



مجلة

# المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية مُحَكَّمة  
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي  
برابطة العالم الإسلامي

العدد العشرون

١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م

السنة الثامنة عشرة

أبيض

مجلة  
المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية محكمة  
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي  
برابطة العالم الإسلامي

المشرف العام  
الأستاذ الدكتور

**عبدالله بن عبدالحسن التركي**

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

رئيس التحرير:

الدكتور

**صالح بن زابن المرزوقي البقمي**

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

أعضاء هيئة التحرير:

الأستاذ الدكتور

**علي بن عباس الحكمي**

الدكتور

**سعود بن مسعود الثببتي**

الدكتور

**أحمد بن عبدالله بن حميد**

الدكتور

**عبدالله بن مصالح الشمالي**

الدكتور

**عثمان بن إبراهيم المرشد**

الدكتور

**محمد علي القرني بن عيد**

الدكتور

**عابد محمد السفيني**

العدد ٢٠ - السنة الثامنة عشرة

١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م

المراسلات

باسم رئيس التحرير

ص.ب : ٥٣٧ مكة المكرمة

هاتف رقم : ٥٦٠١٢٧٦

فاكس رقم : ٥٦٠١٢٣٢

بريد إلكتروني

[mwlfiqh@hotmail.com](mailto:mwlfiqh@hotmail.com)

البحوث المنشورة تعبر

عن رأي كاتبها

أبيض



أبيض



أبيض



## قواعد النشر في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي

- ١ - تعنى المجلة ببحوث الفقه الإسلامي وما يتعلق به، من داخل المجمع وخارجه.
- ٢ - ألا يكون البحث مستقلاً من رسالة علمية، أو سبق نشره، أو قدم للنشر في جهة أخرى.
- ٣ - أن يكون البحث متمسماً بالعمق والأصالة والجدة.
- ٤ - أن يكون البحث موثقاً.
- ٥ - أن يلتزم الباحث بقواعد ومواصفات منهج البحث العلمي.
- ٦ - أن يكون العزو إلى صفحات المصادر والمراجع في الحاشية لا في الصلب، وأن ترقيم حواشي كل صفحة على حدة.
- ٧ - بيان المراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كل بحث حسب الحروف الهجائية مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها.
- ٨ - أن يقدم البحث مخرجاً في صورته النهائية منسوخاً على أحد أنظمة الحاسب الآلي، مع إرفاق قرص مطبوع عليه البحث، وإرفاق نسخة مطبوعة منه. ويمكن الاستعاضة عن هذا بالإرسال عن طريق البريد الإلكتروني.
- ٩ - ألا يزيد البحث عن خمسين صفحة، إلا إذا أمكن تقسيمه علمياً لنشره في عددين.
- ١٠ - أن يرفق الباحث ملخصاً لبحثه لا يتجاوز صفحة واحدة باللغة العربية، ويفضل ترجمته إلى الإنجليزية.
- ١١ - يتم عرض الأبحاث على محكمين ممن تختارهم هيئة التحرير.
- ١٢ - تقديم تعريف علمي بالباحث لا يتجاوز خمسة أسطر في صفحة مستقلة.
- ١٣ - يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة بإجازة بحوثهم للنشر.
- ١٤ - يعتذر للباحثين الذين لم يوافق على نشر بحوثهم دون إبداء الأسباب، ودون الالتزام بإعادة البحث.
- ١٥ - لا يحق للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد إرساله للتحكيم.
- ١٦ - يمنح الباحث مكافأة رمزية عن البحث في حال نشره، ويعطى عشر نسخ من المجلة.

أبيض

## محتويات المجلة

### ❖ كلمة المشرف العام على المجلة.

معالي الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي،

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي ..... ١٣

### ❖ كلمة رئيس تحرير المجلة.

فضيلة الأستاذ الدكتور صالح بن زابين المرزوقي البقمي،

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي ..... ١٩

### ❖ البحوث المحكمة: ..... ٢١

١- الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات.

للأستاذ للدكتور/عبد الكريم زيدان ..... ٢٣

٢- حكم استعمال الدواء المشتغل على شيء من نجس العين

كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة كالهيبارين الجديد .

للأستاذ الدكتور/عبد الفتاح محمد إدريس ..... ٨٩

٣- الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتضيد الحكمي

في المعاملات المعاصرة.

للأستاذ الدكتور/حسين حسن شحاته ..... ١٣٣

٤- التورق ، والتورق المنظم دراسة تأصيلية.

للدكتور/سامي بن إبراهيم السويلم ..... ١٩٥

٥- أمراض الدم الوراثية حقائق علمية عن أمراض مزمنة ومعقدة.

للأستاذ الدكتور/محسن بن علي فارس الحازم ..... ٢٨٥

### ❖ تقرير علمي عن كتاب الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم.

للأستاذ/عبد الستار فتح الله سعيد ..... ٣٣١

- ❖ مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي ..... ٣٩٧
- ١- القرار الرابع من الدورة السابعة عشرة:  
في حكم استعمال الدواء المشتغل على شيء من نجس العين  
كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة كالهيبارين الجديد ..... ٤٠٩
- ٢- القرار الرابع من الدورة السادسة عشرة:  
بشأن التنضيد الحكمي ..... ٤١١
- ٣- القرار الثاني من الدورة السابعة عشرة:  
بشأن التورق كما تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر ..... ٤١٥
- ٤- القرار الخامس من الدورة السابعة عشرة:  
بشأن موضوع أمراض الدم الوراثية ..... ٤١٩
- ٥- القرار السابع من الدورة السابعة عشرة:  
بشأن كتاب الهيروغليزية تفسر القرآن الكريم ..... ٤٢١
- ❖ من سير العلماء .
- ترجمة فضيلة الدكتور  
رضاء الله محمد إدريس المباركفوري -رحمه الله- ..... ٤٢٥
- ❖ ترجمة الملخصات بالإنجليزية ..... ٤٣٧

## كلمة المشرف العام على المجلة

معالي الأستاذ الدكتور  
عبد الله بن عبد المحسن التركي  
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

أبيض

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد:

فإن هذا العدد الموفي عشريين من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، يحمل لقرائه ثلة مختارة من البحوث الجديدة، بالإضافة إلى جملة من الفتاوى والقرارات الصادرة عن المجمع، مع التعريف بأحد أعلام العصر، وختامه ملخصات للبحوث والقرارات مترجمة إلى اللغة الإنكليزية؛ تكميلاً للفائدة وتعميماً للنفع بالعلم.

وقد نوقشت بعض موضوعات البحوث في إحدى الدورات السابقة، وتبعت بين مجالات عدة، كأصول السياسة ونظم الحكم، والحظر والإباحة في الاستعمال، والاقتصاد الإسلامي، والطب، ورد الشبهات والأباطيل عن الوحيين: القرآن والسنة.

ولا جرم أن البحث العلمي في مضمار الفقه، يركز في أحد جانبيه على أصول الأدلة ومصادرها النقلية، وفي جانبه الآخر على ما يعمله الباحث في تلك الأدلة من نظر صحيح، وفهم ثاقب، مع قدرة كافية على الجمع والتفريق وهذا يقود إلى التنبيه إلى أن حاجة الناس إلى الفقيه والمتفقه حاجة مستمرة دائبة، وأن الاجتهاد في كل زمن فرض معلق بذمة الأمة، وفي عصرنا الحاضر على وجه خاص، فإن النوازل والقضايا الخاصة والعامّة لا تفتأ تحدث وتلابس حياة الناس، مما يستدعي كفايةً بعلماء قادرين على الفتوى فيها. غير أن هذه الحاجة التي اقتضت فرضية الاجتهاد المستمرة، ينبغي أن تسد بجهود منهجية مكافئة؛ فإن المجتهدين لا يأتون من فراغ، بل من عملية إعداد تنظّمهم عبر مراحل التعليم، وتستخلصهم من صفوف طلاب العلم، بعد ظهور مخايل التأهيل عليهم من النباهة والنجابة، ورعايتهم حتى يبلغوا درجة النظر، فإن الفقه ثمرة للنظر الصحيح والفهم الثاقب ودوام التحصيل.

إن الاجتهاد ليس منصباً من المناصب الوظيفية العادية، يكفي في سد شغوره تعيين من يشغله، بل هو مرتبة علمية متميزة تتحقق باستكمال جملة من الشروط المعرفية، كالعلم بآيات الأحكام وأحاديثها، ومعرفة الناسخ والمنسوخ منهما، وقواعد تفسير نصوصها، ومعرفة مواضع الإجماع، وفقه القياس، وقواعد التعارض والترجيح بين الأدلة بالإضافة إلى علوم اللغة... إلى غير ذلك مما سطره علماء الأصول مفصلاً.

ويلحظ في الواقع أن الحديث عن التجديد والاجتهاد، استفاض بوجه خاص في الجوانب النقدية، بوصف الواقع الفقهي المتميز بالضعف في المعاهد والكليات الشرعية، وضعف الحركة الإبداعية في الأمة، وعطالتها الفكرية، والتركيز على كثافة المتغيرات العصرية التي تستدعي جهوداً كبيرة لحل مشكلاتها، ومواكبتها بشكل صحيح.

لكن الحديث عن المسالك العملية للتجديد، وكيفية بناء شخصية المجتهد، يكاد يكون نادراً في هذا المضمار، مما أدى إلى خلل في فهم طبيعة هذا الموضوع وإدراك حدوده، ومن مظاهر هذا الخلل ما يلاحظ من اقتحام بعض الذين ألموا إماماً عاماً بعلوم الشريعة، لحدود الاجتهاد وتسورهم عليه بغير ملكة تؤهلهم، وظنهم أنهم بهذا الاجترار قد أسهموا في سد هذه الحاجة، ودفعوا عن الأمة بعض ما لزمها من حرج التقصير في إقامة فريضة العلم.

ومن مظاهر هذا الاختلال أيضاً تتبع الأقوال الشاذة المنقولة عن أئمة العلم المتقدمين، والغرائب التي أغربوا فيها - مع أن ذلك لا يفض من إمامتهم وفضلهم - والأخذ بما روي عنهم من الأقوال من طرق ضعيفة أو منكرة، ردها المحققون من أصحابهم لو هيها من جهة النقل. فإن الترخص في الشريعة من خلال تتبع هذه الشواذ والغرائب والروايات الواهية، والاستناد في ذلك من الناحية الكلية إلى قواعد التيسير ورفع الحرج في الشريعة، لا يمكن أن يبني فقهاً سديداً، يصحح عبادات الناس، ويضبط تصرفاتهم ضبطاً يُعبدهم لربهم على الوجه الشرعي الصحيح.



ومن مظاهر هذا الاختلال أيضاً تخصيص الجاليات والأقليات المسلمة التي تعيش في بلدان غير مسلمة، بفقده مستقل - فيما يشتركون فيه مع غيرهم - مبني على فتاوى ترخيضية لحل مشكلاتهم وتسهيل مجريات أمورهم الاجتماعية والدينية. ولا مرية في أن الظروف الحرجة التي تطرأ على حياة المسلمين أفرداً ومجتمعين في زمان من الأزمنة، أو مكان من الأماكن، أو حال من الأحوال، لها تأثير في الأحكام من حيث الجملة، وأنها سبب يجلب التيسير ويقتضي الترخيص لرفع الحرج عنهم، بيد أن هناك فرقاً بين التيسير المشروع من طريق الضرورة والحاجة المنزلة منزلتها، والذي يُقدَّر بقدرها، وبين تيسير آخر يجيء من طريق يبطل أحكاماً ثابتة بنص أو إجماع أو عليه جمهور أهل العلم، بالقدح في المستندات التي بنيت عليها، لاستحداث أحكام أخرى تحل محل الأولى على الدوام، وتتسم بالسهولة واليسر، أو تتفق مع البراءة الأصلية.

وفي الختام يسرني أن أسجل شكري وتقديري لفضيلة الأخ الدكتور صالح بن زابن المرزوقي، الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي، لما يدأب عليه من الجهود المبرورة في الاهتمام الخاص بالمجلة وسائر أعمال المجمع، وللإخوة الأعضاء في هيئة التحرير ومجلس التحكيم سائلاً الله تعالى أن يصلح أمتنا، ويجمع كلمة علمائها على ما يرضيه من القول.

**الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي**

**أ.د. عبد الله بن عبد المحسن التركي**

أبيض

## كلمة التحرير

للدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي  
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي  
رئيس تحرير المجلة

أبيض

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المنعم المتفضل، حمداً يليق بسابغ نعمه وكريم فضله، والصلاة والسلام على النبي المجتبي والرسول المصطفى المبعوث رحمة للعاملين، نبيناً محمد وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه واقتفى أثره إلى يوم الدين..  
أما بعد:

فبتوفيق من الله تعالى يصدر العدد العشرون من هذه المجلة المتوجة ببحوث علمية محكمة نافعة، كتبها نخبة من علماء هذه الأمة فيها معالجة شرعية، وردود لأمر مستجدة في حياة الناس إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ناسب أن لا أتترك بلا بيان لحكم الله فيها، لأن الله يقول في محكم التنزيل: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ فالمرء عند المستجدات إلى أهل الاستنباط وهم العلماء الذين لهم بصر بالكتاب والسنة، ليؤخذ الحكم منهم على نور وبصيرة، وإن ما أصاب الأمة في هذه الأيام من فتن وتفجيرات، إنما هو بسبب المعاصي والذنوب والجهل الذي نشأ عن بعد فريق من الشباب عن العلماء الربانيين الذين يسيرون على هدى من الله.

وأمانة المجمع إذ تقدم هذه البحوث القيمة لترجو أن تكون بذلك قد أسهمت في تحقيق الأهداف التي ترجوها الأمة من المجمع الفقهي.

ومما تظالعه - أيها القارئ الكريم - في هذا العدد عن الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات، وعن حكم استعمال دواء الهيبارين الجديد، وعن الأحكام الفقهية للتضيض الحكمي، وعن حكم التورق في المعاملات المصرفية المعاصرة، وعن أمراض الدم والوراثية، وتقريراً عن لغة الهيروغليفية التي تجرأ بعض الكتاب وجعلوها مفسرة لكتاب الله تعالى:

﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ كما ستجد في باب  
الفتاوى إجابة شافية من سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز - رحمه الله -  
لعشرة أسئلة مهمة فيها إجابات شافية عن الإرهاب والتكفير.  
أسأل الله تعالى أن يبارك في الجهود، وأن يوفقنا جميعاً لابتغاء  
مرضاته إنه سميع مجيب  
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي  
أ.د/ صالح بن زابن المرزوقي البقمي

# الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات

تأليف

الأستاذ الدكتور/ عبد الكريم زيدان

أبيض



## ملخص البحث في الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات

- (١) يقسم المسلمون ديار البشر إلى دار إسلام ودار حرب والأولى هي التي يحكمها المسلمون وتطبق فيها أحكام الإسلام، والثانية هي التي يحكمها غير المسلمين ولا تطبق فيها أحكام الإسلام.
- (٢) الأصل في دخول المسلم إلى دار الحرب والإقامة فيها هو الحظر، والاستثناء الجواز عند وجود المبرر الشرعي وهو أنواع (١) الدخول للتجارة (٢) الإقامة في دار الحرب للدعوة إلى الإسلام (٣) للعلاج من المرض (٤) لطلب العلم النافع للمسلمين (٥) فقدان الأمن في بلد المسلم ورفض قبوله من أية دولة إسلامية، ووجد أن الأمن والقبول في دار الحرب.
- (٣) تجنس المسلم بجنسية دولة غير إسلامية محظور لا يجوز.
- (٤) اللجوء السياسي واللجوء الإنساني كلاهما جائز للمسلم المطارد في بلده ظلماً إذا أمكنه هذا اللجوء إلى بلد كافر.
- (٥) الديمقراطية هي حكم الشعب بالشعب، هكذا يقولون في تعريفها والحقيقة أنها ليست حكومة الشعب بالشعب بل ولا حكومة الشعب بأغلبية وإنما في الحقيقة حكم الشعب بأقليته.
- (٦) والديمقراطية أنواع هناك الديمقراطية المباشرة والديمقراطية شبه المباشرة والديمقراطية النيابية.
- (٧) الانتخاب من متطلبات وعناصر الديمقراطية.
- (٨) وللمواطن حق الانتخاب إذا تحققت فيه شروط الناخب.
- (٩) تقوم الديمقراطية التقليدية التي جاءت بها الثورة الفرنسية تقوم

على أساس أن السيادة المطلقة للأمة ومن مظاهر هذه السيادة تفرد الأمة بحق الأمر والنهي من دون تعقيب على ما يصدر عنها من أمر أو نهي - إذ لا سلطة فوقها ولا تستمد الأمة سيادتها من أحد وتباشر مقتضيات سيادتها بصورة غير مباشرة عن طريق نوابها الذين تختارهم، ولهؤلاء النواب حق تشريع القوانين من دون قيد ولا شرط، لأنهم كما يزعمون يعبرون عن إرادة الأمة التي تسمو على كل إرادة.

(١٠) لا يجوز للمسلم أن يأخذ بالديمقراطية بهذا المفهوم الغربي لها، لأنه مفهوم كفر وضلال ولا يجوز للمسلم أن يعتقد جوازه واعتباره من نوع الاجتهاد السائغ، لأن السيادة والتفرد بحق الأمر والنهي والتشريع هو لله وحده.

(١١) يجوز للدولة الإسلامية أن تأخذ بالانتخاب، لانتخاب (مجلس الأمة) باعتباره يمثل مجلس الشورى، ولأن الأخذ بنظام الانتخاب له أصل في الشريعة حيث إن منصب الخليفة يثبت للشخص بالانتخاب.

(١٢) مجلس الأمة في دار الإسلام - الدولة الإسلامية - مقيد في تصرفاته، ومنها النظم المختلفة بضوابط الشريعة فلا يملك لا هو ولا الشعب الذي اختاره سن قانون يخالف الشريعة.

(١٣) للمرأة حق المشاركة في الانتخابات.

(١٤) للمسلم المشاركة في انتخابات البرلمان في الدول الكافرة إذا رأى المصلحة في ذلك.

(١٥) يجوز الأخذ بجزئية أو بمبدأ من قانون الكفرة إذا ما كان في تلك الجزئية، والمبدأ مصلحة للمسلم.

(١٦) نقد الديمقراطية ببيان عيوبها.

(١٧) دفاع أنصار الديمقراطية عنها ضد منتقديها.

(١٨) المشاركة في الانتخابات لجهة لا تملك سن القوانين، هذه المشاركة

تجوز للمسلم بشرطين الأول : تكوين هذه الجهة بصورة سليمة يقرها الشرع الإسلامي، وأن تكون أعمالها وتصرفاتها وأغراضها سليمة ومقبولة شرعاً فإن تحقق هذان الشرطان جازت المشاركة في الانتخابات لهذه الجهات وإلا لم تجز، وسواء هذا الحكم بالنسبة لدار الإسلام، أم دار الحرب.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين

أ. د/ عبد الكريم زيدان

٢٧ ربيع ثاني ١٤٢٢ هـ

أبيض

## بسم الله الرحمن الرحيم

# الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات

### ١- تمهيد ومنهج البحث.

صارت (الديمقراطية) في الوقت الحاضر شعاراً لنظام معين للحكم يراد به تحقيق حكم الشعب بنفسه عن طريق نوابه الذين ينتخبهم بتوفير مستلزمات ومتطلبات هذا الحكم مثل احترام الحريات والحقوق العامة والسياسية للأفراد وحرية التجمع والرأي وتشكيل الأحزاب.. إلخ، ومن هنا كان التلازم بين الديمقراطية والانتخابات التي تستدعيها وتستلزمها الديمقراطية. وقبل الكلام عن مشاركة المسلم في هذه الانتخابات التي تستلزمها الديمقراطية، لابد من الكلام عن الديمقراطية نفسها ببيان معناها ومفهومها في الاصطلاح القانوني ثم بيان خصائصها وأنواعها وتطبيقاتها في الواقع، ومكانة الانتخابات فيها، وما وجه إليها من نقد وما قال أنصارها في الدفاع عنها، ثم تتبع ذلك ببيان حكم الإسلام فيها، وحكم مشاركة المسلم في انتخاباتها التي تجريها الحكومات التي تأخذ بالنظام الديمقراطي.

**الفصل الأول:** تعريف الديمقراطية وبيان كيفية نشأتها؟ وذكر خصائصها وأهمية الانتخابات فيها، وما قيل من عيوبها والاعتذار عن هذه العيوب والرد على منتقدي الديمقراطية.

**الفصل الثاني:** بيان حكم الإسلام في الديمقراطية.

**الفصل الثالث:** مشاركة المسلم في انتخابات الديمقراطية التي تجريها الدول الإسلامية والدول غير الإسلامية.

**الفصل الرابع:** مشاركة المسلم في الانتخابات لجهة لا تملك سن الأنظمة والقوانين.

أبيض

## الفصل الأول

### التعريف بالديمقراطية وما يتعلق بها

#### المبحث الأول

#### التعريف بالديمقراطية وبيان نشأتها

##### ٢- تعريف الديمقراطية:

يرجع أصل كلمة الديمقراطية إلى أصل أغريقي - يوناني - فهي تتكون من لفظين هما: (Demos) ومعناه الشعب و(Krates) ومعناه السلطة. فيكون أصل معنى الديمقراطية (سلطة الشعب). والديمقراطية في الاصطلاح في الوقت الحاضر تدل كذلك على هذا المعنى فهي تعني «حكم الشعب» أي؛ أن الشعب له وحده الحق في ممارسة السلطة في الدولة باعتباره صاحب السيادة فيها<sup>(١)</sup>.

##### ٣- نشأة الديمقراطية:

ظلت الديمقراطية مجرد فكرة نظرية ولم تصبح مبدأً وضعياً للحكم إلا بتأثير وفعل الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م التي أخرجت الديمقراطية من كونها فكرة نظرية إلى حقيقة واقعية، أي من حيز القول إلى حيز التطبيق، حيث إن هذه الثورة جعلت المبدأ الديمقراطي القائم على أساس حكم الشعب أساساً لحكم الشعوب، وضمنته إعلان الحقوق مقررة «أن السيادة كلها مركزة في الأمة - الشعب - وليس لأية هيئة أو لأي شخص استعمال سلطة» لم تكن الأمة مصدرها»، وعن فرنسا أخذت الدول الأخرى هذا المبدأ - الديمقراطي - الذي صار بسرعة تياراً جارفاً في مختلف الدول<sup>(٢)</sup>.

(١) النظم السياسية والقانونية الدستورية للدكتور محسن خليل ج ١ ص ١٣٨.

(٢) النظم السياسية والقانونية الدستورية للدكتور سليمان محمد الطماوي النظم السياسية للدكتور محمد كامل ليلة - ص ٤٦٧-٤٦٨ ..

#### ٤- خصائص الديمقراطية<sup>(١)</sup>.

إن الديمقراطية التي حولتها الثورة الفرنسية من مجرد فكرة نظرية إلى شيء واقعي ملموس، هذه الديمقراطية تعرف في فقه القانون الدستوري وفي مجال السياسة بـ«الديمقراطية التقليدية» أو «الديمقراطية التقليدية الغربية» أو «الديمقراطية السياسية» وهذه الديمقراطية بأسمائها المتعددة التي ذكرناها لها جملة خصائص نذكرها أو نذكر أهمها فيما يأتي:-

##### أولاً: الخصيصة الأولى.

الخصيصة الأولى والجوهرية للديمقراطية التقليدية قيامها على أساس أن الشعب وحده هو صاحب السيادة والسلطان، وأن أية سلطة في الدولة لا تستند إلى سيادة الأمة وسلطانها هي سلطة غير شرعية.

##### ثانياً: الخصيصة الثانية.

أنها مذهب سياسي يتعلق بالحكم، وليست هي مذهباً اجتماعياً أو اقتصادياً يعنى بإصلاح المجتمع من الناحية المادية.

##### ثالثاً: الخصيصة الثالثة.

أنها تقرر المساواة بين الأفراد في الحقوق السياسية وأهمها حق الانتخاب، وذلك نتيجة لكون أن هذه الديمقراطية - أي التقليدية - تنظر إلى الأفراد باعتبارهم آدميين وتقرر لهم هذه الحقوق على أساس هذه النظرة إليهم بصرف النظر عن المصالح التي يمثلونها أو النقابات التي ينتمون إليها، أو الكفاءات التي يتمتعون بها، أو الوظائف التي يتقلدونها؛ لأنه ما دام أن الأفراد متساوون في الأدمية فهذه المساواة تستوجب القول بتساويهم في الحقوق السياسية ومنها حق الانتخاب.

##### رابعاً: الخصيصة الرابعة.

أنها تُعنى بحقوق الأفراد وحياتهم العامة وتقرر لها الحماية اللازمة

(١) الدكتور الطماوي، في مؤلفه السابق، ص ١٢٣-١٢٥ الديمقراطية الدستورية في لبنان والبلاد العربية والعام ص ٧٣-٧٥ تأليف الدكتور عبده عويدان والدكتور محسن خليل في مؤلفه السابق، ص ١٤٦-١٤٧.



وتمنع الانتقاص منها أو السطو عليها . وهي مع عنايتها بهذه الحقوق والحريات العامة للأفراد فإنها تسعى إلى التوفيق بينها وبين مقتضيات الصالح العام، ويجرى هذا المسعى الحميد في هذا التوفيق تحت رقابة الرأي العام الفاعلة التي لا يمكن أن تتحقق إلا باحترام حقوق الأفراد وحررياتهم العامة، كحقهم في إبداء الرأي بالقول والكتابة، وحقهم في تشكيل الأحزاب السياسية، وحقهم في كفالة الدولة لحررياتهم الشخصية في الرواح والمجيء مطمئنين على حياتهم وحررياتهم،.. الخ. ولا يمكن أن تتحقق الرقابة الفعالة للرأي العام في بلد تنتهك فيه هذه الحقوق والحريات للأفراد .

#### خامساً: للديمقراطية التقليدية صبغة اجتماعية.

قلنا: إن الديمقراطية التقليدية التي انشقت وظهرت بفعل الثورة الفرنسية هي مذهب سياسي يسعى ويعمل لتحقيق ممارسة الشعب شؤون الحكم عن طريق تقريب المساواة السياسية بين الأفراد ومساواتهم فيما يتعلق بالحكم وإدارة شؤونه العامة.

وأما الديمقراطية الاجتماعية التي ظهرت بعد ظهور الديمقراطية التقليدية، فالمقصود بالمساواة التي تريد تحقيقها بين الأفراد هي المساواة الاجتماعية، وهي مساواة لا من حيث تولي أفراد الشعب إدارة الشؤون العامة وإشراكهم في الحكم، بل من حيث تحقيق أكبر قدر ممكن من المساواة المادية بين الأفراد. ومع هذا الفرق الكبير بين الديمقراطيين فإن الديمقراطية التقليدية تتسع للأخذ بمبادئ ذات طابع اجتماعي واقتصادي، ولهذا نرى كثيراً من الدول التي تأخذ بالديمقراطية التقليدية تتجه إلى الأخذ بشيء من مظاهر ومعاني الديمقراطية الاجتماعية، ومنها تقرير حق العمل للفرد حسب اختياره وحريته في الانتماء إلى النقابات، وحقه في الإضراب وحقه في كفالة الدولة عند الفاقة والعوز لسبب تعطله عن العمل بسبب الشيخوخة أو المرض أو عدم وجود فرص للعمل وغير ذلك مما يساعد على توفير الحد الأدنى من العيش اللائق للمواطنين مما يقرب بينهم من المساواة الاجتماعية التي تعنى بها الديمقراطية الاجتماعية.

أبيض

## المبحث الثاني

### صور تطبيق الديمقراطية

٥- قلنا: إن الديمقراطية التقليدية تعني حكم الشعب، أي حكم الشعب بالشعب، بمعنى أن له الحق وحده في ممارسة السلطة داخل الدولة، إلا أنه قد يمارس شؤون هذه السلطة بنفسه وبصورة مباشرة وهذه هي الديمقراطية المباشرة، وقد يمارس السلطة عن طريق نوابه الذين يختارهم ليمارسوا السلطة نيابة عنه وباسمه وهذه هي الديمقراطية النيابية، وقد يمارس السلطة المباشرة عن طريق المشاركة بينه وبين نوابه في القضايا الهامة وهذه هي الديمقراطية شبه المباشرة. وعلى هذا فإن الديمقراطية التقليدية - السياسية - تنقسم من حيث مدى وكيفية مزاوله الشعب حكمه وسلطته إلى ثلاثة أقسام: الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية النيابية، والديمقراطية شبه المباشرة<sup>(١)</sup>.

#### ٦- أولاً: الديمقراطية المباشرة.

وهذا تعبير اصطلح على إطلاقه على النظام الديمقراطي الذي يتولى الشعب فيه بنفسه كل مظاهر السيادة والسلطة. ويتحقق ذلك عن طريق اجتماع المواطنين الذين لهم حق مباشرة الحقوق السياسية في هيئة جمعية شعبية يقررون بأنفسهم القوانين واختيار الموظفين لتنفيذها وللفصل في الخصومات القضائية، ومعنى ذلك؛ أن مقتضى الديمقراطية المباشرة أن يتولى الشعب بنفسه السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، ولكن مباشرة هذا النمط من الديمقراطية في الوقت الحاضر يكاد أن يكون مستحيلاً<sup>(٢)</sup>.

(١) النظم السياسية والقانون الدستوري للدكتور فؤاد العطار ص ٣٣٩.

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

#### ٧- ثانياً: الديمقراطية شبه المباشرة.

وهذه الديمقراطية تعتبر نظاماً وسطاً بين الديمقراطية المباشرة وبين الديمقراطية غير المباشرة «النيابية»، ومن مقتضى هذه الديمقراطية اشتراك الشعب مع نوابه الذين اختارهم في تولي بعض مظاهر السلطة وبعض الشؤون العامة التي تقتصر في الغالب على الشؤون التشريعية. ومن مظاهر هذه الديمقراطية شبه المباشرة الاستفتاء الشعبي بشأن قانون وافق عليه البرلمان، فيعرض على الشعب للموافقة عليه أو رفضه<sup>(١)</sup>.

#### ٨- ثالثاً: الديمقراطية النيابية.

وفي هذه الديمقراطية لا يباشر الشعب بصورة مباشرة سلطته في الحكم وإدارة شؤون البلاد العامة. أي أن الشعب لا يحكم نفسه بنفسه مباشرة كما هو الحال في الديمقراطية المباشرة، وإنما يحكم نفسه بواسطة نوابه الذين يختارهم ليمارسوا السلطة والحكم نيابة عنه وباسمه. وهذا النوع من الديمقراطية لم يظهر إلا كضرورة اجتماعية لعدم إمكان تطبيق الديمقراطية المباشرة، فكانت الديمقراطية النيابية هي أفضل ما يستطيع فعله في الواقع لتحقيق معنى الديمقراطية التي تعني حكم الشعب، ولكن في هذه الديمقراطية بواسطة نوابه<sup>(٢)</sup>.

#### ٩- الانتخاب من متطلبات تطبيق الديمقراطية.

قلنا إن ظهور الديمقراطية النيابية كان من ضرورات تطبيق الديمقراطية التقليدية - السياسية - التي تعني حكم الشعب، وذلك لتعذر تطبيق الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية النيابية تقوم على أساس الانتخاب - انتخاب الشعب لنوابه - ليمارسوا السلطة نيابة عن الشعب، ومن هنا كان للانتخاب أهمية عظيمة في تطبيق الديمقراطية غير المباشرة، ومن هنا - أيضاً - ظهرت الحاجة لتنظيم الانتخاب ومتعلقاته.

(١) المرجع السابق ص ٣٤٦.

(٢) الدكتور الطماوي، مؤلفه السابق، ص ١٥٦-١٥٧.

### ١٠- تنظيم الانتخاب ومتعلقاته<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت الديمقراطية غير المباشرة تقوم على أساس انتخاب الشعب نوابه الذين يمارسون السلطة نيابة عنه فقد استوجب ذلك تنظيم الانتخاب ومتعلقاته، ببيان من له حق الانتخاب، وكيفية إجراء هذا الانتخاب، إلى غير ذلك من مستلزمات تنظيم الانتخاب ومن مظاهر تنظيم الانتخاب وضع الشروط لمن له حق الانتخاب.

#### الشرط الأول: أن يتمتع بجنسية الدولة.

فحق الانتخاب مقصور على المواطنين حاملِي جنسية الدولة ممنوع عن الأجانب.

#### الشرط الثاني: الذكورة.

وهذا شرط فيمن له حق الانتخاب وكان هذا الشرط شائعاً في الماضي بين الدول ولكن الغالب في الدول في الوقت الحاضر عدم اشتراط الذكورة في الناخب مادام يحمل جنسية الدولة، فالمرأة أصبحت كالرجل في حق الانتخاب.

#### الشرط الثالث: بلوغ سن معينة.

وتشترط الدول عادة سناً معينة للتمتع بحق الانتخاب، وتختلف الدول في تحديد هذه السن، ولكن المعنى الذي تنطلق منه هو اختيار السن الذي يصلح أن يكون قرينة على بلوغ المواطن القدرة على استعمال حق الانتخاب على الوجه المرضي. فبعض الدول تجعل الحد الأدنى للسن ١٨ سنة، وبعضها يجعل هذا الحد للسن أكثر من ذلك أو أقل، فالجمهورية الإيرانية الإسلامية في الآونة الأخيرة جعلت الحد الأدنى للناخب بلوغ ١٥ سنة باعتباره سن البلوغ وهو سن التكليف الشرعي.

#### الشرط الرابع: الصلاحية التقليدية.

ويشترط في الناخب سلامته من الأمراض العقلية كالجنون وما ينزل

(١) الدكتور محسن خليل، مؤلفه السابق، ص ١٤٩-١٥٠، الدكتور فؤاد العطار المرجع السابق ص ٢٩٥-٢٩٦.

منزلته. وإذا شفي المريض عقلياً عاد إليه حقه في الانتخاب إذا كان منعه من الانتخاب بسبب مرضه العقلي وقد زال المانع وهو مرضه فعاد الممنوع وهو حقه في الانتخاب.

#### الشرط الخامس: الصلاحية الأدبية والخلقية.

بأن لا يكون الناخب قد صدر في حقه أحكام جزائية في جرائم مخلة بالشرف، أو صدر بحقه حكم يقضي بحرمانه من التمتع بالحقوق المدنية والسياسية.

#### ١١- كيفية إجراء الانتخاب.

المقصود من الانتخاب، انتخاب نواب الشعب من قبل من لهم حق الانتخاب، ويجرى هذا الانتخاب لهذا الغرض إما بصورة مباشرة، وإما بصورة غير مباشرة، ففي الصورة المباشرة يقوم الناخبون بانتخاب النواب (أعضاء البرلمان) من دون وساطة من أشخاص آخرين، وتسمى هذه الطريقة من الانتخاب بأنه انتخاب على درجة واحدة. أما الانتخاب بصورة غير مباشرة فإن الناخبين يختارون أشخاصاً ينوبون عنهم في اختيار النواب (أعضاء البرلمان)<sup>(١)</sup>.

(١) الدكتور/ محسن خليل، مؤلفه السابق، ص ١٥٣ - ١٥٤.

## المبحث الثالث

### نقد الديمقراطية ببيان عيوبها

#### ١٢- أولاً: الديمقراطية ليست حكم الشعب<sup>(١)</sup>.

تعرف الديمقراطية بأنها؛ حكومة الشعب أي أن الشعب يتولى بنفسه شؤون السلطة وهذا يستلزم بالضرورة مباشرة جميع أفراد الشعب أعمال السلطة واتفاقهم على ما يصدر عنه من قرارات تتعلق بشؤون الدولة وهذا أمر متعذر بل مستحيل، وهذا ما أدركه جان جاك روسو<sup>(٢)</sup>. فاعترف بان الديمقراطية بمعناها السابق أي أنها تعني حكم الشعب، مما لا سبيل إلى تحقيقه، ولذا أخذ بفكرة (حكومة أغلبية الشعب)، وعلى هذا فإن القول بأن الديمقراطية تعني حكم الشعب، هذا القول في الحقيقة اختصار لعبارة «حكومة أغلبية الشعب» وهذا معنى الديمقراطية وما تعنيه فعلاً.

#### ١٣- ثانياً: الديمقراطية لا تحقق حكم أغلبية الشعب<sup>(٣)</sup>.

وعند التدقيق والتأمل يظهر أن الديمقراطية ليس فقط لا تحقق حكم الشعب فإنها لا تحقق حكم أغليبيته وإنما تحقق حكم أقليته، ولتوضيح هذه الحقيقة التي تبدو غريبة نبين الآتي:-

أن أغلبية الشعب التي تتولى السلطة والحكم نيابة عن الأمة إنما يمثلها النواب المنتخبون \_، ولكن الانتخاب لا يظهر لنا من يمثل أغلبية الشعب للأسباب الآتية:-

(أ) لا يشترك في الانتخاب - انتخاب نواب الأمة - كل أفراد الشعب بل قسم منهم وهم الذين لهم حق الانتخاب الذين تتوافر فيهم شروط الناخب،

(١) الدكتور الطماوي، مؤلفه السابق، ص ١٥٣.

(٢) جان جاك روسو، ذبلوف فرين، وهو صاحب نظرية العقد الفريد توفي - ١٧٧٨

(٣) الطماوي، مؤلفه السابق، ص ١٥٤، الدكتور محسن خليل، مؤلفه السابق، ص ٢١٩.

أما من لا تتوافر فيهم شروط الناخب فلا يشترك في الانتخاب، مثل الذي لم يبلغ السن التي يشترطها القانون لمزاولة حق الانتخاب.

(ب) وأيضاً فإن الواقع دائماً عدم اشتراك جميع من لهم حق الانتخاب، وإنما يشترك في الانتخاب بعض هؤلاء فيبقى عدد الناخبين المباشرين فعلاً للانتخاب أقل من عدد أصحاب الحق في الانتخاب.

(ج) ثم إن الفائزين بالانتخاب هم الذين حازوا على أكثر أصوات الناخبين فيسقط من عدد المشتركين في الانتخاب من لم يفز بأكثرية الأصوات، وهذه النتيجة تؤدي إلى أن البرلمان المنتخب لا يمثل في الحقيقة غالبية الشعب بل أقلية منه.

(د) ثم إن اجتماعات مجلس النواب (البرلمان) تكون صحيحة بحضور أكثر أعضاء المجلس أي بحضور نصفهم زائد واحد.

(هـ) ثم إن قرارات (البرلمان) تكون عادة صحيحة ونافذة بموافقة الأكثرية المطلقة للنواب الحاضرين أي بحضور نصفهم زائد واحد. وتكون النتيجة النهائية صدور القوانين النافذة التي يفترض فيها أنها تمثل الأمة أو أكثريتها لصدورها من نوابها، ما هي في الحقيقة إلا قرارات أقلية ضئيلة من الأمة وليست بقرارات الأمة ولا قرارات غالبيتها، وبالتالي لا تحقق حكومة الشعب بأغلبيته بل حكومة الشعب بأقليته، عن طريق ما يصدره البرلمان من قوانين بالكيفية التي ذكرناها.

#### ١٤- ثالثاً: نواب الأمة لا يعبرون عن مصالح الأمة ولا يمثلونها<sup>(١)</sup>.

المفروض في النظام الديمقراطي النيابي أن النائب يمثل الأمة ويعبر عن مصالحها وعمما تريده، ولكن الواقع خلاف ذلك، فالغالب أن النائب يخضع إلى إرادة الناخبين في دائرته الانتخابية الذين انتخبوه، فهو يجاري رغباتهم وما يريدون وإن كان ذلك على حساب مصالح الأمة طمعاً منه أن يعيدوا انتخابه. وهكذا يصبح النواب يمثلون مصالح متباينة هي مصالح من

(١) الدكتور: محسن خليل، مؤلفه السابق، ص ٢١٨.



انتخبوهم وليس مصالح الأمة العامة، وهم بهذا النهج لا يمكن اعتبارهم في الحقيقة نواباً عن الأمة ويستعملون سلطتها نيابة عنها ولتحقيق مصالحها؛ لأن النيابة الحقيقية هي التي يحرص صاحبها على مصلحة من أنابه.

#### ١٥- رابعاً: أثر الأحزاب السياسية<sup>(١)</sup>.

وللأحزاب السياسية أثر كبير في تشويه تمثيل الأمة والتعبير عما تريده، وذلك لأن الانتماء إلى الأحزاب يهدر إرادة النائب المنتمي إلى الحزب إذ يخضع لإرادته سواء أكانت تمثل مصلحة الأمة أم لا؟

#### ١٦- خامساً: الديمقراطية تنتقص الكفاءات<sup>(٢)</sup>.

فهي تعطي حق الانتخاب للعاجزين عن معرفة من يصلح للنيابة عن الأمة، وحتى لو كانت عندهم القدرة على ذلك فإنهم يخضعون إلى إرادة الحزب الذي ينتمون إليه فينتخبون من يأمرهم الحزب بانتخابهم وإن كانوا لا يصلحون للنيابة عن الأمة، وعليه لا يصل إلى البرلمان الصالحون للنيابة عن الأمة ومصالحها، ومما يزيد من خطورة هذا الأمر الذي ذكرناه أن البرلمان يحق لأكثريته ليس فقط تشريع القوانين وإنما تولي الحكم عن طريق تأليف الوزارة من هؤلاء الأكثرية التي في الغالب تنتمي إلى حزب واحد، ثم يزداد الأمر خطورة أن للوزارة المؤلفة من أكثرية النواب توزيع حقائبها الوزارية لا على أساس الاختصاص، وإنما على أساس رأي الحزب وما يقصده في هذا التوزيع، وعلى هذا يجوز أن تسند وزارة النقل إلى نائب هو طبيب، وفي مثل هذا الصنيع إضعاف لرقابة المسؤول على مرؤوسيه، وعجز الوزير عن معرفة متطلبات وزارته على النحو الذي يحقق مصالح الأمة.

#### ١٧- سادساً: المساواة السياسية لا تحقق المساواة الفعلية<sup>(٣)</sup>.

الديمقراطية النيابية تعطي حق الانتخاب بالتساوي بين الذين توافر

(١) الدكتور: محسن خليل، مؤلفه السابق، ص ٢١٨.

(٢) الدكتور الطماوي، مؤلفه السابق، ص ١٤٢.

(٣) الدكتور الطماوي، مؤلفه السابق، ص ١٤٤ - ١٤٥.

فيهم شروط الانتخاب دون اعتبار ولا نظر لكفاءاتهم، فهي تعطي لكل واحد ممن لهم حق الانتخاب صوتاً واحداً، وبهذا تساوي بين الجاهل والعالم، إذ لكل منهما صوت واحد وبالتالي قد يصل إلى البرلمان من لا يصلح للنيابية عن الأمة ولا التمثيل لمصالحها؛ لأن الناخب الجاهل ليس كالناخب العالم يُحسن انتخاب الكفو الصالح للنيابة عن الأمة، ولا سيما أن أكثر الناخبين دون مستوى معرفة الكفو الصالح للنيابية.

#### ١٨- سابعاً : مظهر الديمقراطية خلاف مبرها<sup>(١)</sup>:

وللديمقراطية قدرة كبيرة على التضليل والخداع فيما تظهره من مظاهر غير حقيقية من الحرص على حكم الشعب ومصالحه، ومن هذه المظاهر الإعلان بأنها تحقق حكم الشعب بالشعب، وأنها تحقق ذلك عن طريق انتخاب الشعب من ينوبون عنه في استعمال سلطته لتحقيق مصالحه، وقد بينا أن النواب الذين يصلون إلى البرلمان لا يكون الشعب ولا أغليته، وأن قراراته وقوانينه التي يشرعها باسم الشعب، هي في الحقيقة تمثل رأي أقلية من النواب وبالتالي لا تكون هذه القرارات والقوانين ممثلة لإرادة الشعب ولا لإرادة أغليته، ولكن الشعب، ينخدع بشعارات الديمقراطية فيقبلها ويدافع عنها ويحسب أن بها تحقق للشعب سيادته وسلطته.

إن الديمقراطية - كما قال البعض عنها - : «خطرة لكونها تضع طلاء من الذهب على الأغلال التي تقيد بها الناس فتجعلهم أقل ميلاً إلى التمرد والثورة ضد قيود النظام القائم».

#### ١٩- رد أنصار الديمقراطية على خصومها<sup>(٢)</sup>:

للديمقراطية أنصارها، ولها من الأفكار التي تقوم عليها ما يعطيها سنداً قوياً، وقد قام أنصارها بدحض حجج منتقديها، ثم لم يكتفوا بهذا الموقف الدفاعي عن الديمقراطية بل هاجموا غيرها من النظم، مع اعترافهم

(١) الدكتور الطماوي، مؤلفه السابق، ص ١٤٥ .

(٢) [الطماوي ص ١٤٥-١٥٢].

بما في الديمقراطية من عيوب، وكانوا في ذلك محاورين ومدافعين مهاجمين على نحو سائغ ومقبول من حيث الجملة، فمن جملة ما قالوه في هجومهم على معارضي الديمقراطية وفيما قالوه من تبريرات لوجود بعض العيوب والنقائص نذكر ما يلي: (١)

أولاً: إذا قال خصوم الديمقراطية إنها ليست المثل الأعلى المقصود في الحكم، فالجواب هذا الكمال المطلوب ليس موجوداً في النظم المعارضة للديمقراطية كالدكتاتورية مثلاً.

ثانياً: الديمقراطية كأى نظام أوجده البشر لا يمكن أن يصل إلى الكمال المطلق والعصمة من كل عيب، ولكن عيوبها أقل وأيسر من عيوب النظم المخالفة والمعارضة لها، ومزايا الديمقراطية أجلى وأوضح وأكثر من مزايا النظم الأخرى المعارضة لها، إن كان لها شيء من المزايا الحقيقية التي تتطلع إليها النفوس.

ثالثاً: إن الحكم يجب أن يكون للأمة لأن الحكومة إنما توجد لخدمة مصالح هذه الأمة مهما اختلف شكل الحكم، ولذلك يجب منطقياً أن يباشر الشعب بنفسه الحكم، فإن تعذر عليه ذلك فعلاً فله أن يباشر الحكم بواسطة نوابه الذين يختارهم، وبذلك يكون الحكم متجانساً فهو من الشعب وإليه.

رابعاً: من البديهيات المسلم بها والمقبولة عقلاً أن يتولى كل إنسان عاقل بنفسه إدارة شؤونه، وبدون ذلك تهدر آدميته، وعلى هذا الأساس ينبغي أن يتولى الشعب بنفسه إدارة شؤونه.

خامساً: إن تقارب الشعوب فيما بينها عن طريق تبادل الخبرات والاطلاع على كفاءات الحكم فيها، والانتقال الجدي فيما بين أفرادها في أقطارهم المختلفة، والاطلاع على أوضاعهم كل ذلك يؤدي إلى إقبالهم على الديمقراطية وقبولهم لها، ورفضهم أن يقعوا تحت وصاية الغير بحجة عدم صلاحيتهم لتولي شؤونهم بنفسهم، ويقوي هذه النزعة فيهم عجز أية حكومة

(١) انظر ص ١٥٠ - ١٥٢ من المصدر السابق.

عن البقاء والاستمرار بدون رضا الشعب والحكم باسمه ولتحقيق مصالحه المادية والمعنوية، ولأنها الحرية بأنواعها التي لا يمكن أن يتخلى عنها الإنسان وإلا تخلى عن آدميته، ولذلك كله كان من الأفضل الأخذ فعلاً بالحكم الديمقراطي، لأنه النوع الوحيد من الحكم المستطاع استقراره في الوقت الحاضر.

سادساً: ولجميع ما ذكرناه ولغيره مما لم نذكره فإن الديمقراطية - رضي خصومها أو لم يرضوا - تفرض وجودها على نحو لا يمكن إنكاره أو إغفاله، ولا أدل على ذلك من أن كل نظام معارض للديمقراطية لا يلبث رجاله أن ينتهوا إلى هذه الحقيقة الواقعة بشأن الديمقراطية وإقبال الشعوب إليها، ولذلك يسعون جهدهم لاكتساب عطف الشعب ورضاه، وهذا فهم يتضمن تسليمهم لسلطان الشعب وإحساسهم بتأثير الديمقراطية الجارف.

سابعاً: والخلاصة فإن الديمقراطية وإن لم تصل - حقيقة - إلى درجة الكمال المطلوب ولكنها بالرغم من ذلك تعد أقرب النظم الوضعية المعروفة إلى الكمال المنشود.

## الفصل الثاني

### حكم الإسلام في الديمقراطية

٢٠- للإسلام حكمه في كل شيء وفي كل حدث، فلا غرابة أن يكون له حكمه في الديمقراطية، وهذا الحكم إنما يثبت للديمقراطية بناء على مقوماتها وحقيقتها، إذ إن للديمقراطية أصولاً وأساساً فكرياً ومستلزمات ضرورية، فلا يصح بالتالي إعطاء حكم عام لها بالإباحة أو النذب أو التحريم وغيرها من الأحكام الشرعية، بصورة مطلقة دون تفصيل بناء على اسم الديمقراطية دون نظرة فاحصة إلى حقيقتها ومقوماتها؛ لأن العبرة دائماً للمسميات وليس للأسماء، وعلى هذا الأساس نبين الحكم الشرعي في الديمقراطية بناء على مقوماتها وأساسها الفكري فأقول:

#### ٢١- أولاً: من ناحية أساسها الفكري<sup>(١)</sup>.

يقول القانونيون والمعنيون ببحث الديمقراطية وأصولها من الناحية النظرية والتطبيقية يقول هؤلاء إن مبدأ «سيادة الأمة» هو الأساس القانوني والفكري للديمقراطية، ويقولون - أيضاً - عن هذه السيادة للأمة: بأنها تقسم أساساً بأنها سلطة أصلية لا تستمد وجودها من هيئة أخرى، كما أنها سلطة عليا لا معقب عليها ولا نظير لها، وهي (حق أمر) يخول صاحبه سلطة إصدار الأوامر الملزمة، ويقرر مبدأ «سيادة الأمة»: أن الأمة هي التي لها أن تمارس سلطة الأمر هذه.. ويقولون عن أوصاف سيادة الأمة: بأنها واحدة وغير قابلة للتجزئة ففي دولة معينة لا توجد إلا سلطة عليا واحدة لها إدارة واحدة هي سلطة الأمة صاحبة السيادة، ويقولون أيضاً في أوصاف سيادة الأمة بأنها غير قابلة للتصرف فيها فلا يمكن للأمة أن تتنازل عنها أو

(١) الدكتور الطماوي، مؤلفه السابق، ص ١٢٥ - ١٢٧.

عن جزء منها؛ لأن سلطة (الأمر) التي هي جوهر السيادة مردها إلى الإرادة العامة - إرادة الأمة - والإرادة لا يمكن أن تنقل لأنها - كما يقول روسو - تفنى بانتقالها .

٢٢- ما ذكرناه هو الأساس الفكري للديمقراطية، وهو أساس باطل بحكم الشرع ولا يجوز اعتقاده أو التسامح فيه بجعله من الأمور الاجتهادية التي يسوغ الأخذ بها أو اعتبارها مرجوحة لا راجحة؛ لأن ما يقرره مبدأ (سيادة الأمة) كفر صريح لأنه يجعل الأمة هي صاحبة الأمر والنهي وليس الله - جل جلاله - ويجعل الأمة هي السلطة العليا التي لا معقب عليها ولا سلطة فوقها وأنها لم تستمد هذه السلطة من غيرها. ثم إن هذا المبدأ يغلق الباب أمام (الأمة) إذا أرادت أن تثوب إلى رشدتها وتتوب إلى الله إذ يقرر أصحاب نظرية أو مبدأ (سيادة الأمة) يقررون بأن «السيادة - أي سيادة الأمة - غير قابلة للتصرف فيها فلا يمكن للأمة أن تتنازل عنها أو عن جزء منها»<sup>(١)</sup>. أما الأدلة على بطلان مبدأ السيادة وحرمة اعتقاده أو لتسويفه فكثيرة منها ما يلي:-

١- إن الحاكمية في الإسلام أي حق إصدار الأمر والنهي للناس هو لله وحده، وأوامر الله ونواهيه هي التي تمثل ما شرعه الله للناس وأمر رسوله محمداً - ﷺ - أن يبلغها للناس ويطبّقوها دون غيرها، ولا يجوز في عقيدة الإسلام منازعة الله في هذه الحاكمية - حق إصدار الأوامر والنواهي - ولا مشاركته في هذا الحق، والآيات في هذا المجال كثيرة نذكر منها ما يلي:-

(أ) إن الحكم لله وحده ولا معقب لحكمه.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ يَفُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ [الأنعام: ٥٧].

