد، تقوم على مبادئ الشريعة والتعاليم الإسلاميَّة، وتحقِّق التَّكافل الاجتماعيَّ في المجتمع، وتهتمُّ بضبط وتوحيد أنماط السُّلوك الاجتماعيِّ في البلدة، ودراسة المشاكل ومعالجة القلاقل، ومحاربة الانحرافات، والتكفُّل بالأيتام والأرامل، ومساعدة الفقراء والمحتاجين وغير ذلك من مهامَّ عظيمة تكفل للمجتمع استقراره وأمانه، ويضطلع بهذه المهمَّة العظيمة في العشيرة مجلسٌ يضمُّ ثلَّة من ذوي الرَّأي والحِكمة والفضل يُبَاشرون مهامَّهم ويُؤَدُّون رسالتهم. يُنظر: معمَّر: الإباضيَّة في موكب التَّاريخ (الحلقة الرابعة)، 02/ 556-557. جهلان: الفكر السِّياسيُّ، 170. وينظر أيضا: جمعيَّة التُّراث: مُعجم المصطلحات، 02/ 659 (مادَّة: عشر). الحاج سعيد، يوسف بن بكير: بلدة بني يزقن من خلال المجتمع المدنيِّ، 21-22.

(5) آل بامْحمَّد بن عبد العزيز: من أكبر عشائر آت يسجن وأشهرها إلى اليوم، وتحوي عائلاتٍ عريقةً في العلم والدِّين. ينظر: حاج امْحَمَّد، يحيى بن بهون: رحلة القطب (الشّيخ امْحمَّد بن يوسف بن عيسى اطفيَّش)، 22 (هامش). وبامحمد بن عبد العزيز هو «بامحمد بن عبد العزيز بن عبد الله بن يحيى بن موسى الحفصي اليسجني، (النصف الأول

1574م)[1]، هاجر أحدُ أجداده من مدينة بجران بالساقية الحمراء في المغرب الأقصى واستقرَّ في وارجلان، ثُمَّ انتقل منها إلى مزاب في القرن التَّاسع الهجريِّ[2].

تُلقَّب أسرته بلقب «اطفيَّش» ومعناه في اللِّسان المزابيِّ «أَطَّفْ، إِيَّ، أَشْ» بهذا التَّرتيب؛ أي: «خُذْ، تَعَال، كُل»، ويقال: إنَّ هذه التَّسمية أُطلقت على هذه العائلة كناية عن الجود والكرم الذي تميَّزت به[3].

أَمَّا اطفيَّش نفسه فقد لُقِّب بـ: «القطب»[4]، واشتُهر بهذا اللَّقب حتَّى غدا عَلما عليه، ولا يُذكر إلاَّ به. قال أبو اليقظان[5]: «منهم الشيخ الحاج امحمَّد بن يوسف اطفيَّش الشَّهيرُ بقطب الأئمَّة عند المغاربة، وبقطب المغرب عند المشارقة[6]، وهو جديرٌ بحقٍّ بهذا اللَّقب العظيم، فإنَّ علماءَ المشرق والمغرب كالكواكب تدور على هذا القطب في فلكه الواسع»[7]، ويعتبر هذا اللَّقب دلالة على مكانة اطفيَّش ودرجته العلميَّة السامقة، بحيث يعدُّ مرجعا للإباضيَّة وقتئذ

من ق: 10هـ/ 16م): أصله من الساقية الحمراء بالمغرب، استقر بوارجلان أولا، ثم سافر إلى مزاب. عالم ومصلح اجتماعي، شيخ المسجد، وعضو حلقة العزابة. تذكر المصادر أنه أول من وحد بين قرى بني يسجن المتنازعة، وينسب إليه تأسيس المجلس التشريعي لوادي مزاب في المكان الذي يعرف حاليا بمقام أبي امحمَّد. ويذكر القطب اطفيش أنه جازت عليه سلسلة النسب». جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 02/ 163-164.

(1) المرجع نفسه، 04/ 836.

(2) دبُّوز: نهضة الجزائر، 01/ 284.

(3) ينظر: وينتن: آراء اطفيَّش العقديَّة، 24. جمعيَّة التُّراث: المرجع نفسه، 04/ 849.

(4) يُذكر أنَّ لقب «القطب» أو «قُطب الأئمَّة» أطلقه عليه الشَّيخ نورالدِّين عبد الله بن حميد السَّالميُّ مُجدِّد العلم بعمان. حاج امحمَّد: رحلة القطب، 22. ويُنظر أيضا: حفَّار: السلاسل الذَّهبيَّة، 20. الحاج سعيد، يُوسف بن بكير: تاريخ بني مزاب؛ دراسة اجتماعيَّة واقتصاديَّة وسياسيَّة، 190.

(5) أبو اليقظان، إبراهيم بن عيسى حمدي (1306هـ-1888م/ 1393هـ-1973م): من العلماء الأعلام بمزاب، بدأ بالكتَّاب في مسقط رأسه بالقرارة، حفظ القرآن، ودرس في معهدَيْ الحاج عمر بن يحيى، والحاج إبراهيم الابريكي، انتقل إلى معهد قطب الأيمة امحمد بن يوسف اطفيش ببني يسجن وكان من أبرز تلامذته. انتسب بعدها للزيتونة ورأسَ أوَّل بعثة علمية جزائرية مزابية بتونس؛ وهو من الأعضاء المؤسِّسين لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين. أُنتخب مرارًا في إدارتها. يعد رائد الصِّحافة الجزائرية المجاهدة، له ثماني جرائد وطنية إسلامية بالعربية، من آثاره: تأليفه لحوالي ستين (60) عنوانًا في مختلف الفنون، منها: «سُلَّم الاستقامة»، و«ديوان أبي اليقظان»، و«فتح نوافذ القرآن»، أصيب بالشلل النصفي سنة 1957م، لكنه ظلَّ مثابرا عاملا إلى أن وافته المنية بمسقط رأسه سنة 1973م. جمعيَّة التُّراث: المرجع نفسه، 02/ 52-57.

(6) المقصود بالمغاربة والمشارقة؛ الإباضيّة المغاربة والإباضيّة المشارقة.

(7) أبو اليقظان، إبراهيم بن عيسى: ملحق سير الشَّمَّاخيِّ (مخ)، 152.

ولا يزال[1].

أَمَّا نسبُه من جهة أمِّه[2] فإنَّها السيِّدة مامَّه ستِّي بنت الحاج سعيد بن عدُّون بن يوسف بن قاسم بن عُمر بن موسى بن يدَّر من عشيرة آل يدَّر بآت يسجن[3].

تُعَدُّ عائلةُ أُمِّهِ عائلةَ شرفٍ ونُبلٍ، عُرفت بالذَّكاء والعلم والورع والفضل، نبغ منها عدَّة علماء ونبغاء، وسار «احمَّد» على خُطى أجداده مُتأثِّرا بهم وبأمِّه التي كانت السَّبب في اتِّجاهه إلى العلم بعد وفاة والده[4].

وُلد بتَغَرْدايت «غرداية»[5] بتاريخ 1238هـ/ 1821م[6] لَمَّا انتقل إليها والدُه للعمل والعيش فيها[7]، وقَضَّى بها طفولته الأولى تحت رعاية والديه إلى سنِّ الرَّابعة، ثُمَّ تُوُفِّي والدُه وخلَّفه يتيما تحت كفالة والدته وإخوته الأشقَّاء؛ عيسى وهو الأكبر وقد تُوُفِّيَ سنة 1241هـ بالجزائر. مُوسى الذي كان رحَّالة في سبيل طلب الرِّزق لكفالة العائلة بعد وفاة الوالد. والحاج إبراهيم[8] الذي كان عالما، ويُذكر أَنَّ اطفيَّش عانى شظف العيش وكابد شدَّته مع

(1) ينظر: وينتن: آراء اطفيَّش العقديَّة، 24.

(2) أورد الباحثُ نسبَه من جهة أمِّه تنويها بفضلها وأثرها العميق في نبوغ ولدها واختياره طريق العلم وليس من باب التَّرف العلميِّ، يقول دبُّوز: «لقد كان لوالدة القطب أكبرُ الأثر فيه بوراثتها الكريمة، وهي كلُّ السَّبب في اتِّجاه القطب إلى العلم بعد وفاة والده، لولاها لاتَّجه اتِّجاها مادِّيًّا يؤدِّي بنبوغه كما أودت المادَّة والجهل بنبوغ كثير من اليتامى وأبناء الأمَّهات الجاهلات» نهضة الجزائر، 01/ 288.

(3) يُنظر: حفَّار: السَّلاسل الذَّهبيَّة، 26. دبُّوز: المرجع نفسه، 01/ 288. وينتن، المرجع نفسه، 24. وشرح عقيدة التَّوحيد، 15. جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 04/ 836.

(4) ينظر: دبُّوز: المرجع نفسه، 01/ 288-289.

(5) هذا الذي عليه أغلبُ مَنْ كتب في ترجمة الشَّيخ، ويُورد وينتن بأَنَّ الشَّيخَ نفسَهُ ذكر هذا وصرَّح به، يُنظر: آراء اطفيَّش العقديَّة، 25، وشرح عقيدة التَّوحيد، 15. وخالف دبُّوز فذكر أنَّه وُلِد بآت يسجن ثمَّ انتقل به والده إلى تغردايت. المرجع نفسه، 01/ 284.

(6) وقع خلاف في تاريخ ولادته، فَحُكي أنَّه وُلد سنة: 1236هـ. دبُّوز: المرجع نفسه، 01/ 284. واعتمد البعضُ الآخر سنة 1237هـ سنة ولادةٍ له. حفَّار: المرجع نفسه، 16 و47 و49.

(7) يُذكر أَنَّ سببَ هجرته إلى تغردايت هو خلافه مع وجهاء بلدته بسبب بعض آرائه الإصلاحيَّة. ينظر: حَفَّار: المرجع نفسه، 47. دبُّوز: المرجع نفسه، 01/ 286. وينتن: المرجع نفسه، 25-26.

(8) اطفيَّش، الحاج إبراهيم بن يوسف (ت:1303هـ/ 1886م): من علماء بني يسجن، وهو أخو القطب احمَّد بن يوسف اطفيَّش، تتلمذ على يدَيْ الشيخ عبد العزيز الثَّميني، ثُمَّ رحل إلى المشرق وحطَّ بعمان، فتعمَّق في علوم الشَّريعة واللُّغة، ثُمّ انتقل إلى مصر، فاستقرَّ بها أربع سنوات درس فيها الفلسفة والكيمياء، ثُمَّ زار الحجاز وتونس للتَّعلُّم، ثُمَّ

عائلته، بَيْدَ أَنَّ وينتن[1] يُرَجِّح أَنَّ ذلك كان في بداية عهده، ثُمَّ لَمْ يلبث أن تحسَّنت حالُه[2].

نشأته العلميَّة:

عهدت والدةُ اطفيَّش إلى تربية ابنها وتنشئته على حُبِّ العلم والسَّعي الحثيث لتحصيله بعد وفاة والده[3]، فكان لها الأثرُ العميقُ في النَّشأة الصَّالحة والتَّربية الفالحة التي بوَّأت الشَّيخ مكانا ساميا في العلم والمعرفة؛ إذ عهدت به إلى أحد المربِّين لحفظ القرآن، فختمه وحفظه وهو ابن ثمان سنوات، فانفتح أمامَهُ مجالُ العلم واسعا فسيحا، فسارع الخطى إلى دُور العلم والعُلماء وانكبَّ على تحصيل العلم وغَشْيِ حِلَقَ العلم في المساجد، فأخذ عن أخيه الأكبر: إبراهيم بن يوسف أكثرَ مبادئ العلوم التي نبغ فيها[4]؛ وذلك على أثر رُجُوعه من رحلته المباركة في طلب العلم بِعُمان ومصر والمغرب[5]، وتذكر المصادر بأَنَّ أكثر من تأثَّر بهم الشَّيخُ هو أخوه إبراهيم بن يوسف وهو تلميذ الشيخ عبد العزيز الثَّميني[6]، فقد لازمه اطفيَّش مُدَّة

استقرّ في المغرب الأقصى زمنا مدرِّسا ومُعلِّما، وعاد بعد وفاة والده إلى مزاب ومعه كتبه في مختلف المعارف كالشَّريعة، والفلسفة، والمنطق، والرِّياضيات، والعُلوم، واشتغل هناك بالتَّدريس والوعظ، أبرز تلامذته؛ القطبُ، وحاج يوسف بن حَمُّو، وغيرها كثيرون، يُعتبر من علماء النَّهضة، ومِمَّن حارب الجهلة والفساد في مزاب. جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 02/ 71.

(1) وينتن مصطفى بن النَّاصر (مُعاصر): وُلد ببني يسجن، غرداية بتاريخ: 13/ 04/ 1966م، له شهادة دكتوراه في العقيدة ومُقارنة الأديان من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميَّة، بقسنطينة، شغل عددا من المناصب العلميَّة والإداريَّة بجامعة الأمير عبد القادر، ثم بجامعة غرداية، وحاليا يشغل منصب أستاذ التعليم العالي بجامعة غرداية، له عدد من البحوث والمقالات، والإشرافات العلميَّة، من مؤلَّفاته: «آراء الشّيخ امحمَّد بن يوسف اطفيَّش العقديَّة»، و«شرح عقيدة التَّوحيد (تحقيق)» وغيرها. مدوَّنة الدُّكتور: مصطفى بن النَّاصر وينتن، موقع: veecos.net، تاريخ الاطِّلاع: 12/ 08/ 2015م.

(2) ينظر: آراء اطفيَّش العقديَّة، 26.

(3) يُذكر أَنَّ والدته سعت في تنشئة ابنها تلك التَّنشئة العلميَّة تحقيقا للآمال التي كان والده يُعلِّقها على ولده في أن يَغدوَ ابنُه أحدَ علماء زمانه، هذا بالإضافة إلى إيمانها بالعلم واقتناعها بالمعرفة وحبِّها لهذه السبيل التي نشأت عليها في عائلتها وتشرَّبتها منذ نعومة أظفارها. ينظر: طلاَّي، إبراهيم بن محمَّد: مقدِّمة تيسير التَّفسير، 01/ ن. دبُّوز، نهضة الجزائر، 01/ 286-287.

(4) يذكر دبُّوز أَنَّ القطب درس على أخيه التَّفسير، والحديث، والفقه، وأصول التَّشريع، وعلم الكلام، والنَّحو، والصَّرف، والبلاغة، والعَروض، وتاريخ الرَّسول ﷺ والخلفاء الرَّاشدين، كما درس عليه المنطق والحساب والفلك. المرجع نفسه، 01/ 293.

(5) طلاَّي: المصدر نفسه، 01/ س ع.

(6) سيأتي التَّعريف به.

طويلة واتَّخذه شيخَه ومُرشدَه، وقد كان يذكره بخير ويكثر من الإشادة به وبمآثره وفضله عليه في تكوين شخصيته العلميَّة[1].

كما تلقَّى مبادئ المنطق والأصول عن الشَّيخ: سعيد بن يوسف وينتن[2]، وكان يحضر حلقة الشيخ عمر بن سليمان نوح[3] مع أخيه إبراهيم، وحلقة الشَّيخ الحاج سليمان بن عيسى عدُّون اليسجنيِّ[4] في دار التَّلاميذ اليسجنيِّين، كما كان يحضر دروس الشَّيخ بابا بن يونس[5] في المسجد العتيق بغرداية، ويُذاكر معه في جبل مُورْكِي[6]، ودرس على عمر بن صالح[7] القصاصَ، وأخذ عن حمُّو بن كاسي[1] ومحمَّد بن عيسى ازبار[2] وغيرهم[3].

(1) ينظر: وينتن: آراء اطفيَّش العقديَّة، 46. وشرح عقيدة التَّوحيد، 17-18.

(2) وينتن، سعيد بن يوسف (ت حوالي: 1296هـ): تعلَّم على الشَّيخ الحاج يوسف بن حَمَّ، انتقل إلى تُونس وجربة مُتعلِّما، ثُمَّ رجع إلى بلدته للتدريس والوعظ، عُرف بالحكمة في الكلام والجرأة والشَّجاعة. أبو اليقظان: ملحق السِّير، 100-101.

(3) نوح، عُمر بن سليمان (ت: 1292هـ/ 1875م): من مشايخ مدينة بني يسجن بمزاب، أخذ العلم عن الشيخ بالحاج بن كاسي القراري، وعن سليمان بن عيسى. كان قاضيا ببني يسجن زمان مشيخة الحاج محمد بن عيسى ازبار، وله معهد في بني يسجن. نُفِي إلى مليكة ولبث فيها ثلاثين عاما ينشر العلم، وكان قطبُ الأيمة حينها يافعا. تضلع في علم أسرارا الحروف. من تلاميذه الحاج عمر بن حمو بكلي الفرضي. خلَّف مكتبة ثريَّة ورثتها بنته التي تزوَّجها القطب، فوهبتها له. جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 03/ 643.

(4) آل الشيخ، سليمان بن عيسى عدُّون اليسجني، (حَيٌّ بين: 1230هـ/ 1265هـ-1814م/ 1848م): من علماء وأبطال بني يسجن بمزاب، تتلمذ على يد الشيخ عبد العزيز الثميني. عُيِّن عضوا في حلقة العزَّابة، وكان كاتبا لاتفاقاتهم وقراراتهم، ثم تولى مشيخة بني يسجن خاصة، ومزاب عامة بعد الشيخ أبي يعقوب يوسف بن حمو بن عدون. له مدرسة علمية، خرجت علماء كبار أمثال: عمر بن سليمان نوح، والحاج محمد بن عيسى أزبار، وقطب الأيمة امحمد بن يوسف اطفيش. له خبرة وحنكة سياسية عسكريَّة مكَّنته من تولي بعض المهام العسكريَّة الحسَّاسة، من أحفاده مفدي زكريَّاء شاعر الثورة الجزائريَّة، وإليه ينتهي نسب آل الشيخ ببني يسجن. أبو اليقظان: المرجع نفسه، 01/ 94. جمعيَّة التُّراث: المرجع نفسه، 03/ 433-434.

(5) بابا بن يونس الغرداوي (ت: 1280هـ/ 1863م): من أساطين الإصلاح في زمانه، عاصر القطب اطفيش، وحضر حلقاته في غار جبل أبي العباس. ذُكر في مشيخة غرداية بعد الشيخ صالح بن حريز، وبعد وفاته بقيت غردايةُ مُدَّةَ خمسة عشر عاما بدون شيخ. وكان مفتي المسجد، ومُدَرِّسَ القرآن وعلوم الشريعة، له وثائقُ ومراسلاتٌ هَامَّة مع أقرانه في عصره، وله مراسلاتٌ مع أهل عُمان، ترك مكتبة نفيسة وثريَّة لا تزال محفوظة ضمن مكتبة الشيخ بابكر بن الحاج مسعود، بغرداية. أبو اليقظان: المرجع نفسه، 01/ 131. جمعيَّة التُّراث: المرجع نفسه، 02/ 145.

(6) جبل في ولاية غرداية، شمال جنوب الجزائر.

(7) عمي سعيد، عمر بن صالح (حيٌّ في: 1250هـ/ 1834م): من أعيان وعُلماء مدينة غرداية، اشتهر بقاضي القضاة، تتلمذ على الشيخ عبد العزيز الثميني، كان عالما جليلا قرأ عليه القطب، وكان عضوا في حلقة العزَّابة بغرداية، له مُرَاسلة مع الإمام سُليمان بن ناصر العُماني، وله وثائق عديدة وهامَّة، أهمُّها وثيقة: «الفصل في فتنة وقعت بين أهالي

والذي جعل اطفيَّش يبرز في العلوم والمعارف، ويعلو شأوُه فيها ويسمو شأنُه هو شغفُه الشديد لتحصيل العلوم، وهِمَّتُهُ السَّامية وعزيمته التي لا تعرف الكلل ولا الملل؛ وعليه فإنَّه إضافةً إلى ما أخذه عن مشايخه شَمَّر عن ساعد الجدِّ والتَّحصيل وانكبَّ على مُطالعة الكتب ومُدارسة الفنون والمتون، حتَّى إنَّه كان لا يكاد يبدأ كتابا في فَنٍّ جديد ويدرس فيه بابا أو بابين على شيخه ويعرف موضوعه حتَّى يختم الكتاب بنفسه ويهضم ما فيه ويستوعبه[4]، وساعده على كُلِّ ذلك تَمَتُّعه بذكاءٍ حَادٍّ وذاكرةٍ قويَّةٍ نادرةٍ ورغبة في العلم لا تعرف الحدود[5].

لَمْ يُشبع اطفيَّش نهمَه بِما درسه وما وقعت عليه يداه من الكُتب، فوجَّه اهتمامه إلى جمع الكتب النفيسة وحاول اقتناءها، وانتهج في ذلك سُبُلا شَتَّى وطُرقا عديدة؛ حيث استهلَّ رحلته في جمع الكتب بِما حوله من مكتبات وادي مزاب، من ذلك: مكتبة شيخه ازبار الذي صاهره وتزوَّج ابنته، ومكتبة شيخه عمر بن الحاج سعيد الذي صاهره أيضا وأمكنه الاطِّلاع على ما فيها من مصادر، ومكتبات أخرى، كمكتبة الشيخ عبد العزيز الثَّميني، ومكتبة أخيه الحاج إبراهيم، ومكتبة دار التَّلاميذ بغرداية.

القرارة». أبو اليقظان، ملحق السِّير، 130،131. جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 03/ 644-645.

(1) حمو بن كاسي (من علماء النصف الثاني من القرن الثالث عشر): من آل زرقون ببني يسجن، اشتهر بحسن تلاوة القرآن الكريم. أبو اليقظان: المرجع نفسه، 104-155.

(2) ازبار، محمَّد بن عيسى بن عبد الله (ت: 1301هـ/ 1883م): من علماء بني يسجن بمزاب، تولَّى مهامَّ دينيَّة وعلميَّة مُعتبرة، تتلمذ على يد عُلماء عصره بمسقط رأسه، ثُمَّ هاجر إلى المشرق، فتعلَّم فيها علوم النقل والعقل، استقرَّ بعُمان مدَّة طويلة للنَّهل من فقهائها وعلمائها، عاد لوطنه فعيِّن شيخا على مسجد بني يسجن، ثمّ تولَّى منصب مشيخة بني مزاب، أقيمت له بيوت ضيافة وداخليَّات لاستقبال الطَّلبة، امتاز بقوَّة العارضة والفصاحة، اشتهر ببغضه للاستعمار الفرنسيّ، وسعيه لزرع حبِّ الحريَّة وروح المقاومة في نفوس طلبته وأتباعه، عُيِّن قاضيا في بني يسجن سنة 1883م، من تلامذته؛ القطبُ، والحاج صالح لعلي، له خزائن عامرة بالمخطوطات، جمعيَّة التُّراث: المرجع نفسه، 04/ 822-823.

(3) إبراهيم حفَّار: السَّلاسل الذهبيَّة، 28-29، و50-51. طلاَّي: مقدِّمة تيسير التَّفسير، 01/ع. دبُّوز: نهضة الجزائر، 01/ 292. ويُنظر: وينتن: آراء اطفيَّش العقديَّة، 44-45. جمعيَّة التُّراث: المرجع نفسه، 04/ 936.

(4) يذكر وينتن أنَّ اعتماد الشَّيخ على ذاته، وترقُّبه لمجيء أهل العلم من المشرق لينهل من معينهم؛ جعله يعتقد أنَّ الاجتماع بشيخٍ إنَّما يجب أن يحدث في بداية تعلُّم كلِّ فنٍّ ومِنْ ثَمَّ يستزيد الطَّالب ويطلب الكمال في ذلك الفنِّ من المطالعة الذاتية. المرجع نفسه، 48.

(5) ينظر: دبُّوز: المرجع نفسه، 01/ 293. جهلان: الفكر السِّياسيُّ، 104. وينتن: المرجع نفسه، 48. جمعيَّة التُّراث: المرجع نفسه، 04/ 837. وينظر أيضا: الشيخ بالحاج، قاسم بن أحمد: معالم النَّهضة الإصلاحيَّة عند إباضيَّة الجزائر، 141.

لَمْ تُرْوِ ظمأه هذه المكتبات، بل زادت شغفه لجمع الكتب والنَّفائس واقتنائها، فالتجأ إلى طرق أخرى تُمكِّنه من جلب المزيد من المصادر، من ذلك: مُراسلة أهل العلم بِعُمان يُمِدُّهم بمؤلَّفاته، ويطلب منهم إمداده بالمصادر[1]، مُستعينًا بالْحُجَّاج المزابيِّين ومُتَّخذا إيَّاهم واسطة بينه وبين أساطين العِلم بِعُمان وزنجبار؛ يجلبون له تلك الكتب ويبلِّغونه ما جاءوا به من المصادر[2]. كما وصلته كتبٌ من مصر والمغرب الأقصى عن طريق المسافرين من تلاميذه وغيرهم[3]، وكانت رحلتاه الحجازيَّتان[4] فرصتين مُهمَّتين اقتنى فيهما عددا من الكتب من مكَّة والمدينة، ومصر وغيرها من المدن[5].

بهذا النَّهم الشَّديد وبهذه الرَّغبة القويَّة في التَّحصيل تمكَّن من بلوغ مرتبة علميَّة عالية وهو لا يزال غَضَّ الطَّرف؛ حيث لَمْ يكد يبلغ السَّادسة عَشْرة حتَّى جلس للتَّدريس والتَّأليف، ولَمَّا بلغ العشرين أصبح عالِمَ وادي مزاب الأوَّل، وبلغ درجة الاجتهاد المطلق في كهولته[6]، كما ذكر ذلك بنفسه في كتابه «شامل الأصل والفرع»[7].

(1) يُذكر أنَّه تلقَّى سنة 1298هـ/ 1881م نسخة من «بيان الشَّرع» لِمحمَّد بن إبراهيم الكِنديِّ العُمَانيِّ (ق5)، والذي يحوي واحدا وسبعين مُجلَّدا، ونسخة أخرى من «قاموس الشَّريعة الحاوي طرقَها الوسيعة» لِجُميَّل بن خميس السَّعدي والذي يحوي اثنين وتسعين مُجلَّدا. الحاج سعيد: تاريخ بني مزاب، 190.

(2) دبُّوز: نهضة الجزائر، 01/ 296-297. وينتن: آراء اطفيَّش العقديَّة، 48.

(3) اطفيَّش، أمْحَمَّد بن يوسف: السيرة الجامعة من المعجزات اللاَّمعة، 231. دبُّوز: المرجع نفسه، 297. وينتن: المرجع نفسه، 48.

(4) تُجمع المصادر على أنَّ الشيخ اطفيَّش حجَّ مرتين، أمَّا الأولى فقد كانت حوالي سنة: 1290هـ/ 1873م، ودامت مُدَّة مُكثه مجاورا مكَّة سنة كاملة، درَّس خلال وجوده هناك كتاب: «السنوسيَّة في عقائد المالكيَّة» (وقد ذكر الشَّيخ ذلك بنفسه في شرح النيل، ينظر: 01/ 17)، وألَّف فيها كتابه الشَّهير في المنطق، وهو: «إيضاح المنطق في بلاد المشرق». والثَّانية سنة: 1303هـ/ 1886م، دوَّن فيها «قصيدته الحجازيَّة»؛ حيث أورد فيها طريق رحلته تلك إلى الحجاز ذهابا وإيَّابا، وأهمَّ المدن التي نزل بها، ومن اجتمع إليهم في كلِّ مرحلة، وكانت عودته في بداية سنة 1304هـ. يُنظر: حاج امحمَّد: رحلة القطب، 40-41.

(5) وينتن: المرجع نفسه، 48.

(6) يُثبت الشَّيخ إبراهيم حفَّار القراريُّ بأنَّ القطب تصدَّى للفتوى في سنِّ العشرين، وبلغ درجة مجتهد المذهب في الثَّلاثين، وتربَّع على عرش المجتهد المطلق في الخمسة والسِّتِّين أو السَّبعين. السَّلاسل الذَّهبيَّة، 21.

(7) جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 04/ 837.

تلاميذه:

اتَّخذ الشَّيخُ التَّدريسَ رسالتَهُ في الحياة، ووقف من أجله حياتَهُ كُلَّها[1]، وجعل بيته ملاذا للطُّلاَّب ومعهدا للتَّدريس، يَؤُمُّه الطُّلاَّب مِنْ كُلِّ مكان بوادي مزاب[2]، ولَمْ يتوقَّف الأمرُ عند بيته فقط، بل كان يُدَرِّس أينما حلَّ وارتحل، ويستقبل الطُّلاَّب في كُلِّ مكانٍ نزل فيه، حتَّى إنَّه اتَّخذ محلاً للتَّدريس في منفاه بُنورة، وكذلك فعل في مليكة، وبرَّيان والقرارة وفي جزيرة جربة، فكان مدرسةً مُتنقِّلة لا ينضب معينها ولا تنقطع مهما تغيَّر الزَّمان والمكان والإنسان، ويُذكر أنَّه لشغفه وحُبِّه للتَّدريس ونقلِ العِلم، واعتباره ذلك رسالةً واجبةَ التَّبليغ والأداء؛ ألقى دروسا بالمسجد النَّبويِّ شَرحَ فيها العقيدة السنوسيَّة[3].

بهذا العطاء المستمرِّ المتواصل الذي لَم ينقطع؛ كَثُر مريدو الشَّيخ وأصبح له طلبة وتلامذة من مختلِف الأقطار، وانتشروا في شتَّى البلدان، أعدِّد منهم[4]: الشيخ صالح بن عمر لَعْلِي[5]، وأبو إسحاق إبراهيم اطفيَّش، وإبراهيم لابريكي[6]، وإبراهيم بن عيسى أبو اليقظان،

(1) يذكر دبُّوز بأنَّ الشَّيخ قضى حوالي إحدى وثمانين سنة في التَّدريس حتَّى آخر عمره، في حِلِّه وتَرحاله. نهضة الجزائر، 01/ 344. وينظر أيضا: وينتن: آراء اطفيَّش العقديَّة، 54.

(2) دبُّوز: المرجع نفسه، 01/ 326. وينتن: المرجع نفسه، 54.

(3) وينتن: المرجع نفسه، 54-55. وينظر: حاج احمَّد: رحلة القطب، 40. ولقد أورد رسالة للشَّيخ أحمد بن حمزة الرِّفاعيِّ يروي فيها عن أبيه وكيف توسَّط للقطب لأجل تدريسه بالمسجد النبويِّ الشَّريف وحصل له ذلك بفضل الله وتوفيقه وعونه. ينظر الصفحات: 43-44-45-46. وأشار إليها وينتن: المرجع نفسه، 55 (هامش).

(4) هذا التَّعداد مجرَّد تمثيل لا يُقصد منه الحصر؛ ذلك أنَّ الحديث عن تلاميذ القطب يعني الحديث عن مجتمع بأكمله كوَّنه ونشَّأه وأحسن تنشئته، سواء بوادي مزاب أو بغيره؛ لذا يصعب حصرهم وعدُّهم. ينظر: وينتن: المرجع نفسه، 57.

(5) لعلي، صالح بن عمر بن داود (و: الأربعاء 20 رمضان 1287هـ/ 1870م-ت: ضحوة السبت 27 ربيع الثاني 1347هـ/ 13 أكتوبر 1928م): من حِلَّة عُلماء بني يسجن بمزاب، نشأ محبا للعلم، ابتلاه الله بمرض الجدري في الخامسة من عمره فأصيب بالعمى. زاده ذلك طموحا وإرادة فتعلَّم ونبغ في العلم على ثلة من مشايخ عصره، وختم مشوار تعلمه بمعهد قطب الأيمة الشيخ اطفيش. ثُمَّ سافر إلى تونس فاجتمع بعلمائها وحضر دروسهم في الزيتونة، كما حضر دروسا في جامع الأزهر بالقاهرة. كما أمضى مدة في الحجاز يأخذ عن علمائها. جلس للتعليم والتوجيه بعد عودته. يعد من العلماء البارزين الذين أثَّرُوا في مسار النهضة العلمية الحديثة. من مؤلفاته: «القول الوجيز في كلام الله العزيز»، و«مراقي العلوم إلى معرفة مبادئ الإسلام» وغيرها، توفِّي لشربه ماء مُثلَّجا بعد خروجه من الحمام يتصبَّب عرقا. جمعيَّة التُّراث: معجم الأعلام، 03/ 475-477.

(6) لَبْرِيكي، إبراهيم بن عيسى (1273هـ/ 1857م-1329هـ/ 1911م): تعلَّم بالجلفة وحفظ القرآن بها، ثمَّ بمعهد الحاج محمَّد بن الحاج قاسم الشيخ بلحاج في القرارة، وبعده ارتقى للدراسة في معهد قطب الأيمة اطفيش ببني يسجن. وعند عودته إلى بلدته القرارة، اِقتفى أثر شيخه، وفتح معهدًا للدراسات الاِبتدائية والثانوية، فتخرَّج فيه الجيلُ

وسليمان باشا الباروني[1] وأخاه يحيى[2] من ليبيا، وسعيد بن تَعَارِيتْ من تونس[3]، وغيرهم[4].

مكانته العلميَّة:

لقد تبوَّأ القطبُ بغزارة عِلمه وسِعة اطِّلاعه، ونشاطه الدَّؤُوب المتواصل في نشر العلم والإصلاح، مكانةً مرموقةً في مجتمعه، وبين نُظرائه من أهل العلم، وفي نظر أهل السِّياسة والحكم؛ إذ كان شيخَ الحلقة في بلدته، والمكلَّفَ بدروس الوعظ والإرشاد، وتولَّى الفتوى والتَّدريس، فغدا ملاذا للراغبين في السُّؤال والاستفتاء في الدين، وقِبلة للقاصدين إلى التعلُّم والتفقُّه في عُلوم الدِّين.

كما كانت له علاقاتٌ وطيدةٌ بعلماءَ وفقهاءَ من مختلف مناطق العالم الإسلاميِّ، واستطاع

الأوَّلُ للإصلاح في القرارة، منهم: إبراهيم بن عمر بيوض، وقاسم بن الحاج عيسى الشيخ بلحاج، وإبراهيم أبو اليقظان وغيرهم. خلف شيخه في منبر المسجد واعظًا، وحارب الفساد والبدع والعصبية القبلية والجهل، وتحمَّل عدَّة مسؤوليات اجتماعية، توفي بسبب اشتداد مرض البواسير، ورثاه أبو اليقظان بقصيدة نشرت في ديوانه تحت عنوان: «دمعة سخينة على العلم والدين». جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 02/ 50-51.

(1) الباروني باشا، سليمان بن عبد الله بن يحيى (و: 1287هـ/ 1870م-ت: 23 ربيع الأول 1359هـ/ 1940م): ولد بجادو في جبل نفوسة بليبيا من عائلة البارونيين، أخذ مبادئ العلوم عن أبيه الشيخ عبد الله الباروني، انتقل إلى جامع الزيتونة بتونس، بعدها انتقل إلى مصر حيث درس بالأزهر الشريف مُدَّة ثلاث سنوات، تخصص في العلوم الشرعية في معهد قطب الأئمة الشيخ اطفيش ببلدة بني يسجن، من أعماله الكبرى: محاربته للاستعمار الإيطالي وغيرها. أما أعماله الثقافية: تأسيسه لجريدة «الأسد الإسلامي» في مصر، إنشاؤه جريدة «البارونيّ» بإسطنبول مخصصة للقضية الليبية وغيرها، له كتاب «تعليقات على سلم العامة والمبتدئين»، و«الأزهار الرياضية في أيمة وملوك الإباضية». المرجع نفسه، 03/ 426.

(2) البارونيُّ، يحيى بن عبد الله بن يحيى (ت: 1346هـ/ 1927م): زعيم العائلة البارونيَّة العريقة. تتلمذ في تونس وفي الأزهر بمصر، ثُمَّ انتقل إلى معهد قطب الأئمة الشيخ امحمَّد بن يوسف اطفيش بمزاب، وقد ساعد أخاه الزعيم سليمان باشا الباروني في جهاده. عُيِّن نائب رئيس مجلس الشورى عندما تأسّست الجمهورية الطرابلسية في 16 نوفمبر 1918م. أديبٌ ألمعيٌّ له شعر نُشر بعضه في ديوان أخيه سليمان. المرجع نفسه، 4/ 969.

(3) ابن تعاريت، سعيد بن علي الصدغيانيّ الجربيّ (و: 1289هـ/ 1872م- ت: 1355هـ/ 1936م): من مشايخ جربة المعاصرين، ولد ونشأ بحومة صدغيان، أخذ عن شيخه عبد الله الباروني فتم له علمُ الدين والدنيا، حضر دروس قطب الأئمة الشيخ اطفيش، وساعده ثمانية أشهر في التدريس، ألَّفَ كتاب «المسلك المحمود في معرفة الردود». له محاولات في قرض الشعر منها: قصيدة لجريدة وادي ميزاب اليقظانية. استقر به المقام بجربة للوعظ والإرشاد. المرجع نفسه، 3/ 371.

(4) المرجع نفسه، 04/ 838-839. ويُنظر: دَبُّوز فقد خصَّص خمس صفحات لذكر تلاميذ القطب؛ حيث أورد عددا كبيرا منهم. نهضة الجزائر، 01/ 360-364. ويُنظر: الحاج سعيد: تاريخ بني مزاب، 189-190.

بفضل علاقاته أن يربط منطقةَ مزاب ووطنَهُ الجزائر بجملة من عواصم وحواضر العلم في الشَّرق؛ بما كان يستقدم من طلبة العِلم إلى معهده من تونس وليبيا، وبِمَن كان يرحل من طلبته إلى تونس ومصرَ وغيرها من بلاد المشرق، وبِمَا كان له من مُناقشاتٍ وأحاديثَ مع علماء الحرمين كالشيخ أحمد زيني دحلان[1]، ومحمَّد سليمان حسب الله[2] ومحمد حَقِّي بن علي بن إبراهيم[3] ومحمَّد بن أحمد عُلِّيش[4]، وأيضا بما حصل له من تواصل مع علماءَ من مختلِف الأقطار الإسلاميَّة[5] في بِلاد الحرمين[6].

(1) أحمد زيني دحلان (1232/ 1304هـ-1817/ 1886م): وُلد بمكَّة المكرَّمة، ونشأ وترعرع فيها، ونبغ فيها، وسار في منهج العلم والأدب منذ صغرِه، وحضر دروس العلماء الأفاضل، إلى أن جلس على منبر العلم والإفتاء، وتصدَّرَه وصار مُفتِيَ وفقيه الشَّوافع بمكَّة، كما عُرف بالتَّأريخ أيضا، في أيَّامه أُنشئت أوَّل مطبعة في مكَّة، وطُبعت فيها بعضُ كُتُبه، من مؤلَّفاته: «الفتوحات الإسلامية» مجلدان، و«السيرة النبوية»، و«خلاصة الكلام في أمراء البلد الحرام» وغيرها. مات في المدينة المنورة. الدمشقيُّ: حلية البشر، 183. الزِّركليُّ: الأعلام، 01/ 129-130. الصَّبَّاغ: تحصيل المرام، 08.

(2) محمد بن سليمان حسب الله (1244/ 1335هـ-1828/ 1917م): فقيه مكيٌّ شافعيٌّ، ألَّف «الرِّياض البديعة في أصول الدين وبعض فروع الشريعة»، و«حاشية على مناسك الحج للخطيب الشربيني» الزِّركليُّ: المرجع نفسه، 06/ 152.

(3) محمد حقي بن علي بن إبراهيم النازلي الآيديني (1301هـ/ 1884م): ولد ببلده، وقرأ على المشايخ الأعلام وأخذ عنهم، وجاء إلى مكة وجاور بها، ونهل من معين علمائها، فنبغ وتفوَّق في العلم، فألَّف فيها المصنَّفات الكثيرة، من أشهرها: «الفتوحات المكيَّة»، و«تفهيم الإخوان في تجويد القرآن»، و«خزينة الأسرار الكبرى في الأذكار»، سكن مدرسة المرحوم محمد باشا، وتُوفِّي بمكَّة في ذي الحجَّة. أبو فيض البكري، عبد الستار بن عبد الوهاب: فيض الملك الوهاب المتعالي بأنباء أوائل القرن الثالث عشر والتوالي، 27، و1577. الزِّركليُّ: المرجع نفسه، 06/ 108. كحَّالة الدِّمشق، عمر بن رضا: مُعجم المؤلِّفين، 09/ 266 (باب: الميم).

(4) عُليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكيُّ الأشعريُّ (1217/ 1299هـ-1802/ 1882م): فقيه متكلِّم، لغويٌّ، منطقيٌّ، مغربيُّ الأصول، مصريُّ المولد، أزهريُّ التَّكوين، ولي مشيخة المالكيَّة في مصر والأزهر، اتُّهم بموالاة ثورة عُرابي، وسُجن لذلك، له تصانيف ومؤلَّفاتٌ مُتعدِّدة الفنون؛ الفقه، واللُّغة، والمنطق، منها: «فتح العليّ المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك» جزآن وهو مجموعة فتاويه، و«منح الجليل على مختصر خليل، أربعة أجزاء» في الفقه، و«موصل الطلاب لمنح الوهاب» في النَّحو وغيرها، تُوُفِّي بسجن المستشفى في القاهرة. الزِّركليُّ: المرجع نفسه، 06/ 19-20. كحَّالة الدِّمشق: المرجع نفسه، 09/ 12 (باب: الميم). أبو الفيض البكريُّ: المرجع نفسه، 1485. ابن سالم مخلوف، محمَّد بن محمَّد: شجرة النُّور الزكيَّة في طبقات المالكيَّة، 01/ 551.

(5) يذكر حفَّار بأنَّه لَمْ يستغن عنه علماء البحرين، ولا علماء الحجاز، ولا عُلماء مصر وتونس، ولا علماء نفوسة وجربة، ولا علماء الجزائر، ولا علماء فاس ولا علماء الكُلِّ، ولا علماء القسطنطينيَّة ولا علماء بعض العواصم الإفرنجيَّة. السَّلاسل الذَّهبيَّة، 19-20. ويبدو أنَّه يلمِّح بهذا الجمع والتَّعميم إلى شهرته بعد حَلِّه «لغز الماء» وفكِّه لأسراره بعد أن عجز عن ذلك العلماءُ مشرقا ومغربا.

(6) كانوا يزورونه في بيته في مكَّة والمدينة، فكان بذلك فخرَ الجزائر والمغرب كافَّة. ينظر: دبُّوز: نهضة الجزائر، 01/ 338-

كما كانت له أيضا علاقاتُ تواصل مع بعض الحكَّام والسَّلاطين من أهمِّها علاقته مع سلاطين عُمان وزنجبار التي كان سببُها الوَحدةَ المذهبيَّةَ، وعلاقاته مع إدارة الخلافة الْعُثمانيَّة أيَّام عبد الحميد الثَّاني[1] (1876-1909م)، ومُراسلاته مع الوجود الاستعماريِّ التي كانت فحواها في الغالب المطالبةُ بالحقوق، وتبليغ الاحتجاجات، وكانت ثمرة علاقاته هذه أن تلقَّى عدَّة أوسمة من هذه الدُّول تقديرا واحتراما لجهوده العِلميَّة وإسهاماته الإصلاحيَّة، من ذلك: وِسام الدَّولة العُثمانيَّة، ووسام سُلطان عُمان، ووسام سُلطان زنجبار، ووسام الأكاديميَّة الفرنسيَّة[2].

مُؤلَّفاته:

لقد تعدَّدت تآليف القطب وكثُرت بحيث أوصلها البعضُ إلى الثلاثمائة مُؤَلَّف ما بين كتاب ورسالة[3]، ولعلَّ التَّحقيق العلميَّ الدَّقيق أثبت أنَّها تبلغ خمسة وثلاثين ومائة أثر ما بين كتاب ورسالة ومُراسلة[4]، في مختلف المجالات والمواضيع، فقد كتب الشَّيخ في التَّفسير، والتَّوحيد، والأصول، والفقه، والحديث، والسِّيرة، والفرائض، واللُّغة؛ آدابها وبلاغتها

.339

(1) السلطان عبد الحميد (الثاني) بن عبد المجيد (1293/ 1327هـ-1876/ 1909م): هو السُّلطان الرَّابع والثلاثون من سلاطين الدولة العثمانية وهو آخرهم، ويعتبر من أشهرهم وأطولهم خلافة، ومن أقويائهم. تولَّى الخلافة وهو ابن 34 سنة، تربَّى على يدي زوجة أبيه أحسن تربية، وتلقَّى علوما شتَّى، وبرع ونبغ فيها. كما تلقَّى تدريبا عسكريًّا عاليا. حدثت في عهده أحداثُ هامَّة، وشهدت الإمبراطورية أفولَ نجمها بعزله، حاول إنقاذ الدَّولة العثمانيَّة بعد أن دارت عليها الدوائر، لكن لم يتسنَّى له ذلك بسبب ما نزل على الدولة من هزائم دولية واسعة وخسائر عسكرية أليمة نتيجة مواجهتها لتكتلات دولية أوروبية مسيحية لم تستطع الدولة مقاومتها، فخسرت أجزاء كبيرة من ممتلكاتها في أوروبا وآسيا وأفريقية. وسقطت بذلك وزال مُلكها. الصَّلاَّبيُّ، علي محمَّد محمَّد: الدولة العُثمانية؛ عَوَامِلُ النُّهُوض وأسباب السُّقوط، 399. العيسريُّ، أحمد معمور: موجز التاريخ الإسلاميِّ منذ عهد آدم إلى عصرنا الحاضر (1417هـ)، 341.

(2) دبُّوز: نهضة الجزائر، 01/ 317-318. وينتن: آراء اطفيَّش العقديَّة، 54. ويَذكر دبُّوز بأنَّ القطبَ كان يتقلَّد الأوسمة الثَّلاثة للدُّول الإسلاميَّة ويفتخر بها، بينما يكره أن يفعل ذلك مع وسام الدَّولة الفرنسيَّة، وكان وسام الدَّولة الفرنسيَّة قد تحصَّل عليه حينما قام بحلِّ مُعضلة «لغز الماء» نهضة الجزائر، 01/ 318.

(3) جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 04/ 839.

(4) قام بهذا الإحصاء والتَّدقيق وينتن في رسالته للماجستير، ينظر: وينتن: المرجع نفسه، 63-64. والفرق بين الرسالة والمراسلة هو: أنَّ هذه الأخيرة هي كُلُّ ما كتبه الشَّيخ إلى شخص أو هيئة على شكل طلب أو جواب على سؤال أو استفتاء، وتكون عادة مُتعدِّدة المسائل، أو ذات موضوع واحد، ولكنها ليست بالرِّسالة ولا بالكتاب. أمَّا الرِّسالة فهي الأعمال ذاتُ الموضوع الواحد لكنَّها لا تشكل كتابا كاملا وليست مجرَّد مراسلة. المرجع نفسه، 488 و492.

ونحوها وصرفها، وشِعرها وعَروضها، وسرِّ الحرف، والتَّجويد، والقراءات، والتَّاريخ والجغرافيَّة، والحساب والجبر، والهندسة، والمنطق، والفلسفة، والطِّبِّ، والفلك، والفلاحة، وفنِّ الحكمة والوضع وغيرها[1]. والذي سيعمد إليه البحثُ إيرادُ مؤلَّفاته في التَّفسير والأصول والفقه دون غيرها؛ تركيزا على ما له صلة بموضوع البحث، وتجنُّبا للتَّطويل؛ وبيانُ المقصود فيما يأتي:

1- التفسير:

- **داعي العمل ليوم الأمل:** في أربعة أجزاء كبيرة، فسَّر فيه القرآن من سورة الرَّحمن إلى سورة النَّاس، وكان القطب ينوي تفسير القرآن كلَّه بتلك الطريقة الموسَّعة، بَيْد أنَّ المنيَّة أدركته قبل بلوغ المأمول[2]، ولا يزال الكتاب مخطوطا[3].
- **هميان الزَّاد إلى دار المعاد:** يقع في ثلاثة عشر مُجلَّدا، بدأ في تأليفه وله من العُمر أربع وعشرون سنة (مط).
- **تيسير التَّفسير:** هو آخر تفاسيره وأهمُّها؛ إذ كتبه بعد نُضجه العلميِّ، ويقع في سبعة عشر مُجلَّدا في طبعة دار التَّوفيقيَّة، الجزائر 2011م، التي أصدرتها تحت رعاية وزارة الثقافة بمناسبة تلمسان عاصمة الثَّقافة الإسلاميَّة.

2- أصول الفقه:

- **فتح الله: شرحُ شرحِ مُختصر العدل والإنصاف (مخ)**[4]: وهو موسوعة في أصول الفقه المقارن، لو طُبِعت لكانت في اثني عشر مُجلَّدا.

(1) حَفَّار: السَّلاسل الذَّهبيَّة، 19. اطفيَّش، أبو إسحاق إبراهيم: الذهب الخالص (مقدِّمة)، 13. جهلان: الفكر السِّياسيُّ، 111-112.

(2) دبُّوز: نهضة الجزائر، 01/ 306.

(3) قيل: إنَّه في مجلَّد كبير، ولقد صحَّحه أستاذنا مُصطفى صالح باجو، وضبطه وصفَّفه كلٌّ من أستاذنا مُصطفى محمَّد شريفي ومحمَّد موسى بابا عمِّي، وهو ينتظر الطَّبع. يُنظر: جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 04/ 839-840.

(4) وهو شرح على «شرح مختصر العدل والإنصاف» لبدر الدِّين أحمد بن سعيد الشَّمَّاخي صاحب «السِّير». و«مختصر العدل والإنصاف» للبدر الشَّمَّاخيِّ، و«العدل والإنصاف في معرف أصول الفقه والاختلاف» لأبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلانيِّ.

3- الفقه:

- **إطالة الأجور وإزالة الفجور (مط).**
- **الذَّهب الخالص الْمُنوَّه بالعلم القالص (مط).**
- **ترتيب تحفة الأديب وتخصيب القلب الجديب (مخ):** وهو ترتيبُ كتابٍ لعمرو بن رمضان التلاتي[1].
- **ترتيب كتاب اللُّقط للشَّيخ عمرو بن رمضان التلاتي (مخ).**
- **ترتيب كتاب المعلَّقات لمؤلِّف مجهول (مخ).**
- **ترتيب المدوَّنة الكبرى لأبي غانم بشر بن غانم الخراسانيِّ[2]، رتَّبها الشَّيخ احمَّد بن يوسف اطفيَّش، وحقَّقها الدُّكتور: مصطفى بن صالح باجو[3]، طُبعت طبعة أولى من قِبل وزارة التُّراث العمانية سنة 1428هـ/ 2007م.**
- **ترتيب نوازل نفوسة (مخ):** وهي مجموعة أجوبة ورسائل لبعض أئمَّة الإباضيَّة.
- **تفقيه الغامر بترتيب لقط موسى بن عامر[4] (مط).**

(1) التلاتيُّ، أبو حفص عمرو بن رمضان الجربي (ت: 1187هـ/ 1773م): ولد في جربة في حومة «تلات»، وإليها يُنسب. أخذ العلم في البداية عن أبي الربيع سليمان الحيلاتي، ثم انتقل إلى مصر بالقاهرة، ودرس في المدرسة الإباضية بجامع ابن طولون. من تلاميذه: علي بن يوسف بن محمد المليكيّ المصعبيّ، رمضان بن أحمد الغول الجربيّ. له العديد من الحواشي والمختصرات، كما أنَّ له ديوانا في الشعر. أهم مؤلفاته: «اللآلئ الميمونية على المنظومة النونية»، و«مرآة الناظرين في أصول تبغورين»، و«العقد النضيد على نكتة التوحيد» وغيرها. جمعيَّة التُّراث، مُعجم الأعلام، 3/ 663.

(2) الخراسانيُّ، أبو غانم بشر بن غانم (ت: أوائل ق03هـ): فقيه أصوليٌّ، الإمام الحافظ، من أهل خُراسان، قدم البصرة وتلقَّى العلم بها على يد أئمَّة الإباضيَّة وخاصَّة الإمام أبي عُبيدة الذي أدركه زمنا، فأخذ أكثر علمه عن تلامذته من بعده، فدوَّن وكتب ذلك في مدوَّنته الشَّهيرة، عُرف بتواضعه ودقَّته في النَّقل، وحرصه الشديد على طلب العلم، فجمع بذلك علما غزيرا ودوَّن نفائس في المذهب الإباضيِّ، وأسهم في الحفاظ على آثار المذهب وسير مشايخه في مدوَّنته، من مشايخه: أبو عبيدة، والربيع بن حبيب، وابن عبد العزيز، وأبو المؤرِّج وغيرهم، وممن أخذ عنه: الإمام أفلح، وعمروس بن فتح، من آثاره: «المدوَّنة»، و«اختلاف الفتوى»: ناصر والشَّيبانيُّ: معجم الأعلام، 68-69.

(3) مُصطفى بن صالح باجو (مُعاصر): ولد في مدينة غرداية بتاريخ 18 أوت 1966م، زاول تعليمه الأساسيَّ بمدينة القرارة، واستظهر القرآن بها، التحق بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنوَّرة ولأسباب لم يُتمَّ تعليمه بها، فرجع إلى وطنه الجزائر فتخرَّج من جامعة الأمير عبد القادر، وتدرَّج بها إلى الدُّكتوراه. شغل منصب التَّدريس بالجامعة ذاتها، ثمّ بكلية التربية بنزوى، فكلية الشريعة والقانون، بالسَّلطنة، وحاليا يشغل منصب أستاذ التدريس العالي بجامعة غرداية، له عددٌ من المؤلَّفات العلميَّة، ناقش وأشرف على عدد من الرسائل الجامعيَّة، وشارك في مُلتقيات وطنيَّة ودوليَّة. مدوَّنة الدُّكتور باجو مصطفى بن صالح، موقع: veecos.net ، تاريخ الاطِّلاع: 12/ 08/ 2015.

(4) الشماخيُّ، أبو عمران مُوسى بن عامر بن علي بن عامر بن يسفاو (ت: 807هـ/ 1404م): عالم بالفقه والفرائض، من يَفْرَن بجبل نفوسة، أخذ عن والده ساكن عامر، اشتغل بالتدريس والوعظ، ألف كتابا سماه «لقط موسى بن عامر» لا

- **جامع الوضع والحاشية (مط):** الوضع لأبي زكريَّاء الجنَّاوَنِّي[1]، وحاشيته لمحمد بن عمر أبي ستَّة المحشِّي[2].
- **حاشية أبي مسألة (مخ):** لأبي العبَّاس أحمد[3].
- **حاشية القناطر (مخ):** لإسماعيل الجيطاليِّ[4].
- **حاشية على جواب ابن خلفان[5](مخ).**
- **حاشية على شرح الرَّائية (مخ).**

يزال مخطوطا، وللقطب امحمّد بن يوسف اطفيّش ترتيب له بعنوان: «تفقيه الغامر بترتيب لقط موسى بن عامر»، ومنه نسخة مخطوطة بمكتبة القطب ببني يزجن بطبعة حجرية. جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 04/ 898.

(1) الجناونيّ، أبو زكرياء يحيى بن الخير (ق: 5هـ/ 11م): من العلماء الأعلام بجبل نفوسة بليبيا، من قرية إجَنَّاوَنْ، أخذ العلم عن أبي الربيع سليمان بن أبي هارون، إذ بقي في التَّعَلُّم اثنتين وثلاثين سنة فصار عالما فقيها. أَخذ عنه بشرٌ كثير، وكان اعتماد أهل نفوسة على كتبه حفظا وفتيا، من آثاره العلمية: «عقيدة نفوسة»، و«كتاب الأحكام»، و«كتاب الصوم»، و«كتاب النكاح»، و«كتاب الوضع؛ مُختصر في الأصول والفقه». الشَّمَّاخيُّ: السِّير، 02/ 761-762. جمعيَّة التُّراث: المرجع نفسه، 4/ 957.

(2) هو السدويكشيُّ، أبو عبد الله محمد بن عمر «المحشيّ»، وقد سبق التَّعريف به.

(3) الشماخيُّ، أبو العبَّاس بدر الدِّين أحمد بن سعيد أبي عثمان بن عبد الواحد (الأربعينيات ق 9هـ/ الثلاثينيات ق 15م/ 928هـ/ 1552م): عالم من بلدة «يَفْرَنْ» بجبل نفوسة من أعمال طرابلس الغرب، تحول في طور دراسته إلى «تِطَّاوِينْ» و«تَلاَلْت» بجبل دَمَّر في تونس طالبا للعلم، من مشايخه: أبو عفيف صالح بن نوح التندميرتي، والشيخ البيدمَوري، وغيرهم. من تآليفه: «سير المشايخ»، و«شرح عقيدة التوحيد لعمرو بن جُمَيْع»، و«إعراب القرآن الكريم»، و«شرح على متن الديانات»، وأجوبة فقهية. توفِّي بجربة وقبره بحومة «تيواجين». جمعيَّة التُّراث: المرجع نفسه، 02/ 86-88.

(4) الجيطاليُّ، أبو طاهر إسماعيل بن موسى (ت: 750هـ/ 1349م): شيخ حافظ، وعالم عامل، محافظ، شديد في الأمر والنهي، ولد بجبل نفوسة، ونشأ بمدينة جيطال. وبدأ المراحل الأولى من التعلُّم بها، أخذ العلم عن شيخه أبي موسى عيسى بن عيسى الطرميسي. اشتهر الجيطالي بحافظته القوية العجيبة. كثر حُسَّاده وأضداده، وشغلوه عن أداء رسالته، فصرف جانبا من حياته في مقاومتهم ودَفْع مكائدهم. واجتمع حوله الطلبة في حلقات للعلم. وكان يدِّرس ويصنِّف في المجلس الواحد. لُقِّب بـ: «فيلسوف الإسلام» تشبيها له بأبي حامد الغزالي. من مصنفاته: «قناطر الخيرات»، و«قواعد الإسلام»، و«كتاب الحساب وقسم الفرائض»، توفِّي بجربة ودفن بها. الشَّمَّاخيُّ: المرجع نفسه، 02/ 785-789. جمعيَّة التُّراث: المرجع نفسه، 02/ 110-114.

(5) الخليليُّ، سعيد بن خلفان (1226هـ/ 1287هـ): الشيخ المحقِّق، العلامة الإمام ينتهي نسبه إلى الإمام الخليل بن شاذان بن الإمام الصلت بن مالك. من أشهر الشخصيات العمانية في القرن 13 في المستويين العلمي الديني والسياسي الوطني، لقبه العلماء بالمحقق لشهرته بتحقيق المسائل وتأصيلها واقترانها بالأدلة. كان يسعى لإقامة إمامة مماثلة لإمامة الجلندى بن مسعود وأمثاله ولكن حال دون ذلك دسائسُ الإنجليز. من أراجيزه أرجوزة في علم الصرف، وقصيدة في العروض. ومن تصانيفه: «كتاب النواميس الرحمانية في تسهيل الطرق إلى العلوم الربانية»، و«السيف المذكر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». انتقل إلى رحمة ربه رفقة ابنه محمد بدسيسة استعمارية في ظروف غامضة سنة 1287هـ. ناصر والشَّيباني: معجم الأعلام، 187.

- **حكم الدُّخَان والسَّعوط (مط):** حقَّق هذه الرِّسالة ودرسها بكير بن يحيى الشِّيخ بالحاج[1] في إطار رسالة الماجستير بمعهد أصول الدِّين بالجزائر.
- **حيٌّ على الفلاح، وهي حاشية على الإيضاح للشيخ عامر بن علي الشَّمَّاخيِّ[2] (مخ).**
- **شامل الأصل والفرع (مط):** ذكر فيه أنَّه كتبه بعد أن بلغ رتبة الاجتهاد، غير أنَّه لَمْ يُتِمَّه.
- **شرح الدَّعائم الموسَّع (مخ).**
- **شرح الدَّعائم (مط):** شرح فيه بعض منظومات ابن النَّضر الْعُماني[3] المسمَّاة: الدَّعائم.
- **القِنوان الدانية في مسألة الديوان العانية (مط).**
- **كتاب التُّحفة والتَّوأم (مط).**
- **كشف الكُرب (مط).**
- **مختصر في عمارة الأرض (مخ)[4].**
- **جوابات القطب، يعكف فريق من الباحثين في مُؤَسَّسة عمِّي سعيد على جمعها وإخراجها، ولم تبصر النُّورَ بَعْدُ.**

(1) الشيخ بالحاج، بكير بن يحيى (مُعاصر): من القرارة ولاية غرداية، عضو لجنة الأهلَّة بوزارة الشؤون الدينية، أستاذ الشريعة الإسلاميَّة بكلية الحقوق بن عكنون، ورئيس مجمَّع المدارس الإباضيَّة في القطر الجزائريِّ.

(2) الشمّاخيُّ، أبو ساكن عامر بن علي (ت: 792هـ/ 1389م): واسطة العقد ومنتهى القصد، وأحد أكبر مشايخ الإباضيَّة في جبل نفوسة بليبيا، مجدِّد المذهب، وموحِّد الأمَّة، لـقِّب بجدارة بـ«يَسِّـفَاوْ» ومعناها بالعربية: ضياء الدين. أخذ علمه عن جلَّة من مشايخ ليبيا، بدأ حياته راعيًا لبقر أبيه، ثمَّ اشتغل بالدراسة فنبغ وتفوَّق فيها. أنشأ مدرستين لنشر العلم. تخرَّج على يديه نوابغُ العلماء منهم: ولده موسى، وحفيده سليمان، وأبو يعقوب يوسف بن مصباح. من مُؤَلَّفاته: «كتاب الإيضاح» في أربعة أجزاء، عُمِّر طويلا، وتوفِّي بواحة يفرن. الشَّمَّاخيُّ: السِّير، 02/ 789-791. جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 501-503.

(3) ابن النضر العمانيُّ، أحمد بن سليمان بن عبد الله بن أحمد الناعبيّ (ت: 690هـ): من أهل سمائل، بها دَرس ودرَّس، اشتهر بحافظته القويَّة، واطِّلاعه الواسع، وتبحُّره في علوم الفقه واللُّغة العربيَّة، وبراعته في النظم وكتابة الشِّعر، حتَّى لُقِّب بـ: «أشعر العلماء وأعلم الشُّعراء»، تعرَّض للظُّلم والاضطهاد في حياته لوقوفه ضدّ جور السُّلطان، وتحدِّيه له، وقُتل بناء على موقفه هذا، وأحرقت مكتبته العامرة، ومات شهيدا في سبيل إحقاق الحقِّ. من مؤلَّفاته: «الوصيد في ذمِّ التَّقليد»، و«مرآة البصر في مجمع المختلف من الأثر»، و«كتاب الدَّعائم» وهو منظومة في العقيدة والفقه، ومِمَّن تصدَّى لشرحها الرُّقيشيُّ والقطبُ كما بيَّنا أعلاه. ناصر والشَّيبانيُّ: المرجع نفسه، 54.

(4) جمعيَّة التُّراث: المرجع نفسه، 04/ 842-843.

- **شرح النِّيل وشفاء العليل، وقد تقدَّم التَّعريف به[1].**

وفاته:

بعد عُمُر حافلٍ بالعطاء، وحياة طافحة بالإنتاج الغزير، والمحصول العلميِّ الوفير انتقل القطب إلى رحمة الله بتاريخ يوم السَّبت 23 ربيع الثَّاني سنة 1332هـ يُوافقه بالميلاديِّ 21 مارس 1914 عن عمر يُناهز 96 عاما في بلدته آت يسجن بعد مرض خفيف وحُمَّى ألَمَّت به لبعض الأيَّام، ففقدت بذلك ساحةُ العِلم أحدَ فرسانها ورُبَّانها المبرَّزين، تغمَّده الله برحمته الواسعة، وأسكنه فسيح جنَّاته مع الذين ﴿أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا ۝٦٩﴾ النساء: ٦٩[2].

بتمام هذا المبحث وانقضائه، يستوي هذا الفصل التَّعريفيُّ وينتظمُ مُستوفيًا تحديدَ مفاهيمِ البحث، وتوضيحَ مصطلحاته، ومُتِمًّا بيانَ مقاصدِ العُنوان وإجلاءَ الغُموض عن مفرداته؛ وبذلك يصفو للباحثِ التَّوجُّه إلى الفصل الثَّاني للبحث في الأُسس النَّظريَّة للاجتهاد المقاصديِّ عند الإباضيَّة، مُحاولا إسقاط ذلك على باب المعاملات المالية.

(1) لمزيد الاطِّلاع على مؤلَّفات القطب ينظر: دبُّوز: نهضة الجزائر، 01/ 306-310. جهلان: الفكر السِّياسيُّ، 112-117. وينتن: آراء اطفيَّش العقديَّة، 479-497 جمعها في ملحق خاصٍّ بها، وأجاد البيان والإفصاح عنها. وينظر أيضا: جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 04/ 839-846. الحاج سعيد: تاريخ بني مزاب، 193-202.

(2) حفَّار: السَّلاسل الذهبيَّة، 16. أبو اليقظان: ملحق السِّير: 167. طلاَّي: تيسير التَّفسير (المقدِّمة)، 01/ ت، جهلان: المرجع نفسه، 105. وينتن: المرجع نفسه، 27.

الفصل الثَّاني

الأسس النَّظريَّة للاجتهاد المقاصديّ في المعاملات المالية

وينضوي على أربعة مباحث؛ وهي:

المبحث الأوَّل: أهميَّة الاجتهاد المقاصديّ في المعاملات المالية.

المبحث الثَّاني: التَّعليل المقاصديُّ في باب المعاملات المالية.

المبحث الثَّالث: جلب المصالح ودرء المفاسد في باب المعاملات المالية.

المبحث الرَّابع: مقصد حفظ المال وجودا وعدما.

الفصل الثاني: الأسس النظريَّة للاجتهاد المقاصديِّ في المعاملات المالية:

المبحث الأوَّل: أهميَّة الاجتهاد المقاصديِّ في المعاملات المالية:

تعتبر عمليَّةُ الاجتهاد الفقهيِّ الموجِّهَ الأساسَ لمسار الفقه، والمحرِّكَ الرئيسَ له؛ إذ بدونه تنعدم حياة الفقه، وتتوقَّف حركته، وتنقضي دورته، ويتحقَّق بذلك غيابُه عن الواقع، وعدمُ تحصيله لمقاصد الشارع؛ من ديمومةِ الشريعة واستمرارها وخلودها، وتحقُّق معانيها ومراميها، وهيمنتها وسيطرتها على الواقع والحياة البشريَّة. والاجتهادُ الفقهيُّ الذي نعنيه هنا هو الاجتهادُ المحقِّقُ للمبنى والمعنى معا كما تقدَّم في التعريف؛ وعليه سأبيِّن فيما يأتي أهميَّةَ الالتفات إلى المقاصد في العمليَّة الاجتهاديَّة، ودورَ المقاصد الحيويَّ فيها، وغِبَّ غيابها عنها.

وسأعتمد في هذا البيان على تركيز الحديث على المعاملات المالية في جانبين اثنين من عمليَّة الاجتهاد؛ هما جانب الفهم، وجانب التَّطبيق والتَّنزيل اللَّذين يُعَدَّان أساسين رئيسين في عمليَّة الاجتهاد، ويعتبران الموجِّهين للحياة البشريَّة عِلما وعملا، فهما وسلوكا؛ وأقيم بُنيان هذين الجانبين في مطلبين اثنين، وأخصِّص مطلبا ثالثا لفوائد عامَّة للاجتهاد المقاصديِّ في باب المعاملات المالية كما سيأتي.

المطلب الأوَّل: أهميَّة الاجتهاد المقاصديِّ في المعاملات المالية من جانب الفهم:

إنَّ الاجتهاد المقاصديَّ في المعاملات المالية من ناحية الفهم يكون بفهم النُّصوص الجزئيَّة في ضوء المبادئ الكليَّة المستنبطة من كليَّات الشريعة ومقاصدها، فيما يتعلَّق بالأمور المالية.

ومن حيث التطبيقُ هو ضبط منهج تنزيل الأحكام على الواقع[1]؛ وذلك بالموازنة بين المصالح فيما بينها، وبين المفاسد فيما بينها، والموازنة بين المصالح والمفاسد؛ بحيث تتحقَّقُ

(1) الواقع: هو ما يشمل حياة الناس في جميع المجالات، بكلّ تجلّياتها ومظاهرها. ينظر: بناني، عبد الكريم: الاجتهاد المقاصديّ عند مالكيّة الأندلس، 41.

ثمرة هذه الموازنة[1]؛ وهي تنزيل الأحكام على الواقع بمنهج سليم وفهم قويم ينضبط به عالم المال والأعمال، بشريعة الحكيم المتعال.

والاجتهاد الصَّحيح هو الذي يجمع بين هذين المفهومين، ولا يُفرِّق بينهما[2]، فيوجِّه فهم المجتهد للشريعة بدراسة الواقع والنظر فيه على وجه الدقَّة والتمحيص، ويضبط الواقع بالأحكام الفقهيَّة، والنصوص الشرعيَّة، مُراعيا في ذلك مقاصدَها وغاياتِها. وتتحقَّق الإصابة في هذا المنهج بوجود أمور ثلاثة:

الأوَّل: الفهمُ الدَّقيق للنصوص الشرعيَّة، والاستيعابُ العميق لمراد الشارع من تشريع الأحكام على وجه كليٍّ، والإحاطة بالقواعد الكلية التي تربط الأحكام فيما بينها.

الثَّاني: الإحاطةُ بمتطلَّبات الواقع العامِّ أو الخاصِّ، وتحديد مدى الحاجة إلى تلك المتطلَّبات ومراتبها.

الثَّالث: «دقَّة التكييف بين المساقات الكليَّة والاقتضاءات الأصليَّة للأحكام، وبين ماصَدَقَاتِها الواقعيَّة؛ من حيثُ مراعاةُ الإضافات الحُكميَّة، والاقتضاءات التبعيَّة، والعوارض المستحدثة التي احتفَّت بالنوازل المستأنفة والوقائع الاجتماعيَّة الجديدة»[3].

وبناءً على ما تقدَّم يُمكنني تلخيص أهميَّة الاجتهاد المقاصديِّ في المعاملات المالية من ناحية الفهم فيما يأتي:

الفرع الأوَّل: تمكين المجتهد من الفهم الصَّحيح للأحكام:

يُمَكِّن المجتهد من الفهمِ الدَّقيق، والوعي العميق للأحكام الفقهية في المعاملات المالية، المنضبطة بالمقاصد الكليّة للشَّريعة الإسلاميّة؛ إذ إنَّ كُلَّ معاملة مالية شرعيّة إلاَّ ولها أصل مقاصديٌّ ومبدأ كليٌّ ترجع إليه، ووعيُ المجتهد هذه المقاصدَ الكليَّةَ يُمَكِّنه من استيعاب

(1) أم نائل بركاني، دور الاجتهاد المقاصديّ في السياسية الشرعيّة تأصيلا وتطبيقا، 141.

(2) يعتبر الفصل بين التشريع والتنزيل ضربا من العبث، تتنزّه عنه الشريعة. ينظر: احميتو، يوسف بن عبد الله: مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهيّ، 24.

(3) السنوسيُّ: اعتبار المآلات، 402-403.

العلاقة بين الجزء والكُلِّ، وربط الجزئيّات بالكليّات، وإلحاق كُلِّ معاملة بأصلها الكليِّ[1].

وغيابُ هذه النظرة المقاصديّة الكليّة في الاجتهاد يعدُّ مسلكا خطيرا، ووبالا على الشريعة؛ لأنَّ المجتهد بهذا النَّظَر التجزيئيِّ يفتقد الميزان الذي به يزن اجتهادَه، والكليَّات التي بها يضبط استنباطه، وقد يَهدم الكليّات بالجزئيّات، ويُحدث اضطرابا في الاستنباط، وخللا في الاستدلال، ينسب به النَّقص والعيب للشريعة الإلهيَّة، وهي من ذلك بَراء، يقول دراز مُبَيِّنا خطر هذا المسلك: «فترى فريقا ممن يستحقُّ وصف الأميَّة في الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها يهدم به كليّاتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادئ الرأي من غير إحاطة بمقاصد الشَّارع؛ لتكون ميزانا في يده لهذه الأدلة الجزئيّة. وفريقا آخر يأخذ الأدلة الجزئية مأخذَ الاستظهار على غرضه في النازلة العارضة؛ فيُحَكِّم الهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تبعا لغرضه، من غير إحاطةٍ بمقاصد الشريعة، ولا رجوعٍ إليها رجوعَ الافتقار، ولا تسليمٍ لِما روي عن ثقات السلف في فهمها، ولا بصيرةٍ في وسائل الاستنباط منها، وما ذلك إلا بسبب الأهواء المتمكِّنة من النفوس، الحاملةِ على ترك الاهتداء بالدليل، واطِّراح النصفة وعدم الاعتراف بالعجز، مضافا ذلك كله إلى الجهل بمقاصد الشريعة والغرور بتوهُّم بلوغ درجة الاجتهاد»[2].

ولقد بدا هذا المنهج جليًّا في اجتهادات اطفيَّش؛ فهو يربط الفرع بالأصل، والجزء بالكُلِّ، والاجتهاد بمقصده وغايته في كُلِّ اجتهاداته، من ذلك: قوله مُعَلِّقا على القول بجواز تلقي الرُّكبان إذا كان لغير التِّجارة: «قلت: لا يجوز لتجر ولا لغيره، ... ولأنَّ المضرَّة تلحق الجالب وأهل البلد...، والذي عندي: المنع مطلقا؛ لعموم النهي، ولحوق المضرَّة»[3].

ويقول في مسألة إجبار المشتري على قبول البيع أو إنكاره: «والمختار ... الإجبارُ؛ إزالةً

(1) يتأسّس فقه المقاصد على «مبدأ اعتماد الكليّات التشريعيّة، وتحكيمها في فهم النصوص وتوجيهها؛ فهو ينطلق من منهج استقرائيٍّ شامل يحاول الربط بين الأحكام الجزئيّة، وصياغتها في قانون عامّ دلّت على اعتبار الشرع له الكثيرُ من الأدلّة، وتظافرت عليه العديد من الشواهد». العلوانيُّ: مقاصد الشريعة، 124.

(2) دراز: الموافقات (المقدّمة)، 01/ 11.

(3) شرح النيل: 08/ 170.

للمضرَّة الواقعة على البائع في تعطيل ماله؛ والضَّرر لا يحلُّ»[1].

ويتأكَّد النظر إلى الأصل والتمسُّك به، ومدى أثر ذلك في وجاهة استنباط الحكم في منع اطفيَّش اتِّخَاذَ الحلال وسيلةً إلى إضرار الناس؛ إذ يقول: «وجاز اقتناء كُلِّ حيوان حلال كالحمام، وعليه كفُّ ضرره؛ فلا يجوز اقتناء هِرٍّ يأكل أطعمة الناس ولحومهم»[2].

وقد يحدث العكس تمسُّكا بأصل من الأصول الشرعيّة، كأن يمتنع التحريم الذي هو الأصل في فرع من الفروع الفقهيَّة؛ لأجل تحصيل أصلٍ من الأصول العليا الثابتة شرعا، كأصل منع الضرر، ففي سؤال فقهيٍّ ورد للخليليِّ مفاده: هل منعُ المؤسَّسات المنتجة للأشرطة العلمية للنَّسخ، والاستئثار بحقوق الإنتاج يعدُّ حقًّا شرعيًّا؟. يقول رَدًّا على السُّؤال: «الأصل في العلم أنَّه لا يحتكر، ولكن بما أنَّكم لو لم تفعلوا ذلك؛ لترتَّبت عليكم مضارُّ مادية، ومن القواعد الفقهيَّة «أَنَّ الضَرَرَ مُزَالٌ» و«لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ فِي الإِسْلاَمِ»[3]، لا أرى مانعا من اتِّباعكم هذا الأسلوبَ الذي أصبح متعارفا عليه دوليًّا، وأراكم مارستم حقًّا مشروعا لكم، ولا يجوز لغيركم إيقاعكم في الضَّرر، والله أعلم»[4].

والمتأمِّل في المسائل المذكورة يلحظ ما للنظر المقاصديِّ من أهميَّة في رَدِّ الفرع إلى أصله، وربط الجزء بالكُلِّ، وعدم الاضطراب في عمليَّة الاستدلال، فدفعُ الضرر الذي هو أصل كليٌّ ترجع إليه كُلُّ المعاملات ضابطٌ للفروع، وموجِّه للحكم، وهذا الذي اعتمده اطفيَّش في استدلاله في المسائل السابقة، ونظيراتُها لا تنحصر في باب، أو مجموعة مسائل، بل تعمُّ الأبواب الفقهيَّة كُلَّها، والنهي النبويُّ قاطع في رفع الضرر وإزالته «فلاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ»[5]،

(1) شرح النِّيل: 08/ 221.

(2) المصدر نفسه: 08/ 29.

(3) مالك بن أنس: الموطَّأ، كتاب: «الأقضية»، باب: «القضاء في المرفق»، رقم: 600. أحمد بن حنبل: المسند، مسند: «عبد الله بن العبَّاس بن عبد المطَّلب»، رقم: 2865. بدون زيادة «في الإسلام». ورواه: الطبرانيُّ: المعجم الأوسط، باب: «من اسمه محمَّد»، رقم: 5193. جاء في مُجمع الزَّوائد للهيثميِّ: «رواه الطبرانيُّ في الأوسط وفيه ابن إسحاق وهو ثقة ولكنه مُدلِّس» 04/ 128.

(4) الفتاوى: 03/ 123.

(5) سبق تخريجه.

و«الضَّرَرُ يُزَالُ»[1].

ومثل هذا الأصل كثير في الشرع، من مثل «الأمور بمقاصدها»، و«العادة محكَّمة» و«المشقَّة تجلب التيسير» و«اليقين لا يُزيله إلا اليَقين»[2].

فمراعاة المقصد أصلٌ كليٌّ ترجع إليه الكثير من المعاملات في الشريعة، وتُرَدُّ إليه الكثير من الأحكام، وتنضبط به عمليَّة الاستدلال والاستنباط، فالنيَّة أصل كُلِّ معاملة بشريَّة[3]، وتتأكَّد أصليَّتها في العادات والمعاملات؛ إذ الأصلُ فيها الالتفات إلى المعاني ومراعاة القصود[4].

يقول اطفيَّش تقريرا للحكم على مجموعة من المسائل الفقهية في باب التحايل على الربا ما نصُّه: «والذي عندي الجواز في المسائل التي ذكَر كُلَّها، إذا لم يكن قصد الربا ولا الانتظار والزيادة»[5].

ويقول مؤكِّدا على مراعاة القصد في المسألة عينها: «وقد علمتَ أَنَّ التحقيق: الجوازُ، إذا لم يكن قصدًا لذلك»[6].

ويَتَّضح أثر القصد في تغيُّر الأحكام وتبدُّلها؛ كونه ضابطا للأحكام حِليَّة وحرمة، جوازا ومنعا، يقول اطفيَّش: «وأخذ العِوض على القرض إذا قُصد من أَوَّل مَرَّة؛ سُحت، بل لا يجوز قصده مطلقا؛ لأَنَّه لله تعالى، ولكن إذا أحسن إليه المقترض عند التقاضي؛ جاز لهما

(1) من القواعد الخمس الأصليَّة المنبنية على الحديث السَّابق.

(2) جاء في شرح النيل: «ففي الأثر: مبنى الفقه خمسةٌ: اليقين لا يُزيله إلاَّ اليقين، الضَّرر يُزال، العادة مُحَكَّمة، الأمور بالمقاصد، المشقَّةُ تجلب التَّيسير» 08/ 661. وينظر: طلعة الشَّمس، 02/ 290-291.

(3) يؤكِّد الشاطبيّ على أنّ المقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات، وأنَّ الأدلة على هذا المعنى الأصيل لا تنحصر. ينظر: الموافقات: 03/ 07، ويقرّر ابن القيِّم أنّ «القصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالا أو حراما، وصحيحا أو فاسدا، وطاعة أو معصية. كما أنَّ القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة، أو محرمة، أو صحيحة، أو فاسدة. ودلائل هذه القاعدة تفوت الحصر». ينظر: إعلام الموقعين: 03/ 79.

(4) ينظر: الشاطبيّ: المصدر نفسه، 02/ 513.

(5) شرح النيل، 08/ 78.

(6) المصدر نفسه، 08/ 80.

على طريق مُطلقِ الإحسان وقَبوله»[1].

ويتأكَّد هذا الأثرُ في تكييف البكْرِيِّ[2] لمسألة مخالطة البنوك واتخاذها مقرًّا على الخصوص؛ إذ يؤكِّد على قطعية حرمة الربا بالنصِّ عليه ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ البقرة: ٢٧٥، وتوعُّد مُتعاطيه بمحق ماله: ﴿يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ البقرة: ٢٧٦، مُستنبطا عِلَّة المنع والتحريم التي تكمن في قصد المتعاملين بالربا إلى استثمار الأموال وتنميتها عن طريق الربا، ثُمَّ يتوقَّف متسائلا في حال وجود صورة لا يُقصد بها الاستثمار والتَّنمية[3]، أيشملها المنع أم تُستثنى من القاعدة العامَّة لخلوِّها من القصد المحظور؟ ويُصدِر ـ بناء على تغيُّر القصد المحظور إلى قصد مشروع، وهو حفظ الأموال واتِّخاذ البنك وكيلا لتسهيل العمليَّات المالية ـ حكمَ الجواز على مسألة اتِّخاذ البنك مقرًّا؛ كون المكلَّف لم يقصد إلى محادَّة الله فيما شرع مِمَّا لا يجوز[4].

ويؤكِّد على أنَّه «إذا سلمت النِّيات من قصد التذرُّع إلى أخذ ثمن حاضر؛ ليدفع أثمن منه بعد أجل؛ كانت الصورة جائزة فيما بينه وبين الله، وإن حكم الحاكم ببطلانها؛ لأنَّ حكمه ينبني على الظاهر، والصورة الظاهريّة ربويّة. وهذا الاعتبار الخيِّر هو ما يجب على كُلِّ مُسلم أن يهدف إليه في أعماله، فتبيَّن من هذا الفرق أنَّ للقصد تأثيرا أيَّ تأثير في تكييف

(1) شرح النِّيل، 08/ 82.

(2) البكريُّ، عبد الرحمن بن عمر بكلّي (1319هـ/ 1901م/ 1406هـ/ 1986م): عالم جليل، وشخصيَّة مؤثِّرة، ولد بالعطف وحفظ القرآن ودرس علوم اللغة والشريعة، وأخذ مبادئ الفرنسيَّة بها، ثم انتقل إلى الجزائر لإتمام مشواره التعليميِّ، ثم إلى جامع الزيتونة بتونس لإرواء نهمه فتعلَّم على أبرز علمائه. لما عاد إلى بلدته العطف رُشِّح لمنصب القضاء، وانتخب عضواً في لجنة صياغة قانون جمعية العلماء المسلمين الجزائريِّين، وشارك مع الجماعة التي أسَّست أوَّل مدرسة نظامية إصلاحية في مزاب، عاد إلى بريان فتفرَّغ للتعليم وإدارة المدرسة، وكان واعظا في مسجد بريان، فَعُضْوًا في مجلس عزَّابتها، ثمَّ رئيسا. كما تولَّى رئاسة مجلس عمِّي سعيد، من أعماله: تحقيق «كتاب النيل»، ومجموعة فتاوى، وديوان شعريٌّ. جمعيَّة التُّراث: معجم الأعلام، 03/ 521-528.

(3) الحقّ أنَّ القصد الحسن من جهة المودع غير كاف لإجازة مثل هذه العمليَّة الربويَّة، ويبقى وصف الربا قائما بها؛ لأنَّ سلامة نية المودع يقابله نية البنك في الاستثمار والتنمية والزيادة، وإيراد المسألة هنا يقصد به الباحث بيان مُراعاة المقصد في الاجتهاد مع عدم موافقة الباحث لهذا التوجيه الاجتهاديّ من البكريّ.

(4) ينظر: بكلّي: الفتاوى، 03/ 03-04. والحقّ أنَّ في هذا الجواز نظرا مقاصديًّا أولى.

الحكم»[1].

ويضبط اطفيَّش هذا النوع من البيوع والفتاوى بقوله: «إنَّ بيع الذرائع الحكمُ الحقيقيُّ فيه يدور على محور قوله ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى»[2]»[3].

ونجد مثل هذا العودِ إلى الأصل، والرَدِّ إلى الكُلِّ في مراعاة العوائد وتحكيمها، ورفع الحرج، وجلب التيسير حين حصول المشقَّة غيرِ المحتملة، ومثلُ هذه الأصول تُضبط بها جميع أبواب الفقه، وتُجمع بها الفروع الجزئيَّة.

الفرع الثَّاني: تمكين المجتهد من استنباط الأحكام للنَّوازل والقضايا المستجِدَّة:

يُمَكِّنه من استنباط الأحكام للنَّوازل المالية المستجِدَّة مِمَّا لم يدلَّ عليه دليل خاصٌّ، ولا وُجِد له نظيرٌ يُقاس عليه: وهذا المسلك مهمٌّ، «وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلاميَّة للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا»[4]، والنَّاهِضُ بإسعاف النوازل والمستجِدَّات والقضايا المالية المعاصرة المعقَّدة بالأحكام الشرعية، في ظِلِّ الحركة الدائبة للأسواق المالية، والنموِّ والتطوُّر السريع الذي تشهده المجتمعات البشريَّة في ميدان المال والأعمال، والتغيُّر والتبدُّل العَجُول الذي تعيشه في العوائد والظروف والأحوال.

فالثابت أنَّ «الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصحُّ دخولها تحت الأدلة المنحصرة؛ ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلابُدَّ من حدوث وقائع لا تكون منصوصا على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك؛ فإمَّا أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم، أو يُنظر فيها بغير اجتهاد شرعيٍّ، وهو أيضا اتِّباعٌ للهوى، وذلك كُلُّه فساد؛ فلا يكون بُدٌّ من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوما، وهو مؤدٍّ إلى تكليف ما

(1) الفتاوى، 03/ 04.

(2) البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «بدء الوحي»، باب: «كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ»، رقم: 01. الربيع بن حبيب: الجامع الصَّحيح، باب: «في النيَّة»، رقم: 01 (مكرَّر) بلفظ: «الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى».

(3) شرح النيل، 08/ 73.

(4) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 184.

لا يطاق؛ فإذًا لابدَّ من الاجتهاد في كل زمان؛ لأنَّ الوقائع المفروضة لا تختصُّ بزمان دون زمان»[1].

ولضبط هذا المنهج فإنَّ الاجتهاد المقاصديَّ، وتحرِّي أهداف الشريعة ومقاصدها في توجيه الاجتهاد يعدَّان الإطارَ المرجعيَّ والضابط المنهجيَّ في تعرُّف أحكام النوازل والمستجِدَّات[2]، وهذا الذي يحقِّق سعة الشَّريعة وشمولها، وصلاحيتها وخلودها[3]، واستيعابها لكُلِّ ما يجدُّ من القضايا والنوازل، وكونها مَعينا لا ينضب، وموردا لا يجفُّ[4].

يقول الحسنيُّ[5] مُقَرِّرا هيمنة الفكر المقاصديِّ وتوجيهَه لعمليَّة الاجتهاد في حال وجود النَّصِّ تفهُّما، وفي حال غيابه استنباطا[6]: «وإنِّي أُلحُّ مع الإمام الشاطبيِّ على هيمنة الفكر المقاصديِّ في كيفيَّة الاستنباط، بل وفي كُلِّ أشكال فقه الشريعة. فهذا الفكر كما يوجِّه فهم المجتهد للأحكام الشرعية العمليَّة المنصوصة، يوجِّهه أيضا في استنباط الأحكام غير المنصوص للنوازل المستجِدَّة؛ لأنَّ المجتهد كما يقول الشاطبيّ: «إنَّما يَتَّسع مجال اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها، ولولا ذلك؛ لم يستقم له إجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنصٍّ أو إجماع»[7].

(1) الشاطبيّ: الموافقات، 05/ 38-39.

(2) ينظر: الخادمي: الاجتهاد المقاصديّ، 01/ 21.

(3) ينظر: الموافقات (المقدّمة): 10. والقطّان، مناع بن خليل: تاريخ التشريع الإسلاميّ، 43. والخادمي: المصدر نفسه، 01/ 35.

(4) ينظر: الريسوني: نظريّة المقاصد، 361.

(5) إسماعيل الحسنيُّ (مُعاصر): باحث أصوليٌّ مقاصديٌّ، من مواليد مدينة مكناس بالمغرب 1372هـ/ 1963م، حصل على دبلوم الدراسات العليا من جامعة محمَّد الخامس سنة 1413هـ/ 1993م، برسالته الموسومة بـ: «نظريَّة المقاصد عند الإمام محمَّد الطَّاهر بن عاشور»، شغل منصب مدرِّس التَّاريخ الإسلاميِّ الحديث بكليَّة الآداب بجامعة القاضي عياض بمراكش إلى سنة 1995م. ينظر: إسماعيل الحسنيّ: نظريَّة المقاصد، (صفحة تعريفيَّة بالباحث).

(6) نظريّة المقاصد: 23.

(7) الموافقات: 01/ 319.

الفرع الثَّالث: تمكين المجتهد من التَّرجيح بين الأدلَّة المتعارضة الظَّاهر:

يُمَكِّنه من التَّرجيح بين الأدلَّة المتعارضة الظَّاهر، والتَّوفيق بينها[1]: يعتبر ابن عاشور مقاصد الشريعة «مرجعا للفقهاء عند اختلاف الأنظار وتبدُّل الأعصار، ووسيلة إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودُربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف». ويعدُّها المغيثةَ بالفصل «من القول إذا شجرت حُجج المذاهب، وتبارت في مناظرتها تلكم المقانب»[2].

ويقرِّر أنَّه من الأنحاء التي يظهر فيها احتياج الفقيه إلى مقاصد الشريعة؛ «البحثُ عَمَّا يُعارض الأدلَّة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها؛ ليستيقن أَنَّ تلك الأدلَّة سالمةٌ مما يُبطل دلالتها، ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح[3]. فإذا استيقن أَنَّ الدليل سالم عن المعارض؛ أعمله. وإذا ألفى له معارضا؛ نظر في كيفية العمل بالدليلين معا، أو رجحان أحدهما على الآخر»[4].

وقد يكون الترجيح بين الآراء المبثوثة في كتب الفقه من مختلِف المذاهب؛ حيث يجد المجتهد رأيا من الآراء الفقهية هو الأصلحَ لهذا العصر، والأسلمَ لتحصيل مصالح العباد في ذلك الواقع؛ فلا مناص من اعتماده، والاعتدادِ به مادام ينضبط بالمقاصد الكليَّة ولا يخرج عن نطاقها، ويستند إلى المبادئ الشرعية ولا يبتعد عن سياقها، يقول محمَّد الغزاليُّ[5]: «إِنَّ

(1) ينظر: البدوي: مقاصد ابن تيميّة، 116.

(2) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 165.

(3) يقول ابن عاشور: «أردت بالإلغاء: النسخ أو الترجيح لأحد الدليلين أو ظهور فساد الاجتهاد، وبالتنقيح: نحو التخصيص والتقييد» المصدر نفسه: 183 (هامش).

(4) المصدر نفسه، 183.

(5) محمد الغزالي السَّقا (1335/ 1416هـ-1917/ 1996م): عالم ومُفكر إسلاميٌّ مصريٌّ كبير، ولد بمحافظة البحيرة بمصر. حفظ القرآن الكريم في كُتّاب القرية. تخرَّج من جامعة الأزهر، ومن كلية اللغة العربية. تقلَّد عدَّة مناصب إداريَّة، وعمل محاضرًا في مجال الدعوة وأصول الدين في جامعة الأزهر، وجامعة أم القرى في مكة المكرمة. له الفضل في تطوير كلية الشريعة في قطر، وإنشاء جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية بقسنطينة في الجزائر. تصدى لتيارات الغزو الفكري في العالم الإسلامي. ترك نتاجا غزيرا ووفيرا، منه: كتاب: «فقه السيرة»، و«نظرات من القرآن»، و«هموم داعية»، بالإضافة إلى مئات المقالات في كثير من صحف العالم الإسلاميِّ. حاز على جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة

دينا يُحَارَب من جبهات عدَّة، من اليمين واليسار والوسط، ومن العجز وأنا أدافع عنه أن ألتزم برأي واحد اشتهر هنا، واستخفى هناك. يجب أن أنتقل بين آراء كُلِّ الأئمَّة، وأنتفع بشتَّى الفهوم المأنوسة والبعيدة...»[1]، ولم يفت الغزاليَّ أن يضبط هذا المسلك بطلب توفُّر سعة المعرفة، وإرادة الله والآخرة في سلوكه[2]، وإلاَّ كان مظلَّة لتتبُّع الرُّخص وهدم الشَّريعة.

ومجال المعاملات المالية بتفريعاته وتوسُّعاته التي عرفها في هذا العصر محتاج إلى الموروث الفقهيِّ جميعه، ومُفتقر إلى الاجتهاد الواسع وفق مقاصد الشريعة وكليَّاتها، ومُراعاة معاني النُّصوص وغاياتها.

المطلب الثَّاني: أهميَّة الاجتهاد المقاصديِّ في المعاملات المالية من جانب التَّطبيق والتَّنزيل:

يمكِّنه من ضبط عمليَّة تنزيل أحكام المال على الواقع: حيث يكون حضورُ المقصد في ذهن المجتهد ضابطا لعمليَّة التنزيل، وموجِّها لها[3]؛ ذلك أنَّ المقصد المعلوم، والمعنى الكليَّ المحدَّد من قِبل الشرع يُمدُّ المجتهد بآلية التنزيل الصحيح للحكم على الواقع بناء على حاله[4]، ومراعاة لمآله، وبهذا «يتحقَّق التعامل الإيجابيُّ للفقيه مع الشريعة والواقع»[5]، فهما وتنزيلا[6].

فالوقائع تتغيَّر بتغيُّر الظروف والملابسات، والأحداثُ تتعدَّد بتعدُّد الأشخاص والأفراد،

الإسلام عام 1409هـ،1989م، توفِّي بالمدينة المنوَّرة ودفن بالبقيع. shamela.ws. تاريخ الاطِّلاع: 17/ 18/ 2015م. ويُنظر: ذكرى الإمام محمَّد الغزالي؛ سيرة ومسيرة، albassair.org. 17/ 08/ 2015م.

(1) الغزالي: تراثنا الفكريُّ في ميزان الشرع والعقل، 152.

(2) ينظر: المرجع نفسه، 152.

(3) يُنظر: النجَّار: تفعيل مقاصد الشريعة في معالجة القضايا المعاصرة للأمَّة، 18.

(4) قرّر الشاطبيّ أنَّه إذا اقترن المناطُ بأمر محتاج إلى اعتباره في عمليّة الاستدلال، وجب اعتباره، ولزم الاعتداد به. ينظر: الموافقات، 03/ 293.

(5) ابن عبيد: الاجتهاد المقاصديُّ عند الباجي، 168.

(6) ينظر: الشاطبيّ: المصدر نفسه، 03/ 302، وابن القيم: إعلام الموقعين، 01/ 69، والنجّار: المصدر نفسه، 18-19، وبناني: الاجتهاد المقاصديّ عند مالكية الأندلس، 42-43.

وعليه لا يُمكن التسوية في إصدار الأحكام بين الناس، والثبات على الفتوى[1] رَغم تبدُّل الزمان والمكان، ومن فعل ذلك لم يفقه حكمة الشارع[2]؛ إذ إنَّ الأحكام الفقهية بدورها تتبدَّل وفقا للظروف والملابسات، والفتاوى تصدُر عن الفقيه مراعاة للزمان والمكان[3]، منضبطة بالمقاصد العليا، والأهداف الكليّة للشريعة، هادفة إلى إثبات الأحكام، وتنزيل النصوص على الوقائع تنزيلا صحيحا[4].

ولا يخفى أنَّ هذا التغيُّر والتبدُّل يجب أن يكون منضبطا بمقاصد الشارع وغاياته[5]، وصادرا عن روح الشرع ومدلوله، مُقيما لمبانيه، ومُحقِّقا لمعانيه، وإلاَّ داخله الهوى، وشَابهُ التشهِّي واتِّباعُ المصالح الموهومة، فاعتبار المبنى في ظِلِّ المعنى، والجمعُ بين الأمرين دون إخلال بأحدهما كفيلٌ بجريان الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض[6].

ويعدُّ هذا الأصل من الأصول التي تحقِّق سعة الشريعة ومرونتها، وتضمن لها مسايرة[7] العصر والعيش فيه؛ لكونها الحاكمةَ على حركة الاجتهاد في الشريعة الإسلاميَّة المتجدِّدة، ويمكننا القول تأكيدا لأهميَّة الأخذ بهذه الأصول بأنَّه «لن يتمَّ للمسلمين تجديد الدين، والرقيُّ بأحكام الفقه الإسلاميِّ إلى المستوى الحضاريِّ الجامع بين أصالة الأحكام ومتطلَّبَات

(1) الحديث عن الفروع التي تتميَّز بالتغيُّر والتبدُّل لا عن الأصول الثابتة. ينظر: ابن قيم الجوزية، شمس الدِّين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان 01/ 330-331.

(2) ينظر: ابن القيّم: إعلام الموقّعين، 02/ 84.

(3) ينظر: المصدر نفسه، 03/ 11.

(4) يؤكِّد ابن تيميَّة على أهمية العلم بالواقع في التنزيل الصحيح للأحكام قائلا: «فإن من لم يعرف الواقع في الخلق، والواجب في الدين؛ لم يعرف أحكام الله في عباده، وإذا لم يعرف ذلك؛ كان قوله وعمله بجهل، ومن عبد الله بغير علم؛ كان ما يفسد أكثر مما يصلح» جامع الرسائل: 02/ 305. وينظر: ابن القيّم: إعلام الموقِّعين، 01/ 69.

(5) ينظر: حبيب، محمد بكر إسماعيل: مقاصد الشريعة تأصيلا وتفعيلا، 118.

(6) ينظر: الشاطبي: الموافقات، 03/ 134.

(7) ليس القصد بالمسايرة؛ المجاراة بالمعنى السلبيّ، وإنَّما القصد هو الحضور الفعّال للشريعة الإسلاميّة، والتأثير في الواقع، والعيش بإيجابيّة في العصر.

الزمان، إلاَّ بمراعاة هذا الأصل ونظرائه من أصول السَّعة والمرونة في الشريعة الإسلاميَّة»[1] الصالحة لكُلِّ زمان ومكان.

ولقد عمل النَّبيُّ ﷺ بهذه القاعدة، وسلك هذا المنهج في الحكم والفتوى، من ذلك:

ما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص قال: «كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ، فَجَاءَ شَابٌّ فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله، أُقَبِّلُ وَأَنَا صَائِمٌ؟ قَالَ: لاَ، فَجَاءَ شَيْخٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله، أُقَبِّلُ وَأَنَا صَائِمٌ؟ قَالَ: نَعَم، فَنَظَرَ بَعْضُنَا إِلَى بَعْضٍ، فَقَالَ رَسُولُ الله: قَدْ عَلِمْتُ نَظَرَ بَعْضِكُمْ إِلَى بَعْضٍ؛ إِنَّ الشَّيخَ يَمْلِكُ نَفْسَهُ»[2].

أجاز رسول الله ﷺ التقبيل حال الصَّوم للشيخ دون الشاب؛ مُراعاة للحال المختلفة بين الاثنين؛ إذِ الشَّابُّ في أوج الطَّاقة، والرَّغبة، ولا طاقة له في الغالب على كبح جماح شهوته، بخلاف الشيخ الذي لا يُخاف عليه الجرأة على محارم الله، فهو أملك لإربه، وأقدر على إلجام شهوته.

ومن الأمثلة التي تؤكِّد هذا الأصل قصَّةُ ابن عباس ﷺ التي جاء فيها «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ فَقَالَ: لِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا تَوْبَةٌ؟ قَالَ: لاَ، إِلاَّ النَّارُ، فَلَمَّا ذَهَبَ، قَالَ لَهُ جُلَسَاؤُهُ: مَا هَكَذَا كُنْتَ تُفْتِينَا، كُنْتَ تُفْتِينَا أَنَّ لِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا تَوْبَةً مَقْبُولَةً؛ فَمَا بَالُ الْيَوْمِ؟ قَالَ: إِنِّي أَحْسِبُهُ رَجُلاً مُغْضَبًا يُرِيدُ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا، قَالَ: فَبَعَثُوا فِي أَثَرِهِ فَوَجَدُوهُ كَذَلِكَ»[3].

فالمقصد من التَّوبة هو تطهير النفس وتزكيتها، ورَدُّها إلى طريق الحقِّ والصواب، ولَمَّا كان ذلك السائل مُتغيِّر الحال مُغضبا، متوسِّلا بالتوبة إلى القتل وارتكاب نقيض ما قصد إليه

(1) العلمي، حسن: الاجتهاد وتغيّر الفتوى بتغيّر الزمان والمكان، (مداخلة ضمن مؤتمر: الاجتهاد الفقهيّ؛ أيّ دور وأيّ جديد)، 108.

(2) أحمد بن حنبل: المسند، مسند: "عبد الله بن عمرو بن العاص"، رقم: 6739، و7054، قال المحقّق: «للحديث أصل صحيح عن عمر بن الخطّاب بسند صحيح». ويُنظر الحديث بلفظ مغاير: الطَّبرانيُّ: المعجم الكبير، «عبد الله بن عبَّاس بن عبد المطَّلب»، رقم: 10604.

(3) ابن أبي شيبة: المصنّف، كتاب: «الدِّيات»، باب: «من قال لقاتل المؤمن توبة»، رقم: 28325 (لَم نعثر عليه إلاَّ في مصنَّف ابن أبي شيبة، وعزاه في الموسوعة «موسوعة أطراف الحديث» للمصنَّف دون سواه).

الشارع الحكيم، والإفضاء إلى سوء المآل؛ كان سَدّ باب التوبة في وجهه ـ مراعاة للحال والمآل ـ تحقيقا لمقصد حفظ النفس، وردعا له عمَّا يريد الإقدام عليه من تفويت النفس البشريّة، وتلطيخ فطرته السويّة[1].

هذا وقد تتغيَّر الفتوى بتغيُّر البلدان والأماكن، فقد أجاز اطفيَّش أخذ الجريد اليابس، إن كان مِمَّا يُتسامح فيه عُرفا، وعدم أخذه، إن كانت العادةُ؛ المنع[2].

وجعل العرف والعادة حاكمين على دخول ما يحيط بحدود البناء فيه من عدمه في حال عدم رسم الحدود أو الإدخال بالبناء؛ إذ يقول: «ويقول في بيع ما أحاط به بناءٌ من ذلك: بعت ما رَدَّ البناء داخلا؛ أي ما لم يتركه البناء خارجا بل رسم عليه أو أدخله، ودخل بذلك في البيع نفس البناء بطريق العادة والعرف»[3].

مما سبق يتبيَّن أنَّ مراعاة الأزمنة والأمكنة، والأعراف والعوائد، مِن أجلِّ المقاصد، وتغييبَها يوقع في سوء فهم، وشطط في تنزيل الأحكام، وخلل في تطبيقها، وهذا مِمَّا يصيب الشريعة في مقتل، ويوقع الفقيه في الخطل والزلل؛ لذا نجد ابن القيِّم يقرِّر أنَّ هذا الأصلَ «عظيم النفع جِدًّا وقع بسبب الجهل به غلطٌ عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه ما يُعلم أنَّ الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به»[4]، وأنَّ تغييب الواقع والبعدَ عنه ليس من سمات الشريعة الخالدة المهيمنة، ويتأكَّد هذا في المعاملات المالية التي لا تفتأ تستجدُّ فيها النوازل والقضايا في هذا العصر، بتعقيد وتشابك لم يسبق له مثيل، والصُّدورُ عن المبادئ الكليّة والمقاصد العامَّة للشريعة الإسلاميَّة كفيلٌ بتحقيق الحضور الفَعَّال للشَّريعة الإسلاميَّة في دائرة الاقتصاد العالميِّ، بل والتَّأثير فيها انطلاقا من الوحي المطلق، واليقين المحقَّق للمبادئ الصادرة من خارج الدائرة الإنسانيَّة النسبيَّة القاصرة.

(1) ينظر: جغيم، نُعمان: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، 50.

(2) ينظر: شرح النيل: 12/ 230.

(3) المصدر نفسه: 08/ 299.

(4) إعلام الموقِّعين: 03/ 11.

أهميَّة القيم الخلقيَّة في النَّظر والاستدلال:

أخيرا وبعد إيراد أهميَّة الاجتهاد المقاصديِّ للمعاملات المالية من جانبي الفهم والتَّنزيل لابد من الإشارة والتَّأكيد بأنَّه ينضبط ذلك كُلُّه بالتَّعويل على الأساس القِيمِيِّ الأخلاقيِّ للشريعة في المعاملات المالية؛ والذي يضبط ألفاظها ومبانيها، ويربطها بأسرارها ومعانيها، ويدفع النفس الإنسانيَّة بإرادة[1] إلى الممارسة الشرعيَّة السليمة، المدفوعةِ بالمعاني الخُلقيَّة والقواعد السلوكيَّة القويمة. فالنصوص الشرعيَّة مضامينُ تحوي دلالاتٍ ومعانيَ[2]، وتتداخل فيها الألفاظُ بالقيم، والعِللُ بالحِكم؛ إذ إنَّ الحِكمَ والمصالحَ التي يسعى الشرع لتحصيلها وتكميلها هي في أصلها قيمٌ أخلاقيَّة[3]، ومعانٍ سلوكيَّةٌ. فـ«حدُّ الصَّلاح أنَّه قيمة أخلاقيَّة، بل هو رأس القيم الأخلاقيَّة، وحدُّ الأخلاق أنَّها تبحث في الصلاح»[4].

فإذا كان رعيُ الصلاح وتحقيقُه في حياة الإنسان قِمَّةَ المقاصد وأساسَها؛ فإنَّ الأخلاقَ هي القِيم المعياريَّة لهذه المصالح من جهتيها[5]؛ جلبِ الصلاح ودرءِ الفساد، ومِن ثَمَّ فإنَّ حضورَ القيمِ الخلقيَّةِ المتضمَّنة في المعاني والمقاصد في العمليَّة الاجتهاديَّة أمرٌ ضابط لها، ومُمْسِكُها من الانحراف في مُلاحظة المعنى الغائيِّ القِيميِّ للمعاملة المالية؛ تحقيقا لإرادة الشارع، ومُقَيِّدُها من الفَلَتان عن مُلاحظةِ صلاحِ النيَّة وخُلُوصِها من التَّوَجُّهات غيرِ التعبُّديَّة، ومن الملابسات الاحتياليَّة؛ ضبطا لإرادة المكلَّف من التوجُّه إلى ما يُناقض قصد الشارع من التشريع.

(1) يُعرِّف طه عبد الرَّحمن الإرادة بأنَّها «كلّ قصد فعليٍّ يطلب إيقاع أمر أو عدم إيقاعه من غير أن يلزم وقوع هذا المطلوب». تقويم التراث، 100.

(2) ينظر: شخَّار، أبو نصر بن محمَّد: التحايُل على الرِّبا في التمويل الإسلاميِّ، 123.

(3) يقول ابنُ عاشور في بيان هذا المعنى: «والشريعة الإسلاميَّة هي أرقى الشرائع في احتراش الفضيلة من مكامن خفائها، واجتثاث الرذائل من جراثيم أدوائها، وفي تيسير سُبُل الوصول إلى تلك الفضائل، والتحلِّي منها بأنفع الوسائل؛ لذلك كانت حكمةُ التشريع الإسلاميِّ ومقصدُه هي جلب المصالح على أكمل وجه، ودرء المفاسد إلى أقصى حدٍّ، مع ما يعني ذلك من إخراج المكلَّف عن داعية هواه، بحيث «يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبدٌ لله اضطرارا». احتراش: بمعنى أخذِ الصَّائدِ الضَّبَّ من جُحره بحيلة معروفة. جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمَّد الطاهر بن عاشور، 02/ 748 (شرح مفردة "احتراش" في هامش الصفحة نفسها).

(4) طه عبد الرحمن: المصدر نفسه، 103.

(5) يُنظر: المصدر نفسه، 103-104. النجَّار، عبد المجيد: مُرَاجعات في الفكر الإسلاميِّ، 301.

ومِمَّن أعطى هذه الكليَّة[1] حَقَّها، ورعاها حَقَّ رعايتها الشاطبيُّ في كتابه «الموافقات» حيثُ بَيَّن بأَنَّ هناك تكاملا بين الأخلاق والأُصُول[2]؛ إذ لا انفكاك بينهما. والمتأمِّلُ في اجتهاداته يحصل له اليقينُ بأنَّه بنى نظرته المقاصديَّة على هذا الأساس، وهو التكامل الداخليُّ بين القِيم الخلقيَّة والقواعد الأصوليَّة[3]، وعليه تراه يُقرِّر في مُبتدأ كتابه في المقدِّمات التي ارتضاها منهجا لتأليفه بأَنَّ «كُلَّ مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهيَّة، أو **آداب شرعيَّة**، أو لا تكون عونا في ذلك؛ فَوَضْعُها في أصول الفقه عارية»[4]. فَبِمُقتضى هذه القاعدة يُخْرِج الشاطبيُّ المسائلَ «العاريةَ»[5] عن الحُكم الفقهيِّ العمليِّ المحقِّقِ للمصالح الشرعيَّة، و«المتجرِّدةَ» عن أيِّ ثمرة خُلقيَّة تُحصِّل للمكلَّف حُسن السُّلوك وتُقَوِّم الجانبَ التربويَّ في حياته، والتي لا تُقدِّم خدمةً ولا فائدةً للفقه (الفكر) والسُّلوك (العمل)[6]. وغيرُ خافٍ بأنَّ ضبط القواعد الأصوليَّة بهذه الشرطيَّة يضمن فائدتها وفعاليتها، ويكفلُ قيامَهَا على قِيم تربويَّة وأخلاقيَّة[7]، وانضباطَهَا بأسُسٍ كُليَّة قطعيَّة[8].

وتجسيدا لهذا المبدأ الكليِّ نَثْقَفُ الشاطبيَّ في مُوافقاته يُقَعِّد لأساسِ مُراعاة القصد الصالح والقيمة الخلقيَّة النَّبيلة، ويُؤَكِّد على لَحْظِ ذلك في قصد المكلَّف، وحَمْلِه على موافقة قصدِ الشارع وعدم مخالفته طواعيةً منه واختيارا؛ إذ المقصدُ الشرعيُّ من وضع الشريعة «إخراجُ

(1) يقول الريسونيُّ: «لا أظنُّ أَنَّنا نحتاج إلى أيِّ استثناء أو استدراك إذا قلنا: كُلُّ ما هو خُلُق، أو صفة خُلُقيَّة، فهو كُليٌّ (...)؛ أي أنَّ كُلَّ خُلُق هو قاعدة سلوكيَّة كليَّة» الكليَّات الأساسيَّة للشريعة الإسلاميَّة، 89.

(2) ينظر: لحساسنة، أحسن: الفقه المقاصديُّ عند الإمام الشاطبيِّ وأثره على مباحث أصول التشريع الإسلاميِّ، 199.

(3) يُنظر: المصدر نفسه، 201.

(4) الموافقات، 01/ 37.

(5) المسائل العارية هي المعارف المندرجة ضمن أصول الفقه، وهي خادمة لغيرها. ينظر: طه عبد الرحمن: المرجع نفسه، 94. وأجلاها الشاطبيُّ بقوله: «والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختصَّ بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له، ومحققا للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك؛ فليس بأصل له». المصدر نفسه، 01/ 37.

(6) ينظر: طه عبد الرَّحمن: تقويم التُّراث، 94. وينظر: لحساسنة: المصدر نفسه، 201.

(7) ينظر: المصدر نفسه، 201.

(8) تُعَدُّ القيم الخلقيَّة كُلِّيَّات قطعيَّة تنضبط بها كلُّ المعاملات الشرعيَّة، ويرى الباحثُ ذلك متمثِّلا بقوَّة في فقه المعاملات المالية.

المكلَّف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا»[1].

ومِمَّا جاء من قواعدَ ضابطةٍ لهذا الأساس في موافقاته قولُه: «كُلُّ تكليف قد خالف القصدُ فيه قصدَ الشارع؛ فباطل»[2]. وقوله: «كلُّ عمل كان المتَّبَعُ فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير[3]؛ فهو باطل بإطلاق»[4]. والمعوَّلُ عليه في هذا الأصل الاعتدادُ في التصرُّفات بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني عاريةً عن القصود، شرطَ مُوافقة قصد المكلَّف لقصد الشارع، لذا نجد الشاطبيَّ يُقرِّر مقابل الحكمِ بِبُطلان كُلِّ قصدٍ مخالف لقصد الشارع بأنَّ «كُلَّ فعل كان المتَّبعُ فيه بإطلاق الأمرَ أو النَّهيَ أو التَّخييرَ؛ فهو صحيحٌ وحَقٌّ؛ لأنَّه قد أتى من طريقه الموضوعِ له، ووافق فيه صاحبُه قصدَ الشارع»[5].

كولقد وعى الفقهاءُ هذه الأصول واستوعبوها، فأَجْرَوْا عليها اجتهاداتهم واستنباطاتهم، ومِمَّا نجده عندهم في باب المعاملات المالية منعُ التحيُّل على الربا[6]، وملاحظةُ القصد إليه، وعدمُ الاعتداد فيه بالظواهر مجرَّدة عن المقاصد. ومنعُ التذرُّع[7] بالحلال إلى الحرام، واتِّخاذِه وسيلة لارتكاب المحظور، من ذلك:

«مَنْ باع سلعة بعشرة دراهم نقدا، ثُمَّ قال للمشتري: أقلني وأزيدك عشرة أخرى في أجلٍ سمَّاه؛ فإنَّه متَّهم في هذا أن يكون أخذ عشرة بعشرين إلى أجل، وإنَّما أدخلا السِّلعة والإقالةَ بينهما توصُّلا إلى ذلك»[8]. فالمعاملة في ظاهرها إقالة وتعاون بينهما بالحسنى، لكنَّ قصدها

(1) الموافقات، 02/ 289.

(2) 01/ 316.

(3) الأمر أو النهي أو التخيير الإلهيّ الربانيّ الذي جاء به التشريع.

(4) المصدر نفسه، 02/ 296.

(5) المصدر نفسه، 02/ 296.

(6) التحايل على الربا: «هو كلُّ توسُّل بعقد أو جملة عقود مشروعة للالتفاف حول حكم الربا ومناقضة القصد من تشريعه». شخَّار: التحايل على الربا، 110.

(7) من ذلك بيوعُ الذَّرائع: التي هي كُلُّ بيع يُتوصَّل به إلى الرِّبا، ونحوه من المحرَّمات. ينظر: الخليليُّ: الفتاوى، 03/ 48 (هامش). وعرَّف اطفيَّش الذرائع بأنَّها: «جمع ذريعة بمعنى خصلة، أو فعلة مذروع بها إلى نحو الربا؛ أي مُتوصَّل بها إليه، أو قطعة منه مذروع إليها بتحيُّل، وتُسَمِّيه المالكية: بيوع الآجال، ويُسَمَّى أيضا: بيع القلابات». شرح النيل، 08/ 72.

(8) الشمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 03/ 102.

مخالفة قصد الشارع بالتحايل والتذرُّع بالبيع والإقالة إلى الرِّبا.

ونظيرُ هذه المسألة قضى فيها ابنُ عرفةَ[1] بالمنع حالَ تأخير العشرة الزائدة إلى أجل، مُعلِّلا ذلك بأنَّه تحيُّل بالسلعة والإقالة نحو الربا. أمَّا اطفيَّش فقد حكم بالجواز ما لَمْ يظهر القصد منهما إلى ذلك ابتداء[2].

فابن عرفة نظر إلى القصد الذي صاحب العمليَّة، واطفيَّش حرَّر القصد في أصل المعاملة، وكلاهما يقصد إلى ملاحظة الأخلاق والقصود الصالحة في المعاملات المالية.

ومن هذا الباب بيع التورُّق: وصورته أن يشتريَ المشتري السِّلعةَ نسيئة ثُمَّ يبيعها نقدا بثمن أقلَّ طلبا للوَرِق[3]، وقد روي عن أبي عبد الله محمَّد بن محبوب[4] أنَّه سُئل عن رجلٍ اشترى مِن رجل شاة بأربعين درهما إلى أجل، ثُمَّ رجع المشتري باعها للبائع بالنَّقد، فقال: هذا بيع جائز، ويُروى عن الإمام جابر بن زيد أنَّه احتاج إلى مالٍ، فاشترى من رجل بَزَّازٍ ثيابا إلى أجل، وقبضها منه، ثمَّ قال من حينه: من يشتريها منِّي بالنَّقد؟ فقال البزَّاز: أنا أشتريها، فباعها جابر له بالنَّقد. لكنَّ بعض علماء المذهب كبشير بن مُخلّد[5] يمنعون من التورُّق بالصورة السابقة ويرونه مُحرَّما»[6].

(1) ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن محمد الورغميّ (716/ 803هـ-1316/ 1400م): أصوليٌّ، فروعيٌّ، منطقيٌّ، بيانيٌّ، إمامُ تونس وعالمها وخطيبها في عصره، مولده ووفاته فيها. تولى إمامة الجامع الأعظم سنة 750هـ، وقُدِّم لخطابته سنة 772هـ، وللفتوى سنة 773هـ. من كتبه: «المختصر الكبير» في فقه المالكيَّة، و«المختصر الشَّامل» في التَّوحيد، و«مختصر الفرائض»، و«الحدود» في التَّعاريف الفقهيَّة. اتَّفقت المصادر على أنَّ وفاته سنة 803هـ. نسبته إلى (ورغمَّة) قرية بإفريقية. ابن فرحون: الدِّيباج، 02/ 331. الزِّركليُّ: الأعلام، 07/ 43.