وقال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ [الأنعام: ٦٢].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ أَمْرٌ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠].

وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾ [الرعد: ٤١].

(١) الطماوي، المصدر السابق، ص ١٣٧.

(ب) وإن الأمر لله وحده لا لغيره.

قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

قال تعالى: ﴿يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

(ج) وإن الرسل والمؤمنين ينفذون أمر الله.

قال تعالى عن عيسى عليه السلام: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: ١١٧]. وقال تعالى مخاطباً رسوله سيدنا محمداً ﷺ:

﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ﴾ [الرعد: ٣٦]. وقال تعالى مخاطباً رسولنا محمد ﷺ: ﴿وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [الشورى: ١٥]. وقال تعالى عن المؤمنين: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]. وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [النور: ٥١].

(د) لا شريك لله في حكمه وأمره وشرعه.

قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾

[الشورى: ٢١].

وقال تعالى: ﴿مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾

[الكهف: ٢٦].

(هـ) إن المطلوب من الرسول ومن الأمة اتباع شرع الله المنزّل.

قال تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنَ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾

[الأعراف: ٣].

وقال تعالى مخاطباً رسوله - ﷺ - وأمرأ له باتباع شرعه "والأمر له بذلك أمر لأمته، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ [الجمانية: ١٨]. وقال تعالى مخاطباً رسول الله ﷺ: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي﴾ [الأعراف: ٢٠٣]. وأن الخيرية التي حازتها الأمة الإسلامية كانت بسبب أمرها بالمعروف وهو ما أمر الله به، وبمنهياها عن المنكر وهو ما نهى الله عنه، قال

تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. وإن الله تعالى يريد من المسلمين أن يكونوا أمة تَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، والمعروف هو كل ما أمر الله به والمنكر هو كل ما نهى الله عنه، قال تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١١٤].

#### (و) القانون الواجب التطبيق هو ما شرعه الله.

قال تعالى: ﴿وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩]. ولهذا فإن من لا يحكم بشرع الله يعتبر كافراً وظالماً وفاسقاً قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]. ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧].

#### (ز) شرع الله هو المرجع عند النزاع.

وعند حصول نزاع واختلاف في الآراء فإن المرجع لحله هو شرع الله أي إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة المعبرين والناطقين بشرع الله، قال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]. والشأن بالمؤمنين - وهم المكونون للأمة الإسلامية - أن يرجعوا إلى حكم الله وشرعه في القرآن والسنة النبوية في أي نزاع أو اختلاف يحصل بينهم، وأن يقبلوا حكم الله عن رضا تام في ظاهرهم وفي باطنهم، وهذا هو دليل إيمانهم قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

#### ٢٣- الخلاصة.

والخلاصة: فإن السيادة بما تتضمنه من سلطة (الأمر) على وجه



الانفراد ودون تعقيب على صاحب هذه السيادة، هذه السيادة لا تملكها الأمة ولا واحد منها ولا جماعة منها، وإنما هي حق الله وحده على الخلوص والانفراد بدلالة النصوص القرآنية التي ذكرنا بعضها، ولا يجوز في الإسلام الاعتقاد بغير ذلك، ومن يعتقد بالسيادة بالمعنى الذي يقررونه للأمة، فهذا منه اعتقاد كفر وباطل.

#### ٢٤- ثانياً: الديمقراطية من حيث نوابها.

ذكرنا أن الديمقراطية المباشرة لا يمكن تطبيقها فاستعوض عنها بالديمقراطية النيابية حيث تباشر الأمة سلطتها بصورة غير مباشرة وذلك عن طريق نوابها الذين هي تختارهم. فما حكم الإسلام في هذا الاختيار أو الانتخاب؟

انتخاب الأمة نوابها لمباشرة ما تملكه هي من حق السلطة أمر مقبول في الإسلام من حيث المبدأ، ولكن هذا الانتخاب الذي تمارسه الأمة في ظل (الديمقراطية النيابية) بمفهومها التقليدي المعروف في الدول الغربية يرد على هذا الانتخاب ما يلي:

(أ) أن النواب يمارسون سلطة الأمة القائمة على مفهوم السيادة لها نيابة عنها، وقد بينا أن هذا المفهوم للسيادة لا تملكه الأمة لأنه حق الله وحده على الانفراد، وبالتالي فهي تملك نوابها ما لا تملكه، وعلى هذا فالنواب في ظل الديمقراطية النيابية لا يملكون حق تشريع القوانين بصورة مطلقة حسب ما يشتهون كما هو المقرر بموجب هذه الديمقراطية النيابية.

(ب) والنواب في مفهوم الديمقراطية النيابية يملكون حق مراقبة السلطة التنفيذية (الحكومة)، وهذه المراقبة تقوم على أساس مدى التزام هذه السلطة بالقوانين التي يشرعها هؤلاء النواب (المجالس البرلمانية)، وقد قلنا: إن هؤلاء النواب (المجالس البرلمانية) مخولة بموجب مفهوم الديمقراطية النيابية سن القوانين حسب ما تشتهي، فهي في نظر الإسلام تراقب السلطة في ضوء قوانين لا تملك تشريعها، فلا تكون مراقبتها شرعية في نظر الإسلام.

(ج) وفي كيفية إجراء الانتخابات النيابية، ينطلق المرشحون للفوز بالنيابة، والراغبون في انتخابهم، ينطلقون لتحقيق أغراضهم هذه بكل وسيلة تحقق لهم هذا الغرض سواء أكانت الوسيلة تقرها الأخلاق السليمة من ضرورة الصدق في القول والتعالي على القذف والباطل والالتهام الباطل للخصوم لصرف الناخبين عنهم، إلى إغراء الناخبين وبالأحرى إرشائهم مادياً أم إرشائهم بالوعود الكاذبة أو الصادقة منها، ولكن على حساب المصلحة العامة، إن هذه الوسائل والأساليب في انتخاب النواب المخالفة للخلق السليم أصبحت معروفة ومألوفة، والإسلام يرفضها رفضاً قاطعاً فإن ما يُعد قبيحاً في علاقة الفرد بالفرد في الحياة اليومية يبقى قبيحاً في الانتخابات وفي علاقة المرشح بالناخب لأن الشعار في الإسلام مشروعية الوسيلة مع مشروعية الغاية، فلا مكان للمبدأ الخبيث (الغاية تبرر الوسيلة).

#### ٢٥- ثالثاً: ومن جهة الأحزاب.

تستلزم الديمقراطية النيابية وجود الأحزاب في الدولة، فوجودها من مستلزمات تطبيق الديمقراطية النيابية، فما حكم الإسلام في إيجاد الأحزاب وعملها، وفي تطلعها إلى الحكم والسعي إليه كما هو القائم فعلاً في ظل الديمقراطية النيابية؟ والجواب يتبين في ظل التحليل المبسط الآتي:

(أ) إن مفهوم (الحزب) في الديمقراطية النيابية، أنه يعني قيام جماعة من مواطني الدولة في ضوء نظام محدد لغرض تحقيق أهداف معينة عن طريق الوصول إلى الحكم عن طريق انتخاب الأمة لمرشحي هذا الحزب وهم عادة من أعضاء هذا الحزب، فإذا ما فازوا بأكثرية النواب في مجلس النواب - البرلمان - صار لهم الحق في تأليف الحكومة التي تباشر السلطة التنفيذية التي تدير شؤون البلاد على النحو الذي يحقق أغراض الحزب المعلنة للأمة.

والآن، ما حكم الإسلام في وجود الأحزاب وأهدافها التي أشرنا إليها؟  
والجواب: أن الإسلام من حيث المبدأ لا يمنع من قيام جماعات لتحقيق

أغراض معينة، ولكن يشترط لقيام هذه الأحزاب ما يأتي:

(١) أن تكون محكومة بأحكام الإسلام في إنشائها بأن يكون أعضاؤها مرضيين في حكم الإسلام بأن يكونوا مستوري الحال على الأقل لا يعرف عنهم انحراف عن معاني الإسلام وأصوله، فلا يجوز مثلاً أن يكون من أعضاء هذه الجماعة من ينادي ويدعو إلى ما يعارض أصول الإسلام أو الادعاء بضرورة إبعاده عن شؤون الحكم.

(٢) أن يكون منهجه، وأغراضه، مما يقره الإسلام، فلا يجوز تأليف حزب من أغراضه بث العلمانية، والتحرر من الضوابط الشرعية، أو السعي لتطبيق النظم الوضعية وهجر لنظم الإسلام وإلغائها.

(٣) من الواضح أن الأحزاب في الدول التي تأخذ بالديمقراطية النيابية، وهذه الدول غير إسلامية، فهي لا تلتزم بما ذكرناه في الفقرتين السابقتين، وأما في البلاد الإسلامية التي تأخذ بالديمقراطية النيابية، فإن تأسيس الأحزاب لا يكون على أساس ما ذكرناه، ولكن دون تصريح بعدم التمسك بضوابط الإسلام في كيفية تأسيس الحزب وفي شروط العضوية فيه أو في أغراضه، وإنما الغالب على هذه الأحزاب السكوت عن هذه القضايا حتى لا تثير عليها الرأي العام الإسلامي، ولذلك يجب أن ينص صراحة على ما ذكرناه عند إجازة هذه الأحزاب.

أما تبرير ما يشترطه من التقيد بالضوابط الشرعية في إنشاء الحزب وأغراضه، فيقوم هذا التبرير على أن الإسلام تشمل أحكامه الأفراد والجماعات، كما تشمل أحكامه ما يؤسسه الأفراد من جماعات، وما يريدون تحقيقه من أغراض، ولأن البلد إسلامي، ومن حق المسلمين فيه وهم المكونون للشعب أن تكون الأحزاب فيه إسلامية في وجودها وغايتها وأسلوب عملها.

٢٦- ب: من جهة السعي إلى الحكم.

أما من جهة التطلع إلى الحكم والسعي إليه من قبل هذه الأحزاب السياسية، فهذا التطلع إلى الحكم أو السعي إليه إنما يجوز في حكم

الإسلام إذا كان الغرض منه تنفيذ شرع الله، لأن هذا التنفيذ يأتي من ذي السلطان على وجه أكمل وأوسع وأسرع من غير ذي السلطان، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للعالم إلا بها.. ثم يقول - رحمه الله - : ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلى بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة.. ثم يختم شيخ الإسلام قوله في هذا الموضوع فيقول: فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله تعالى، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات».

## الفصل الثالث

### المشاركة في انتخابات الديمقراطية النيابية

#### ٢٧- تمهيد وتقسيم الفصل.

الدول في الوقت الحاضر التي تأخذ بالديمقراطية كنظام في الحكم، تأخذ بالديمقراطية النيابية نظراً لتعذر الأخذ بالديمقراطية المباشرة. وأما الديمقراطية شبه المباشرة، فإن بعض مظاهرها مأخوذ به في الدول التي تأخذ بالديمقراطية النيابية ومن هنا كان موضوع الانتخاب من ركائز ومتطلبات تطبيق الديمقراطية النيابية، ولهذا فإن الدول التي تأخذ بهذه الديمقراطية تضع الشروط الضرورية للناخب أي لمن له حق الانتخاب. وحيث إن الدول الإسلامية يأخذ معظمها بالديمقراطية النيابية فقد حصل شيء من التساؤل عن مدى مشروعية اشتراك المسلم في هذه الانتخابات النيابية. كما إن هناك بعض الفئات المسلمة التي استقرت في الدول غير الإسلامية، فقد حصل - أيضاً - شيء من التساؤل عن مدى مشروعية مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية هناك إذا سمح له قانون الدولة غير المسلمة التي يعيش فيها باعتباره حاملاً جنسيتها.

وبناء على ما تقدم أقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

#### المبحث الأول - شروط الناخب

المبحث الثاني - مدى مشروعية مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية في الدول الإسلامية.

المبحث الثالث - مدى مشروعية مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية في الدول غير الإسلامية.

أبيض

## المبحث الأول شروط الناخب

٢٨- تمهيد .

الدول التي تأخذ بالديمقراطية النيابية، تضع شروطاً في الناخب أي لمن يحق له المشاركة في انتخاب نواب الأمة، وهذه الشروط، عادة، هي ما يأتي:<sup>(١)</sup>.

أولاً: الجنسية، فحق الانتخاب مقصور على المواطنين (حاملي جنسية الدولة) دون الاجانب، وإن كان بعض الدول تفرق بين حاملي الجنسية الأصلية وبين حاملي جنسية الدولة بالتجنس، فتشترط للمتجنسين مضي مدة معينة حتى يثبت لهم حق الانتخاب وهذا الشرط يراد به التأكد من ولائهم للدولة الجديدة وهذا ما أخذ به قانون الجنسية المصري الجديد لسنة ١٩٧٥م حيث اشترط مضي خمس سنوات من تاريخ تجنس الأجنبي بالجنسية المصرية حتى يحق له المشاركة في الانتخابات النيابية.

ثانياً: الجنس. كانت معظم الدول الديمقراطية تمنع النساء من المشاركة في الانتخابات النيابية؛ إذ تجعل هذه المشاركة حقاً للرجال - فقط - ولكن بعد الحرب العالمية الثانية، اتجهت الغالبية العظمى من الدول الديمقراطية إلى تعميم حق الانتخاب إلى النساء والرجال على حد سواء، كما أن هيئة الأمم المتحدة سعت وعملت على حمل الدول لتعميم حق الانتخاب وعدم قصره على الرجال.

ثالثاً: السن، في جميع البلاد التي تأخذ بالديمقراطية النيابية تضع حداً أدنى لسن الناخب، وإن اختلفت هذه الدول في تحديد هذا الحد الأدنى لسن الناخب. والغرض من هذا التحديد حصول القناعة بقدرته من يبلغ هذه

(١) الطماوي مؤلفه السابق، ص ٢١١-٢١٤، فؤاد العطار مؤلفه السابق، ص ٢٩٥-٢٩٦.

السن من معرفة الصالح لانتخابه.

رابعاً: الأهلية الأدبية، أن لا يكون الناخب قد حكم عليه في جرائم معينة تخل بشرفه أو تسقط اعتباره في المجتمع.

خامساً: الأهلية العقلية. أي أن لا يكون الناخب مختل العقل، وعليه يحرم من حق المشاركة في الانتخاب المجنون ونحوه من المصابين بالأمراض العقلية.



## المبحث الثاني

### مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية في الدول الإسلامية

#### ٢٩- تأصيل مشروعية المشاركة.

مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية في الدول الإسلامية تعد مقبولة شرعاً، ويمكننا تأصيل هذه المشروعية على النحو التالي:

للأمة الإسلامية سلطة تنفيذ شرع الله لأنها مخاطبة بهذا التنفيذ ومكلفة به، وحيث يكون التكليف يملك المكلف - بتمليك من الشرع - السلطة على تنفيذ ما كلف به. والدليل على تكليف الأمة بتنفيذ ما خوطبت به النصوص القرآنية ومنها:

( أ ) خطابات الله للمؤمنين، وهم المكونون للأمة، بالتكاليف الشرعية مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ ﴾ [الأنفال: ٦٠] وقوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨]. وقوله تعالى: ﴿ انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [التوبة: ٤١].

(ب) وقوله تعالى: ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. أي ليكون منكم أيها المؤمنون (أمة) أي لتكونوا كلكم (أمة) بالأوصاف المذكورة في الآية وهذا على تفسير (منكم) بأنها بيانية وليست تبعيضية، والآية تحتل هذا التفسير أي يحمل كملة (منكم) على أنها للتبيين وليست للتبعيض، ومثله في كتاب الله تعالى: ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ ﴾<sup>(١)</sup>. والمعروف الذي كلفت الأمة بالأمر به، والمنكر الذي كلفت بالنهاي عنه هو ما شرعه الله تعالى. وعليه تكون له (سلطة) على تنفيذ ما كلفت به.

(١) تفسير ابن عطية ج ٣ ص ٢٥٤.

(ج) وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١]. (فالأمة) إذا تيسر لها التمكين في الأرض فعلاً بأن تيسر لها مباشرة (سلطتها) التي ملكها الله إياها فإنها تقوم فعلاً بتنفيذ ما ذكرته الآية من إقامة الصلاة ومراقبة القيام بها، وإيتاء الزكاة ومراقبة جمعها وتسلمها لتسليمها إلى مستحقيها، وقيامها بالأمر بالمعروف وهو ما أمر الله به، والنهي عن المنكر وهو ما نهى الله عنه.

(د) ولما كان من المتعذر قيام الأمة بتنفيذ ما خوطبت به وكلفت به بصورة جماعية فقد برزت نظرية النيابة، بأن تنيب الأمة عنها من يقوم بتنفيذ ما كلفت به مثل قطع يد السارق وجلد الزاني كما قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]. وهذا النائب هو الخليفة الذي يقوم بدوره بتعيين القضاة لتنفيذ أحكام الشريعة التي تحتاج إلى قضاء وإثبات. والخليفة تنتخبه الأمة كما هو معلوم.

(هـ) وحيث إن من أحكام الشرع المكلفه بها شرعاً تطبيق الشورى في الحكم قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. قال الإمام ابن عطية في تفسيره بصدد هذه الآية: «والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب هذا ما لا خلاف فيه»<sup>(١)</sup>. وحيث إن من المتعذر استشارة الأمة جميعاً، فقد جاز أن يشاور (ولي الأمر) أي الخليفة من تعد مشاورتهم كأنها مشاوررة الأمة، وان ما يشيرون به من رأي ينزل منزلة رأي الأمة، وهؤلاء هم الذين عرفوا، (بأهل الحل والعقد) وهؤلاء يعرفون عن طريق انتخاب الأمة لهم فيكونوا ما يعرف بـ(مجلس الأمة، أو مجلس نواب الأمة) ومن وظائفهم مراقبة (ولي الأمر) في قيامه بما انتخب من أجله وهو تنفيذ أحكام الشرع المكلفه بها الأمة، كما أن من أعمالهم مشاوررة الخليفة (ولي الأمر).

(و) وقال الله تعالى في مدح المؤمنين ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨].

(١) تفسير ابن عطية ج ٣ ص ٣٩٧.

وقد جاء بصدد هذه الآية وتفسيرها : (أي لا ينفردون برأي حتى يتشاوروا ويجتمعوا عليه)<sup>(١)</sup>. وقد كان ﷺ يشاور أصحابه، فأما الصحابة بعده ﷺ فكانوا يتشاورون في الأحكام ويستتبطونها من الكتاب والسنة، وأول ما تشاور فيه الصحابة الخلافة.<sup>(٢)</sup>

ومن الواضح أن الأمة التي من صفاتها التشاور بين أفرادها، لا يمكنها أن تقوم بهذا المطلوب الشرعي - التشاور - عن طريق اجتماع جميع أفراد الأمة للتشاور مع الخليفة أو من تجب معه المشاورة، وإنما يمكنهم تحقيق هذه المشاورة بواسطة من عرفوا بأهل الحل والعقد، وأن هؤلاء يمكن معرفتهم عن طريق انتخابهم، وهؤلاء المنتخبون لعضوية البرلمان، يعدون أهل شورى الخليفة وغيره من ولاة الأمر.

فحق الانتخاب للأفراد من الأمة الإسلامية يقوم على أساس مشروعية وجود نواب عن الأمة يقومون بالنيابة بما هي مكلفة به شرعاً من التشاور فيما بينهم وفيما بينهم وبين الخليفة أو من له أو يجب له المشاورة عنها وإذا كان وجود نواب عن الأمة ينبوون عنها في أداء واجب الشورى، فإن وجود هؤلاء - أهل الشورى- إنما يتم بانتخابهم، فيكون المشاركة في هذا الانتخاب أمراً جائزاً شرعاً.

(ز) وقال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]. فالأمة بجميع أفرادها مخاطبة بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الواجب يمكن أن يؤدي من قبل فرد بصفته فرداً كما يمكن أن يؤدي بصورة جماعية بأن تنهض جماعة للتصدي لهذا الواجب والقيام به، وهذه الجماعة المتصدية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمكن إيجادها عن طريق انتخاب الأمة لها لتكون هذه الجماعة بهذا الانتخاب نائبة عن الأمة في القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

(١) تفسير القاسمي ج ١٤ ص ٣١٧ .

(٢) فتح البيان في مقاصد القرآن ٢ للعلامة صديق حسن خان ج ١٢ ص ٣١١ .

ولا يقتصر عمل هذه الجماعة وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقيام به بيد عامة الناس وإنما تقوم به في مواجهة الحكام: الخليفة ونوابه وكل من بيده سلطة أمر ونهي، لأن هذه الجماعة بانتخابها من قبل الأمة وصيرورتها (مجلس نواب) تكون لها سلطة إضافية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا يقرب ما بين هذه الجماعة وما بين الحكومة (الخليفة وأعوانه)، وهذه الجماعة المنتخبة، جماعة مرضية وجماعة خير، فما يؤدي إليها أو يوجدتها هو الانتخاب والمشاركة فيه يكون مرضياً أيضاً.

#### الاعتراضات على المشاركة في الانتخابات :

أولاً : الانتخابات النيابية من مظاهر وعناصر الديمقراطية، والديمقراطية نظام غير إسلامي، فلا يكون مشروعاً، ولا تكون عناصره ومنها الانتخابات مشروعة، فلا يجوز للمسلم المشاركة في أعمال غير مشروعة في حكم الإسلام.

ثانياً : نظام الانتخاب لم يعرفه الصحابة ولا من جاء بعدهم ولهذا لم يطبقوه، ولو كان جائزاً لفعلوه، والخير في الاتباع لا في الابتداع.

ثالثاً : أن لمجلس النواب المنتخبين صلاحية تشريع القوانين حسب مفهوم الديمقراطية دون قيد ولا شرط، فلا يجوز للمسلم المشاركة في انتخاب أعضاء هذا المجلس الذي هذه هي بعض أعماله غير المشروعة سن القوانين - فتكون المشاركة في انتخابهم مشاركة على الإثم والعدوان، وهذا لا يجوز شرعاً.

رابعاً : إن إقرار مبدأ الانتخاب - انتخاب النواب - مدخل ووسيلة إلى إحداث الفرقة بين الأمة لما يحدثه هذا الانتخاب من تنافس شديد يؤدي إلى خصام وتقاطع بين أفراد الأمة، والفرقة والتقاطع والخصام بين أفراد الأمة من المحظورات الشرعية فما يؤدي إليها يكون غير مشروع.

خامساً : إن إقرار الانتخاب بموجب نظام الديمقراطية يستلزم وجود الأحزاب السياسية المتعارضة، وهذه الأحزاب تؤدي إلى الفرقة بين أفراد

الأمة كما تؤدي إلى انسلاخ الفرد المنتمي إلى حزب من هذه الأحزاب إلى الانسلاخ عن إرادته الحرة وصيرورته تابعاً لإرادة حزبه ولو كانت إرادة حزبه خاطئة فهو ينتخب من يرشحه حزبه وإن كان هذا المرشح لا يصلح أن يكون نائباً عن الأمة، ومثل هذه النتيجة غير مقبولة شرعاً، والخلاص منها يكون بإلغاء الانتخابات النيابية إبقاء لوحدة الأمة ومنعاً من فرقتها.

### ٣٠ - الرد على هذه الاعتراضات :

أولاً: نحن إذ نأخذ الانتخابات النيابية لا نأخذ بها لأننا نأخذ بالنظام الديمقراطي التقليدي أو بأن الانتخابات عنصر منه، وإنما نأخذ به لجوازه شرعاً لأن من حق الأمة أن تنتخب من ينوب عنها في استعمال سلطتها فيما هي مكلفة به وفيما هو حق لها، أو يجوز لمن يكلف بشيء أن ينوب عنه من يقوم به كما أن من له حق يجوز له أن ينوب من يستعمل حقه وهذا كله في التكاليف التي تحتمل النيابة وفي الحقوق التي تحتمل النيابة ومنها قيام النواب بواجب المشاورة لولي الأمر مع الأمة، وواجب الأمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحق الأمة في مراقبة الحاكم «ال خليفة» الذي اختارته لتنفيذ أحكام الشرع المخاطبة بها إذ من حق المنيب أن يراقب نائبه فيما أنابه فيه، واختيار النواب من قبل الأمة وهو جائز شرعاً كما قلت يستلزم مشروعية قيام الناخبين في المشاركة في انتخاب النواب.

أما كونها من مظاهر الديمقراطية فلا مانع من ذلك، ولكنها ليست من خصائصها بل يمكن أن تكون انتخابات إسلامية وليست ديمقراطية.

ثانياً: وأما أن لمجلس النواب في النظام الديمقراطي حق تشريع القوانين بدون قيد ولا شرط، وهذا مخالف للإسلام، فالمشاركة في انتخابهم مشاركة في الإثم والعدوان فلا يجوز، فالجواب نحن لا ندعو إلى تطبيق النظام الديمقراطي النيابي الذي تطبقه الدول الكافرة وموافقتنا لهم في جزئية الانتخاب لا تعني موافقتهم فيما يرتبونه من سلطة للمنتخبين، وإنما نحن نقر الانتخاب - انتخاب النواب - فقط أما سلطتهم في التشريع فهي مقيدة بقيود الشرع فلا يملكون ولا تملك الأمة التي اختارتهم تشريع الأحكام

والقوانين المخالفة للشرع وإنما لهم فقط وضع التعليمات التي تسهل تطبيق وتنفيذ الأحكام الشرعية، وهذا جائز مشروع غير ممنوع.

ثالثاً : وأما أن نظام الانتخاب لم يعرفه الصحابة ولا من جاء من بعدهم، وأن الخير في الاتباع لا في الابتداع فالجواب: أن الانتخاب عرفته الصحابة الكرام وطبقوه في انتخاب الخليفة أبي بكر ومن بعده عمر وإن كان ذلك بترشيح أبي بكر ولكن ما فعله أبو بكر هو ترشيح واقتراح لانتخاب عمر، وعمر - رضي الله عنه - لم يصر خليفة بترشيح أبي بكر له للخلافة وإنما بانتخاب المسلمين له، ولو قدر أن المسلمين لم ينتخبوا عمر - رضي الله عنه - خليفة لما صار خليفة بترشيح أبي بكر له أو بولاية العهد له وفي هذا المعنى قال شيخ الإسلام ابن تيمية، «وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً.. وعثمان - رضي الله عنه - لم يصر إماماً باختيار بعضهم - أي الستة الذين اختارهم عمر بل بمبايعة الناس له..»<sup>(١)</sup> وجاء في كتاب الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي (لأن الإمامة للمعهود إليه بنفس العهد وإنما تتعقد بعهد المسلمين أن إمامة المعهود إليه تتعقد بعد موته باختيار أهل الوقت - أي اختيار أهل الحل والعقد)<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان انتخاب الخليفة معروفاً لدى الصحابة ومشروعاً عندهم، فإن انتخاب نواب الأمة الذين يمكن اعتبارهم (أهل الحل والعقد) فهم الذين يمثلون الأمة، أقول فإن انتخاب هؤلاء يكون مشروعاً أيضاً وتكون المشاركة في انتخابهم مشاركة مشروعة، ولا يقال: إنه لم يحدث في زمن الصحابة ولا فيمن بعدهم انتخاب (أهل الحل والعقد) حتى يصح قياس انتخاب النواب عليهم، فالجواب أن أهل الحل والعقد كانوا معروفين في زمن الصحابة فلم تكن هناك حاجة لمعرفة رأي الأمة فيهم عن طريق انتخابهم، أما في الوقت الحاضر فلا يمكن معرفة أهل الحل والعقد الذي ترضاهم الأمة إلا عن طريق انتخابهم.

(١) منهاج السنة النبوية الشيخ الإسلام ابن تيمية ج ١ ص ١٤٠ - ١٤٢.

(٢) الأحكام السلطانية للإمام أبي يعلى الحنبلي ص ٩.

**رابعاً : الادعاء بأن الانتخاب - انتخاب نواب الأمة - مدخل ووسيلة إلى إحداث الفرقة بين المسلمين.. إلخ والفرقة مذمومة، وما يؤدي إليها - وهو الانتخاب - يكون مذموماً فلا يكون مشروعاً. والجواب أن الانتخاب الذي ندعو إليه ونريده هو الذي يكون مبعثه تقوى الله والإخلاص له في العمل ومنه اختيار الأكفاء الصالحين والبراءة من المهاترات والتهم والأكاذيب ونحو ذلك مما لا يجوز شرعاً ويفعله الناخبون وأحزابهم في الدول غير الإسلامية.**

**خامساً : إن وجود الأحزاب وما يترتب على وجودها مما ذكره المعارضون على مشروعية الانتخاب هذا الاعتراض لا ينسحب على الأحزاب الجائز تأسيسها شرعاً في الدول الإسلامية، لأن الشرط في إجازة هذه الأحزاب وغايتها ومنهجها وأسلوبها وعلاقة أعضائها بأحزابهم كل ذلك يخضع إلى الضوابط الشرعية، وإذا التزمت الأحزاب بهذا الالتزام فلا يترتب على وجودها إلا الخير، بل ويكون وجودها كوجود المذاهب الفقهية الإسلامية، وكل الفرق بين الاثنين أن المذاهب الفقهية تبين الأحكام الشرعية النظرية في مختلف شؤون الحياة، أما الأحزاب السياسية الإسلامية فهي تعنى بالجانب السياسي من أحكام الشريعة وتسعى إلى تطبيق هذه الأحكام عن طريق تولي الحكم باختيار الأمة لنواب الحزب حتى إذا ما صاروا هم الأكثرية في مجلس النواب تشكلت منهم الحكومة التي تقوم بتنفيذ منهجها الحزبي المنبثق من أحكام الشريعة الإسلامية.**

### ٣١- اعتراض من المجيزين للانتخاب :

وهناك من يمنع مشاركة النساء في انتخاب النواب، إذ يرى هذا بعض من أهل الرأي أن المشاركة في انتخابات النواب حق مقصور على الرجال دون النساء.

### ٣٢- الرد على هذا الاعتراض :

ونرد على هذا الاعتراض بأن لا دليل عليه وذلك من وجوه :

**الوجه الأول:** أن في الانتخاب معنى الفتوى، لأن إدراج من له حق الانتخاب في قوائم الناخبين يعني استفتاء الحكومة للناخبين فيمن يرونهم أهلاً للنيابة عن الأمة، والمرأة تصلح لأن تكون مفتية، فما زال المسلمون يسألون النساء الفضليات العالمات عن أمور دينهم، وقد كان الصحابة الكرام يسألون أمهات المؤمنين زوجات رسول الله ﷺ عن أمور الدين ولاسيما أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

**الوجه الثاني:** أن في الانتخاب معنى الشهادة، لأن الناخب عندما ينتخب من يراه أهلاً للنيابة كأنه يشهد له بهذه الأهلية، والمرأة تصلح أن تكون شاهدة في بعض الأمور.

**الوجه الثالث:** أن في الانتخاب معنى التوكيل، فالناخب عندما ينتخب من يراه أهلاً للنيابة كأن يوكله على القيام بما هو منوط به من أعمال وواجبات ورعاية لمصالح الأمة، والمرأة تصلح أن تكون موكلة.

**الوجه الرابع:** من شأن المسلمين التشاور فيما بينهم قال تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]. وقد جاء في تفسيرها: أنهم - أي المؤمنون - يتشاورون فيما بينهم، ولا يعجلون ولا ينفردون بالرأي ويتشاورون في كل أمر يعرض لهم، فإذا وقعت واقعة اجتمعوا وتشاوروا، فمدحهم الله تعالى على هذا النهج السديد<sup>(١)</sup>، ومما لا شك فيه أن شغور منصب الخلافة أو شغور منصب نواب الأمة، من الوقائع المهمة التي تحتاج إلى المشاورة من قبل المسلمين، والمرأة واحدة منهم، فتشملها المشاورة الممدوحة - عن طريق إبداء رأيها كناخبة فيمن تراه أهلاً لمنصب الخلافة أو لمنصب النيابة عن الأمة بانتخاب مجلس النواب.

**الوجه الخامس:** أن المرأة استشيرت في انتخاب الخليفة عثمان بن عفان - رضي الله عنه - فقد جاء في أخبار انتخاب الخليفة بعد عمر - رضي الله عنه - وتفويض الأمر إلى عبد الرحمن بن عوف من قبل الستة الذين

(١) تفسير الرازي ج ٢٧ ص ١٧٧، فتح البيان في مقاصد القرآن لصديق حسن ج ١٢ ص ٢١١.



اختارهم عمر - رضي الله عنه - أن قام عبد الرحمن بن عوف باستشارة الناس فيمن يختارونه للخلافة وسأل النساء كما سأل الرجال قال شيخ الإسلام ابن تيمية «بقي عبد الرحمن بن عوف يشاور الناس ثلاثة أيام وأخبر أن الناس لا يعدلون بعثمان وأنه شاور حتى العذاري في خدورهن»<sup>(١)</sup> ووجه الدلالة بهذا الخبر أنه لو لم يكن لرأي المرأة أثر في الانتخاب، وأن لها من بعدُ حق المشاركة في انتخاب الخليفة لما استشارها عبد الرحمن بن عوف وإذا كان لها حق المشاركة في انتخاب الخليفة عن طريق أخذ رأيها فيه، فلها من باب أولى حق انتخاب من هو أدنى رتبة منه وهم نواب الأمة الذين يعدون بمثابة أهل الحل والعقد ومن صلاحيتهم في فقه الإسلام حق انتخاب الخليفة.

**الوجه السادس : وجاء في القرآن شأن فطام الطفل قبل مضي سنتي الرضاعة أو بعدها .** وأن الوالدين يتشاوران في هذه المسألة وينفذان ما يريانه الأصلح بشأن فطام طفلهما في قوله تعالى: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ وِثْرًا إِلَّا وَسْعَهَا لَا تُضَارُّ وَالِدَةٌ بَوْلِدًا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلِدٌ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ﴾ [البقرة: ٢٣٣]. وقد جاء في تفسير الآية : أباح الله للوالدين التشاور فيما يؤدي إلى صلاح الصغير أي بشأن تحديد وقت فطامه<sup>(٢)</sup> وجاء في تفسيرها - أيضاً - للوالدين صاحبي الحق المشترك في الولد والغيرة الصحيحة عليه أن يفطماه قبل هذه المدة وهي سنتان أو بعدها إذا اتفق رأيهما على ذلك بعد التشاور فيه<sup>(٣)</sup>.

ووجه الدلالة في هذه الآية وما جاء في تفسيرها أن الوالدة كان لها حق المشاورة مع الأب بشأن فطام الصغير - طفلهما - لأن لهما مصلحة مؤكدة في تحقيق ما هو الأصلح للطفل لأن مصلحته تهمهما، فإذا كان وجود

(١) منهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام ابن تيمية ج ٣ ص ٢٢٢ .

(٢) أحكام القرآن للجصاص ج ١ ص ٤١٣ .

(٣) تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا ج ص ٤١ .

المصلحة يبيح لصاحب المصلحة حق المشاورة بشأنها، فإن للمرأة مصلحة مؤكدة في انتخاب الصالح بل والأصلح لمن يصلح لمنصب الخلافة ولنصب النيابة عن الأمة، لأن بانتخاب الصالح أو الأصلح تتحقق المصلحة للمجتمع والمرأة فرد منه، ولأن صلاح المجتمع يهم المرأة لأنها تعيش فيه، ومن سبل صلاحه أن يكون الخليفة وأهل الحل والعقد، أي نواب الأمة - في مستوى عال أو كاف من الصلاح، فللمرأة أن تسهم في إبداء رأيها فيمن تراه في هذا المستوى الكافي أو العالي من الصلاح.

**الوجه السابع :** جاء في الحديث الصحيح عن تميم الداري - رضي الله عنه - أن النبي - ﷺ - قال: (الدين النصيحة، قلنا لمن يا رسول الله ؟ قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)<sup>(١)</sup> وجاء في شرحه : وأما النصيحة لعامة المسلمين - وهم من عدا ولادة الأمر - فإرشادهم لمصالحهم في آخرتهم ودنياهم، وجلب المنافع لهم<sup>(٢)</sup> ولا شك أن من سبل إرشادهم إلى مصالحهم - وهي مصالح الأمة - إرشادهم إلى من يقوم بهذه المصالح أو يأمر بها أو يساعد عليها وهم الخليفة وأهل العقد وهم في الوقت الحاضر يمثلهم نواب الأمة الذين تختارهم.

(١) السراج الوهاج ، المرجع السابق ، ج ٧ ص ٢٨٩ .

(٢) من شرح النووي لهذا الحديث المذكور في السراج الوهاج ج ٧ ص ٢٩٢ .

### المبحث الثالث

## حكم مشاركة المسلم في انتخابات الديمقراطية النيابية في دار الحرب (الدولة غير الإسلامية)

٣٣ : تمهيد :

قد يوجد المسلم في دار الحرب (أي في دولة غير إسلامية) ويكون له حق المشاركة في انتخابات الديمقراطية النيابية لتلك الدولة فهل يجوز للمسلم المشاركة في هذه الانتخابات أم لا ؟ وقبل الجواب ينبغي بيان حكم الإسلام في علاقة المسلم بدار الحرب - دولة غير إسلامية - من جهة دخوله إليها أو إقامته فيها أو تجنسه بجنسيتها فإذا فرغنا من بيان هذه العلاقة تكلمنا عن مدى مشروعية مشاركة المسلم في الانتخابات الديمقراطية النيابية - أي انتخاب أعضاء مجلس الأمة أي أعضاء البرلمان - وعلى هذا أقسم هذا المبحث إلى مطلبين الأول لبيان علاقة المسلم بدار الحرب (والثاني) في مشاركة المسلم في انتخابات الديمقراطية النيابية لتلك الدولة غير الإسلامية.

## المطلب الأول

حكم الإسلام في علاقة المسلم بدار الحرب " دولة غير إسلامية "

### الفرع الأول

التعريف بدار الإسلام ودار الحرب

٣٤ : أولاً المقصود بدار الحرب :

المقصود بدار الحرب - وهو اصطلاح فقهي - الدولة غير الإسلامية، ويقابلها دار الإسلام - أي الدولة الإسلامية، وقد عني الفقهاء بتعريف هاتين الدارين لما يترتب على كل دار من الأحكام فمن تعاريفهم :

١- دار الإسلام اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون<sup>(١)</sup>.

٢- دار الإسلام هي التي تظهر فيها شعائر الإسلام بقوة الكلام ومنعتهم ولا يظهر فيها غيرها إلا بالذمة والأمان من المسلمين<sup>(٢)</sup>.

٣- دار الحرب هي الدار التي شوكتها لأهل الكفر ولا ذمة للمسلمين عليها<sup>(٣)</sup>.

يفهم من تعاريفهم أن دار الإسلام - الدولة الإسلامية يشترط بوصفها بهذا الوصف - دار الإسلام - حكمها من قبل المسلمين وتطبيق أحكام الإسلام فيها ولم يشترط الفقهاء لوصف الدار بأنها دار إسلام أن سكانها مسلمون مكتفين بشرط حكمها من قبل المسلمين وتطبيقهم أحكام الإسلام فيها بل إن بعض فقهاء الشافعية قال «وليس من شرط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمون بل يكفي كونها في يد الإمام وإسلامه»<sup>(٤)</sup> ولم يذكر شرط تطبيق

(١) شرح السير الكبير للسرخسي ج ٣ ص ٨١ .

(٢) شرح الأزهار في فقه الزيدية ج ٤ ص ٥٧١-٥٧٢ .

(٣) شرح الأزهار في فقه الزيدية ج ٥ ص ٥٥١ .

(٤) فتح العزيز شرح الوجيز للرافعي فرقة الشافعية ج ٨ ص ١٤ نقلاً عن كتابي مجموعة بحوث فقهية ص ٥٠٠.

أحكام الإسلام، والسبب في ذلك أن تطبيق أحكام الإسلام أمر بديهي عند فقهاءنا القدامى؛ - رحمهم الله تعالى - ولهذا فمنهم من لم يذكره لهذا السبب.

كما يفهم من تعريف الفقهاء لدار الإسلام ودار الحرب، أن دار الحرب هي الدولة غير المسلمة التي يحكمها غير المسلمين ولا تطبق فيها أحكام الإسلام.

هذا، وإن بلاد المسلمين وإن صارت دولاً متعددة فإنها في حكم الإسلام تعتبر داراً واحدة قال شيخ الإسلام ابن تيمية «بلاد الإسلام كلها بمنزلة البلدة الواحدة»<sup>(١)</sup> وعلى ذلك فإن دار الإسلام عند الفقهاء تضم جميع البلاد الإسلامية التي يحكمها المسلمون ويطبقون فيها أحكام الإسلام<sup>(٢)</sup>.

## الفرع الثاني

### حكم الإسلام في علاقة المسلم بدار الحرب «الدولة غير المسلمة»

٣٥- الأصل في هذه العلاقة - علاقة المسلم بدار الحرب - من جهة دخوله إليها وإقامته فيها هو الحظر لا الإباحة إلا إذا وجد المبرر لذلك كدخول المسلم إليها لغرض التجارة، فقد كان تجار المسلمين يدخلون دار الحرب بتجارتهم كما كان يدخل تجار دار الحرب إلى دار الإسلام بتجارتهم، جاء في المغني في فقه الحنابلة: (لأن العادة جرت بدخول تجارتهم - تجار دار الحرب - إلينا وتجارنا إليهم)<sup>(٣)</sup> ومن الأدلة - أيضاً - على الإباحة للمسلم بدخول دار الحرب للتجارة ما جاء في المبسوط للسرخسي في فقه الحنفية: أن عاشراً - أي جابي الضرائب التجارية - كتب إلى عمر بن الخطاب: كم نأخذ من تجار أهل الحرب - أي إذا دخلوا دار الإسلام - فقال

(١) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج٤ ص ١٨٥ .

(٢) المغني ج٣ ص ٥٢٣ .

(٣) المبسوط ج٢ ص ١٩٩ .

كم يأخذون منا ؟ فقال هم يأخذون العشر فقال : خذ منهم العشر وفي الشرح الكبير للسرخسي في فقه الحنفية (أما الحربي فإنما أمرنا بأخذ العشر منه لأنهم يأخذون منا العشر.. والدليل أن عمر كتب إلى عاشره وقد سأله كم يأخذ من تجار أهل الحرب، فقال هم يأخذون منا العشر، فقال عمر خذ منهم العشر).

وكذلك يجوز للمسلم الدخول إلى دار الحرب والإقامة فيها لغرض الدعوة إلى الإسلام فإن الشأن بالداعي أن يأتي إلى المدعوين ويدعوهم إلى الإسلام، وقد ذهب - ﷺ - يوم كان في مكة، ذهب إلى الطائف يدعو أهلها إلى الإسلام، ويقوى هذا المبرر للمسلم لدخول دار الحرب والإقامة فيها والتقل بها للدعوة، أن الإسلام دعوة عالمية لجميع البشر قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: ٢٨]. وقال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. وهذا يقتضي من المسلمين القيام بتبليغ ما أرسل به - ﷺ - من ربه، بتبليغه إلى جميع البشر، بقدر ما يستطيعون؛ لأن في هذا قياماً بواجب الدعوة إلى الله تعالى، وهي واجب على المسلم قال تعالى: ﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ وَسَبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [يوسف: ١٠٨]. فاتباع النبي - ﷺ - يقوم بتبليغ الإسلام إلى الناس ودعوتهم إليه كما كان يفعل - ﷺ - فإذا اقتضى القيام بهذا الواجب النقلة إلى دار الحرب وأمكن للمسلم أن ينتقل إليها وهو قادر على الدعوة، فإن نقلته إلى داخل دار الحرب وإقامته فيها يكون واجبة؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكذلك من مبررات دخول المسلم إلى دار الحرب وإقامته فيها طلب العلم النافع له وللمسلمين والذي لا يجده إلا في دار الحرب، لأن طلب العلم النافع مرغوب فيه شرعاً قال تعالى: ﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٤]. ومن العلم النافع ما تقدم فيه وتفوق أهل دار الحرب كالعلوم الصناعية وإعداد القوة من سلاح وغيره، فمثل هذا العلم الذي يفتقده المسلمون ويحتاجه المسلمون يباح بل يندب أو يجب السفر إلى هناك؛ لتعلمه ومن مبررات

الدخول والإقامة في دار الحرب العلاج إذا لم يتيسر العلاج المظنون نفعه إلا في دار الحرب جاز للمريض الانتقال إلى هناك لأن الإباحة الشرعية بالتداوي لم تقيد بقيود أن تكون في دار الإسلام، والمطلق يجري على إطلاقه.

### ٣٦- حكم الخروج من دار الحرب بالنسبة للمسلم :

(أ) قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَأَسِعَةَ فَتَهَاجَرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَاوَاهُم جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧]. وجاء في تفسيرها والآية تدل على أن من لم يتمكن من إقامة دينه في بلده كما يجب لأي سبب كان وعلم أنه يتمكن من إقامته في غيره حقت عليه المهاجرة<sup>(١)</sup> ثم قال تعالى عقب هذه الآية ﴿إِنَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٨] فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا﴾ [النساء: ٩٩]. وجاء في تفسير الآية الأولى من هاتين الآيتين: (وإنما ذكر الولدان مع عدم التكليف لهم لقصد المبالغة في أمر الهجرة وإيهام أنها تجب لو استطاعها غير المكلف فكيف من كان مكلفاً، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ أي لا يجدون حيلة في الخروج منها لفقرهم وعجزهم ولا طريقاً إلى ذلك)<sup>(٢)</sup>

(ب) وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَآغَمَا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ١٠٠]. وجاء في تفسيرها وقد استدلت بهذه الآية على أن الهجرة واجبة على كل من كان بدار الشرك أو بدار يعمل فيها بمعاصي الله جهاراً، إذا كان قادراً على الهجرة ولم يكن من المستضعفين، لما في هذه الآية الكريمة من العموم، وظاهرها عدم الفرق بين مكان ومكان وزمان وزمان<sup>(٣)</sup>.

(١) فتح البيان في مقاصد القرآن ج ٣ ص ٢١٥ .

(٢) فتح البيان ، المرجع السابق ، ج ٣ ص ٢١٦ .

(٣) فتح البيان ، المرجع السابق ، ج ٣ ص ٢١٨ .

قلنا: إن من المبرر لبقاء المسلم في دار الحرب وعدم الخروج منها ما ذكرناه من قيام المسلم بالدعوة إلى الله تعالى، أو لغرض إكمال لوازم تجارته، أو لإكمال تحصيله العلمي أو لإكمال علاجه، ولكن قد يكون المبرر غير ما ذكرناه بأن يكون في بقاءه مصلحة معتبرة للمسلمين يدل على ذلك ما جاء في تفسير ابن عطية في أثناء تفسيره لآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ...﴾ الخ قال - رحمه الله - : ذكر ابن عبد البر رحمه الله أن العباس عم الرسول - ﷺ - أسلم قبل غزوة بدر، ولذلك قال رسول الله - ﷺ - في يوم بدر (من لقي العباس فلا يقتله فإنما أخرج كرها، وقال ابن عطية - أيضاً - في سياق تفسيره للآية التي نحن بصددنا: كان العباس يكتب إلى رسول الله - ﷺ - بأخبار المشركين، وكان يحب أن يهاجر، فكتب له النبي - ﷺ - : أن امكث بمكة فمقامك بها أنفع لنا)<sup>(١)</sup> ولم أجد متابعة لما ذكره ابن عطية من أن النبي (كتب إلى العباس بأن امكث في مكة فإن مقامك فيه أنفع لنا وقد ذكر الشيخ الدكتور محمد بن محمد أبو شهبه في كتابه السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة في أخبار أسر العباس في معركة بدر، أنه لما قال أي العباس: (إنه خرج مستكراً وإنه كان قد أسلم، قال له النبي - ﷺ - : أما ظاهرنا كان علينا، والله أعلم بإسلامك وسيجزيك)<sup>(٢)</sup> وهذه الرواية هي ما أرجحه، وإن كان من الممكن القول بأنه يجوز للمسلم البقاء في دار الحرب لمصلحة للمسلمين تراه أو ترى له ما دام لا توجد مفسدة من بقاءه في دار الحرب.

### ٣٧ - من أقوال الفقهاء في خروج المسلم من دار الحرب :

جاء في المقنع والشرح الكبير في فقه الحنابلة تلخيص جيد لهذه المسألة، خلاصة هذا التلخيص<sup>(٣)</sup>:

الهجرة هي الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ

(١) تفسير ابن عطية، المرجع السابق، ج ٣ ص ١٩٢.

(٢) السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة للشيخ أبو شهبه ج ٢ ص ١٦٠.

(٣) المقنع والشرح الكبير في فقه الحنابلة ج ١٠ ص ٣٥-٣٩.



قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَأَسِعَةَ فَتَهَاجِرُوا فِيهَا ﴿ [النساء: ٩٧] ولقول النبي - ﷺ -  
الذي رواه أبو داود والنسائي والترمذي (أنا بريء من مسلم بين مشركين...  
ومعناه : أن لا يكون في موضع يرى نارهم ويرون ناره إذا أوقدت.

وفي الحديث الذي رواه أبو داود وفيه قول النبي - ﷺ - : (لا تنقطع  
الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها)  
فحكم الهجرة باق لا ينقطع إلى يوم القيامة، لإطلاق الآيات والأخبار الدالة  
عليها وتحقق المعنى المقتضي لها في كل زمان، وأما حديث النبي - ﷺ -  
وفيه: (لا هجرة بعد الفتح) فالمقصود بها لا هجرة بعد الفتح من بلد قد  
فتح المسلمون وصار من دار الإسلام، لأن الهجرة تعني الخروج من بلد  
الكفار إلى بلد الإسلام، فإذا فتح لم يبق بلد الكفار وإنما صار من بلاد  
الإسلام، فلا تبقى منه هجرة، وهكذا كل بلد فتح لا تبقى منه هجرة إنما  
الهجرة النية.

٣٨- والناس في الهجرة على ثلاثة أصناف (أحدها) من تجب عليه  
الهجرة وهو من يقدر عليها ولا يمكنه إظهار دينه في بلد الكفر أو لا يمكنه  
إقامة واجبات دينه مع المقام بين الكفار فهذا تجب عليه الهجرة لقول الله  
تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ... الآية﴾ ولأن القيام بواجب  
دينه واجب على من قدر عليه، والهجرة من ضرورات الواجب، وما لا يتم  
الواجب إلا به فهو واجب (والصنف الثاني من الناس) من لا هجرة عليه وهو  
من يعجز عنها إما لمرض أو إكراه على الإقامة أو ضعف فيه كالولدان  
والنساء وشبههم، فهؤلاء لا هجرة عليهم لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ  
الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٨]  
فالهجرة بالنسبة لهؤلاء لا توصف بالاستحباب لعدم القدرة عليها.

(والصنف الثالث) من تستحب له الهجرة ولا تجب وهو من يقدر عليها  
لكنه يتمكن من إظهار دينه مع إقامته في دار الكفار فهذا يستحب له الهجرة  
ليكثر عدد المسلمين وتقديم النفع لهم ويتخلص من تكثير عدد الكفار ومن

احتمال التأثير بهم، وهو احتمال قريب ووارد، وليتخلص من رؤية المنكر وعجزه عن إزالته مع احتمال التأثير بهم وألفه له، ثم احتمال مباشرته، هو احتمال قريب ووارد وقد كان العباس عم النبي - ﷺ - مقيماً بمكة مع إسلامه.