(2) ينظر: شرح النيل، 08/ 85-86.

(3) ينظر: الكنديُّ، ماجد بن محمَّد: الخلاصة في فقه المعاملات المالية عند الإباضيّة، 38.

(4) محمد بن محبوب بن الرحيل أبو عبد الله القرشي المخزومي(ت:260هـ): يرجع نسبه إلى قريش، نشأ أيام الإمام غسان بن عبد الله، وعاصر الإمام المهنَّى، وتألَّق في أيام الصِّلت بن مالك. وشارك في مُبايعته سنة 237هـ، ولاَّه الإمام الصِّلت بن مالك قاضيا. من شيوخه: أبو صُفرة، ومُوسى بن علي الإزكويِّ، ومن تلاميذه: ابناه عبد الله وبشير، وأبو معاوية عزان بن الصقر، والصِّلت بن خميس أبو المؤثر وغيرهم. تولى رئاسة العلم والعلماء أيَّام الإمام الصِّلت بن مالك. لم يزل على القضاء في صُحار حتى وفاته يوم الجمعة 03 محرم 260هـ. من آثاره: «مختصر من السنة» وهو جزء من الكتاب الذي يُذكر عنه مِنْ سبعين جزءًا، وغيره في السير والعهود. ناصر والشَّيبانيُّ: معجم الأعلام، ص425.

(5) بشير بن مخلد: عالم فقيه، لعله من علماء القرن الثاني بعمان، له روايات وآراء فقهيَّة في كتب الفقه، كبيان الشرع وغيرها. المرجع نفسه، ص71.

(6) الشقصي: منهج الطالبين، 07/ 122-123. وينظر: الكنديّ: المصدر نفسه، 38-39.

ومِمَّا جاء في فتاوى إبراهيم بيُّوض[1] عن التحايُل: «هل يجوز للمقرض والمقترض أن يتَّفقا على تسديد الدَّين مع فائضه على الأسلوب التالي: يقترض مبلغ مائة ألف دينار لأجل مُعيَّن بفائض قدره عشرون في المائة، على أن يدفع المقترض عند حلول الأجل تسعين ألفا من جنس ما أخذ، وثلاثين ألفا من جنس آخر؛ فذلك مبلغ الدين مع فائضه؟».

فورد الجواب على النحو الآتي: «إنَّ جوابَ مسألتك موجود في كتابك، وهو قولك بالنصِّ الحرفيِّ، ويعتبر أنَّ الأسلوب الذي يُباشره البعض في تلك المبايعة الصوريَّة تحايل صريح مكشوف على الشَّرع، والصورة التي سألت عنها هي كذلك تحايل صريح مكشوف على الشرع، فتدبَّرْها جَيِّدا تجدها كذلك»[2].

وورد في فتاوى الخليليِّ[3] ما نصُّه: «رجل احتاج إلى دراهم، فاشترى من رجل عشر جواني أرز بمبلغ مائة وعشرين ريالا عمانيا لمدَّة سنة كاملة، ثمَّ إن المشتريَ ردَّ هذا المباع إلى المشترى منه [البائع] عن مائة ريال عُمانيٍّ حاضرة. هل مِنْ بأسٍ في مثل هذه الطريقة....؟

هذا البيع من بيوع الذرائع المنهيِّ عنها، وإنَّما سُمِّيت بيوع ذرائع؛ لأنَّ فيها تذرُّعا إلى الرِّبا، وإذا كانت كذلك؛ فلا ريب في حرمتها»[4].

ومِمَّا يدخله التحيُّل والتذرُّع بالحلال إلى الحرام أيضا مسائلُ الزكاة، فمن الحِيل التي يُلجَأُ

(1) بيوض، إبراهيم بن عمر (و:11 ذو الحجة1313هـ/ 21 أفريل1899م-ت: الأربعاء 08 ربيع الأول 1401هـ/ 14جانفي1981م) بالقرارة ولاية غرداية: استظهر القرآن قبل سِنِّ البلوغ، أخذ مبادئ الفقه والعربيَّة عن الحاج عمر بن يحيى وغيرهم، نبغ في العقيدة والمنطق وغيرها. خَلَفَ شيخه في رئاسة وتبنِّي الحركة العلميَّة والنهضة الإصلاحيَّة. انْتُخِب عُضوا للعزَّابة وكان أصغرهم، وعُيِّن رئيسا للحلقة بعدها، أسَّس معهدا للشباب (معهد الحياة) 1925م، شَرَحَ الجامع الصحيح للربيع، وفتح الباري وغيرها، له تفسير مُسَجَّل ختمه 1980م، مُعظمه محرر، ومئات الأشرطة، وعدد من المقالات في الجرائد والمجلات، توفِّي بالقرارة ودفن بها. ناصر، محمد بن صالح: الشيخ بيوض مصلحا وزعيما، 12 وما بعدها. ومشايخي كما عرفتهم، 116-120. جمعيَّة التُّراث: مُعجم الأعلام، 2/ 36-42.

(2) الفتاوى، 02/ 463.

(3) الخليليُّ، أبو سُليمان بدر الدِّين أحمد بن حمد الخروصيُّ (مُعاصر): مرجعُ الإباضيَّة في الفتوى، وقِمَّة هرمها العلميِّ حاليا، وُلد يوم 12 رجب 1361هـ/ 27 جويلية 1942م بزنجبار، وعاش بها زمنا، ثُمَّ انتقل إلى عُمان، تقلَّد عدَّة مناصب إداريَّة إلى أن شغل منصب المفتي العامّ للسَّلطنة، يحمل عضويَّةَ عدد من المنظَّمات والمؤسَّسات الوطنيَّة والدّولية، له عددٌ غير يسير من البحوث والمقالات والمشاركات والمؤلَّفات العلميَّة، منها: «الحقُّ الدَّامغ»، و«جواهر التَّفسير»، و«برهان الحقّ» وغيرها. موقع: baseera.net، تاريخ الاطِّلاع: 12/ 08/ 2015م.

(4) الفتاوى، 03/ 48.

إليها الجمع بين المفترقين، أو التفريق بين المجتمعين في مال الزكاة، تهرُّبا من الفرض أصلا، أو سعيًا لتقليل المقدار الذي تجب فيه الزَّكاة[1].

من ذلك: «أن يكون عند رجلين لكلٍّ واحد منهما أربعون شاة، فإنَّ على كلٍّ واحد منهما شاة، فيجمعانها لتكون عليهما شاة واحدة، وكذلك إن كان عند رجل أربعون شاة، فيفرِّقها على نصفين على هذا الحال»[2].

من خلال هذه المسائل التي قصدتُ بها التمثيلَ لحضور الضابط الأخلاقيِّ للقصود وفائدته في باب المعاملات المالية؛ يتَّضح مدى النَّفعِ الذي يحصل عند تشبُّع عمليَّة الاستنباط والاستدلال بالصبغة الأخلاقيَّة، وتمكُّنها من مُلاحظة القصد الصالح من غيره في الممارسة المالية، دون وقوفها الحرفيِّ على الدلالات اللغويَّة والظواهر، وتتأكَّد فائدة هذا المنهجِ في معالجة الفقه لقضايا العصر الشائكة ونوازلها المعقَّدة التي أفرزها الاقتصاد الماليُّ الغربيُّ المجرَّد عن الأخلاق والقِيم، والصادرُ عن مبادئ الصراع والاستغلال والجشع، ومنطق القوَّة والغلبة.

المطلب الثَّالث: فوائد عامَّة:

ومِمَّا يمكن إضافته بشكل مختصر في أهميَّة المقاصد في الجانب الماليِّ، ما يأتي:

- تطوير الجانب الماليِّ للشريعة الإسلاميَّة بتحقيق مبدأ التَّداول والرَّواج للأموال في الإسلام، والعمل على استغلال الثَّروات الضَّخمة الهائلة للأمَّة[3]؛ من ثروات باطنة وظاهرة لدى أكثر من مليار مُسلم في عصرنا هذا، والعمل على استحداث صيغٍ للاستثمار والتَّمويل تحقِّق الحضور الاقتصاديَّ الفعَّال للمسلم في الواقع الماليِّ العالميِّ[4].

(1) باجو، مصطفى بن صالح: المقاصد الشَّرعيَّة بين الفقهين الإباضيِّ والمالكيِّ (ضمن أعمال ندوة تطوُّر العلوم الفقهيَّة بعنوان المقاصد الشرعيَّة)، 316.

(2) الشمَّاخي: كتاب الإيضاح، 02/ 213-214.

(3) تعدُّ أراضي العالم الإسلاميِّ من أغنى الأراضي في العالم، إضافة إلى أنَّها تمتلك ثروة بشريَّة هائلة بيدها ثروات مالية مُعتبرة.

(4) ينظر: ولدعالي، محمد الأمين: التنظير الفقهيُّ والتنظيم القانونيُّ للسوق المالية الإسلاميَّة وعلاقة ذلك بمقاصد الشريعة الإسلاميَّة، 98.

- تحقيق مبدأ المساواة والعدل والإنصاف في المجال الماليِّ؛ إذ العدالةُ من المقاصد الكليَّة للشريعة الإسلاميَّة، وهي السِّمة العظيمة التي تميِّز الاقتصاد الإسلاميَّ عن غيره، فملاحظتها بوصفها قيمة خلقيَّة كليَّة في النظام الماليِّ الإسلاميِّ يحقِّق التَّوازن في توزيع الدّخل والثَّروة، ويحصِّل رفاهية اقتصاديَّة عامَّة، وعمالة كاملة ومُعَدَّلاً أمثلَ للنموِّ؛ مِمَّا يضمن القضاء على مُشكلات البِطالة والفقر والحرمان في الأمَّة الإسلاميَّة وعلى مُستوى الإنسانيَّة جمعاء[1]. هذا لو فقه المسلمون دورهم الرياديَّ الشهوديَّ.

هذا بعضُ ما تيسَّر الإشارة إليه من فوائد الاجتهاد المقاصديِّ في باب المعاملات المالية، وهو قليل من كثير؛ إذ إنَّ الفوائد تفوق الحصر والتَّعداد، ويكفي القول بأنَّ الشَّريعة كُلَّها جاءت لرعاية مصالح العباد، في المعاش والمعاد.

لذا نجد الإشارة إلى فوائد المقاصد مُتعدِّدة ومختلفة لدى الباحثين[2]، فَكُلٌّ يحاول تَعداد فوائد المقاصد في الاجتهاد، ويختار في ذلك وجهة هو مُوَلِّيها، ولا يعود على الاجتهادات الأخرى بالنَّقض ولا يلغيها.

ويمكنني تعقُّب هذه الفوائد بالقول إنَّ الاجتهاد المقاصديَّ عموما هو الكفيلُ بدوام أحكام الشريعة الإسلاميَّة واستمرارها، واستيعابها لجميع الأعصار والأجيال[3]، وصلاحها في كُلِّ زمان ومكان[4]؛ ذلك أنَّ مُعتمدَه القواعدُ الكليَّة، والمبادئ الشموليَّة للشريعة الإسلاميَّة، التي جاءت بها النصوصُ ضبطا للمنهج الاستنباطيِّ، وتوجيها للنظر الاستدلاليِّ. وبما أنَّ هذه النصوص محدودة مُتناهية، والحوادثَ المتعلِّقةَ بالحياة البشريَّة غيرُ محدودة، ولا

(1) ينظر: عطوي، فوزي: الاقتصاد والمال في التشريع الإسلاميِّ والنظم الوضعيَّة، 88. ولدعالي: التَّنظير الفقهيُّ، 98-100.

(2) ينظر مثلا: ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 165 و183-184. والنجار: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، 19-21. والعسكر، ماجد بن عبد الله بن محمَّد: مقاصد الشريعة في المعاملات المالية عند ابن تيمية، 88-96. وجغيم: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، 39-58. وابن عبيد: الاجتهاد المقاصديّ عند الباجي، 163-171.

(3) ينظر: ابن عاشور: المصدر نفسه، 184، وابن عبيد: المصدر نفسه، 168.

(4) للتشبّع من هذا الموضوع ينظر: القرضاويّ، يوسف بن عبد الله: شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كلّ زمان ومكان، كلُّه.

مُتناهية[1]، وأنَّ الشريعةَ قد اكتملت، وانقطعت عن مصدرها الذي شرَّعها، وانقطع بذلك إمكانُ التغيير أو التبديل، أو حتى التعديل فيها؛ تَعَيَّن على المجتهد النَّظَرُ في المقصد لتحرِّي حسنِ الفهم والتطبيق لشرع الله[2].

والذي يكفل ويضبط ذلك رعيُ المصالح التي جاءت الشريعة لتحصيلها وتكميلها، ودرءُ المفاسد التي وردت الأحكام بتعطيلها وتقليلها بحسب الإمكان[3]. وسيأتي بيان هذا المبدأ في مُناسبة لاحقة في البحث ـ بإذن الله تعالى ـ، أمَّا في المبحث المستقبلِ فسيتركَّز الحديث حول مبدأ التعليل الذي يُعدُّ أصلا وأساسا يقوم عليه الفكر المصلحيُّ (رعاية المصلحة ودرء المفسدة)، والاجتهاد المقاصديُّ.

(1) ينظر: القرافي، أبو العبَّاس شهاب الدِّين أحمد بن إدريس: الفروق «أنوار البروق في أنواء الفروق»، 01/ 10.

(2) ينظر: النجّار: مقاصد الشَّريعة بأبعاد جديدة، 19، وابن عبيد: الاجتهاد المقاصديّ عند الباجي، 168.

(3) ينظر: ابن تيميَّة: الفتاوى الكبرى، 05/ 153.

المبحث الثَّاني: التَّعليل المقاصديُّ في باب المعاملات المالية:

تُعدُّ مسألةُ التَّعليل أساسَ الفكر المقاصديِّ[1]، وأصلَه الذي يُبنى عليه، ومَحْتِدَه الذي تقوم عليه دعائمه، ومُنطلقَه الذي تنطلق منه قواعده. فالشريعةُ مقاصديَّةٌ في تكوينها، غائيَّةٌ في إنشائها، وأحكامُها مُعَلَّلةٌ ومُرتبطة بالحِكم والمقاصد، ولا يُمكن إدراكها مع الجهل بعِلَلها، ولا استيعابُها مع الغفلة عن أسبابها، وسَيَبْسُط البحثُ القول فيما يأتي حول هذه المسألة الهامَّة في علم المقاصد، مُفتتحا بتحديدِ مفهومه (التَّعليل) اللِّسَانِيِّ والاصطلاحيِّ:

فالتعليل لغة: مِنْ عَلَّ يَعِلُّ ويَعُلُّ علاًّ وعَلَلاً. وعلَّت الإبلُ تَعِلُّ وتَعُلُّ؛ إذا شربت الشَّربةَ الثَّانيةَ[2]. وتعلَّل بالأمر واعتلَّ: تشاغل وتلهَّى[3]. ويُقَال: هذا عِلَّة لهذا؛ أي سببٌ له[4]. واعتلَّ؛ إذا تَمسَّك بِحُجَّة. وأَعَلَّه؛ جعله ذا علَّة، ومنه إعلالاتُ الفقهاء واعتلالاتُهُم[5].

وله في اصطلاح العلماء إطلاقان:

الأوَّل: أنَّ أحكام الله وُضِعت لمصالح العباد في المعاش والمعاد؛ أي مُعَلَّلة برعاية المصالح.

الثاني: هو بيانُ عِللِ الأحكام الشَّرعيَّة، وكيفيَّة استنباطها، واستخراجها[6].

ومسألةُ التَّعليل خاض فيها العلماء بيانا وتوضيحا؛ لأهميَّتها وارتباطِهَا الوثيق بالمقاصد؛ فكان فيها لعلماء الكلام جدلٌ ونقاش، لا أرتضي إيرادَهُ هنا في البحث؛ لأَنَّ البحثَ يقصد إلى بيان مسألة التعليل أصوليًّا ومقاصديًّا ولا يتعرَّض للجانبِ الكلاميِّ الجدلِيِّ، ولأنِّي لا

(1) ينظر: الريسونيُّ: نظريَّة المقاصد، 207. والبدويُّ: مقاصد ابن تيميَّة، 139.

(2) ينظر: ابن دريد الأزدي: جمهرة اللغة، 01/ 156. وأبو منصور الهرويُّ: تهذيب اللغة، 01/ 79. وابن فارس: معجم مقاييس اللغة، 04/ 12. وابن منظور: لسان العرب، 11/ 467.

(3) ينظر: ابن منظور: المرجع نفسه، 11/ 469. والفيروزآبادي: القاموس المحيط، 1035.

(4) ينظر: ابن منظور: المرجع نفسه، 11/ 471. والفيروزآبادي: المرجع نفسه، 1035. ومرتضى الزُّبيديُّ: تاج العروس، 30/ 48.

(5) الحمويُّ: المصباح المنير، 02/ 426.

(6) العالم: المقاصد العَامَّة للشَّريعة الإسلاميَّة، 123. وينظر: البدويُّ: المرجع نفسه، 139-140. وابن حرز الله: ضوابط اعتبار المقاصد، 86.

أجد في جدلِ علماء الكلام حولها فائدةً تُضاف إلى البحث[1] غيرَ بيانِ رعاية الله ﷻ لصلاح العباد، في المعاش والمعاد تفضُّلا وتكرُّما منه، وحسبي فيه قولُ الشاطبيّ: «والمعتمدُ إنَّما هُو أنَّا استَقْرَيْنا مِنَ الشريعة أنَّها وُضعت لمصالح العباد»[2]، وهذا ما سأبحثه في المبحث المستقبِل مقاصديًّا دون التعرُّض للجدل الكلاميِّ الدائرِ حوله. أمَّا الذي أروم بحثَهُ في هذا المبحث هو مسألةُ تعليل الأحكام الفقهيَّة، وبيانِ أسبابِها، وذكرِ مقاصدها وغاياتها، مع التركيز على الأحكام المالية، وسَأُقدِّم بين يدي ذلك بمنهج القرآن الكريم والسنَّة النبويَّة في التَّعليل؛ لإثباتِ أنَّ التعليلَ أصلٌ جاء به الشارع الحكيم، ومنهجٌ أساسُه كتابُ الله وسنَّةُ نبيِّه الكريم:

المطلب الأوَّل: منهج التَّعليل في القرآن والسنَّة:

الفرع الأوَّل: منهج القرآن الكريم في تعليل الأحكام:

يقول مُصطفى شلبي[3]: «سلك القرآن في شرعيَّة الأحكام مسلكا بديعا، لَمْ يُفارق في جملته سلوكَه في بيان العقائد وقصص الأوَّلين. ولم يكُن في تشريعه يسرد الأحكام سردًا، بل علَّلها وبيَّن أسبابها»[4]، ويُضيف قائلا: «ولَمْ يسِر في تعليله، وبيانِ الأسباب سيرةً واحدة، حتَّى تسأم منها النُّفوس، بل غاير ونوَّع، وفصَّل وأجمل»[5]، وهذا الذي نجده عند تتبُّع الآيات القرآنيَّة التعليليَّة وما أكثرها[6]؛ إذ نجد الشارع الحكيم:

(1) يُشير الباحثُ نعمان جغيم إلى أنَّ النِّزَاعَ في مسألة التعليل مسألة كلاميَّة لا رواج لها في الواقع العمليِّ بين الفقهاء والأصوليِّين باستثناء الظاهريَّة. طرق الكشف عن مقاصد الشارع، 155 و158.

(2) الموافقات، 02/ 12.

(3) شلبي، محمَّد مصطفى (ت:1998م): فقيه أصوليٌّ، شغل منصب رئيس قسم الشَّريعة الإسلاميَّة في جامعة الإسكندريَّة، وأستاذ في جامعتي الإسكندريَّة وبيروت العربيَّة، له كتاب: «تعليل الأحكام؛ عرض وتحليل لطريقة التَّعليل وتطوُّراتها في عصور الاجتهاد والتَّقليد»، وأصله رسالة تقدَّم بها إلى مشيخة الأزهر عام 1944م؛ للحصول على شهادة العالميَّة من درجة أستاذ في الفقه وأصوله، وله: «الفقه الإسلاميُّ بين المثاليَّة والواقعيَّة»، و«أصول الفقه الإسلاميُّ»، وغيرها من الكتب التي تميَّزت بدقَّة العرض، وعمق التَّحليل، وجزالة العبارة. يُنظر: شلبي: تعليل الأحكام، (المقدِّمة).

(4) المصدر نفسه، 14.

(5) المصدر نفسه، 14.

(6) يقول ابن القيّم: «والقرآن وسُنَّةُ رسول الله مملوآن مِنْ تعليل الأحكام بالحِكم والمصالح وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وُجوه الحِكم التي لأجلها شَرَعَ تلكَ الأحكامَ، ولأجلها خَلَقَ تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين؛ لسقناها، ولكنَّه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة» مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم

ينصُّ ابتداءً على أنَّه لَمْ يخلق هذا العالم لعبا أو لهوا أو عبثا، وإنَّما أوجده لحِكمة عالية ومصلحة سامية[1]، يقول ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾﴾ الأنبياء: ١٦، ويقول سبحانه تثبيتا لهذا المعنى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ الدخان: ٣٨ – ٣٩؛ فَنَفْيُه ﷻ الباطلَ واللَّعب، وإثباتُه الحقَّ والحكمةَ في خلقه للعالَم[2] تأكيدٌ على أنَّ خلقَهُ للسَّماء والأرض وما بينهما من أصناف الخلق وبدائعهم، لم يكن خارجا عن الحكمة، ولم يحصل لعبا ولهوا، بل كان ذلك دعوةً إلى الاستدلال على وجوده ﷻ، وكمال قدرته، وكون ما جاءت به الرسلُ حَقًّا، وأنَّ العقابَ ثابتٌ لمن كذَّب، والثوابَ حاصلٌ لمن امتثل[3].

ونُثقفه يُبيِّن أنَّه لَمْ يُوجِد الخلقَ عبثا، ولم يخلقهم سُدًى، يقول ﷻ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ المؤمنون: ١١٥ ، ويقول عزَّ مِنْ قائل مُقَرِّرًا أنَّ ذلك كان لمقصد وغاية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ الذاريات: ٥٦ . ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾هود: ٧. ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴿٢﴾﴾ الملك: ٢.

ويُعَرِّفُ ﷻ خلقَه بالحكمة مِنْ إرسال الرُّسل، فيقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾الحديد: ٢٥، ويقول أيضا: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ الأنبياء: ١٠٧. وتتبدَّى الرَّحمة الإلهيَّة في كونه رَحِمَ كُلَّ العالمين بإرسال رسوله وبَعثِه إليهم؛ كُفَّارا ومؤمنين، وأهل شقاوة؛ «ذلك لأنَّه ﷺ يُبيِّن لهم الهدى وأسباب السعادة»[4].

وتتجلَّى أيضا الحكمةُ الإلهيَّة في أوضح صورة وأجلاها في كون التشريع والتكليف رحمةً وصلاحا للعباد، وتيسيرا ودفعا للمشقَّة عنهم، يقول ﷻ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ

والإرادة، 02/ 22.

(1) ينظر: بيُّوض: في رحاب القرآن، 18/ 74.

(2) ينظر: المصدر نفسه، 18/ 74-75.

(3) ينظر: اطفيَّش: تيسير التَّفسير، 09/ 264-265.

(4) المصدر نفسه، 09/ 356.

ٱلْعُسْرَ ﴾ البقرة: ١٨٥ ، **وآياتِ الكتاب حكمةً وهُدًى للمؤمنين، يقول ربُّنا** ﷻ: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾﴾ الأعراف: ٥٢ ، ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ﴿٢﴾ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ ﴾ لقمان: ٢ - ٣ ، **ولا يمكن أن تكون الأحكام عاريةً عن المقصد؛ لأنَّ غيابَ المقصدِ عنها؛ يُوقِع المكلَّف في المشقَّة والتَّعب والنَّصب، دُون لَحْظِه لنوع من الرَّحمة والحِكمة فيها**[1].

يتَّضِحُ مِمَّا سبق إيرادُه قصدُ الشَّريعة إلى الرَّحمة والحِكمة والغاية، وإعراضُهَا عن العبث واللَّعب واللَّهو، وإثباتُها للعلَّة والسَّبب، ونفيُهَا للصُّدفة واللاَّسَبَب؛ هذا ما بيَّنَّه البحثُ في قضيَّة الخلقِ وإرسال الرُّسل، وإثبات الآيات، ووضعِ الشريعة. وسينتقل إلى الكشف عن هذا المنهج في الأحكام الفقهيَّة التفصيليَّة، الذي تغيَّرت أساليبه، وتعدَّدت طرقه[2]**، وتفصيلها فيما يأتي**[3]**:**

1- يُورد وصفا مُرتِّبًا عليه حكما، فيُفهم أنَّ هذا الحكمَ يدور مع ذلك الوصف حيثما وُجد؛ وذلك مِن مثل قوله ﷻ: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ﴾المائدة: ٣٨.

وقوله ﷻ: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾النور: ٢.

2- يذكر الحكم مع سببه مقرونا بحرف السببيَّة مقدِّما أو مؤخِّرا؛ وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ﴾النساء: ١٦٠ -١٦١ ، **وقوله سبحانه:** ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾المائدة: ٣٢ ، **وقوله:** ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ

(1) ينظر: الآمديُّ، الإحكام، 03/ 317. وبن عمر، عمر بن صالح: مقاصد الشريعة عند الإمام العزِّ بن عبد السَّلام، 73.

(2) أورد هذه الأساليب، وَفَصَّل فيها مصطفى شلبي في كتابه: «تعليل الأحكام». يُنظر: ص14 وما بعدها. وينظر أيضا ورودها بأسلوب مُغاير: ابن القيِّم: إعلام الموقِّعين، 01/ 151. الوارجلانيُّ: العدل والإنصاف، 02/ 67. ابن بيَّة: علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، 38. الرفعيُّ، عبد السلام، فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازليِّ، 111.

(3) أورد البدر الشَّماخيُّ طرق العلَّة وبيَّن أساليب ورودها على التفصيل الآتي: «وطرق العلَّة منها: النصُّ؛ إمَّا بحرفٍ كاللاَّم، والباء، ومِنْ وما أشبهها، وإمَّا بغيره كالعلَّة كذا، وإن كان كذا، وإذا كان كذا، ومنها الإجماع عليها، ومنها التَّنبيه والإيماء وهو استبعاد وصفٍ ذُكر مع الحكم، لو لَمْ تكن علَّة، وله مراتب وأحسنها أن يُذكر مع الحكم وصف مناسب له» كتابُ مختصر العدل والإنصاف، 50. وينظر في بيان منهج أهل السنَّة في التعليل: الجيزاني، محمَّد بن حسين بن حَسن، معالم أصول الفقه عند أهل السُّنَّة والجماعة، 196-201.

نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ الحج: ٣٩ .

3- يأمر بشيء مُخبرا بأنَّه أطهرُ وأزكى: وذلك في مثل قوله ﷻ: ﴿قُل لِّلۡمُؤۡمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِمۡ وَيَحۡفَظُواْ فُرُوجَهُمۡۚ ذَٰلِكَ أَزۡكَىٰ لَهُمۡ﴾ النور: ٣٠ **، وقوله: ﴿وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرۡجِعُواْ فَٱرۡجِعُواْۖ هُوَ أَزۡكَىٰ لَكُمۡ﴾** النور: ٢٨، **وقوله: ﴿وَإِذَا سَأَلۡتُمُوهُنَّ مَتَٰعٗا فَسۡـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٖۚ ذَٰلِكُمۡ أَطۡهَرُ لِقُلُوبِكُمۡ وَقُلُوبِهِنَّ﴾** الأحزاب: ٥٣.

4- يذكر الحكمَ مُعَلَّلا بحرف من حروف التعليل، وفي هذا الصِّنف تكاد لا تُحصر الآياتُ؛ لكثرة أنواعها، وتعدُّد مُثُلها[1]، من ذلك: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ﴾ الحشر: ٧، **و﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡ﴾** التوبة: ١٠٣، **و﴿وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٖ مَّهِينٍ ﴿١٠﴾ هَمَّازٖ مَّشَّآءِۭ بِنَمِيمٖ ﴿١١﴾ مَّنَّاعٖ لِّلۡخَيۡرِ مُعۡتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾ عُتُلِّۭ بَعۡدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ﴿١٣﴾ أَن كَانَ ذَا مَالٖ وَبَنِينَ﴾** القلم: ١٠ – ١٤.

5- يأمر بالشَّيء مُبيِّنا مصالحه، أو يُحرِّم الشَّيء مفصحا عن مفاسده[2]: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ﴾ الأنفال: ٦٠؛ **ففي الآية أمرٌ للمسلمين بإعداد جميع أسباب القوَّة بحسب الزمان والمكان؛ لأنَّ في ذلك صلاحا لهم، يتمثَّل في رهبة عدوِّهم لهم، وخوفه منهم، وعدم تجرُّئه عليهم[3].**

ويقول سبحانه في تحريم الشيء مع بيان مفاسده: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ المائدة: ٩٠ – ٩١[4].

(1) ينظر: شلبي: تعليل الأحكام، 15. وينظر أيضا: ابن القيِّم: إعلام الموقِّعين، 01/ 151.

(2) ينظر: شلبي: المصدر نفسه، 15. والبدويُّ: مقاصد ابن تيميَّة، 154.

(3) ينظر: كعباش: نفحات الرحمن، 05/ 371-372. ويُنظر: «مفهوم القابليَّة للاستعمار»؛ أي: ذلك الانهزام الذي ينبعث من باطن الفرد الذي يقبل على نفسه تلك الصِّبغة، والسَّير في تلك الحدود الضَّيِّقة التي رسمها الاستعمار، وحدَّد له فيها حركاته وأفكاره وحياته (الكائن المغلوب)». مالك بن نبيّ: شروط النهضة، 152. ويُنظر تفصيل هذا المفهوم في المرجع نفسه: 152-155.

(4) يُنظر في بيان منهج القرآن التدرُّجيِّ الحكيم في تحريم الخمر: شلبي: المصدر نفسه، 15-17.

إنَّ هذا التقصِّيَ السريعَ المقتضبَ لآيات القرآن لَيُجْلي للنَّاظر تَوَجُّهَهُ (القرآن) نحو تعليل الأحكام، وذكرِ أسبابها؛ تهيئةً للنفوس للاقتناع، وتأكيدًا على مبدئه في الخلق من أجل غاية، والتَّشريعِ لحكمة وهدف، ورَعْيه في التكليف للمصلحة، ودفعِه للمفسدة. وعلى ذاتِ منهج الوحيِ الإلهيِّ جاء الهديُ النبويُّ الشريف ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ ﴾ النجم: ٣-4؛ فَسَاقَ الأحكام بعِلَلها، وأورد التَّكاليف بأسبابها؛ وبسطُ ذلك فيما يأتي:

الفرع الثَّاني: منهج السُّنَّة في تعليل الأحكام:

يُبيِّنُ مُصطفى شلبي أَنَّ الرسولَ ﷺ سلك في سُنَّته الشَّريفة طريقةَ القرآن الكريم في تشريع الأحكام، فعَدَّد أساليب التَّعليل، ونوَّع في مسالك بيانِ العِلل والأسباب؛ تقريرا للأحكام في العقول، وتقريبا لها من الأذهان[1]، وأورد ذلك في سُنَّته أقوالا، كما أَحْدَثه أفعالا[2].

أَمَّا الأقوال «فَبَيْنَا تراه يقول: حرَّم الله كذا، وأحلَّ الله كذا، مُقتصِرا على هذا القدر؛ إذ بك تسمع منه نوعا آخر يذكر الحكم مُبيِّنا سببَه الذي من أجله شُرع، أو مُوضِّحا معه ما يترتَّب عليه مِنْ مصالح دنيويَّة أو أُخرويَّة»[3]:

فمن ذكرِ الحكم مع بيان سببه الذي من أجله شُرع قوله ﷺ[4]: «إِنَّمَا جُعِلَ الاِسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ»[5]، وقوله ﷺ: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ»[6]، وقوله في الهرَّة: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِينَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَيْكُمْ»[7]، وقوله: «إِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ

(1) ينظر: تعليل الأحكام، 23.

(2) ينظر: الوارجلانيُّ: العدل والإنصاف، 02/ 67-68.

(3) شلبي: المصدر نفسه، 23.

(4) ينظر: ابن القيِّم: إعلام الموقِّعين، 01/ 152. والوارجلانيُّ: المصدر نفسه، 02/ 67-68.

(5) البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «الاستئذان»، باب: «الاستئذان من أجل البصر»، رقم: 6241. أحمد بن حنبل: المسند، مُسند: «أبي مالك سهل بن سعد السَّاعديُّ»، رقم: 22802 قال الأرنؤوط: «صحيح على شرطهما».

(6) الرَّبيع بن حبيب: الجامع الصَّحيح، كتاب: «الأحكام»، باب: «الذَّبائح»، رقم: 621. مُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «الأضاحي»، باب: «بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء»، رقم: 1971.

(7) الرَّبيع بن حبيب: الجامع الصَّحيح، كتاب: «الطَّهارة»، باب: «في أحكام المياه»، رقم: 159. مالك بن أنس: الموطَّأ، كتاب: «الطهارة»، باب: «الطَّهور للوضوء»، رقم: 22.

أَرْحَامَكُمْ»[1]؛ ذَكَرَه تعليلا لنهيه عن نكاح المرأة على عمَّتها وخالتها[2]؛ لبيانِ ما فيه من ضررٍ بالغٍ، وتقطيعٍ للأرحام بِمَا ينشأ بين الضرائر من تشاحن ـ في الغالب ـ[3]؛ فكان النَّهيُ النبويُّ لحكمة صونِ الأسرةِ وعدم تقطيع الأرحام، الذي يتسبَّب في تهالك الأمَّة وضعفها بتمزُّق أوصال أُسَرِها، «وأيُّ تماسُك للأمَّة إذا قُطِّعت فيها الأرحام، وتقطَّعت الأوصال، وانفصمت العُرى، وتباعدت الأقارب؟!»[4]، وتفتَّتَتْ أُسرُها، وتشتَّتَتْ عوائِلُها.

فيما سبق من الأحاديث نجد التَّعليل ظاهرا في النَّصِّ لفظًا، وقد يكون التَّعليل غيْرَ ظاهر في اللفظ[5]؛ وذلك كقوله ﷺ: «لَا يَحْكُمُ الحَاكِمُ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ»[6]، وقوله ﷺ: «مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ؛ فَمَالُهُ لِلْبَائِعِ إِلاَّ أَنْ يَشْتَرِطَهُ الْمُبْتَاعُ»[7]، دليلٌ على أنَّ العبد لا يَملك، ومنه قوله ﷺ: «إِنْ كَانَ ذَائِبًا فَأَهْرِقْهُ، وَإِنْ كَانَ جَامِدًا فَأَلْقِهَا وَمَا حَوْلَهَا، وَكُلْ بَقِيَّتَهُ»[8] يريد السمن تموت فيه الفأرة[9].

ومِنْ ذِكر الحكم مُعَقَّبا بتوضيح ما يترتَّب عليه مِنْ مصالح دنيويَّة أو أُخرويَّة، قولُه ﷺ لعبد الله بن عمرو ﷺ ـ الذي أوغل في عبادته صوما للنَّهار، وقياما للَّيل؛ تقرُّبا إلى ربِّه، حتَّى

(1) الطَّبرانيُّ: المعجم الكبير، «عبد الله بن عبَّاس بن عبد المطَّلب»، رقم: 11931. المقدسيُّ، ضياء الدِّين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد: الأحاديث المختارة أو المستخرجُ من الأحاديث المختارة مِمَّا لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، أحاديث: «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحُسَيْنِ الْكُوفِيُّ أَبُو حَرِيزٍ قَاضِي سِجِسْتَانَ عَنْ عِكْرِمَةَ»، رقم: 144، وقال: له شاهدٌ في الصَّحيحين من رواية الشَّعبيِّ، عن أبي هُريرة.

(2) ابن القيِّم: إعلام الموقِّعين، 01/ 152.

(3) ينظر: شلبي: تعليل الأحكام، 30.

(4) المصدر نفسه، 30.

(5) ينظر: الوارجلانيُّ: العدل والإنصاف، 02/ 67.

(6) التِّرمذيُّ: السُّنن، كتاب: «الأحكام عن رسول الله ﷺ»، باب: «ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان»، رقم: 1334. ابن أبي شيبة: المصنَّف، كتاب: «البيوع والأقضية»، باب: «في الحَكم يكون هواه لأحد الخصمين»، رقم: 22970. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وقال الألبانيُّ: صحيح.

(7) مالك بن أنس: الموطَّأ، كتاب: «البُيوع»، باب: «ما جاء في مال المملوك»، رقم: 542. أبو داود: السُّنن، كتاب: «الإجارة»، باب: «في العبد يُباع وله مال»، رقم: 3433، قال الألبانيُّ: صحيح.

(8) ابن أبي شيبة: المصنَّف، كتاب: «الأطعمة»، «ما قالوا في الفأرة تقع في السَّمِّ»، رقم: 24394. أحمد بن حنبل: المسند، مُسند: «جابر بن عبد الله ﷺ»، رقم: 14724 بلفظ: «إِذَا مَاتَتِ الْفَأْرَةُ فِيهِ فَلَا تَطْعَمُوهُ»، ويظهر الاختصار في اللَّفظ. قال الأرنؤوط: «إسنادُه ضعيف، ابن لُهيعة سيِّء الحفظ».

(9) الوارجلانيُّ: المرجع نفسه، 02/ 68.

شكاه أهلُه ـ فيما يرويه هو نفسُه: «أَلَمْ أُخْبَرْ أَنَّكَ تَقُومُ اللَّيْلَ وَتَصُومُ النَّهَارَ؟ قُلْتُ: إِنِّي أَفْعَلُ ذَلِكَ. قَالَ: فَإِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ؛ هَجَمَتْ عَيْنُكَ[1]، وَنَفِهَتْ نَفْسُكَ[2]، وَإِنَّ لِنَفْسِكَ حَقًّا، وَلِأَهْلِكَ حَقًّا؛ فَصُمْ وَأَفْطِرْ، وَقُمْ وَنَمْ»[3]. «بَيَّن[4] له رسول الله ﷺ ما يترتَّب على تلك العبادة الشديدة من ضرر بالغ في النَّفس، وضياع حقوق الأهل والولد من المصالح الدنيويَّة. وفيه إشارة إلى ضياع المصالح الأخرويَّة؛ فإنَّ من ضعُفت نفسُه، عجزَ عن أداء حقوق ربِّه، فيفوته الخير الكثير في أخراه»[5].

ومنه أيضا قوله ﷺ في توجيه المطوِّلين في الصلاة: «إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ بِالنَّاسِ، فَلْيُخَفِّفْ؛ فَإِنَّ فِيهِمُ السَّقِيمَ وَالضَّعِيفَ وَالكَبِيرَ وَذَا الْحَاجَةِ، فَإِذَا صَلَّى لِنَفْسِهِ، فَلْيُطِلْ مَا شَاءَ»[6]. ففي الحديث إشارةٌ «إلى أنَّ الطاعةَ إذا أدَّت إلى ضياع المصالح، أو لحق النَّاسَ منها الضَّررُ، خرجت عن مقصود الشارع»[7].

وعن سعد بن أبي وقَّاص ﷺ أنَّه قال: «عَادَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ مِنْ وَجَعٍ أَشْفَيْتُ مِنْهُ عَلَى المَوْتِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، بَلَغَ بِي مَنَ الْوَجَعِ مَا تَرَى، وَأَنَا ذُو مَالٍ، وَلا يَرِثُنِي إِلا ابْنَةٌ لِي وَاحِدَةٌ، أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي؟ قَالَ: «لا»، قُلْتُ: أَفَأَتَصَدَّقُ بِشَطْرِه؟ قَالَ: «لا»، قُلْتُ: فَالثُّلُثُ، قال: «وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ؛ إِنَّكَ أَنْ تَذَرْ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ...»[8]. فالنبيُّ ﷺ في هذا الحديث يُصَوِّبُ لسعدٍ ﷺ ظنَّه بأنَّ تصدُّقَه بثُلثَيْ

(1) هجمت عينُك؛ أي غارت ودخلت. القاسم بن سلاَّم الهرويُّ البغداديُّ: غريب الحديث، 01/ 21.

(2) نفهت نفسك؛ أي: أعيت وكلَّت. المرجع نفسه، 01/ 21. ويُنظر: ابن منظور: لسان العرب، 13/ 549.

(3) البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «التهجُّد»، باب: «ما يُكره من ترك قيام الليل لمن كان يقومه»، رقم: 1153. مُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «الصِّيام»، باب: «النَّهي عن صوم الدَّهر لمن تضرَّر به أو فوَّت به حقًّا»، رقم: 1159.

(4) أصل العبارة «فقد بيَّن».

(5) شلبي: تعليل الأحكام، 24.

(6) الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح، كتاب: «الصَّلاة ووجوبها»، باب: «في الإمامة والخِلافة في الصَّلاة»، رقم: 210 واللفظ له. البخاري: الجامع الصحيح، كتاب: «بدء الوحي»، باب: «إذا صلى لنفسه فليطول ما شاء»، رقم: 703 بلفظ: «إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ لِلنَّاسِ فَلْيُخَفِّفْ فَإِنَّ مِنْهُمُ الضَّعِيفَ وَالسَّقِيمَ وَالْكَبِيرَ ، وَإِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ لِنَفْسِهِ فَلْيُطَوِّلْ مَا شَاءَ».

(7) شلبي: المصدر نفسه، 24.

(8) البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «المغازي»، باب: «حجَّة الوداع»، رقم: 4409. ومُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب:

ماله أو بشطرٍ منه؛ تحصيلٌ للمثوبة عند الله، ونجاةٌ له في أخراه، وَيُبيِّن له ما في ذلك من إضرارٍ بورثته، وإذايةٍ لَهُم بتركهم فقراء، ويُعرِّفه بأنَّ قصر الوصيَّة على الثُّلث ـ على الأكثر ـ فيه مصلحةٌ للورثة، وغناءٌ لهم عن سؤال النَّاس[1].

وقد يسوق الرسول ﷺ الحكمَ إلى أمَّته مُعتمدا أسلوبَ التَّقريب بذكر النظائر والأسباب، وضربِ الأمثال[2]: من ذلك: ما ورد «عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ: أَنَّهُ قَالَ: هَشَشْتُ يَوْمًا فَقَبَّلْتُ، وَأَنَا صَائِمٌ، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ، فَقُلْتُ: صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا؛ قَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ بِمَاءٍ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟» فَقُلْتُ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «فَفِيمَ؟»»[3]. قال ابن القيِّم في بيان أثر التَّعليل وفائدته في الحديث: «ولولا أنَّ حكمَ المثل حكمُ مثله، وأنَّ المعانيَ والعللَ مُؤثِّرة في الأحكام نفيا وإثباتا؛ لَم يكن لذكر هذا التَّشبيه معنى؛ فَذكَره ليدلَّ به على أنَّ حكمَ النظير حكمُ مثله، وأنَّ نسبة القُبلة التي هي وسيلة إلى الوطء، كنسبة وضع الماء في الفم الذي هو وسيلة إلى شُربه، فكما أنَّ هذا الأمرَ لا يضرُّ؛ فكذلك الآخر»[4].

وأَمَّا أفعالُهُ عليه السلام فكسجوده للسَّهو[5]؛ إِذْ كان سجودُه ﷺ لأجل وقوع السَّهو، فالسَّهوُ في

«الوصيَّة»، باب: «الوصيَّة بالثُّلث»، رقم: 1628.

(1) ينظر: شلبي: تعليل الأحكام، 25.

(2) ينظر: ابن القيِّم: إعلام الموقِّعين، 01/ 152.

(3) أحمد بن حنبل: المسند، مسند: «عمر بن الخطَّاب ﷺ»، رقم: 372. قال الأرنؤوط: «إسنادُه صحيحٌ على شرط الشَّيخين»، وقال شاكر: «إسناده صحيح». ابن خزيمة: الصحيح، «جِماع أبواب الأفعال المباحة في الصيام مما قد اختُلف العلماء في إباحتها»، باب: «تمثيل النبي ﷺ قُبلة الصائم بالمضمضة منه بالماء»، رقم: 1999. قال الأعظميُّ: «إسناده صحيح».

(4) ابن القيِّم: المصدر نفسه، 01/ 152.

(5) مِمَّا ورد في سجود السَّهو حديث عبد الله بن بُحينة: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى بِهِمُ الظُّهْرَ فَقَامَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ لَمْ يَجْلِسْ فَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ حَتَّى إِذَا قَضَى الصَّلَاةَ وَانْتَظَرَ النَّاسُ تَسْلِيمَهُ كَبَّرَ وَهُوَ جَالِسٌ فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ ثُمَّ سَلَّمَ». البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «الأذان»، باب: «من لم ير التشهد الأول واجبا؛ لأنَّ النبي ﷺ قام من الركعتين ولم يرجع»، رقم: 829. النَّسائيُّ: السُّنن الكبرى، كتاب: «السهو ذكر ما ينقض الصلاة وما لا ينقضها»، باب: «ما يفعل من قام من اثنتين من الصلاة ولم يتشهد»، رقم: 602. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ إِحْدَى صَلَاتَيِ الْعَشِيِّ ـ قَالَ ابْنُ سِيرِينَ سَمَّاهَا أَبُو هُرَيْرَةَ وَلَكِنْ نَسِيتُ أَنَا ـ قَالَ: فَصَلَّى بِنَا رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ فَقَامَ إِلَى خَشَبَةٍ مَعْرُوضَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَاتَّكَأَ عَلَيْهَا كَأَنَّهُ غَضْبَانُ وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ وَوَضَعَ خَدَّهُ الْأَيْمَنَ عَلَى ظَهْرِ كَفِّهِ الْيُسْرَى، وَخَرَجَتِ السَّرَعَانُ مِنْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ، فَقَالُوا قَصُرَتِ الصَّلَاةُ وَفِي الْقَوْمِ أَبُو بَكْرٍ

الصَّلاة علَّةٌ للسجود وسببٌ له.

وَعَدَّ الوارجلانيُّ من هذا الصِّنف تقديـمَه ﷺ أبا بكر الصدِّيق ﷺ في الصَّلاة؛ إذِ اعْتَبر ذلك عِلَّةً ظاهرة في إمامة الخلافة؛ لأنَّ فعلَه عليه السلام كان تحديدا لإمامته وقصرها عليه دون غيره[1].

على أثر ما أوردته من طُرقٍ لتعليلِ الحكم، وما وضَّحته مِنْ تنوُّع وتعدُّد في أساليب بيان أسباب الأحكام وبواعثها في السنَّة النبويَّة؛ أخلُص إلى أنَّ الرسول ﷺ لم يسلك مسلكا واحدا في بيان الأحكام، وتوضيحِ التكاليف، بل نوَّع وعدَّد الأساليبَ والمناهجَ في بيان تشريعات القرآن، وفي فتاويه وإجاباته على السَّائلين؛ فنجده تارة «ينتظر الوحيَ كما في قصَّتَيْ الظِّهار[2] واللِّعان[3] وغيرهما، وأخرى يجيب من غير انتظاره»[1]. وقد يَختلف الجواب مِنْ عنده ﷺ

وَعُمَرُ فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ فِي يَدَيْهِ طُولٌ يُقَالُ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَنسِيتَ أَمْ قَصُرَتِ الصَّلاَةُ، قَالَ: لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصَرْ، فَقَالَ: أَكَمَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ، فَقَالُوا: نَعَمْ فَتَقَدَّمَ فَصَلَّى مَا تَرَكَ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ، أَوْ أَطْوَلَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ، أَوْ أَطْوَلَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ فَرُبَّمَا سَأَلُوهُ ثُمَّ سَلَّمَ، فَيَقُولُ: نُبِّئْتُ أَنَّ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ قَالَ ثُمَّ سَلَّمَ» البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «الصَّلاة»، باب: «باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره»، رقم: 88. مُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «المساجد ومواضع الصَّلاة»، باب: «السَّهو في الصَّلاة والسُّجود له»، رقم: 573.

(1) العدل والإنصاف، 02/ 68.

(2) عَنْ عُرْوَةَ، قَالَ: «قَالَتْ عَائِشَةُ ﷺ: تَبَارَكَ الَّذِي وَسِعَ سَمْعُهُ كُلَّ شَيْءٍ، إِنِّي لَأَسْمَعُ كَلَامَ خَوْلَةَ بِنْتِ ثَعْلَبَةَ وَيَخْفَى عَلَيَّ بَعْضُهُ، وَهِيَ تَشْتَكِي زَوْجَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهِيَ تَقُولُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَكَلَ شَبَابِي وَنَثَرْتُ لَهُ بَطْنِي، حَتَّى إِذَا كَبِرَتْ سِنِّي وَانْقَطَعَ لَهُ وَلَدِي، ظَاهَرَ مِنِّي، اللَّهُمَّ إِنِّي أَشْكُو إِلَيْكَ. قَالَتْ عَائِشَةُ: «فَمَا بَرِحَتْ حَتَّى نَزَلَ جِبْرِيلُ عليه السلام بِهَؤُلَاءِ الْآيَاتِ ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ المجادلة: ١، قَالَ: وَزَوْجُهَا أَوْسُ بْنُ الصَّامِتِ. الحاكم: المستدرك على الصَّحيحين، كتاب: «التفسير»، باب: «تفسير سورة المجادلة»، رقم: 3791. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولَم يُخرِّجاه»، وقال الذَّهبيُّ: «صحيح». ابن ماجة: السُّنن، كتاب: «أبواب الطَّلاق»، باب: «الظِّهار»، رقم: 2063، قال الأرنؤوط: «إسنادُه صحيح».

(3) رُوِيَ «عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ هِلَالَ بْنَ أُمَيَّةَ قَذَفَ امْرَأَتَهُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ بِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: الْبَيِّنَةَ أَوْ حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ، فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِذَا رَأَى أَحَدُنَا عَلَى امْرَأَتِهِ رَجُلًا يَنْطَلِقُ يَلْتَمِسُ الْبَيِّنَةَ، فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ: (الْبَيِّنَةَ وَإِلَّا حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ)، فَقَالَ هِلَالٌ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ إِنِّي لَصَادِقٌ، فَلْيُنْزِلَنَّ اللَّهُ مَا يُبَرِّئُ ظَهْرِي مِنَ الْحَدِّ، فَنَزَلَ جِبْرِيلُ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ﴾، فقرأ حتى بلغ ﴿إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾، فَانْصَرَفَ النَّبِيُّ ﷺ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا فَجَاءَ هِلَالٌ فَشَهِدَ وَالنَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ: (إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُمَا كَاذِبٌ، فَهَلْ مِنْكُمَا تَائِبٌ؟)، ثُمَّ قَامَتْ فَشَهِدَتْ، فَلَمَّا كَانَتْ عِنْدَ الْخَامِسَةِ وَقَّفُوهَا، وَقَالُوا: إِنَّهَا مُوجِبَةٌ، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَتَلَكَّأَتْ وَنَكَصَتْ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهَا تَرْجِعُ، ثُمَّ قَالَتْ: لَا أَفْضَحُ قَوْمِي سَائِرَ الْيَوْمِ فَمَضَتْ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (أَبْصِرُوهَا فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَكْحَلَ الْعَيْنَيْنِ، سَابِغَ الْأَلْيَتَيْنِ، خَدَلَّجَ السَّاقَيْنِ؛ فَهُوَ لِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ)، فَجَاءَتْ بِهِ كَذَلِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (لَوْلَا مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ اللَّهِ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَأْنٌ). البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «التَّفسير»، باب: «قوله تعالى: ﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ النور: ٨»، رقم:

باختلاف حالِ السائل[2]، وقد يجعل الأمرَ شورى بينه وبين أصحابه، فيأخذ بأصوب الآراء، كما ثبت عنه ﷺ الإذنُ لِرُسُله إلى البلدان بالإفتاء بالرَّأي والاجتهاد كما في قصَّة معاذ رضي الله عنه[3]، وهذا ظاهرٌ في أنَّ اعتمادَهُ للتعليل مسلكا هو الذي مَكَّنه من تقديم الإذن لهم بالاجتهاد والنظر في الأمور المستجِدَّة[4]، وهذا الذي تلقَّفه العلماءُ واقتفَوْا أثره وهُداه؛ فكانت لهم نظراتُهم الاجتهاديَّة والتَّعليليَّة.

المطلب الثَّاني: منهج التَّعليل في باب المعاملات:

يتجاوز البحثُ الحديثَ عن منهج التَّعليل في باب العبادات ويتعدَّاه إلى باب المعاملات المالية؛ لكون مَدَارِه وتركيزه عليها، ولا أحسب أنَّ الباحث محتاجٌ إلى كبيرِ جُهد لإثبات التعليل فيها؛ ذلك أنَّ التعليلَ فيها أصلٌ كما قَرَّرَ العلماء دون خلافٍ يُعتدُّ به؛ وعليه سيكتفي بإيراد جانبٍ من أقوال العُلماء في أصليَّتِه في باب المعاملات في فرعٍ، مَشفوعٍ بعددٍ من التَّطبيقات في باب المعاملات المالية في فرعين اثنين مُقسَّمين على مُستويَيْ التَّعليل؛ مُستوى التَّعليل الغائيِّ المصلحيّ، ومستوى التعليل القياسيّ:

4747. التّرمذيُّ: السُّنن، كتاب: «فضائل القرآن عن رسول الله ﷺ»، باب: «ومن سُورة النُّور»، رقم: 3179، قال أبو عيسى: «هذا حديث حسنٌ غريب»، وقال الألبانيُّ: «صحيح».

(1) شلبي: تعليل الأحكام، 34.

(2) مِمَّا رُوي في ذلك، عن أبي هُريرة: «أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ الْمُبَاشَرَةِ لِلصَّائِمِ، «فَرَخَّصَ لَهُ»، وَأَتَاهُ آخَرُ، فَسَأَلَهُ، «فَنَهَاهُ»، فَإِذَا الَّذِي رَخَّصَ لَهُ شَيْخٌ، وَالَّذِي نَهَاهُ شَابٌّ». أبو داود: السُّنن، كتاب: «الصَّوم»، باب: «كراهيته للشَّاب»، رقم: 2387. البيهقيُّ: السُّنن الكبرى، كتاب: «الصَّوم»، باب: «كراهية القبلة لِمن حرَّكت القبلة شهوته»، رقم: 8339، قال الأرنؤوط: «إسنادُه صحيح»، وقال الألبانيُّ: «حسنٌ صحيح».

(3) رُوي عَن الْحَارِثِ بْنِ عَمْرِو بْنِ أَخِي الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، عَنْ أُنَاسٍ مِنْ أَهْلِ حِمْصَ مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ». قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ». قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلاَ فِي كِتَابِ اللَّهِ». قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلاَ آلُو. فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدْرَهُ، وَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ» أبو داود: السُّنن، كتاب: «الأقضية»، باب: «اجتهاد الرَّأي في القضاء»، رقم: 3592. التّرمذيُّ: السُّنن، كتاب: «الأحكام»، باب: «ما جاء في القاضي كيف يقضي»، رقم: 1327. قال الألبانيُّ: «ضعيف».

(4) ينظر: شلبي: المصدر نفسه، 34. يعتبر شلبي في كتابه «تعليل الأحكام» ممَّن أبدع وأجاد في بيان أسلوب القرآن والسنُّة في تعليل الأحكام.

الفرع الأوّل: التّعليل أصلٌ في المعاملات:

يقول الشاطبيُّ: «الأصلُ في العادات الالتفات إلى المعاني»[1]، مُدَلِّلا على ذلك بالاستقراء، وتوسُّعِ الشارع في بيان العِلل والحِكم في تشريع باب العادات، واعتمادِ العقلاء على الالتفات إلى المعاني مَنهجا في الفترات[2].

فالأمر في العادات بخلاف العبادات؛ ذلك أنَّ العاداتِ والمعاملاتِ مِمَّا جعل الله للبشر فيه حَظًّا وافرا ونصيبا ضافيا؛ فهي الأمور المنظِّمة للحياة الماديَّة التي يحياها البشر، وللعلاقات والمعاملات التي تتمُّ بينهم، ولهم في السَّعي في تنظيمها وتكييفها حسب أنماط عيشهم يدٌ طولى؛ فكانت الحكمةُ الإلهيَّةُ أَنْ وَضَعَ الشارعُ الأصولَ الكُلِّيَّةَ، وقَعَّد القواعد العَامَّة، وتَرَك للناس أمرَ تنظيم مُعَاملاتهم، وتدبيرِ تبادلاتهم فيما بينهم؛ وعليه كان حَقًّا عليهم الاجتهادُ في ذلك وَفق أعصارهم وأزمانهم، وكان حَرِيًّا بأئمَّتهم البحثُ والحفرُ لأجل التصدِّي لتعقيدات الحياة وإشكالاتها، وتقلُّباتها وتطوُّراتها، بتشريعاتٍ صادرةٍ من نور الوحي، ومُنضبطة بقواعده الكليَّة ومبادئه العامَّة، عن طريق الفهم والإدراك والنظر في المقاصد والعِلل، والتأمُّل في الأسباب والبواعث والمؤثِّرات.

وليحصل لَهُم ذلك على أَتَمِّ وجه وأكمَلِه أجرى الشارعُ الحكيمُ أحكامَ العادات على رَعْيِ المصالح وتحصيل الحِكم، وَرَبَطها بالعِلَل والأسباب وجودا وعدما؛ فكان بذلك حقًّا على أئِمَّة الفقه أن يُجيدوا النَّظر في تحصيل هذه العِلل والحِكم والغايات، «وأن لا يُساعدوا على وجود الأحكام التعبُّدِيَّة في تشريع المعاملات»[3]؛ لأنَّه إجراءٌ لَهَا على غير أصلها، وإمضاءٌ لتكاليفها على غير أسُسِها، وكان عليهم أن يعلموا أنَّ ما خالف هذا الأساسَ هو جنوحٌ عن المنهج، وانحرافٌ عن الطريق، و«يوقنوا بأنَّ ما ادُّعي التعبُّدُ فيه إنَّما هُو أحكامٌ قد خفيت عِلَلُها أو دَقَّت»[4]، وأنَّ قصدَهم إلى منهج التعبُّد، واتِّخاذَهم إيَّاه مسلكا يعدُّ تشديدا

(1) الموافقات، 02/ 520.

(2) ينظر: المصدر نفسه، 02/ 520-524.

(3) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 244.

(4) المصدر نفسه، 244.

وتضييقا على الأمَّة، وإيقاعا لأفرادها في الحرج والمشقَّة ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ الحج: ٧٨.

وهذا الذي ارتضاه العلماء مسلكا ومنهجا في رَعْيِ مصالح الخلق من العادات والمعاملات، فهذا الغزَّاليُّ يُقرِّر أَنَّ «ما يتعلَّق بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنايات والضَّمانات، وما عدا العبادات؛ فالتحكُّم فيها نادر»[1]؛ لأَنَّ مبدأَها لَحْظُ المعاني، ودَرْك العِلل، وأساسَها النظر المصلحيُّ، والفهم المقصديُّ.

ويُثَبِّت العِزُّ هذا المبدأ ويُؤَكِّد عليه بالنصِّ على أَنَّ المعاملات من ضرورات الحياة، وهي مِمَّا يَسُدُّ احتياج الناس بعضِهم إلى بعض في قضاء الحوائج وتبادل المصالح؛ وعليه فإِنَّ أساسَ النَّظر فيها جلبُ المصالح، ودرءُ المفاسد، ومبدأ الاستنباط فيها معقوليَّةُ المعنى، وظهورُ الحِكم والعِلل[2].

ويشدُّ على أزره ابنُ تيميَّة فيقضي بأَنَّ ما يحتاج الناس إليه في دنياهم من المعاملات، الأصلُ فيه عدمُ الحظر، وأساسُه العفوُ، فلا يُحظر منه إلاَّ ما حَرَّمه الله ﷻ، ولا يُمنع منه إلاَّ ما جاء به الدليل، وإلاَّ دخلَ المكلَّف في معنى قوله تعالى: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزۡقٖ فَجَعَلۡتُم مِّنۡهُ حَرَامٗا وَحَلَٰلٗا قُلۡ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمۡ أَمۡ عَلَى ٱللَّهِ تَفۡتَرُونَ ٥٩﴾ يونس: ٥٩[3].

وينصُّ على أَنَّ «البيعَ والهبة والإجارة وغيرَها من العادات التي يحتاج الناس إليها في معاشهم ـ كالأكل والشُّرب واللِّباس ـ؛ فإِنَّ الشَّريعة قد جاءت في هذه العادات بالآداب الحسنة، فحرَّمت منها ما فيه فساد، وأوجبت ما لابُدَّ منه، وكَرَّهت ما لا ينبغي، واستحبَّت ما فيه مصلحة راجحة في أنواع هذه العادات ومقاديرها وصفاتها»

ويضيف قائلا: «وإذا كان كذلك؛ فالنَّاس يتبايعون ويستأجرون كيف شاءوا، ما لم تُحَرِّم الشريعةُ. كما يأكلون ويشربون كيف شاءوا ما لم تُحَرِّم الشريعةُ. وإن كان بعضُ ذلك قد يُستحب، أو يكون مكروها، وما لم تَحُدَّ الشريعة في ذلك حَدًّا؛ فيبقون فيه على الإطلاق

(1) الغزَّاليُّ: شفاء الغليل، 203.

(2) ينظر: قواعد الأحكام، 01/ 22 و02/ 68.

(3) ينظر: القواعد النورانيَّة، 01/ 163-164.

الأصليِّ»[1]، ويظلُّون على الإباحة الأصلية. وهذا هو الأصلُ في المعاملات الذي يكفُل للشريعة الحضورَ الفعَّالَ في قضايا العصر المالية، ويضمن لها الوجودَ المؤثِّرَ في النوازل الاقتصاديَّة، التي عجزت الفلسفاتُ البشريَّة الاقتصاديَّة عن ابتكار الحلول الناجعة لها، وأخفقت في إيجاد المخرج منها؛ فأوقعت الإنسانيَّةَ في المشاكل والأزمات، وأَرْدَت بها في وَحْلِ الحروب والصِّراعات، من أجل العيش والبقاء[2]. كما أنَّه به تتحقَّق صلاحيَّة الشريعة وخلودها، وتَثْبُتُ أهليَّتُها وجدارتُها في ابتكار الحلول الناجعة لقضايا العصر المالية الشائكة، وإيجاد المخارج الآمنة للإنسانيَّة من الجوع والفقر والأوضاع البائسة؛ فالشريعةُ كفيلةٌ باتِّباع منهجها الاجتهاديِّ «المقاصديِّ» الصحيحِ بقيادة الإنسانيَّة إلى بَرِّ الأمان، والسَّيْرِ بها صوبَ الإعمار والإثمار وتشييد البُنيان، «ما بقي الزمانُ والمكان والإنسان»[3].

ولَمَّا كان هذا هو الأصلَ في المعاملات، وسِمَةَ الشريعة الأساسيَّة؛ فإنَّه يَتَعَيَّن على الفقهاء القصدُ إلى المعاني في أحكامها، والتوجُّهُ صوبَ الكليَّات والغايات لدى التعامل مع نوازلها ومُستجِدَّاتها؛ وهذا الذي نجده في اجتهاداتهم وتفريعاتهم الفقهيَّة؛ من ذلك:

الفرع الثَّاني: التعليلُ المصلحيُّ بحفظ الأموال، ومُلاحظةُ هذه الكليَّة في اجتهادات الفقهاء:

يُعتبر المالُ قوامَ الأُمَّة وسببَ بقائها قويَّة مرهوبة أمام أعدائها؛ لذلك كان الحفاظُ عليه من كليَّات الشريعة وأُسُسها كما تقدَّم. وكُتُبُ العلماء حافلة باجتهاداتهم التي تنصُّ على هذا الأصل وتؤكِّد عليه؛ من ذلك: قولُ اطفيَّش: «أَمَرَ الله ﷻ عباده بحفظ أموالهم وحِرزها وحرَّضهم الله تعالى على ذلك ونهاهم عن تضييعها»[4]. وتقريرُه لهذا المبدأ واضح في كُلِّ اجتهاداته المالية عند التأمُّل؛ فهو يوجب على المسلم حفظَ مالِ أخيه في التوحيد، سواء كان مُتَولًّى أو مُتبرَّأ منه حالَ القدرة على ذلك، ويُوجب عليه الضَّمَان (عند الله «دِيَانة» لا

(1) القواعد النُّورانيَّة، 01/ 165.

(2) لا يخفى على ذي لُبٍّ أنَّ مُعظم الحروب الدائرة رحاها شرقا وغربا سببُها المال والاقتصاد، ولعلَّ وقوعَ الدول العربيَّة في مناطقَ غنيَّةٍ بالثروات ـ إضافة إلى عقليَّتها التفريقيَّة الانهزاميَّة ـ جعلها طعما وصَيْدا ثمينا للوحوش الاقتصاديَّة العالميَّة؛ إذ المبدأ: «الصراع من أجل البقاء»، والأساسُ: «لابُدَّ أن يموت بعض الناس ليعيش الآخرون». كما تقدَّم.

(3) الرفعيُّ: فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازليِّ، 04 (صفحة الإهداء).

(4) شرح النيل، 11/ 06.

حكما) إن لم يفعل، ويسحب هذا الحكم على المخالف في الدِّين أيضا، فَيُلزِمه بحفظِ المال، بناءً على أنَّ الصحيح عنده أنَّه مخاطب بالفروع[1].

وفي سياق حفظ المال جاء في المدوَّنة عن أبي المؤرِّج[2] أنَّه قال ـ في رجل تصدَّق بماله كُلِّه هل يجوز له أن يرجع فيه؟ـ: «لا ينبغي أن يتصدَّق بماله كُلِّه، ويبقى يسأل النَّاس بكفِّه، ويُرَدُّ عليه من تلك العطيَّة ما يعيش به، ويُمضي المتصدَّق عليه بقيَّته»[3].

وإلى الرَّأي عَيْنِه ذهبَ حاتم بن منصور[4]، إلاَّ أنَّه قضى بأن يُرَدَّ على المتصدِّق من تلك العطيَّة ما يكفيه عن المسألة بنظر دَوَيْ عدل من المسلمين[5].

وجاء رأي ابن عبد العزيز[6] على خلافهما؛ إذ قال: «لا يرجع في شيء من ذلك. وقد أساء من فعل ذلك، وركب أمرا مكروها؛ حيث تصدَّق بماله كُلِّه»[7].

في هذا الاجتهاد الذي قضى به أبو المؤرِّج وحاتم بن منصور نظرٌ إلى مصلحة الشَّخص في حفظ ماله من زواله كُلِّه وفواته، ولو كان ذلك بسبب الصَّدقة، وأيضا حفظٌ لعرضه وكرامته من ذُلِّ السؤال، وفيه حفظ لنفسه من الهلاك بسبب الجوع والفاقة، ففيما قضيا به تنبُّهٌ إلى

(1) يُنظر: شرح النِّيل، 12/ 146.

(2) أبو المؤرج، عمر بن محمد القُدَمي. (ق: 2هـ): من أهل قُدم من اليمن، يُعَدُّ من حملة العلم إلى مصر في القرن الثاني الهجري. من السبعة الذين روى عنهم أبو غانم مُدَوَّنَتَهُ. كان أحدَ الذين خالفوا الإمام أبا عبيدة في بعض المسائل، إلا أنَّهم تابوا بعد أن عاتبهم شيخُهُم، ثم ما لبثوا أن عادوا إلى طريقتهم بعد وفاته. أنكر عليه قوله برأي المعتزلة في خلق الأفعال. كان أبو المؤرج حريصا على اتِّباع شيخه في كثير من فتاويه، فهو أقل توغُّلا في القياس من زملائه الذين خالفوا. ناصر والشَّيبانيُّ: مُعجم الأعلام، 328.

(3) أبو غانم الخُراسانيُّ، بِشر بن غانم: المدوَّنة الكبرى، 03/ 24.

(4) الخراسانيّ، أبو منصور حاتم بن منصور (ق2 هـ): فقيه عالم، أخذ العلم عن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، ممن روى عنه أبو غانم الخراساني في مدونته الكبرى. كان من المحدثين الثقات عند الإباضية، وله عدة روايات في الجامع الصحيح من روايات الإمام أفلح وغيرها. رحل إلى مصر في آخر عمره ولعله توفي بها. ناصر والشَّيبانيُّ: المرجع نفسه، 91.

(5) ينظر: أبو غانم: المصدر نفسه، 03/ 24.

(6) ابن عبد العزيز: أبو سعيد، عبد الله بن عبد العزيز (ق: 2هـ): من علماء البصرة في القرن الثاني الهجري، وهو من طبقة الربيع الذين أخذوا العلم عن الإمام أبي عبيدة. عاش في البصرة، ولعله في آخر عمره انتقل إلى مصر، هو أحد العلماء الذين روى عنهم أبو غانم الخراساني مدونته. كان أبو سعيد كثير القياس في المسائل الفقهية؛ إذ لديه نزعة التَّحرر لكنه يلتزم الدليل، مما جعل الإباضية يُعرضون عن آرائه ويأخذون برأي الربيع. ناصر والشَّيبانيُّ: المرجع نفسه، 279.

(7) أبو غانم: المصدر نفسه، 03/ 24.

الكليَّات، ونظرٌ إلى المبادئ العامَّة، واستبصارٌ بالآيات، فقد قال الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾البقرة: ٢١٩. فالآيةُ تحدِّد مقدار الإنفاق، وتُوَجِّه المسلمَ إلى الإنفاق مِمَّا زاد عن الحاجة من النفقة الشخصيَّة والعائليَّة في غير تبذير ولا تقتير، وتلك هي النفقة التي تُحقِّق الاستقرار الماليَّ الاجتماعيَّ، وتكون محطَّ القبول عند الله[1]؛ ولذلك نجد الله ﷻ يمتدح المؤمنين بصفة الاعتدال في الإنفاق والتصدُّق، يقول تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴿٦٧﴾﴾ الفرقان: ٦٧.

وفي رأي ابنِ عبد العزيز تمسُّكٌ ظاهرٌ بالنُّصوص التي جاءت في النَّهي عن الرجوع في الصَّدقة؛ وذلك مثل قوله ﷺ: «مَثَلُ الَّذِي يَرْجِعُ فِي صَدَقَتِهِ، كَمَثَلِ الْكَلْبِ يَقِيءُ، ثُمَّ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ فَيَأْكُلُهُ»[2]. وقولِه عليه السلام لعمرَ رضي الله عنه: «لاَ تَعُدْ فِي صَدَقَتِكَ»[3]؛ فالتصدُّق بالمال خروج له عن الملك، ولا يجوز الرجوع فيه[4]، لكنَّه رَاعى الكليَّة المقاصديَّة من جانب قوله بالكراهة على من فعل ذلك، وحُكْمِه بالسُّوء عليه فيما فعل؛ وبهذا يكون لاحظ المقصد مع التمَسُّك بالنَّصِّ الوارد في هذه المسألة الجزئيَّة، بَيْدَ أنَّ النَّظر إلى المقصد، والتمسُّكَ بالكُلِّيِّ عند أبي المؤرِّج وحاتم بن منصور أظهرُ وأقوى منه لدى ابن عبد العزيز.

فيما مَرَّ مِنَ الأحكام نظرٌ مقاصديٌّ رائدٌ يُظهر حرصَ فقهاء الإسلام على المال، وتأكيدَهُم على الحفاظ عليه؛ فهم يُرافقون الفردَ في تصرُّفاته المالية، فيلزمونه بحفظ ماله، وعدمِ تضييعه، ويُرسِّخون في عقله بأنَّه مُستخلف على المال ومسؤول عنه في إنفاقه؛ حفاظا على ثروة الأمَّة، وحرصا على مكانتها الرياديَّة بين أُمم العالم، بل ويتجاوزون بأنظارهم حدودَ الأمَّة الإسلاميَّة إلى الإنسانيَّة كونَ حفظِ المال مسؤوليَّة إنسانيَّة، وضياعِه كارثةً بشريَّة

(1) يُنظر: اطفيَّش: تيسير التفسير، 02/ 34. كعباش: نفحات الرحمن، 02/ 38.

(2) مُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «الفرائض»، باب: «مثل الذي يرجع في صدقته»، رقم: 4177. ابن حبَّان، الصَّحيح، كتاب: «الهبة»، باب: «ذكر البيان بأن حكم الراجع في صدقته حكم الراجع في هبته سواء في هذا الزجر»، رقم: 5122.

(3) الرَّبيع بن حبيب: الجامع الصَّحيح، كتاب: «الجهاد»، باب: «في الخيل»، رقم: 462. البُخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «الزَّكاة»، باب: «هل يشتري الرجل صدقته؟»، رقم: 1489.

(4) بناءً على الحديث السَّابق الذِّكر، وعدم الجواز خاصٌّ بالعود عليه بمثل الشِّراء أو طلب هبته، أو قتل الموهوب له ليرثه. يُنظر: اطفيَّش: شرح النِّيل، 12/ 32.

تُصيب الكُلَّ، وتُفقد التَّوازن للعالم أجمع.

الفرع الثَّالث: التعليل القياسيُّ في التشريع الماليّ:

التَّعليل القياسيُّ هو التَّعليل بالعِلَّة المتعدِّية التي يصحُّ بها تجاوز النَّصِّ المنصوص عليه إلى غير المنصوص عليه، وتعديَةُ حكم الأصل إلى الفرع؛ لوجود الجامع بينهما. والتعليل القياسيُّ في باب المعاملات المالية كما تقدَّم أصلٌ ومبدأٌ يقوم عليه أساسُ المعاملات؛ وعليه نجد تفريعاته وتفصيلاته في الفقه كثيرة جِدًّا؛ بحيث لا تنحصر ولا تقتصر على باب دون غيره، وسأحاول الاقتصار على مسألتين أو ثلاث مِمَّا يحصل به المقصود في التمثيل:

1- قياس حرمة ظلم الحرِّ واستعماله على حرمة بيعه:

ورد النَّصُّ بحرمة بيع الحرِّ، يقول الرسول ﷺ في حديث قدسيٍّ: «قَالَ اللهُ ﷻ: ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُعْطِ أَجْرَهُ»[1]؛ فقاس عليه اطفيَّش «ظُلمه، واستعماله بلا رضاه، واستعماله بلا أجرة إن لم يرض بعدم الأجرة»، وعَلَّلَ ذلك بأنَّ «بيعَهُ ظلم له ونَقص مِن حقِّه نَقصا لا يُبيحه رضاه»، وكذلك اشتمل على العلَّة نفسِها استعمالُه بغير رضاه، واستعمالُه بلا أجرة وغير ذلك من أنواع الحيف والظلم في حقِّه؛ فحُرِّمت كُلُّها قياسا على البيع؛ «وذلك كُلُّه زيادةً على ما ورد من النص على تحريم بيعه»[2].

2- جواز اقتناء الكلب لقضاء المنافع قياسا على جواز كلب البنات والزَّرع:

ورد النَّصُّ بجواز اقتناء كلبٍ لحراسة الزرع وبناءً عليه نصَّ اطفيَّش على دخول النبات في أصل الجواز بالتشبيه، كما قضى بدخول سائرِ المنافع به؛ أي بالتشبيه. وأضاف ناقلا عن روايات وكُتبِ فقهٍ قديمة (كما قال) جوازَ اتِّخاذ الكلب لحفظ النساء والصبيان. وأشارَ بأنَّ الضَّرع كنايةٌ عن الأنعام؛ وحكم بدخول الذكور بذلك. والكلب المُعلَّم لصيد[3]؛ فتُلحَقُ به

(1) البخاريُّ: الجامع الصحيح، كتاب: «الإجارة»، باب: «إثم من باع حُرًّا»، رقم: 2227. ابن حبَّان: الصَّحيح، كتاب: «التَّاريخ»، باب: «إخباره ﷺ عن البعث وأحوال الناس في ذلك اليوم»، رقم: 7339.

(2) شرح النِّيل، 08/ 14-15.

(3) ورد النصُّ بجواز باتِّخاذ كلبٍ للصَّيد؛ عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «مَنِ اقْتَنَى كَلْبًا، إِلاَّ كَلْبَ

سائرُ المنافع من حفظ عيال صغارٍ وأمَّهات وجدَّات وعمَّات وخالات وكلُّ من يُخاف عليه، ولو أجانب ورجالا[1].

ويحسم الحكمَ بالجواز في مُعاملات شراء وبيع الكلاب بناءً على ما تقرَّر من جواز الانتفاع بها: «فيجوز إعطاءُ الثمن شراءً، ويجوز لبائعه إن اقتناه لذلك، وباعه لذلك. وأمَّا نهيُه ﷺ عن اقتناء الكلب، فإنَّما هو فيما يُقتنى منها لا لجلب نفع ولا لدفع ضرٍّ. كما روى أبو عبيدة مُسلم عن جابر عن عائشة عن رسول ﷺ: «مَنِ اقْتَنَى كَلْبًا لاَ لِزَرْعٍ وَلاَ لِضَرْعٍ نَقَصَ مِنْ أَجْرِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطٌ». وفي رواية: «قِيرَاطَانِ؛ والقِيرَاطُ كَجَبَلِ أُحُدٍ»[2][3].

فاطفيَّش يحمل سائر المنافع على ما ورد النَّصُّ عليه؛ بجامع العلَّة التي بينهما، وهي جلب النَّفع ودفع الضُّرِّ. ويُضيف إلى البنات كُلاًّ من النساء والأمَّهات والعيال والجدَّات والعمَّات وغيرهنَّ؛ بجامع الخوف عليهم من بطشِ الغير، فكلُّ من يُخاف عليه البطشُ والظُّلمُ بسبب ضعفه وهوانه؛ يُلحق بالبنات والصِّبيان. ومِمَّا تقرَّر يتأكَّد لدينا التعليلُ القياسيُّ الذي اعتمده اطفيَّش في المسألتين السابقتين، حيثُ فتح المجال واسعا للاجتهاد والاستنباط، والقياسِ على النُّصوص للحُكم على النوازل والمستجِدَّات التي تأتي بها الحياة المعاصرة، وتفرضها على المجتهد تطوُّراتها وتغيُّراتها.

3- قياس الإجارة على المضاربة والبيع[4]:

ومِمَّا ورد في القياس ما حَكم به ابنُ بركةَ في الإجارات، حيث قضى بأنَّ الإجارةَ «أصلٌ بنفسه، وفيه شَبَهٌ بالمضاربة، وشَبَهٌ بالبيع». ونقل عن الشافعيِّ حكمَه بأنَّ الإجارةَ بيعٌ يجري

صَيْدٍ، أَوْ مَاشِيَةٍ، نَقَصَ مِنْ أَجْرِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطَان». البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «الذَّبائح والصَّيد»، باب: «من اقتنى كلبا ليس بكلب صيد أو ماشية»، رقم: 5481. مُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «البُيوع»، باب: «من اقتنى كلبا»، رقم: 4029 واللَّفظ له.

(1) يُنظر: شرح النِّيل، 08/ 27.

(2) الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح، كتاب: «الأيمان والنُّذور»، باب: «في التَّرويع والكِلاب وإفشاء السِّرِّ والشَّيطان»، رقم: 712. البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «المزارعة»، باب: «اقتناء الكلب للحرث»، رقم: 2323 بلفظ: «مَنِ اقْتَنَى كَلْبًا لاَ يُغْنِي عَنْهُ زَرْعًا وَلاَ ضَرْعًا؛ نَقَصَ كُلَّ يَوْمٍ مِنْ عَمَلِهِ قِيرَاطٌ».

(3) شرح النيل، 08/ 27.

(4) قال اطفيَّش: «إنَّما اشترطوا العلم في الأجل أو في المكان أو في المنفعة قياسا على البيع؛ لأنَّ الإجارة كالبيع، أو لأنَّها نوعٌ من البيع» المصدر نفسه، 10/ 71.

مجراه من حيث المفاوضة[1]، وخطَّأ هذا التخريج مِنَ الشافعيِّ، وعلَّل ذلك بأنَّ الإجارةَ معنى، والبيعَ معنى، والمشتري يملك بالشراء ما كان مملوكا لغيره، بينما المستأجِر لا يملك، وإنَّما له مجرَّد الانتفاع بالعين المؤجَّرة، إضافةً إلى أنَّه «لو كانت الإجارة بيعا؛ لَكَان من استأجر دارا مِنْ رَجل، وللرَّجل المؤجِّر شريك، أن يكون لشريكه أن يُطالب المستأجِرَ بالشُّفعة، وهذا لم يقُل به أحدٌ فيما علمت، ويلزم مَنْ قال بهذا القول من استأجر دارا أو سَلَّمها أو دَفَع الأجرة إلى صاحبها، ثُمَّ جاء السيلُ فَهَدمه قبل تمام الوقت، ألاَّ يرجع إلى ربِّها بشيء كما يقول في البيع أنَّه لا يرجع على البائع بشيء إذا سلَّمها، وتفرقتُه بينهما ما يدلُّ على فساد قوله»[2].

والذي يرعى نظرَ المتأمِّل في هذا النَّصِّ، هو القياس الذي حكم به كُلٌّ من ابنِ بركةَ؛ إذ حمل الإجارةَ على المضاربة من جهة، والبيعِ من جهة ثانية، والشافعيِّ الذي شبَّهها بالبيع؛ فكان القياسُ والعمل على استكشاف الحِكم، واستنباطِ العِلل قصد التعديَة والمجاوزةِ إلى المثيل والمُقارب النَّازل أو الحادث ديدنَ العلماء في جانب المعاملات المالية؛ وهذا الذي يكفل للفقه التطوُّرَ والنَّماء مع مستجِدَّات العصر ونوازله؛ وذلك قصد تحقيق خلود الشريعة وديمومتها، وصلاحيَّتها مهما تطوَّرت الحياة وكيفما تعقَّدت.

أتعقَّب هذه الأمثلةَ بالقول بأنَّ التَّعليل أصلٌ يرجع إليه الفكر المقاصديُّ وينطلق منه، وأساسٌ يُحقِّق للفقه ديمومته وخُلوده، وللاجتهاد حيويَّتَه وتطوُّرَه؛ وعليه كان التعويلُ عليه عند الفقهاء كثيرا في اجتهاداتهم ونظراتهم الأصوليَّةِ والفقهيَّةِ، وكان لَهم مُنطلقا إلى الحكم على القضايا المعاصرة والنوازل، ولا يزال منهجا قويما للفقه من حيث استنباطُ الأحكام، وتخريجُ الفتاوى والأقضية. وبتمام الحديث عن التعليل تأصيلا وتدليلا تتأكَّد لدى الباحث صِحَّةُ الفرضيَّة التي انطلق منها، وبنى عليها هذا المطلب، وهي «أنَّ الله لا يُشرِّع عبثا ولا يُكلِّف لمجرَّد التَّكليف؛ وهذا هو الأصلُ الذي تصدُر عنه أحكامُ التشريع، وهو أصلٌ مُعَمَّم على جميع أبواب التشريع وأقسامه»، وبعدما تبيَّن ذلك بشكل جليٍّ واضح فيما يحسب

(1) يُنظر: كتاب الأمّ، 05/ 39.

(2) ابن بركة: الجامع، 02/ 394.

الباحث، يمكنُ للبحث الانتقال إلى الحديث عن مسألةٍ لها ارتباط وثيقٌ بما تَمَّت دراسته في مبحث التعليل، وهي من الأصول التي ينبني عليها الفكر المقاصديُّ وتقوم عليها دعائمه؛ وهي مسألة جلبِ الصلاح ودرءِ الفساد، وسيحاول البحث التَّركيزَ على باب المعاملات المالية بخاصَّة في الجانب التطبيقيِّ.

المبحث الثالث: جلب المصالح ودرء المفاسد في المعاملات المالية:

إنَّ مبدأ الشَّرائع كُلِّها القصدُ إلى الأهداف والغايات في تشريعاتها، ولا ريب في أنَّ كُلَّ شريعة شُرعت للناس ترمي أحكامُها إلى مقاصدَ مُرادة لمشرِّعها الحكيم، فالخالقُ ﷻ لم يُشَرِّع لهوا، ولم يكلِّف لغوا، ولم يفعل عبثا، ولم يخلق لعبا، ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ الأنبياء: ١٦ - ١٧.

والشريعةُ الخاتِمة التي جاء بها محمَّد ﷺ كُلُّها حِكمة[1] ورحمة، وأَجْمَعُها نفعٌ وصلاحٌ للخلق وللبشريَّة جمعاء، ولقد جاء النصُّ مُؤذنا بذلك ومُقرِّرا له، يقول ﷻ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ الأنبياء: ١٠٧. ولو حاولنا تقصِّيَ ذلك وتتبُّعَه في القرآن الكريم والسُّنَّة الصَّحيحة؛ لحصل لنا اليقين، وتحقَّق لنا العلمُ بأنَّ الخلقَ الإلهيَّ لم يكن إلاَّ لصلاح العالم واستقامته، والتكليفَ الربَّانيَّ لم يوجد إلاَّ لصلاح الفرد والأمَّة وفلاحهم[2]، وسيحاول البحثُ فيما يأتي توضيحَ هذا المعنى وبيانه، وتتبُّعَ هذا الأصل واستقصاءَهُ تعريفا وتطبيقا في اجتهادات العلماء واستنباطاتهم بالقدر الذي يحصل به البيانُ ويتحقَّق به الوضوح للمعنى.

المطلب الأوَّل: جلب المصالح في باب المعاملات المالية:

الفرع الأوَّل: تعريف المصلحة:

أوَّلا: لغة:

المصلحة مفردٌ جمعه: المصلحات، والمصالح[3]؛ وهي: ما فيه صلاح شيء أو حال. أو ما يتعاطاه الإنسانُ من الأعمال العائدة عليه بالنفع[4]. يقال: أصْلَحَ الشيء بعد فساده: أقامه[5].

(1) المراد بالحِكمة: تحصيل المصلحة ودفع المفسدة. ينظر: الساليُّ: طلعة الشمس، 02/ 185.

(2) يُنظر: ابن عاشور: مقاصد الشَّريعة، 180. الخضريّ: أصول الفقه، 300.

(3) ينظر: الحميري، نشوان بن سعيد: شمس العلوم، 06/ 3797. و الرازي: مختار الصحاح، 178. وأحمد مختار عبد الحميد وآخرون: معجم اللغة العربيّة المعاصرة، 02/ 1314.

(4) أحمد مختار وآخرون: المرجع نفسه، 02/ 1314 .

(5) ابن منظور: لسان العرب، 02/ 517.

والصلاحُ ضدّ الفساد، والإصلاحُ ضدّ الإفساد، والاستصلاحُ ضدّ الاستفساد[1].

والذي يصفو لمتتبِّع معاني المصلحة في معاجم اللُّغة حصرها في إطلاقين اثنين:

«**الأوَّل:** أنَّ المصلحة كالمنفعة لفظا ومعنى، فهي على هذا الإطلاق؛ إمَّا مصدر بمعنى الصلاح، كالمنفعة بمعنى النفع، وإمَّا اسم للواحدة من المصالح، كالمنفعة اسم للواحدة من المنافع.

الثَّاني: تطلق المصلحة على الفعل الذي به صلاح بمعنى النفع، مجازا مرسلا، من باب إطلاق المسبَّب على السبب، فيقال: إنَّ التجارة مصلحة، وطلبَ العلم مصلحة؛ وذلك لأنَّ التجارة وطلب العلم سببٌ للمنافع الماديَّة والمعنويَّة»[2].

ثانيا: اصطلاحا:

عَرَّفها السَّاليُّ بأنَّها: «اللَّذَّة ووسيلتها»، وهي إمَّا نفسيَّة أو بدنيَّة، ودينيَّة أو دنيويَّة، وهي إمَّا ضروريَّة أو حاجية أو تحسينيَّة[3].

وعرَّفها الغزَّاليُّ بأنَّها[4]: «عبارةٌ في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرَّة، ولسنا نعني به ذلك. فإنَّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لَكِنَّا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع؛ ومقصودُ الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكلُّ ما يتضمَّن حفظ هذه الأصول الخمسة؛ فهو مصلحة، وكل ما يُفوِّت هذه الأصول؛ فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[5].

يحرِّر الغزَّاليُّ تعريفه الاصطلاحيَّ للمصلحة بأنَّها المحافظة على مقصود الشرع، وتحقيقُ الأصول الخمسة، التي هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. ويُقَرِّر أنَّ حفظ هذه

(1) ينظر: الرازي: مختار الصحاح، 187. وابن منظور: لسان العرب، 02/ 517.

(2) حسَّان، حسين حامد: نظريّة المصلحة في الفقه الإسلاميّ، 03-04. وينظر: العالم، يوسف حامد: المقاصد العامَّة للشريعة الإسلاميَّة، 133-134.

(3) طلعة الشمس، 02/ 185-186.

(4) المستصفى، 01/ 416-417.

(5) يقول محمّد الطاهر الميساوي: «واضح أنَّ كلام الغزّالي هذا متّجه إلى ردّ قول المالكيّة بالمصلحة المرسلة، أو ما أطلقَ عليه هو اسم الاستصلاح». ينظر: مقاصد الشريعة الإسلاميّة: 279 (هامش).

الأصول الخمسة «واقع في رتبة الضروريَّات، وهي أقوى المراتب في المصالح»[1].

وعرَّفها الطوفيُّ[2] بأنَّها: «السببُ المؤدِّي إلى مقصود الشارع، عبادة أو عادة»[3]، وعَدَّها قسمين اثنين: «ما يقصده الشارع لِحَقِّه كالعبادات، وما لا يقصده الشارع لِحَقِّه كالعادات»[4].

وعرَّفها ابن عاشور بأنَّها: «وصفٌ للفعل يحصل به الصلاح؛ أي النفع منه دائما أو غالبا، للجمهور أو للآحاد»[5].

كما أنَّه نقل تعريفَ الشاطبيِّ، مُفصحا بأنَّه ما يتحصَّل منه بعد تهذيب عبارته: «أنَّها ما يُؤثر صلاحا أو منفعة للنَّاس؛ عُموميَّة أو خصوصيَّة، وملاءمةً قارَّة في النُّفوس في قيام الحياة»[6].

وكعادة ابن عاشور في النظر المقاصديِّ أنَّه يلتفت إلى الجانب الْجَمْعِيِّ للتَّكاليف الشَّرعيَّة؛ فقوله للجمهور يقصد به المصلحة العامَّة، وقوله للآحاد يروم به المصلحة الخاصَّة، ويردُّ المصلحة الخاصَّة إلى المصلحة العامَّة ويعتبرها محصِّلة لها.

فالمصلحة العامَّة هي: «ما فيه صلاح عموم الأمَّة أو الجمهور»، والمصلحة الخاصَّة هي: «ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم؛ ليحصل بإصلاحهم صلاحُ المجتمع

(1) المستصفى، 01/ 417.

(2) الطوفيُّ، أبو الربيع نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن الكريم الصَّرْصَري (657/ 716هـ-1259/ 1316م): فقيهٌ حنبليٌّ. ولد بقرية طوف من أعمال صرصر في العراق، وقرأ فيها مبادئ اللغة، والفقه، ثُمَّ دخل بغداد سنة 691هـ، وتمكَّن فيها في الفقه والعربيَّة والتَّصريف، والفرائض وغيرها على أيدي عُلَماء أجلاَّء، وبعدها رحل إلى دمشق سنة 704هـ وسمع فيها الحديث والتقى بعلمائها منه ابن تيميَّة، وزار مصر، وجاور الحرمين، وتوفي في بلد الخليل بفلسطين. له «بُغية السَّائل في أمَّهات المسائل» في أصول الدين، و«الرِّياض النواضر في الأشباه والنَّظائر»، و«معراج الوصول» في أصول الفقه، و«البلبل في أصول الفقه»، و«مختصر الجامع الصحيح للترمذي» في مجلدين. ابن رجب الحنبليُّ: ذيل طبقات الحنابلة، 04/ 404-405. الزِّركليُّ: الأعلام، 03/ 127-128.

(3) رسالة في رعاية المصلحة، 25.

(4) المصدر نفسه، 25.

(5) مقاصد الشريعة، 278.

(6) المصدر نفسه، 278-279.

المركَّب منهم، فالالتفات ابتداءً إلى الأفراد، وأمَّا العموم فحاصل تبعا»[1][2].

وتأكيدا على هذه النظرة الجماعيَّة يقول: «ويحقُّ على العالِم أن يغوص برأيه في تتبُّع المصالح الخفيَّة؛ فإنَّه يجد مُعظمها مُرَاعًى فيه النفعُ العامُّ للأمَّة والجماعة أو لنظام العالم»[3]. ثُمَّ يُمَثِّل لذلك بنظام الدِّيَة في الإسلام التي يبدو فيها الالتفاتُ إلى مصلحة الفرد الخاصَّة في بادئ الأمر، بيد أَنَّ «غوصَ النظر يُنبئنا بأنَّها روعي فيها نفعٌ عامٌّ، وهو حَقُّ المواساة عند الشَّدائد»[4]، وتحقيقا في تحصيل النَّفع العَامِّ يُشير إلى أَنَّ في دفع الديَة إرضاءً لأولياء القتيل، ونزعا للضغينة من أفئدتهم. ويُثبت بأنَّه «بذلك كُلِّه حصلت مقاصد الأمن والمواساة والرِّفق»[5] التي تنعم بثمرتها الطيِّبةِ الأمَّةُ بأكملها لا الفرد وحده[6].

ويتمادى ابنُ عاشور في تَثْبيت نظرته الجماعيَّة للمصلحة، فيُبَيِّن مُمَثِّلا لمراعاة مصلحة نظام العالَم، بحفاظ الشَّريعة واحترامِها نَفْسَ الشَّيخِ الهرم المنهوك بالمرض، الفقيرِ المُعدَمِ الجاهل الذي لم يبقَ فيه رجاءُ نفع؛ وذلك «محافظةً على مصلحة بقاء النفوس»، وتعزيزا لِحرمتها ومكانتها؛ كي لا يحصُل الاستخفاف بها في عقول النَّاس، «فتتفاوت في ذلك اعتباراتهم تفاوتا رُبَما يُفضي إلى خرق سياج النِّظام»، فتفوتَ بذلك مصلحة حفظ نظام الأمَّة، ويتسلَّلَ إلى النفوس التَّساهُلُ في خرق أصولها، ويطال التعدي أُسُسَها وكليَّاتِها.

هذه النَّظرة «العاشوريَّة» المتشبِّعة بمفهومِ «الأمَّة الواحدة» القُرآنيِّ يجعلني أعتبر توظيف أصل «رعاية المصالح» في جانب المعاملات المالية أمرا مُؤَكَّدا على المجتهد؛ ذلك أنَّ الحفاظَ

(1) مقاصد الشَّريعة، 278-279.

(2) أَمَّ العزّ بن عبد السلام في تقسيم المصالح وجهة أخرى، حيث عدَّها أربعة أنواع: «اللذّات وأسبابها، والأفراح وأسبابها»، وأتبع ذلك بقوله: «وهي منقسمة إلى دنيويّة وأخرويّة». قواعد الأحكام: 01/ 11-12.

(3) ابن عاشور: المصدر نفسه، 280.

(4) المصدر نفسه، 280.

(5) المصدر نفسه، 280.

(6) يعتبر الباحثُ هذا التوجه الاجتماعيَّ في تقريرات ابن عاشور ريادةً وتميُّزا منه في الالتفات إلى أسباب التمكين للأمّة، وسبل النصرة لها، صادرا عن المنهج القرآني في اعتبار الأمّة واحدة، وأنّ سعيَها للتمكين والنصرة يكون واحدا متكاملا ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ الأنبياء: ٩٢.

على ثروة الأمَّة، وتحقيقَ التمكين الاقتصاديِّ لها؛ يكون بالحضور الفَعَّال في العصر من خلال الاجتهادات الفقهيَّة المالية الرصينة، والنظريَّات الاقتصاديَّة الإسلاميَّة المكينة، التي تصدر عن النظرة الشموليَّة الكليَّة للمقاصد الشرعيَّة، والمراعاةِ المنضبطة لحفظ المصالح الإنسانيَّة الضروريَّة، والتي بدورها تحقِّق وحدة الأمَّة واجتماعها، وتنفي عنها تفرُّقها وانصداعها؛ وفيما يأتي بيان لجانب من مراعاة المصالح عند الإباضيَّة في باب المعاملات المالية.

الفرع الثَّاني: رَعْيُ المصالح عند الإباضيَّة في باب المعاملات المالية:

لقد انبرى علماء الإباضيَّة ـ كغيرهم من علماء الأمَّة الإسلاميَّة ـ للكشف عن أصل رعاية المصالح في المعاملات المالية، تأصيلا وتطبيقا، وبَيَّنوا ذلك في اجتهاداتهم الفقهيَّة تلميحا وتصريحا، وفيما يأتي بيانٌ لبعض تلك التطبيقات والاجتهادات في فروعهم الفقهيَّة بقدر ما يحصُل به التدليل والتمثيل لهذا المبحث:

1- تصرُّفات الوكيل في قضاء مصالح المال:

يجيز اطفيَّش للوكيل التصرُّفَ بِمُطلق التفويض من الموكِّل في مُباشرة جميع أنواع التصرُّفات المشروعة في المال، متى تحقَّقت مراعاتُه لمصلحة المال، وحرصُه على حفظه وصونه؛ لأَنَّ التفويضَ الذي حصل له كان لأجل مُراعاة مصلحة المال، وجلبِ النَّفع له ما أمكن.

يقول مُفصحا عن هذا المعنى: «فصل: جاز توكيل أحد، وأمرُه، واستخلافُه على بيعِ شيءٍ معلومٍ من ماله، أو تصرُّفه فيه بأيِّ عقدٍ كان، لِمُعَيَّن أو لغير مُعَيَّن، أو بيع شيء واحد لا بعينه، أو اثنين لا بعينهما، أو ثلاثة لا بعينهم، وهكذا من جماله، أو من غير جماله من الأصول والعروض، أو كذا كيلاً من ثمره مِمَّا يكال، أو كذا وزنا مِمَّا يوزن لا لمعين، أو لمعين وإن لم يعين ثمنا؛ هذا عائد إلى جميع ما تقدم في هذا الفصل؛ وَجْهُه أَنَّ عدم ذكره الثَّمن تفويضٌ في المصلحة»[1].

وتأكيدًا على هذا الجواز وتثبيتًا له؛ يقضي اطفيَّش بكون المصاريف التي يسعى بها الوكيلُ في قضاء مصالحِ المال، تكون من مال الموكِّل له، ويحكم له بعدم الضَّمان متى ما تلف المال

(1) شرح النيل، 09/ 524.

في يديه من دون تضييع منه؛ إذ يقول: «وإن وكَّله، أو أمره، أو استخلفه على شراء حَبٍّ، أو سلعة، أو نيلة، أو بقول، أو ثمار، أو جَصٍّ، أو غير ذلك مِنْ كُلِّ ما يحتاج إلى وعاء وحمل، أو كَزَيْت من كُلِّ ما يحتاج لوعاء؛ وهو جميع المائعات مِنْ بلدة كذا، اشتراه [و] اشترى له ظرفا أيضا، أو اكتراه واكترى له أيضا بيتا يُخَزِّنُه فيه حتى يذهب به أو اشتراه، يعتبر المصلحة في ذلك، وحمله إليه بكراء، أو اشترى له دوابَّ أو سفينةً أو محملاً مِنْ محامل البر، ينظر إلى المصلحة، يفعل كُلَّ ذلك من ماله ولا ضمان عليه إن تلف في الطريق إن لم يُضيع»[1].

في هذا النَّظر تأكيد لأصل جلب المصلحة ورَعْيها، فاطفيَّش ينظر حالَ الوكيل أثناء تصرُّفه بالمال، ويُراعي قصده، ويحكم له (أي لصالحه) في كُلِّ تصرُّف ثبت فيه سعيُه وعملُه من أجل جلبِ المصلحة، وتحصيلِ النَّفع للمال، فتراه يجيز له جميعَ أنواع التصرُّف نظرا للمصلحة، ويُبيح له الأخذَ من المال من أجل مصلحة نمائه وزيادته وغير ذلك مِمَّا يعود بالنَّفع عليه، وبالحفظ له، ويرفع عنه الضَّمانَ حالَ تلف المال أثناء سعيه لصلاحه دون تضييع ولا تقصير. والملاحظُ في هذه الاجتهادات انضباطُها بالكليِّ (حفظ المال)، وصدُورها عن الأصل (رعاية المصلحة)، وتخريجُ جزئيِّات مسائلها على وَفق الكليَّات والأصول، وعدم تغييبها أثناء الاجتهاد في اكتشاف الفروع، وتفريع المسائل؛ وفي هذا المنهج تظهر أهميَّة تشبُّعِ المجتهد بالأصول والمقاصد، وتمكُّنه من الكليَّات والمبادئ العامَّة التي تحكم طريقة استنباطه، وتضبط منهج اجتهاده، فلا تزلُّ به قدم الاجتهاد في الفروع حين كثرتها، ولا تنحرف به الوِجهةُ في مواجهة المستجِدَّات والنوازل مع تشابُكِها وتعقُّدها.

2- إعطاء المعروف والصَّدَقة من مال اليتيم:

يورد اطفيَّش عددا من الأقوال على سبيل التقرير في مسألة إعطاء المعروف والصدقة من مال اليتيم، الذي يُعتبر الحفاظُ عليه؛ حفاظا على ثروة المجتمع، وإنماؤه إنماءً لمال الأمَّة الذي يزكو بزكاة مال أفراده؛ فنجده يقرِّر أنَّه على القائم بمال اليتيم أن «يجعل المعروف مِمَّا استُخلِفَ عليه إن رآه أنفع له»، ويعتبر أنَّ منع العطاء من مال اليتيم سببٌ في لحوق المضرة به، ونزع البركة منه، ويرى أن يُضَيِّف الوكيلُ ويُطعِم به على قدر ما يرى فيه من صلاحٍ

(1) شرح النِّيل، 09/ 540.

للمال، ويَعُدُّ ترك ذلك انجرارًا للمضرَّة إلى المال، ونزعا للبركة منه[1].

3- مخالطة اليتيم في ماله للمصلحة:

أجاز اطفيَّش مخالطة اليتيم في ماله من قِبَل وكيله إن عَلم حصولَ الفائدة له (لليتيم) من تلك المخالطة؛ إذ يقول: «وله أن يخالطه ولو لم يكن مراهقا إن رأى صلاحا له، مثل: أن يخلط طعامه بطعامه كثمر وزرع ومطبوخ وغير ذلك؛ إن كانت لليتيم في ذلك فائدة» وصلاح، ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ﴾البقرة: ٢٢٠[2]، وتأكيدا في مُراعاة جلب الصلاح لمال اليتيم بدفع الضرِّ عنه؛ نُثْقفه يقضي بعدم حرمة هذه المخالطة إن لم تكن لليتيم فائدةٌ في ذلك ولا ضرٌّ؛ أي جَعَل عدم تحقُّق الضرِّ شرطا في جواز ذلك[3]. ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ﴾ لأموالهم بالأكل أو التضييع، ولا يخفى عليه من أراد الخلطة للخيانة[4]، ﴿مِنَ ٱلْمُصْلِحِ﴾ الراعي لصلاح المال والرامي إلى خيره ونفعه.

4- المعاملات الجائزة في مال اليتيم:

ويستمرُّ اطفيَّش في بيان المعاملات التي تجوز في مال اليتيم، من «بيع أصله وشراء عبد، أو أَمَة، أو جمل، أو غيره؛ لخدمته؛ أي خدمة الأصل، أو لمنفعة اليتيم، كحمل مال»، ومِنْ «فسلِ أرضه وحرثها، وقطع الفسيل من نخله، وبيعه، وإعطاء الأجرة من ماله لكُلِّ من يخدمه أو يخدم ماله؛ كتذكير نخل، وصرمه، وقطع ثَمَره، وحمله، ودوس ذرعه» وغيرها[5]؛ قاصدا من كُلِّ ذلك رعايةَ الأصلح له، وتحصيلَ النفع والنَّماء لماله، وعدم حبس المال عن الاستثمار والتداول.

(1) شرح النِّيل: 05/ 85.

(2) هذه الآية «تضع القاعدة العامّة في معاملة اليتامى؛ وهي مراعاة ما يصلح لهم في ذواتهم بالتربية والتوجيه السديد، وفي أموالهم بالصيانة والتنمية، وفي جميع أحوالهم بالرعاية والمتابعة حتى يأنسوا رشدهم». كعباش: نفحات الرحمن، 02/ 41.

(3) شرح النيل: 05/ 85.

(4) اطفيَّش: تيسير التفسير، 02/ 37.

(5) شرح النيل: 05/ 88. ويُنظر: تيسير التفسير: 02/ 37.

وعليه نجده يضبط كُلَّ تصرُّف وعمل في مال اليتيم برعاية الأصلح والأحسن له[1]؛ تحقيقا لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ الأنعام: ١٥٢، ويقضي أَنَّ عدمَ قُربِ مال اليتيم واجبٌ إلاَّ بالفِعلة أو القُربة أو الخصلة التي هي أحسن وأفضلُ ممَّا يفعل الشخص بأمواله، من الحفظ والإنماء[2] على أحسن صورة وأولاها وأكملها[3] .

ويتعضَّد هذا الحُكْمُ بما جاء في هذه المسألة من التفاتِ اطفيَّش إلى أصل رَعْي الصَّلاح ودرء الفساد وملاحظته بحرصٍ حين ممارستِهِ الاجتهادَ ومُزاولته، وتأويلُها فيما يأتي:

ورد في باب الحوالة[4] في شرح النِّيل إحالة على «الديوان»[5] أَنَّ خليفةَ اليتيم أو المجنون أو الغائب أو المسجد أو الوقف أو غيرهم، عليه أن لا يَقبل الإحالةَ في دَيْنهم الذي لهم ولا في دَيْنهم الذي عليهم، فإنْ فَعَل؛ فإنَّها تثبت ولا تبطل.

يقول اطفيَّش مُعَلِّقا ومُفصحا عن ترجيحه في هذه المسألة بنظرة مقاصديَّة رائدة:

«والذي عندي أَنَّه لا كراهة في ذلك إذا كان مصلحة؛ فإنَّ علمهم فيما يصلح والحوالة بيع، وقد صَحَّ البيعُ المطلقُ بنظر المصلحة، فلتجز الحوالة بالمصلحة، بأن يكون الذي عليه دَيْنٌ لليتيم أو غيره مِمَّن ذكر فقيرا أو مُفلسا أو قليلَ مال أو مُماطلا أو غاشًّا ضارًّا أو جائرا أو مَخُوفا منه، أو يُنكر كُلاًّ أو بعضا، أو مُتَّهما بالهروب، ولا يقدر على إمساكه، أو على الجبر بالكفيل أو نحو ذلك، فأحال على غَنِيٍّ وفِيٍّ. أو الذي له على اليتيم أو مَنْ ذُكِرَ جائرا أو مَخُوفا منه يزيد ما لم يكن له، أو لا يطلب برفق، أو فيه مضرة تلحق بهؤلاء؛ فإنَّ عقد الإحالة في ذلك صوابٌ يُندب إليه، بل تركُهَا كتضييع المال؛ لأنَّه يُؤَدِّي إليه، ولو لم يكن كالتضييع من كُلِّ وجه، وقد قال ﷺ: «وَمَنْ أُحِيلَ عَلَى مَلِيءٍ فَلْيَحْتَلْ»[6]، وقال الله ـ جلَّ

(1) يقول اطفيّش: «والحاصل أَنَّ مالَ اليتيم، والغائب، والمجنون، والمسجد، ومالَ الوقف، والزكاة، والأمانة والوديعة عمله (الوكيل) فيما يصلح له» شرح النيل: 88/05.

(2) اطفيَّش: تيسير التفسير، 04/ 510، ويُنظر: كعباش: نفحات الرحمن، 04/ 430.

(3) يُنظر: السالمي: جوابات، 03/ 394.

(4) الحوالة هي: «نقل الدين من ذمَّة إلى ذمَّة نقلا تبرأ به الأولى» اطفيَّش: شرح النيل، 09/ 379.

(5) يُقصد به «ديوان الأشياخ» مخطوط إباضيٌّ في الفقه ألَّفه عدد من المشايخ والعلماء.

(6) أحمد بن حنبل: المسند، مُسند: «أبي هُريرة ﷺ»، رقم: 9973، قال الأرنؤوط: «إسنادُه صحيح على شرط الشَّيخين».

وعلا ـ في اليتيم: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ﴾البقرة: ٢٢٠»[1].

لقد رَدَّ اطفيَّش ما جاء في «الدِّيوان» واعتبره مرجوحا، وغاصَ النَّظر في المسألة بنظرةٍ مقاصديَّة راعى فيها الكليَّاتِ، ولَحَظَ فيها المبادئَ العامَّةَ من جلبٍ للمصلحة، ونظرٍ إلى أصل حفظ المال، وصونِهِ من الضَّيَاع، وقَدَّم ذلك على الوقوف عند عدمِ التَّصَرُّف في مال اليتيم خوفَ إتلافه؛ فجاء اجتهادُه قاضيا بعدم كراهة نقلِ دَيْنٍ لِلْيَتيم «أو مَنْ دُكِروا معه» على صاحِبِ ذِمَّةٍ؛ فقيرٍ أو مُفلِس أو مُمَاطِل، أو فيه صفةٌ مؤذنة بعدم إيفائه بالدَّين، إلى صاحب ذِمَّةٍ؛ غَنِيٍّ وفير يَرْجُح أداؤه للدَّين على عدمه. وحاكِمًا أيضا بعدم كراهة نقلِ دَيْنٍ على اليتيم «أو مَنْ دُكِروا معه» مِنْ دائن جائرٍ أو مَخوفٍ منه الحيفُ والظلمُ والزيادةُ على حَقِّه، أو الشِّدَّةُ في الطَّلب، أو فيه مضرّة تلحق بهؤلاء المذكورين إلى دائنٍ عادل نزيه لا يُخاف على اليتيم «أو مَن دُكِروا معه» منه. بل نجده يحكم بصواب عقد الإحالة ويقضي باستحبابه وندبه في هذه الحال، ويعتبر أنَّ تركَ الأخذ به بمثابة تضييعٍ للمال؛ لأنَّه مَظِنَّة حصوله، بل مَئِنَّة تحقُّقه من كُلِّ الوجوه.

وفي هذا التوجيه والتخريج المصلحيِّ ما يُفصِح عن عقلية اطفيَّش المقاصديَّة الرائدة، الصادرةِ ولا ريب من تشبُّعه بما جاء من مبادئَ شرعيَّةٍ أصيلةٍ استقاها من مذهبه الإباضيِّ الذي تشبَّعت جذوره بما جاء في الكتاب والسُّنَّة من كُليَّات ومبادئ صريحة صحيحة كما تأكَّد في مبحث التعريف بهذه المدرسة الفقهيَّة الأصيلة.

ويتقرَّر هذا الحكمُ ويثبتُ بالتأمُّل والنظر الفاحص، والتَّطواف في موسوعته «شرح النيل»؛ حيث يتجلَّى نظرُهُ المقاصديُّ، ورعيُه للصَّلاح، وينتظم منهجا استدلاليًّا معه في كامل اجتهاداته واستنباطاته، خاصَّة في باب المعاملات المالية، مِمَّا يجعلنا نُقَرِّر مُطمئنِّين بأَنَّ أصل رعاية المصلحة، والعنايةِ بكُلِّ ما يُحصِّل النفع والخيرَ؛ حاضرٌ في كُلِّ اجتهاداته، وكُليَّةَ الحفاظِ على المال، وصونِه من التلف والضياع، وتوجيهه وجهة الاستثمار والتَّداول، وتحرِّي كُلِّ ما يُحقِّق نماءه وزيادته؛ ماثلةٌ في جميع تقريراته وترجيحاته، وهو منهجٌ سلكه أنداده وأقرانه من

الطَّبرانيُّ: المعجم الأوسط، باب: «من اسمه معاذ»، رقم: 8582. قال ابن حجر: «إسماعيل ضعيف، لم يُتابع عليه» (يُنظر: المطالب العالية، 07/ 402/ رقم: 1465).

(1) شرح النيل، 09/ 385-386.

علماء المذهب مُتقدِّميهم ومتأخِّريهم.

ويتوثَّق ذلك في كثيرٍ من المسائل التي تفوق التَّعداد والحصر، والتي تظهر فيها العقلية المقاصديَّة لعلماء الإباضيَّة رعيًا للمصالح، والتفاتا إليها في اجتهاداتهم وتفريعاتهم الفقهيَّة، ولمزيد البيان والتوضيح أُثبت بعضا منها:

1- جواز استعمال غير البلَّغ من الصِّبيان ومبايعتهم:

وفي مسألةٍ سُئلها الساليُّ عن جواز استعمال غيرِ البُلَّغ من الصبيان، أجاب بالجواز شرطَ أن يؤول ذلك إلى مصلحتهم، وتعقَّب جوابه بالقول: «ومراعاةُ الأصلحيَّة مطلوبةٌ بالكتاب والسنَّة»[1].

وفي جوابات الإمام المحقِّق الخليليِّ في معاملة الصبيان في البيع والشراء، قال: «ويجوز في الواسع من الاطمئنانة بيعهم وشراؤهم (...) في الأشياء اليسيرة، إذا اطمأنَّ القلبُ أنَّ ذلك قد كان مِن قِبَل آبائهم، أو خرج في النَّظر مخرج الصَّلاح لهم عند معرفتهم لحفظ مالهم[2].

2- **طناء[3] مال اليتيم**:

وجاء في منهج الطَّالبين حرمةُ أكل ـ القائم بالمال الموقوف على الفقراء ـ مِمَّا صَحَّ أنَّه قد أُخذ بالطناء إلاَّ برأيه؛ إذا ثبت أنَّه أصلحُ للنخل، وأَعْوَدُ على الفقراء نفعا في نظر العدول[4].

وجاء فيه أنَّه «إن أراد القائمُ به أن يُقايض به ما هو أصلح منه؛ فأمَّا في الحكم؛ فلا يجوز، وأمَّا فيما يوجبه النظر بالمشاهدة لصلاح ذلك؛ فذلك عندي جائز.

فإن أراد أن يفسل الأرض؛ فإن لم يكن عند توقيفها شرطُ الزراعة خاصَّة، وخرج في النظر أنَّ الفسالة لها أصلح؛ جاز ذلك»[5].

(1) جوابات: 03/ 69-70.

(2) تمهيد قواعد الإيمان، 08/ 143.

(3) طَنْيُ النخيل أو طناؤها هو: بيع غلَّة النخل على رؤوسه بالمزاد العلنيّ عادة، وحكمها: أنّها جائز إذا عُرفت النخل بأنواعها. جمعيَّة التُّراث: مُعجم مُصطلحات الإباضيّة، 02/ 602 مادَّة (طني).

(4) الشقصي: منهج الطالبين، 07/ 64.

(5) المصدر نفسه: 07/ 64.

وساق الإمامُ المحقِّق الخليليُّ في أجوبتِهِ[1] عِدَّة مسائلَ[2] في رَعْيِ صلاح اليتيم، ونَظَرِ النَّفع له في ماله، منها ما سُئِل عنه «في المحتسِبِ للأيتام إذا أطنى ماله، فغاب المطني عن البلد، فأطناه آخر بأقلَّ من الثَّمن الأوَّل [...][3] أو أراده بنفسه؛ هل له عليه ضمانٌ فيما نَقَصَ من الثمن الأوَّل فيما بينه وبين الله؟ قال في جوابه للسؤال: «إن كان المطني الأوَّل يُخاف منه التَّغلُّبُ على اليتيم في ماله، ولا يقدر على أخذ حقِّه، فنظرَ الوكيل أو المحتسب للأيتام الصَّلاح في استرجاعه منه، وطنائه على غيره ولو بأقلَّ من الثَّمن الأوَّل؛ فلا يضيق عليه ذلك في الواسع على نظر الصَّلاح، وإلاَّ فهو ضامن لِمَا نقص إذا كان الطناء الأوَّل ثابتا»[4].

3- **في ضمان المضارِب:**

قضى ابنُ بركةَ أَنَّ المضاربةَ ضربٌ من الإجارة، وحُكمَ المضارب حكمُ الأمين، وأنَّه لا خُسران عليه، ولا يضمن من المال شيئا ما لم يتعدَّ، وحكى في ذلك الإجماعَ؛ وعليه إن اشترط عليه ربُّ المال الضَّمانَ؛ فالشَّرط باطل. ثُمَّ قال: «قال بعضُ أصحابنا[5]: إذا اشترط ربُّ المال على المضارِب ضمانَ المال، أو ضمانَ بعضه؛ أَنَّ المضاربة باطلة، ويكون قرضا له على المضارب (...). وقال بعضُهم: إِنْ تلف المال؛ لزم المضارب بالشَّرط، وإن ربح؛ فالرِّبح بينهما على ما تشارطا عليه، والنَّظر يوجب عندي ما قُلنا: إنَّ الشرط باطل، والمضاربة صحيحة؛ لأنَّ ربَّ المال لم يقصد إلى إقراضه إيَّاه؛ فيكون دَيْنا له عليه على ما ذهب إليه أصحاب الأوَّل، ولم يتعدَّ فيه المضارِب؛ فيلزمه الضَّمانُ على ما ذهب إليه أصحابُ القول الثاني»[6].