### ٣٩- تجنس المسلم بجنسية (دولة غير إسلامية) :

وفي ضوء ما بيناه من حكم الشرع في علاقة المسلم بدار الحرب، وأن الإقامة أو المكث في دار الحرب محظور وممنوع إلا لمبرر شرعي، يتبين لنا بوضوح أن الحكم الشرعي في تجنس المسلم بدولة غير إسلامية هذا التجنس لا يجوز شرعاً ويرقى إلى درجة التحريم لما فيه من صيرورته من تبعة دار الكفر بإقرار منه ورضا منه وخضوعه باختياره لجميع أحكام تلك الدولة الكافرة، بل وقد يصل الأمر إلى دعوته للانخراط في سلك العسكرية والقتال معهم لدولة إسلامية، وهذا فضلاً عن خضوعه لقوانينهم حتى في مسائل الأحوال الشخصية التي هي من أخص خصائص الإنسان التي يحرص على خضوعه فيها إلى أحكام ديانته.

ولكن هل هناك من استثناء لهذا الحظر الشرعي في التجنس؟ والجواب يمكن القول بالإيجاب إذا وصل إلى درجة اضطرار المسلم إلى أكل الميتة، وأنه إذا لم يأكلها يموت، أما بدون هذه الحالة فلا يسع المسلم التجنس بجنسية دار الكفر.

### ٤٠- اللجوء السياسي واللجوء الإنساني :

وإذا وجد المسلم نفسه غير واجد للأمن على حياته في وطنه وغير واجد بلداً إسلامياً يأويه ويقبل إقامته دائماً ويجد بلداً كافراً يقبل إيوائه وإقامته على أرضه على أساس ما يسمى بـ « اللجوء السياسي » أو « اللجوء الإنساني » ففي هذه الحالة، أرى أن حالة الاضطرار في حقه قائمة للإقامة في البلاد غير الإسلامية ويكون له في هذه الإقامة مبرر شرعي، ويمكن الاستدلال لهذه الإقامة بهذا المبرر بلجوء المسلمين في العهد المكي إلى الحبشة بإذن وموافقة من النبي - ﷺ - فقد جاء في أخبار هذا اللجوء: ولما

اشتد الأذى بالمسلمين من قبل مشركي مكة والنبي - ﷺ - يرى هذا الذي يصيب أصحابه ولا يستطيع أن يمنع عنهم هذا الأذى الشديد أذن لهم بالهجرة إلى الحبشة وقال لهم «لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه» وكان خروجهم إلى الحبشة في رجب سنة خمس من البعثة وكانوا عشرة رجال وأربع نسوة وقيل: خمس نسوة، ولما بلغ المسلمين المهاجرين في الحبشة فتور موجة إيذاء المشركين في مكة للمسلمين وحصول شيء من المهادنة بين المشركين والمسلمين شجعهم ذلك على الرجوع إلى مكة ولاسيما وقد قامت ثورة في الحبشة ضد الملك النجاشي الذي قبل إقامتهم في بلده فخافوا أن يأتي ملك بعده لا يعرف قدرهم ولا يقبل إقامتهم في بلده فلما وصلوا - المسلمون المهاجرون - إلى مكة تبين لهم أن ما وصلهم من تحسن الأحوال في مكة غير صحيح وأن البلاء لا يزال قائماً وأن الأذى بالمسلمين لا يزال شديداً، فدخل من دخل منهم مكة بجوار أو مستخفياً، ومنهم من عاد من حيث أتى، وكان ممن دخل بجوار مشرك عثمان بن مظعون - رضي الله عنه - ودخل أبو سلمة بن عبد الأسد في جوار خاله أبي طالب.

ثم لما اشتد الأذى بالمسلمين أشار النبي - ﷺ - بالهجرة مرة أخرى إلى الحبشة هاجر كثير من المسلمين ومنهم من هاجر أولاً، وبلغ عدد المهاجرين في الهجرة الثانية ٨٣ رجلاً و ١٨ امرأة مع أبنائهم الصغار الذين خرجوا معهم وتضاف إليهم الذين ولدوا لهم في الحبشة، وأقام المسلمون في الحبشة عند النجاشي بخير دار مع خير جار حتى قدم منهم من قدم على رسول الله - ﷺ - بمكة وبقي من بقي حتى قدموا عليه عقب غزوة خيبر سنة سبع للهجرة وقد أسلم النجاشي وصدق نبوة محمد - ﷺ - وإن كان قد أخفى إسلامه عن قومه، ولما مات النجاشي واسمه (صحمة) أعلم النبي - ﷺ - المسلمين بوفاة وخرج معهم إلى المصلى وصلوا عليه صلاة الجنازة.

ويبقى اللجوء السياسي أو الإنساني جائزاً ما دامت أسبابه قائمة، فإذا زالت بأن حصل الأمن لهم في بلادهم، زال المبرر لبقائهم في ديار الكفار، وعليهم الخروج من دار الكفر لزوال مبرر بقاءهم فيها، والدليل على ذلك أن المهاجرين إلى الحبشة في الهجرة الأولى لما علموا بتحسّن حال المسلمين في مكة وفتور موجة الإيذاء للمسلمين من المشركين رجعوا إلى مكة.. ولأن جواز الإقامة في بلد الكفر فراراً من أذى المخالف أذى لا يحتمل ولا يطاق، إنما كان من باب الضرورة، لأن حفظ النفس من الضروريات، فإذا زال الخوف من ذلك زال حكم الضرورة والاضطرار أي زال حكم الجواز أي جواز الإقامة في دار الكفر، لأن الضرورات تقدر بقدرها، ولأن ما جاز لعذر بطل بزاوله.

### المطلب الثالث

## حكم الإسلام في مشاركة المسلم في الانتخابات الديمقراطية النيابية في دار الحرب (الدولة غير الإسلامية)

٤٢- إذا كان المسلم في دار الحرب (الدولة غير الإسلامية) أو صار له حق في المشاركة في انتخابات نواب الأمة أعضاء مجلس البرلمان - لتجنسه بجنسية الدولة التي يعيش فيها بغض النظر عن مشروعية هذا التجنس، وصار له حق المشاركة في انتخاب نواب الأمة بموجب الديمقراطية النيابية ومتطلباتها ومستلزماتها، فهل يجوز للمسلم المشاركة في هذه الانتخابات في ظل نظام الحكم الكافر لهذه الدولة الكافرة فينتخب رجلاً كافراً أو لا يجوز له ذلك وعليه عدم المشاركة في هذه الانتخابات؟ الذي أراه جواز ذلك كلما كان في هذه المشاركة مصلحة له ولغيره من المسلمين في داخل تلك الدولة أو في خارجها، ودليلنا على ذلك ما يأتي :

### الأدلة :

#### ٤٣- جواز انتقاء جزئية نافعة من نظام الكفار :

يجوز للمسلم أن يستفيد من جزئية نافعة له وإن كانت هذه الجزئية من نظام الكفار والدليل على ذلك أن النبي - ﷺ - وأصحابه أخذوا من نظام كفار قريش في مكة، جزئية الأخذ (بالجوار) بمعنى يجوز أن يعلن الرجل الكافر ذو المكانة والنفوذ في قومه بأنه أجار فلان، ويترتب على هذا الإعلان تعهد المجير بالدفاع عن من أجاره، وعليه فإن قوم المجير يحترمون جواره فلا يصلون إلى من أجاره بأذى؛ لأن مثل هذا الصنيع يعد إيذاء للمجير واعتداء عليه وحفزاً لتعهده، وكل هذا لا يجوز في عرفهم، وفي السيرة النبوية الشريفة وسيرة أصحابه أمثلة على أخذهم بجزئية (الجوار) ومن

هذه الأمثلة ما يأتي:

#### ٤٤- الأمثلة على أخذ النبي - ﷺ - وأصحابه بجوار الكفار:

**أولاً:** ولما رجع - ﷺ - من الطائف لم يدخل مكة إلا بجوار المطعم بن عدي فقد أرسل - ﷺ - عبد الله بن الأريقط إلى المطعم بن عدي ليجيره، فقال المطعم: نعم، قل له فليأت، فذهب إليه رسول الله - ﷺ - فبات عنده تلك الليلة: فلما أصبح خرج هو وبنوه ستة أو سبعة مقلدي السيوف جميعاً فدخلوا المسجد، فأقبل أبو سفيان بن حرب إلى المطعم فقال: أمجير أم تابع فقال: مجير فقال أبو سفيان إذن لا نخفر ذمتك<sup>(١)</sup> وكان ذهاب النبي - ﷺ - إلى الطائف ورجوعه منها بعد وفاة عمه أبي طالب.

**ثانياً:** وكان - ﷺ - في جوار عمه أبي طالب راضياً بهذا الجوار، ولما دخل أبو سلمة بن عبد الأسد في جوار خاله أبي طالب سعى إليه جماعة من بني مخزوم فقالوا له: يا أبا طالب لقد منعت - أي أجرت - ابن أخيك محمداً فمالك ولصاحبنا - أي أبي سلمة - تمنعه منا؟ قال أبو طالب: إنه استجار بي وهو ابن اختي وإن أنا لم أمنع ابن اختي لم أمنع ابن أخي<sup>(٢)</sup>.

**ثالثاً:** أراد أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - الهجرة إلى الحبشة واللحاق بمن سبقه من المسلمين ولكن أحد أشرف العرب وهو ابن الدغنة لحق به وأجاره وورده إلى مكة، وقال له مثلك لا يخرج ولا يخرج<sup>(٣)</sup>.

**رابعاً:** ولما رجع المهاجرون المسلمون من الحبشة إلى مكة لما بلغهم خفة إيذاء قريش للمسلمين، وتبين فيما بعد أن ما بلغهم من خفة أذى قريش غير صحيح لم يدخل من دخل منهم مكة إلا بجوار أو مستخفياً وكان ممن دخل بجوار عثمان بن مظعون - رضي الله عنه - دخل بجوار المغيرة وهو كافر<sup>(٤)</sup>.

**خامساً:** أجار العاص بن وائل السهمي عمر بن الخطاب في مكة بعد أن علمت قريش بإسلامه<sup>(٥)</sup>.

#### ٤٥- الحكمة والدلالة في أخذ المسلم بجوار الكافر.

(١) (٢) (٣) (٤) (٥) السيرة النبوية للدكتور محمد أبو شهبه ج ١ ص ٤٠٤، ٣٦، ٣٨١، ٣٦١، ٣٥٨.

أما الحكمة في جواز أخذ المسلم بجوار الكافر فهي دفع الأذى والهلاك عن المسلم بطريقة لا تخذش معاني الإسلام وأحكامه، والدلالة في هذا الجواز، جواز القياس عليه بالأخذ بجزئية من نظام الكفار أي يأخذ المسلم وهو في الدولة الكافرة أن يأخذ بجزئية من قانونهم إذا كان في الأخذ بهذه الجزئية مصلحة أو درء مفسدة له ولغيره من فئة المسلمين المقيمين في هذه الدولة، وبناء على ذلك يجوز للمسلم وهو في الدولة غير الإسلامية إذا كان له حق الانتخاب - انتخاب أعضاء البرلمان - أن يستعمل حقه هذا بالمشاركة في الانتخاب فينتخب من الكفار لعضوية البرلمان من يؤمل منه مصلحة أو درء مفسدة له أو لغيره من المسلمين داخل هذه الدولة أو خارجها، أو يؤمل منه على الأقل الحياد في قضايا المسلمين، لأنه إذا لم يتيسر تحقيق المصلحة أو درء المفسدة، فعلى الأقل السعي لتقليل المفسدة، ومن صور تقليل المفسدة انتخاب من يؤمل منه ذلك وأن لا بديل عنه إلا انتخاب الأسوء والأكثر ضرراً ومفسدة للمسلمين أو ترك المشاركة في الانتخابات، وليس في هذا الترك جهداً يقدمه المسلم لجلب الخير ودفع الشر أو تقليله عن المسلمين قدر الإمكان وليس مثل هذا الموقف السلبي بالموقف المرغوب فيه شرعاً إن لم نقل غير الجائز شرعاً.

٤٦- ومن أدلة جواز مشاركة المسلم في الانتخابات بدار الحرب إضافة

إلى ما قلناه :

أن الشرع أباح للمسلم النطق بكلمة الكفر لدفع الأذى عن نفسه - أذى الكفار الذي يريدون فيه النطق بهذه الكلمة - فمن القياس المقبول جواز مشاركة المسلم في الانتخاب بدار الكفر وانتخاب من يؤمل منه الدفاع عن حقوق المسلمين ومنع الأذى والضرر وتعسف السلطة معهم، ولا يقال هنا مجرد أمل ولا يقين فيه، لأن الأخذ بالمعاملات يكفي فيها الظن الراجح أو المقبول ما دام الأخذ لا يخالف الشرع.

٤٧- ومن الأدلة - أيضاً - للمشاركة أنها تبني على أصل عظيم من

أصول الشريعة وهي تحقيق مصالح العباد ودرء المفسد عنهم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن الشريعة الإسلامية جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفسد وتقليلها)<sup>(١)</sup> وقال الإمام ابن القيم: (الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها وحكمة كلها)<sup>(٢)</sup> ومن الواضح أن مشاركة المسلم في الانتخاب بدار الحرب لينتخب من يأمل منه بانتخابه مصلحة أو درء مفسدة له ولغيره من المسلمين المقيمين في هذه الدولة ولغيرهم في خارجها، هذه المشاركة تتفق وتتسجم مع مقصد الشريعة في تحقيق المصالح للعباد.

#### ٤٨- انتخاب المسلم أحد المسلمين لعضوية البرلمان :

ما تكلمنا عن مشروعيتها وهو مشاركة المسلم في الانتخاب في دار الحرب الدولة غير الإسلامية من جهة مدى مشروعية انتخاب المسلم هنا لكافر لعضوية البرلمان، وقد انتهينا في بحث هذه المسألة إلى جوازها، ونتساءل الآن هل يجوز للمسلم في دار الحرب انتخاب واحد من المسلمين المقيمين معه في تلك الدار؟ الذي أراه إذا كان قانون تلك الدولة يُجيز ذلك، فأرى الاستفادة من هذا الجواز واختيار المسلم الكفو الصالح الورع الملتزم ليكون عضواً في البرلمان ويعلن صوته مطالباً بحقوق المسلمين ومدافعاً عنهم ضد أي أذى وضرر أو تعسف في استعمال السلطة وحتى لو اعتمد في مطالبته ودفاعه بقوانينهم الكافرة التي تمنع الإضرار بالغير أو التعسف في استعمال السلطة، لأن النص في قانون كافر على جزئية صحيحة بذاتها كالنص على منع إلحاق الأذى والضرر بغيره أو منع الظلم أو منع التعسف في استعمال السلطة، فهذه الجزئيات صحيحة ونقبلها، ويجوز أن نستند إليها في مطالبتنا بحقوقنا وبالدفاع عن أنفسنا ضد من يضرنا ويؤذينا، وتجوزنا انتخاب المسلم غيره من المسلمين لعضوية في البرلمان إنما تجوز وتقدم على

(١) منهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام ابن تيمية، المرجع السابق، ج ١ ص ١٤٧، وج ٢ ص ٢٤٠، وج ٣ ص ١١٨.

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم ج ٣ ص ١.



انتخاب الكافر، إذا أمكن انتخابه بوجود عدد كاف من الناخبين له من المسلمين ومعهم بعض من غير المسلمين أما إذا لم يتيسر اختيار المسلم للعضوية في البرلمان لقلّة أصوات الناخبين المسلمين، فالذي أراه أن لا يبددوا أصواتهم فيما لا يجدي

وعليهم أن ينتخبوا غير المسلم الذي يؤمل منه شيء من الخير بتحقيق شيء من المصلحة ودرء المفسدة للمسلمين في تلك الدولة أو للمسلمين الموجودين خارجها.

أبيض

## الفصل الرابع

### مشاركة المسلم في الانتخابات لجهة لا تملك سن الأنظمة والقوانين

٤٩- التعريف بهذه الجهة :

المقصود بالجهة التي لا تملك سن الأنظمة والقوانين، كل جهة أو مؤسسة تدير شؤونها هيئة منتخبة من قبل أعضاء هذه الجهة، أو من قبل من له الحق في انتخابها، وهذه الجهات منها ما تكون أهلية ليست لها صفة حكومية فالشركات التجارية والجمعيات بأنواعها من خيرية أو اجتماعية أو اقتصادية... الخ ومن هذه الجهات من له شيء من الصيغة الحكومية كمجالس البلديات التي تعنى بشؤون المدن التي هي فيها، ومنها (أمانة العاصمة)، كذلك قد تكون جهات أو مؤسسات يشترك في عضويتها أفراد كما تشترك فيها الدولة بجزء من رأس مالها، وهذه الجهات أو المؤسسات على اختلاف أنواعها لا شأن لها في سن الأنظمة والقوانين وإنما شأنها تطبيق وتنفيذ أحكام هذه الأنظمة والقوانين المتعلقة بنشاط وأعمال هذه الجهات، ويمكن هذه الجهات الأهلية أو التي لا شيء من الصيغة الحكومية، يمكن أن تسميها بالجهات أو المؤسسات الخدمية.

٥٠- مشاركة المسلم في الانتخاب للجهات المذكورة في دار الإسلام :

هذه المشاركة تدخل ضمن المعاملات الدنيوية أو ما يسميه بعضهم بالعاديات والأصل فيها الإباحة إلا إذا ورد الشرع بتحريمها، ولكن إباحة المشاركة في الانتخاب لهذه الجهات مقيد بشرطين :

الشرط الأول : أن يكون قد أنشئت وفقاً للضوابط والأحكام الشرعية.

### الشرط الثاني : أن تكون أعمالها وأغراضها جائزة شرعاً.

فإذا فقد هذان الشرطان أو أحدهما فلا تجوز المشاركة في انتخاب أعضاء هيئات هذه الجهات التي تدير شؤونها، لأن المشاركة في هذه الحالة تكون من باب المعاونة على الإثم، بينما في حالة توافر الشرطين تكون المشاركة في انتخاب هيئات هذه الجهات من باب التعاون على البر إن كان الغرض من هذه الجهة عمل البر قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]. وإن لم تكن أغراض هذه الجهة البر وإنما الربح الحلال كما في أغراض الشركات التجارية ذات الأغراض الجائزة شرعاً، فإن المشاركة في انتخاب هيئاتها يكون من الأمور المباحة.

#### ٥١ - مشاركة المسلم في الانتخابات للجهات المذكورة في دار الحرب :

إذا كانت هذه الجهات لم تؤسس على النحو الجائز شرعاً، أو أن أغراضها وأعمالها غير جائزة شرعاً فلا يجوز للمسلم المقيم هناك الاشتراك فيها والانتساب إليها بأن يصير عضواً فيها، فإذا صار عضواً فيها فلا يجوز له المشاركة في انتخاباتها بأن المطلوب منه شرعاً الانسحاب منها لا المشاركة في أنشطتها وانتخاباتها.

ولكن إذا كانت هذه الجهة تعطي حق المشاركة في انتخابات هيئاتها على أساس تواجده في سكنه في المنطقة التي تقوم هذه الجهة بخدماتها كما في (أمانة العاصمة) أو في المجالس البلدية، وكان المسلم يقيم في منطقة هذا المجلس البلدي وله الحق في المشاركة بانتخاب أعضاء المجلس البلدي فهل يجوز للمسلم هناك المشاركة في هذا الانتخاب؟ والجواب على المسلم هناك أن ينظر إن كانت أغراض هذا المجلس وصلاحياته لا تقع في الإثم حسب المفهوم الشرعي، ففي هذه الحالة يجوز للمسلم المشاركة في انتخاب هذا المجلس البلدي، فيختار الكفو الصالح، وإن كان هناك من المسلمين المرشحين فعلى الناخب المسلم أن يختار المسلم وإلا تحول إلى غير المسلم فيختار من يؤمل منه الخير للمسلمين في المنطقة التي تشملها صلاحية المجلس البلدي.

وأما إذا رأى المسلم أن أعمال المجلس البلدي فيها الجائز وفيها غير الجائز ففي هذه الحالة ينظر ما هو الغالب على أعمال هذا المجلس فإن كان الغالب عليها الخير والصلاح ونفع أهل المنطقة بما هو نافع وجائز شرعاً جاز للمسلم المشاركة في انتخابات هذا المجلس وعليه أن يختار الأمثل وأصلح الموجود، ويفضل المسلم إن جاز انتخابه وإلا فينتخب من الكفار من هو أقل شراً وأقرب نفعاً.

أبيض

## مراجع البحث

- ١- أحكام القرآن للإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي المشهور بالجصاص مطبعة الأوقاف الإسلامية في دار الخلافة العلية بالأستانة سنة ١٣٣٥.
- ٢- التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي، المطبوع بالمطبعة البهية المصرية بالقاهرة سنة ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨.
- ٣- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبي محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي الطبعة الأولى بالدوحة بقطر سنة ١٣٩٨هـ.
- ٤- فتح البيان في مقاصد القرآن للعلامة صديق بن حسن خان - طبع على نفقة إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر سنة ١٤١٠-١٩٨٩م.
- ٥- تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا - المطبوع بمطبعة المنار بالقاهرة الطبعة الأولى سنة ١٣٣٠هـ.
- ٦- تفسير القاسمي المسمى محاسن التأويل تأليف محمد جمال الدين القاسمي، طبع دار الفكر بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٨هـ.
- ٧- السراج الوهاج من كشف مطالب صحيح مسلم بن الحجاج - تأليف العلامة صديق بن حسن خان - طبع على نفقة إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر.
- ٨- الأحكام السلطانية تأليف القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي - الطبعة الأولى بمطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٥٦هـ.
- ٩- المغني في فقه الحنابلة تأليف الإمام أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، طبع إدارة المنار، الطبعة الثالثة سنة ١٣٦٧هـ.
- ١٠- المبسوط في فقه الحنفية - تأليف شمس الأئمة أبي بكر محمد السرخسي - طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٤ هـ.
- ١١- شرح السير الكبير في فقه الحنفية للإمام السرخسي صاحب المبسوط، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد بالهند - الطبعة الأولى سنة ١٣٣٥، والسير الكبير للإمام محمد بن حسن الشيباني صاحب أبي حنيفة.
- ١٢- المقنع والشرح الكبير في فقه الحنابلة طبعة ١٤١٩هـ وتوزيع وزارة الأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية، والمقنع تأليف موفق الدين أبي

- محمد بن قدامة المقدسي والشرح الكبير تأليف شمس الدين أبي الفرج بن قدامة المقدسي : وصاحب المقنع توفي سنة ٦٢٠هـ وصاحب الشرح الكبير توفي ٦٨٢ .
- ١٣- شرح الأزهار في فقه الزيدية تأليف عبد الله بن أبي القاسم الشهير بابن مفتح .
- ١٤- منهاج السنة النبوية تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية - الطبعة الأولى ببولاق مصر .
- ١٥- فتاوى ابن تيمية لشيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس الشهير بابن تيمية طبع مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٦هـ .
- ١٦- السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية، طبع ونشر وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية سنة ١٤١٩هـ .
- ١٧- إعلام الموقعين للإمام ابن القيم الجوزية، طبع مطبعة إدارة الطباعة المنبرية بالقاهرة .
- ١٨- قواعد الأحكام في مصالح الأنام تأليف العز بن عبد السلام الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣هـ .
- ١٩- الموافقات : لأبي إسحاق الشاطبي، طبع مطبعة مصطفى محمد بالقاهرة، مصر .
- ٢٠- السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة، تأليف الشيخ الدكتور محمد بن محمد أبو شهبه، الطبعة الثانية سنة ١٤١٢هـ بدار القيم بدمشق .
- ٢١- النظم السياسية والقانون الدستوري، للدكتور محمد محسن خليل، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٧١ .
- ٢٢- النظم السياسية والقانون الدستوري للدكتور سليمان محمد الطماوي ملتزم الطبع والنشر، دار الفكر العربي طبعة ١٩٨٨م .
- ٢٣- النظم الدستورية في لبنان والدول العربية والعالم تأليف الدكتور رغدة عويدات .
- ٢٤- النظم السياسية والقانون الدستوري تأليف الدكتور فؤاد العطار الناشر دار النهضة العربية بمصر .



## حكم استعمال الدواء المشتعل على شيء من نجس العين كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة كالهيبارين الجديد

إعداد:

الأستاذ الدكتور / عبدالفتاح محمد إدريس  
أستاذ الفقه المقارن  
بجامعة الأزهر والإمارات  
والجامعة الأمريكية المفتوحة

صفحة أبيض

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين،  
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، ومن دعا بدعوته إلى يوم الدين... وبعد:

فقد خطا العلم خطوات واسعة في شتى مناحي الحياة بفضل التقدم  
الذي هدى الله تعالى البشرية إليه، والذي كان له دور في النهوض بالبحث  
العلمي واكتشاف الجديد في مجال الطب وغيره من العلوم الحياتية ولما كان  
الذين يمسكون بدفة هذا التقدم التقني لا يعنيه من تقنياتهم إلا الوصول  
بها إلى أقصى ما يمكنهم الوصول إليه سواء وافق شرع الله تعالى أو خالفه  
وإنطلاقاً من تمسك الأمة الإسلامية بثوابت دينها الحنيف رغبة في مرضاة  
الله سبحانه والبعث عما يخالف شرعه فقد اضطرر مسلكها على تحكيم  
شرع الله سبحانه في كل نازلة، ومن هذه النوازل: التداوي بما يشمل على  
محرم أو نجس والذي يعد من مفرداته ( حكم استعمال الدواء المشتعل على  
شيء من نجس العين كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة كالهيبارين  
الجديد)، الذي خصصت هذا البحث لبيان حكمه وفقاً لتخريجات الفقهاء  
وقد أفردت له المطالب والفروع والمقاصد التالية:

المطلب الأول: التركيب الكيميائي لدواء الهيبارين ذي الوزن الجزيئي  
المنخفض.

الفرع الأول: حقيقة الهيبارين.

الفرع الثاني: التركيب الكيميائي للهيبارين الجديد.

المطلب الثاني: الفروق الأساسية بين الهيبارين الجديد والعاوي  
وايجابيات وسلبيات الهيبارين الجديد.

الفرع الأول: الفروق الأساسية بين الهيبارين الجديد والهيبارين العادي.

الفرع الثاني: ايجابيات استخدام الهيبارين الجديد وسلبياته.

المطلب الثالث: نسبة عناصر الدواء المستخرجة من الخنزير ومدى استحالته بالتصنيع.

الفرع الأول: العنصر الدوائي للهيبارين المستخرج من الخنزير.

الفرع الثاني: حكم أجزاء الخنزير.

الفرع الثالث: أثر الاستحالة في إنقلاب النجس طاهرا والمحرم مباحا.

المقصد الأول: حقيقة الاستحالة.

المقصد الثاني: الفرق بين الاستحالة والاتحاد الكيميائي والخلط.

المقصد الثالث: آراء الفقهاء في أثر الاستحالة.

الفرع الرابع: أثر التصنيع في استحالة ماأخذ من الخنزير.

المطلب الرابع: الحكم الفقهي لاستخدام الهيبارين الجديد.

الفرع الأول: التداوي بالمحرم أو النجس في حالتي الاختيار والضرورة.

الفرع الثاني: التداوي بالهيبارين الجديد عند وجود بديل أقل فائدة منه.

## المطلب الأول

### التركيب الكيميائي لدواء الهيبارين الجديد

#### ذي الوزن الجزيئي المنخفض

#### الفرع الأول

#### حقيقة الهيبارين

يتنوع الهيبارين إلى نوعين، هما: الهيبارين العادي، والهيبارين الجديد .  
■ فالهيبارين العادي هو: مزيج غير متجانس من مركبات كيميائية متشابهة ذات سلاسل عديدة السكريات الكبريتية، يمكن استخراجها من الأعضاء الغنية بالأوعية الدموية : كرثة البقر ومخاطيات أمعاء الخنزير .  
ويتراوح الوزن الجزيئي لهذه السلاسل الداخلة في تكوين الهيبارين العادي، بين ٢٠٠٠-٤٠٠٠٠ دالتون<sup>(١)</sup> وبوزن جزيئي متوسط يصل إلى ٥٠٠٠ دالتون .

■ فالهيبارين الجديد هو: مزيج من مركبات كيميائية متشابهة ذات سلاسل عديدة السكريات الكبريتية ناشئة من تحطيم جزيئات الهيبارين العادي بالخمائر أو بالعوامل الكيميائية الأخرى، حيث ينتج عنها جزيئات أصغر يتراوح وزنها الجزيئي بين ٣٠٠٠ - ٥٠٠٠ دالتون، لذا أطلق عليه العلماء «الهيبارين ذو الوزن الجزيئي المنخفض»

#### استعمالات الهيبارين:

ويستعمل الهيبارين ومشتقاته في مجال الطب لعلاج بعض الأمراض أو التوقي من بعضها الآخر، ومن استعمالاته:

( أ ) معالجة أمراض القلب الإكليلية، والذبحة الصدرية غير المستقرة،

(١) الدلتون: وحدة قياس الأوزان الجزيئية.

واحتشاء عضلة القلب الحاد .

(ب) معالجة التخثرات الدموية بالجسم .

( ج ) معالجة تخثرات الأوردة الدموية العميقة والوقاية منها .

( د ) الوقاية من تشكل الخثرات الدموية عند إجراء جراحة للأوعية الدموية .

(هـ) الوقاية من التخثر ومنع حدوث التخثرات الدموية أثناء الدوران البراني للأشخاص المصابين بالقصور الكلوي، ويجرى لهم غسيل للكلى<sup>(١)</sup> .

**الفرع الثاني:**

**التركيب الكيميائي للهيبارين الجديد**

يتكون الهيبارين من مركبات كيميائية متعددة يجمع بينها وجود جزء كيميائي مشترك هو سكر خماسي (PENTASACCHARIDE)، الذي يتحد بجذور كيميائية متنوعة، مثل: الجذور الكبريتية أو الأستيلية أو السلفامينية وغيرها، حيث يتكون منها حمض الغلوكورون الكبريتي (SULFATE-ACID GLUCORONIC) والغلوكوز أمين الكبريتي (SULFATE-GLUCOSAMINE) ويتكرر هذه الأجزاء عددا كبيرا من المرات تتكون السلاسل الكيميائية لمختلف الهيبارينات، ويعد هذا السكر الخماسي هو العامل المحدد للاختلاف بين أنواع الهيبارينات، إذ تختلف بعدد المرات التي تتكرر فيها، ولهذا فإن حجم المركب ووزنه الجزيئي يختلف في أنواع الهيبارينات، فالوزن الجزيئي للهيبارين الجديد يتراوح بين ٣٠٠٠-٥٠٠٠ دالتون<sup>(٢)</sup> .

(١) أ.د. محمد الهواري: حكم استعمال الدواء المشتمل على شيء من نجس العين كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة كالهيبارين الجديد/٢، ٦، ٣، ٢ .  
(٢) المصدر السابق/٢، ٤ .

## المطلب الثاني الفروق الأساسية بين الهيبارين الجديد والعادي وايجابيات وسلبيات الهيبارين الجديد

### الفرع الأول

#### الفروق الأساسية بين الهيبارين الجديد

#### والهيبارين العادي

إن السلاسل الكيميائية الأولية الموجودة في بنية الهيبارينات متماثلة، لا فرق في هذا بين العادية منها والجديدة، إلا أن بين النوعين فروقا جوهرية من نواح عدة، سواء من ناحية الوزن الجزيئي، أو من ناحية الامتصاص، أو التأثير في نقص الصفائح الدموية أو النزف السريري. إلا أنه مما تجدر الإشارة إليه في هذا الخصوص أن فعالية الهيبارين الجديد تكافئ الهيبارين العادي في تأثيرها المضاد للترومبين (Antithrombine). وأن الهيبارين الجديد يفوق الهيبارين العادي في عدد الحقن اللازمة للعلاج يوميا، حيث يكفي بحقنة واحدة من الهيبارين الجديد في مقابل عدد من الحقن للهيبارين العادي يتراوح بين ٣، ٤ في اليوم الواحد للحفاظ على مستوى التأثير العلاجي للهيبارين بالدم.

وأن نصف زمن التأثير العلاجي للهيبارين الجديد الذي يحقن في أوردة الرجال أو تحت جلودهم، ضعف زمن تأثير الهيبارين العادي حيث يصل أقصى تركيز للهيبارين الجديد بالدم بعد مدة تتراوح من ٣ - ٤ ساعات من الحقن ويكون نصف عمر هذا الهيبارين في هذه الحالة مساويا إلى حوالي ٤ ساعات ولهذا فإنه يمكن الاكتفاء بإعطاء المريض حقنة واحدة في اليوم، مقابل تكرار الحقن من ٣ - ٤ مرات عند استعمال الهيبارين العادي.

فضلا عن هذا فإن سهولة استعمال الهيبارين الجديد جعلته أكثر مناسبة للحوامل من الهيبارين العادي.

والهيبارين الجديد وإن كانت جرعته أعلى تكلفة من جرعة الهيبارين العادي، إلا أنه إذا نظر إلى عدد الجرعات اللازمة للعلاج فإن مجمل قيمتها تظل أقل من قيمة الجرعات اللازمة لعلاج نفس الحالة بالهيبارينات العادية، نظرا لقلة الجرعات المطلوبة للعلاج بالهيبارين الجديد وقلّة المراقبة المخبرية، بخلافه في العلاج بالهيبارين العادي<sup>(١)</sup>.

### الفرع الثاني

#### إيجابيات استخدام الهيبارين الجديد وسلبياته

بينت قبلا إيجابيات استخدام الهيبارين الجديد، وأن منها : أن فاعليته تفوق فاعلية الهيبارين العادي من ٣ - ٤ أضعاف، وامتداد تأثير الجرعة العلاجية لفترات أطول، مما يجعل فترة التداوي به أقل من الهيبارين العادي، وأقل تكلفة منه، بالإضافة إلى سهولة استعماله والاستجابة الجيدة للتعالج به وقلّة المراقبة المخبرية اللازمة لمن يداوي به.

إلا أن لكل دواء تأثيره الجانبي، ومن التأثيرات الجانبية للهيبارين الجديد مايلي:

١- إن تجاوز الجرعة المحددة سلفا يعرض المريض للنزف، ويشد خطر النزف في حالة قصور الكلية وأكثر الحالات تعرضا لهذا الخطر المرضى من كبار السن ولهذا فإنه ينبغي أن تكون هناك رقابة سريرية مستمرة للمرضى المعالجين بالهيبارين.

٢- قد يؤدي العلاج بالهيبارين الجديد إلى نقص في نسبة الصفائح الدموية وإن كانت نسبة حدوثه أقل من العلاج بالهيبارين العادي، ولذا فإنه ينبغي إجراء الفحوص اللازمة عن مدى نقص هذه الصفائح أثناء العلاج بالهيبارين الجديد.

٣- يجب التوقف عن التداوي بالهيبارين الجديد في حالة القصور

(١) المصدر السابق/٦، ٧.



الكلوي إذا كانت التصفية الكلوية أقل من ٣٠ مل / الدقيقة، وذلك لخطورته على من يعانون من القصور الكلوي في هذه الحالة، وتأثيره على عدم شفائهم من المرض، ولذا فإن هؤلاء يعالجون بالهيبارين العادي بدلا من الهيبارين الجديد<sup>(١)</sup>.

(١) المصدر السابق/٧ .

صفحة أبيض

## المطلب الثالث

### نسبة عناصر الدواء المستخرجة من الخنزير ومدى استحالتة بالتصنيع

#### الفرع الأول

#### العنصر الدوائي للهيبارين المستخرج من الخنزير

ينتج الهيبارين من كثير من الأعضاء الحية: مثل النسيج الرئوي والكبد والغدة السعترية والطحال وكريات الدم البيضاء وخلايا الثدي والأمعاء، وإن كانت أمعاء الخنزير ورثة البقر هي المصدر الرئيس لصناعة أشكال الهيبارين الدوائية حيث يحوي كل (ملغ) من الهيبارين على ما يعادل من ١٠٠ - ٣٠٠ وحدة دولية IE ويأخذ الهيبارين عدة أشكال صيدلانية فمنه ما يكون على هيئة حقن عضلية أو وريدية، أو على هيئة مراهم، أو محاليل أو مستحلبات أو غيرها<sup>(١)</sup>.

#### الفرع الثاني

#### حكم أجزاء الخنزير

لا خلاف بين الفقهاء على أن جميع أجزاء الخنزير نجسة، باستثناء شعره الذي يرى جمهور المالكية طهارته وباستثناء جلده الذي يرى الظاهرية طهارته بعد الدبغ، وهو رواية عن أبي يوسف ومالك، ولا خلاف بينهم كذلك على حرمة تناول أجزاء الخنزير المختلفة حال الاختيار<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر السابق/٤ .

(٢) البهارتي: العناية وفتح القدير على الهداية ١/٦٤، ٦٥، ابن عابدين: رد المحتار ١/١٣٦، ١٩٦/٥، الكاساني: بدائع الصنائع ١/٢٢، الشيخ عليش: منح الجليل ١/٦٠٠، ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة/١٦١، المنوفى: كفاية الطالب الرياني ٤/١٢٩، النووي: المجموع ١/٢١٥، ٥/٩، الشربيني الخطيب: مغنى المحتاج ١/٧٨، ٢٩٩/٤، الكوهجى: زاد المحتاج ١/٧٣، ابن قدامة: المغنى ١/٦٦، ٧٠، ٨٢، ابن قدامة: الكافي ١/١٤، ٤٨٩، الشيباني: نيل المآرب ٢/٣٩٦، المحلى ١/١٥٣، ١٦١، ٣٨٨/٧، ٣٩٠، ٦٨، ٦٤/٨، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢/٢٢٢-٢٢٣ .

ومما يستدل به على ذلك مايلي:

أولاً: الكتاب الكريم:

١- قال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

وجه الدلالة من الآية:

الرجس هو القذر والنجس، والضمير في "فإنه" يعود إلى أقرب مذكور إليه وهو المضاف إليه "الخنزير" كما قال ابن الهمام والبابرتي وابن حزم، أو المضاف "اللحم" كما قال ابن كثير وعلى كلا التأويلين تكون أجزاء الخنزير نجسه وفقاً لما بينوا، إذ قال ابن الهمام والبابرتي: إن الضمير في "فإنه" يعود إلى الخنزير لقربه وإن كان مضافاً إليه إلا أنه صالح لعوده إليه وإلى المضاف وهو اللحم، وإذا جاز عود الضمير إلى كل من المتضايفين في اللغة - والموضع موضع احتياط - فرجوعه على المضاف إليه فيما نحن فيه أولى، لكونه أشمل للأجزاء وأحوط في العمل<sup>(٢)</sup>.

٢- قال سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخَنْزِيرِ﴾ [المائدة: ٣].

وجه الدلالة من هذه الآية وسابقتها على حرمة أجزاء الخنزير:

ظاهر الآيتين يفيد حرمة تناول لحم الخنزير، إلا أن العلماء قالوا: إن الحرمة تعم جميع أجزاء الخنزير وعللوا تخصيص اللحم بالذكر في الآيتين - دون بقية أجزائه - بأن اللحم معظم مقصوده وأعظم منفعته فخص بالنهي تأكيداً لحكم تحريمه وحظراً لسائر أجزائه<sup>(٣)</sup>.

ثانياً: السنة النبوية المطهرة:

روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

«والذي نفسي بيده ليوشكن إن ينزل فيكم ابن مريم عليه السلام حكماً

مقسطاً، فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية، ويفيض المال حتى

لا يقبله أحد»<sup>(٣)</sup>.

(١) فتح القدير والعناية ٦٥/١ .

(٢) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٧/٢، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢٢٢/٢، الجصاص: أحكام القرآن ١٢٤/١ .

(٣) أخرجه البخاري ومسلم في الصحيحين (صحيح البخاري ٢٧/٢، صحيح مسلم ٧٦/١) .

### وجه الدلالة منه:

أخبر رسول صلى الله عليه وسلم بما سيكون من أمر أمته، من نزول عيسى عليه السلام وقتله الخنزير وأنه ينزل بحكم الإسلام ويحكم به، وقد صوب رسول الله صلى الله عليه وسلم قتله الخنزير، مع نهييه صلى الله عليه وسلم عن إضاعة المال<sup>(٢)</sup>، فلو كانت الذكاة تعمل في شيء من الخنزير لما أباح قتله فيضيع، فصح بهذا حرمة تناول جميع أجزائه.

### ثالثاً: الإجماع

حكى كثير من العلماء إجماع المسلمين على نجاسة أجزاء الخنزير، وحرمة تناول أي شيء منها، ومن هؤلاء: القرطبي والنووي والمقدسي وابن حزم<sup>(٣)</sup>.

(١) فقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال"، أخرجه البخاري في صحيحه ١٢٥/٤.

(٢) المجموع ٢٥/٩، المقدسي: الشرح الكبير ٦٧/١١، المحلى ٣٨٨/٧، ٣٩٢، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢٢٣/٢.

## الفرع الثالث أثر الاستحالة في انقلاب النجس طاهراً والمحرّم مباحاً

### المقصد الأول

#### حقيقة الاستحالة

##### (أ) معنى الاستحالة في عرف أهل اللغة:

الاستحالة في اللغة: من التحول وهو التغير، يقال استحال الشيء: إذا تغير عن طبعه ووصفه<sup>(١)</sup>.

##### (ب) معنى الاستحالة في عرف الفقهاء:

اختلفت عبارات الفقهاء في بيان معناها:

فعرفها ابن عابدين الحنفي بأنها: «تغير العين النجسة وانقلاب حقيقتها إلى حقيقة أخرى، كإنقلاب الخمر خلا والخنزير ملحا والسرجين رمادا<sup>(٢)</sup>.

وعرفها الحطاب المالكي بأنها: «إزالة جميع صفات العين النجسة إلى صفات أخرى مخالفة، وإزالة اسمها إلى اسم آخر<sup>(٣)</sup>.

وعرفها الرملي الشافعي بأنها: إزالة صفات العين النجسه الى صفات أخرى كزوال صفة الإسكار من الخمر بالتخليل<sup>(٤)</sup>.

وعرفها البهوتي الحنبلي بأنها: «زوال صفة طارئة على عين<sup>(٥)</sup>.

وعرفها ابن حزم بأنها: «تغير صفات العين بما يقتضي زوال اسمها عنها<sup>(٦)</sup>.

ويلاحظ على هذه التعريفات ما يلي:

إن ما عرفت به الاستحالة عند الحنفية والمالكية يقتضي لتحققها تغير

(١) الفيروز آبادي: القاموس المحيط ٣/٣٦٣، الفيومي: المصباح المنير ١/٢١٥ .

(٢) ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار ١/٢١٠ .

(٣) الحطاب: مواهب الجليل ١/٩٧ .

(٤) الرملي: نهاية المحتاج ١/٢٤٨ .

(٥) البهوتي: كشف القناع ١/١٨٧ .

(٦) ابن حزم: المحلي ١/١٦٦ .

وصف العين وتغير حقيقتها أو اسمها، فالخمر تذهب عنها الشدة المسكرة بالتخلل، فيذهب عنها وصفها بذلك ويزول عنها حقيقتها أو اسمها، لتتحول إلى حقيقة أو اسم آخر وهو الخل، الذي يختلف في صفته وحقيقته وتركيبه عن المادة التي استحال عنها، ووفقاً لما عرفت به الاستحالة في فقه الشافعية والحنابلة والظاهرية، فإن مجرد تغير وصف العين يعد استحالة وإن لم تتغير حقيقتها إلى حقيقة أخرى مختلفة عن الأولى، ومن ثم فما يعد استحالة عند الشافعية والحنابلة لا يعد كذلك عند الحنفية والمالكية.

### ( ج ) معنى الاستحالة في عرف الكيميائيين:

عرفها د . عبد الآخر بأنها: تحول المادة إلى مادة أخرى مختلفة لها صفات فيزيائية وكيميائية، نتيجة للتغيرات الكيميائية في البناء الجزيئي للمادة، كتحويل الكحول إلى خل<sup>(١)</sup>.

وعرفها د . محمد الهواري بأنها: " كل تفاعل كيميائي يحول المادة إلى مركب آخر، كتحويل الزيوت والشحوم على اختلاف مصادرها إلى صابون<sup>(٢)</sup>.  
ومن أمثلة المواد المتحولة إلى مواد أخرى ذات طبيعة خاصة، وصفات فيزيائية وكيميائية تختلف عن الأصل المتحولة عنه: تحول لحوم الميتات وفضلات الانسان والحيوان إلى أملاح تستفيد منها النباتات، كنترات الكالسيوم ونترات البوتاسيوم، الناتجة عن فعل البكتريا والفطريات المسببة لذلك.

### المقصد الثاني

#### الفرق بين الاستحالة والاتحاد الكيميائي والخلط

##### ( أ ) الاستحالة والاتحاد الكيميائي بين المواد:

تختلف الاستحالة بمعناها السابق عن الاتحاد الكيميائي بين المواد، الذي تتفاعل فيه عدة مواد بالخلط تفاعلاً كيميائياً وتتحد معاً، لتكون مركباً كيميائياً له صفات فيزيائية وكيميائية مختلفة عن مكونات الخليط، وبذلك

(١) د . أبو الوفاء عبد الآخر: الاستغناء عن المحرمات والنجاسات / ٢٥ .

(٢) د . محمد الهواري استحالة النجاسات / ٢ .

تتحول المواد وتذوب خصائصها لتكون مواد جديدة، كتفاعل المعادن أو القلويات مع الأحماض لتكوين الاملاح.

### (ب) الاستحالة والخلط بين المواد:

تختلف الاستحالة كذلك بالمعنى السابق عن الخلط بين المواد، الذي هو مجرد تداخل أجزاء مادة في أجزاء مده أو مواد أخرى، ليتكون من ذلك مخلوط أو مزيج أو مستحلب أو محلول، صلب أو رخو أو سائل أو غاز، ويظل كل مكون من مكونات الخليط محتفظاً بصفاته وآثاره الطبيعية والكميائية والأقرباذهنيه، وكل مادة من مواد الخليط تمر داخل جسم الانسان بعمليات التمثيل الغذائي "الإيض"، كما لو كانت غير مختلطة بغيرها، أما الصفات الطبيعية المشتركة التي تطراً على الخليط: من لون أو طعم أو رائحة أو قوام، فهي صفات عارضه بالنسبة لكل مكون من مكونات الخليط، ولا تغير من حقيقته: كخليط شحم الخنزير بشحم البقر، وهذا الخليط لا يترتب عليه زوال خصائص المواد المخلوطه أو ذوبانها، وإنما تظل مكونات الخليط على حقيقتها حتى إنه ليتمكن فصل بعضها عن بعض، كما تظل آثارها كمنطعم أو مشروب داخل جسم الإنسان بدون تغيير<sup>(١)</sup>.

### المقصد الثالث

#### آراء الفقهاء في آثار الاستحالة

( أ ) اتفق الفقهاء على أن الاستحالة لها أثر في طهارة الخمر المختلفة بنفسها، وحل تناول الخل المتحولة عنها<sup>(٢)</sup>، ومما استدلووا به على ذلك: حديث جابر رضي الله عنه "إن النبي صلى الله عليه وسلم سأل أهله الأدم، فقالوا: ما عندنا إلا الخل، فدعا فجعل يأكل به ويقول: نعم الأدم الخل، نعم الأدم الخل<sup>(٣)</sup>."

(١) د. خواجه، د. عبد الآخر: إعادة النظر في فتاوى إباحة الأطعمة المخلوطة بالمحرمات / ٥-٦  
(٢) السرخسي: المبسوط ٧/٢٤، ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ٤٧٢/١، البهوتي: شرح منتهى الإرادات ٤١/١، ابن القيم: إعلام الموقعين ٢٠٤/٢، المحلى ١٤٧/٨، النووي: شرحه لصحيح مسلم ١٥٢/١٣، القنوجي: السراج الوهاج ٤٩٩/٧.  
(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (شرح صحيح مسلم للنووي ١٤/٧).



(ب) واختلفوا في أثر الاستحالة في سائر الأعيان النجسة أو المحرمة،  
وعما إذا كان يترتب عليها طهارة الأعيان النجسة وإباحة تناول الأعيان  
المحرمة أم لا، على مذهبين:

#### المذهب الأول:

يرى أصحابه أن الاستحالة لا أثر لها في انقلاب النجس طاهرا أو  
المحرم مباحا، بل العين المستحيلة باقية على حكمها الذي كانت عليه قبل  
الاستحالة.

وهو قول أبي يوسف وبعض الحنفية، وبعض المالكية، وهو مذهب  
الشافعية، وظاهر مذهب الحنابلة وعليه جمهور أصحاب الإمام أحمد<sup>(١)</sup>.

#### المذهب الثاني:

يرى من ذهب إليه أن للاستحالة أثرا في انقلاب النجس طاهرا  
والمحرم مباحا.

وهو قول الطرفين من الحنفية ومذهب جمهورهم وعليه الفتوى في المذهب  
لعموم البلوى، وهو مذهب جمهور المالكية، وقول ابن تيمية وتلميذه ابن القيم،  
وقول مخرج في المذهب الحنبلي قياسا على الخمر إذا انقلبت إلى خل، ووجود  
الميتة إذا دبغت، والجلالة إذا حبست، وإلى هذا المذهب ذهب الظاهرية<sup>(٢)</sup>.

#### أدلة المذهبين:

استدل أصحاب المذهب الأول على إن الاستحالة لا أثر لها في انقلاب النجس  
طاهرا أو المحرم مباحا، بما يلي:

#### السنة النبوية المطهرة:

١- روي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: " نهى رسول الله صلى الله

(١) رد المحتار ٢١٠/١، ابن الهمام: فتح القدير ١٧٦/١، الشيرازي: المهذب ١٠٠/١، ٤٨، مغنى المحتاج ٨١/١، المغنى ٧٢/١،  
المر داوي: الإنصاف ٢١٨/١، ابن تيمية: مجموع فتاوى ٧٢/٢١ .

(٢) ابن نجيم: البحر الرائق ٢٣٩/١، رد المحتار ٢١٠/١، شرح الخرشي على خليل ٨٨/١، الدر دير: الشرح الكبير ٥٠/١،  
ابن جزي: القوانين الفقهية ٣٤/، المغنى ٧٢/١، مجموع فتاوى ابن تيمية ٦٨/٢١، إعلام الموقعين ١٢/١، المحلى  
١٦٦-١٦٧، ١٧٨-١٧٩.

عليه وسلم عن أكل الجلالة وألبانها<sup>(١)</sup>.

٢- روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الجلالة وشرب ألبانها»<sup>(٢)</sup>.

#### وجه الدلالة منهما:

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديثين عن أكل لحوم الجلالة وشرب لبنها، فلو كان للاستحالة أثر في طهارة الأعيان النجسة أو حل الأعيان المحرمة، لما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل لحم الجلالة وشرب لبنها، إذ العذرة والبعرة ونحوهما تستحيل في باطن الحيوان المتناول لها إلى لحم ولبن أو بيض، وهي أعيان تختلف حقيقتها وصفاتها وخصائصها عن حقيقة وصفات وخصائص العذرة أو البعرة.

#### الاستصحاب:

إن أمثال العذرة والسرجين والخنزير والكلب قد حكم بنجاسة عينه، وما حكم بنجاسة عينه لا يزول عنه الحكم ولو استحال إلى مادة أخرى، ما دامت عينه باقية<sup>(٣)</sup>.

#### القياس:

إن الأعيان النجسة لم تكن نجاستها بالاستحالة، فلم تطهر بها قياساً على الدم إذا صار قيحاً أو صديداً<sup>(٤)</sup>.

استدل أصحاب المذهب الثاني على أن للاستحالة أثر في انقلاب النجس طاهراً والمحرّم مباحاً، بما يلي:

(١) الجلالة من الدواب: هي التي تأكل العذرة والجلة (أي البعرة)، والحديث أخرجه أصحاب السنن إلا النسائي، وقال فيه الترمذي: حديث حسن غريب (سنن الترمذي ٢٧٠/٤، نيل الأوطار ١٢٣/٨).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک، وأبو داود والترمذي والنسائي والبيهقي بأسانيد صحيحة، وصحيحه ابن دقيق العيد، وقال فيه الترمذي: حسن صحيح (نيل الأوطار ١٢٣/٨).

(٣) المذهب ٤٨/١.

(٤) المغنى ٩٨/٢.

### الكتاب الكريم:

قال تعالى: ﴿ وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

#### وجه الدلالة من الآية:

أفادت الآية الكريمة حل الطيبات وحرمة الخبائث، وطيب الأعيان وخبثها إنما يعرف بتتبع صفاتها وحقائقها، فإن لم تظهر فيها صفة الخبث من جهة الطعم أو اللون أو الريح أو في أي جزء من الأجزاء، كانت على حالها في الطيب، فلا تجعل من الخبيث إذا لم تكن صفاتها كصفاته، لان التفريق بين الطيب والخبث إنما يكون بالصفات المميزة بينهما، يضاف إلى هذا ما في الطيب من نفع يقتضي إباحته تحصيلًا لهذا النفع، وما في الخبيث من ضرر يقتضي تحريمه توقيًا لهذا الضرر، فإذا زال عن الأعيان وصف الخبث بزوال الضرر الذي كانت تحدثه كانت حلالًا طاهرة، لأن هذا ما يقتضيه دوران العلة مع معلولها فكان للاستحالة هذا الأثر في تبدل الخبيث إلى الطيب بحيث تثبت له صفات الطيب وحكمه.

#### السنة النبوية المطهرة:

١- روي عن عائشة رضي الله عنها قالت " كنت أطيّب رسول الله صلى الله عليه وسلم، قبل أن يحرم ويوم النحر قبل أن يطوف، بطيب فيه مسك<sup>(١)</sup>.

#### وجه الدلالة منه:

أفاد الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد تطيب بطيب فيه مسك، وهذا المسك طيب مستحيل من دم الغزال، وقد استعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم في بدنه وثوبه، وهو لا يستعمل فيهما إلا ما كان طاهراً لأمر الشارع بذلك، فدل هذا على أن الطيب طاهر وأن للاستحالة أثر في انقلاب النجس طاهراً.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ٨٤٩/٢.

٢- روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إذا دبغ الإهاب فقد طهر"<sup>(١)</sup>.

#### وجه الدلالة منه:

أفاد الحديث أن الجلد النجس إذا دبغ طهر هذا دليل على أن الجلد النجس قبل الدبغ يستحيل بالدبغ إلى اسم آخر له صفات غير التي كانت له من قبل وهذه الاستحالة كان لها أثرها في تحوله من النجاسة إلى الطهارة، كما أفاد الحديث.

#### القياس:

إن العين النجسة إذا انقلبت إلى عين أخرى فإنها تطهر، قياسا على طهارة الخمر بتخللها والجلالة إذا حبست، والنطفة النجسة إذا تحولت إلى علقة نجسة ثم تحولت العلقة إلى مضغة فتطهر به<sup>(٢)</sup>.

#### المعقول:

١- إن الأحكام إنما هي على ما حكم الله تعالى بها فيه مما يقع عليه ذلك الاسم الذي خاطبنا الله تعالى به، فإذا سقط الاسم سقط الحكم، فإذا استحال صفات عين النجس أو الحرام بطل عنه الاسم الذي ورد به الحكم، وانتقل إلى اسم آخر ورد على حلال طاهر، وكذا إذا استحال صفات عين الحلال الطاهر بطل عنه الاسم الذي ورد به الحكم، وانتقل إلى اسم آخر وارد على حرام أو نجس، كالعصير يصير خمرا أو الخمر يصير خلا<sup>(٣)</sup>.

٢- إن الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة، وتنتفي الحقيقة بانتقاء بعض أجزاء مفهومها، فكيف بالكل فإن الملح الذي صار إليه الخنزير أو الميتة الواقعان في مملحة غير العظم واللحم، فإذا صار ملحا ترتب حكم الملح، ونظيره في الشرع النطفة نجسة وتصير علقة وهي نجسة وتصير

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ١٥٧/١ .

(٣) رد المحتار ٢١٠/١، فتح القدير ١٧٦/١، أسهل المدارك ٤٠/١، المغنى ٧٢/١ .

(٣) المحلى ١٦٦-١٦٧، ١٧٨-١٧٩ .

مضغة فتطهر، والعصير طاهر فيصير خمرا فينجس ويصير خلا فيطهر،  
فعرنا إن استحالة العين تستتبع زوال الوصف المترتب عليها<sup>(١)</sup>.

٣- إن الاستقراء دل على أن كل ما تحول من جنس إلى آخر، فإنه يزول عنه  
حكم التجسس وتزول حقيقة النجس واسمه التابع للحقيقة: كالخمر تستحيل إلى  
خل والدم إلى مني، ولحم الجلالة ولبنها وبيضها الخبيث إلى طيب، والزرع الذي  
سقي بنجس يستحيل إلى طاهر إذا سقي بطاهر، ومثل هذا لا يمكن المنازعة  
فيه، فإن الأجسام المخلوقة في الأرض يحولها الله تعالى من حال إلى حال،  
ويبدلها خلقا آخر بعد خلقه ولا التفات إلى موادها وعناصرها<sup>(٢)</sup>.

٤- إن ماكان محكوما بنجاسته إذا استحال إلى شيء آخر غير ماكان  
محكوما عليه بالنجاسة، كعذرة تستحيل ترابا والخمر يستحيل خلا، فقد  
ذهب ماكان محكوما بنجاسته، ولم يبق الاسم الذي كان محكوما عليه  
بالنجاسة، ولا الصفة التي وقع الحكم لأجلها، وصار كأنه شيء آخر وله حكم  
آخر<sup>(٣)</sup>.

#### الرأي الراجح:

والذي تركز النفس إليه من هذين المذهبين - بعد الوقوف على أدلتهم  
- هو ماذهب إليه أصحاب المذهب الأول، من أن الاستحالة لا أثر لها في  
انقلاب النجس طاهرا أو المحرم مباحا، لما استدلوا به على مذهبهم، وأما  
ما استدل به أصحاب المذهب الثاني على مذهبهم فلا يقوم حجة لهم على  
ما ذهبوا إليه، لما يلي:

( أ ) إن الآية لا تدل إلا على حل الطيبات وحرمة الخبائث، ولا تدل  
على أن المحكوم بحله وطيبه متحول من عين خبيثة أو محرمة، حتى تدل  
على أن للاستحالة أثر في طيب الخبيث أو حل المحرم، حيث تظل هذه  
الدعوى مفتقرة إلى دليل بعد هذه الآية.

(١) البحر الرائق ٥٧/١، فتح القدير ١٧٦/١، رد المحتار ٢١٠/١ .

(٢) فتاوى ابن تيمية ١٢٢/٢ .

(٣) الشوكاني: السيل الجرار ٥٢/١ .

(ب) قول عائشة رضي الله عنها: «كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم.. بطيب فيه مسك»، إنما يدل على إباحة استعمال المحرم للطيب بعد تحلله الأصغر، وقد ورد في الحديث أن المسك كان جزءاً من الطيب ولم يكن هو كل الطيب، ولو سلم أنه دم أو متحول من دم، فإن تحوله هذا كان في داخل جسم الغزال، كما تتحول الفضلات والدماء في داخل جسم الحيوان إلى لبن طاهر حلال.

(ج) إن القول بأن الأعيان النجسة أو المحرمة تطهر أو تحل بالاستحالة، قياساً على الخمر تصير خلا وجلد الميتة إذا دبغ والجلالة إذا حبست، والنظفة إذا تحولت إلى مضغة والعذرة تستحيل تراباً، قياس غير سديد، لما يلي:

١- أما القياس على الخمر تستحيل خلا: فقد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أراق الخمر وأفسد أوعيتها وأمر غيره بذلك أيضاً، ونهى عن إمساكها حتى تتحول إلى خل<sup>(١)</sup>، وإمساك الخمر بالمخالفة للنهي الوارد في الأحاديث لتخليها حرام، فامتداح رسول الله صلى الله عليه وسلم للخل إنما كان على غير المتخذة من الخمر لنهاية عن إمساكها حتى تتخلل.

٢- والقياس على جلد الميتة إذا دبغ قياس مع الفارق، لأن حقيقة الجلد بعد الدباغ هي عين حقيقته قبله فلم تستحل عينه ولم يتغير مسماه، وفرض الاستحالة أن تتغير حقيقة العين ومسامها، كما أن القياس فاسد، لوقوع الخلاف بين الفقهاء في طهارة الجلد بعد الدباغ. فقد روي عن عمر وابنه عبد الله وعمران بن حصين وعائشة، عدم طهارة الجلد بالدباغ، وهو رواية عن مالك ومشهور مذهب الحنابلة، خلافاً لما يراه جمهور الفقهاء من طهارته بعد الدبغ على تفصيل بينهم فيما يظهر منه بالدباغ<sup>(٢)</sup>.

(١) الأحاديث الدالة على ذلك كثيرة من رواية ابن عمر وأنس وأبي طلحة وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وأم سلمة رضي الله عنهم، وقد أخرجها مسلم وابن حبان في صحيحيهما وأحمد في مسنده والحاكم في المستدرک، والبيهقي في سننه والطبرانی في الكبير وغيرهم (يراجع في هذا: صحيح مسلم ١٩١/٢، ابن بلبان: الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ٦٩/١٠، الحاكم: المستدرک ٢١٨/٤، مسند أحمد ٧١/٢، ٢٦/٣، السنن الكبرى ٥/١٠، العيني: عمدة القاري ٣٤/٣، نيل الأبطار ٣٣٠/٥، ١٨٧/٨-١٨٨).

(٢) بدائع الصنائع ٢٧٠/١، رد المحتار ١٣٥-١٣٦، النفراوى: الفواكه الدوانى ٤٥٢/١، بداية المجتهد ٧٦/١، نهاية المحتاج ٢٥٠/١، المغنى ٦٦/١، المحلى ١٥٣-١٥٨.

٣- والقياس على الجلالة إذا حبست قياس مع الفارق، لأن لحم الجلالة ولبنها أو بيضها الذي حرم تناوله قبل الحبس، حقيقته باقية لم تتغير بعده ولم تستحل عينه إلى شيء آخر غير اللحم واللبن أو البيض، إذ الاستحالة تقتضي زوال اسم النجس أو المحرم وصفاتها وخصائصهما، وهذا لا يصدق على ما ينتج عن الجلالة.

٤- والقياس على النطفة التي تتحول إلى مضغة قياس فاسد كذلك، لأننا إذا قلنا : إن المقصود بالنطفة هي الأمشاج التي يتخلق منها الجنين، فلا دليل على أنها كانت نجسة حتى تطهر بتحويلها إلى مضغة، لأن هذه النطفة عبارة عن خلايا آخذة في الانقسام والنمو ليتكون منها المضغة، فإذا قيل بنجاسة هذه النطفة كان ما ينشأ عنها وهو المضغة نجسا، لأن نجاسة الأصل تستلزم نجاسة الفرع، ولزم منه نجاسة الأدمي المتخلق من ذلك وهذا منقوض بالنص.

٥- إن القول بأن الحكم للاسم الذي ورد به الحكم، بحيث يسقط الحكم بسقوط الاسم، قول منقوض بجلد الميتة قبل الدبغ وبعده، فإن مسماه واحد في الحالين مع أن حكمه مختلف فيها، ومنقوض كذلك بلحم الجلالة ولبنها أو بيضها فإن مسمى هذا الناتج قبل حبس الجلالة وبعده واحد، فحقيقة واحدة قبل الحبس وبعده.

ومن ثم كان القول بعدم وجود أثر للاستحالة في انقلاب النجس طاهرا أو المحرم مباحا، هو الذي تركز النفس إليه من المذهبيين.

#### الفرع الرابع

##### أثر التصنيع في استحالة ما أخذ من الخنزير

ذكر بعض المتخصصين أن أجزاء الخنزير لا تستحيل كاملة بالتصنيع، وأنه يمكن التعرف على الأصل الخنزيري للمادة التي صنعت من بعض أجزاء الخنزير، وإن أضيف إليها مواد كيميائية وتعرضت لدرجات حرارة مرتفعة، ومن هؤلاء أ. د. وفيق الشرقاوي، الذي كان يعمل رئيساً لمجلس إدارة الشركة

العربية للمنتجات الجيلاتينية الدوائية بمصر، إذ يقول " إن جلود الخنازير وعظامها لاتستحيل استحالة كاملة عند استخلاص الجيلاتين منها، وإنما تستحيل استحالة جزئية، ويمكن بطريقة التحليل الطيفي التعرف على أصل الجيلاتين المستخلص من جلود وعظام الخنازير، بعد العمليات الكيميائية المختلفة التي يتم بها استخلاصه، وذلك لوجود بعض الخصائص في هذا الجيلاتين يمكن بها التعرف على أصله الذي استخلص منه، ومع إمكان التعرف على أصله هذا فلا يمكن القول بأن أجزاء الخنزير التي تحولت إلى جيلاتين قد استحالت استحالة كاملة<sup>(١)</sup>، ومن هؤلاء أ. د. ليلي عبد الفتاح، الأستاذ بقسم الكيمياء التحليلية بكلية الصيدلة جامعة القاهرة، إذ قالت: " لقد أمكن الكشف عن لحم الخنزير عن طريق تحليل دهن الخنزير المصاحب له، وكذلك تم كشف دهن الخنزير في وجود الدهون الحيوانية والنباتية والزيوت المهدرجة الأخرى، وتعتمد الطريقة المتبعة في الكشف عن ذلك على أساس أن دهن الخنزير يتميز بتركيب جلسريدي فريد يختلف عن بقية الدهون الحيوانية والنباتية، فهو يحتوى على أحماض دهنية مشبعة في الموقع، بينما تحتوى الدهون الأخرى على أحماض دهنية غير مشبعة<sup>(٢)</sup> .

وإذا قلنا: إن الهيبارين المأخوذ من أمعاء الخنزير أو سائر أعضائه الحية، تختلف طبيعته وخصائصه عن الجيلاتين المستخلص من جلده وعظمه، ويختلف كذلك عن شحمه ودهنه، وأن هذا الهيبارين يستحيل بالتصنيع أو الإضافات الكيميائية التي تضاف إليه استحالة كاملة، فقد بينا اتفاق الفقهاء على نجاسة أجزاء الخنزير وحرمة تناولها حال الاختيار، ورجحنا مذهب الفقهاء الذين يرون أن الاستحالة لا أثر لها في انقلاب النجس طاهرا أو المحرم مباحا، ومن ثم فإن الذي أميل إليه أخذا بالأحوط في هذه المسألة، التي تختلف وجهات النظر في أثر الاستحالة فيها فيما أخذ من الخنزير، أن التداوي بالهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي

(١) حديث أفضى به إلي إجابة عن سؤال لي على هامش الندوة الفقهية الطبية الثامنة، المنعقدة بالكويت في ٢٢-٢٤ من ذي الحجة ١٤١٥ هـ .

(٢) مختصر لفحوى رسالتها للماجستير والدكتوراه حصلت عليه منها .



المنخفض والأصل الخنزيري، يعد تداويا بمحرم أو نجس، ويأخذ حكم التداوي به حكم التداوي بالمحرم أو النجس في حالي الاختيار والضرورة، فقد تقرر في قواعد الفقه الكلية أنه «إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام»<sup>(١)</sup>، ومن ثم فإن بيان الحكم الفقهي لاستخدام هذا الهيبارين، يكون من خلال بيان حكم التداوي بالمحرم أو النجس.

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر / ١٠٥-١٠٦ ، ابن نجيم: الأشباه والنظائر / ١٠٩

أبيض

## المطلب الرابع الحكم الفقهي لاستخدام الهيبارين الجديد

نبين حكم استخدام الهيبارين الجديد ذي الأصل الخنزيري في التداوي أو التوقي من الأمراض، من خلال بيان حكم التداوي بالمحرم أو النجس في حالي الاختيار والضرورة.

### الفرع الأول

#### التداوي بالمحرم أو النجس في حالي الاختيار والضرورة

أ- اتفق الفقهاء على عدم جواز التداوي بالمحرم أو النجس في الاختيار، ويقصد بحال الاختيار غير المرخصة في التداوي بالمحرم أو النجس، الحال التي يوجد فيها دواء مباح طاهر يقوم مقام الدواء المحرم أو النجس في التداوي به من المرض، ولم يعين الطبيب للمريض دواء بعينه لمعالجة المرض<sup>(١)</sup>.

ب- واختلاف الفقهاء إنما هو في حكم التداوي بالمحرم أو النجس في حال الضرورة إليه، ولهم فيه مذهبان:

#### المذهب الأول:

يرى أصحابه جواز التداوي بالمحرم أو النجس في هذه الحالة، على تفصيل لبعضهم في ذلك.

إلى هذا ذهب بعض الحنفية، إذ يرون جواز الاستشفاء بالحرام أو النجس إذا أخبر طبيب مسلم أن فيه شفاء للمريض، ولم يوجد دواء مباح يقوم مقامه في التداوي به من المرض، وثمة وجه في المذهب بجواز التداوي به كذلك ولو كان التداوي به لتعجيل الشفاء، وما عليه مذهب الشافعية والذي قطع به جمهورهم، هو جواز التداوي بالنجاسات مطلقاً غير المسكر ولو كان التداوي به لتعجيل الشفاء، إذا لم يوجد طاهر يقوم مقامه في

(١) رد المحتار ٤/٢١٥، ابن رشد الجد: المقدمات الممهدة ٣/٤٦٦، النووي: روضة الطالبين ٣/٢٨٥، البهوتي: كشف القناع ٦/٢٠٠.

التداوي، وكان المتداوي عارفا بالطب ويعرف أنه لا يقوم غير النجس مقامه في المداوة، أو كان يعرف ذلك من تجربة سابقة له مع المرض، أو أخبره بذلك طبيب مسلم عدل، ومذهب الظاهرية هو جواز التداوي بالمحرم والنجس، سواء في هذا الخنزير أو الميتة أو الدم أو الخمر أو غير ذلك، حاشا لحوم بني آدم وما يقتل من تناوله، فلا يحل تناوله وإن دعت إليه الضرورة<sup>(١)</sup>.

### المذهب الثاني:

يرى من ذهب إليه أنه لا يجوز التداوي بالمحرم أو النجس وإن دعت إليه الضرورة، على تفصيل بين بعضهم في ذلك.

إلى هذا ذهب جمهور الحنفية، حيث يرون عدم جواز التداوي بالنجس كالخمر وغيره، ويرى المالكية عدم جواز التداوي بالنجاسة في ظاهر الجسم أو باطنه، ولا بشيء مما حرم الله سبحانه، وثمة وجه عند الشافعية وصفه النووي بالشذوذ أنه لا يجوز التداوي بالنجاسات مطلقا، ومذهب الحنابلة عدم جواز التداوي بالمحرم ولا بشيء فيه محرم<sup>(٢)</sup>.

### أدلة المذهبين:

استدل أصحاب المذهب الأول على جواز التداوي بالمحرم أو النجس في حال الضرورة إليه، بما يلي:

#### أولا: الكتاب الكريم:

قال تعالى: ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ [الأنعام: ١١٩]

#### وجه الدلالة من الآية:

أسقط الله سبحانه تحريم ما فصل تحريمه عند الضرورة إليه، فكل محرم هو عند الضرورة حلال، إلا لحوم الأدميين وما يقتل من تناوله عند

(١) رد المحتار ٢١٥/٤، المجموع ٥٠/٩، مغنى المحتاج ١٨٨/٤، المحلى ٤٢٦/٧.

(٢) نجم الدين الطوري: تكملة البحر الرائق ٢٣٧/٨، المقدمات المهمات ٤٦٦/٣، كفاية الطالب الرباني ٤٥٣/٢، روضة الطالبين ٢٨٥/٣، المغنى ٦٠٥/٨، كشاف القناع ٢٠٠/٦، الرحيباني: مطالب أولى النهى ٢١٨/٦.

الظاهرية، وكذلك المسكرات عند غيرهم والتداوي بمنزلة الضرورة، فيباح فيه تناول هذه المحرمات للتداوي بها استناداً إلى هذه الآية.

### ثانياً: السنة النبوية المطهرة:

روي عن أنس رضي الله عنه قال: «إن رهطاً من عريضة أتوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: إنا اجتوتنا المدينة وعظمت بطوننا وارتهست أعضادنا، فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم أن يلحقوا براعي الإبل فيشربوا من ألبانها وأبوالها، فلحقوا براعي الإبل فشربوا من أبوالها وألبانها حتى صلحت بطونهم وأبدانهم، ثم قتلوا الراعي وساقوا الإبل، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فبعث في طلبهم، فجيء بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمر أعينهم، وألقوا في الحرة يستسقون فلا يسقون»<sup>(١)</sup>.

### وجه الدلالة منه:

دل الحديث على جواز التداوي بالنجس (على قول من يرى نجاسة البول ولو كان من مأكول اللحم، وقد قال بهذا جابر بن زيد والحسن البصري، وسعيد بن المسيب وحماد بن أبي سليمان، والشيخان من الحنفية، وجمهور الشافعية)، أو يدل على جواز التداوي بالمحرم على ما أجمع عليه الفقهاء من حرمة تناول الأبول عامة حال الاختيار<sup>(٢)</sup>.

### اعتراض على الاستدلال به بما يلي:

( أ ) قال العيني والمرغيناني: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم خص العرنيين بذلك، لما عرف من طريق الوحي أن شفاءهم فيه ولا يوجد مثله في زماننا، فلا يحل تناوله لعدم تيقن الشفاء فيه، فهو مخصوص بالعرنيين، أو لأنهم

(١) الرهط: هم جماعة الرجال من ثلاثة إلى عشرة، أو هم ما دون العشرة، ولا واحد له من لفظه، وعريضة: حي من بجيلة، والجوى: هو داء السل وتناول المرض، ويطلق على داء الصدر، واجتواه: أي كرهه، واجتووا المدينة: أي أصابهم الجوى وهو داء الجوف إذا تناول، أو كرهوا الإقامة بها واستوخموها، أو لم يوافقهم طعامها، وارتهست أعضادنا: أي اصطكت، والحرة: أرض ذات حجارة سود بظاهر المدينة المنورة تبدو وكأنها أحرقت بالنار (العيني: عمدة القاري ٢٣٤/٢١، شرح النووي على مسلم ١٥٤/١١)، والحديث أخرجه البخاري ومسلم في الصحيحين (صحيح البخاري ٩/٤، صحيح مسلم بشرح النووي عليه ١٥٤/١١ - ١٥٦).

(٢) المرغيناني: الهداية والعناية عليه ١٠١/١، ١٠٢، المهذب ٤٦/١، المحلى ٢٢٢/١، ٢٣٩، ٢٤٠، عمدة القاري ٣٣/٣.

كانوا كفارا في علم الله تعالى وقد علم رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق الوحي أنهم يموتون على الردة، ولا يبعد أن يكون شفاء الكافر بالنجس<sup>(١)</sup>.

### أجيب عن هذا الاعتراض:

قال ابن المنذر: من زعم أن هذا خاص بأولئك الأقوام فلم يصب، إذ الخصائص لا تثبت إلا بدليل، ويؤيد هذا تقرير أهل العلم استعمال الناس أبوال الأبل في أدويتهم قديما وحديثا وعدم إنكارهم ذلك<sup>(٢)</sup>.

### رد هذا الجواب:

قال ابن حجر: إن المختلف فيه لا يجب إنكاره، فلا يدل ترك إنكاره على جوازه<sup>(٣)</sup>.

(ب) قال السرخسي: حديث أنس رواه قتادة عنه، وفيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للعربيين في شرب ألبان الإبل ولم يذكر الأبوال، وإنما ذكر هذا في رواية حميد الطويل عنه، والحديث حكاية حال فإذا دار بين أن يكون حجة أو لا يكون حجة فإنه يسقط الاحتجاج به<sup>(٤)</sup>.

(ج) قال العيني: إن أبوال الإبل كانت محرمة الشرب، فلا يجوز التداوي بها<sup>(٥)</sup>، لما روي عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله عليه وسلم قال: «إن الله تعالى لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها»<sup>(٦)</sup>، وما روي عن أبي الدرداء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله عز وجل أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء فتداؤوا ولا تتدووا بحرام»<sup>(٧)</sup>.

### أجيب عن هذا الاعتراض:

(١) عمدة القاري ٣/٣٢ - ٣٤، الهداية (مع فتح القدير) ١/١٠٢.

(٢) نيل الأوطار ١/٤٩.

(٣) القنوجي: عون الباري ١/٤٣٦.

(٤) عمدة القاري ٣/٣٢.

(٥) المصدر السابق.

(٦) أخرجه ابن حبان في صحيحه وصححه، والحاكم في المستدرک وقال: صحيح الإسناد على شروط الشيخين ولم يخرجاه (ابن بلبان: الأحسان بترتيب صحيح ابن حبان ١٠/٦٩، الحاكم: المستدرک ٤/٢١٨).

(٧) أخرجه أبو داود في سننه وسكت عنه، وقال الشوكاني: في إسناده إسماعيل بن عياش وفيه مقال كما قال المنذري، ولكنه إذا حدث عن الشاميين فهو ثقة، وقد حدث هنا عن ثعلبة بن مسلم وهو شامي، عن أبي عمران الأنصاري وهو شامي كذلك (سنن أبي داود ٣/٢٣٥، نيل الأوطار ٩/٩٢).

● قال البيهقي: هذان الحديثان إن قيل بصحتهما يحملان على النهي عن التداوي بالمسكر، أو على التداوي بكل محرّم في غير حال الضرورة إلى التداوي به، جمعا بينهما وبين حديث العرنين<sup>(١)</sup>.

● قال ابن حزم: إن الحديث الذي روي عن أم سلمة باطل، لأن في سنده سليمان الشيباني وهو مجهول، وقد جاء اليقين بإباحة الميتة والخنزير عند خوف الهلاك من الجوع، فقد جعل الله تعالى شفاءنا من الجوع المهلك فيما حرم علينا في غير تلك الحال، ونقول: نعم إن الشيء ما دام محرّما علينا فلا شفاء لنا فيه، فإذا اضطررنا إليه فلا يحرم علينا حينئذ، بل هو حلال، فهو لنا حينئذ شفاء وهذا ظاهر الخبر<sup>(٢)</sup>.

#### رد هذا الجواب:

قال العيني: حديث أم سلمة أخرجه ابن حبان في صحيحه وصححه، وسليمان الشيباني أحد الثقات، وقول من يدعي خصوصية هذا بالخمير قول مردود، لأن دعوى الخصوصية لا تسمع إلا بدليل، والجواب القاطع عن هذا: أن حرمة التداوي بالمحرّم محمول على حال الاختيار، وأما في حال الاضطرار فلا يكون حراما، كتناول الميتة في الخمصة والخمر عند العطش وإساعة اللقمة<sup>(٣)</sup>.

استدل أصحاب المذهب الثاني على حرمة التداوي بالمحرّم أو النجس ولو في حال الضرورة إليه، بما يلي:

#### أولا: الكتاب الكريم:

قال تعالى: ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وجه الدلالة من الآية:

أفادت الآية الكريمة أن الشارع حرم تناول كل خبيث ولو كان لأجل

(١) السنن الكبرى ٥/١٠ .

(٢) المحلى ١٧٦/١ - ١٧٧ .

(٣) عمدة القارى ٣/٣٤ .

التداوي به، سواء كان خبثه لنجاسته أو لغيرها.

### ثانياً: السنة النبوية المطهرة:

١- روي عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله تعالى لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها».

٢- روي عن أبي الدرداء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله عز وجل أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تتدواوا بحرام».

### وجه الدلالة منهما:

بين رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث أم سلمة رضي الله عنها، أن الله تعالى لم يجعل فيما حرمه على هذه الأمة شفاء مما يصيبها من الأدوية، فدل على عدم جواز التداوي بالمحرم، لأنه لا أثر له في الشفاء من الأمراض، ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث أبي الدرداء عن التداوي بالمحرم، والنهي يفيد التحريم عند الإطلاق لأنه حقيقته، فأفاد كسابقه حرمة التداوي بالمحرم سواء كانت حرمة لنجاسته أو استتذاره أو غير ذلك.

اعتراض على الاستدلال بهما بما سبق أن اعترض به عليهما، وأجيب عن هذا الاعتراض بما أجيب به قبل.

وتأول بعض العلماء هذين الحديثين بما يلي:

● قال النووي: إن النهي عن التداوي بالمحرم في حديثي أم سلمة وأبي الدرداء، محمول على حال عدم الحاجة إلى التداوي به، بأن يكون هناك من الأدوية المباحة ما يقوم مقام المحرم في التداوي به<sup>(١)</sup>.

● قال البيهقي: هذان الحديثان إن قيل بصحتهما يحملان على النهي عن التداوي بالمسكر، أو على التداوي بكل محرم في غير حال الضرورة إلى

(٣) المجموع ٥١/٩، ٥٣.



### التداوي به، جمعاً بينهما وبين حديث العرنين<sup>(١)</sup>.

● قال العيني وابن رسلان والشوكاني: إن الحكم الذي جاء به حديث أم سلمة من حرمة التداوي بالمحرم، محمول على حالة الاختيار، وأما في حالة الاضطرار فلا يكون حراماً، كتناول الميتة في الخمصة والخمر عند العطش وإساعة اللقمة<sup>(٢)</sup>.

٣- روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الدواء الخبيث»<sup>(٣)</sup>.

وجه الدلالة منه:

أفاد الحديث حرمة التداوي بالدواء الخبيث، وقد اختلف العلماء في المراد بالدواء الخبيث، فقال الحاكم: هو الخمر، وقال الخطابي: قد يكون خبث الدواء من وجهين: أحدهما: خبث النجاسة، وهو أن يدخله المحرم كالخمر ونحوها من لحوم الحيوانات غير مأكولة اللحم، وقد يصف الأطباء بعض الأبوال وعذرة بعض الناس لبعض العلل، وهي كلها خبيثة نجسة وتناولها محرم إلا ما خصته السنة من أبوال الإبل، الوجه الثاني: أن خبث الدواء من جهة الطعم والمذاق<sup>(٤)</sup>، فإذا كان المراد بالدواء الخبيث هو المحرم أو المشتعل عليه، فإن هذا الحديث دليل على حرمة التداوي بالمحرم.

تأول بعض العلماء هذا الحديث:

● قال النووي: إن النهي عن التداوي بالدواء الخبيث، محمول على الحال التي لا تكون فيها ضرورة إليه، بأن يكون هناك دواء غير خبيث يغني عنه ويقوم مقامه<sup>(٥)</sup>.

● قال البيهقي: إن هذا الحديث إن قيل بصحته محمول على النهي عن

(١) السنن الكبرى ٥/١٠ .

(٢) عمدة القاري ٣/٣٤، نيل الأوطار ١/٤٩، محمد آبادي: عون المعبود ١٠/٣٥٢ .

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک، وقال: صحيح على شرطهما ولم يخرجاه، وأخرجه الترمذي وأبو داود وابن ماجه في سننهم، وسكت عنه الترمذي وأبو داود، ورمز له السيوطي بالصحة في جامعه الصغير (مع فيض التقدير للمناوي عليه) ٦/٢١٤ .

(٤) المستدرک ٤/٤١٠، عون المعبود ٧/٤ .

(٥) المجموع ٩/٥٣ .

التداوي بالمسكر، أو على التداوي بكل محرّم في غير حال الضرورة إليه،  
للجمع بينه وبين حديث العرنينين<sup>(١)</sup>.

### ثالثاً: قول الصحابي:

١- روي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «إن الله تعالى لم يجعل  
شفاءكم فيما حرم عليكم»<sup>(٢)</sup>.

### وجه الدلالة منه:

نفى هذا الخبر أن يكون فيما حرم الله سبحانه على هذه الأمة شفاء،  
فدل على حرمة التداوي بالمحرّم.

٢- روي عن نافع قال: «كان ابن عمر رضي الله عنهما إذا دعا طبيباً  
يعالج بعض أهله، اشترط عليه أن لا يداوي بشيء مما حرم الله عز وجل»<sup>(٣)</sup>.

### وجه الدلالة منه:

أفاد الأثر أن ابن عمر رضي الله عنهما كان لا يرى جواز التداوي  
بالمحرّم، ومثل هذا لا يكون إلا عن توقيف، لأنه لا مدخل للرأي فيه.

### رابعاً: المعقول:

١- إن الله تعالى إنما حرم ما حرمه على هذه الأمة لخبثه، حماية  
وصيانة لها عن تناوله، فلا يناسب هذا أن يطلب به الشفاء من الأسقام  
والعلل، فإنه إن أثر في إزالتها أعقب سقماً أعظم منها في القلب، بقوة الخبث  
الذي فيه، فمن يتداوي به يكون قد سعى في إزالة سقم البدن بسقم القلب<sup>(٤)</sup>.

٢- إن مقتضى تحريم شيء تجنبه والبعد عنه، وفي اتخاذه دواءً حث  
على الترغيب فيه وملا بسته، وهذا يخالف مقصود الشارع<sup>(٥)</sup>.

(١) السنن الكبرى ١٠/٥ .

(٢) أخرجه البيهقي في سننه، وسنده صحيح على شرط الشيخين ( السنن الكبرى ١٠/٤، ابن حجر: فتح الباري ١٢/١٨١)

(٣) أخرجه البيهقي في سننه ١٠/٥ .

(٤) ابن القيم: زاد المعاد ٣/١١٤ .

(٥) المصدر السابق .

### الرأي الراجح:

والذي تركز النفس إليه من هذين المذهبين - بعد الوقوف على أدلتهم، وما اعترض به على بعضها، وما أجيب به عن بعض هذه الاعتراضات - هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول من جواز التداوي بالمحرم أو النجس عند الضرورة إليه، إذا توافرت شروطها التي منها: أن يثبت أن في المحرم أو النجس دواء لداء معين، ولم يوجد دواء مباح ظاهر يقوم مقامه في التداوي به من هذا الداء، ووصف الدواء المحرم أو النجس طبيب مسلم عدل ثقة حاذق بالطب، أو كان المريض يعلم أنه لا ينفع في مرضه إلا هذا الدواء، لمعرفته بالطب أو لتجربة سابقة له مع هذا المرض، ولم يكن في التداوي به اعتداء على حياة أو صحة معصوم الدم، ولم يكن المتداوى به متجاوزاً لحدود الله تعالى عند مداواته به، وكان الغالب من استعمال هذا الدواء السلامة لمن استعمله، ولم يتجاوز فيما يتناوله منه المقدار الذي تدفع به حال الضرورة، لأن الضرورة تقدر بقدرها، وذلك لما استدل به أصحاب المذهب الأول من الكتاب والسنة، ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله سبحانه: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، الدالان بعموم اللفظ على إباحة التداوي بالمحرم أو النجس عند الضرورة إليه إذا توافرت شروط حال الضرورة، ولأن هذا ما تقرره قواعد الشرع الكلية التي منها «الضرورات تبيح المحظورات»<sup>(١)</sup>.

وأما ما استدل به أصحاب المذهب الثاني من حرمة التداوي بالمحرم أو النجس، فمحمول على التداوي به في غير حال الضرورة إليه كما قال ابن عابدين والبابرتي والعيني والبيهقي والنووي وابن حزم وغيرهم، أو أن الحرمة تزول عند الحاجة إلى استعمال الدواء المحرم، فلا يكون التداوي في هذه الحالة بمحرم وإنما يكون تداوياً بمباح كما قال ابن البزاز وابن حزم وغيرهما، وحل التداوي به في هذه الحالة لا يقتضي الترغيب فيه وملاسته

(١) السيوطي: الأشباه والنظائر / ٨٤، ابن نجيم: الأشباه والنظائر / ٨٥ .

كما يقول بعض أصحاب المذهب الثاني، لأنه لا يتداوي به إلا عند الضرورة إليه، وهي حال نادرة التحقق، وإذا تحققت فلا تقتضي دوام ملبسته، للاقتصار فيه على ما تندفع به الضرورة.

## الفرع الثاني

### التداوي بالهيبارين الجديد

### عند وجود بديل أقل فائدة منه

وفقا لما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول في المسألة السابقة، من جواز التداوي بالمحرم أو النجس في حال الضرورة إليه، إذا توافرت شروطها التي ذكرت من قبل، فإنه لا يجوز التداوي بالهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي المنخفض، إذا وجد بديل مباح طاهر يغني عنه في التداوي به من المرض، فإن لم يوجد هذا البديل وتوافرت سائر شروط حال الضرورة السابقة جاز التداوي به.

ولكن نقل عن الشافعية وبعض الحنفية أنهم يرون جواز التداوي بالمحرم أو النجس، ولو كان لتعجيل الشفاء مع وجود الدواء المباح الذي يغني عنه، إذا نصح المريض طبيب مسلم عدل بذلك، جاء في رد المحتار: «يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للتداوي، إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء، ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه، وإن قال الطبيب: يتعجل شفاؤك به فيه وجهان»<sup>(١)</sup>، وقال الشريبي الخطيب: «أما الترياق المعجون بها (أي الخمر) ونحوه مما تستهلك فيه، فيجوز التداوي به عند فقد ما يقوم مقامه مما يحصل به التداوي من الطاهرات، كالتداوي بنجس كلحم حية وبول، ولو كان التداوي بذلك لتعجيل شفاء، بشرط إخبار طبيب مسلم عدل بذلك، أو معرفته للتداوي به»<sup>(٢)</sup>.

ووفقا لما ذهب إليه الشافعية وبعض الحنفية، من جواز التداوي بالمحرم أو النجس ولو لتعجيل الشفاء مع وجود الدواء المباح الطاهر الذي يغني عنه، فإنه يجوز التداوي بالهيبارين الجديد وإن وجد دواء آخر مباح طاهر يغني عنه، إذا كان التداوي بالهيبارين الجديد يعجل بشفاء المريض أو كان أكثر فاعلية من الدواء المباح.

بل إن من نصوص الفقهاء ما يفيد أن ارتفاع ثمن العلاج بدواء أو طبيب

(١) رد المحتار ٢١٥/٤ .

(٢) مغنى المحتاج ١٨٨/٤ .

معين، بالنظر إلى دواء أو طبيب آخر، تجعل الدواء المرتفع الثمن أو الطبيب المرتفع الأجر في حكم العدم بالنسبة للدواء المنخفض الثمن، أو الطبيب المنخفض الأجر، فقد قال الرملي في سياق الكلام عمن يتولى مداواة المرأة المسلمة: ويقدم الأمهر من الأطباء على غيره، ولو كان الأمهر من غير جنس المريضة ودينها: كالرجل الكافر، ووجود من لا يرضى إلا بأكثر من أجرة المثل كالعدم، بل لو وجد كافر يرضى بدون أجرة المثل ومسلم لا يرضى إلا بها فالمعتمد في المذهب أن المسلم يكون كالعدم أيضا<sup>(١)</sup>، المقتضي لأن يكون الدواء أو العلاج المرتفع القيمة ولو كان مباحا طاهرا، في حكم العدم بالنسبة للدواء أو العلاج المنخفض القيمة، وأن يكون الدواء المنخفض القيمة هو المتعين لعلاج المريض وإن كان نجسا أو محرما.

وإذا نظرنا إلى فاعلية الهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي المنخفض، وامتداد تأثيره في بدن من يعالج به فترة طويلة من الوقت، وقصر مدة التعالج به، مما يجعل تكلفة العلاج به أقل من غيره من الأدوية التي تعالج نفس المرض، فإنه وإن كان التداوي به داخلا في باب التداوي بالمحرم أو النجس، الذي لا يباح التداوي به إلا في حال الضرورة، إلا أن التداوي به إن كان أقل تكلفة وأكثر فاعلية من غيره من الأدوية المباحة الطاهرة، فإنها تكون بالنسبة له كالعدم، وكأنه لا يوجد لمعالجة المريض إلا هذا الهيبارين، فتكون حال مداواة المرض بالهيبارين الجديد حال ضرورة، لانعدام البديل المباح الطاهر الذي يمكن به معالجة المرض.

فإذا انضم إلى هذا فاعلية هذا الدواء وشدة تأثيره وقصر أمد العلاج به، مما يجعله مقدما على غيره من الأدوية المماثلة لتعجيل الشفاء من المرض، فإنه يجوز التداوي به حتى وإن وجد الدواء المباح الطاهر بثمن لا يختلف كثيرا عن ثمن الهيبارين، نظرا لما رآه فقهاء الشافعية وبعض الحنفية من جواز التداوي بالمحرم أو النجس، إذا أخبر طبيب ثقة حاذق بالطب أنه يتعجل به الشفاء للمريض، حتى وإن وجد البديل المباح الطاهر.

(١) نهاية المحتاج ١٩٧/٦ .

## ملخص البحث

- ١- الهيبارين: مزيج غير متجانس من مركبات كيميائية متشابهة ذات سلاسل عديدة السكريات الكبريتية، وله نوعان رئيسان هما: العادي، والجديد، وإذا كان مصدر الهيبارين العادي الأعضاء الحية من الحيوان وخاصة الخنازير والأبقار، فإن مصدر الجديد هو الهيبارين العادي بعد تحطيم جزيئاته بالخمائر أو العوامل الكيميائية الأخرى.
- ٢- يتكون الهيبارين الجديد من سكر خماسي يتحد بجذور كيميائية متنوعة، ليتكون منها حمض الغلوكورون الكبريتي والغلوكوز أمين الكبريتي، وبتكرار هذه الاجزاء تتكون السلاسل الكيميائية له.
- ٣- يختلف الهيبارين العادي عن الجديد من نواح عدة: كالوزن الجزيئي، وسرعة الامتصاص، والتأثير في نقص الصفائح الدموية وإحداث النزف لمن يعالج بأي منهما، ومدى الفاعلية في العلاج، والوقت اللازم للعلاج، ومدة بقاء تأثير الدواء في جسم من يعالج به، وغير ذلك، وإن كان لكل منهما آثار جانبية، إلا أنها في الجديد أخف منها في العادي.
- ٤- وإذا كانت أمعاء الخنزير مصدر رئيس للحصول على الهيبارين، فإن الفقهاء اتفقوا على نجاسة أجزاء الخنزير وحرمة تناولها في حال الاختيار، وإذا كانت الاستحالة عبارة عن: تغير صفات العين وخصائصها بما يستتبع انقلاب عينها إلى أخرى، فقد قال بعض المختصين: إن لحم الخنزير وشحمه ودهنه وجلده وعظامه لا تستحيل استحالة كاملة بالتصنيع، بحيث يمكن التعرف على الأصل الخنزيري للمنتج بعد تصنيعه، ومع التسليم باستحالة ما أخذ من أمعاء الخنزير استحالة كاملة عند تصنيع دواء الهيبارين، فإن الراجح من آراء الفقهاء أن الاستحالة لا أثر لها في انقلاب النجس طاهرا أو المحرم مباحا.
- ٥- ومن ثم فإن التداوي بالهيبارين الجديد ذي الأصل الخنزيري، يعد تداويا بمحرم أو نجس، وقد اتفق الفقهاء على حرمة التداوي بما كان كذلك

حال الاختيار، على خلاف بينهم في التداوي به حال الضرورة، وإن كان الراجح جوازه إذا توافرت شروط حال الضرورة.

٦- والهيبارين الجديد بماله من قوة التأثير في العلاج، وبقاء فاعليته في البدن مدة طويلة، وقصر مدة العلاج به، وقلّة تكاليف التداوي به، إذا ما قورن بالأدوية التي تعالج نفس المرض، يجعل التداوي بها محققا مقصدا مشروعا، وهو الإسراع بالشفاء وحفظ المال بالتقليل من نفقات العلاج، وانطلاقا من ذلك رأى بعض الفقهاء جواز التداوي بما فيه محرم أو نجس ولو في حال الاختيار، إذا كان يسرع في شفاء المريض، أو كان العلاج به أقل تكلفة من غيره، ولهذا فإنه يجوز التداوي بالهيبارين الجديد ولو في حال الاختيار، لتحقيق سرعة الشفاء به وقلّة تكاليف التداوي به.



## مراجع البحث:

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان: رتبه علاء الدين بن بلبان الفارسي، دار الكتب العلمية للطباعة والنشر، بيروت.
- ٣ - أحكام القرآن: أحمد بن علي الرازي الجصاص، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٤ - استحالة النجاسات: د. محمد محمود الهواري، أعمال الندوة الفقهية الطبية الثامنة، المنعقدة بالكويت في ٢٢ ذي الحجة ١٤١٥هـ، سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ١٩٩٦م.
- ٥ - الأشباه والنظائر: زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥.
- ٦ - الأشباه والنظائر: عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة.
- ٧ - الإنصاف: علي بن سليمان المرادوي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.
- ٨ - البحر الرائق: زين الدين بن نجيم، وتكملة: نجم الدين الطوري، دار المعرفة، بيروت.
- ٩ - بدائع الصنائع: أبو بكر بن مسعود الكاساني، مطبعة الإمام، القاهرة.
- ١٠ - بداية المجتهد: محمد بن أحمد بن رشد «الحفيد»، دار المعرفة، بيروت.
- ١١ - تفسير القرآن العظيم: إسماعيل بن كثير القرشي، مكتبة ومطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
- ١٢ - الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب المصرية، القاهرة.
- ١٣ - حاشية إبراهيم الباجوري على شرح ابن القاسم الغزي لمتن أبي شجاع، مكتبة ومطبعة صبيح، القاهرة.
- ١٤ - رد المحتار: محمد أمين بن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ١٥ - روضة الطالبين: يحيى بن شرف النووي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت.
- ١٦ - زاد المحتاج: عبدالله بن حسن الكوهجي، إدارة إحياء التراث، الدوحة.
- ١٧ - زاد المعاد: محمد بن أبي بكر الزرعي (ابن القيم)، مكتبة زهران، القاهرة.
- ١٨ - السراج الوهاج: صديق بن حسن القنوجي، مطابع الدوحة الحديثة، الدوحة.
- ١٩ - سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني، المكتبة العصرية، بيروت.

- ٢٠- سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة السلمي، مطابع الفجر الحديثة، حمص.
- ٢١- السنن الكبرى: أحمد بن الحسين البيهقي، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند.
- ٢٢- سنن ابن ماجة: محمد بن يزيد القزويني، دار الفكر العربي، بيروت.
- ٢٣- سنن النسائي: أحمد بن شعيب النسائي، مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة.
- ٢٤- شرح الخرشي على مختصر خليل: محمد بن عبدالله بن علي الخرشي، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة.
- ٢٥- شرح النووي على صحيح مسلم: يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت.
- ٢٦- شرح منتهى الإرادات: منصور بن يونس البهوتي، مطبعة أنصار السنة المحمدية، القاهرة.
- ٢٧- صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري، عالم الكتب، بيروت.
- ٢٨- صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج النيسابوري، مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
- ٢٩- عمدة القاري: محمد بن أحمد العيني، مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة.
- ٣٠- عون الباري: صديق بن حسن القنوجي، مطابع قطر الوطنية، الدوحة.
- ٣١- عون المعبود: محمد شمس الحق آبادي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
- ٣٢- فتح الباري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الريان، القاهرة.
- ٣٣- الفتاوى الكبرى: أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، مكتبة المثى، بغداد.
- ٣٤- الفواكه الدواني: أحمد بن غنيم النفراوي، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة.
- ٣٥- القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الحلبي، القاهرة.
- ٣٦- القوانين الفقهية: محمد بن أحمد بن محمد (ابن جزي الكلبي)، دار العلم، بيروت.
- ٣٧- الكافي: عبد الله بن قدامة المقدسي، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٣٨- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي: يوسف بن عبد الله بن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣٩- كشف القناع: منصور بن يونس البهوتي، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.
- ٤٠- كفاية الطالب الرباني: علي بن خلف المنوفي المصري، دار الفكر، بيروت.
- ٤١- المبسوط: محمد بن أحمد السرخسي، مطبعة السعادة، القاهرة.
- ٤٢- المجموع: يحيى بن شرف النووي، مطبعة التضامن الأخوي، القاهرة.

- ٤٣- المستدرك: محمد بن عبد الله الحاكم، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.
- ٤٤- مسند الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٤٥- المصباح المنير: أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.
- ٤٦- مطالب أولى النهى: مصطفى الرحباني، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٤٧- المغني: عبد الله بن قدامة المقدسي، عالم الكتب، بيروت.
- ٤٨- مغني المحتاج: محمد بن أحمد الشرييني الخطيب، المكتبة التجارية، القاهرة.
- ٤٩- المقدمات الممهدة: محمد بن أحمد بن رشد «الجد»، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- ٥٠- منح الجليل: الشيخ محمد عيش، مكتبة النجاح، ليبيا.
- ٥١- المهذب: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- ٥٢- مواهب الجليل: محمد بن محمد بن عبد الرحمن (الخطاب)، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- ٥٣- نهاية المحتاج: محمد بن أحمد بن حمزة الرملي، مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة.
- ٥٤- نيل الأوطار: محمد بن علي الشوكاني، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
- ٥٥- نيل المآرب: عبد القادر بن عمر الشيباني، مكتبة الفلاح، الكويت.
- ٥٦- الهداية: علي بن أبي بكر المرغيناني، وفتح القدير عليه: كمال الدين محمد بن عبد الواحد (ابن الهمام)، والعناية على الهداية: محمد بن محمود البابرتي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

أبيض

# الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتنظيم الحكومي في المعاملات المالية المعاصرة

لأستاذ الدكتور/ حسين بن حسن شحاته  
أستاذ المحاسبة - بكلية التجارة بجامعة الأزهر

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تبارك وتعالى:

﴿ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجْتِكِ إِلَىٰ نَعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ  
الْخُلَطَاءِ لِيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا  
الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ  
رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴾ [سورة ص: ٢٤]

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«مثل المؤمن مثل التاجر لا يسلم له ربحه حتى يسلم له  
رأس ماله، وكذلك المؤمن لا تسلم له نوافله حتى تسلم  
له فرائضه» رواه أبو داود.

أبيض



# الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتنضيض الحكمي في المعاملات المالية المعاصرة محتويات الدراسة

تقديم عام.

**الفصل الأول: الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتنضيض الحكمي.**

(١-١) تمهيد.

(٢-١) مفهوم التنضيض وأقسامه.

(٣-١) أهمية ومجالات التنضيض الحكمي في المعاملات المالية المعاصرة.

(٤-١) الأحكام الفقهية للتنضيض الحكمي عند تقديم رأس المال في صورة أعيان أو منافع.

(٥-١) الأحكام الفقهية للتنضيض الحكمي في المضاربات والمشاركات عند انضمام أو تخارج الشركاء.

(٦-١) الأحكام الفقهية للتنضيض الحكمي عند قياس الأرباح وتوزيعها في حالة الشركات المستمرة.

(٧-١) الأحكام الفقهية للتنضيض الحكمي عند التصفية.

(٨-١) الأسس المحاسبية للتنضيض الحكمي في ضوء الأحكام الفقهية.

**الفصل الثاني: الجوانب التطبيقية للتنضيض الحكمي في المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة.**

(١-٢) تمهيد.

(٢-٢) التنضيض الحكمي في المنشآت والشركات.

- (٣-٢) التضيض الحكمي في المصارف الإسلامية.  
(٤-٢) التضيض الحكمي في مؤسسات وصناديق التأمين.  
(٥-٢) التضيض الحكمي في مؤسسات وصناديق التأمين التعاوني الإسلامي.  
(٦-٢) التضيض الحكمي في مؤسسات وصناديق زكاة المال.

**النتائج العامة للدراسة.**

**التوصيات.**

**قائمة المراجع.**

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

## تقديم عام

### طبيعة الدراسة:

إن الشريعة الإسلامية التي خاضت ميدان التجربة بنجاح في مئات السنين، وعالجت مصالح الأمة الإسلامية في أوج توسعاتها، وأقامت صرح نظم ومؤسسات تجارية، وصناعية، وزراعية، وخدمية، وعمرانية، واجتماعية، وسياسية متينة البنيان، قادرة على العطاء الدائم لتقديم الحلول البناءة لمعالجة مشكلات وقضايا العصر في إطار ثبات القواعد والأصول الكلية ومرونة التفاصيل والإجراءات والأساليب من خلال الاجتهاد للاستتباط، ويستمر العطاء على مدار السنين، ولا تصطدم هذه الشريعة ببيئة ولا بعهد ولا بزمن ولا بظروف ولا يجوز تطويعها للتوافق مع المفاهيم والمبادئ والنظريات الوضعية.