من خلال التأمُّل في هذه المسألة نجد أَنَّ ابنَ بركةَ نظر إلى صلاح المضارِب؛ فحكم بعدم الضَّمان عليه، وعدم لزومِ الدَّين له؛ لأنَّ يَدَه يدُ أمانة. ونظر إلى صلاح رَبِّ المال بأن قيَّد

(1) كتابه: «أجوبة المحقِّق الخليليِّ».

(2) يُنظر: الخليليُّ، سعيد بن خلفان: أجوبة المحقِّق الخليليّ، 03/ 300 وما بعدها.

(3) بياضٌ مُثبتٌ في الكتاب من أصل المخطوط.

(4) الخليليُّ: أجوبة، 03/ 402-403.

(5) يعني به الإباضيَّة، وهذا مُصطلح شائع في كتب الإباضيَّة، ويقابله «قومنا» والمقصود به المذاهب الأخرى، وفي هذا الاختيار ما يدلُّ على سماحة الإباضيَّة ونزعهم نحو الجمع والتوحيد.

(6) الجامع، 02/ 368-369.

ذلك بعدم تضييع المال والتسبُّب في إتلافه، وإلاَّ فات صلاحُ ربِّ المالِ بذلك، وألْحظُ في اجتهاده نظرٌ إلى كليَّة حفظ المال بتيسير سبل التداول والاستثمار فيه؛ إذ لو حكم بالضَّمان على المضارِب؛ لعزف النَّاس عن العمل والسعي في إنماء الأموال، ولو لم يُقَيِّد ذلك بعدم التَّضييع؛ لانتهى أربابُ الأموال عن الاستثمار في أموالهم، ولفات بذلك الأمَّةَ تنميةُ أموالِها، وسيرُ حركة اقتصادها، ولتجرَّعت غُصص بطالة أبنائها، وعطالة فقرائها.

4- الشِّراء من مال الورثة:

وردت عن الإمام المحقِّق الخليليِّ مسألةٌ «في رجل استقسم له ولأخته من مال هالكِهما، والأخت يتيمة، وأراد أن يبيع من المال، وقال المشتري: لا أشتري والمال مشترك بينك وبين أختك وهي يتيمة، قال: أنا ما أبيع إلاَّ مالي ومالُ أختي باق لها من الماء كذا وكذا، ومن النَّخل كذا وكذا؛ أيجوز الشِّراء منه أم لا؟ فقال في الجواب: إن كان يبيع أسهمه مُشاعة ويُبقي سهم الأخت بحاله؛ فهو جائز. وأمَّا أن يأخذ ما أراد، فيبيعه، ويترك ما لا يريد لليتيمة؛ فلا يجوز إلاَّ أن يخرج ذلك على معنى نظر الصلاح لها منه بعد مناظرة من قدر عليه من العُدول أو احتسابا»[1].

هذه بعضُ الفروع وغيرُها كثير التي تُجلي الغشاوة عن مُراعاة عُلماء الإباضيَّة لأصل عظيم من أصول الشرع؛ وهو مراعاة المصلحة، وجلب الخير، وجاءت هذه التطبيقات في جانب المال تأكيدا على عنايتهم بهذا الجانب المهمِّ الذي يكفل للأمَّة بقاءها، ويحقِّق نماءها.

عَقِب هذا البيان يصفو لي الحديث عن جلب المصلحة من جانبها الآخر، وهو دفع المفسدة الذي يعدُّ في أصله جلبا للمصلحة، وطلبا للنفع كما تقرَّر ذلك سابقا من خلال النظر في تعريف الغزَّاليِّ، وتحليل عبارته، واستخلاص إشارته، وسأركِّزُ الحديث على بيان معناها وماهيتها، ثُمَّ أعقِّب ذلك ببيان مراعاتها في باب المعاملات المالية عند فقهاء الإباضيَّة[2].

(1) تمهيد قواعد الإيمان، 08/ 338-339.

(2) يُنظر: تعريف الغزّالي للمصلحة في هذا البحث.

المطلب الثاني: درء المفاسد في باب المعاملات المالية:

الفرع الأوّل: تعريف المفسدة:

أوّلا: لغة: المفسدةُ: الضَّرر؛ وهو ضدّ المصلحة، وهو ما يؤدِّي إلى الفساد من لهو ولعب ونحوهما. والفساد نقيض الصلاح؛ وهو التَّلف والعطب والاضطراب والخلل والجدب والقحط؛ وفي التنزيل العزيز: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي ٱلنَّاسِ﴾ الروم: ٤١. وإلحاق الضَّرر؛ وفي التنزيل العزيز: ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا﴾المائدة: ٦٤. والاستفساد: خلاف الاستصلاح[1].

ثانيا: اصطلاحا: عرَّفها السالميُّ بأنَّها: «الألم ووسيلته»، وهو إمَّا نفسيٌّ أو بدنيٌّ، وديني أو دنيويٌّ، وهو إمَّا ضروريٌّ أو حاجيٌّ أو تحسينيٌّ[2].

وبَيَّن ابنُ عبد السَّلام حقيقتها بذكر أقسامها؛ فقال: «المفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها، وهي منقسمة إلى دنيوية وأخرويَّة. أمَّا الآلام ففي مثل قوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٤﴾﴾ البقرة: ١٧٤، وقوله: ﴿وَيَأْتِيهِ ٱلْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِن وَرَآئِهِۦ عَذَابٌ غَلِيظٌ ﴿١٧﴾﴾ إبراهيم: ١٧. وأمَّا الغُموم ففي مثل قوله: ﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُواْ فِيهَا﴾ الحج: ٢٢[3].

وجاء في تعريف الغزّاليِّ ما مفاده بأنَّها كُلُّ ما يفوِّت الأصول الخمسة[4].

أمَّا ابن عاشور فقد عَدَّها: مُقابلةً للمصلحة، وعَرَّفها بأنَّها: «وصفٌ للفعل يحصُل به الفساد؛ أي الضرّ، دائما أو غالبا، للجمهور أو للآحاد»[5].

(1) يُنظر: الفراهيديُّ: العين، 07/ 231. الأزهريّ: تهذيب اللغة، 12/ 257. الجوهريّ: الصحاح، 02/ 519. الرازي: مختار الصحاح، 239. ابن منظور: لسان العرب، 03/ 335. الحموي: المصباح المنير، 02/ 472. مجمع اللغة العربيّة: المعجم الوسيط، 02/ 688.

(2) طلعة الشمس، 02/ 185-186.

(3) قواعد الأحكام، 01/ 11-12.

(4) ينظر: المستصفى، 01/ 417.

(5) مقاصد الشريعة الإسلاميّة، 279.

يظهر من تعريف الساليِّ أنَّه يرمي إلى بيان المعنى العامِّ للمفسدة؛ حيث اعتبرها ألما معنويًّا أو ماديًّا، دينيًّا أو دنيويًّا، ونزَّل كُلاًّ منها ثلاث منازل؛ الضرورية، والحاجية، والتحسينية؛ وهذا نظر عموميٌّ إلى المفسدة يقتضي دخول كُلِّ المفاسد تحتها، وعدمَ الاستثناء منها. وأحسب ذلك محاولةً منه لبيان شمول الشريعة لجميع مناحي حياة الإنسان، واستيعابها لكُلِّ تصرُّفاته وسكناته وحركاته، واحتوائها على سعادته وهناءته في العاجلة والآجلة، وأنَّ غيابها عن حياته؛ هلاكٌ ومفسدةٌ مُتحقِّقة له في دنياه وأخراه، وهذا العموم في التعريف هو الذي أَمَّه الساليُّ في تعريفه للمصلحة.

ومِمَّن سلك أيضا هذا المسلك، وأَمَّ هذا المذهبَ في بيانه للمصلحة القرضاويُّ؛ إذ قال: «وبهذا يتبيَّن لنا شمول المصلحة التي قصدت الشريعةُ إلى إقامتها وحفظها، فهي ليست المصلحة الدنيويَّة فحسب، (...)، ولا المصلحة الماديَّة فقط، (...)، ولا المصلحة الفرديَّة وحدها، (...)، ولا مصلحة الجماعة فقط، (...)، كما تتصوَّر بعض النظرات السطحيَّة، إنَّما المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة، وتشمل المادَّة والروح، وتوازن بين الفرد والمجتمع، وبين الطبقة والأمَّة»، وما يتسبَّب في فوات هذه المصالح يعتبر مفسدة وهلاكا[1].

أَمَّا الغزَّاليُّ فقد بدا تعريفُه للمفسدة مُتوافقا مع نظرته للمصلحة التي اعتبرها كُلَّ ما يحفظ على الخلق دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم؛ حيث عَدَّها (المفسدة) تفويتَ أحدِ هذه الأصول، والتفريطَ فيه.

وجاء تعريفُ ابنِ عاشور على نسق الغزَّاليِّ في عَدِّ المفسدة ضِدًّا للمصلحة ونقيضا لها، وتميَّز تعريفه بالتحرير الدقيق، الذي فرَّق فيه المفسدة إلى خالصة ومُطَّردة، أو غالبة وراجحة، ومَيَّز بين المفسدة العَامَّة التي تلحق الجمهور، والخاصَّة التي تحلُّ بالآحاد من الناس. وغيْرُ خافٍ بأنَّه يقصد بالأخيرة التي يصيب أثرُها الأمَّةَ، ويتعدَّى ضررُها الفردَ إلى الجماعة.

وعليه أجدني أجنح إلى انتخابه، واصطفائه ليكون التعريف المختار لديَّ؛ لدقَّة تحريره، وعمقِ تقريره للمفسدة وحدودها، وأتعقَّب تعريفَهُ ببيان جانبٍ من دفع المفاسد، وتنحية الشرور والأضرار في باب المعاملات المالية عند الإباضيّة.

(1) مدخل لدراسة الشريعة الإسلاميَّة، 57-58.

الفرع الثاني: درء المفاسد عند الإباضيَّة في باب المعاملات المالية:

يعتبر أصل دفع المفسدة واستبعادها، صنوا لأصل جلب المصلحة واستدعائها، وكلاهما يعدَّان أصلا من الأصول الكليَّة التي تنضبط بها الكثير من الفروع الجزئيَّة، في مختلِف الأبواب الفقهيَّة. وكما قَرَّر البحثُ سابقا «ما دفعُ المفسدة إلاَّ جلبٌ للصلاح في الأصل»، وليس أيضا تفويتُ المصلحة والتفريطُ فيها إلاَّ حصول للمفسدة وتحقُّق لَهَا كما أثبت السالميُّ[1]؛ ومِن ثَمَّ فالمحافظة على ما يخصُّ المكلَّفين ودفعُ الفساد عنهم، وتخليصهم عَمَّا قد يلحق بهم من ضُرٍّ؛ تقريرٌ لما به صلاحُهم، وتحصيل لما فيه خيرهم ونفعهم. فالشريعة مصالح كُلُّها، في الحالين؛ في جلب الصلاح، وفي درء الفساد[2].

وسأحاول فيما يأتي التمثيل والتدليل لهذا الأصل من بعض الفروع الفقهيَّة في باب المعاملات المالية لدى علماء الإباضيَّة:

1- ردُّ الحرِّ مِن مُشتريه بعد بيعه:

يقول اطفيَّش تثبيتا لمبدأ رَدِّ الفساد ودرئه: «ولا يلزم، قيل: بائعَ حُرٍّ رَدُّه من مشتريه؛ علم أنَّه حرٌّ أو لم يعلم، إن علمه مشتريه حُرًّا، ولزمه ردُّ الثمن إلى مشتريه، والصَّحيح عندي: أنَّه يلزمه رَدُّه، ولو علم المشتري. فأيُّهما برئ الآخر من ضمانه؛ وإلا فذمَّتهما مشغولة به، وإنَّما لزم البائع مع علم المشتري؛ لأنَّه المتصرفُ فيه بالبيع والتمكين للمشتري؛ وذلك فساد، وإصلاح الفساد رده»[3].

فاطفيَّش في هذه المسألة يحكم بردِّ الحرِّ بعد بيعه، وتبرئة الذمَّة، عَلِمَ المشتري بحريَّته أو لم يعلم، ويُوجِبُ الردَّ على البائع من المشتري؛ كون البائع هو المتصرِّفَ فيه بيعا ونقلا للملكيَّة إلى يد المشتري، مُعلِّلا ذلك بكونه فسادا؛ والفسادُ يُردُّ ولا يُقَرُّ.

2- جبرُ من عرضت عليه السلعة على القبول أو الإنكار:

وتأكيدًا على هذا المبدإِ نجد اطفيَّش يقضي بإجبار من عُرضت عليه البضاعة للشراء على

(1) ينظر: طلعة الشَّمس، 02/ 183.

(2) ينظر: ابن عبد السلام: قواعد الأحكام، 01/ 11.

(3) شرح النيل، 08/ 520.

القبول أو الإنكار، معلِّلا ذلك بأنَّه «إزالةٌ للمضرَّة الواقعة على البائع في تعطيل ماله، والضَّرَرُ لا يحِلُّ»[1].

3- عدم جواز الجبر على قسمة الأرض في حال عدم الانتفاع بهذه القِسمة:

يُقرِّر اطفيَّش عدم جواز الجبر على قسمة الأرض مُعتبرا ذلك ضررا وفسادا وتضييعا للأموال، يقول على سبيل التقرير: «وقيل: الأرضُ كغيرها في عدم الجبر على القسمة، إذا كانوا لا ينتفعون هم، أو بعضهم بأسهمهم؛ لقلَّتها، بل يتَّفقون على وجهٍ كالبيع والإكراء والانتفاع بالدُّوَل، ولا إجبار على قسمةِ ما لا تُمكن فيه القسمة إلا بفساده؛ لأنَّ ذلك ضررٌ وفساد وتضييع مال، «وَلاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ»، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ البقرة: ٢٠٥، ونهى عن تضييع المال»[2].

4- الشفعة للجار كما للشَّريك:

يقولُ اطفيَّش بعد إيراده للخلاف في ثبوت الشُّفعة للجار من عدمه: «والذي عندي: أنَّ الشفعة تكون بالشركة والجوار كما ذكر المصنف؛ لأنَّ العلَّة دفعُ المضرة وجلبُ المنفعة، وهي توجد في الجار كما في الشريك، ولو لم تمكن القسمة أيضا»[3].

وجاء في المدَوَّنة ما نَصُّه: «وقال ابنُ عبد العزيز: الشُّفعة للشَّريك الذي لم يُقاسم، وهي بعده للشريك الذي قد قاسم والطَّريق بينهما، وهي بعدهما للجار الملاصق، وإذا اجتمع الجيران وكان التصاقهم سواء؛ فهي بينهم بالسويَّة»[4].

وحاول أبو سعيد[5] تحريرَ المسألة على أثَرِ نقلِه الخلافَ بين الأصحاب في ثبوت الشُّفعة للجار من عدمه، بقوله: «وقد جعل فيه بعضُهم الشُّفعة بالجوار، وإن كان فيه مضرَّة بَيِّنة في

(1) شرح النِّيل، 08/ 221.

(2) المصدر نفسه، 10/ 541-542.

(3) المصدر نفسه، 11/ 337-338.

(4) أبو غانم: المدوَّنة، 03/ 10-11.

(5) الكدميُّ، أبو سعيد محمد بن سعيد الناعبي (حيٌّ في 272هـ): واحد من كبار علماء عمان، تلقى العلم على أشهر علماء زمانه، وتتلمذ على يديه نخبةٌ من النجباء. كان راتقا للفتق بين المدرستين الرستاقية والنزوانية. من آثاره كتاب «المعتبر»، و«الاستقامة»، و«جوابات أبي سعيد»، و«زيادات الإشراف» الذي تعقب فيه كتاب الإشراف لابن المنذر النيسابوري الشافعي. ناصر والشَّيبانيُّ: مُعجم الأعلام، 399.

رأي أهل العدل، فلا مخرج له من الشُّفعة؛ لأنَّ أصلَ الشُّفعة بالمضرَّة، وكُلَّما تولَّد من المضرَّة؛ فالضَّررُ أحَقُّ بالمال، وكُلُّ من كان أشدَّ ضررا؛ كان أولى من الآخر، الأوَّل فالأوَّل، هذا أصل ما بنينا عليه أنَّ الشُّفعة بالمضرَّة»[1].

5- منعُ الجار جارَه كراءَ ملكه فيما يلحقه فيه الضَّرر:

أجاز اطفيَّش لجار دار أو حانوت أن يمنع رَبَّها من كرائها لِمَن يلحقه منه مضرَّة «كحَدَّادٍ ونَجَّار إذا كان الضُّرُّ يلحقه منهما. ومن عُلِم بالفسق، أو النَّظر في الجار، والأبرص والأجذم إذا كان طريقُهما طريقَه. ومن عُرف بالسَّرقة أو اللَّهو واللَّعب في داره بجماعة الرِّجال أو المتبرِّجات، وصاحب الطاحونة والطباخ، إذا كان الضُّرُّ يلحقه بهما». مُستندا في رأيه على ما جاء في الأثر: «من أحدث تَنُّورا بجنب الطريق، وآذى الناس بِدَخِينه أو لَهبه وبان منه الضُّرُّ؛ فإنَّه يُزيله ولو قديما. ومن اتَّخذ رحى في بيته فتأذَّى منها جيرانُه، نظر العدول فيها، فإن بان لهم ضرر منها عليهم؛ فلهم صرف الأذى عنهم»[2]، قال ﷺ: «لاَ ضَرَرَ وَلاَ إِضْرَارَ فِي الإِسْلاَمِ»[3]، ويضيف قائلا: «والحدَّاد، والصَّائغ، والقَصَّار، والنَّسَّاج، وغيرهم إذا رَفع عليهم جيرانُهم، وشكوا من أذاهم؛ نظر العُدُول فيهم، فإن رأوه أذى عليهم؛ صُرِف عنهم، ولا يحمل الضُّرُّ على الجار»[4].

إنَّ النَّظرَ في هذه المسألة لَيُسلِم إلى الإقرار بالتَّخريج الدَّقيق الذي يتميَّز به اطفيَّش؛ فهو يقصد إلى دفع الضَّرر، وينتبه إليه في اجتهاده بصفته كُلِيًّا يصدُر عنه اجتهاداته، ويضبط على وَفقه استنباطاته؛ وتَمَثُّل ذلك في هذه المسألة بأن قصد إلى رفع الضَّرر عن الجار، وصرف

(1) الكُدميُّ، أبو سعيد، زيادات وتعليقات على كتاب الإشراف، 03/ 502. طُبع الكتاب باسم: «زيادات أبي سعيد الكُدميِّ على كتاب الإشراف لابن المنذر النيسابوريّ»، وهذه التَّسمية المختارة أثبتها المحقِّق إبراهيم بن علي بولرواح في مقدّمة تحقيقه للكتاب تحت عنوان: «تسمية الكتاب». يُنظر: الكدميُّ: زيادات (مقدِّمة التَّحقيق): 01/ 18.

(2) لم يعثر الباحث على مصدره، ولعلَّه في إحدى المصادر الإباضيَّة المتقدِّمة والله أعلم.

(3) عَزَى اطفيَّش الحديثَ إلى أبي سعيد الخدريّ، ونصُّ حديث أبي سعيد الخدريِّ: «لاَ ضَرَرَ وَلاَ إِضْرَارَ» من غير زيادة في الإسلام. الدَّارقطنيُّ: السُّنن، كتاب: «في الأقضية والأحكام»، باب: «في المرأة تُقتل إذا ارتدَّت»، رقم: 4541. وله توابع صحَّ بها، قال الأرنؤوط: «وقوله: «لا ضرر ولا إضرار» له شواهد: منها حديثُ أبي سعيد الخدري عند الدارقطني، والبيهقي، وابن عبد البر في «التمهيد» كما في «نصب الراية»، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي» أحمد بن حنبل: المسند، 05/ 55 (هامش).

(4) شرح النيل، 10/ 171.

الأذى عنه، لكن لم يفته ملاحظة العدل في دفعه للضَّرر، فقرَّر رفعَ الضَّرر وإزالةَ الأذى بنظر العدول؛ لئلاَّ يتضرَّر العُمَّال والحرفيُّون أيضا، ويُتجنَّى عليهم من قِبَل الجِوار بحجَّة الإيذاء والإضرار، فيكون ذلك حرجا وضيقا شديدا عليهم.

6- تجابُر الشُّركاء على الجذاذ أو الحصاد، أو القِسمة:

حكم اطفيَّش بتواخذ الشُّركاء وتجابرهم على الجذاذ أو الحصاد لوقته لا على التَّقديم والتَّأخير إلاَّ لضرورة، كخوف من عدوٍّ؛ لئلاَّ يدخل الضَّررُ على أموالهم[1]، مُستدلاً بقوله ﷺ: «لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ فِي الإِسْلاَمِ».

وفي التَّجابر على القسمة ينقل اطفيَّش أقوالَ العلماء فيها واختلافَهم، ثُمَّ يقضي بالجبر على القِسمة بقوله: «والذي عندي: أنَّه يُجبرهما؛ لأنَّه إن أراد أحدُهما القسمةَ ومُنِعَ منها؛ كان ضررا عليه، والضَّرر لا يحلُّ»[2]. والذي يستوقف المتأمِّلَ في هذا الجبر أنَّه في حال كون القسمة نفسِهَا ضررًا على الشَّريك الآخر، وضررُ ذلك تعدَّى ضرر عدم قسمتها، فما محلُّ هذا الجبر وما فائدتُه في دفع الضَّرر، ويُسْعِفُنا اطفيَّش نفسُه بالتَّحرير الدَّقيق للمسألة من هذه الجهة أيضا؛ لئلاَّ تكونَ ثغرةً يتسلَّل منها الضَّررُ إلى أحد الشُّركاء؛ إذ يقول: «ولا إجبار على قسمةِ ما لا تُمكن فيه القسمة إلاَّ بفساده؛ لأنَّ ذلك ضرر وفسادٌ وتضييعُ مال، «وَلاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ»، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ البقرة: ٢٠٥، ونهى عن تضييع المال»[3].

7- في رهن مال الطِّفل والمجنون:

يُبيِّن اطفيَّش الوجوهَ التي يجوز فيها للوليِّ أو الوصيِّ رهنَ مالِ طفله أو مجنونه، ويستبعد منها ما فيه الضَّرر، فيقول: «وَمَنْ رَهَنَ مِنْ مال طفله في دَيْنِ طفله الآخر، أو مِنْ مال مجنونه لمجنونه الآخر، أو مِنْ مال طفله لمجنونه أو بالعكس، أو من مال طفله أو مجنونه لغيره من النَّاس؛ لم يجز، ولا يحلُّ له ذلك فيما بينه وبين الله؛ لأنَّهُ أُبيح له ما احتاج هُوَ إليه في نفسه أو من يُمَوِّنه لزوما، فلو أخذ الدَّين لينفق على ولده ولا مال له ولا لولده، فرهن مال ولده

(1) شرح النِّيل، 10/ 453.

(2) المصدر نفسه، 10/ 525.

(3) المصدر نفسه، 10/ 542.

الآخر؛ جاز، وغير ذلك ضررٌ والضَّرر لا يحلُّ»[1].

8- **النَّهي عن بيع الرَّجل على بيع أخيه**[2]:

ساق أبو سعيد أقوال العلماء في المسألة على النَّحو الآتي: «قال أبو بكر: ثبت عن رسول الله ﷺ قال: «لاَ يَبِيع أَحَدُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ»[3]، وكان الشافعيُّ يقول: معنى نهي رسول الله ﷺ أن يبيع على بيع أخيه؛ أن يتواجبا السِّلعة، فيكون المشتري مُغتبطا أو غير نادم، فيأتيه رجلٌ قبل أن يفترقا، فيعرض عليه مثل سلعته أو خيرا منها بأقَلَّ من الثَّمن فيفسخ بيع صاحبه؛ لأنَّ له الخيار قبل التفرُّق فيكون هذا فسادا[4].

وقد روينا عن النبي ﷺ أنَّه قال: «لاَ يَخْطُبُ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ حَتَّى يَتْرُكَ، وَلاَ يَبِيعُ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ حَتَّى يَتْرُكَ»[5].

ثم قال مُعَقِّبا ومُفصحا عن ترجيحه: «مُوافقٌ للحَقِّ من طريق إدخال الفساد، ولا يجوز الفساد في الدِّين؛ لأنَّه من الضَّرر، وَلاَ ضَرَرَ وَ لاَ ضِرَارَ فِي الإِسْلاَمِ»[6].

9- عدم الضَّمان في قتل دوَّاب حصل منها الإضرار:

وفي حَاكِمٍ قَتَل دوابًّا وقع منها الضَّرر، وكَثُر مِن قِبَلها الخراب في الحرث، يقول المحقِّق الخليليُّ: «لا يضمن وقد أصاب الحقَّ»[7]؛ كونه رَفَع الضَّرر وَدَرَء الفساد الواقع من الدواب، بعد أن طلب مرارا إلى أصحابها كَفَّها عن ذلك.

(1) شرح النِّيل، 11/ 182.

(2) لمزيد البيان والتفصيل في المسألة يُنظر: المصدر نفسه، 08/ 163-164.

(3) النَّسائيُّ: السُّنن، كتاب «البيوع»، باب: «بيع الرَّجل على بيع أخيه»، رقم: 6050، وله شواهد في معناه من مثل الحديث الموالي.

(4) ينظر: المزنيُّ: المختصر، 08/ 186. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (شرح مختصر المزنيّ)، 05/ 343.

(5) أحمد بن حنبل: المسند، مُسند: «الشَّاميِّين»، حديث: «عُقبة بن عامر الجهنِيُّ»، رقم: 17328 بلفظ قريب. قال الأرنؤوط: «حديث صحيح»، ورواه مُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «الحجِّ»، باب: «لا يخطب الرجل على خطبة أخيه»، رقم: 3439 بلفظ: «لاَ يَبِعِ الرَّجُلُ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ، وَلاَ يَخْطُبْ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ، إِلاَّ أَنْ يَأْذَنَ لَهُ».

(6) الكدميُّ: زيادات، 03/ 305.

(7) الخليليُّ، سعيد بن خلفان: تمهيد قواعد الإيمان، 09/ 248-249.

10- دفع الضَّرر عن مال اليتيم:

وفي فتوى عن جواز بيع مال اليتيم الأخضر الذي لا غَلَّة فيه، وتكاليفه باهظة؟. يقول الخليليُّ: «يجب أن تُراعى في مال اليتيم مصلحته؛ لقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ﴾ البقرة: ٢٢٠، والآية على إطلاقها، فتفيد جواز بيع ماله مع تيقُّن مصلحته في ذلك. وقاعدتا دفع المفسدة وجلب المصلحة معروفتان في الشرع، وليس من مصلحة اليتيم أن يُترك ماله لاستهلاك خدمته حتّى يفنى أو تتراكم الديون عليه. ومن المعلوم أنَّ العقار ـ في وقتنا هذا ـ أجدى نفعا وأكثر ريعا وأقلَّ مُؤنة من المال الأخضر، فلا مانع من أن يستبدل مال اليتيم الأخضر عقارا ما دامت المصلحة تقتضيه، شريطة أن يتمَّ ذلك على أيدي الأمناء العدول ذوي الخبرة في شؤون الأموال، وتحت إشراف الشَّرع الشَّريف»[1].

جاء بيانُ الخليليِّ في هذه الفتوى مُوَضِّحا كونَ أصلِ دفعِ المفسدة جلبا للمصلحة في الأصل؛ حيث بيَّن أنَّ دفعَ مفسدة التكاليف الباهظة اللاحقة بمال اليتيم، والتي تُؤذن بخطر فنائه وهلاكه، وتراكم الديون عليه؛ جلبٌ لمصلحة المال، ونظرٌ في نفعه وخيره.

ويخرِّج على نفس الأصل جوابه على سُؤَالٍ فحواه: «يوجد لأيتام مَاءٌ في فلج، ولكنَّهم لا يملكون أرضا يسقونها بذلك الماء، فلا يستفيدون منه؛ فهل يجوز بيع مائهم؟». يقول في جوابه: «تُراعى مصلحة اليتيم في ماله، فإن اقتضت المصلحة بيعه مع الاستعاضة عنه ما هو أنفع وأجدى له؛ فلا مانع منه، شريطةَ أن يَتِمَّ ذلك على أيدي الأمناء ذوي الخبرة في مصالح الأموال»[2]؛ ذلك لأنَّ ترك مال اليتيم عاطلا ضرر له، وأذى شديدٌ عليه، ولابدَّ من دفع الضَّرر واستبعاده.

وجاء في المدوَّنة ما نصُّه: «سألت أبا المؤرِّج وأبا عمرو الربيع بن حبيب[3] عن اليتيم

(1) الفتاوى، 03/ 330-331.

(2) المصدر نفسه، 03/ 331.

(3) الربيع بن حبيب بن عمرو الأزدي الفراهيدي العماني (ت:170هـ): إمامٌ داعية محدِّث، الإمام الثالث بعد جابر، وأبي عبيدة. انتقل إلى البصرة لطلب العلم، فتتلمذ على يد الإمام جابر بن زيد، وأبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، وضمام بن السائب، وصالح الدهان، أشرف على حملة العلم ووجههم إلى عمان واليمن وخراسان، وخلف شيخه أبا عبيدة في تسيير أمور الدعوة، وامتاز في مجال التأليف فكان رائدا في تدوين الحديث والفقه. من أهم مؤلفاته: «الجامع الصحيح»، و«آثار الربيع»، وقد رواه عنه أبو صفرة عبد الملك بن صفرة، ومجموعة من الفتاوى والإجابات في العبادات

يكون في حجر الرجل؛ أيعزل طعامه؟ قال: لا خير في عزل طعام اليتيم؛ لأنَّه إضرار باليتيم.

وعن أبي عبيدة عن جابر بن زيد عن عائشة أُمِّ المؤمنين أنَّها سُئلت عن ذلك، فقالت: إنِّي أكره أن يكون اليتيم كالعُرَّة[1]، وإنِّي لا أحبُّ أن يأكل من طعامي وآكل من طعامه.

قال: وقال عبد الله بن عبد العزيز: ولعمري إنَّ ذلك في كتاب الله ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ﴾البقرة: ٢٢٠، فرخَّص الله لكم في مخالطتهم ونهى عن الفساد في أموال اليتامى»[2].

تُسلمنا هذه المسألة إلى القول بأنَّ عزلَ طعام اليتيم إضرارٌ به، ولابدَّ من إزالة هذا الضرر ودفعه بمخالطة اليتيم، والأكل معه؛ لئلاَّ يحصل له الضَّرر النفسيُّ في شخصه، ويشعرَ بالعزلة والوحدة، والرفضِ من قِبَل مخالطيه. كما أنَّ هذه المخالطة يجب أن تنضبط بمراعاة صلاح مال اليتيم وعدم التعرُّض له بالنهب والاستغلال، والإفضاءِ به إلى سوء المآل. فدفعُ المفسدة أصلٌ مُلتفَتٌ إليه في الحالين، ومُراعى من الجانبين؛ المخالطةِ وعدم الاعتزال، والمخالطةِ دون انتهاز.

عَقِبَ سَوْقِ هذه الفروع الدالَّةِ على مُراعاة أصلِ دفع الضَّرر، ودرءِ المفسدة عند فقهاء الإباضيَّة، ومُلاحظتهم ذلك في فروعهم؛ يتبيَّن عِظمُ هذا الأصل في رعاية مصالح الناس، وحفظ أموالهم وصيانتها، والإبقاءِ على ثروة الأمَّة مُصانة محفوظة من الفوت والهلاك.

من خلال هذا التَّطواف التَّأصيليِّ والتَّطبيقيِّ يتلخَّص لدينا أنَّ الشريعةَ قامت على رعاية مصالح العباد، في المعاش والمعاد، وأنَّ أُسَسَها بُنِيَت على هذا الأصل العظيم، وفروعَها انتظمت بناءً عليه، وأبوابَهَا انضبطت انبثاقا منه. ومن خلال التَّجوال التَّطبيقيِّ في فروع الإباضيَّة ومسائلهم ـ ذِكرًا لا حصرًا ـ يتأكَّد لدى المتأمِّل العقلُ المقاصديُّ الذي بدا بارزا في اجتهادات اطفيَّش، وتجلَّى ظاهرا في استنباطات أنداده من علماء الإباضيَّة ومُجتهديها. وبانضباط التَّدليل على هذا الأصل واستقامته تأصيلا وتطبيقا فيما نحسب ـ على قدر

والمعاملات وردت في مدونة أبي غانم الخراساني. ناصر والشَّيبانيُّ: مُعجم الأعلام، 152.

(1) يقال رجل عُرَّة: إذا كان عارا على أهله. وقيل: يعرّ قومه؛ أي: يدخل عليهم مكروها يُلطِّخهم به. ابن دريد الأزدي: جمهرة اللغة، 02/ 776. الجوهريّ: الصِّحاح، 02/ 742.

(2) أبو غانم: المدوَّنة، 02/ 395.

الإمكان ـ؛ يُمكنني الانتقالُ إلى الحديث عن الموازنة بين المصالح والمفاسد فيما إذا اجتمعا، والمعادلةِ بينهما في حالِ ازدحما؛ وفيما يأتي بيانُ ذلك وتأويله.

المطلب الثَّالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد عند الإباضيَّة في باب المعاملات المالية:

طَوَّف البحثُ فيما سبق حول الحديث عن أصل «جلب المصالح، ودرء المفاسد» واهتمامِ الشَّريعة به، وقصدِ العلماء إليه، بوصفه أصلاً كُليًّا يُلتجَأُ إليه في عمليَّة الاستنباط، ويُستدعى إبَّان ممارسة الاجتهاد، وتنضبط به الفروع، وتنتظم به الجزئيَّات. وحاول البحثُ التَّدليلَ على هذا الأصل وإيرادَ اتِّفاقِ العلماء وإجماعِهم عليه. والحقُّ أنَّه مع كونه أصلا قرآنيًّا نصَّ عليه الشارع الحكيم، وأُسًّا شرعِيًّا أجمع عليه كُلُّ ذي نظر قويم؛ هو أصلٌ يَؤُمُّه أرباب العقولِ وذوو النُّهى ويفزعون إليه، ولا يُخطئه أصحاب الفطرِ السليمة والنَّحائز القويمة ولا ينحرفون عنه؛ لأنَّه مِمَّا يتوافق مع العقل الإنسانِيِّ، ويتساوق والفطرةَ البشريَّة، «فَمُعظم مصالحِ الدُّنيا ومفاسدِها معروف بالعقل»[1]، وليس يخفى على الحكماء تقديرُ المصالح لاستدعائها، ولا يشذُّ عن ذوي الألباب تصويرُ المفاسد لاستبعادها. ومنهجُ الشارع الحكيم في وضع أحكام شرعه، وإنشاء تكاليفه جارٍ على هذا الأصل، وسارٍ على هذا الأُسِّ؛ وعليه فإنَّ تغييبه في عمليَّة الفهم والاستنباط يُوقع المجتهدَ في الخطل، ويُسلِمه إلى الحَيَدَان عَنْ إصابة الحقِّ. ولعلَّ الأخطرَ مِنْ ذلك أنَّه يُوقع الشَّريعة في قفص الاتِّهام، ويجعلها محطَّ مرمى الحاقدين عليها بالقصور عن الحضور الواقعيِّ، والعجز عن مسايرة التطوُّر المعرفيِّ، والحكم الجائر عليها بالجمود والتخلُّف، وعدم القدرة على تقديم الحلول الصالحة للبشريَّة.

هذا هو الأصل الذي جرى عليه الشارع الحكيم في وضع الشرائع، وتواضعت عليه العقول السليمة والفطر القويمة في النَّظر إلى المصالح، بَيْدَ أنَّه لدى التأمُّل نَثْقَف المصالح والمفاسد مُتفاوتةً فيما بينها، وليست على وِزان واحدٍ في وضع الشريعة؛ فالواجباتُ مُقدَّمة على المندوبات، وعلى المباحات[2]، وكبائرُ الذُّنوب أكبرُ مقتا عند الله من اللَّمَم والصغائر،

(1) ابن عبد السَّلام: قواعد الأحكام، 01/ 05.

(2) يُنظر: الساليُّ: طلعة الشمس، 02/ 313.

والمصالح العامَّة أوكد اعتبارا من المصالح الخاصَّة، والمفاسدُ أوثق اعتدادا من المصالح عند الاجتماع؛ وبناءً على هذا التشابك والتعقيد توجَّهت جهود العلماء، وانصرفت هِمَمُهم إلى بيان طُرُق التَّرجيح بين المصالح والمفاسد حين اجتماعها، وتوضيحِ سُبُل التمييز بين المصالح أو المفاسد حَالَ التقائها، فقعَّدوا القواعد، ووضعوا الضوابط للموازنة بينها، وتَرجيحِ الأَوْلى حين تزاحمها؛ فكانت الحالُ أنِ إذا اجتمعت المصالح والمفاسد؛ يُنظر فيها، فإن أمكن تحصيلُ المصالح ودرءُ المفاسد؛ فعلنا، وإن لم يُمكن ذلك؛ يُنظر إلى الغالب منهما، والرَّاجح فيهما؛ فَتُحَصَّل المصلحة الراجحة الغالبة في مُقابل المفسدة المرجوحة المغمورة، وتُدْرَأ المفسدة الرَّاجحة الغالبة في مقابل المصلحة المرجوحة المغمورة، وإذا حَصَلَ التَّساوي بينها، قُدِّم درأُ المفسدة مُطلقا، وإذا اجتمعت المصالح، رُوعيت أعظمهما بتفويت أدناهما، وإن التقت المفاسد استبعُدت أشدُّهما بارتكاب أدناهما، وإن تساويتا[1]؛ تخيَّرنا بينهما.

«فهذا هو نهج الشَّريعة عند تعارض المصالح والمفاسد؛ إنَّها إن لم تسلك سبيل التَّوفيق، سلكت سبيل التَّرجيح؛ فتُرَجِّح الأكبر على الأصغر، والأكثر على الأقلِّ، والعامَّ على الخاصِّ، وتُقدِّم درء المفسدة على جلب المصلحة»[2]، وهذه هي السبيل التي ارتضتها العقول والفطر السليمة، قال ابن عبد السلام: «اعلم أنَّ تقديمَ الأصلح فالأصلح، ودرءَ الأفسد فالأفسد، مركوزٌ في طِباع العباد؛ نظرًا لَهُم من رَبِّ الأرباب»[3]؛ فالأمرُ ميسورٌ في غالب الأحايين وواضحٌ بالنَّظر في مُقتضى النُّصوص، أو بمجرَّد التقدير العقليِّ[4]، لكنَّه في كثير من الحالات يصعب التمييز بين المصالح والمفاسد ويعسُر الترجيح بينها؛ كونَ الوقائع والحوادث لها ملابساتها القَبْلية والبَعْدية، وقرائِنُها الحافَّةُ بها، وتتحكَّم فيها المتغيِّرات الحالية والبشريَّة والزمانية[5]، يقول الشاطبيُّ: «المنافع والمضارُّ عامَّتها أَنْ تكون إضافيَّة لا حقيقيَّة، ومعنى

(1) المصالح فيما بينها، أو المفاسد فيما بينها، وليس المصالح والمفاسد؛ لأنَّ المنهج أنَّه: «إذا استوت المصالح والمفاسد؛ فدرء المفاسد أولى من جلب المصالح».

(2) القرضاويُّ: مدخل لدراسة الشريعة، 64-65.

(3) قواعد الإسلام، 01/ 07.

(4) ينظر: الريسونيُّ: نظريَّة المقاصد، 289.

(5) ينظر: فخَّار، جابر بن سليمان: منهج الشَّيخ بيُّوض في الاجتهاد الفقهيِّ، 241.

كونها إضافيَّة؛ أنَّها منافعُ أو مضارُّ في حالٍ دون حال، وبالنِّسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت (...)، فكثيرٌ من المنافع تكون ضررا على قوم لا منافع، أو تكون ضررا في وقت أو حال، ولا تكون ضررا في آخر»[1]؛ وبناءً عليه يلزم المجتهدَ استفراغُ الوسع في مُلاحظة الحوادث، وتقليبِ النَّظر فيها بجميع مُلابساتها، ومن مُختلِف وجوهها[2]، واستنفادُ الجهد في التأمُّل الفاحص للواقع؛ قصد التَّحرير الدَّقيق للحادثة، والتَّنزيل الصَّحيح للحكم عليها، وَفْقا «لِمُوازنةٍ» صحيحةٍ عادلة للمصالح والمفاسد، من غير حَيْدٍ أو انحراف أو تضييع لمقاصد الشارع.

إنَّ هذا المسلكَ الاجتهاديَّ مسلكٌ غائرٌ يستدعي فهما دقيقا لمسالك الترجيح، واستيعابا عميقا «لفقه الموازنات» بين المصالح والمفاسد، وانضباطا صارما بضوابط الاجتهاد التَّنزيليِّ لها على الواقع الإنسانيِّ، وانتظاما حاسما بالمبادئ الكليَّة للاجتهاد المقاصديِّ، حتَّى لا يُسلم التسيُّب فيه إلى الانفلات من ربقة الشَّرع والحَيْدِ عن منهجه، ويُودِيَ إطلاقُه إلى تطاير شرر الخلاف واتِّساع هُوَّته.

انطلاقا من هذا رسم العلماء منهجا دقيقا للموازنة بين المصالح والمفاسد حالَ حدوث التَّعارض في جهة منها، أو فيما بينها، وسيعرض له البحث فيما يأتي على المنهج الآتي[3]:

1- تعارض المصالح فيما بينها.

2- تعارض المفاسد فيما بينها.

3- تعارض المفاسد والمصالح فيما بينها.

وسَيُحاول البحث إخضاعَ كُلِّ مرتبة لميزان تفاوت المصالح في الأهميَّة، والذي يقتضي

(1) الموافقات، 02/ 65.

(2) الريسونيُّ، أحمد بن عبد السَّلام: نظريَّة التقريب والتَّغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلاميَّة، 329.

(3) لبيان هذه الطرق في تعارض المصالح والمفاسد ينظر إشارات إليها لدى: الساليّ: طلعة الشَّمس، 02/ 177-185-252-253-312-313. وينظر: ابن تيميَّة الذي كانت عبارته على النحو الآتي: «التَّعارض إمَّا بين حسنتين لا يُمكن الجمع بينهما؛ فَتُقَدَّم أحسنهما بتفويت المرجوح، وإمَّا بين سَيِّئتين لا يُمكن الخلوُّ منهما؛ فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما. وإمَّا بين حسنة وسيِّئة لا يُمكن التفريق بينهما؛ بل فعل الحسنة مُستلزم لوقوع السيِّئة؛ وترك السيِّئة مُستلزم لترك الحسنَة؛ فيرجح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرة السيئة» مجموع الفتاوى، 20/ 51.

إنزالَ كُلِّ مصلحة منزلتها بالنَّظر إليها[1]:

- من حيث ذاتُها وقيمتُها وترتيبُها.
- من حيث مقدارُ شمولها وخصوصها.
- من حيث تأكُّدُ حصولها وعدمُه.
- من حيث امتدادُها الزمنيُّ من عدمه[2].

وليس ذكرُ هذه الجهات معناه الحصر والقصر عليها دون غيرها؛ لأنَّ تَعَقُّد المصالح والمفاسد وتشابكها، يقضي بتعدُّد المعايير وتنوُّعها، «وكُلُّ معيار يُمكن أن تتفرَّع عنه وتندرج تحته، أو تلحق به، أو تُستدرك عليه، معاييرُ أخرى تُخصِّص أو تُقيِّد...»[3]، وفيما يأتي بيانُ ذلك وتأويلُهُ اعتمادا على اجتهادات علماء الإباضيَّة في باب المعاملات المالية:

الفرع الأوَّل: تعارض المصالح فيما بينها:

إنَّ تشابُكَ المصالح فيما بينها واختلاطَهَا؛ يُسْلِمُ في الكثير إلى تعارضها، ويقضي باعتماد إحداها وتفويت الأخرى؛ ذلك أنَّ اجتماعَ المصالح الرَّاجحة مع المصالح المرجوحة يُنبئنا قطعا بكون إحداهما مقصودةً للشارع؛ وهي الراجحةُ بلا ريب، وأخرى غير مقصودة للشَّارع؛ وهي المرجوحة[4]؛ وعليه تعيَّن على المجتهد تقديمُ الرَّاجحة واستبعادُ المرجوحة امتثالا لقصد الشَّارع؛ وفيما يأتي تطبيقاتٌ لهذا المبدأ مِمَّا جاء في فروع فقه المال عند الإباضيَّة:

1- تحريم الاحتكار:

ورد النَّهْيُ قاطعا عن الاحتكار[5] في أحاديث النبيِّ ﷺ؛ إذ قضى بأنَّ المحتكر ملعون[6]،

(1) ينظر: البوطي، محمَّد سعيد رمضان: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلاميَّة، 261. العالم: المقاصد العامَّة، 199. الجنديُّ: أهميَّة المقاصد، 143. وينظر أيضا: الريسونيُّ: المصدر نفسه، 330 وما بعدها.

(2) الريسونيُّ: نظريَّة التَّقريب والتَّغليب، 366.

(3) الرَّيسونيُّ: المصدر نفسه، 329.

(4) ينظر: الشاطبيُّ: الموافقات، 02/ 53.

(5) ينظر: اطفيَّش: شرح النيل، 08/ 174-175.

(6) رُوي عن سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّاب، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ». ابن

وأنَّ الله بريء منه[1]، وتوعَّده بالجُذام والإفلاس[2]؛ ذلك أنَّه استغلَّ حاجاتِ الخلق وفقرَهُمْ، قصد المغالاة، وتحصيلِ الرِّبح الفاحش، وتَحَوَّل بالتِّجارة الحلال إلى الشَّره والجشع.

قال اطفيَّش: «وأمَّا كون النَّهي عن الاحتكار أشدَّ منه عن الغِشِّ والنَّجش فقد لا يُسَلَّم؛ لورود ما حاصلُه أنَّ من أتلف مالَ النَّاس ملعون، وأنَّ الغَاشَّ ملعون، ولعلَّ المصنِّفَ أراد أنَّ النَّهي عن الاحتكار أشدُّ من النهي عن تلك المناهي كُلِّها (...)؛ لورود لفظ اللَّعنة فيه بخصوصه واسمه، بل لكون مضرَّته على أهل البلد عُموما بخلاف غيره مِمَّن ذُكر، فإنَّ ضُرَّه على الآحاد...»[3].

فالمحتكِر يحبس السِّلعة لأجل ارتفاع الأسعار، وبَيْعِها بربحٍ أكبرَ وعائدٍ أوفرَ، وفي هذا مصلحةٌ له، ونفعٌ لتجارته، غير أنَّ تحصيلَه لهذه المصلحة الخاصَّة سببٌ لفوات مصلحة أعَمَّ منها وأوكد؛ وهي مصلحة أهل البلد؛ أي المصلحة العَامَّة؛ وعليه جاء النَّهي قاطعا عن الحِرص على تحصيل المصلحة الخاصَّة «الموهومة» و«الملغاة» في هذه الحال[4] مُقابل التَّفريط والإضرار بالمصلحة العامَّة.

ماجة: السُّنن، كتاب: «التِّجارات»، باب: «الحُكرة والجلب»، رقم: 2153، قال الأرنؤوط: «إسنادُه ضعيف؛ لضعف علي بن زيد بن جُدعان، وجهالة أو ضعف علي بن سالم بن ثوبان، فقد قال عنه البخاري: روى عنه إسرائيل، لا يُتابع في حديثه. كذا نقله العُقيلي وابن عدي عنه. وقال ابن المديني عن هذا الحديث فيما نقله ابن كثير في «مسند عمر»: حديث كوفي ضعيف الإسناد مُنكر. ومع ذلك فقد حسنه الحافظ ابن كثير بشاهد «لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ». الدَّارميُّ: السُّنن، كتاب: «البُيوع»، باب: «في النَّهي عن الاحتكار»، رقم: 2586. قال المحقِّق (حسين سليم أسد الداراني): «إسنادُه ضعيف»، وقال الألبانيُّ: «ضعيف» ضعيف الجامع الصَّغير وزيادته، 01/ 392، رقم: 2645.

(1) رُوي عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ: «مَنِ احْتَكَرَ طَعَامًا أَرْبَعِينَ لَيْلَةً؛ فَقَدْ بَرِئَ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى، وَبَرِئَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُ». أحمد بن حنبل: المسند، مُسند: «عبد الله بن عمر ﷺما»، رقم: 4880. قال الأرنؤوط: «إسنادُه ضعيف لجهالة أبي بشر»، وقال: شاكر: «إسنادُه صحيح» قال الألبانيُّ: «حديث مُنكر» سلسلة الأحاديث الصَّحيحة، 07/ 1089. الحاكم: المستدرك على الصَّحيحين، كتاب: «البيوع»، حديث: «إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير»، رقم: 2165. قال في التَّعليق: «عمرو بن الحصين العقيلي تركوه وأصبغ بن زيد الجهني فيه لين».

(2) رُوي عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ احْتَكَرَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ طَعَامًا؛ ضَرَبَهُ اللَّهُ بِالْجُذَامِ وَالْإِفْلَاسِ». ابن ماجة: السُّنن، كتاب: «التِّجارات»، باب: «الحُكرة والجلب»، رقم: 2155، قال الأرنؤوط: «إسنادُه ضعيف». أحمد بن حنبل: المسند، مُسند: «عمر بن الخطَّاب ﷺ»، رقم: 135. قال شاكر: «إسنادُه صحيح»، قال الألبانيُّ: «ضعيف» ضعيف الجامع، 01/ 772، رقم: 5351.

(3) اطفيَّش: شرح النِّيل، 08/ 175.

(4) بيَّن البحثُ سابقا بأنَّ ليس ثَمَّة في الشَّرع مصالح مُلغاة في كلِّ حال، وفي جميع الأزمان، وعند كلِّ الأشخاص. يُنظر: المبحث الثالث من الفصل الثاني. وينظر أيضا في بيان هذا المعنى: الرِّيسونيُّ: نظريَّة المقاصد، 260-263.

والمحتكِر مُتَمسِّكٌ بمصلحة مُتوقَّعة مُقابل مصلحة واقعةٍ أو مُؤكَّدَةِ الحصول؛ إذ الرِّبح الذي يتشوَّف إلى تحصيله التَّاجرُ رهينٌ بفقد السِّلعة وندرتِها في الأسواق، والأمرُ قد يتحقَّق وقد يتخلَّف، أمَّا استفادة أهل البلد من السِّلعة والبضاعة في معاشهم آكدة، بل حتَّى الرِّبح «المعقول» في هذه الحال حاصل للتَّاجر والعائدُ الماليُّ آخذه؛ فَلزِم حفظ المصلحة الواقعة واستبعادُ المصلحة المتوقَّعة.

ولو أمعنَّا النَّظر في المسألة أيضا نجد أنَّ الاحتكارَ يأخذ أحيانا أشكال الإذاية بالنَّفس، والتَّفويتِ للرُّوح، فقد جاء في الإيضاح ما نَصُّه: «وإذا مَنَع الصيَّادُون أهلَ القرية أن يبيعوا لَهم الصَّيد، وكانوا محتاجين إليه؛ حُكِم عليهم أن يبايعوهم (...)، فهذا يدلُّ على جواز جبر أهل الأموال على بيع أموالهم عند الحاجة إليها»[1].

والواضحُ مِنَ النَّصِّ أنَّ الأمر قد بلغ بأهل القرية حَدَّ الحاجة، والحاجةُ العَامَّة تُنزَّل منزلة الضَّرورة[2]، فمانِعُوا السَّمَك يبحثون عن عوائدَ وفوائدَ لتجارتهم، وتنميةِ أموالهم، وأهلُ البلد واقعون في ضرورةِ الحفاظ على النَّفس، وتوفيرِ الأكل والغِذاء، وقد يكون الغِذَاءَ الوحيدَ أو الرئيسَ لأهل القرية؛ فتعيَّن تقديمُ مصلحة حفظ النَّفس على مصلحة حفظ المال[3]، وكان جبرُ الصَّيَّادين على البيع ـ رَغم عدم طيب أنفسهم بذلك ـ هو ما يقتضيه النظر المقاصديُّ السليم.

ويتأكَّد هذا النَّظرُ أكثرَ فيما أورده اطفيَّش من عدم الجواز «لِصَيَّادٍ حَمْلَ سمكٍ مِنْ بلدٍ صَادَهُ فيه لآخرَ إن احتاجه أهلُهُ حتى يبيع لهم ما احتاجوه بِمُعتاد من ثمن، ويُجبر على

(1) الشمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 02/ 555-556.

(2) تعدَّدت ألفاظ هذه القاعدة وتنوَّعت، وجماعُهَا: «الحاجةُ تُنَزَّل منزلة الضَّرورة، عامَّة كانت أو خاصَّة». وفي لفظٍ: «الحاجةُ العامة تُنَزَّل منزلة الضرورة الخاصة». وفي لفظ: «الحاجةُ العامَّة تُنَزَّل منزلة الضَّرورة في حقِّ آحاد النَّاس». وفي لفظ: «الحاجةُ العامَّة إذا وجدت أثبتت الحكم في حقِّ من ليس له الحاجة». وفي لفظ: «الحاجةُ في حقِّ النَّاس كافَّة تُنَزَّل منزلة الضَّرورة في حقِّ الواحد المضطرِّ». آل بورنو، محمَّد صدقي بن أحمد بن محمَّد: موسوعة القواعد الفقهيَّة، 03/ 67. ويُنظر أيضا: الجوينيُّ: البرهان، 02/ 82. الزركشيُّ، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر: المنثور في القواعد الفقهيَّة، 02/ 24. آل هرموش: القواعد الفقهيَّة الإباضيَّة، 04/ 427.

(3) ترتيب الكليَّات الخمس على النحو الآتي: «الدِّين، النَّفس، العقل، النَّسل، المال» ولقد حكى البوطيُّ الإجماعَ على هذا الترتيب، وقضى بأن لا عبرة بمن قال بتقديم النَّفس على الدِّين، بدليل قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم﴾ التوبة: ١١١. يُنظر: ضوابط المصلحة، 262 (هامش).

ذلك؛ أي على مجرَّد البيع لاحتياجهم»[1].

والتأمُّل في هذين النصَّين يُنبئنا عن أحقيَّة تقديم مصلحة حفظ النَّفس على مصلحة حفظ المال؛ فالتَّاجر يسعى ويكدُّ لأجل تحصيل رزقه، وتحقيق ربحِه، وهو جائز ولا منعَ فيه شرعا، بل واجبٌ عليه السعيُ والعملُ من أجل تنمية المال وتطويره، لكن لَمَّا تعلَّق الأمر بكليَّة حفظ النَّفس؛ سَقَط اعتبار المال وارتفع الاعتداد بكليَّة النفس، بخاصَّةٍ أَنَّ الأمر تعلَّق بالجماعة.

2- جواز التَّسعير للضَّرورة:

وعلى الفلسفة نفسِهَا قام مبدأُ جوازِ التَّسعير عند الضَّرورة[2] تخصيصا لِما رُوِي عن النبيِّ ﷺ: «أَنَّهُ سُئِلَ عَامَ سِنَةٍ ـ وَإِنَّمَا سُمِّيَ عَامَ سِنَةٍ لِشِدَّةِ غَلاَئِهَا ـ أَنْ يُسَعِّرَ لَهُمُ الأَسْوَاقَ، فَامْتَنَعَ، فَقَالَ: الْقَابِضُ الْبَاسِطُ هُوَ الْمُسَعِّرُ وَلَكِنْ سَلُوا اللَّهَ»[3]، وأنَّه قيل له ﷺ لَمَّا غلا السِّعرُ في المدينة: سَعِّر لنا، فقال ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّزَّاقُ، إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهَ ﷻ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ»[4]، واستثناءً من الأصل القاضي ـ بِنَاءً عَلَى النَّصِّ ـ بأنَّه ليس للإمام حَقٌّ أن يتحكَّم في أموال النَّاس وأملاكهم، وأَنَّ السُّوقَ «وقانونَ العرضِ والطَّلبِ» هو الذي يحدِّد أثمان المبادلات التِّجاريَّة ويضع القِيَم بالتقاء إرادة المتبايعين وبرضاهما[5]؛ إِذِ الإنسانُ مُسَلَّط على ما تحت يديه من أملاك وأموال[1]؛ وعليه كان

(1) شرح النيل، 04/ 535-536.

(2) يُنظر: باجو، مصطفى بن صالح: المقاصد الشَّرعيَّة بين الفقهين الإباضيِّ والمالكيِّ (ندوة المقاصد الشَّرعيَّة)، 327.

(3) الربيع بن حبيب: الجامع الصَّحيح، كتاب: «البيوع»، باب: «الربا والانفساخ والغشّ»، رقم: 585. ورواه ابن حبَّان: الصَّحيح، كتاب: «البُيوع»، باب: «التَّسعير والاحتكار»، رقم: 11/ 307. التِرمذيُّ: السُّنن، كتاب: «البُيوع»، باب: «ما جاء في التَّسعير»، رقم: 03/ 597 وكلاهما بلفظ مُغاير، ونصُّه: «عَنْ أَنَسٍ قَالَ: غَلَا السِّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَعِّرْ لَنَا، فَقَالَ «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ، الْقَابِضُ، الْبَاسِطُ، الرَّزَّاقُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلِمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ» قال أبو عيسى: «حديث حسنٌ صحيح»، وقال الأرنؤوط: «إسنادُه صحيح على شرط مُسلم»، وقال الألبانيُّ: «صحيح».

(4) الترمذيُّ: السُّنن، كتاب: «البُيوع»، باب: «ما جاء في التَّسعير»، رقم: 1314. أحمد بن حنبل: المسند، مُسند: «أنس بن مالك ﷺ»، رقم: 14057. وقال أبو عيسى: «حديث حسن صحيح»، وقال الألبانيِّ: صحيح. وقال الأرنؤوط ومن معه: «إسنادُه صحيحٌ على شرط مسلم، رجاله ثقاتٌ رجال الشَّيخين غيرَ حمَّاد بن سلمة، فمن رجال مسلم».

(5) ينظر: حمدي، محمد بن صالح: فقه المعاملات المالية، 149. وهو ما عبَّر عنه النبيُّ ﷺ بقوله: «دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقُ اللهُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ». مسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «البُيُوع»، باب: «تحريم بيع الحاضر للبادي»، رقم: 3820. ابن

النَّهيُ النبويُّ عن التحكُّم في أموال النَّاس وجبرهم على بيعها من غير طيب نفس منهم قاطعا وقاضيا بأنَّه «لا يجوز أن يُسَعِّر أحدٌ على النَّاس أموالَهُم، وأن لا يُجبرهم على بيعها بغير طيب من نفوسهم من إمام ولا من غيره»[2].

هذا هو الأصلُ الذي جرت عليه المعاملات المالية بَيْدَ أنَّه تعرِضُ للنَّاس ضروراتٌ في أسواقهم تُوقعهم في الغبن الفاحش، وتَتَسبَّب لهم في الضَّرر البالغ؛ مِن استحواذٍ للتُّجار على الموادِّ الضروريَّة التي تقوم عليها الحياة، ومُبالغةٍ في رفع الأسعار، وجشعٍ وطمعٍ لا قِبَل للنَّاس به؛ ففي هذه الحال يَسُوغُ لِوَليِّ أمر المسلمين التدخُّل «لدفع الضَّرر بِمَا يُحقِّق مصلحة الجميع من المستهلكين والبائعين؛ فيُسعِّر البضائع بالثَّمن العدل الذي لا وكس فيه على البائعين، ولا شطط على المبتاعين»[3].

قال اطفيَّش مُلَخِّصا هذه المسألة: «وقيل: لا يُسَعِّر إمامٌ ولا غيرُه على ناسٍ أموالهم، ولا يُجبرهم على بيعها أصلا، أو على بيعها بنوعٍ من الثَّمن، إن لم تطب أنفسهم بذلك، اضطرَّ إليه النَّاس أو لَمْ يضطرُّوا، وهذا قولٌ صحيح وجهه واضح، ولكن تركُهُ إلى ما هُو أرفقُ وأحوطُ أولى.

وهُو أنَّه: إن اضطُرُّوا بحاجةٍ لطعام وعزمِ أهله على منعه أصلا مع استغنائهم عنه، أو إلاَّ بثمن مُفرط في الغلاء؛ جاز له إجبارُهم على بيعه بثمنٍ يكون عدلا في قيمته»[4].

وكما تقدَّم في أوَّل الكلام هذه هي الفلسفةُ التي قامت عليها الشريعةُ في حفظ الكليَّات جميعها وصونها، أو اللُّجوءِ إلى الموازنة بينها حالَ تعارضها، فالمسألةُ قيدَ الدِّراسة تعارضت فيها المصالحُ وتزاحمت، وتداخلت فيها الضَّرورات وتشابكت؛ فكان لزاما الترجيحُ بينها، ومِمَّا سبق يظهر للباحث:

أَنَّ تحريمَ التَّسعير قائمٌ على أصل «تحصيل مصالح العباد» في الكسب والاسترزاق،

حبَّان: الصَّحيح، كتاب: «البُيوع»، باب: «البيع المنهيُّ عنه»، رقم: 4964.

(1) ينظر: الكنديُّ، ماجد بن محمَّد: الوجيز في فقه المعاملات المالية عند الإباضيَّة، 40.

(2) ابن بركة: الجامع، 02/ 604.

(3) الكنديُّ: المصدر نفسه، 41. وينظر: الخليليُّ: أجوبة المحقِّق الخليليّ، 04/ 79.

(4) شرح النيل، 04/ 536.

وترغيبِ الفرد المسلم إلى تحصيل المال وتنميته واستثماره، غير أنَّه لَمَّا تعارضت هذه المصلحةُ الفردية[1] أو الخاصَّةُ بعيِّنَة من النَّاس «التُّجَّار»، والمتمثِّلةُ في تحصيل الفوائد وتحقيق الرِّبح من تجارتهم[2]، مع المصلحة العامَّة، والمنفعة الجماعية؛ استوجب النَّظرُ السَّديدُ ومُراعاةُ أحوال النَّاس، والقيامُ على مصلحة الأمَّة باستقرار أسواقها وثبات اقتصادها تحصيلَ المصلحة العامَّة «الرَّاجحة» والمقصودة للشَّارع، بتفويت المصلحة الخاصَّة «المرجوحة» وغير المقصودة للشَّارع في هذه الحال.

كما أنَّ مصلحة «حفظِ المال» تعارضت مع مصلحة «حفظ النَّفس»؛ فوجب تقديم النَّفس على المال. وتزاحمت المصلحة الحاجية المتمثِّلة في تحصيل الرِّبح الوفير، مع مصلحة إقامة حياة الأمَّة الضروريَّة؛ فوجب المصير إلى المصلحة الضروريَّة للأمَّة.

كما يبدو من التَّأمُّل أنَّ مصلحة حفظ الأسواق من خطر الجشع والاستغلال الفاحش مصلحة مُمتدَّة «لها امتداد زمنيٌّ طويل»، تعود على الأمَّة بفائدة الاستقرار لأسواقها، والنموِّ السَّليم لاقتصادها، بخلاف مصلحة تحصيل الرِّبح الوفير الموهومة؛ فإنَّها مُضطربة وآنية، ولا استقرار لها في الأصل إلا باستقرار السُّوق لو أحسن التأمُّلَ التَّاجرُ في الأمر.

ويظهر الأمرُ للعَيان في التصرُّفات التي تقوم بها الشركات الخدماتيَّة «القائمةُ على منطق الاستهلاك» من حَيْفٍ وظُلم في رفع أسعار الخدمات والاسترباح الخارج عن حدود المنطق مع سوء الخدمات أحيانا، أو الشركاتُ الاستيراديَّة للموادِّ الضروريَّة وما يصحبها من تعسُّف في التَّسعير أحيانا سعيا وراء مصلحة تكثير الأرباح، وتوفير رؤوس الأموال، والذي يتسبَّب في كثير من الأحيان في التضخُّم. والعلاجُ الذي ينبغي للدَّولة والسُّلطان مُباشرته حفظا لمصالح النَّاس ودفعا للضرِّ عنهم هو التسعير بالنظر العدل[3] من قِبَل خبراء السُّوق وأربابه

(1) لا يخفى أنَّ الحكمَ عليها بالفرديَّة أمرٌ نِسبيٌّ، وجاز إطلاقه لَمَّا كان القصد إلى إفادة النَّفس بإلحاق الضَّرر بالغير، وإلاَّ فإنَّ التجارة والعِمارة من التُّجَّار والعُمَّال تعود بالخير والنَّفع على الأمَّة جميعها، ولقد قرَّر ابنُ عاشور ذلك في غير ما موضع. ينظر مثلا: مقاصد الشَّريعة، 455-456. وينظر: المطهريّ: امحمد بن سليمان بن بكير المليكيّ: فتح المغيث في علوم الحديث، 383.

(2) بغير عدل، وبتواطؤ على المغالاة والاستغلال الفاحش لحاجات الناس، دون اضرار، ومن غير وجود أسبابٍ خارجيَّة قاهرة كانخفاض في عُملة البلد، أو نقص للعرض عن الطَّلب.

(3) يَنُصُّ الإمام الخليليُّ على رَدِّ الثَّمن حين التَّسعير إلى عدل القيمة بحسب نظر العدول. أجوبة المحقِّق الخليليّ، 04/ 79.

«لعدم تفويت مصالح التُّجَّار»، وتشجيع النَّاس على الادِّخار والتقليل من الإنفاق والاستهلاك[1].

الفرع الثاني: تعارض المفاسد فيما بينها:

إنَّ خرقَ الخضِرِ للسَّفينة دفعًا لأخذ الملك لها غصبا، يتخرَّج على هذا الأصل «تعارض المفاسد وتزاحمها فيما بينها»، والذي فعله الخضِرُ أصلٌ يُعَوَّل عليه في الموازنة بين المفاسد فيما بينها حالَ التَّعارض، وهو «ارتكاب أخَفِّ الضررين»[2]، أو «الضَّررُ الأشدُّ يُزال بالضَّرر الأخفِّ»[3]، وهذا هو النَّظر المقاصديُّ القويم الذي يكفل للنَّاس حُسْنَ التعامل مع الواقع المتشابك المعقَّد، ويرفع عنهم الحرجَ والضِّيق في كثير من المسائل التي تَعْرِض لهم في حياتهم التي تحكمها الظَّاهرة الإنسانيَّة المركَّبة.

يقول إبراهيم بيُّوض مُفصحا عن أثر اتِّباع هذا الأصل في حياة المسلم وتأييدا لهذا المعنى: «هذا أصلٌ عَامٌّ في كُلِّ تصرُّفاتنا الشَّخصية والماديَّة، من الهدم والبناء، ومِنَ الخرق والكسر إلى غير ذلك (...)؛ هذا الفقهُ ينفعنا في المسائل التي يتردَّد الإنسانُ في الإقدام عليها، ويُعطينا ضوءًا للتفقُّه في الدين؛ في أموالنا، وأموال اليتامى والأرامل، وأموال الأوقاف وكُلِّ ما وُكِّلنا عليه»[4].

فالمتشبِّعُ بهذا الفكر المقاصديِّ وبفقه الموازنات لا تتعطَّل عنده المصالحُ لأجل وجود فسادٍ ضئيل غيرِ مُعتبر مُقابل المصلحة المحصَّلة، بل يُظهِرُ واقعيَّةَ الفقه وصلاحيَّتَه لتسيير الحياة بإعماله للموازنات وإقباله على مُعاينة المخرجِ الأصلح، ومُباشرة الحلِّ الأنجع، وعدم الجمود والتوقُّف. ولعلَّ فقهَ المعاملات المالية مِنْ بين أكثر الأبواب تعرُّضًا للتَّعامل مع مثل هذه الأصول والقواعد الكُلِّيَّة؛ وعليه نجد أنظارَ العلماء قاصدةً إلى مُلاحظة هذه الأسسِ في عمليَّة

وينظر: اطفيَّش: شرح النِّيل، 04/ 536.

(1) يُنظر لمزيد من التَّفصيل: الكنديُّ: الوجيز في فقه المعاملات، 43-46.

(2) ابن عاشور: مقاصد الشَّريعة، 440.

(3) الزُّحيليُّ، محمَّد مصطفى: القواعد الفقهيَّة وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، 01/ 226. أبو الحارث الغزِّي: موسوعة القواعد الفقهيَّة، 01/ 230 و02/ 268 و06/ 253.

(4) في رحاب القرآن، 02/ 333.

الاجتهاد والاستنباط، وفيما يأتي أمثلةٌ ونماذجُ من ذلك:

1- التَّصرُّف في أموال الأوقاف:

بتتبُّع آراء اطفيَّش في شرحه للنِّيل نجده يُعمِل هذا الأساسَ في أموال الأوقاف التي الأصلُ فيها عدمُ مَسَاسِها ولا التَّصَرُّف فيها بأيِّ نوعٍ من أنواع التَّصَرُّف، إلاَّ بحسب المصلحة[1] التي قد تكون أحيانا في إحداث ما ظاهرُهُ الضَّررُ بالوقف.

فمثلا نَثْقَفه يُجِيزُ دفعَ الضَّرر المتحقِّق بِعُمَّار المسجد بارتكاب مفسدة في الوقف؛ كأن تُلجئه الضَّرورة إلى قتل حَيَّة أو عقرب، ولا يتأتَّى له ذلك إلاَّ بهدم جزءٍ من حائط المسجد أو أرضه[2]، وكذا غير ذلك من الضَّرورات، ويَحسِم الأمر بعد إيراده للخلافات في المسألة بقوله: «والصَّحيح جوازُ هدم الأرض لِقِلَّة الفساد ولو جُصِّصَتْ وعِظَمِ المصلحة»[3].

ونجده أيضا يجيز قطع شجَرٍ أو ثَمَرٍ أو زرعٍ نَبَتَ فيه أو في حريمه، إن كانت المصلحة في قطعه[4].

إنَّ النَّظَرَ في هذه النُّصوص يُجلي لنا العقلية المقاصديَّة لاطفيَّش الذي آثر النَّظر في المصلحة، وارتكابَ أَخَفِّ الضَّررين على الجمود على الحرف والتوقُّف في حدود النَّصِّ في عدم المساس بالأوقاف ولا التصرُّف فيها؛ فهو يُفتي بارتكاب مفسدة هدم الحائط أو نبش الأرض حفاظا على حياة المصَلِّين وصَوْنًا لنفوسهم، ومفسدةُ فوات النُّفوس ما أعظمها من مفسدة. أو دفعا لمضرَّة فوات صلوات الجماعة وتضييع الدِّين بسبب الخوف والوجل من المخاطر المذكورة.

ويحكم أيضا بقطع الشَّجَر وإتلاف الزَّرع والثَّمر رعيًا لصلاح المسجد، ودفعا لمفسدةٍ أعظمَ قد تلحق المسجدَ وعُمَّارَه بكون الشَّجَرة على وشك السُّقوط مثلا أو مُهَدِّدة لحياتهم،

(1) يَقصد الباحثُ بالمصلحة هُنَا المصلحةَ الحاصلة عند دفع الضَّرر وصرفه.

(2) قال الشَّماخيُّ في باب حقوق المسجد: «لا يقتلوا ما له الدَّم في المسجد إلاَّ على وجه الاضطرار (...) وإن دخلت الحيَّة أو العقربُ في حائط المسجد، فَليحتالوا على خروجها من غير فساد الحائط، وإن لَمْ يجدوا خروجها إلاَّ بفساد، فَلْيُطيِّنوا عليها» كتاب الإيضاح، 03/ 08. ولعلَّ هذا الاجتهاد أسلمُ ما لَم يكن الاضطرار إلى الهدم على وجه العجلة؛ لئلاَّ تُصيب الحيَّة أو العقرب أحدا، فتفوتَ النَّفس بالحرص على المال، وهذا لا يتوجَّه بحالٍ.

(3) شرح النِّيل، 05/ 306.

(4) المصدر نفسه، 05/ 245.

أو كونها تسدُّ الطريق إلى داخل المسجد أو غير ذلك، فَقَطْعُها وهو مفسدة، أَقَلُّ ضررا من تلف الأنفس أو فوات الصلاة بِسَببها.

ونجد في الالتفات المقاصديِّ والتَّخريج المصلحيِّ لمسائل المال عند الإباضيَّة تقديما لمصلحة الجماعة أبدا على مصلحة الفرد على نظر الصَّلاح والموازنة بين ضَرر الفرد وضرر الجماعة؛ فمتى أمكن تحمُّل الضَّرر الخَاصِّ مُقابل دفع الضَّرر العَامِّ؛ كان الرَّأيُ أولى وأسلمَ للاعتماد عندهم، من ذلك:

2- الدِّفاعُ عن الأموال بالتَّفريط في بعضها أو فيها:

ناقش اطفيَّش مسألةَ تسلُّط الجبَّار على مال اليتيم أو الغائب أو المجنون، وله وصِيٌّ أو وكيل أو خليفة، فأجاز لهذا الأخير مصالحةَ الجبَّار بالتَّفريط في بعضه، بل أباح له أن يُصَالحه بالمال كُلِّه ولا ضمان عليه[1]، ومنع أن يُعان الجبَّار على ظُلم مُسلم أو مُنافق أو مُشرك، وقضى بأن يُدفع ظُلْمُه ويُتَّقى بدفع المال إليه إن طلبه ولو كان مال يتيم أو غائب أو مجنون أو كارهٍ بلا إثم[2]. كما أجاز الاتِّقاءَ بالمال؛ مالِ نفسه، أو عن ماله الآخر، بِبَعضه أو كُلِّه، ولَمْ يَعُدَّ ذلك من قَبيل تضييع المال[3].

من التَّخريج الذي اعتمده اطفيَّش في هذه المسألة يتَّضح لنا توظيفه لفقه الموازنات بشكلٍ مُبَرَّزٍ؛ إذ حكم بمباشرة المضرَّة ودفع بعض المال اتِّقاءً للمضرَّة الأكبر؛ وهي ذهابُ كُلِّ المال. بل قضى بإعطاء الجبَّارِ كُلَّ المال دفعا لمضرَّة إتلاف النَّفس، وتقديما لمصلحة حفظ النَّفس على مصلحة حفظ المال، وهذا مسلك دقيق؛ إذ يقتضي الموازنة والترتيب بين الضَّرورات.

ويتأكَّد هذا بصورة واضحة في عبارة ابنِ بركة الحاسمة في الموضوع، ونَصُّها «فإن قال: فخبِّرني عن مؤمن أخذه الجبَّار بمال كثير يطلبه منه، وعلم أنَّه إن لَمْ يدفع إليه هذا المال أنَّه

(1) ينظر: شرح النيل، 12/ 80.

(2) يقول في شرحه للنِّيل: «وإن مشى في الطَّلب للظُّلم وقال للمسلمين: أعطوني وقد كان ما يُعطونه يستعين به، وإن لم يُعطوه ضَرَّهم؛ جاز لهم الإعطاءُ على نيَّة المداراة لا نية الإعانة على الظُّلم، وزعم بعضهم أنَّ من أخذ مِنْ مال اليتيم أو المجنون أو الغائب أو الكاره الذي لم تطب نفسه ما ينوبه؛ أَثِمَ، والصَّحيح أنَّه لا إثم عليه؛ لأنَّ في ذلك تنجيةً لهم، وإن لم يُعطوا؛ أَخَذَ الجبَّارُ أموالهم أو أموال غيرهم وقد اشتركوا في مصالح البلد، فَمِنْ أَيْنَ يلزم النَّاسَ الدَّفعُ عنهم وقد طلبهم الجبَّار في أموالهم أو أنفسهم، أو في أموالهم وأنفسهم» 12/ 80.

(3) ينظر: المصدر نفسه، 14/ 544.

يقتله؛ أيجوز أن لا يدفع ذلك إليه وهو يقدر عليه؟ قيل له: لا يجوز إلاَّ أن يدفعه إليه إذا كان عنده أنَّه يقتله إن لَمْ يدفعه إليه، وعليه أن يُفديَ نفسه بالمال وإلاَّ كان عاصيا لربِّه»[1]. ويُعلِّل ابنُ بركة اجتهادَه بأنَّ الله أوجب على الإنسان «أن تكونَ نفسُه أبرَّ عنده من ماله، وأن يُنفق ماله في صلاح نفسه»[2].

أَمَّا عدمُ تأثيمِ اطفيَّش للذي يدفع ظُلم الجبَّار بمال اليتيم أو الغائب أو المجنون أو الكاره في قوله: «والصَّحيح أنَّه لا إثم عليه؛ لأنَّ في ذلك تنجيةً لهم»[3]؛ فإنَّه نظرٌ في المصلحة العامَّة التي اقتضى النَّظرُ السَّليم فيها ارتكابَ مضرَّة دفع مال الفرد في مُقابل دفع الضَّرر عن الجماعة المسلمة، والحكمِ على الفرد باحتمال الضَّرر الخاصِّ في مقابل الضَّرر العامِّ.

ويتعضَّد هذا الاجتهادُ المقاصديُّ بما جاء عن ابنِ بركةَ، وفحواه: «فإن قال: أرأيت إن كانَ بعضُ المسلمين في يد عدوٍّ وقد أسره وطلب فداء عليه؛ كان على المسلمين تخليصه بشيء من مالهم؟ قيل له: على الإمام أن يُخَلِّصَه من بيت المال، فإن لم يكن إماما؛ فعلى المسلمين تخليصه، إلاَّ أن يكون المال الذي يطلبه إذا دفعوه إليه أَضْعَفَهم (وقَوِيَ به العدوُّ على جميعهم)، أو ضعفوا عن عدوِّهم، فهو أشدُّ ضررًا منه عليهم؛ فحينئذ لا يدفعون إليه شيئا ولا يلزمهم؛ لأنَّ قتلَ واحد أيسرُ على المسلمين من جميعهم، أو ذهاب الحقِّ من أيديهم»[4].

يُظهر هذا النَّصُّ وغيْرُه الفكرَ المقاصديَّ لدى علماء الإباضيَّة ولا أحسبني بحاجة إلى تأكيد ذلك بعد سَوْقي لهذه التطبيقات بوصفها أمثلة ونماذج محدودة لاجتهادات وتفريعات غير محصورة؛ وعليه أجدني مُمَكَّنا عَقِبَ هذا البيان من الانتقال إلى الحديث عن الصورة الثالثة من صور الترجيح بين المصالح والمفاسد.

(1) الجامع، 01/ 193.

(2) المصدر نفسه، 01/ 194.

(3) شرح النيل، 12/ 80.

(4) الجامع، 01/ 195. ويُنظر في بيان هذه المسائل بتفصيل: ارشوم، مصطفى بن حمُّو: القواعد الفقهيَّة عند الإباضيَّة (دراسة نظريَّة تحليليَّة تأصيليَّة تطبيقيَّة)، 03/ 172-179.

الفرع الثالث: تعارض المصالح والمفاسد فيما بينها:

يقول الساليُّ: «فإذا تعارض دليلان مدلولُ أحدهما أقربُ لجلب المصلحة، أو أبلغُ في دفع المفسدة؛ رُجِّح على مُعارضه. فإن تعارض الدَّليلان، وكان أحدُهما جالبًا للمصلحة، والآخرُ دافعا للمفسدة؛ رُجِّحَ الدافع للمفسدة؛ لأنَّ دفعَ المفاسد أهَمُّ من جلب المصالح»[1]، بناءً على هذا الأساسِ «أولويَّةِ درء المفسدة على جلب المصلحة» سيتركَّز الحديث في هذا الفرع حول هذا الأصل، ويقتصر البيان والتَّطبيقُ عليه:

أمَّا عن البيان فلقد أكَّد على هذا المبدأ علماءُ الإباضيَّة وأثبتوه في اجتهاداتهم، وأدعُ الساليَّ يُوضِّح ذلك بعباراته الأصوليَّة الدقيقة، واستهلالُ ذلك لَمَّا قال في منظومة شمس الأصول:

وإنَّها لِحِكْمَةٍ مشتملهْ والحكمةُ المصلحةُ المحصَّلَهْ
أو دفعُ ما يُفسد والثاني أَهَم مِنْ جَلْب ما يُصلح والكُلُّ انقسمْ[2]

ثُمَّ قال في شرحه للبيت الثاني: «فإن تعارض دليلان أو عِلَّتان في أحدهما تحصيلُ مصلحة، وفي الآخر دفعُ مفسدة، ولم يُمكن الجمع بينهما بوجه؛ قُدِّم الدافع للمفسدة على الجالب للمصلحة؛ لأنَّ دفعَ المفسدة أهَمُّ من تحصيل المصلحة، وهذه معنى قوله: «والثاني أهمُّ....من جلب ما يُصلح»[3].

وزاد هذا المبدأ بيانا وتوضيحا بقوله في بيان الاعتراضِ السَّادِسَ عَشَرَ من الاعتراضات الواردة على القياس؛ والذي هو: «القدح في نفس المصلَحة بترجيح المفسدة عليها، أو بمساواتها لها»؛ إذ قال:

بفسادٍ للصَّلاح يُرجَّح وإن يكُن مُساويا فيَقدَحْ

وأوضح معنى هذا البيت بِمَا نَصُّه: «اِعْلَمْ أنَّه إذا عارضت المصلحةُ التي تكون مقصودا للمستدِلِّ مفسدةً راجحةً عليها أو مُسَاويةً لها؛ فإنَّ ذلك يكون قادحا في قياس المستدلِّ؛ لأنَّه لا مصلحة مع مفسدة مُساوية أو راجحة؛ لأنَّ دفع الضَّرر أهَمُّ، فيجب الحمل عليه»[4].

(1) طلعة الشَّمس، 02/ 320.

(2) المصدر نفسه، 02/ 177.

(3) المصدر نفسه، 02/ 185.

(4) طلعة الشَّمس، 02/ 252-253. ويستمرُّ الساليُّ في جميع تأصيلاته يؤكِّد على هذا المبدأ. يُنظر مثلا: 02/ 303، و312-313. ويُنظر أيضا: الساليُّ: شرح الجامع الصَّحيح، 02/ 264. و01/ 592. ويُنظر: اطفيَّش: تيسير التَّفسير،

وَأَمَّا عن التَّطبيق فأختار له مسألتي الشُّفعة والقِسمة، وسأحاول تحليل المسألتين بناءً على أصولهما لا غوصا في فروعهما

يجدُرُ بي قبل الحديث عن الشُّفعة والقسمة أن أتعرَّض لحكمة مشروعيَّة الشَّركة التي تُعدُّ أصلا للشُّفعة والقِسمة، والتي تُعتبر من مظاهر القوَّة والوَحدة والاجتماع لدى المسلمين؛ إذ إنَّ فلسفَتَها قائمةٌ على الجمع بين الأشخاص والتَّعاون فيما بينهم على البِرِّ والتَّقوى، وعلى تنمية المال واستثماره، وتشكيلِ قُوى اقتصاديَّة مُعتبرة؛ ذلك أنَّ الشَّخص الواحد قد لا يقدر ـ في الغالب ـ على إنشاء مشاريعَ صناعيَّةٍ وتجاريَّة وفلاحيَّة ضخمة لَهَا حضورها القويُّ والمؤثِّر في عالم الاقتصاد؛ فيتقوَّى بغيره ويجتمع مع صحبِه؛ لإقامة المشاريع وإنشاء الشَّركات الاقتصاديَّة الكُبرى؛ فالشَّركة قائمة على جلب المصلحة للشُّركاء، وتحصيل الخير والمنفعة للأمَّة. غير أنَّه قد تحدث خلافاتٌ ومُنازعات بين الشُّركاء؛ فتتحوَّل بها الشَّركة إلى مضرَّة وفساد وتهالك للجميع، وتكون القِسمة إذ ذاك الحلَّ السليمَ لدفع ذلك الضَّرر واستبعاد الفساد؛ وفيما يستقبل بيانُ ذلك.

1- القِسمةُ بين الشُّركاء:

ينبني أصلُ القِسمة على أساس «درء المفاسد» و«دفع الأضرار» اللاحقة بالشُّركاء جميعِهم أو أحدهم، متى ما عُدم التَّفاهم بينهم، وقام التَّشاحن بدل التَّعاون، وهي كما قال الشَّمَّاخِيُّ: «فصلٌ يحجز الله به الظَّلَمَةَ عن الضُّعفاء، وهي حقٌّ من حقوق الله يُجْبَرُ عليها الشُّركاء إذا طلبها بعضُهم»[1]، فهي بابٌ للعدل والإنصاف وإحلالِ الصُّلح بين الشُّركاء الفُرقاء؛ وعليه فهي لا تقبل الجزاف، وإنَّما تكون واضحة بَيِّنة تتبيَّن وتتميَّز فيها سهامُ الشُّركاء وأنصبَتُهم[2].

14/ 72 و365.

(1) كتاب الإيضاح، 04/ 132. وقال اطفيَّش: «اعلم أنَّ القسمة فصلٌ يحجز الله به الظلمة عن الضعفاء؛ لأنَّ الجائرَ يتغلَّب على المال الذي هو شريكٌ فيه، ويدخله بسبب الشركة، ويسهل له التَّصرُّف فيه والخيانة، فإذا قسم استحيا كلَّ الاستحياء أو بعضَه أن يتصرَّف في سهم الشريك المقاسِم، واستقبح ذلك من نفسه أو للخوف من تقبيح الناس، فيكُفّ نفسه عن ذلك، ثُمَّ اعلم أنَّه من شرط جواز القسمة الجنس ولا تصحُّ في جزاف». شرح النيل، 10/ 521.

(2) ينظر: كتاب الإيضاح، 04/ 132-133. اطفيَّش: المصدر نفسه، 10/ 479. عرَّف اطفيَّش القسمة بأنَّها: «تمييز بعض الأنصباء من بعض» (10/ 479)، واعتمد هذا التعريفَ أبو ستَّة في حاشيته على كتاب الإيضاح، (04/ 122).

لذا نجد العلماء يُوَقِّعون أحكامها بناءً على أصل «درء المفسدة» مُقَابل «جلب المصلحة»، ونبأُ ذلك وتأويلُهُ قول اطفيَّش: «ويتجابرون عليها؛ أي على القسمة إن طُلِبَت، وأمكنت بلا فساد»[1]. فالمصلحة هي قسم الشركة وتمييز السِّهام بين الشُّركاء؛ وهذا حاصلٌ بلا فسادٍ في هذه الحال، والفسادُ الواقع لا محالة هو بقاءُ الشَّريكِ الرَّاغب في القسمة مع الشُّركاء، وتعامُله معهم على كُره منه؛ لذلك تعيَّن إجبار الشُّركاء على القسمة درءا للمفسدة، ولم يُعتدَّ بمصلحة بقاء الشَّركة وعدم تفتيتها؛ ويُؤكِّد اطفيَّش ذلك في قوله: «والذي عندي أنَّه يُجبرهما؛ لأنَّه إن أراد أحدهما القسمة ومُنع منها؛ كان ضررا عليه، والضَّرر لا يحلّ»[2].

والذي يظهر للباحث في هذه الحال أنَّ تقديم الأخلاق والقِيم والعلاقات الطيِّبَة بين الشُّركاء كان أصلا دُفعت لأجله المفسدة، وهي تفوق مصلحةَ الإبقاء على الشَّركة، وكليَّة الحفاظ على المال[3].

والأمرُ على خلافه إذا كان تحقُّق المفسدة في حال القسمة لا في حال بقاء الشَّركة؛ إذ «لا إجبارَ على قسمةِ ما لا تُمكن فيه [القِسمة] إلا بفساده»[4]؛ مِنْ مِثل الدابَّة الواحدة «السيَّارة أو الطائرة»، أو ما فيه زوجين لا يُستَنْفَع بأحدهما دون الآخر «أو مجموعة آلاتٍ مُتجانسة ومُتكاملة في إنجاز العمل، لا يُنتفع بها إذا فُصِلت ولا يُمكن تكملتها؛ لأنَّها تُقتنى مع بعضها مُجتمعة»[5]؛ فالمفسدة في هذه الحال مُتَحَقِّقة في القسمة، والمصلحةُ حاصلةٌ في عدمها؛ وعليه كان الحكمُ بعدم الإجبار على قِسمتها؛ تقديما لدرء المفسدة التي هي تعطُّل المال وفسادُهُ، على جلب المصلحة التي تَحْصُل لطالب القسمة بكونه حُرَّ التصرُّف في ماله متى أَرَادَهُ؛ أَخَذَهُ.

2- الشُّفعة:

سبق البيانُ بأنَّ القسمة تنبني على أصل «أولويَّة درء المفاسد على جلب المصالح»،

(1) شرح النِّيل، 10/ 525.

(2) المصدر نفسه، 10/ 525.

(3) تعدُّ القيم الخلقيَّة كليَّة أساسيَّة في الشريعة الإسلاميَّة وهذا ما حاول بيانُهُ طه عبد الرَّحمن بنقده للمنظومة المقاصديَّة التقليديَّة التي تضع الأخلاق في رتبة التَّحسينيَّات، وقد سبقَ للباحث بيانُ ذلك في البحث.

(4) شرح النِّيل، 10/ 525. ويُنظر: كتاب الإيضاح، 04/ 140.

(5) يُنظر: اطفيَّش: المصدر نفسه، 04/ 139-140.

وتُخرَّج الاجتهادات في ضوئها على هذا الأصل، والذي سيوضِّحه البحث في مسألة الشُّفعة، هو أنَّ انْبِنَاءها وأساسَها قائِمٌ على الأصل نفسه.

قال أبو سعيد مُجليًا هذا المعنى: «هذا صحيحٌ أنَّ الشَّريك شفيعٌ أَوْلى من غيره من الشُّفعاء، وإنَّما أصلُ ذلك إنَّما جُعل له الشُّفعة بما يدخل عليه الضَّرر، وكان ضررُ المقاسمة وما يتولَّد من ذلك في الشَّركة في المشاع أولى وأشدَّ ضررًا من جميع الضَّرر؛ فكان هو أَوْلى بالشُّفعة»[1].

ويزيد الأمر بيانا بقوله: «وقوله ﷺ: «فَإِذَا وَقَعَتِ الْحُدُودُ وَصُرِفَتِ الضُّرُورُ؛ فَلاَ شُفْعَةَ»[2]، فذلك صحيح، إذا وقعت الحدودُ وصُرفت الضُّرور من جميع الضُّرور، ولم يلحق ثَمَّ ضرر ؛ فلا شُفعة، وإلاَّ فما دامت مُتعلِّقة هنالك مضرَّة؛ فالشُّفعة ثابتة بالمضرَّة»[3].

وأَكَّد الشَّماخيُّ ذلك وأثبت «أَنَّ أصلَ الشُّفعة لدفع الضَّرر»[4]، وأَنَّ «المقصود بها دفعُ الضَّرر الدَّاخل في الشَّركة»[5].

وعلى هذا الأصل تُخَرَّج جميعُ الفروع والمسائل المتعلِّقة بالشُّفعة؛ من ذلك:

ما ورد عن اطفيَّش تقريرا لهذا الأصل: «وإن كان بيتٌ على بيتٍ آخرَ ولم يشتركا فيهما؛ أي الطريق والمرسى ولا في أحدهما، فهل لِكُلٍّ مِنْ رَبِّ البيت ورَبِّ الغُرفة ـ وهي البيت فوق آخر ـ حَقُّ الشُّفعة في مُلك الآخر؟؛ وهو الصَّحيح فيما قيل لمضرة الغُرفة على البيت، والشُّفعة لدفعها، فيشفعها صاحب البيت لِيُزيل المضرَّة، ويشفع صاحبُ الغرفةِ البيتَ؛ ليتمكَّن من المضرَّة كيف شاء، أو لا شفعة لواحد تغليبًا لجهة عدم المضرَّة؟؛ وهي أنَّ البيت لا يضرُّ الغرفةَ، فلا يشفعها، فلا تشفعه، وفيه نظر؛ لأنَّ التخلية مُقدَّمة على التَّحلية، ودفع المفاسد مُقدَّم على تحصيل المصالح، فَلِتَغَلُّب المضرَّة؛ فتكون الشُّفعة بينهما، كما هو القول

(1) الزيادات، 03/ 499.

(2) جاء الحديث بلفظ: «الشُّفْعَةَ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ، فَإِذَا وَقَعَتِ الْحُدُودُ وَصُرِّفَتِ الطُّرُقُ؛ فَلاَ شُفْعَةَ». البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «الشُّفعة»، باب: «الشُّفعة فيما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود؛ فلا شفعة»، رقم: 2257. ابن حبَّان: الصَّحيح، كتاب: «الشُّفعة»، باب: «ذكر نفي الشُّفعة عن العقد إذا اشتراها غير شريك لبائعها منها»، رقم: 5185.

(3) كتاب الإيضاح، 03/ 500.

(4) المصدر نفسه، 04/ 377.

(5) المصدر نفسه، 04/ 378.

الأوَّل»[1].

واضحٌ من ترجيحِ اطفيَّش وتعليلِه لاختياره، قصدُه إلى دفع المفسدة وتقديمُ ذلك على تحصيل المصلحة، وعَدُّهُ المفسدةَ غالبةً في مُقابل المصلحة المغلوبة. والذي يقتضيه المنطق والعقل بناءً على هذا التَّخريج فَإِنَّ الشُّفعةَ ثابتةٌ لصاحب البيت دون صاحب الغُرفة؛ لأنَّ المضرَّة تلحق به، وتُرَجَّح من جانبه لا من جانب صاحب الغُرفة، ودليلُ ذلك ما ساقه في الرأي الأوَّل مِنْ أنَّ تمكينَ صاحبِ الغُرفة من الشُّفعة كان بقصد تمكينه من المضرَّة كيفما شاء، وهذا لا يتوجَّه بناءً على أصل دفع المفسدة وتقليلها، لا إثبات الشُّفعة بِقَصد جلبها وتكثيرها[2]، وفي هذا مناقضةٌ لقصد الشَّارع.

وهذا الذي نجد اطفيَّش بعقليَّته المقاصديَّة الرائدة يحرِّره ويُدقِّق القول فيه؛ إذ يُقَرِّر أَنَّ «لربِّ البيت الشفعةَ إن بيعت الغُرفة (...)، لا لِرَبِّ الغُرفة إن بيع البيت؛ لأنَّ الضَّارَّ الغرفةُ لا البيت؟ وهذا القولُ أَوْلَى»[3]؛ لأنَّه يقضي بالشُّفعة لمن تلحقه المضرَّة دون غيره، وهذا هو الأصل الذي شُرعت له.

والمسألةُ نفسها وردت عن الشَّمَّاخِيِّ؛ إذ قال عَقِبَ إيراده للأقوال الواردة فيها ـ بمنهجيَّة دقيقة وعبارة واضحة[4] ـ: «والذي يوجبه النَّظر: أنَّ مَنْ أوجب بينهما الشُّفعة؛ الْتَفَتَ إلى مضرَّة ربِّ الغُرفة بربِّ البيت، والشُّفعة لدفع المضرَّة. ومن أبْطَلَها؛ التَفَت إلى عدم المضرَّة من الجهة الأخرى، فغلَّبها[5]، ومن أثبتها لصاحب البيت على ربِّ الغرفة، ولَم يُوجبها لربِّ الغُرفة على ربِّ البيت؛ أثبتها من وجهٍ تجب منه عدم المضرَّة[6]، وأبطلها من وجهٍ تبطل»[1].

(1) شرح النِّيل، 11/ 352.

(2) يُنظر: ابن تيميَّة، مجموع الفتاوى، 01/ 265.

(3) شرح النِّيل، 11/ 352-353.

(4) ملخَّص الأقوال: «قولٌ: لصاحب البيت على ربِّ الغرفة الشُّفعة، وقول: لربِّ الغرفة على ربِّ البيت الشُّفعةُ، وقول: ليس للواحد منهما على الآخر الشُّفعةُ، وقول: لربِّ البيت الشُّفعةُ على ربِّ الغرفة، وليس لربِّ الغرفةِ على ربِّ البيت الشُّفعةُ» كتاب الإيضاح، 04/ 383-384.

(5) قال أبو ستَّة في الحاشية: «قوله: من الجهة الأخرى، فغلَّبها، فيه: أنَّ المناسب عند تعارض المنافع والمضارِّ، إنَّما هو تغليب المضارِّ؛ لأنَّ درء المفاسد مقدَّم على تحصيل المصالح، فالقول بالشُّفعة لأجل المضرَّة أولى» المصدر نفسه (الحاشية)، 04/ 384.

(6) قال أبو ستَّة: «قوله: وعدم المضرَّة، هكذا فيما رأيناه في جميع النُّسخ، وليس له وجه، ولعلَّه: وهو المضرَّة، فليُراجع»

بإيرادي لهذه الفروع ينجلي ويتَّضح ما لفقه الموازنات من أهمِّيَّة في الاجتهاد، فملاحظته أثناء عمليَّة الاجتهادِ والتَّنزيلِ يعصم المجتهدَ من كثير من الأخطاء، ويُقَرِّبه من واقعه أكثر، ويُحَقِّق الحضورَ الفقهيَّ في حياة البشر، ويُبرز الوجهَ المضيء للاجتهاد الشَّرعيِّ المنبني على أسس الشريعة وأصولها ومبادئها، لا الغائب والغائص في جزئيَّاتها دون مراعاةٍ لقواعدها وكليَّاتها. وبما أورده البحثُ من فروعٍ ومسائلَ من فقه المال قائمةٍ على هذه الأصول الكُلِّيَّة، يكون قد أدرك القصدَ من هذا المبحث، ويُمكن الانتقال به إلى المبحث المستقبل للحديث عن كليَّة أخرى من كليَّات الشَّريعة؛ وهي كُليَّة حفظ المال.

كتاب الإيضاح (الحاشية)، 04/ 384.

(1) المصدر نفسه، 04/ 384.

المبحث الرَّابع: مقصد حفظ المال وجودا وعدما:

حفظ المال «هو حفظ أموال الأُمَّة من الإتلاف ومن الخروج إلى أيدي غيرِ الأُمَّة بدون عوض، وحفظ أجزاء المال المعتبرة عن التلف بغير عوض»[1]. ويعدُّ مقصد حفظ المال من الكليَّات التي بُني عليها الدين، وقام عليها التشريع؛ ذلك أنَّ المال والثَّروة هي قيام الحياة وانتهاضُ العيش، وهي أساسُ العمارة وبناءِ الحضارة؛ ومِن ثَمَّ كان اعتناءُ الشريعة بها كبيرا؛ تحقيقا لخلافة الإنسان في الأرض، وتثبيتا لأمر الأمَّة على القوَّة والنُّصرة والتَّمكين. وليس ثَمَّة شَكٌّ في أنَّ الشَّريعة قصدت إلى «انتظامِ أمر الأمَّة، وجلبِ الصالح إليها، ودفع الضرِّ والفساد عنها»[2]، في مُختلف مجالات الحياة ومناحيها. وقد امتنَّ الله على المسلمين بما مكَّن لهم في الأرض؛ إذ قال: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ﴾النور: ٥٥، وبما سخَّر لهم من إمكانات ومُقدَّرات لتحقيق التمكين والاستخلاف؛ فقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِيَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ الجاثية: ١٢ – ١٣، فَكُلٌّ مُسَخَّر في السماء والأرض خلقه الله لتيسير مهمَّة الإنسان في البناء والتعمير، ولتمكينه من أداء دوره في الإقامة والتَّشييد. ولئن كان الأمر كذلك؛ فإنَّ للجانب الماليِّ القدرَ الأكبرَ في مُعادلة بناء الحضارة، وفي قوام أعمال الأمَّة، وتقوية جانبها؛ وعليه كان الاعتناء به جسيما حفظا وصونا، إدامةً وإنماء من قبل الشارع الحكيم، وسأتعرَّض بالبيان فيما يأتي لما جاء من تشريعات مُحَقِّقة لهذا الحفظ والصون، ومُنحيِّة لكُلِّ ما يتسبَّب في إعدامه وإزالته.

المطلب الأوَّل: حفظ المال من جانب الوجود:

جاءت أوامر الله ﷻ حَاثَّة الإنسان على المحافظة على الأموال، وصيانتها، وعدم إتلافها وتضييعها، يقول ﷻ ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴾الإسراء: ٢٦ – ٢٧، وقال سبحانه: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾ ﴾ الإسراء: ٢٩ ،

(1) ابن عاشور: مقاصد الشَّريعة، 304.

(2) المصدر نفسه، 405.

﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا ٦٧ ﴾ الفرقان: ٦٧. فهذه الآيات ترشد المكلَّف إلى الاعتدال في الإنفاق، وتنهاه عنِ الإسراف والتَّبذير؛ حفاظا على ماله وثروته، وصونا لها من التلف والضياع؛ وذلك بسبب ما للمال من أهمِّية في حياة الفرد والجماعة، يقول تعالى: ﴿ وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا ﴾ النساء: ٥ ؛ أي: قياما للحياة، وقِواما للمعاش[1]، قال الرازي[2]: «﴿ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا ﴾؛ معناه: أنَّه لا يحصل قيامكم ولا معاشكم إلا بهذا المال»[3]، وقوامُ مال الفرد قوامٌ لمال الأمَّة، وحفاظٌ على ثروتها.

لأجل هذا كُلِّه جاءت التَّشريعات الإلهيَّة مُراعية هذه الكليَّةَ (حفظ المال) من جانب الوجود، ووردت الأوامر بما يقيم أركانها، ويُثبِّت قواعدها، ويُعْلي بنيانها[4]؛ وتفصيل ذلك فيما يأتي:

1- أمر الله ﷻ المكلَّف بالتكسُّب، ورغَّبه في العمل والسعي، والضَّرب في الأرض بحثا عن الرزق[5]، وجمعا للثروة التي يُقيم بها أمره وأمر الأمَّة، يقول تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ وَإِلَيۡهِ ٱلنُّشُورُ ١٥ ﴾ الملك: ١٥ . يقول اطفيَّش: ﴿فَٱمۡشُواْ﴾ لمصالحكم. ﴿وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦ﴾ انتفعوا برزقه»[6].

2- ولمزيد دفعِ المكلَّف إلى العمل والسعي جاءت الأحاديث مُعْلية من شأنِ العمل والعُمَّال

(1) يُنظر: اطفيَّش: تيسير التفسير، 03/ 140. كعباش: نفحات الرحمن، 03/ 68.

(2) فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري (544/ 606هـ- 1150/ 1210م): قرشيُّ النسب، طبرستانيُّ الأصل، رازيُّ المولد وإليها نسبته. عُرف بابن خطيب الريّ، إمام مُفَسِّر، وعالم نقل وعقل. فاق أهل زمانه في علم المنقولات والمعقولات. رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتُوُفي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. وكان يحسن الفارسية. من تصانيفه «مفاتيح الغيب» ثماني مجلدات في تفسير القرآن الكريم، و«لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات»، و«معالم أصول الدين». له شعر بالعربية والفارسية، وكان واعظا بارعاً باللغتين. ابن خلّكان: وفيات الأعيان، 04/ 248-249. الزِّركليُّ: الأعلام، 06/ 312-313.

(3) مفاتيح الغيب: 09/ 496.

(4) ينظر: الشاطبيّ: الموافقات، 02/ 18.

(5) ينظر: الخادميّ: علم المقاصد الشرعيَّة، 84.

(6) تيسير التفسير: 15/ 199.

والمستخدَمين، قال رسول الله ﷺ: «مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ الله دَاوُد كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ»[1].

وقال ﷺ: «لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ، فَيَأْتِيَ بِحُزْمَةِ حَطَبٍ عَلَى ظَهْرِهِ؛ فَيَبِيعَهَا، فَيَكُفَّ الله بِهَا وَجْهَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ، أَعْطَوْهُ أَوْ مَنَعُوهُ»[2].

3- فتح لهم الطرق المشروعة في الكسب من عمل اليد، والصناعة، والزراعة، ومُختلِف الحِرف والصنائع التي بها يحصل التملُّك المشروع[3].

قال تعالى مُظهرا جوازَ البيع والتكسُّب، والابتغاءَ من فضل الله بعد منعه بسبب الصلاة[4]: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ ﴾ الجمعة: ١٠. وقال: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضۡرِبُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَبۡتَغُونَ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ ﴾المزمل: ٢٠، جاء الإعفاء عن قيام الليل والإعذارُ عن القصور عنه؛ بسبب كون الإنسان ضاربا في الأرض، مُبتغيا طلبَ الرزق والكدَّ فيه، الذي يعدُّ ضرورة من ضرورات الحياة[5]؛ إذ به تحصيل القوت، وإقامة العيش، وعليه المعوَّل في البناء والعِمارة، والتشييد وإقامة الحضارة.

4- وشرع لهم التبايع والتبادل والتداول للأموال، قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ ﴾ البقرة: ٢٧٥؛ للحِكمة والمصلحة، وتحقيقا لرغبة الإنسان في قضاء حاجاته[6]؛ إذ لو لَمْ يُشرع البيع؛ «لفاتت مصالحُ الخلق فيما يرجع إلى أقواتهم، ولباسهم، ومساكنهم، ومزارعهم، ومغارسهم...»[7].

5- وأباح الإجارات والجعالات والوكالات تحقيقا لمفهوم التسخير، وتيسيرا لتبادلِ المصالح

(1) البخاريّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «البيوع»، باب: «كسب الرَّجل وعمله بيده»، رقم: 2072. أحمد بن حنبل: المسند، مُسند: «الشاميّين»، حديث: «المقدام بن معدي كرب الكنديّ»، رقم: 17181.

(2) البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «الزَّكاة»، باب: «الاستعفاف عن المسألة»، رقم: 1471. البزار: البخر الزَّخَّار (مُسند البزار)، مسند: «طلحة بن عبيد الله»، «مما روى عروة بن الزبير، عن أبيه الزبير بن العوَّام»، رقم: 972.

(3) ينظر: اليوبي: مقاصد الشريعة، 287.

(4) ينظر: اطفيَّش: تيسير التفسير، 15/ 79.

(5) ينظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن، 06/ 3749.

(6) ينظر: اطفيَّش: شرح النيل، 08/ 05.

(7) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام، 01/ 235.

والمنافع؛ إذ لولا جواز الإجارة «لفاتت مصالحها من الانتفاعِ بالمساكن، والمراكب، والمزارعة، والحِراثة، والسقي، والحصاد (...)، ولتعطَّل الحجُّ والغزوُ والأسفارُ (...). وكذلك الجعالة، لو لَم تَجُز؛ لفات على الملاَّك ما يحصل لهم من رَدِّ المفقود من أموالهم...»[1].

وتحصيلا لحكمة البيع والتبادل، وانتقال الأموال والتداول شُرعت كثيرٌ من المعاملات المالية التي تحوي مقدارا يسيرا من الغرر؛ تيسيرا لِسُبُل العمل والاستثمار، ونفيا للحرج والمشقَّة عن الناس؛ وذلك كالسَّلم والمزارعة والاستصناع وغيرها.

فالسَّلم مثلا والذي «هو بيعٌ موصوفٌ في الذِّمَّة إلى أجل معلوم»[2]؛ هو بيعٌ لِمَا ليس مع البائع، وربحٌ لِمَا لم يضمنه بعد، بَيْدَ أنَّ الشَّرع استثناه من جملة النَّهي، ورَخَّص فيه بنصٍّ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾البقرة: ٢٨٢[3]. وقوله ﷺ: «مَنْ سَلَّفَ فِي تَمْرٍ؛ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ»[4]؛ فهو على ذلك «مخصوص بالسنَّة مِمَّا حرَّمه[5] الله ﷻ على لسان نبيئه عليه السلام[6]، وأجمعت الأمَّة على جوازه، ولولا ذلك؛ لكان من جملة المحرَّم»[7].

(1) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام، 01/ 236.

(2) أبو ستَّة، محمد بن عمر: حاشية على كتاب الإيضاح، 03/ 408. وعرَّفه اطفيَّش بأنَّه: «شراء بنقد موزون حاضر لنوع من المثمنات معلوم بعيار وأجل ومكان معلومات وإشهاد». شرح النيل، 08/ 632. وصحَّح القطب عدم وجود الشهود فيه. ينظر: المصدر نفسه، 08/ 632 و635.

(3) ينظر: الكنديُّ: ماجد بن محمَّد، المعاملات المالية والتطبيق المعاصر، 399. والوجيز في فقه المعاملات، 219. حمدي: فقه المعاملات، 164.

(4) البخاريُّ: الجامع الصحيح، كتاب: «السَّلم»، باب: «السَّلم في كيل معلوم»، رقم: 2239. مُسلم: المسند الصحيح، كتاب: «المساقاة»، باب: «السَّلم»، رقم: 1604. ونصُّ الحديث الكامل: «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، رضي الله عنهما، قَالَ : قَدِمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ الْمَدِينَةَ وَالنَّاسُ يُسْلِفُونَ فِي الثَّمَرِ الْعَامَ وَالْعَامَيْنِ، أَوْ قَالَ عَامَيْنِ، أَوْ ثَلاَثَةً شَكَّ إِسْمَاعِيلُ ـ فَقَالَ مَنْ سَلَّفَ فِي تَمْرٍ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ» اللَّفظ للبخاريِّ.

(5) في الطبعة الذي اعتمدها البحث: «أحلَّه» وهو تصحيف. فلينظر في ذلك (الطبعة الأولى لمكتبة مسقط: مؤرَّخة في: 1427هـ/ 2006م).

(6) لخَّص البسيويُّ الأحاديث التي ورد فيها التحريم لما تضمَّنه السلم من محاذير، فقال: «والسَّلم فيه غائبٌ بالصفة التي حدثت المحيطة بالسَّلف فيه بوزنه، وبكيله، وبأجله، وقد رُوي عن النبيّ ﷺ «أنَّه نهى عن الكالئ بالكالئ» وهو الدين بالدين، والسلف إذا لم يكن نقده حاضرا، فدين بدين ونهى عنه ﷺ. و«نهى رسول الله ﷺ عن سلف وبيع»، وقد «نهى عن بيع ما ليس معك» والسلف ليس عندك» الجامع، 03/ 1796-1797.

(7) الشقصي: منهج الطالبين، 07/ 355. وينظر: ابن بركة: الجامع، 02/ 331.

وقد جاء في جواز السَّلم في المدوَّنة ما نَصُّه: «سألت أبا المؤرِّج وابنَ عبدِ العزيز، وأخبرَني من سأل الربيع بن حبيب عن السَّلف والسَّلم إلى أجل، قالوا جميعا: لا بأس بذلك.

قال أبو المؤرِّج: أخبرني أبو عبيدة مُسلم عن جابر بن زيد عن ابن عبَّاس أنَّه قال: «اشهدوا أنَّ السلف إلى أجل قد أحلَّه الله، وأذن فيه، وتلا هذه الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُ﴾البقرة: ٢٨٢. قال ابن عبَّاس: نزلت الآية في سلف الحنطة كيلا معلوما إلى أجل معلوم»[1].

والحكمة في إجازته واستثنائه من أصل النَّهي هو تيسير معاملات الناس وعدم تعطيل مصالحهم، فالبائع بحصوله على الثَّمن المحتاجِ إليه، والمشتري بضمانه السِّلعة في أجل معلوم مع نقص في قيمتها[2].

وكذا الاستصناعُ الذي أُجيز استحسانا واستثناءً من قاعدة بيعِ المعدوم للحاجة والمصلحة العامَّة فيه، فالنَّاس بحاجة ماسَّة إليه؛ فقيرا وغنيًّا، كبيرا وصغيرا، لقضاء حوائجهم، وإتمام مصالحهم[3]، فليس ثَمَّة إنسانٌ له القدرةُ على قضاء أموره كُلِّها لوحده دون الاستعانة بغيره، وتلك سُنَّة الله في خلقه، وهو القائل سبحانه: ﴿ أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ رَحۡمَتَ رَبِّكَۚ نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَيۡنَهُم مَّعِيشَتَهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗاۗ وَرَحۡمَتُ رَبِّكَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ ٣٢﴾ الزخرف: ٣٢.

ويقول الحكيم العربيُّ مُتَمَثِّلا حكمة عقد الاستصناع وثمرته:

النَّاسُ للنَّاسِ من بدو وحاضرة بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم

تلك حكمة الشَّارع في شرعِه، وهي إقامة مصالح الناس في حياتهم، وتيسيرُ أمورهم قصد البناء والإعمار، وتحقيقِ مهمَّة الاستخلاف في الأرض، وانضباطُ ذلك بقواعد الشرع ومبادئه دون إطلاقٍ لَهُم للتعدِّي والجشع والاستغلال، بمنطق غلبة الثروة والمال، ومِن غير تضييق عليهم ليستمرَّ العطاء والنَّماء، ويحصل لهم حفظ أموالهم من التلف والضياع بالتداول

(1) أبو غانم: المدوَّنة، 02/ 378.

(2) ينظر: الكنديُّ: المعاملات المالية، 404. والوجيز في فقه المعاملات، 221. حمدي: فقه المعاملات، 163.

(3) ينظر: الكنديُّ: المعاملات المالية، 476. حمدي: المصدر نفسه، 183.

والاستثمار.

5- وشرع لهم الكتابة والإشهاد والرَّهن توثيقا للأموال وحفاظا عليها، ووثَّق ذلك في أطول آية في القرآن الكريم؛ آية الدَّيْن[1]. قال كعباش[2] مُعَلِّقا على الآية[3]: «تكملةً لما تقدَّم من الأحكام الخاصَّة بالأموال وتداولها بين الناس (...)، تكملةً لذلك التشريع الربَّانيِّ المحكم في المعاملات المالية ختم تلك الجولة بما ورد في [هذه الآية] من أحكام الحفظ والتوثيق لتلك الأموال بما ينبغي من الكتابة والإشهاد؛ لأنَّ ذلك من الوسائل التي تزرع الثقة بين المتعاملين مِمَّا يكون سببا لتداول الأموال وإسهامه فيما نسمِّيه اليوم بالتنمية الاقتصاديَّة التي يزدهر بها العمران، وتُخفَّف حدَّة البطالة، وتتعافى القدرة الشرائية في المجتمع». وأضاف قائلا: «أمر الله المؤمنين بكتابة ذلك الدين (...)؛ ليكون معلوما؛ وذلك لتوثيق المعاملات بين الناس، ودرء أسباب الخصومات بينهم». فتشريع هذه الوسائل التي تُشِعُّ الوضوح والصفاء كفيلٌ بحفظ الأموال من الضياع، وصونِ الحقوق من الجحود والنكران، وزعيمٌ بقطع دابر النزاعات، وبثِّ الثقة والصفاء بين الناس. قال الخليليُّ: «الكتابةُ أدعى إلى حفظ الحقوق، وسلامة الصدور من الظنون السيِّئة، والمجتمعات من التفكُّك والخِلاف الناتجَيْن عن الخصام في الحقوق عندما يختلف فيها الأطراف»[4]، وقضى بوجاهة نظرِ القائلين بأنَّ الأمر بكتابة الدين وتوثيقة على الوجوب دون القول بترجيحه[5].

(1) البقرة/ 282.

(2) كعباش: محمد بن إبراهيم بن باحمد سعيد الملقب بـ: (الشيخ كعباش) (معاصر): ولد بالعطف بغرداية خلال 1930م، تركه والده فقيرا يتيما لا يزيد عن سنتين. وهبه الله ذاكرة قوية وذكاء لامعا. حفظ القرآن في سن مبكرة، ثمّ ارتحل إلى معهد بالقرارة، ثم إلى تونس حيث دَرَس بالجامع الزيتوني والمعهد الخلدوني، وحاز على ليسانس في الأدب العربي بالجزائر. تقلَّد مهامَّ محوريَّة في أمَّة مزاب والعطف بخاصَّة؛ فهو شيخ حلقة العزابة، إمام ومُفسر وخطيب وواعظ، وتقلَّد مناصب تربويَّة وفكريَّة في وطنه؛ إذ اشتغل في التربية والتعليم، أستاذا ثم مديرا حتى تقاعده 1990م، من مؤلفاته: «نفحات الرحمن في رياض القرآن» تفسير في 14 جزءا. و«صوت المنبر»، و«جيل النَّهضة والإصلاح في العطفاء، بلد النِّضال والكِفاح». لا يزال الشَّيخ يرابط في ثغر الإصلاح إلى يومنا هذا (أوت 2015). كعباش: نفحات الرَّحمن، (ت-ث) المقدِّمة. ورحلة العمر، كُلُّه.

(3) نفحات الرحمن: 02/ 193-194.

(4) الفتاوى: 03/ 185.

(5) ينظر: المصدر نفسه: 03/ 185 و195.

6- رغَّب في الإحسان والإنفاق، وانتقالِ المال بين البشر بطريق البِرِّ؛ الهدايا والهبات والإدانة بطيب خاطر، والزَّكاة وسائر أنواع الحقوق المالية الهادفة لمواساة الفقير من صدقة وعِتق وكفَّارات؛ بذكر ما لذلك من منافع وعوائد دينيَّة ودنيويَّة[1].

قال ﷻ: ﴿ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَأَنفَقُواْ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴿٧﴾ ﴾ الحديد: ٧. ففي قوله ﷻ: ﴿مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ إيحاءٌ بلطف ولباقة بأنَّ الإنسان لا ينفق مِن مالِهِ؛ لأنَّ المالك الحقيقيَّ للمال هو الله، والعبدُ مُستخلف فيه، والله هو المعطي فلا نفادَ لخزائنه، ومِنْ ثَمَّ يَعِدُ المنفقين بالأجر الكبير[2]؛ دُنيا بالخلفِ والرِّزق الواسع، وفي الأُخرى بالثواب العظيم، والأجر الجزيل.