وفي مجال المعاملات المالية المعاصرة، ظهرت مسألة كيف يحسب الربح ويوزع في حالات المضاربات والمشاركات الإسلامية المستمرة لأكثر من فترة مالية، ولا سيما أنه في نهاية كل فترة توجد بعض الموجودات مثل: الأصول الثابتة والأصول المتداولة لم تتحول إلى نقدية، فكيف تقوم هذه الموجودات لأغراض قياس وتوزيع الأرباح والخسائر بين الشركاء أو المساهمين؟ وكذلك عند انضمام وتخرج الشركاء في الشركات المستمرة؟ وهذا يتطلب تطبيق مبدأ التنضيق الحكمي حيث يصعب تصفية الموجودات وبيعها.

وفي مجال المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة مثل المصارف الإسلامية، وشركات الاستثمار الإسلامي، وصناديق الاستثمار الإسلامية، وشركات التأمين التعاوني، الإسلامي وصناديق التكافل الاجتماعي، ومؤسسات وصناديق الزكاة، وما في حكم ذلك، يحدث تداخل زمني بين مواعيد السحب والإيداع خلال الفترة المالية قبل تصفية الاستثمارات لمعرفة الربح أو الخسارة أو الفائض أو العجز؛ لتحديد نصيب كل صاحب حساب

استثماري أو مشترك أو شريك أو مساهم حسب الأحوال، ففي هذه الحالات يصعب التضيض الفعلي، وعليه يطبق التضيض الحكمي.

ولقد تناول الفقهاء مسألة التضيض بنوعيه: الفعلي والحكمي بشيء من التفصيل ولا سيما في باب المضاربة والمشاركة، وتباينت آراؤهم فيما يتعلق بالتضيض الحكمي، ولكل منهم أدلته المستتبطة من مصادر الشريعة الإسلامية، والموضوع ما زال يحتاج إلى دراسة وتحليل واستتباط الرأي الذي يناسب التطبيقات المعاصرة وبيان الضوابط الشرعية.

كما ظهرت مسألة اختيار طريقة التضيض الحكمي بصورة بارزة وجليّة في حالة الشركات عند تخارج أحد الشركاء أو انضمام شركاء جدد أو عند إعادة التنظيم وتغيير الشكل القانوني للشركة، حيث يقوم المحاسبون باختيار أسس التقويم الذي لا يترتب عليه بخس حق شريك على حساب الشريك الآخر، فهل يتم التضيض الحكمي على أساس القيم الدفترية التاريخية، أم على أساس القيمة السوقية الجارية؟

#### هدف الدراسة:

حول المسائل الفقهية والمحاسبية المثارة في الفقرات السابقة تدور محاور هذه الدراسة، حيث تتناول مفهوم التضيض وأنواعه (الفعلي والحكمي) وبيان الحاجة إلى بيان الضوابط الشرعية التي تحكم التضيض الحكمي؛ لأهميته في التطبيقات المالية المعاصرة، ولا سيما في الشركات والمؤسسات التي يحدث فيها تداخل زمني بين الفترات المالية من سحب وإيداع وانضمام وتخارج، ومنها على سبيل المثال: المصارف الإسلامية، وشركات الاستثمار الإسلامية، ومؤسسات وصناديق التأمين الإسلامي، وصناديق الاستثمار الإسلامية، وصناديق التكافل الاجتماعي، ومؤسسات وصناديق الزكاة.

## الدراسات السابقة:

لقد تناول العديد من الباحثين التنضيز الحكمي بصور متفرقة أثناء تناولهم لمسائل التقويم، دون أن يكون قصدهم الأساسي هو وضع إطار عام متكامل للموضوع بحيث يمكن النظر إليه نظرة شاملة ومتكاملة بكافة أحكامه الفقهية وأسس الحاسبة وتطبيقاته المعاصرة.

ومن بين الجهود التي بذلت في هذا المجال ما أشارت إليه بعض معايير الحاسبة الصادرة عن هيئة الحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية والإسلامية، ولاسيما في معيار المضاربة والمشاركة، ولكنها لم تتعرض للإطار الفقهي والحاسبي المتكامل للتنضيز الحكمي، كما لم تتناول التطبيقات المعاصرة.

## خطة ونطاق الدراسة:

لقد خططت هذه الدراسة بحيث تقع في فصلين نظاما على النحو التالي:

**الفصل الأول: ويتناول الأحكام الفقهية والأسس الحاسوبية للتنضيز الحكمي في ضوء ما ورد في كتب الفقه وأدب الفكر الحاسبي السائد والإسلامي.**

**الفصل الثاني: ويتناول الجوانب التطبيقية للتنضيز الحكمي في المؤسسات المالية والاقتصادية المعاصرة مثل: الشركات والمؤسسات المالية، والهيئات المالية.**

ولقد أوردنا في نهاية الدراسة أهم النتائج والتوصيات، وقائمة بأهم المراجع المختارة لمن يريد الحصول على مزيد من المعرفة. والله الموفق والمعين وهو يقول الحق وهو يهدي السبيل.

**دكتور حسين شحاته**

مصر: جمادى الثاني ١٤٢١هـ

أستاذ الحاسبة بكلية التجارة

سبتمبر

جامعة الأزهر

صفحة بيضاء

## الفصل الأول الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتنضيق الحكمي

(١ - ١) تمهيد:

مصطلح التنضيق من المصطلحات التي تذكر في مجال فقه المعاملات المالية، وبصفة خاصة في مجال المضاربة والمشاركة، ويقابله في الفكر المالي، تسهيل الأصول غير النقدية أي تحويلها إلى نقدية.

ويتم التنضيق إما فعلاً، أو حكماً (تقديراً)، ولا توجد مشاكل في حالة التنضيق الفعلي، ولكن تظهر العديد من المسائل التي يثار حولها الجدل في حالة التنضيق الحكمي، ولقد تباينت آراء الفقهاء في هذا الشأن، وظهرت الحاجة في الآونة الأخيرة إلى وجود إطار فقهي ومحاسبي لتطبيقه في المعاملات المالية الإسلامية المعاصرة.

حول هذه المسائل يتعلق هذا الفصل والذي يعتبر مدخلاً للفصل التالي الذي سوف يتناول تطبيقه في الشركات، والمؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة.

(١ - ٢) مفهوم التنضيق وأقسامه:

معنى التنضيق لغة:

ورد في مختار الصحاح<sup>(١)</sup>، نض الثمن: حُصِّلَ وتعجل، ويستنض فلان حقه من فلان أي يستتجزه ويأخذ منه الشيء بعد الشيء، ويطلق أهل الحجاز على الدراهم والدنانير: نضاً وناضاً.

كما ورد في لسان العرب<sup>(٢)</sup> تحت البند النض: الدرهم الصامت، والناض من المتاع ما تحول ورقاً أو عيناً، وقال ابن الأعرابي: «النض:

(١) مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، ص ٦٦٥.

(٢) لسان العرب لابن منظور، دار لسان العرب بيروت، ج ٣، ص ٦٥٨.

الإظهار، خذ ما نض لك من غريمتك، أي خذ ما نض لك من دين، أو ما تيسر، وهو يستتض حقه من فلان أي يسنجزه، ويأخذ الشيء بعد الشيء، ويقال: خذ صدقة مما نض من أموالهم أي ما ظهر وحصل من أثمان أمتعتهم وغيرها، وفي الحديث عن عكرة: «إن الشريكين إذا أرادا أن يتفرقا يقتسمان ما نض من أموالهما» أي ما تحول إلى نقد.

يستتبط من كلام علماء اللغة العربية؛ أن التتضيض معناه: تسييل العروض إلى نقد.

### معنى التتضيض اصطلاحاً:

يقصد بالتتضيض في فقه المعاملات: تحول المتاع إلى دراهم أو دنانير أو ما في حكم ذلك من النقد.

يقول أبو عبيد بن سلام<sup>(١)</sup>: «إما يسمونه ناضاً إذا تحول نقداً (ذهب، فضة، دراهم، دنانير) بعد أن كان متاعاً، ولا فرق في زكاة التجارة بين ناض المال وغيره».

يقول ابن قدامة<sup>(٢)</sup> في كتاب الشركة: «إذا انفسخت المضاربة قبل التصرف والمال ناض، ولا ربح فيه، أخذه ربه»، ويقصد بالمال الناض: المال الذي لم يتحول إلى عرض بعد، وقال في موضع آخر.. والديون لا تجري مجرى الناض، ويجب على رب العمل أن ينضضها»، أي يحصل الديون التي على العملاء.

ويقول المالكية<sup>(٣)</sup>: «إن التتضيض لازم في المضاربة بعد الشروع في العمل»، أي يجب الانتظار حتى ينض المال، ويفهم من ذلك أنه يجب على طرفي المضاربة الانتظار، حتى تتحول العروض إلى مال نقدي.

(١) أبو عبيد بن سلام، «الأموال»، دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٣٨٦.

(٢) ابن قدامة: «المغني» ج ٥، ص ٦٦٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٦٥.



ونخلص مما سبق؛ أن مدلول التنضيق: تحويل عروض التجارة والأعيان والمنافع وما في حكم ذلك إلى نقد، وهذا المعنى لا يختلف عن المعنى في اللغة العربية السابق بيانه، وهذا ما سوف نأخذ به في هذه الدراسة.

### أقسام التنضيق في الفقه الإسلامي:

يقسم الفقهاء التنضيق في مجال المعاملات المالية إلى نوعين:

**النوع الأول: التنضيق الفعلي** : ويتمثل في تحويل العروض إلى نقد من خلال عملية البيع الفعلي، وتحصيل القيمة في صورة نقد أو ما في حكمه، وفي مجال المضاربة والمشاركة وما في حكمهما: يتولى الطرفان أو رب العمل عملية التنضيق واسترداد رأس المال وتوزيع الأرباح حسبما اتفق عليه.

**النوع الثاني: التنضيق الحكمي**: ويقصد به تقدير القيمة النقدية المتوقعة للعروض والأعيان والمنافع في نهاية الحول أو عند التصفية، لتكون أساساً للقياس، وتحديد حقوق الشركاء، أو حساب زكاة المال، وهذا النوع هو الذي سوف نتناوله بالتفصيل في هذه الدراسة.

### (١ - ٣) أهمية ومجالات التنضيق الحكمي في المعاملات المالية المعاصرة:

تظهر أهمية تطبيق التنضيق الحكمي في المضاربات والمشاركات وما في حكمها؛ حيث تتداخل الفترات الزمنية بين انضمام أو تخارج الشركاء، والمساهمين، وأصحاب الحسابات الاستثمارية، وتصبح عمليات تطبيق التنضيق الفعلي، ولا سيما في الحالات الآتية:

- حالة تقديم رأس المال في صورة أعيان أو منافع أو في صورة منشأة قائمة.

- حالة انضمام شريك إلى شركة قائمة ومستمرة.
  - حالة تخارج شركة مستمرة.
  - حالة قياس وتوزيع الأرباح لشركة مستمرة وتداخل الفترات الزمنية.
  - حالة فسخ المضاربة أو المشاركة (التصفية).
- وسوف نتناول الأحكام الفقهية التي تضبط التنضيق الحكمي في المعاملات السابقة على النحو التالي:

### (١ - ٤) الأحكام الفقهية للتنضيق الحكمي عند تقديم رأس المال في صورة عروض أو أعيان أو منافع.

قد يقدم أحد الأطراف حصته في رأس مال المضاربة أو المشاركة عروضاً أو أعياناً أو منافع وليست حصصاً نقدية، وقد اختلف الفقهاء في جواز الشركة بالعروض على رأيين:

**الرأي الأول:** عدم جواز الشركة بالعروض، ويجب أن تنضض أولاً، حتى لا يؤدي ذلك إلى الجهالة في قياس الربح، أو أن الطرف الآخر قد يغرم أو يغرم من عروض لا يملكها، وهذا هو رأي جمهور الفقهاء من السلف<sup>(١)</sup>.

**الرأي الثاني:** جواز الشركة بالعروض، متى أمكن تقويم العروض (التنضيق الحكمي) قيمة النقد عند الانضمام تقويماً نافياً للجهالة بواسطة أهل الخبرة والاختصاص، وتراضي الشركاء على ذلك<sup>(٢)</sup>، وفي هذا الخصوص يقول الشوكاني<sup>(٣)</sup>: «والحاصل أن

(١) يرجع إلى:

- الكاساني: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ج٦، ص ٥٩.  
- الشيرازي: «فقه الإمام الشافعي»، ج١، ص ٣٨٨.

(٢) يرجع إلى:

- الدردير: «الشرح الكبير» ج٣، ص ٣٤٩.  
- ابن قدامة: «المغني»، ج٥، ص ١٤.

(٣) الشوكاني: «نيل الأوطار»، ج٥، ص ٣٩٢.

الأصل: الجواز في جميع أنواع الأموال فمن ادعى الاختصاص بنوع واحد، أو بأنواع مخصوصة، ونفى جواز ما عداها فعليه الدليل. وهكذا الأصل: جواز أنواع الشرك (المشاركة) في كتب الفقه؛ فلا نقبل دعوى الاختصاص إلا بدليل».

ونخلص من أقوال الفقهاء؛ أن الرأي الأرجح هو جواز المشاركة بعروض أو بأعيان أو بمنافع، على أن تُقَوِّمَ بنقد بمعرفة أهل الخبرة والتثمين، ويتراضى الشركاء على التقويم، أى تطبيق مبدأ التنضيق الحكمي ويطبّق ذلك على حالة تقديم الحصة في صورة أعيان أو منافع، أو في صورة منشأة أو شركة قائمة بموجوداتها والتزاماتها<sup>(١)</sup>.

## (١ - ٥) الأحكام الفقهية للتنضيق الحكمي في المضاربات والمشاركات عند انضمام أو تخارج الشركاء:

### ■ أحكام التنضيق الحكمي عند انضمام شريك.

إذا وافق انضمام شريك جديد تاريخ انتهاء السنة المالية، وطبق أساس التنضيق الفعلي، فلا توجد أي مشاكل محاسبية، ولكن إذا لم يتم التنضيق الفعلي والمضاربة أو المشاركة مستمرة، فيرى جمهور الفقهاء أن ينتظر حتى ينض المال، ويبرم عقد جديد خشية أن المال الأول قد يخسر فيجبر من ربح الثاني أو العكس بالعكس، ويعني ذلك ضرورة التنضيق الفعلي، وأجاز المالكية وفريق من الفقهاء المعاصرين جواز الانضمام بدون التنضيق الفعلي وتطبيق التنضيق الحكمي<sup>(٢)</sup>، متى تراضى الشركاء جميعاً على ذلك.

والمخرج من ذلك هو: إعادة التقويم عند الانضمام والاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص، وتحديد حقوق الملكية ونتائج الأعمال قبل الانضمام

(١) د. حسين شحاته: «محاسبة الشركات في الفكر الإسلامي»، من مطبوعات كلية التجارة جامعة الأزهر، ١٩٩٣م ص ٣٦.

(٢) محمد برس: «محاسبة الشركات في الفقه الإسلامي» رسالة دكتوراه مقدمة إلى تجارة الأزهر، ١٩٨٩م، ص ١٤٢.

وتطبيق أساس التتضيض الحكمي حيث يتعذر البيع الفعلي للموجودات؛ لأن الشركة مستمرة<sup>(١)</sup>، في نشاطها وليست في حالة تصفية. ويتطلب تنفيذ التتضيض الحكمي في هذه الحالة الإجراءات التنفيذية الآتية:

- ١ - تقويم الموجودات والالتزامات في تاريخ الانضمام بالاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص، بما في ذلك القيم المعنوية مثل: الشهرة، وحقوق الامتياز، وما في حكم ذلك.
- ٢ - إعادة حساب حقوق الملكية للشركاء القدامى في ضوء ما يسفر عنه التقويم في الخطوة السابقة.
- ٣ - تقويم الحصة التي سوف يتقدم بها الشريك الجديد سواء نقداً أم عيناً.
- ٤ - إبرام العقد الجديد في ضوء الخطوات السابقة.

#### ■ أحكام التتضيض الحكمي في حالة تخارج شريك.

أجاز الفقهاء استمرار المضاربة أو المشاركة عند تخارج شريك لسبب من الأسباب، مادامت مقومات الاستمرار الشرعية والفنية قائمة وتراضى الشركاء الباقيون على الاستمرار.

وفي هذا الخصوص : هناك رأيان فقهيان هما:

**الرأى الأول:** اشترط فريق من الفقهاء تضيض المال تضيضاً فعلياً عند التخارج حتى يمكن تحديد حقوق الشريك المتخارج بالعدل<sup>(٢)</sup>، ويعني ذلك إعداد الحسابات الختامية والميزانية العمومية على أساس البيع الفعلي وتضيض الموجودات، ولكن أحياناً يصعب تطبيق هذا الرأى عملياً؛ بسبب استمرارية المضاربة أو المشاركة ولا سيما في المنشآت الصناعية والزراعية.

(١) نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٤٣.

(٢) الكاساني: «مرجع سابق»، ج ٦، ص ١١٢.

**الرأي الثاني:** لم يشترط فريق من الفقهاء التضيض الفعلي<sup>(١)</sup> متى أمكن تطبيق مبدأ التضيض الحكمي، فلا يشترط بيع الموجودات فعلاً، وتحويلها إلى نقد؛ بل يكتفى بتقديرها بواسطة أهل الخبرة والاختصاص، ويجب موافقة الشركاء على نتائج التضيض الحكمي.

وهذا الرأي أكثر ملاءمة للواقع العملي ولاسيما في حالة المضاربات والمشاركات الكبيرة المستمرة، والتي يكثر فيها الانضمام والتخارج بصفة مستمرة مثل: المؤسسات المالية الإسلامية، على النحو الذي سوف نوضحه في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

### (١ - ٦) الأحكام الفقهية للتضيض الحكمي عند قياس الأرباح وتوزيعها في حالة الشركات المستمرة.

قد يمتد عقد المضاربة أو المشاركة لأكثر من فترة زمنية، وتتداخل تلك الفترات، ويطلب الشركاء في نهاية كل سنة مالية أو حول زكوي تحديد الحقوق بما فيها نتائج الأعمال من ربح أو خسارة، ويستلزم ذلك اختيار نقطة زمنية معينة (نهاية السنة المالية)؛ لجرد وتقويم الموجودات والالتزامات، والأصل - كما سبق الإشارة - : تطبيق التضيض الفعلي، ولكن لأسباب فنية وتجارية وغيرها، قد يتعذر تنفيذ عملية التضيض الفعلي، ويضطر الشركاء إلى تطبيق التضيض الحكمي، كما هو في الحالات الآتية:

- حالة حساب الزكاة: يجب حساب الزكاة ما ينض وما لا ينض، ويتم تقويم الذي لم ينض قيمة النقد (القيمة السوقية)، فعن ميمون بن مهران قال: «إذا حلت عليك الزكاة، فانظر ما كان عندك من نقد أو عرض للبيع فقومه قيمة النقد، وما كان من دين في ملاءة (الدين على غني متيسر) فاحسبه، ثم اطرح منه ما كان عليك من الدين، ثم زك ما بقي»<sup>(٢)</sup>، أي تطبيق مبدأ

(١) الكاساني: «مرجع سابق» ج٦، ص ١١٢.

(٢) أبو عبيد بن سلام: «الأموال»، ص ٣٨٥.

التضيض الفعلي والحكمي، ولنا عود لهذه المسألة بشيء من التفصيل في الفصل الثاني.

- حالة الشركات المستمرة: حيث يُقَوِّمُ البضاعة المتبقية في نهاية الحول على أساس القيمة الجارية الحاضرة، تقديراً حكماً، على افتراض البيع الفعلي، على أن يحتاط عند توزيع الأرباح خشية المساس برأس المال، حيث إن الربح الواجب توزيعه هو الزيادة على رأس المال وغيره ظني لا يجوز توزيعه<sup>(١)</sup>.

وخلاصة القول؛ أنه يؤخذ بالتضيض الحكمي في حالة الزكاة والمضاربات والمشاركات المستمرة مع الاحتياط بعد توزيع الأرباح الظنية.

#### (١ - ٧) الأحكام الفقهية للتضيض الحكمي عند التصفية.

إذا فسخت المضاربة لسبب من الأسباب، ورأى الشركاء التصفية ففي هذه الحالة يجب تضيض المال بالبيع أو قسمته، ودليل ذلك ما يلي:

- في الحديث عن عكرمة<sup>(٢)</sup>: «إن الشريكين إذا أرادا أن يفترقا يقتسمان ما نض من أموالهما، ولا يقتسمان الدين»، قال سمر: «ما نض أي ما صار في أيديهما وبينهما من العين». وكره أن يقتسم الدين؛ لأنه ربما استوفاه أحدهما ولم يستوفه الآخر فيكون ربا، ولكن يقتسمانه بعد القبض.

- ويقول ابن قدامة<sup>(٣)</sup>: «والمضاربة من العقود الجائزة، تنفسخ بفسخ أحدهما أيهما كان، وبموته وجنونه والحجر عليه لسفه؛ لأنه متصرف في مال غيره بإذنه، فهو كالوكيل ولا فرق بين ما قبل التصرف وبعده، فإذا انفسخت والمال ناض ولا ربح فيه أخذه ربه، وإن كان فيه ربح قسما الربح

(١) لمزيد من التفصيل يرجع إلى:

- د. شوقي إسماعيل شحاتة: «نظرية المحاسبة المالية من منظور إسلامي»، ص ١٤٧.

- د. حسين شحاتة: «أصول الفكر المحاسبي الإسلامي»، مكتبة التقوى، ص ٧٦.

(٢) أبو عبيد بن سلام: «مرجع سابق»، ص ٣٨٥.

(٣) ابن قدامة: «مرجع سابق»، ج ٤، ص ١٧٤.

على ما شرطاه، وإن انفسخت والمال عرض، فاتفقا على بيعه أو قسمته جاز؛ لأن الحق لهما».

ومن الفقهاء من لم يشترط التنضيض الفعلي عند فسخ العقد، بل يجوز التنضيض الحكمي متى أمكن تقويم العروض قيمة النقد بواسطة أهل الخبرة والاختصاص<sup>(١)</sup>.

نستنبط من أقوال الفقهاء ما يلي:

- يجب تنضيض مال المضاربة أو المشاركة عند فسخ العقد تنضيضاً فعلياً.
- أجاز فريق من الفقهاء قسمة العروض - ما عدا الدين - بين الشركاء، حسب ما يتراضيان عليه إذا تعذر البيع (التنضيض الفعلي)، وهذا يدخل في نطاق التنضيض الحكمي.
- لا يجوز تطبيق التنضيض الحكمي على الديون، وقسمتها بين الشركاء، عند الفسخ؛ لأن هذا قد يؤدي إلى الربا.

(١ - ٨) الأسس المحاسبية للتنضيض الحكمي في ضوء الأحكام الفقهية

#### ■ مدلول التنضيض الحكمي في الفكر المحاسبي الإسلامي.

لقد برزت مسألة التنضيض الحكمي بصورة بارزة عند قياس وتوزيع الأرباح في الفكر المحاسبي الإسلامي، ولقد اختلف المحاسبون في هذا الصدد، فمنهم من يرى الأخذ بمبدأ التنضيض الفعلي، ومنهم من يأخذ بمبدأ التنضيض الحكمي، وذلك على النحو التالي:

(١) **الرأى الأول:** قياس وتوزيع الأرباح التي تحققت بالتنضيض الفعلي فقط، أما الأرباح المحققة بالتنضيض الحكمي، فَتُعَلَّى كاملة على حساب الاحتياطيات أو المخصصات، ولا توزع إلا بعد استرداد رأس المال، ودليلهم في ذلك القاعدة

(١) الرملي: «مرجع سابق»، ج٤، ص ١٧٤.

الشرعية: «لا ربح إلا بعد سلامة رأس المال»<sup>(١)</sup>، وإذا حدث توزيع مؤقت لسبب من الأسباب، فإنه لا تستقر ملكيته ويجوز استرداده عند التصفية النهائية إذا لم يسترد رأس المال<sup>(٢)</sup>.

ولقد سبق أن تناولنا هذه المسألة بشيء من التفصيل من قبل، وتكون المعالجة المحاسبية هي تلبية الأرباح المحققة من خلال التتضيض الحكمي في حساب أرباح تحت التسوية، أو في حساب الاحتياطات، أو في حساب المخصصات.

**(٢) الرأي الثاني:** قياس وتوزيع الأرباح التي تحققت بالتتضيض الفعلي وبالتتضيض الحكمي متى تحققت وأصبحت مستحقة، وتستقر ملكية ما تم توزيعه.

وفي هذا الخصوص وردت أقوال للفقهاء نذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

- يقول ابن قدامة: «ولم تعتبر حقيقة النماء لكثرة اختلافه وعدم ضبطه، أما ما اعتبرت مظنته (تقديره) لم يلتفت إلى حقيقته»<sup>(٣)</sup>.

- وفي مجال تقويم الدية: يرى جمهور الفقهاء أنه لا بأس من تقويم الدينار بما يعدله من الورق، ودليلهم ما روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «كَانَ يُقَوِّمُ دِيَةَ الْقَتْلِ الْخَطَأَ عَلَى أَهْلِ الْقَرْيَةِ أَرْبَعَمِائَةَ دِينَارًا أَوْ عَدْلَهَا مِنَ الْوَرَقِ، وَيَقَوْمُهَا عَلَى أَثْمَانِ الْإِبِلِ، إِذَا غَلَّتْ قِيمَتُهَا وَإِذَا هَاجَتْ وَرَخَصَتْ نَقَصَ مِنْ قِيمَتِهَا»<sup>(٤)</sup>.

- ويقول الفقيه المحاسبي الدكتور شوقي إسماعيل شحاته: «إن مبدأ أخذ الربح التقديري في الحسابان؛ كالربح الحقيقي من المبادئ الأساسية في

(١) ابن قدامة: «المغني» مرجع سابق، ج ٥، ص ٦١.

(٢) د. محمد عبدالحليم عمر: «المعالجة المحاسبية لأرباح صناديق الاستثمار من منظور إسلامي»، بحث مقدم إلى ندوة صناديق الاستثمار، مركز صالح عبدالله كامل للاقتصاد الإسلامي، مارس ١٩٩٧م ص ٥٢.

(٣) ابن قدامة: «المغني»، مرجع سابق، ص ٥٢٢.

(٤) الصنعاني: «سبل السلام شرح بلوغ المرام»، مصطفى الحلبي ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م، ج ٣ ص ٣.



### النظرية الإسلامية في الربح»<sup>(١)</sup>.

ونميل إلى الأخذ بهذا الرأي؛ لأنه يتفق مع مصالح الناس وليس فيه مخالفة لأحكام القياس المحاسبي الإسلامي، وفي تكوين المخصصات والاحتياطات مدخلاً أو سبباً لدرء أي مخاطر قد تمس رأس المال.

### ■ التنضيق الحكمي في إطار البيان الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

لقد صدر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بخصوص التنضيق الحكمي ما يلي:

«إن مفهوم التنضيق الحكمي جدير بالأخذ به في جميع الاستثمارات التي فيها حق لأصحاب حسابات الاستثمار؛ لأن طبيعة هذه الحسابات لدى المصارف تقوم على أساس السحب والإيداع خلال فترات، قد لا تتزامن لعدم توافر سبل تنفيذه على نحو يبصر» (الفقرة رقم ٩٦)<sup>(٢)</sup>.

«ومما سبق ذكره؛ فإنه يمكن الأخذ به (التنضيق الحكمي) اختياراً لإنتاج معلومات إضافية تساعد صاحب حساب الاستثمار الحالي أو المرتقب على معلومات تلاءم طبيعة هذه القرارات، وفي كلتا الحالتين يحتاج صاحب القرار إلى معلومات تمكنه من تقويم كفاية المصرف، بصفته مستثمراً أو مدير استثمار، مقارنة بالمصارف وبدائل الاستثمار المتاحة الأخرى. ومن العوامل التي تؤثر على تقويم كفاية المصرف القيمة النقدية التي يتوقع صاحب حساب الاستثمار تحقيقها، إذا أعطى المصرف فرصة لاستثمار أمواله، ولا يعني إنتاج هذه المعلومات التزام المصرف بتوزيع نتائج الاستثمار على أساس القيمة التقديرية للاستثمارات قبل تسيلها الفعلي؛ حيث يخضع

(١) د. شوقي إسماعيل شحاتة: «المبادئ الإسلامية في نظريات التقويم في المحاسبة»، مرجع سابق، ص ٩٥.

(٢) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية: «معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية»، سلسلة الدراسات والبحوث رقم (٧)، ص ٦٠ وما بعدها.

توزيع نتائج الاستثمار لشروط الاتفاق بين المصرف وأصحاب حسابات الاستثمار والأنظمة التي تحكم علاقته بهم» (الفقرة رقم ٩٧)<sup>(١)</sup>.

يستتبط من الفقرات السابقة المفاهيم المحاسبية الآتية:

١ - الأولي تطبيق مبدأ التنضيز الفعلي؛ لأنه يحقق الدقة نسبياً في قياس نتائج الأعمال والاستثمارات وتحديد حقوق أصحاب الحسابات الاستثمارية.

٢ - إن عدم توافر سبل تنفيذ التنضيز الحكمي من أهل الخبرة والاختصاص قد يترتب عليه غرر وغبن، لذلك؛ فالأولى تطبيق مبدأ التنضيز الفعلي.

٣ - يمكن استخدام التنضيز الحكمي لإنتاج معلومات إضافية، تساعد صاحب حساب الاستثمار الحالي، أو المرتقب على اتخاذ القرارات المختلفة.

٤ - عند الأخذ بمبدأ التنضيز الحكمي، وحساب نتائج الاستثمار على أساس القيمة التقديرية للاستثمارات قبل تسيلها، فما يوزع يكون غير ملزم، ويجوز استرداده.

ويلاحظ أن الهيئة قد أخذت بمبدأ التنضيز الحكمي في معيار المضاربة والمشاركة.

■ الأسس المحاسبية للتنضيز الحكمي في ضوء الفكر المحاسبي الإسلامي.

نستتبط من الأحكام الفقهية والآراء والاتجاهات المحاسبية التي تجيز تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي في حالات معينة مجموعة من الأسس التي تساعد في التطبيق العملي، من أهمها ما يلي:

١ - يُعد التنضيز الفعلي أكثر دقة وموضوعية في تحديد وقياس الحقوق

(١) المرجع السابق، ص ٦١.

- بالعدل وهو أولى بالتطبيق، وإن تعذر تطبيقه لأسباب معتبرة شرعاً، فيطبق مبدأ التنضيق الحكمي.
- ٢ - يلزم توافر سبل وأساليب التنضيق الحكمي من البيانات والمعلومات وأهل الخبرة والاختصاص، للتوصل إلى معلومات أقرب إلى التنضيق الفعلي لتساعد في اتخاذ القرارات المختلفة.
- ٣ - يجب تكوين المخصصات والاحتياطات اللازمة عند تطبيق التنضيق بما يحقق المحافظة على رأس المال.
- ٤ - ما يوزع من عوائد (أرباح) في ظل تطبيق التنضيق الحكمي، هو توزيع تحت الحساب، لحين التسوية الفعلية في نهاية أجل عقود الاستثمار ونحوها، ويجوز استرداده إذا كان يمس سلامة رأس المال، فلا ربح إلا بعد سلامة رأس المال.
- ٥ - يجوز الاتفاق بين الأطراف على ثبوت الحق في التوزيعات التي تمت فعلاً، وهذا يدخل في نطاق التراضي، فالمؤمنون عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً، كما يدخل في نطاق التبرع والتسامح.
- ٦ - يتم التقويم وفقاً للتنضيق الحكمي على أساس القيمة الاستبدالية الجارية في المشروع المستمر حتى يمكن المحافظة على رأس المال، ويمكن تحديدها عن طريق أسعار المثل في الأسواق أو الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص، ولقد أجاز ذلك العديد من الفقهاء والمحاسبين<sup>(١)</sup>.

(١) - عبدالرحمن الجزيري: «الفقه على المذاهب الأربعة»، مطبعة دار الكتب المصرية، ص ٣٣٦.

- ابن رشد القرطبي: «مرجع سابق»، ص ١٤٣.

- د. شوقي إسماعيل شحاته: «مرجع سابق».

- د. محمد كمال عطية: «نظرية المحاسبة المالية في الفكر الإسلامي»، مكتبة وهبة، ص ٩٠.

### الخلاصة:

لقد تناولنا في هذا الفصل الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتضيض الحكمي، وبيان دواعي الحاجة إلى تطبيقه في المضاربات والمشاركات المستمرة؛ حيث تتداخل الفترات الزمنية ويصعب عملياً تطبيق التضيض الفعلي. وهذه الخلاصة تنقلنا إلى التطبيقات المعاصرة لمبدأ التضيض الفعلي في المنشآت والمؤسسات المالية، وهذا ما سوف نتطرق إليه في الفصل التالي.

## الفصل الثاني الجوانب التطبيقية لتنضيف الحكمي في المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة

(٢ - ١) تمهيد:

لقد برزت مسألة التنضيف الحكمي في المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة مثل : المصارف الإسلامية، وشركات ومؤسسات الاستثمار الإسلامية، وصناديق الاستثمار الإسلامية، وشركات التأمين الإسلامية، وصناديق التكافل الاجتماعي والتأمين الخاصة، وصناديق ومؤسسات الزكاة، وما في حكم ذلك، ويرجع ذلك لصعوبة تطبيق مبدأ التنضيف الفعلي لاستمرارية المشروعات والأنشطة وتداخل الفترات الزمنية، وسرعة دخول وخروج أصحاب الحسابات الاستثمارية والمساهمين والشركاء وأعضاء الجماعة التأمينية ونحوهم.

ولقد اهتم الفقهاء بوضع الضوابط الشرعية للتنضيف الحكمي، لتكون أساساً للمحاسبين في التطبيقات المالية المعاصرة المذكورة بعاليه عند قياس وتوزيع عوائد الاستثمارات والأرباح والخسائر بين الأطراف المعنية، وظهرت العديد من الاجتهادات المحاسبية إلى أن توجت بصدور عدة معايير محاسبية من هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية على النحو الذي سوف نبينه فيما بعد.

ويختص هذا الفصل ببيان الجوانب التطبيقية للأحكام الفقهية والأسس المحاسبية لمبدأ التنضيف الحكمي في المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة، وسوف يتم التركيز على الآتي:

- تطبيق التنضيف الحكمي في المنشآت والشركات.
- تطبيق التنضيف الحكمي في المصارف الإسلامية.

- تطبيق التنضيز الحكمي في صناديق الاستثمار الإسلامية.
- تطبيق التنضيز الحكمي في شركات ومؤسسات التأمين التعاوني الإسلامي.
- تطبيق التنضيز الحكمي في مؤسسات وصناديق الزكاة.

## (٢ - ٢) تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي في المنشآت والشركات

### ■ حاجة المنشآت والشركات المستمرة إلى تطبيق التنضيز الحكمي.

من الفروض التي تقوم عليها المنشآت والشركات في الفكر المحاسبي التقليدي، وفي الفكر المحاسبي الإسلامي، فرضية استمرار المنشأة<sup>(١)</sup>، ففي مجال عقود المضاربة والمشاركة يفترض أن المنشأة مستمرة في نشاطها لحين انتهاء الأجل الموضح بالعقد، أو أن يقرر الطرفان بالتراضي فسخ العقد، أو لم يحدث ظروف قهرية تؤدي إلى التصفية قبل نهاية العقد.

وتأسيساً لهذه الفرضية، فإن أي لحظة في حياة المنشأة المستمرة في النشاط هي وقفة مؤقتة حيث يتم عندها إعداد القوائم المالية عن فترة زمنية محددة، ولكن ليست نهائية، حيث لا تعتبر نهائية إلا عند التصفية<sup>(٢)</sup>.

ويتطلب تطبيق فرضية استمرار المنشأة، الأخذ بمبدأ التنضيز الحكمي السابق بيانه، والذي يقضي بتقويم الأصول الثابتة والمتداولة كما لو تحولت إلى نقدية؛ حتى يمكن إعداد قائمة المركز المالي وقائمة الدخل وتحديد حقوق الشركاء بما في ذلك نصيبهم من الأرباح والخسائر، وعند التصفية النهائية في نهاية أجل العقد أو قبله تعد التسويات المحاسبية، فقد يرد أحد الأطراف للآخرين ما حصل عليه أكثر من حقه، أو يعطى له بقية حقوقه.

(١) د. حسين شحاتة: «أصول المحاسبة المالية مع إطلالة إسلامية»، الناشر: المؤلف، من مطبوعات كلية التجارة جامعة الأزهر، ١٩٩٦م، ص ٢٣-٢٤٣.

(٢) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، طبعة ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م، ص ٦١ بتصريف.

### ■ أسس التقويم المحاسبي المناسبة للتنضيق المحكمي.

يتطلب تطبيق مبدأ التنضيق المحكمي اختيار أساس التقويم المناسب، وفي هذا الخصوص توجد عدة أسس محاسبية، منها:

الأساس الأول: التقويم على أساس القيمة التاريخية (الدفترية).

الأساس الثاني: التقويم على أساس القيمة الاستبدالية الجارية ويقصد بها سعر البيع الحاضر بعد استبعاد مصروفات التسويق والبيع والمصروفات الإدارية.

والأساس الثاني هو الأولى بالتطبيق؛ إذا توافرت البيانات والمعلومات اللازمة للتقويم، ومنها أسعار السوق أو آراء الخبراء وأهل الاختصاص في مجال التثمين، وقد أصبح هذا متاحاً في الوقت المعاصر.

ويرى الدكتور عبدالستار أبو غدة (عضو مجلس معايير المحاسبة والمراجعة بهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، وعضو اللجنة الشرعية بها) أن التنضيق التقديري يعتبر مبدأً شرعياً في كثير من التطبيقات الفقهية كما هو في الغصب، وتعذر الالتزام بالمثل فيصار للقيمة، وكذلك في جزاء محظورات الحج والصيد وغيرها<sup>(١)</sup>.

### ■ الضوابط الشرعية لتطبيق التنضيق المحكمي في المنشآت والشركات.

من أهم الضوابط التي يجب أن تؤخذ في الحسبان عند تطبيق مبدأ التنضيق المحكمي في المنشآت والشركات المستمرة بصفة عامة ما يلي:

١ - المحافظة على أصل رأس المال، تطبيقاً للأساس المحاسبي: «لا ربح إلا بعد سلامة رأس المال»، وعليه لا توزع كل الأرباح الناجمة عن التنضيق المحكمي، بل يرحل جزء منها إلى الاحتياطيات أو المخصصات حسب ظروف كل شركة.

(١) د. عبدالستار أبو غدة: «الأجوبة الشرعية في التطبيقات المصرفية»، مرجع سابق، ج ٢.

- ومن أقوال الفقهاء والمفسرين في مجال المحافظة على رأس المال<sup>(١)</sup>.
- يقول الإمام الرازي: «الذي يطلبه التجار في تصرفاتهم أمران: سلامة رأس المال والربح».
- ويقول الإمام النسفي: «إن مطلوب التجارة سلامة رأس المال والربح».
- ويقول ابن قدامة: «الربح وقاية لرأس المال».
- ويقول الإمام الطبري: «الرابح من التجار هو المستبدل من سلعته المملوكة له بدلاً هو أنفس منها».
- ٢ - ما وزع على الشركاء خلال عُمر المشاركة يعتبر دفعات تحت الحساب لحين التصفية النهائية واسترداد رأس المال، ولقد شبهه علماء وأساتذة الفكر المحاسبي الإسلامي بالنوافل التي لا تسلم إلا إذا سلمت الفرائض، ودليل ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «مثل المؤمن لا مثل التاجر، لا يسلم له ربحه حتى يسلم له رأس ماله، وكذلك المؤمن لا تسلم له نوافله حتى تسلم له فرائضه» رواه أبو داود<sup>(٢)</sup>:
- ٣ - الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص في التضيض الحكمي لتقليل الجهالة والغرر، وفي هذا الخصوص يرى الفقهاء<sup>(٣)</sup>.
- يقترح الدكتور شوقي شحاتة: إمكان تحديد القيمة الاستبدالية الجارية عن طريق الأسواق دون اللجوء إلى التقدير.
- ويرى الشافعية: «أنه لا بد من عدلين للتقويم؛ لأنها شهادة بالقيمة والشاهد هنا لا بد من تعدده، أما مذهب المالكية، فإنه يكفي في تقويم العرض واحد ولا يشترط التعدد؛ لأن ذلك ليس من قبيل الشهادة بل من قبيل الحكم، والحكم لا يجب أن يكون متعددا».

(١) نقلاً عن د. حسين شحاتة: «أصول الفكر المحاسبي الإسلامي»، مرجع سابق، ص ١٢٠.

(٢) نقلاً عن أبو بكر الكاساني: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ج٦، ص ١٠٧.

(٣) نقلاً عن استشهاد حسن البنا: «المحاسبة عن التضخم في الفكر الإسلامي دراسة مقارنة»، رسالة دكتوراه

مقدمة إلى كلية التجارة جامعة الأزهر بنات، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م ص ١٨٣.



- ويقول ابن رشد: «يظهر في الشرع أن العدل في المعاملات، إنما هو مقارنة التساوي، ولذلك لما عسر التساوي في الأشياء المختلفة الذوات جعل الدينار والدرهم لتقويمها؛ أعني لتقديرها».

وتمثل الضوابط السابقة المرجعية للمحاسبين عند تطبيق التنضيق الحكمي في المنشآت والشركات وما في حكمها.

## (٢ - ٣) التنضيق الحكمي في المصارف الإسلامية.

### ■ الحاجة إلى تطبيق مبدأ التنضيق الحكمي في المصارف الإسلامية.

تأخذ المصارف الإسلامية من الناحية القانونية شكل الشركات المساهمة أو الشركات ذات المسؤولية المحدودة، وتباشر أعمالها المختلفة على أساس فرضية الاستمرار، المتعارف عليها في الفكر المحاسبي التقليدي، وفي الفكر المحاسبي الإسلامي، ومن ثم؛ فإنها تقوم في نهاية كل فترة مالية بتقدير نتائج الأعمال لتوزيع الأرباح والخسائر بين المساهمين وفقاً لمعايير المحاسبة المتعارف عليها.

كما يحكم العلاقة بين المصرف الإسلامي وبين أصحاب الحسابات الاستثمارية عقْد المضاربة، حيث تعتبر المصارف المضارب، ويعتبر أصحاب الحسابات الاستثمارية أرباب الأموال، كما يقوم المصرف الإسلامي بتطبيق صيغ المضاربة والمرابحة والمشاركة والسلم والاستصناع والإجارة في توظيف الأموال، ويحكم عقودها الأحكام والمبادئ الواردة في الفقه الإسلامي، كما يحكم هذه العقود من الناحية المحاسبية معايير المحاسبة الإسلامية الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وغيرها من معايير المحاسبة السائدة التي لا تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

من الخصائص المميزة للمصارف الإسلامية ما يلي:

١ - تداخل الفترات الزمنية لأصحاب الحسابات الاستثمارية والطابع الجماعي لتشغيل أموالهم.

- ٢ - تداخل الفترات الزمنية لعقود توظيف الأموال.
- ٣ - قيام بعض المصارف الإسلامية بتوزيع عوائد (الأرباح) على أصحاب الحسابات الاستثمارية على فترات دورية : ثلاثة شهور ومضاعفاتها.
- ٤ - مشاركة المصرف الإسلامي الغير بحصة عينية أو منافع.
- ٥ - صعوبة التتضيض الفعلي للاستثمارات والمشروعات المستمرة وتحويلها إلى نقدية.

وفي ضوء الخصائص السابقة، فهناك ضرورة لتطبيق مبدأ التتضيض الحكمي في المصارف الإسلامية وذلك لتحقيق ما يلي:

- تقدير قيمة حصة المصرف في المضاربات والمشاركات بأعيان أو منافع.
- حساب نصيب أصحاب الحسابات الاستثمارية من عوائد الاستثمارات على فترات دورية قصيرة.
- حساب نصيب أصحاب الحسابات الاستثمارية المتخارجين.
- حساب نصيب المساهمين من أرباح وخسائر المصرف.
- حساب مقدار الزكاة الواجبة على المساهمين.

وفي هذه الحالات يطبق التتضيض الحكمي، حيث إن الرجوع للقيمة يعتبر مبدأً شرعياً في كثير من التطبيقات الفقهية كما هو في الغصب، وتعذر الالتزام بالمثل فيصار للقيمة، وكذلك في جزاء محظورات الحج والصيد وغيرها<sup>(١)</sup>.

يستتبط من الفتاوى السابقة ما يلي:

- ١ - الأصل في القياس المحاسبي للأرباح في المشاركات والمضاربات المستمرة التي تقوم بها المصارف الإسلامية هو التتضيض الفعلي، وإن تعذر يطبق التتضيض الحكمي.

(١) د. عبدالستار أبو غدة: «الأجوبة الشرعية في التطبيقات المصرفية»، مرجع سابق.

٢ - أن يتم التنضيف الحكمي بمعرفة أهل الاختصاص والخبرة وطبقاً للأسس ومعايير المحاسبة المتعارف عليها وهي التي لا تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

٣ - الأحكام الفقهية التي أقرتها لجنة الشريعة الإسلامية وهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وما في حكمها على النحو الذي سوف نبينه في البند التالي.

### ■ الأسس المحاسبية العامة لتطبيق التنضيف الحكمي في المصارف الإسلامية

من أجل أن تكون المعلومات الناتجة عن التنضيف الحكمي موثوقاً بها وقابلة للمقارنة يتعين على إدارة المصارف الإسلامية؛ أن تلتزم بمجموعة من المبادئ العامة من أهمها ما يلي<sup>(١)</sup>:

( أ ) ( الاعتماد - إلى المدى المتوافر - على المؤشرات الخارجية (إذا توافرت) لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها من الاستثمار مثل أسعار السوق.

(ب) استخدام جميع المعلومات المتاحة ذات العلاقة بالاستثمار، عند تقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها، بما في ذلك السالب والموجب منها، ويقصد بهما الزيادة أو النقص عن القيمة الدفترية.

(ج) استخدام طرق منطقية ملائمة لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها.

( د ) الثبات في استخدام طرق التنضيف الحكمي لأنواع الاستثمار المماثلة بين الفترات المحاسبية المختلفة.

(هـ) الاعتماد - إلى المدى المناسب - على أصحاب الخبرة لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها.

( و ) الحيطة والحذر في التقدير وذلك عن طريق الالتزام بالموضوعية

(١) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦٩-٧٠.

والحياد في اختيار القيمة النقدية المتوقع تحقيقها.  
( ز ) الاستعانة بالأساليب الإحصائية والرياضية في تطبيق التنضيز  
الحكمي.

### ■ مجالات تطبيق التنضيز الحكمي في المصارف الإسلامية.

يطبق مبدأ التنضيز الحكمي في المصارف الإسلامية في العديد من  
المجالات، منها على سبيل المثال ما يلي:

١ - عقود المضاربة بين المصرف الإسلامي وبين أصحاب الحسابات  
الاستثمارية على اختلاف أنواعها، حيث إن بعض هؤلاء قد يتخارجون  
قبل نهاية السنة المالية، أي قبل التنضيز الفعلي للاستثمارات وما في  
حكمها، ولا سيما في حالة نظام الحسابات الاستثمارية لآجال قصيرة،  
التي قد تكون شهراً أو ثلاثة شهور أو مضاعفات ذلك، ففي هذه  
الحالات لا مناص من تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي، ويترتب على ذلك  
إجراء بعض التسويات المالية والمحاسبية في نهاية السنة المالية على  
النحو التالي<sup>(١)</sup>.

( أ ) حالة التوزيع الفعلي لأصحاب الحسابات الاستثمارية المتخارجين  
وانقطعت علاقتهم بالمصرف، فيعتبر ما سحبوه فعلاً حقهم، كما  
تسوى الفروق في نهاية السنة المالية ويقفل في حساب قائمة  
الدخل؛ إما هبة منهم، إذا كانوا قد سحبوا بالنقص أو هبة من  
المصرف لهم إذا كانوا قد سحبوا بالزيادة.

( ب ) حالة التوزيع الفعلي لأصحاب الاستثمارات المتخارجين، وما زال  
لهم علاقة أخرى بالمصرف مثل وجود حساب جاري، فتسوى  
الفروق في ذلك الحساب.

( ج ) حالة التوزيع تحت الحساب لأصحاب الحسابات الاستثمارية غير

(١) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق، معيار المضاربة، ص ١٩٤/١٩٣.

المتخارجين ، فتسوّى الفروق في حساباتهم الجارية أو الاستثمارية حسب الأحوال.

٢ - عقود المضاربات والمشاركات بين المصرف الإسلامي بالعمل أو المشاركة بالمال والعمل، في حالة تداخلها الزمني بين نهاية السنة المالية لمصرف والسنة المالية للطرف الآخر، ففي هذه الحالة يلجأ المصرف الإسلامي لتطبيق مبدأ التضيض الحكمي؛ لتقدير القيمة النقدية لحصته في رأس المال وكذلك تقدير نصيبه من الأرباح أو الخسائر، على أن تسوّى الفروق بين التقديري والفعلي عند التصفية النهائية. ويتطلب ذلك ما يلي:

( أ ) إعداد القوائم المالية للمضاربات أو المشاركات على أساس القيمة الدفترية.

(ب) تطبيق مبدأ التضيض الحكمي للموجودات على النحو التالي:

- الأعيان (الأصول الثابتة) : تقدر على أساس القيمة الاستبدالية الجارية<sup>(١)</sup>.
- البضاعة وما في حكمها : تقدر على أساس القيمة السوقية.
- الديون لدى الغير : تقدر على أساس الجيد المرجو تحصيله.
- الأموال النقدية الأجنبية : تقدر على أساس سعر الصرف.
- الأموال النقدية : تقدر على أساس الجيد بناء على الجرد الفعلي.

(ج) يكون مخصص مخاطر الاستثمار لمواجهة الخطأ في تطبيق مبدأ التضيض الحكمي، سواء في تقدير الموجودات أو في تقدير نتائج الأعمال، ويظهر في قائمة الدخل، ويمثل الفرق بين القيم الدفترية والقيم حسب التضيض الحكمي.

٣ - مساهمات المصرف في رؤوس أموال بعض صناديق الاستثمار والشركات المساهمة في صورة أسهم وصكوك، وغير متداولة في سوق الأوراق

(١) يقصد بالقيمة الاستبدالية الجارية : القيمة التي تدفع لاستبدال الأصول الثابتة الحالية بمثلها في ظل الظروف الحاضرة وقت التقويم وهي مرادفة للقيمة السوقية.

المالية لسبب من الأسباب، ففي هذه الحالة يطبق مبدأ التنضيز  
الحكمي، وتسوّى الفروق بين القيم الدفترية والقيم حسب التنضيز  
الحكمي، في حساب مخصص مخاطر الاستثمار.

٤ - تطبق الأسس السابقة نفسها لعقود الاستصناع والسلم والإجارة.

### ■ فتاوى تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي في المصارف الإسلامية.

لقد صدرت العديد من الفتاوى بشأن تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي  
في المصارف الإسلامية، منها ما يلي:

#### (٢) فتوى مجمع الفقه الإسلامي<sup>(١)</sup>.

«إن محل القسمة هو الربح بمعناه الشرعي، وهو الزائد عن رأس المال،  
وليس الإيراد أو الغلة، ويعرف مقدار الربح إما بالتنضيز أو بالتقويم  
للمشروع بالنقد، وما زاد عن رأس المال عند التنضيز أو التقويم؛ فهو الربح  
الذي يوزع بين حملة الصكوك وعامل المضاربة وفقاً لشروط العقد».

#### (٢) فتوى الحلقة الثانية للبركة<sup>(٢)</sup>.

«للتنضيز الحكمي بطريق التقويم في الفترات الدورية خلال مدة عقد  
المضاربة، حكم التنضيز الفعلي لمال المضاربة، شريطة أن يتم التقويم وفقاً  
للمعايير المحاسبية المتاحة، ويجوز شرعاً توزيع الأرباح التي يظهرها التقويم،  
كما يجوز تحديد أسعار تداول الوحدات بناءً على هذا التقويم».

#### (٣) فتوى المستشار الشرعي لمجموعة دلة البركة<sup>(٣)</sup>.

«المراد بالتنضيز: تحويل البضائع (العروض) إلى نقود (سيولة)،  
والتنضيز هو الأصل الشرعي لإمكانية حساب ربح المشاركة والمضاربة؛ لأنه  
يتوقف عليه؛ استرجاع القدر الفعلي لرأس مال المشاركة من النقود واحتساب

(١) مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، القرار رقم (٥).