وقال سبحانه: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّا۟ئَةُ حَبَّةٍۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾ ﴾ البقرة: ٢٦١. في هذا التصوير الإلهيِّ البديع «تعويدٌ للمنفق على البذل والعطاء، وإقناعه بأنَّه في الواقع لا يُعطي، بل هو يأخذ؛ إذ يحصل له من الثواب والأجر عند الله بأضعاف ما أعطى، وأنَّ ماله ينمو ويزيد بالصدقة، وقد قال الرسول ﷺ: «مَا نَقَصَ مَالٌ مِنْ صَدَقَةٍ»[3]»[4]. وقال سبحانه مُرغِّبا المسلمَ في التصدُّق على أخيه، وإعانته حالَ عسرته: ﴿ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥ وَلَهُۥٓ أَجْرٌ كَرِيمٌ ﴿١١﴾ ﴾ الحديد: ١١؛ إذ جعل التصدُّق على الفقير بمثابة تقديم قرضٍ لله سبحانه، يضاعفه للمقرِض

(1) ينظر: اليوبي، مقاصد الشريعة: 289. القرضاويّ، عبد الرحمن بن يوسف: نظريّة مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيميَّة وجمهور الأصوليِّين، 325.

(2) ينظر: كعباش: نفحات الرَّحمن، 13/ 390. وينظر في معنى "الملكيَّة الأصليَّة لله": بيُّوض: في رحاب القرآن، 22/ 305-307.

(3) البزَّار: البحر الزَّخَّار (منسد البزَّار)، مُسند: «عبد الرحمن بن عوف»، «مِمَّا روى أبو سَلَمة بن عبد الرَّحمن عن أبيه»، رقم: 1032. الطبرانيُّ: المعجم الصغير، «مَن اسمه أحمد»، رقم: 142، وما ورد في المتن جزء من حديث: «مَا نَقَصَ مَالٌ مِنْ صَدَقَةٍ، وَلَا عَفَا رَجُلٌ، عَنْ مَظْلِمَةٍ إِلَّا زَادَهُ اللَّهُ بِهَا عِزًّا، فَاعْفُوا يُعِزَّكُمُ اللَّهُ، وَلَا فَتَحَ رَجُلٌ عَلَى نَفْسِهِ بَابَ مَسْأَلَةٍ إِلَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ بَابَ فَقْرٍ» اللفظ للطبرانيِّ.

(4) كعباش: المصدر نفسه، 02/ 148-149.

أضعافا مُضاعفة، ويُخلفه له نفعا وبركة ومالا وفيرا، ويجازيه به جنَّة ونعيما مُقيما[1].

واستحثَّ المسلم المداينَ (المقرِض) على الرأفة، وعدمِ التضييق على أخيه الْمَدِين المعسِر، وإنظارِه إلى يُسر، يقول ﷻ: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾البقرة: ٢٨٠ ؛ وذلك غاية التراحم بين المسلمين.

وجاءت توجيهات النبيِّ ﷺ مُستوحاة من قبس القرآن في الحثِّ على الإنفاق وبذل الخير، يقول ﷺ: «تصدَّقوا؛ فَإِنَّ الصَّدَقَةَ تَقِي مَصَارِعَ السُّوءِ وَتَدْفَعُ مِيتَةَ السُّوءِ»[2].

ويقول ﷺ: «الْيَدُ العُلْيَا خَيْرٌ مِنَ اليَدِ السُّفْلَى»[3] والعليا: هي المنفِقة، والسُّفلى: هي السَّائلة[4].

وجاء عن رسول الله ﷺ في فضل الإدانة: «مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا، أَوْ وَضَعَ لَهُ؛ أَظَلَّهُ اللَّهُ يَوْمَ القِيَامَةِ تَحْتَ ظِلِّ عَرْشِهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ»[5]، وقيل: لو علم صاحِبُ الدَّين ما له من الأجر؛ فلا يأخذه[6] ﴿وَأَن تَصَدَّقُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾البقرة: ٢٨٠.

ولقد قضى الرسول ﷺ أنَّ في الإدانة فضلا عظيما، وأجرا عميما؛ كونَ الإدانة تكون للمحتاجِ إلى المال[7]، والواقعِ في ضائقة في الغالب[1].

(1) ينظر: بيُّوض: في رحاب القرآن، 22/ 319-322. كعباش: نفحات الرَّحمن، 13/ 394-395.

(2) الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح، باب: «في الصدقة»، رقم: 346.

(3) الرَّبيع بن حبيب: الجامع الصَّحيح، باب: «في الصَّدقة»، رقم: 345. البخاريُّ: الجامع الصحيح، كتاب: «الزكاة»، باب: «الاستعفاف عن المسألة»، رقم: 1472.

(4) الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح، باب: «في الصدقة»، رقم: 345.

(5) ابن حبَّان: الصَّحيح، كتاب: «البُيوع»، باب: «الدُّيون»، رقم: 5044. التِّرمذيُّ: السُّنن، كتاب: «البُيوع»، باب: «ما جاء في إنظار المعسر والرِّفق به»، رقم: 1306 واللَّفظ له، قال أبو عيسى: «حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه»، وقال الأرنؤوط: «إسنادُه صحيح على شرط مُسلم»، وقال الألبانيُّ: «صحيح».

(6) الشمّاخيّ: كتاب الإيضاح، 03/ 465.

(7) جاء في فضل الإدانة وإغاثة المعسر من طريق ابن عبَّاس عنه ﷺ ما نصُّه: «مَكْتُوبٌ عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ: العَطِيَّةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، وَالْقَرْضُ بِثَمَانِيَةَ عَشَرَ» الرَّبيع: الجامع الصَّحيح، باب: «جامع الصَّدقة والطَّعام»، رقم: 365. ابن ماجة: السُّنن، كتاب: «الصَّدقات»، باب: «القرض»، رقم: 2431 عن أنس بن مالك بلفظ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «رَأَيْتُ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِي عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ مَكْتُوبًا: الصَّدَقَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، وَالْقَرْضُ بِثَمَانِيَةَ عَشَرَ، فَقُلْتُ: يَا جِبْرِيلُ، مَا بَالُ الْقَرْضِ أَفْضَلُ مِنْ الصَّدَقَةِ؟ قَالَ: لِأَنَّ السَّائِلَ يَسْأَلُ وَعِنْدَهُ، وَالْمُسْتَقْرِضُ لَا يَسْتَقْرِضُ إِلَّا مِنْ حَاجَةٍ» قال الأرنؤوط: «إسناده

7- أرشد إلى الاعتدال في الإنفاق، والتوسُّط في صرف المال، يقول الله تعالى مادحا عبادَ الرحمن باعتدالهم وحسن تدبيرهم للمال: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا ٦٧﴾ الفرقان: ٦٧؛ أي لم يبسطوا أيديهم بالنفقة حَدَّ الإسراف، ولم يغلُّوا أيديهم ويبخلوا في البذل، بل هم وسطٌ بين ذلك؛ حيث «لا يقترون في الإنفاق، ولا يحتجزون الأموال في الخزائن ويُغلقون عليها، أو يدفنوها في الأرض؛ لأنَّ في هذا مضرَّةً للعباد بتعطيل المال عن النموِّ (...)، [و] المال لا ينتج إلاَّ بالتداول والانتقال من يد إلى أخرى»[2].

فالإنفاق المعتدل سببٌ للحفاظ على الأموال، وحمايةِ الثروات من الزوال، قال ﷺ: «مَا عَالَ مَنِ اِقْتَصَدَ»، وما افتقر من اتَّخذ الإنفاقَ بين الإسراف والتقتير قَواما.

وجديرٌ بالذِّكر أَنَّ التشريعات في جانب حفظ المال لَمْ تقتصر على الفرد وحده، بل تعدَّته إلى الأمَّة وثروتها، والمجتمع ومكاسبه المالية، وسعت إلى تحقيق التوازن بين أفراده؛ وعليه نجده سبحانه يُشرِّع نظامَ الزكاة الذي يعدُّ حَقًّا لله يجب دفعه لفقراء الأمَّة ومساكينها وما سِوى ذلك من الأصناف الثمانية[3]، ونظامَ الصدقات والتطوُّع والإنفاق في وجوه الخير بصورة آنية (صدقات)، ودائمة (وصايا وهبات)، ومؤسَّسِيَّة (أوقاف وحُبُس)[4]. ونظامَ الشركات الذي يُقِرُّ الاجتماعَ والتكاتف من أجل كسب الثروة، وتجميع المال الوفير الذي يُعتبر رافدا ثرًّا للأمَّة والمجتمع، وكذا إسهامها في بناء علاقات اجتماعية مالية وطيدة، ودورها في تشغيل أبناء الأمَّة واكتسابهم الثَّروة، ودخولهم في عالم الكسب والتملُّك.

وهذه الأنشطة الاقتصاديَّة التي جاءت بها الشريعة السمحة تروم تحقيقَ التنمية الاقتصاديَّة للأمَّة المسلمة، والرَّفع من شأنها بين الأمم بتحصيل المكانة الاقتصاديَّة اللاَّئقة بها، وإنزالها مقام الاستخلاف والشهادة على الناس، وحفظِ أموالها من التلف والضياع،

ضعيف لضعف خالد بن يزيد بن أبي مالك»، قال الألبانيُّ: «ضعيف جدًّا».

(1) ينظر: السالميّ: جوابات، 03/ 143.

(2) بيّوض: في رحاب القرآن، 07/ 233.

(3) المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠﴾ التوبة: ٦٠.

(4) ينظر: عَطِيَّة: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، 163.

ومن خروجه إلى أيدي غير الأمَّة بغير عوض[1]، واستنزافه من قِبل القوى الاقتصاديَّة العالميَّة المتحكِّمة في الإنسان الضعيف الذليل، غيرِ الآخذ بأسباب القوَّة والتمكين.

هذه بعض التشريعات التي جاء بها الشارع الحكيم للحفاظ على كُليَّة المال، ورَعْيها من الزوال والهلاك الذي يتسبَّب في الفقر، ويُوقع الفردَ المسلمَ في الحاجة والفاقة، ويضيِّع على الأمَّة القوَّة والنُّصرة بضعف أفرادها وافتقارهم، وهوانهم ودُلِّهم؛ وفيما يأتي سأحاول بحث حفظ الشريعة للمال من جانب العدم.

المطلب الثاني: حفظ المال من جانب العدم:

جاءت تشريعات الحكيم العليم مُرغِّبةً في الحفاظ على الأموال، وحمايتها من الهلاك والزَّوال؛ وهذا ما سبق بيانه، ووردت أيضا مُرهِّبة من سُلوك سُبُل إعدامها وإتلافها، واتِّخاذ أسباب إبادتها وإفنائها، والسُّقوط في شِراك تفويتها وتضييعها؛ وذلك بتشريعات مُختلفة ومُتَعدِّدة تحفظ ما يدرأ عنها الاختلالَ الواقع، أو الخطر المتوقَّع؛ وفيما يأتي بسطٌ وبيان لهذه التشريعات الربَّانيَّة:

1- تشريع الحدود حفاظا على الملكيَّة الخاصَّة للمال، وحمايةً لحقوق العُمَّال الكادحين السَّاعين إلى البناء والإعمار؛ ذلك أنَّ السَّارق الذي يسطو على أموال النَّاس ـ في العادة ـ بَطَّال خامل يستغلُّ غفلة النَّاس وانشغالَهم بالعمل أو الرَّاحة ليستوليَ على مال المجدِّ العامل، الكادح الفاعل، ويغتنِيَ به دون سعي ولا عمل؛ لذلك جاءت الشريعة بحدود رادعة وتشريعات زاجرة لهم صونا للأموال، وذودا عن حقوق أملاك العُمَّال.

فأقرَّت عقوبةَ **قطع يد السارق**[2]، يقول الله ﷻ: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ ﴾ المائدة: ٣٨، فَلَمَّا كانت السرقة تعدِّيا على أموال الناس وأخذا لها من حرز مصون؛ جاء الردع بقطع هذه اليد الخائنة التي استباحت أموالَ الناس وتسلَّطت وبغت، مع توفُّر أسباب الكسب الحلال لها، وعدمِ وجود المبرِّر للإقبال على

(1) أورد هذا المعنى ابنُ عاشور في بيانه ماهيةَ حفظ المال. ينظر: مقاصد الشريعة الإسلاميَّة، 304.

(2) ينظر: الزركشيّ: البحر المحيط، 07/ 159 و266. المرداوي: التحبير شرح التحرير، 07/ 3381. الشوكاني: إرشاد الفحول، 02/ 129.

السرقة من علَّة أو مجاعة أو اضطرار[1]، وكان هذا الرادع والزاجرُ السُّلطَانِيُّ أَفْيَدَ في منع هؤلاء وصَدِّهم عن تحقيق أغراضهم الدنيئة، وحَتَّى يكونوا عبرة لغيرهم وهم يحملون علامة الخزي والعار على أجسادهم[2].

وتثبت هذه العقوبة في حَقِّ كُلِّ من بلغت سرقته مقدار ربع دينار[3] على خلاف بين العلماء[4] في هذا المقدار، فلقد ورد الحديث بأَنَّ «الْقَطْعَ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا»[5]. وجاء أَنَّ رسول الله ﷺ: «قَطَعَ يَدَ سَارِقٍ فِي مِجَنٍّ قِيمَتُهُ أَرْبَعَةَ دَرَاهِمَ»[6].

ولقد استنكر بعضُهم هذه العقوبة واعتبرها قسوة وجفاء، مِنْ مثل ذلك قولُ أبي العلاء المعريِّ[7]:

(1) تحرُّزا من الحالات الطارئة التي ينتفي فيها المناط الذي لأجله شُرع حدُّ القطع، وهذ الذي جعل عمر بن الخطَّاب يوقف حدَّ السرقة عام المجاعة.

(2) كعباش: نفحات الرحمن، 04/ 27.

(3) وهو المختار عند الإباضيَّة. ينظر: اطفيَّش: شرح النيل، 14/ 793.

(4) اختار الجمهورُ الربع، ينظر: مالك: المدوَّنة، 04/ 526. خليل: المختصر، 01/ 243. والشافعيّ: الأمّ، 07/ 319. المزنيّ: المختصر، 08/ 370. وابن قدامة المقدسيّ: المغني، 12/ 415. بهاء الدين المقدسيّ: العُدَّة شرح العمدة، 02/ 179. وحدَّده الحنفيَّة بعشرة دراهم. ينظر: الكاساني: بدائع الصنائع، 07/ 77، ابن عابدين: الحاشية، 04/ 83.

(5) الربيع بن حبيب: الجامع الصَّحيح، كتاب: «الأحكام»، باب: «في الرَّجم والحدود»، رقم: 611. الشَّافعيُّ: المسند، كتاب: «الحدود»، باب: «حدّ السَّرقة وقيمة ما فيه القط»، رقم: 1583. ورد هذا الحديث بصيغتين؛ إحداهما مرفوعة وهي الرواية التي أثبتناها، والأخرى موقوفة، ولقد قال أبو عيسى: «حديث عائشة حديث حسن صحيح وقد روي هذا الحديث من غير وجه، عن عمرة، عن عائشة مرفوعا، ورواه بعضهم، عن عمرة، عن عائشة موقوفا» السُّنن، 04/ 50، رقم: 1445.

(6) الربيع بن حبيب: الجامع الصَّحيح، كتاب: «الأحكام»، باب: «في الرَّجم والحدود»، رقم: 612. وجاء في رواية ثانية قيمته ثلاثة دراهم. البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «الحدود»، باب: «قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ وفي كم تُقطع؟»، رقم: 6795. مُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «البُيوع»، باب: «حدُّ السَّرقة ونصابها»، رقم: 4442. وفي ثالثة قيمته خمسة دراهم.

(7) أَبُو العَلاء المَعَرِّي، أحمد بن عبد الله بن سليمان، التنوخيّ (363-449 هـ/ 973-1057م): شاعر فيلسوف، صاحبُ ذكاء وحفظ عجيبين، وُلد في ربيع الأوَّل سنة 363هـ. كان نحيف الجسم، أصيب بالجدريّ صغيرا فعمي في السنة الرابعة من عمره، ولم يمنعه ذلك من التفوُّق حيث قال الشعر وهو ابن إحدى عشرة سنة، رحل إلى بغداد سنة 398هـ فأقام بها سنة وسبعة أشهر. وهو من بيت علم كبير في بلده. لما مات وقف على قبره 84 شاعرا يرثونه. ترك عددا من الدواوين الشعرية، منها: «لزوم ما لا يلزم» ويعرف بـ: «اللزوميات»، و«سقط الزند»، و«ضوء السقط»، تُرْجِم كثير من شعره إلى غير العربية. ولقد خلَّق عددا من الكتب، منها: كتاب «الأيك والغصون» في الأدب يربى على مئة جزء،

تنـاقضٌ مالنـا إلاَّ السُّـكوتُ لـــه وأن نعوذ بمولانا من النّار
يـدٌ بخمـس مـئين عسـجد فُـديت ما بالُها قُطعت في ربع دينـار[1]

وتصدَّى له العلماء ببيان حكمة ذلك ومعناه:

فقال القاضي عبد الوهَّاب المالكيُّ[2] جوابا على هذا الاستنكار:

صيانة العضو أغلاها، وأرخصها خِيانة المال فافهم حكمة الباري[3]

وقال اطفيَّش في جوابه على هذا التطاول على حكمة الباري ﷻ:

يا ليت كلب المعرَّة الذي نبحا بِذا الكلام وأبدى مضمر العار
عن نطقه ساكت، فإنّ حِكمته سبحانه وتعالى عزَّ من جار
عزُّ الأمانة أغلاها، وأرخصها ذلُّ الخيانة للحرز والدار[4]

فظهور الحكمة في هذا التشريع مُتَحَقِّق من الجانبين؛ إذ أوجب الله القطع في ربع دينار حفظا للأموال وقطعا لدابر السرقات، وقضى بخمسمائة دينار في الديَة رعاية للأعضاء ومنعا للتعدِّي عليها، يقول القاضي عبد الوهَّاب في شرح بيته الشعريِّ السابق: «أَنَّ الدية لو كانت ربع دينار؛ كثرت الجنايات على الأيدي، ولو كان نصاب القطع خمسمائة دينار؛ كثرت على الأموال؛ فظهرت الحكمة من الجانبين، وكان فيه صيانة للطرفين»[5].

و«رسالة الملائكة» صغيرة، و«شرح ديوان المتنبي» جزآن، و«رسالة الغفران» وغيرها. مات في معرَّة النُّعمان ـ حيثُ وُلد ـ. عبد الله الصَّفديّ: الوافي بالوفيات، 07/ 62-63. الزِّركليُّ: الأعلام، 01/ 156-157.

(1) أبو العلاء المعرِّي: ديوان أبي العلاء، دم ن، دط، 01/ 570 (قافية الرَّاء).

(2) البغداديُّ، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبيُّ المالكيُّ (القاضي عبد الوهَّاب) (362/ 422هـ-973/ 1031م): قاضٍ، من فقهاء المالكية، له نظم ومعرفة بالأدب. ولد ببغداد، وولي القضاء في أسعرد، والدَّينور وبادرايا وباسكايا «في العراق»، وتوجه إلى مصر وولِّي قضاء المالكيَّة بها، فعلت شهرته فيها، وملأ أرضها وسماءها، وكانت وفاته بها. له كتبٌ عديدة ومُفيدة في مذهب المالكيَّة، وفي الخلاف والأصول، منها: كتاب «النُّصرة لمذهب إمام دار الهجرة»، و«المعونة لمذهب عالم المدينة»، و«التلقين» في فقه المالكية، و«الإفادة في أصول الفقه»، و«التَّلخيص في أصول الفقه»، وغيرها. ابن فرحون: الدِّيباج المذهَّب، 02/ 26-28. الزِّركليُّ: المرجع نفسه، 04/ 184.

(3) القرافيّ، شهاب الدّين أحمد بن إدريس: الذخيرة، 12/ 185.

(4) شرح النيل، 04/ 29.

(5) زين العابدين الحدّادي: فيض القدير، 01/ 231.

النهي عن الشفاعة في حدّ السرقة[1]:

قد تُوسوِس للحاكم أو صاحبِ الحقِّ نفسُه بأن يُوقف حَدَّ السرقة بحجَّة الشفقة على الجاني، أو بسبب علاقة القرابة مِن رحم أو مُصاهرة أو عشيرة، فَتُعَطَّل الحدود ويُعتدى عليها؛ لذلك جاء النَّهي النبويُّ ـ قاطعًا ـ عن الشفاعة في حَدِّ السرقة، وتوظيف الوساطة فيه، بل ولم يمنح القرآن الكريم فرصةً لإسقاط الحدِّ؛ إذ لم يرد النصُّ على ذلك كما في الحرابة، بل جاءت الآية دالَّة على الحدِّ، قاضية به دون أيِّ إشارة إلى الإسقاط أو التنازل عنه، ولو مع التوبة والأوبة.

يقول الرسول ﷺ لأسامة لما جاء يشفع للمرأة المخزوميَّة: «أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللهِ؟ ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمِ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمِ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَأَيْمُ اللهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا»[2].

جاء النهي النبويُّ في هذا الحديث قاطعا لكُلِّ محاباة، وناهيا عن كُلِّ وساطة؛ حفاظا على الحدود، وتأكيدا على رَعْيِ مصالح العباد في حماية أموالهم وأملاكهم، ولو أَنَّ هذه المحاباةَ جاريةٌ في الحدود؛ لكانت سببا في تعطُّلها، واستباحةِ الأموال وسَلبِ الأملاك من كُلِّ شخص استأنس مِن نفسه استطاعةً لنيل شفاعةٍ أو عفوٍ من لدن الحاكم، ولَعَمَّت هذه البلوى وطَمَّت خاصَّة في زمنٍ انعدم فيه الحاكِم المقيمُ لحدود الله، والمتوقِّف عندها، وصارت الغلبةُ فيه لصاحب المال والثروة ولو كان مِن عصابة سُرَّاق مُحترفة في ترويع الناس في أموالهم، ومُمتَهِنٍ لترهيب الخلق في أملاكهم؛ فكانت الحكمة الإلهيَّة قاضيةً على كُلِّ هذه الأساليب؛ بتشريع الحدود الزاجرة، والحفاظ عليها من الانتهاك والتعدِّي، وفيما يأتي حَدٌّ من حدود الله فيه التأكيد على «حفظ الأموال»، وحماية النَّاس في حِلِّهم وتَرحالهم، وصونِ ممتلكاتهم في ظعنهم وإقامتهم.

(1) يُنظر: العالم: المقاصد العامَّة، 560-561. اليوبي: مقاصد الشريعة، 299.

(2) البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «أحاديث الأنبياء»، باب: «حديث الغار»، رقم: 3475. مُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «الحدود»، باب: «إقامة الحدود على الشَّريف والضَّعيف»، رقم: 4428، واللَّفظ له.

حدُّ الحرابة[1]: أرست الشريعة قواعدَ حَدِّ المحارِبِ ردعا وزجرا لقطَّاع الطرق ومُرَوِّعي الآمنين في طرقاتهم، ومُهدِّدي أمن الناس في دمائهم وأموالهم، ورعايةً للأموال والأملاك، وحفاظا على استمرار التجارة والعِمارة، يقول الله ﷻ: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٣﴾ المائدة: ٣٣. **هذه العقوبات الشنيعة القاسية**[2] **(القتل من غير صلب، القتل مع الصلب، قطع الأيدي والأرجل من خِلاف، النفي من الأرض) إظهارٌ لمدى شناعة هذه الجريمة، وفظاعةِ هذه الظاهرة التي تَنشر الرعب في نفوس التُّجَّار، وتقطع الطُّرق عنهم لنهب الأموال، واغتصاب الأملاك، وهتك الحرمات وسفك الدماء أحيانا**[3]**؛ فتكونَ سببا في اختلال الأمن، واضطراب الوضع، ونكوص النَّاس عن السعي والكسب، وتعطُّل الحياة التجاريَّة والحركة الاقتصاديَّة للأمَّة.**

يقول اليوبي في بيان حكمة الله في تشريعاته: «وما أكثرَ ما نسمع هذه الأيَّام عن العصابات في البلدان التي تزعم التحضُّر وتدَّعي قيادة العالم! وفشلِ تلك البلدان عن إيجاد حُلول حاسمة، أو عقوبات رادعة، ومَن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون»[4]**.**

لأنَّه قد تبدو للإنسان أنَّ هذه العقوباتِ خلافُ الرحمة والعدل، وأنَّها عقوباتٌ ضدَّ حقوق الإنسان، وبأنَّها تَعَدٍّ على حرمة النفس البشريَّة، بيد أنَّ التأمُّلَ في شناعة الجُرم، وفظاعةِ ثمراته على المجتمع والأمَّة، وسُوءِ نتائجه على حركة السَّعي والعمل، والتجارة والعِمارة، وأدائه إلى «تعطُّلِ منافع الناس التي تتوقَّف على الأسفار، والضرب في الأرض للابتغاء من فضل الله»[5]**؛ يُسلِم المرءَ إلى الإقرار بحكمة التشريع ورَعْيِ الحكمة الإلهيَّة للنَّفع ودرئها للفساد، وقصدِها إلى حماية ثروة الأمَّة وتكثيرها، واستبعادها لكُلِّ ما يُضعف المجتمع**

(1) ينظر: شمس الدين الأصفهانيّ: بيان المختصر، 03/ 119. وابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، 03/ 191.

(2) هو وصفٌ بشريٌّ ظاهر لهذه العقوبات، وإلاَّ ففي شرع الله كُلُّ الحكمة والرَّحمة بعباده.

(3) ينظر: كعباش: نفحات الرَّحمن، 04/ 17.

(4) مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلَّة الشرعيَّة، 301.

(5) العالم: المقاصد العامَّة، 550.

ويُشِيعُ فيه الفوضى والهرج، وبمثل «هذه الأحكام العادلة، والعقوبات الزاجرة، يأمن الناس على أموالهم، فيدفعهم ذلك إلى العمل الدؤوب، والبناء المثمر»[1].

ولئن بدا أنَّ عقوبة المحارِب أشدُّ من عقوبة السارق؛ فذلك لأنَّ في قطع الطريق «مفسدةً أعظم من السرقة؛ لأنَّه يتمكن أهل الأموال من حفظ أموالهم من السُّراق، ولا يتمكن أهل الطريق من التمنُّع من قُطَّاع الطريق، ولا يتيسَّر لولاة الأمور وجماعة المسلمين نُصرتهم في ذلك المكان والزمان، ولأنَّ داعية الفعل من قطاع الطريق أشدُّ وأغلظ (...)؛ فوجب أن تكون عقوبَتُه أغلظَ من عقوبته»[2].

ومع هذه العقوبة الرادعة الزاجرة نجد أنَّ الله ﷻ فتح المجال للمحارب للعودة إلى سبيل المؤمنين، والرُّجوع إلى طريق الحقِّ، ومنح له حَقَّ التوبَة والأوبة ـ كما في جميع المعاصي ـ، وأسقط عنه الحدَّ في هذه الحال ـ بخلاف السرقة والزنا ـ، لكنَّه أثبتَ عليه حقوقَ العباد من الأنفس والأموال إلاَّ إن عفى أصحابُها وتنازلوا عن حقوقهم[3].

2- تحريم أكل أموال الناس بالباطل: حَرَّم الشرعُ كُلَّ وجه باطل لكسب المال، وحارب كُلَّ ظواهر الظلم والحيف في الكسب والتملُّك، وقضى على كُلِّ صور الابتزاز والاستغلال للضعفاء والمحتاجين؛ تنظيما للحركة الاقتصاديَّة، وإدامةً للعلائق الاجتماعيَّة. يقول ﷻ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ البقرة: ١٨٨.

قال اطفيَّش: «﴿بِٱلْبَٰطِلِ﴾ الوجه الباطل؛ وهو الطريق الذي يبطُل؛ أي: لا يجيز العقلُ الصحيحُ استعمالَه ولا الشرعُ، أو يجيزه [العقل] ولا يجيزه الشرع كالرشوة والربا، وما يؤخذ على الزنى أو الكهانة، وكالسرقة والقمار والغصب، والتطفيف وأجرة الغناء، وثمن الخمر والملاهي، وشهادة الزور والخيانة في الأمانة»[4]، ويشمل أيضا كُلَّ صورة مستحدثة[1] مثل

(1) العالم: المقاصد العامَّة، 300.

(2) وليّ الله الدهلويّ: حجّة الله البالغة، 02/ 253.

(3) ينظر: العالم: المصدر نفسه، 554. وكعباش: نفحات الرَّحمن، 04/ 20.

(4) تيسير التفسير، 01/ 406.

بعض أنواع القِمار التي جاءت بها المسابقات المختلفة والرهانات الرياضيَّة المتعدِّدة والغِشُّ والخديعة وغيرها.

ولقد توالت الآيات مُحَرِّمة وناهية أشدَّ النَّهي عن أكل أموال الناس بالباطل بمختلف صوره، يقول ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ١٣٠ ﴾ آل عمران: ١٣٠.

ويقول عزَّ من قائل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ ﴾النساء: ٢٩.

ويقول سبحانه ناهيا عن أكل أموال اليتامى ظلما، والتعرُّضِ لهم بالاستغلال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ١٠ ﴾ النساء: ١٠.

وقال ﷺ: «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ إِلَّا بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ»(2).

وقال ﷺ: «كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ؛ دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ»(3).

وزيادةً في التَّأكيد على مبدأ حفظ الأموال أعطت الشريعة للإنسان حَقَّ الدفاع عن ماله، وردِّ الضرر عنه، ولو أدَّى ذلك إلى تفويت النَّفس التي تُعدُّ أصلا كُلِّيًا لا يجوز قربانه بغير حَقٍّ؛ فقد رُوي عن النبيِّ ﷺ: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ رَجُلٌ يُرِيدُ أَخْذَ مَالِي؟ قَالَ: فَلاَ تُعْطِهِ مَالَكَ. قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِي؟ قَالَ: قَاتِلْهُ. قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلَنِي؟ قَالَ: فَأَنْتَ شَهِيدٌ. قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلْتُهُ؟ قَالَ: هُوَ فِي النَّارِ»(4)، فصفة

(1) ينظر: كعباش: نفحات الرَّحمن، 01/ 402.

(2) أحمد بن حنبل: المسند، مُسند: «البصريِّين»، حديث: «عمِّ أبي حرَّة الرقاشيِّ»، رقم: 20695. قال الأرنؤوط: «صحيح لغيره مقطعا، وهذا إسناد ضعيف لضعف علي بن يزيد»، البيهقيُّ: السُّنن الكبرى، كتاب: «الغصب»، باب: «من غصب لوحا فأدخله في سفينة أو بنى عليه جدارا»، رقم: 11877. قال الألبانيُّ: «صحيح» الجامع الصغير، 01/ 1362، رقم: 13620.

(3) مُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «البرّ والصِّلة والآداب»، باب: «تحريم ظلم المسلم، وخذله، واحتقاره ودمه، وعرضه، وماله»، رقم: 6633. ابن ماجة: السُّنن، كتاب: «الفِتن»، باب: «حرمة دم المؤمن وماله»، رقم: 3934. قال الأرنؤوط: «حديث صحيح، وإسنادُه جيِّد».

(4) مُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «الإيمان»، باب: «الدَّليل على أنَّ من قصد أخذ مال غيره بغير حق، كان القاصد مُهدر الدَّم في حَقِّه، وإن قتل كان في النَّار، وأنَّ من قُتل دون ماله فهو شهيد»، رقم: 225. البيهقيُّ: السُّنن الكبرى، كتاب:

الشهادة التي جاءت في هذا الحديث دليل على عُلُوِّ مكانة المرء المدافع عن أمواله، والساعي في الحفاظ عليها، يقول ﷺ: «مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ؛ فَهُوَ شَهِيدٌ»[1].

هذه النُّصوص وأخرى كثيرةٌ تقف بالرَّدع والزَّجر أمام كُلِّ من تُسَوِّل له نفسه التعدِّي على أملاك الغير واستباحتها، وأكلها بالباطل، والتعرُّض لها بالسرقة أو الغصب؛ ضمانا لاستمرار العمل والكَدِّ، وتعهُّدا لِمُواصلة السَّعي والكسب من قِبل الإنسان العامل في سبيل إقامة أمر الأمَّة واستدامة صلاحها.

3- ضمانُ المتلفات: حرَّمت الشريعةُ الاعتداءَ على الأموال والتسلُّطَ عليها، ومنعت كُلَّ شكل من أشكال إلحاق الضرر بالغير، وأمْعَنت في التَّحذير من التسبُّب في إلحاق الأذى والسُّوء بالأموال، إلاَّ أنَّ إهلاكَ الأموال وإتلافَها حاصلٌ من قِبَل المكلَّفين إمَّا تعدِّيا أو تقصيرا؛ وعليه لَمْ يفُت الشارعَ الحكيمَ وضعُ تشريعات لتعويض الضرر الحاصل، ورَدِّ المال الضائع إلى أصحابه، وإلزام المكلَّف المضيِّع للمال تعدِّيا أو تقصيرا بتعويض ماليٍّ، وبضمان المتلفات، أو المنافع، واصطُلح على ذلك عند الفقهاء بالضَّمان[2]، وجعلوه نوعين اثنين: ما وجب بالتعدِّي، وما وجب للمصلحة وحفظ الأموال[3]:

ومِمَّا جاء من الفروع الفقهيَّة في الضمان الواجب بالتَّعدِّي: تضمينُ الأجير في حال تعدِّيه باتِّفاق[4]، قال اطفيَّش: «وفي قوانين الأحكام الشرعيَّة: (من اكترى عرضا أو دابة، لَمْ يضمنها إلا بالتَّعدِّي؛ لأنَّ يده يدُ أمانة...)»[5]، فإنْ تعدَّى في الاستئجار بأنْ ضيَّع المستأجَر

«صلاة الخوف»، باب: «من له أن يُصلي صلاة الخوف»، رقم: 6275.

(1) البخاريُّ: الصحيح الجامع، كتاب: «المظالم والغصب»، باب: «من قاتل دون ماله»، رقم: 2480. مُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «الإيمان»، باب: «الدَّليل على أنَّ من قصد أخذ مال غيره بغير حَقٍّ، كان القاصدُ مُهدرَ الدَّم في حقه، وإن قتل كان في النار، وأن من قتل دون ماله فهو شهيد»، رقم: 141.

(2) عرّف وهبة الزَّحيليُّ الضمان بأنَّه: «الالتزام بتعويض الغير عمَّا لحقه من تلف المال أو ضياع المنافع، أو عن الضَّرر الجزئيِّ أو الكليِّ الحادث بالنَّفس الإنسانيَّة» نظريَّة الضَّمان، 22.

(3) ابن رشد: بداية المجتهد، 02/ 231.

(4) اطفيَّش: شرح النيل، 10/ 239. وابن رشد: المصدر نفسه، 02/ 231.

(5) شرح النيل، 10/ 239-240.

عليه حتَّى هلك أو تلف؛ فعليه الضمانُ[1]. ومثال التضييع: «أن يُستأجر على رعي غنم، فينامَ عنها إلاَّ إن غلبه النوم على عصاه، أو يُوَلِّيَ عنها وجهه، فتتلفَ بالهروب، أو يأكلَ الذئبُ منها أو يجرحَها أو يُعطى الأجرةَ على عمل باب من خشب، فيكسرَ الخشب لعدم إتقانه العمل، بِأَنْ ضرب بشدَّة فوق ما يصلح أو يعمل بآلة تكسره»[2]. ومثال التعدِّي: كراء دارٍ لمدَّةٍ، والسَّكنُ بها ضعف المدَّة[3].

وجاء في الجامع[4]: «إذا استأجر رجلٌ عبدا إلى شهر معلوم في عملٍ معلوم، وانقضت الأجرة؛ لم يكُن له أن يستعمله بعد ذلك إلاَّ بعقد ثان وأجرة مُستقبِلة، وإن استعمله؛ ضمِنه إن تلف العبدُ، وضمن أجرا مثله إلى وقتِ هَلَك»؛ ذلك أَنَّ المستأجِر مُتعَدٍّ على حَقِّ سيِّدِ المستأجَر (العبد) ومالكِه باستعماله خارجَ المدَّة المتَّفق عليها. ويضيف ابنُ بركَة ملزِما الضمان على المتعدِّي، ورافعا عنه الضَّمان في حال عدم التعدِّي: «ولا يبعث به أن يُسلَّم إلى سيِّده إلاَّ أن يَأذَن له في ذلك، فإن أرسله بغير إذنه، فهلك قبل أن يصل إلى سيِّده؛ ضمنه؛ لأنَّه هلك في تعدِّيه عليه. وإن هلك بعد انقضاء الأجرة في يده في حال حفظه؛ كان سبيلُه سبيلَ الأمانة عنده ولَم يكن ضامنا»[5].

يتبيَّن لنا من خلال هذه الأحكام أَنَّ ثبوتَ الضَّمان على المتعدِّي والمضيِّع والمتلِف للمال، ضمانٌ من التعسُّف في استعمالِ الأموال، ومنعٌ عن الاستهانة بها؛ لأنَّ علمَ الإنسان بتضمينه وتغريمه في حال التَّهاون في الحفاظ على أموال الناس وحمايتها؛ يدفعه إلى العناية بها، والانتباه لها، وعدم الغفلة عنها؛ فَتُحفظَ بذلك الأموال من الضياع والتلف[6].

أمَّا الضمانُ الواجب للمصلحة وحفظِ الأموال؛ فمثاله: تضمينُ الصنَّاع: قضى اطفيَّش أَنَّ الأُجراء والصُّنَّاعَ عليهم الضمان لِما تلف بعمل أيديهم فيه، ولو خطأً بدون تقصير؛ ذلك

(1) اطفيَّش: شرح النِّيل، 10/ 240.

(2) المصدر نفسه، 10/ 240.

(3) المصدر نفسه، 10/ 240.

(4) 02/ 391.

(5) المصدر نفسه، 02/ 391.

(6) ينظر: اليوبي: مقاصد الشريعة، 302.

أَنَّ الخطأ والنسيان في الأموال لا يُزيل حكمَ الضمان[1]، وإنَّما يرفع الإثم فيما بينه وبين الله فقط[2]. وفي هذا الحكم تأكيدٌ على حماية أموال النَّاس والحرصِ على صونها؛ إذ لم يجعل الشارعُ الحكيمُ النسيانَ والخطأَ مُسقِطَيْن لحقوق النَّاس، ومُفَوِّتَيْن للتعويض لَهم عَمَّا فات من أموالهم، بل أثبت الحقوق لأصحابها، وأسقط الإثم عن العبدِ بحصول الهلاك والفوات بما هو فوق الطاقة والوسع؛ تجسيدا للمبدأ الشرعيِّ: «رَفَعَ الله عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ، وَمَا لَمْ يَسْتَطِيعُوا، وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ»[3].

قال ابنُ القيِّم في بيان الحكمة من الإبقاء على حكم الضمان، ورفع الإثم: «الخطأُ والعمد اشتركا في الإتلاف الذي هو علَّةٌ للضمان، وإن افترقا في عِلَّة الإثم، وربطُ الضمان بالإتلاف من باب ربط الأحكام بأسبابها، وهو مُقتضى العدل الذي لا تتمُّ المصلحة إلاَّ به»[4].

ووجهُ المصلحة في تضمين الصنَّاع هو الحفاظُ على حقوق الطَّرفين؛ المستأجِرِ والصَّانعِ، فالمستأجرُ في مسيس الحاجة إلى استعمال الصُّنَّاع في قضاء حوائجه التي لا يستطيع القيامَ بها جميعَهَا لوحده، ولا مُباشرَتَها كُلَّها بمفرَده، فارتضى استعمالَ الصَّانعِ ليدفعَ إليه أموالَهُ، ويستأمِنَه في أملاكه. ودفعُ الأموال للصَّانع مع الاستئمان التَّام له قد يدفع به إلى التَّجرُّؤِ على أموال النَّاس، واتِّخاذِ ذلك ذريعةً إلى إتلافها وإهلاكها؛ فيلحقَ بذلك ضررٌ شديدٌ بأملاك النَّاس وأموالهم، ويُصيب الضَّررُ الأكبرُ المجتمعَ والأمَّةَ والحركةَ الصناعيَّة؛ إذ إنَّ التسلُّط على أموال النَّاس وأملاكهم؛ يجعلهم يَضِنُّون بها على الصُّنَّاع مع حاجتهم الماسَّة إلى الصناعة. كما أنَّ تضمين الصُنَّاع وتغريـمَهم دون بيِّنةٍ ولا ثبوتٍ للتضييع والتقصير مِنْ قِبَلهم؛ يجعلهم يعزُفون عن العمل، ويزهَدون في التكسُّب خوفا من الخسارة وتوجُّسا من التغريم من غير

(1) شرح النيل، 10/ 273.

(2) ينظر: اطفيَّش: المصدر نفسه، 08/ 493 و569، ويُنظر أيضا: 10/ 273.

(3) الربيع بن حبيب: الجامع الصَّحيح، باب: «ما جاء في التقيَّة»، رقم: 794 واللفظ له. ابن حبَّان: الصَّحيح، كتاب: «التَّاريخ»، باب: «فضل الأمَّة»، ذكرُ الإخبار عمَّا وضع الله بفضله عن هذه الأمَّة، رقم: 7219. بلفظ: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه» تعليقُ الألبانيِّ: صحيح. وشعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط البخاريِّ.

(4) إعلام الموقِّعين، 02/ 116.

وجه حَقٍّ؛ فتتوقَّف بذلك حركة الصنع، وتتعطَّل الحِرفُ، وتجمد حركة تداول الأموال وانتقالِها.

فكان فرضُ الضَّمان على الصُّنَّاع لحفظ أموال النَّاس وممتلكاتهم، وإسقاطُ الضَّمان عنهم في حال عدم التضييع لإزالة الضَّرر والأذى عنهم؛ حُسْنَ نظرٍ ورَعْيٍ لحقوق الطَّرفين، وإدامةً للعمل والسَّعي والتكسُّب في الخافقين[1].

ولقد أحسن الكِنْدِيُّ[2] في بيانه لأهمِّيَّة عقد الاستصناع؛ إذ بيَّن أنَّ عقد الاستصناع أحدُ أهَمِّ العقود التي تقوم عليها حاجة الناس في زماننا هذا، فقال: «ففقير الناس وغنيُّهم، وكبيرُهم وصغيرُهم لا يستغنون عن التعاقد بمثل هذا العقد، فهذا يريد ملبسا، وذلك مُنتعَلاً خاصًّا به، وثالث يُريد بناء بيت يُؤويه وأبناءه، ولن يصل إلى مُراده بغير عقد الاستصناع.

وفي مجال الاستثمار نجد عقد الاستصناع هو الذي تقوم عليه مصانع الطائرات والقِطارات والسُّفن والعتاد الحربيِّ وأدوات المستشفيات وحاجات المصانع؛ إذ تتعاقد الحكومات به مع المصانع العالميَّة الكبرى لينجز لها ما تشاء على وَفق ما تُريد؛ لذلك كان ضبطُ عقد الاستصناع بما يتوافق وروحَ الشريعة الإسلاميَّة السمحة مطمحا يهمُّ الأفراد والجماعات؛ إذ هي وحدها الكفيلةُ بإسعاد حياة الناس آمنة مُطمئنَّة، وما أُنزِلت شريعةُ الإسلام إلاَّ لذلك»[3].

في هذا النصِّ الذي نقلته مع طوله بيانٌ شافٍ لأهميَّة عقد الاستصناع وقيمته في مجال المعاملات، والذي يهمُّني فيه أكثر بيانُه بأنَّ الشريعة هي الكفيلةُ بضبط حياة الناس وتعاملاتهم، وتوجيههم في مكابدة تحدِّيات عصرهم، وهي الزعيمةُ بتوفير السعادة والأمن لهم، وإرساء الاستقرار المادِّيِّ والماليِّ في حياتهم.

(1) ينظر: ابن زغيبة: مقاصد الشريعة الخاصَّة بالتصرُّفات المالية، 123.

(2) الكنديُّ، ماجد بن محمَّد بن سالم (معاصر): من مواليد 01/ 03/ 1979م، بسلطنة عُمان، له ماجستير في الفقه من جامعة آل البيت الأردنيَّة، ودكتوراه من الجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا، يشغل حاليا منصب باحثٍ في مكتب الإفتاء بالسَّلطنة، من مؤلَّفاته العلميَّة: «المعاملات المالية والتَّطبيق المعاصر»، و«الرَّائد؛ أبحاث تأصيليَّة مُعاصرة في فقه الحجِّ والعُمرة» وغيرها. الكنديُّ، ماجد بن محمَّد: الرَّائد؛ أبحاث تأصيليَّة مُعاصرة في فقه الحجِّ والعُمرة، دار إحياء التُّراث العربيِّ، بيروت، لُبنان، ط01: 1429هـ/ 2008م، 02.

(3) الكنديُّ: المعاملات المالية، 476-477.

4- تحريمُ إضاعة الأموال: حَصَلَتْ لي فيما سبق إشاراتٌ عديدةٌ إلى اهتمام الشريعة بالمال، وإلى بيان قيمته وأهميَّته للفرد والأمَّة، وأوضحتُ غِبَّ عدمِ المحافظة عليه، وعاقبةَ تضييعه وإتلافه، وسأعرض فيما يأتي لبيان أوامر الشريعة الصريحة الواضحة في النهي عن تضييع الأموال وإتلافها، والمنعِ عن بَعْزَقتها والإسراف فيها:

يقول ﷻ: ﴿ وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا ﴾ الإسراء: ٢٦ - ٢٧. في هذه الآية جاء النَّهيُ صريحا عن تبذير الأموال وتبديدها، وورد التَّشديد في النَّهي بِعَدِّ المبذِّر لِمَالِه أخا للشيطان؛ إذ يُنفق ماله في الفساد والمعاصي، ويستنزفه في اللذَّات والفواحش، فيستحقَّ بذلك صفةَ الكفرانِ لنعم ربِّه مَثَلُه مثَلُ الشيطان إذ كفر نعمةَ ربِّه وجحدها[1].

ويقول ﷻ: ﴿ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾ ﴾ الأنعام: ١٤١.

ويقول أيضا: ﴿ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾ ﴾ الأعراف: ٣١.

ويقول عَزَّ من قائل: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴿٦٧﴾ ﴾ الفرقان: ٦٧.

إنَّ التأمُّلَ والتفكُّرَ في الآيات السابقة يُجلي للناظرِ النسقَ الكليَّ الذي سار عليه القرآنُ في فلسفة الحفاظِ على المال، والعنايةِ به؛ إذْ فتح كُلَّ سبيل يُؤدِّي إلى توفيره وتكثيره، وسَدَّ كُلَّ منفذٍ يُسلِم إلى تبديده وتبذيره؛ وجاءت كُلُّ تشريعاته مُرَغِّبةً في السعي إلى اكتسابه وتملُّكه وتداوله، ومُؤَكِّدة على الحفاظ عليه، والعناية به. ومُنفِّرَة عن الزُّهد فيه[2] واكتنازه، ومُشدِّدةً على عدم تضييعه وإتلافه، وعلى ذات النسق نَسَجت السُّنّ ة النبويَّة، وعَيْنَ المنهج نَهَجت.

ففي التأكيد على النهي عن التضييع والتبذير الذي صدح به القرآن الكريم وَرَدَ عن ابنِ

(1) ينظر: كعباش: نفحات الرحمن، 08/ 49.

(2) ينظر: الماورديُّ: أدب الدين والدنيا، 01/ 216 وما بعدها. القرطبيُّ: الجامع لأحكام القرآن، 03/ 417-420.

عبَّاس ﷺ أنَّه قال: «بَلَغَنِي أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ نَهَى عَنْ قِيلَ وَقَال، وَعَنْ تَضْيِيعِ المالِ»[1]. قال الربيع: «وتضييع المال: هو أن لا يقف الرجل على نفسه في البيع والشراء، ولا يحوط ماله من الضياع»[2]. ويدخل فيه أيضا كُلُّ إنفاق لا نفع فيه دنيا ولا أخرى، وكُلُّ إتلاف، وإعطاؤه في معصية، والتركُ لما يُفسده أو يأخذه[3].

وإمعانا في النَّهي عن التضييع ورد الحديثُ بالسؤال يوم القيامة عن مال العبد مِنْ أين اكتسبه، وفيما أنفقه[4]؛ تحذيرا له من إنفاقه فيما لا ينفع، وتنبيها له مِنْ صرفه في الطرق غيرِ المشروعة، «إضافةً إلى ما تتضمَّنه دلالة السؤال يوم القيامة واستحضاره، وما تتركه من أثر في نفس المؤمن، يردعه عن تبذير المال وتضييعه؛ لأنَّ السُّؤال لابُدَّ له من جواب مقبول شرعا، ولا يُقبل إلاَّ ما كان مشروعا»[5].

كما جاء الأمر الإلهيُّ قاضٍ بعدم تمكين السفهاء من أموالهم؛ حراسةً لها مِنْ أن تُبدَّر وتُنفق في غير وجهها[6]؛ إذ قال: ﴿وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾ النساء: ٥. فَمَنع الوكلاءَ والأوصياءَ والأولياءَ مِنْ وضعِ الأموال في أيدي السُّفهاءِ[7] ـ رَغم أنَّها أموالُهم[1] ـ؛

(1) الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح، كتاب: «البيوع»، باب: «ما يُنهى عنه من البيوع»، رقم: 567 واللفظ له. والبخاريّ: الجامع الصحيح، كتاب: «في الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب: «ما يُنهى عن إضاعة المال»، رقم: 2277. ومسلم: المسند الصحيح، كتاب: «الأقضية»، باب: «النَّهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، والنهي عن منع وهات، وهو الامتناع من أداء حقٍّ لزمه، أو طلبُ ما لا يستحقُّه»، رقم: 593، بلفظ مختلف عن رواية الربيع في كلٍّ منهما.

(2) الربيع بن حبيب: الجامع الصَّحيح، 01/ 152.

(3) اطفيَّش: شرح النيل، 08/ 194.

(4) لفظ الحديث: عَنْ أَبِي بَرْزَةَ الْأَسْلَمِيِّ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا تَزُولُ قَدَمَا عَبْدٍ يَوْمَ القِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ عُمُرِهِ فِيمَا أَفْنَاهُ، وَعَنْ عِلْمِهِ فِيمَ فَعَلَ، وَعَنْ مَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَ أَنْفَقَهُ، وَعَنْ جِسْمِهِ فِيمَ أَبْلَاهُ». التّرمذيُّ: السُّنن، كتاب: «صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله ﷺ»، باب: «في القِيامة»، رقم: 2417. الطَّبرانيُّ: المعجم الصَّغير، باب: «من اسمه القاسم»، رقم: 760. قال أبو عيسى: «هذا حديث حسنٌ صحيح». قال الألبانيُّ: «صحيح».

(5) اليوبي: مقاصد الشريعة، 296.

(6) ابن زغيبة: مقاصد الشريعة الخاصَّة بالتصرُّفات المالية، 146.

(7) السفاهة: خفَّة العقل وقلَّة ضبط الأمور، وتطلقُ العرب لفظ السفاهة على أَفَن الرَّأي وضعفه، كما تُطلقه على سوء التدبير للمال. ابن عاشور، محمَّد الطَّاهر: التحرير والتنوير(تحرير المعنى السَّديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد)، 01/ 287.

لضعف عقولهم، واضطراب أفهامهم، وهو الذي يجعل المالَ عرضةً للتلف والضياع من أيديهم في الغالب[2]، فكان المنع حفاظا عليها، ورعاية لها.

وختاما لهذا التشريع المهمِّ في حفظ الأموال وصونها عن التلف والضَّياع، أُورِدُ ما قاله كعباش تعليقا على آية المنع عن التبذير؛ إذ يقول: «وحفظُ المال من الكليَّات الخمسِ في المقاصد الشرعيَّة، وهو عصبُ الحياة وعُدَّة الأمَّة ودعامة مجدها، فالاعتدالُ في الإنفاق [وعدمُ التبذير والإسراف] على مُستوى الفرد والجماعة هو السياسة الاقتصاديَّة الحكيمة؛ إذ تُوازن بين الضروريات والحاجيات والتَّحسينات بما يضمن الكفايةَ لجميع المواطنين، [والحماية لأموال الفرد والأمَّة]، والتوازنَ لميزانيَّة الدولة بما يُبعدها عن التبعيَّة للغير»[3]، وبما يحقِّق قوَّتها وعزَّتَها.

(1) أُضيفت الأموال إلى المخاطبين في الآية وهي في الحقيقة أموالُ أصحابِها المحجورِ عليهم، وفي ذلك إشارة إلى أنَّ المال الذي في يد الفرد هو مال يؤول نفعه إلى الأمَّة جمعاء، بالتداول والتبادل. يُنظر: ابن عاشور: مقاصد الشَّريعة، 04/ 234. وكعباش: نفحات الرحمن، 03/ 234.

(2) ينظر في تفصيل هذا المعنى: النجَّار: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، 191.

(3) كعباش: المصدر نفسه، 08/ 48-49.

الفصل الثالث
المقاصد الشَّرعيَّة الخاصَّة في باب المعاملات المالية

ويضمُّ أربعة مباحث؛ هي:

المبحث الأوَّل: مقصد الوضوح في الأموال.

المبحث الثَّاني: مقصد الرَّواج والتَّداول في الأموال.

المبحث الثَّالث: مقصد الثَّبات في الأموال.

المبحث الرَّابع: مقصد العدل في الأموال.

الفصل الثَّالث: المقاصد الشَّرعيَّة الخاصَّة في باب المعاملات المالية:

يُعَدُّ الإمامُ ابنُ عاشور الرَّائدَ في التَّنظير لمبحث المقاصد الخاصَّة، والقائِدَ في الالتفات إلى هذا المجال؛ حيث احتفى من خِلال تِبيانه للحقوق بمقاصد الشَّريعة الخاصَّة في الأبواب الفقهيَّة؛ فَبَيَّن أنواعها وأصنافها، وحَقَّق مراتبها ومناطاتها، وأثبت أَنَّ أساس التَّشريع في مُعاملات الأُمَّة تعيينُ أصول الاستحقاق وإثباتُ أسسها، وتحصيل غرض إيصال الحقوق إلى أربابها، وتخليصها لأصحابها[1]؛ فشملت بذلك اجتهاداته مُعظم أبواب التَّشريع، وطالت أغلبها، وانصَبَّ تركيزها على الأحكام المعاملاتيَّة من عائلة، وتصرُّفات مالية، ومُعاملات بدنيَّة، وتبرُّعات، وقضاء وشهادة وعقوبات وغيرها.

من هذا المنطلق الحقوقِيِّ غاص ابنُ عاشور في بحث المقاصد الخاصَّة، وسعى إلى طَرْق أبوابها، وسَبْر أغوارها، وكان مِمَّا اهتمَّ به في بنائه المعرفيِّ ثروة الأمَّة التي تقوى بها شوكتُها، وتتحقَّق عزَّتها ومُكنتها؛ إذْ عَدَّد مقاصدها، وبَيَّن مراميها الشرعيَّة ليضع النَّاس على بصيرة من حقوقهم؛ بعضِهم لبعض، وحاول حصر تلك المقاصد عن طريق الاستقراء في خمسة، وهي: رواج الأموال، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها[2].

وسيحاول البحث في هذا الفصل تتبُّع هذه المقاصد وبيَانَهَا في فروع الفقه الإباضِيِّ، بيد أَنَّ البحث سيستثني مقصد الحفظ مُعتبرا إيَّاه الأصلَ في فقه الأموال والمحور الرَّئيس الذي تدور عليه كُلُّ المقاصد الأخرى، وسيركِّز الحديث على المقاصد الأربعة الأخرى، وهي: الوضوح، والرَّواج، والثَّبات، والعدل؛ وفيما يأتي تأويل ذلك وتفصيله:

المبحث الأَوَّل: مقصد الوضوح في الأموال:

خلق الله بني آدم، وغَرَسَ فيهم رُوحَ الاجتماع والاحتشاد؛ وجعل بعضهم لبعض سُخريًّا؛ فكان الإنسانُ بالفطرة والْخِلقة والحِكمة الإلهيَّة كائنا اجتماعيًّا، يتكامل مع أخيه الإنسان، ويتعاضد به وبحضوره ووجوده معه في ساحة التَّعامل البشريَّة التي تَتَّسم بالمنافسة والمشاحنة، وتَتميَّز بالمنازعات والخصومات، وبخاصَّة في مجال المال والأعمال؛ لذلك جاء

(1) يُنظر: مقاصد الشَّريعة، 421.

(2) المصدر نفسه، 463.

التَّشريع الإلهيُّ بتشريعات مُنَظِّمة لمعاملات البشر الماليَّة، ولتبادلاتهم النَّقديَّة، وخَصَّها بمقاصد وغايات، وأهداف ونهاياتٍ، قاضية على كُلِّ خصومة، وقاطعة لكُلِّ مُنازعة مشؤومة؛ ومن جملة هذه المقاصد والأهداف، الوضوحُ في الأموال.

والمراد من الوضوح في الأموال هو النَّأيُ بها عن مواطن الشُّكوك والرِّيَب، ومُسَبِّبات المشاحنات والنِّزاعات، وإبعادُ الأذى والضَّرر عنها[1].

وقصدَ تحصيل هذه الأهداف شَرع الإسلامُ التَّوثيق في المعاملات المالية، ومَنَعَ دخول الغَرر والجهالة في البُيوع؛ لأنَّ ذلك يُعَدُّ سببا وسبيلا إلى إعدام سُبل التَّنازع، وتجفيفِ منابع الخصومة، ومسلكا لإقرار الأمن والاستقرار في الأمَّة المسلمة، بل في الدَّائرة الإنسانيَّة الفسيحة[2].

ومن صُور التَّوثيق التي أثبتها الشَّارع الحكيم في عقود المعاملات المالية؛ الكتابةُ، والإشهادُ، والرَّهنُ؛ حيث جاء بها الشارع الحكيم عامَّة مُجْمَلة في كتابه الكريم، وتلقَّفها الفقهاء بالبيان والتَّوضيح، والاجتهاد والتَّفريع عنها في المسائل الفقهيَّة؛ وبيانُ ذلك وبلاغه فيما يأتي:

المطلب الأوَّل: سُبُل التَّوثيق:

الفرع الأوَّل: الكتابة:

كتابة العقود وتدوينها مشروعٌ بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ البقرة: ٢٨٢. الدَّيْنُ هو حَقٌّ ماليٌّ[3] ثبت في الذِّمَّة، وهو عامٌّ يشمل كُلَّ دَيْن: القَرض[4] والسَّلم وبيع الأعيان إلى أجل مُسَمَّى[1]، وفي الآية أمرٌ بكتابته وتوثيقه خشيةَ ضياع

(1) يُنظر: ابن عاشور: مقاصد الشَّريعة، 473. العالم: المقاصد العامَّة، 521. ابن زغيبة: مقاصد الشَّريعة الخاصَّة بالتَّصرُّفات المالية، 181. الحفظاويُّ: التَّطبيق المقاصديُّ في فقه الأموال، 126-127. حمدي، محمَّد بن صالح: المقاصد العامَّة للشَّريعة والمعاملات المالية، 54.

(2) يُنظر: ابن عاشور: المصدر نفسه، 473. العالم: المصدر نفسه، 521. ابن زغيبة: المصدر نفسه، 181.

(3) هذا القيد لإخراج الديون غير المالية التي تشغل ذمَّة الإنسان، من حقوق لله تعالى، كالنُّذور والكفَّارات، وصدقة الفطر، والحجِّ، والصَّوم الذي لم يُؤدَّ، والصَّلاة التي خرج وقتها ولَم تُؤدَّ، وحقوق للعباد؛ وهي ما ثبتت في الذِّمَّة إثر مُعاملة مهما كان نوعها. ينظر: جمعيَّة التُّراث: معجم المصطلحات، 01/ 367 (مادَّة: دين).

(4) حَكَم اطفيَّش بعدم جواز تأجيل القرض على الصَّحيح، وصحَّح القرض وأبطل الأجل إن كان لغرض المقرض، وإن

المال بالجحود والنُّكران، أو بالسَّهو والنِّسيان، وقطعا لدابر الخصومات والنِّزاعات. وقولُهُ: ﴿بِدَيْنٍ﴾؛ أَيْ: «أيّ دَيْنٍ كان قليلا أو كثيرا»[2]؛ وهذا تأكيدٌ للكتابة وتثبيتٌ لفائدتها في حفظ الأموال ووضوح مسيرها ومصيرها، وهو ما يُؤكِّده قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَـٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ﴾ البقرة: ٢٨٢.

فمجمل ما جاء في الآية من تشريعاتٍ، وتقييداتٍ ضابطةٍ لمسائل الكتابة والإشهاد في الدَّين، إنَّما هُو لضمان الوضوح في المال، وحفظه من التَّلف والضَّياع، سواء بالنِّسيان أو بالنُّكران، ولاتِّقاءِ الخصومات والنِّزاعات بين النَّاس، يقول اطفيَّش: «وبالغت آيةُ الدَّيْنِ هذه في حفظ الحلال والاحتياط في أمره؛ لكونه سببا لمصالح المعاش والمعاد»[3]. وبَيَّن احتفاءَ القُرآن بهذا المقصد ومُبَالغته في تحقيقه، والحفاظِ عليه، فَنَصَّ على أَنَّ: «ألفاظَ القُرآن جاريةٌ في الأكثر على الاختصار، لكن في هذه الآية بسطٌ شديدٌ؛ فإنَّه قال: ﴿فَٱكْتُبُوهُ﴾، وقال ثانيا: ﴿وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ﴾، وقال ثالثا: ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ﴾، وقال رابعا: ﴿فَلْيَكْتُبْ﴾، وقال خامسا: ﴿وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ﴾؛ لأنَّ الكاتبَ بالعدل إنَّما يكتب على من يُملي عليه، وقال سادسا: ﴿وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ﴾، وقال سابعا: ﴿وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾، وقال ثامنا: ﴿وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ﴾، وقال تاسعا: ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَـٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ﴾»[4].

بِنَاءً على هذا الاحتفاء للقرآن بالتَّوثيق بواسطة «الكتابة» حَمَلَ بعضُ الفقهاء «أمرَ الكتابة» على الوجوب[5]، قال اطفيَّش: «والأمْرُ للوجوب (...)»[1]، وحمله الجمهور على

كان لغرض المستقرض؛ فهو عنده غير فاسد، واستحبَّ الوفاء أو وجب. يُنظر: تيسير التَّفسير، 02/ 208.

(1) السَّاليُّ: معارج الآمال، 15/ 67. كعباش: نفحات الرَّحمن، 02/ 194.

(2) اطفيَّش: المصدر نفسه، 02/ 207.

(3) شرح النِّيل، 09/ 46.

(4) المصدر نفسه، 09/ 46-47. ويُنظر: الرَّازي، فخر الدِّين، أبو عبد الله محمَّد بن عمر بن الحسن: مفاتيح الغيب (التَّفسير الكبير)، 07/ 90.

(5) يُنظر: كعباش: نفحات الرحمن، 02/ 194 (ويبدو أنَّه رَجَّحَ هذا الرَّأي ومال إليه). ابنُ عاشور: التَّحرير والتَّنوير، 03/ 100، قال ابن عاشور: «وقيل: الأمرُ للوجوب، قاله: ابنُ جُريج والشَّعبيُّ وعطاء والنَّخعيُّ، ورُوي عن أبي

النَّدب؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ﴾ البقرة: ٢٨٣.

يُعَلِّل اطفيَّش ما ذهب إليه الجمهور بقوله: «لأنَّ الدَّين لترفيه النَّاس، فلو وجب؛ لكان ضيقا لا ترفيها، ولا سيما مع كثرة وقوع التَّدايُن، ومع كثرة وقوع الدَّيْنِ القليل، مِمَّا يكون السَّعْيُ في كتابته أو أجرتها أكثرَ منه أو مُساويا أو أقلَّ بقليل»[2].

يظهر من أقوال اطفيَّش أنَّه أميلُ للوجوب منه إلى النَّدب؛ إذ بَيَّن فيما نقله البحثُ أعلاه مُبالغةَ «آية الدَّين» في الحفاظ على الحلال والاحتياط في أمره، وتعدُّدَ أساليب القرآن في ذلك، وورودَهَا بطرقٍ مُتعدِّدة تأكيدا على أمر الكتابة والتَّوثيق للدُّيون، رعيًا «لمصالح المعاش والمعاد».

ويتأكَّد ذلك ويتعضَّد بقول اطفيَّش ـ عقِب بيان حُكم الكتابة، وتعليله لاختيار الجمهور ـ: «والواضح أنَّ الآية أوجبت الكتابة أو أكَّدتها؛ لأنَّ الشُّهود قد يَنْسَون، وقد يُنَسَّون، وقد يصيرون إلى حالٍ لا يُؤَدُّون الشَّهادة معها كجنون وخرف، وحالٍ لا تُقبل كرِدَّة، ولو أنَّ الإشهاد يكفي»[3].

واضحٌ من النَّص حَمْلُ اطفيَّش الكتابةَ على الوجوب والتَّأكيد، ولو أنَّه نَصَّ في الأخير على أنَّ الإشهاد يكفي، والحقّ أنَّ هذا التَّصريح من اطفيَّش يحمل الباحث على القول بأنَّه يبدو بأنَّ اطفيَّش مُتردِّد في أمر الكتابة بين الوجوب والنَّدب[4]، وهو للوجوب أميلُ منه إلى النَّدب[5]، لكنَّ المؤكَّد أنَّه يقصد إلى الاستدلال على وجوب التَّوثيق للعقود؛ حفظا لها، ورعيا لصلاحها، ويُوجب ذلك ويُؤَكِّده، ويعتدُّ بالإشهاد والكتابة سبيلا للتَّوثيق إن تَمَّا معا، وهو

سعيد الخدريِّ، وهو قول داوود، واختاره الطبريُّ «تفسير الطَّبريِّ، 06/ 53»)، يُنظر: التَّحرير والتَّنوير، 03/ 100.

(1) تيسير التَّفسير، 02/ 209.

(2) المصدر نفسه، 02/ 209.

(3) المصدر نفسه، 02/ 209.

(4) وهذا على خلاف عبارات ابن بركة الدَّالة بوضوح على اختياره النَّدب دون الوجوب، بل وردِّه قول القائلين بالوجوب، والقول بفساده، وادَّعى إجماع علماء الإباضيَّة على عدم وجوب الإشهاد فيما تناهى إليه، ونصُّ قوله: «أجمع علماؤنا فيما تناهى إلينا عنهم أنَّ الإشهادَ على الدَّين غير واجب، وهو أنَّ الأمر بذلك من طريق التَّأديب والحثِّ على حفظ الأموال». الجامع، 02/ 353-354. يُلاحظ أنَّ الحديث هنا عن «الإشهاد»، وسُقناه؛ لأنَّ ابن بركة استشهد بآية الكتابة والإشهاد، وقرن بينهما؛ لكونهما سبيلين من سبل التَّوثيق المعتمدة.

(5) والذي يظهر أنَّه يفرِّق بين الوجوب والنَّدب بالنَّظر في حال الدَّائن، وقيمة الدَّين.

المختار عنده والأصل، وإن لَم يجتمعا؛ فالإشهاد عنده كاف؛ ومِنْ ثَمَّ نجده ينصُّ على أَنَّ «التَّوثيقَ يحصل بالكتابة، وإشهادِ العُدول الذين يُحكم بشهادتهم»[1]، والذي يجعل الباحثَ يؤكِّد أكثر على ميل اطفيَّش إلى الإيجاب، هو قوله: «مع مُبايعة من يرجو منه التَّوفية»[2]؛ أي: أنَّه على البائع أن يُبايع مَنْ يتوسَّل فيه الأداءَ والأمانة، وعدمَ التملُّص والخيانة، أَمَّا مَن هو دون ذلك في الأداء والأمانة؛ فلابُدَّ من التَّوثيق والإشهاد حال مُبايعته، بخاصَّة إذا كانت المعاملة مُدَايَنة[3].

يقول الشَّمَّاخيُّ: «وينبغي له أن يستوثق على ماله إذا باعه بالدَّين، ولا يتركه بغير شهود، قليلا كان أو كثيرا في السَّفر والحضر»[4]، ويذهب اطفيَّش في التَّأكيد على التَّوثيق أبعد من ذلك حيث ينصُّ على استحسان «التَّوثيق في البيع وإن قلَّ، أو وقع في حضر، أو كان يدا بيد، أو عاجلا غير آجل؛ لإمكان إنكار المبايعة حتَّى فيما وقع يدا بيد؛ لإمكان أن يُنازعه فيما بيده، ويقول: لَمْ أبعه لك»[5].

ونجد الخليليَّ وهو من عُلماء الإباضيَّة المعاصرين يَحكم بوجاهة رأي القائلين بالوجوب، ويراه حَرِيًّا بأن يُتأمَّل ويُنظر فيه؛ إذ يقول ما نَصُّه: «وذهب بعضُ علماء السَّلف أنَّه للوجوب وعليه الظَّاهريَّة، واعتمده بعضُ علماء الأمَّة المتأخِّرين، وهو إذا تُؤُمِّل له وجه وجيه من النَّظر؛ فإنَّ الأصل في الأمر الوجوب، ويعتضد ذلك بالتَّأكيدات المتلاحقة في آية الدَّين، على أَنَّ في ذلك حكمةً بالغة، فإنَّ الكتابة أدعى إلى حفظ الحقوق، وسلامة الصُّدور من الظُّنون السَّيِّئة، والمجتمعات من التَّفكُّك والخلاف النَّاتِجين عن الخصام في الحقوق عندما يختلف

(1) شرح النِّيل، 09/ 46.

(2) المصدر نفسه، 09/ 46.

(3) ولعلَّ العصرَ الذي نعيشه زاد في انتشار صُوَرٍ شنيعة من التَّمَلُّص وعدم الأداء، وخيانة الأمانات؛ أوكدُ علينا للقول بوجوب التَّوثيق؛ لتفادي الكثير من الخصومات والنِّزاعات، بخاصَّة في المعاملات المالية الكبيرة (بمعنى غير القليلة التي يجد المرء فيها حرجا عند التَّوثيق)، ولتحقيق مقصد الوضوح الذي جُعل التَّوثيق سبيلا لتحقيقه وتحصيله؛ هذا مع تيسُّر سبل التوثيق وتطوُّرها وتنوُّعها.

(4) كتاب الإيضاح، 03/ 449.

(5) شرح النِّيل، 09/ 46.

الأطراف»[1].

بعد هذا البيانِ الذي جاء به البحثُ تتأكَّد أهمِّية الكتابة في حفظ الأموال، وإجراء المعاملات المالية بالصِّدق والبيان والوضوح، وتجنيبِ النَّاسِ النِّزاعَ والخصامَ والشِّقاقَ؛ بسبب غياب الوضوح في المعاملات، وافتقاد الضَّبط في المداينات، الذي يؤدِّي بالنَّاس إلى إيقاع أموالهم في الأضرار، وتعريضها للجحود والنُّكران، وإسقاطها في فَخِّ الكذب والكِتمان.

الفرع الثاني: الإشهادُ:

شرع الله ﷻ الإشهادَ للحفاظ على الحقوق، وصونها من التَّلف والضَّيَاع، قال في كتابه العزيز: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ البقرة: ٢٨٢. وحَدَّد نصاب الشَّهادة برجلين اثنين أو امرأتين ورجل، فقال ﷻ: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٞ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰۚ﴾ البقرة: ٢٨٢. وحصر الفقهاءُ مجالَ شهادة المرأة في المسائل المالية، أو الأمور التي لا يطَّلع عليها الرِّجال، ولا تشهدها إلاَّ النِّساء. وجوازُ شهادةِ النِّساء في الأموال دون غيرها سببُه أنَّ الله جعل أسبابَ توثيقِ الأموال كثيرةً؛ وذلك لوفرة التَّعامل بها، وشمولها لمختلف مجالات حياة الإنسان، ولكونها عَصَبَ الحياة البشريَّة ومحورها الفاعل.

هذا عن مشروعيَّة «الإشهاد» وحِكمته، أمَّا حُكمُه فقد اختلف الفقهاء في أمره تبعا لأمر «الكِتابة» هل هو للنَّدب أو للوجوب؟؛ فقال الجمهور: الأمرُ في «الإشهاد» يُحمل على الإرشاد والنَّدب[2]، ولقد حكى الشَّقصيُّ[3] الإجماعَ فيه عن عُلماء الإباضيَّة[4]، واختار عدمَ

(1) الخليليُّ: الفتاوى، 03/ 185.

(2) الكنديُّ، أبو عبد الله محمَّد بن إبراهيم: بيانُ الشَّرع، 15/ 85. الشَّقصيُّ: منهج الطَّالبين، 06/ 63. السَّاليُّ: معارج الآمال، 10/ 46.

(3) الشَّقصيُّ، خميس بن سعيد (ت بين: 1059-1090): فقيه عالم، وأحد أقطاب العلم والسِّياسة، وُلد بنزوى، ثُمَّ انتقل إلى الرُّستاق ونشأ فيها، عُقدت الإمامة للإمام ناصر بن مُرشد على يديه، فكان عضده الأيمن، له مواقف سياسيَّة جليلة. تُوُفِّي أيام دولة الإمام سلطان بن سيف الأوَّل؛ أي ما بين: 1059-1090هـ، ترك عددا من المؤلَّفات، أهمُّها: كتاب «منهج الطَّالبين وبلاغ الرَّاغبين مط» وهو موسوعة فقهيَّة يقع في عشرين جزءا، وله كتاب «الإمامة العظمى». ناصر والشَّيبانيُّ: مُعجم الأعلام، 134.

(4) يُنظر: منهج الطَّالبين، 06/ 62. وينظر: ابنُ بركة: الجامع، 02/ 353. الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 03/ 424 نسبه لجمهور علماء الإباضيَّة.

ترك الإشهاد على الحقوق في الحضر والسَّفر؛ وقال مُبَيِّنا اختياره ومُعلِّلا أسبابه: «والذي نختاره للمسلم: أن لا يدع الإشهادَ على حَقِّه في حضر ولا سفر؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: تنزيهًا لِمَنْ عليه الحقُّ أن لا يطمع في الإنكار، فيوسوس له الشَّيطان في ذلك وتُسَوِّل له نفسه، ولئلاَّ يدخل عليه التُّهمة في دعوى الذي له الحقُّ في القِلَّة والكثرة، ولأنَّ الإنسانَ مَحَلٌّ للحوادث، ولا يدري ما يصير إليه أمرُه وانتهاءُ خاتمته من قتل، أو هدم، أو غرق، أو حرق، أو موت فُجاءة، أو يخرس لسانه، أو يذهب عقله، أو يتعذَّر عليه الإشهاد، فلم يجد من يُشهده وأمثال هذا شبهه.

والوجه الثَّاني: إحرازُ مَالِ مَنْ له الحقُّ خوفَ التَّضييع، وقد نهى النبيُّ ﷺ عن إضاعة المال[1]. وخوف الإنكار مِمَّن عليه الحقُّ، وليس بحافظٍ لِمَالِهِ مَنْ دَفَعَهُ إلى من لا يثق به ثُمَّ لا يُشهد عليه»[2].

قوله: «أن لا يدع الإشهادَ على حَقِّه في حضر ولا سفر» خارجٌ مخرج الإرشاد والتَّوجيه؛ لأنَّ الرَّأي الذي رَجَحَ عنده، وتلخَّص لديه اختيارُه، هو النَّدب[3] دون الوجوب فيما يبدو من ترجيحه الذي جاء فيه: «ونحن نقول: إنَّه أمر ندب بدليل الخبر الوارد[4]»، وقولِهِ تعقيبا على خبر خُزيمة: «فلو كان خزيمة أشهده الأعرابيُّ على نفسه، لم يقل النبيُّ ﷺ لخزيمة: «مِنْ أَيْنَ لَكَ هَذِهِ الشَّهَادَة؟»؛ فدلَّ بهذه الرِّواية أنَّ الأمر بالإشهاد على الحقوق على النَّدب لا على الوجوب، ولو كان فَرْضًا؛ لَما ترك رسول الله ﷺ الإشهاد على حَقِّه»[5].

(1) سبق تخريجه.

(2) الشَّقصيُّ: منهج الطَّالبين، 06/ 62-63.

(3) وبه قال الحسنُ والشَّعبيُّ وهو قول مالك، وأبي حنيفة والشَّافعيِّ وأحمد. ينظر: ابن عاشور: التَّحرير والتَّنوير، 03/ 117.

(4) أي خبر شهادة خزيمة غير المتواتر، ونصُّه: حَدَّثَنِي عُمَارَةُ بْنُ خُزَيْمَةَ، عَنْ أَبِيهِ خُزَيْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ابْتَاعَ مِنْ سَوَاءَ بْنِ الْحَارِثِ الْمُحَارِبِيِّ فَرَسًا فَجَحَدَهُ، فَشَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةُ بْنُ ثَابِتٍ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَا حَمَلَكَ عَلَى الشَّهَادَةِ وَلَمْ تَكُنْ مَعَهُ؟ قَالَ: صَدَقْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَلَكِنْ صَدَّقْتُكَ بِمَا قُلْتَ وَعَرَفْتُ أَنَّكَ لَا تَقُولُ إِلَّا حَقًّا. فَقَالَ: مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةُ وَأَشْهَدَ عَلَيْهِ فَحَسْبُهُ» الحاكم: المستدرك على الصَّحيحين، كتاب: «البيوع»، باب: «هذا البيع يحضره الكَذب واليمين، فَشَوبَوهُ بالصدقة»، رقم: 2242. الطَّبرانيُّ: المعجم الكبير، «عمارة بن خزيمة بن ثابت عن أبيه»، رقم: 3730. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ورجاله باتفاق الشيخين ثقات ولم يخرجاه».

(5) يُنظر تفصيل اختياره، وأدلَّته في ذلك: منهج الطَّالبين، 06/ 63. ويُنظر أيضا: الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 03/ 423. قال المحشِّي (أبو ستَّة) تعليقا على هذا التَّوجيه للحديث: «قوله: ولو كان أيضا الإشهادُ واجبا، لَم يتركه [أي الرسول

وبناءً على هذا الحديث لَم يَرَ طائفةٌ من العُلماء[1] حرجا في عدم الإشهاد، وقضوا بأنَّ المسلم مخيَّر في الإشهاد أو عدمه، جاء في كتاب الزِّيادات: «وقالت طائفة: الإشهاد ندبٌ: قال الحسن البصريُّ والشَّعبيُّ: إن شاء أشهد وإن لَم يشأ لم يُشهد»[2]؛ فلا حرج في ترك الإشهاد، ولا عصيان في عدم إتيانه، والأمر هَهُنا ندبٌ وإرشاد وتوجيه. وهذا على خلاف القائلين بالعصيان على من ترك الإشهاد، ولَم يُباشره؛ إذ حملوا الأمرَ على الوجوب والفرضيَّة؛ ورد في كتاب الزِّيادات ما نصُّه: «فقالت طائفة[3]: ذلك فرض لازم لا يجوز تركه؛ لأنَّ الله ﷻ أمر به، فقال: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ البقرة: ٢٨٢، فمن ترك الإشهاد على البيع كان عاصيا»[4]، يقول ابن عبَّاس: «أمر الله بالكتاب والإشهاد؛ لكي لا يدخل في ذلك جحود ولا نسيان، فمن لم يفعل ذلك؛ فقد عصى»[5].

ومِمَّن ذهب إلى القول بالوجوب أبو مُوسى الأشعريُّ، وابنُ عُمر، والضَّحَّاك، وعطاء، وجابرُ بن زيد، وسعيد بن المسيِّب، ومُجاهد، وابنُ جُريج، وأهلُ الظَّاهر[6]، واختاره الطَّبريُّ[7] وابنُ عاشور[8] وكعباش[9]؛ حيث نصَّ هذا الأخيرُ أَنَّ الجمهور على القول بالوجوب[10]؛ مُعَلِّلا ذلك بتوجيه القرآن خطابَه إلى الشُّهداء بأَلاَّ يأبوا الشَّهادة؛ إذ قال ﷻ:

ﷺ]، هذا إنَّا يتمُّ إذا أثبت أنَّ هذه القضيَّةَ إنَّما كانت بعد نزول قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ البقرة: ٢٨٢، فَيستدلُّ بها حينئذ على أنَّ الأمر محمول على النَّدب، ولعلَّه ثبت عند المصنِّف رحمه الله ذلك، ولكنَّ ترك الإشهاد قد يُوقع في النَّهي عن تضييع المال» كتبا الإيضاح (حاشية)، 03/ 423-424 (هامش).

(1) سبق ذكر عدد منهم في الهامش رقم 05 من الصفحة الماضية.

(2) الكدميُّ: 03/ 455.

(3) أورد البحثُ عددا منهم أدناه.

(4) الكدميُّ، 03/ 455.

(5) الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 03/ 422.

(6) يُنظر: الطَّبريُّ: التَّفسير، 06/ 84. ابن أبي حاتم الرَّازي، أبو محمَّد عبد الرَّحمن بن محمَّد بن إدريس: تفسير القرآن العظيم، 02/ 566. الكُدميُّ: الزيادات، 03/ 455. الرَّازي: التَّفسير الكبير، 07/ 92. القرطبيُّ: الجامع لأحكام القرآن، 03/ 402. ابن عاشور: التَّحرير والتَّنوير، 03/ 116-117. بولرواح: موسوعة، 01/ 220.

(7) التَّفسير، 06/ 84.

(8) التَّحرير والتَّنوير، 03/ 117.

(9) يُنظر: نفحات الرَّحمن، 02/ 198.

(10) وهو ما ذهب إليه ابنُ عاشور؛ حيث نصَّ على أنَّ الوجوبَ هو قول جمهور السَّلف، والنَّدبَ هو قول جمهور الفقهاء

﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾ البقرة: ٢٨٢؛ وبذلك أوجب على الشُّهداء تلبية الدَّعوة، وورد الإيجابُ بصيغة النَّهي في هذا الموضع[1].

ولبيان أهميَّة الإشهاد ومكانته العُظمى في استقرار أحوال الأُمَّة، وحفظ أموالها، وضمان الوضوح والثَّبات فيها؛ عَدَّه الفقهاء فرضَ كفاية إذا تقاعد عن تحمُّله المسؤولُ عليه، والمدعوُّ إليه؛ تعيَّن عليهم جميعا، وغدا فرضا عينيًّا على الجميع يجب عليهم أداؤه؛ يقول اطفيَّش: «تحمُّل الشَّهادة وأداؤها فرض كفاية على الرِّجال والنِّساء، فإن وُجد غيرُ المدعوِّ؛ لم تلزمه إن قَبل غيرُه، وإلاَّ أو لَمْ يوجد سواه؛ كانت فرضَ عينٍ عليه، وكذا غيره»[2].

بعد هذا العرض للرَّأيَين المختلفين في حُكم «الأمر بالإشهاد»، والتَّوجيهات المختلفة للآيات والأحاديث والآثار الواردة في الموضوع؛ يلجأ البحث إلى التَّرجيح بين الرَّأيين مُلاحظًا المقصدَ من تشريع الإشهاد، والهدفَ الأسمى من الأمر به، وناظرًا في الأحوال المتقلِّبة التي يتمثَّلُهَا البشر على اختلافهم وتبايُن طباعهم، وراعيا الواقعَ الذي يعيشه الإنسان ويحياه بتقلُّباته وتطوُّراته:

فأَمَّا المقصدُ من تشريع «الإشهاد» والأمرِ به؛ فهو الحفاظُ على الوضوح في تداول الأموال بين النَّاس، وصونُ مصالحهم وحقوقهم المالية من الوقوع في فَخِّ الاضطراب والشَّكِّ والرِّيبة، ودرءُ المفاسد الواقعة في المعاملات المالية بين النَّاس، من تهاون ونسيان، أو جحود ونُكران، ودفع مَضر ة عدم استقرار المعاملات في الأُمَّة، وقطعُ سُبل الوقوعِ في التَّهارج والتَّشاجر والتَّناحر والخصومات، التي تكون سببا فيها المعاملاتُ المضطربة والمشوَّشة الفاقدة للانضباط والوضوح.

وعليه كان الأخذُ بوجوب الإشهاد أليقَ لتوثيق الحقوق والمعاملات بين النَّاس، وأوكدَ في درء أسباب الخصومات بينهم، وأقومَ لضبط نظام المعاملات المالية[3]، وضمان استقرار المبادلات التِّجارية، وَمِنْ ثَمَّ ضمانِ درجةٍ من الثَّبات القِيمِيِّ في المعاملات المالية بين النَّاس،

المتأخِّرين، مالك وأبي حنيفة والشَّافعيِّ وأحمد. يُنظر: التَّحرير والتَّنوير، 03/ 106.

(1) يُنظر: نفحات الرَّحمن، 02/ 198.

(2) تيسير التَّفسير، 02/ 215.

(3) يُنظر: ابنُ عاشور: التَّحرير والتَّنوير، 03/ 100.

وتحقيقِ نصيبٍ من الالتزام الْخُلقيِّ البعيد عن التَّخاصُم والتَّناكر بين المتعاملين، والذي بدوره يُسهم في التَّطوُّر الاقتصاديِّ للأمَّة، ويُحَرِّك دواليب اقتصادها، ويدفع بثروتها نحو الزِّيادة والنَّماء.

ولقد أوضَح الله ﷻ مقاصد الكتابة والإشهاد، وأورد علَّة الأمر بالتوثُّق في العقود، فقال سبحانه: ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ﴾ البقرة: ٢٨٢[1]؛ فالكتابة زيادة في التَّوَثُّق، وهي أقسط وأفضل وأعدل؛ لأنَّها أوفر نصيبا للمحافظة على حقوق المتعاملين[2]، وتعدُّ سندا قويًّا للشَّهادة يزول بها كُلُّ أثر للشَّك والارتياب، وهو ما دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ﴾ في تحديد نوع الدَّين وجنسه، وقَدْرِه وعدده، وأجله، وشهوده، وما عقدتم عليه من الأحوال[3].

وإمعانا في رعي الصَّلاح في غَناء الأمَّة وتحقيق رفاهها، وتيسير سُبل التَّمكين وأسبابه لها؛ جاء التَّشريع الرَّبَّانيُّ الحكيم دقيقا في النَّظر والتَّأمُّل في أحوال البشر وطباعهم المختلفة، ولَم يترك ذلك مُطلقا دون ضبط أو تقييد، بل أَحْكم سبحانه حَبْكَه وتفصيله، وقضى بأنَّ التَّعامل بين البشر في الأموال قائم على المشاحنة والمشاححة[4]، ومِنْ ثَمَّ أرشد البشر إلى أخذ الاحتياط، وقطع دابر الشَّكِّ بالكتابة والإشهاد والتَّوثيق، ويتأكَّد ذلك حَالَ عدم الاستئمان، أو الجهل بالمتعامَل معه؛ درءًا للمضَارِّ التي قد تلحق المرء بضياع ماله وهلاكه، ودفعا لمفسدة التَّخاصُم والتَّقاتل بين النَّاس، وَتَرَكَ الاختيارَ لهم في التَّوثيق أو عدمه حال توفُّر الأمن والاطمئنان بين المتعاملين.

(1) يقول كعباش في بيان المشار إليه في هذه الآية: «بما أنَّ الإشارةَ جاءت بالمفرد؛ فقد اختلف المفسِّرون في تحديد المشار إليه، فقيل: للكاتب، وقيل: للإشهاد، غير أنَّ الأرجحَ والله أعلم أنَّها للمذكور كلِّه من تلك الإجراءات المطلوبة؛ لأنَّها تتكامل وتتظافر في إثبات الحقِّ، إذا كان التَّعامُل بالدُّيون المؤجَّلة...» نفحات الرَّحمن، 02/ 199.

(2) يقول اطفيَّش مُوضِّحا المقصود بالقسط: « ﴿أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ﴾؛ أي: ذلكم العدل (...)؛ إذ لا قِسط في ترك الكُتب، أو هو على بابه، لكن في الإشهاد بلا كتب نوع توثُّق، والكتب أفضل منه، أو الكتب في حسنه أبلغ من التَّرك في سوئه، والأوجه أيضا» تيسير التَّفسير، 02/ 216-217.

(3) يُنظر: المصدر نفسه، 02/ 217. كعباش: المصدر نفسه، 02/ 199. ويُنظر أيضا: ابنُ عاشور: المصدر نفسه، 03/ 114.

(4) يقول ابن زغيبة: «لَمَّا خلق [الله] الخلقَ للخلطة والمعاش والمعاملة، وكتب عليهم ما علمته الملائكة فيهم من الفساد وسفك الدِّماء وجحد الحقوق والتوائها؛ لذلك شُرعت الشَّهادة ونفذ بها قول الغير على وجه المصلحة للحاجة الدَّاعية إلى ذلك، إحياء للحقوق الدَّارسة» مقاصد الشَّريعة الخاصَّة بالتصرُّفات المالية، 206.

ولابدَّ من مُراعاة مآل الحال، زيادةً إلى مُراعاة واقع الحال، فقد يكون المرء (المتعامِل أو المتعامَل معه) مُستأمَنًا وفي حالٍ جَيِّدة لا يُخشى معها فوات المال وضياعه، بيد أنَّ حالَه تتبدَّل وتتغيَّر وتصير إلى حالٍ لا يستطيع معها أداءَ الأمانة ورَدَّها، مثل جُنون أو خَرف أو غير ذلك. أو تتحوَّلُ حالُه مع المتعامل من وُدٍّ وصداقة إلى خِصام وعداوة تضيع معها حُقوقه، وتُغيَّب أمواله، والحالُ نفسُها مع الشُّهود؛ «لأنَّ الشُّهود قد يَنسون وقد يُنَسَّون، وقد يصيرون إلى حال لا يؤدُّون الشَّهادة معها كجنون وخَرَف، وحالٍ لا تقبل، كرِدَّة»[1].

فالأمر إذن كَما تبيَّن خاضعٌ «للظُّروف ومُلابسات الأحوال [البشريَّة] في التَّعامل؛ لأنَّ المقصدَ الشَّرعيَّ من هذه الإرشادات كُلِّها هو الأخذ بالحيطة كُلَّ ما يضمن حقوق النَّاس، ويُقَلِّل من أسباب التَّنازع والخلاف بينهم»[2].

ولا يكتمل الأمر بملاحظة المقصد الشرعيِّ في جانبه النَّظريِّ المحض، والنَّظر في الأحوال والتَّقلُّبات الإنسانيَّة دون التَّأمُّل الفاحص والنَّظر العميق في الواقع وما يتعلَّق به من ظروف ومُلابسات، فالشَّريعة الربَّانية الخالدة جاءت لتُصاحب واقع النَّاس وتسير معه وتُوَجِّهَ تطوُّراته، وتضبط تقدُّمه ورُقِيَّه في ظِلِّ قوانينها ومبادئها الكليَّة؛ وعليه فالمسؤوليَّة عظيمة على الفقهاء والعلماء في مُلاحظة هذه المبادئ الكليَّة والقواعد العَامَّة قصد توجيه حياة البشر وَفقها، وتسديد واقعهم وترشيده تحت ظِلِّها، وفي رحاب هدايتها.

فالتَّطوُّرُ الذي تشهده المعاملاتُ المالية، والتِّجارةُ بأنواعها؛ داخليَّةً، وخارجيَّةً، واقعيَّةً وإلكترونيَّةً، تجزئةً وجملةً، والشَّركاتُ بأشكالها؛ سواء كانت شركات أشخاص، أو أموال، تضامنيَّة أو تساهُميَّة؛ اقتضى استحداثَ أنواعٍ من الضَّبط والتَّوثيق، واستلزمَ ابتداعَ أشكال من التَّسجيل والكتابة؛ لضمان مزيدٍ من الثَّبات والوضوح في الأموال، وقصد استيعاب مجالات الحياة واحتوائها بتقلُّباتها وتحدِّياتها.

بِنَاءً على هذه التطوُّرات المتسارعة في حياة الإنسان؛ فإنَّ النظر إلى مسألة القول بالوجوب أو النَّدب في الإشهاد والكتابة؛ يقتضى النَّظرَ في المقصد، والتأمُّلَ في الحال، وملاحظةَ الواقع؛ فالمبايعات اليوميَّة التي تحدث بين النَّاس على المستوى المعيشيِّ اليسير؛ لا تستلزم توثيقا ولا

(1) اطفيَّش: تيسير التَّفسير، 02/ 209.

(2) كعباش: نفحات الرَّحمن، 02/ 200.

تسجيلا في الغالب، بل يؤول الأمر إلى الحرج والمشقَّة والضِّيق إن فرضت الكتابة والإشهاد فيها، والمفسدةُ حاصلةٌ في التَّضييق على النَّاس في مثل هذه المعاملات اليوميَّة المتكرِّرة.

أمَّا المعاملاتُ التِّجاريَّة المعتبرة[1] كتجارة السَّيَّارات، والعقارات، والمصانع؛ فإنَّ التوثيق فيها واجب، والتَّفريطَ فيها غيرُ جائز، وإن أمن بعضهم بعضا، بخاصَّة في حال التَّدايُن؛ «لأنَّ مثلَ هذه الأشياء تستمرُّ مِلكيتها بعد وفاة العاقدين؛ فلا ينفع فيها الائتمانُ، بل لابدَّ من التَّوثيق فيها احتياطا؛ لعَقِبَيْهِما، ونظرا لمصلحتهما، ولتجنيبهما أسباب الخصام والمنازعات والمشاحنات»[2].

وأمَّا الدُّيُون؛ فالجنوح إلى التَّضييق فيها أضمنُ من التَّوسعة وأسلم؛ لِمَا يكثر فيها من التَّنازع والتَّخاصم، وجحد الحقوق وإنكارها، وأكل الأموال والاستيلاء عليها؛ وعليه فالكتابة فيها على الوجوب مهما قَلَّ شأنُها وصَغُر إلا في حال الائتمان التَّامِّ بين المتعاقدين، وقد قطع الله ﷻ الرِّيبة في حكم الوجوب فيها بقوله: ﴿وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ﴾ البقرة: ٢٨٢، في الآية نهيٌ عن السآمة في إثبات الدَّين بالكتابة مهما يكن مقداره؛ صغيرا أو كبيرا، وكيفما يكن أجله؛ طويلا أو قصيرا؛ لأنَّ ذلك أوفق لأداء الشَّهادة، وأوكد في قطع الارتياب والشَّكِّ في الدَّين، وأدعى لحفظ المال من الفوات، والعلاقات من التشنُّج. والمتأمِّلُ في واقع النَّاس اليوم يُدرك حِكمة الشَّارع في التَّأكيد على كتابة الدُّيون وتوثيقها، والإشهاد عليها وتقييدها؛ وعليه فإنَّ القولَ بالوجوب في كتابة الدُّيون والإشهاد عليها هو الأرجح والأسلم، والأكثر وجاهة في نظر الباحث مع مراعاة التَّفصيل الذي سبق، والله أعلم.

(1) الأمر نسبيٌّ ويُراعى فيها تحقيق المقصد وعدم إيقاع النَّاس في الضَّرر.

(2) ابن زغيبة: مقاصد الشَّريعة الخاصَّة بالتَّصرُّفات المالية، 196.

الفرع الثَّالث: الرَّهن:

الرَّهْنُ: هو «جعلُ عين مالية وثيقةً بدين يُستوفى منها أو من ثمنها إذا تَعَذَّر الوفاء»[1]، أو هو: «حبس الشَّيء بحقٍّ يُمكن أخذه منه كالدَّين»[2]، أو «بذلُ مَن له البيعُ ما يُباع بحقٍّ علق إليه»[3]، أو هو «مالٌ قُبض توثُّقا في دَين»[4]، ولقد ثبتت مشروعيَّته من الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ البقرة: ٢٨٣، ومن السُّنّ ة بما رواه أبو رافع مولى رسول الله ﷺ في ارتهانه درعَ رسول الله ﷺ عند يهوديٍّ في المدينة[5][6]، والحديث فيه دليلٌ على جواز الرَّهن في الحضر، أمَّا الآية فدلَّت على جوازه في السَّفر[7].

هذا الذي ذهب إليه أبو سِتَّة في الإيضاح أخذا بظاهر الآية، ويَظهر أنَّه اختيارُ الشَّمَّاخيِّ؛ لأنَّه استفاد حكم جواز الرَّهن في الحضر من السُّنَّة لا من الكتاب[8]، لكنَّ اطفيَّش لَمْ يَرْتَضِ الوقوف على لفظ الآية دون معناها؛ وعليه نَثْقَفُه يحكم بجواز الرَّهن في الحضر انطلاقا من الآية، واستئناسا بالحديث الوارد في الباب، لا اعتمادا على الحديث ابتداءً؛ وذلك من خلال عباراته وإشاراته التي وردت في تعقيبه على قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ البقرة: ٢٨٣؛ حيث يقول: «والرَّهن جائز في الحضر أيضا خلافا لمجاهد؛ إذ خصَّه بالسَّفر تبعا للآية، ولم يعتبر الكتابة؛ لأنَّه تكون فيما صَحَّ، فالرَّهنُ صحَّ ولو لم يوجد كاتبٌ؛

(1) جمعيَّة التُّراث: معجم المصطلحات، 02/ 408. ويُنظر: الكنديُّ: الوجيز في فقه المعاملات، 431. والخلاصة في فقه المعاملات، 82.

(2) السَّاليُّ: شرح الجامع الصَّحيح، 03/ 234.

(3) اطفيَّش: شرح النِّيل، 11/ 07.

(4) المصدر نفسه، 11/ 07.

(5) رُوي عَنْ عَائِشَةَ ﵂ها: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اشْتَرَى طَعَامًا مِنْ يَهُودِيٍّ إِلَى أَجَلٍ وَرَهَنَهُ دِرْعًا مِنْ حَدِيدٍ». البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «البُيوع»، باب: «باب شراء النبي ﷺ بالنسيئة»، رقم: 2068. مُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «المساقاة»، باب: «الرَّهن وجوازه في الحضر كالسَّفر»، رقم: 4122.

(6) يقول ابنُ بركة تعليقا على حديث عائشة في رهن رسول الله ﷺ درعه عند يهوديٍّ ووفاته على ذلك: «والله أعلم بصحَّة الخبر؛ لأنَّ النبيَّ ﷺ مات عن أوفاق وسَعة، وقد كان الضِّيق قبل ذلك» الجامع، 02/ 335.

(7) يُنظر: الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 04/ 200. أبو ستَّة: حاشية على كتاب الإيضاح، 04/ 200.

(8) يُنظر: 04/ 200.

وهو قول مردود. وخلافا للضَّحَّاك؛ إذ خصَّه بالسَّفر الذي لم يُوجد فيه كاتبٌ مُجاراة وجمودا منه على لفظ الآية؛ وهو خطأ، ولا سيما حيث اشترط لصحَّته عدمَ وجود الكاتب»[1].

واضحٌ من عبارات اطفيَّش غوصه في المعنى، وعدم توقُّفه وجموده في حدود المبنى؛ فهو يردُّ على مُجاهد والضَّحَّاك توجيههما للآية بناء على مبناها، دون النَّظر في معناها، ويخطِّئ اجتهادهما الظاهريَّ، ويعتبره غلطا، بخاصَّة لَمَّا اشترط الضَّحَّاكُ لصحَّة الرَّهن عدم وجود الكاتب جمودا على الحرف في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا﴾، وهذا لا يستقيم؛ إذ كيف يكون الرَّهن فاسدا بتوفُّر الكاتب الذي هو زيادة في التَّوثيق، وتحقيقٍ للمقصد من مشروعيَّة الرَّهن، ويُفيدنا اطفيَّش بالتَّوجيه المقاصديِّ للآية، فينصُّ على أنَّ اختصاصَ السَّفر بالذِّكر إنَّما هو لكون السَّفر مظنَّة فقد الكاتب، وانعدام آلاته، والشَّهادةِ والكتابةِ توثُّقا وإعوازا، فاكتفى الله تعالى عن ذكرها وذكر الكتابة[2].

ونجده أيضا يقرِّر أنَّ الرَّهنَ في السَّفر والحضر، ويُتبِع ذلك بقولَ الزَّمخشريِّ[3] في الكَشَّاف على سبيل التَّقرير، والتَّعليل لسبب اختصاصِ السَّفر بالذِّكر في الآية؛ ونصُّ قول الزَّمخشريِّ: «فإن قلت: لِمَ شُرِطَ السَّفر في الارتهان ولا يختصُّ به سفر دون حضر، وقد رهن رسول الله ﷺ درعه في غير سفر؟ قلت: ليس الغرضُ تجويزَ الارتهان في السَّفر خاصَّة، ولكنَّ السَّفر لَمَّا كان مظنَّةً لإعواز الكتب والإشهاد؛ أَمَرَ على سبيل الإرشاد إلى حفظ المال مَنَ كان على سفر أن يُقيم التَّوثُّق بالارتهان مكانَ التَّوثُّقِ بالكتب والإشهاد»[4].

والذي يبدو أيضا من التَّأمُّل في الآية أَنَّ تعليق الرَّهن على حال السَّفر دون الحضر ورد

(1) تيسير التَّفسير، 02/ 221.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، 02/ 221.

(3) الزمخشريُّ، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزميّ (جار الله) (467/ 538هـ-1075/ 1144م): من أئمَّة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب. وُلد في زمخشر (من قُرَى خوارزم) وسافر إلى مَكَّة فجاور بها زمنا، فَلُقِّب بجار الله. وتَنَقَّل في البلدان، ثم عاد إلى الجرجانية (من قرى خوارزم) فتوفي فيها. من أشهر مؤلَّفاته: «الكشاف» في تفسير القرآن، و«أساس البلاغة»، و«المفصل في النحو»، و«نوابغ الكلم». كان مُعتزليَّ الاعتقاد، مُجاهرا متظاهرا به، شديد الإنكار على المتصوفة، أَكْثَرَ من التَّشنيع عليهم في الكشَّاف وغيره. ابن خلِّكان: وفيات الأعيان، 05/ 168-170. الزِّركليُّ: الأعلام، 07/ 178.

(4) يُنظر: شرح النِّيل، 11/ 06-07. ويُنظر أصل النَّص: الزمخشريُّ، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 01/ 328.

بمعنى الفرض والتَّقدير ـ في حال عدم وجود الكاتب في السَّفر ـ لا بمعنى التَّقييد والاحتراز؛ فلا مفهوم للقيد مادام قد سيق للاحتراز لا للتَّقييد[1]، ولا اعتدادَ به؛ كونه تخريجا للأمر على الغالب كما بيَّن الباحث أعلاه؛ والحال في السَّفر في الغالب غيابُ الكاتب والبيِّنة.

إنَّ النَّاظرَ في فلسفة الرَّهن القائمة على تأكيد الاستيثاق للدُّيون، وضمان الوفاء بها، ومُرَاعاة التَّيسير في عمليَّة التَّوثُّق في حال عدم التَّمكُّن من الكتابة والإشهاد؛ يُدرك الحكمة الإلهيَّة في تشريع الرَّهن، وجعلِه سبيلا لحفظ الأموال وحرزِها، وطريقا إلى عدم تفويتها وتضييعها؛ ذلك أنَّه يُزيل كُلَّ الهواجس والمخاوف عن الدَّائن من ضياع حقوقه أو فقدانها، ويقذف في قلبه الطُّمأنينة والسَّكينة على أمواله ومُمتلكاته، ويُشَجِّعه بذلك على الرِّفق والعطف بتقديمه يَدَ الإعانة، والإدانةِ للمحتاجين. «كما أنَّه يجعل المدين أكثر حرصا على رَدِّ الحقوق وإيفائها في آجالها، فَمالُه مرهون لا يقدر على التَّصرُّف فيه، مِمَّا يبعث فيه الجدَّ والاجتهاد في قضاء دَينه، واسترجاع ماله المحبوس بالرَّهن»[2].

وقصد تحقيق الأهداف، وتحصيل المعاني التي شُرع من أجلها الرَّهن؛ فإنَّه قد شَرع الله أحكاما تحفظ للدَّائن حَقَّه، وتضمن له ماله؛ من ذلك: أنَّ المدين «الرَّاهن» يُمنع من جميع التَّصَرُّفات في العين المرهونة التي يَمْلِكُها، وتُحبس عنه حتَّى يستوفي المرتهِن حَقَّه، إلاَّ ما كان من قَبيل الإصلاح لفسادٍ حَلَّ بها؛ فإنَّه يُمَكَّن من ذلك؛ حفظا للمال من التَّلف والضَّياع؛ قال اطفيَّش: «فإنَّه لا يَتصرَّف الرَّاهن في الرَّهن بعد رهنه إلاَّ بنحو إصلاحه من فساد، وأمَّا بالبيع والحرز مختصٌّ بالمرتهن»[3]، وتأكيدا لهذا الحقِّ الذي يُعتبر أصلا في الرَّهن، نجد اطفيَّش يُشَدِّد على الرَّاهن في المنع؛ كونَ العين المرهونة تعلَّق بها حقُّ الغير، وهي بِمثابة وثيقة يضمن بها عدمَ ضياعِ ماله، وزوالِ حَقِّه؛ وعليه فـإنَّه قضى بأنَّه «لا يصحُّ لراهن في رهنه بيعٌ ولا هبة ولا إصداق، أو إكراء أو رهن أو استئجار أو تعويض، ولا إخراج من ملك بوجه، ولا إخراج منفعة بوجه ما، أو قسمة إن شورك فيه»؛ لأنَّ «الرَّهنَ [العين المرهونة] معقول عند

(1) يُنظر: ابنُ عاشور: التَّحرير والتَّنوير، 03/ 121.

(2) حمدي: فقه المعاملات، 252، هذا إضافة إلى إمكانيَّة بيعه عليه.

(3) يُنظر: شرح النِّيل، 11/ 16.

المرتهن عن الرَّاهن بحقِّ المرتهن؛ فلا يصحُّ للرَّاهن فيه تصرُّف»[1].

وتثبيتًا لِحَقِّ المرتهِن في حفظ العين المرهونة وتوثيقها؛ فإنَّ الشَّرع قد أعطى له حقًّا إضافيًّا يضمن له بقاء حقِّه وعدم فواته عنه؛ ذلك أنَّه في حال إفلاس الرَّاهن أو هلاكه؛ فإنَّ المرتهِن أحقُّ بهذا الرَّهن من الغرماء، ولا تدخل المحاصصةُ العينَ المرهونة؛ كونها حقًّا للمرتهن وحده لا يُزاحمه فيها باقي الغرماء[2].

قال الشَّمَّاخيُّ: «وإن مات الرَّاهنُ وعليه دينٌ، والرَّهن على يدي عدل؛ فإنَّ ابنَ عبدِ العزيز يقول: المرتهِن أحقُّ بهذا الرَّهن من الغُرماء، (...)، وقال الرَّبيع: وإن كان الرَّهنُ بيد المرتهن؛ فهو أحقُّ به من الغرماء»[3]. وورد عن الشَّقصيِّ ما نصُّه: «ومن أرهن مالا بدين، فمات الرَّاهنُ، أو لَمْ يمُت؛ فإنَّ المرتهِن يستوفي حَقَّه، وما بقي يُعطيه الغرماءَ، والمرتهِنُ أولى»[4]. جاء في المدوَّنة: «وسألته عن رجلٍ ارتهن من آخر دارا أو ذهبا أو فضَّة، فقبضها ثُمَّ تُوُفِّي صاحبُ الدَّار، وللنَّاس عليه دُيون؛ أَيُجْعَل الرَّهنُ لصاحبه أم يُقسم بين الغرماء؟ قال: يستوفي صاحب الرَّهن ماله قبلُ»[5].

إنَّ المتأمِّلَ في النُّصُوص السَّابقة يُدرك الحكمة الإلَهيَّة في الرَّهن، والمصلحةَ التي شُرِع لأجلها؛ وهي تحقيق مقصد الثَّبات والوُضوح في المعاملات المالية، فالدَّائن يُعطي ماله ويَمنحه للمدين إرفاقا وإشفاقا عليه، وهو مُطمئنٌّ على عدم ضياعه، أو جحوده ونُكرانه، لكون الرَّهنِ في يديه بمثابة وثيقةٍ مضمونة يسترجع بها حقَّه وماله.

ولأجل حصول المقصد من الرَّهن وتأكُّد تحقُّقه؛ لَمْ يَلزم عقدُ الرَّهن إلاَّ بالقبض، والإقباضِ مِن جائز التَّصَرُّف، ولَمْ يصحَّ إلاَّ بصحَّة القبض فيه؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿فَرِهَٰنٌ مَّقۡبُوضَةٌ﴾ البقرة: ٢٨٣، قال اطفيَّش: «ومعنى مقبوضة؛ أنَّها على القبض أوَّلا حين عقدِها، أو

(1) شرح النِّيل، 11/ 148.

(2) يُنظر: الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 04/ 251. الشَّقصيُّ: منهج الطَّالبين، 07/ 338. الكنديُّ: الوجيز في فقه المعاملات، 433. والخلاصة في فقه المعاملات، 84.

(3) كتاب الإيضاح، 04/ 251. ويُنظر: أبو غانم: المدوَّنة، 02/ 576.

(4) منهج الطَّالبين، 07/ 338.

(5) أبو غانم: 02/ 578.

تُعقد وإذا شئتم قبضتموها، وبهذا أقول»[1]. ولقد ورد في سُنَّة النبيِّ ﷺ نفي الرَّهن دون قبضٍ، فعن أبي عُبيدة مُسلم عن جابر عن ابن عبَّاس قال: قال رسول الله ﷺ: «لاَ شُفْعَةَ إِلاَّ بِشَرِيكٍ، وَلاَ رَهْنَ إِلاَّ بِقَبْضٍ، وَلاَ قِرَاضَ إِلاَّ بِعَيْنٍ»[2].

وفقهاء الإباضيَّة على اعتبار القبض شرطَ صِحَّة، يقول ابنُ بركة: «فأوجب [أي الله تعالى] صحَّة الرَّهن بقبضه، ودَلَّ على بُطلانه بطل القبض فيه»، ويقول أيضا: «وذلك لأنَّ المرادَ من الرَّهن القبضُ، فإذا زال القبض؛ بطل الرَّهن»[3]، وورد عن أبي المؤثر[4] أنَّه قال: «من ارتهن رهنًا ولَم يقبضه، فليس برهن؛ لأنَّ الله يقول: ﴿فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾؛ فلا يكون الرَّهن إلاَّ مقبوضا»[5]. والحقّ أنَّ النَّظر يُوجب اشتراط القبض واعتبارَه سبيلا إلى صحَّة الرَّهن؛ ذلك أنَّ الرَّهن شُرع لأجل حفظ الحقوق، والقبضُ طريق إلى ذلك، وسبيل إليه؛ فتعيَّن إيجابُه واشتراطُه؛ لتحقُّق المقصد وتيقُّن حصوله «وما لا يَتمُّ الواجب إلاَّ به، فهو واجب»، وعلى هذا الحكم كُلُّ ما أدَّى وظيفة القبض[6].

وترسيخا لهذا المقصد وتثبيتا له؛ لَمْ يَجُز رهنُ المشاع[7]، ولا المجهول؛ لأنَّه لا يتحصَّل المقصود به، ولا يُمكن التوثُّق منه؛ من ذلك ما حُمِل في البطون، وما كان على الشَّجر، والآبقُ من العبيد، والشَّارِدُ من الحيوان؛ لأنَّ ذلك غررٌ، ولا يُمكِّنُ المرتهِنَ من القبض في

(1) تيسير التَّفسير، 02/ 220.

(2) الرَّبيع بن حبيب: الجامع الصَّحيح، كتاب: «البُيوع»، باب: «في الرِّبا والانفساخ والغشِّ»، رقم: 587.

(3) الجامع، 02/ 344.

(4) أبو المؤثر، الصِّلت بن خميس الخروصيُّ (ت: 278هـ): عالم جليل، وفقيه كبير من قرية بهلا بسلطنة عُمان، كان كفيف البصر، كان من أصحاب المشورة في اختيار الإمام الصِّلت بن مالك الخروصيّ سنة 237هـ، وكان مِن المستمسكين بإمامته، ومن المبايعين للإمام عزَّان بن تميم سنة 278هـ، حمل العلم عن محمَّد بن محبوب بن الرُّحيل، ونبهان بن عُثمان وغيرهما، له أجوبة وفتاوى كثيرة تزخر بها كتب الفقه والتَّاريخ الإباضيّ، من مؤلَّفاته: كتاب «الأحداث والصِّفات»، وتفسير آيات الأحكام، وقد نُسب الكتاب إلى تلميذه محمد بن الحواريّ، ولعلَّه نسخه فنُسب إليه. ناصر والشَّيبانيُّ: مُعجم الأعلام، 248.

(5) الشَّقصيُّ: منهج الطَّالبين، 07/ 338.

(6) يُنظر: الكنديُّ: الوجيز في فقه المعاملات، 434. والخلاصة في فقه المعاملات، 85.

(7) قال ابنُ بركة بعد إيراده لرأي القائلين بعدم جواز رهن المشاع: «ونحن نختار هذا أيضا؛ لصحَّته ولقيام الدَّليل عليه»، الجامع، 02/ 343.

ذلك الوقت[1].

هذه بعض الأحكام التي تُثَبِّت حَقَّ الدَّائن، وتجعل ماله في مرتبةٍ من الوضوح لا يشوبها اضطرابٌ، أو خوفٌ وتوجُّسٌ من ضياعها، أو جحود المدين لها وإنكارها، أو حتَّى نسيانها، بل تضمن له استردادَ حَقِّه، واستيفاء ماله، كما تُسْهِم أيضا في دفع المدين للسَّعي والكَدِّ من أجل الوفاء بدينه، واسترجاع حَقِّ التصرُّف في ملكه؛ وفي هذا التَّشريع حِكم وغايات، فَتَحَرُّكُ العجلة الاقتصاديَّة للأمَّة تكمن في التَّعامل الحيويِّ فيما بينهم، والتَّبايع والتَّداينِ على درجة من الالتزام بالقِيم (الضَّمير الأخلاقيِّ) والضَّوابط (التَّوثيقات والبيِّنات) التي تكفُل لهم الحفاظ على الثَّروة، وترعى لهم المصلحة في تنمية المال واستثماره وتداوله دونما خوف من ضياعه أو زواله نتيجةَ الإهمال والنِّسيان، أو الجحود والنُّكران، وفي نفس بني آدم وساوسُ وهواجسُ تُسَوِّل له تجاوزَ ما حَدَّ له الشَّرع، والتطلُّعَ إلى مال الغير، وعدمَ الاقتصار والاقتصاد على ما في الملك، يقول الرسول ﷺ كاشفا نوايا ابن آدم في التَّعامل بالمال والتَّداين بين النَّاس: «مَنْ أَخَذَ أَمْوَالَ النَّاسِ يُرِيدُ أَدَاءَهَا؛ أَدَّى اللَّهُ عَنْهُ، وَمَنْ أَخَذَ يُرِيدُ إِتْلاَفَهَا؛ أَتْلَفَهُ اللَّهُ»[2][3].

المطلب الثَّاني: منعُ الغَرر والجهالة في البيوع:

الفرع الأوَّل: الغَرر والجهالة (المعنى والمقصد):

1- الغَرر:

- **المعنى:**

الغَرر في اللُّغة: هو الخطر[4].

(1) يُنظر: اطفيَّش: شرح النِّيل، 11/ 21.

(2) البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «بدء الوحي»، باب: «من أخذ أموال النَّاس يُريد أداءها، أو إتلافها»، رقم: 2387. أحمد بن حنبل: المسند، مُسند «أبي هريرة ﷺ»، رقم: 8718. قال شعيب الأرنؤوط: صحيح وهذا إسناد قويٌّ».

(3) تناوُل البحث للكتابة والإشهاد والرَّهن من قبيل التَّمثيل والتدليل على خدمتهم لمبدإ الاستيثاق في الشريعة، وقد تجاوز الكفاءة لاعتباره بأن ما ذُكر فيه الكفاية، ولأن الغاية هي بيان المقصد الكليّ لا تتبع الفروع.

(4) الجوهريُّ: الصِّحاح، 02/ 768. الرَّازي: مُختار الصِّحاح، 01/ 225. ابن منظور: لسان العرب، 05/ 13.

وفي الاصطلاح: عَرَّفه اطفيَّش بأَنَّه: «مَا لا يُعلم وُجُوده أو عدمُه، أو لا تُعلم قِلَّته، أو كثرته، أو لا يُتَيَقَّن القُدرة عليه، كطائر في الهواء إن باعه مالكه، ونحو ذلك»[1]. ويبدو من عبارات اطفيَّش الواردة في شرح معنى الغَرر بأَنَّ ما ساقه في هذا التَّعريف هو الأقربُ إلى التَّعريف بالمعنى الحدِّي المضبوط، بيد أَنَّه لا يُعَدُّ المعنى الدَّقيقَ للغَرر، ولقد أشار إلى ذلك اطفيَّش نفسُه في بداية التَّعريف؛ إذ قال: «ويُحتمل أن يُراد بالغَرر ما لا يُعلم وجوده... (التَّعريف)»[2].

وَشَرَحَه في موضع آخر[3] بقوله: «وإنَّمَا يكون الغررُ للجهل؛ إمَّا بصفة ثمن أو صفة مُثَمَّن، أو بِقَدره، أو أجله إن أُجِّل، أو بوجوده، أو لتعذُّر القُدرة عليه، وتعذُّر إبقائه، مثل أن يبيع ما تركه حَيًّا وقد أكل حلقَهُ ذئبٌ لعلَّه مات قبل بيعه، ولعلَّه مات بعده قبل تَوَصُّل المشتري إليه، أو لاجتماع اثنين فصاعدا من ذلك»[4].

وقريبا من هذه العِبارة ما أورده الشَّمَّاخِيُّ: «وأَمَّا نهيُ غرر؛ فالغَرر يُوجَد في المبيعات من جهة الجهل؛ إمَّا بصفة الثَّمن أو المثمَّن، أو بقدره، أو بأجله إن كان هُناك أجلٌ، وإمَّا من جهة الجهل بوجوده، أو تعذُّر القدرة عليه، وإمَّا من جهة الجهل بسلامته؛ أعني بقاءه»[5].