(٢) الحلقة العلمية الثانية للبركة، رمضان ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

(٣) د. عبدالستار أبو غدة: «الأجوبة الشرعية في التطبيقات المصرفية»، ج ٢.

ما زاد عليه ربحاً إجمالياً يتحول بعد إخراج المصاريف إلى ربح صاف قابل للتوزيع، وبما أن المشاركات في المصارف الإسلامية أصبحت مرتبطة بدورات زمنية محددة ومستمرة، نظراً للطابع الجماعي في المستثمرين والمخارجة بينهم، فقد اعتبر بديلاً للتنضيق الفعلي».

#### (٤) الحكم الفقهي الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة في المضاربة<sup>(١)</sup>.

«يشترط لقسمة الربح ظهوره والاتفاق على القسمة ورد رأس المال إلى رب المال. ومع هذا إذا أراد الطرفان قسمة الربح دون رد رأس المال؛ أي المضاربة مستمرة؛ فإنه يجوز ذلك لدى جمهور الفقهاء، واختلف الفقهاء في استقرار ملكية الطرفين للربح الموزع أو عدم استقرارها بمعنى تعرض الربح الموزع لجبر ما يحدث من خسائر بعد التوزيع فيطالب المضارب برد ما أخذه ويحسب ما أخذه رب المال من رأس المال».

#### (٢ - ٤) تطبيق مبدأ التنضيق الحكمي في صناديق الاستثمار الإسلامية.

##### ■ التكييف الشرعي لصناديق الاستثمار.

يقصد بصناديق الاستثمار بصفة عامة؛ أنها مؤسسات مالية، تقوم بتجميع المدخرات في صورة أسهم أو صكوك أو حصص، واستثمارها في مجالات مختلفة بمعرفة إدارة متخصصة، بهدف الحصول على عوائد مناسبة من تلك الاستثمارات، وتوزيعها بين أصحاب المدخرات وبين المساهمين في تلك المؤسسة، حسب شروط وضوابط محددة متفق عليها.

ولقد أنشأت المؤسسات المالية الإسلامية في الآونة الأخيرة العديد من صناديق الاستثمار، تعمل طبقاً لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، ولقد أخذت عدة مسميات منها<sup>(٢)</sup>:

(١) هيئة المحاسبة والمراجعة: «مرجع سابق»، ص ١٩٤.

(٢) عز الدين محمد خوجة: «صناديق الاستثمار الإسلامية»، مجموعة دلة البركة، إدارة التطوير والبحوث،

١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ص ١٥.

- محافظ الاستثمار الإسلامية.
- صناديق المضاربة الإسلامية.
- الإصدارات وصناديق المضاربة الإسلامية.
- صناديق الاستثمار الإسلامية.

ويحكم إنشاء صناديق الاستثمار عقد المضاربة الشرعي، كما يحكم إدارتها عقد الوكالة وهذا ما خلص إليه الفقهاء المعاصرون<sup>(١)</sup>.

ولقد جاء هذا التكييف الشرعي للصناديق الاستثمارية في قرار مجمع الفقه الإسلامي بشأن سندات المقارضة وصناديق الاستثمار: «يقوم العقد في صكوك المقارضة على أساس أن شروط العقد تحددتها نشرة الإصدار، وأن الإيجاب يعبر عنه الاكتتاب في هذه الصكوك، وأن القبول تعبر عنه موافقة الجهة المصدرة، ولا بد أن تشمل نشرة الإصدار على جميع البيانات المطلوبة شرعاً في عقد القراض (المضاربة)، من حيث بيان معلومية رأس المال وتوزيع الربح، مع بيان الشروط الخاصة بذلك الإصدار على أن تتفق جميع الشروط مع الأحكام الشرعية»<sup>(٢)</sup>.

وتأسيساً على ما سبق يكون أطراف عقد المضاربة في صناديق الاستثمار كما يلي:

- المكتتبون في رأس مال الصندوق: رب المال.
  - الجهة المنشئة للصندوق كشخصية معنوية مستقلة: المضاربة بالعمل.
- ولقد أجاز الفقهاء المعاصرون صيغة المضاربة التي يتعدد فيها رب المال؛ كما هو الحال في المصارف الإسلامية، وشركات الاستثمار الإسلامية.
- كما يحكم العلاقة بين الصندوق؛ كشخصية معنوية مستقلة، وبين الجهة

(١) د. عبدالستار أبو غدة: «الاستثمار في الأسهم والوحدات الاستثمارية»، من بحوث الدورة التاسعة لمجمع الفقه الإسلامي، ١٤١٦هـ أبو ظبي.

(٢) مجمع الفقه بمكة، الدورة الرابعة، القرار رقم (٥).



التي تديره، وبين المشتركين في الصندوق عقد الوكالة بأجر معلوم<sup>(١)</sup>. وهناك أنواع مختلفة من صناديق الاستثمار الإسلامية، من أهمها الذي يعيننا في هذه الدراسة ما يلي:

**(١) الصناديق المفتوحة:** وهي غير محددة المدة وغير محددة رأس المال، يمكن الدخول والخروج منها وفق إجراءات نشرة الإصدار، وتوظف حصيلتها في مشروعات استثمارية مختلفة، وتحسب قيمة الوحدة الاقتصادية (سهم - صك - حصة) بقسمة إجمالي الموجودات على عدد الوحدات، وهي عادة متوسطة أو طويلة الأجل، ويطبق عليه فقه المضاربات المطلقة.

**(٢) صناديق الاستثمار المغلقة بعينها:** وهي محددة المدة، ومحددة رأس المال، ومحددة الغرض ويوضح ذلك في نشرة الإصدار، وتوجه حصيلتها نحو مشروعات استثمارية محددة بعينها، وقد تكون قصيرة الأجل أو متوسطة أو طويلة، ويطبق عليها فقه المضاربة المقيدة.

■ **فتاوى تطبيق مبدأ التنضيق الحكمي في صناديق الاستثمار الإسلامية.**  
تطبق نفس الفتاوى الصادرة بخصوص المصارف الإسلامية السابق الإشارة إليها في البند السابق على صناديق الاستثمار الإسلامية، حيث يحكم هذه الصناديق عقد المضاربة كما سبق البيان، كما تعتبر هذه الصناديق في حاجة إلى تطبيق مبدأ التنضيق الحكمي للأسباب السابق بيانها في حالة المصارف الإسلامية.

■ **التنضيق الحكمي في الاكتتاب في رأس مال صناديق الاستثمار الإسلامية.**  
يطبق على الوحدات الاستثمارية (أسهم - صكوك - حصص) لرأس مال صناديق الاستثمار، ما يطبق على رأس مال المضاربة، فقد ذهب جمهور

(١) د. عبدالستار أبو غدة، مرجع سابق، ص ٧٠٤.

الفقهاء بأن تكون بالنقود ولا يجوز بالعرض، إلا الحنابلة: فإنه يجوز عندهم أن تكون بالعرض، بشرط أن تُقَوِّمَ العروض قيمة النقد وقت التعاقد، وبحيث يعيد المضارب هذه القيمة نقداً عند انتهاء المضاربة<sup>(١)</sup>.

وفي حالة الأخذ برأي الحنابلة، ففي هذه الحالة يطبق مبدأ التنضيز الحكمي للعرض، التي قد يتقدم بها أحد المكتبتين في رأس مال الصندوق، بمعرفة أهل الاختصاص والخبرة، والاستعانة بقوائم الأسعار المحلية والعالمية، ونحو ذلك.

ونرى أن تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي، أصبح ميسراً في هذا العصر، بعد أن أصبحت شبكات المعلومات المحلية والعالمية متاحة أمام الخبراء المثمنين، وانخفاض درجة الغرر والجهالة، كما أن تراضي المشتركين على التقويم يزيل الحرج الشرعي.

#### ■ التنضيز الحكمي عند تخارج المساهم من الصندوق وبيع حصته.

يتمثل رأس مال الصندوق في وحدات استثمارية متماثلة، قد يطلق عليها: أسهم أو صكوك أو حصص، وهي تمثل حصة شائعة في موجودات الصندوق، ويجوز لحاملها شرعاً البيع أو الهبة أو الوصية أو الوقف وغير ذلك من صور نقل الملكية، على أن تظل هذه الملكية لمن يملكها حتى التصفية.

وتأسيساً على ما سبق؛ يجوز تداول هذه الوحدات الاستثمارية في سوق الأوراق المالية حسب قيمتها السوقية، وفي هذه الحالة يطبق مبدأ التنضيز الفعلي بالنسبة للبائع والمشتري، ويشترط الفقهاء لصحة ذلك؛ أن تكون غالبية موجودات الصندوق في صورة أعيان ومنافع، وهذا الرأي هو ما خلصت إليه ندوة البركة الثانية الفتوى رقم (٥) في سنة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م والتي ورد بها ما يلي:

(١) الفتاوى الشرعية للبنك الإسلامي الأردني، ج ١، ١٩٨٤م.

«يجوز الاتفاق على بيع حصص أو أسهم شركة ذات موجودات حقيقية ليست مقتصرة على الديون والنقود أو أحدهما بشرط احتفاظ البائعين باسم الشركة وإبقاء إدارتها في يد من يملكون الأسهم المباعة، ويعتبرون بهذا الشرط بمثابة رب المال في المضاربة الشرعية بشروطه»<sup>(١)</sup>. ويقصد بلفظ موجودات حقيقية في هذا المقام الأصول ذات الطبيعة العينية.

ولقد اشترط مجمع الفقه الإسلامي أن تكون غالبية الموجودات المختلفة من الأعيان والمنافع، فقد قرر ما يلي:

إذا صار مال القراض موجودات مختلطة من النقود والديون والأعيان والمنافع، فإنه يجوز تداول صكوك المقارضة وفقاً للسعر المتراضى عليه، على أن يكون الغالب في هذه الحالة أعياناً ومنافع<sup>(٢)</sup>.

أما في حالة عدم تداول الوحدات الاستثمارية في سوق الأوراق المالية، ورأى مجلس إدارة الصندوق شراءها من المساهم، ففي هذه الحالة يتم تطبيق مبدأ التضيض الحكمي على النحو التالي:

- ١ - تقويم موجودات الصندوق من الأعيان والمنافع بواسطة أهل الخبرة والاختصاص، وتحديد الديون الجيدة المرجوة التحصيل، وجرد الأموال النقدية، ويمثل المجموع القيمة الإجمالية التقديرية للموجودات.
- ٢ - تحديد الالتزامات والمطلوبات للغير حسب القيمة الدفترية المدققة من المراجع.
- ٣ - تحسم الالتزامات والمطلوبات من القيمة الإجمالية التقديرية للموجودات، ويكون الفرق هو صافي حقوق الملكية.
- ٤ - تحديد قيمة الوحدة الاستثمارية عن طريق قسمة صافي حقوق الملكية على عدد الوحدات الاستثمارية. وتمثل هذه القيمة التقديرية التي يتم التراضي عليها.

(١) نقلاً عن : عز الدين خوجة، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٢) مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، القرار رقم (٥).

### ■ التنضيز الحكمي في نهاية الفترة المالية كأساس لتحديد الأرباح وتوزيعها:

تعتبر صناديق الاستثمار من الشركات المستمرة في نشاطها والتي تتداخل فيها الفترات الزمنية، ويصعب عملياً أن ينتظر جميع حملة الوحدات الاستثمارية حتى التصفية وتطبيق التنضيز الفعلي. فمنهم من يحتاج إلى قبض نصيبه من الأرباح كل فترة زمنية قد تكون ثلاثة شهور ومضاعفاتها، ففي هذه الحالة يطبق إحدى الطريقتين التاليتين:

١ - توزيع دفعات تحت الحساب لحين التصفية الفعلية للصندوق.

٢ - توزيع الربح بشكل نهائي في نهاية كل فترة مالية، واعتبار كل فترة مالية مستقلة عن السنة، كنهاية للمضاربة الأولى وبداية للمضاربة الثانية.

وفي كلا الطريقتين يصعب تطبيق مبدأ التنضيز الفعلي، بمعنى تصفية كافة موجودات الصندوق وتحويلها إلى نقود، وفي هذا المقام أجاز الفقهاء الأخذ بمبدأ التنضيز الحكمي بمعرفة أهل الخبرة والاختصاص، ولقد صدر في هذا الخصوص فتوى عن الحلقة الثانية للبركة، نصها كما يلي<sup>(١)</sup>:

«للتنضيز الحكمي بطريقة التقويم في الفترات الدورية خلال مدة عقد المضاربة، حكم التنضيز الفعلي لمال المضاريات، شريطة أن يتم التقويم وفقاً للمعايير المحاسبية المتاحة، كما يجوز شرعاً توزيع الأرباح التي يظهرها التقويم، كما يجوز تحديد أسعار تداول الوحدات بناءً على هذا التقويم»، ويقصد بالمعايير المحاسبية المتاحة التي لا تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

ويؤيد هذه الفتاوى ما صدر عن هيئة المحاسبية والمراجعة في معيار المضاربة والسابق بيانه والذي ورد به «إذا أراد الطرفان قسمة الربح دون رد رأس المال والمضاربة مستمرة؛ فإنه يجوز ذلك لدى جمهور الفقهاء، واختلف الفقهاء في استقرار ملكية الطرفين للربح الموزع أو عدم استقرارها، بمعنى

(١) الحلقة العلمية الثانية للبركة، رمضان ١١٣هـ/ ١٩٩٣م، نقلاً عن عز الدين خوجة، مرجع سابق، ص ٧٣.

تعرض الربح الموزع لجبر ما يحدث من خسائر بعد التوزيع، فيطالب المضارب برد ما أخذه، ويحسب ما أخذه رب المال من رأس المال»<sup>(١)</sup>.

### ■ الأسس المحاسبية لتطبيق مبدأ التنضيق الحكمي على محفظة الاستثمارات في صناديق الاستثمار الإسلامية.

تتمثل الأسس المحاسبية لتطبيق مبدأ التنضيق الحكمي على محفظة الاستثمار في صناديق الاستثمار الإسلامية في الآتي<sup>(٢)</sup>.

#### ( أ ) بالنسبة للاستثمارات في أسهم.

- إذا كانت هذه الأسهم متداولة في سوق الأوراق المالية؛ فتقدر على أساس أسعارها في نهاية الفترة المالية، ولا توجد أي مشاكل محاسبية.
- أما إذا كانت هذه الأسهم غير متداولة في سوق الأوراق المالية، فيطبق مبدأ التنضيق الحكمي، باستخدام أسلوب تحليل ميزانيات شركاتها، ومنه يمكن تقدير القيمة المتوقعة للسهم، ويعهد بذلك إلى خبراء في التحليل المالي وتقدير القيمة المتوقعة للأسهم.

#### (ب) بالنسبة للاستثمارات في السندات.

- إذا كانت هذه السندات مشاركة في الربح ومتداولة في سوق الأوراق المالية؛ يطبق عليها حالات الأسهم السابق بيانها في (أ) بعاليه.
- أما إذا كانت هذه السندات بفائدة ثابتة؛ تقوم على أساس قيمتها السوقية إن وجدت، أو على قيمتها الاسمية، واستبعاد الفوائد لأنها من الربا المحرم شرعاً.

#### (ج) بالنسبة للاستثمارات في أعيان.

- تقدر على أساس القيمة السوقية إن وجدت في سوق العقارات أو بمعرفة

(١) هيئة المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق، ص ١٩٤.

(٢) لمزيد من التفصيل يرجع إلى:

د. حسين شحاته: «زكاة الاستثمارات في الأوراق المالية وصناديق الاستثمار»، بحيث مقدم إلى مؤتمر صناديق الاستثمار في مصر، مركز صالح عبدالله كامل، جامعة الأزهر، مارس ١٩٩٧م.

أهل الخبرة والاختصاص إن لم توجد لها قيمة سوقية.

#### ( د ) بالنسبة للاستثمارات في العملات.

- تقدر على أساس سعر الصرف العالمي المعلن من خلال شبكات الاتصال المحلية والعالمية في نهاية السنة المالية.
- وبالنسبة للاستثمارات في المعادن (الذهب والفضة وما في حكم ذلك) تقدر على أساس الأسعار السائدة في نهاية الفترة المالية.

#### ( ٢ - ٥ ) تطبيق مبدأ التنضيق الحكومي في مؤسسات وشركات التأمين التعاوني الإسلامي.

#### ■ التكييف الشرعي لمؤسسات وشركات التأمين التعاوني الإسلامي<sup>(١)</sup>.

يقوم نظام التأمين التعاوني الإسلامي، على فكرة التعاون بين مجموعة من الأفراد، الذين يكونون جمعية تعاونية أو هيئة أو مؤسسة أو شركة، تهدف إلى تحملهم جميعاً تكلفة الكوارث والمصائب ونحوها، تلك التي تقع على أحدهم، والتعويض عنها عن طريق توزيع ذلك التعويض بينهم، على سبيل التبرع بما يخفف من آثاره وعبئه على الفرد.

أي أنه نظام يهدف إلى توزيع آثار المخاطر المادية، على عدد أكبر من الأفراد في حالة حدوث الضرر، ويقوم على التعاون على البر والتقوى وأساس ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢]

وتعتبر عقود التأمين التعاوني الإسلامي من نماذج عقود التبرع التي أجازها الفقهاء، حيث يعد ما يدفعه الفرد هو من قبيل التبرع، لأخيه عضو الجماعة التأمينية الذي أصابته الجائحة، وإذا لم تحدث تعويضات، تظل الاشتراكات المدفوعة، وعوائد استثمارها ملكاً للجماعة التأمينية<sup>(٢)</sup>.

(١) دكتور حسين شحاتة: «تأمين مخاطر رجال الأعمال رؤية إسلامية» دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، ١٤١٢هـ/ ٢٠٠٠م، ص ٦١-٦٢.

(٢) د. فتحي السيدلاشين: «التأمين التجاري بين الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية والبديل الإسلامي»، مجلة الاقتصاد الإسلامي، ع ٤، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ١٥.

ويدير أموال الاشتراكات والتعويضات مجلس إدارة، مقابل أجر أو مكافأة حسب الاتفاق، ويحكم ذلك عقد الوكالة وعقد الإجارة في الفقه الإسلامي حسب الأحوال.

ويقوم نظام التأمين التعاوني الإسلامي على مجموعة من الأسس من أهمها ما يلي<sup>(١)</sup>.

١ - **العضوية المفتوحة**: يعتبر كل عضو مشتركاً مع الآخرين في موجودات شركة (هيئة - مؤسسة) التأمين وعوائدها، ويمكن لأي عضو الانضمام أو التخارج، وتحسب حقوق المتخارج، وفق أسس وضوابط معينة واردة في النظام الأساسي.

٢ - **استثمار فائض الاشتراكات**: يستثمر فائض الاشتراكات في المجالات التي تجيزها الشريعة الإسلامية، ويتطلب الأمر تقويم هذه الاستثمارات وعوائدها، في نهاية كل فترة مالية، لتحديد الفائض أو العجز وحقوق الملكية.

٣ - **الفصل بين أموال المساهمين وبين أموال الجماعة التأمينية (في حالة الشركات)** وفق أحكام فقهية وأسس محاسبية، حتى يمكن تحديد حقوق كل منهم بالعدل، حيث يوزع الفائض بين أعضاء الجماعة التأمينية، وتوزع الأرباح الصافية على المساهمين.

٤ - **تكوين المخصصات والاحتياطيات**: حيث يجنب من الإيرادات جزء لمواجهة العجز والفجوة التمويلية في المستقبل، إذا تجاوزت التعويضات الاشتراكات وعوائدها، ويخصم من الفائض قبل التوزيع.

٥ - **فائض عمليات التأمين**: إذا أسفرت عمليات التأمين خلال الفترة المالية عن فائض، يوزع على أعضاء الجماعة التأمينية، وفقاً لمجموعة من الأسس الواردة في النظام الأساسي للشركة.

(١) د. حسين شحاتة، المرجع السابق، ص ٣٦-٦٤.

## ■ دواعي تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي ومجالاته في مؤسسات وشركات التأمين التعاوني الإسلامي.

يطبق على هذه المؤسسات والشركات الفروض والمفاهيم الآتية:

- **مفهوم (فرضية) الاستمرارية:** تدار المؤسسة أو الشركة على أنها مستمرة في نشاطها، وليست في حالة تصفية فعلية عند عمليات انضمام أو تخارج الأعضاء.

- **مفهوم الفترة الزمنية:** حيث تقوم المؤسسة أو الشركة كل فترة مالية بإعداد القوائم المالية لبيان الفائض/العجز وتحدد حقوق الملكية، وتعتبر هذه وقفة مؤقتة حتى نهاية أجلها.

- **مفهوم الباب المفتوح:** حيث يتخارج أو ينضم أعضاء جدد، والشركات والمؤسسات مستمرة في نشاطها، في ظل فترات زمنية متداخلة.

وبناءً على ما سبق، فهناك ضرورة وحاجة إلى تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي، لصعوبة تطبيق مبدأ التنضيز الفعلي، ولاسيما في المجالات الآتية:

- تقويم الاستثمارات وعوائدها في نهاية كل فترة زمنية.
- تحديد وقياس المخصصات والاحتياطيات اللازمة لمواجهة مخاطر العجز في المستقبل.

● تحديد حقوق العضو المتخارج في نهاية الفترة المالية.

● تحديد قياس الفائض وتوزيعه بين أعضاء الجماعة التأمينية.

● تحديد وقياس الأرباح الصافية وتوزيعها على المساهمين.

## ■ أسس التنضيز الحكمي في مؤسسات التعاوني الإسلامي.

هي نفسها السابق الإشارة إليها، في حالة المصارف الإسلامية، وصناديق الاستثمارات الإسلامية، وبصفة خاصة ما يطبق على محفظة الاستثمارات، فعلى سبيل المثال تقوم الموجودات في نهاية الفترة المالية كما يلي:



- تقوم الاستثمارات في ودائع استثمارية لدى البنوك والمصارف الإسلامية، على أساس القيمة الدفترية، مضافاً إليها ما تحقق من العوائد في نهاية الفترة المالية.
  - تقوم الاستثمارات في الأسهم والسندات غير المتداولة في سوق الأوراق المالية، على أساس قيمتها السوقية في نهاية الفترة المالية.
  - تقوم الاستثمارات في الأسهم والسندات غير المتداولة في سوق الأوراق المالية، على أساس تقديرات الخبراء والمثمنين من أهل الخبرة والاختصاص، وتقوم الاستثمارات في سندات (أذون) الخزنة على أساس القيمة الاسمية.
  - تقوم الاستثمارات في العقارات على أساس القيمة السوقية، حسب تقديرات الخبراء والمثمنين من أهل الخبرة والاختصاص.
  - أسس تقدير المخصصات والاحتياطيات في مؤسسات التأمين التعاوني الإسلامي.  
يعتمد في ذلك على أهل الخبرة والاختصاص، في ضوء معايير المحاسبة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار التأمين الإسلامي، وكذلك على أساس معايير المحاسبة السائدة في الفكر التقليدي، إذا لم تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.  
نخلص من العرض والتحليل السابق؛ أن هناك حاجة إلى تطبيق مبدأ التنضيف الحكمي، في مؤسسات وشركات التأمين التعاوني الإسلامي، ولا تختلف الأسس المحاسبية عن المطبق في المصارف الإسلامية، وصناديق الاستثمارات الإسلامية، السابق الإشارة إليها في الصفحات السابقة.
- (٢ - ٦) التنضيف الحكمي في مؤسسات وصناديق الزكاة.

يطبق التنضيف الحكمي في مجال الزكاة في عدة أنواع من الزكوات منها، على سبيل المثال: زكاة الزروع والثمار وزكاة عروض التجارة والصناعة، وزكاة الاستثمارات المالية والعقارية، وهذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مستقلة

متعمقة وافية، ولكن في ضوء نطاق الدراسة القائمة، سوف نركز على ما يتعلق بها مباشرة مثل: زكاة الزروع والثمار، وزكاة عروض التجارة، وزكاة الصناعة، وزكاة الاستثمارات العقارية، وذلك على النحو التالي:

### ■ التنضيق الحكمي في زكاة الزروع والثمار.

في بعض الأحيان يصعب تطبيق القياس الفعلي، لمقدار الزكاة نقداً أو عيناً، ويطبق مبدأ الخرص أي؛ التقدير ودليل ذلك من السنة النبوية ما فعله الرسول - صلى الله عليه وسلم - فقد روى سعيد بن المسيب عن عتاب بن أسيد: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يبعث على الناس من يخرص (التقدير الظني) عليهم كرومهم وثمارهم» رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه، وعن سهل بن أبي خيثمة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث، فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع»، رواه الخمسة.

وقال الخطابي: العمل بالخرص ثابت، وعمل به رسول الله صلى الله عليه وسلم طوال عمره، وعمل به أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - في زمانهما وكذلك عامة الصحابة والتابعين، وعلة جوازه أنه لم يذكر عن أحد منهم فيه خلاف<sup>(١)</sup> ويؤيد القرضاوي الفقهاء الذين جوزوا الخرص (مالك والشافعي وأحمد وأبو عبيد وأبو ثور وأكثر أهل العلم) ويقول القرضاوي: «أن يكون مدار الجواز هو إمكان الخرص والحاجة إليه، وأن يترك الرأي فيه لأهل الاختصاص والخبرة، فما رأوا أن تقديره ميسور لهم بوسائلهم الفنية، وكانت إدارة الزكاة تحتاج إلى ذلك لضبط أمورها وتحديد إيراداتها، أو كان أرباب المال محتاجين أيضاً إليه ليمكنهم التصرف في الثمر رطباً، أخذ به قياساً على ما ورد به النص التمر العنب ومالا فلا»<sup>(٢)</sup>.

(١) نقلاً عن القرضاوي: «فقه الزكاة»، م ١، ص ٢٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٥.

كما يطبق التنضيق الحكمي بمدلول التقدير الظني في مجال زكاة الزروع والثمار في تقدير ما استهلك قبل الحصاد حسب الرأي الفقهي الذي يخضع إجمالي المحصول للزكاة، بمعنى يضاف إلى الفعلي ما استهلك قبل ذلك، وكذلك في تقدير قيمة المحاصيل التي أكلتها أنعام التجارة حيث تخضع للزكاة.

ونرى أن التقدير الحكمي في مجال زكاة الزروع والثمار، من الطرق المحاسبية المعتبرة شرعاً، وفيه مصالح الناس، ويدخل في نطاق الاجتهاد، ويكون قريباً من القياس الفعلي؛ إذا استخدمت الأساليب المعاصرة وقام به أهل الخبرة والاختصاص.

#### ■ التنضيق الحكمي في زكاة عروض التجارة.

لقد أخذ في زكاة عروض التجارة بمبدأ التنضيق الحكمي، ومما ورد عن الفقهاء في هذا الخصوص ما يلي :

- يقول ابن رشد الحفيد في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد: «عند تحديد زكاة التاجر المدير: أن يُقَوِّمَ ما بيده من العين (النقد) وماله من الدين الذي يرتجى قبضه، إن لم يكن عليه دين مثله، فإذا اجتمع عنده من ذلك نصاب أدى زكاته»<sup>(١)</sup>. ويستنبط من كلام ابن رشد أن يقوم التاجر بتقويم ما عنده من الأعيان قيمة النقد وقت حلول الزكاة.

- يقول أبو عبيد بن سلام في كتابه الأموال: «إذا حلت عليك الزكاة فانظر ما كان عندك من نقد أو عرض للبيع فقومه قيمة النقد، وما كان من دين في ملاءة فاحسبه ثم اطرح منه ما كان عليك من الدين ثم زك ما بقي»<sup>(٢)</sup>.

يستنبط مما ذكره عبيد بن سلام: أن تقوم عروض التجارة وقت حلول الزكاة قيمة النقد، على أساس القيمة الاستبدالية الجارية لها، وهذا يحل

(١) ابن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، مطبعة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٦٦م، ج ١، ص ٢٧٦.

(٢) أبو عبيد بن سلام: «الأموال»، مرجع سابق، ص ٣٨٥.

محل التنضيز الفعلي لأغراض حساب الزكاة.

- ويقول أبو عبيد بن سلام في موضع آخر: «لا فرق في زكاة التجارة بين ناض المال وغيره .. وقال .. وما علمنا أحدا فرَّق بين الناض وغيره في الزكاة قبل مالك»<sup>(١)</sup>.

### ■ التنضيز الحكمي في زكاة الصناعة.

يطبق مبدأ التنضيز الحكمي في قياس الموجودات الزكوية في النشاط الصناعي، ومنها على سبيل المثال: الخامات، والبضاعة تحت التصنيع، والبضاعة التامة التصنيع، وما في حكم ذلك.

ولقد تناول الفقهاء والمحاسبون هذه المسألة بالتفصيل، وخلصوا؛ أنه من الصعوبة تطبيق مبدأ التنضيز الفعلي، ولا مناص من تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي، حيث تُقدر هذه الموجودات على أساس القيمة السوقية وقت حلول الزكاة بواسطة أهل الخبرة والاختصاص<sup>(٢)</sup>.

### ■ التنضيز الحكمي في زكاة الاستثمارات العقارية.

يطبق مبدأ التنضيز الحكمي في قياس الموجودات الزكوية في نشاط الاستثمارات العقارية، ومنها:

- الأعمال تحت التنفيذ.
- الوحدات العقارية التامة القابلة للبيع.
- التشوينات في المواقع.

(١) المرجع السابق، ص ٥٢٢.

(٢) لمزيد من التفصيل يرجع إلى:

- د. حسين حسين شحاته: «التطبيق المعاصر للزكاة»، دار النشر للجامعات، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، الفصل الخامس. زكاة عروض الصناعة، من ص ١٩٨ إلى ص ١١٥.

- د. عبد الستار أبو غدة ود. حسين شحاته: «فقه ومحاسبة الزكاة» للأفراد والشركات، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م، من مطبوعات مجموعة دلة البركة قطاع الأعمال - جدة، باب زكاة عروض التجارة، ص ١٦٨ وما بعدها.

#### - خامات التشغيل.

بالإضافة إلى العناصر التقليدية الأخرى، ويطبق على هذه العناصر مبدأ التنضيف الحكمي على منوال زكاة التجارة والصناعة<sup>(١)</sup>. ونخلص من الحالات السابقة؛ أن هناك حاجة لتطبيق مبدأ التنضيف الحكمي، بمدلول التقدير الظني، عند تقدير الموجودات الزكوية لبعض أنواع الزكوات، ويتم ذلك وفقاً للأحكام الفقهية والأسس المحاسبية الزكوية الصادرة عن مجامع الفقه الإسلامي.

(١) د . حسين شحاتة: «التطبيق المعاصر للزكاة»، مرجع سابق، ص ١١٩.

## النتائج العامة للدراسة

لقد تناولنا في هذه الدراسة الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية لمبدأ التتضيض الحكمي في المعاملات المالية المعاصرة مع التطبيق على الشركات والمصارف الإسلامية وصناديق الاستثمار الإسلامية ومؤسسات وهيئات وشركات التأمين التعاوني الإسلامي وصناديق ومؤسسات الزكاة.

ولقد خلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج من أبرزها ما يلي:

- يقصد بالتتضيض في فقه المعاملات: تحويل عروض التجارة والأعيان والمنافع وما في حكم ذلك إلى نقد، وهو نوعان: فعلي من خلال البيع وتحصيل القيمة نقداً أو ما في حكمه، وحكمي تقديري من خلال تقدير أهل الخبرة والاختصاص للقيمة النقدية المتوقعة.
- لقد اهتم الفقهاء بمسألة التتضيض الحكمي في مجال المضاربات والمشاركات وما في حكمها، حيث تتداخل الفترات الزمنية، ولا تتم التصفية الفعلية إلا في نهاية الأجل.
- لقد ظهرت دواعي تطبيق مبدأ التتضيض الحكمي في المضاربات والمشاركات في عديد من المعاملات المعاصرة، من أبرزها ما يلي:
  - ١- تقويم الحصة في رأس المال المقدمة في صورة أعيان أو منافع أو منشأة قائمة.
  - ٢- حالة انضمام أو تخارج شريك من شركة قائمة.
  - ٣- قياس الأرباح وتوزيعها لشركة مستمرة وتداخل الفترات الزمنية.
  - ٤- فسخ وتصفية المضاربة والمشاركة وقسمة بعض الأعيان والمنافع بين الشركاء (ما عدا الدين).
  - ٥- قياس مقدار الزكاة المستحقة على الشركاء في المضاربات والمشاركات المستمرة.
- لقد اعترفت المدارس المحاسبية المعاصرة بالتتضيض الحكمي وطبقته في

عديد من المجالات وصدر بشأنه عدة فقرات واردة ضمن معايير المحاسبة التقليدية، والتي لا تختلف كثيراً عن ما أشار إليه الفقهاء المسلمون منذ الصدر الأول للدولة الإسلامية، كما تناولت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية مبدأ التنضيق الحكمي ضمن مفاهيم وفروض وأسس المحاسبة، وفي معيار المضاريات والمشاركات الإسلامية، ووضعت الأسس الحاسبية لتطبيقه عملياً.

● يحكم التنضيق الحكمي مجموعة من الأسس المحاسبية من أهمها ما يلي:

- ١- لا يطبق التنضيق الحكمي؛ إلا إذا تعذر تطبيق التنضيق الفعلي.
- ٢- يلزم توافر سبل وطرق تطبيق التنضيق الحكمي ومنها: البيانات والمعلومات وأهل الخبرة والاختصاص.
- ٣- يجب تكوين المخصصات والاحتياطات اللازمة، لتقليل مخاطر الأخطاء الناجمة من تطبيق مبدأ التنضيق الحكمي، ومنها المساس بسلامة رأس المال.
- ٤- لا تثبت ملكية التوزيعات من العوائد والأرباح في حالة التنضيق الحكمي؛ إلا بعد التصفية الفعلية؛ إلا إذا تراضى الشركاء على غير ذلك من قبل المصلحة أو التبرع.

- لقد ظهرت دواعي الحاجة إلى تطبيق مبدأ التنضيق الحكمي في معاملات المؤسسات الاقتصادية والمالية المعاصرة ومنها على سبيل المثال:
- الشركات المستمرة حيث تتداخل الفترات الزمنية، ويطول أجلها لعدة سنوات.
  - المصارف والبنوك الإسلامية، حيث تتم عمليات سحب وإيداع من الحسابات الاستثمارية خلال الفترات الزمنية المتداخلة، وهذا يوجب حساب حقوق أصحاب هذه الحسابات عند التخارج.

- صناديق الاستثمار الإسلامية والتي توزع عوائدها على فترات زمنية، على حملة الأسهم أو الصكوك، ولا ينتظر حتى نهاية أجل الصندوق حيث تتم التصفية النهائية.
- مؤسسات التأمين التعاوني الإسلامي وصناديق التأمين الخاصة وصناديق التكافل الاجتماعي ذات الباب المفتوح، وهذه المؤسسات تقوم على عملية انضمام وتخراج مستمر، ويتطلب الأمر تحديد حقوق المتخارجين.
- مؤسسات وصناديق الزكاة في مجال تقدير الأموال الخاضعة للزكاة، كما هو الحال في زكاة الزروع والثمار وزكاة عروض التجارة والصناعة وزكاة الاستثمارات العقارية.
- يحكم تطبيق مبدأ التتضيض الحكمي في معاملات المؤسسات المالية المعاصرة مجموعة من الأسس المحاسبية، منها ما يلي:
- ١- الاستعانة بالأسعار السائدة في الأسواق أو ما هو أقرب إليها.
  - ٢- الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص كل في مجال تخصصه.
  - ٣- الاستعانة بأساليب الإحصاء والرياضة وبحوث العمليات وغيرها بما تقدمه من مؤشرات تساعد في عملية التقدير ويرجع في هذا الشأن إلى المؤلفات في هذا المجال.
  - ٤- الاستفادة من القيم الدفترية باعتبارها أساس التقدير.
  - ٥- تكوين المخصصات والاحتياطيات الكافية لتجنب المساس برأس المال.
  - ٦- الالتزام بالمصدقية والموضوعية والعدل في تحديد الحقوق وتبيانها لأصحابها.
- ما زال موضوع التتضيض الحكمي، يحتاج إلى مزيد من الدراسات في مجال التطبيق لوضع نماذج تقوم في أساس: «الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية» في ظل حالات مختلفة، تكون مرشدة عند التطبيق، ولاسيما بعد الإلزام بتطبيق الأسس والمعايير المحاسبية الصادرة عن هيئة المحاسبية والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.



## التوصيات

### أولاً: التوصيات الخاصة بالدراسة

في ضوء ما أسفرت عنه الدراسة من نتائج، نوصي بالآتي:

#### التوصية الأولى:

«إعداد دليل الأحكام الفقهية والأسس الحاسوبية للتنضيق الحكمي، وتوزيعه على رجال الأعمال والمؤسسات والشركات ونحو ذلك؛ ليساعد في التطبيق العملي، وكذلك وضعه على مواقع الانترنت باللغات المختلفة، لينتفع منه المسلمون على مستوى الأمة الإسلامية».

#### التوصية الثانية:

«إنشاء مكاتب للتقدير الحكمي على مستوى الأقطار الإسلامية، تجمع بين علماء الفقه والحاسبة وخبراء واستشاريين من تخصصات مختلفة؛ لتقديم خدمات واستشارات تساعد في تطبيق التنضيق الحكمي، بدلاً من الاعتماد على المكاتب الأجنبية والتقليدية التي تفتقر إلى المعرفة الفقهية».

#### التوصية الثالثة:

«توسيع دائرة توزيع مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، لتعم كافة مواطن ومراكز المعنيين بتطبيق أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، حيث يعتبر ذلك ضرورة شرعية وحاجة علمية وعملية».

### ثانياً: التوصيات العامة للدراسة.

#### التوصية الأولى:

«توجيه الاهتمام - كذلك - إلى شركات الأعمال التي تسعى إلى تطبيق

الأحكام الفقهية في معاملاتها، ولا يقتصر الاهتمام على المؤسسات المالية الإسلامية، حيث تعتبر تلك الشركات من المنشآت الأكثر ارتباطاً بالمجتمع، كما أنها أطراف المضاربات والمشاركات، وغيرها من صيغ الاستثمار الإسلامي.»

ومن هنا نوصي بإنشاء «مجمع رجال الأعمال المسلمين العالمي»، يتبع رابطة العالم الإسلامي ومن مقاصده: تقديم العون في تطبيق أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية في مجال المعاملات.

#### التوصية الثانية:

«إنشاء مكاتب لخدمات رجال الأعمال، تتبع رابطة العالم الإسلامي تقدم الخدمات الاستشارية في مجال الفقه، حتى يمكن الاستفادة من الدراسات والبحوث، وغيرها في مجال التطبيق ولاسيما في ظل العولمة والجات.»

#### التوصية الثالثة:

«التسيق بين الجهود الفقهية في مجال المعاملات، والاستفادة من شبكات الاتصال المحلية، والعالمية؛ في توصيل الأحكام، والفتاوى الشرعية إلى الأفراد ورجال الأعمال على المستوى العالمي.»  
والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

## قائمة المراجع المختارة على موضوع البحث(\*)

أولاً: مراجع في الفقه الإسلامي.

### (١) كتب من التراث (تم الترتيب حسب اسم الشهرة)

- ابن رشد الحفيد: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن زنجويه: «كتاب الأموال»، من مطبوعات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٠٦هـ.
- ابن سلام: «الأموال»، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- ابن عابدين: «رد المحتار على الدر المختار»، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- ابن قدامة: «المغني»، مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- الجزيري: «الفقه على المذاهب الأربعة»، دار الإرشاد للطباعة والنشر، بدون تاريخ.
- الرملي: «نهاية المحتاج على شرح المنهاج»، مكتبة الحلبي، مصر، ١٣٨٦هـ/١٩٦٧م.
- الشافعي: «الأم»، دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ.
- الزيلعي: «تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق»، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ.
- الغزالي: «إحياء علوم الدين»، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦هـ/
- الكاساني: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان ١٤٠٢هـ.
- السرخسي: «المبسوط»، دار المعرفة بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- النويري: «نهاية الأرب في فنون الأدب»، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر- القاهرة.

### (٢) كتب فقه معاصرة (تم الترتيب أبجدياً حسب الاسم الأول).

- الشيخ السيد سابق: «فقه السنة»، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

(\*) ايضاح : بعض هذه المراجع ظهر في متن البحث، وبعضها الآخر ذكر لمن يريد الحصول على مزيد من المعرفة.

- الشيخ حسن أيوب: «فقه المعاملات المالية في الإسلام»، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ٤١٨هـ/١٩٩٨م.
- د. سامي حسن حمود: «تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية»، مطبعة الشرق، ١٤٠٢هـ.
- د. عبدالستار أبو غدة، ود. حسين شحاته: «فقه ومحاسبة الزكاة للأفراد والشركات»، مجموعة دلة البركة - قطاع الأموال - شركة البركة للاستثمار والتنمية، الطبعة الأولى، ٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- د. عبدالعزيز الخياط: «الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي»، من منشورات وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية بالأردن، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م.
- د. عبدالستار أبو غدة: «بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية»، بيت التمويل الكويتي، ٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- د. عبدالستار فتح الله سعيد: «المعاملات في الإسلام»، دار الطباعة والنشر الإسلامية، ٤٠٦هـ.
- عز الدين محمد الخوجة: «المضاربة الشرعية»، من مطبوعات دلة البركة، ٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- د. علي عبدالقادر: «فقه المضاربات»، من مطبوعات الشركة الإسلامية للاستثمار، ١٩٨١م.
- د. علي السالوس: «المعاملات المالية في ميزان الفقه الإسلامي»، دار الاعتصام القاهرة، ١٩٨٧م.
- الشيخ علي الخفيف: «الشركات في الفقه الإسلامي»، من مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٢م.
- الشيخ علي الخفيف: «أحكام المعاملات الشرعية»، من مطبوعات بنك البركة الإسلامي للاستثمار.
- د. يوسف قاسم: «التعامل التجاري في ميزان الشريعة»، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٠م.
- د. يوسف القرضاوي: «فقه الزكاة»، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٤١٣هـ/١٩٩٣م.

ثانياً: مراجع في الفكر المحاسبي والمصرفي الإسلامي (مرتبة أبجدياً حسب الاسم الأول).

### (١) كتب في الفكر المحاسبي والمصرفي الإسلامي.

- الغريب ناصر: «أصول المصرفية الإسلامية وقضايا التشغيل»، دار أبولو للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- د. حسين حسين شحاتة: «أصول الفكر المحاسبي الإسلامي»، مكتبة التقوى، القاهرة، ١٩٩٣م.
- د. حسين حسين شحاتة: «محاسبة المصارف الإسلامية»، مكتبة التقوى، القاهرة، ١٩٩٥م.
- د. حسين حسين شحاتة: «محاسبة التأمين التعاوني الإسلامي»، مكتبة التقوى، القاهرة، ١٩٩٢م.
- د. حسين حسين شحاتة: «أصول محاسبة الشركات في الفكر الإسلامي»، مكتبة التقوى، مدينة نصر، القاهرة، ١٩٩٢م.
- د. سناء القباني: «تطور الفكر المحاسبي المعاصر في المحاسبة الإسلامية»، من مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨٣م.
- د. شوقي إسماعيل شحاتة: «نظرية المحاسبة المالية من منظور إسلامي»، مكتبة الزهراء للإعلام العربي القاهرة، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- د. شوقي إسماعيل شحاتة: «نظرية المحاسبة المالية من منظور إسلامي»، مكتبة الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- د. كوثر عبدالفتاح الأبيجي: «محاسبة المؤسسات المالية الإسلامية»، دار القلم، دبي، ١٩٨٦م.
- د. محمد كمال عطية: «نظرية المحاسبة في الفكر الإسلامي»، من مطبوعات بنك فيصل الإسلامي، قبرص ١٤٠٦هـ.
- د. محمد أحمد جادو: «المحاسبة في المصارف الإسلامية والبنوك التقليدية»، بدون ناشر، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
- محمود المرسي لاشين: «التنظيم المحاسبي للأموال العامة في الدولة الإسلامية»، دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٧م.

## (٢) بحوث منشورة في الفكر المحاسبي والمصرفي الإسلامي.

- د. أحمد تمام سالم: «مفهوم الربح في الإسلام»، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٨٥، ١٤٠٨هـ.
- د. أحمد تمام سالم: «التكليف الشرعي والمحاسبي للربح في المشروعات الإسلامية»، بحث مقدم إلى مؤتمر الإدارة في الإسلام، مركز صالح عبدالله كامل، جامعة الأزهر، ١٩٩٠م.
- د. أسامة شلتوت: «نظرية المحاسبة الإسلامية»، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، المجلد السابع عشر، العدد الرابع، ١٩٨٩م.
- د. حسين حسين شحاتة: «مشكلة التضخم النقدي في ضوء الفكر المحاسبي الإسلامي»، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي للمحاسبة والمراجعة، نقابة التجاريين، القاهرة، ١٩٨٠م.
- د. حسين حسين شحاتة: «مشاكل قياس وتوزيع عائد الاستثمار والأرباح في المصارف الإسلامية»، بحث مقدم إلى المؤتمر الأول للبنوك الإسلامية، تركيا، اسطنبول، ١٩٨٦م.
- د. حسين حسين شحاتة: «الجوانب الشرعية والمحاسبية لتكوين الاحتياطات والتصرف فيها» بحث مقدم إلى منظمة المؤتمر الإسلامي، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
- د. عوف محمد الكفراوي: «المفهوم العلمي للربح في الشريعة الإسلامية»، مجلة البنوك الإسلامية، العدد ٢٩، إبريل ١٩٨٣م.
- د. عوف محمد الكفراوي: «الأصول المحاسبية المعاصرة لتقويم عروض التجارة»، بحث مقدم للهيئة الشرعية العالمية للزكاة، الندوة السابعة، ١٩٩٧م.
- د. عوف محمد الكفراوي: «زكاة الاستثمارات في الأوراق المالية وصناديق الاستثمار»، بحث مقدم إلى مؤتمر صناديق الاستثمار في مصر، مركز صالح عبدالله كامل، جامعة الأزهر مارس ١٩٩٧م.
- د. مصطفى الباز: «تنظير القياس المحاسبي للربح في الإسلام»، المجلة المصرية للدراسات التجارية، كلية التجارة جامعة المنصورة، المجلد الثالث عشر، العدد ٤، سنة ١٩٨٨م.

## (٣) رسائل ماجستير ودكتوراه في الفكر المحاسبي والمصرفي الإسلامي.

- أحمد تمام سالم: «المحافظة على رأس المال في الفكر المحاسبي الإسلامي»، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية التجارة جامعة الأزهر، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.
- استشهداد حسن البنا: «المحاسبة عن التضخم في الفكر المحاسبي الإسلامي»، رسالة

دكتوراه تجارة الأزهر، بنات، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

- زكريا عبده السيد أحمد: «إطار مقترح للقياس والتوصيل المحاسبي في المصارف الإسلامية»، رسالة دكتوراه، كلية التجارة جامعة الزقازيق، فرع بنها، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

- محمد السيد برس: «أسس ونظم محاسبة الشركات في المنهج الإسلامي»، رسالة دكتوراه، كلية التجارة جامعة الأزهر، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- محمد الفقي: «دراسة مقارنة لمفهوم الربح في الإسلام»، رسالة ماجستير كلية التجارة جامعة الأزهر، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

#### (٤) تقارير معاهد وهيئات علمية.

- المعهد العالمي للفكر الإسلامي: «تقرير لجنة تقييم المحاسبة والمراجعة في المصارف الإسلامية»، القاهرة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية: «معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية»، سلسلة الدراسات والبحوث رقم (٧)، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

﴿وقل رب زدني علماً﴾

أبيض



# التورق... والتورق المنظم دراسة تأصيلية

الدكتور / سامي بن إبراهيم السويلم

صفحة أبيض

## خلاصة البحث:

- ١- حرم الله الربا؛ لأنه ظلم للمدين، بأن صار مديناً بالزيادة دون مقابل ينتفع به.
- ٢- سوى النبي ﷺ بين طرفي الربا في الذم؛ لأن المدين رضي بالظلم وأعان عليه.
- ٣- الفرق بين البيع والربا، مع اشتراكهما في زيادة الثمن للأجل، يكمن في منفعة البيع ومصلحة التبادل التي تجبر هذه الزيادة، أما الربا فلا توجد فيه هذه المنفعة، فتكون الزيادة ظلماً.
- ٤- كل حيلة على الربا فهي تخلو من منفعة التبادل هذه، ولذلك ينتفي فيها الفرق بين البيع والربا.
- ٥- منهج التشريع هو التيسير في البيوع النافعة والتشديد في ذرائع الربا، والحيل الربوية تقتضي العكس.
- ٦- التحايل على الربا أسوأ من الربا الصريح؛ لأنه استحلال للمحرم، مع كونه صدأً عن سبيل الله.
- ٧- التورق مخالف لمقاصد التشريع؛ لأنه وقوع في عين الظلم الذي لأجله حرم الربا، وهو داخل في عموم العينة التي ورد الحديث بذمها.
- ٨- قياس المتورق على التاجر قياس للشيء على ضده؛ لأن التاجر مقصوده الربح وذاك مقصوده الخسارة.
- ٩- القول بأن مصلحة السيولة تجبر الخسارة أو الزيادة في الذمة هو نفسه حجة المدافعين عن الفائدة الربوية.
- ١٠- شدد الفقهاء في التعامل مع أهل العينة خصوصاً، وهذا يستلزم منع التورق المنظم.
- ١١- التوكيل في التورق المنظم مناقض لمقصود الوكالة، لأنه ينافي مصلحة الأصيل، وكل شرط ناقض مقصود العقد فهو باطل باتفاق الفقهاء.

١٢- حقيقة التورق المنظم: أن المصرف يوفر للمتورق النقد على أن يكون مديناً له بزيادة، وهذا هو الربا .

١٣- التزام المصرف ببيع السلعة عن المتورق بثمن محدد، يجعله في حكم المشتري، فتكون المعاملة عينة ثنائية .

١٤- الآثار الاقتصادية للتورق المنظم لا تختلف عن الربا من حيث استفحال المديونية، وغلبة الأغراض الاستهلاكية، وسوء توزيع الثروة .

والحمد لله رب العالمين

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على خاتم الأنبياء وسيد المرسلين، نبينا وقدوتنا محمد بن عبد الله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وسلّم تسليمًا كثيرًا.

أما بعد:

فلم يتوعّد القرآن ذنباً من الذنوب - خلا الشرك - مثل توعده للربا، حتى قال الإمام مالك رحمه الله: «إني تصفحتُ كتاب الله وسنة نبيه، فلم أر شيئاً أشر من الربا؛ لأن الله أذن فيه بالحرب»<sup>(١)</sup>.

وفي الوقت نفسه لم يبتل الناس اليوم بمخالطة كبيرة من الكبائر مثل الربا، فقد انتشر بانتشار النظام المصرفي حتى وصل الجميع، مسلمهم وكافرهم، برّهم وفاجرهم، فمن سلم منه لم يسلم من غباره.

ولقد نشأت البنوك الإسلامية أول ما نشأت، لترفع عن الأمة مصيبة الربا وتزيل عنها آثاره وتبعاته، واجتهد القائمون عليها في إيجاد بدائل تلبى احتياجات النشاط الاقتصادي وفق القواعد والضوابط الشرعية، وكما هو شأن أي كائن حي، فقد تطورت هذه البنوك وتطور معها التمويل الذي تقدمه لعملائها، ويبدو أن منافسة البنوك التقليدية كان لها أثر ملموس في هذا التطور، فصار التمويل الذي تقدمه البنوك الإسلامية قريباً جداً من التمويل التقليدي، وبدأت الفروق والحواجز بين النوعين تختفي وتتلاشى تدريجياً، حتى وجد ما يسميه الناس وتسميه وسائل الإعلام: «القرض الإسلامي»، ويعنون بذلك حصول العميل من البنك على مبلغ نقدي حاضر، على أن يسدد مبلغاً أكبر منه على أقساط مؤجلة، «وفقاً للشريعة الإسلامية». وهكذا، حتى الربا صار يقدم للناس بطريقة إسلامية!