حُكمه:

والتَّعامُلُ بالغَرر مُحَرَّم ومنهيٌّ عنه بِما ورد في السُّنَّة، فَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى

(1) شرح النِّيل، 08/ 16.

(2) المصدر نفسه، 08/ 16.

(3) ورد في مُعجم مُصطلحات الإباضيَّة ما نصُّه: «وعرَّفه اطفيَّش بأَنَّه ما لا يُعلم وجوده أو عدمه، أو لا تُعلم قِلَّته أو كثرته، أو لا يُتيقَّن القدرة عليه، كطائر في الهواء، أو للجهل بصفة ثمن أو مُثمَّن، أو بقدره، أو أجله، أو تعذُّر إبقائه، مثل أن يبيع ما تركه حيًّا، وقد أكل حلقَه ذئبٌ لعلَّه مات قبل بيعه، ولعلَّه مات بعده قبل توصُّل المشتري إليه» 02/ 705 (مادَّة: غرر). والملاحَظُ في هذا التَّعريف أنَّه جمع بين ما أورده اطفيَّش في شرح معنى الغرر في موضعين اثنين مُختلفين، لكنَّ الذي يُلاحظه الباحثُ أنَّ هذا الجمع بين العبارتين واعتباره تعريفا للغرر جاء به اطفيَّش لا يستقيم؛ ذلك أنَّ اطفيَّش حاول شرح معنى الغرر فقط لا تعريفه بالمعنى الحدِّيِّ، خاصَّة في الموضع الثَّاني (يُنظر المتن أعلاه)، ثُمَّ إنَّ الجمع بين العبارتين بهذا الشَّكل تسبَّب في التَّكرار الذي يُعتبر مرفوضا في التَّعاريف؛ وعليه لا يرى الباحثُ سَوْق التَّعريف بهذا الشَّكل واعتباره تعريفا جاء به اطفيَّش.

(4) شرح النِّيل، 08/ 96.

(5) كتاب الإيضاح، 03/ 108.

عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ»[1]، والغَرر المنهيُّ عنه إنَّما يكون فيما قُصد أصالة؛ أي كان القصد إلى عدم التَّوضيح والجَهالة فيه أصالةً لا بالتَّبع. أمَّا ما كان الجهلُ فيه في المقصود تبعًا، والمقصودُ أصالةً معروف ومعلوم؛ فلا يُعدُّ غَررا؛ لأنَّه يُغتفر في التَّابع ما لا يُغتفر في الأصل، مثال ذلك: أنَّه يجوز بيع الدَّابة التي ببطنها جنينٌ، ولا يجوز إفراد الجنين بالبيع. ويجوز بيع الدَّابة وفي ضرعها لبنٌ، ولا يجوز بيع اللَّبن في الضَّرع أصالة. كما يجوز بيع النَّخلة ذاتِ الثِّمار غيرِ الْمُدركة، ولا يجوز بيع ثمارها مُفردة إن لم تُدرك[2].

كما يُنظر في التَّحريم أيضا إلى الغَرر من حيث مقدارُه؛ فيحرم منه ما كان غَررا فاحشا مُؤَثِّرا في البيع، ولا يُلتفت إلى اليسير غَيْرِ المؤثِّر، أو إلى ما تقتضيه الحاجة الملحَّة والضَّرورة، أو باجتماع الأمرين معا (عدم التَّأثير، ووجود الضَّرورة)[3].

ومثال بيوع الغَرر المنهيِّ عنها: بيع الخضر المستَتِرة في الأرض وهي مُغَيَّبة فيها، وبيع السَّمك في البحر، وبيع الطَّير في الهواء، واللَّبن في الضَّرع، وبيع الحصاة، وبيع الملامسة، وبيع المنابذة، وبيع حَبَلِ الْحَبَلَة، وبيع الملاقيح والمضامين، وبيع الثِّمار قبل أَنْ تزهو، وبيع المعاومة، وبيع الغَيْبَة، وبيعتين في بيعة واحدة، وبيع وشرط، وبيع وسلف وغير ذلك من البيوع المتردِّدة، أو المترَدَّد فيها[4].

إنَّ المتأمِّل في التَّعاريف السَّابقة وما مَثَّلنا له من أنواع البُيوع ـ لينجلي له بأنَّها تشتمل على تغرير، وعدمِ وضوحٍ في المعاملة؛ إذ تتوافر على جَهل في إحدى جهات العقد، وعدم معرفة بها، والأصلُ في المعاملات المالية ـ بخاصَّة المعاوضات وما فيه معنى المشاحَّة ـ الوضوحُ فيها، والعلمُ بجميع عناصرها المكوِّنة لها؛ مِنْ ماهية العقد وطبيعته، وصفة الثَّمن والمثمَّن، وقَدْره، وأجله ـ إن وُجد ـ، ووجوده، وإجراءات التَّسليم والاستلام ونحو ذلك مِمَّا يلزم بيانُه ووضوحه، والعلمُ به[5]، بَيْد أنَّ الحالَ غَيْرُ هذه في البيوع التي أوردنا؛ وعليه كان

(1) أبو داود: السُّنن، كتاب: «البُيوع»، باب: «في بيع الغَرر»، رقم: 3376. ابنُ أبي شيبة: المصنَّف، كتاب: «البيوع والأقضية»، باب: «في بيع الغرر والعبد الآبق»، رقم: 20509. قال الأرنؤوط: «إسنادُه صحيح على شرط الشَّيخين»، وقال الألبانيُّ: «صحيح».

(2) يُنظر: الكنديُّ: المعاملات المالية، 93. والخلاصة في فقه المعاملات، 40. ويُنظر أيضا: ابن بركة: الجامع، 02/ 355.

(3) يُنظر: الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 03/ 122-123. ويُنظر اطفيَّش فقد نصَّ على جواز الغرر اليسير في عددٍ من المواضع في «شرح النِّيل»، مِن ذلك: 08/ 236، و286، و384، و646، و11/ 08.

(4) ابن بركة: المصدر نفسه، 02/ 324، و372. الشَّمَّاخيُّ: المصدر نفسه، 03/ 108. الشَّقصيُّ: منهج الطَّالبين، 07/ 76-78. الثَّميني: النِّيل، 02/ 461-462. اطفيَّش: المصدر نفسه، 08/ 96-105.

(5) يُنظر: الخليفيُّ، رياض منصور: المقاصد الشَّرعيَّة وأثرها في المعاملات المالية، 31.

الحكمُ فيها التَّحريمَ والمنْعَ، وعدمَ تصحيح العقد إلاَّ إذا عُلِمت جهة الجهل، وعُرِّفت الجهالة الملازمة للعَقد.

- **المقصد:**

لقد تبيَّن أنَّ بيع الغَرر من البيوع التي يكتنفها الغُموض، وتغشاها الجهالة؛ كونها مُتَرَدِّدة بين الوجود والعدم، ولأنَّها «مِمَّا لا يَضبط المتبايعان مقداره في حال مُبَايعتهما له»[1]، ولَمَّا كانت كذلك؛ كان حكمُها التَّحريمَ وعدمَ الجواز؛ وذلك لأَنَّ الشَّريعةَ تقصد في مُعَاملاتها إلى ضبط العقود وتقييدها، وتسعى إلى جعلها بَيِّنة الظُّهور والوضوح؛ كيلا تُؤكل أموالُ النَّاس بالباطل، وتُسلبَ منهم بالخداع والكَذب والتَّزوير، ولئلاَّ يقع النَّاسُ في التَّناحر والتَّخاصُم الذي يُضعف شوكة الأمَّة ويُوهنها، ولتقطع سُبُل الظُّلم والتَّعَدِّي والفساد التي تُبدِّد العلاقات وتُهدِّمها، ولتقضيَ على الكسل والجشع والطَّمع، واستغلالِ الضُّعف والغَفلة، والحاجة والاضطرار الذي يَسْلُب من الفرد روح الجدِّ والاجتهاد، وينزِع عنه نَفَس الكَدِّ والسَّعي لإنماء المال واستثماره، وتحصيل الثَّروة وتكثيرها؛ ومِن ثَمَّ يكون عالة على الأمَّة، ووبالا على مسيرها في طريق القوَّة والتَّمكين.

2- الجهالة:

- **المعنـــى:**

الجهالة لغة: نقيض العِلم[2]، وقيل: ضدَّ الحِلم[3]، وقيل: لها معنيان؛ الأوَّل: خلاف العِلم، والثَّاني: الخِفَّة وخلاف الطُّمأنينة[4]. والجهالة أيضا: أن تفعل فعلا بغير علم[5].

وفي الاصطلاح: هي «أن يُقدِم الإنسانُ على فعل شيء من أنواع المعاملات المالية بغير معرفة وعلم؛ بحيث يكون فعلُه ذلك مُخاطرة؛ لاحتمال عدم رضاه بعد ذلك بِمَا يدخل عليه من الغبن»[6].

(1) ابن بركة: الجامع، 02/ 372.

(2) الفراهيديُّ: العَينُ، 03/ 390. ابن دُريد: جمهرة اللُّغة، 01/ 494. أبو منصور الهرويُّ: تهذيب اللُّغة، 06/ 37. الجوهريُّ: الصِّحاح، 1663. ابن منظور: لسان العرب، 11/ 129.

(3) ابن دُريد: المرجع نفسه، 01/ 494.

(4) ابن فارس: مقاييس اللُّغة، 01/ 489.

(5) الفراهيديُّ: المرجع نفسه، 03/ 390. ابن دُريد: المرجع نفسه، 01/ 494. أبو منصور الهرويُّ: المرجع نفسه، 06/ 37. الجوهريُّ: المرجع نفسه، 04/ 1663. ابن منظور: المرجع نفسه، 11/ 129.

(6) السِّابيُّ: المنهج الفقهيُّ لاطفيَّش، 368. الملاحظ أن هذا التعريف محصور على المعاملات المالية.

حُكمُها:

والتَّعامُل بالجهالة مِن المعاملات التي ورد تحريمها في اجتهادات العُلماء، وجاء المنع عنها في فروعهم الفقهيَّة[1]؛ من ذلك: ما ورد عن الشَّقصيِّ تعليقا على ما رُوِي مِنْ أنَّ تميم الدَّاري باع دارا واشترط سُكناها؛ فأبطل النبيُّ ﷺ الشَّرط والبيع[2]؛ حيث قال: «وأَمَّا خبرُ تميم الدَّاري؛ فإنَّه يُحتمل أن يكون الخبر الذي يُروى أنَّه اشترط في البيع سُكنى الدَّار في أيَّام حياته؛ فتدخله الجهالة بِمُدَّة حياته؛ فلا يصحُّ البيع معها؛ لأنَّ ذلك غير معلوم، ولذلك بطل البيع، والشَّرط[3]، ولو كان شرط السُّكنى مُدَّة معلومة، لكان البيع جائزا؛ لأنَّ البيعَ إذا شرط فيه شرطٌ له قسط من الثَّمن معلوم؛ جاز البيعُ»[4]. والجهالة ممنوعة لِقُربها من الغَرر معنى، ومَقصدا؛ قال اطفيَّش: «وقد سَمَّى الشَّيخ عامر[5] في باب الغَرَرِ المجهولَ غَرَرا»[6]. وهذا الشَّبه من حيث المعنى، أَمَّا من حيث المقصد فبسطه وبيانُه فيما يأتي:

- **المقصد:**

في المثال الذي سُقناه عن العَلاَّمة الشَّقصيِّ أَنَّ اشتراط السُّكنى مُدَّة حياة المشتري، يُبطل الشَّرط والبيع معا؛ كون مُدَّة حياة المشتري مجهولة، والجهالة في البيع مَمنوعة كما تقرَّر؛ لأنَّ الشَّرع يقصد إلى منع كُلِّ عقد فيه جهالة، ويَهدف إلى تجنيب المتعاقدين كُلَّ مخاطرة بأموالهم، وتفريط في مُمتلكاتهم، ويسعى لتشريع كُلِّ ما يحفظ الأموال من الضَّياع، ويقي أفراد الأمَّة من الوقوع في المخاصمات والمنازعات؛ لذلك أجرى كُلَّ المعاملات على الظُّهور والوُضوح، وأمر بتحرِّي الصِّدق والبيانِ فيها، وتجنُّب الكذب والكِتمان، أو الخيانة والمراوغة التي تُفقد

(1) يُنظر: الشَّقصيُّ: منهج الطَّالبين، 01/ 75. السَّاليُّ: جوابات، 05/ 180-181. الخليليُّ: الفتاوى، 03/ 47.

(2) الرَّبيع: الجامع الصَّحيح، كتاب: «البُيوع»، باب: «في بيع الخيار وبيع الشرط»، رقم: 570. ابن أبي شيبة: المصنَّف، كتاب: «البُيوع والأقضية»، باب: «الرَّجل يبيع داره ويشترط فيها سُكنى»، رقم: 23012.

(3) قال الشَّمَّاخيُّ تعليقا على هذه الرِّواية: «ويُحتمل أيضا أن يكون إنَّما أبطل ذلك؛ لجهل مدَّة السُّكنى» (كتاب الإيضاح، 03/ 128)، وقال المحشِّي تعليقا على هذه العبارة: «كأنَّه يُشير إلى ما يختاره ـ رحمه الله ـ مِنْ أنَّ الشَّرط إذا كان فيه منفعة للبائع، وتعلَّق بالعين المبيعة، وكان معلوما؛ جاز»، حاشية على كتاب الإيضاح، 03/ 128.

(4) منهج الطَّالبين، 01/ 75.

(5) أي: عامر بن علي الشَّمَّاخيّ صاحب كتاب الإيضاح.

(6) شرح النِّيل، 11/ 20. ورد ذلك عن الشَّيخ عامر في مواضع من كتابه الإيضاح؛ حيث يُعلِّل منع الغَرر بالجهل والجهالة، والمجهول، ينظر: 03/ 108، و124، و133، و135.

المعاملات المالية وضوحها، وتُزعزع استقرارها وثباتها، فالتَّعامل السَّليم بين البشر قائم على الصِّدق والبيان والوضوح، وناهض بالقيم الخلقيَّة التي تفرض الرَّقابة الذَّاتية على الفرد المسلم، وترعى مقصده وتُسدِّده نحو البناء والإعمار، والنَّماء والإثمار، وتنأى به عن أكل أموال النَّاس بالباطل، وعن المكر والاحتيال؛ وهذا ما تغيَّاه الشَّرع الحكيم في تشريعاته المالية، وقوانينه الاقتصاديَّة.

الفرع الثَّاني: الغَرر والجهالة (نماذج تطبيقيَّة):

سيحاول الباحث فيما يأتي التَّدليل على مقصد الوضوح في المعاملات من خلال منع الغَرر والجهالة في البيوع، وسيجتهد في انتقاء المسائل التي يُمكن تحقُّقها ووقوعها في أسواقنا وتعاملاتنا؛ لئلاَّ نبتعد عن الواقع؛ وفيما يأتي عرض عددٍ من هذه المسائل:

1- عدم جواز «بيع البراءة»:

«بيع البراءة: هُو اشتراطُ بائعٍ على مُشترٍ التزامَ كُلِّ عيب يجده في المبيع غير معلوم للبائع»[1]؛ فهل يجوز البيعُ بهذه الصِّفة ولا رَدَّ بعده أو لا يجوز بيع ما فيه عيبٌ حَتَّى يُبَيِّن العُيوب، ويُريَها المشتري؟ قال صاحبُ النِّيل: «وهو المختار»[2]، وقال اطفيَّش: «والتَّحقيق كما اختاره: المنع؛ لأنَّه غِشٌّ فيما عُلِم، وغَرَرٌ فيما لَم يُعلم»[3].

اختار اطفيَّش المنعَ عن بيع البراءة؛ كون هذا البيع غِشًّا وخديعةً مِن قِبَل البائع فيما علِمه واطَّلع عليه، فَكَتمه وأخفاه، وغَرَرًا فيما لَمْ يُعلم من قِبَل البائع والمشتري معا؛ ذلك أنَّ هذا المبيع يكتنفه الغموض، والجهالة، ويفتقر للوضوح الذي تتطلَّبُه المعاملات بين البَشر، وكُلُّ ذلك أسبابٌ للتَّنازع والتَّخاصُم، وسُبُل إلى ضياع الأموال وتلفها؛ فكان المنعُ هو الرَّأيَ الصَّائب تحقيقا لمقصد الوضوح في المعاملات، وتحصيلا لمبدأ رعي الصَّلاح في الأموال.

2- بيع الثِّياب بلا نشر وبلا ذرع:

(1) اطفيَّش: شرح النِّيل، 08/ 487.

(2) التَّميميُّ: كتاب النِّيل، 02/ 496.

(3) شرح النِّيل، 08/ 489.

وهو ما يُسَمَّى بَيْعَ الملامسة، ولقد نهى عنه النبيُّ ﷺ؛ ومثاله[1]: «شراءُ ثوبٍ بملامسة بلا نشر وذرع ونظر»[2]، أو: «أن يلبس الرَّجُل الثَّوب ولا ينشره، أو يشتريه ليلا ولا يعلم ما فيه، وهذا مُجمع على تحريمه»[3]، ولقد وَضَّح اطفيَّش بعضَ كيفيَّاته[4]؛ فقال: «سواء قال له البائع: إذا مَسَسْتَه أنت بيدك؛ وجب البيع أو لم تنشره، فقال: نعم. أو قال المشتري: إذا مسستُهُ أنا بيدي؛ وجب، أو لم يقولا ذلك، ولكن تبايعاه بلا نشر وذرع ونظر؛ فلذلك لا يجوز»[5]، وعَلَّل ذلك بقوله: «ومدارُ ذلك [النَّهيِ] على الجهل»[6]، وهو نفسُ ما ذهب إليه الشَّمَّاخِيُّ؛ إذ نَصَّ على أَنَّ سبب تحريمه: الجهلُ في الصِّفة[7]، إضافة إلى الغموض الذي يَحِيق بالمبيع ويُحيط به؛ مِمَّا يتسبَّب قطعا في تغرير المشتري؛ قال اطفيَّش: «وإن بيعت [الثِّيابُ] بلا نشر وبلا نحو ذرع، ولا وصف؛ لَمْ يصحَّ لكثرة الغرر؛ لأنَّ أجزاء الثوب تختلف بالعادة، ولا يُمكن أن يُستدلَّ بظاهره على باطنه؛ لاختلاف ذلك في العادة»[8].

تبيَّن لنا أَنَّ المنعَ من بيع الملامسة والنَّهيَ عنه، سببُه تطرُّق الجهالة إليه، ولحوق عدم الوضوح به؛ فصفة الثَّوب أو ما وقع عليه بيع الملامسة غيرُ معلوم الصِّفة، والمشتري ليس على بيِّنة مِمَّا اشتراه؛ بحيث لم يطَّلع عليه، ولم تتَّضح له صفته؛ وهذه البيوع مِمَّا اشتدَّ فيها النَّهي؛ لأنَّها مُخالفة لمقاصد الشَّارع التي تروم الوضوحَ في التَّعامل، وتنبذ كُلَّ ما يُؤَدِّي إلى التَّنازع والتَّخاصم؛ وعليه نجد اطفيَّش يُؤَكِّد النَّهي عن هذا البيع؛ حيث يقول: «وقيل: إنَّ بيعَ

(1) قولنا: ومثاله؛ يعني لا يختصُّ بيع الملامسة بالثَّوب فقط، يُنظر: شرح النِّيل، 08/ 96.

(2) المصدر نفسه، 08/ 96. ويُنظر: الشَّقصيُّ: منهج الطَّالبين، 06/ 76.

(3) كتاب الإيضاح، 03/ 108. وقريبٌ من هذا تعريف الرَّبيع، ونصُّه: «الملامسة: أن يلمس الرَّجلُ طرفَ الثَّوب ولا ينشره، ولا يعلم ما فيه؛ فيلزمه البيع». شرح الجامع الصَّحيح، 03/ 150.

(4) يحمل بيع الملامسة عند الفقهاء عدَّة مفاهيم؛ «أحدها: أن يلمس الرَّجل الثَّوب ولا ينشُره، ولا يتبيَّن ما فيه، أو يبتاعُه ليلا وهو لا يعلم ما فيه. والثَّاني: أن يتساوم رجلان سلعة، فإذا لمسها المشتري؛ لزم البيع، سواء أرضي المالك بذلك أم لم يرض؛ فاللَّمسُ أمارة على لُزُوم البيع. والثَّالث: أن يقُول البائع للمشتري: إذا لَمست، فقد بعته لك، فيجعلان اللَّمس قائما مقام صيغة العقد» حمدي: فقه المعاملات، 133.

(5) اطفيَّش: المصدر نفسه، 08/ 96.

(6) المصدر نفسه، 08/ 96.

(7) يُنظر: كتاب الإيضاح، 03/ 108.

(8) شرح النِّيل، 08/ 274.

الملامسة منهيٌّ عنه ولو مع العلم بالمبيع؛ زَجْرًا عن عقد البيع بِمُجَرَّد اللَّمس، وإرشادًا إلى التَّلَفُّظ، وهكذا كنت أقول»[1]. واضحٌ من رأي اطفيَّش أنَّه يقصد إلى معنى الملامسة الذي يُقضَى فيه بِلُزوم البيع بِمجرَّد اللَّمس ولو من غير رضًا؛ إذ إنَّ ذلك يُعتبر غَررا فاحشا، وغَبنا واضحا؛ وعليه فقد ذهب اطفيَّش إلى منعه ولو مع العِلم بالمبيع؛ زجرًا عن المعاملات غير الواضحة التي تَتِمُّ بصور مختلفة ومُتعدِّدة، فوجب البيانُ أنَّ الأصل فيها المنعُ والحظر والأخذ بالأحوط فيما خَفِيَ ولم يستقرّ على الوضوح؛ وذلك لإعدام كُلِّ صُورة من صُوَر المكر والتحيُّل والخديعة، ولإرشاد النَّاس إلى التَّعامل الواضح البيِّن في جميع أنواع المعاملات.

ولاكتمال النَّظرة المقاصديَّة لهذه المعاملة، ومُلاحظةً لمقصد العَدل في الشَّريعة، وعدم تغليب مصلحة شخص على آخر؛ أي المشتري على البائع أو العكس؛ فإنَّنا نُثقف اطفيَّش ينظر إلى جهة البائع أيضا، ويرعى له الصَّلاح في ماله؛ إذ يقضي بأنَّ المنع من بيع الثَّوب دون نشر؛ يصحُّ إن كان النَّشر لا يُفسده، أمَّا إن كان النَّشرُ يُفسده[2]، ويُلحق ضَررا بالبائع في ماله؛ فلا يصحُّ المنع من بيعه كَما هُو؛ لأنَّ الضَّرر لا يصحُّ. ويظهر أنَّ هذا يكون بشرطِ التَّأكُّد على سبيل الظَّن الرَّاجح بصلاح الثَّوب من حيث حالُه ومقاسه وغير ذلك، وهذا مُتحقِّق في عصرنا ـ في الغالب ـ؛ إذ نجد الأثواب في عُلب مُغلقة بحيث إنَّ نشرَها يُفسدها، ورُبَمَا يفوِّت على البائع بيعها، ويُضيع عنه مالها، أو جزءا مُعتبرا من رِبحها، بيد أنَّ ما يُصاحبها من معلومات عن نوعيتها، ومقاسها، ولونها، وغير ذلك، ينفي الغَرر الحاصل، ويجعل المشتريَ في بَيِّنة من أمره ووضوح تَامٍّ من المعاملة التي باشرها، والسِّلعة التي اقتناها؛ وهذا الذي تَرومه الشَّريعة وتقصد إليه.

ومِمَّا أشار إليه اطفيَّش والشَّمَّاخيُّ بيع الثَّوب ليلا، وقضيا بِمَنعه سيما إذا كان «ليلا بلا نارٍ» في عبارة اطفيَّش، والذي يراه الباحثُ أنَّ النَّظر يقتضي التَّفصيل في هذه المسألة حسب العصر؛ إذ الحكمُ الذي ورد عن الشَّمَّاخِيِّ واطفيَّش مُراعى فيه الواقع المعيش، وجرى الحديث فيه عن ضوء النَّار أو ضوء القمر في موضع آخر، ونحن نقول: إنَّ البيعَ في اللَّيل

(1) شرح النِّيل، 08/ 96.

(2) ساق اطفيَّش هذا الحكم بصيغة التَّمريض على سبيل التَّقرير؛ حيث قال: «وقيل: يجوز إن كان النَّشر يُفسده». المصدر نفسه، 08/ 96.

مُنتشر في عصرنا هذا لتوفُّر الأضواء الكاشفة[1] والأنوار الفاضحة لكُلِّ عيبٍ إن وُجد سيما في المحلاَّت، والمجمَّعات التِّجاريَّة؛ وعليه لا حرج في البيع على هذه الصِّفة والصُّورة، بيد أنَّه توجد أسواق في عصرنا هذا يتمُّ البيع فيها ليلا بأضواء خافتة لا تكاد تَكْشِف عن شيء من العيوب، أو بدون أضواء أحيانا[2]؛ مِمَّا يُوقع المشتريَ في الكثير من الغَرَر، ويحصل التَّعامل على قدر كبير من الجهل، وتحدث بذلك مُناوشات ومُشاجرات يوميَّة بسبب التَّغرير الواقع بفقدان الأضواء وبالبيع الحاصل ليلا؛ وعليه فإنَّ الامتناعَ عن الشِّراء أو البيع في اللَّيل في مثل هذه الحالات أسلم، والقولَ بهذا الرَّأي أعدلُ في رأي الباحث، ويُقاس على الثَّوب بيعُ الخُضر والسَّيَّارات وكُلِّ سلعة وبضاعة ليلا تحت أضواء خافتة، في الطُّرقات، أو في الأسواق. ويرى الباحثُ أَنَّ في الابتعاد عن مثل هذه الأسواق الفوضويَّة أو نقط البيع غيرِ المرخَّصة[3] إعانةً على النِّظام في بلاد المسلمين، وتَعَوُّدًا على الالتزام بالقوانين المنظِّمة لحياة النَّاس.

3- بيع الثِّمار قبل بدوِّ الصَّلاح:

ثبت من طريق أنس بن مالك أَنَّه قال: «نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ حَتَّى تَزْهُوَ، قِيلَ: يَا رَسُولَ الله، مَا زَهْوُهَا؟ قَالَ: «حَتَّى تَحْمَرَّ»، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «أَرَأَيْتَ إِنْ مَنَعَ الله الثَّمَرَةَ؛ فَبِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ ثَمَرَةَ أَخِيهِ؟»[4]، وبدوُّ صلاح الثَّمرة صُفرتُها وحُمرتها[5].

(1) مع توفُّر الأضواء الكاشفة نجدها لا تكشف عن اللَّون الحقيقيِّ بدقَّة؛ كونها تتأثَّر بألوان الأضواء، بيد أنَّ هذا من الغرر اليسير المغتفر في رأي الباحث، والله أعلم.

(2) تنتشر الأسواق بهذه الصِّفة في العديد من النَّواحي الجزائريَّة، بل وشهد الباحثُ هذا في بُلدان أخرى كالقاهرة والسعوديَّة، والذي يُرثى له أنَّها تُتَّخَذُ ملاذا للتَّغرير بالمشترين، والتَّحيُّل عليهم، وتمرير كُلِّ السِّلع المعيبة.

(3) مِمَّا يُؤسف له أنَّه قد توجد أسواق مرخَّصة وقانونيَّة وحالُهَا كالتي ذكرنا من انعدام الإنارة الكافية والإضاءة اللاَّزمة.

(4) الرَّبيع بن حبيب: كتاب: «البُيوع»، باب: «ما يُنهى عنه من البيوع»، رقم: 560 واللفظ له. البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «البُيوع»، باب: «إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، ثم أصابته عاهة فهو من البائع»، رقم: 2107 بلفظ: «عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ حَتَّى تُزْهِيَ، فَقِيلَ لَهُ: وَمَا تُزْهِي؟ قَالَ: حَتَّى تَحْمَرَّ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَرَأَيْتَ إِذَا مَنَعَ اللَّهُ الثَّمَرَةَ؛ بِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ؟».

(5) يُنظر: ابنُ بركة: الجامع، 02/ 327. وروى اطفيَّش عن بعضهم قوله: «بدوُّ الصَّلاح في كُلِّ شيء بحسبه؛ ففي النَّخل بالاحمرار والاصفرار وظهور الحلاوة، وفي غيره بظهورها، وفي الموز بأن لا يفسد إذا نُزع وادُّخر، وفي الورد والياسمين بظهور نورهما وانتفاخ أكمامها، وفي البقول بالانتفاع بها في الحال، والسكر بقلب ورقه، والجوز واللوز والفستق بالأخذ في اليبس كالقمح والشعير والفول والحمص والعدس ونحوهنَّ، والقثاء والخيار بالانعقاد، والبطيخ بالاصفرار؛ لأنَّه الغرض المقصود منه» شرح النِّيل، 08/ 104-105.

بِنَاءً على هذا الحديث؛ فإِنَّ بيعَ الثِّمار قبل بدوِّ صلاحها بشرط التَّبقية، غير جائز بلا خلاف[1]؛ لأنَّه لَم يُطْمَأَنَّ عليها بعدُ، وَلَمَّا يُؤْمَنُ من فسادها[2]؛ إذ قد تأتي عليها جائحة؛ فَتُتْلِفها؛ فيكون بذلك البائع مُستفيدا والمشتري خاسرا مُتضرِّرا[3].

قال ابنُ بركة: «من باع ثَمرة غيْرَ مُدركة على أن يتركها المشتري على النَّخلة إلى أن يبدو صلاحها؛ فبيعه باطل، وهو عاصٍ لربِّه، لنهي النَّبيِّ ﷺ عن ذلك»[4].

وعَلَّلَ السَّالميُّ سبب النَّهي بقوله: «وبيانُ ذلك أَنَّ النَّهي عن بيعها قبل ذلك الحدِّ، يدلُّ على عدم استقلالِها بنفسها، بل هي تابعة لأصولها قبل الدِّرَاك، ومُستقلَّة بنفسها بعده؛ وذلك أَنَّ الغرض من الثِّمار الانتفاعُ بها، فإذا لَمْ يبد صلاحها؛ فلا يُنتفع بها في المعيشة، فهي قبل الدِّراك لا تقع لها من حيث ذاتُها، بل من حيث التَّبعيَّةُ لأمَّهاتها؛ فكانت تابعةً لها كالجنين في بطن أُمِّه، فإذا أدركت؛ صارت كالجنين انفصل عن أُمِّه»[5].

قوله: «فإذا لَمْ يبد صلاحها؛ فلا يُنتفع بها في المعيشة» فيه دلالة على أَنَّه يُنتفع بها في غير المعيشة، وللمشتري فيها منافعُ ومآرب؛ وعليه نجد الفقهاء أجازوا شراء الثِّمار وبيعَها قبل بدوِّ الصَّلاح بشرط القطع في الحين، ولقد حكى ابنُ بركة الاتِّفاقَ بينهم على ذلك[6].

قال الشَّمَّاخِيُّ: «وَأَمَّا بيعها قبل أن تزهوَ بشرط القطع؛ فإِنَّه جائز»[7]، وقال المحشِّي تعليقا عليه: «قوله: فإِنَّه جائز...إلخ. الظَّاهر أَنَّه يُقَدَّر بما إذا كان مُنتفَعًا به؛ لأنَّ الله لا يُحِبُّ الفساد، ولنهيه ﷺ عن تضييع المال»[8].

(1) قال اطفيَّش: «بيعها [الثِّمار] قبل الزَّهو بشرط الإبقاء مُنع إجماعا من أصحابنا أيضا؛ للنَّهي الوارد عن بيع الثِّمار قبل الزَّهو» المصدر نفسه، 08/ 110، ويُنظر: 08/ 108. ويُنظر: الكدميُّ: زيادات، 03/ 257.

(2) يُنظر: الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 03/ 113.

(3) أرشوم: القواعد الفقهيَّة عند الإباضيَّة، 03/ 85.

(4) الجامع، 02/ 327.

(5) السَّالميُّ، نورالدِّين، أبو محمَّد عبد الله بن حُميد: العقد الثَّمين نماذج من فتاوى نورالدِّين فخر المتأخِّرين وسابق المتقدِّمين، 02/ 54.

(6) الجامع، 02/ 327. ويُنظر: الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 03/ 113. الشَّقصيُّ: منهج الطَّالبين، 07/ 78. اطفيَّش: شرح النِّيل، 08/ 110.

(7) الشَّمَّاخيُّ: المصدر نفسه، 03/ 113.

(8) أبو ستَّة: حاشية على كتاب الإيضاح، 03/ 113.

والحكمة من هذا التَّحريم هو منع البائع من أكل مال أخيه بغير وجه حَقٍّ؛ ذلك أنَّ المشتريَ باشر مُعاملة غير واضحة عواقبها وثِمارها، ولَم يطمئنَّ على عوائدها وفوائدها؛ لأنَّه لو أصابت الثِّمارَ عاهةٌ أو جائحةٌ؛ فتلفت؛ فإنَّه سيكون آخذا مَالَ أخيه المشتري بغير حقٍّ وبغير مُقابل.

والهدف منه أيضا مَنْعُ المشتري من تضييع ماله وإتلافه؛ لأنَّ حدوث الجائحة وتلف الثِّمار، يعني خسارة ماله، وفوات حقوقه.

كما يرمي أيضا إلى الحفاظ على مقصد الوضوح في المعاملات المالية، وقطع سبل النِّزاع والخصام فيها، والذي يحدث غالبا بسبب الغَرر وعدم الوضوح في المعاملات[1].

4- منع التَّأثير في المكيال باليد أو نحوها:

لقد جاء النَّهْيُ في القرآن الكريم عن الذين يُطَفِّفون المكيال، ويُخسرون الميزان، قال الله ﷻ: ﴿وَيۡلٞ لِّلۡمُطَفِّفِينَ ۝١ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكۡتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسۡتَوۡفُونَ ۝٢ وَإِذَا كَالُوهُمۡ أَو وَّزَنُوهُمۡ يُخۡسِرُونَ﴾ المطففين: ١ - ٣، وورد الوعيدُ شديدًا في حَقِّهم، يقول ﷻ: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُوْلَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبۡعُوثُونَ ۝٤ لِيَوۡمٍ عَظِيمٖ ۝٥ يَوۡمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ المطففين: ٤ - ٦، فالمبدأ العظيم الذي جاءت به الآية هو حفظ أموال النَّاس، وصونُها عن المخادعين المتحيِّلين، ودفع الضُّرِّ والأذى الذي يلحقُهم من قِبَل هؤلاء في مُعاملاتهم؛ لئلاَّ تُفتقد الثِّقة بين المتعاملين، وتزولَ الطُّمأنينة عن المتعاقدين؛ وعليه فقد نهى الله عن التَّطفيف في الكيل، والبخس في الميزان، وتوعَّد فاعلهما توعُّدا شديدا، ورتَّب عليه عقابا كبيرا، رَغم أنَّ ذلك عادةً ما يكون تافها وحقيرا، ويقع على الشَّيء القليل جِدًّا الذي لا يكاد يُؤَثِّر، فالمبالغة إذن حفاظا على المبادئ والكُلِّيَّات المتمثِّلة في حفظ الحقوق والأموال لأصحابها، وصون أسواق المسلمين من صُوَر الخديعة والاحتيال التي تُفقدها الثَّبات والوضوح في التَّجر والمعاملات؛ مِمَّا يكون سببا في ضعفها ورُكُودها.

وترسيخا لهذه المبادئ التي جاء بها القرآن الكريم حرص الفقهاء في فروعهم على تحرِّي العدلِ والقِسط، والصدقِ والوُضوح في الكيل والميزان؛ من ذلك ما ورد عن صاحبِ النِّيل أنَّه على مَن يلي الكيلَ مِن بائع أو مُشترٍ أو غيرهما أن يتحرَّى عدمَ وَضع يَدٍ أو إمساكٍ

(1) يُنظر: اطفيَّش: شرح النِّيل، 08/ 113 (قاله تقريرا لما قال ابن حجر). السِّيابيُّ: المنهج الفقهيُّ لاطفيَّش، 373.

بذراعيه على فم العيار؛ لئلاَّ يؤثِّر في الكيل، ونصَّ اطفيَّش على علَّة هذا الْحُكم بقوله: «لأنَّ ذلك زيادةٌ تحصل بها الجهالة والغرر، ويصير بها البيع كجزاف هو غير مقصود، وينضمُّ إلى ذلك أيضا أكلُ مال بباطل إذا كان الكائلُ غَيْرَ صاحب المال»[1]، والحقّ أنَّه في العادة يكون الكيل للبيع أو للشِّراء؛ فيكون المحذور، وهو أكل أموال النَّاس بالباطل مُتَحَقِّقا؛ لأنَّ الكائل يريد نقل ملكيَّة ذلك المكيل إلى المشتري؛ فيكون بإخساره للميزان مُغرِّرا بالمشتري، وآكلا ماله بباطل، وآخذا عِوَضًا عن المبيع بالباطل، ومِنْ ثَمَّ فهو مُتعامل بالتَّغرير والجهالة، ومُمارس للمكر والخديعة، ومُوقِعٌ أسواق المسلمين ومُعاملاتهم في الاضطراب وعدم الثَّبات والوضوح.

والذي يبدو من هذه المسألة، أو يُلاحظ عليها أَنَّ ما يُتَحَدَّث عنه قد انقضى زمنُه وفات أوانه، بَيْدَ أَنَّ هذا غير صحيح؛ ذلك أَنَّه قد استجدَّت في عصرنا آلات للميزان مُتَطوِّرة ومُعقَّدة، وبناءً على تطوُّرها وتعقُّدها تطوَّرت وتعقَّدت أساليب التَّطفيف والإخسار في الميزان، من وضع يدٍ ـ كما جاء في المسألة أعلاه ـ، إلى تصرُّفٍ في مُؤَشِّر الميزان، إلى تغيير وتعديل في النِّظام الإلكترونيِّ في الميزان، وغير ذلك من الأساليب التي استحدثها البشر؛ وعليه فإِنَّ سَوْق مثل هذه المسائل التي بحث فيها الأوائل، إنَّما هو لتقرير المبادئ والكليَّات التي جاء بها الشَّارع الحكيم وتأكيدها؛ حفاظا على مقصد الوضوح والثَّبات والاستقرار في عالم التجارة والمال.

5- حرمة اشتراط المرتهِن الانتفاعَ بغلاَّت الرَّهن:

يُصحِّح اطفيَّش عدمَ جواز انتفاع المرتهِن بالرَّهن، ويعتبره القولَ الأصَحَّ؛ لأنَّ ذلك الانتفاعَ يُعَدُّ منفعةً زائدةً على الدَّين؛ سواء قبل الأجل، أو بعده، ولا يجيزه أيضا في حال اعتبار ذلك الانتفاع مُحاسَبة من الدَّين قبل الأجل، ويذكر جواز ذلك بعد الأجل، بيد أَنَّه يستدرك ذلك بتصحيح منع هذا الشَّرط[2]، ثُمَّ يتعقَّب ما صَحَّحه بإيراده لرأي الإمام مالك في المسألة، ونصُّه: «وأجاز مالكٌ اشتراطَ المرتهن أكلَ الغَلَّة والاستنفاعَ إن عُيِّنت المدَّة لذلك؛

(1) شرح النِّيل، 08/ 286.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، 11/ 84.

ليخرج من الجهل، وكان الرهن في عقد البيع غَيْرَ القرض؛ وذلك أنَّه في البيع المنفعةُ المشتركةُ جزءٌ من الثَّمن، والثَّمن يجوز أن يكون منفعةً مع شيء، ولا يجوز ذلك في القرض. ولو أباحها له بعد العقد؛ لَمْ يصحَّ في قرض ولا بيع؛ لأنَّ ذلك بغير عوضٍ هديَّةُ مِديان، وبالعوض بيعُ مديان»[1]، ويُعَقِّب على اختيار الإمام مالك بما نَصُّه: «وما ذهب إليه أصحابُنا ـ رحمهم الله ـ هو الحقُّ؛ إذ على تقدير كونه جزءًا من الثَّمن؛ تدخله الجهالة والمخاطرة»[2].

وقبل النَّظر في هذا التَّوجيه مِنْ اطفيَّش يحسُنُ بالباحث إيرادُ مَا عَلَّل به (اطفيَّش) ما ذهب إليه الإمام مالكٌ وغيرُه بعقليَّة فقهيَّة تسامُحيَّة توحيديَّة؛ حيث قال: «ووجهُ مَنْ أجاز اشتراطَ الانتفاعِ لأجل معلوم أنَّه حَمَلَ النَّهي على الانتفاع بلا شرط، كما حمله بعضٌ على عدم العِوض»[3]. والذي يتأمَّل هذا التَّوجيه يحتفي بما يحمله من تسامُح فقهيٍّ، ونأيٍ عن التَّعصُّب للرَّأي، وتخطئة كُلِّ ما سواه؛ وهذا الذي يجمُل بالعلماء والفقهاء أَمَّهُ والتَّوجُّه إليه بخاصَّة في دولتنا التي يجتمع فيها المذهبان على صعيد واحد[4].

أَمَّا عن توجيه قول اطفيَّش في اختياره قولَ الإباضيَّة في المنعِ من اشتراط المرتهِن الانتفاعَ بغلاَّت الرَّهن، ورَدِّهِ على من أباح ذلك باعتباره جزءًا من الثَّمن، مُعَلِّلا ذلك بالجهالة والمخاطرة؛ فإنَّه تأمُّل منه في عدم وُضُوح المعاملة بهذه الصُّورة، وعدم انجلاء مقدار المنفعة وكيفية حسابها وتقديرها، وعلى افتراض وضع الشُّروط والضَّوابط وتقييد ذلك؛ فإنَّ الدِّقَّة والتحرِّيَ في تقدير المنفعة واحتسابها كجزءٍ من الثَّمن لا تسلم من شيءٍ من الجهالة والمخاطرة؛ وعليه كان المنع من ذلك أسلمَ نظرًا عند اطفيَّش، وأدعى لِسَدِّ منافذ الغَرر والجهالة، والتَّخاصُم والتَّنازع بين المتعاقدين لأجل الاختلاف المتوقَّع حول احتساب تلك المنفعة وتقديرها، ويعتقد الباحثُ أَنَّ في هذا الاختيارِ تحرِّيًا وتأكيدًا على قطعِ أيِّ سبَبٍ

(1) شرح النِّيل، 11/ 84. ويُنظر: الجَّاجي، محمَّد سُكحال: المهذَّب من الفقه المالكيّ وأدلَّته، 02/ 559-560.

(2) شرح النِّيل، 11/ 84. ويُنظر: الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 04/ 246-247، و326. الخليليُّ: الفتاوى، 03/ 216-226.

(3) شرح النِّيل، 11/ 85.

(4) أورد الباحثُ هذه الملاحظة في المتن رَغم أنَّ مكانها ومحلَّها منهجيًّا هو الهامشُ؛ اعتقادا منه بأهميَّتها وقِيمتها الخُلقيَّة الرفيعة التي تعدُّ قيمة إضافيَّة عظيمة للدِّين والوطن، والتَّسامحِ والتَّعايُش بين المذهبين، سيما في هذا الوقت الذي دَلَفت فيه الفطريَّات الفكريَّة السَّامة إلى وطنِنا الحبيب للتَّفريق بين الإخوة باسم الدِّين، والله أعلم.

للخصومة، وسَدٍّ أيٍّ بابٍ للمنازعة، ورعيًا لثبات المعاملات المالية ووضوحها، وعدم وقوعها في التردُّد والاضطراب، ولعلَّ الذين قالوا بصحَّة اعتباره جزءا من الثَّمن، اعتبروا أنَّ هذه الجهالة والغَرر يسيران مُغتفران، ولكُلٍّ نصيب من النَّظر، والله أعلم.

ومِمَّا ورد في هذه المسألة تأكيدا على اجتهاد اطفيَّش ما يأتي:

جاء في المدوَّنة ما نَصُّه: «لا تلبَسْ ثوبا هو عندك رهنٌ، ولا تنتفع به، ولا بشيء من الرَّهن، وإن أحلَّه لك وزعم أنَّه طيِّبُ النَّفس بذلك؛ فإنَّه إنَّما افتدى به منك»[1].

وجاء في فتاوى الخليليِّ عددٌ من المسائل[2] في منع انتفاع المرتهن بالرَّهن، وحظر اشتراط ذلك؛ منها:

1- الطريقة المثلى لرهن البيوت:

السُّؤال: «ما هي الطريقة المثلى التي أقَرَّها الشَّرع الحكيم في رهن البيوت؟

جواب الخليليِّ: الطريقة السَّويَّة في ذلك؛ أنْ يُثبت حَقَّ الدَّائن في البيت، ويمنع صاحبه من التَّصرُّف فيه حتَّى يقضي دينه وتبرأ ذمَّتُه، ويبقى البيت في يد مالكه يسكُنه أو يُؤَجِّره، وإنَّمَا يُمسك الدَّائن مِلكيته لضمان حَقِّه، وإن كان بخلاف ذلك [كانتفاع المرتهن بالرَّهن]؛ فهو قرض جَرَّ نفعا، وكُلُّ قرض جَرَّ نفعا؛ فهو رِبا، والله أعلم»[3].

2- تأجير المرتهن البيت لمالكه:

السُّؤال: «رجلٌ ارتهن بيتا من رجل بمبلغ مُعَيَّن من المال، فأَجَّر البيت على صاحبه بإيجار شهريٍّ، وكان ذلك على رضى الطَّرفين؛ هل يُعتبر هذا نوعا من الرِّبا؟

جواب الخليليِّ: نعم هو عين الرِّبا الذي لعن الله آكله ومؤكله وكاتبه وشاهديه، فإنَّ المرتهن لا يحقُّ له الانتفاع بالرَّهن، وإنَّما يبقى في يده وثيقة لدَينه فقط، والله أعلم»[4].

3- استغلال ثمار نخيل، أو تأجير بيت من قِبل المرتهِن:

(1) أبو غانم: 02/ 579. واضحٌ من هذا الاستدلال أنَّ عدم جواز الانتفاع بالرَّهن من قِبَل المرتهن، ينتج عنه عدم جواز اشتراط ذلك.

(2) يُنظر: الفتاوى، 03/ 217-226.

(3) المصدر نفسه، 03/ 216-217.

(4) المصدر نفسه، 03/ 217.

السُّؤال: «ما قولكم فيمن يرتهن نخلا أو بيتا مَثَلا، فيستغلُّ ذلك الرَّهن؛ كأن يأخذ ثمرة النَّخل، أو أن يُؤَجِّر البيت لصاحبه ويأخذ ثمنه؛ فهل يجوز ذلك شرعا؟

جواب الخليليِّ: هذا هو عين الرِّبا الذي حرَّمه الله في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، وقد لعن الله المتعاملين به على لسان رسوله ﷺ؛ إذ ليس للمقرض أن يقتضي أكثر مِمَّا أقرض ولو بفلس واحد، والرَّهنُ الشَّرعيُّ ما هو إلاَّ وثيقةٌ بيد المسترهِن يستوثق بها من استيفاء حَقِّه، وليس له أن ينتفع به في شيء، وإلاَّ فقد خاض غمار الرِّبا والعياذ بالله منه، والله أعلم»[1].

يظهر من التَّأمُّل في هذه الفتاوى تناولُ الخليليِّ لقضايا الانتفاع بالرَّهن، والنَّظرُ إليها من جهة الزِّيادة الطَّارئة عليه بحصول الانتفاع به من قِبل المرتهن؛ إذ عَدَّه من قَبيل الرِّبا المحرَّم، واعتبره بِمثابة قرضٍ جَرَّ منفعةً، وكُلُّ ذلك يدخله الغَرر، وتغشاه الجهالة من جهة عدم انضباط قيمة الرَّهن وماهيته؛ إذ إنَّ الرَّاهن واقعٌ في دَوَّامةٍ من استنزاف ماله، وضياع حقوقه؛ فهو قد عَطَّل الانتفاعَ بِملكه ودَفَعَه رهنًا على دَيْنِه، والمرتهِن الذي أدانه يُحَصِّلُ المنفعةَ من العين المرهونة زيادةً على الدَّين الذي دَفَعه إلى المدين، مُسْتغلاً حاجته وضعفه الذي يعيشه؛ وهذا عينُ الظُّلم والفساد، وإيقاعٌ للنَّاس في المعاملات المضطربة المجهولة، القائمةِ على الاستغلال الفاحش، والغبن الفاضح، والضَّرَرِ الشَّديد، وكُلُّ ذلك تقويضٌ لكليَّة «حفظ المال»، وتدميرٌ لمقصد «الوضوح في المعاملات».

6- المنع من التَّحزير والتَّقدير في السَّلَم:

لا يُصَحِّح الثَّمينيُّ أخذ المسلَم فيه إلاَّ بكيل معلوم، أو وزن معلوم، أو ذرع أو عَدٍّ معلوم، ويُرجِّح اطفيَّش هذا الرَّأي ويعتبره القولَ الصَّحيح[2]، ويَرُدُّ زعم من قال: إنَّه «إذا استوثق في عقد السَّلم بكيل أو وزن أو ذرع أو عَدٍّ ثُمَّ وقع الإيفاءُ بالتَّحزير بدون ذلك؛ لَمْ يبطل الإيفاءُ وَصَحَّ. فإن رجع إلى الكيل ونحوه بعد ذلك، وتبين له الزَّيد أو النَّقص؛ رَدَّ ما زاد وأخذ ما

(1) الفتاوى، 03/ 222.

(2) يُنظر: شرح النِّيل، 09/ 32.

نقص إن لَمْ يرضيا؛ لأنَّه ﷺ ولو قال: «فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ»[1]، لكن قاله في شأن عقد السَّلم لا في تَوْفِيته؛ فيجوز التَّحزير فيه؛ إذ لا ربا فيه ولا غرر كثيرا، وإن كثر؛ فقد كان أمرا ظاهرا لا مُستترا غائبا ورَضيا به»[2]، ويعلِّل رَدَّه لهذا التَّخريج بقوله: «ويُجاب بمنع ذلك؛ لأدائه إلى التَّنازع بالجهل الواقع فيه»[3].

هذه بعضُ المسائل التي وردت في «شرح النِّيل»، وعددٌ من الاجتهادات التي جاءت عن اطفيَّش، حاول فيها الباحثُ أن يُظهر الاجتهادَ المقاصديَّ والتَّوجيه الاستصلاحيَّ الذي توافرت عليه، وحفلت به، مُبرزا بذلك العقلية المقاصديَّة التي يتمتَّع بها العقل الإباضيُّ في فقهه واجتهاداته مُمَثَّلا في اطفيَّش وآرائه، وقد يُتساءل عن إيراد بعض المسائل التي يشترك في إيراد عِلَّتها المقاصديَّة كُلُّ العلماء والفقهاء، وجواب الباحث عن ذلك: أَنَّ إيراد هذه المسائل المقصدُ منه إظهارُ التَّوجيهات المقاصديَّة والتَّعليلات العَقْلِيَّة النَّاظرةِ في المعنى، المتأمِّلةِ في المغزى التي يحفَل بها المذهب الإباضِيُّ، وإبراز الوَحدة الفكرية التي تجمع المدارس الفقهية في الفروع بناء على الأصول والمبادئ، والقواعد الكليَّة في الاجتهاد.

(1) تمام الحديث ونصُّه: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ المَدِينَةَ وَهُمْ يُسْلِفُونَ فِي التَّمْرِ، فَقَالَ: «مَنْ أَسْلَفَ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ» الترمذيُّ: السُّنن، كتاب: «البُيوع»، باب: «ما جاء في السَّلف في الطَّعام والتَّمر»، رقم: 1311. الدَّارقطنيُّ: السُّنن، كتاب: «البُيوع»، رقم: 2800. قال أبو عيسى: «حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَالعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَغَيْرِهِمْ»، قال الألبانيُّ: «صحيح».

(2) شرح النِّيل، 09/ 32-33.

(3) المصدر نفسه، 09/ 33.

المبحث الثَّاني: مقصد الرَّواج والتَّداول في الأموال:

مِن النِّعم التي آتاها الله بني البشر وزَيَّن بها معيشتهم وحياتهم؛ فغدت عندهم شيئا مُحبَّبا، وصارت لديهم أمرا مرغوبا، يسعى كُلٌّ منهم لتحصيله، وتوفيره، والتَّكثير منه؛ لقضاء حوائج دُنياه، وجَنْيِ فوائد أُخراه (بالنِّسبة للمؤمن)؛ المالُ والثَّروةُ، فَكُلٌّ ينشد اليسار والسَّعة في الدُّنيا، ويسعى لإعمار دُنياه وأُخْرَاه بما آتاه الله وتَفَضَّل به عليه من نعمة المال.

وَقَصْدَ إتْمَام النِّعمة وإكمالها لِبَنِي البشر شرع الله الحكيم لَهُم ما يُشبع به رغبتهم في توفير المال وتكثيره، ووفَّر لَهم سُبل إنْمَائه وزيادته، وجعل تعاوُره وتناقله بينهم غرضا ومطلبا، وتداوُله وترويجه إلى بعضهم البعض هدفا ومقصدا.

فما معنى هذا المقصد؟ وما هي الوسائل التي شرعها الله ﷻ لتحقيقه وتحصيله؟، للإجابة عن هذين السُّؤالين، يحاول الباحثُ عرضَ ذلك في مطلبين اثنين؛ يختصُّ الأوَّلُ منهما بالبحث في معنى مقصدي التَّداول والرَّواج واحتفاء الشَّارع بهما، ويتضمَّن إشاراتٍ إلى الوسائل المأمور بها والمباحة المشروعة لإدراك المقصد، ويُعنى الثاني بالحفر في الوسائل المنهيِّ عنها المشروعة للحفاظ على المقصد، وصونه عن عدم نقضه والافتئات منه؛ وفيما يأتي بيانُ ذلك:

المطلب الأوَّل: التَّداول والرَّواج؛ معنى واحتفاء، أمرا وإباحةً:

الفرع الأوَّل: المعنى اللِّسانيُّ:

الرَّواج اسم مِن رَوَّج، يُرَوِّج[1]، وأصله من مادَّة (رَوَجَ): تقول: راج الأمر، يَروج، رَوْجا، ورَواجا؛ أسرع[2]. وراج الشَّيْءُ، يَرُوج رَوَاجا؛ نَفَق[3]. وَرَوَّج الشَّيء؛ جعله مُنتشرا يكثر الطَّلب عليه[4]. وتقول: راجت الدَّراهم والعُملة؛ أي تعامل النَّاسُ بها، وراجت

(1) الفارابيُّ، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين: مُعجم ديوان الأدب، 03/ 366.

(2) ابن دُريد الأزديُّ: جمهرة اللُّغة، 01/ 468. ابن منظور: لسان العرب، 02/ 285. مُرتضى الزُّبيديُّ: تاج العَروس، 05/ 600.

(3) الجوهريُّ: الصِّحاح، 01/ 318. الرَّازي: مُختار الصِّحاح، 01/ 267. ابن منظور: المرجع نفسه، 02/ 285. مرتضى الزُّبيديُّ: المرجع نفسه، 05/ 600.

(4) أحمد مُختار عبد الحميد عمر وآخرون: مُعجم اللُّغة العربيَّة المعاصرة، 02/ 954.

السِّلعة؛ كَثُر طُلاَّبها. وروَّجته ترويجا؛ نفَّقته كالسِّلعة والدَّراهم[1].

والتَّداول لغة هو التَّحوُّل والتَّناقل والتَّعَاوُر والتَّناوُب، يُقال: اندال القومُ؛ إذا تحوَّلوا من مكان إلى مكان، ومن هذا الباب: تداول القوم الشَّيْءَ بينهم؛ إذا صار من بعضهم إلى بعض، وتناقلوه فيما بينهم، مِن هذا إلى ذاك، ومن ذاك إلى هذا، وتداولت الأيدي المالَ؛ أي تعاقبته، فأخذته هذه مَرَّة وهذه مرَّة، وصار ملكا لهذه مرَّة ولتلك مرَّة، والدّولة (بضَّمِّ الدَّال أو فتحها): ما يُتداول من الأموال، وتطلق على الغَلبة في الحرب[2].

الفرع الثَّاني: المعنى الاصطلاحيُّ:

الرَّواج والتَّداول في المفهوم الاصطلاحيِّ بمعنى واحد؛ وهو: «دورانُ المال وتحرُّكه بين أيدي أكثر مَا يُمكن من النَّاس بوجه حَقٍّ في شكل استهلاك واستثمار»[3].

وتداوُل المال ورواجُه يُعَدُّ مقصدا شرعيًّا مُهمًّا وعظيما في المعاملات المالية، وردت به الآيات القُرآنيَّة مُرشدة إليه، ومُرَغِّبة فيه، ومُيَسِّرة لكُلِّ سُبُله وطرقه، ومُزيلة لكُلِّ العوائق والموانع الذي تحول دون وقوعه وتحقُّقه؛ من ذلك ما ورد من الآيات في نفي المشقَّة والْجُناح والحرج عن النَّاس؛ تسهيلاً للتَّجر والمعاملات بينهم، وتشجيعًا لهم على إدارة المال وتداوله فيما بينهم، قال ﷻ: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾ البقرة: ٢٨٢، رَخَّصت الآية للمتعاملين عدم الكتابة رفعا للمشقَّة[4]، وتخفيفا عليهم؛ لأنَّ التجارة النَّاجزة التي تَتمُّ يدا بيد تتطلَّب السُّرعة ولا تتحمَّل التَّأخير، وتتكرَّر في كُلِّ وقت[5]، وفي هذا التَّيسير إعانةٌ على تناقل الأموال وتداولها فيما بين النَّاس بكُلِّ أريحيَّة ويُسْر وسهولة.

ومن ذلك أيضا قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ البقرة: ١٩٨،

(1) يُنظر: الجوهريُّ: الصِّحاح، 01/ 318. نشوان بن سعيد: شمس العُلوم، 04/ 2687. ابنُ منظور: لسان العرب، 02/ 285. مرتضى الزَّبيديُّ: تاج العَروس، 05/ 600. أحمد مختار وآخرون: معجم اللغة العربيَّة المعاصرة، 02/ 954.

(2) يُنظر: الجوهريُّ: المرجع نفسه، 04/ 1699-1700. ابن فارس: مُجمل اللُّغة، 01/ 340. ومُعجم مقاييس اللُّغة، 02/ 314. ابن منظور: المرجع نفسه، 11/ 252. أحمد مُختار وآخرون: المرجع نفسه، 01/ 788.

(3) ابن زغيبة: مقاصد الشَّريعة الخاصَّة بالتَّصرُّفات المالية، 253.

(4) يُنظر: اطفيَّش: تيسير التَّفسير، 02/ 218.

(5) يُنظر: كعباش: نفحات الرَّحمن، 02/ 200.

ورد في سبب نُزول هذه الآية قولُ ابنِ عبَّاس ﷺما: «كَانَتْ عُكَاظٌ وَمَجَنَّةُ وَذُو الْمَجَازِ أَسْوَاقًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَلَمَّا كَانَ الْإِسْلَامُ فَكَأَنَّهُمْ تَأَثَّمُوا فِيهِ، فَنَزَلَتْ: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ»[1].

فقد جاءت هذه الآية لترفع الوهم، وتنفيَ الحرج عن مُمارسة التِّجارة والتَّكسُّب في موسم الحجِّ، ولتُبيِّن أنَّ إعمارَ الأرض بتداول المال وتنميته ليس خارجا عن أعمال الخير والبرِّ والتَّقوى ما لَم يعد عليها بالنُّقصان أو الإضاعة، ويتسبَّب في التَّفريط فيها، بل هُو داخلٌ في مفهوم العبادة الكُليِّ بتحقيق العِمارة في الأرض، وتأدية وظيفة الاستخلاف فيها[2].

ولَعَلَّ تخلُّفَ الأُمَّة في التِّجارة والعِمارة والحضارة راجعٌ إلى انتشار المفاهيم والأفكار التي تُكَرِّس في العقول فكر الجنوح عن العمل، والاستنكاف عن التَّجر وتحصيل الرِّبح، وإعداد أسباب القوَّة، وتثبِّت في النُّفوس عقيدة الكسل، وعدم العمل، والزُّهد في توفير المال، واكتساب الثَّروة بحجَّة التَّقوى والورع والرَّغبة فيما عند الله عن الدُّنيا، والحقّ أنَّها مفاهيم خاطئة ومجافية لحقيقة الشَّرع؛ وعليه وجدنا القرآن الكريم يُحاربها ويُبيِّن في كُلِّ مَرَّة أنَّ العملَ والتِّجارة والعِمارة دِينٌ وعبادة وتقوى كما اتَّضح من خلال الآيات السَّابقة، وزيادةً على ذلك فقد رفع الله من قدر العاملين المكِدِّين، الضَّاربين في الأرض؛ قصد تكثير الأموال وتوفيرها في خيري الدُّنيا والآخرة، وأعلى مكانتهم وأنزلهم منزلة المقاتلين في سبيل الله، بل قدَّمهم عليهم في الذِّكر، وخَفَّف عنهم ويَسَّر لهم، قال ﷻ: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ المزمل: ٢٠؛ والضَّرب في الأرض هو السَّفر لِما تدعو إليه ضرورة العيش من تِجارة وصناعة وزراعة وغير ذلك من دواعي الأسفار والضَّرب في فِجاج الأرض»[3].

هذه بعضُ الآيات الدَّالة على احتفاء الشَّارع الحكيم بالتِّجارة وأسبابها، وامتداحه لممارسيها وأربابها، يحسب الباحثُ أنَّ فيها الكفايةَ للتَّدليل على المقصد، والبرهنة عليه،

(1) البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «بدء الوحي»، باب: «﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾»، رقم: 4519. البيهقيُّ: السُّنن الكبرى، كتاب: «الحجِّ»، باب: «التِّجارة في الحجِّ»، رقم: 8658.

(2) يُنظر: كعباش: نفحات الرَّحمن، 01/ 430-431.

(3) كعباش: المصدر نفسه، 14/ 203. ويُنظر: اطفيَّش: تيسير التَّفسير، 15/ 375.

ولطالب التَّفصيل في ذلك اللُّجوءُ إلى القرآن والسُّنَّة؛ فهما طافحان بالنُّصوص الحاثَّة على السَّعي، والحاضَّةِ على العمل والكسب، وجَنْيِ المال والثَّروة التي تُقيم أمر الأُمَّة وتُيَسِّر لها سُبُل النُّصرة والتَّمكين.

وبهذا ينتقل البحث إلى بيان هذا الاحتفاء بِمَقصد التَّداول، والتَّيسير لأسباب تحقيقه وتحصيله، في جانِبَيْ العَمل والتَّطبيق؛ إذ يُحَاول إيراد بعض الوسائل التي شرعها الله ﷻ لأجل ذلك، وعددٍ من الإجراءات والأمارات الموصلة والمبلِّغة إليه، وبيانِ حكمة الله في ذلك؛ حيث عَدَّد الأساليب في ذلك ونَوَّع الطُّرق والسُّبل، بين الأمر والإباحة والنَّهي، ولقد سبق أَنْ بَيَّن البحثُ جانبا من ذلك في مبحث «كُلِيَّة حفظ المال» خَاصَّة من جانب الأمر والإباحة؛ وعليه سَيُتَمِّمُ ذلك في الفرع المستقبِل في شكل إشارات وتلميحات.

الفرع الثَّالث: إشاراتٌ إلى الوسائل المأمور بها والمباحة لتحصيل مقصد الرَّواج والتَّداول:

1- تشريع عقود المعاوضات:

قصد التَّيسير والتَّخفيف على العباد لتحقيق مقصد رواج الأموال وتداولها شرع الله ﷻ عددًا من العقود المالية التي تكفُل لَهم دوران الأموال، وتناقلها بينهم بصور سليمة، وطرق قويمة؛ من ذلك:

أ ـ عقد البيع: قال الله ﷻ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ البقرة: ٢٧٥، قال اطفيَّش: «والبيعُ جائزٌ بالإجماع (...)، ومُنكره مُشرك، والحكمة تقتضيه؛ لأنَّ حاجة الإنسان تتعلَّق بِمَا في يد صاحبه غالبا وصاحبُه قد لا يبذله، ففي تشريع البيع وسيلةٌ إلى بلوغ الغرض من غير حرج، وهو نعمةٌ من الله تعالى»[1]، وتتمثَّل هذه النِّعمة في إباحة طريقٍ لتداوُل المال وتناوُبه فيما بينهم، وتناقل السِّلع وتبادلها؛ إقامةً للحياة، وتحريكًا للاقتصاد في الأُمَّة.

ب ـ إباحة عُقُودٍ مُشتملةٍ على جهالة وغَرر: لقد اقتضت حِكمة الله وفضلُه على عباده، تشريعَ عقودٍ مُشتملة على شيء من الغَرر؛ تسهيلا للمعاملات قدر الإمكان، وتيسيرا لتداول المال بين بني الإنسان؛ وذلك مثل: السَّلم، والمغارسة، والمزارعة، والمساقاة، والإجارة، والقِراض.

(1) شرح النِّيل، 08/ 05.

قال اطفيَّش في بيان معنى المغارسة والمساقاة، وسَبَبِ تشريعهما: «المغارسة: أَنْ يدفع أرضه لمن يغرس فيها شجرا. والمساقاة: أن يدفع الرَّجل شجرةً لمن يخدمها، وتكون غَلَّتُها بينهما؛ وهي جائزة مُستثناة من أصولين مَعلومَيْنِ: «الإجارة المجهولة»، و«بيع ما لم يخلق»»[1].

وقال في موضع ثان: «قلت: ذلك قياسٌ على ما خالف الأصلَ، وهو المضاربة للجهل فيها؛ لأَنَّ المساقاة تُنَاسب المزارعة، بل هو (هكذا) سواء، وفيهما الجهل معا؛ وهي جائزة»[2].

والذي يظهر من خلال هذين النَّقلين نَصُّ اطفيَّش على أَنَّ المزارعة والمغارسة والمساقاة شُرِعَت على خلاف الأصل، وعلى الرَّغم من مخالفتها أَصلَيْ منعِ «الإجارة المجهولة»، و«بيع ما لم يخلق»، وتوافرها على الجهالة.

ولقد رَدَّ اطفيَّش على من قال بتحريم الإجارة والمزارعة مُعتبرا إيَّاهما غَررا؛ لأَنَّ المنافع في وقت العقد معدومة، وحَكَمَ ببطلان هذا القول[3]، مُسْتَشهدا بمجموعة من الآيات والأحاديث[4]، مُتعقِّبا ذلك بما ورد في الدِّيوان عن جواز الإجارة؛ حيث قال: «وفي الدِّيوان: والإجارةُ جائزة بين بني آدم كُلِّهم؛ الأحرارِ البالغين العقلاء، ذكورِهم وإناثهم، مُوَحِّدهم ومُشركهم، ما دامت عقولُهُم صحيحةً وجائزةً في الأوقات والأماكن كُلِّها...»[5].

من خلال ما سبق يظهر للنَّاظر التَّوجِيهُ المقاصديُّ لاطفيَّش لمسألة مشروعيَّة الإجارة والمساقاة والمزارعة والمغارسة؛ حيث اعتبر هذه المعاملاتِ مُسْتثنياتٍ من أصل المنع، وأَكَّد على جوازها، رَغم توافُرها على الجهالة والغَرر، وبيعِ ما لَم يخلُق، ناظرا في الأدلَّة الواردة في إباحتها وإجازتها، لاحظًا المقاصد الكليَّة للشَّارع الحكيم في رعي صلاح الخلق، وصون مصالِحهم بِما يتناسب مع المبادئ الكُلِّيَّة للشَّريعة، ويستجيب لحاجات النَّاس ومُتطلَّباتهم،

(1) شرح النِّيل، 10/ 65-66.

(2) المصدر نفسه، 10/ 58.

(3) قال في ردِّ مذهب المنع من الإجارة والمزارعة: «وفي الأحاديث والآيات المذكورة (هي الآيات والأحاديث التي ساقها للاستدلال على بطلان قولهم، وهي ثلاث آيات، وعشرون حديثا) دليلٌ على بطلان منع الأصَمِّ وابن عُلية الإجارة وشبهتهما أَنَّ المعاوضات إنَّما يستحقُّ فيها تسليم الثَّمن بتسليم العين، كالحال في الأعيان المحسوسة، والمنافعُ في وقت العقد معدومة؛ فكان ذلك غررا، ومِنْ «بيع ما لم يخلق»، وقولهما باطل» المصدر نفسه، 10/ 07-08.

(4) أورد في ذلك ثلاث آيات، وعشرين حديثا.

(5) المصدر نفسه، 10/ 08.

ويضمن للأمَّة سير أمورها وشؤونها؛ بتحريك دواليب اقتصادها، وتداول الأموال وتناقلها فيما بين أفرادها في حركة دائبة ودائمة.

والشَّريعة في هذه المعاملات تقصد إلى تيسير تداول الأموال وتناقلها بين الخلق بقدر الإمكان، وتغليب ما فيها من المصلحة والنَّفع والخير للفرد والأُمَّة، على ما عسى أن يعترضها من مفسدة مغلوبة[1]، ولقد تقرَّر عند العلماء أنَّه يتعيَّن الأخذ بالمصلحة الراجحة الغالبة في مُقابل المصلحة المرجوحة المغلوبة، ويتوجَّب دفع المفسدة الرَّاجحة الغالبة في مُقابل المفسدة المرجوحة المغلوبة[2].

ولِمزيد بيانٍ وتوضيحٍ لالتفات الشَّريعة لمقصد تداول الأموال ورواجها، وعنايتها به، من جهة الإباحة والأمر؛ يُحاول البحثُ استعراضَ أنموذجين من المعاملات المباحة على ما فيها من الغَرر والجهالة في الأصل بشيء من التَّفصيل؛ وهي بيع السَّلم، والقِراض (المضاربة).

1- بيع السَّلَم:

بيع السَّلم في الشَّرع هو «شراءٌ بنقد موزون حاضرٍ لنوع من المثمَّنات معلومٍ بعيار وأجل ومكان معلومات، وإشهاد»[3]، أو هو «بيعٌ موصوفٌ في الذِّمَّة إلى أجل معلوم»[4]؛ وهو مشروع ومأذون فيه بخصوصه من سُنَّة النبيِّ ﷺ، من ذلك ما رُوي عن ابن عبَّاس رضي الله عنهما أنَّه قال: «قَدِمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ الْمَدِينَةَ وَالنَّاسُ يُسْلِفُونَ فِي الثَّمَرِ الْعَامَ وَالْعَامَيْنِ، أَوْ قَالَ: عَامَيْنِ، أَوْ ثَلاَثَةً ـ شَكَّ إِسْمَاعِيلُ ـ، فَقَالَ ﷺ: (مَنْ سَلَّفَ فِي تَمْرٍ؛ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ)»[5]، ويعُمومه من الكتاب؛ إذ إنَّه داخلٌ في عُموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ البقرة: ٢٧٥[6]، وقوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ البقرة: ٢٨٢[7]. ولقد

(1) يُنظر: ابن عاشور: مقاصد الشَّريعة، 468-469. العالم: المقاصد العامَّة، 519.

(2) يُنظر: ابن عبد السَّلام: قواعد الأحكام، 01/ 07، و38، و60.

(3) اطفيَّش: شرح النِّيل، 08/ 632.

(4) أبو ستَّة: حاشية على كتاب الإيضاح، 03/ 408.

(5) البُخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «السَّلم»، باب: «السَّلم في كيل معلوم»، رقم: 2239. مُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «المساقاة»، باب: «السَّلم»، رقم: 1604.

(6) يُنظر: اطفيَّش: المصدر نفسه، 08/ 633.

(7) ورد في السُّنَّة عن ابن عبَّاس رضي الله عنهما أنَّه قال: «أَشْهَدُ أَنَّ السَّلَفَ الْمَضْمُونَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ فِي الْكِتَابِ وَأَذِنَ

حكى بعضُهم إجماع العُلماء على مشروعيَّته[1]، إلاَّ ما كان من ابن المسيِّب[2].

ولقد ثبتت هذه المشروعيَّةُ على وجه التَّرخيص والتَّخفيف لا على الأصل؛ إذِ الأصلُ في السَّلَم المنعُ؛ لأنَّه بيعٌ مُشتمل على جهالة وغَرر، وهو من قَبيل بيع المعدوم[3]، فالسَّلم مخصوص من جملة ما نهى عنه عليه السلام عن بيع ما ليس معك[4]، وشُرع لِمسيس الحاجة إليه، ولِما يُحَقِّقُه من المصلحة للبائع والمشتري[5]؛ فالبائعُ «مُستفيد بالمال مِمَّا يُعينه على إتمام عمله، والمزارعُ يستعين بذلك المال المقدَّم على شراء البذور وتهيئة الوضع الجيِّد للزِّراعة، والمشتري يستفيد ضمانَ وصول البضاعة إليه في أجل معلوم مع نَقْصٍ في قيمتها؛ إذ مِن المعلوم عادة أنَّه إن قُدِّمَت الأثمانُ؛ قَلَّت قيمة المثمَّنات»[6]، وفي هذا التَّشريع الحكيم تيسير لتداول الأموال وتعاقبها بين الأيدي، ورواجها ودورانها بين أقصى ما يُمكن من الأفراد، وعدم تعطُّلها

فِيهِ» ثُمَّ تلا هذه الآية. الحاكم: المُستدرك، كتاب: «التَّفسير»، باب: «من سورة البقرة»، رقم: 3130 قال المعلِّق: «هذا حديث صحيح على شرط الشَّيخين ولم يُخرجاه». البيهقيُّ: السُّنن الكبرى، كتاب: «البُيوع»، باب: «جواز الرهن والحميل في السلف استدلالا بالكتاب في آخر آية الدين، وآية الدين واردة في السلف المضمون»، رقم: 11087.

(1) يُنظر: أبو ستَّة: حاشية على كتاب الإيضاح، 03/ 408. اطفيَّش: شرح النِّيل، 08/ 633 (وعبَّر عنه بالاتِّفاق).

(2) لقد أثبت التَّحقيق أنَّ هذه النِّسبة غير صحيحة؛ إذ لم تثبت عن سعيد بن المسيِّب. يُنظر في بيان ذلك: الكنديُّ: المعاملات المالية، 401-402.

(3) جاء النَّهي عن رسول الله ﷺ عن بيع ما ليس معك، وقد روى الحديثَ، الرَّبيعُ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «البُيوع»، باب: «ما يُنهى عنه من البُيوع»، رقم: 563. أبو داود: السُّنن، كتاب: «البُيوع»، باب: «في الرَّجل يبيع ما ليس عنده»، رقم: 3504، قال الأرنؤوط: «إسنادُه حسن»، قال الألبانيُّ: «حسنٌ صحيح».

وقع خلاف بين العُلماء في ماهية مثلِ هذه البيوع؛ فئمَّة من يعتبرها بيوعا شُرعت على خلاف القياس والأصل، فيقولون في السَّلم مثلا أنَّه شُرع وأُبيح على خلاف القياس لدخوله في معنى قوله ﷺ: «لاَ تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ»؛ فهو إذن بيع معدوم، وئمَّة مَنْ يَعُدُّهَا بيوعا قائمة على القياس الصَّحيح، فيخرِّج السَّلم مثلا على أنَّه بيع موصوف في الذِّمَّة وليس بيعا معدوما. ينظر في تفصيل ذلك: الكنديُّ: المصدر نفسه، 407-411.

(4) الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 03/ 411. أبو ستَّة: المصدر نفسه، 03/ 416-417. اطفيَّش: المصدر نفسه، 08/ 634. الخليليُّ: الفتاوى، 03/ 249. قال الشَّقصيُّ: «والسَّلف جائزٌ في الأنواع الموجودة عند الناس، مِنْ طعام وحيوان وثياب وغير ذلك؛ مِمَّا هو موجود عند الناس. فإن قال قائل: فمن أين جاز السلف وهو بيع ما ليس معك، وقد نهى النبيُّ ﷺ النَّاس عن بيع ما ليس معهم وعن ربح ما لم يضمنوا؟ قيل له: السَّلف مخصوص بالسُّنة، مما أحله الله ﷻ على لسان نبيه محمد ﷺ، وأجمعت الأمَّة على جوازه، ولولا ذلك؛ لكان محرما من جملة المحرمات» منهج الطَّالبين، 07/ 355.

(5) قال السَّدويكشيُّ: «علَّة الأجل حصول مصلحتين؛ إحداهما: للبائع، وهو دفع قليل؛ ليأخذ أكثر منه، والثَّانية: للمشتري، وهي الانتفاع بالثَّمن في أجله». أبو ستَّة: المصدر نفسه، 03/ 416. اطفيَّش: المصدر نفسه، 08/ 634.

(6) الكنديُّ: المصدر نفسه، 404.

وتكدُّسها؛ لعدم وجود الحلول الاستثماريَّة، وفيه تحريك لعجلة المشاريع، وإنعاشٌ لاقتصاد الأُمَّة وإنماء له، دون التَّفريط في مبادئها والوقوع في شِراك المعاملات الحرام.

يقول الكنديُّ: «وعقد السَّلَم من العقود الشَّرعيَّة الجائزة التي ترجع بالخير للمجتمعات والأفراد، فبدل أن يكون هُناك تمويل ربويٌّ يُغيَّر العقدُ إلى سَلَم، فيُعطي أصحاب رؤوس الأموال أموالَهُم؛ لكي يستغلَّها أصحاب الكفاءات العمليَّة، فَيُحوِّلونها مُنتجاتٍ ترجع بالصَّالح العامِّ، ويستفيد أصحاب رؤوس الأموال بفرق القيمة بين تعجيل الثَّمن قبل استلام البضاعة وبين قيمتها عند وجودها.

وهذا الفرق قد يصل في أحيان كثيرة إلى أرباح مُضاعفة تفوق الزَّائد الربويَّ المحرَّم، فَيَرْجع المقتفي شرعَ رَبِّه بخيري الدُّنيا والآخرة؛ الرِّبح الدُّنيويّ، والرِّضوان الإلهيّ»[1].

وللتَّدليل على التَّوجيه المقاصديِّ لهذا الحُكم عند عُلماء الإباضيَّة وعدم توقُّفهم على اللَّفظ وما جاء به النَّصُّ دون التأمُّل في مقصد ذلك وهدفه وغايته، يسوق الباحث فتوى للخليليِّ ـ على طولها ـ يتبيَّن فيها ذلك ويتَّضح؛ حيث جاء فيها:

السُّؤال: «ما هي المعاملات التي يجوز فيها السَّلم؟ وهل هي خاصَّة بالطَّعام أم يشملها مع غيرها؟ وما هو ضابط ما يجوز فيه السَّلم؟

جواب الخليليِّ: استُمِدَّ حُكم السَّلم من تعامل النَّاس به بالمدينة المنوَّرة، فقد هاجر إليها النبيُّ ﷺ والنَّاس يُسلِمون في الحبوب، فأقَرَّهم رسول الله ﷺ على ذلك، وإنَّما شرط عليه أن يكون ذلك إلى أجل معلوم، وبوزن معلوم أو كيل معلوم، واختلف العُلماء من أجل هذا في السَّلَم في الأنواع الأخرى مِمَّا يَحتاج إليه النَّاس لغير مطعمهم؛ فمنهم من حصر الرُّخصة في الطَّعام وحده؛ لأنَّه حريٌّ بالتَّسامح فيه من أجل الاقتيات، وليس المقتات به كغيره، ثُمَّ إنَّ هذه رخصة والرُّخصةُ لا تتعدَّى مكانها، ولا يُقاس عليها؛ لأنَّها خارجة بنفسها عن سَنن القيَاس، وكُلُّ ما خرج عن القِياس؛ فإنَّ غيره عليه لا يُقاس، وإنَّما كانت رخصة للنَّهي عن بيع الإنسان ما ليس عنده، ومن المعلوم أنَّ السَّلم لا يكون إلاَّ في غائب غير موجود، ومنهم مَن أباحه في كُلِّ ما يُمكن أن يُضبط بضوابط تُحَدِّده، وكان مِمَّا يحتاج إليه النَّاس؛ فيدخل في

(1) المعاملات المالية، 404.

ذلك كُلُّ ما يحتاج إليه النَّاس للباسٍ أو غيره من ضروراتهم، على أن يكون ذلك له ضوابط تُحَدِّده، كما تضبط الحبوب بالكيل والوزن، ومن المعلوم أنَّ ضوابط الأجناس تختلف؛ فمنها ما يدخل الوزنُ في ضبطه، ومنها ما لا يكون بالوزن رأسا وإنَّما بطوله وعرضه وسائر أوصافه التي تراعى في قيمته، وما مواضعها إلاَّ أنَّ هذه الرُّخصة إنَّما كانت من أجل مُراعاة حاجة النَّاس؛ لذلك كان الأخذ بها فيما تشتدُّ إليه الحاجة أو يدخل في حُكم الضَّرورة أرفقَ بالنَّاس وأوفقَ بمصالحهم، خصوصا في هذا العصر؛ لحاجة النَّاس إلى الاستيراد لكثير مِمَّا يُعدُّ من ضرورات حياتهم، كالعتاد الحربيِّ وآلات العمل وغيرها مِمَّا لا يُمكن الحصول عليه إلاَّ بالاستيراد، وقد يتعذَّر الاستيراد إلاَّ بهذه الطَّريقة، على أنَّ الدِّقَّة في ضبط أوصاف كُلِّ هذه الأشياء المطلوبة يُمكن أن تُحَدِّدَها تحديدا دقيقا حتَّى تكون في حُكم الشَّيء المشاهد، وكثيرا ما تكون لها نظائرُ من قَبْلُ مُعَرَّفة عند الجميع، وعندما تُطلب يُمكن أن تُصنع وَفق أوصافها، وإن لَم تكن موجودة، وتُسلَّم في الوقت المتَّفق عليه بين الطَّرفين، أرى من الضَّرورة الأخذ بذلك اعتمادا على هذه الرُّخصة في وقتنا هذا، وإلاَّ لتعطَّلت المصالح أو يلجأ النَّاس إلى معاملات غير مباحة أصلا، والله تعالى أعلم»[1].

إنَّ النَّاظِرَ في هذه الفتوى ينجلي له النَّظر المقاصديُّ، والتَّوَجُّه المصلحيُّ الذي تتميَّز به؛ فالخليليُّ حاول في هذه الفتوى النَّظرَ إلى المقصد من تشريع السَّلم والغايةِ منه؛ فلم يقتصر بذلك على ما جاء به النَّصُّ من أصناف في السَّلم، بل حاول تعديةَ الْحُكم إلى غيره بتوسُّعٍ في النَّظر؛ مُراعاة لحاجة النَّاس وضرورات عيشهم، بل نظرا في مَصلحة الأُمَّة وبقائها عزيزةً قويَّةً بِعتادها وعُدَّتها، وبثرواتها وأموالها وتفَوُّق اقتصادها، وبِحضورها القويِّ في ساحة الاقتصاد العالميَّة استثمارا واستيرادا وتصديرا، في حركة اقتصاديَّة تداوليَّة رائجة، وحفاظا على مبادئ الإسلام من أن تُخترق ويُتعدَّى عليها باللُّجوء إلى معاملات مُحرَّمة؛ لعدم وُجدانهم الحلَّ في الإسلام، وتعطُّلِ مصالحهم بسبب التَّضييق، وعدم مُمَارسة النَّظر السَّديد تحت مِظَلَّة الحلال ومقاصده، والمباحِ ومراميه التي جعل الله ﷻ فيها طرقًا ومجالاتٍ واسعةً لاستثمار المال وإنمائه، وتطويره وتكثيره، وتداوله وترويجه، بل جعل ذلك مقصدا من مقاصد الشَّريعة

(1) الخليليُّ، الفتاوى، 03/ 249-250.

تهدف إليه وتتغيَّاه كما تبيَّن.

2- القِراض:

القِرَاضُ أو المضاربة في الاصطلاح الشَّرعِيِّ هو «اتِّفاقٌ على إعطاء نقد لتجر بجزء من الرِّبح»[1]، نَصَّ اطفيَّش في شرح التَّعريف على وجوب كون الجزء المتَّفق عليه من الرِّبح معلوما، ولازِمَ الاتِّفاق على الإعطاء؛ أي الإنجاز، وَعَلَّلَ ذلك بأَنَّ مُجرَّدَ الاتِّفاق عليه ليس مُضاربة، وقضى بذلك بأَنَّ تعريف الثَّمينِيِّ تصويرا وتمثيلا وليس تعريفا[2].

وقال الشَّمَّاخِيُّ في بيان معناها: «هي ضربٌ من الإجارة، وصفتها: أن يُعْطِيَ الرَّجل لرجلٍ المالَ على أن يتَّجر به، على جزء معلوم يأخذه العامل من ربح المال»[3].

من التَّعريف يتبيَّن أَنَّ للمضاربة ثلاثةَ أركان؛ الرَّجل الذي يُعطي المالَ، وهو صاحبُ رأس المال (ربُّ المال)، والرَّجل الذي يُعطى له المالُ ليعمل فيه، وهو المضارِب (العامل)، والمال (رأس المال) وهو المضَارَب فيه[4].

ولقد اتَّفقت الأُمَّة على جوازها؛ لإجازة النبيِّ ﷺ لها[5]، ومِمَّا ورد في إجازتها قوله ﷺ: «وَلَا قِرَاضَ إِلَّا بِعَيْنٍ»[6]. والذي يبدو من النَّظر في أصل الْمُضاربة أَنَّها على خلاف الأصل؛ لأنَّ الأجرة فيها غير معلومة، فالرِّبح فيها هو جزء معلوم، وليس أجرةً مُحدَّدة ومُقدَّرة؛ وعليه فالأصل فيه عدمُ الجواز؛ ومِنْ ثَمَّ فإنَّنا نجد ابنَ بركة ينصُّ على أَنَّه لولا الاتِّفاق على جواز المضاربة؛ لم تجز، مُعَلِّلا ذلك بأَنَّها أجرةٌ غير معلومة[7]. وإلى الرَّأي نفسه ذهب كُلٌّ من

(1) الثَّمينيُّ: كتاب النِّيل، 02/ 577.

(2) يُنظر: شرح النِّيل، 10/ 304-305.

(3) كتاب الإيضاح، 04/ 50.

(4) يُنظر: الخليليُّ: الفتاوى، 03/ 234.

(5) أورد اطفيَّش في إجازة القِراض أدلَّةً من القرآن، وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾ النساء: ٢٩. وقوله أيضا: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلۡإِثۡمِ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ البقرة: ١٨٨، وعقَّب عليها بأنَّ القِراض تجارة من التِّجارات. شرح النِّيل، 10/ 307.

(6) الرَّبيع بن حبيب: الجامع الصَّحيح، كتاب: «البيوع»، باب: «الربا والانفساخ والغشِّ»، رقم: 587. ولفظه: أبو عبيدة عن جابر عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا شُفْعَةَ إِلَّا لِشَرِيكٍ وَلَا رَهْنَ إِلَّا بِقَبْضٍ وَلَا قِرَاضَ إِلَّا بِعَيْنٍ»، قال الكنديُّ عقب إيراده هذا الحديث: «ولَمْ يثبت في جواز المضاربة حديث غير هذا» الوجيز في فقه المعاملات، 341.

(7) يُنظر: الجامع، 02/ 368.

الشَّمَّاخيِّ، والشَّقصيِّ، واطفيَّش، ونَصُّوا عليه[1].

تُصنَّف المضاربةُ على أنَّها نوعٌ من الإجارات[2]، «وهي من العقود التَّثميريَّة التي تتآخى فيها رؤوس الأموال والجهود والخبرات»[3]؛ إذ الكثيرون لديهم رؤوس أموال ضخمةٌ، وثرواتٌ هائلة، لكن تنقصهم الخبرة والعِلم بالتِّجارةِ وخباياها، والمعاملاتِ المالية وخفاياها، أو يُعْوِزُهم التفرُّغ لتنمية هذه الأموال واستثمارها. وآخرون يملكون الخبرة والوقت والمشاريع الجاهزة والأفكار الاقتصاديَّة المربحة والقُدرة على العمل والتَّجسيد، بيد أنَّهم لا يملكون رؤوس الأموال، وينقصهُم التَّمويل والمددُ الماليُّ لتحريك أفكارهم، وتطبيق مشاريعهم؛ وبذلك تبقى رؤوس الأموال مُكَدَّسَة مَكنوزة عند أصحابها، والطَّاقات خاوية مُعَطَّلة ترقُب الفرص لاقتناصها، وقد تحصل لَهم عن طريق الحرام، فيلجؤون إليها بانسداد طريق الحلال.

إزاءَ هذه الحالِ التي تتكدَّس فيها الأموال دُونَما فائدة، وتتعطَّل فيها الطَّاقات وتتبلَّد باحثة عن الأموال فلا تجدها، وأمام هذه الحاجة والضَّرورة الواقعة في الأُمَّة، شرَّع الشَّارع الحكيم ضُرُوبا من المعاملات، وأباح صُنُوفا من الشَّركات، على خلاف القياس، وعلى نقيض الأصول، وقَنَّنها بشروط وضوابط تحميها وتُحَصِّنها من الانفلات والانحراف عن مقاصدها وأهدافها، والمضاربةُ واحدة من هذه الشَّركات؛ حيث شُرعت على ما فيها من الجهل والغَرر[4]، وبالرَّغم من كونها أجرةً غير معلومة؛ لمسيس الحاجة إليها، وللضَّرورة النَّازلة بالبشر والمستدعِية لها، ولكونها طريقا وسبيلا إلى تداول الأموال وتناوبها بين الأيدي، وتكاثُرها ورواجها بين النَّاس.

قال اطفيَّش مُبَيِّنا هذه المعاني على لسان أبي الوليد القرطبيِّ الأندلسيِّ[5]: «القراضُ هو

(1) يُنظر: كتاب الإيضاح، 04/ 49. منهج الطَّالبين، 07/ 340. شرح النِّيل، 10/ 307.

(2) يُنظر: ابنُ بركة: الجامع، 02/ 368. اطفيَّش: المصدر نفسه، 10/ 307، و325.

(3) الكنديُّ: المعاملات المالية، 341.

(4) يُنظر: اطفيَّش: المصدر نفسه، 10/ 325.

(5) ابن رشد الأندلسيّ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد (520/ 595هـ-1126/ 1198م): الفيلسوف، حفيد ابنِ رشد الفقيه، من أهل قُرطبة. يُسَمِّيه الإفرنج (Averroes)، تعلَّم الطب والفقه وعلم الكلام والفلسفة حتَّى برع فيها، وصار مضرب المثل. عُنِيَ بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، وزاد عليه زيادات كثيرة، وصَنَّف نحو خمسين كتابا، منها: «تهافت

مِمَّا كان في الجاهليَّة، فَأُقِرَّ في الإسلام؛ لأَنَّ الضَّرورة دعت إليه؛ لحاجة النَّاس إلى التَّصرُّف في أموالهم وتنميتها بالتِّجارة فيها، وليس كُلُّ امرئ يقدر على ذلك بنفسه، فاضطر فيه إلى استنابة غيره، ولعلَّه لا يجد من يعمل له فيه بإجارة لَمَّا جرت عادة النَّاس في ذلك على القراض، فَرُخِّص فيه لهذه الضرورة، واسْتُخرج بسبب هذه العِلَّة من الإجارة المجهولة على نحو ما رُخِّص في المساقاة وبيع العارية والشركة في الطعام والتولية فيه»[1].

وإمعانا من الفقهاء في تحقيق هذا المقصد ولحظه في هذه المعاملة؛ نثقفهم يفرضون لها ضوابط وشروطا تكفل للمتعاملين بها عدمَ الوقوع في الجهالة المفرطة، وتحفظ لَهم أموالهم من الضَّياع، وتُحيط مُعاملتهم بسياجٍ من الطُّمأنينة المانعة من التَّنازع والتَّخاصم؛ من ذلك:

أَنَّهم جعلوا عقد المضاربة عقدا لازما بمجرَّد تَمامه؛ إذ المضاربةُ نوعٌ من الإجارات كما تقدَّم، و«لا رجوع فيها لأحدهما؛ صاحبِ المال، أو المقارضِ بعد عقد لَها، وبيانِ كم له من الرِّبح، ودفع مالٍ وشروع في عَمل»، وهو القول الصَّحيح المعتمد في المذهب[2].

يقول الكنديُّ مُعَلِّقا على هذا الاختيار: «ولاَ شَكَّ أَنَّ تسارع الحياة المعاصرة، وتشابُكَ مُعَاملاتها، فضلا عن ضخامة مَشروعاتها لا يليق بها سوى لزومِ العقد بِمُجَرَّد تمامه، ولو قيل بجوازه؛ لَمَا استقرَّ بمعاملة حالٍ، ولاَضْطَرب الاستثمار، وساء حال النَّاس»[3].

ومن ذلك أيضا أَنَّهم أجمعوا على أَنَّ المضاربَ لا خُسران عليه، ولا يضمن من المال شيئا، ما لَم يحصل منه التَّعَدِّي؛ إذ يُعَدُّ أمينا ويُعطى أحكامه[4]، ولقد نَصَّ اطفيَّش على ذلك مُعتبرا «أَنَّ تسميةَ العامل فيها مُضاربا أو مُقارضا، وفعلِهِ مُضاربةً وقراضًا مُعتَبَرٌ فيها أَنَّه بصدد القراض، أو أَنَّه يَدَّعِي صِحَّة القِراض، وكذا صاحب المال بصدد إعطاء القراض

التَّهافت» في الفلسفة، و«بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، في الفقه، و«شرح أرجوزة ابن سينا» في الطِّبِّ. كان دمثَ الأخلاق، حَسن الرأي. اتَّهمه خُصُومُه بالزَّندقة والإلحاد، فأوغروا عليه صدر المنصور، فنفاه إلى مراكش، وأحرق بعض كتبه، ثم رضي عنه وأذن له بالعودة إلى وطنه، فعاجلته الوفاة بمراكش، ونقلت جُثَّته إلى قرطبة. الصَّفديُّ: الوافي بالوفيات، 02/ 81-82. الزِّركليُّ: الأعلام، 05/ 318.

(1) شرح النِّيل، 10/ 306-307. ويُنظر أصل القول: ابن رشد القرطبيُّ، أبو الوليد محمَّد بن أحمد: المقدِّمات الممهِّدات، 03/ 06.

(2) يُنظر: اطفيَّش: المصدر نفسه، 10/ 307.

(3) الوجيز في فقه المعاملات، 342.

(4) ابن بركة: الجامع، 02/ 368. البسيويُّ، الجامع، 03/ 1815. الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 04/ 56.

وادِّعاء صِحَّة القراض»[1]، ومِنْ ثَمَّ نَصَّ أيضا أَنْ لا ضمان على المضارب، وأَنَّه مُؤتَمَنٌ، والمؤتَمَن لا يضمن إلاَّ إن تعدَّى، ولقد حصل في ذلك الإجماع كما تقرَّر[2].

لا يخفى ما لهذا الحكم من فائدة على المضاربة؛ إذِ المضاربُ الخبير الذي دخل بخبرته وحِنكته في عقد المضاربة، بقصد استثمار المال وإنْمائه باذلاً قُصارى جُهده لإدراك هذا المقصد، ومُوظِّفا جميع خبراته لذلك، لو حُكم عليه بالضَّمان؛ لانثنى عن ذلك العَمل ولأحجم ولم يُقدم؛ لأنَّه داخلٌ على الخَسارة من وجوه؛ فهو يخسر جُهده وسعيه، ويخسر ماله بوقوعه في دَوَّامة دُيون لا قِبل له بها؛ كونه دخل ابتداءً وهو لا يملك مالا لتوظيف خبرته، وتجسيدِ مشاريعه الاقتصاديَّة؛ فكيف له بغُرم تلك الأموال الضَّخمة؟!؛ ولكان ذلك ـ أي إحجامه عن الدُّخول في المضاربات ـ تعطيلا للمال وللطَّاقات، وركودا للاقتصاد وتبديدا للثَّروات.

وعليه كان الشَّرع دقيقا في وضع الشُّروط والضَّوابط لهذا العقد، وصارما في إحاطته بِكُلِّ ما يضمن تحقيقَ مقصد التَّداول والرَّواج للأموال دون إيقاع النَّاس في المنازعات والمخاصمات، ومن غير تضييع الأموال؛ فقد قضى أيضا بفساد المضاربة إنْ شرط ربُّ المال الضَّمانَ على المضارِب، وعَدَّ هذا الشَّرط باطلا، وتحوَّلت المضاربة إلى قرضٍ على المضارِب وله الرِّبح كُلُّه[3]، قال اطفيَّش في بيان ذلك وتعليله: «وفسدت المضاربة (...) إن شرط رَبُّ المال ضمانَ المال أو بعضه مُعَيَّنا أو شائعا (...)، ورجعت قرضا؛ فهو دينٌ عليه، والرِّبح للمضارب كُلُّه، ولو لَمْ يشترط صاحب المال إلاَّ على ضمان بعض (...)، وإنَّمَا كان له الرِّبح كُلُّه؛ لضمانه ما ضمن، والخراجُ بالضَّمان؛ لأَنَّ الضَّمانَ مَنفعةٌ يصير بها ما انعقد عليه القراضُ مجهولا»[4].

هذه بعضٌ من الشُّروط التي وضعها الفقهاء؛ لِحفظ حقوق المضارِب، ولضمان عدم

(1) شرح النِّيل، 10/ 321.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، 10/ 321.

(3) يُنظر: اطفيَّش: المصدر نفسه، 10/ 322. ولقد نصَّ كلٌّ من ابنِ بركة والشَّمَّاخيِّ على أنَّ الرِّبح للمضارب بما ضمن. ينظر: الجامع، 02/ 368. كتاب الإيضاح، 04/ 56. ويُنظر أيضا: الشَّقصيُّ: منهج الطَّالبين، 07/ 340.

(4) شرح النِّيل، 10/ 323.

التَّغرير به، وضياع جُهده وسعيه، ولتحقيق المقصد من عقد المضاربة، وتحصيل الغاية منه. ولِيتمَّ ذلك فقد جاءت عن الفقهاء تقييداتٌ وشروطٌ لضمان حَقِّ رَبِّ المال أيضا؛ تحقيقا للعدل والقسط في المعاملات المالية، وحفاظا على المقصد من المضاربة وتأكيدا عليه؛ من ذلك:

أَنَّهم أرشدوا رَبَّ المال إلى أَنَّه ينبغي عليه أَنْ «يدفع ماله على القراض لرجل أمين قويٍّ كَيِّسٍ حاذقٍ عارفٍ للتِّجارة، ولا يُعطيه للضَّعيف الذي لا يقوم بالبيع والشِّراء، ولا يحفظ المال من الضَّيعة، ولا لِمَنْ لا يَتَّقي الله ولا يتقي الرِّبا والرِّيبة والحرام، ولا لمن يخونه، ولا لمن يخاف منه أن يجحده، ولا لمن لا يقدر عليه أن يأخذ منه حَقَّه، ولا يأخذ القراض من أصحاب الحرام والرِّبا والرِّيبة»[1].

كما أَنَّهم أجازوا لرَبِّ المال [2] اشتراطَ «التَّجر في جنس، أو ضَرْب، أو في بلد مُعَيَّن، أو نفيها فيها»[3]. فالجنسُ كالتَّمر أو الزَّبيب أو نحو ذلك، أو الغنم أو البقر أو غير ذلك، أو قطع غِيار شركة كذا، أو علامة كذا أو نحو ذلك. والضَّربُ مثل أن يفرض عليه المعاملة في البيع والشِّراء بالدَّنانير والدَّراهم (العُملة)، أو بالنَّقد فقط، أو بالعاجل فقط، أو بالآجل فقط. وفي بلد مُعَيَّن أو زمان مُعَيَّن يتَّجر فيه، وإذا مضى؛ كَفَّ، كالصَّيف والرَّبيع. ونَفْيُها؛ أي: منع المضاربة في بعضِ ما ذُكِر، كأن يسمح له مُمارسة التِّجارة في كُلِّ ما شاء من السِّلع عدا سلعةٍ أو اثنتين، أو عددٍ من السِّلع معروفة؛ فلا إشكال فيه، والعقد صحيح؛ لبقاء سلع كثيرة يُتاجر فيها[4].

(1) شرح النِّيل، 10/ 303.

(2) الشُّروط الآتي ذكرُها هي لربِّ المال وللمضارِب؛ أي: لكليْهِما معا.

(3) التَّميميُّ: كتاب النِّيل، 02/ 578.

(4) اطفيَّش: المصدر نفسه، 10/ 323-324. ورد عن الشَّمَّاخيِّ عدم جواز اشتراط ربِّ المال أو المضارب الاتِّجار في سلعة واحدة؛ لأنَّ التِّجارة لا تكون في سلعة واحدة، ويعظُم الغَرر بذلك، وإن اشترط هذا الشَّرط فلا يلزم. (كتاب الإيضاح، 04/ 57)، لكنَّ اطفيَّش تعقَّب هذا الكلام بعد سَوْقه بالقول: «والتَّحقيق ما ذكرته لك مِنْ أَنَّه يجوز أن يشترط أحدُهُما جنسا واحدا وليس في ذلك غَرَرٌ محذور، بل فيه مظنَّة عدم الرِّبح أو قلَّة الربح، وقد دخلا على ذلك وأجازاه على أنفسهما» (شرح النِّيل، 10/ 324)، والحقّ أنَّ الذي يبدو للباحث أَنَّه على حسب السِّلعة المشترطة؛ فقد تكون سِلعة رائجة ومُربحة وفيها مُتَّسع من التِّجارة، وقد تكون غيرَ ذلك؛ وعليه فإنَّ النَّظر في مثل هذه الشُّروط وعِظَم الغَرر من عدمه، يُضبط حسب السِّلعة والوقت الذي تتمُّ فيه المضاربة، والله أعلم.

وبناءً على هذه الشُّروط؛ فَإِنَّه إنَّ تعدَّى المضارِب شرطا رَسَمه له ربُّ المال، وتلف رأس المال أو بعضه، وجب عليه الضَّمانُ لمخالفته؛ إذ الأصل أَنَّ المؤمنين عند شروطهم، قال ﷺ: «الْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا أَحَلَّ حَرَامًا أَوْ حَرَّمَ حَلَالًا»[1].

ومنهم مَن خالف هذا الشَّرط، فقضى بعدم تضمينه؛ لأَنَّه النَّاظر في مصالح القِراض[2]؛ «فهؤلاء صَحَّحوا العقد وأبطلوا شرط ربِّ المال»[3].

من خلال التَّأمُّل في هذه القيود والضَّوابط يَتَّضح قصدُ فقهاء الإباضيَّة إلى رعي الصَّلاح، ولَحْظ النَّفع للمتعاقِدَيْن، وللمال؛ إذ راعَوْا في كُلِّ الشُّروط مصلحةَ المضارب الذي دخل بخبرته وبصيرته قصد تنمية المال واستثماره، ونظروا في صلاح ربِّ المال الذي قدَّم ماله لتداوله وتناوُبه بين الأيدي؛ لِئَلاَّ يتعطَّل وتتعطَّل به ثروة مُهمَّة، وحاولوا التَّوفيق بينهما رعيا لصلاح المال، وقصد عدم تضييعه وإتلافه، ومنعا للمخاصمات والمنازعات، وإقامةً لأمر الأمَّة بتحقيق مقصد تداول أموالها وعدم تعطيل ثرواتها، وإفقادها أرباحا مُعتبرة بسبب ذلك، وقتل طاقاتها وقُدرات أبنائها بمنع الأموال عنها؛ وبذلك تتوقَّف المشاريع وينعدم التَّداول والرَّواج؛ وبناءً على كُلِّ هذا كانت تلك التَّشريعات المبنية على حكمة ونظرٍ في صلاح البشر، وقِوام أمرهم.

عَقِب هذا العَرض نشير إلى أَنَّ هذا نَزْرٌ يسير جِدًّا من المباحات والمأمورات التي جاءت بها الشَّريعة لضبط التَّصرُّفات المالية البشريَّة في مختلِف مجالاتها؛ في ميدان النُّقود والإنتاج والسِّلع والاستهلاك؛ رعيا لصلاحهم، وجلبا لمنافعهم، وتحقيقا لمطالب حياتهم؛ إذ كُلَّما توسَّعت حركةُ تداولِ الأموال ودورانِهَا بين أفراد الأُمَّة، وكُلَّما عَمَّتْ وشملت أكبر عددٍ منهم؛ كان النَّفع واصلا إلى أقصى ما يُمكن من أفراد الأُمَّة، وغدا ذلك نفعا لأسواقها، وقُوَّةً إضافيَّة في اقتصادها، فعزَّةُ الأُمَّة ونُصرتها ومُكنتها في قُوَّة اقتصادها، وقُوَّةُ اقتصادها في قُوَّة حركة تداول الأموال ودورانها ورواجها بين أفرادها وَفقا لمبادئ الشَّرع وقواعده ومقاصده،

(1) يُنظر: ابنُ بركة: الجامع، 02/ 369. البسيويُّ: الجامع، 03/ 1818. الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 04/ 57. اطفيَّش: شرح النِّيل، 10/ 325.

(2) يُنظر: اطفيَّش: المصدر نفسه، 10/ 326.

(3) الكنديُّ: الوجيز في فقه المعاملات، 349.

وفي ذلك فُسحة ومندوحة في الاستثمار، واكتفاء وغَناء عن الحرام.

بِتمام الحديث عن جانب من المأمورات والمباحات التي جاء بها الشَّارع الحكيم إقامةً لمقصد التَّداول والرَّواج في الأموال، وإثباتا وتأكيدا له، ينتقل الباحث إلى الحديث عن المنهيات التي جاء بها الشَّارع الحكيم تجسيدا لهذا المقصد وتحقيقا له، وبيان نظرة عُلماء الإباضيَّة وتوجيههم لهذه التَّكاليف والتَّشريعات؛ وذلك في المطلب الثَّاني من هذا المبحث.

المطلب الثَّاني: الوسائل المنهيُّ عنها للحفاظ على مقصد التَّداول والرَّواج:

الفرع الأوَّل: تحريم الاكتناز وطُرق مُحاربته:

لقد أعطى الشَّارع الحكيم للإنسان حُرِّية التَّكَسُّب، ومَنَحَه حَقَّ التَّمَلُّك، وجعله خليفته في الأرض في تملُّك ذلك المال والتَّصَرُّفِ فيه، وأرشده إلى السبيل المثلى في اكتسابه وحيازته، ولَم يترك له الحرِّية المطلقة في سُلُوك طريق الاكتساب، وتتبُّع سُبُلها مهما كانت، وكيفما كان أثرها، كما أرشده إلى طرق تداول ذلك المال وتحريكه، ورَغَّبه إلى نفع المجتمع والأُمَّة به؛ إذ إنَّ المال في الأصل هو مالُ الجميع، يتداولونه فيما بينهم ويتناقلونه؛ إنفاقا وإحسانا، أو بيعا وشراء (تجارة)، ومِنْ ثَمَّ فقد حَرَّم عليهم تعطيله وتجميده، وكنزه وحبسه عن أداء وظيفته التي جُعل لها، وتوعَّد فاعل ذلك بالوعيد الشَّديد، قال ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ٣٤ يَوۡمَ يُحۡمَىٰ عَلَيۡهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكۡوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمۡ وَجُنُوبُهُمۡ وَظُهُورُهُمۡۖ هَٰذَا مَا كَنَزۡتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمۡ تَكۡنِزُونَ﴾ التوبة: ٣٤ – ٣٥[1]، والكنز هو حبس المال وتجميده وتعطيله عن أداء دوره ومُهمَّته في التِّجارة والعِمارة، وبناء الحضارة. وعَرَّفه العُلماء بأنَّه كُلُّ مال لَمْ تُؤَدَّ زكاته[2]، وقيل: «كُلُّ مَن كان له مالٌ فوق الأرض أو في باطنها، تجب في الزَّكاة، فلم يُؤدِّ زكاته ولا حقَّ الله فيه؛ فهو الكنز»[3]، والتَّحقيق أنَّ تخصيصَ معنى الكنز بمعنى الزَّكاة فيه حصرٌ وتضييق، والمتأمِّلُ في مقاصد الشَّريعة وأهدافها يحصل له

(1) قال اطفيَّش: «﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ﴾ من الأحبار، أو من أهل الكتاب، أو من المؤمنين، أو من الكُلِّ؛ وهو أولى» تيسير التَّفسير، 06/ 06. وهو اختيار كعباش. يُنظر: نفحات الرَّحمن، 06/ 07.

(2) السَّاليُّ: معارج الآمال، 04/ 302. كعباش: المصدر نفسه، 06/ 08.

(3) الكنديُّ: بيانُ الشَّرع، 17/ 06. ويُنظر: الشَّقصيُّ: منهج الطَّالبين، 03/ 515.

بأنَّ الكنز هو كُلُّ مَالٍ لَم يُخْرج عنه ما يجب إخراجه عنه، ولا فرق بين الزَّكاة، والكفَّارات[1]. وحبسُ المال عن التِّجارة والعِمارة، وصناعة الحضارة يُعَدَّ جريمة كُبرى في حَقِّ الأُمَّة، وتعطيلا لمسيرها في طريق العزَّة والتَّمكين.

والنَّاظر في الشَّريعة الإلهيَّة يجد تشريعات عديدة تكفل للأُمَّة تداول أموالها وإدارتها بين أفرادها، وعدم تعطيلها وتجميدها؛ من ذلك جعلُ الزَّكاة ثالثة الأركان، والحضُّ على الإنفاق بمختلف صُوَره، والحثُّ على التِّجارة والاستثمار، وسيحاول الباحث بيان هذا المنهج الرَّبَّاني من خلال إيراد أنموذجين من اجتهادات علماء الإباضيَّة في الصُّورة الأولى؛ وهي الزَّكاة التي هي رُكن ركين من الإسلام.

وقبل البدء يشير الباحثُ أنَّه لا يقصد من إيراد هذه المسائل مُناقشة الأدلَّة وترجيح الآراء، بل الذي يرمي إليه هو بيانُ وجه اعتبار مقصد التَّداول والرَّواج في الأموال، وعدم تعطيلها وتجميدها، وكنزها والحيلولة دُون أداء دورها ومُهِمَّتها؛ وفيما يأتي بيانُ ذلك:

1- زكاة الحليِّ:

ذهب الإباضيَّة إلى إيجاب الزَّكاة في الحليِّ[2] مُستدلِّين على ذلك بمجموعة أدلَّة من الكتاب والسُّنَّة تُطلب في مظانِّها[3]، والذي يقصد إليه البحثُ هنا هو بيان الْحكمة في ذلك والغاية منه؛ إذ إنَّ القولَ بوجوب زكاة الحليِّ يُعَدُّ تحقيقا لمقصد «منع الكنز» والادِّخار الذي جاء به القرآن الكريم في قوله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ التوبة: ٣٤، والآيةُ في مُطلق الذَّهب والفضَّة، ولا تخصيص فيها، والوعيدُ فيها على المكتنزين شديدٌ، وحُلِيُّ المرأة إن زاد عن النِّصاب وكَثُر وعظُم قدره؛ غدا مالا مُعَطَّلا مُجَمَّدا غيرَ مُنْتَفَع به، وقد يبلغ مبالغ طائلة جِدًّا عند الأغنياء الموسرين؛ وعليه كان الرَّأي الأوفق لتحقيق مقصد الآية من «منع الكنز»، وتحقيق «التداول»، هو القولَ بالوجوب الذي ذهب إليه

(1) يُنظر: السَّالميُّ: معارج الآمال، 04/ 303.

(2) يُنظر: البسيويُّ: الجامع، 02/ 1152. الكُدَميُّ: زيادات، 02/ 381. الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 02/ 150. الشَّقصيُّ: منهج الطَّالبين، 03/ 636. اطفيَّش: شرح النِّيل، 03/ 14-15. السَّالميُّ: المصدر نفسه، 04/ 571.

(3) يُنظر: الشَّمَّاخيُّ: المصدر نفسه، 02/ 150. اطفيَّش: المصدر نفسه، 03/ 14-15. السَّالميُّ: المصدر نفسه، 04/ 570-571. ويُنظر في مُناقشة هذه المسألة بالتَّفصيل: الخليليُّ: الفتاوى، 01/ 295-303. بيُّوض: الفتاوى، 01/ 225-226. بكلِّي: الفتاوى، 02/ 190-192.

الإباضيَّة ومن وافقهم[1]؛ مُلاحظةً منهم لمقصد الشَّارع من منع اكتناز الأموال وحبسها.

وكذلك «إنَّ الذَّهب والفضَّة مُؤَهَّلان للنَّماء، ولا يُخرجهُما عن ذلك استعمالُهما حُلِيًّا؛ لأنَّ الحليَّ لا ينتقص من قيمته مرورُ الزَّمن ولا يستهلكه الاستعمالُ، وبإمكان صاحبه عند حاجته إلى إنمائه أن يتصرَّف فيه بِبَيع؛ فَيُنَمِّي قيمته، أو يُحَوِّل عينه إلى نقد»[2]، وما كانت هذه صفتُه؛ فإنَّ صفة الادِّخار والكنز مُتحقِّقة فيه، وسِمَةَ التَّعطيل والتَّجميد مُتمثِّلة فيه، في حالِ خزنه وتكديسه دُون زكاة ولا إنفاق منه.

2- زكاة الأوراق المالية:

أوجب العُلماء الزَّكاة في النَّقدين؛ الذَّهب والفِضَّة، وحكى بعضُهم الإجماعَ في ذلك[3]؛ لأنَّهما أُسُّ التَّقدير والتَّقويم لِكُلِّ الأموال، وبخاصَّة الذَّهب في عصرنا هذا. وهُمَا أيضا أصلُ التَّعامل، وعُملة التَّقابض فيما بين النَّاس في عصور خلت. ولقد حَلَّت محلَّهما الأوراقُ المالية، وأصبحت هي أساسَ النَّقد والتَّعامل في الأسواق المالية؛ فما حُكم الزَّكاة في هذه الأوراق؟ وهل تأخذ الحُكم نفسَهُ الثَّابتَ للذَّهب والفضَّة؟

إنَّ المتَّأمِّل في واقع النَّاس اليوم، والنَّاظرَ في طبيعة تعاملاتهم، وعُملة تبادلاتهم؛ يجد طُغيان الأوراق المالية على جميع التَّعاملات، وهيمنتها في مُختلف المجالات؛ حيث غدت هي المعوَّلَ عليها في التَّعامل، والمعتمدَ في العمليَّة الاقتصاديَّة، وحَلَّت محلَّ الذَّهب والفضَّة وسَلبت منهما النَّقدية؛ لتكون هي محلَّ النَّقد في البيع والشِّراء، ومثوى التَّقدير والتَّقويم لكُلِّ السِّلع والبضائع.

بناءً على مَا مَرَّ فقد أوجب العُلماء الزَّكاة في الأوراق المالية؛ كونها كما تقرَّر حَلَّت محلَّ النَّقدين في الثَّمنيَّة، وأصبحت حاجةُ النَّاس إليها اليومَ أشدَّ من حاجتهم إلى الذَّهب والفِضَّة؛

(1) قال السَّالميُّ: «والقول بوجوبها [أي: وجوب زكاة الحليِّ] منقول عن عُمر بن الخطَّاب، وعبد الله بن عمر، وابن عبَّاس، وابن مسعود ﷺ، ومن التَّابعين: جابر بن زيد، وسعيد بن المسيِّب، وسعيد بن جُبير، وابن سيرين، ومُجاهد. ونُقل أيضا عن عطاء، وعبد الله بن أسيد، وميمون بن مهران، والزُّهريُّ، وسفيان الثَّوريُّ، وأصحاب الرَّأي. معارج الآمال، 04/ 571.

(2) الخليليُّ: الفتاوى، 01/ 296.

(3) يُنظر: اطفيَّش: شرح النِّيل، 03/ 07. السَّالميُّ: المصدر نفسه، 04/ 570. ويُنظر أيضا: البسيويُّ: الجامع، 02/ 1146. الكُدميُّ: الزيادات، 02/ 375-376. الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 02/ 148 و150. الجنَّاونِّي، يحيى بن الخير بن أبي الخير: كتاب الوضع (مُختصر في الأصول والوضع)، 305.

وبذلك اعتبروا أنَّ إسقاط زكاتها يُعدّ إسقاطًا لأساسٍ من أساسات الزَّكاة وإطاحةً له؛ لأنَّها (أي الأوراق النَّقدية) ملجأ النَّاس وملاذُهُم اليوم في قضاء مصالِحهم، وتبادل المنافع فيما بينهم.

يقول الخليليُّ: «ومِمَّا لا يرتاب فيه عاقلٌ أنَّ الأوراق النَّقدية حَلَّت مَحلَّ النَّقدين في الثَّمنيَّة، وأنَّ حاجَةَ الفقراء إليها أشدُّ من حاجتهم إلى نفس النَّقدين، بل ومن حاجتهم إلى أيِّ صنف من أصناف المال، فإسقاطُ زكاتها يعني هدمًا لهذا الرُّكن الاجتماعيِّ الماليِّ من أركان الإسلام من أهَمِّ جوانبه؛ لأنَّ قضاء مصالح النَّاس مُتوقِّف عليها (...)، وبالجملة فإنَّه لا مناص عند مَن فهم مقاصد الشَّارع من القول بوجوب الزَّكاة في هذه الأوراق، ولا يُكابر في هذا إلاَّ جاهل مُتعَنِّتٌ»[1].

ويقول في موضع آخر بعد أن بيَّن حُلولها محلَّ الذَّهب والفضَّة في المعاملات والمبادلات كما تقرَّر: «فلا ريب أنَّ الزَّكاة واجبةٌ فيها؛ لأنَّ الأُمَّة تتطلَّع فقراؤُها إلى هذه الأوراق النَّقدية، كما كانت تتطلَّع سابقا إلى الذَّهب والفضَّة، وإلى المواد الغذائية، وإلى الماشية التي هي مِن قِوام النَّاس في معايشهم؛ فلذلك كانت الزَّكاة فيها أمرا لا مناص عنه؛ فهي واجبةٌ ولا تجوز المماحكة في ذلك، ولو لَم تكن مُؤَمَّنة بذهب أو فِضَّة»[2].

من خلال هذين النَّصَّين ينجلي الفكر المقاصديُّ، والنَّظر المصلحيُّ القويُّ الذي يرتكز عليه الفكر الإباضيُّ ويبني عليه كثيرا من الاجتهادات، مُعتمدا فيها على كليَّات القرآن الكريم، ومبادئ الشَّريعة الإسلاميَّة ومقاصدها الكليَّة، واستحضارِ كُلِّ ذلك مع الأدلَّة الجزئيَّة الخاصَّة في مُواجهة النَّوازل والمستجِدَّات؛ وهذا الذي أشار إليه الخليليُّ في إحدى فتاواه في موضوع الزَّكاة نفسه، وهي فتوى «وجوب الزَّكاة في الحليِّ»؛ إذ قال مُفصحا عن هذا المنهج: «هذا وتعتضد أدلَّة الوجوب العامَّة[3] التي أشرنا إليها بأدلَّة خاصَّة ناصَّة على ما

(1) الفتاوى، 01/ 290.

(2) المصدر نفسه، 01/ 294.

(3) الأدلَّة العامَّة التي استدلَّ بها ويقصدها بإشارته هذه، هي: «مبدأ منع الاكتناز الذي جاء به القرآن، وطبيعة الذَّهب والفِضَّة النَّمائية، وقاعدة «لا حظَّ للنَّظر مع وجود الأثر».

تُفيده تلك بعُموماتها»[1].

3- زكاة العروض التِّجاريَّة:

لقد أوجب الإباضيَّة الزَّكاة في عروض التِّجارة[2]، واشترطوا لذلك شُروطا؛ لتنضبط به ولا تحيد عن مقصدها، ومُجْمَلُ هذه الشُّروط؛ هي: قصد التِّجارة بها[3]، وبلوغ النِّصاب في أحد النَّقدين، ودوران الحول؛ يقول الخليليُّ في بيان ماهية زكاة عروض التِّجارة ما نصُّه: «تُزكَّى عروض التِّجارة بعد أن تصل قيمتُها النِّصابَ في أحد النَّقدين، ويُشترط لزكاتِها مرورُ الحول، وهي كغيرها من الأموال النَّاضَّة[4]، فعندما تكون غارقة في الدَّين أو غارقًا بعضُها في الدَّين؛ فإنَّ الزَّكاة لا تجب فيها، إلاَّ أن يكون ما فَضُل عن مقدار الدَّين يصل إلى النِّصاب، فيزكَّى الفاضل عن مقدار الدَّين، على أن يكون الدَّين المقسَّط للزَّكاة حَالاً؛ أي: واجبًا على المدين أداؤه»[5].

في إجازة الزَّكاة في عُروض التِّجارة نظرٌ إلى جانبٍ من مقاصد الزَّكاة، وهو جانب إنْماء واستثمار الأموال، وتداولها وتعاقبها بين النَّاس، وعدم كنزها وتعطيلها؛ لأجل ذلك نجد الرَّأي المختار عند اطفيَّش هو تزكية عروض التِّجارة على القيمة ما لَم تنقص عَمَّا جُعل فيها، فإن نقصت؛ فعلى ما جُعل فيها، ولقد عَلَّل اختياره بقوله: «وهو الصَّحيح عندي؛ لأنَّها عروضٌ للتَّجر، فيعتبر ما تَسْوى بالتَّجر لا ما جُعل فيها من عَيْنٍ؛ لعدم بقائه، والزَّكاة فيها باعتبار ما تسوى لا بالذَّات، فإن نقصت عن النِّصاب؛ فلا زكاة فيها، ولو جعل فيها نصابا

(1) الخليليُّ: الفتاوى، 01/ 296.

(2) يُنظر: الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 02/ 203. الشَّقصيُّ: منهج الطَّالبين، 03/ 589-595. اطفيَّش: شرح النِّيل، 03/ 130. الخليليُّ: المصدر نفسه، 01/ 311.

(3) اطفيَّش: المصدر نفسه، 03/ 130. والذي يبدو من إيراد هذا الشَّرط أنَّ القصد به هو التَّأكيد لا التَّأسيس؛ لأنَّ الأصل في عُروض التِّجارة قصد النَّماء والزِّيادة بها. يُنظر: الشَّمَّاخيُّ: المصدر نفسه، 02/ 203.

(4) النَّاضُّ عند أهل الحجاز: الدَّراهم والدَّنانير، ونضَّ ينِضُّ؛ بمعنى صار وَرِقا وعَينا بعد أن كان متاعا. ينظر: ابن المطرِّز، أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السَّيِّد بن عليّ: المغرب في ترتيب المعرب، 02/ 309. النَّوويُّ، أبو زكريَّا محيي الدين يحيى بن شرف: تحرير ألفاظ التَّنبيه، 01/ 115. الفيُّوميُّ: المصباح، 02/ 610. محمد رواس قلعجي: معجم لغة الفقهاء، 472.

(5) الخليليُّ: المصدر نفسه، 01/ 311.

إن لم يتمَّ النِّصاب بالمال الآخر»[1]، وفي هذا الاختيار والتَّصحيح تحقيقٌ لمقصد التَّداول وإدارة المال؛ إذ الزَّكاةُ في عروضِ التِّجارة في نظر اطفيَّش مُتَعَلِّقة بالقيمة التي تَسْوَاها بالتِّجارة والاستثمار، وإن نقصت بهذا الاعتبار عن النِّصاب؛ فلا زكاة فيها، وإن تَمَّ نصابُها بالمال الآخر؛ فالمعوَّل عليه ما أنتجته من قيمة وأضافته من رصيد مِن خلال تداوُلها واستثمارِها لا مِن ما جُعلت فيها من عَيْنٍ؛ وفي هذا تشجيع للتَّاجر على العمل والسَّعي من أجل زيادة المال وإنمائه، وتداوله قدر الإمكان والمستطاع.

4- استثمار أموال الزَّكاة:

إنَّ النَّاظر في فلسفة تثمير أموال الزَّكاة ووضعها في مجال الاستثمار والمشاريع، لَيَلْحظ أنَّها قائمةٌ على مبدأِ إنماء المال وزيادته، وتطويره وتكثيره؛ لِمصلحة آخذيها، ولنفع مُستَحِقِّيها بعوائدها الرِّبحية، وإنَّه إنْ أعاد النَّظر وكَرَّره وَجَد أنَّ العمليَّاتِ الاستثماريَّةَ ليست ربحا دون خسارة، ولَم تكُن يوما فائدة مُطلقة من غير مخاطرة؛ إذ قد تَحصُل منها الخسارة الكُبرى، والوَكْس الفادح، وإنَّه ليتساءل بعد ذلك: أَيُّ الأمرين يتمُّ تغليبه للظَّفر بالقول الأصوب، والرأي الأعدل؟.

يقتضي النَّظَرُ الشُّمُوليُّ في الشَّريعة، والاستنادُ إلى كُلِّيَّاتها الثَّابتةِ؛ كأصل «رعي الصَّلاح»، وأصل «حفظ المال»، ومقصد «التَّداول والرَّواج في الأموال»، ومقصد «العدل والأمانة»؛ تغليبَ جواز تثمير الأموال ووضعها في مشاريعَ لتطويرها وتكثيرها مع وضع الشُّروط الحاكمة والضَّابطة لذلك، على القول بالمنع خشية الخسارة؛ لأنَّ تثمير الأموال وإنْماءَها صلاحٌ للمال ونفعٌ لمستحقِّي الزَّكاة، وفائدةٌ للأُمَّة بتكثير ثرواتها، وتنمية أموالها، إذا مَا تَمَّ ذلك بأيدي خبراء وأُمناء عُدول ثقات.

ولو نظرنا في كُتب المتقدِّمين من الفقهاء؛ فَإِنَّنا لا نجد درسا لهذه المسألة من قِبَلِهم؛ إذ هي من النَّوازل المعاصرة التي استجدَّت بتعقُّد الحياة وتركيبها، لكنَّنا نعثر على إشارات صالحةٍ لِأَنْ نتَّخذها أماراتٍ ودلائلَ للقول برعي الصَّلاح في مال الزَّكاة والقصد إليه متى صفا لنا ذلك وخَلُص؛ من ذلك:

(1) اطفيَّش: شرح النِّيل، 03/ 131.

ما قاله الفقهاء في استعمال مال الزَّكاة في مصالح الأُمَّة، ومِمَّا جاء في نُصوصهم، قولهم: «وكذلك جائزٌ له [أي: إمام المسلمين] أن يشتري من الصَّدقة العُدَّة، والسِّلاح، والخيل للجهاد»[1] وكلُّ ما كان في سبيل نُصرة الأمَّة، كما جَوَّزوا أيضا لعامل الصَّدقة البيعَ والشِّراءَ، ومُباشرةَ المعاملات بِمال الصَّدقة على نظر الصَّلاح؛ حيث نَصُّوا على أَنَّ «العامِلَ هو النَّاظرُ فيما اسْتُعْمِل عليه، وفي بيع صالح له، وشراء صالح شراؤه»[2]، والذي يُؤخذ من هذين النَّصَّين أَنَّ التَّوسُّع الذي جاء فيهما؛ كان بناءً على أصل رعي الصَّلاح وجلب الخير والنَّفع لِمستحقِّي الزَّكاة وآخذيها، ولِمال الأمَّة وثروتها.

واعتمادًا على هذا المبدأ يكون التَّرجيح في هذه المسألة؛ قال الخليليُّ مُبَيِّنا هذه المسألة ومُوضِّحا هذا المنهج: «ولَئن كانت المصلحة هي المحورَ الذي يدور عليه الفقهاء الموسِّعون؛ فإِنَّ قضيَّة الاستثمار يجب أن تكون موضوعة في إطار المصلحة؛ فَيُحكم بجوازه أو منعه بناء على ثُبوتها أو انتفائها»[3].

لكنَّ الذي يؤكِّد عليه الباحثُ أَنَّ النَّظر إلى الصَّلاح لا يكون دون ضوابطَ وشروطٍ تعصم النَّاظر في أمر الزَّكاة عن الحيد عن مُراعاة «مقصد العَدل والقِسط» في الأموال، فيتسبَّب في فواتها وضياعها تحت غطاء المصلحة الموهومة؛ ومِن ثَمَّ فإنَّه «لا يُمكن أن يُترك الحبل على الغارب في ذلك، فَيُباح لكُلِّ أحد أن يتصرَّف وفق ما يدَّعيه من المصلحة التي يراها»[4]، وإنَّما لابدَّ مِن إسناد الأمر إلى أهله من ذوي الخبرة والنَّظر في الفقه والاقتصاد والقانون وكُلِّ ما احتاج إليه النَّظر المقاصِدِيُّ من خُبراءَ للفصل في المصلحة. ويُسعفنا الخليليُّ بترجيح يُصَفِّي فيه القول في المسألة ويُنقِّيه؛ وذلك بقوله: «وخلاصة القول أَنَّ استثمارَ أموال الزَّكاة إنَّما ينبني جوازُه على رأي الذين غَلَّبوا الجانب المصلحيَّ فيها، ولابدَّ في نظري من أن يكون القائم بذلك هو وليَّ أمر المسلمين، نظرا لما هو الأصلح، وحرصا على ما هو الأوفر

(1) الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 02/ 245.

(2) اطفيَّش: شرح النِّيل، 03/ 247.

(3) الفتاوى، 01/ 567-568.

(4) المصدر نفسه، 01/ 568.

لمستحقِّي الزَّكاة، مع استشارةٍ لأهل النَّظر من خبراء وفقهاء»[1].

إنَّ التَّأمُّل فيما سُقته من مسائل في الزَّكاة يمكِّنُني من القول: إنَّ اجتهادات فقهاء الإباضيَّة جاءت كُلُّها مُحاولةً جادَّةً؛ لتجسيد حُكم منع الكنز الذي يعدُّ من أهداف الزَّكاة الكُبرى، والذي سعت به الشَّريعةُ لتحقيق مقصد تداول الأموال ودورانها بين أيدي الخلق، وعدم حبسها وتجميدها، والحيلولة دون أداء دورها في تثوير الحركة الاقتصاديَّة للأُمَّة، وتكثير ثرواتها المالية للارتفاع بها نحو القمَّة.

الفرع الثَّاني: تحريم التَّعامل بالرِّبا:

لقد اتَّفقت الشَّرائع السَّماويَّة كُلُّها على تحريم الرِّبا وتشنيع التَّعامل به، وتوافقت كلمة العقلاء في القديم والحديث على عَدِّهِ نظاما اقتصاديًّا فتَّاكا ومُدَمِّرا، وجاءت الشَّريعةن الخاتمة مُتَوِّجة هذا الحكمَ التَّحريميَّ بالنَّصِّ القاطع الذي لا يحتمل التَّردُّد ولا الحيرة؛ وذلك لِكونه نظاما مَاليًّا قائما على الحيف والظُّلم، ومُنبنيا على الانتهاز والاستغلال؛ ظُلْمِ الفئة الغنيَّة المسيطرة على رؤوس الأموال للفئة الفقيرة الْمُعْدَمة، واستغلالِ الزُّمرة القليلة جِدًّا المالكة للنَّقد والسُّيولة للجَمَّاء الغفير من المدينين الغارقين في الدُّيون المتضخِّمة، والزِّيادة المتسارعة والرَّهيبة في الأسعار.

ففلسفة الرِّبا إذن قائمةٌ على انحصار الأموال وتجمُّع السُّيولة في أيدي فئة قليلة من النَّاس يتداولونها بينهم، ويتبادلونها في قضاء مصالِحهم «كيفما يشاؤون، ويُمارسون بها سيطرتهم على معايش النَّاس»[2]؛ إذ إنَّهم هم المتمكِّنون دوما من الحصول على القروض والدُّيون؛ لقُدرتهم على توفير الضَّمانات والرُّهون[3]، وهُم المستأثرون بتداول الأموال وتناقلها دون الفقراء الذين يتَّخذونهم مصدرا لجمع الأموال وتكديسها لديهم.

بِنَاءً على هذه الفلسفة الاستغلالِيَّة، والطبيعة الانتقائيَّة للرِّبا؛ جاء التَّحريم القرآنيُّ قاطعا، وزاجرا ورادعا عن التَّعامُل به، ومُمارسة المبادلات التِّجاريَّة بالتَّعويل عليه؛ وذلك لِحِكَمٍ

(1) الفتاوى، 01/ 569.

(2) شخَّار: التَّحايُل على الرِّبا، 140.

(3) يُنظر: المصدر نفسه، 141.

ومقاصدَ عظيمة[1]؛ عَلم منها الإنسان ما علم، وخفي عليه ما خفي منها؛ وهو كثير[2]؛ وفيما يأتي تأويل ذلك:

من المقاصد العظيمة التي حُرِّم الرِّبا وشُدِّد المنع فيه لأجلها، مقصدُ «التَّداول والرَّواج في الأموال» الذي تقصد الشَّريعة إلى تحقيقه في المعاملات المالية، وتحصيله من خلال المبادلات التِّجاريَّة، وتضع الضَّوابطَ والإجراءاتِ المانعةَ من اختراقه، أو التَّسبُّبِ في اختلاله؛ حفاظا على الأموال وصونا لها. والرِّبا يعود على كُلِّ ذلك بالنَّقض والخرم؛ لأنَّ فلسفته تقوم على عدم تداوُل الأموال وتبادُلها إلاَّ بين فئة قليلة من النَّاس على مبدأ الأثرة والاستغلال كما بَيَّن البحث أعلاه، ولمزيد توضيح لذلك، يُحاول الباحث سَوْق بعضِ المحاذير التي يتسبَّب فيها التَّعامُل بالرِّبا، والتي تأتي على هذا المقصد بالنَّقض والخرم من أساسه.

- الرِّبا يُبقي الأموال محصورةً لدى فئة مُعَيَّنة من النَّاس، ويجعلها تتكدَّس عندهم على حِساب الآخرين؛ فالدَّائن الذي يمنح المدين مبلغا من المال بالفائدة، أو يُمهله في الدَّفع مُقابل الزيادة، يزداد غِنى وثراء بذلك المال، ويكون له الرِّبحُ والوفرة في كُلِّ ذلك[3]، في حين أنَّ المدين الذي يقترض مبلغا من المال بالزِّيادة تحت ضغط الحاجة والضَّرورة، أو الشَّره والطَّمع؛ يكون دائما رهينَ هذا الدَّين المتزايد، وحبيسَ هذه الفائدة التي تُضاعف عليه الثِّقل في الدَّفع، فقد لا يستطيعُهُ إلاَّ في مُدَّة طويلة يزداد فيها الدَّين زيادة فاحشة قد تصل إلى الضِّعف أو أكثر؛ والدَّائن أو المرابي في كُلِّ ذلك رابحٌ ومُستفيد، ومُداوِل للفوائد والعوائد التي يجنيها من الزيادة؛ لذلك أعظم الله النَّهي في التَّعامُل بمثل هذه الدُّيون واشتدَّ في الوعيد.

يقول الخليليُّ في بيان أثر الزِّيادة والفائدة على الدَّين في مُضاعفة الثِّقل على المدين ما نَصُّه: «إنَّ هذه الزِّيادة [أي: الفائدة الرِّبويَّة المأخوذة مقابل القرض] غيْرُ مقطوعة، بل تستمِرُّ ما لم يقض المدين الدَّين الذي عليه، بل تتضاعف مع مُرور الزَّمن حتى تتراكم، فتكون كمثل

(1) مقاصد تحريم الرِّبا كثيرة جدًّا، وعظيمة عِظم خطر هذا الوباء الاقتصاديِّ الفتَّاك، وسيرتكز الحديث في هذا الموضع على ما له علاقة مُباشرة بمقصد التَّداول والرَّواج دون غيره، تركيزا على مقصد البحث، واقتصارا على الهدف من إيراد مبحث الرِّبا في هذا الموضع.

(2) يقول اطفيَّش: «وعندي أنَّه لا تُدرك علَّة تحريم الرِّبا، نُؤمن بتحريمه فقط، سواء كان الرِّبا من أوَّل أو كان من آخر».

(3) يُنظر: حمدي: فقه المعاملات، 96.

أصل الدَّين أو تزيد عليه، فإن كانت نسبتها 5% مثلا؛ فإنَّها بِمُرور عشرين عاما تصبح كمثل أصل الدَّين، وإن كانت نصف ذلك؛ فمرور ضعف هذه المدَّة يجعلها كأصل الدَّين»[1].

هذا النَّصُّ يُبيِّن خُطورة الرِّبا في تضاعف الأموال وتناميها لدى فئة الأثرياء المقرضين، وتداوُلِها فيما بينهم، وازدياد الفئة الفقيرة فقرا وحاجة، ووقوعها في دَوَّامة الدُّيون جَرَّاء تضخُّمها المتزايد والعجز عن السَّداد؛ وبذلك يزداد الغنيُّ غِنى وثراء، والفقير فقرا وحاجة. وقد يقال: إنَّ هذه الحِساباتِ بعيدةٌ عن الوقوع، والمدَّةَ المتوقَّعَةَ غيْرُ معقولة! والجواب يُسعفنا به الخليليُّ بقوله: «وهَبْ المدين لا يتمادى في قضاء الدَّين إلى هذه المدَّة، إلاَّ أنَّ احتمالَ ذلك وارد، ومن يدري لعلَّه يُفلس أو يخسر؛ فتضطرُّه الظُّروف القاسرة إلى التَّمادي»[2]، ويضيف الباحثُ إليه القولَ: إنَّ ذلك واردٌ بل واقعٌ تعيشه وتحياه البشريَّة[3] بفعل التضخُّم غيْرِ الإنسانيِّ للدُّيون الرِّبويَّة، والزيادةِ الفاحشة فيها، والتي غرق الإنسان فيها نتيجةَ انتشار المفهوم المادِّي الاستهلاكيِّ[4] الذي يُعَدُّ دعمًا وسندا قويًّا للرِّبا.

ولقد تحدَّث الفقهاء عن هذا النَّوع من الرِّبا وعن أخطاره على الفرد والمجتمع، ومِمَّا جاء عنهم في بيان ماهيته قول البسيويِّ: «الرِّبا ما حرَّمه الله تعالى في كتابه بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ١٣٠﴾ آل عمران: ١٣٠، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ البقرة: ٢٧٨؛ وذلك على ما وجدنا أنَّ الرَّجل في الجاهليَّة كان يكون له الدَّينُ على رجل من قِبَل قرض أو غيره من المعاملات، فإذا جاء الأجلُ، طلبه

(1) الفتاوى، 03/ 137.

(2) المصدر نفسه، 03/ 137.

(3) فمثلا جاء في تقرير: «كشفت بيانات صادرة عن البنك الاحتياطيِّ الفدراليِّ في نيويورك أنَّ دُيُون الأسر الأمريكيَّة زادت بنسبة 117 مليار دولار إلى 11.83 تريليون دولار في الأشهر الثلاثة بين أكتوبر وديسمبر 2014» businessechoes.com، تاريخ الاطِّلاع: 2015/06/30م. وارتفعت مديونيَّة الأسر الجزائريَّة على مستوى البنوك الوطنيَّة إلى أكثر من 37 ألف مليار سنتيم اقترضتها العائلات إلى غاية نهاية السُّداسيِّ الأوَّل من سنة 2014م، zenganews.net، تاريخ الاطِّلاع: 30/ 06/ 2015م (مُلاحظة: نقلت من هذا الموقع الأخير الذي لم يُورد دراسة يُمكن الاعتماد عليها، بل ساق خبرا على طريقة الجرائد فقط؛ لكونه تناول مُشكل العائلة الجزائريَّة، ومن قبيل الاستئناس به فقط).

(4) فمثلا في التَّقريرين السَّابقين شَمِلت دُيون العائلات الأمريكيَّة ـ الغارقة في الماديَّة ـ: «قروض السيارات، بطاقات الائتمان، قروض الطلاب، والجانب الأكبر منها للقروض العقارية»، بينما ارتكزت ديون العائلة الجزائريَّة ـ الأقل حِدَّة في الاستهلاك والاستغراق في الماديَّة ـ أساسا في القروض العقاريَّة. يُنظر: المرجعين السَّابقين. تاريخ الاطِّلاع: نفسه.

صاحبه فيقول المطلوب: «أَخِّر عَنِّي وأزيدك في مالك»، ويقول: الذي عليه الحقُّ: «أَرْبِ لي أؤاخرك»، فَيُربي له بالزِّيادة على ماله، ويؤخِّره إلى أجل، فهذا هو الرِّبا الذي ذكره الله وعَظَّم فيه وقد ذَمَّ فيه»[1].

▪ لقد أوجد الرِّبا اقتصادا رمزيًّا مُوازنا للاقتصاد الحقيقيِّ بفعل إعطاء النَّصيب الأكبر من السُّلطة لرأس المال على عناصر الإنتاج الأخرى؛ مِمَّا سَبَّب سيطرة وهيمنة للمعروض النَّقديِّ على المعروض السِّلَعِيِّ، وعَمِل على سحب الثَّروات لصالح مالكي رؤوس الأموال الضَّخمة، وفق آليات ناشئة من وجود الرِّبا في الاقتصاد[2]؛ من أهَمِّها: «سيطرة الدُّيُون على الاقتصاد الحقيقيِّ وإرهاقها له، وخلق الائتمان، والتَّضخُّم، وكُلُّها آليات تعمل على حصر الأموال بين الأغنياء، وجعلِهَا مُتداولة بينهم، واستعباد الفُقراء وإخضاعهم لمنطقهم الرِّبويِّ القائم على الاستغلال والأنانية المقيتة، والذي أولت الشَّريعة كُلَّ اهتمامها وحرصها للقضاء عليه، وإبادته من خلال تشديدها وتشنيعها في تحريم الرِّبا، ومَنْعِها من جعل المال مُتداولا ومُتبادلا بين فئة قليلة من النَّاس.

▪ يُعتبر الاقتصاد الرِّبويُّ اقتصادَ دُيون، فما هو إلاَّ عمليَّةٌ لتوليد النَّقد من النَّقد[3]، فالرِّبا كَما تقرَّر يقوم على الزِّيادة على رأس المال المقروض إلى أجلٍ، وإذا حَلَّ الأجل ولَم يكن عند صاحبه قضاء؛ زاده وأَخَّر عنه، وهكذا فإنَّ الزيادة تتضاعف بصورة رهيبة وكيفيَّة فاحشة[4]، والعائد الذي يأخذه الْمُرابي لا يعتبر الرِّبح من عدمه، ولا يخضع لقانون الرِّبح والخسارة، وليس يعنيه أَرَبِحَ مشروعُ المدين أم خسر، ولا يَهُمُّه أكان الدَّين الذي أخذه المقترض للإنتاج أم للاستهلاك[5]، وهذا ينتج عنه ربح مُطَّرد وتضخُّم في الأموال فاحشٌ، وثروات ضخمة عند الفئة القليلة المسيطرة على السُّيولة بدون إنتاج حقيقيٍّ، واستلابٌ واستنزافٌ للفئة الكادحة والعاملة والْمُنتجة، واغتصابٌ لأرباحها ونقدها (سُيولتها المالية)؛

(1) الجامع، 03/ 1775.

(2) يُنظر: حمدي: فقه المعاملات، 95. شخَّار: التَّحايُل على الرِّبا، 135.

(3) شَخَّار: المصدر نفسه، 136.

(4) كعباش: نفحات الرَّحمن، 02/ 178.

(5) شخَّار: المصدر نفسه، 136.

حتَّى تغدوَ مُوغلة في الفقر والعَدَم.

مِمَّا تقدَّم تنجلي لنا الحكمة الإلهيَّة في تحريم الرِّبا، وتعظيم الوعيد عليه، ومحق بركته وعوائده الوهميَّة، ويتَّضح لنا ما يتسبَّب فيه من حصر للأموال والثَّروات الضَّخمة عند فئة قليلة من النَّاس دون سعي ولا إنتاج، ومن تعويد للنَّفس على الجشع والطَّمع، والابتزاز والاستغلال، ومن إعدام وقضاءٍ على مقصد الرَّواج والتَّداول في الأموال بحرمانِ الكادحين والعاملين من امتلاك الثَّروة وتداولها ضمن المجموع الكليِّ للأُمَّة، ومِن ثَمَّ القضاء على اقتصاد الأُمَّة الحقيقيِّ القائم على العمل والإنتاج، والإنماء والإعمار، والاستبدال به اقتصادا وهميًّا زائفا قائما على النَّقد الوهميِّ، والسُّيولة الزائفة.

قال كعباش في بيانِ وسطيَّة الإسلام في سياسته المالية، ونظامه الاقتصاديِّ: «وفي سياسة المال يلتزم الوسطيَّة في توزيع الثَّروة، ويُمَكِّن كُلَّ أفراد المجتمع [والإنسانيَّة] من فرص العمل، ويضمن للعاجزين والضِّعاف حظوظهم من المال العامِّ»[1].

الفرع الثَّالث: تحريم الاحتكار، ومنع حصر المال في فئة قليلة:

1- تحريم الاحتكار:

لقد تَعَرَّض الباحثُ للحديث عن الاحتكار فيما سبق[2]، والذي يهدف إليه من إيراده في هذا الموضع هو بيانُ مقصد تحريمه، وغايةِ منعه في أسواق المسلمين، ولنبدأ قبل ذلك بتحريره وبيان معناه.

الاحتكار هو «شراءُ مُقيم طعاما لتجرٍ وقت رخصه في بلده؛ بقصد ادِّخَارٍ لغلاء فيه»[3]، وقد شدَّد الله ﷻ[4] النَّهيَ فيه على لسان رسوله ﷺ؛ إذ جاء في الحديث: «لاَ يَحْتَكِرُ إلاَّ خَاطِئٌ»[5]؛ والنَّهيُ واقع على المقيمين دُون المسافرين الذين يسعون ويكدُّون من أجل جلب

(1) نفحات الرَّحمن، 02/ 180.

(2) يُنظر المبحث الثَّالث من الفصل الثَّاني المعنون بـ: «جلب المصالح ودرء المفاسد في المعاملات المالية».

(3) الثَّمينيُّ: النيل، 02/ 468.

(4) تُعتبر الآية المتوعِّدة للمكتنزين للذَّهب والفِضَّة دليلا في هذا الباب؛ إذ احتكارُ السِّلعة هو نوع من الكنز للأموال.

(5) سبق تخريجه. وسبقت الإشارةُ إلى حديث لعن المحتكر، وحديث براءة الله ورسوله ﷺ منه.

السِّلع والإتيان بها إلى أسواق المسلمين، ووضعها بين أيدي النَّاس، مُريدين بذلك التَّجارة وطالبين الاسترزاق لا الاحتكار وحَبْسَ السِّلع[1].

ولقد أورد البحث فيما سبق الحديث عن شدَّة الوعيد في اكتناز الأموال وحبسها عن التَّداول والدَّوران بين أيدي النَّاس، وتعطيلها عن تأدية دورها الاقتصاديِّ. والاكتنازُ الذي نصَّ عليه القرآن الكريم هو حبس الذَّهب والفِضَّة أو الأوراق المالية ـ بمنطق العصر ـ عن الرَّواج والتَّداول، ويُستنتج منه المنع عن حبس كُلِّ سلعة أو بضاعة عن التَّبادُل والتَّداول بين النَّاس؛ لأنَّ السِّلع والبضائع تعتبر أموالا، وحبسها وتجميدها يعدُّ كنزا وتعطيلا للأموال، وإخراجا لها عن وضعها التِّجاريِّ الصَّحيح الذي جُعلت له؛ ذلك أنَّ حَجْزَ السِّلع والبضائع وحبسَهَا عن التَّداول خاصَّة في وقت الحاجة والضَّرورة إضرارٌ بالخلق، وإلحاق للأذى بهم، وتعطيل لحركة السُّوق، وخطرٌ حقيقيٌّ على اقتصاد الأُمَّة ونشاطها الماليِّ، وقطعٌ للعلائق الطيِّبة وإشاعةٌ للتَّنازع والتَّخاصم، وإثارةٌ للأحقاد والضَّغائن.

وإذا تأمَّل النَّاظر في هذه الأضرار الشَّديدة التي تلحق المجتمع بأكمله، وتُدرك الأُمَّةَ بأجمعها لا الآحاد فقط؛ أدرك لماذا استحقَّ المحتكرُ اللَّعن باسمه وخُصوصه؛ قال اطفيَّش في بيان هذا المعنى: «وأمَّا كون النَّهي عن الاحتكار أشدَّ منه عن الغشِّ والنَّجش، فقد لا يُسَلَّم؛ لورود ما حاصلُه أنَّ من أتلف مالَ النَّاس ملعون، وأنَّ الغَاشَّ ملعون، ولعلَّ المصنِّفَ أراد أنَّ النَّهي عن الاحتكار أشدُّ من النهي عن تلك المناهي كُلِّها (...)؛ لورود لفظ اللعنة فيه بخصوصه واسمه، بل لكون مضرَّته على أهل البلد عُموما بخلاف غيره مِمَّن ذُكر، فإنَّ ضُرَّه على الآحاد...»[2].

بناءً على ما ذُكر من شرور ومضارَّ تلحق الأُمَّةَ بممارسة أفرادها للاحتكار؛ فإنَّ الفقهاء اجتهدوا في قطع كُلِّ سبيل إليه، وبَتْر كُلِّ أثر له بإحاطته بالموانع، وسياجته بالرَّوادع، من ذلك إجبارُ المحتكِر على البيع بثمن الشِّراء؛ لمنعه من الإضرار بالمتعاملين؛ حيث قضوا عليه بأنَّه «يُجْبَر أن لا يبيع بأكثر مما اشترى بل بمثله؛ لأنَّ هذا هو الذي ينقض قصده وفعله

(1) يُنظر: الشَّمَّاخي: كتاب الإيضاح، 03/ 150. اطفيَّش: شرح النِّيل، 08/ 176.

(2) اطفيَّش: المصدر نفسه، 08/ 175.

المحرَّمين»[1]، ويردعه عن مثل هذه التَّصرُّفات المشينة.

وأورد اطفيَّش احتمالا آخر ونصُّه: «ولك احتمالٌ آخرُ جائز: هو أنَّه إن أخذوه حين الفراغ من العقد قبل الانتظار؛ أُجْبِر على البيع ولو بربح؛ لأنَّ له أن يقصد الشِّراء للبيع بلا انتظار ويَربح، وإن قبضوا عليه بعد انتظار؛ أُجْبِر أن يبيع بمثل ما اشترى (...)»[2]. نجد في هذا النصِّ لُطفا وتخفيفا على المحتكِر بالسَّماح له أن يبيع بِربْحٍ حَالَ ضبطه فور الفراغ من العقد قبل الانتظار[3]، لكنَّنا نَقف اطفيَّش يتردَّد في هذا التَّخفيف؛ إذ يتعقَّبه بالقول مباشرة: «وقد يُمْنع من الرِّبح مُطلقا، سواء قُبض عليه بعد الفراغ من العقد أو بعد انتظار؛ لسوء نيته؛ إذِ اشتراه لانتظار الغلاء»[4]. ولعلَّ هذا التَّردُّد سببُه شِدَّة النَّهي النبويِّ عن الاحتكار كما تقدَّم، وسوءُ هذا الفعل، ومغبَّتُه الوخيمة على أسواق المسلمين، وحِراكهم الاقتصاديِّ الذي ينتعش بتداول السِّلع والأموال ودورانها، لا بكنزها واحتكارها.

مِمَّا سبق في بيان معنى الاحتكار ونتائجه، يَتَّضح لنا حِكمة المنع منه، والمقصد من ردع المحتكِرين؛ إذ الاحتكار حبسٌ للأموال عن التَّداول، وظُلم للمتبايعين، وإرهاقٌ للنَّاس في معايشهم، والمنعُ منه إقامة لمقصد التَّداول والرَّواج، وإحقاقٌ للأمن الماليِّ، والأمان الاقتصاديِّ في الأمَّة.

2- منع حصر الأموال في فئة قليلة:

تَتْميما لمقصد التَّداول وتكميلا له، وتحقيقًا له على الوجه الأكمل والأشمل؛ ورد النَّهي الإلهيُّ عن اتِّخاذ المال دُولة بين فئة مُعيَّنة من النَّاس؛ من الأغنياء والموسرين، وإبقاء فئةِ الفقراء والمحتاجين تُكابد ظروف البأس والشَّقاء، ولا تجد المال إلاَّ مُتداولا بين الأغنياء؛ لأنَّ هذا التَّداول الطبقيَّ بين فئة مُعَيَّنة من النَّاس فقط لا يُحَقِّق مصالح الشَّارع، ولا يُنجِز

(1) اطفيَّش: شرح النِّيل، 08/ 179. ويُنظر: الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 03/ 150-151. ولقد ذهب الإمام جابر بن زيد إلى أبعد من ذلك؛ حيث قال: «من احتكر الطَّعام على النَّاس، وأبى أن يبيع إلاَّ بحكمه، والطَّعام غال؛ فليس له ذلك، ولكن يُنزع منه، فَيُقسم بين النَّاس بقيمة معروفة» بولرواح: موسوعة الإمام جابر، 02/ 934.

(2) شرح النِّيل، 08/ 179.

(3) يُتصوَّر ذلك من شخصٍ اعْتِيد عليه الاحتكار في السُّوق، واشتُهِر به بين النَّاس، وجرت عادتُه على ذلك.

(4) اطفيَّش: المصدر نفسه، 08/ 179.

مقصوده من تداول الأموال[1].

ولقد جاء هذا النَّهي الإلهيُّ بنصِّ القرآن الكريم؛ حيث قال ﷻ: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ الحشر: ٧. جاءت الآية مُعلِّلة تصرُّفا واقعيًّا من تصرُّفات الرَّسول ﷺ حينما أعطى فَيْءَ بني النَّضير كُلَّه للمهاجرين الفقراء دون الأنصار الأغنياء فيما عدا رجلين فقيرين؛ لاشتراكهما في الوصف مع المهاجرين؛ وذلك لكي يُعيد التَّوازن الاقتصاديَّ بين فريقي المسلمين في ذلك الأوان[2]

ولقد عَلَّل الله ﷻ هذا الفعلَ من الرَّسول ﷺ بقوله: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ الحشر: ٧، وهذا مبدأ عَامٌّ افترضه الله تعالى؛ ليعمل به المسلمون ويتَّخذوه منهجا في مُعاملاتهم، فلا تكون الأموال عندهم مُتداولة بين الأغنياء، ودائرة بين الموسرين فقط في دائرة طبقيَّة ضَيِّقة؛ ينتقل فيها المال من غنيٍّ إلى غنيٍّ، ويُدار بينهم حصرا؛ فلا ينال الفقراءُ منه شيئا[3]، ويتقلَّبون في دائرة الفاقة والْحِرمان، وتبذر بذور الحقد والعداوة والشَّنآن في مجتمع المسلمين.

قطعا لهذا كُلِّه وحفاظا على مُجتمع المسلمين من التشقُّق والتَّشرذم؛ جاء التَّشريع الإلهيُّ الحكيم بهذا المبدأ العادل القاضي بتداول الأموال بين طبقات المجتمع جميعها، ودروانه بينهم في دائرة تراحُميَّة تعاطفيَّة قائمة على التَّعاون والتَّكافل، لا تعاقديَّة ماديَّة مُتوحِّشة قائمة على الجشع والطَّمع والاستغلال ومنطق «الصِّراع من أجل البقاء»، أو منطق «قتل الحرِّيَّات ومُصادرة الممتلكات».

يقول كعباش في بيان قيمة المبدأ الذي جاءت به هذه الآية: «إنَّها القاعدة الكُبرى للتَّنظيم الاقتصاديِّ في الإسلام، إنَّها الوسطيَّةُ المعتدلة بين الشُّيوعيَّة والرَّأسمالية المتطرِّفتين؛ فهي لا تمنع الملكية الفردية ولكن تضبطها، وتحدِّدها بِمُختلف الضَّوابط التَّوزيعيَّة للثَّروة حتَّى لا تحتكرها جهات مُعيَّنة»[4].

(1) يُنظر: العالم: المقاصد العامَّة، 517.

(2) المصدر نفسه، 518. ويُنظر: البوطي، محمَّد سعيد رمضان: فقه السِّيرة النبويَّة، 193-194. الصَّلابيُّ، علي محمَّد محمَّد: 557. حمدي: المقاصد العامَّة للشَّريعة، 53-54.

(3) يُنظر: اطفيَّش: تيسير التَّفسير، 14/ 439. بيُّوض: في رحاب القرآن، 23/ 159.

(4) نفحات الرَّحمن، 13/ 460.

عَقِب هذا التَّجوال والتَّطواف الذي عرض فيه الباحثُ لمفهوم مقصد الرَّواج والتَّداول في الأموال، وسُبُلِ تحقيقه ـ من حيث الأمرُ والإباحةُ والنَّهيُ ـ في الشَّريعة الإسلاميَّة من خلال آراء المدرسة الفقهيَّة الإباضيَّة؛ اتَّضح اهتمام الشَّريعة بهذا المقصد، والتفات علماء الإباضيَّة إليه، ونهوضهم به في استدلالاتهم الفقهيَّة، واجتهاداتهم الخاصَّة بفقه المال، ويحسب الباحث أنَّه فيما سبق من نَماذج ـ مع وجازتها ـ الغَنَاءُ والكِفاية لحصول الاستدلال على المنهج المقاصديِّ، والنَّظر الكُليِّ الذي تَميَّزوا به، وبرعوا فيه، وتَمكَّنوا منه في عمليَّة التَّخريج والتَّفريع للمسائل الفقهية، وفي تعامُلهم مع النَّوازل والمستجِدَّات والقضايا المعاصرة؛ وبهذا يُمكن للباحث الانتقال للحديث عن المقصد الثَّالث من المقاصد الشَّرعيَّة المتعلِّقة بفقه المال؛ وهو مقصد الثَّبات في الأموال، وهذا في المبحث المستقِلِ الذي يَضُمُّ بين ثناياه مُقَدِّمة تعريفيَّة بماهية المقصد، ومطلبين اثنين عن مظاهر تحقيقه في المعاملات المالية.

المبحث الثَّالث: مقصد الثَّبات في الأموال:

الثَّباتُ في الأموال هو تَقَرُّر الأموال وتَمَحُّض ملكيتها لأصحابها بوجه شرعِيٍّ صحيح، لا خطر فيه ولا مُنازعة[1]، أو «هو امتلاك الأموال بوجه شرعيٍّ وصحيح، والتصرُّف فيما اكتسبه المختصُّ للمال المستبَدِّ به، بصورة لا تَضُرُّ بالغير»[2].

قال ابنُ زغيبة في شرح التَّعريف: «وذلك بأن يختصَّ المالك الواحد أو المتعدِّد بما تَمَلَّكه بوجه صحيح، بحيث لا يكون في اختصاصه به وأحقِّيته له تردُّد ولا خطر، ولا يدخل عليه منعٌ من تلك الجهة، ولا يُنزع منه بدون رضاه، إلاَّ إذا كان لوجه مصلحة عامَّة»[3].

والمتأمِّلُ في التَّعريفين السَّابقين يلحظ أنَّ التَّعريف الثَّاني فيه زيادة «والتصرُّف فيما اكتسبه المختصُّ للمال المستَبَدِّ به، بصورة لا تضرُّ بالغير» وهذه الزِّيادة غير موجودة في التَّعريف الأوَّل تصريحًا؛ لأنَّه قد يُعتبر وجودها تلميحا من خلال كلمة «مُنازعة»، لكن ذلك غير مُعتبر في رأي الباحث؛ لأنَّ التَّعريف حَدٌّ تأسيسيٌّ للمعنى، ولابُدَّ أن يشتمل على كُلِّ أجزائه المعرِّفة له على وجه التَّصريح والتَّوضيح؛ ومِنْ ثَمَّ فإنَّ الباحث يعتبر أنَّ التَّعريف الثَّاني مُنفرد بإيراد تلك العبارة، وهي إضافة مُهمَّة وطريفة في بابها؛ حيث جاء فيها:

- تأكيد على أنَّ ثبات المعاملات يتعاون لتحقيقه الطَّرفان، ويتشارك في تحصيله المتعاقدان؛ فلكُلٍّ منهما دوره الفعَّال في ثبات المعاملات واستقرارها. والاعتبارُ الشَّرعيُّ خَصَّهُما الاثنين، ونظر إليهما مُجتمعَيْن لا مُتفرِّقين، واعتبر أنَّ تحقيقَ مقصد الثَّبات يحصُل من ثبات حقوق الاثنين، وانتفاءِ عدم التَّعدِّي من الجهتين.
- نَظَرٌ إلى مقصد الثَّبات بِمفهوم الجماعة والكُلِّ؛ فثبات المعاملات يتحقَّق بالتزام الكُلِّ بالواجبات، ويَسْتَقِرُّ باحترام الجميع للحقوق، وينضبط بتنظيم الحرِّيَّات الشَّخصية، بحيث لا يَلْحق الضَّرَرُ بالغير، ولا تتأدَّى الجماعة بزوال الثِّقة بين المتعاملين، وانتشار الغِشِّ والخديعة بين المتعاقدين، وفُشُوِّ الاضطراب وعدم الاستقرار في أسواق المسلمين.

(1) يُنظر: ابن عاشور: مقاصد الشَّريعة، 474. ابن زغيبة: مقاصد الشَّريعة الخاصَّة بالتَّصرُّفات المالية، 273. الحفظاويُّ: التطبيق المقاصديُّ، 128.

(2) الحفظاويُّ: المصدر نفسه، 128.

(3) مقاصد الشريعة الخاصَّة بالتَّصرُّفات المالية، 273.

وشُيوعُ هذه الأمراض التي تعدُّ من أعظم أسباب الضُّعف والوهن في أسواق المسلمين؛ طريقٌ مُعَبَّدة إلى هدم وتقويض وَحدة الأمَّة، وسبيلٌ مُهيَّأة إلى تفريق وتشتيت صفوفها. وغَيْرُ خافٍ أنَّه من أعظم مقاصد الشَّارع المحافظةُ على وَحدة الأمَّة، وصَوْنُهَا لتبقى عزيزة قويَّة مُهابة بين الأمم. ومن أهمِّ ما ينبغي الاهتمامُ به لتحقيق هذه المقاصد العليا؛ جانبُ المال والثَّروة، وعالَمُ الأعمال والاقتصاد الذي يُعدُّ صلاحه ونجاحه قُوَّةً وعِزَّةً لأيِّ أُمَّة، وفسادُه وفشلُهُ ضعفا ومهانة لأيِّ مُجتمع، وهو (أي الفشل) طريقٌ للأمم الأخرى للتَّكالُب عليه وتمزيقه وتشتيته، وتقويض اجتماعه ووَحدته؛ وعليه فإنَّنا نجد الشَّريعة تقصد في فقه الأموال إلى الحفاظ على ثبات مُعاملات الأُمَّة واستقرار أسواقها، وانضباط تجارتها، وتسعى إلى ضبط مُعاملات النَّاس فيما بينهم؛ لحسم مادَّة التَّنازع والتَّخاصم، وقطع أسباب التَّشاجُر والتَّناحُر، ولزرع الطُّمأنينة في نفوس المتعاملين، والأمان بين المتعاقدين؛ ومِنْ ثَمَّ فهي تُولي كُلَّ عنايتها لتقوية الجانب الاقتصاديِّ للأمَّة، وتُصوِّب جميع اهتمامها لتعزيز نظامِها الماليِّ؛ وذلك بوضع الضَّوابط والشُّروط التي تحفظ لها ثبات مُعاملاتها، وسَنِّ الموانع والقيود التي تمنع من اختلالها واضطرابها، وفيما يأتي يحاول الباحث بيان أنموذجٍ من الضَّوابط والشُّروط، والمتمثِّلِ في تثبيت الملكيَّة لصاحبها، وبناء العقود على اللُّزوم، وجانبٍ من تلك الموانع والقيود، والمتمثِّلة في منع مادَّة الفساد في المعاملات المالية، وتخليص تُبوتها لأصحابها على وجه مانع من التَّنازع والتَّخاصم؛ وذلك في مطلبين اثنين؛ يختصُّ الأوَّل بالحديث عن أصل بناء العقود على اللُّزوم، ويُعنى الثاني بتوضيح منع الشَّارع لمادَّة الفساد في المعاملات.

المطلب الأوَّل: أصل بناء العقود على اللُّزوم:

1- الأصل في العقود انبناؤها على اللُّزوم:

يُعَدُّ ثبوتُ العقود ولزومها لأصحابها أصلا في ثبات المعاملات واستقرارها، وأساسا في تحقُّق الملكيَّة لأصحابها وتقرُّرِها لَهم، وهو سببُ اطمئنانهم على أملاكهم، وسبيلُ حصولِ أمانِهم عليها.

فالأصلُ الثَّابتُ في العقود أن تُبنى على اللُّزوم بعد تحقُّق شروطها واستيفائها كاملة؛

ذلك لأنَّها أسبابٌ لتحصيل المقاصد من الأعيان، والأصلُ تَرَتُّب المسببات على أسبابها[1]، وعدم تخلُّف النَّتائج عن بداياتها، فاللُّزوم نتيجةٌ ومحصِّلة لتمام العقود واكتمالها بشروطها التي يتقدَّمها الرِّضا؛ فإذا ما تَمَّ الرِّضا وحصل من الطَّرفين ولَم يكن في العقد ما يهدمه أو يخرمه؛ فإنَّ العقد يلزم الطَّرفين، ويُصبح واجب الإيفاء، ولازم الأداء.

يقول اطفيَّش عَقِبَ مُناقشته لمسألة خيار المجلس مُفصحا عن القاعدة المتقدِّمة (الأصل في العقود اللُّزوم) ما نصُّه: «ونحن نثبت بيع الخيار، ونحمل التَّفَرُّق على التَّفَرُّق بالقول ونقول: الدَّليل عليه أنَّه كسائر العقود يَتَّفقان على ما يَتَّفقان عليه من كُلِّ ما لم يحجر الشَّرع عنه، وننفي خيار المجلس كما مَرَّ، ونقول: التَّفَرُّق في الحديث بالقول كما مَرَّ؛ **لأَنَّ الأصلَ في العقود اللُّزوم**؛ لأنَّها أسبابٌ لتحصيل المقاصد من الأعيان، والأصلُ تَرَتُّب المسبَّبَات على أسبابها»[2].

ويؤكِّد على القاعدة في المسألة نفسها في مُناقشة لفظ «البائعان» في حديث خيار المجلس، ويُثبتها (أي القاعدة) بقوله: «قلنا: البائعان بمعنى المتساومين أو المشرفين على عقد البيع كان مجازا، (...)، فيُرَدُّ علينا: أَنَّ الحقيقة أولى من المجاز، وأجيبُ: بأَنَّ تسميتهما بائعين مع أَنَّ البيعَ ماض لا حاضر مجاز أيضا؛ لأَنَّ اسم الفاعل حقيقةٌ في الملتَبِسِ بالفعل، فليس أحدهما بأولى من الآخر، سَلَّمْنَا أَنَّ مجازهم أولى لكثرة اسم الفاعل في المضي، بل يقال: إِنَّه حقيقة في مجرد الحدث وصاحبه، وأَمَّا المضي والحضور والاستقبال فعوارض بالاستعمال، ولكن مجازنا يقوى بقياس البيع على سائر العقود كالنِّكاح والكتابة والخلع والرَّهن، وبأَنَّ **الأصل في العقود اللزوم**»[3].

يظهر من هذين النَّصَّين اعتمادُ اطفيَّش على هاتين القاعدتين واعتبارهما مُرجِّحا قويًّا للمسائل؛ وذلك بإقامة ترجيحه على أصل كُلِّي، ومقصد شُمُوليٍّ لمسائل فقه الأموال؛ وهو مقصد المحافظة على الثَّبات في المعاملات المالية، والتَّأكيد على صونها من الفوضى والاضطراب، ورفع الخصومات بين النَّاس، وقطع المنازعات بين أفراد الأُمَّة، وتثبيت

(1) يُنظر: شرح النِّيل، 09/ 250، و251.

(2) المصدر نفسه، 09/ 250.

(3) المصدر نفسه، 08/ 251.

الأموال لأصحابها، والأملاك لمالكيها، من غير مُنازع ولا شُبهة في الملك[1].

والذي يُحَقِّق ذلك ويُجريه تَوَفُّرُ شروط العقد، وحُضورها، وعدم تخلُّفها عن العقد، وفي مُقَدِّمة تلك الشُّروط؛ الرِّضا المعتبر شرعا الذي يُعَدُّ أساسا وأصلا في لزوم العقود، وجواز المعاملات وحِلِّيَّتِها[2]؛ فتحقُّق الرِّضا على الوجه الصَّحيح والمعتبر شرعا؛ يُصَيِّر العقد لازما، وترتُّبَ آثاره عليه واجبا، وتخلُّفُه عن العقد يُلغيه من أساسه، ويَنْقُضُه من أصله.

2- أصالة شرط الرِّضا في المعاملات:

إنَّ الرِّضا شرط رئيس في صِحَّة العقود عامَّة، وهو رُكن ركين في عقود المعاملات المالية؛ إذ يُعَدُّ شرطا أساسيًّا في صحَّتها، وفي شرعيَّتها، ومن غيره تكون العقود باطلة ولا اعتداد بها، وهي أكلٌ للأموال بالباطل، وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾ النساء: ٢٩؛ فالتِّجارة والبيع إنَّمَا هُو بثبوت الرِّضا وتحقُّقه[3]، ومن دونه تُعَدُّ المعاملة أكلا لأموال النَّاس بالباطل بصريح الآية، قال اطفيَّش في توضيح معنى الآية: «﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾؛ أي: ثابتة عن تراضٍ ﴿مِّنكُمۡۚ﴾؛ أي: تراضٍ ثابت منكم (...)»[4]، وبِنَاءً على ما تقدَّم في الآية؛ فإنَّه لا يجوز تجرٌ بلا تراضٍ[5]، وَمَدَارُ الحليَّة فيه على تراضي الطَّرفين في أخذ ذلك القدر الزَّائد (الرِّبح) من المال على قيمة ما بذله، وحِكمةُ ذلك أنَّه عليها مدارُ ورواج السِّلع الحاجية والتَّحسينية[6]، وهي سببٌ رئيسٌ في استقرار المعاملات المالية وثباتها ووضوحها، وعدم وقوعها في فخِّ الفوضى والاضطراب.

3- الدَّلالة على الرِّضا في المعاملات المالية:

للتَّأكيد على شرط الرِّضا وضمان تحقُّقه على الطريقة السَّليمة، ناقش الفقهاء كيفيَّةَ

(1) يُنظر: ابن زغيبة: مقاصد الشَّريعة الخاصَّة بالتَّصرُّفات المالية، 278.

(2) يُنظر: الكنديُّ: المعاملات المالية، 25.

(3) يُنظر: اطفيَّش: شرح النِّيل، 09/ 118، 10/ 542. تيسير التَّفسير، 03/ 201.

(4) المصدر نفسه، 03/ 201.

(5) المصدر نفسه، 03/ 201.

(6) كعباش: نفحات الرَّحمن، 03/ 138.

التَّعبير عنه، وطريقةَ الإفصاح والدَّلالة عليه، ومِمَّا جاء من اجتهاداتٍ في فروعهم حول شرط الرِّضا؛ تحريرُهم لصيغ الرِّضا وعِباراته، وتدقيقُهم في طرقه وكيفيَّاته؛ من ذلك:

ما جاء عن اطفيَّش من تحرير وتدقيق في الألفاظ المعبِّرة عن الرِّضا بوضوح، وثباتٍ دون تردُّد ولا ارتياب، فهو يَنُصُّ على أنَّ البيع ينعقد بألفاظ عَرَبِيَّة مثل قول البائع: «بِعتُ لك كذا بكذا»، ويُصَحِّح لفظ «بعتُ» مُؤثرا إيَّاه على لفظ «أَبَعْتُ» مُعَلِّلا ذلك بأَنَّ معنى: «أباع الشَّيء»؛ عرضه للبيع، ويقضي بأَنَّ كُلَّ لفظ دَلَّ على المعاوضة بنفسه؛ فهو صحيح في الدَّلالة على الرِّضا مثل: قول البائع: «عوَّضتُ، وأبدلت». وينعقد البيع أيضا بقول البائع: «أَعْطَيْتُكَه لك بكذا، أو وَهَبْتُكَه لك بكذا»[1]، ويُجوِّز البيع أيضا بلفظ «بايعتك»، ويُنبِّه إلى أَنَّ «بِعْت لك أصحُّ من بعت عليك»[2].

كما نجده أيضا يُصَحِّح الإفصاح عن الرِّضا بألفاظ عجميَّة مفهومة[3]، وبإشارة أو كتابة مِن أخرس، ومَمْنُوع من الكلام، وفي هذا يقول: «وجاز (...) بإشارة أو كتابة من أخرس وممنوع من كلام ونحو ذلك مِمَّا يدلُّ على رضا بالبيع (...)، وجاز إن كان لا يعرف المشتري كلامَه، ولا يعرف كلام المشتري»[4]، ويؤكِّد على ذلك في موضع آخر مُتحدِّثا عن الشِّراء بِما نصُّه: «وجاز الشِّراء بإشارة، أو كتابة مِمَّن لا يتكلم أو لا يعرف البائعُ كلامه، ولا يعرف لُغَةَ البائع لا من غيره على المشهور»[5].

وهكذا نَثْقَفه يستمرُّ في ضبط الألفاظ التي يجوز التَّعبير بها عن الرِّضا، ويُحاول ضبطها بقاعدة كُلِّيَّة؛ تحقيقا للمقصد منها، والذي هو إثبات القَبول والرِّضا عن عمليَّة المبايعة أو

(1) يَنصُّ اطفيَّش بأنَّ هبة الثَّواب تقوم مقام البيع على الصَّحيح. شرح النِّيل، 08/ 204. ويُنظر: الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 03/ 251. وخالف ابنُ بركة بعدم اعتباره هبة الثَّواب قائمةً مقام البيع؛ إذ نصَّ على أنَّه إذا قال المتعاقد: «قد وهبت لك هذه السِّلعة بكذا وكذا؛ لَم يكن بيعا ولا هبة» (الجامع، 02/ 348-349)، وقال الشَّمَّاخيُّ تعليقا على قوله: «فعلى قوله هذا: إنَّ هبة الثَّواب لا تقوم مقام البيع، والله أعلم» (كتاب الإيضاح، 03/ 251). وقد صرَّح اطفيَّش بخلاف ابن بركة لما ذهب إليه بقوله: «إنَّ هبة الثَّواب تقوم مقام البيع على الصَّحيح خلافا لابن بركة» (شرح النِّيل، 08/ 204).

(2) المصدر نفسه، 08/ 204-205.

(3) قال الشَّمَّاخيُّ: «يتمّ البيع بما جرى بين قوم في لغتهم، ويكون بينهم بيعا. كتاب الإيضاح، 03/ 251.

(4) شرح النِّيل، 08/ 205.

(5) المصدر نفسه، 08/ 206.

المتاجرة التَّامَّة بين المتعاقدين؛ وذلك صونا لحقوق النَّاس من الجحود والإنكار، وحفظا للعلاقات بين النَّاس من الوقوع في مُستنقع التَّشاجر والتَّناحر، ومنعا لأسباب الفوضى والاضطراب من التَّسلُّل إلى المعاملات المالية في الإسلام حفاظا على ثباتها واستقرارها، مع عدم التَّفريط في شموليَّتها وسَعتها لتطوُّرات الإنسان، باختلاف الزَّمان والمكان.

4- التَّصرُّف في المبيع ودلالته على الرِّضا:

ومِمَّا أبان عنه اطفيَّش في سَعَة الشَّريعة وشموليَّتها، ودقَّتها وشِدَّة ضبطها للمعاملات المالية، وعُمق حفاظها على حُقوق النَّاس؛ نظرُه إلى تصرُّفات المشتري في المبيع؛ فهو يَرى أنَّه لا يُحكم بشراءٍ بِمجرَّد تصرُّف دَالٍّ على رضًا، بل بتصريح بلفظ مِمَّا تقرَّر قبلُ[1]، وهو خلاف ما رآه الثَّمينيُّ وحَكَم به، وهو الحكم بالرِّضا بالبيع بِمجرَّد التَّصَرُّف في المبيع بِمَا يدلُّ على رضا به، كأخذ إنسان مُفسد فيه بنفسه، أو عبده، أو دابَّته، أو طفله، أو مَجنونه.

والنَّاظر في هذين الاجتهادين يلحظ قُوَّة النَّظر المقاصديِّ لدى اطفيَّش؛ حيث يرى عدم الحكم لشخص على آخر إلاَّ بالتَّحرير الدَّقيق للمعاملة؛ فهو يرى أنَّ المشتريَ انتفع بالمبيع دون إبداء إرادته للشِّراء وهو تعدٍّ على حقوق الآخرين؛ لكنَّه لَم يحكم عليه مُباشرة بالرِّضا بالبيع، فيكونَ بذلك قد ألزمه شيئا لم يُلزمه لنفسه؛ فيحصل بذلك التَّنازع والتَّخاصم بين المتعاقدين، وإنَّما اجتهد في قطع سبل النِّزاع بينهما، وتحرَّى طَريق وقاية المعاملات من الفوضى والاضطراب؛ فحكم عليه بِرَدِّ ما انتفع به للبائع وضمان ما أتلف منه بعدل دون ظُلم ولا تعدٍّ على حقوق الآخرين، وفي هذا التَّوجيه قُوَّة نظر وعمق رعيٍ لمقصد الثَّبات في المعاملات المالية.

5- دلالة الصِّيغة المتوافقة أو المختلفة بين البائع والمشتري على الرِّضا:

إنَّ ثبات المعاملات واستقرارَهَا بثبوتها لأصحابها، وخُلُوصِها لِمُلاَّكها؛ يقتضي الوضوحَ في المعاملات، والتَّوافقَ في المبايعات، وعدمَ ترك أيِّ سببٍ للنِّزاع والتَّخاصُم، وسَدَّ كُلِّ الطرق المفضية إلى ذلك؛ وهذا الذي نجده في تَتَبُّع اجتهادات العُلماء في ضبط مسائل التَّعبير عن الرِّضَا، والإفصاح عن القَبول، ونقل الملكية بين المتعاقدين بطرقٍ واضحة وسليمة.

(1) أي: مِمَّا تقرر من الألفاظ التي أشار إليها الباحِثُ في العنصر السَّابق وغيرها من الألفاظ الدَّالة على الرِّضَا.

وزيادةً على ما تقدَّم ولاحظناه من اجتهادٍ في ضبط ذلك وتنظيمه؛ نجد الفقهاء يُصِرُّون على توافق الإيجاب والقَبول بين البائع والمشتري واتِّحادهما، ويَمْنعون الاختلافَ بينهما وعدمَ التَّطابق؛ لئلاَّ يُؤدِّيَ ذلك إلى النِّزاع والخصام، وكي لا يُسلم إلى الفوضى والاضطراب في التعاملات والتِّجارات؛ من ذلك:

ما حَكم به اطفيَّش من أنَّه: «إن قال مُريد الشِّراء: «بِعْ لي هذا الشَّيء بكذا»، فقال صاحب الشَّيء له: بعته لك بكذا؛ أي بما طلب المشتري، أو قال المريد للبيع: «اِشْتَرِهِ بكذا»، فقال: «اشتريته به»؛ لزمه على الراجح»[1]. وسَبب ترجيح نفاذ الرِّضا ولزوم العقد، هو توافق الصيغتين بين البائع والمشتري ووضوحهما، وضمانُ ثبات المعاملة بينهما دون تردُّد ولا اضطراب؛ لانقطاع أسباب ذلك بالوضوح الذي بُنيت عليه المعاملة، والتَّوافق الذي دلَّت عليه الصِّيغة.

وعلى النَّقيض من ذلك نجد اطفيَّش يحكم ببطلان المعاملة وفسادها، وعدم نفاذ الرِّضا؛ لكون الصِّيغتين مُختلفتين وغَيْرَ متوافقتين بين البائع والمشتري؛ حيث كان تصريح البائع بِثمن، وقَبول المشتري بالخلاف؛ أي بثمن أقلَّ أو أكثر[2]، وهذا مَظِنَّة التَّنازع والتَّخاصم؛ لعدم الوضوح في المعاملة، ولاضطراب النَّظرة إلى العقد بين البائع والمشتري. والمعاملاتُ لا تُبنى على الغموض والاضطراب، ولا تُشاد على التَّرَدُّد والارتياب؛ وعليه كان النَّظر المقاصديُّ، والتَّوجيه المصلحيُّ يقتضي القولَ ببطلان هذه المعاملة وعدم نفوذها، وهو ما ذهب إليه اطفيَّش وأكَّده في توجيهه للمسألة.

وإمعانا في هذه النَّظرة المقاصديَّة العميقة نَجده أيضا يحكُم بالضُّعف والوهن لِمن قال بجواز أن يقول المشتري للبائع: اِبعث لي بسعر ما تبيع أو البلد (أي: بسعر البلد) بدون اتِّفاق على الثَّمن[3]؛ وذلك لأنَّ المعاملة مُتَرَدَّد فيها، ومُرتاب في ثمنها؛ وعليه فهي غير ثابتة، ولا واضحة وضوحا ينفي عنها الغموض الذي يُسْلم بالمتعاقدين إلى التَّشاجر والتَّخاصم؛ وهو اختيار اطفيَّش، ولقد وُفِّق فيه في نظر الباحث بناء على النَّظر المقاصديِّ السَّليم كما تَقرَّر.

(1) شرح النِّيل، 08/ 208.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، 08/ 209.

(3) المصدر نفسه، 08/ 210.

6- الإجبار على الرِّضا:

إذا أوجب البائع ولم يُبد المشتري القَبول أو الإنكار؛ بقيت المعاملة مُعلَّقة، وظَلَّت مُتردِّدة بين التوقُّف والإنفاذ، مُضطربة ملكيتها بين البائع والمشتري؛ فهل يجوز في هذه الحال إجبار المشتري وإكراهه على القبول أو الإنكار؟.

أورد اطفيَّش مسألتين في إيجاب البائع دون تلقِّي قَبُول من المشتري، جاء في الأولى: «ومن باع شيئا لواحد أو لِمُتَعَدِّد، فقام ذاهبا بلا قبول؛ فهل له قَبُول ما لم ينكر ولو بقي أعواما، فإن تلف؛ فمن مال البائع أو لا يجوز القَبُول بعد المجلس إلاَّ إن أجازه البائع؟؛ وهو الصَّحيح عندي»[1].

وجاء في الثَّانية: «وهل يُجْبَر عليه (أي: القَبول) أو على الإنكار؛ أي هل يُجبر أن يفعل الشَّيئين، إمَّا القَبُول وإمَّا الإنكار أو لا يجبر على ذلك؟، وعليه اقتصر في الدِّيوان؛ لأنَّ البيعَ يكون بتراض؟ (...) والمختارُ الأوَّل في المسألة الأخيرة، وهي الإجبارُ على واحد من القَبول والإنكار بحسب مشيئته وعدمِ الإجبار، والأوَّلُ هو الإجبار إزالةً للمَضَرَّة الواقعة على البائع في تعطيل ماله، والضَّرر لا يحلّ»[2].

إنَّ النَّظَر في اختيارِ اطفيَّش في المسألتين يُفضي بالباحث إلى القول بأنَّ الالتفاتَ إلى المقصد ورَعْيَه في هاتين المسألتين ظاهرٌ، وقصْدَ اطفيَّش إلى حفظ مقصد الثَّبات، وصون حقوق النَّاس من التَّعدِّي والانتهاك بارز، ولقد تَمثَّل ذلك في حفظ حَقِّ البائع في إجازة القَبول أو رَدِّه بعد المجلس وعدم ترك ذلك للمشتري متى شاء قَبل ومتى شاء رَدَّ وأنكر دون مُراعاة لحقوق البائع في انتظاره سلعَته وماله (في المسألة الأولى). وتجلَّى في المسألة الثانية في حُكمه بعدم تعطيل سلعَة البائع وتجميدها؛ وذلك بإجبار المشتري على القَبول أو الإنكار؛ لتتَّضح المعاملة ويعرف البائع مصير سلعته. كما لَم يُغْفِل حَقَّ المشتري في اختياره؛ فقضى على إجباره في القَبول أو الإنكار فقط، وأعطاه حَقَّ الاختيار لأحدهما بحسب مشيئته ودون إجبار.

وفي هذا النَّظر الواسع التفاتٌ إلى الكليَّات القاضية بعدم تعطيل الأموال وحبسها،

(1) شرح النِّيل، 08/ 220.

(2) المصدر نفسه، 08/ 221.

وبالحرص على ثبات المعاملات واستقرارها، ووضوحها، والعدل فيها بين المتعاقدين وعدم الظُّلم والحيف في الحُكم، وكُلُّ هذا ماثلٌ في هذين التَّرجيحين؛ وفيه دلالة على قوَّة النَّظر، وعمقِ التَّأمُّل، والْمُكْنَة في استحضار المقاصد والمصالح والموازنة بينها، وعدم إغفال أيٍّ منها في عمليَّة النَّظر والاجتهاد.

بتحقَّق كُلِّ ما سبق يَتِمُّ الرِّضا بالمعاملة على وجهه الصَّحيح، وتتمحَّض بذلك الملكيَّة لأصحابها بوضوح وثبات، دون ظلم أو حيف، ويثبتُ العَقد ويلزم المتعاقدين، وتترتَّبُ عليهما آثاره.

7- أثر الرِّضا وعدمه في لزوم العقد:

هذا هو الأصل الذي يقوم عليه شرط الرِّضا في المعاملات المالية، وينبني عليه أساس لزوم العقود وثبوتِهَا على أصحابها، غير أنَّه قد تحدث حوادثُ، أو تطرأ طوارئُ تَمنع لُزوم العقد مع توفُّر الرِّضا؛ مثل التَّراضي على منهيٍّ عنه. أو تُبقيه موقوفا؛ لِتَعَلُّق حَقٍّ من حقوق الآخرين به؛ كمثل بيعٍ بِضَرَرٍ أو عيب، أو بيع الفضوليِّ[1]. أو يتأخَّر فيها لُزوم العقد؛ لعدم الرِّضا التَّامِّ أو النِّهائيِّ عن المعاملة، كما هِي حال بيع الخيار. أو يلزم منها العقد دون تراضٍ؛ وذلك إذا تعلَّق الأمر بحقوق الآخرين كما هي حال المفلس، أو حال تعلُّق نفاذ البيع بحاجة المسلمين الضَّروريَّة؛ وفيما يلي شرح ذلك وبيانُه:

الحال الأولى: عدم لزوم العقد مع توفُّر الرِّضا (التَّراضي على منهيٍّ عنه):

لقد وَضُح المقصد من مشروعية التَّراضي لدى العُلماء؛ لذا نجدهم يحكُمون بصحَّة التَّراضي وسلامته إذا ما وافق الشَّارعَ ولَمْ يُخالفه، ويقضون بِبُطلانه وعدم صحَّته متى ما خالف الشَّريعة ووقع على نهيٍ شرعيٍّ؛ حيث لا رضا في مُخالفة الشَّارع، ولا تعاقد في مُواجهة أمره ونهيه.

من ذلك ما جاء في المدوَّنة: «سألت أبا المؤرِّج عن شراء ما في بُطُون الإناث من الدَّوابِّ

(1) القول بوقفه ليس على الظَّاهر؛ إذ الظَّاهر في مثل هذه المعاملة هو تحقُّق الرِّضا من المشتري، ولزوم العقد، وظهور الضَّرر أو العيب ـ غير الحادث بعد البيع ـ بعد ذلك هو النَّاقض للبيع، بيد أنَّ النَّظَرَ إلى حقيقته الخفيَّة؛ إذ هو بيع مَوقوف على رضا المشتري به بعد ظهور الضَّرر أو انكشاف الغرر والتَّدليس؛ ومِن ثَمَّ لُزومه، أو رَدِّه له، وعدم لزومه بذلك الرَّدِّ.

والأنعام والشَّاة؟، قال: حدَّثني أبو عبيدة أنَّ ذلك مكروه لا يصلح.

قلت: لِمَ؟ قال ابنُ عبد العزيز: لأنَّه لا يدري ما اشترى، أَحَسَنٌ هو أم قبيح، أتامٌّ أم ناقص، ذكر أو أنثى، أو هو يحيى على غير ما كان يظنُّ.

قال ابنُ عبد العزيز: لأنَّه لا يصلح شراء هذا ونحوه. قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾ النساء: ٢٩، وإنَّما التَّراضي أن يشترِيَ الرَّجل ما يَعرف أو يُعرَّف له؛ فيرضاه، أو يُسلف في شيء معلوم، أن يتراضى جميعا ببيع ما قد أحلَّ، لا ما قد حرَّم الله أصله»[1].

في هذه المسألة تقييدٌ للرِّضا بالنَّظر إلى مقصده الذي وُضع له، وهو المحافظة على المعاملات المالية ثابتةً غير مضطربة ولا متزعزعة، والإبقاءُ عليها واضحة صافية؛ وتأكيدا على هذا المقصد قضى اطفيَّش بعدم جواز الرِّضا بالرِّبا، ونصَّ على حرمته، وعدَّ الرِّضا به من قبيل الكُفر[2]، ولقد ورد عن ابن بركة نظيرُ ذلك في هذه المسألة؛ إذ قال: «فأمَّا الرِّبا؛ فلا يجوز فعله، ولا تجوز إجازته من المتبايعين به، والتَّراضي عليه»[3].

ولقد أجاد ابنُ بركة وأبدع في تحرير القول في هذه المسألة؛ إذ قال: «والبيع المنهيُّ عنه بيعان؛ بيعٌ يُنهى عنه بعينه (أي: بذاته) وهو بيع الرِّبا، وبيعٌ نُهي عنه بِحقِّ المخلوق، فالبيع المنهيُّ عنه لعينه لا يجوز في وقته، ولا يجوز أن تقع إباحته بإجازة المتبايعين بعد ذلك. والبيع الآخر هو الذي حَقٌّ للمخلوق، ويجوز ما أجازه صاحبُ الحقِّ من المتبايعين، وهو نحو الضَّرر وبدلس العيب وما كان في معناهما، فهو بيعٌ وقع في وقته صحيحا، وللمشتري رَدُّه إذا وقف على عيبه وما انكتم عليه منه مِمَّا هو حَقٌّ له، وإن اختاره ورضي بعيبه؛ كان ذلك جائزا، وإلاَّ تَمَّ على البائع إذا كان علم بالعيب، فكتمه»[4]. وبيانُ البيع الأوَّل قد مَرَّ، ويأتينا بسط القول في البيع الثَّاني فيما يأتي.

(1) أبو غانم: المدوَّنة، 02/ 373.

(2) شرح النِّيل، 08/ 35-36.

(3) الجامع، 02/ 372، و355.

(4) المصدر نفسه، 02/ 355.

الحال الثَّانية: البيع الموقوف لتعلُّق حَقِّ الآخرين به:

▪ **بيع النَّجْش:** بيع النَّجْش هو «الزِّيادة في ثَمن سلعة مِمَّن لا يُريد شراءها؛ ليوقع غيره فيها»[1]، وهو منهيٌّ عنه شرعا؛ لانبنائه على الختل والخديعة. والحكم فيه هو أَنَّ العقد ثابت ولازم للمشتري والنَّاجش عاص في قولٍ[2]، وفي قول: للمشتري الخيار في البيع إذا علم بذلك، وكان الفعل عن مواطأة بين النَّاجش وصاحب السِّلعة. وإن كان عن غير مُواطأة، كانت بينهما؛ فالبيع لازم للمشتري والنَّاجش عاصٍ لربِّه، قاله ابن بركة[3].

وقال في موضع آخر مُقَرِّرا القاعدة الكليَّة في مثل هذه البيوع: «وكان الشَّافعيُّ يرى أَنَّ للبائع إذا تلقَّى جلبه، فاشتُرِيَ منه بأنقص من ثمنه الخيارَ؛ إن شاء أجاز، وإن نقض انتقض، وهذا قولٌ يسوغ تأويله في النَّفس، ويُعجبني أن يكون كُلُّ غرر يذهب له مالٌ هذا طريقه؛ لأنَّ النبيَّ ﷺ نهى عن الغَرر[4]، وقال: «خَدِيعَةُ الْمُسْلِمِ مُحَرَّمَةٌ»[5] (...)، وكُلُّ بائع خدع مشتريا في بيعه، أو مشترٍ خدع بائعا فيما ابتاعه منه؛ كان عاصيا والبيع فاسدا»[6].

والذي يسوغ للباحث اختياره وترجيحه هو قول ابن بركة؛ لأنَّ الأدلَّة تشهد له، ولكونه ملائما للنَّظر المقاصديِّ الصَّحيح القائم على العدل بين المتعاقدين، والحرص على نفي الختل والغِشِّ والخديعة عن المعاملات؛ لتحصيل مقصدها الشَّرعيِّ في ثباتها، واستقرار الأسواق وعدم اضطرابها بانتشار الخديعة والاحتيال فيها، ولقطع كُلِّ سببٍ للتَّنازع والتَّخاصم بين

(1) التَّميميُّ: كتاب النِّيل، 02/ 468.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، 02/ 468. اطفيَّش: شرح النِّيل، 08/ 185-186. ويُنظر: الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 03/ 151-152 واختار ثبوت الخيار للمشتري إن كان صاحب السِّلعة هو النَّاجش.

(3) الجامع، 02/ 325.

(4) سبق تخريجه.

(5) لم يعثر الباحث على هذه الرِّواية بهذا اللَّفظ، ووردت روايات عديدة في النَّهي عن خديعة المسلم وغشِّه، من ذلك ما رواه أَبُو هُرَيْرَةَ: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ مَرَّ عَلَى صُبْرَةِ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَلاً، فَقَالَ: مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟ قَالَ أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: أَفَلاَ جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَيْ يَرَاهُ النَّاسُ، مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي» مُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «الإيمان»، باب: «قول النبي ﷺ: «من غشنا فليس منا»، رقم: 102. التِّرمذيُّ: السُّنن، كتاب: «البُيوع»، باب: «ما جاء في كراهية الغش في البيوع»، رقم: 1315، قال أبو عيسى: «حديثُ أبي هريرة ﷺ حديثٌ حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم كرهوا الغشّ، وقالوا: الغش حرام»، وقال الألبانيُّ: «صحيح».

(6) الجامع، 02/ 323.

المسلمين.

▪ **بيع الفضوليِّ**: لا ينعقد بيع الفضوليِّ وشراؤه وسائر العقود التي باشرها ولا تلزم إلاَّ إن رضي بها المعقود عليه، سواء اشترط الفضوليُّ رضاه أو لم يشترطه، فلا تصرُّف لمعاملة حتى يَرُدَّ المعقود عليه فعل الفضوليِّ، فلابدَّ من إجباره ليردَّ أو يرضى[1]، وأَصْلُ ذلك ما رُوي عن عروة بن الجعد «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَعْطَاهُ دِينَارًا لِيَشْتَرِيَ لَهُ بِهِ شَاةً أَوْ أُضْحِيَةً، فَاشْتَرَى لَهُ شَاتَيْنِ، فَبَاعَ إِحْدَاهُمَا بِدِينَارٍ وَأَتَاهُ بِشَاةٍ وَدِينَارٍ، فَدَعَا لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي بَيْعِهِ بِالْبَرَكَةِ، فَكَانَ لَوِ اشْتَرَى تُرَابًا لَرَبِحَ فِيهِ»[2]؛ قال اطفيَّش: «وهذا الحديث دليل على انعقاد البيع إن رضي المعقود عليه ولو لَمْ يشترط الفضوليُّ رضاه، فكيف إن شرطه، ويدخل بذلك بيع الراهن الرَّهن بلا إذن مرتهنه، والعبد الذي لم يؤذن له ولم يسرح ولم يرسل، والطفل الذي لم يرسل[3].□

الحال الثَّالثة: تأخُّر لزوم العقد بتأخُّر صدور الرِّضا:

▪ **بيعُ الخِيار**: أصله قول النَّبِيِّ ﷺ: «البَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرِقَا»[4]، قال اطفيَّش: «الخيار: اسمٌ من الاختيار أو التَّخيير؛ وهو طلب خير الأمرين من إمضاء البيع أو فسخه. والخيارُ إمَّا خيار المجلس؛ وعليه حمل قومنا هذا الحديث، وإمَّا خيار الشَّرط؛ وهو أن يشرط أحدهما أَنَّ لي الخيار إلى وقت كذا، وإمَّا خيار النَّقيصة؛ لظهور العيب بعد العقد ويَخُصُّ المشتري، وإمَّا خيار التَّرَوِّي؛ وهُو الذي في حين التَّبايع قبل العقد وهو لهما؛ وعليه حملنا الحديث»[5]؛ وعلى هذا الحمل؛ فَإِنَّ الإباضيَّة لا يقولون بخيار المجلس؛ وهو الذي يكون فيه حَقُّ الرُّجوع لكُلٍّ من البائع والمشتري بعد انعقاد البيع ما لَمْ يفترقا، وإِنَّما الخيارُ ثابتٌ للمتبايعين على طريق

(1) يُنظر: اطفيَّش: شرح النِّيل، 08/ 231-232.

(2) أبو داود: السُّنن، كتاب: «البيوع»، باب: «في المضارب يُخالف»، رقم: 3384. ابن أبي شيبة: المصنَّف، كتاب: «الرَّد على أبي حنيفة»، مسألة: «في البيع بغير أمر صاحب المال»، رقم: 36293. قال الألبانيُّ: «صحيح»، وقال الأرنؤوط: «إسنادُه صحيح».

(3) شرح النِّيل، 08/ 233.

(4) الرَّبيع: الجامع الصَّحيح، كتاب: «البيوع»، باب: «بيع الخيار وبيع الشَّرط»، رقم: 568. البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «البيوع»، باب: «كم يجوز الخيار»، رقم: 2002.

(5) شرح النِّيل، 08/ 212.

التَّرَوِّي والتَّثبُّت ما لَم ينعقد العقد، وما لَم يفترقا بالأقوال؛ أي ما لَم يُنهيا الحديث في العقد ويُمضياه، فإذا أمضيا العقد، و«باع هذا أو اشترى هذا؛ فلا خِيار لأحدهما، أقاما أو افترقا»[1]. قال أبو عبيدة مُسلم: «الافتراقُ بالصَّفقة؛ أي يبيع هذا ويشتري هذا وليس كما قال من خالفنا: افتراق الأبدان؛ أرأيت إن لم يفترقا يومين أو ثلاثة أو أكثر؟! فلا يستقيم على هذا»[2].

▪ **خيار الشَّرط:** وهُو «أن يشرط أحدهما أَنَّ لي الخيار إلى وقت كذا»[3]؛ بمعنى أَنَّ لُزوم العقد مُتَأَخِّر إلى حين إمضاء المشتَرِط للبيع أو رَدِّه بعد نفاذ وقته المحدَّد للخيار؛ وعلى هذا فخيار الشَّرط لا يُفيد الملكيَّة الكاملة للمبيع، وإن أفادها في الظَّاهر؛ لتردُّده بين الإمضاء والفسخ. وأصلُه حديث ابنِ عُمر رضي الله عنهما «أَنَّ رَجُلاً ذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ يُخْدَعُ فِي الْبُيُوعِ، فَقَالَ: إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لاَ خِلاَبَةَ»[4]. ولقد أجازه الفقهاء وقالوا بمشروعيَّته، بل قد حُكي إجماعهم عليه؛ لِما ورد فيه من أدلَّة، ولعدم تعارضه مع مبادئ الشَّرع، ولكونه مُحَقِّقا لمقاصد الشَّريعة القاضية بإحقاق العدل ورفع الضَّرر عن المتعاقدين بإعطائهما فرصة النَّظر والتَّرَوِّي؛ قصد استجلاء الرِّضَا النَّاتِج عن قناعة وتبصُّر ونظرٍ دقيق في الأمر[5].

وفي إجازة بيع الشَّرط وعدم إمضاء البيع والإلزام بالعقد ابتداءً في الحالات التي تتطلَّب التَّروِّيَ والتَّأَنِّيَ؛ قطعٌ لدواعي الاختلاف والتَّنازع، وبَتْرٌ لأسباب الغِشّ والخداع، وتحقيقٌ لمقصد ثبات البيوع واستقرارها؛ بلزومها وثبوتها على قاعدة صحيحة لا تحتمل النَّقض والإلغاء، ولا تستدعي التَّعطيل والإبطال، ولا التَّرَدُّد والاحتمال.

(1) اطفيَّش: شرح النِّيل، 08/ 213.

(2) الرَّبيع بن حبيب: شرح الجامع الصَّحيح، 01/ 152. اطفيَّش: شرح النِّيل، 08/ 213. وهو اختيار اطفيَّش، يُنظر المصدر نفسه، 08/ 213.

(3) المصدر نفسه، 08/ 212.

(4) البخاريُّ: الجامع الصَّحيح، كتاب: «البيوع»، باب: «ما يُكره من الخداع في البيع»، رقم: 2117، واللَّفظ له. مُسلم: المسند الصَّحيح، كتاب: «البيوع»، باب: «من يُخدع في البيع»، رقم: 1533.

(5) يُنظر: الكنديُّ: المعاملات المالية، 117.

الحالُ الرَّابعة: لزوم العقد دون تراضٍ:

▪ **بيع المفلس:** المفلس شرعا: من تزيد دُيُونه على موجوده[1]، وهو قِسمان اثنان؛ أعمُّ وأخصُّ؛ فالأخصُّ هو «حكم الحاكم بخلع كُلِّ ما لِمَدين لغرمائه؛ لعجزه عن قضاء ما لزمه»[2]، وهو المسمَّى عند الإباضيَّة بتفليس الحاكم[3]. والأعَمُّ: «قيام ذي دَيْنٍ على مدين ليس له ما يفي به»[4]، وهو دون تفليس الحاكم ويَثْبُت بِمُجَرَّد قيام الغرماء[5].

ويَعْتَبر الإباضيَّة أَنَّ الدَّين مُتعلِّق بالذِّمَّة؛ وأَنَّ منعَ المفلس من التَّصرُّف في ماله الخاصِّ يكون بالتَّفليس العَامِّ دون التَّفليس الخاصِّ؛ وعليه فللحاكم حَقُّ الحجر عليه إلاَّ ما كان لمؤنته؛ ومِن ثَمَّ لا يجوز له تَبَرُّعٌ ولا مُعاملة بغير عوض ولا محاباة إلا ما تجري العَادة بفعله، ويُمنع من مُطلق الشِّراء والبيع.

قال اطفيَّش: «وفيه (أي في المنهاج)[6]: «المفلس: هو الذي يقضي عليه الحاكم بحقوق ثبتت عليه، ويَصِحُّ عنده إعدَامُه[7]؛ وهو يعني القضاء بذلك أن يقول في مجلس حُكمه: اعلموا أَنِّي فَلَّست فلانَ بنَ فلان فلا تبايعوه»[8].

ولقد ذكر ابنُ بركة في تحجير مال المدين «أَنَّه يكتب الحاكم أَنَّه ثبت عندي على فلان لفلان ولفلان ولفلان كذا وكذا من الدُّيون، وسألوني حجر ماله وقد حجرته عليه إلاَّ لِمَا لابُدَّ منه من مُؤنته»[9]. وبناءً على هذا القول فقد حكم الفقهاء ببيع كُلِّ ما سوى مُؤنته

(1) ابن حجر العسقلانيُّ، أبو الفضل أحمد بن عليٍّ: فتح الباري شرح صحيح البخاريِّ، 05/ 62. سعدي، أبو حبيب: القاموس الفقهيُّ؛ لغة واصطلاحا، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط02: 1408هـ/ 1988م، 290. ويُنظر: اطفيَّش: شرح النِّيل، 13/ 608.

(2) الرَّصَّاع التُّونسي المالكيُّ، أبو عبد الله محمَّد بن قاسم: الهداية الكافية الشَّافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية (شرح حدود ابن عرفة)، 311. ويُنظر: اطفيَّش: المصدر نفسه، 13/ 608.

(3) يُنظر: المصدر نفسه، 13/ 609.

(4) الرَّصَّاع: المصدر نفسه، 311. ويُنظر: اطفيَّش: المصدر نفسه، 13/ 608.

(5) يُنظر: المصدر نفسه، 13/ 609.

(6) وهو كتاب: «المنهاج في مُختصر بيان الشَّرع، لخميس بن سعيد الرُّستاقيِّ، المعروف اختصارا بالمنهاج». يُنظر: جمعيَّة التُّراث: فهارس شرح كتاب النِّيل وشفاء العليل، 02/ 256.

(7) أي: يحكم عليه بأحكام المعدِم العديم المال، وهو الذي أحاط الدَّين بِماله أو كان أكثر من ماله، وهو أفقر من المفلس. اطفيَّش: شرح النِّيل، 09/ 414.

(8) المصدر نفسه، 13/ 610.

(9) المصدر نفسه، 13/ 610.

وكسوته، وعلى الحاكِم إجبارُه على البيع، أو القيام بذلك بنفسه كُرها دون رضاه، وأداء ما عليه من دُيون، وحقوق للآخرين[1].

▪ **الإكراه على البيع للحاجة العَامَّة:** وَيُلْحَق بالمفلس ما كان للحاجة العَامَّة، ولمنفعة المجتمع الضَّرورية في ذلك العقد[2]؛ فَتُقَدَّم لتحصيلها المصلحَةُ العامَّة على المصلحة الخاصَّة، وتُراعى المصلحة «العامَّة» الرَّاجحة في مقابل المصلحة «الفردية» المرجوحة في هذه الحال، ولا يكون إدراكُ مصلحة فرد واحد بالعود بالضَّرر على جميع الأُمَّة؛ وعليه فيُجبر الفرد على مُباشرة العقد وإنجازه ولو بدون رضاه، ويُرتكب الضَّرر الخاصُّ في مُقابل دفع الضَّرر العامِّ.

ولقد وردت في فتاوى إبراهيم بيُّوض عِدَّة أسئلة في السِّلع والبضائع التي تُصادرها الحكومة وتأخذها من أصحابها جبرا وكرها بسبب مُخالفتهم للنِّظام العَامِّ، أو بسبب حقوق للدَّولة عليهم عجزوا أو امتنعوا عن أدائها، هل يجوز شراؤها؟.

فكان مُلخَّص جوابه عنها أن قضى بجواز شرائها، وبأن لا تَبعة على مُشتريها، وبأَنَّ العقدَ لازمٌ بغير رضى أصحاب السِّلع؛ لأَنَّ في ذلك مُحافظةً على النِّظام العامِّ[3].

ولقد أورد الكنديُّ فتوى عن المحقِّق سعيد بن خلفان الخليليِّ أفتى فيها الإمام عزَّان بن قيس البوسعيديَّ[4] بوجوب الاستقراض من الرعيَّة جبرا لصَدِّ العدوان الغاشم على البلد من قِبَل المفسدين[5].

(1) يُنظر: اطفيَّش: شرح النِّيل، 13/ 611، و619.

(2) يُنظر: الكنديُّ: المعاملات المالية، 27.

(3) يُنظر: الفتاوى، 02/ 456-457 (وردت له خمسة أسئلة في الموضوع، وأجاب عنها بما بيَّنَّاه أعلاه، مُعتبرا أنَّ التنزُّه عن ذلك خيرٌ وأسلم، ولعلَّ قوله بالتورُّع يرجع إلى اعتبار عدل المصادرة من عدمها؛ وفي رأي الباحث: إذا كانت الدَّولة عادلة، والعُمَّال المخصَّصون لهذه الوظيفة (وظيفة المراقبة والمصادرة) أُمَناء عدولا، فالأرجح هو لزوم العقد وجواز المعاملة؛ لأنَّها من قبيل المحافظة على النِّظام العامِّ، أمَّا إن كان الأمر غير ذلك؛ فالاحتياط أولى وأسلم والله أعلم).

(4) البوسعيديّ، عزَّان بن قيس بن عزَّان بن قيس بن الإمام أحمد بن سعيد (ت: 1287هـ): إمامٌ، وقائد، وزعيم، بُويع بالإمامة سنة 1285هـ في مسقط بعد سالم بن ثويني، اتَّصف بالحزم والشَّجاعة، فقمع الفتن، واستولى على ما كان متفرِّقا في أيدي الأمراء وأبنائهم من البلاد، وردَّ الأموال إلى أصحابها، وقاتل من عصاه، وحسنت سيرته، واطمأنَّ النَّاس في أيَّامه، ثار من به حقد وضغن عليه، فقتلوه سنة 1287هـ، ودُفن بجبروه. ناصر والشَّيبانيُّ: معجم الأعلام، 307.

(5) الكنديُّ: المصدر نفسه، 27-28. ويُنظر أصل المسألة: السَّاليُّ، عبد الله بن حميد: تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان، 02/ 257-258.

إنَّ التَّأمُّلَ فيما سبق من مسائلَ وَرَدَ فيها الاستثناءُ عن أصل توافر الرِّضَا لبناء العقود على اللُّزوم؛ لَيُجلي للنَّاظر الفائدةَ العظمى للنَّظر المقاصديِّ الكليِّ إلى المسائل الفروعيَّة الفقهيَّة، وعدم الإغراق في الفروع دون رعيٍ للقواعد الكليَّة والأصول الضابطة لها؛ إذ استُثنيت هذه المسائل من الأصل نظرا لعودها على المقصد الكليِّ بالنَّقض والإلغاء؛ فتوفُّر الرِّضا لبناء العقود على اللُّزوم قُصد به قطع كُلِّ طريق إلى التَّخاصم والتَّنازع، والمحافظة على حقوق النَّاس، ومُراعاة ثبات المعاملات واستقرارها كما تقدَّم، والجمود على هذه القاعدة في مثل الحالات المتقدِّمَةِ يعود على هذا المقصد بالإزالة والإبطال؛ لكونها مُخالفة للشُّروط، ومُناقضة للضَّوابط المقيمة لأصل الرِّضا لبناء العقود على اللُّزوم.

المطلب الثَّاني: منع مَادَّة الفساد في المعاملات:

لقد تَبَيَّن فيما سبق أَنَّ الحفاظ على مقصد ثبات الأموال والمعاملات واستقرارها يحصل بِتَمَحُّضِ ملكية الأموال وخُلُوصِهَا لأصحابها، بيد أَنَّ ذلك لا يكفي وحده، ولا يُحقِّق المقصد بمفرده، وديدنُ الشَّريعة إحاطةُ المقاصد الكليَّة بتشريعات مُنَظِّمة لها من جميع جوانبها، وإطافتها بضوابط وقيود حامية لها من مختلِف نواحيها؛ وعليه نَثْقفها لا تقتصر في حفظها لِمقصد الثَّبات على تخليص الملكية لأصحابها فقط، بل تتعدَّى ذلك إلى إحاطتها بالحماية، وتطويقها بالصَّون والرِّعاية من الأخطار المحدقة بها، والملتفَّة حولها، ومن أعظم هذه الأخطار، الغَررُ، والجهالةُ، والغشُّ والتَّدليس.

1- المنع من الغَرر أصلٌ في حماية الملكيَّة:

من المعلوم أَنَّ الثَّبَاتَ في المعاملة يقتضي استقرارَهَا من جميع نواحيها، ووضوحَهَا من شَتَّى جوانبها؛ من حيث الثَّمنُ والمثمَّن، والأجلُ والمقدار، والوجودُ والعدم، وَأَيُّ جَهَالة مُؤَثِّرة في أحد هذه الجوانب؛ تُعَدُّ فسادا وانحرافا وجب منعه وسدادُ طرقه؛ لأَنَّه سبيلٌ إلى اضطراب المعاملة واختلالِهَا المفضي إلى التَّخاصم والتَّنازع بين المتعاقدين؛ وعليه نجد الشَّرع يمنع الرِّبا ويشتدُّ في تحريمه، ويحظُرُ الغَرر وما جرى مجراه من المفسدات الدَّاخلة على المعاملات، والمتسبِّبة في أكل أموال النَّاس بالباطل. فالغَرر مثلا: أصلُ النَّهي عنه أَنَّه أكلٌ لأموال الناس بالباطل، يقول اطفيَّش: «والغَرَرُ معلومُ النَّهي من النَّهي عن أكل مال النَّاس

بالباطل، وَمِن الظُّلم، وعَنِ المكر والحيل»[1]؛ فأكل أموال النَّاس بالباطل ظُلْمٌ سافر، وإضرارٌ نافر بالمعاملات، ومكر وتحيُّل ظاهر على المتعامِل، وتَعَدٍّ على ملكيته وخرقٌ لها؛ بحيث لا ثبات ولا استقرارَ على شيء واضح، بل خفاءٌ ولَبس وغموضٌ في أحد أجزاء المعاملة أو بعضها، والإضرارُ بالغير منهيٌّ عنه شرعا خَاصَّة حالَ كونِ المتعامَل معه مُسلما، يقول اطفيَّش :«وقد نُهي عن إيهام المسلم وغرره»[2]، ونظير الغَرر كُلُّ مُعاملة ناقضت مقاصد الشَّريعة، أو عارضتها، من مثل: الجهالة والغِشِّ والخديعة والتَّدليس[3]، وسيحاول البحث بيان عدد من مسائل الغَرر باعتبار جهة الجهل فيها، وناحية التَّغرير الصَّادرة منها.

بيد أنَّه قبل البدء لابُدَّ من الإشارة مِنْ أَنَّ الباحثَ قد سبق له الحديثُ عن تحريم الشَّريعة للغَرر والجهالة، ومنعها لِكُلِّ ما فيه غِشٌّ وتدليس، في مباحث سابقة[4]، وتقدَّم له التَّطَرَّقُ إلى مقاصد ذلك وأهدافه وغاياته، ومحاولة بيانِ وجه تحقُّق المقصد في المنع من التَّغرير والتَّدليس في كُلِّ موضع؛ وعليه سَيُحاول بحثَ المسألة في هذا الموضع ودراسَتَها بمنهج مُغاير يبتغي فيه الإفصاح عن مدى تحقُّق مقصد ثبات المعاملات واستقرارها في الحظر من التَّغرير والغِشِّ والتَّدليس، بسلوك منهج كُلِّيٍّ شُموليٍّ مُرتَّب وَفق أسباب الجهالة وجهتها كما تقدَّم، مع مُحاولة التَّدليل والتَّمثيل بالقدر الذي تحصل به الكفاية.

2- المنع بسبب الجهل بالوجود أو العدم:

يقتضي الثَّبَاتُ في المعاملات والاستقرارُ فيها التَّأكُّد واليقينُ بوجود الشيء المبيع من عدمه، ومن غير الممكن تحقُّق ذلك بالتَّردُّد بين وجوده أو عدمه، أو الجهل بكينونته من غيرها؛ وَمِنْ ثَمَّ كان المنع من بيع المعاومة[5] والسِّنين؛ لعدم تحقُّق الوجود والكينونة للمبيع

(1) شرح النِّيل، 08/ 14.

(2) المصدر نفسه، 08/ 191.

(3) لقد اعتبر اطفيَّش أَنَّ كُلاًّ من الغِشِّ والخديعة والتَّدليس مُتَقاربة المعنى، ينظر: المصدر نفسه، 08/ 95. ونصَّ على حرمة كُلِّ ما ذُكر (يُنظر: 06/ 404)؛ وذلك لِما فيه من أكلٍ لأموال النَّاس بالباطل، وعَوْدٍ على مقاصد الشَّرع في وضوح المعاملات وثباتها واستقرارها وتحقُّق الرَّواج بها، والعدل فيها بالإبطال والإلغاء.

(4) يُنظر مثلا: المبحث الأوَّل من هذا الفصل.

(5) عرَّفه اطفيَّش بأنَّه: «بيعُ ثمرة أرضه أو شجرته أو نخلته أعواما» (شرح النِّيل، 08/ 68)، وعرَّفه أيضا بقوله: «وهو بيعُ غلة النخل أو الشجرة أو غلة الأرض عاما أو عامين أو ثلاثة أو أكثر قبل أن تخلق، ويُطلق على بيع الشيء مطلقا عاما

وقت العقد، وبقاء المعاملة مُضطربة غير مُستقرَّة.

يقول اطفيَّش: «بيع العرجون قبل وجوده حرامٌ بالإجماع؛ للجهل بوجوده، ولأنَّهُ من بيع مُعاومة، وكذا بيع الجزر في الأرض حرام؛ لأنَّه غرر للجهل بوجوده، وكذا مثله كاللفت»[1].

ويقول في موضع ثانٍ: «والغرر، كبيع عرجون في النَّخلة غير موجود، وبيع ما تحمله الدابَّة قبل حملها وولادته»[2].

فأصل المنع عن بيع المعاومة الغَرَرُ الفاحش النَّاتج عن المعاملة بسبب الجهل بوجود المبيع، وعدم العلم بتحقُّقه، وهذا الذي يؤكِّد عليه اطفيَّش ويُلاحظه في كُلِّ اجتهاداته وتخريجاته للفروع الفقهيَّة؛ فنجده يقضي بالمنع إجماعا عن بيع الثِّمار قبل أن تخلق، سواء شُرط قطعها أم لا، مُعَلِّلا ذلك بأنَّه بيع مُعاومة[3]، ويردُّ بناءً على مُراعاة هذا الأصل، والمقصد المتوخَّى منه الفتوَى الصَّادرةَ عن بعض العلماء في جواز بيع الثِّمار سنين استنادا على العُرف وما جرى به العمل عندهم[4].

ويُضَعِّف أيضا قول القائلين بجواز شراء شجرة فيها ثِمارٌ ظاهرةٌ مُدرَكة تُنبئ عَمَّا يأتي من الثِّمار، مُعتبرا ذلك غير خارج عن كونه من قَبيل بيع المعاومة وبيع الثِّمار قبل أن تخلق.

وَيُؤَكَّد على هذا الأصل ويُحَقِّق القول فيه بقياس قسمة المعاومة على بيع المعاومة في المنع؛ فينصُّ على حرمة «قسمة غلَّة الشجر بسنين، وزراعة الأرض بسنين أو سنتين أو أَقَلَّ كسنة، مثل أن يحرثها واحدٌ جزرا والآخرُ قثاء أو نحو ذلك، سواء فيهما قسمة الأعيان وقسمة الأزمان»، مُبَيِّنا عِلَّة المنع الكائنة في «اختلاف الغلَّة في ذلك قِلَّة وكثرة، ووجودا وعدما، وَجَوْدة ورداءة»[5] مع إشارته إلى ما ورد عن رسول الله ﷺ من المنع عن بيع المعاومة، ثُمَّ ينصُّ على أَنَّ القسمة مَقيسة على البيع لاتِّحاد العِلَّة واجتماعها بينهما[6].

فصاعدا». شرح النِّيل، 08/ 108.

(1) المصدر نفسه، 08/ 102.

(2) المصدر نفسه، 08/ 521.

(3) المصدر نفسه، 08/ 108. ويُنظر: الشَّمَّاخيُّ: كتاب الإيضاح، 03/ 112.

(4) يُنظر: شرح النِّيل، 08/ 108-109.

(5) المصدر نفسه، 10/ 487.

(6) يُنظر: المصدر نفسه، 10/ 487.

إنَّ المتأمِّلَ في هذا التَّخريج يلحظ الحضورَ القويَّ للأصل، واستحضارَ الكُلِّيِّ في الاجتهاد الفُروعِيِّ، ومُلاحظةَ المقصد والنهوضَ به في كُلِّ مسألة ونازلة؛ وهذا الذي يُحقِّق حيويَّة الفقه، ويُمَكِّنه من التَّصَدِّي للنَّوازل والمستجِدَّات، ويُعزِّز مكانته وحضوره في الحياة.

ومن المسائل التي استجدَّت في هذا المجال؛ **جعل المسابقات، وعقود التَّأمين التِّجاريِّ** بأنواعها.

أَمَّا **جعل المسابقات**؛ فصورتها المحرَّمة بسبب الجهل بالوجود هي: إسهامُ المتسابقين جميعا بدفع قسطٍ من المال، وإفراد واحد منهم أو بعضهم بالعائد الماليِّ دون الجميع بحجَّة الرِّبح والتفوُّق على الجميع، وسبب التَّحريم أنَّها من قبيل الغَرر الفاحش، ومن باب القِمار المحرَّم؛ إذ يدفع كُلُّ مُريد للمشاركة في المسابقة مبلغا من المال جبرا وكرها، وهو لا يدري بعد ذلك أيحصل على شيء أم يخرج خاويَ الوفاض من غير فِلس؛ وفي هذا غَرر واضح وغَبنٌ فاضح[1].

وَأَمَّا **التَّأمين التِّجاريُّ**؛ فَإِنَّه من العقود الذي يبرز فيها الغَرر فاحشا، وتبدو فيه الجهالةُ ظاهرة[2]؛ إذ إنَّ المؤمَّن له يدفع مبالغَ لا يدري مداها ومبلغها، ولا يُحيط عِلما بِمَا سيدفع منها؛ والمتعاقد في التَّأمين التِّجَارِيِّ إِمَّا أن يعود إليه أكثر مِمَّا دفع بأضعاف مُضاعفة؛ فيكون قد استوفى حَقَّه وما لَهُ مِن مُساهمات سائر المؤمِّنين المتعاقدين مع الشركة، وإِمَّا أن لا يعود إليه شيءٌ مِمَّا دفع، فيتحوَّل ماله إلى جيوب غيره من المتعاقدين؛ «فعقدُ التَّأمين إذًا عقد على جهالة، فهو من عقود الغرر المنهيِّ عنها في الإسلام»[3]، والنِّظَامُ القائم عليه لا يتوافق ومبادئ الشَّريعة القاضية بتحريم أكل أموال الناس بالباطل، والاستيلاء عليها بغير وجه حَقٍّ[4]، ولا يتلاءم ومقاصد الشَّريعة الحاكمة بحفظ الأموال، ورعي الصَّلاح في المعاملات، وضوحا وثباتا واستقرارا.

(1) يُنظر: الكنديُّ: المعاملات المالية، 94.

(2) يُنظر: الخليليُّ: الفتاوى، 03/ 160-174. الكنديُّ: المصدر نفسه، 94-95.

(3) الخليليُّ: المصدر نفسه، 03/ 160.

(4) **وذلك كقوله** ﷻ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ١٨٨. **وقوله** ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ النساء: ٢٩.

هذا الذي عليه جمهور الفقهاء، ولقد خالف بعضُهم في ذلك؛ فذهب إلى الجواز بناء على أنَّ طبيعة عقد التَّأمين عقدٌ تعاونيٌّ وتضامُنيٌّ[1]؛ لأنَّ غايته التَّعاوُنُ على ترميم المضارِّ، وتفتيت مصائب الأقدار، والقيام بسدِّ الحاجات، ودفع المصائب والكوارث، وليس مُبادلة المنفعة الماديَّة المحضة[2].

3- المنع بسبب الجهل في صفة الثَّمن أو المثمَّن:

بَيَّن البحث فيما سبق وجوب حصول اليقين في وجود المبيع وحصوله، ليصحَّ البيع؛ حيث إنَّ التردُّد في وجود المبيع أو عدم وجوده، يعدُّ غررا مُحَرِّما للبيع؛ وذلك منعا لأكل أموال النَّاس بالباطل، وتحقيقا لثبات الملكية واستقرار المعاملة، وتأكيدا على هذا المقصد؛ لَمْ يتوقَّف الشَّارع الحكيم عند حَدِّ تحقُّق وجود المبيع، بل تعدَّاه ـ مع وجوده ـ إلى الوضوح والثَّبَات في صفته، والاستقرار في قدره، وفي ثمنه، ورَسَّخ هذا المبدأ الكليَّ في الاجتهادات الفروعيَّة، وأثبته العلماء في اجتهاداتهم الفقهيَّة، ومِمَّا يُلاحظ فيه النَّظَرُ إلى هذا المبدأ ورعْيُه، ضبطُ اطفيَّش لهذه المسألة الواردة عن التَّمينيِّ في بيع المرابحة، ونصُّها: «ولزمه إخبارٌ بشراءٍ وقتَ غلاء، أو في بلده إن باعه وقت رخصه، أو في بلده، وإلا فبالثمن فقط»[3]؛ حيث يُدقِّق في كيفية ضبط الثَّمن وعدم التَّغرير بالمشتري؛ فيقضي بوجوب ذكر الغَلاء الذي تَمَّ به الشِّراء، وسوق ذلك الغلاء وبلده، وإلاَّ كان تغريرا بالمشتري وأكلا لماله بغير حَقٍّ، فنجده يقول في بيان المسألة: «(ولزمه إخبارٌ بشراء وقت غلاء) ولا يكفي أن يقول: في بلد كذا أو وقت كذا، بل يذكر الغلاء، وكذا في قوله: (أو في بلده)؛ أي بلد غلاء أو سوق غلاء بأن يقول: اشتريته وقت غلاء أو في بلد غلاء أو سوق غلاء، أو يقول: اشتريته في وقت كذا أو بلد كذا أو سوق كذا، وعَلِم المشتري أنَّه قد ارتفع ثمنه في ذلك الوقت أو البلد أو السوق (إن باعه)؛ أي إن أراد بيعه مُرابحة (وقت رخصه أو في بلده)؛ أي بلد رخصه أو في سوق رخصه ولو كان السُّوقان في بلد واحد، وإن لم يخبر بذلك؛ كان غررا تعمَّده أو لم يتعمَّده»[4].

(1) أطلق عليه بكلِّي اسم: «نظام مُعاوضة مالية». الفتاوى، 03/ 48.

(2) يُنظر تفصيل القول في الجواز: المصدر نفسه، 03/ 46-51.

(3) كتاب النِّيل، 02/ 529.

(4) شرح النِّيل، 09/ 319.

في هذا البيان نلحظ تأكيدَ اطفيَّش على الثَّمن واهتمامَهُ بالوضوح فيه، والاستقرارِ في مقداره وصفته، وتشديدَهُ على عدم تغرير المشتري بعدم ذكر صفة الغلاء في الثَّمن، والارتفاع فيه؛ وذلك كون البيع مُرابحة[1]، ورضا المشتري بالمعاملة مبنيٌّ على ثمن الشِّراء أساسا، وعدمُ ثباته واستقراره فيه غررٌ وغَبن فاحش بالمشتري سواء حصل ذلك مع العمد أو من دونه؛ وعليه لم يُسقط اطفيَّش حَقَّه، بل أثبت له الخيار مُعلِّلا ذلك بقوله: «لأنَّه يتوهم أنَّ الثمن الذي ذكره المشتري وحده أو مع ما يُعَدُّ معه واقعٌ في الحال والبلد أو المحلِّ الحاضر أو السُّوق الحاضر (...)، أو واقع قبل مُستمر إلى الحال»[2]، وهذا التوهُّم الذي أوقعه فيه البائعُ ضررٌ وغَرر؛ وجب دفعه بالخيار درءا للمفسدة الواقعة، ورعيا لصلاح المشتري، وتحقيقا لثبات المعاملة واستقرارها بثبات ثمنها ووضوحه، واستقرار الرِّبح وتحقُّقه على الوجه المرضيِّ.

وتحقيقا لهذا الأصل؛ أصلِ الثَّبَات، وتحصيلا لهذا المقصدِ؛ مقصدِ الاستقرار في المعاملات؛ نَثْقف اطفيَّش يؤكِّد على مبدأ الوضوح في الثَّمن، وعدم التَّغرير فيه، ويوجِّه اجتهاداته لتحقيق الحفاظ على هذا المبدأ، وصونه من الضَّياع؛ فنجده مثلا يقضي بحرمة تلقِّي الرُّكبان، ويعتبر بأنْ «لا مفهوم للركبان، فإنَّ الحكم كذلك (أي: النَّهي والحرمة)، سواء جاءوا بدوابٍّ أم لا، ركبوا عليها أم لا، حملوا عليها أم على ظهورهم، وسواء الواحد وما فوقه، ويؤكِّد أنَّه إنَّما ذُكر لفظُ الرُّكبان نظرا للغالب، فالمراد تلقِّي الأجلاب؛ أي القصد إلى لقائهم للشراء منهم مُطلقا، أو للبيع لهم مُطلقا»[3]، فهذا الإطلاق مفاده التَّشديد على عدم الإضرار بالمتعامِل، والحيلولة دون إلحاق الضَّرر والغبن به، وأكل ماله بالباطل.

ونظيرُ هذا التَّوجيه والاجتهاد ماثلٌ في بيع الحاضر لباد، والاحتكار، والنَّجش وغيرها، يقول اطفيَّش مُوضِّحا فُحش الغَرر والضَّرر في مثل هذه البيوع: «في بيع حاضر لباد؛ الغبنُ واقعٌ على الحاضر المشتري أو البائع؛ إذ بيع له بأكثر مِمَّا يشتري به لو خُلِّي بينه وبين البادي.

(1) عرَّف اطفيَّش بيع المرابحة بأنَّه: «بَيْعُ الشَّيء بما اشتُرِيَ به مع زيادة قدر مخصوص عليه بعلم المشتري الثاني بذلك؛ لإعلام البائع له ودخوله على رسم ذلك» (شرح النِّيل، 09/ 311). من التَّعريف يتَّضح أنَّ ثمن الشِّراء أساس المعاملة في بيع المرابحة، وينبغي بناءً على ذلك الصدقُ والوضوح فيه.

(2) المصدر نفسه، 09/ 319.

(3) المصدر نفسه، 08/ 164-165.

وفي الاحتكار؛ الغبنُ واقع على الذي يشتري من المحتكر بعدُ. وفي النجش؛ الغبن واقع على المشتري المزيد عليه. وأوضحُ ما يتبادر فيه الغبن في الثَّمن والتَّغرير فيه؛ تلقِّي الركبان، ولا سيما إن أخبرهم بكساد السُّوق؛ فإنَّه غَرر»[1].

يحسب الباحث أنَّ في توضيح اطفيَّش كفايةً للتَّأكيد على النَّظر المقاصديِّ المتميِّز في مثل هذا التَّوجيه الذي بدا فيه النَّظرُ مركوزا على نفي الضَّرر والغَرر عن المعاملات، ولَحْظِ الثبات والاستقرار في أثمانها، ونَظَرِ عدم الاضطراب والاختلال في أسعارها، والذي يُعتبر سببا للنِّزاعات والخصامات، وسبيلا لتبديد الأموال والثَّروات، وطريقا إلى هدم التَّعاقدات والمعاملات.

ويزداد هذا الاجتهاد ظهورا وبروزا في مسألة بيع الجزاف التي يضبطها اطفيَّش بشروطٍ وضوابط دقيقة تهدف كُلُّها إلى تحديد صفة المثمَّن بعناية، وتعيين مقداره برعاية؛ حيث يَشترط لإمكان التَّخمين والتَّحزير فيه وصحَّته «أن يكون المبيع مَرئِيًّا؛ إذ لا يُحْزَر الغائب، وأن لا يكثر جِدًّا؛ إذ لا يُتَوَصَّل لتحزيره، وأن يكون المتبايعان جاهلين بمقداره (...)، وأن يكونا (البائع والمشتري) من أهل التَّحزير (...)، وأن يكون في أرض مُستوية (...)، وأن لا يُمكن عَدُّه بلا مشقة، وأن لا تكون آحاده مقصودة (...)»[2]. ويُبَيِّن لدى سَوْقِه هذه الشُّروط والضَّوابط بأنَّها مانعةٌ من الغَرر وحُصول الضَّرر بالمشتري بالتَّردُّد والاضطراب في صفة المثمَّن ومقداره، فنجده ينصُّ على أنَّ التَّفريط فيها أو في أحدها غَرر عظيم وغبن جسيم؛ حيث يقول أثناء التَّعليل: «...لِعِظَم الغرر حينئذ، ...لئلا يعظم الغَرر»[3].

ويختم سلسلة الشُّروط والضَّوابط بالتَّأكيد على مبدأ الثَّبات في الثَّمن والمثمَّن، ويقضي بعدم جواز اجتماع الجهالة فيهما؛ لأنَّه غرر عظيم، وينصُّ على أنَّه «لا يُباع (المثمَّن) جُزافا بجزاف آخر من جنس واحد؛ لأنَّه مجهول بمجهول»[4]؛ وفي هذه الجهالة هدم لمقاصد الشَّرع القاضية بالثبات والاستقرار، وعدم الاضطراب والاختلال في المعاملات.

(1) شرح النِّيل، 08/ 166 (بتصرُّف).

(2) المصدر نفسه، 08/ 246.

(3) المصدر نفسه، 08/ 247.

(4) المصدر نفسه، 08/ 247.

4- المنع بسبب الجهل في الأجل:

يُعَدُّ تعيين الأجل من الشُّروط المجمع عليها في الجملة، ولا تصحُّ المعاملة مع الجهل به[1]، وأصلُه قوله ﷻ: ﴿أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ البقرة: ٢٨٢، وبناءً على هذا الأصل جاء المنع عن كُلِّ بيعٍ مجهول الأجل، أو مُتَرَدَّد في زمنه؛ من مثل: بيعتين في بيعة، والسَّلف لأجل مجهول، وعن كُلِّ مُعاملة جُهل فيها الأجل، أو لَم يُحَدَّد فيه الوقت ولم يُخصَّص، يقول اطفيَّش: «وَفَسَد كُلُّ بيع أجلٍ لغير وقت مُنضبط»[2]. ويؤكِّد على ذلك بردِّه لقول القائلين بجواز البيع إلى الأجل المجهول على ما أُسِّس عليه البيع؛ حيث يقول مُوضِّحا القول وردَّه عليه: «وقيل: يجوز إلى الأجل المجهول على ما أسَّسَا عليه البيع (...)؛ أي حُكِم بثبوته وانعقاده على الحلول؛ فيأخذه به البائع متى شاء، وهو ضعيف؛ لأَنَّ للأجل قسطا من الثَّمن، فكيف يوفر الثَّمن ويؤخذ عاجلا؟ فالتَّحقيق فساده إلاَّ بتجديد»[3].

وهذا التَّحقيق مَبْنِيٌّ على مُلاحظة الأصل والمبدأ الكليِّ القاضي باستقرار المعاملة على الوضوح والثَّبات وعدم صِحَّتها مع التردُّد والاضطراب. والجهلُ في الأجل اختلالٌ في المعاملة وعدمُ ثباتٍ لها على مُعَيَّن ومعلوم، ولمزيد بيانِ ذلك والوقوف عليه، يقول اطفيَّش: «وقيل: إِنَّه إن باع إلى خروج المشتري لبلد كذا أو إلى أن يصل البيتَ أو السوق أو نحو ذلك، فسد؛ للجهل وعدم العلم، أَيَخْرُج أم لا؟ وهل يصل أم لا؟»[4]، ويقول في موضع ثان: «وإن قال: إلى شهر كذا، فَأَوَّلُه، وإن قال: إلى ربيع أو جمادى، فضعيف؛ لأَنَّهما ربيعان وجماديان ولهما النَّقض، والصَّحيح فساده إلاَّ إن قصدا مُعَيَّنا؛ جاز قطعا»[5].

فالأصل عند اطفيَّش في المعاملة مجهولةِ الأجل والصَّحيحُ فيها الفسادُ قطعا؛ لأَنَّه أكلٌ لأموال النَّاس بالباطل، وتعاملٌ بغير الثَّابت والمستقرِّ، وفتحٌ لأبواب النِّزاع والخصام بين المتعاقدين، وتضييع للثروات والأموال، وكُلُّ ذلك مِمَّا نهت عنه الشَّريعة، وحذَّرت المسلمين

(1) يُنظر: اطفيَّش: شرح النِّيل، 08/ 666.