(١) الجامع لأحكام القرآن ٣/٣٦٤.

ولا ريب أن هذه التطورات تستدعي مراجعات جادة ووقفات صادقة لتقويم الاتجاه وتمحيص الممارسات ونقد الذات، نصيحةً لله ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم.

ومن هنا جاء هذا البحث ليستعرض أبرز أنواع التطورات الحديثة في التمويل الإسلامي اليوم، وهو التورق المصرفي أو التورق المنظم، وسبق أن أعددتُ بحثاً حول الموضوع لمؤتمر المصارف الإسلامية الذي نظمته جامعة الشارقة في صفر ١٤٢٣هـ، الموافق مايو ٢٠٢٢م، ثم نشر في مجلة الاقتصاد الإسلامي العدد ٢٥٣، من صيف العام نفسه، وكان البحث مقتصراً على التورق المنظم فحسب.

ولما طلب المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة إعداد بحث حول التورق المصرفي، رأيت أنه لا بد من تأصيل الموضوع وإعادة دراسته من جذوره، نظراً للتشابه والتداخل بين هذا النمط من التمويل وبين التورق الفردي الذي عرفه الفقهاء قديماً من جهة، وبين هذا وبين الربا، من جهة أخرى. وبناء على رغبة أمانة المجمع، فقد حصرت البحث في مقدمة وفصلين وخاتمة:

أما المقدمة: فتتناول حقيقة الربا، والفرق بينه وبين البيع.

أما الفصل الثاني: فيتناول التورق الفردي الذي تعرض له الفقهاء قديماً، وتحريير مذاهبهم حوله، وبيان حكمه مبرهنناً بالأدلة، والجواب عن حجج الرأي المخالف تفصيلاً.

أما الفصل الثالث: فيتطرق للتورق المنظم أو التورق المصرفي، وتحديد عناصره، وحكمه بناء على نصوص الفقهاء وبناء على القواعد الحاكمة للمعاملات.

وأما الخاتمة: فقد تضمنت توصيات بالإضافة لخلاصة نتائج البحث. وقد اجتهدت أن يكون التحليل مبنياً على كليات وقواعد مستقاة من

الكتاب والسنة، ومن كلام الأئمة المجتهدين والعلماء الربانيين، تتناول الحيل الربوية عموماً ولا تقتصر على التورق، وحرصت على بيان أهم الفروق بين البيوع المشروعة والحيل الممنوعة؛ حيث أدى غموض هذه الفروق إلى كثير من الاضطراب في هذا الباب، وحاولت أن أربط المفاهيم الفقهية بالمعاني الاقتصادية؛ لإظهار حكمة التشريع في البيع، والتمييز بينه وبين الربا، وتوظيف ذلك في تقويم التعاملات المطروحة، كما حرصت على إبراز المبررات التي يقدمها المدافعون عن هذه المعاملات، وعرضها بموضوعية، ومناقشتها بإنصاف، قدر الإمكان.

ثم بعد ذلك إن تحقق المراد فهو محض فضل من الله تعالى وإحسانه وكرمه، وإن تكن الأخرى فأرجو أن لا يجرمني الله تعالى أجراً واحداً إن فاتني الأجران.

﴿رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾  
﴿آل عمران: ٨﴾.

## ايض



## مقدمة

### حقيقة الربا:

نص القرآن على أن الربا ظلم، فقال تعالى: ﴿وَإِنْ تَبْتِمُ فَلَكُمْ رِعْوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلَمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩] ولا يخفى أن الظلم في الربا هو ظلم الدائن للمدين؛ حيث يشترط الدائن على المدين زيادة في ذمته على أصل القرض، وهذه الزيادة في ذمة المدين لا يقابلها ما ينتفع به، فهي إذن دون مقابل، ولذلك عرف الفقهاء الربا بأنه زيادة لا يقابلها عوض<sup>(١)</sup>، وهذا القدر متفق عليه بين أهل العلم، وقد جاء النص عليه بالنهاي عن أكل المال بالباطل، والزيادة في الربا لا تخلو إما أن تكون بحق أو بباطل، والأول ممتنع لأن الشرع لا يحرم أخذ المال بحق، فثبت أنها زيادة بغير حق، فتكون أكلاً للمال بالباطل.

فحقيقة الربا إذن: أنها دين في ذمة المدين دون مقابل ينتفع به، فهي ظلم محرم بالنص والإجماع. ويشهد لهذه النتيجة مقاصد التشريع وقواعده في مجال المعاملات، ومن أبرزها أمران:

١- أن من مقاصد التشريع في المعاملات المالية: كراهة المديونية وشغل الذمة أصلاً، لذلك كان النبي ﷺ كثيراً ما يتعوذ من المأثم والمغرم، والمغرم الدين. وكان عليه السلام لا يصلي على من مات وعليه دين، ويقول: «نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه». وجعل الدين مانعاً من دخول الجنة فقال: «من فارق الروح جسده وهو بريء من ثلاث دخل الجنة: الكبر، والغُلُول، والدين». والدين تقييد لحرية الإنسان في تصرفاته، ولذلك قال بعض السلف: رِقُّ الحرِّ الدين. وقد صرح العلماء أن الشارع له تطلع إلى براءة الذمم من

(١) المبسوط ١٠٩/١٢ أحكام القرآن لابن العربي ٢٤٢/١ تفسير آيات أشكلت ٦٦٧/٢ وهذا المعنى يشمل ربا الجاهلية: أنظرني أزدك، وربي القرض، وهو الزيادة المشروطة فيه للمقرض، وربي النسيئة وهو التفاضل والتأخير في مبادلة مال ربوي بأخر متفقي العلة، وقد يطلق على الكل ربا النسيئة، كما عند مسلم، «إنما الربا في النسيئة» ويسميه شيخ الإسلام: الربا الجلي. انظر المصدر السابق ص ٥٩٩-٥٩٧ وإعلام الموقعين: ٣/٢٩٧ - ٣٩٩، وإذا أطلق «ربا النسيئة» في هذا البحث فهو يشمل الأنواع الثلاثة المذكورة.

الديون، وأن الواجب إبراء الذمم قدر الإمكان<sup>(١)</sup>، وهذا مع كون هذه الديون تتشأ مقابل منافع حقيقية، فكيف بالدين الذي لا ينتفع المدين بمقابلته بشيء كما هو الحال في الربا؟ فلا يخفى أن مثل هذا الدين محرم شرعاً.

٢- ويؤكد هذا المعنى أيضاً القاعدة النبوية الشريفة: «الخراج بالضمان»<sup>(٢)</sup> وهي أصل متفق عليه بين الفقهاء<sup>(٣)</sup> ومقتضى القاعدة أن من ضمن مالا، أي كان مسؤولاً عنه حال هلاكه وتلفه، فهو يملك ما ينتج عنه من الغلة أو العائد أو المنفعة. وهذا منطبق العدل بين الحقوق والواجبات. فإذا اقترض شخص مائة، فإنه يملك منفعة هذه المائة وما يمكن أن تثمره من عائد، مقابل مسؤوليته عن هلاكه وخسارته. كما أن المقرض الذي أقرض المائة قد تخلّى عن غلتها وعائدها مقابل تخلصه من مسؤولية هلاكها وخسارتها. فهذه القاعدة الذهبية تنطبق على الطرفين: المقرض والمقترض.

أما الربا، فهو مخالفة صريحة للقاعدة. فالمدين إذا قبض ١٠٠ وضمن ١١٠ يكون قد ضمن ١٠ دون أن يقبض ما ينتفع به مقابلها. فهذا ضمان لا يقابله خراج. والعكس صحيح بالنسبة للمرابي؛ إذ يكون قد برئ من ضمان العشرة التي له في ذمة المدين دون أن يكون قد تخلّى عن خراجها أصلاً. فالمدين في الربا يخالف القاعدة من ناحية الإيجاب، والدائن يخالفها من ناحية السلب.

والحاصل أن الدين في الذمة دون مقابل هو حقيقة الربا، وقد تضافرت على تحريمه أدلة الكتاب والسنة والإجماع، وشهد لذلك مقاصد الشرع وقواعده في المعاملات، وسنرى لاحقاً أثر هذه الحقيقة البديهية في تقويم التورق والحيل الربوية عموماً.

(١) انظر بحث الكاتب «موقف الشريعة الإسلامية من الدين».

(٢) رواه أبو داود والنسائي والترمذي وصححه أيضاً ابن حبان والحاكم وابن الجارود وابن القطان قال الأرنؤوط: رجاله رجال الصحيح انظر جامع الأصول ١/٥٩٧ - ٥٩٨.

(٣) جمهرة القواعد الفقهية علي الندوي ١/١٨٣.

## الفرق بين البيع والربا:

والزيادة في القرض كثيراً ما تلتبس بالقيمة الاقتصادية للزمن، فيُظن خطأً أن تحريم الأول يستلزم تحريم الثاني، ويظهر الفرق بينهما في البيع الآجل، الذي يُسمح فيه بزيادة الثمن مقابل الأجل، في حين لا يُسمح بالزيادة في القرض، وغموض الفرق بين الأمرين أشكل على كثيرين: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥].  
والفرق بينهما يظهر من وجهين<sup>(١)</sup>:

١- إن البيع مبادلة لشيئين مختلفين. واختلاف البدلين هو الذي يسمح أن تكون المبادلة نافعة لكلا الطرفين، وأن تحقق ما يسميه الاقتصاديون: منافع التبادل (gains from exchange). فكل طرف في المبادلة يبذل ما يستغني عنه ليأخذ ما يحتاج إليه، فتكون النتيجة إشباع حاجة كلا الطرفين. أما القرض فهو مبادلة بين متماثلين. ومن الممتع في هذه الحالة تحقيق ربح لأي من الطرفين؛ إذ أن أي زيادة لمصلحة أحدهما تمثل بالضرورة نقصاً في حق الآخر؛ لأن البدلين من جنس واحد، فإذا كان أحدهما رابحاً كان الآخر خاسراً ولا بد<sup>(٢)</sup>.

٢- إن الزيادة مقابل الأجل التي توجد في البيع تجبرها منفعة التبادل. وذلك أن المبادلات الآجلة، كالبيع بأجل أو السلم، تتضمن أمرين: مبادلة وتمويل<sup>(٣)</sup> ومنفعة المبادلة من شأنها أن تجبر الزيادة التي يتضمنها التمويل، وبذلك تصبح المبادلة الآجلة نافعة للطرفين. أما الزيادة في القرض فهي دين في الذمة دون منفعة اقتصادية تقابلها، ولذلك كانت محرمة.

وبذلك تتبين حكمة التشريع في التفريق بين الأمرين. فحقيقة الربا - وهي دين في الذمة بلا مقابل - تستلزم نمو الدين دون ضوابط، بسبب

(١) قارن: الربا والمعاملات المصرفية، عمر المترك، ص ٤٦ - ٥٠ الفرق بين البيع والربا، صالح الفوزان ص ١٠ .  
(٢) التنافر بين مصلحة المقرض والمقترض معروف لدى الاقتصاديين انظر بحث: «موقف الشريعة الإسلامية من الدين».

(٣) الجامع في أصول الربا، رفيق المصري، ص ٣١٥ .

عدم وجود تكلفة لنمو الدين تحدُّ منه، بل يكفي في ذلك مجرد تراضي الطرفين، لا أكثر. فيفضي ذلك إلى نمو الدين وتضاعفه، وهي المفسدة التي أشار لها القرآن في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، فإذا اشترط لثبوت الدين وجود مقابل اقتصادي، كان هذا بمثابة صمام أمان للاقتصاد بالألا تنشأ مديونية إلا في وجود قيمة اقتصادية مضافة. وهذا المقابل هو الذي يجبر تكلفة الزمن على المدين. فالقيمة والمنفعة التي يحققها البيع تؤدي هذين الدورين معاً في نفس الوقت: كبح جماح المديونية، وجبر تكلفة التمويل. وهذا من حكمة هذه الشريعة الغراء التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ﴿تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢].

#### فلسفة التمويل في الإسلام:

ومن خلال ما سبق يتبين منهج الإسلام وفلسفته في التمويل: إن التمويل في الاقتصاد الإسلامي خادم للنشاط الاقتصادي والمبادلات المالية النافعة، وليس العكس كما هو الحال في الاقتصاد الربوي. إن التمويل - بأي صورة كان - لا يمكن الوفاء به ودفع تكاليفه في نهاية الأمر إلا من خلال النشاط الاقتصادي المنتج. فالمقترض إنما يمكنه السداد من خلال ما يسهم به في الناتج المحلي، والدخل المتحقق من ذلك هو الذي يوفر له المال اللازم للوفاء بالدين.

وإذا كانت العبرة في النهاية هي في النشاط الاقتصادي المنتج، فإن حكمة أحكم الحاكمين اقتضت ربط التمويل بالتبادل الاقتصادي، ولذلك لا نجد في الشريعة الإسلامية «عقد تمويل» مجرد، عدا الربا المحرم. جميع العقود المشروعة التي تسمح بالتمويل هي عقود مبادلات اقتصادية؛ لأنه لا فائدة من التمويل في الحقيقة إلا من خلال إيجاد قيمة اقتصادية نافعة. فقصر التمويل

على المبادلات الاقتصادية يمنع التمويل من أن يكون نزيهاً في جسم الاقتصاد لمصلحة قلة قليلة تتحكم في الثروات والمقدرات على حساب سائر الناس.

### ظلم الدائن وظلم المدين؛

ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لعن آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه، وقال: «هم سواء»، وأنه قال: «الآخذ والمعطي سواء في الربا»<sup>(١)</sup> فلم يفرق عليه السلام بين المقرض والمقترض، مع أن المقرض ظالم، والمقترض مظلوم. وكون المقترض محتاجاً لا يعني أنه معذور في اقتراضه بالربا، بل هو والمرابي سواء في استحقاق اللعنة التي جاء بها الحديث، وذلك لأن المقترض هو الذي سمح بهذا الظلم وشجع المقرض على أن يتسلط عليه. ولا يجوز للمسلم أن يسمح لغيره بأن يظلمه، لأن هذا إعانة للظالم على ظلمه<sup>(٢)</sup>.

ولا يقال: إن المقترض رضي بالتنازل عن حقه وليس في ذلك ظلم لنفسه؛ لأن التنازل إنما يكون بمحض الاختيار، ولا يكون كذلك إلا إذا كان بدون شرط مسبق، صراحة أو ضمناً. أما إذا كان الربا مشروطاً مسبقاً، لم يكن المقترض متنازلاً في الحقيقة؛ لأن الشرط جعل الزيادة لازمة وليست اختيارية، وإنما قبل بذلك المقترض لحاجته للقرض.

### سد أبواب الربا؛

والشرع حينما حرّم الربا، لم يحرّمه على المرابي فحسب، بل حرّمه على الطرفين: الدائن والمدين؛ لأن الربا نتيجة تراضيتهما، ولذلك قال عليه السلام: «الآخذ والمعطي سواء». وهذا يعني أنه لا يجوز للمرابي أن يسعى للربا، كما لا يجوز للمدين أن يسعى إليه، بل يجب على كل منهما تجنبه من جهته.

ولهذا سد الشرع الحكيم منافذ الربا من الطرفين، فمن جهة المرابي

(١) رواهما مسلم وأحمد صحيح الجامع (٢٧٥١)، (٥٠٩٠).

(٢) وهذا يذكر بمقولة مالك بن نبي رحمه الله حول «القابلية للاستعمار» وأن هذه القابلية سبب للاستعمار لا يوجد إلا بوجودها انظر: شروط النهضة ص ١٥٢ - ١٥٥ وجهة العالم الإسلامي ص ٨٤ - ٨٧.

منع النبي ﷺ من ربح ما لم يضمن وبيع ما ليس عنده، ومن بيع الكالئ بالكالئ. لأن كل واحد من هذه التصرفات يفضي إلى الربا من جهة الدائن<sup>(١)</sup>، كما سدّ الشرع منافذ الربا من جهة المدين بقاعدة الخراج بالضمان، والتشديد في الدين، كما سبق، وبالنهى عن العينة ودمها، كما سيأتي إن شاء الله.

(١) انظر بحث: «عقد الكالئ بالكالئ» للكاتب.

## الفصل الأول التورق

### مفهوم التورق:

التورق في اللغة مشتق من الورق، بكسر الراء، وهو الفضة. قال تعالى: ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾ [الكهف: ١٩] وقال عليه السلام: «في الرقة ريع العشر»<sup>(١)</sup> والرقة بالتخفيف: الفضة.

والمراد به في الاستعمال الفقهي؛ الحصول على الورق، أي الحصول على النقد، وذلك بأن يشتري سلعة بثمن مؤجل ثم يبيعه لغير بائعها بثمن حاضر. وهذا المصطلح مشهور عند الحنابلة، أما بقية المذاهب الفقهية فيتعرضون له ضمن حديثهم عن العينة<sup>(٢)</sup> لكن ورد ما يفيد أن هذا الاسم معروف عند السلف.

ففي مصنف ابن أبي شيبة «أن إياس بن معاوية كان لا يرى بأساً بالتورق يعني العينة»<sup>(٣)</sup> كما نقل شيخ الإسلام عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه قوله: «التورق آخية الربا»<sup>(٤)</sup> فهذا يدل على أن المصطلح معروف لدى السلف. سنتناول فيما يلي موقف المذاهب الفقهية من التورق. وسنبداً بالمذهب الحنبلي لاشتهار المسألة في مصنفاته.

### مذهب الحنابلة

للإمام أحمد ثلاث روايات في التورق: الجواز، والكراهة، والتحریم. قال المرادوي: «لو احتاج إلى نقد فاشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين، فلا

(١) رواه مالك في الموطأ جامع الأصول (٢٦٧١).

(٢) الموسوعة الفقهية، تورق.

(٣) المصنف ٤٦/٦ ولفظة «تورق» كتبت غير منقوطة في المخطوط، ولذلك استشكلها المحقق وقد حكى شيخ الإسلام عن إياس بن معاوية الترخيص في التورق كما في بيان الدليل، ص ٩٧.

(٤) الفتاوى ٢٠٢/٢٩ ومعنى «أخيه الربا» أي أصله، كما قال شيخ الإسلام.

بأس، نص عليه، وهو المذهب وعليه الأصحاب، وهي مسألة التورق. وعنه: يكره، وعنه: يحرم»<sup>(١)</sup> ومن الملفت للنظر أن المصادر لا تتطرق لأوجه الجمع بين هذه الروايات أو حتى توجيهها. وسيأتي إشارة لذلك لاحقاً إن شاء الله.

ومن متأخري الحنابلة من منع التورق. فقد سئل الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب رحمهما الله عن ذلك فقال: «وأما البيع إلى أجل ابتداء فإن كان مقصود المشتري الانتفاع بالسلعة أو التجارة فيها جاز إذا كان على الوجه المباح. وأما إذا كان مقصوده الدراهم، فيشتريها بمائة مؤجلة ويبيعها في السوق بسبعين حالة، فهذا مذموم منهي عنه في أظهر قولي العلماء، وهذا يسمى التورق. قال عمر بن عبد العزيز: التورق أخية الربا»<sup>(٢)</sup>. وأفتت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في السعودية بأنه «إذا كان المشتري لا يريد إلا الدراهم فيشتري السلعة بمائة مؤجلة ويبيعها في السوق بسبعين حالة، فهذا كما قال ابن عباس: دراهم بدراهم وبينهما حريرة، وكرهه بعض أهل العلم منهم عمر بن عبد العزيز. فينبغي تجنب تعاطيه احتياطاً وبراءة للذمة وخروجاً من الخلاف. وممن أفتى في هذه المسألة من أئمة الدعوة الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب رحمه الله» ثم نقلت اللجنة النص السابق. وفي فتوى أخرى نقلت اللجنة كلام شيخ الإسلام في ترجيح المنع من التورق وأقرته<sup>(٣)</sup> ثم أفتت اللجنة بعد ذلك برئاسة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله بالجواز<sup>(٤)</sup>.

وقيد الشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله جواز التورق بحالة الاضطرار فقال: «واختلف العلماء في حلها. والذي يظهر لي أنه إذا اضطر إلى ذلك ولم يجد من يقرضه ولم يجد من يعطيه سلماً فلا حرج عليه»<sup>(٥)</sup>.

(١) الإنصاف ٣٣٧/٤ وانظر: الفروع ١٧١/٤ .

(٢) الدرر السنية ٢١/٦-٢٢ مجموعة الرسائل والمسائل النجدية ٥٣٨/٤ - ٥٣٩ وانظر: مجلة البحوث الإسلامية ٥٠/٧ و «فقه وفتاوى البيوع» ص ٥٤ .

(٣) الفتوى ١٠١ برئاسة إبراهيم بن محمد آل الشيخ وعضوية عبدالرزاق عفيفي رحمه الله وعبدالله بن غديان وعبدالله بن منيع والفتوى ٤٢١ برئاسة عبدالرزاق عفيفي بالنيابة وعضوية عبدالله بن غديان وعبدالله بن منيع مجلة البحوث ١١٤/٧ ، ١١٩ .

(٤) الفتوى ١٦٤٠٢ بعضوية عبدالرزاق عفيفي وعبدالله وصالح الفوزان وعبدالعزیز آل الشيخ وبكر أبو زيد، والفتوى ١٩٢٩٧، بعضوية عبدالعزیز آل الشيخ وعبدالله بن غديان وصالح الفوزان وبكر أبو زيد فتاوى اللجنة الدائمة جمع أحمد عبدالرزاق الدويش ١٦١/١٣ - ١٦٢ .

(٥) فقه وفتاوى البيوع ص ٤٠٩ .



## مذهب المالكية:

عرض المالكية للتورق ضمن أنواع العينة، وذكره بصيغة تشبه من حيث المضمون التي ذكرها الحنابلة. ففي مختصر خليل، ضمن أقسام العينة: «وَكُرِهَ خُذَ بِمِائَةٍ مَا بِثَمَانِينَ». قال الشراح: إذا جاء شخص لآخر وقال له سلفني ثمانين وأردّ لك مائة، فقال له: هذا لا يحل، ولكن أبيعك سلعة قيمتها ثمانين بمائة. فهذا من العينة المكروهة<sup>(١)</sup> ومعلوم أن الهدف من الشراء هو النقد لأنه قال له في أول الأمر: أريد ثمانين نقداً، وليس المقصود بيعها للبايع نفسه لأن هذا من بيوع الآجال وليس من العينة<sup>(٢)</sup>.

وهناك صورتان على الأقل من التورق ذكرتهما المصادر المتقدمة، وأشارت إلى منعهما.

## الصورة الأولى:

أن يأتي الرجل إلى البائع لشراء سلعة، تساوي ١٦ ديناراً مثلاً. فيقول الرجل: بعني السلعة بعشرين ديناراً، عشرة حاضرة وعشرة مؤجلة لشهرين، فيأخذ منه السلعة، ويبيعها حاضراً بستة عشر ديناراً. عشرة منها يسدد بها العشرة الحاضرة التي للبائع، أما الباقي من الثمن، وهو ستة دنانير، فينتفع به المشتري مقابل العشرة المؤجلة.

قال ابن شاس رحمه الله: «الفرع الثامن في بيان أحكام بياعات عرفت بأهل العينة»<sup>(٣)</sup> ثم ذكر منها: «أن يشتري من أحدهم سلعة بعشرة نقداً وبعشرة إلى أجل. فيمنع متهم خاصة، ويقدر كأنه اشتراها ليبيع منها بعشرة يدفعها نقداً، ويبقى له باقي السلعة يبيعه لينتفع بثمنه معجلاً، ثم يدفع عنه عشرة مؤجلة. والغالب أن السلعة لا تساوي العشرين، فيؤول إلى ذهب في أكثر منها»<sup>(٤)</sup>.

(١) شرح الخرشي ١٠٦/٥ الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي ٨٩/٣ .

(٢) شرح الخرشي ٩٣/٥ حاشية الدسوقي ٧٦/٣ وصرح الصادق الغرياني بأن البيع هنا الطرف ثالث انظر: مدونة الفقه المالكي وأدلته ٣٩١/٣ - ٣٩٢ .

(٣) في طبعة المجمع «عرفت بأهل العينة» والتصحيح من المصادر الأخرى.

(٤) عقد الجواهر الثمينة ٤٥٢/٢ - ٤٥٣ .

ويبدو أن الهدف من هذه الصيغة هو تسهيل حصول التمويل للمشتري. فقد لا يكون لدى البائع سلعة تعادل الثمن النقدي الذي يحتاجه، كأن تكون غير قابلة للتجزئة بما يناسب حاجة المشتري، أو قد تكون قابلة للتجزئة ولكن لا يتيسر بيعها إذا كان مقدارها قليلاً إلا بتكلفة عالية، فإذا كان مقدار السلعة كبيراً بما يكفي، كان بيعها أيسر للمشتري، فيستطيع بذلك الحصول على ما يحتاجه من النقد، وما زاد يدفعه للبائع.

ومن الواضح أن المشتري هنا يبيع ما اشتراه لطرف ثالث، وليس للبائع الأول؛ لأن الأخير من صور بيوع الآجال، وقد استوعب ابن شاس ذكرها في الفروع السابقة. أما الفرع الثامن فهو لبيوع العينة، وهي التي تتضمن عادة أكثر من طرفين، ولذلك يذكرون فيها صيغة المرابحة للأمر بالشراء.

ويلاحظ أن الممنوع هنا هو البيع على أن ينقد المشتري بعض الثمن ويؤخر الباقي، وأن هذا المنع خاص بما إذا كان البائع من أهل العينة، ففي هذه الحالة يكون اشتراط نقد بعض الثمن دليلاً على أن قصد كل من البائع والمشتري هو تحصيل النقد وليس الانتفاع بالسلعة، فيكون مآل ذلك، كما قال ابن شاس، هو: «ذهب في أكثر منها». وقد جاء هذا التصريح عن الإمام مالك رحمه الله. ففي النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني:

«قال مالك: «ولو باعه، وهو ممن يعين<sup>(١)</sup> راوية زيت بعشرين، على أن ينقده عشرة، وعشرة إلى أجل، فلا خير فيه إن كان مبتاعها يريد بيعها»... قال في العتبية: ابن القاسم عن مالك: «وكذلك على أن ينقده من الثمن ديناراً واحداً، فهو مكروه». وقال في الواضحة عن مالك: «وهذا فيما يشتريه ليبيعه لحاجته إلى ثمنه. فأما من يشتري لحاجته من ثوب يلبسه ودابة يركبها أو خادم يخدمه فلا بأس بذلك كله». قال في كتاب المواز: «ولو كان يريد أكل السلعة أو لبسها لم يكن به بأس». قال ابن القاسم: «وكذلك في العروض والحيوان بيع على نقد بعض الثمن فلا خير فيه. وقاله مالك في

(١) أي من أهل العينة.

أهل العينة، ولا بأس به في غيرهم»<sup>(١)</sup>

ففي هذه النقول أن المنع خاص بأهل العينة وكان المشتري يريد بيع السلعة، وأن هذه الصيغة جائزة لمن أراد السلعة لينتفع بها لا ليبيعهها.

ويبين هذا ما نقله القاضي عياض عن عبد الملك بن حبيب أنه قال: «إذا اشترى طعاماً أو غيره على أن ينقد بعض ثمنه ويؤخر بعضه إلى أجل، فإن كان اشتراه ليبيعه كله لحاجته لثمنه فلا خير فيه. وكأنه إذا باعه بعشرة نقداً وعشرة إلى أجل قال له: خذ فبع منه بما تريد أن تتقدي، وما بقي فهو لك ببقية الثمن إلى الأجل، وإنما يعمل هذا أهل العينة. وهو قول مالك رضي الله تعالى عنه، وقد روجع فيها غير مرة فقال: «ما أنا قتلته، قاله رببعة وغيره قبلي»<sup>(٢)</sup> وقد فهم بعض الشراح من قوله «وما بقي فهو لك» أن المشتري لا يبيع السلعة كلها، بل يبيع بعضها ويحتفظ بما بقي منها. وليس كذلك، لأنه قال قبل ذلك: «ليبيعه كله لحاجته فلا خير فيه»، وما بعده تفسير له. كما أن عبارة ابن شاس صريحة أن الباقي يبيعه لينتفع بثمنه.

وبنى ابن رشد الجد رحمه الله تحليله للمسألة في شرح العتبية على أساس أن الباقي من السلعة يبقى بيد المشتري، وخلص إلى أن سبب المنع في هذه الحالة هو الفرر الناتج عن جهالة مقدار الباقي. قال: «والذي يُخشى في ذلك أن يكون الذي تراوضا عليه وقصداً إليه أن يبيع منه الطعام على أن يبيع له منه دينار، فيدفعه إليه ويكون الباقي له بكذا وكذا ديناراً إلى أجل. وذلك غرر، إذ لا يدري ما يبقى له من الطعام إذا باع منه دينار، فقد قال بعض أهل العلم إنه لو دفع إليه الدينار من ماله لم يكن به بأس»<sup>(٣)</sup>.

وهذا التعليل محل نظر، والله أعلم، لما سبق من أن مقصود المشتري هو بيع السلعة كلها لينتفع بالثمن، وليس إبقاء بعضها، ونصوص مالك وابن حبيب وابن شاس صريحة في ذلك. كما أن هذا التعليل لا اختصاص له

(١) النوادر والزيادات ٩٢/٦

(٢) منح الجليل ١٠٤/٥ والمراد بالغير هنا هو ابن هرمرز وما بين المعكوفين زيادة يقتضيها السياق.

(٣) البيان والتحصيل ١٠٢/٧ .

بأهل العينة، إذ لا تعلق له بالربا والتحايل عليه، بل هو أقرب إلى صنيع التجار والسماسرة. ولذلك كان موقف ابن رشد في المقدمات من هذه المسألة مغايراً لما سبق، فقال: «من ذلك أن يبيع الرجل من أهل العينة طعاماً أو غيره بخمسة نقداً وخمسة إلى أجل إذا كان ذلك إنما يبتاعه لبيع» لعله: ليبيعه». وذلك جائز لغير أهل العينة<sup>(١)</sup> وهذا يختلف عما ذكره في البيان والتحصيل، وهو أقرب لنصوص مالك وأصحابه.

### الصورة الثانية:

أن يشتري الرجل سلعة تساوي ١٨ ديناراً حاضرة بثمن مؤجل ٢٠ ديناراً مثلاً، وهذا يعادل نسبة فائدة ١١٪. ثم يبيع المشتري السلعة في السوق، ولكنه لا يستطيع بيعها بثمنها الحاضر، وهو ١٨ ديناراً، بل بأقل، مثلاً ١٥ ديناراً. فتكون نسبة الفائدة في هذه الحالة نحو ٣٣٪. فيرجع المشتري إلى البائع ويطلب منه أن يخفض من مقدار الثمن المؤجل بحيث ترجع نسبة الفائدة إلى ١١٪، فيخفض له البائع الثمن المؤجل من ٢٠ إلى ١٦,٦٥ ديناراً. قال ابن شاس: «ومنها أن يكون الإنسان متهماً يشتري لبيع، لا ليأكل. فيبيع من إنسان طعاماً مثلاً بعشرة إلى أجل. فيقول له المشتري: بعته بثمانية، فحطت عني من الربح قدر الدينارين، فيمنع إذا كان المقصود البيع وكانا أو أحدهما من أهل العينة»<sup>(٢)</sup>.

وفي النوادر نقلاً عن ابن المواز: «قال مالك: ومن ابتاع طعاماً أو غيره بثمن إلى أجل، وهو ممن يعين<sup>(٣)</sup> ثم جاء يستوضعه وشكا الوضعية، فوضع له، فلا خير فيه؛ لأن هذا في أهل العينة، يترأضون على ربح للعشرة اثني عشر، فإذا باعه فنقص ذلك عن تقديرهما، حطه حتى يرجع إلى ما تراوضا عليه، وقد كرهه ابن هرمز»<sup>(٤)</sup>.

(١) المقدمات والمهدات ٤٢/٢ .

(٢) عقد الجواهر الثمينة ٤٥٣/٢ .

(٣) أي ممن يتعامل بالعينة.

(٤) النوادر والزيادات ٩٢-٩١/٦ .

قال ابن رشد: «تفسير المكروه الذي وصفه في هذه المسألة هو أن الرجل يأتي إلى الرجل من أهل العينة، فيقول له أسلفني عشرة مثاقيل في أحد عشر مثقالاً إلى شهر، فيقول له: لا أسلفك إياها إلا في ثلاثة عشر مثقالاً. فيتراوضان حتى يتفق معه على أن يسلفه العشرة ويرد عليه اثني عشر، ثم يقول له: إن هذا لا يحل، ولكن عندي سلعة قيمتها عشرة دنانير أبيعها منك باثني عشر ديناراً إلى شهر، فتبيعها أنت بعشرة، فيتم لك ما أردت. فيأخذ من السلعة على هذا، فيبيعها بثمانية مثاقيل، ثم يأتي إليه فيقول له: لم تساو السلعة عشرة دنانير وقد وضعت فيها وضيفة كبيرة من العشرة، فحط عني من الاثني عشر التي وضعتها وما يجب لها من الدينارين اللذين بنيت على أن تربح معي في العشرة، وذلك ديناران وخُمساً دينار، فيحط عنه تميمماً لما كان راوضه عليه من أن يربح معه في العشرة دينارين، فيؤول الأمر بينهما إلى أن أسلفه ثمانية مثاقيل في تسعة وثلاثة أخماس<sup>(١)</sup>. فهذا مما يتهم فيه أهل العينة ويحملون عليه لعلمهم بالربا واستحلالهم له<sup>(٢)</sup>.

وذكر هذه المسألة في المقدمات، وقال: «فإن مالكا وغيره من أهل العلم كرهوا ذلك، لأنه إنما يبيعه على المراوضة، فإنما يضع عنه ويرده إلى ما كان راوضه عليه، فصار البيع الذي عقده تحليلاً للربا الذي قصده»، ثم شرحها بنحو شرحه السابق، ثم قال: «فيؤول أمرهما إلى أن أسلم إليه ثمانين في مائة وعشرين، فهذا وجه كراهية مالك للوضيفة في هذه المسألة<sup>(٣)</sup>.

وواضح أن مجرد الحط من الثمن لا حرج فيه شرعاً، بل هو من الإحسان والرفق بالمشتري، لكن لما كان القصد هو الحصول على النقد، صارت الوضيفة علامة على قصد الطرفين للنقد الحاضر بالمؤجل، ولذلك منعوا منها.

(١) حاصل المثال أن البائع باع سلعة قيمتها ١٠ بثمان مؤجل ١٢، بنسبة فائدة ٢٠٪ لكن المشتري باعها نقداً بثمانية فقط، فتكون نسبة الفائدة ٥٠٪ فيطلب المشتري تخفيض الثمن المؤجل ليكون ٢٠٪ على الثمانية، وهو ٩,٦ فيحط البائع للمشتري ٤,٢ .  
(٢) البيان والتحصيل ٨٥/٧ - ٨٦ وليس المقصود بالاستحلال إنكار التحريم، وإنما اعتقاد حل الاحتيال المحرم عليه وأنظر ص ٥٤ من هذا البحث.  
(٣) المقدمات ٤٢/٢ - ٤٣ .

### خلاصة موقف المالكية من التورق:

لا ريب أن التورق مكروه في المذهب، كما سبق في النقول المنصوصة عن شروح متن خليل، وقاعدة المذهب هي سد الذرائع في هذا الباب سداً محكماً، ولذلك علق ابن شاس بعد ذكر صور العينة المختلفة بقوله: «وبالجملة، فهؤلاء قوم علموا فساد سلف جر منفعة، وما ينخرط في سلكه من الغرر والربا، فتحيلوا على جوازه بأن جعلوا سلماً حتى يظهر فيها صورة الحل، ومقاصدهم التوصل إلى الحرام. وقد قدمنا أن أصلنا حماية الذرائع وسحب أذيال التهم على سائر المتعاملين متى بدت مخايلها، أو خفيت وأمكن القصد إليها من المتعاملين»<sup>(١)</sup>.

والصورتان المشار إليهما آنفاً تدلان على أن مالكا رحمه الله قد يذهب إلى أبعد من مجرد الكراهة التنزيهية إذا تبين أن مقصود الطرفين هو النقد الحاضر بالمؤجل، ولهذا السبب - والله أعلم - حكى شيخ الإسلام عن مالك كراهة التورق ظناً، فقال: «والكراهة قول عمر بن عبد العزيز ومالك فيما أظن»<sup>(٢)</sup> فلم ينشأ هذا الظن في النقل عن الإمام مالك من فراغ، بل من النصوص السابقة التي تفيد هذا المعنى، ومن قواعد المذهب وأصوله، والله أعلم.

### مذهب الحنفية:

ذكر فقهاء الحنفية صورة التورق ضمن حديثهم عن العينة، ففي طلبه الطلبة للنسفي (٥٣٧هـ)، ذكر تفسير العينة فقال: «قيل: هي شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن. وقيل - وهو الصحيح - هي أن يشتري ثوباً مثلاً من إنسان بعشرة دراهم إلى شهر، وهو يساوي ثمانية، ثم يبيعه من إنسان نقداً بثمانية. فيحصل له ثمانية ويحصل عليه عشرة دراهم دين، سميت بها لأنه وصل بها من دين إلى عين»<sup>(٣)</sup> وقوله: ثم يبيعه من إنسان، واضح أنه يشمل غير الأول. والصورة الأولى التي ذكرها هي العينة الثنائية؛ لأن شراء ما باع بأقل مما باع هي التي تعود فيها السلعة للبائع.

(١) عقد الجواهر الثمينة ٤٥٣/٢ .

(٢) القواعد النورانية ص ١٧٦ .

(٣) طلبه الطلبة ص ٢٤٢ .

وقال الزيلمي (٧٤٣هـ) في بيع العينة: «وصورته أن يأتي هو إلى تاجر فيطلب منه القرض ويطلب التاجر الربح ويخاف من الربا، فيبيعه التاجر ثوباً يساوي عشرة مثلاً بخمسة عشر نسيئة لبيعه هو في السوق بعشرة، فيصل إلى العشرة ويجب عليه للبائع خمسة عشر إلى أجل»<sup>(١)</sup> ثم ذكر كراهة العينة ودمها، وذكر نحوه في الكفاية<sup>(٢)</sup>.

وما نقله من الكراهة أخذه عن المرغيناني؛ حيث قال: «وهو مكروه؛ لما فيه من الإعراض عن مبرة الإقراض مطاوعة لمذموم البخل»<sup>(٣)</sup> وسبق السرخسي إلى نحو ذلك<sup>(٤)</sup>.

لكن يبدو أن مفهوم العينة تغير عند المتأخرين من فقهاء المذهب، فقد ذكر الكمال ابن الهمام (٨٦١هـ) أن صورة العينة المكروهة هي ما يسمى العينة الثلاثية، وهي أن يبيع المشتري السلعة لطرف ثالث، ثم يعيدها الثالث للبائع الأول. ثم بعد أن ذكر صوراً أخرى للعينة، ليس منها التورق، قال: «الذي يقع في قلبي أن ما يخرج الدافع إن فعلت صورة يعود فيها إليه هو أو بعضه، كعود الثوب أو الحرير في الصورة الأولى...، فمكروه. وإلا فلا كراهة إلا خلاف الأولى على بعض الاحتمالات، كأن يحتاج المديون فيأبى المسؤول أن يقرض، بل يبيع ما يساوي عشرة بخمسة عشر إلى أجل، فيشتريه المديون وبيعه في السوق بعشرة حائلة، ولا بأس في هذا؛ فإن الأجل قابله قسط من الثمن، والقرض غير واجب عليه دائماً بل هو مندوب... وما لم ترجع إليه العين التي خرجت منه لا يسمى بيع العينة»<sup>(٥)</sup>.

ولما شرح ابن عابدين (١٢٥٢هـ) رحمه الله معنى العينة قال: «فيبيعه التاجر ثوباً يساوي عشرة مثلاً بخمسة عشر نسيئة، فيبيعه هو في السوق بعشرة». ثم قال: «ومن صورها أن يعود الثوب إليه». فميز بين الصورتين،

(١) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ١٦٢/٤ .

(٢) الكفاية شرح الهداية للكرلاني بحاشية فتح القدير ٣٢٢/٦

(٣) الهداية للمرغيناني ٩٤/٣ .

(٤) المبسوط ٣٦/١٤ .

(٥) فتح القدير ٢٢٤/٦ .

وجعلهما من العينة. ثم قال: «وهو مكروه، أي عند محمد، وبه جزم في الهداية». ثم نقل ابن عابدين كلام الكمال السابق، وعقب عليه بقوله: «وأقره في البحر والشربلالية، وهو ظاهر»<sup>(١)</sup>.

وهكذا ترى أن المتقدمين من فقهاء المذهب عدّوا التورق من صور العينة، كالنسفي والزيلعي وغيرهم، ونصوا على الكراهة. ثم جاء ابن الهمام وأخرج التورق من مفهوم العينة، ونفى عنه الكراهة، وجعله خلاف الأولى على أسوأ تقدير. وتبعه على ذلك كثير ممن جاء بعده، كصاحب البحر الرائق والشربلالية. وكلام ابن عابدين يعكس شيئاً من التردد؛ لأنه في موضع حكى خلاف مشايخ المذهب في تفسير العينة، فذكر من التفاسير التورق، ثم العينة الثلاثية، ولم يرجح. ثم في موضع آخر جعل التورق من صور العينة، ثم لما نقل كلام ابن الهمام أقره بقوله «وهو ظاهر».

وسياتي إن شاء الله مزيد بحث حول مفهوم العينة، لكن نكتفي هنا بالإشارة إلى تطور موقف الفقهاء من التورق عبر التاريخ، وهو يشير إلى جنوح الفقه الإسلامي في العصور المتأخرة للعناية بالإجراءات والجوانب الشكلية للمعاملات أكثر من العناية بالمقاصد والغايات التي كانت محل عناية المتقدمين، والله أعلم.

#### مذهب الشافعية:

وضّح الإمام الشافعي رحمه الله موقفه من العينة، ومن العقود عموماً، بقوله: «لا يفسد عقد أبداً إلا بالعقد نفسه، لا يفسد بشئٍ تقدمه ولا تأخره ولا بتوهم ولا بأغلب، وكذلك كل شئٍ لا يفسده إلا بعقده، ولا يفسد البيوع بأن نقول: هذه ذريعة وهذه نية سوء... فإذا دل الكتاب ثم السنة ثم عامة حكم الإسلام على أن العقود إنما يثبت بالظاهر عقدها، لا يفسدها نية العاقدين: كانت العقود إذا عقدت في الظاهر صحيحة أولى ألا تفسد بتوهم

(١) رد المحتار ٢٢٥/٥ - ٢٢٦ وانظر أيضاً: ٢٧٥/٥.



غير عاقدها على عاقدها، سيما إذا كان توهماً ضعيفاً، والله تعالى أعلم»<sup>(١)</sup> فهو يرى أن العبرة في العقود بالظاهر، ولا تؤثر في العقود نية المتعاقدين، ولذلك أجاز رحمه الله أن يشتري البائع حاضراً السلعة التي باعها بأجل بثمن أقل، وضعف حديث زيد بن أرقم في تحريم العينة<sup>(٢)</sup>.

ومع ذلك فإن الشافعي رحمه الله لا يجيز إضمار نية المحرم. فهو يفرق بين صحة العقد وبين نية العاقد. فإن نوى ما هو محرم أثم، لكن هذا لا يستلزم عنده بطلان العقد. فهذا هو يقول: «أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر، لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر. وأكره لهما النية إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع»<sup>(٣)</sup>.

ولهذا لا يصح أن ينسب للإمام الشافعي ولا لغيره من الأئمة شيء من الحيل المذمومة المناقضة لمقاصد الشرع، لمجرد قوله إن النية لا تؤثر في العقود. قال شيخ الإسلام: «نعم، الشافعي يجري العقود على ظاهر الأمر فيها من غير سؤال للعاقد عن مقصوده... أما أن الشافعي أو من هو دونه يأمر الناس بالكذب والخداع وبما لا حقيقة له، وبشيء يُتيقن أن باطنه خلاف ظاهره، فما ينبغي أن يحكى عن مثل هؤلاء الأئمة. فرب قاعدة لو علم صاحبها ما تفضي إليه لم يقلها. فمن رعاية حق الأئمة ألا يحكى هذا عنهم»<sup>(٤)</sup>.

وقال ابن القيم: «والتأخرون أحدثوا حيلاً لم يصح القول بها عن أحد من الأئمة، ونسبوها إلى الأئمة، وهم مخطئون في نسبتها إليهم، ولهم مع الأئمة موقفٌ بين يدي الله عز وجل. ومن عرف سيرة الشافعي وفضله ومكانه من الإسلام علم أنه لم يكن معروفاً بفعل الحيل ولا بالدلالة عليها ولا كان يشير على مسلم بها». ثم قال: «فالذي سوغه الأئمة بمنزلة الحاكم

(١) الأم، كتاب إبطال الاستحسان ٢٩٧/٧ - ٢٩٨

(٢) ٣٨/٣ - ٣٩

(٣) الأم ٧٤/٣ نظرية المصلحة، حسين حامد، ص ٢٩٢ - ٢٩٣

(٤) بيان الدليل ص ١٤٧

يُجْرِي الأحكام على ظاهر عدالة الشهود، وإن كانوا في الباطن شهود زور. والذي سوغه أصحاب الحيل بمنزلة الحاكم يعلم أنهم في الباطن شهود زور كذبة وأن ما شهدوا به لا حقيقة له، ثم يحكم بظاهر عدالتهم.»

قال: «وهكذا في مسألة العينة، إنما جوز الشافعي أن يبيع السلعة ممن اشتراها منه جرياً على ظاهر عقود المسلمين وسلامتها من المكر والخداع. ولو قيل للشافعي: إن المتعاقدين قد تواطئا على ألف بألف ومئتين وتراوضا على ذلك وجعلا السلعة محللاً للربا، لم يجوز ذلك ولأنكره غاية الإنكار»<sup>(١)</sup>.

وقد أكد هذا المعنى الحافظ ابن حجر بعد أن حكى كلام ابن القيم السابق، فقال: «والتحقيق أنه لا يلزم من الإثم في العقد بطلانه في ظاهر الحكم. فالشافعية يجوزون العقود على ظاهرها ويقولون مع ذلك إن من عمل الحيل بالمكر والخديعة يآثم في الباطن». وقال أيضاً: «فمن نوى بعقد البيع الربا وقع في الربا، ولا يخلصه من الإثم صورة البيع، ومن نوى بعقد النكاح التحليل كان محللاً ودخل في الوعيد على ذلك باللعن، ولا يخلصه من ذلك صورة النكاح. وكل شئ قصد به تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرم الله كان إثماً»<sup>(٢)</sup>.

ولذلك نص الشافعية على كراهة العينة، وكراهة كل بيع اختلف في مشروعيته. ففي تحفة المنهاج لابن حجر الهيتمي: «وقد يكره «أي البيع»، كبيع العينة، وكل بيع اختلف في حلّه، كالحيل المخرجة من الربا»<sup>(٣)</sup>.

وهذا يدل على كراهة الحيل ديانة عند الشافعية، وهو يشمل التورق لأنه يصدق عليه أنه من «الحيل المخرجة من الربا».

#### التورق عند شيخ الإسلام ابن تيمية:

كان موقف شيخ الإسلام من التورق موقف الريبة منذ أن ألف كتابه

(١) إعلام الموقعين ٢٢٢/٥ - ٢٢٣

(٢) فتح الباري ٢٢٧/١٢ ، ٢٢٨

(٣) تحفة المحتاج ٢٢٢/٤ - ٢٢٣

«بيان الدليل في بطلان التحليل». وكان في بعض فتاويه يميل للكراهة، حتى استقر قوله على التحريم، ونقل ذلك كل من ابن القيم والبعلي<sup>(١)</sup>. وتعليل شيخ الإسلام للتحريم واضح لا غموض فيه. فهو يرى أن النتيجة التي يريد المتورق أن يصل إليها هي عين النتيجة التي يصل إليها المقترض بربا، ولكن بزيادة كلفة ومشقة وخسارة. «فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه». كما يرى أن النية تؤثر في العقود، وأن الأعمال بالنيات. والمتورق ينوي حصول النقد حاضراً مقابل دين في الذمة أكثر منه، وهو عين ربا النسيئة المحرم. فمن نوى هذه النتيجة فله ما نوى. ويرى رحمه الله أن شراء السلعة إما أن يكون لغرض الانتفاع بها، أو للبيع بربح. أما بيعها بخسارة فهذا يناقض مقصود الشراء ابتداءً<sup>(٢)</sup> ووافق على رأيه تلميذه العلامة ابن القيم رحمه الله.

#### موقف الفقهاء المعاصرين:

اختلف المعاصرون في التورق، فقد رجح الشيخ يوسف القرضاوي المنع، وذكر أن هذا هو المفتى به حينئذ في هيئات الرقابة الشرعية في مصرف قطر الإسلامي ومصرف فيصل الإسلامي بالبحرين<sup>(٣)</sup>. وممن منعه كذلك الشيخ صالح الحصين، وبذلك أخذت الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية لما كان ضمن أعضائها<sup>(٤)</sup>. ومنعه كذلك الدكتور حسين حامد حسان<sup>(٥)</sup>. وسبقت الإشارة لموقف اللجنة الدائمة للإفتاء بالسعودية حول الموضوع.

#### الترجيح:

والراجح أن التورق ينافي مقاصد التشريع وقواعد المبادلات. والأدلة

(١) إعلام الموقعين ٨٦/٥ - ٨٧ تهذيب سنن أبي داود ١٠٨/٥ - ١٠٩ الأخبار العلمية ص ١٩٠

(٢) جامع المسائل ٢٢٣/١ - ٢٢٤ الفتاوى ٤٣٢/٢٩ - ٤٣٤ ، ٤٤٦ - ٤٤٨

(٣) «بيع المراجعة للأمر بالشراء» ص ٢٨ ، ١٠٦ علماً أن الكتاب نشر في ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م وأشكر الشيخ عبدالله العمراني على لفت نظري لهذا المصدر.

(٤) انظر قرارات هيئة الشركة ٢٣٠/١ - ٢٣١ قرار رقم ١٠٩

(٥) في تعليقه على بحوث التورق في مؤتمر الشارقة ص ٢

الشرعية تقتضي القول بتحريمه ديانة، وأنه لا يجوز للمسلم بينه وبين الله أن يتعامل بهذه المعاملة إلا عند الضرورة. أما قضاء، فليس للقاضي إبطال المعاملة إلا إذا ظهرت قرائن يحكم بمثلها على أن غرض المعاملة هو النقد الحاضر مقابل المؤجل، ويدل على ذلك أمور:

### الدليل الأول:

حديث ابن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إذا تبايعتم بالعينة» وفي رواية: «بالعين»، وأخذتم أذنان البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم»<sup>(١)</sup>.

وجه الاستدلال: أن العينة في الحديث نص عام في كل معاملة يراد بها الحصول على العين وهو النقد، مقابل ثمن في الذمة أكثر منه، وهذا يشمل العينة الثائية والثلاثية والتورق، والحديث ذكرها في معرض الذم، وهذا يستلزم ذم التورق شرعاً.

أما شمول العينة لمعنى التورق، فيدل عليه معناها لغة وشرعاً.

قال ابن فارس: «ومن الباب العين، وهو المال الحاضر العتيد. يقال عين غير دين، أي هو مال حاضر تراه العيون». ثم نقل عن الخليل أنه قال: «العينة: السلف، يقال تعين فلان من فلان عينة، وعينه تعييناً». قال: «واشتقت من عين الميزان وهي زيادته». قال ابن فارس: «وهذا الذي ذكره الخليل صحيح، لأن العينة لا بد أن تجر زيادة».

قال: <sup>(٢)</sup> «ويقال من العينة: اعتان، وأنشد:

فكيف لنا بالشرب إن لم تكن لنا دراهم عند الحانوي ولا نقد  
أندان أم نعتان أم ينبري لنا فتى مثل نصل السيف أبرزه الغمد  
يقول: أنشترى بالأجل ديناً، أو نستسلف عينة.