(2) المصدر نفسه، 08/ 132.

(3) المصدر نفسه، 08/ 133.

(4) المصدر نفسه، 08/ 133.

(5) المصدر نفسه، 08/ 133.

من اتِّخاذه منهجا، وجعلت مُعَاملاتها في منأى عنه؛ بُغية إقرار ثباتها واستقرارها، ووضوحها ورواجها ودورانها بين النَّاس بوجه عدلٍ، وَرَوْمَ تحقيق الغناء والثَّراء للأمَّة، وتحصيل التَّمكين لها والاعتلاء بها نحو القِمَّة.

هذه بعض النَّمَاذج التي حاول البحث من خلالها بيانَ المنهج الكليِّ الذي سلكته الشَّريعة، وتبنَّته في مُعاملاتها قصد قطع مادَّة الفساد عنها، ومنع أسباب الهلاك أن تطالَها، أو تنال منها، وغيْرُها كثير جدًّا، لَمْ يقصد البحث إلى استقصائها، وإِنَّمَا هَدَف إلى تلمُّس المنهج الذي بُنيت عليه، والأصلِ الذي قامت عليه؛ إذ تعدُّ هذه الأصولُ نقطةَ الارتكاز في الاجتهاد، وتُعتبر هذه الكليَّاتُ محورَ الاعتماد في الاستنباط، وعليها المعوَّل في ضبط عمليَّة الاستدلال، والحفاظ على المنهج الصَّحيح للشريعة في النَّظر واستخراج الأحكام، وتجسيد استمراريَّتها وخُلُودها بخلود الحياة البشريَّة، وتجدُّدها وتطوُّرها بتطوُّر المعاملات الإنسانيَّة، وحضورها القويِّ في العصر، بالمعالجة الدَّائمة للمستجِدَّات والنَّوازل والقضايا ما استُحدث منها واستجدَّ، ومن دون هذه النَّظرة المقاصديَّة الكليَّة التي تستند إلى المبادئ والقواعد الأساسيَّة، وتنطلق منها لتجسيد حضورها في الحياة المعاصرة؛ يبقى العقل الفقهيُّ حبيسَ اجتهادات فقهاء العصور السَّابقة، ولا يُغادر الفروع والجزئيَّات المعالَجَة من قِبَلهم بِمعطيات عصرهم، وبِمُسْتَنَدات «الوعاء الحضاريِّ» لِزَمنهم، وتعدُّ هذه جريمةً كبرى في حَقِّ الفقه والشَّريعة الإنسانيَّة العالميَّة الخالدة.

المبحث الرَّابع: مقصد العدل في الأموال:

العدلُ لغة ضِدّ الجور، وهو الحكم بالحقِّ، تقول: هو يعدل؛ أي: يحكم بالحقِّ والعَدل، ويقال: عدلٌ في رعِيَّته؛ أي يقضي بالحقِّ ويعدل. والعدل: الاستقامة؛ وهو ما قام في النُّفوس أنَّه مُستقيم، وفي أسماء الله الحسنى، العدل: وهو الذي لا يَمِيل به الهوى، فيجور في الحكم. والعَدل: القصد في الأمور. وعَدْلُ الشَّيء: مِثْلُه، وهو ما عادل الشَّيْءَ وكافاه من غير جنسه[1].

أَمَّا العَدْلُ في الاصطلاح؛ فقد تعدَّدت تعاريفه، واختلفت بناءً على وجهة نظر المعَرِّف، ونُقطة انطلاقه؛ فقد تَمايز تعريف الأصوليِّ عن تعريف الفقيه، والفقيهِ عن تعريف المحدِّث، وهكذا، بَيْدَ أَنَّ هذه التَّعاريف كُلَّهَا تدور حول معنى واحد؛ جِماعُه أَنَّ العدلَ: هو «الأصل الكليُّ الجامع للحقوق بصفة مُطلقة في كُلِّ شيء»، سواء الحقوق الذَّاتية أو الحقوق الجماعية بحسن التَّعامل لا ميل فيه مع الهوى، ولا مع القرابة والنَّسب، ولا مع حالة الرِّضى والغضب[2]، وقصد تبيُّن معناه بصورة أوضح وأظهر؛ يحاول البحث استقصاء بعض موارده في الكتاب والسُّنة، ثُمَّ يُثَنِّي بتحديد معناه في المعاملات المالية؛ وذلك في مطلبين اثنين فيما يأتي:

المطلب الأوَّل: موارد العدل ومعانيه العَامَّة:

1- أساس الدِّين العدلُ:

تَنَزَّلت الشَّريعة من العَدْل الحكيم، فهي شريعةٌ عادلة لا اعوجاجَ فيها ولا ارتجاج، قائمةٌ أحكامُهَا على العدل لا بَغْيَ فيها ولا ظُلْم، وناهضةٌ بالقسط لا حَيْفَ فيها ولا جَوْر؛ لذلك فقد احتفى القرآن الكريم بالعدل واهْتَمَّ به، وعَظَّم من شأنه، وأعلى من

(1) يُنظر: الفراهيديُّ: كتاب العين، 02/ 38. أبو منصور الهرويُّ: تهذيب اللُّغة، 02/ 123-124. و126. الجوهريُّ: الصِّحاح، 05/ 1761. ابن فارس: مُعجم مقاييس اللُّغة، 04/ 247. الرَّازي: مُختار الصِّحاح، 202. ابن منظور: لسان العرب، 11/ 430. الحمويُّ: المصباح المنير، 02/ 396. الفيروزآبادي: القاموس المحيط، 1030.

(2) كعباش: نفحات الرَّحمن، 07/ 428.

قدره، فجاء ذكره بمشتقَّاته ما يقرب من ثلاثين مَرَّة، وتعدَّدت أساليبه وتمدَّدت مضامينه، فشملت كُلَّ ما يتَّصل به من أقوال وأفعال وتصرُّفات، وعَمَّت جميع ما يُمكن أن يَعرض للإنسان من مُمارسات في الحياة[1].

فقد شهد الله على نفسه بالقيام بالقسط؛ إذ قال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾﴾ آل عمران: ١٨، فهو سُبحانه قائمٌ بالعدل في قسمة الأرزاق والآجال، وفي تعيين الشَّرَائع والمحرَّم والواجب والمندوب إليه والمكروه والمباح[2]، ولا شيءَ خارج عن قاعدة العدل والقسط الإلهيِّ المطلق في الفكر، والاعتقاد، والعبادة، والمعاملة، في القول، والفعل، في السُّكون، والحركة، على مُستوى الفرد، والجماعة، والدَّولة، والأُمَّة.

أوردَ بَيُّوض في شرح قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ الحديد: ٢٥، ما نَصُّه: «لقد أنزل الله تعالى الكتاب والميزان؛ ليقوم النَّاس بالعدل في الحياة الدُّنيا التي خُلقوا فيها للابتلاء، في كُلِّ شؤون حياتهم، في أقوالهم وأفعالهم، مع رَبِّهم ونبيئهم، مع أنفسهم وأرحامهم، مع شُركائهم وجيرانهم والنَّاس أجمعين»[3]. ويُضيف قائلا: «إنَّ الدِّين (ومنه مبدأ العدل في الدين) يدخل في كُلِّ ميادين الحياة؛ الثَّقافية والصِّناعية والتِّجارية والزِّراعية، ولا يوجد ميدان من ميادين الحياة لا يتدخَّل فيه الدِّين»[4].

وأكَّد كعباش هذا المعنى لدى شرحه لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ﴾ النساء: ١٣٥؛ بقوله: «ولم يذكر موضوع القيام بالقسط؛ ليَعُمَّ بذلك كُلَّ الأحوال والأعمال عند القضاء في أمورنا، والقيام بتكاليفنا»[5].

(1) يُنظر: كعباش: نفحات الرَّحمن، 03/ 199.

(2) اطفيَّش: تيسير التفسير، 02/ 268.

(3) في رحاب القرآن، 22/ 401.

(4) المصدر نفسه، 22/ 401.

(5) نفحات الرَّحمن، 03/ 353.

2- العدل واجب ولازم:

إنَّ المتتبِّعَ لموارد العدل ومُشتقَّاته في القرآن الكريم، والنَّاظِرَ في أسلوب ذلك الورود؛ لَيَخْلُص إلى القول بوجوب العدل، وإلزامِيَّته، وبأَنَّه ليس معنى مُستحبًّا أو مُباحا، أو مُخَيَّرا في القيام به من عدمه، بل هو معنى واجبٌ ولازم، فقد ورد الأمر به صريحا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ النحل: ٩٠؛ أي: بترك الميل عن الحقِّ[1]، ونبذ الظُّلم والبغي والمنكر، وهذه المعاني التي أَكَّدت عليها الآيَةُ أمرا ونهيا هي ركائزُ السَّلام العالميِّ، والوئام الإنسانيِّ[2].

ويتأكَّد الوجوب ويتعضَّد في آيات عديدة، منها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ﴾ النساء: ١٣٥، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِ﴾ المائدة: ٨، نقل كعباش عن ابن عاشور أَنَّ الذي حصل من مجموع الآيتين هو وجوب القيام بالعدل والشهادة به، ووجوب القيام له والشَّهادة له[3]، وبَيَّن أَنَّ توجيه الأمر بعد نداء الإيمان يوحي بأَنَّ للإيمان أثرَه البالغَ في انتهاج سُبل الحقِّ والعدل؛ ذلك لأَنَّ العدلَ أساسُ الإيمان وأصلُه، ولأَنَّه صادرٌ من منبع العدل والحقِّ سُبحانه القائمِ بالقسط كما بَيَّن البحث أعلاه[4].

كما وَضَّح أيضا أَنَّ صيغة المبالغة ﴿قَوَّٰمِينَ﴾ النساء: ١٣٥ مع فعل الكون: ﴿كُونُواْ﴾ النساء: ١٣٥، هُو أبلغ تعبير في تحصيل هذه الصِّفَة والعناية بها؛ بحيث تُصبح ملكة راسخة في نفس الموصوف بها[5].

وهذا الذي تتغيَّاه الشَّريعة بأَنْ يكون العدلُ سمةً بارزة ومركوزة في نفس الإنسان، وصفة أصيلة في فكر البشر، يرعاها حَقَّ رعايتها، ويقدرها جميع قدرها؛ في اعتقاداته،

(1) اطفيَّش: تيسير التَّفسير، 08/ 62.

(2) يُنظر: كعباش: نفحات الرَّحمن، 07/ 428.

(3) يُنظر: المصدر نفسه، 03/ 461.

(4) يُنظر: المصدر نفسه، 03/ 353.

(5) المصدر نفسه، 03/ 353.

وعباداته، ومُعاملاته، وتحرُّكاته، وجميع مناحي حياته، وعلى العبد أن يُوقن بأنَّ هذه الميزة ثابتةٌ في أوامر الله ونواهيه، وفي أحكامه وتكاليفه، فلم يأمر سبحانه إلا بعدل وقسطٍ وإنصاف، ولم يَنْهَ إلاَّ عن بغي ومُنكر وظلم، يقول سبحانه: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ الأعراف: ٢٩؛ أي قل: مُعتقدا مُوقنا بأنَّ كُلَّ ما أمر به الله ﷻ عدلٌ ولو صَعُب على النَّفس أو عَسُر، أو لَم يحصل للفكر استحسانُه أو استساغتُه[1]، ولا تضادَّ بين المصلحة والعدل، بل هُما مقصدان مُتكاملان ومُتقارنان.

3- العدلُ مبدأ مُقرَّر في كُلِّ التَّكاليف الشَّرعيَّة:

أ- في مجال الاعتقاد:

العَدْلُ في الاعتقاد هُوَ التَّوحيد، وإفرادُ الحقِّ سبحانه بالعبودية، ونفي الشَّريك والعديل عنه، وإثبات صفاته له ﷻ[2]، قال تعالى مُبيِّنا خطأ المشركين الذي ساووا بين الخالق وخلقه: ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِن شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُم بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١٥٠﴾﴾ الأنعام: ١٥٠، **فالعدلُ في حَقِّ الله ﷻ هو تخليصه بالعبودية الحقَّة دون سواه. وإشراكُ غيره به، وتسويةُ الأصنام والأوثان وما شابه به، واتِّخَاذُ المثيل والعديل له ﷻ ظُلمٌ وإجحاف؛ ذلك أنَّه ﷻ هو الخالق الموجد المنعم المستحِقُّ للحمد على صفاته وأفعاله ونعمه، وليس غيره مِمَّا لم يَتَّصف بهذه الأوصاف بكفؤ لِأَنْ يُسوَّى به أو يُتَّخذ له ـ حاشاه سبحانه ـ نِدًّا ومثيلا**[3].

فيجب على العبد أن يعتقد نفيا واستحالة بأَنَّ الله ﷻ «ليس له شريك يُنازعه، ولا كفؤ يُدافعه، ولا مِثل يعادله، ولا نظير يُشاكله، ولا وزير يؤازره، ولا نِدٌّ يُحاوره (...)، هو الواحد الأحد العدل الصَّمد (...) لا يليق به الظُّلم، ولا يجور في الحكم، بل قضاؤه

(1) يُنظر: اطفيَّش: تيسير التَّفسير، 05/ 41.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، 08/ 62.

(3) يُنظر: المصدر نفسه، 04/ 205.

كُلُّه حكمة وعدل، وامتنان وفضل»[1].

ب- في مجال العبادات:

لقد تبيَّن أَنَّ الدِّين كُلَّه قائمٌ على مقصد العدل، ومداره على القسط والإنصاف، فهو وسط بين إفراط وتفريط، وقسطٌ من غير جَوْر ولا ظُلم، وعلى ذلك قامت جميع فروعه؛ عبادات ومُعاملات، حُدود وجِنايات، ولعَلَّ حصرَ مقصد العَدل في كُلِّ باب، واستقصاءَ فروعه ومسائله يُعَدُّ أمرا مُتعذِّرا وغَيْرَ مُمكِنٍ؛ لِتمثُّله في كُلِّ فرع، وتَمكُّنه في كُلِّ جزء من أجزاء الشَّريعة القائمة أساسا على العَدل والقسط كما تقدَّم؛ وعليه فإِنَّ المعتمدَ في بيان هذا المقصد وتوضيحه هو تلمُّسه في بعض الفروع والتَّمثيل له من خلال بعض المسائل، وسحب ذلك على الكُلِّ وتعميمه على الباب.

ومن الأبواب التي تَمَثَّل فيها مقصد العدل بارزا في العبادات بابُ الزَّكاة والصَّدقات؛ إذ هُو نظامٌ تراحُمِيٌّ تضامُنِيٌّ قائمٌ على تحقيق العدل بين الغَنِيِّ والفقير:

- **زكاة الحليِّ**، هل يُزَكَّى على ما جُعل له من ذهب أو فضَّة، أو على قيمته، أو على وزنه كُلَّ سنة؟:

يُصَحِّح اطفيَّش القولَ الأخير (زكاته على وزنه كُلَّ سنة)، ويراه الأعدلَ والأقسطَ؛ لكونه الممثِّلَ الحقيقيَّ للقيمة، ويُتبعه بالقول الثَّاني (زكاته على القيمة)، بيد أَنَّه إمعانا في تحقيق العدل وعدم الحيف في الحقِّ يُحَرِّر القول في المسألة عَقِب إيراده لجملة من الاعتراضات، فيقول ما نَصُّه: «العدل عندي ـ والله أعلم ـ أَنَّه إن كانت القيمة أكثر، زَكَّى عليها، وإن كان الوزن أكثر، زَكَّى عليه؛ لأَنَّه إذا تَمَّ النصاب بالوزن، فكيف لا يُزَكِّي؟ بل يزكي ولو كانت القيمةُ أقلَّ من النِّصاب. وكذا إن كان أكثر من النِّصاب، والقيمةُ كالنِّصاب أو أكثر، لكن دون الوزن، فكيف يُتْرَك ما وجد عينا بوزن؛ لِمُجرد قِلَّة السِّعر عنه؟ وليس التَّزكية تارة بالوزن وتارة بالقيمة بعيدا»[2].

(1) الجيطاليُّ، أبو طاهر إسماعيل بن موسى: قواعد الإسلام، 01/ 38-39.

(2) شرح النِّيل، 03/ 79-80.

لو تأمَّلنا هذا التَّوجيه وجدناه قاصدا إلى تحرِّي العدل في الحكم؛ إذ الزَّكاة حَقٌّ للفقراء في مال الغَنِيِّ، وهي تحقيق للعدالة الاجتماعيَّة، وتحصيل للمساواة الإنسانيَّة، وحِرمانُ الفقير من ذلك المال ظُلم له، وإجحاف في حَقِّه؛ وعليه نجد اطفيَّش في تحريره لهذا الحكم يتحرَّى إنفاذَ صرف الزَّكاة لمستأهليها، ويتقصَّى عَدَمَ حبسها عن مُستَحِقِّيها؛ بتحرير بلوغها حَدَّ الزَّكاة واستيفائها نصابَها وزنا أو قيمة، وتقرير صرفها وإعطائها لأصحابها في الحالين معا؛ وذلك بِمُراعاة الأكثريَّة والأفضليَّة، وانتقاء الأصلح للمال، وللحال والمآل، وفي هذا نظرٌ مقاصديٌّ ظاهر مُتَمَثِّل في حفظ المال وعدم تضييعه؛ بإخراج زكاته وتداوله بين الغنيِّ والفقير، قال ﷺ: «مَنْ أَدَّى زَكَاةَ مَالِهِ، فَقَدْ ذَهَبَ عَنْهُ شَرُّهُ»[1]، وبِحفظ العدالة الاجتماعية في عدم ظلم الفقير بحرمانه من حَقِّه الشَّرعيِّ في مال الزَّكاة.

- **زكاة الحبُوب بالقيمة:**

يَقُولُ اطفيَّش: «وَالْخُلف في القيمة؛ أن يُعطي على الحبوب أو الثمر أو الزَّبيب، أو على الشَّاة أو البقرة أو الجمل ذهبا أو فِضَّة، أو يُعطي على نوع من ذلك من النَّوع الآخر، كالزَّبيب على الشَّعير أو على الجمل، وكالجمل على شياه، وكشياه على البقر، ودخل في القسمة العروض والدَّوَابُّ وسائر الأموال ولو أصلا؛ فإنَّها إنَّمَا تُعطى بالتَّقويم بالذَّهب أو الفِضَّة، هل يجوز ذلك مُطلقا بالتَّقويم ولو بتقويم المزكِّي إن عَدَلَ، أو بتقويم عَدْلٍ أو بتقويم عدلين. والعدالةُ عدالة الأموال مع عدم الخيانة في التَّقويم أو بشرط حضور الفقير، أو إن كان القابض إماما أو وليًّا، أو يجوز الذَّهب والفِضَّة لا غَيْرُهما؟ أقوال، والمنع أَصَحُّ مُطْلَقًا»[2].

(1) الطَّبرانيُّ: المعجم الأوسط، باب: «من اسمه أحمد»، رقم: 1579. وأخرجه ابن خزيمة: الصَّحيح، كتاب: «الزَّكاة»، باب: «ذكر دليل آخر على أن الوعيد للمكتنز هو لمانع الزكاة دون من يؤديها»، رقم: 2258. والحاكم: المستدرك على الصحيحين، كتاب: «الزَّكاة»، رقم: 1439. بلفظ: «إِذَا أَدَّيْتَ زَكَاةَ مَالِكَ فَقَدْ أَذْهَبْتَ عَنْكَ شَرَّهُ». وقال: هذا حديث صحيح على شرط مُسلم، ولم يُخرِّجاه.

(2) شرح النِّيل، 03/ 32.

إنَّ المنعَ الذي اختاره اطفيَّش في المسألة السَّابقة هو الأصلح في نظره؛ رعيًا لمقصد العدل في الزَّكاة، القاضي بعدم التَّفريط في أنصبتها ومقاديرها، وعدم النَّقص من نِسَبِها وحِصَصِها؛ وذلك بإخراجها من صنفها الأصليِّ، وعدم تبديله بالقيمة، أو بصنف آخر، ولو مع وجود عُدُولِ النَّظر، وتوفُّرِ ذوي الخبرة في التَّقويم، وأرباب الكفاءة والأمانة؛ وذلك خشيةَ الوقوع في الخطأ أو الزَّلل الذي يُفيت على الفقير حصول مصلحته الفُضلى من الزَّكاة، وعلى المزكِّي أداءَ العبادة حَقَّ أدائها، وإدراك مقصدها تمام الإدراك، ولا تَخفى مُلاحظة اطفيَّش لجانب التَّعبُّد في الزَّكاة ووقوفه عليه؛ لتيقُّنه بأنَّ تَمامَ تحصيل المقصد، وكمالَ تحقيق الغاية رهينٌ بالتوقُّف في حدود الحكمة الإلهيَّة المطلقة، الكفيلة بتحقيق العدل المطلق، لا المحاولة الإنسانيَّة القاصرة المعرَّضة للحيف والحيد عن دَرْك العدل والقسط مَهما بلغ بها التحرِّي والاجتهاد، وفي التزام التَّوجيه الرَّبَّانِيِّ الحكمةُ كُلُّها، والعدالةُ بِتَمامها وكمالها، بَيْد أَنَّ الأمر في نظر الباحث، والعدالةَ في رأيه هي في مُراعاة الزَّمان والمكان، وطبيعة الإنسان، والتَّوجيهِ الرَّبَّاني في وضع الأصول الكليَّة، والمبادئ العامَّة لا في نصب الفروع والجزئيَّات الفقهيَّة التي تحتاج إلى إعمال الفِكر، وإشغال النَّظر وَفق مُعطيات الزَّمان والمكان، وحسب طبيعة عيش الإنسان المتغيِّرة والمتبدِّلة بتبدُّل الأعصار والأمصار.

- **مَكَانُ أداء الزَّكاة:**

هل يُفَرِّق المزكِّي زكاته في موطن تجارته، أو يُمْكِنه إخراجها منه؟

يرى بَيُّوض أَنَّ زكاة الحبوب أحَقُّ بها فقراءُ البلد الذي تُوجَد فيه المزرعة، فتفرَّق فيهم، ويجوز نقل فضلها إلى فقراء ومساكين أرحام المزكِّي، وأَمَّا زكاة التِّجارة؛ فيجوز صرفها حيث شاء المزكِّي من فقراء المسلمين، في أَيِّ بلد من بلاد الإسلام[1]، ولا

(1) يظهر من هذا التَّحديد أنَّ هذا الاجتهاد مبنيٌّ على النَّموذج المفرِّق للمعمورة إلى «بلاد إسلام» و«بلاد كفر»، وهذا الاجتهادُ لا يُسلَّم به ولا يعتبره الباحث صحيحا في هذا العصر الذي انتشر فيه المسلمون والإسلام في كلِّ العالم، فما ذنب فقراء المسلمين القاطنين في بلاد تُسَمَّى ضمن هذا النَّموذج «بلاد كفر»؛ وعليه فلا يرى الباحثُ العملَ بهذا التَّقسيم صائبا في هذا العصر والله أعلم.

يُستحسن أن يَحْرِمَ فقراءُ أهله وأقاربه وأرحامه الذين ينظرون إليه في بلده وهم أولى بِبرِّه وصلته وإحسانه[1].

ويرى السَّالميُّ أيضا أنَّ زكاة كُلِّ بلدة تُفَرَّق في فقرائها، وهو الأفضل في حَقِّ أهلها، لكنَّهُ لا يَسْتَبعد جواز نقلها من تلك البلدة إذا كان في ذلك مصلحة[2].

بينما يرى البِكْرِيُّ أنَّه على التُّجَّار عدم نقل زكاتهم كُلِّها إلى بلدهم، ولا تفرقتها كُلِّها حيث نشاطهم التجاريُّ، بل عليهم أن يُفَرِّقوا نصيبا منها هُنا، ونصيبا هنالك، وبذلك يتعهَّدون الجانبين، ويجمعون بين الحسنَيَين.

وَيُضِيفُ قائلا: «وما قُلناه في زكاة الأموال، نقوله في زكاة الأبدان، على أَنَّ هذه الأخيرة يُمكن أن يُتَساهل فيها أكثر من الأولى؛ إذ يُمكنه أن يُخرجَهَا من ماله في بلده ويدفعها هُنَاك لفقرائه، كما يُمكنه أن يخرجَها حيث هو، ويُفَرِّقها فيه على فقرائه، بَيْدَ أَنَّ تفريقَ شيء منها هنا، وشيء منها هنالك أليق، وبذلك يُحسن إلى الطَّرفين معا»[3].

إِنَّ وجهات النَّظر بين الأقوال السَّابقة اختلفت في الجزئيات وتوحَّدت في الكليات؛ حيث قصد بَيُّوض إلى تحقيق العدالة وتحصيل الكفاية لأهل البلد، والأقارب والأرحام، وعدم إخراج الزَّكاة وتشتيتها بعيدا؛ حيث لا يبدو أثرها ظاهرا، ولا يلوح مآلُها سافرا، بيد أَنَّه حصر ذلك في زكاة الحبوب التي تُثمرها مزارع البلد، وتُنبتها أجنَّة المدينة. بينما حكم بجواز إخراج زكاة التِّجارة وإنفاقها حيث شاء من بلاد الإسلام، وعلى من شاء من فقراء المسلمين، غير أَنَّه استحسن إنفاقها على الأهل والأرحام وعَدَّهم الأَوْلى بالصِّلة والإحسان.

ولقد حاول السَّالِمِيُّ تتبُّعَ المصلحة وتَلَمُّس المنفعة المثلى حيث كانت؛ فقضى بأَنَّ الزَّكاة تُوَزَّع بين فقراء أهل المدينة وهو الأفضل؛ وذلك كما بَيَّن الباحث أعلاه؛ لتحقُّق

(1) الفتاوى، 01/ 262.

(2) يُنظر: الجوابات، 02/ 253.

(3) الفتاوى، 02/ 184.

العدالة ظاهرةً بين أهل البلد والأقارب والأرحام، ورجاءَ النَّفع الأظهر والأقوى، لكنَّه حكم بنقلها متى اقتضت مصلحة الزَّكاة ذلك؛ أي متى كانت الفاقة والحاجة أشدَّ، والنَّكبةُ والمصيبةُ أعظمَ في بلد ما، ومتى كان رجاءُ تحقُّقِ مقاصد الزَّكاة وأهدافها فيه أكثرَ وأوفرَ؛ فَتَرَاه بهذا قد أدار الأمر على المصلحة والمنفعة الأقوى حيث وُجدت.

أَمَّا البِكْرِيُّ فقد حاول الجمع بين الْحُسنيَيْن، فقرَّر توزيع الزَّكاة بين الأرحام والأقارب وأهل البلد، وبين أهل البلد الذي به تجارتُه؛ حيث يسترضي أولاء ويحسن إليهم ويصلهم؛ كونهم أهلَه وأقاربه وأرحامه، ويستعطف هؤلاء ويسترحمهم؛ لكون تجارته بينهم، وأمواله من حولهم، وفي ذلك حكمة ومقصد عظيمان؛ حيث إنَّ الغَنِيَّ بزكاته على أهله وأرحامه وأهل بلده يُسهم في إغناء فقراء بلده وإثرائهم، وتغطية الفقر والحاجة وتحقيق نسبة من العدالة الاجتماعية بين طبقاته، وبزكاته على أهل بلد تجارته، وعطفه على فقرائهم ورحمته بهم؛ ينزع من قلوبهم مشاعر الحسد والغيرة، ويزرع فيهم مشاعر التَّوادِّ والتَّراحم والتَّضامن، ويُسهم في إعالة فقيرهم، وكفالة مُحتاجهم، فيكونَ بذلك قد سعى إلى تحقيق جزء من العدالة الاجتماعية المانعة لكُلِّ شَرٍّ، والقاطعة لكُلِّ حِقد في مدينته وأهل بلده، وفي مكان تجارته ومحلِّ حركته، وفي ذلك الخير كُلُّه.

وصفوة القول أَنَّ الزَّكاة في الإسلام نظامٌ اجتماعيٌّ تراحُمِيٌّ تضامُنِيٌّ شرعه الله ﷻ ليتَّخذ البشرُ بعضهم بعضا سخريًّا، ويكون بعضهم لبعض ظهيرا، فَيُعينَ الغَنِيُّ الفقير، ويؤازرَ الموسر المحتاج، وتشعَّ روح التَّعاون والتَّآزر بين أفراد الأُمَّة، وتعمَّهم معاني التَّضامن والتَّكافل، وتتحقَّق بذلك نسبةٌ مَرْضِية من العدل والقسط بينهم، وتنحصر حِصَّة الظُّلم والتسلُّط بينهم، فيسود المجتمعاتِ الائتلافُ والوفاقُ، ويخبو فيها أُوار النِّزاع والشِّقاق.

يقول الخليليُّ: «الزَّكاة تُثمر في نفس المزكِّي الرَّحمة والعطف على الفقراء والمساكين، وتطهِّر قلبه من آثار الشُّحِّ؛ وذلك هو المعنى من قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ التوبة: ١٠٣، فهي تُطَهِّر النَّفس من آثار الشُّحِّ وتُزَكِّيها؛ أي تُنَمِّي ما فيها من أخلاق فاضلة، فهي داعية الرَّحمة والعطف، وتقضي حاجة المساكين، وتجعل قلوبهم

تَميل نحو إخوانهم الأغنياء، وتستَلُّ ما في القلوب من السَّخائم والأحقاد تجاه الطَّبقة التي مَنَّ الله عليها بالمال، والله أعلم»[1].

وهذا الأثر الذي تُحْدِثه الزكاة في على المستوى الفرديِّ يحدث أثره على الصَّعيد الجمعيِّ؛ فينشر العدل والمساواة بين النَّاس، ويُشِعُّ التَّضامن والتَّكافل بينهم كما بيَّن الباحث أعلاه.

ت- في مجال الحدود والجنايات:

إنَّ مَجَالَ القضاء والأحكام، وميدانَ الحدود والجِنايات من أكثر المجالات وأكبرها احتياجا للعدل، وافتقارا للإنصاف والمساواة؛ وعليه نجد اهتماما كبيرا من الشَّارع الحكيم بتحرِّي سُبُل العدالة، وتَوَخِّي أسبابها وطرقها، ولقد جاءت الآيات القرآنيَّة والأحاديث النبويَّة مُبَيِّنة هذه السُّبلَ، ومُفصحة عنها في مواضع مُتعدِّدة، وبأساليب مُتنوِّعة؛ من ذلك:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ النساء: ٥٨، الخطاب مُوَجَّه إلى كُلِّ من يصلح للحكم مِمَّن عيَّنه الإمام أو السُّلطان[2]، فهو مأمور بالعدل بين النَّاس في الحكم وعدم الحيف والظُّلم استجابةً لهوى نفسٍ، أو إذعانًا لإغراءٍ بفلسٍ.

ولقد احتفى الإسلام بالعدل واهتمَّ به اهتماما كبيرا؛ فأقام له ضوابطه، وأشاد موازينه، حَتَّى لا تزيغ الأهواء، ولا تُطَوِّحَ بالنَّاس المصالح والأضواء؛ فيتحيَّلوا على تلك الضَّوابط ويُحاولوا إسقاطَهَا، والقَفْزَ عليها كما يحدث مع القوانين الوضعيَّة البشريَّة القاصرة؛ ذلك أنَّ شريعة الإسلام جاءت من العدل المطلق ﷻ، وأُسِّسِت أحكامها على العدل بين أفراد الإنسانيَّة جميعهم دون تَمييز ولا تصنيف، ولا تفضيل ولا تخصيص لطائفة مُعيَّنة، ولا لإيدلوجيَّة مُحَدَّدة، يقول تعالى حَاثًّا المؤمنين على العدل

(1) الفتاوى، 01/ 267.

(2) اطفيَّش: تيسير التَّفسير، 03/ 251.

مع القوم الكافرين المبغضين لهم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ المائدة: ٨، وهذه الآية تُمثِّل العدلَ الإسلاميَّ في أوج صوره وأجلى هيئاته؛ حيث إنَّ الإنسان في أصله ينفر من العدوِّ ويسارع إلى الانتقام منه، والتسلُّطِ عليه متى ما أمكنه ذلك، لكنَّ الله يأمره بما هو شاقٌّ على نفسه، وعسير عليه، ولا قُدْرَة له عليه إلاَّ بقوَّة في الإيمان، وجلد وصبر على الشَّنآن؛ وهو العدلُ والقسط والإنصاف له، وإعطاؤُهُ حَقَّه وعدمُ الحيف والظُّلم، ومن سُمُوِّ الشريعة ورفعتها أنْ جعلت هذا المنهج أمرا مُؤَكَّدا ومفروضا لا تساهل ولا هوادة فيه؛ إذ ورد التَّشريع بالأمر المفيد للوجوب مقرونا بالتَّقوى والإيمان، قال تعالى: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ٨﴾ المائدة: ٨[1].

ومن الآيات المفصحة عن رفعة الشَّريعة في تشريعها لمبدأ العدل في الحكم والقضاء أيضا قوله ﷻ: ﴿وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٤٢﴾ المائدة: ٤٢؛ فالآية واردة في المنافقين المروِّجين للكذب عن رسول الله ﷺ، والمؤذين له بالطَّعْن في نبوءته، وتلفيق الأكاذيب والسَّعْي بالأراجيف للإساءة إليه ﷺ[2]، وليس أشَدَّ على رسول الله ﷺ، وهو الحاكم العادل من تسفيه حُكمه وهو الحقُّ الصُّراح، ومن تكذيب دعوته وهي الصدق الوضَّاح، وكان المنهج البشريُّ والنظر الإنسانيُّ يقضي بمعاقبة هؤلاء وزجرهم وردعهم متى سمحت الفرصة، بل والانتقام منهم بأيِّ طريق بخاصَّة لَمَّا تسمح الفرصة بذلك، ويتقدَّموا هم بأنفسهم للحكم بينهم والفصل في قضيَّتهم، بَيْد أنَّ سُمُوَّ الشَّريعة الرَّبَّانِيَّة المقِرَّة للقيم القرآنية العليا، والمحارِبَة للممارسات البشريَّة الدُّنيا؛ لم ترتض له ﷺ أسلوب الاقتصاص والانتقام، بل أرشدته ﷺ إلى أسلوب العدل والقسط، وطريق الحقِّ والإنصاف، فخيَّرته بين أن يُعرض عنهم، ولن يضُرَّه ذلك بشيء، أو يحكم بينهم بطريق

(1) يُنظر: كعباش: نفحات الرَّحمن، 03/ 462.

(2) رجَّح اطفيَّش بأنَّ الآية نزلت في أهل الكتاب استدلالا بقوله تعالى: ﴿وَكَيۡفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوۡرَىٰةُ فِيهَا حُكۡمُ ٱللَّهِ﴾ المائدة: ٤٣.

العدل والقسط رَغم ظلمهم وإساءتهم له ﷻ؛ فهو ﷻ وفقا للنظر الرَّبانيِّ المطلق والحكمة الإلهيَّة الكليَّة يأمره بالعدل في حالة الحكم؛ «لأَنَّ العدل قيمة اجتماعيَّة، بل هي مبدأ كونيٌّ قامت عليه الأرض والسَّماوات»[1]، وليس يَضيرُه عدله وقسطه ﷻ في أمرهم، واستقامته ﷻ في حكمه عليهم؛ «لأَنَّ الله عادلٌ في حكمه وهو مع العادلين المقسطين بالعون والتَّوفيق، والعِزَّة والتَّمكين»[2].

من الآيات أيضا قوله ﷻ: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ ص: ٢٦، وقوله أيضا: ﴿فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾ الحجرات: ٩، وغَيْرُها كثير من الآيات الآمرة بالعدل والقسط بين النَّاس، والنَّاهية عن اتِّباع الهوى في إصدار الأحكام، وطمس الحقِّ بالخضوع لمطامع الدُّنيا، ومُغريات القرابة أو الصَّداقة، والميل لنصرة الحميَّة القومية وغير ذلك؛ مِمَّا يكون سببا في أُفُول العدالة من المجتمعات البشريَّة، وَغِياب المساواة عن المحافل الإنسانيَّة، وبُزوغ مظاهر الظُّلْم والطُّغيان، وفقدان علائم الأمن والأمان، وتغيُّر الطِّباع وتوحُّش الإنسان.

المطلب الثَّاني: موارد العدل ومعانيه الخاصَّة بالمعاملات المالية:

يُعَدُّ مجال المعاملات موطنَ الوفاق والائتلاف حين حضور القيم والأخلاق، ومعقل الشِّقاق والخلاف زمن أفولها وغِيابها؛ وعليه اهتمَّت الشَّريعة بتنظيمه وتقنينه، وعُنِيت بوضع القواعد والشُّروط التي تحكُمه وتضبطه، وتَمنع عنه أسباب التَّمزُّق والانصداع، وتقطع دونه سبل الخصام والنِّزَاع، وتُحَقِّق فيه مبادئ الإسلام وأصولَه، وأهدافه ومقاصده، وتُحصِّل من خلاله هيبة الأُمَّة وتطوُّرَها، وعِزَّتَها والتَّمكين لها، ومن أَهَمِّ الأبواب التي ينجلي فيها هذا المنهج واضحا المعاملاتُ المالية التي تُعَدُّ عصبَ حياة الأُمَّة، وسبيل نجاحها وتقدُّمها، وطريق ريادتها وسيادتها. ولَعَلَّ المتتبِّعَ لمقصد العَدل في باب المعاملات المالية يَذهل لكونه حاضرا في كُلِّ مسألة، وماثلا في كُلِّ جُزْئية، مِمَّا لا

(1) كعباش: نفحات الرَّحمن، 04/ 34.

(2) المصدر نفسه، 04/ 34.

يُمكن حصرُه ولا الإحاطة به؛ ومن ثَمَّ فليس الهدفُ من هذا المطلب استقصاءَ المسائل واستنفادَها، ولا تتبُّعَ كُلِّ الفروع واستيعابَهَا، وَإِنَّمَا مُحَاولةٌ ومُقَاربة لبيان الحضور الذهنِيِّ والوجود العقلِيِّ للتَّفكير المقصديِّ في الاجتهاد الفقهيِّ الإباضيِّ بالتَّمثيل والتَّدليل للمنهج المعاملاتيِّ الربَّانيِّ القائم على أسس العدالة؛ وذلك من خلال أنموذجين اثنين؛ الأوَّل: العدل في تنظيم طرق الاكتساب وسبله، ويتمثَّل في تحريم الرِّبا كنظامٍ ظالم للاكتساب، والثَّاني: العدل في ضبط كيفية الإنفاق وإحكامها على التَّوسُّط والاعتدال؛ وذلك في فرعين اثنين فيما يأتي:

الفرع الأوَّل: العدلُ من أعظم حِكَم تحريم الرِّبا:

قال ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ٢٧٨ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ﴾ البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩، فالتَّوبة تستلزم التَّنصُّل من تبعات المعصية وآثارها، والرِّبَا ظلمٌ وجور، وتسلُّط وتجبُّر على الضَّعيف؛ وعليه كان على المرابي المريد للتَّوبة تطهير ماله من دنس الخطيئة، ورَدّ المظلمة، والاكتفاء برأس ماله؛ تحقيقا للعدل والإنصاف، «فلا يُظلم فيه دائن ولا مدين، وأيُّ أخذ للزِّيادة من المدين أو نقص من رأس مال الدَّائن»[1] يعدُّ ظلما وجورا، وتَعَدِّيا على العدالة الاجتماعية، والقيم الإنسانية الحاكمة للمجتمعات والأمم.

ويُعَدُّ العَدل من أعظم مقاصد تحريم الرِّبا وأكبرها، والظُّلم من أخطر أهداف تحريمه وأظهرها ﴿لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ﴾، ومظاهرُ الظُّلم والتَّغَلُّب والتَّسَلُّط قرينة النِّظام الربويِّ القائم على الاستغلال البشع، والنَّاهض على أعتاب الانتهاز الفاحش للحاجة الإنسانية، والفقر والضِّيق، «ولا يحتاج الإنسانُ كبيرَ عناءٍ ليقف على الظُّلم السَّائد في العالم، والحيف الفاحش في توزيع الثَّروات»[2]، فالهوَّة تزداد اتِّساعا، والشُّقَّة تشتدُّ، ومساحة الفقر تَمْتَدُّ، والثَّرَوات تتجمَّع وتتكدَّس لدى فئة قليلة من الأثرياء الذين

(1) كعباش: نفحات الرَّحمن، 02/ 188-189.

(2) شخَّار: التَّحايل على الرِّبا، 133.

يزيدهم النِّظام الربويُّ الفاحش القائم على أُسُس الحيف والعسف ثراءً وغِنى، ويُربيهم تسلُّطا وتعسُّفا، بينما يتوغَّل الجمَّاءُ الغفير من الخلق في الفقر والحاجة، والبؤس والحرمان. ولقد أثبتت الإحصائيَّات أنَّ مجموع ثروة 357 ثريًّا فاقت الدّخل القوميَّ لبلدان يسكنها 45% من سُكَّان العالم، وأنَّ أربعة أخماس الدّخل العالميِّ انحصرت في أيدي 20% فقط من سُكَّان العالم، بينما آل الخمس الباقي إلى 80% منهم[1] في صورةٍ طبقيَّة رهيبة، تتكرَّس فيها أبشع صوة الاستغلال والانتهاز، والطَّمع والشَّره البشريِّ، «ففلسفة الرِّبا المتوحِّشةُ قائمةٌ على الزيادة من سلطة رأس المال، وتفضيله على عناصر الإنتاج الأخرى»، «وهذا التَّفضيل يتجسَّد في دعم هيمنته على عناصر الإنتاج الأخرى، ويعمل على شفط[2] الثَّروات تجاه مالكي رؤوس الأموال الضَّخمة، ويَتِمُّ ذلك عبر آليات تنشأ بفعل وجود الرِّبا في الاقتصاد، وأهَمُّ هذه الآليات: سيطرة الدُّيُون على الاقتصاد الحقيقيِّ وإرهاقُهَا له، وخلق الائتمان، والتضَخُّم، وكُلُّها آليات تعمل على زيادة غنى الأغنياء والإمعان في فقر الفقراء، وذلك عين الظُّلم»[3]، والمتأمِّلُ في الإحصائيات الرَّهيبة المخيفة، والفلسفة القَرْضِيَّة الوهميَّة المريرة؛ يُدرك عدلَ النِّظام الإلهيِّ وحكمَتَه في تحريم الرِّبا وتَشديده في وعيده.

والنَّاظر في النِّظام الإلهيِّ الضَّابط للمعاملات المالية، والتَّعاقدات البشريَّة؛ يُدرك أنَّ حكمتَه في قيامه على القيم الخلقيَّة، وانبناءِ أساسِهِ على تحصيل الفضيلة ونبذ الرَّذيلة، وانتصاب أسبابِهِ على مبدأ تحقيق الطمأنينة والاستقرار والرَّخاء للإنسانيَّة؛ وعليه فإنَّنا نجد فلسفته كُلَّها ناهضةٌ على أساس العدل والقِسط في المعاملات والتَّعاقدات؛ فالبيعُ والشِّراء شرعٌ إلهيٌّ حكيم قضى بتلبية رغائب الخلق وبلوغ حاجاتهم بطريقة عادلة مُنصفة من غير تعدٍّ ولا تسلُّط، ومن دون عَسْفٍ ولا ضيم، يقول اطفيَّش عن البيع:

(1) يُنظر: شخَّار: التَّحايل على الرِّبا، 133-134.

(2) شفَطَ يَشفِط، شَفْطًا، فهو شافط، والمفعول مشفوط. يقال: شفَط الماءَ ونحوَه: امتصَّه وسحَبه. أحمد مختار وآخرون: مُعجم اللغة العربيَّة المعاصرة، 02/ 1216.

(3) شخَّار: المصدر نفسه، 135.

«والحكمةُ تقتضيه؛ لأنَّ حاجةَ الإنسان تتعلق بِمَا في يد صاحبه غالبا، وصاحبُهُ قد لا يبذله، ففي تشريع البيع وسيلةٌ إلى بلوغ الغرض من غير حرج، وهو نعمة من الله تعالى»[1]، شرعه الله لخلقه لتحقيق الإنصاف والعدالة، وقطع سبل الجور والظُّلم، والبغي والعُدوان.

فالبيعُ مُعاملة عادلة قائمة على مبدأ السَّعي والكَدِّ لتحقيق الرِّبح، أو حصول الخسارة؛ إذ إنَّه عمليَّة «تتحكَّم في الرِّبح والخسارة [فيها] أمور؛ منها: الجهد الشَّخصيُّ للتَّاجر، ومهارتُه، والظُّروف العَامَّة المهيمنة على الأسواق وتقلُّبات العرض والطَّلب...»[2]، وتُحَقِّق بذلك السَّعْيِ والكَدِّ للطَّرفين البناءَ والعِمارةَ للإنسانيَّة، وتُسهم في تحريك دولاب الاقتصاد البشريِّ بمعاملات حقيقيَّة واقعيَّة قائمةٍ على الإنتاج والإثمار لا على الوهم والخيال، والجور الذي يضمن الربح المحدَّدَ للقويِّ والغنيِّ، ويكفل الزِّيادة للثريِّ الدَّائن من غير مُقابل، ومن دون سعي ولا كَدٍّ، ويشفط الثَّروات والمبالغ الضَّخمة إلى جهته، ويجفِّف مكاسب المحتاج الفقير ويُرهقها لصالحه ولمنفعته من دون تعب ولا عَناء، ويضاعف حاجة المسكين، ويكرِّس الإضرار به، والإساءة إلى إنسانيَّته في صورة استغلاليَّة مقيتة، كما هو في النظام الربويِّ المنبني على الظُّلم والجور، وأكلِ أموال النَّاس بالباطل.

بينما التِّجارة والبيع في النظام الإلهيِّ قائمةٌ على النفع المزدوج بين البائع والشَّاري، والمصلحة المشتركة بين المتعاقدين، وناهضة على التَّراضي والتوافق بين المتعاملين، ومُحَقِّقة للعدل والإنصاف بين الطَّرفين، ومُزيلة لأَيِّ نوع من أنواع الاستغلال والانتهاز، ونافية لأَيِّ شكل من أشكال أكل أموال النَّاس بالباطل؛ حيث أرسته مبدأً كُلِّيا تقوم عليه المعاملات المالية في جميع فروعها ودقائقها وتفاصيلها في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾ النساء: ٢٩؛

(1) اطفيَّش: شرح النِّيل، 08/ 05.

(2) كعباش: نفحات الرَّحمن، 02/ 178.

ففي ظِلِّ هذا النِّظام الربَّانيِّ الحكيم، يعمُّ الإنسانيَّةَ التكافُلُ الاجتماعِيُّ الرَّحيم، وتنتشر مبادئُ التضامُن والتعاون بينهم، وتتوفَّر لهم أسباب تحقيق العدالة الاجتماعيَّة، وتبديدِ سُبُل تكريس مبادئ الرَّأسماليَّة البُرجوازيَّة، والتفاوتات الطبقيَّة العادمة لكُلِّ القيم الإنسانيَّة[1].

الفرع الثَّاني: العدل في نظام الإنفاق والاعتدال فيه:

يَرِدُ العدل بمعنًى ضِدَّ الظُّلم والجور، وهو الذي بَيَّنا جُزءا منه في النِّظام الماليِّ الاكتسابيِّ الإسلاميِّ القائم على العدل والقسط، والنَّاهض على النَّظريَّة الإسلاميَّة المعتدلة لفلسفة توزيع الأموال التي يُعتبر فيها رأسُ المال مصدرا للتَّثمير والعمل تَنْتُج عنه قيمةٌ ربحيَّة، وليس له فائدةٌ ثابتة تشفط الأموال شفطا نحو المقرِض الغنِيِّ الممتلك لرؤوس الأموال الضَّخمة، وتُجَفِّف منابعها تجفيفا من لدن الفقير المعدم المحتاج؛ وهذا الذي أوضحه البحث في حديثه عن الرِّبا وإشارته إلى نظام التَّعاقد في الإسلام أعلاه. كما يرد أيضا بمعنى التَّوسُّط والاعتدال بين الإفراط والتَّفريط، والاقتصاد وعدم الإسراف؛ وهذا الذي سَيُبَيِّنه البحث في التطرُّق لنظام الإنفاق وفلسفة الاستهلاك في الشَّريعة الإسلاميَّة:

يقول ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ٨٧ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلٗا طَيِّبٗاۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤۡمِنُونَ﴾ المائدة: ٨٧ - ٨٨، **يُوَضِّح الله من خلال هذه الآية فلسفة الشَّريعة الحكيمة في الاستهلاك القائمة على التَّوسُّط والاعتدال، وعدم الإفراط والتَّفريط، فلقد زجر المسلمين عن التَّفريط والتَّقتير المبالغ فيه في الإنفاق** ﴿لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ﴾ المائدة: ٨٧، **ونهاهم عن الإفراط بالاعتداء** ﴿وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ المائدة: ٨٧، **فَدِين الله لا إفراط ولا تفريط[2]، وإنَّما تَوَسُّط**

(1) يُنظر: كعباش: نفحات الرَّحمن، 02/ 178-179.

(2) اطفيَّش: تيسير التَّفسير، 04/ 120.

واعتدالٌ في الأكل وفي الإنفاق، حتَّى تُصْرَف البقيَّةُ إلى الصَّدقات والخيرات[1]، وهذا التَّشريع الدَّقيق سَبيلٌ لتحقيق العدالة الاجتماعيَّة، وإشاعةِ التَّكافل والتَّضامن الإنسانيِّ، وطريقٌ للقضاء على الطبقيَّة المقيتة، والبُرَجوازيَّة البغيضة، والماديَّة المتوحِّشة، فالإنسان المسلم لا يعيش حكرا على نفسه، ولا يحيى بثقافة التَّفَرُّد والتَّحَكُّم، وعقليَّةِ المادَّة والاستهلاك دون مُراعاة الفقير والمحتاج، والمعدِم والمعسِر، بل يسعى لتغطية نفقاته الضَّروريَّة، وجُزءٍ معقول من رغباته التَّرفِيهية، ويَجمع إلى ذلك أداءَ الزَّكاة الواجبة، والتَّصدُّقَ والإحسانَ، والإنفاقَ في الخير، والبذلَ من أجل الجماعة ومصلحتها، وفي سبيل الأُمَّة ومنفعتها؛ تحقيقا للتَّكافل والتَّضامن، والتَّراحم والتَّعاطف، وتحصيلا للعدل والقسط. فالإنفاقُ المعتدل الذي أقرَّه الإسلام وارتضاه للمسلم منهجا وطريقا ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ﴾ الفرقان: ٦٧، والذي تحكُمه المنظومة الشَّرعية الكلية، والمتمثِّلُ في الاستهلاك الموزون، وأداء الزَّكاة الواجبة، وإخراجِ الصَّدَقات رغبةً في تكثير الحسنات، والإنفاقِ في سُبل الخير والبناء والإعمار؛ سبيلٌ مُعَبَّدة لتحقيق العدالة والمساواة بين بني البشر، وردم البَوْنِ والفرق الشَّاسع بينهم، المؤدِّي إلى ظهور الآفات الاجتماعيَّة، وتفشِّي الجريمة، وانتشار الفقر والمرض والجهل؛ المهلكاتِ الثَّلاثِ للإنسانيَّة، والأعداءِ الألدَّاءِ للبشريَّة.

ولقد أبدع بَيُّوض في تفسير هذه الآية؛ إذ يقول ما فحواه: «﴿وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا ٦٧﴾ الفرقان: ٦٧، القوام: الاعتدال، بالنِّسبة للشَّخص أو للدُّول، فكم من دُوَل أهلكها الإسراف وخَرَّب اقتصادها، وخاصَّة في هذا الوقت حيث التَّكالب على سباق التَّسَلُّح، وعلى مظاهر الأُبَّهة والزِّينة والخيلاء؛ والعبءُ إنَّما تتحمَّله الرعيَّة بمضاعفة الضَّرائب عليها»[2]، فالظُّلم النَّاتج عن الفكر الماديِّ اللاَّإنسانيِّ ظاهرٌ وبارز حتَّى على مُستوى الدُّوَل في فرضها للضَّرائب المرهقة، وإلزام الرَّعِيَّة بالغرامات الباهظة جَرَّاء التَّضييع

(1) كعباش: نفحات الرَّحمن، 04/ 109.

(2) في رحاب القرآن، 07/ 234.

والإسراف الذي يفرضه عليها فكر المادَّة والرَّأسماليَّة. وغيابُ الفكر الإنفاقِيِّ الإسلاميِّ الذي تتجسَّد فيه أسمى صور الإنسانيَّة أَسْفَرَ عن جحيمِ الفقر والجوع والجهل، ولقد غدا الوضع الإنسانيُّ كارثيًّا ثمرةً لذلك؛ ففي الأرض مئات ملايين البشر يتضوَّرون جُوعا، ويُصَارعون الأمراض، ويموتون بالآلاف كُلَّ يوم[1]، بينما تصرف طائفة أخرى أموالها في كماليات الحياة بشكلٍ لا مسؤول، وتبذل الدُّوَلُ ثرواتها في التَّبجُّح بالاستقبالات والمهرجانات والاحتفالات، والتسلُّح من أجل قهر الشُّعوب وقمعها، وبخاصَّة الدُّوَلَ العربيَّة[2].

يقول بَيُّوض: «فيا ليت كُلَّ الأفراد عملوا بهذه الآية، ويا ليت الدُّوَلَ أيضا عملت بها، فاقتصدت في النَّفَقات ولم تُسرف ولم تقتُر، فتترك النَّاسَ مرضى بغير علاج، أو جهلة بغير تعليم، أو فقراء من غير غذاء»، فتصرف ثرواتها في الضَّروريَّات «لا في الأشياء الزَّائدة كالزِّينة والأُبَّهة والولائم والاستقبالات (...)، فَكُلُّ الأموال التي تُنْفَق في هذا المجال؛ تُستنقص من أجرة العامل الفقير، وتعوق من تقدُّم حركة التَّعليم والعلاج والغذاء»[3]؛ وهذا عين الظُّلم والجور الذي تتسبَّب فيه هذه الفلسفة الاقتصاديَّة الرَّأسمالية الجائرة. والنَّظرُ إلى الآية نظرةً شاملة تُظهر قيمة التَّوسُّط والاعتدال في تحقيق العدل والقسط؛ وعليه لاَبُدَّ من استحضار هذه الأبعاد الاجتماعيَّة وفكرِ الجماعة والأُمَّة في فهم الآية ومقاصدها، ولا ينبغي فهمها فهما ضَيِّقا وحصرها في نطاق

(1) بلغ إحصائيات عدد الوفيات بسبب الجوع 25040 ليوم: 08/ 04/ 2015م، على الساعة: 19:37:22، حسب موقع: worldometers.info. تاريخ الاطِّلاع: 08/ 04/ 2015م. ولقد أثبتت الإحصائيَّات أنَّه بلغ عدد حالات انعدام الأمن الغذائيِّ لسنة 2014م حسب آخر إحصاء 805 مليون إنسان على وجه المعمورة. يُنظر: منظمة الأغذية والزِّراعة للأمم المتَّحدة (FAO): تقرير الأمن الغذائيِّ في العالم لعام 2014م، 02.

-Food and Agriculture Organization of the United Nation: The State of Food Insecurity in the World, p02 .

(2) يُنظر: بابا عمِّي: «سُؤال الحيرة، وحيرة السُّؤال» تحدَّث عن النُّقطة الرَّئيسة لمشاكل العرب؛ وهي «القمع» في قراءة لكتاب المستغرب الياباني «نوبوأكي نوتوهارا» الموسوم بـ: «العرب وجهة نظر يابانية»، veecos.net.، تاريخ الاطِّلاع: 04/ 08/ 2015م، وهو ذاته تاريخ كتابة المقال، ويُنظر أيضا: بيُّوض: في رحاب القرآن، 07/ 235-236.

(3) في رحاب القرآن، 07/ 237.

الشَّخص الواحد فقط، فالاعتدالُ يجب أن يشمل الشَّخص الواحد والجماعة والدَّولة، وحَتَّى المؤسَّسَاتِ الخيْرِيَّةَ لرعاية الفُقراء والمحتاجين[1]؛ ليعمَّ العدلُ والقسط بين النَّاس، ويزول الظُّلم والجور من بينهم، وهذا من مقاصد الشَّريعة الكُبرى في نظام الاستهلاك وإنفاق المال والثَّروات.

هذه بسطةٌ وجيزةٌ عن أثر مقصد العدل في المعاملات المالية، وإطلالةٌ شُمُوليَّة على منهج الشَّريعة القائم على أساس العدل، والمنبني على أصل القسط؛ سواء في جانبه الكسبيِّ للمال، أو في شِقِّه الإنفاقيِّ والاستهلاكيِّ له؛ فَفِي كُلٍّ نجد الشارع الحكيم يقصد إلى تنظيم الحياة المالية للشَّخص على أسس العدل والقسط، وتنضيد المجتمعات البشريَّة على مبادئ العدالة الاجتماعيَّة، وتبديد كُلِّ أثرٍ للمظاهر الطبقيَّة، التي تكرِّس التَّفاوُت والتبايُن الفاحش بين الأفراد، وتُثَبِّت الظُّلم والجور الفاضح بين العباد.

فشريعة الله شريعةٌ قيمية أخلاقيَّة كفلت للإنسانيَّة عيشا هنيًّا في ظِلِّها إن آمنت واتَّبعت، وحياة رضيَّة في رحابها إذا التزمت وانضبطت. وضمنت للمجتمع المؤمن رعيَ الحقوق، وتحقيقَ العدالة الاجتماعيَّة بين أفراده، والفضيلةَ والأمنَ والطُّمأنينة، والوحدة والأخوَّة، والغَنَاء والتمكُّن والعزَّ الماليّ الاقتصاديَّ متى ما أحسنت التَّفكير والتَّطبيق، والسَّعي والعملَ وفق ضوابط الشريعة الربَّانيَّة، وقواعد المنظومة الإلهيَّة، وابتعدت عن الخضوع والاستسلام للرغائب والشهوات البهيميَّة، والنَّزوات والأطماع البشريَّة الدُّونية.

(1) يُنظر: بيُّوض: في رحاب القرآن، 07/ 237.

الخاتمة

الخاتمة:

عَقِب هذه المسيرة العِلْميَّة التي حاول البحثُ خلالها بيان الاجتهاد المقاصديِّ عند الإباضية في باب المعاملات المالية مُتَّخذا «كتابَ شرح النِّيل» أنموذجا للدِّراسة؛ يلجأ الباحث إلى مُحاولة تلخيص النَّتائج وإيجاز الثَّمرة العِلْميَّة المستخلصة؛ وذلك في نقاط مُركَّزة فيما يأتي:

1- إنَّ الاجتهاد نظرٌ وتطبيق، فهم وتنزيل وليس مجرَّد عمليّة تنظيريَّة تجريديَّة، ولقد اعتبر البحثُ الاجتهادَ في التَّطبيق والتَّنزيل من صميم حقيقة الاجتهاد الشَّرعيِّ ومن جوهر ماهيته، ولَمْ يَعُدَّه أمرا مُنفصلا عنه؛ وذلك لإحكام الرَّابطة بين الفكر والعَمل، وإبرام الآصرة بين القول والفِعل، وإحياء العلاقة بين الواقع والاجتهاد.

2- إنّ الاجتهاد المقاصديَّ ليس قسيما للاجتهاد الفقهيِّ الأصوليِّ، بل هو حقيقة فيه؛ ذلك أنَّ المبنى والمعنى (اللَّفظَ والرُّوحَ) أمران مُتكاملان يُحقِّقان معا الماهيةَ الحقيقيَّة للاجتهاد الشرعيِّ.

3- تُعَدّ تقسيماتُ العلماء للمقاصد؛ ـ متقدِّمين ومتأخِّرين ـ مُقارباتٍ جديرةً بالبحث والنظر فيها؛ قصد صياغة الأنموذج التَّفسيريِّ الشموليِّ الذي يتوافق والنظرة الكونية القرآنية، ويستوعب الظاهرة البشريَّة المركَّبة، فالمنهج في التعامل معها تكامليٌّ ليس إقصائيًّا، وتعاضديٌّ ليس تصادُميًّا.

4- إنَّ البناء على الروايات التَّاريخيَّة المتناقضة في الحكم على الفرق الإسلاميَّة حيفٌ وظلمٌ، ولا يزيد الأُمَّة إلاَّ تفرُّقا وتشرذما، ولن يفيد الباحثَ إلاَّ سطحيَّة وعُموميَّة في الحكم، وإنَّ الدراسة العميقة للفكر والمنهج الذي نشأت عليه الفِرقة، وبُنيت عليه أسسها، وقامت عليه أصولها، وجرى عليه مسيرها، هو الكفيل بتكوين النظرة العلميَّة الصحيحة عن الفرقة دون تجنٍّ ولا تعدٍّ.

5- يُعتبر الاجتهاد الشَّرعيُّ النَّاظر في المقاصد، والقائم على القواعد الكليّة والمبادئ العامَّة للشريعة الإسلاميَّة الأساسَ في استمراريَّة الشريعة الإسلاميَّة ودوامها، والأصلَ في استيعابها لجميع الأعصار والأجيال، والعمدةَ لصلاحها في كُلِّ زمان ومكان.

6- إنَّ التَّعليل أصلٌ يرجع إليه الفكر المقاصديُّ وينطلق منه، وأساسٌ يُحقِّق للفقه ديمومته

وخُلوده، وللاجتهاد حيويَّته وتطوُّرَه، وهو المنطلق الرَّئيس والآمنُ للحكم على النوازل والمستجِدَّات، وهو المترجِم لغائية التَّشريعات الربَّانيَّة وعدم عبثيَّتها. ويُعَدُّ مفهومًا مُستوعبا لكُلِّ أبواب التَّشريع وأقسامه ومُعَمَّما على جميعها.□

7- إنَّ أصلَ رعاية المصلحة، والعنايةِ بِكُلِّ ما يُحَصِّل النفع والخيرَ؛ حاضرٌ في كُلِّ اجتهادات اطفيَّش، وإنَّ كُليَّةَ الحفاظِ على المال، وصونِه من التلف والضياع، وتوجيهه وجهة الاستثمار والتَّداول، وتحرِّي كُلَّ ما يُحقِّق نماءه وزيادته؛ ماثلةٌ في جميع تقريراته وترجيحاته في فقه الأموال.□

8- إنَّ العملَ على إبقاء المعاملات المالية واضحة جليَّة مقصد عظيم، وهدف جسيم؛ وعليه فإنَّ القول بوجوب كتابة الدُّيون وتوثيقها هو الرَّأي الأسلم والأرجح في نظر الباحث مع مُراعاة الحال والمآل.□

9- إنَّ تداول الأموال والعملَ على تنميتها، ومُمارسةَ التِّجارة، والتكسُّبَ والتملُّكَ مفهوم عِبَادِيٌّ تتحقَّق به للأمَّة مهمة الاستخلاف والتَّمكين والشهادة على النَّاس، وإنَّ مفهوم الزهد في المال، وفكر الجنوح عن العمل، والاستنكاف عن التَّجر وتحصيل الأرباح وتجميع الثَّروات مفهوم انهزاميٌّ استسلاميٌّ يُفيت على الأمَّة تحقيق التقدُّم والتطوُّر، ويضيِّع عليها تحصيل أسباب العِزَّة والتَّمكين.□

10- إنَّ الشارعَ الحكيمَ يقصد في كُلِّ تشريعاته إلى ما يُيَسِّر طرق تداول الأموال وتناقلها بين الخلق بقدر الإمكان، ويسعى إلى تغليب ما فيها من المصلحة والنَّفع والخير للفرد والأُمَّة على ما عسى أن يعترضها من مفسدة تعدّ مرجوحة ومغلوبة.□

11- إنَّ مُكنةَ عُلَماء الإباضية الاستدلاليَّة ـ وعلى رأسهم اطفيَّش ـ في مُلاحظة مقصد التداول والرواج بَدت ظاهرة في التَّجسيد الدَّقيق لحكم منع كنز الأموال في مسائل الزَّكاة من مثل زكاة الحليّ، وزكاة عروض التجارة.□

12- تجلَّت الحكمة الإلهيَّة في تشديد الوعيد على المتعاملين بالرِّبا في كونه مُعاملة قاضية على أعظم مقاصد المعاملات المالية، وهو تداول الأموال وتبادُلها ورواجها.□

13- إنَّ الشريعة من خلال تأكيدها على الرِّضائيَّة واللُّزوم في العقود المالية تقصد إلى الحفاظ على ثبات مُعاملات الأُمَّة واستقرار أسواقها، وانضباط تجارتها، وتسعى إلى ضبط

مُعاملات النَّاس فيما بينهم؛ حسما لمادَّة التَّنازع والتَّخاصم، وقطعا لأسباب التَّشاجُر والتَّناحُر، وزرعا للطُّمأنينة في نفوس المتعاملين، والأمان بين المتعاقدين.

14- إنَّ جميع الشُّروط والضوابط المعاملاتيَّة (كشرط الرِّضَا، واللُّزُوم وغيرها) ضَمان لاستقرار المعاملات وثباتها، وكُلَّ القيود والموانع (كالجهل، والغَرر، والغشّ) مَناعة من اضطرابها واختلالها؛ ويعتبر ذلك كُلُّه تقويةً للجانب الاقتصاديّ للأمَّة، وتعزيزا لنظامها الماليِّ.

15- فرضت الشَّريعة العدلَ والقسطَ وأكَّدت عليه في النظام الماليِّ لها، وجَسَّدته في نظامَيْهَا الاكتسابيِّ والإنفاقيِّ؛ ففي الاكتسابيِّ حرَّمت الرِّبا واشتدَّت في تحريمه؛ لكونه نظاما ماديًّا استغلاليًّا قائما على الحيف والظُّلم، وأقامت نظام البيعِ القائم على السعي والكَدِّ والعمل من أجل تحصيل الرِّبح، والمنبني على تكافؤ الفرص وتعادل المعطيات. وفي الإنفاقيِّ شرعت نظام الزَّكاة القائم على التراحُم والتَّضامن؛ لإشاعة روح التَّعاون والتَّآزر، وإقامة معاني التَّضامن والتَّكافل بين أفراد الأُمَّة، ولفرض العدل والقسط، ومنع الظُّلم والتسلُّط بينهم.

16- كما أكَّدت الشَّريعة أيضا في نظامها الإنفاقيِّ على التوسُّط والاعتدال في الإنفاق على المستوى الفرديِّ والجماعيِّ على السَّواء؛ وذلك لرعاية مال وثروة الفرد والأُمَّة، وللحفاظ على العدالة الاجتماعيَّة، وعدم تكريس الطبقيَّة والظُّلم بين النَّاس.

هذه بعض النَّتائج والثمرات العلميَّة التي جاءت بها خاتمة البحث، والتي حوتها هذه الورقات في ثناياها، وقبل الختام يورد الباحثُ عددا من التَّوصيات يراها مُهمَّة وجديرة بالالتفات إليها، ومُلَخَّصها:

- على الباحثين الإفادةُ من اجتهادات العُلَماء السَّابقين دون الجمود على حدودهم، والوقوف في دائرتهم، بل عليهم تجاوز ذلك إلى دراسة الواقع، والبحث في إشكالات العصر، ومُحاولة تقديم الحلول والإجابات الشَّرعيَّة النَّاجعة لتعقيدات الحضارة وتشابكاتها، وتحرِّي التَّنزيل الصحيح، والتطبيق السليم في ذلك.
- على الباحثين في مجال التَّاريخ الإسلاميِّ الترفُّع عن تتبُّع الروايات التاريخيَّة الحاملة للتحيُّزات السِّياسية الكامنة، والحُبلى بالتحزُّبات المذهبيَّة والتوجُّهات الفِرَقِيَّة، والاهتمام بالأفكار والمناهج والاجتهادات التي تعجّ بها المدارس الفقهيَّة وتحمل في ثناياها غَنَاء وثَرَاء

للفقه الإسلاميِّ.

- على الباحثين في جميع المذاهب الإسلاميَّة تجاوز التَّصنيفات التَّاريخيَّة، والعملُ على الإفادة من تراث المدارس الفقهيَّة ـ وأخصّ بالذِّكر في بحثي المدرسة الإباضيَّة ـ؛ دراسةً ومُقارنةً وتحليلاً.
- على الباحثين في فقه المدارس الإسلاميَّة والمذاهب الاضطلاعُ بالبحثِ العميقِ في أصول الفقه الإباضيِّ دراسةً، وتحقيقا، وتأليفًا. مُصطَلَحيًّا، وموضوعيًّا، وتأريخيًّا (كرونولوجيًّا)؛ قصد إبراز التراث الفكريّ للمذهب بعقليَّة مُتَفَتِّحة لا بمنطق الحقِّ المطلق، كما يوصي البحث بالاهتمام بتراث اطفيَّش الخصب الذي لا يزال الكثير منه مخطوطا غير مطبوع.

هذه بعض التَّوصيات التي أراد الباحث أن يعهد بها إلى الباحثين والدَّارسين في الفكر الإسلاميِّ خالصة من صميم الجَنان، مُبتغيا بها رضا الرحمن، وسُكنى الجِنان. ولا يسعه في الأخير إلاَّ أن يبثّ قوله بأنَّه قد بذل وسعه وجهده في بحث جوانب مهمّة من الموضوع الذي طرقه، وحاول الإجادة والإتقان فيما درسه، بيد أنَّه لا يدَّعي الإحاطة الكليَّة بجوانبه، والإجادة المطلقة لمراميه؛ لذلك فإنَّه يُقِرُّ بوجود أمارات القصور الإنسانِيِّ، وعلامات الضُّعف البشريِّ، إلاَّ أنَّه يُمكنه أن يؤكِّد مُطمئنًّا بأنَّ البحث قد أبرز خصوبة الفكر الإباضِيِّ وثراءه، وأظهر مُكنة اطفيَّش في الاجتهاد المقاصديِّ، وقُوَّته في التفكير المصلحيِّ والنَّظَرِ الكليِّ مُرَكِّزا في بيان ذلك على باب المعاملات المالية، ويحسب أنَّه قد تَمَّ له القصدُ من ذلك واكتمل[1]، لمن نظر في الأمر بِصِدْقٍ وعَدَل، ولَم يُغْفِل أَنَّ مِنْ سِيمَاء البشر الخطأُ والزَّلل، ومُبتغَاهُ هو رضوانُ الله عَزَّ وَجَلّ، وثوابُه ﷻ وجزاؤه هو رجاؤه إذا انقضى الأجل، وخدمةُ الإسلام والمسلمين هُوَ مُنتهى الغاية والأمل، والله الهادي إلى أَحْكم وأَقْوَم السُّبُل، وَصَلَّى الله على سَيِّدنا محمَّد ﷺ وعلى آله وصحبه وسلَّم، والحمد لله رب العالمين.

(1) لا يقصد الباحث بهذه الكلمة اكتمال البحث في الموضوع وانقضاء الحفر فيه، بل يعني به اكتمالَ المقصد من هذه الورقات التي تعدّ بداية سبيل البحث ومستهلَّه.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
2. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم (ت: 235هـ): الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تح: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربيَّة السُّعوديَّة، ط01: 1409هـ، 07 أجزاء.
3. ابن ادريسو، مُصطفى بن مُحمَّد (مُعاصر): الفكر العقديُّ عند الإباضيَّة حَتَّى نهاية القرن الثالث الهجريِّ، جمعيَّة التُّراث، القرارة، غرداية، الجزائر، ط01: 1424هـ/ 2003م.
4. ابن الأثير، أبو الحسن عزالدِّين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري (ت: 630هـ): الكامل في التاريخ، تح: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط01: 1417هـ/ 1997م، 10 أجزاء.
5. ابن الحاجب، جمال الدِّين أبو عمر عثمان بن عمر بن أبي بكر (ت: 646هـ): مختصر منتهى السؤل والأمل في علمَيْ الأصول والجدل، دراسة وتح وتع: نذير حمادو، الشَّركة الجزائريَّة اللُّبنانيَّة، الجزائر، ودار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط01: 1427هـ/ 2006م.
6. ابن العمراني، محمد بن علي بن محمد (ت: 580هـ): الإنباء في تاريخ الخلفاء، تح: قاسم السامرائيّ، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط01: 1421هـ/ 2001م.
7. ابن المستوفي، المبارك بن أحمد الإربليّ (ت: 637هـ): تاريخ إربل، تح: سامي بن سيِّد خَمَّاس الصَّقَّار، وزارة الثَّقافة والإعلام، دار الرَّشيد للنَّشر، العراق، دط: 1980م.
8. ابن المطرز، أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي (ت: 610هـ): المغرب في ترتيب المعرب، تح: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، ط01: 1979م، جزءان.
9. ابن المنذر النَّيسابوريُّ، أبو بكر محمد بن إبراهيم (ت: 319هـ): الإشراف على مذاهب العلماء، تح: صغير أحمد الأنصاري، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الإمارات العربية المتحدة، ط01: 1425هـ/ 2004م، 10 أجزاء.

10. ابن النَّجَّار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز (ت:972هـ): شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، المملكة العربيَّة السُّعوديَّة، ط02: 1418هـ/ 1997م.

11. ابن أمير حاج، أبو عبد الله شمس الدِّين محمد بن محمد بن محمَّد (ت:879): التَّقرير والتَّحبير، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط: 1417هـ/ 1996م، 03 أجزاء.

- ابن بركة البهلويُّ، أبو محمَّد عبد الله بن محمَّد (ت: 361هـ):

12. كتاب التَّعارف، نشر وزارة التُّراث القوميِّ والثَّقافة، عُمان، مطابع سجلّ العرب مصر 1983م.

13. كتاب الجامع، تحقيق وتعليق: عيسى يحيى الباروني، دم ن، دط: 1428هـ/ 2007م، جزءان.

14. كتاب المبتدأ (مخ)، 39 صفحة ضمن مجموع، نسخ: عبد الله بن عمر بن زياد، تاريخ النَّسخ: 963هـ، مكتبة السَّالميّ، بدية، عُمان، دون رقم.

15. ابن بيَّة، عبد الله بن محفوظ (مُعاصر): علاقة مقاصد الشَّريعة بأصول الفقه (محاضرة أُلقيت بمكَّة المكرَّمة بتاريخ 05 ربيع الأوَّل 1427هـ/ 03 أبريل 2006م)، مؤسَّسة الفرقان للتراث الإسلاميِّ، ومركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلاميَّة، ومبلدون، لندن، دط: 2006.

- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت: 728هـ):

16. مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، دط: 1416هـ/ 1995م.

17. القواعد النُّورانيَّة الفقهيَّة، تح: أحمد بن محمَّد الخليل، دار ابن الجوزيّ، المملكة العربيَّة السّعوديَّة، ط01: 1422هـ.

18. ابن جعفر الإزكويُّ، أبو جابر محمَّد بن جعفر (03هـ): الجامع، تح: عبد المنعم عامر، وزارة التُّراث القوميّ والثَّقافة، سلطنة عُمان، دط: 1988م.

- ابن حبَّان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي الدارمي البُستي(ت: 354هـ):

19. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط02: 1414هـ/ 1993م.
20. الثِّقات، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ط01: 1393هـ/ 1973م، 09 أجزاء.
- ابن حجر العسقلانيّ، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت: 852هـ):
21. لسان الميزان، تح: عبد الفتاح أبو غدَّة، دار البشائر الإسلامية، جدَّة، المملكة العربيَّة السُّعوديَّة، ط01: 2002م، 10 أجزاء.
22. المطَالبُ العَاليَةُ بِزَوَائِدِ المسَانيد الثّمَانِيَةِ، تح: مجموعة من الباحثين في 17 رسالة جامعية، تنسيق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشَّثري، دار العاصمة للنشر والتوزيع، دار الغيث للنشر والتوزيع، ط01: من المجلد 1-11: 1419هـ/ 1998م، من المجلد 12-18: 1420هـ/ 2000م، 19 جزءا.
23. فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقَّم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: مُحِبُّ الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1379هـ، 13 جزءا.
24. ابن حرز الله، عبد القادر (مُعاصر): ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهيُّ، مكتبة الرشد، ناشرون، الرياض، المملكة العربيَّة السّعوديَّة، ط1: 1428هـ/ 2007م.
25. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد (ت: 241هـ): مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركيّ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لُبنان، ط01: 1421هـ/ 2001 م.
26. ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري (ت: 311هـ): صحيح ابن خزيمة، تح: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلاميّ، بيروت، دم ن، دط، دت.

27. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد (ت: 808هـ): ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط02: 1408هـ/ 1988م.
28. ابن خلّكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي (ت: 681هـ): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عبَّاس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط01: بين 1971، و1994م.
29. ابن دُريد الأزديّ، أبو بكر محمد بن الحسن (ت:321هـ): جمهرة اللغة، تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط01: 1987م.
30. ابن دقيق العيد (702هـ): إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمديَّة، دط، دت، جزءان.
31. ابن رجب الحنبليّ، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد السَلاميّ البغداديّ الدمشقيّ (ت: 795هـ): ذيل طبقات الحنابلة، تح: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربيَّة السُّعوديَّة، ط01: 1425هـ/ 2005م، 05 أجزاء.
32. ابن رشد القرطبي (الحفيد)، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد (ت: 595هـ): بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط04: 1395هـ/ 1975م
33. ابن رشد، أبو الوليد محمَّد بن أحمد (ت: 520هـ): المقدِّمات الممهِّدات، تح: محمد حجي، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، لبنان، ط01: 1408هـ/ 1988م، 03 أجزاء.
34. ابن سالم مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن علي (ت: 1360هـ): شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تع: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط01: 1424هـ/ 2003 م، جزءان.
35. ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع (ت: 230هـ): الطبقات الكبرى، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط01: 1968م، 8 أجزاء.

36. ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر بن محمد (ت: 1400هـ): إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع، تح: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط01: 1417هـ/ 1997م، جزءان.

37. ابن سيده، أبو الحسن عليّ بن إسماعيل (ت: 458هـ): المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط01: 1421هـ/ 2000م، 11 جزءا.

38. ابن عابدين: حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، بيروت، دط: 1421هـ/ 2000م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر (ت: 1393هـ):

39. التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر، تونس، دط: 1984هـ.

40. مقاصد الشريعة الإسلاميَّة، تح: محمَّد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط2: 1421هـ/ 2001م.

41. ابن عبد البرّ، أبو عمر يوسف بن عبد الله (ت: 463هـ): الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط01: 1412هـ/ 1992م، 04 أجزاء.

42. ابن عبد السلام الدمشقي، عزالدين بن عبد العزيز (ت: 660): قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهريّة، القاهرة، دط: 1412هـ/ 1991م.

43. ابن عبد ربه الأندلسيّ، أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه (ت: 328هـ): العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01: 1404هـ، 08 أجزاء.

44. ابن عبيد، فؤاد (معاصر): الاجتهاد المقاصديّ عند الإمام أبي الوليد الباجي وتطبيقاته الفقهيّة من خلال كتابه المنتقى (أطروحة دكتوراه)، جامعة الحاج لخضر باتنة، 1429، 1430هـ/ 2008، 2009م.

45. ابن عمر، عمر بن صالح: مقاصد الشريعة عند الإمام العزِّ بن عبد السَّلام، دار النفائس، الأردن، ط01: 1423هـ/ 2003م.

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت: 395هـ):

46. مجمل اللغة، دراسة وتح: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط02: 1406هـ/ 1986م، جزءان.

47. معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، سوريا، دط: 1399هـ/ 1979م.

48. ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمَّد (ت: 799هـ): الديباج المذهَّب في معرفة أعيان عُلماء المذهب، تح وتع: محمَّد الأحمديّ أبو النُّور، دار التُّراث للطبع والنَّشر، القاهرة، مصر، دط، دت، جزءان.

49. ابن قدامة المقدسيّ، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد(ت:620): المغني، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، عالم الكتب، الرياض، المملكة العربيَّة السعودية، ط03: 1417هـ - 1997م.

- ابن قيم الجوزية، شمس الدِّين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد (ت: 751هـ):

50. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تح: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ط02: 1395هـ/ 1975م، جزءان.

51. إعلام الموقِّعين عن ربِّ العالمين، تح: محمَّد عبد السَّلام إبراهيم، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط01: 1411هـ/ 1991م، 04 أجزاء.

52. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط: 1398هـ/ 1978م.

53. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دم ن، دط، دت.

- ابن كثير الدِّمشقيُّ، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت: 774هـ):

54. جامع المسانيد والسُّنَن الهادي لأقوم سَنَن، تح: عبد الملك بن عبد الله الدهيش، دار خضر، بيروت، لبنان، ط02: 1419هـ/ 1998م، 10 أجزاء.

55. البداية والنهاية، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط01: 1418هـ/ 1997م، سنة النَّشر: 1424هـ/ 2003م، 21 جزءا.
56. ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: 273هـ): سنن ابن ماجه، تح: شُعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط01: 1430هـ/ 2009م، 05 أجزاء.
57. ابن محمد الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ): المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تح: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01: 1412هـ/ 1992م، 19 جزءا.
58. ابن معين البغدادي: أبو زكريا يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري بالولاء (ت: 233هـ): تاريخ ابن معين (رواية الدوري)، تح: أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلميِّ وإحياء التراث الإسلاميِّ، مكَّة المكرَّمة، ط01: 1399هـ/ 1979م، 04 أجزاء.
59. ابن منجُويه، أبو بكر أحمد بن علي بن محمَّد بن إبراهيم (ت: 428هـ): رجال صحيح مُسلم، تح: عبد الله اللَّيثيُّ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط01: 1407هـ، جزءان.
60. ابن مَنْدَه العبديّ، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى (ت: 395هـ): فتح الباب في الكنى والألقاب، تح: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، المملكة العربيَّة السعودية، ط01: 1417هـ / 1996م.
- ابن منظور الأنصاريّ، أبو الفضل جمال الدِّين محمد بن مكرم بن علي (ت: 711هـ):
61. لسان العرب، دار صادر، بيروت، لُبنان، ط03: 1414 هـ، 15 جزءا.
62. مُختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، تح: روحية النحاس وآخرون، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط01: 1402هـ/ 1984م، 29 جزءا.
63. ابن نبيّ، مالك (ت: 1393هـ/ 1973م): شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، دط: 1406هـ/ 1986م.
64. ابن نجيم المصريّ، زين الدين بن إبراهيم بن محمد (ت: 970هـ): البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ط02: دت.

65. أبو الحارث الغزي، محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو (مُعاصر): موسوعة القواعد الفِقْهيّة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01: 1424هـ/ 2003م، 12 جزءا.
66. أبو الحسن البسيويُّ، عليّ بن محمَّد (حيّ في: 363هـ): جامع أبي الحسن البسيويّ، دراسة وتح: الحاج سليمان بن إبراهيم بابزيز، وداود بن عمر بابزيز، دم ن، دط، دت، 04 أجزاء.
67. أبو الفيض البكريُّ، عبد الستار بن عبد الوهاب الصديقي الحنفي (ت:1355هـ): فيض الملك الوهاب المتعالي بأنباء أوائل القرن الثالث عشر والتوالي، دراسة وتح: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دم ن، دط، دت.
68. أبو الوليد الباجي، سُليمان بن خلف بن سعد بن أيوب (ت: 474هـ): التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، تح: أبو لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربيَّة السُّعوديَّة، ط01: 1406هـ/ 1986م، 03 أجزاء.
69. أبو اليقظان إبراهيم بن عيسى (ت: 1973م): ملحق لسير الشَّمَّاخيّ، ملف مرقون، مكتبة جمعيَّة التُّراث.
70. أبو داود السِّجِسْتاني، سُليمان بن الأشعث بن إسحاق (ت: 275هـ): سنن أبي داود، تح: شُعَيب الأرنؤوط، ومحَمَّد كامِل قره بللي، دار الرِّسالة العالمية، ط01: 1430هـ/ 2009م، 07 أجزاء.
71. أبو زهرة، محمد (ت: 1394هـ/ 1974م): أصول الفقه، دار الفكر العربيّ، دط، دت.
72. أبو منصور الهرويُّ، محمَّد بن أحمد الأزهريّ (ت370هـ): تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط01: 2001م، 08 أجزاء.
73. أبو مؤنس، رائد نصري جميل (مُعاصر): منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلاميّ، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، فيرجينيا، وم أ، ط01: 2007م.
74. أبو نصر البخاريُّ، أحمد بن محمَّد (ت: 398هـ): الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثِّقة والسَّداد، تح: عبد الله اللَّيثي، دار المعرفة، بيروت، ط01: 1407هـ.

75. احميتو، يوسف بن عبد الله (مُعاصر): مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهيِّ من التَّنظير إلى التَّطبيق؛ فتاوى المعاملات في الاجتهاد المالكيِّ ـ دراسة حالة ـ، مركز نماء للبحوث والدِّراسات، بيروت، لبنان، ط01: 2012م.

76. الأدنه وي، أحمد بن محمد (ت: ق11هـ): طبقات المفسرين، تح: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ط01: 1417هـ-1997م.

77. أرشوم، مصطفى بن حمُّو (مُعاصر): القواعد الفقهيَّة عند الإباضيَّة؛ دراسة نظريَّة تحليليَّة تأصيليَّة تطبيقيَّة، وزارة الأوقاف والشُّؤون الدينيَّة، سلطنة عُمان، ط01: 1434هـ/ 2013م، 05 أجزاء.

78. أزهر، هشام بن سعيد (مُعاصر): مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين وآثارها في التصرُّفات المالية، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط01: 1431هـ/ 2010م.

79. الأسفراييِنيُّ، أبو المظفر طاهر بن محمد (ت: 471هـ): التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تح: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، لبنان، ط01: 1403هـ/ 1983م.

80. اطفيَّش، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد (ت: 1385هـ/ 1965م): الفرق بين الإباضية والخوارج، دم ن، دط، دت.

- اطفيَّش، امحمَّد بن يوسف(ت: 1332هـ/ 1914م):

81. شرح كتاب النِّيل وكتاب العليل، مكتبة الإرشاد، جدَّة، ودار الفتح، بيروت، لبنان، ط02: 1393هـ/ 1973م، 16 جزءا.

82. الذَّهب الخالص المنوَّه بالعلم القالص، مكتبة الضَّامريّ، السيب، سلطنة عُمان، ط02: 1419هـ/ 1998م.

83. السيرة الجامعة من المعجزات اللاَّمعة، وزارة التُّراث والثقافة، سلطنة عُمان، دط: 1428هـ/ 2007م.

84. تيسير التَّفسير، تح: إبراهيم بن محمَّد طلاَّي بمساعدة لجنة من الأساتذة، دار التَّوفيقيَّة، الجزائر، طبعة خاصَّة: 2011م، 17 جزءا.

85. شامل الأصل والفرع، وزارة التُّراث والثَّقافة، سلطنة عُمان، دط: 1428هـ/ 2007م، جزءان.
86. شرح عقيدة التَّوحيد، تح: مصطفى بن النَّاصر وينتن، جمعيَّة التُّراث، القرارة، غرداية، الجزائر، ط01: 1422هـ/ 2001م.
87. آل هرموش، محمود مصطفى عبَّاد (مُعاصر): القواعد الفقهيَّة الإباضيَّة؛ دراسة مُقارنة بالمذاهب الفقهيَّة الإسلاميَّة، وزارة الأوقاف والشُّؤون الدينيَّة، سلطنة عُمان، ط01: 1435هـ/ 2014م.
88. الألبانيُّ، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن الحاج نوح (ت: 1420هـ): سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيِّءُ في الأمة، دار المعارف، الرياض، المكلة العربية السعودية، ط01: 1412هـ/ 1992م، 14 جزءا.
- إمام، محمَّد كمال الدِّين (مُعاصر):
89. شرح كتاب النِّيل وشفاء العليل؛ المصطلحات ورؤوس المسائل، وزارة الأوقاف والشُّؤون الدينيَّة، سلطنة عُمان، ط01: 1432هـ/ 2011م، 04 أجزاء.
90. مائة كتاب إباضيٍّ، وزارة الأوقاف والشُّؤون الدينيَّة، سلطنة عُمان، ط01: 1434هـ/ 2013م.
91. الآمديُّ، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد (ت: 631هـ): الإحكام في أصول الأحكام، تح: سيد الجميلي، دار الكتاب العربيّ، بيروت، لبنان، ط01: 1404هـ، 4 أجزاء.
92. الأنصاريُّ، فريد بن الحسن: المصطلح الأصوليُّ عند الشَّاطبيِّ، دار السَّلام، القاهرة، مصر، ط01: 1431هـ/ 2010م.
93. بابا عمّي، محمد بن موسى: البراديم كولن، فتح الله كولن ومشروع الخدمة على ضوء نموذج الرشد، دار النيل، إسطنبول، تركيا، ط01: 2011.
94. باباعمّي: محمَّد بن موسى: مُطارحة معرفيَّة مع بابا الفاتيكان بنديكت السادس عشر، معهد المناهج وثريا للنشر والتوزيع، الجزائر، ط01: 2007م.
- باجو، مُصطفى بن صالح (مُعاصر):

95. أبو يعقوب الوارجلانيُّ أصوليًّا؛ دراسة لعصره وفكره الأصوليِّ مقارنا بأبي حامد الغزَّاليِّ، وزارة التُّراث والثَّقافة، سلطنة عُمان، ط02: 1428هـ/ 2007م.
96. منهج الاجتهاد عند الإباضِيَّة، مكتبة الجيل الواعد، سلطنة عمان، ط1: 1426هـ/ 2005م.

- البخاريُّ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت:256هـ):

97. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ط01: 1422هـ.
98. التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، 8 أجزاء.
99. بدر الدين العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى (ت: 855هـ): مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01: 1427هـ/ 2006م، 03 أجزاء.
100. البدويُّ، يوسف أحمد محمَّد (معاصر): مقاصد الشَّريعة عند ابن تيميَّة، دار النَّفائس، الأردن، ط01/ 2000م.
101. البرَّاديُّ، أبو القاسم بن إبراهيم (حي في: 810هـ/ 1407م): الجواهر المنتقاة، صحَّحه وقدَّم له وعلَّق عليه: أحمد بن سعود السِّيابيُّ، دار الحكمة، لندن، ط01: 2014م.
102. البزَّار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي (ت: 292هـ): مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، تح: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربيَّة السُّعوديَّة، ط01: (بدأت 1988م وانتهت 2009م، 18 جزءا.
103. البغداديُّ، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب (ت:450): أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، دط: 1986م.
104. البغداديُّ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي الأسفراييني (ت: 429هـ): الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1977م.

105. بكلّي، عبد الرَّحمن بن عمر (ت: 1406هـ/ 1986م): فتاوى البكري، تح: بورقيبة داود بن عيسى، مكتبة البكريّ، العطف، غرداية، ط01: محرَّم 1424هـ/ مارس2003م، جزءان.
106. بناني، عبد الكريم (مُعاصر): الاجتهاد المقاصديُّ عند مالكيَّة الأندلس؛ الأسس، المنطلقات والأبعاد، دار ابن حزم، ط01: 1435هـ/ 2014م.
107. بهاء الدين المقدسيّ، أبو محمَّد عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد (ت:624هـ): العدة شرح العمدة، (وهو شرح لكتاب عمدة الفقه، لموفق الدين بن قدامة المقدسي)، تح: صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لُبنان، ط02: 1426هـ/ 2005م.
108. بهجت عبد الغنيِّ عبد الله (مُعاصر): مدخل إلى الاجتهاد المقاصديِّ، دار الكلمة، القاهرة، مصر، ط01: 1435هـ/ 2014م.
109. البهلانيُّ، أبو مُسلم ناصر بن سالم بن عُديَّم (ت: 1339هـ): نثار الجوهر في علم الشَّرع الأزهر، مكتبة مسقط، سلطنة عُمان، ط03: 1430هـ/ 2009م، 05 أجزاء.
- البوطي، محمَّد سعيد رمضان (ت: 1434هـ/ 2013م):
110. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلاميَّة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط04: 1429هـ/ 2008م.
111. فقه السِّيرة النَّبويَّة مع موجز لتاريخ الخلافة الرَّاشدة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط25: 1426هـ.
112. بولرواح، إبراهيم بن علي (مُعاصر): موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهيَّة، مكتبة مسقط، سلطنة عُمان، ط01: 1427هـ/ 2006م، جزءان.
113. البيطار، عبد الرزاق بن حسن بن إبراهيم الميداني الدمشقي (ت: 1335هـ): حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، حققه ونسقه وعلق عليه حفيده: محمد بهجة البيطار، دار صادر، بيروت، لبنان، ط02: 1413هـ/ 1993م.
114.البيهقيُّ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت 458هـ): السنن الكبرى، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة، حيدر آباد، الهند، ط01: 1344هـ، 10 أجزاء.

115. بيُّوض، إبراهيم بن عمر (ت: 1401هـ/ 1981م): فتاوى الشّيخ إبراهيم بن عمر بيُّوض، ترتيب وتقديم وتخريج: بكير بن محمَّد الشيخ بالحاج، دم ن، دط، دت، جزءان.
116. الترمذيُّ، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك (ت: 279هـ): سنن الترمذي، تح وتع: أحمد محمد شاكر وآخرون، شركة مكتبة، ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط02: 1395هـ/ 1975م، 5 أجزاء.
117. التَّميميُّ، ضياء الدِّين عبد العزيز (ت: 1223هـ/ 1808م): كتاب النِّيل وشفاء العليل، تصحيح وتعليق: بكلِّي عبد الرحمن بن عُمر، المطبعة العربيّة، ودار الفكر الإسلاميّ، الجزائر، ط02: 1387هـ/ 1967م، 03 أجزاء.
118. الجعبيريُّ، فرحات بن علي (مُعاصر): البعد الحضاريُّ للعقيدة عند الإباضيَّة، جمعيَّة التُّراث، القرارة، غرداية، الجزائر، ط01: 1408هـ/ 1987م، جزءان.
119. جغيم، نُعمان (مُعاصر): طرق الكشف عن مقاصد الشَّارع، دار النَّفائس، الأردن، ط01: 1422هـ/ 2002م.
- جمعيَّة التُّراث:
120. فهارس شرح كتاب النِّيل وشفاء العليل لقطب الأئمَّة الشَّيخ امحمَّد بن يوسف اطفيَّش، معهد القضاء الشرعيِّ، سلطنة عُمان، ط01: رمضان 1417هـ/ جانفي 1997م.
121. مُعجم أعلام الإباضيَّة (قسم المغرب)، جمعيَّة التُّراث، القرارة، غرداية، الجزائر، ط01: 1420هـ/ 1999م، 04 أجزاء.
122. مُعجم مصطلحات الإباضيَّة، وزارة الأوقاف والشُّؤون الدينيَّة، سلطنة عُمان، ط02: 1433هـ/ 2012م، جزءان.
123. الجنَّاونِّي، يحيى بن الخير بن أبي الخير (ق: 5هـ/ 11م): كتاب الوضع (مُختصر في الأصول والوضع)، تع: أبو إسحاق إبراهيم اطفيَّش، وناصر بن محمَّد المرموري، تح: أحمد بن صالح الشيخ أحمد، وبكير بن محمَّد بن عيسى فخَّار، مكتبة الضَّامريّ، السيب، سلطنة عُمان، ط01: 1436هـ/ 2015م.
124. الجنديُّ، سميح عبد الوهَّاب (معاصر): أهمِّيَّة المقاصد في الشريعة الإسلاميَّة وأثرُها في فهم النصِّ واستنباط الحكم، مُؤسَّسة الرسالة ناشرون، ط01: 1429هـ/ 2008م.

125. جهلان، عدُّون (ت: 1409هـ/ 1988م): الفكر السِّياسيُّ عند الإباضيَّة من خلال آراء الشيخ امحمَّد بن يوسف اطفيَّش، جمعيَّة التُّراث، القرارة، غرداية، الجزائر، دط. دت.
126. الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد (ت نحو: 393هـ): الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربيّة، تح: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4: 1407هـ/ 1987م.
127. الجوينيُّ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد (ت: 478هـ): البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01: 1418هـ/ 1997م، جزءان.
128. الجيزاني، محمَّد بنْ حُسَيْن بن حَسنْ: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعوديَّة، ط05: 1427هـ.
129. الجيطاليُّ، أبو طاهر إسماعيل بن موسى (ت: 750هـ/ 1349م): قواعد الإسلام، تصحيح وتع: بكلِّي عبد الرَّحمن بن عمر، تح: أحمد بن صالح الشّيخ أحمد، مكتبة الضَّامريّ، السيب، سلطنة عُمان، ط05: 1436هـ/ 2015م.
130. حاتم باي (مُعاصر): الأصول الاجتهاديّة التي يُبنى عليها المذهب المالكيُّ، الوعي الإسلاميُّ، وزارة الأوقاف والشُّؤون الإسلاميَّة، الكويت، ط01: 1432هـ/ 2011م.
131. حاج امحمَّد، يحيى بن بهون (مُعاصر): رحلة القطب (الشيخ امحمَّد بن يوسف بن عيسى اطفيَّش)، العالميَّة للطباعة والخدمات، الجزائر، ط01: 2007م.
- الحاج سعيد، يوسف بن بكير (مُعاصر):
132. بلدة بني يزقن من خلال المجتمع المدنيِّ، مطبعة الآفاق، ط01: 1434هـ/ 2013م.
133. تاريخ بني مزاب؛ دراسة اجتماعيَّة واقتصاديَّة وسياسيَّة، المطبعة العربيَّة، غرداية، ط03: 1435هـ/ 2014م.
134. الحاكم، أبو أحمد (ت: 378هـ): الأسامي والكنى، يوسف بن محمد الدخيل، دار الغرباء الأثريَّة، المدينة المنوَّرة، المملكة العربيَّة السُّعوديَّة، ط01: 1994م، 04 أجزاء.
135. الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوريّ (ت: 405هـ): المستدرك على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01: 1411هـ/ 1990م، 04 أجزاء.

136. حبيب، محمَّد بكر إسماعيل (مُعاصر): مقاصد الشريعة تأصيلا وتفعيلا، رابطة العالم الإسلاميّ، إدارة الدَّعوة والتَّعليم، سلسلة دعوة الحقِّ، السنة: 22، العدد: 213، العام: 1427هـ.

137. الحسَّان شهيد (مُعاصر): الخطاب النَّقديُّ الأصوليُّ من تطبيقات الشاطبيِّ إلى التَّجديد المعاصر، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، هرندن، فرجينيا، وم أ، ط01: 1433هـ/ 2012م.

138. حسَّان، حسين حامد (مُعاصر): نظريّة المصلحة في الفقه الإسلاميّ، مكتبة المتنبِّي، القاهرة، دط: 1981م.

139.الحسنيُّ، إسماعيل (مُعاصر): نظريّة المقاصد عند الإمام محمَّد الطاهر بن عاشور، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، فيرجينيا، وم أ، ط01: 1416هـ/ 1995م.

140.حُسين، محمَّد الخضر (ت: 1377هـ/ 1958م): الشَّريعة الإسلاميَّة صالحة لكلِّ زمان ومكان، تح: محمَّد عمارة، دار نهضة مصر، القاهرة، دط: يونيو 1999م.

141. الحضرميُّ، أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله (ق05هـ): كتاب الدَّلائل والحجج، تح: أحمد بن حمو كروم وآخرون، وزارة التُّراث والثَّقافة، سلطنة عُمان، ط01: 1433هـ/ 2012م.

142. حفَّار، إبراهيم بن بكير (ت: 1374هـ/ 1954م): السَّلاسل الذهبيَّة بالشَّمائل الطُّفيشيَّة، مكتبة القطب، بني يسجن، غرداية، ط02: دت.

143. الحفظاويُّ، محمَّد بن عبد الرَّحمن (مُعاصر): التطبيق المقاصديُّ في فقه الأموال من خلال كتاب المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخِّرين من علماء المغرب، مركز الدِّراسات والأبحاث وإحياء التُّراث، الرابطة المحمَّديَّة للعلماء، ط01: 1435هـ/ 2014م.

- حمدي، محمَّد بن صالح (معاصر):

144. فقه المعاملات المالية، مركز التميُّز، الجزائر، ط01: 1435هـ/ 2014م.

145. المقاصد العامَّة للشَّريعة والمعاملات المالية، مركَّب المنار، الحميز، الجزائر، ط01: 1433هـ/ 2012م.

146. الحمويُّ، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي (ت: 622هـ/ 1225م): مُعجم البلدان، دار صادر، بيروت، لبنان، ط02: 1995م، 07 أجزاء.

147. الحميريُّ، نشوان بن سعيد (ت: 573هـ/ 1178م): شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تح: حسين بن عبد الله العمري وآخرون، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط01: 1420هـ/ 1999م.

- الخادميُّ، نورالدين بن مختار (مُعاصر):

148. الاجتهاد المقاصديُّ؛ حُجِّيَّته، ضوابطه، مجالاته، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، الدَّوحة، قطر، ط1: 1419هـ/ 1998م.

149. علم المقاصد الشرعيَّة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط01: 1421هـ/ 2001م.

150. الخراسانيُّ، أبو غانم، بشر بن غانم (ق: 03هـ): المدوَّنة الكُبرى، تعليق: احمَّد بن يوسف اطفيَّش، تح: مصطفى بن صالح باجو، دم ن، ط01: 1428هـ/ 2007م، ثلاثة أجزاء.

151. الخضريّ، محمَّد عفيف الباجوريّ (ت: 1345هـ/ 1927م): أصول الفقه، المكتبة التجاريَّة الكبرى، القاهرة، ط06: 1389هـ/ 1969م.

152. خلاَّف، عبد الوهَّاب (ت: 1375هـ/ 1956م): مصادر التشريع فيما لا نصَّ فيه، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط6: 1414هـ/ 1993م.

- خليفات، عوض محمَّد (مُعاصر):

153. الأصول التَّاريخيَّة للفرقة الإباضيَّة، وزارة التُّراث القوميِّ، سلطنة عُمان، ط02: دت.

154. نشأة الحركة الإباضيَّة، دار الحكمة، لندن، ط02: 2013م.

155. خليفة الشيباني، أبو عمرو خليفة بن خياط بن خليفة (ت: 240هـ): تاريخ خليفة بن خياط، تح: أكرم ضياء العمريّ، دار القلم، مؤسسة الرسالة، دمشق، بيروت، ط02: 1397هـ.

156. الخليفيُّ، رياض منصور (مُعاصر): المقاصد الشَّرعيَّة وأثرها في المعاملات المالية، مجلَّة جامعة الملك عبد العزيز، 1425هـ/ 2004م، م17/ ع01.

157.خليل، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (ت: 776هـ): مختصر العلاَّمة خليل، تح: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ط01: 1426هـ/ 2005م.

158. الخليليُّ، أحمد بن حمد (مُعاصر): الفتاوى، وزارة الأوقاف والشُّؤون الدينيَّة، سلطنة عُمان، ط01: 1434هـ/ 2013م، ستة أجزاء.
159. الخليليُّ، سعيد بن خلفان (ت: 1287هـ): أجوبة المحقِّق الخليليّ، تح: بدر بن عبد الله الرَّحبيّ، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، سلطنة عُمان، ط01: 1431هـ/ 2010م، 07 أجزاء.
- الدارقطنيّ، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغداديُّ (ت: 385هـ):
160. المؤتَلف والمختَلف، تح: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، لبنان، ط01: 1406هـ/ 1986م، 05 أجزاء.
161. السُّنن، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مُؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01: 1424هـ/ 2004م، 05 أجزاء.
162. الدارميُّ، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل (ت: 255هـ): مُسند الدارمي المعروف بـ(سنن الدارمي)، تح: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط01: 1412هـ/ 2000م.
163. دبُّوز، محمَّد علي (1402هـ/ 1981م): نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، وزارة الثَّقافة، الجزائر، وعالم المعرفة، الجزائر، ط01: 2013م، ثلاثة أجزاء.
164. الدَّرجينيُّ، أبو العبَّاس أحمد بن سعيد (ت حوالي: 670هـ): كتاب طبقات المشايخ بالمغرب، تح: إبراهيم محمَّد طلاَّي، دم ن، ط2: دت.
165. الدُّرينيُّ، محمَّد فتحي بن عبد القادر (ت: 1434هـ/ 2013م): المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلاميّ، مؤسَّسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط03: 1434هـ/ 2013م.
166. الدينوريُّ، أبو حنيفة أحمد بن داود (ت: 282هـ): الأخبار الطوال، تح: عبد المنعم عامر، مُراجعة: الدكتور جمال الدين الشيال، دار إحياء الكتب العربي، ومكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، ط01: 1960م.
- الذَّهبيُّ، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ):
167. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط02: 1413هـ/ 1993م، 52 جزءا.

168. تذكرة الحفَّاظ، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط01: 1419هـ/ 1998م، 04 أجزاء.
169. سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط03: 1405هـ/ 1985م، 25 جزءا.
- الرازي ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر: (ت: 327هـ):
170. الجرح والتعديل، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند، ودار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لبنان، ط01: 1271هـ/ 1952م.
171. تفسير القرآن العظيم، تح: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط03: 1419هـ.
172. الرَّازي، أبو عبد الله زين الدين محمد بن أبي بكر (ت:666هـ): مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط05: 1420هـ/ 1999م.
173. رحَّال، علاء الدين حسين (مُعاصر): معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيميَّة، دار النفائس، الأردن، ط1: 1422هـ/ 2002م.
174. الرَّصاع، أبو عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري التونسي المالكي (ت: 894هـ): الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية (شرح حدود ابن عرفة)، المكتبة العلمية، ط01: 1350هـ.
175. الرفعيُّ، عبد السَّلام (مُعاصر)، فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازليِّ، أفريقيا للشَّرق، الدَّار البيضاء، المغرب، دط: 2010م.
- الريسونيُّ، أحمد بن عبد السلام (مُعاصر):
176. الاجتهادُ (النصُّ، الواقع، المصلحة)، دار الكلمة، القاهرة، مصر، ط01: 1435هـ/ 2014م.
177. الكليات الأساسيّة للشريعة الإسلاميّة، دار الكلمة، القاهرة، مصر، ط1: 1434هـ/ 2013م.

178. إمام الفكر المقاصديّ؛ ندوة الذكرى الألفيّة لإمام الحرمين الجويني، كليّة الشريعة والقانون والدراسات الإسلاميّة، (من 19-21 ذو الحجّة 1419هـ/ 06-08 أبريل 1999م.

179. نظريَّة التقريب والتَّغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، دار الكلمة، القاهرة، مصر، ط01: 1418هـ/ 1997م.

180. نظريَّة المقاصد عند الإمام الشاطبيِّ، المعهد العالميُّ للفكر الإسلاميِّ، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكيّة، ط4: 1416هـ/ 1995م.

181. رينهارت بيتر آن دُوزِي (ت: 1300هـ): تكملة المعاجم العربية، تر وتع: محمَّد سَليم النُّعَيمي وجمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ط01: 1979م/ 2000م، 11 جزءا.

182. الزُّحيليُّ، محمَّد مصطفى (مُعاصر): القواعد الفقهيَّة وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ط01: 1427هـ/ 2006م.

- الزُّحيليُّ، وهبة بن مُصطفى (ت:1436هـ/ 2015م):

183. أصول الفقه الإسلاميِّ، دار الفكر، دمشق، ط1: 1406هـ/ 1986م.

184. نظريَّة الضَّمان (أحكام المسؤوليَّة المدنيَّة والجنائيَّة في الفقه الإسلاميِّ) دراسة مُقارنة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ودار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط09: 1433هـ/ 2012م.

185. الزرقا، مُصطفى أحمد (ت: 1420هـ/ 1999م): المدخل الفقهيُّ العامّ، دار القلم، دمشق، سوريا، ط02: 1425هـ/ 2004م.

186. الزركشيُّ، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت: 794هـ): المنثور في القواعد الفقهيَّة، وزارة الأوقاف الكويتية، ط02: 1405هـ/ 1985م، 3 أجزاء.

187. الزِّركليُّ، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت: 1396هـ): الأعلام، دار العلم للملايين، ط15: أيار/ مايو 2002م.

188.الزمخشريُّ، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت: 538هـ): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط03: 1407هـ، 04 أجزاء.

189.زين العابدين الحدَّاديُّ، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي القاهري (ت:1031هـ): فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط01: 1356هـ.

190. السَّابعيُّ، ناصر بن سُليمان بن سعيد (مُعاصر): الخوارج والحقيقة الغائبة، دم ن، ط01: 1434هـ/ 2013م.

- السالميّ، أبو محمَّد نور الدين عبد الله بن حميد (ت: 1332هـ):

191. طلعة الشمس شرح شمس الأصول، تح: عمر حسن القيام، دار الراشد، بيروت، ط1: 2008.

192. العقد الثَّمين نماذج من فتاوى نورالدِّين فخر المتأخِّرين وسابق المتقدِّمين، تح وتع: سالم بن حمد بن سُليمان الحارثيُّ، أربعة أجزاء، دار الشَّعب، القاهرة، 1393هـ.

193. تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان، تصحيح وتع: أبو إسحاق إبراهيم اطفيَّش، مطبعة الشَّباب، القاهرة، ط02: 1350هـ، جزءان.

194. جوابات الإمام السَّالميِّ، تنسيق ومراجعة: عبد السَّتار أبو غدَّة، مكتبة الإمام السَّالميّ، بدية، سلطنة عُمان، ط01: 2010م، 07 أجزاء.

195. شرح الجامع الصَّحيح، مكتبة الإمام نورالدِّين السَّالميّ، السيب، سلطنة عُمان، ط10: 2004م، 03 أجزاء.

196. معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مُختصر الخصال، تح: الحاج سليمان بن إبراهيم بابزيز وآخرون، مكتبة بديَّة، سلطنة عُمان، ودار الرَّاشد، بيروت، لُبنان، ط01: 2008م، 05 أجزاء.

- السبكيُّ، تاج الدين عبد الوهاب بن عليّ «تقيِّ الدين» (ت: 771هـ):

197. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تح: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، لبنان، بيروت، ط01: 1999م/ 1419هـ، 4 أجزاء.

198. طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط02: 1413هـ، 10 أجزاء.

199. جمع الجوامع في أصول الفقه، تع: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط2: 1424هـ/ 2003م.
200. السَّلاويّ، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن خالد بن محمد الدرعي الجعفري (ت: 1315هـ): الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تح: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب، 03 أجزاء.
201. السنوسيُّ، عبد الرحمن بن معمّر (مُعاصر): اعتبارُ المآلات ومُراعات نتائج التصرُّفات، دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، دار ابن الجوزيِّ، المملكة العربيَّة السعوديَّة، ط1: 1424هـ.
202. السُّوسُوه، عبد المجيد محمَّد (مُعاصر)، دراسات في الاجتهاد وفهم النصِّ، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، ط1: 1424هـ/ 2003م
203. السُّويلم، سامي بن إبراهيم (مُعاصر): مدخل إلى أصول التَّمويل الإسلاميِّ، مركز نماء للبحوث والدِّراسات، بيروت، لبنان، ط:01، 2013.
204. السِّيابيُّ، خالد بن سالم (مُعاصر): المنهج الفقهيُّ للإمام امحمَّد بن يوسف اطفيَّش من خلال فقه المعاملات من كتابه «شرح النِّيل وشفاء العليل» أطروحة دكتوراه، المعهد العالي لأصول الدِّين بتونس، جامعة الزَّيتونة، 1431-1432هـ/ 2010-2011م.
205. سيِّد قطب (ت:1385هـ): في ظلال القرآن، دار الشُّروق، بيروت، القاهرة، ط17: 1412هـ.
206. الشاطبيُّ، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت: 790هـ): الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفّان، المملكة العربيّة السعوديّة، ط1: 1417هـ/ 1997م.
- الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت: 204هـ):
207. مسند الإمام الشافعيّ، رَتَّبه: ، علم الدين، أبو سعيد سنجر بن عبد الله الجاولي(ت: 745هـ)، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: ماهر ياسين فحل، شركة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، ط01: 1425هـ/ 2004م، 04 أجزاء.

208. الأم، تح: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء المنصورة، ط01: 2001م.
209. الرسالة، تح: أحمد شاكر، مكتبة الحلبيّ، مصر، ط1: 1358هـ/ 1940م.
210. شبير، محمَّد عُثمان (مُعاصر): المدخل إلى فقه المعاملات المالية؛ المال، الملكيَّة، العقد، دار النَّفائس، الأردن، ط02: 1430هـ/ 2009م.
211. شخَّار، أبو نصر بن محمَّد (مُعاصر): التحايُل على الرِّبا في التمويل الإسلاميِّ، مكتبة مسقط، سلطنة عُمان، ط01: 1435هـ/ 2014م.
212. الشَّقصيُّ، خميس بن سعيد بن علي (ق: 11هـ): منهج الطَّالبين وبلاغ الرَّاغبين، مكتبة مسقط، سلطنة عُمان، ط01: 1427هـ/ 2006م، 10 أجزاء.
- الشَّمَّاخيُّ، أبو العبَّاس أحمد بن أبي عُثمان (ت: 928هـ):
213. كتاب مختصر العدل والإنصاف، وزارة التُّراث القوميِّ والثَّقافة، سلطنة عُمان، دط: 1404هـ/ 1984م.
214. سير المشايخ، دراسة وتح: محمد حسن، دار المدار الإسلاميِّ، بيروت، لبنان، ط01: مارس2009م، 03 أجزاء.
215. الشماخيُّ، عامر بن علي (ت: 807هـ): كتاب الإيضاح، مكتبة مسقط، مسقط، سلطنة عُمان، ط05: 1425هـ/ 2004م. 04 أجزاء.
216. شمس الدّين الأصفهانيُّ، أبو الثَّناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمَّد (ت: 749هـ): بيان المختصر؛ شرح مختصر ابن الحاجب، تح: محمد مظهر بقا، دار المدني، المملكة العربيَّة السّعوديَّة، ط01: 1406هـ/ 1976م، 03 أجزاء.
217. شهاب الدين الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة (ت: 1004هـ): نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط: 1404هـ/ 1984م، 08 أجزاء.
218. الشهرستانيّ، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد (ت: 548هـ): الملل والنحل، تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ، جزءان.
- الشوكانيُّ، محمّد بن علي (ت: 1255هـ/ 1839م):

219. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقِّ من علم الأصول، تح: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربيِّ، ط1: 1419هـ/ 1999م.
220. الشوكانيّ، محمّد بن علي: القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتقليد، تح: أبو مصعب محمّد سعيد البدري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1: 1411/ 1991.
221. الشّيخ بالحاج، قاسم بن أحمد (مُعاصر): معالم النَّهضة الإصلاحيَّة عند إباضيَّة الجزائر، جمعيَّة التُّراث، القرارة، غرداية، الجزائر، ط01: 1432هـ/ 2011م.
222. الشَّيرازيُّ، أبو إسحاق إبراهيم (ت: 476هـ): شرح اللُّمع، تح: عبد المجيد تُركي، دار الغرب الإسلاميِّ، بيروت، لبنان، ط01: 1408هـ/ 1988م.
223. الصَّبَّاغ، محمد بن أحمد بن سالم (1321هـ): تحصيل المرام في أخبار البيت الحرام والمشاعر العظام ومكة والحرم وولاتها الفخام، دراسة وتح: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، 1424هـ/ 2004م.
224. الصفديّ، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله (ت: 764هـ): الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، دط: 1420هـ/ 2000م، 29 جزءا.
- الصَّلاَّبي، عَلي محمد محمد (مُعاصر):
225. الدولَة الأمويَّة؛ عَواملُ الازدهارِ وَتَداعيات الانهيار، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط02: 1429هـ/ 2008م، جزءان.
226. الدولة العُثمانية؛ عَوَامل النهُوض وأسباب السُّقوط، دار التَّوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ط01: 1421هـ/ 2001م.
227. السِّيرة النَّبويَّة؛ عرض وقائع وتحليل أحداث، دار المعرفة، بيروت، لُبنان، ط07: 1429هـ/ 2008م.
228. الصنعانيُّ، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع (ت: 211هـ): المصنف، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط02: 1403هـ، 11 جزءا.
- الطبرانيُّ، أبو القاسم سُليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي (ت: 360هـ):

229. المعجم الأوسط، تح: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 10 أجزاء.
230. الروض الداني (المعجم الصغير)، تح: محمد شكور محمود الحاج أمرير، المكتب الإسلاميُّ، دار عمَّار، بيروت، عمَّان، ط01: 1405هـ/ 1985م، جزءان.
231. المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفيّ، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، العِراق، ط02: 1404هـ/ 1983م، 20 جزءا.
232. الطبريُّ، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير (ت: 310هـ): تاريخ الرسل والملوك، دار التُّراث، بيروت، لبنان، 1387هـ، 11 جزءا.
233. طقوش، محمد سهيل (مُعاصر): تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية، دار النفائس، الأردن، ط01: 1424هـ/ 2003م.
234. طه عبد الرحمن (مُعاصر): تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، المغرب، ط04: 2012م.
235. الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القويّ (ت: 716هـ/ 1316م): رسالة في رعاية المصلحة، تح وتع: أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصريّة اللبنانيّة، ط1: 1413هـ/ 1993م.
236. العالم، يوسف حامد (ت: 1409هـ/ 1988م): المقاصد العامَّة للشَّريعة الإسلاميَّة، الدَّار العالميَّة للكتاب الإسلاميِّ، الرِّياض، والمعهد العالميُّ للفكر الإسلاميِّ، فرجينيا، وم أ، ط02: 1415هـ/ 1994م.
237. العبَّادي، عبد السَّلام داود (مُعاصر): الملكيَّة في الشَّريعة الإسلاميَّة؛ طبيعتها ووظيفتها وقيودها (دراسة مقارنة بالقوانين والنُّظم الوضعيَّة)، القسم الثالث، مكتبة الأقصى، عَمَّان، الأردن، ط01: 1397هـ/ 1977م.
238. عبد الجبَّار الرفاعيّ (مُعاصر): مقاصد الشريعة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط01: شوال 1422هـ/ يناير 2002م.
239. العبيديُّ، حَمَّادي (مُعاصر): الشاطبيُّ ومقاصد الشريعة، دار ابن قتيبة، بيروت، لبنان، ط1: 1416هـ/ 1996م.

240.العجليّ، أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح (ت: 261هـ): تاريخ الثقات، دار الباز، ط01: 1405هـ/ 1984م.
241. العدويُّ، خميس بن راشد (مُعاصر): رواية الفرقة النَّاجية (المنطق والتَّحليل)، مكتبة الغبيراء، بهلاء، سلطنة عُمان، ط01: 1430هـ/ 2009.
242. العربيُّ، هشام يسري (مُعاصر): التيسير في المعاملات المالية؛ دراسة نظريَّة تطبيقيَّة مُقارنة بين الفقه الحنفيِّ والفقه الحنبليِّ، دار البشائر الإسلاميَّة، بيروت، لبنان، ط01: 1433هـ/ 2012م.
243. عزالدِّين بن زغيبة (مُعاصر): مقاصد الشَّريعة الخاصَّة بالتَّصرُّفات المالية، دار النَّفائس، الأردن، ط01: 2010م.
244. العسكر، ماجد بن عبد الله بن محمَّد (مُعاصر): مقاصد الشريعة في المعاملات المالية عند ابن تيمية (أطروحة دكتوراه)، قسم الشَّريعة، كليَّة الشَّريعة والدِّراسات الإسلاميَّة، جامعة أُمِّ القرى، المملكة العربيَّة السُّعوديَّة، 1434/ 1435هـ.
245. العسيريُّ، أحمد معمور (مُعاصر): موجز التاريخ الإسلامي منذ عهد آدم (تاريخ ما قبل الإسلام) إلى عصرنا الحاضر 1417 هـ/ 96-97م، دم ن، ط01: 1417هـ/ 1996م.
246. عطوي، فوزي (مُعاصر): الاقتصاد والمال في التشريع الإسلاميِّ والنظم الوضعيَّة، دار الفكر العربيّ، بيروت، لبنان، ط01: 1988م.
247. عطيّة، جمال الدين محمَّد (مُعاصر): نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، وم أ، ودار الفكر، بيروت، ط01: 1422/ 2001.
248. العلواني، زينب (مُعاصرة): تطوُّر المنهج المقاصديِّ عند المعاصرين؛ مُدَارسة مع الشيخ طه جابر العلواني، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، فيرجينيا، وم أ، ط01: 1433هـ/ 2012م.
249. العلوانيُّ، طه جابر فيَّاض (مُعاصر): مقاصد الشريعة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط01: 1421هـ/ 2001م.
250. عمارة، محمَّد عمارة مصطفى (مُعاصر): نظرة جديدة إلى التُّراث، دار قتيبة، ط02: 1988م.

251. عمر، أحمد مختار عبد الحميد (ت: 1424هـ) وآخرون: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط01: 1429هـ/ 2008م.
252. العمري، نادية شريف (مُعاصرة): الاجتهاد في الإسلام، أصوله، أحكامه، آفاقه، مؤسَّسة الرسالة، ط:03، 1405هـ/ 1985م.
253. عودة، جاسر (مُعاصر): فقه المقاصد، إناطة الأحكام الشرعيَّة بمقاصدها، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، هرندن، فرجينيا، وم أ، ط03: 1429هـ/ 2008م.
- الغزَّاليّ، أبو حامد محمَّد بن محمَّد بن محمَّد (ت: 505هـ/ 1111م):
254. شفاء الغليل في بيان الشَّبه والمُخيَّل ومسالك التعليل، تح: حمد الكبيسيّ، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط01: 1390هـ/ 1971م.
255. المستصفى في علم الأصول، تح: محمد بن سليمان الأشقر: مُؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01: 1417هـ/ 1997م.
256. الفارابيُّ، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين (ت: 350هـ): معجم ديوان الأدب، تح: أحمد مختار عمر، مراجعة: إبراهيم أنيس، مُؤسسة دار الشعب للصِّحافة والطباعة والنشر، القاهرة، دط: 1424هـ / 2003م، 04 أجزاء.
257. الفاسي، علاَّل (ت: 1394هـ/ 1974م): مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط:05: 1993م.
258. فخَّار، جابر بن سليمان (مُعاصر): منهج الشَّيخ بيُّوض في الاجتهاد الفقهيِّ (رسالة ماجستير)، كليَّة العلوم الإسلاميَّة، جامعة الجزائر (01)، السنة الجامعيَّة: 1433-1434هـ/ 2012-2013م.
259. فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (ت: 606هـ): مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط03: 1420هـ.
260. الفراهيديُّ، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري (ت: 170هـ): كتاب العين، تح: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، دط، دت، 8 أجزاء.

261. الفسويُّ أبو يوسف، يعقوب بن سفيان بن جوان (ت: 277هـ): المعرفة والتاريخ، تح: أكرم ضياء العمري، مُؤسسة الرسالة، بيروت، ط02: 1401هـ/ 1981م، 03 أجزاء.

- الفيروزآبادى، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب (ت: 817هـ):

262. القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسَّسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرِّسالة، بيروت، لبنان، ط08: 1426 هـ/ 2005م.

263. البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، دم ن، ط01: 1421هـ/ 2000م.

264. الفيوميُّ، ثم الحموي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي (ت: نحو 770هـ): المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، دط، دت.

265. القاسم بن سلاَّم الهرويُّ البغداديُّ (ت: 224هـ/ 838م): غريب الحديث، تح: محمَّد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانيَّة، حيدر آباد، الدكن، ط01: 1384هـ/ 1964م، 04 أجزاء.

266. القثاميُّ، فوزية بنت محمَّد بن عبد الله (مُعاصرة): منهج البحث الأصوليِّ عند الإمام الشاطبيِّ، دراسةً وتطبيقًا، (رسالة دكتوراه)، جامعة أمِّ القرى، مكَّة المكرَّمة، 1411هـ/ 1990م.

- القرافِيُّ، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت: 684هـ):

267. شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط01: 1393هـ/ 1973م.

268. الذخيرة، تح: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط01: 1994م.

269. الفروق، أنوار البروق في أنواء الفروق، تح: خليل المنصور، دار الكتب العلميَّة، دط: 1418هـ/ 1998م، 04 أجزاء.

270. القرضاويُّ، عبد الرحمن بن يوسف بن عبد الله: نظريّة مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيميَّة وجمهور الأصوليِّين؛ دراسة مُقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثَّامن الهجريّ (رسالة ماجستير)، قسم الشَّريعة، كليَّة دار العلوم، جامعة القاهرة، 1421هـ/ 2000م.

- القرضاويُّ، يوسف بن عبد الله (مُعاصر):

271. الحلول المستوردة وكيف جنت على أمَّتِنا، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط05: 1413هـ/ 1993م.

272. شريعة الإسلام صالحة للتَّطبيق في كلِّ زمان ومكان، دار الصَّحوة، القاهرة، ط02: 1993م.

273. القرطبيُّ، أبو عبد الله شمس الدِّين محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح (ت:671هـ): الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبيِّ)، تح: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط02: 1384هـ/ 1964م.

274. القشيريُّ النيسابويُّ، أبو الحسين مُسلم بن الحجَّاج (ت: 261هـ/ 875م): المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تح: مجموعة من المحققين، دار الجيل، بيروت، لُبنان، دط: 1334هـ، 8 أجزاء.

275. القطَّان، مناع بن خليل (ت: 1420هـ): تاريخ التشريع الإسلامي، مكتبة وهبة، ط05: 1422هـ-2001م.

276. قلعجي، محمد رواس وحامد صادق قنيبي: معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، الأردن، ط02: 1408هـ/ 1988م.

277. القلهاتي، أبو عبد الله محمَّد بن سعيد (ق: 07هـ): الكشف والبيان، تح: سيِّدة إسماعيل كاشف، وزارة التُّراث القوميِّ والثَّقافة، سلطنة عُمان، دط: 1400هـ/ 1980م.

278. الكاسانيُّ، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد (ت: 587هـ): بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط02: 1406هـ/ 1986م.

279. الكُبيسيُّ، عيادة أيُّوب (مُعاصر): صحابة رسول الله في الكتاب والسُّنَّة، دار القلم، دمشق، والمنارة، بيروت، دط: 1986.

280. كحالة، عمر بن رضا (ت: 1408هـ/ 1987م): مُعجم المؤلِّفين، مكتبة المثنَّى، بيروت، دار إحياء التُّراث العربيِّ، بيروت، دط، دت.

281. الكدميُّ، أبو سعيد محمَّد بن سعيد (ت: 361هـ/ 972م): زيادات أبي سعيد الكدميِّ على كتاب الإشراف لابن المنذر النَّيسابوريّ، تح: بولرواح إبراهيم بن علي، وزارة الأوقاف والشُّؤون الدينيَّة، سلطنة عُمان، ط01: 1432هـ/ 2011م، 04 أجزاء.
282. الكرميُّ، مرعي بن يوسف بن أبى بكر بن أحمد المقدسي الحنبلي (ت: 1033هـ): الشَّهادة الزكيَّة في ثناء الأئمَّة على ابن تيميَّة، تح: نجم عبد الرَّحمن خلف، دار الفرقان، مُؤَسَّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01: 1404هـ.
283. كعباش، محمَّد بن إبراهيم سعيد (مُعاصر): نفحات الرَّحمن في رياض القرآن، جمعيَّة النَّهضة، العطف، غرداية، الجزائر، ط01: 1424هـ/ 2003م إلى 1436هـ/ 2015م.
284. الكنديُّ، أبو عبد الله محمَّد بن إبراهيم (ت:508): بيان الشَّرع، وزارة التُّراث القوميّ والثَّقافة، سلطنة عُمان، دط: 1402-1405هـ/ 1983-1985م.

- الكنديُّ، ماجد بن محمَّد (مُعاصر):

285. الخلاصة في فقه المعاملات المالية عند الإباضيّة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط01: 1434هـ/ 2013م.
286. المعاملات المالية والتَّطبيق المعاصر، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، سلطنة عُمان، ط01: 1426هـ/ 2005م.
287. الوجيز في فقه المعاملات المالية عند الإباضيَّة، دم ن، بُهلا، سلطنة عُمان، ط01: 1434هـ/ 2013م.

- كوزي، طه بن إبراهيم:

288. النَّماذجُ المعرفيَّة في فكر طارق رمضان، مؤسسة كتابك، معهد المناهج، الجزائر، ط01: 1435هـ/ 2014م.
289. شروق وغروب، سمفونيّة فكريّة لم تكتمل، مؤسَّسة كتابك، ط01: 1435هـ/ 2013م.
290. الكيلانيُّ، عبد الرحمن بن إبراهيم (مُعاصر): قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبيِّ، عرضا ودراسة وتحليلا، المعهد العالميُّ للفكر الإسلاميِّ، فيرجينيا، وم أ، ودار الفكر، دمشق، ط1: 1421هـ/ 2000م.

291. لحساسنة، أحسن (مُعاصر): الفقه المقاصديُّ عند الإمام الشاطبيِّ وأثره على مباحث أصول التشريع الإسلاميِّ، دار السَّلام، القاهرة، ط01: 1429هـ/ 2008م.
292. المارديني، شمس الدين محمد بن عثمان بن علي (ت: 871هـ): الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات في أصول الفقه، تح: عبد الكريم بن علي محمد بن النملة، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربيَّة السُّعوديَّة، ط03: 1999م.
- مالك بن أنس بن عامر الأصبحيُّ المدنيُّ (ت: 179هـ):
293. الموطأ، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، الإمارات، ط01: 1425هـ/ 2004م، 08 أجزاء.
294. المدونة، دار الكتب العلمية، بيروت، لُبنان، ط02: 1415هـ/ 1994م.
295. الماورديُّ، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت: 450هـ): الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، تح: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01: 1419هـ/ 1999م.
296. المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (ت: 285هـ): الكامل في اللغة والأدب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ط03: 1417هـ/ 1997م، 04 أجزاء.
297. المجَّاجي، محمَّد سُكحال (مُعاصر): المهذَّب من الفقه المالكيّ وأدلَّته، عالم المعرفة، الجزائر، ودار القلم، سوريا، طبعة خاصَّة: 1433هـ/ 2012م.
- المحرميُّ، زكريَّا بن خليفة (مُعاصر):
298. الإباضيَّة تاريخ ومنهج ومبادئ، مكتبة الغبيراء، بهلا، سلطنة عُمان، ط01: 1426هـ/ 2005م.
299. الصراع الأبديُّ؛ قراءة في جدليَّات الصِّراع السِّياسيِّ بين الصَّحابة وانقسام المواقف حولها، مكتبة الغُبيراء، بهلا، سلطنة عُمان، ط01: 1427هـ/ 2006م.
300. محيي الدين الحنفي، أبو محمَّد عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي (ت: 775هـ): الجواهر المضية في طبقات الحنفيَّة، مير محمد كتب خانه، كراتشي، دط، دت، جزءان.

301. مُرتضى الزُّبيديّ، أبو الفيض محمَّد بن محمَّد بن عبد الرزَّاق الحسيني (ت: 1205هـ): تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، دط، دت.
302. المرداويُّ، علاء الدين علي بن سليمان (ت: 885هـ): التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تح: عبد الرحمن الجبرين وآخرون، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، ط1: 1421هـ/ 2000م.
303. المزنيُّ، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل (ت: 264هـ): مختصر المزني(مطبوع ملحقا بالأمِّ للشافعي)، دار المعرفة، بيروت، دط: 1410هـ/ 1990م.
304. المزيّ، أبو الحجاج جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف(ت: 742هـ): تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01: 1400هـ/ 1980م، 35 جزءا.
305. مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب (ت: 421هـ): تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تح: أبو القاسم إمامي، سروش، طهران، ط02: 2000م، 7 أجزاء.
306. مُسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النَّيسابوري (ت:261هـ): الكنى والأسماء، تح: عبد الرحيم محمد أحمد القشقري، عمادة البحث العلميِّ بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط01: 1404هـ/ 1984م، جزءان.
307. المصريُّ، رفيق يونس (مُعاصر): فقه المعاملات المالية، دار القلم، دمشق، ط04: 1433هـ/ 2012م.
308. المطهري، امحمد بن سليمان بن بكير المليكيُّ (ت: 1419هـ/ 1998م): فَتح المغيث في علوم الحديث، تح وتع: أحمد حمو كروم، وعمر أحمد بازين، دم ن، ط01: محرم 1419هـ/ ماي1998م.

- معمَّر: علي يحيى (ت: 1400هـ/ 1980م):

309. الإباضيَّة في موكب التَّاريخ (الحلقة الأولى) نشأة المذهب الإباضيِّ، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط01: جمادى الثَّانية 1384هـ/ أكتوبر 1964م.
310. الإباضيَّة في موكب التَّاريخ (الحلقة الرَّابعة)، تصحيح: أحمد عمر أبوبكَّه، المطبعة العربيَّة، غرداية، الجزائر، دط: 1985م، جزءان.

311. الإباضيَّة بين الفرق الإسلاميَّة عند كُتَّاب المقالات في القديم والحديث، جمعيَّة التُّراث، القرارة، غرداية، الجزائر، ط03: 1423هـ/ 2003م.
312. الإباضيَّة مذهب إسلاميٌّ معتدل، وزارة الأوقاف والشُّؤون الدينيَّة، سلطنة عُمان، ط05: 1434هـ/ 2013م.
313. المقدسيُّ، أبو عبد الله ضياء الدين محمد بن عبد الواحد (ت: 643هـ): الأحاديث المختارة (المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما)، دراسة وتح: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر، بيروت، لبنان، ط03: 1420هـ/ 2000م، 13 جزءا.
314. المقدسيّ، المطهر بن طاهر (ت: نحو 355هـ): البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، دط، دت، 6 أجزاء.
315. المقَّريُّ، أبو عبد الله محمَّد بن أحمد (ت: 759هـ): قواعد الفقه، تح: محمَّد الدَّردابيُّ، دار الأمان، الرِّباط، المغرب، دط: 2012م.
316. مهدي طالب هاشم (مُعاصر): الحركة الإباضيَّة في المشرق العربيّ، دار الحكمة، لندن، ط02: 2013م.
317. مؤنس، حسين (ت: 1416هـ/ 1996م): دستور أمَّة الإسلام؛ دراسة في أصول الحكم وطبيعته وغايته عند المسلمين، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ودار الرَّشاد، القاهرة، طبعة خاصَّة: 1998م.
318. الميساوي، محمد الطاهر (مُعاصر): جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، دار النفائس، الأردن، ط01: 1436هـ/ 2015م.
319. ناصر بوحجَّام، محمَّد بن قاسم (مُعاصر): توضيح مكانة الإباضيَّة من الخوارج، المطبعة العربيَّة، غرداية، الجزائر، ط03: 1417هـ/ 1996م.
- ناصر، محمَّد بن صالح (مُعاصر):
320. أبو مسلم الرَّواحيُّ؛ حسَّان عُمان، مكتبة مسقط، سلطنة عُمان، ط01: 1416هـ/ 1995م.
321. منهج الدَّعوة عند الإباضيَّة، مكتبة الرّيام، الجزائر، ط03: 1428هـ/ 2007م.

322. ناصر، محمَّد بن صالح، والشَّيبانيُّ، سُلطان بن مُبارك: مُعجم أعلام الإباضيَّة (قسم المشرق)، دار الغرب الإسلاميِّ، تونس، ط01: 1427هـ/ 2006م.
323. النَّامي، عمرو خليفة (فُقد: 1406هـ/ 1986م): دراسات عن الإباضيَّة، ترجمة: ميخائيل خوري، وماهر جرَّار، دقَّق وراجع أصوله وعلَّق عليه: محمَّد صالح ناصر، ومصطفى صالح باجو، دار الغرب الإسلاميِّ، بيروت، ط01: 2001م.
- النَّجَّار، عبد المجيد (مُعاصر):
324.مُرَاجَعات في الفكر الإسلاميِّ، دار الغرب الإسلاميِّ، تونس، ط01: 2008م.
325. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط02: 2008.
326. النميريّ، أبو عبد الله أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان الحرّاني الحنبلي (ت: 695هـ): صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تح: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط04: 1404هـ.
327. نوح، أوق وغلان عبد الله (مُعاصر): نظريَّة الشُّورى عند الإباضيَّة؛ دراسة شرعيَّة دستوريَّة مقارنة بين الفكر السِّياسيِّ الإباضيّ والسّنيّ، المطبعة العربيَّة، ط01: 1433هـ/ 2012م.
- النوويُّ، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت: 676هـ):
328. تحرير ألفاظ التنبيه، تح: عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق، سوريا، ط01: 1408م.
329. تهذيب الأسماء واللغات، عُنيت بنشره وتصحيحه والتَّعليق عليه ومُقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت، 04 أجزاء.
330. نويهض، عادل (مُعاصر): مُعجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، لبنان، ط03: 1409هـ/ 1988م، جزءان.
331. الهواري، هود بن محكَّم (03هـ): تفسير كتاب الله العزيز، تح: بالحاج بن سعيد شريفي، دار البصائر، الجزائر، ط01: 1426هـ/ 2005م.

332. الهيثميُّ، نور الدين علي بن أبي بكر (ت: 807): مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحرير: العراقيّ، وابن حجر، دم ن، دط، دت.
333. الوارجلانيُّ، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم (ت: 570هـ/ 1175م): العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، وزارة التُّراث القوميِّ والثَّقافة، سلطنة عُمان، دط: 1404هـ/ 1984م.
334. وعلي، بكير بن بالحاج (ت: 1417هـ/ 1996م): الإمامة عند الإباضيَّة بين النَّظريَّة والتَّطبيق مقارنة مع أهل السُّنة والجماعة، جمعيَّة التُّراث، القرارة، غرداية، الجزائر، ط01: 1421هـ/ 2001م.
335. ولدعالي، محمد الأمين (مُعاصر): التنظير الفقهيُّ والتنظيم القانونيُّ للسوق المالية الإسلاميَّة وعلاقة ذلك بمقاصد الشريعة الإسلاميَّة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط01: 1432هـ/ 2011م.
336. وليُّ الله الدَّهلويُّ، أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين (ت:1176هـ): حجة الله البالغة، تح: سيِّد سابق، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط01: 1426هـ/ 2005م.
337. الوهيبيُّ، مُسلم بن سالم بن علي (مُعاصر): الفكر العقديُّ عند الإباضيَّة حتَّى نهاية القرن الثَّاني، مكتبة الضَّامريُّ، مسقط، سلطنة عُمان، ط01: 1427هـ/ 2006م.
338. يحيى محمَّد (معاصر): الاجتهاد والتقليد والاتِّباع والنظر، مؤسّسة الانتشار العربيّ، لندن، ط1: 2000م.
339. اليوبيُّ، محمَّد سعد بن أحمد (معاصر): مقاصد الشريعة الإسلاميَّة وعلاقتها بالأدلَّة الشرعيَّة، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، م ع السعودية، ط01: 1418هـ/ 1998م.

البحوث والمقالات العلميَّة

340. اطفيَّش، امحمَّد بن يوسف: رسالة همزة أَمْحَمَّد وكسر نون ثُونِس وولاية الخليل بن أحمد، تحقيق ودراسة: حسن خميس الملخ، مجلَّة الحياة، القرارة، غرداية، الجزائر، ع06، 1423هـ/ 2002م
341. أم نائل بركاني، دور الاجتهاد المقاصديّ في السياسية الشرعيّة تأصيلا وتطبيقا، مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة (الندوة العالميّة عن الفقه الإسلاميّ وأصوله

وتحديات القرن الواحد والعشرين)، الجامعة الإسلاميّة العالميّة، ماليزيا، 14-16 رجب 1427هـ / 08-10 أغسطس 2006م.
342. باجو، مصطفى بن صالح: المقاصد الشَّرعيَّة بين الفقهين الإباضيِّ والمالكيِّ (ضمن أعمال ندوة تطوُّر العلوم الفقهيَّة بعنوان المقاصد الشرعيَّة عام 1427هـ/ 2006م)، وزارة الأوقاف والشُّؤون الدينيَّة، سلطنة عُمان، ط02: 1433هـ/ 2012م.
343. بزا، عبد النور: المقاصد الضروريّة بين مبدأ الحصر ودعوى التغيُّر، مجلة إسلامية المعرفة، ع40، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، فرجينيا، وم أ، ربيع 1426هـ/ 2005م.
344. بوشعراء، زيد: الاجتهادُ في تطبيق النُّصوص، مُداخلة ضمن ندوة «الاجتهاد الفقهيُّ؛ أيُّ دور وأيُّ جديد»، تنسيق: محمد الرُّوكي، كلية الآداب، جامعة محمَّد الخامس، الرباط، ط1: 1996م.
345. حسَّان، حسين حامد: فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة (ورقة بحث). دم ن، دط، دت.
346. سانو، مصطفى قطب: نحو تأهيل أكاديميّ للنظر الاجتهادي (مقال)، مجلّة التجديد، السنة الثانية/ع03، الجامعة الإسلاميّة العالميّة، ماليزيا، دط. دت.
347. العلمي، حسن: الاجتهاد وتغيّر الفتوى بتغيّر الزمان والمكان، مُداخلة ضمن ندوة «الاجتهاد الفقهيُّ؛ أيُّ دور وأيُّ جديد»، تنسيق: محمد الرُّوكي، كلية الآداب، جامعة محمَّد الخامس، الرباط، ط1: 1996م.
348. العلواني، رقيّة طه جابر: قراءة في التحديّات المعاصرة التي تواجه الفقه المقاصديّ، مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة (الندوة العالميّة عن الفقه الإسلاميّ وأصوله وتحديات القرن الواحد والعشرين)، الجامعة الإسلاميّة العالميّة، ماليزيا، 14-16 رجب 1427هـ / 08-10 أغسطس 2006م.
349. المسيريُّ، عبد الوهّاب: فقه التحيّز (ورقة عمل)، إشكاليّة التحيّز، رؤية معرفيّة ودعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، فيرجينيا، وم أ، ط02: 1417هـ/ 1996م، 05.
350. النجَّار، عبد المجيد: تفعيل مقاصد الشريعة في مُعالجة القضايا المعاصرة للأمَّة، مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة (الندوة العالميّة عن الفقه الإسلاميّ وأصوله

وتحديات القرن الواحد والعشرين)، الجامعة الإسلاميّة العالميّة، ماليزيا، 14-16 رجب 1427هـ / 08-10 أغسطس 2006م.
351. النجَّار، عبد المجيد: تفعيل مقاصد الشريعة في مُعالجة القضايا المعاصرة للأمَّة، مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة (الندوة العالميّة عن الفقه الإسلاميّ وأصوله وتحديات القرن الواحد والعشرين)، الجامعة الإسلاميّة العالميّة، ماليزيا، 14-16 رجب 1427هـ / 08-10 أغسطس 2006م.

الفهارس العامَّة

فهرس الآيات القرآنيَّة

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس القواعد المقاصديَة والأصوليَة والفقهيَة

فهرس المصطلحات

فهرس الأعلام

فهرس الآيات القرآنيَّة

رقم الآية	السورة	الصفحة

سورة البقرة

174	﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٤﴾﴾	182
185	﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾	153
187	تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا	83
188	﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾﴾	224
198	لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ	268
205	﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾	185، 187
219	﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾	165
220	﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ﴾	176، 178، 189، 190
261	﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾﴾	216
275	﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾	134، 212، 270، 272
276	﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾	134
278	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ	291
278-279	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ	234
280	﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾	217

282	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ	213، 235، 272
282	﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ	239
282	﴿وَلَا تَسۡـَٔمُوٓاْ أَن تَكۡتُبُوهُ صَغِيرًا أَوۡ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقۡوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَرۡتَابُوٓاْ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةٗ تُدِيرُونَهَا بَيۡنَكُمۡ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَلَّا تَكۡتُبُوهَاۗ وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡۚ	221، 236، 239، 268
282	﴿فَرِهَٰنٞ مَّقۡبُوضَةٞۖ فَإِنۡ أَمِنَ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا فَلۡيُؤَدِّ ٱلَّذِي ٱؤۡتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥۗ	237، 249

سورة آل عمران

18	﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١٨﴾	323
23	﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ يُدۡعَوۡنَ إِلَىٰ كِتَٰبِ ٱللَّهِ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ	67
101	﴿وَمَن يَعۡتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدۡ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ١٠١﴾	83
103	﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْ	83
130	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ١٣٠﴾	225، 291
159	﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ	84

سورة النّساء

05	﴿وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا﴾	211، 231
10	﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ١٠﴾	225
29	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ	225، 301، 307، 337

	﴿تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾	
58	﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ	331
69	﴿أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا ٦٩﴾	127
135	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ﴾	323، 324، 336، 337
160-161	﴿فَبِظُلۡمٖ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتۡ لَهُمۡ وَبِصَدِّهِمۡ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرٗا ١٦٠ وَأَخۡذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدۡ نُهُواْ عَنۡهُ وَأَكۡلِهِمۡ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِ﴾	153

سورة المائدة

08	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ٨﴾	324، 332
32	﴿مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾	153
33	﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٣﴾	223
38	﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ٣٨﴾	153، 219
42	﴿وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٤٢﴾	332
44	﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾	86
45	﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾	86
47	﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾	86

64	﴿وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادٗا﴾	182
87-88	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ٨٧ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلٗا طَيِّبٗاۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤۡمِنُونَ﴾	337
90-91	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾	154

سورة الأنعام

141	﴿كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ١٤١﴾	230
150	﴿قُلۡ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ يَشۡهَدُونَ أَنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَاۖ فَإِن شَهِدُواْ فَلَا تَشۡهَدۡ مَعَهُمۡۚ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ وَهُم بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ ١٥٠﴾	325
152	﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾	177

سورة الأعراف

29	﴿قُلۡ أَمَرَ رَبِّي بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾	325
31	﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ٣١﴾	230
52	﴿وَلَقَدۡ جِئۡنَٰهُم بِكِتَٰبٖ فَصَّلۡنَٰهُ عَلَىٰ عِلۡمٍ هُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ٥٢﴾	153

سورة الأنفال

60	﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ﴾	154

سورة التَّوبة

34- 35	﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ٣٤ يَوۡمَ يُحۡمَىٰ عَلَيۡهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكۡوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمۡ وَجُنُوبُهُمۡ وَظُهُورُهُمۡۖ هَٰذَا مَا كَنَزۡتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمۡ تَكۡنِزُونَ﴾	282، 283
42	﴿لَوۡ كَانَ عَرَضٗا قَرِيبٗا وَسَفَرٗا قَاصِدٗا لَّٱتَّبَعُوكَ﴾	31
103	﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡ﴾	154، 330

سورة يونس

59	﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزۡقٖ فَجَعَلۡتُم مِّنۡهُ حَرَامٗا وَحَلَٰلٗا قُلۡ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمۡۖ أَمۡ عَلَى ٱللَّهِ تَفۡتَرُونَ ٥٩﴾	162

سورة هود

07	﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗا﴾	152
113	﴿وَلَا تَرۡكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنۡ أَوۡلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ١١٣﴾	86

سورة إبراهيم

17	﴿وَيَأۡتِيهِ ٱلۡمَوۡتُ مِن كُلِّ مَكَانٖ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٖۖ وَمِن وَرَآئِهِۦ عَذَابٌ غَلِيظٞ ١٧﴾	182

سورة النَّحل

09	﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ﴾	30
90	﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ﴾	324

سورة الإسراء

26-27	﴿ وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا ﴾	210، 230
29	﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾ ﴾	210

سورة الأنبياء

16-17	﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴾	38، 152، 170
92	﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾ ﴾	44
107	﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾ ﴾	152، 170

سورة الحجّ

22	﴿ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا۟ فِيهَا ﴾	182
39	﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ﴾	154
78	﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾	162

سورة المؤمنون

115	﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ ﴾	38، 152

سورة النُّور

02	﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾	153
28	﴿ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرْجِعُوا۟ فَٱرْجِعُوا۟ ۖ هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ ﴾	154
30	﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ﴾	154

55	﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗا ﴾	210

سورة الفرقان

67	﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا ٦٧ ﴾	165، 211، 218، 230، 338

سورة القَصَص

77	﴿ وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَا ﴾	48

سورة الرُّوم

41	﴿ ظَهَرَ ٱلۡفَسَادُ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ بِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِي ٱلنَّاسِ ﴾	182

سورة لقمان

02-03	﴿ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ ٢ هُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّلۡمُحۡسِنِينَ ﴾	153
19	وَٱقۡصِدۡ فِي مَشۡيِكَ	31

سورة الأحزاب

53	﴿ وَإِذَا سَأَلۡتُمُوهُنَّ مَتَٰعٗا فَسۡـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٖۚ ذَٰلِكُمۡ أَطۡهَرُ لِقُلُوبِكُمۡ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾	154

سورة ص

26	يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ	333

سورة الشُّورى

38	﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾	84

سورة الزُّخرف

32	﴿أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ رَحۡمَتَ رَبِّكَۚ نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَيۡنَهُم مَّعِيشَتَهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗاۗ وَرَحۡمَتُ رَبِّكَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ ٣٢﴾	214

سورة الدُّخَان

38-39	﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ ٣٨ مَا خَلَقۡنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ﴾	152

سورة الجاثية

12-13	﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ ٱلۡبَحۡرَ لِتَجۡرِيَ ٱلۡفُلۡكُ فِيهِ بِأَمۡرِهِۦ وَلِتَبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِهِۦ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ١٢ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُ﴾	210

سورة الحجرات

09	﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾	72، 333

سورة الذاريات

56	﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ٥٦﴾	38، 152

سورة النَّجم

03-04	﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ٤﴾	155

37	﴿ وَإِبۡرَٰهِيمَ ٱلَّذِي وَفَّىٰٓ ﴿٣٧﴾ ﴾	47

سورة الحديد

07	﴿ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَأَنفَقُواْ لَهُمۡ أَجۡرٞ كَبِيرٞ ﴿٧﴾ ﴾	216
11	﴿ مَّن ذَا ٱلَّذِي يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥ وَلَهُۥٓ أَجۡرٞ كَرِيمٞ ﴿١١﴾ ﴾	216
25	﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ	152، 323

سورة الحشر

07	﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ	154، 296

سورة الجمعة

10	﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ ﴾	212

سورة الملك

02	﴿ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡغَفُورُ ﴿٢﴾ ﴾	152
15	﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ وَإِلَيۡهِ ٱلنُّشُورُ ﴿١٥﴾ ﴾	211

سورة القَلم

-10 14	﴿ وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٖ مَّهِينٍ ﴿١٠﴾ هَمَّازٖ مَّشَّآءِۭ بِنَمِيمٖ ﴿١١﴾ مَّنَّاعٖ لِّلۡخَيۡرِ مُعۡتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾ عُتُلِّۭ بَعۡدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ﴿١٣﴾ أَن كَانَ ذَا مَالٖ وَبَنِينَ ﴾	154

سورة المزَّمِّل

20	﴿وَءَاخَرُونَ يَضۡرِبُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَبۡتَغُونَ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ	212، 269

سورة المطفّفين

261	﴿وَيۡلٞ لِّلۡمُطَفِّفِينَ ١ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكۡتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسۡتَوۡفُونَ ٢ وَإِذَا كَالُوهُمۡ أَو وَّزَنُوهُمۡ يُخۡسِرُونَ﴾	01- 03
261	﴿أَلَا يَظُنُّ أُوْلَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبۡعُوثُونَ ٤ لِيَوۡمٍ عَظِيمٖ ٥ يَوۡمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾	04- 06

فهرس الأحاديث والآثار

«أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللهِ؟ ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمِ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمِ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَأَيْمُ اللهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا» 222

«إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ بِالنَّاسِ، فَلْيُخَفِّفْ؛ فَإِنَّ فِيهِمُ السَّقِيمَ وَالضَّعِيفَ وَالكَبِيرَ وَذَا الْحَاجَةِ، فَإِذَا صَلَّى لِنَفْسِهِ، فَلْيُطِلْ مَا شَاءَ» 157

«اشهدوا أنَّ السلف إلى أجل قد أحلَّه الله، وأذن فيه، وتلا هذه الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُ﴾البقرة: ٢٨٢. قال ابن عبَّاس: نزلت الآية في سلف الحنطة كيلا معلوما إلى أجل معلوم» 214

«البَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرِقَا» 309

«الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ» 194

«الْقَطْعَ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا» 220

«أَلَمْ أُخْبَرْ أَنَّكَ تَقُومُ اللَّيْلَ وَتَصُومُ النَّهَارَ؟ قُلْتُ: إِنِّي أَفْعَلُ ذَلِكَ. قَالَ: فَإِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ؛ هَجَمَتْ عَيْنُكَ، وَنَفِهَتْ نَفْسُكَ، وَإِنَّ لِنَفْسِكَ حَقًّا، وَلِأَهْلِكَ حَقًّا؛ فَصُمْ وَأَفْطِرْ، وَقُمْ وَنَمْ» 157

«الْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا أَحَلَّ حَرَامًا أَوْ حَرَّمَ حَلَالًا» 281

«الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ اليَدِ السُّفْلَى» 217

«إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّزَّاقُ، إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهَ ﷻ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ» 197

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ» 252

«أَنَّ رَجُلاً ذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ يُخْدَعُ فِي الْبُيُوعِ، فَقَالَ: إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لاَ خِلاَبَةَ» 310

«إِنْ كَانَ ذَائِبًا فَأَهْرِقْهُ، وَإِنْ كَانَ جَامِدًا فَأَلْقِهَا وَمَا حَوْلَهَا، وَكُلْ بَقِيَّتَهُ» 156

«إِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ» 156

«إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى» ..... 39، 135

«إِنَّمَا جُعِلَ الاِسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ» 155

«إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ» 155

«أَنَّهُ سُئِلَ عَامَ سَنَةٍ ـ وَإِنَّمَا سُمِّيَ عَامَ سَنَةٍ لِشِدَّةِ غَلاَئِهَا ـ أَنْ يُسَعِّرَ لَهُمُ الأَسْوَاقَ، فَامْتَنَعَ، فَقَالَ: الْقَابِضُ الْبَاسِطُ هُوَ الْمُسَعِّرُ وَلَكِنْ سَلُوا اللَّهَ» 197

«إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِينَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَيْكُمْ» 156

«بَلَغَنِي أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ نَهَى عَنْ قِيلَ وَقَال، وَعَنْ تَضْيِيعِ المال» 231

«تصدَّقوا؛ فَإِنَّ الصَّدَقَةَ تَقِي مَصَارِعَ السُّوءِ وَتَدْفَعُ مِيتَةَ السُّوءِ» 217

«جَاءَ رَجُلٌ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ فَقَالَ: لِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا تَوْبَةٌ؟ قَالَ: لاَ، إِلاَّ النَّارُ، فَلَمَّا ذَهَبَ، قَالَ لَهُ جُلَسَاؤُهُ: مَا هَكَذَا كُنْتَ تُفْتِينَا، كُنْتَ تُفْتِينَا أَنَّ لِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا تَوْبَةً مَقْبُولَةً؛ فَمَا بَالُ الْيَوْمِ؟ قَالَ: إِنِّي أَحْسِبُهُ رَجُلاً مُغْضَبًا يُرِيدُ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا، قَالَ: فَبَعَثُوا فِي أَثَرِهِ فَوَجَدُوهُ كَذَلِكَ» 140

«جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ رَجُلٌ يُرِيدُ أَخْذَ مَالِي؟ قَالَ: فَلاَ تُعْطِهِ مَالَكَ. قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِي؟ قَالَ: قَاتِلْهُ. قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلَنِي؟ قَالَ: فَأَنْتَ شَهِيدٌ. قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلْتُهُ؟ قَالَ: هُوَ فِي النَّارِ» .225
«خَدِيعَةُ الْمُسْلِمِ مُحَرَّمَةٌ» 308
«رَفَعَ الله عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ، وَمَا لَمْ يَسْتَطِيعُوا، وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ» 228
«عَادَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ مِنْ وَجَعٍ أَشْفَيْتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، بَلَغَ بِي مَنَ الْوَجَعِ مَا تَرَى، وَأَنَا ذُو مَالٍ، وَلا يَرِثُنِي إلا ابْنَةٌ لِي وَاحِدَةٌ، أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي؟ قَالَ: «لا»، قُلْتُ: أَفَأَتَصَدَّقُ بِشَطْرِهِ؟ قَالَ: «لا»، قُلْتُ: فَالثُّلُثُ، قالَ: «وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ؛ إِنَّكَ أَنْ تَدَرْ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ...» 158
«عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ: أَنَّهُ قَالَ: هَشَشْتُ يَوْمًا فَقَبَّلْتُ، وَأَنَا صَائِمٌ، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ، فَقُلْتُ: صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا؛ قَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ بِمَاءٍ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟» فَقُلْتُ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «فَفِيمَ؟» 158
«فَإِذَا وَقَعَتِ الْحُدُودُ وَصُرِفَتِ الضُّرُورُ؛ فَلاَ شُفْعَةَ» 207
«قَالَ اللهُ ﷻ: ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُعْطِ أَجْرَهُ» 166
«قَدِمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ الْمَدِينَةَ وَالنَّاسُ يُسْلِفُونَ فِي التَّمْرِ الْعَامَ وَالْعَامَيْنِ، أَوْ قَالَ: عَامَيْنِ، أَوْ ثَلاَثَةً ـ شَكَّ إِسْمَاعِيلُ ـ، فَقَالَ ﷺ: (مَنْ سَلَّفَ فِي تَمْرٍ؛ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ)» 272
«كَانَتْ عُكَاظٌ وَمَجَنَّةُ وَذُو الْمَجَازِ أَسْوَاقًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَلَمَّا كَانَ الْإِسْلَامُ فَكَأَنَّهُمْ تَأَثَّمُوا فِيهِ، فَنَزَلَتْ: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ» 269
«كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ؛ دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ» 225
«كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ، فَجَاءَ شَابٌّ فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله، أُقَبِّلُ وَأَنَا صَائِمٌ؟ قَالَ: لاَ، فَجَاءَ شَيْخٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله، أُقَبِّلُ وَأَنَا صَائِمٌ؟ قَالَ: نَعَم، فَنَظَرَ بَعْضُنَا إِلَى بَعْضٍ، فَقَالَ رَسُولُ الله: قَدْ عَلِمْتُ نَظَرَ بَعْضِكُمْ إِلَى بَعْضٍ؛ إِنَّ الشَّيخَ يَمْلِكُ نَفْسَهُ» 140
«لاَ تَعُدْ فِي صَدَقَتِكَ» 165
«لاَ شُفْعَةَ إِلاَّ بِشَرِيكٍ، وَلاَ رَهْنَ إِلاَّ بِقَبْضٍ، وَلاَ قِرَاضَ إِلاَّ بِعَيْنٍ» 250
«لاَ ضَرَرَ وَلاَ إِضْرَارَ فِي الإِسْلاَمِ» .....186، 187
«لاَ يَبِيعِ أَحَدُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ» 188
«لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ» .....194، 294
«لَا يَحْكُمُ الحَاكِمُ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ» 156
«لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ إِلَّا بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ» 225
«لاَ يَخْطُبُ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ حَتَّى يَتْرُكَ، وَلاَ يَبِيعُ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ حَتَّى يَتْرُكَ» 188
«لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ، فَيَأْتِيَ بِحُزْمَةِ حَطَبٍ عَلَى ظَهْرِهِ؛ فَيَبِيعَهَا، فَيَكُفَّ الله بِهَا وَجْهَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ، أَعْطَوْهُ أَوْ مَنَعُوهُ» 212
«مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ الله دَاوُد كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ» 212
«مَا عَالَ مَنِ اِقْتَصَدَ» .....31، 218
«مَثَلُ الَّذِي يَرْجِعُ فِي صَدَقَتِهِ، كَمَثَلِ الْكَلْبِ يَقِيءُ، ثُمَّ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ فَيَأْكُلُهُ» 165

«مَنِ احْتَكَرَ طَعَامًا أَرْبَعِينَ لَيْلَةً؛ فَقَدْ بَرِئَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَبَرِئَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُ» 195
«مَنْ احْتَكَرَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ طَعَاما؛ ضَرَبَهُ اللَّهُ بِالْجُذَامِ وَالْإِفْلَاسِ» 195
«مَنْ أَخَذَ أَمْوَالَ النَّاسِ يُرِيدُ أَدَاءَهَا؛ أَدَّى اللَّهُ عَنْهُ، وَمَنْ أَخَذَ يُرِيدُ إِتْلَافَهَا؛ أَتْلَفَهُ اللَّهُ» 251
«مَنْ أَدَّى زَكَاةَ مَالِهِ، فَقَدْ ذَهَبَ عَنْهُ شَرُّهُ» 327
«مَنِ اقْتَنَى كَلْبًا لاَ لِزَرْعٍ وَلاَ لِضَرْعٍ نَقَصَ مِنْ أَجْرِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطٌ» 167
«مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا، أَوْ وَضَعَ لَهُ؛ أَظَلَّهُ اللَّهُ يَوْمَ القِيَامَةِ تَحْتَ ظِلِّ عَرْشِهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ» 217
«مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ؛ فَمَالُهُ لِلْبَائِعِ إِلاَّ أَنْ يَشْتَرِطَهُ الْمُبْتَاعُ» 156
«مَنْ سَلَّفَ فِي تَمْرٍ؛ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ» 213
«مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ؛ فَهُوَ شَهِيدٌ» 226
«نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ حَتَّى تَزْهُوَ، قِيلَ: يَا رَسُولَ الله، مَا زَهْوُهَا؟ قَالَ: «حَتَّى تَحْمَرَّ»، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «أَرَأَيْتَ إِنْ مَنَعَ الله الثَّمَرَةَ؛ فَبِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ ثَمَرَةَ أَخِيهِ؟» 259
«وَلَا قِرَاضَ إِلَّا بِعَيْنٍ» 276
«وَمَنْ أُحِيلَ عَلَى مَلِيءٍ فَلْيَحْتَلْ» 177
«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا رَحْمَةٌ مُهْدَاةٌ» 39
جاء أَنَّ رسول الله ﷺ: «قَطَعَ يَدَ سَارِقٍ فِي مِجَنٍّ قِيمَتُهُ أَرْبَعَةَ دَرَاهِمَ» 220
رُوي عن عروة بن الجعد «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَعْطَاهُ دِينَارًا لِيَشْتَرِيَ لَهُ بِهِ شَاةً أَوْ أُضْحِيَةً، فَاشْتَرَى لَهُ شَاتَيْنِ، فَبَاعَ إِحْدَاهُمَا بِدِينَارٍ وَأَتَاهُ بِشَاةٍ وَدِينَارٍ، فَدَعَا لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي بَيْعِهِ بِالْبَرَكَةِ، فَكَانَ لَوِ اشْتَرَى تُرَابًا لَرَبِحَ فِيهِ» 309

فهرس القواعد المقاصديَّة والأصوليَّة والفقهيَّة

إذا اجتمعت المصالح، رُوعيت أعظمهما بتفويت أدناهما 192
إذا تعارض دليلان مدلولُ أحدهما أقربُ لجلب المصلحة، أو أبلغُ في دفع المفسدة؛ رُجِّح على مُعارضه 204
إذا حَصَلَ التَّساوي بين المصلحة والمفسدة، قُدِّم درأُ المفسدة مُطلقا 192
ارتكاب أخَفِّ الضررين ..... 200، 201
الأصلُ تَرَتُّب المسبَّبات على أسبابها 300
الأصلُ في العقود اللُّزوم 300
الأصلُ في العادات الالتفات إلى المعاني 161
الأمْرُ للوجوب 236
الأمور بمقاصدها 133
التخلية مُقدَّمة على التَّحلية 207
الحاجةُ العَامَّة تُنزَّل منزلة الضَّرورة 196
الضَّررُ الأشدُّ يُزال بالضَّرر الأخفِّ 200
الضَّرر لا يحلُّ ..... 132، 185، 187، 188، 206، 305
الضَرَرَ مُزَالٌ 132
العادة محكَّمة 133
المشقَّة تجلب التيسير 133
اليقين لا يُزيله إلا اليَقين 133
إن التقت المفاسد استبعُدت أشدُّهما بارتكاب أدناهما، وإن تساويتا؛ تخيَّرنا بينهما 192
إن تعارض الدَّليلان، وكان أحدُهما جالبًا للمصلحة، والآخرُ دافعا للمفسدة؛ رُجِّحَ الدافع للمفسدة 204
تُحَصَّل المصلحة الراجحة الغالبة في مُقابل المفسدة المرجوحة المغمورة 192
تُدْرَأ المفسدة الرَّاجحة الغالبة في مقابل المصلحة المرجوحة المغمورة 192
تُراعى المصلحة «العامَّة» الرَّاجحة في مقابل المصلحة «الفردية» المرجوحة 312
تُقَدَّم لتحصيلها المصلحَةُ العامَّة على المصلحة الخاصَّة 312
دفعُ المفاسد أهَمُّ من جلب المصالح 204
دفع المفاسد مُقدَّم على تحصيل المصالح 207
كُلُّ تكليف قد خالف القصدُ فيه قصدَ الشارع؛ فباطل 144
كلُّ عمل كان المتَّبَعُ فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير؛ فهو باطل بإطلاق 144
لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ ..... 132، 185، 187، 188
ما لا يَتمُّ الواجب إلاَّ به، فهو واجب 250
يُتحمَّل الضرر الخاصّ مقابل دفع الضَّرر العام ..... 202، 203
يُرتكب الضَّرر الخاصُّ في مُقابل دفع الضَّرر العامِّ 312

فهرس الأعلام

إبراهيم بن بيحمان 107
ابن ادريسو أَمْحَمَّد بن سليمان 104
ابن الأثير الجزري ..... 94، 99، 347
ابن القيِّم الجوزيَّة ..... 28، 141، 158، 228
ابن النَّضر الْعُماني، أحمد بن سُليمان..... 126
ابنُ بركة، عبد الله بن محمَّد ..... 49، 50، 168، 180، 202، 203، 227، 250، 260، 276، 307، 308، 311
ابن تيميَّة ..... 52، 162، 357، 364، 374، 375
ابنُ جُريج 241
ابنُ جنِّي، أبو الفتح عثمان 32
ابنُ عابدين، محمد أمين بن عمر..... 98
ابن عاشور، محمَّد الطَّاهر34، 35، 36، 44، 52، 53، 61، 63، 64، 65، 137، 172، 173، 182، 183، 234، 241، 324، 351، 361، 379
ابن عبد السَّلام، عزَّالدين..... 51، 182، 192
ابن عبد العزيز، أبو سعيد عبد الله..... 164، 165، 185، 214، 249، 307
ابن عرفة، أبو عبد الله محمَّد بن محمَّد بن محمَّد..... 145، 364
ابنُ فارس القزويني 98
أبو إسحاق اطفيَّش..... 109، 119
أبو العلاء المعريِّ 220
أبو المؤثر، الصِّلت بن خميس الخروصيُّ..... 250
أبو المؤرِّج، عمر بن محمَّد..... 164، 165، 189، 214، 306
أبو الوليد القرطبيُّ الأندلسيُّ..... 278
أبو اليقظان، إبراهيم بن عيسى..... 113، 119، 354
أبو بكر الأبهريّ، محمد بن عبد الله 33
أبو بكر الصديق ..... 83، 84، 159
أبو بكر القفَّال الشاشي الكبير 33
أبو بلال مرداس بن أديَّة التَّميميّ..... 74، 75، 77، 82، 83، 88، 89
أبو زكريَّاء يحيى بن صالح الأفضليُّ 106
أبو سعيد الكدميّ..... 185، 188، 207، 368، 375
أبو عبيدة مُسلم بن أبي كريمة ..... 80، 167، 190، 214، 250، 307، 310
أبو منصور الماتريديُّ، محمَّد بن محمَّد..... 33
أبو موسى الأشعريُّ..... 71، 72، 241
أبو نوح صالح الدَّهَّان..... 80

أبو هريرة 79
أبو يعقوب الوارجلانيّ 47
ازبار، محمَّد بن عيسى .....116، 117
الأشعث بن قيس 73
اطفيَّش، الحاج إبراهيم بن يوسف .....114، 115، 116، 117
اطفيَّش، امحمَّد بن يوسف86، 91، 93، 103، 104، 105، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 117، 120، 122، 123، 124، 127، 131، 132، 133، 135، 141، 145، 163، 166، 167، 174، 175، 176، 177، 178، 184، 185، 186، 187، 190، 195، 196، 198، 201، 202، 203، 206، 207، 208، 211، 221، 224، 226، 227، 236، 237، 238، 242، 246، 247، 248، 249، 251، 252، 255، 256، 257، 258، 259، 262، 263، 264، 265، 266، 270، 271، 276، 277، 278، 279، 286، 287، 294، 295، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 307، 309، 311، 313، 314، 315، 317، 318، 319، 320، 326، 327، 328، 336، 343، 345، 355، 359، 360، 361، 362، 366، 367، 381
اطفيَّش، عيسى بن يوسف 114
اطفيَّش، مُوسى بن يوسف 114
أنسُ بنُ مالك 79
أيُّوب السِّختيانيُّ 81
بابا بن يونس 116
باجو، مصطفى بن صالح .....124، 362
بَامْحَمَّد بن عبد العزيز 112
البسيويُّ، أبو الحسن علي بن محمَّد 291
البِكْرِيُّ، بكليّ عبد الرحمن بن عمر .....134، 329، 330
بن تَعَاريتْ سعيد 120
البَهلانيُّ، أبو مسلم، ناصر بن سالم 95
البوسعيديُّ، عزَّان بن قيس 312
بيُّوض، إبراهيم بن عمر .....146، 200، 312، 323، 328، 329، 338، 339
التلاتي، عمرو بن رمضان 124
تميم الدَّاري 255
التَّميميُّ، ضياء الدين، عبد العزيز بن عبد الله .....106، 109، 115، 117، 256، 262، 276، 303، 317، 359
التَّميميُّ، محمد بن صالح 108
جابر بن زيد .....75، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 89، 145، 190، 214، 241، 250، 358
جابر بن عبد الله 80
جمال الدين عطيَّة .....51، 53، 54، 55، 61
الجنَّاونِّي، أبو زكرياء يحيى بن الخير 125

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله ..... 32، 44، 45، 46، 47، 49، 50، 61، 360، 365
الجيطاليِّ، أبو طاهر إسماعيل بن موسى 125
حاتم بن منصور ..... 164، 165
الحاج سليمان بن عيسى عدُّون اليسجنيِّ 116
الحاج صالح بن محمَّد الغرداويُّ 105
حسب الله محمَّد سليمان 121
الحسن البصريُّ 241
الحسنيُّ، إسماعيل ..... 136، 361
حسين مؤنس 87
الحفظاويُّ، محمَّد بن عبد الرَّحمن ..... 103، 361
الحكيمَ التّرمذيَّ، أبو عبد الله محمَّد بن علي 32
حمدي، محمد بن صالح 102
حمُّو بن كاسي 116
الخراسانيُّ، أبو غانم بشر بن غانم 124
الخليليُّ، أحمد بن حمد132، 146، 189، 215، 264، 238، 265، 274، 275، 285، 286، 288، 290، 291، 330
الخليليُّ، سعيد بن خلفان ..... 125، 179، 180، 181، 188، 312
دحلان أحمد زيني 121
الدَّرجينيُّ، أبو العبَّاس أحمد بن سعيد 81
الرَّازي، فخر الدِّين محمَّد بن عُمَر 211
الربيع بن حبيب ..... 189، 214، 231، 249
الرُّقيشيُّ، خَلَف بن أحمد 82
الريسونيُّ، أحمد بن عبد السلام ..... 28، 36، 365
زاييس 105
الزُّبيرُ بن العوَّام ..... 66، 67، 68
الزحيليّ، وهبة بن مصطفى ..... 35، 365
الزَّمخشريُّ، أبو القاسم محمود بن عمر 247
الزُّهريِّ، محمد بن مسلم 86
سالم بنُ ذكوان 80
الساليُّ، نورالدِّين عبد الله بن حُميد22، 48، 94، 171، 179، 182، 183، 184، 203، 204، 260، 329، 366
السبكيُّ، تاج الدِّين عبد الوهَّاب بن علي 24
السَّدويكشيُّ، أبو عبد الله محمد بن عمر ..... 95، 125، 246، 260
سعد بن أبي وقَّاص 157

سعيد بن المسيِّب.....241، 273
سليمان باشا الباروني ّ.....120
السِّيابي، خلفان بن جُميِّل.....104
الشاطبيّ، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى27، 40، 61، 136، 143، 144، 151، 161، 172، 192، 356، 361، 365، 367، 371، 373، 376
الشافعيُّ، محمد بن إدريس.....168، 188، 308
شُبير، محمَّد عُثمان.....101، 103
الشَّعبيُّ، عامر بن شراحيل.....241
الشَّقصيُّ، خميس بن سعيد.....239، 249، 255، 277
الشَّمَّاخيّ، أبو العبَّاس أحمد.....125
الشَّمَّاخيُّ، عامر بن علي126، 205، 207، 208، 238، 246، 249، 252، 255، 257، 258، 259، 260، 276، 277
الشوكانيِّ، محمد بن علي.....23
الشّيخ بالحاج، بكير بن يحيى.....126
الضّحاك بن مزاحم.....241، 246، 247
الطَّبريُّ، محمَّد بن جعفر.....241
طلحةُ بن عبيد الله.....66، 67، 68
الطوفيُّ، نجم الدّين سليمان بن عبد القويّ.....172
عائشة بن أبي بكر الصِّدِّيق.....66، 67، 68، 79، 167، 190
عبد الحميد الثَّاني.....122
عبد السَّلام العبَّادي.....101
عبد الله بن إباض.....82، 83، 89، 90
عبد الله بن عبَّاس.....71، 78، 79، 80، 140، 214، 231، 241، 250، 269، 272
عبد الله بن عبد العزيز.....190
عبد الله بن عمر.....79، 241
عبد الله بن عمرو بن العاص.....140، 157
عبد الله بن مسعود.....80
عبد الله بن وهب الرَّاسبيّ.....73، 74، 87
عبد الله دراز.....21
عبد الملك بن مروان.....82، 83، 90
عُبيد الله بن زياد.....74، 75، 88
عبيد الله بن زياد.....88
عُثمان بن حُنيف.....68

عثمان بن عفَّان ..... 67، 68، 69، 71، 83، 347، 364، 368، 376
عزالدين ابن زغيبة ..... 101، 298
عطاء بن أبي رباح 241
علال الفاسي ..... 34، 35، 36، 372
العلوانيُّ، طه جابر ..... 56، 57، 58، 59، 60، 61، 372
عليُّ بن أبي طالب ..... 66، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 83
علي يحيى معمَّر 85
عُلَّيش، محمَّد بن أحمد 121
عمر بن الحاج سعيد 117
عمر بن الخطَّاب ..... 83، 84، 158، 165
عمر بن صالح ..... 116، 352
عمرو بن العاص ..... 70، 71، 72
عمرو بن دينار ..... 79، 80
عمرو بن هرم 80
الغزَّالي، أبو حامد محمَّد بن محمَّد ..... 61، 162، 171، 181، 182، 183، 357، 372
القاضي عبد الوهَّاب المالكيُّ 221
قتادة بن دعامة 80
القرافيُّ، شهاب الدِّين أحمد بن إدريس ..... 94، 374
القرضاويُّ، يوسف بن عبد الله ..... 183، 374
كعباش، محمَّد بن إبراهيم سعيد ..... 215، 232، 241، 293، 296، 323، 324، 375
الكنديُّ، ماجد بن محمَّد ..... 229، 274، 278، 312
لبريكي إبراهيم بن عيسى 119
لَعْلِي، صالح بن عمر 119
مالك بن أنس 263
مامَّه سَتِّي بنت الحاج سعيد بن عدُّون 114
مُجاهد بن جبر ..... 241، 246، 247
محمَّد الغزاليُّ ..... 137، 138
محمد حَقِّي بن علي بن إبراهيم 121
محمَّد عمارة ..... 87، 361، 372
محمَّد كمال الدِّين إمام 110
مُصطفى شلبي ..... 151، 155
مُصطفى قطب سانو 22
معاذ بن جبل 160

معاوية بن أبي سفيان ..... 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 79
موسى بن عامر 124
نافع بن الأزرق .....75، 89، 90
النَّجَّار، عبد المجيد 25
نوح، عمر بن سليمان 116
الوارجلانيُّ، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم ..... 23، 48، 159، 357، 380
وينتن، سعيد بن يوسف 116
وينتن، مصطفى بن النَّاصر 115
يحيى الباروني 120
اليوبي، محمد سعد بن أحمد ..... 36، 223، 381
يوسف بن حمُّو بن عدُّون 107

فهرس المصطلحات

الإباحة الأصلية 163
الإباحة ..... 98، 270، 272، 297
الاتِّباع 24
الإجارات ..... 106، 111، 168، 212، 277، 278
الإجارة المجهولة ..... 271، 278
الإجارة ..... 45، 47، 162، 167، 168، 180، 213، 270، 271، 276
الإجبار ..... 294، 305، 309، 312
الاجتهاد التَّنزيليُّ 193
الاجتهاد الفُروعِيُّ ..... 316، 317
الاجتهاد القياسيّ 41
الاجتهاد اللغويِّ 41
الاجتهاد المقاصديّ .. 38، 41، 42، 127، 129، 130، 136، 138، 142، 148، 149، 163، 193، 203، 266
الاجتهاد10، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 26، 27، 28، 29، 34، 38، 39، 40، 41، 42، 51، 55، 58، 60،
63، 95، 96، 118، 126، 128، 129، 130، 131، 135، 136، 138، 139، 143، 144، 148، 160، 161،
163، 164، 167، 168، 170، 174، 175، 177، 178، 179، 181، 186، 190، 191، 194، 200،
203,204، 209، 234، 235، 248، 254، 255، 266، 283، 285، 289، 302، 303، 306، 315، 317،
318، 319، 321، 328، 334، 342، 343، 344، 345، 349، 351، 355، 357، 358، 362، 363، 364،
365، 367، 369، 372، 373، 381، 382
الإجماع ..... 136، 180، 239، 270، 273، 284، 310، 315
الأجير 226
الإحالة ..... 177، 178
الاحتكار ..... 194، 195، 196، 293، 294، 295، 318، 319
الإحسان ..... 134، 216
الأحكام الحسيَّة 25
الأحكام الشَّرعيَّة العمليَّة 97
الأحكام الشرعية ..... 26، 46، 95، 97، 136
الأحكام الظنيّة ..... 29، 43
الأحكام العقليَّة 25
الأحكام الفقهيَّة الجزئيَّة 25
الأحكام المعاملاتيَّة 234
الأحكام21، 22، 23، 24، 26، 27، 28، 29، 34، 35، 38، 40، 53، 57، 62، 63، 91، 94، 96، 97، 98،
99، 102، 103، 105، 107، 110، 129، 130، 133، 135، 136، 138، 139، 141، 148، 149، 150،

151، 153، 155، 158، 159، 161، 165، 168، 169، 191، 215، 224، 226، 227، 228، 250، 321، 331، 333، 350، 351، 356، 365، 372
أخبار الآحاد 43
الأخذ بالأحوط 258
الإدانة .....217، 248
الادِّخار.....200، 283، 284
الإدراك.....26
الأدلَّة التَّفصيليَّة 95
الأدلة الجزئية .....131، 285
الأدلَّة الشرعية.....27
الأدلَّة المتعارضة .....136، 137
الأرش.....47
الإرشاد..... 239، 240، 241، 247، 355، 372
الأركان..... 98، 111
استثمار أموال الزَّكاة .....287، 288
الاستثمار134، 176، 178، 181، 198، 205، 213، 215، 229، 251، 254، 268، 275، 277، 278، 281، 282، 283، 286، 287، 288، 343
الاستحباب.....178
الاستحسان.....214
الاستحسانيُّ.....49
الاستحقاق .....111، 234
الاستخراج 24
الاستخلاف ..... 65، 210، 214، 218، 269، 343
الاستدلال..... 41، 96، 131، 132، 133، 142، 147، 152، 178، 237، 297، 321
الاستصناع.....213، 214، 229
الاستعراض ..... 90، 91
الاستقامة.....322
الاستقراء التَّامّ.....60
الاستقراء .....43، 50، 51، 151
الاستقراض 312
الاستنباط24، 25، 26، 28، 34، 40، 41، 43، 46، 84، 94، 96، 131، 132، 133، 135، 136، 144، 147، 162، 167، 168، 170، 175، 178، 186، 190، 191، 200، 321
الاستنتاجُ.....97

الاستهلاك.....200، 281، 338
الاستئجار 226
الاستيراد 275
الإسراف ..... 211، 218، 230، 232، 337، 338، 339
الإشهاد.....215، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 245، 247، 248، 272
الأصول التعبُّديَّة.....46
أصول الدين..... 50، 126
أصول الفقه ..... 57، 143
الأصولُ الكُلِّيَّةُ .....161، 209، 328
الأصول25، 43، 45، 47، 48، 66، 78، 81، 88، 89، 90، 116، 122، 123، 131، 132، 133، 135، 139، 140، 141، 143، 144، 162، 163، 166، 169، 170، 171، 174، 175، 176، 183، 184، 189، 190، 191، 197، 198، 200، 204، 207، 208، 209، 234، 238، 253، 258، 266، 271، 272، 273، 276، 277، 281، 282، 299، 300، 306، 313، 315، 318، 320، 321، 322، 347، 356، 359، 360، 362، 366، 369، 372
الأصوليُّون 50
الاعتدال..... 165، 211، 218، 232، 334، 337، 338، 339، 340، 344
الاعتقاد .....323، 325
أفعال المكلفين 27
الأفعال ..... 22، 26، 47، 48، 172
الإفلاس.....195
الإقالة .....111، 144، 145
الاقتصاد الرِّبويُّ.....292
الاقتصاد141، 147، 148، 163، 174، 181، 199، 205، 215، 218، 243، 251، 256، 270، 272، 275، 277، 279، 282، 284، 288، 289، 292، 293، 294، 295، 296، 299، 335، 336، 337، 338، 339، 371
الاقتضاء التبعيُّ..... 26، 130
الاقتيات.....274
الأقضية 168
الأقيسة الكلية ..... 45، 46
الأقيسة 43
الاكتناز..... 282، 283، 284، 289، 294
الإكراء 185
الآلام.....182
الإلغاء.....137

الأمارات 28
الإمام..... 163، 198، 203، 226، 288، 327، 331، 355، 356، 365
الإمامة.....84
الأمان الاقتصاديُّ 295
الأمانة ..... 99، 244
الأمَّة26، 44، 53، 54، 55، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 68، 72، 84، 85، 86، 88، 92، 107، 147، 148، 156، 162، 163، 166، 172، 173، 174، 175، 181، 183، 190، 199، 205، 210، 211، 213، 218، 219، 223، 226، 232، 234، 235، 238، 242، 243، 251، 254، 256، 269، 270، 272، 274، 275، 276، 277، 281، 282، 283، 285، 287، 288، 289، 293، 294، 295، 299، 300، 312، 321، 323، 330، 333، 338، 339، 342، 343، 344، 382
الأمر ..... 39، 144، 154، 235، 270، 272، 324
الإمضاء 310
الأمناء 189
الأموال النَّاضَّة 286
الأموال46، 100، 102، 103، 134، 163، 181، 189، 196، 199، 202، 210، 213، 215، 218، 221، 222، 223، 224، 226، 227، 228، 230، 231، 234، 235، 239، 243، 244، 245، 256، 257، 268، 269، 270، 272، 273، 274، 277، 279، 281، 282، 283، 284، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 305، 313، 316، 319، 322، 327، 329، 335، 337، 339، 343، 361
الأمور التعبديَّة 46
الأمين .....180، 380
الانتماءات المذهبيَّة 69
الإنفاق .....165، 200، 211، 216، 217، 218، 232، 283، 284، 334، 337، 338، 344
الإنكار .....240، 303، 305
الأهداف العليا 37
الأهداف ..... 35، 37، 39، 40، 139، 235
أهل الشِّرك 91
الأوامر .....39، 40، 211، 325
الأوراقُ المالية .....284، 285، 294
الأوصياءُ 231
الأوقاف .....200، 201، 218، 355، 356، 359، 360، 362، 363، 366، 375، 378، 381
الإيجاب .....238، 242، 304
الأيمان 105

الإيمان ..... 49، 324، 332
الباعث 161
البائع238، 256، 257، 258، 260، 261، 273، 302، 303، 304، 305، 307، 308، 309، 318، 319، 320، 336
بيت المال 203
بيع البراءة 256
بيع الثِّمار قبل أن تخلق 315
بيع الثِّمار قبل أنْ تزهو 253
بيع الثِّمار قبل بدوِّ الصَّلاح ..... 259، 260
بيع الجزاف 319
بيع الحاضر لباد 318
بيع الحصاة 253
بيع الخيار ..... 111، 300، 306، 309
بيع الدَّين 111
بيع الذرائع 135
بيع السَّلَم 272
بيع العارية 278
بيع الغَيْبَة 253
بيع الفضوليِّ ..... 306، 309
بيع المرابحة ..... 111، 317، 318
بيع المعاومة ..... 253، 314، 315
بيع المعدوم 273
بيع المفلس 311
بيع الملاقيح والمضامين 253
بيع الملامسة ..... 253، 257، 258
بيع المنابذة 253
بيع النَّجْش 308
بيع حَبَلِ الْحَبَلَة 253
بيع وسلف 253
بيع وشرط 253
البيع45، 98، 111، 131، 141، 145، 146، 162، 166، 167، 168، 177، 179، 184، 185، 188، 189، 196، 208، 212، 213، 214، 231، 238، 241، 246، 248، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 262، 263، 270، 271، 272، 273، 274، 280، 282، 284، 288، 294، 295، 300، 301، 302،

303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 315، 317، 318، 320، 336، 344
البيعة الصَّحيحة 72
البيعة 84
بيعتان في بيعة واحدة ..... 253، 320
البيِّنة 248
بيوع الذرائع 146
البيوع الفاسدة 111
البيوع ..... 47، 106، 111، 135، 235، 251، 253، 254، 256، 257، 308، 310، 318
التَّاريخ 123
التَّأصيل ..... 168، 174، 190، 361، 381
التَّأمين التِّجاريُّ 316
التبادل ..... 212، 213
التَّبذير ..... 211، 230، 232
التَّبرُّعات ..... 63، 234
التِّجارة ..... 269، 277، 278، 280، 282، 283، 286، 287، 294، 301، 328، 329، 336، 343
التجريديُّ ..... 24، 26، 29، 56
التَّجويد 123
التحايل على الربا ..... 133، 144، 368
التَّحريم ..... 98، 253، 254، 261، 289، 316
التَّحزير ..... 265، 266، 319
التحسينيَّات ..... 45، 46، 47، 48، 182، 232
تحقيق المناط ..... 26، 27، 60
التَّحيُّزات الكامنة 58
التَّخريج المصلحيّ 202
التخريج ..... 49، 168، 202، 208، 266، 297، 316
التَّخيير 144
التداول المعرفيُّ ..... 45، 59، 60
التَّداين 251
التَّدليس ..... 313، 314
التذرُّع ..... 134، 144، 145
التَّرجيح ..... 136، 137، 178، 192، 193، 198، 203، 240، 242، 288، 300، 304، 306، 343
التَّركات 99
التسخير 212

التَّسعير.....197، 198، 199
التشريع22، 25، 34، 35، 36، 37، 43، 61، 63، 64، 110، 130، 142، 152، 155، 161، 166، 169، 210، 215، 219، 221، 223، 232، 234، 235، 242، 243، 248، 251، 270، 273، 275، 296، 332، 336، 338، 343، 354، 362، 363، 371، 374، 376
التَّصدير 275
التصرُّفات المالية ..... 63، 234، 281، 355، 371
التضخُّم .....199، 291، 335
تضمين الصنَّاع .....227، 228
التطبيق22، 25، 26، 27، 60، 129، 138، 149، 170، 174، 190، 204، 205، 270، 340، 342، 344، 355، 361، 373، 375، 380، 381
التطفيف.....224
التَّعارض ..... 192، 193، 194، 198، 200، 203، 204، 310
التعبُّد..... 48، 161، 162، 328
التعسُّف .....199، 227
التَّعليل الغائيُّ المصلحيّ 161
التعليل القياسيّ .....161، 166، 167
التَّعليل .....110، 128، 150، 151، 155، 156، 159، 160، 161، 166، 208، 296، 342
التعليل128، 149، 150، 151، 154، 155، 156، 158، 160، 161، 163، 168، 169، 319، 342، 354، 372
التَّفسير .....122، 123، 355، 373
التفقُّه.....120
التفكير العلميّ 54
التَّفكير المقصديِّ.....334
التَّفليس الخاصُّ 311
التَّفليس العَامُّ.....311
التقديرات 46
التَّقليدُ.....96
التكافُلُ الاجتماعِيُّ.....337، 338
التكسُّب ..... 211، 212، 229، 269، 343
التَّكليف .....49، 135، 152، 155، 159، 169، 170، 172، 189، 191، 282، 325
التكييف .....130، 134
تلقي الرُّكبان.....131، 318
التَّلقين.....96
التَّمكين.....54، 174، 184، 210، 219، 243، 254، 270، 283، 321، 333، 343

التَّنزيل.... 22، 25، 26، 27، 29، 103، 129، 130، 138، 139، 141، 142، 193، 209، 342، 344، 366
التنقيح.....137
التنمية الاقتصاديَّة 218
التَّوبة ..... 140، 141، 154، 222، 224، 334
التَّوثيق ..... 235، 237، 238، 242، 243، 244، 245، 247
التَّوجُّهات السِّياسيَّة 69
التَّوحيد.....50، 89، 106، 122 164، 325، 356
التورُّق.....145
التَّوسُّط..... 218، 334، 337، 338، 339
التَّولية ..... 72، 111، 278
التَّيسير.....248، 268، 270
الثَّمنيَّة 285
الجار.....185، 186
الجبَّار.....202، 203، 371
الجبر.....123
الجذاذ 187
الجريان الكسيبيُّ.....26
الجزء .....131، 132، 276
الجزاف 205
الجزئيّات ..... 131، 191، 209، 328، 329
الجعالة.....212، 213
جعل المسابقات.....316
الجغرافيَّة.....123
الجمعُ بين القراءتين..... 56، 59
جمهوريٌّ 84
الجمود..... 41، 103، 191، 200، 201، 344
الجنايات..... 106، 162، 221، 326، 331
الجنون.....244
الجهاد 50
الجهالة235، 251، 253، 254، 255، 256، 257، 262، 263، 264، 265، 270، 271، 272، 273، 278، 313، 314، 316، 319
الجوار 185
الحاجةُ العَامَّة..... 45، 196، 312

الحاجة45، 48، 57، 100، 130، 157، 165، 196، 214، 219، 228، 253، 275، 277، 278، 290، 294، 312، 334
الحاجي 49
الحاجيات .....45، 47، 93، 182، 232
الحافظُ 96
الحاكم .....28، 37، 84، 85، 134، 156، 222، 311، 312، 332، 360، 361
الحُبُس 218
الحجُّ ..... 50، 105، 213، 269
الحجر 311
حدُّ الحرابة 223
حَدُّ السرقة 222
الحدود ..... 47، 219، 222، 326، 331
الحديث 122
الحرابة 222
الحرام ..... 144، 146، 274، 277، 280، 282، 323، 369
الحركة الاقتصاديَّة .....223، 224
الحساب 123
الحصاد 187
الحضر .....238، 240، 246، 247
حفظ الأمن 54
حفظ التديُّن ..... 52، 53
حقوق الإنسان 223
الحقوق الجماعية 322
الحقوق الذَّاتية 322
الحقوق53، 102، 106، 157، 205، 215، 216، 219، 224، 228، 234، 238، 239، 240، 242، 243، 244، 245، 248، 250، 261، 280، 298، 303، 305، 306، 312، 313، 322، 340
الحكم الشرعيُّ .....25، 26، 27، 102
الحكم العلميُّ 25
الحُكم الفقهيّ العمليّ 143
الحكم24، 25، 26، 27، 28، 29، 35، 39، 40، 54، 60، 66، 84، 86، 87، 90، 102، 132، 135، 140، 144، 153، 154، 155، 157، 158، 159، 164، 167، 168، 177، 178، 179، 206، 228، 250، 253، 259، 262، 274، 275، 279، 284، 289، 303، 306، 318، 322، 326، 327، 331، 332، 333، 342، 360، 379

الحكمة39، 49، 123، 139، 142، 150، 152، 153، 155، 156، 161، 168، 170، 204، 205، 212، 213، 214، 221، 222، 223، 228، 234، 238، 245، 248، 249، 251، 261، 270، 281، 283، 290، 293، 295، 301، 326، 328، 330، 333، 336، 343، 352، 354، 357، 362، 379
الحلال.....144، 146
الحليَّة.....301
الحمالة.....111
الحوالة.....111، 177
الحول.....286
الحيوان الشارد.....250
الخاصّ.....130، 192، 311
الخَرف.....244
الخروج.....68، 84، 85، 86، 88، 92
الخصومات.....105، 215، 236، 243، 300
الخطاب الاصطفائيّ القوميّ.....58
الخطاب القرآنيّ.....58
الخِطْبَةِ.....188
الخلاف.....137، 185، 193
الخلافة.....43، 54، 63، 66، 72، 73، 83، 84، 87، 122، 159
الخلع.....300
الخليفة.....40، 67، 68، 71، 73، 83، 84، 177، 202، 362، 377، 379
خيار التَّرَوِّي.....309
خيار الشَّرط.....309، 310
خيار المجلس.....300، 309
الخيار.....188، 308، 309، 310، 318
الدار المغصوبة.....27
الدَّائن.....248، 249، 250، 264، 290، 334، 336
الدّخل القوميُّ.....335
درء المفسدة.....149، 190
الدَّعوة.....54، 82، 242، 361، 379
الدليل.....27، 40، 110، 137، 162، 300
الدَّولة.....199، 312، 323، 339، 340
الديَة.....106، 173، 221
ديمقراطيٌّ.....84

الدَّين177، 178، 180، 187، 189، 215، 235، 236، 237، 238، 243، 245، 246، 248، 249، 262، 265، 279، 286، 289، 290، 291، 292، 311، 312، 335، 343
الدِّين52، 54، 62، 78، 81، 86، 87، 94، 106، 107، 120، 164، 188، 201، 210، 322، 323، 326، 347، 348، 352، 353، 356، 359، 367، 374
الدَّبائح 105
الدَّهب ..... 249، 283، 284، 285، 294، 327، 355
رأس المال ..... 276، 281، 292، 337
الرَّأسمالية ..... 337، 339
الرَّاهن ..... 248، 249، 265
الرَّأي 160
رَبُّ المال ..... 276، 279، 280، 281
ربا النَّسيئة 145
الرِّبا111، 133، 134، 145، 146، 224، 264، 265، 266، 280، 289، 290، 291، 292، 293، 307، 313، 334، 335، 337، 343، 344، 368
ربع دينار ..... 220، 221
الرجحان 137
الرُّخصة ..... 274، 275
الرِّدَّة ..... 237، 244
الرشوة 224
الرِّضا ...258، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 309، 310، 313، 336، 344، 345، 375
رعاية المصلحة ..... 149، 175، 178، 343، 370
الرقِّ 47
الرَّهن106، 111، 215، 235، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 262، 263، 264، 265، 289، 300، 309
الرَّهن ..... 187، 246، 247، 248، 250، 264
الرؤية الكونيَّة 58
زكاة الأوراق المالية 284
زكاة الحليِّ ..... 283، 326
زكاة عروض التِّجارة ..... 286، 287
الزَّكاة47، 50، 105، 146، 147، 216، 218، 283، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 338، 343، 344
الزِّنا ..... 50، 224
الزَّواج ..... 53، 98
السارق ..... 219، 224

سجود السَّهو.....158
السرقة.....219، 220، 224
السَّفر..... 238، 240، 246، 247، 248، 269
السُّفهاءُ.....231
السُّلطان .....199، 331
السَّلف .....131، 214، 238، 320
السَّلَم..... 111، 213، 214، 235، 266، 270، 272، 273، 274، 275
السنَّة النبويَّة29، 38، 57، 62، 83، 85، 88، 108، 151، 155، 159، 170، 178، 179، 213، 230، 246، 249، 252، 270، 272، 283، 322، 375
السِّهام.....206
سؤال الأزمة.....60
السياسة الاقتصاديَّة.....232
السِّيرة 122
الشِّراء168، 176، 179، 181، 184، 231، 259، 262، 280، 282، 284، 288، 294، 295، 302، 303، 304، 311، 317، 318، 335
الشَّرع25، 39، 46، 53، 102، 133، 138، 139، 142، 146، 171، 181، 189، 193، 213، 214، 224، 249، 251، 255، 256، 264، 269، 272، 279، 282، 300، 310، 313، 319، 358، 375
الشَّركة .....62، 111، 185، 199، 205، 206، 207، 218، 244، 277، 278، 316، 347
الشُّروط ..... 98، 111
الشَّريعة20، 22، 30، 32، 34، 35، 36، 37، 39، 40، 43، 44، 46، 47، 50، 51، 53، 54، 57، 58، 61، 63، 93، 94، 103، 129، 130، 131، 133، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 147، 148، 149، 151، 153، 162، 163، 168، 170، 173، 183، 190، 191، 192، 198، 209، 210، 218، 219، 223، 225، 226، 229، 230، 254، 258، 271، 272، 276، 281، 283، 285، 287، 289، 290، 292، 297، 299، 303، 306، 310، 313، 314، 316، 320، 321، 322، 324، 326، 332، 333، 337، 340، 342، 343، 344، 348، 351، 352، 355، 357، 358، 360، 361، 362، 365، 367، 370، 371، 372، 374، 379، 380، 381، 382
الشَّريك ..... 185، 187، 205، 206، 207، 325
الشِّعر.....123
الشَّفاعة.....222
الشُّفعة..... 106، 111، 168، 185، 186، 205، 206، 207، 208، 250
الشَّفيع.....207
الشهادة على الناس.....218، 343
الشَّهادة..... 234، 237، 239، 240، 242، 243، 244، 245، 247، 375

الشهود الحضاريِّ..... 20، 44
الشُّهود..... 237، 244
الشُّورى..... 84، 87، 380
الصَّدقات..... 47، 218، 326، 338
الصَّدقة..... 165، 175، 216، 217، 218، 288
الصَّرف..... 111، 123
الصَّغائر..... 91، 191
الصَّلاة..... 27، 47، 49، 50، 105، 157، 159، 202، 212
الصلاح37، 40، 43، 44، 47، 142، 151، 152، 154، 169، 170، 171، 172، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 184، 201، 202، 204، 243، 257، 258، 281، 287، 288، 316، 318
الصُّنَّاع..... 228، 229
الصَّوم..... 49، 50، 105، 140
الصِّيغة..... 303، 304
الضَّرائب..... 338
الضَّرَرُ132، 133، 156، 157، 182، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 193، 198، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 225، 226، 228، 229، 258، 298، 307، 310، 318، 319
الضَّروريَّات..... 45، 47، 49، 172، 182، 198، 201، 202، 232، 339
الضَّرورة..... 45، 48، 197، 201، 253، 275، 277، 278، 290، 294
الضروري..... 49
الضَّمان164، 174، 175، 180، 181، 188، 202، 226، 227، 228، 229، 236، 242، 243، 244، 248، 264، 273، 279، 280، 281، 289، 301، 303، 304، 344، 365
الضَّمير الأخلاقيُّ..... 251
الطِّبُّ..... 123
الطَّلاق..... 99، 105
الطناء..... 179، 180
الطهارة..... 45، 46، 47
الطوافة..... 111
الظاهر..... 134، 136، 137، 147، 241، 260، 310
الظاهرة الإنسانية..... 26، 27، 60، 61، 200، 342
الظاهرة الطبيعيَّة..... 60
الظَّنُّ الرَّاجح..... 258
الظَّنُّ..... 96
الظِّهار..... 159

العادة..... 133، 141، 219، 257، 262، 311
العامّ.....192
العبادات البدنيّة المحضة 46
العبادات البدنية ..... 47، 49
العبادة .....23، 24، 38، 46، 48، 49، 99، 157، 160، 161، 162، 172، 269، 323، 325، 326، 328
العبد الآبق 250
العِتق ..... 46، 216
العدالة الاجتماعيَّة..... 327، 330، 333، 334، 336، 337، 338، 340، 344
العدل32، 37، 54، 60، 62، 69، 78، 85، 90، 123، 148، 186، 187، 198، 199، 205، 223، 228، 258، 280، 308، 310، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 331، 332، 333، 334، 337، 340، 344، 368، 374، 380
العُرف.....141، 315
العَروض 123
العزَّابة.....107
العشيرة.....112، 114، 222
العقار .....189، 245
العقد253، 263، 271، 274، 278، 279، 281، 295، 300، 301، 304، 306، 308، 309، 310، 312، 315، 351، 366، 368
العقلُ المقاصديُّ.....190
العقل..... 24، 26، 48، 49، 191، 224، 266، 321، 351
العقوبات ..... 63، 234
عقوبة المحارِب 224
العلامات 28
العِلَّة45، 134، 136، 142، 150، 153، 155، 158، 159، 161، 162، 166، 167، 168، 185، 228، 266، 315، 278، 315
علمُ الخلاف 97
العلمُ اليقينيُّ القطعيُّ.....96
العلوم النظريَّة 94
عمليٍّ.....24
العمليَّة الاجتهاديَّة..... 28، 129، 142
العموم الأصليُّ.....26
العنصر المهيمن 26
العِوض..... 210، 219، 263، 311، 354، 362، 370

العين المرهونة.....248، 249، 265
العين المؤجَّرة.....168
الغايات.....26، 36، 37، 38، 39، 40، 57، 108، 130، 138، 151، 161، 163، 170، 235، 251
الغائب ..... 177، 202، 203، 209، 274، 319
الغبن الفاحش.....198
الغبن .....255، 318، 319
الغرامات 338
الغَرر213، 235، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 261، 262، 264، 265، 266، 270، 271، 272، 273، 277، 308، 313، 314، 315، 316، 318، 319، 344
الغرماء .....249، 311
الغِشُّ..... 195، 256، 294، 298، 308، 310، 313، 314
الغصب.....224
الغموم.....182
الفائدة الرِّبويَّة 290
الفتاوى.....135، 139، 146، 168، 264، 265، 312، 348، 355، 358، 359، 361، 363، 366
الفتنة الكبرى 82
الفتوى..... 28، 40، 104، 107، 109، 120، 139، 140، 141، 189، 275، 315، 379، 382
الفرائض.....105، 106، 122
فرضُ عينٍ.....242
فرضُ كفاية.....242
الفروع الفقهية..... 43، 132، 184، 226
الفروع25، 43، 46، 50، 61، 66، 94، 110، 130، 131، 132، 135، 136، 143، 151، 155، 161، 163، 164، 166، 170، 174، 175، 179، 181، 182، 184، 190، 191، 194، 200، 203، 204، 207، 209، 226، 234، 235، 239، 245، 251، 255، 256، 261، 266، 267، 268، 270، 282، 289، 293، 302، 313، 315، 321، 326، 328، 334، 337
الفساد40، 44، 47، 142، 169، 171، 177، 182، 184، 185، 187، 188، 190، 201، 205، 206، 210، 223، 230، 248، 254، 261، 265، 299، 313، 320، 321
الفسالة 179
الفسخ 310
الفِضَّة .....284، 285، 294، 327
الفِطرة.....191، 192
الفعل.....26، 27، 29، 51، 57، 90، 171، 224، 296، 308
فقه المال .....209، 234

فقه المعاملات.....62، 99، 106، 200، 361، 367، 368، 375، 376، 378
فقه الموازنات .....200، 202، 209
الفقه22، 25، 26، 28، 29، 57، 59، 63، 93، 94، 95، 96، 98، 103، 104، 106، 108، 110، 122، 123، 129، 135، 137، 139، 143، 147، 161، 166، 168، 193، 200، 234، 288، 316، 321، 342، 345، 348، 354، 358، 360، 361، 362، 365، 367، 371، 376، 377، 378، 380، 381، 382
الفقهاء25، 43، 50، 64، 93، 94، 97، 99، 144، 150، 163، 168، 226، 235، 236، 239، 242، 244، 260، 261، 263، 266، 278، 280، 287، 288، 291، 294، 301، 304، 310، 311، 317، 375
الفقيه .....22، 24، 25، 93، 95، 97، 137، 139، 141، 322
فكر المادَّة 339
الفكر الماديُّ 338
الفكر المصلحيُّ.....149
الفكر المقاصديُّ ..... 136، 150، 168، 169، 200، 203، 285
الفكر24، 29، 37، 87، 91، 136، 143، 285، 323، 328، 339، 342، 345، 347، 348، 350، 351، 352، 353، 354، 358، 359، 360، 362، 364، 365، 369، 371، 376، 379، 380، 381
الفلج 189
الفلسفة.....123
الفلك 123
الفهم ..... 22، 25، 26، 27، 28، 29، 37، 40، 41، 60، 93، 95، 129، 130، 142، 149، 161، 191
الفيءُ.....296
القانون .....288، 365
القَبول .....302، 303، 304، 305
القراءات 123
قراءة الكتاب المسطور 56
قراءة الكتاب المنظور 56
القرابة .....322، 333
القِرَاضُ ..... 47، 250، 270، 272، 276، 278، 279، 280، 281
القرآن الكريم151، 155، 159، 170، 215، 217، 222، 230، 236، 237، 242، 261، 269، 270، 283، 285، 294، 296، 322، 324، 347، 364، 367، 374، 375
القرائن ..... 28، 192
القُرشيَّة.....84
القَرْضُ..... 180، 235، 263، 264، 265، 279، 289، 290، 292
القسمُ ..... 185، 205، 206، 315، 327
قسمة الأزمان 315

قسمة الأعيان.....315
قسمة المعاومة.....315
القسمة .....185، 187، 205، 206
القصاص .....45، 47، 91، 116
القصد .....133، 134، 143، 144، 145، 147، 163، 170، 209، 252، 318، 322، 345
القضاء.....63، 98، 102، 234، 331، 332
القطع..... 43، 220، 221، 260
القطعيَّات.....24
القلق المعرفيّ.....59
القِمار .....224، 225، 316
القواعد الأصوليَّة.....143
قواعد الشرع 47
القواعد العَامَّة ..... 25، 161، 209، 244
القواعد الكلية ..... 130، 148، 161، 200، 313
قواعد المقاصد 110
القواعد.....43، 57، 142، 266، 321
القوى الاقتصاديَّة العالميَّة 219
القِياس ..... 24، 45، 49، 135، 166، 168، 204، 274، 277، 300، 315
كبائر شرك.....91
كبائر نفاق 91
الكبائر..... 91، 191
الكتاب ..... 29، 83، 88، 89، 108، 178، 179، 283، 322
الكتابة .....215، 235، 236، 237، 238، 239، 241، 243، 244، 245، 246، 247، 248، 268، 300
الكراء 186
الكراهة..... 98، 177، 178
الكشف..... 24، 153، 359، 375
الكفاءة الشَّرعيَّة 84
الكفارة ..... 50، 216، 283
كفر شرك.....91
كفر نعمة ..... 76، 89
الكفيل.....135، 148، 177، 342
الكُلّ .....131، 132
الكليَّات الخمس.....50، 52، 55، 171، 172، 182، 232

الكُلِّيَّات27، 37، 43، 46، 47، 49، 50، 51، 56، 60، 64، 131، 138، 163، 165، 173، 175، 178، 198، 209، 210، 261، 262، 285، 287، 305، 321، 329، 351، 365
اللُّزوم ..... 278، 299، 300، 301، 306، 309، 310، 313
اللِّعان 159
المال الأخضر 189
المآل ..... 22، 29، 128، 138، 141، 165، 175، 244، 327، 343، 355، 368
المائعات 175
المباح .....191، 281، 323، 324
المبادلات التِّجاريَّة .....197، 290
المبادئ العامَّة .....178، 209، 328
المبادئ الكليَّة .....193، 244، 266، 271
المجالات الأربعة .....51، 52، 55، 61
المجتهد21، 25، 28، 38، 130، 131، 135، 136، 137، 138، 149، 167، 173، 175، 191، 193، 194، 209، 350
المجنون .....177، 202، 203
المحتكر ..... 194، 195، 294، 295، 319
المخاصمات ..... 99، 279
المدين..... 248، 249، 251، 265، 286، 290، 291، 292، 311، 334
مُرتكب الكبيرة ..... 90، 91
المرتَهِن..... 248، 249، 250، 262، 263، 264، 265
المركَّب الإضافيِّ.....30
المزارعة .....213، 270، 271
المساقاة ..... 47، 98، 270، 271، 278
المساواة الإنسانيَّة 327
المستأجِر .....168، 227، 228
المستحِدَّات ..... 135، 136، 163، 167، 168، 175، 285، 297، 316، 321، 343
المستحبّ 324
المسلكُ الاجتهاديُّ 193
المسلم ..... 134، 147، 202، 353، 358، 374، 378، 381
المشتري252، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 273، 302، 303، 304، 305، 307، 308، 309، 317، 318، 319، 320
المُشرك.....202، 270
المشقَّة.....20، 21، 44، 48، 135، 141، 152، 153، 162، 213، 245، 268

المصالح الخفيَّة.....173
المصالح الرَّاجحة.....194
المصالح الضروريَّة.....174
مصالح العباد.....150، 151
المصالح المرجوحة.....194
المصالح36، 37، 38، 39، 40، 43، 86، 128، 129، 136، 137، 139، 141، 142، 143، 148، 149، 150، 155، 157، 161، 162، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 178، 179، 181، 182، 183، 184، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 198، 200، 203، 204، 206، 212، 214، 222، 226، 227، 236، 237، 275، 281، 285، 288، 296، 306، 331، 351
المصلحة الحاجية.....199
المصلحة الخاصَّة..... 172، 173، 191، 195، 199
المصلحة الرَّاجحة.....272
المصلحة الضروريَّة.....199
المصلحة العامَّة.....44، 172، 173، 191، 195، 199، 203، 274، 298
المصلحة المُتوقَّعة.....195، 196
المصلحة المرجوحة.....272
المصلحة الموهومة.....288
المصلحة الواقعة.....195، 196
المصلحة39، 158، 162، 164، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 177، 181، 182، 183، 184، 189، 192، 193، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 204، 205، 206، 208، 212، 214، 228، 249، 251، 258، 272، 273، 275، 281، 288، 312، 325، 329، 330، 336، 343، 358، 361، 365، 382
المضارب..... 180، 181، 276، 278، 279، 280، 281
المضاربة..... 167، 168، 180، 271، 272، 276، 277، 278، 279، 280
المضرَّة131، 132، 171، 175، 176، 177، 178، 185، 186، 192، 202، 203، 205، 207، 208، 218، 242، 305
المطني.....180
المعاملات الاقتصاديَّة.....63
المعاملات البدنيَّة..... 63، 234
المعاملات المالية10، 42، 50، 65، 93، 102، 108، 111، 112، 127، 128، 129، 130، 138، 141، 142، 144، 145، 147، 148، 150، 160، 161، 166، 168، 169، 170، 173، 174، 178، 181، 182، 183، 184، 191، 194، 198، 200، 213، 215، 233، 234، 235، 239، 242، 243، 244، 249، 253، 254، 256، 261، 264، 268، 280، 290، 297، 299، 300، 301، 303، 306، 307، 322، 333، 334، 335، 336، 340، 342، 343، 345، 361، 363، 368، 371، 375، 376، 378

المعاملات.....133، 161، 162، 242، 261، 268، 277، 304، 313، 319، 325، 326، 362
المعاوضات المالية ..... 98، 253، 270
المعسِر 217
المعنى20، 26، 30، 32، 38، 41، 42، 45، 48، 63، 86، 139، 142، 152، 162، 170، 174، 200، 207، 247، 251، 252، 255، 266، 294، 323، 351
المغارسة .....270، 271
المفاسد38، 40، 128، 129، 149، 155، 162، 170، 182، 183، 184، 190، 191، 192، 193، 194، 200، 203، 204، 205، 206، 242، 318
المفاهيم الكليَّة 25
المفتي.....28
المفسدة الخالصة 183
المفسدة الرَّاجحة.....183، 272
المفسدة المرجوحة 272
المفسدة المغلوبة 272
المفسدة ... 39، 171، 181، 182، 183، 184، 189، 190، 192، 201، 204، 206، 208، 224، 245، 343
المفلس..... 177، 178، 306، 311، 312
المقارِض 278
مقاصِد الأسرة.....53
المقاصد التحسينيَّة ..... 44، 171
مقاصد التَّشريع الخاصَّة..... 35، 37
مقاصد التَّشريع العامَّة.....35، 37، 53، 63
المقاصد الجزئيَّة ..... 61، 62، 110
المقاصد الحاجية..... 44، 46، 171
المقاصد الخاصَّة..... 63، 65، 234
المقاصد الضروريَّة ..... 43، 46، 171
المقاصد العامَّة ..... 63، 65، 141
المقاصد العليا.....139، 299
المقاصد القرآنية العليا الحاكمة .....37، 56، 57، 58
المقاصد الكليّة 130
المقاصد الكليَّة ..... 25، 46، 61، 62، 110، 130، 137، 271، 313
المقاصد10، 22، 26، 30، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 47، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 103، 108، 129، 130، 131، 136، 137، 138، 139، 141، 142، 144، 147، 148، 150، 151، 161، 170، 171، 173، 174، 175، 193،

232,233، 234، 235، 243، 258، 276، 277، 283، 285، 286، 290، 297، 299، 300، 306، 310،
314، 319، 330، 334، 339، 340، 342، 343، 348، 349، 351، 352، 355، 357، 359، 360، 361،
362، 363، 364، 365، 370، 371، 372، 374، 376، 379، 380، 381، 382
المقرِض.....216، 217، 265، 337
مقصد التَّداول63، 147، 176، 178، 181، 212، 213، 214، 215، 218، 229، 233، 242، 267، 268،
269، 270، 272، 273، 275، 276، 277، 279، 281، 282، 283، 284، 286، 287، 289، 290، 291،
292، 293، 294، 295، 296، 297، 327، 343
مقصد الثَّبات233، 234، 242، 243، 244، 249، 256، 261، 262، 297، 298، 299، 300، 301، 303،
304، 305، 306، 308، 310، 313، 314، 317، 318، 319، 320، 321، 343، 344
مقصد الزَّواج63، 147، 233، 234، 267، 268، 270، 272، 274، 275، 276، 277، 279، 281، 282،
283، 287، 290، 293، 294، 295، 297، 301، 321، 343
مقصد العدل233، 234، 262، 287، 288، 306، 326، 328، 330، 331، 333، 334، 335، 336، 338،
339، 340
مقصد الوضوح63، 233، 234، 235، 236، 239، 242، 244، 249، 250، 253، 254، 256، 257، 258،
261، 262، 264، 265، 301، 303، 304، 306، 313، 317، 318، 320، 321
مقصد حفظ المال43، 50، 52، 63، 134، 164، 165، 166، 171، 175، 178، 179، 181، 183، 190،
196، 197، 199، 202، 209، 210، 211، 214، 215، 219، 221، 222، 224، 225، 226، 227، 229،
230، 232، 234، 236، 239، 242، 245، 247، 248، 261، 265، 270، 287، 290
مقصد حفظ الدين.....43، 50، 54، 171، 183
مقصد حفظ العرض.....52
مقصد حفظ العقل .....43، 50، 52، 171، 183
مقصد حفظ النسب 53
مقصد حفظ النسل .....43، 53، 171، 183
مقصد حفظ النفس.....43، 52، 141، 171، 183، 196، 197، 199، 202
مقصد حفظ النّفس.....50
المقلِّدُ ..... 96، 97
المكاتبة.....46
المكروه .....307، 323
المكروهات 27
المكلَّف ..... 22، 27، 39، 40، 43، 50، 134، 142، 143، 144، 153، 162، 211، 226
الملابسات الخارجيَّة.....27
الملابسات القَبْلية والبَعْدية 192
الملكية الفردية 296

الملكيَّة ..... 262، 264، 296، 299، 303، 306، 310، 313، 314، 317، 368، 371
المنافع ..... 100، 102، 166، 167، 171، 192، 193، 213، 216، 223، 226، 260، 271، 285
المُنافق 202
المناكحة ..... 91، 99، 162
المندوب ..... 46، 191، 323
المنطق 123
المنفعة الماديَّة 317
المنفعة ..... 171، 172، 185، 248، 262، 263، 264، 265، 280، 329، 330
المنهج الاستنباطيُّ 148
المنهج التجريبيُّ 60
المنهج المعرفِيّ ..... 54، 59
المنهج 38، 39، 41، 43، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 56، 59، 60، 61، 75، 82، 83، 84، 85، 86، 92، 93، 104، 108، 110، 129، 130، 131، 136، 140، 143، 147، 151، 153، 155، 159، 160، 161، 162، 168، 175، 178، 179، 193، 230، 283، 286، 288، 296، 297، 314، 321، 332، 333، 338، 340، 342، 354، 357، 367، 368، 370، 372، 373، 379
المنهيات ..... 46، 282
الموارثة 91
الموازنة ..... 129، 130، 190، 191، 192، 193، 198، 200، 202، 306
الموبقات 46
المؤسَّسَاتُ الخيْرِيَّةُ 340
النَّاجش 308
النَّجش ..... 195، 294، 308، 318، 319
النَّدب ..... 178، 237، 239، 240، 241، 245
النَّسب 322
النصُّ ..... 24، 25، 37، 46، 50، 136، 156، 166، 168، 170، 196، 201، 295، 360، 367
النِّصاب ..... 284، 286، 287، 326
النُّصوص ..... 24، 29، 129، 138، 148، 165، 167، 192، 201، 226، 249، 381
النِّظام الربويُّ ..... 334، 335، 336
النِّظام العامُّ 312
نظامٌ تراحُمِيٌّ ..... 326، 330
النظر الاستدلاليُّ 148
النَّظَر التجزيئيُّ 131
النَّظَرُ الشُّمُوليُّ 287

النَّظر المصلحيُّ 285
النَّظر المقاصديُّ.....132، 172، 196، 200، 275، 288، 303، 304، 308، 313، 319، 327
النظر22، 27، 29، 30، 41، 42، 43، 46، 53، 55، 64، 110، 132، 142، 149، 161، 162، 165، 173،
175، 178، 179، 181، 186، 191، 193، 196، 199، 201، 203، 208، 238، 243، 247، 264، 275،
276، 287، 288، 289، 305، 306، 310، 317، 319، 321، 328، 329
النظرة القرآنيّة الكونيّة 56
النظريَّات الاقتصاديَّة الإسلاميَّة.....174
النفع.....141، 147، 167، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 178، 180، 281، 282، 330، 336، 343
النَّفقات.....106
النَّقد.....58، 59، 60، 284، 292، 293
النَّقدان .....284، 285، 286
النكاح .....47، 50، 105، 106، 300
النَّماذج التَّفسيريَّة المهيمنة.....59
النموذج التفسيريٌّ.....27، 56، 59
نموذج معرفيّ قرآنيّ 59
النهي39، 131، 144، 156، 165، 188، 194، 195، 198، 213، 214، 222، 225، 230، 231، 242،
245، 257، 258، 260، 261، 263، 270، 290، 293، 294، 295، 296، 297، 313، 318، 324
النَّوازل ..131، 135، 136، 141، 147، 163، 167، 168، 175، 277، 285، 287، 297، 316، 321، 343
النَّوَاهي.....39، 40، 325
النيَّة .....133، 134، 142
الهبة .....106، 111، 162، 216، 218، 248
الهندسة 123
الهوى.....131، 139، 322، 333
الواجب 323
الواجبات.....53، 191
الواقع22، 26، 27، 28، 29، 42، 56، 57، 89، 110، 129، 130، 137، 138، 141، 147، 188، 193،
200، 206، 216، 219، 242، 244، 245، 256، 259، 266، 342، 344، 365
الوجوب98، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 245، 276، 283، 284، 285، 286، 312، 317،
324، 332، 343
الوحي.....22، 29، 34، 40، 56، 58، 59، 61، 78، 97، 141، 155، 159، 161
الوصايا.....106، 111، 218
الوصيُّ 202
الوعاء الحضاريُّ.....321

الوقف.....177، 201
الوكالات.....212
الوكيل..... 174، 175، 180، 202، 231
اليتيم .....175، 176، 177، 178، 179، 180، 188، 189، 190، 200، 202، 203، 225

فهرس المحتويات

شكر وتقدير 5
إهداء 6
الاختصارات والرُّموز المستعملة..... 7
المقدِّمة ..... أ
الفصل الأوَّل: تحديد المصطلحات والمفاهيم.....20
المبحث الأوَّل: تعريف الاجتهاد المقاصديِّ.....20
المطلب الأوَّل: تعريف الاجتهاد.....20
المطلب الثاني: تعريف المقاصد «مقاصد الشريعة».....30
الفرع الأوَّل: تعريف المقاصد لغة.....30
الفرع الثاني: تعريف مقاصد الشَّريعة اصطلاحا.....32
المطلب الثالث: تعريف المركَّب اللَّفظي «الاجتهاد المقاصديُّ».....38
المبحث الثاني: تقسيمات المقاصد بين القدامى والمعاصرين 43
المطلب الأوَّل: تقسيم القدامى للمقاصد 43
المطلب الثاني: تقسيمات المعاصرين للمقاصد.....51
المطلب الثَّالث: تقسيمات أخرى للمقاصد.....61
الفرع الأوَّل: تقسيمها باعتبار شمولها للإنسانيَّة من عدمه 61
الفرع الثاني: تقسيمها باعتبار شمولها للأحكام من عدمه.....63
المبحث الثَّالث: التَّعريف بالإباضيَّة.....66
المطلب الأوَّل: الجذور التَّاريخيَّة للإباضيَّة.....66
المطلب الثاني: الجذور الفكريَّة للإباضيَّة 78
الفرع الأوَّل: المبادئ السِّياسيَّة 78
الفرع الثَّاني: المبادئ العقديَّة.....88
المبحث الرَّابع: تعريفُ المعاملات المالية، والمؤلَّف الأنموذجِ (شرح النِّيل) ومُؤَلِّفه (الشيخ اطفيَّش).....93
المطلب الأوَّل: تعريف فقه المعاملات المالية 93
الفرع الأوَّل: التَّعريف بالمكوِّن اللَّفظيِّ 93
الفرع الثاني: التَّعريف بالمركَّب اللَّفظيِّ.....102
المطلب الثاني: تعريف المؤلَّف الأنموذج (شرح النِّيل) ومؤلِّفه (الشيخ اطفيَّش) 103
الفرع الأوَّل: التَّعريف بالمؤلَّف (شرح النِّيل وشِفاء العليل).....104
الفرع الثَّاني: التَّعريف بالمؤلِّف (أمحمَّد بن يوسف اطفيَّش).....112
الفصل الثاني: الأسس النظريَّة للاجتهاد المقاصديِّ في المعاملات المالية.....129
المبحث الأوَّل: أهميَّة الاجتهاد المقاصديِّ في المعاملات المالية 129
المطلب الأوَّل: أهميَّة الاجتهاد المقاصديِّ في المعاملات المالية من جانب الفهم 129

الفرع الأوَّل: تمكين المجتهد من الفهم الصَّحيح للأحكام 130
الفرع الثَّاني: تمكين المجتهد من استنباط الأحكام للنَّوازل والقضايا المستجِدَّة 135
الفرع الثَّالث: تمكين المجتهد من التَّرجيح بين الأدلَّة المتعارضة الظَّاهر 137
المطلب الثَّاني: أهميَّة الاجتهاد المقاصديِّ في المعاملات المالية من جانب التَّطبيق والتَّنزيل 138
المطلب الثَّالث: فوائد عامَّة 147
المبحث الثَّاني: التَّعليل المقاصديُّ في باب المعاملات المالية 150
المطلب الأوَّل: منهج التَّعليل في القرآن والسنَّة 151
الفرع الأوَّل: منهج القرآن الكريم في تعليل الأحكام 151
الفرع الثَّاني: منهج السُّنَّة في تعليل الأحكام 155
المطلب الثَّاني: منهج التَّعليل في باب المعاملات 160
الفرع الأوَّل: التَّعليل أصلٌ في المعاملات 161
الفرع الثَّاني: التعليلُ المصلحيُّ بحفظ الأموال، ومُلاحظةُ هذه الكليَّة في اجتهادات الفقهاء.....163
الفرع الثَّالث: التعليل القياسيُّ في التشريع الماليِّ.....166
المبحث الثالث: جلب المصالح ودرء المفاسد في المعاملات المالية 170
المطلب الأوَّل: جلب المصالح في باب المعاملات المالية 170
الفرع الأوَّل: تعريف المصلحة 170
الفرع الثَّاني: رَعْيُ المصالح عند الإباضيَّة في باب المعاملات المالية 174
المطلب الثاني: درء المفاسد في باب المعاملات المالية 182
الفرع الأوَّل: تعريف المفسدة 182
الفرع الثاني: درء المفاسد عند الإباضيَّة في باب المعاملات المالية 184
المطلب الثَّالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد عند الإباضيَّة في باب المعاملات المالية.....191
الفرع الأوَّل: تعارض المصالح فيما بينها.....194
الفرع الثاني: تعارض المفاسد فيما بينها.....200
الفرع الثالث: تعارض المصالح والمفاسد فيما بينها 204
المبحث الرَّابع: مقصد حفظ المال وجودا وعدما 210
المطلب الأوَّل: حفظ المال من جانب الوجود.....210
المطلب الثاني: حفظ المال من جانب العدم.....219
الفصل الثَّالث: المقاصد الشَّرعيَّة الخاصَّة في باب المعاملات المالية 234
المبحث الأوَّل: مقصد الوضوح في الأموال 234
المطلب الأوَّل: سُبُل التَّوثيق.....235
الفرع الأوَّل: الكتابة.....235
الفرع الثاني: الإشهادُ 239
الفرع الثَّالث: الرَّهن 246

المطلب الثَّاني: منعُ الغَرر والجهالة في البيوع.....251
الفرع الأوَّل: الغَرر والجهالة (المعنى والمقصد).....251
الفرع الثَّاني: الغَرر والجهالة (نماذج تطبيقيَّة).....256
المبحث الثَّاني: مقصد الرَّواج والتَّداول في الأموال 267
المطلب الأوَّل: التَّداول والرَّواج؛ معنى واحتفاء، أمرا وإباحةً 267
الفرع الأوَّل: المعنى اللِّسانيُّ.....267
الفرع الثَّاني: المعنى الاصطلاحيُّ.....268
الفرع الثَّالث: إشاراتٌ إلى الوسائل المأمور بها والمباحة لتحصيل مقصد الرَّواج والتَّداول.....270
المطلب الثَّاني: الوسائل المنهيُّ عنها للحفاظ على مقصد التَّداول والرَّواج.....282
الفرع الأوَّل: تحريم الاكتناز وطُرق مُحاربته 282
الفرع الثَّاني: تحريم التَّعامل بالرِّبا.....289
الفرع الثَّالث: تحريم الاحتكار، ومنع حصر المال في فئة قليلة 293
المبحث الثَّالث: مقصد الثَّبات في الأموال.....298
المطلب الأوَّل: أصل بناء العقود على اللُّزوم.....299
المطلب الثَّاني: منع مَادَّة الفساد في المعاملات.....313
المبحث الرَّابع: مقصد العدل في الأموال.....322
المطلب الأوَّل: موارد العدل ومعانيه العَامَّة 322
المطلب الثَّاني: موارد العدل ومعانيه الخاصَّة بالمعاملات المالية.....333
الفرع الأوَّل: العدلُ من أعظم حِكَم تحريم الرِّبا 334
الفرع الثَّاني: العدل في نظام الإنفاق والاعتدال فيه.....337
الخاتمة.....342
قائمة المصادر والمراجع 347
فهرس الآيات القرآنيَّة.....384
فهرس الأحاديث والآثار.....394
فهرس القواعد المقاصديَّة والأصوليَّة والفقهيَّة.....397
فهرس الأعلام.....398
فهرس المصطلحات 404
فهرس المحتويات.....428
مُلَخَّص البحث 431
ABSTRACT.....433

مُلَخَّص البحث

لقد سَلَّطت هذه الدِّراسة الضَّوء على الاجتهاد المقاصديِّ لدى عُلَمَاء المدرسة الإباضِيَّة، مُتَّخِذة كتاب «شرح النِّيل» لامحمَّد بن يوسف اطفيَّش (ت: 1332هـ/ 1914م) مُرْتَكَزا ومِحْوَرا، مُستَنْبِطة منه معالم الاجتهاد المقاصديِّ للمذهب، مُعتمدة في التطبيق والتَّمثيل على باب المعاملات المالية وما اتَّصل به من مسائل.

ولقد جاءت هذه الدراسة بهدف بيان الجانب المقاصديِّ للمذهب الإباضيِّ، وقصد التَّعمُّق في أصوله وفروعه، وإفادة الباحثين بآرائه واجتهاداته، وَرَوْم تقديم الإضافةِ في مجال الفهم الشمولِيِّ والفكر الكليّ للشريعة الإسلاميَّة.

ولقد أظهر البحثُ في فصله الأوَّل ماهية الاجتهاد المقاصديِّ، وأَبْرَزَ جذور المذهب الإباضيِّ وأصولَه التَّاريخيَّة والفكريَّة الأَصيلة، وتكوينَ الشيخ اطفيَّش ونشأته التي أَهَّلته للاجتهاد والفتوى، ومَكَّنته من ناصيتهما وهو لَم يزل حديث السِّنِّ، وسمحت له بالتَّصنيف الكثير والتَّأليف الغزير في مُختلف العلوم حَتَّى نَيَّفت تآليفه على المائة.

وفي الفصل الثَّاني اهتمَّت الدِّراسة بالاجتهاد المقاصديِّ وأُسُسِه؛ حيث جَلَّتْ أهميَّةَ المقاصد في جانِبَيْ الفهم والتَّنزيل، تنظيرا وتطبيقا، وتطرَّقت بالتأصيل والتَّدليل لِمكانة التَّعليل في الفقه الإسلامِيِّ، وخَصَّت بالذِّكر المذهبَ الإباضِيَّ، مُرَكِّزة في التَّطبيق على باب المعاملات المالية، ثُمَّ تعقَّبت ذلك ببيان منهج المذهب في فقه المصالح والمفاسد، وطريقته في الموازنة بينهما، وأثرِ ذلك على تفريعاته الفقهيَّة، وختمتِ الفصلَ بالحديث عن كليَّة حفظ المال واحتفاء علماء الإباضيَّة به بيانا وتوضيحا من حيث الوجودُ والعدمُ.

أَمَّا في الفصل الثَّالث فقد تعرَّضت لبحث المقاصدِ الخاصَّة بالمعاملات المالية والمتمثِّلة في الوضوح، والرَّوَاج، والثَّبات، والعدل، وحاولت بيانَ ماهية هذه المقاصد وحقيقتها نظرا وتطبيقا، وجالت في فروع المذهب الإباضِيِّ لاستكشاف تلك المقاصد وإجلاء مَكَامِن تمثُّلها وحضورها في فقه المذهب وفكر عُلَمائه.

وخلصت الدِّراسة إلى اعتبار اجتهادات الشيخ اطفيَّش دليلا على تضلُّعه وتفوُّقه في التَّفكير المقصديِّ والنَّظر المصلحيِّ، وأَبَانت عن مكانته العِلميَّة وقيمة اجتهاداته الفقهيَّة؛ نظرا وتحليلا، تأصيلا وتدليلا؛ بحيث عَدَّته مصدر غَناء للفقه الإسلاميّ، وموردا ثرًّا للباحثين

والدَّارسين في الفقه الإباضيّ.

كما انتهت الدِّراسة أيضا إلى اعتبار الفقه الإباضِيِّ أنموذجا مُتَميِّزا في الاجتهاد المقاصديِّ، ومثالا مُتَفَوِّقا في التَّفكير الكليِّ، الذي يعتمد المبادئ العامَّة للشَّريعة الإسلاميَّة. وقضى البحثُ بِأَنَّ هذا المسلك الاجتهاديَّ الشُّموليَّ كفيلٌ بتحقيق صلاحيَّة الشَّريعة وحضورها في الواقع، وزَعِيمٌ بضمان دوامها واستمرارها مع استمرار الإنسان، واستقرارها وثباتها رغم تَبَدُّل الزَّمان والمكان.

ABSTRACT

This study highlights *"al-Ijtihad al-Maqasidi"* (reflection efforts analyzing objectives of Sharia) of *Uluma* (theologians) in the *Ibadi* school, considering the book "*Shareh Annail*" of the author Mohamed Ben Youssef ATFICHE (died in 1332 Hijri/1914 AD) as base and theme, of which pins *"al-Ijtihad al-Maqasidi"* of doctrine are extracted. The study was based on the application and practice in the section of financial transactions and all matters related to it.

This study aims to determine the objectives of the Ibadi doctrine, to make a thorough analysis of its fundamentals and branches, to communicate to researchers their opinions and provide more in the context of the overall understanding and holistic thinking of the Islamic sharia.

The first chapter of the thesis defines *"al-Ijtihad al-Maqasidi"* and determine the roots of the Ibadi doctrine, its historical and rational origins as well as the biography and training of Sheikh *ATFICHE* which paved him the way of *ijtihad* and *fatwa*, and allowed him to deepen his research while he was still so young and to write a hundred books in different sciences.

The second chapter of the study focuses on the principles of *"al-Ijtihad al-Maqasidi"* whose importance of the objectives consists in understanding and revelation, on theoretical and practical plans. It discusses, in addition, the reasoning status in complete demonstration in Islamic jurisprudence, particularly in Ibadi doctrine, being based in practice on financial transactions section. The study demonstrates later the doctrine approach of benefits and harms and comparing them while defining the impacts that can be generated on jurisprudential branches. The chapter concludes with the preservation of funds from the perspective of *ibadi uluma* while explaining the fact of its existence.

The third chapter discusses the analysis of the objectives of financial transactions consisting of clarity, circulation, stability and justice. It also indicates the reality of these objectives on theoretical and practical plans. The study covers the branches of the Ibadi doctrine to discover these purposes, their place and presence for the jurisprudence of the doctrine and their *Uluma*.

The study concludes that the reflection efforts of Sheikh ATFICHE prove his brilliance and success in objective thoughts. It also showed the scientific status of the Sheikh and the value of its jurisprudential researches, opinions and analyzes taking into account their originality and reasoning, and considering the Sheikh as a source of wealth for both Islamic jurisprudence

and Ibadi school researchers.

Furthermore, the study came to consider the Ibadi jurisprudence as a distinct model for *"al-Ijtihad al-Maqasidi"* and a successful example of global thinking which depends on the general principles of Islamic Sharia. The thesis, thus, claims that the method based on holistic efforts could realize the validity of the Sharia and its presence in reality ensuring its sustainability simultaneously with the viability of man as well as its stability through time and space.