(١) رواه أحمد وأبو داود وغيرهما وقواه شيخ الإسلام (الفتاوى ٢٩/٣٠) وابن القيم (تهذيب السنن ٥/١٤٠) وصححه أحمد شاكر في تخريج المسند (٤٨٢٥) و (٥٠٠٧) وصححه الألباني بمجموع طرقه في السلسلة الصحيحة (١١).

وفي تاج العروس: «وعين الرجل: أخذ بالعين - بالكسر - أي السلف، أو أعطى بها»<sup>(١)</sup>.

فالعين يراد بها النقد الحاضر، وأطلقت العين على السلف؛ لأنه سبب لحصول النقد الحاضر. قال ابن القيم: «العين فعلة من العين: النقد». ثم نقل عن الجوزجاني أنه قال: «أظن أن العين إنما اشتقت من حاجة الرجل إلى العين من الذهب والورق، فيشتري السلعة ويبيعها بالعين التي احتاج إليها وليست به حاجة إليها»<sup>(٢)</sup> ويشهد لذلك الرواية الأخرى للحديث: «إذا تبايعتم بالعين»، فهذا يدل على أن التبايع مقصوده العين أي النقد. وقال ابن رسلان: «سميت هذه المبايعة عينة لحصول النقد لصاحب العينة؛ لأن العين هو المال الحاضر، والمشتري إنما يشتريها ليبيعها بعين حاضرة تصل إليه من فوره ليصل إلى مقصوده»<sup>(٣)</sup>.

فهذا المعنى اللغوي يدل على أن المقصود من العينة هو حصول العين، وهو النقد الحاضر، وهذا المعنى موجود في صور العينة المختلفة، الثنائية والثلاثية والتورق.

أما عند الفقهاء، فقد سبق من نصوص المالكية والحنفية ما يدل على أنهم فسروا العينة بما يشمل صورة التورق. وجعله النسفي هو الصحيح من معانيها. وذكر المالكية صورة التورق ضمن مباحث العينة، كما سبق مفصلاً. وسبق النقل عن مصنف ابن أبي شيبة أن إياس بن معاوية «كان لا يرى بأساً بالتورق يعني العينة».

أما الإمام أحمد، فقد نقل عنه أبو داود أنه كره أن يبيع الرجل نسيئة «ده دوازده»<sup>(٤)</sup> وعد ذلك من العينة. فسأله أبو داود: «يقال لها عينة وإن لم يرجع إليه؟» قال: «نعم»<sup>(٥)</sup> ولذلك قال ابن القيم: «وقد نص أحمد في رواية أبي داود على أنها «أي صورة التورق» من العينة، وأطلق عليه اسمها»<sup>(٦)</sup>.

(١) تاج العروس ٢٩١/٩

(٢) تهذيب السنن ١٠٨/٥

(٣) نيل الأوطار ٢٣٤/٥

(٤) عبارة فارسية بمعنى: العشرة اثنا عشر.

(٥) مسائل الإمام أحمد لأبي داود رقم ١٢٥٧

(٦) تهذيب السنن ١٠٨/٥

وعليه، فجمهور الفقهاء يدرجون التورق ضمن معاني العينة التي ورد بها الحديث. وإذا كان الحديث ذكرها في معرض الذم والتحذير، دل على أن هذه المعاملة مذمومة شرعاً، وهذا يقتضي التحريم. وهو المطلوب.

فإن قيل: إن الفقهاء الذين ذكروا التورق ضمن صور العينة لم يحكموا بتحريمه، بل حكموا بالجواز. فلم يؤخذ ببعض قولهم دون بعض؟

قيل: إدراج التورق ضمن العينة مبني أولاً على معنى العينة في اللغة؛ إذ هي الحصول على النقد من خلال البيع. وهذا المعنى مطابق لمفهوم التورق.

ثم إنه ليس صحيحاً أن الفقهاء أطلقوا القول بجواز التورق، بل صرحوا بالكراهة، خاصة المتقدمون منهم. ومعلوم أن الكراهة عند المتقدمين تفيد التحريم غالباً، كما يقول شيخ الإسلام<sup>(١)</sup> تورعاً منهم عن إطلاق القول بالتحريم. وإنما صرح بالجواز المتأخرون؛ لأسباب سبقت الإشارة إلى بعضها، وما أصدق عبارة الإمام ابن القيم رحمه الله حين قال:

«وقد غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم وأطلقوا لفظ الكراهة. فنفي المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة. ثم سهل عليهم لفظ الكراهة وخفت مؤونته عليهم، فحمله بعضهم على التنزيه، وتجاوز به آخرون إلى كراهة ترك الأولى. وهذا كثير جداً في تصرفاتهم. فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة وعلى الأئمة. وقد قال الإمام أحمد في الجمع بين الأختين بملك اليمين: أكرهه ولا أقول هو حرام، ومذهبه تحريمه. وإنما تورع عن إطلاق لفظ التحريم، لقول عثمان» رضي الله عنه<sup>(٢)</sup>.

ويقال أيضاً: قد نص الإمام أحمد في رواية على تحريم التورق. ومعلوم من أصول مذهب أحمد أنه يمنع الحيل كلها. قال الموفق ابن قدامة: «قد ثبت من مذهب أحمد أن الحيل كلها باطلة»<sup>(٣)</sup> والتورق حيلة بلا ريب، وإنما

(١) بيان الدليل ص ٤٢٢ .

(٢) إعلام الموقعين ٧٥/١ .

(٣) المغني ١٥٤/٦ وانظر: ١١٦/٦ ، ٤١٣ .

وقع الخلاف هل هو حيلة جائزة أو ممنوعة. فإذا اختلفت الروايات عنه رحمه الله فالرواية الموافقة للأصل أولى مما يخالفه، ويمكن حمل رواية الجواز على حالة الضرورة، وبذلك يزول الاختلاف بينها، والجمع مقدم على الترجيح<sup>(١)</sup> أما ترجيح رواية الجواز فهو إهمال لرواية التحريم من جهة، ولأصل مذهب أحمد في الحيل، من جهة أخرى.

ويقال أخيراً: إن تفسير العينة بما يشمل التورق هو من باب الرواية التي تناقلها الفقهاء عن السلف، وأيدها كلام أهل اللغة. وأما الحكم بالجواز أو عدمه، فهو من باب الرأي والاجتهاد. وإذا اختلفت رواية العالم ورأيه، فالعبرة بما روى لا بما رأى، كما هو مقرر في القواعد<sup>(٢)</sup>.

فإن قيل: إن الحديث لا يفيد تحريم العينة؛ لأن المقصود هو ذم ترك الجهاد والاشتغال بالدنيا عن الفرائض والواجبات. ولذلك ذكر الزرع في معرض الذم، ومعلوم أن الزراعة قد وردت أحاديث كثيرة في فضلها والحث عليها. فعلم أن المقصود ليس مجرد ما ذكر من الأعمال، وإنما ما أفضى منها إلى تعطيل شرائع الدين. ويدل لذلك قوله عليه السلام في رواية: «إذا ضن الناس بالدينار والدرهم»، فدل على أن المذموم من العينة هو ما عطل الإحسان والبر الواجبين، لا أن مجرد العينة محرم مطلقاً. وغاية ما فيه هو الكراهة التنزيهية.

فالجواب: ليس في الحديث ذم الزرع مطلقاً، بل هو مقيد بالرضى لقوله «إذا رضيتم بالزرع» أي إذا صار همكم الزرع حتى رضيتموه غاية، وهو كقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا﴾ [يونس: ٧] أي صارت هي غاية مبتغاهم. فهذا من شأنه أن يعطل شرائع الدين ومن أبرزها الجهاد.

وقوله عليه السلام «إذا ضن الناس بالدينار والدرهم» تفسير للسبب الباعث على العينة والنتيجة التي تؤول إليها. فالعينة من شأنها أن تجعل

(١) سيأتي في الفصل الثاني وجه آخر للجمع بين روايات الإمام أحمد.

(٢) الفتاوى ٩٠/٢٣ - إعلام الموقعين ٣٩٤/٤ - البحر المحيط ٣٤٦/٤ - إرشاد الفحول ٢٨٠/١ - ٢٩٤.

الناس يظنون ويشحون عن القرض والصدقات والإحسان. وكل إنسان إذا خُير بين أن يربح وبين أن يُقرض بلا ربح سيفضل الربح. فلا يمكن أن تتجرد العينة عن الإفضاء إلى الشح والبخل المذموم. وما أفضى إلى المذموم فهو مذموم.

ويقال أيضاً: إن هذا التفسير للحديث يجعل العينة الثائية مكروهة وليست محرمة، كما هو قول الشافعية. والجمهور لا يرضون بهذا التفسير. فما كان جواباً لهم عنه فهو جواب من يحرم التورق؛ لأن الجميع من صور العينة.

#### الدليل الثاني؛

إن الربا - الربا الجلي - حرم لما فيه من الظلم، كما قال تعالى ﴿لا تظلمون ولا تظلمون﴾. ومعلوم أن الظلم الذي تضمنه الربا هو شغل ذمة المدين بلا مقابل، فهو إذا اقترض ١٠٠ وثبت في ذمته ١١٠، كان اشتغال ذمته بالعشرة بلا مقابل. وهذه العلة بعينها توجد في جميع صور العينة بلا استثناء؛ لأن مقصود العينة هو الحصول على العين، وهو النقد الحاضر، بزيادة في الذمة. ومن المقرر فقهاً وشرعاً أن الحكم إذا كان معللاً بسبب، فحيثما وجد السبب وجد الحكم، ولا يجوز تعطيل الحكم إذا وجد سببه.

وهذا الدليل هو الذي اعتمده شيخ الإسلام رحمه الله، قال: «المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه مع زيادة الكلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها. فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه»<sup>(١)</sup> وقال أيضاً: «متى قال له الطالب: أريد دراهم، فأى طريق سلكوه إلى أن تحصل له دراهم ويبقى في ذمته دراهم إلى أجل فهي معاملة فاسدة، وذلك حقيقة الربا»<sup>(٢)</sup>.

ومما يوضح كلام شيخ الإسلام، أن الربا هو أيسر الطرق للحصول على

(١) إعلام الموقعين ٨٦/٥ - ٨٧ .

(٢) جامع المسائل ٢٢٣/١ - ٢٢٤ .



الثلث الحاضر مقابل ثمن في الذمة أكثر منه. وجميع صور الحيل على ربا النسيئة تتضمن تكلفة ومشقة وخسارة أكبر من ربا النسيئة الصريح. ومن الثابت شرعاً أن المشقة في ذاتها غير مقصودة للشارع، بل جاء الشرع بضدها وهو اليسر ورفع الحرج. فإذا كان هناك معاملتان تستويان في النتيجة والهدف والغاية، إحداها أكثر كلفة ومشقة من الثانية، فإن جواز الأكثر مشقة يستلزم بالضرورة جواز الأقل مشقة. وتحريم الأقل مشقة يستلزم بالضرورة تحريم الأكثر مشقة. والقول بخلاف ذلك متناقض ومناف لمنهج التشريع.

ومما يؤيد ما سبق قوله ﷺ: «الخراج بالضمان». فهو صريح في منع الضمان دون مقابل ينتفع به الضامن، كما سبق. وإذا كان المضمون والمقبوض من جنس واحد لزم التماثل. ولذلك قال الفقهاء: «النعمة بقدر النعمة والنقمة بقدر النعمة»<sup>(١)</sup> ولا ريب أن المتورق يحصل على ألف ويضمن أكثر منها، فالزيادة ضمان لا يقابله مال ينتفع به، وهي نقمة لا تقابلها نعمة، وهذا ممنوع بمقتضى الحديث.

فإن قيل: الربا اسم لعقد بين طرفين، والتورق ليس عقداً بين طرفين، بل هو معاملة يجريها الشخص مع أكثر من طرف، كل منهما مستقل عن الآخر. فلا ينطبق عليه اسم الربا، ومن ثم لا يجري عليه حكمه.

قيل: لا نسلم أن اسم الربا يختص بمعاملة بين طرفين. فقد ثبت عن النبي ﷺ من طرق أنه قال: «الربا اثنان وسبعون باباً، أدناها مثل إتيان الرجل أمه، وإن أربى الربا استطالة الرجل في عرض أخيه»<sup>(٢)</sup> فأطلق اسم الربا على تصرف منفرد من طرف واحد. ولو استطال شخصان أو أكثر في عرض شخص لكان كل منهما مربياً. فليس اسم الربا في الشرع مختصاً بمعاملة ثنائية، بل قد تكون فردية أو ثنائية أو أكثر.

(١) جمهرة القواعد الفقهية ١/١٨٩ .

(٢) رواه أبو داود الطيالسي والحاكم انظر: صحيح الجامع (٨٧٢) ، (٢٢٠٢) ، (٣٥٣٧) ، (٣٥٣٩).

ونظير ذلك أن الشرع أطلق اسم الزنا على التصرف المنفرد، كما لو تعطرت المرأة وتزينت بقصد لفت أنظار الرجال، وكذلك نظر الرجل للمرأة الأجنبية، سماه النبي ﷺ زنا. فليس اسم الزنا مقصوراً على الفاحشة بين رجل وامرأة، بل يطلق على ما هو دون ذلك من أي من الطرفين، ولو لم يشترك فيه الطرف الثاني، ولو لم يرض به أو حتى يعلم عنه.

ثم يقال: لو سلم جدلاً أن اسم الربا مختص بقرض بين طرفين بزيادة في ذمة المدين، لكانت هذه هي صورة الربا التي يتجلى فيها بأوضح حالة. ولا خلاف أن التورق تختلف صورته عن صورة الربا، وليس النزاع في هذا. إنما النزاع في أن حقيقة الربا هل هي بعينها توجد في التورق أو لا. فمن قصر نظره على الصورة ولم ينظر إلى الحقيقة حكم بالجواز. ومن نظر إلى المعنى الذي لأجله حرم الربا، ووجده بعينه في التورق، حكم بتحريمه لا محالة. وسبق أن حقيقة ربا النسيئة هي الزيادة في الذمة دون مقابل، وهذه بعينها توجد في التورق، بل هي مقصوده. والعبرة بالمقاصد والمعاني لا بمجرد الألفاظ والمباني.

ويقال أيضاً: إن اعتبار صورة الربا دون حقيقته يستلزم جواز العينة بصورها المختلفة، الثنائية والثلاثية؛ لأن صورها تختلف عن صورة الربا. فإن كانت العبرة بالصورة لزم جواز العينة مطلقاً، وإن كانت العبرة بالحقيقة لزم تحريمها جملة، بما فيها التورق. وليس غريباً في الحقيقة شيوع القول بجواز التورق عند المتأخرين إذا علمنا أنهم يرون أن تحريم العينة الثنائية إنما جاء على «خلاف القياس»<sup>(١)</sup> وهذا القول ناشئ من الاعتماد على صورية التعامل والاهتمام بالإجراءات على حساب جوهر المعاملة وحقيقتها والمقصود منها. وإلا فإن القياس الصحيح يقتضي منعها وإبطالها. والقياس الصحيح لا يمكن أبداً أن يخالف الدليل الصحيح، كما يقول شيخ الإسلام<sup>(٢)</sup>.

والغريب أن من يجيز التورق ينظر للصورة في حين أن صاحب المعاملة نفسه لا ينظر للصورة بل للحقيقة، وهي الحصول على نقد حاضر بمؤجل

(١) انظر: ٣٣٥/٤ وحكاه الشافعية عن مخالفيهم: الأم ٣٨/٣ - ٣٩ تكملة المجموع شرح المهذب ١٤٥/١٠ .

(٢) الفتاوى ٥٦٧/٢٠ ، ٥٨٤ .

أكثر منه. وهذا ما جعل كثيراً من الناس يظنون أن الشريعة لا تتعامل بالحقائق بل بالرسوم والمظاهر، ولذلك جنحوا إلى إنكار حكمة التشريع والمصالح التي جاء بها؛ لأن هذه المصالح والحكم لا تكون إلا باعتبار الحقائق والغايات، فبناء الحكم على الصورة دون الحقيقة يجعل الناس أقل إيماناً بالشريعة وتعظيماً لها، ومن ثم أقل التزاماً بأحكامها.

### الدليل الثالث:

صح عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه المنع من التورق. فروى سعيد بن منصور في سننه وعبد الرزاق في المصنف عنه أنه قال: «إذا استقمت بنقد ثم بعث بنقد فلا بأس. وإذا استقمت بنقد فبعت بنسيئة فلا خير فيه، تلك ورق بورق»<sup>(١)</sup>.

وقوله: «استقمت بنقد» أي: حددت قيمة السلعة نقداً. ومعنى كلامه رضي الله عنه: أن البائع إذا حدد للمشتري قيمة السلعة نقداً، ثم باعها له بأجل بثمن أعلى منه، دل ذلك على أن مقصود المشتري هو بيع السلعة للحصول على الدراهم وليس الانتفاع بها، فتكون المعاملة دراهم حاضرة بدراهم مؤجلة. قال شيخ الإسلام: «وهذا شأن المورقين، فإن الرجل يأتيه فيقول: أريد ألف درهم، فيخرج له سلعة تساوي ألف درهم، وهذا هو الاستقامة. تقول: أقمْتُ السلعة قومتها واستقمتها بمعنى واحد، وهي لغة مكية معروفة بمعنى التقويم. فإذا قومتها بألف قال: اشتراها بألف ومائتين أو أكثر».

قال: «وكذلك قال محمد بن سيرين: (٢) إذا أراد أن يبتاعه بنقد فليساومه بنقد، وإن أراد أن يبتاعه بنساً فليساومه بنساً. كرهوا أن يساومه بنقد ثم يبيعه بنساً، لئلا يكون المقصود بيع الدراهم بالدراهم. وهذا من أبين دليل على كراهتهم لما هو أشد من ذلك»<sup>(٣)</sup>.

(١) نقله شيخ الإسلام في بيان الدليل ص ٧٩ وصححه وكذلك ابن القيم في تهذيب السنن ١٠٩/٥ ورواه عبد الرزاق في المصنف ٢٣٦/٨ .

(٢) لم يتيسر لي الوقوف على إسناد هذا الأثر.

(٣) بيان الدليل ص ٧٩ - ٨٠ وانظر: الفتاوى ٤٤٧/٢٩ - ٤٤٧ .

وهذه الصيغة التي ذكرها ابن عباس رضي الله عنه وشرحها شيخ الإسلام هي التي نص عليها فقهاء المالكية والحنابلة، كما سبق. حيث يأتي المشتري للبائع ويقول له: بعني سلعة قيمتها نقداً مائة، بمائة وعشرين مؤجلة. وعبارة المالكية: «وكره خذ بمائة ما بثمانين». وعبارة الحنابلة: «اشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين». وسبق النقل عن الإمام أحمد أنه كره بيع «ده دوازه» أي العشرة اثنا عشر نسيئة، وهذا مطابق لكلام ابن عباس رضي الله عنه.

وإذا ثبت أن عبد الله بن عباس رضي الله عنه منع التورق، فهذا من قول الصحابي الذي لا يعلم له مخالف من الصحابة، واعتضد قوله بعموم النهي عن العينة، وبالقياس الصحيح. ومثل هذا حجة عند جماهير أهل العلم.

قال الشافعي رحمه الله: «وأقوال الصحابة إذا تفرقوا نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو كان أصح في القياس. وإذا قال واحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم له فيه موافقة ولا مخالفة، صرتُ إلى اتباع قول واحدهم إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً، ولا شيئاً يحكم له بحكمه، أو وجد معه قياس».

ونقل كثير من فقهاء الشافعية عن إمامهم أن قول الصحابي حجة إذا عضده القياس<sup>(١)</sup>.

ونقل الأصوليون عن الإمام أحمد روايتين في الاحتجاج بقول الصحابي: أنه حجة ويقدم على القياس الثانية: تقديم القياس عليه<sup>(٢)</sup> وظاهر أن قول الصحابي إذا وافق القياس فهو حجة قولاً واحداً.

وقال ابن القيم في قول الصحابي إذا لم يعلم له مخالف: «فالذي عليه جمهور الأمة أنه حجة»<sup>(٣)</sup> وقال في فتاوى عبد الله بن عباس رضي الله

(١) البحر المحيط ٤٥/٦ - ٥٧

(٢) أصول مذهب الإمام أحمد، ص ٤٣٦

(٣) إعلام الموقعين ٥٥٠/٥

عنه: «ومن المستبعد جداً بل من الممتنع أن يفتي حبر الأمة وترجمان القرآن، الذي دعا له النبي ﷺ بدعوة مستجابة قطعاً أن يفقهه في الدين ويعلمه الحكمة، ولا يخالفه أحد من الصحابة، ويكون فيها على خطأ، ويفتي واحد من المتأخرين بخلاف فتواه ويكون الصواب معه، فيظفر به هو ومقلدوه ويحرمه ابن عباس والصحابة رضي الله عنهم!»<sup>(١)</sup>

وإذا كان قوله هذا رضي الله عنه حجة، دل ذلك على تحريم التورق، وهو المطلوب.

فإن قيل: قد نُقل عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال: «لا يكره هذا البيع؛ لأنه فعله كثير من الصحابة وحُمدوا على ذلك ولم يعدوه من الربا، حتى لو باع كاغدة بألف يجوز ولا يكره»<sup>(٢)</sup> ويبدو أن مراده التورق؛ لأنه قال: حتى لو باع كاغدة، وهي الورقة، بألف. أي أن مشتري الكاغدة يثبت في ذمته ألف ثم يبيعه في السوق ليحصل ثمنها. فمراده أن التورق جائز ولو كان الثمن المؤجل كبيراً. وقد حمل بعض متأخري الأحناف عبارة أبي يوسف هذه على التورق دون العينة الثنائية<sup>(٣)</sup>.

فالجواب: إن هذا النقل - إن صح عن أبي يوسف رحمه الله - محل نظر من وجوه.

منها أنه لم يسند شيئاً عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا يعرف في كتب الحديث والآثار شئ من ذلك. ولا يخفى أن النقل عن الصحابة لا بد فيه من الإسناد الصحيح، وإلا لم يكن فيه حجة.

ومنها أن ظاهر عبارة أبي يوسف أن الصحابة فعلوا ذلك ولم ينكره منهم أحد، وهذا خطأ قطعاً لثبوت التحريم عن ابن عباس رضي الله عنهم جميعاً. بل إن ما نقله شيخ الإسلام عن محمد بن سيرين من قوله: «كرهوا أن يساومه بنقد ثم يبيعه بنسأ» يفيد كراهة الصحابة رضي الله عنهم

(١) إعلام الموقعين ١٧/٦

(٢) نقله ابن الهمام في فتح القدير ٢٢٤/٦

(٣) حاشية ابن عابدين ٢٢٦/٥

للتورق، لأن ابن سيرين إذا قال: «كرهوا» فإنما ينقل عن الصحابة، كما يقول شيخ الإسلام<sup>(١)</sup>.

ثم لو فرض جدلاً أن بعض الصحابة أجاز التورق، لكان معارضاً بقول ابن عباس. وإذا اختلفت الصحابة فالأخذ بما وافق النص والقياس من أقوالهم أولى من خلافه.

#### الدليل الرابع:

إن من مقاصد التشريع المقطوع بها حفظ المال، بل عدّه الشاطبي رحمه الله من الكليات التي اتفقت عليها الملل، وعلمها عند الأمة كالضروري<sup>(٢)</sup> ولذلك حرم الشرع الإسراف والتبذير، وأوجب الحجر على السفية، وقال: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء: ٥] كما حرم السرقة والغش وأكل المال بالباطل.

ولذلك أيضاً حرم إضاعة المال، كما في الحديث عنه ﷺ أنه قال: «إن الله يرضى لكم ثلاثاً ويسخط لكم ثلاثاً. يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعصموا بحبل الله جميعاً، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم. ويسخط لكم قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال»<sup>(٣)</sup> ونص الفقهاء على أن المضيع لماله يجب الحجر عليه. قال ابن المنذر: «أكثر علماء الأمصار من أهل الحجاز والعراق والشام ومصر يرون الحجر على كل مضيع لماله، صغيراً كان أو كبيراً»<sup>(٤)</sup>.

ومن إضاعة المال: أن يشتري المرء بسعر مرتفع ويبيع بسعر منخفض دون مصلحة من وراء ذلك، ولذلك قال الدسوقي: «والشراء بغلوّ والبيع برخص مكروه»<sup>(٥)</sup>.

فإذا قصد الشخص أن يخسر في بيعه وشرائه، دون أن يكون ذلك تبرعاً منه لمن باع له أو اشترى منه، ودون أن يكون لمصلحة دينية أو دنيوية،

(١) بيان الدليل ص ٢٠٣

(٢) الموافقات ٣١/١

(٣) رواه مالك في الموطأ ٩٩٠/١ وبنحوه أحمد ومسلم صحيح الجامع (١٨٩٥)

(٤) المغني ٥٩٥/٦

(٥) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٨٨/٣

فهذا إضاعة للمال بلا ريب، فلا يجوز قصدها وطلبها والسعي إليها .  
والتورق الذي يشتري سلعة بمائة وعشرين مؤجلة، لكي يبيعها بمائة  
نقداً، قد خسر في بيعته قدر العشرين. وهذه الخسارة مقصودة له مطلوبة،  
وليست أمراً عارضاً لا يد له فيه، ولا هي تبرع منه لأحد. وهذا مناقض  
لمقصد حفظ المال الذي جاء به الشرع، ولنهيه ﷺ عن إضاعة المال، وهذا  
يستلزم التحريم.

ومن أبرز خصائص الحيل منافاتها لحكمة التشريع من العقد الذي  
يتذرع به المحتال. وهذا واضح في التورق؛ إذ يشتري المتورق السلعة لبيعها  
بخسارة. فالبيع بخسارة ينافي مقتضى الشراء ابتداءً؛ لأن الشراء شرع  
لتحقيق مصلحة المشتري، وهي إما الانتفاع بالسلعة، وإما التجارة فيها من  
خلال بيعها بربح، وفي كلتا الحالتين يحقق العقد مصلحة المشتري. أما  
المتورق فهو يشتري لبيع بخسارة، فلا هو انتفع باستهلاك السلعة ولا هو  
ربح بالمتاجرة فيها. ولا ريب أن هذا ينافي حكمة تشريع البيع أصلاً. ولذلك  
يصبح الشراء عبثاً، وهذا شأن الحيل المذمومة عموماً<sup>(١)</sup> بل يصبح مقصود  
المتورق مناقضاً لمقصود العقد الذي شرع لأجله، وقد قرر كل من ابن تيمية  
والشاطبي أن العقد لا يجوز أن يراد به نقيض مقصوده<sup>(٢)</sup>.

فإن قيل: لا يلزم أن يخسر المتورق في بيعته الثانية، بل قد يربح. وإذا  
كان كذلك لم يكن عليه تثريب في شرائه وبيعه، وإلا فالتجارة بيع وشراء  
وهي معرضة أيضاً للخسارة، فهل يقال بمنعها؟

قيل: الكلام في مقصود المتورق، ومقصوده كما نعلم جميعاً هو بيع السلعة  
بأقل مما اشتراها به، ولذلك يقول للبائع: بعني سلعة قيمتها الحاضرة ١٠٠  
بثمن مؤجل ١٢٠. والمقاصد في العقود معتبرة، كما هو معلوم<sup>(٣)</sup>.

أضف إلى ذلك أن احتمال الربح في البيعة الثانية نادر، والنادر لا حكم

(١) انظر: بيان الدليل ص ١٦٥

(٢) بيان الدليل ص ١٧٠ ونحوه في الإنصاف ٢٤/٨ الموافقات ٢٧/٢ تعليق د. حسين حامد على بحوث التورق ص ٤

(٣) إعلام الموقعين ٥٠٤/٤ بيان الدليل ص ٩٣

له. وإرادة العاقل لا تتوجه إلى الاحتمالات القليلة أو النادرة، كما يقول العز بن عبد السلام رحمه الله، بل إلى الاحتمالات الغالبة (١) وإذا كان المراد هو الغالب، والغالب هو الخسارة، كان الحكم مبنياً على ذلك.

ثم يقال: هناك فرق بين قصد الخسارة مع احتمال حصول الربح، وبين قصد الربح مع احتمال حصول الخسارة. فالتاجر يقصد الربح وقد تعرض له الخسارة دون قصد، أما المتورق فهو يقصد الخسارة وقد يعرض له الربح دون قصد، فكيف يقارن أحدهما بالآخر مع تناقض مقاصدهما؟

ونظير ذلك النكاح بنية الطلاق، فالذين يجيزون هذا النكاح يقولون: إن كل نكاح قد يعرض له الطلاق، فليس هناك محذور في تبني نية الطلاق ابتداءً. والمانعون يقولون: إن النكاح يراد به الاتصال والدوام، ولا يراد به الانقطاع، وفرق بين الأمرين، فقصد الاستدامة مع احتمال طروء الانقطاع ينافي قصد الانقطاع مع احتمال طروء الدوام. «وفرق بين اتصال يقبل الانقطاع، واتصال يقصد به الانقطاع» (٢) فقياس أحد الأمرين على الآخر قياس للشئ على ضده.

فإن قيل: إن هذه الخسارة لا تقع باختيار المتورق، فهو مضطر إليها ولا يستطيع منعها.

قيل: فهذا هو بيع المضطر الذي نهى عنه النبي ﷺ (٣) وإذا كان هذا البيع محرماً لم يجز قصده والتوسل إليه ومباشرته، لا للبائع ولا للمشتري.

فإن قيل: لا نسلم أن المتورق يخسر، أو أنه لا يحصل على مصلحة مقابل البيع برخص، بل يستفيد الحصول على النقد الحاضر، وهو مصلحة معتبرة شرعاً تجبر فرق الثمن، فلا يكون في الحقيقة خاسراً. فما المانع من أن يتحمل المرء زيادة في الثمن مقابل الحصول على السيولة؟

(١) القواعد الكبرى ٢/٢١٨، ٢٠٠

(٢) بيان الدليل ص ٤٠٨ وانظر: الزواج بنية الطلاق للسهلي ٢٠١، ٢٠٧

(٣) رواه أبو داود: قال الخطابي: «وفي إسناد الحديث رجل مجهول لاندري من هو إلا أن عامة أهل العلم قد كرهوا البيع على هذا الوجه» معالم السنن بحاشية مختصر المنذري ٤٧/٥ وانظر في انعقاد الإجماع على وفق الخبر: «عقد الكالئ بالكالئ».



قيل: إن كان المقصود هو السيولة فما الحاجة إذن لتوسيط السلعة؟ فوجود البيع والشراء في هذه الحالة لغو لا معنى له. ولذلك فإن هذه الحجة بعينها - التي يذكرونها - تنطبق على ربا النسيئة، وهي التي يتذرع بها المدافعون عن الفائدة، ويقولون: الفائدة ثمن للنقد الحاضر والسيولة الحاضرة مقابل التأجيل. فإن كانت الحجة صحيحة لزم جواز ربا النسيئة، وإن كانت باطلة ثبت حرمة التورق. ولذلك نقول: إن المجيزين للحيل الربوية لا يمكنهم أن يعللوا تحريم الربا بعلّة صحيحة، بل هو عندهم من باب التعبد وعلى خلاف القياس. وهذا خطأ منهجي في فهم أحكام الشرع ومقاصده، وفي إدراك المعاني الاقتصادية.

والشرع لم يهدر قيمة السيولة ولم ينكر أهميتها، ولذلك شرع بيع السلم. أما الربا فهو وإن كان يحقق السيولة مؤقتاً، لكنه يحققها من خلال الظلم الواقع على المدين وشغل ذمته دون مقابل. ويكون مآل ذلك هو تركز الثروة لدى الدائنين، ومن ثم تقلص السيولة من الاقتصاد. فالربا يناقض أصل الهدف الذي وجد له الاقتراض ابتداءً، وهو توفير السيولة.

وكما لا يجوز للبائع أن يحتج بقصد الربح وتتمية المال على ربح ما لم يضمه أو بيع ما ليس عنده، فكذلك لا يجوز للمشتري أن يحتج بقصد السيولة على جواز تحصيل النقد مقابل زيادة في الذمة. فالربح والسيولة كلاهما من المقاصد المشروعة. لكن مشروعية المقصد والغاية لا تبرر الوسيلة، بل لا بد من اتباع الوسيلة المشروعة لتحقيق الغاية المشروعة. أما الوسائل المحرمة فمآلها في الحقيقة أن تفضي إلى غايات محرمة، وإن بدا مؤقتاً أنها تحقق الغاية المشروعة.

والشرع منع الخلل في كلا الجانبين، فممنع صاحب المال من ربح ما لم يضم، ومن بيع ما ليس عنده، ومن بيع الدين بالدين، سداً لباب الربا من جهة المقرض. كما حرم العينة بكل صورها، وقرر أن الخراج بالضمان، وحرم إضاعة المال، وشدد في الاستدانة، سداً لباب الربا من جهة المقرض.

فالشرع سد الباب من كلتا جهتي الربا، ولم يتساهل مع إحداهما دون الأخرى، ولذلك سوى النبي ﷺ في اللعن والذم بين آكل الربا وموكله، وقال: الآخذ والمعطي سواء.

والذين يجيزون التورق يمنعون ربح ما لم يضمن، ويعللون ما ورد من النهي عنه بأنه ربا في الحقيقة. ولكن هذا التعليل ينطبق أيضاً على التورق؛ لأن حقيقته هي الربا، فلم يعلل أحدهما دون الآخر؟ ولم يمنع البائع من ربح ما لم يضمن ولا يمنع المتورق من ضمان ما لم ينتفع به؟

وإذا فرض أن أحدهما أولى بالمنع من الآخر، فهو المدين، وذلك أن السماح للمدين بالتورق يفضي إلى وجود من يستغل حاجته للسيولة من أجل الربح، فيقع الأخير في بيع ما ليس عنده أو ربح ما لم يضمن، كما هو مشاهد، البائع والمشتري لا غرض لأي منهما في السلعة، بل هذا قصده النقد الحاضر وذاك قصده الربح المؤجل، وفي هذه الحالة ليس من مصلحة أي منهما العناية بالسلعة وقبضها وحيازتها وتحمل ضمانها، بل تصبح جميع هذه القيود عبئاً اقتصادياً ينبغي التخلص منه، فوجود من يرغب النقد الحاضر يتيح الفرصة؛ لوجود من يرغب في الربح المؤجل، كما هي سنة الحياة في الاقتصاد، وكما هو مقتضى الحوافز الاقتصادية. وهذا يقودنا إلى:

#### الدليل الخامس:

قاعدة سد الذرائع، التي تواترت بها نصوص الشريعة، وتضافرت عليها عشرات الأدلة الشرعية<sup>(١)</sup> وهذه القاعدة تقتضي تحريم التورق حتى لو فرض جدلاً أنه غير محرم في ذاته.

ولا يمكن فهم هذه القاعدة على حقيقتها إلا بفهم الواقع الذي تطبق فيه الأحكام الشرعية؛ فالفقه يتطلب أمرين، كما يقول ابن القيم: فهم الواقع<sup>(٢)</sup> وحقيقته، وفهم الواجب الذي أوجبه الله في هذا الواقع.

(١) توسع شيخ الإسلام في تقريرها في كتابة بيان الدليل في بطلان التحليل، وابن القيم في إعلام الموقعين، وأفردها بالتأليف محمد البرهاني في كتابه «سد الذرائع» ومصطفى مخدوم في كتابه «قواعد الوسائل» وغيرهما.

(٢) إعلام الموقعين ١٦٥/٢ .

وفهم الواقع ضروري لمعرفة كيفية إفضاء الوسائل إلى غاياتها، والأسباب إلى مسبباتها، ولمعرفة أنواع الغايات التي تفضي إليها الأعمال المختلفة، وما لم توجد هذه المعرفة الدقيقة، فسيوجد من يمنع كل شئ سداً للذريعة، ومن يسمح بكل شئ نفياً للذريعة.

ومن رحمة الله تعالى بهذه الأمة أنه لم يكلها إلى عقولها البشرية القاصرة، بل بين لها الأدلة والأمارات والبراهين التي تعصمها من الزيغ والضلال، وتتأى بها عن الانحراف والاضطراب.

ولذلك حذر النبي ﷺ من عدد من المعاملات المالية؛ لما تتضمنه وتفضي إليه من معاني الربا وحقيقته، وإن بدت في الصورة على خلاف الربا. فحرم اجتماع السلف والبيع، وإن لم يقصد الطرفان الربا؛ لأن ذلك ذريعة إلى أن يحابي المقترض المقرض في البيع، فيزيده في الثمن إن كان مشترياً، أو ينقص له منه إن كان بائعاً. فتكون المحاباة لأجل القرض، وهذا هو الربا.

ومن هذا الباب تحريمه ﷺ مبادلة الدراهم بالدراهم أو التمر بالتمر متفاضلاً، حتى لو اختلفت الجودة في أحد الجانبين. وليس في هذا إهدار للجودة أو إنكار لقيمتها، ولكن سداً للذريعة الربا، كما قال عليه السلام: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الدينار بالدينارين فإني أخاف عليكم الرما» أي الربا<sup>(١)</sup> فإذا بلغت دقة الشرع في سد أبواب الربا إلى هذه الدرجة، كان اتباعه في سد ما هو أقرب من ذلك، أوجب وأكد.

ومن الأمثلة على دقة الشرع في التصرفات المالية، أنه ﷺ في حجة الوداع، لما أراد أن ينحر هديه، أمر ألا يعطى الجزار منها شيئاً، وقال: «نحن نعطيه من عندنا»<sup>(٢)</sup> وسر ذلك أن الهدى مما يراد به وجه الله عز وجل، فهو من التبرع. وأجرة الجزار معاوضة مقابل عمله. فلو أعطاه من لحم الهدى لكان ذلك صرفاً لبعض الهدى عن التبرع إلى المعاوضة. فحرص ﷺ

(١) رواه مالك وأحمد انظر تخريج إلام الموقعين: ٣/٣٩٩ ح ٢٠.

(٢) رواه مسلم (١٣١٧).

ألا يعطيه من الهدى شيئاً، حفظاً للتبرع من أن تشوبه شائبة المعاوضة، فيؤول إلى أن يكون العمل لغير الله.

ومن الأمثلة الدقيقة على مراعاة الشرع للحوافز وما يمكن أن تفضي إليه: أن النبي ﷺ أمر الصحابي الذي أرسل معه الهدى إذا عطب منه شئ قبل بلوغ محله أن ينحره ويخلي بينه وبين الناس، ونهاه أن يأكل منه شيئاً هو أو أحد من رفقته<sup>(١)</sup> قال العلماء: سبب ذلك أنه إذا جاز له أن يأكل أو يطعم رفقته قبل محل الهدى، فربما دعت نفسه إلى أن يقصر في علفها وحفظها لكي تعطب، فينحرها قبل المحل ليأكلها هو وأصحابه، فسد النبي ﷺ الباب من أصله، فإذا يئس هو وأصحابه من أكلها، لم يوجد لديه الحافز للتقصير في حقها؛ «وهذا من أطف سد الذرائع»<sup>(٢)</sup>.

ومن هذا الباب نهيه ﷺ عن طعام المتباريين<sup>(٣)</sup> وهما شخصان يتباريان في الضيافة والإنفاق والجود، فيفضي ذلك إلى الإسراف والمباهاة وإضرار كل منهما بالآخر؛ فلذا نهى عليه السلام عن أكل طعام أي منهما؛ لأن في ذلك إعانة لهما على المباهاة والمباراة، فإذا امتنع الناس من أكل طعامهما سد ذلك الباب من أصله.

والذرائع أو الوسائل التي تفضي إلى المحرم نوعان: نوع يفضي إلى المحرم غالباً، ويعلم ذلك بالتجربة والمشاهدة، كما في منع النبي ﷺ لبيع الثمر قبل بدو الصلاح، حين رأى ما يفضي إليه من النزاع والشقاق<sup>(٤)</sup>.

النوع الثاني: قد لا يتحقق إفضاؤه إلى المحرم، لكن الحوافز الفطرية تقتضيه. وهو ما عبر عنه شيخ الإسلام بأن «الطبع متقاض لإفضائها»<sup>(٥)</sup> ومن هذا الباب تحريم النبي ﷺ للدينار بالدينارين والدرهم بالدرهمين، كما سبق، خشية الوقوع في الربا. ولم ينتظر النبي ﷺ إلى حين تحقق إفضاء ذلك إلى الربا كي ينهى عنه؛ لعلمه أن الطباع تقتضيه.

(١) رواه مسلم (١٣٢٥).

(٢) بيان الدليل ص ٢٦٧.

(٣) رواه أبو داود وغيره صحيح (٠٠٠).

(٤) رواه البخاري تعليقاً وأبو داود جامع الأصول (٢٨٩).

(٥) بيان الدليل ص ٢٥٤.

فالنوع الأول يفضي إلى المحرم بالفعل، والثاني يفضي بالقوة. وأكثر الذرائع التي حرمها الشرع في المعاملات المالية هي من النوع الثاني؛ لأن النشاط الاقتصادي مبني على الحوافز بالدرجة الأولى.

وإذا كان هذا هو منهج التشريع في الذرائع، فمن السهل أن ندرك موقفه من التورق حتى لو فرض جدلاً أنه غير محرم في ذاته.

وذلك أن جميع التكاليف والأعباء المتصلة بالسلعة، كالتقويض والحياسة والتسليم والمعاينة النافية للجهالة وكل ما يتصل بذلك من الإجراءات، ليس من مصلحة أي طرف الالتزام بها؛ لأنه لا غرض لأي منهما فيها. وفي هذه الحالة فإن الربا الصريح أجدى اقتصادياً من التورق وسائر صور العينة والحيل الربوية.

قال شيخ الإسلام: «ولهذا تجد الصحيح الفطرة لا يحافظ على تلك الشروط، لرؤيته أن مقصود الشروط تحقيق حكم ما شرطت له والمنع من شئ آخر، وهو إنما قصد ذلك الآخر لا ما شرطت له. ولهذا يكون إتيانهم بالمحرم الظاهر أنفع لهم وأقل ضرراً عليهم من الإتيان بالحيلة لو كان مقصودهم مباحاً. فعلم أن مقصودهم محرم. مثال ذلك أن من كان مقصوده أخذ ألف بألف ومائتين، فأخذها على وجه الربا الظاهر أنفع له من المعاملة الربوية، فإنه يأخذها ألفاً ويبقى في ذمته ألف ومائتان، وإذا اشترى منه سلعة ثم باعها لثالث، يعيدها للأول أو لا يعيدها، فإنه في الغالب يزداد تعبه وعمله وتنقص نفقته، فإنه يذهب بعض المال أجرة الدلال وبعضه من إعطاء الثالث المعين أو من خازنها إذا بيعت، فلا تسلم له الألف المقصودة من المعاملة الربوية كما تسلم له مع الربا الظاهر، فيكون الربا أنفع لهم من هذه الحيل. والشارع حكيم رحيم، لا يحرم ما ينفع ويبيح ما هو أقل نفعاً، ولا يحرم ما فيه ضرر ويبيح ما هو أكثر ضرراً منه. فإذا كان قد حرم الربا فتحريمه لهذه المعاملات أشد، ولو قدر أنه أباحها، لكانت إباحته للربا الظاهر أولى»<sup>(١)</sup>.

وهذا هو الضابط الذي يميز بين ذرائع الربا التي يجب سدها وما ليس منها. فكل معاملة تؤدي لنفس نتيجة الربا، وهي ثمن حاضر بمؤجل أكثر

(١) بيان الدليل ص ٢٦٨ .

منه، مع زيادة التكلفة، فإن الحوافز الفطرية تقتضي التخلص من هذه التكاليف لتحقيق مصلحة الطرفين، ويكون مآل ذلك إلى الربا، بخلاف البيوع الشرعية التي تتضمن من المصالح والمنافع ما يجبر تكاليف الشروط والإجراءات الشرعية، ومن ثم لا توجد حوافز كافية للتخلص من هذه التكاليف، فلا تقضي إلى الربا.

وسبق أن الربا هو أسير الطرق وأقلها كلفة للحصول على السيولة مقابل زيادة في الذمة، والحياة الاقتصادية قائمة على البحث عن الأقل كلفة والأكثر ربحاً. فكل معاملة تحقق نتيجة الربا مع زيادة التكلفة، فإن ضغط المنافسة وطلب الربحية سيؤدي تدريجياً إلى إزالة هذه التكاليف، عاجلاً أو آجلاً، ومن ثم الاقتراب أكثر فأكثر من الربا. والتورق، لما كان أكثر كلفة من الربا مع كونه يراد به نفس النتيجة، فهو ذريعة فعلية للوقوع في الربا. وإذا كان كذلك فيجب منعه عملاً بقاعدة الشرع المحكمة في سد الذرائع، وهو المطلوب.

#### أدلة المجيزين للتورق والجواب عنها:

احتج المجيزون للتورق بعدد من الأدلة: (١)

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾، والتورق لا يعدو أن يكون شراءً وبيعاً، فهو حلال بنص الآية.

#### والجواب:

١- مضمون هذه الحجة أن التورق يتكون من عقدين كل منهما حلال، فالمجموع إذن حلال. وهذا خطأ؛ لأن حكم البيع المفرد يخالف البيع الذي انضم إليه عقد آخر، فالبيع مفرداً مشروع، والسلف أيضاً مشروع، لكن اجتماع البيع مع السلف ممنوع بنص الحديث. ولذلك قال العلماء: «حكم الجمع يخالف حكم التفريق»<sup>(٢)</sup> وقال الشاطبي: «الاستقراء من الشرع عرف أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا تكون في حالة الانفراد ... فقد نهى عليه

(١) انظر بحوث التورق ضمن قائمة المصادر.

(٢) القواعد النورانية ص ٢١١ .

الصلاة والسلام عن بيع وسلف، وكل واحد منهما لو انفرد لجاز. ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح، مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها... ونهى عن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة، وذلك يقتضي أن للاجتماع تأثيراً ليس للانفراد»<sup>(١)</sup>.

والتورق اسم لمعاملة تجمع عقدين: أحدهما الشراء بثمن مؤجل من طرف، والثاني البيع حالاً لطرف آخر بثمن أقل من المؤجل. وكون كل عقد على انفراده مشروعاً لا يعني أن المجموع مشروع؛ لما سبق من تأثير الاجتماع في الأحكام الشرعية، والآية إنما تناولت «البيع» مطلقاً، دون أن يفهم منه أي شروط أو عقود إضافية تخل بمقصوده، فلفظ البيع في الآية لا يتناول صورة التورق. وهذا يقتضي تطلب الحكم من الأدلة الخاصة ومن قواعد المبادلات وأصولها التي أتى بها الشرع، وقد سبق أن هذه الأدلة والقواعد تقتضي تحريم التورق.

٢- إن كل حيلة من الحيل الربوية يستدل عليها أصحابها بهذه الآية؛ وذلك أن حقيقة الحيلة الربوية أنها بيع في الظاهر وربما في الباطن. فإن صح الاستدلال بالآية على إحدى هذه الحيل، لزم صحة الاستدلال على الجميع، وإن بطل الاستدلال، بطل في الجميع. ومعلوم أنه لا يوجد من الفقهاء من يجيز جميع الحيل بلا استثناء. فالمذهب الشافعي، مع إجازته للعينة، يشدد في مسألة «مد عجوة»، والمذهب الحنفي على العكس<sup>(٢)</sup> فإن استدل أحدهما بالآية لم يسلم له الآخر ذلك، مع أن نسبة الاستدلال واحدة في الأمرين، وهذا يعني أنه لا يسلم الاستدلال بهذه الآية على حيلة من الحيل الربوية مطلقاً، لا التورق ولا غيره.

٣- إن قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ أقوى ردّاً على القول بجواز التورق وسائر صور العينة؛ وذلك أنها جاءت ردّاً على شبهة المشركين الذين قالوا: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾، فرد الله عليهم بقوله سبحانه: ﴿وأحل الله

(١) الموافقات ٣/٤٦٨ - ٤٧٠ .

(٢) إعلام الموقعين ٥/١٢٢ .

البيع وحرم الربا، فالآية أثبتت الفرق بين حقيقة البيع وحقيقة الربا، وأن وجود الزيادة مقابل الأجل في الأمرين لا يستلزم التسوية بينهما؛ لأن منفعة البيع تجبر هذه الزيادة، أما في الربا فلا يوجد ما يجبرها، فتبقى ظلماً محضاً على المدين، كما سبق. فإذا لم تكن السلعة مقصودة للمشتري إلا لمجرد التحيل على التمويل، انتفت منفعة التبادل، وبقيت تكلفة التمويل دون ما يجبرها. وبذلك ينتفي الفرق بين البيع وبين الربا الذي لأجله أحل الله الأول وحرم الثاني، فلولا منفعة التبادل لما كان هناك فرق بين البيع والربا، ولكانت شبهة المشركين صحيحة ولا يمكن الجواب عنها.

وكل صور العينة تتضمن البيع صورياً، لكنها لا تتضمن منفعة البيع الحقيقية التي لأجلها افترق البيع عن الربا، فالمتورق لا ينتفع بالسلعة ولا يربح منها؛ لأنه لا بد أن يتخلص منها بخسارة ليحصل على النقد، فتصبح بذلك عبئاً إضافياً عليه فوق الزيادة مقابل الأجل التي تحملها ابتداءً، فبدلاً من أن يكون البيع سبباً لجبران تكلفة التأجيل، صار سبباً لمزيد من التكاليف والأعباء والنفقات، فالتورق من هذا الوجه أسوأ من الربا الصريح.

ولذلك لا يمكن لمن يجيز الحيل على ربا النسئية أن يثبت فرقاً صحيحاً بين البيع والربا، وغاية ما عندهم أن الفرق بينهما إنما هو في الصورة، وإلا فالحقيقة واحدة، وهذا هو مذهب من يقول: إن الأوامر الشرعية لا تتضمن مصالح حقيقية، بل هي لمجرد الاختبار والامتحان والابتلاء، وهذا مذهب فاسد مناقض للنصوص المتواترة من الكتاب والسنة بإثبات حكمة الله تعالى في شرعه وأمره.

ولهذا السبب لا يستطيع أصحاب الحيل الربوية أن يجيبوا عن شبهة المشركين بالتسوية بين البيع وبين الربا، ولو لم يكن في ذم الحيل الربوية إلا عجز أصحابها عن الرد على شبهة المشركين لكفى، وهذا مما يبيِّن سر إثبات القرآن لهذه الشبهة وتخليدها في كلام الله تعالى؛ إذ الرد عليها يتضمن إبطال الحيل الربوية من أساسها، وصدق الله: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ



أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٧﴾ [يونس: ٣٧].

ولهذا السبب أيضاً لا يمكن لمن يقول بالحيل أن يثبت حكمة تحريم الربا، بل عندهم إن تحريم الربا أقرب إلى التعبد منه إلى أن يكون معقول المعنى، وأن تحريمه على خلاف القياس، وقد عاب شيخ الإسلام رحمه الله من تبنى هذا الموقف فقال: «حتى بلغني عن بعض المرموقين أنه كان يقول: لا أدري لم حرم الربا؟ ويرى أن القياس تحليله، وإنما يعتقد التحريم اتباعاً فقط، وهذا المعنى الذي قام في نفس هذا هو الذي قام في نفوس الذين قالوا: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾، فليُعزَّ مثل هذا نفسه عن حقيقة الإيمان والبصر في الدين، وإن لم يكن عن هذه المصيبة عزاء، وليتأمل قوله تعالى: ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا﴾. فليُنظر هل أصابهم هذا التخبط الذي هو كمس الشيطان، لمجرد أكلهم السحت، أم لقولهم الإثم مع ذلك، وهو قولهم: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾؟ فمن كان هذا القياس عنده متوجهاً، وإنما تركه سمعاً وطوعاً، ألم يكن هذا دليلاً على فساد رأيه ونقص عقله وبُعدِه عن الفقه في الدين؟»<sup>(١)</sup>

٥- إن مقصد الشرع من ربط التمويل بالبيع هو أن يكون التمويل تابعاً للمبادلات، كما سبق، أما التورق وسائر صور العينة فهي على النقيض من ذلك، تجعل المبادلات تابعة للتمويل. وهذا مع مناقضته لحكمة التشريع، فهو مناقض للمنطق الاقتصادي؛ لأن تكلفة التمويل لا يمكن الوفاء بها إلا من خلال النشاط الاقتصادي الفعلي، والمفترض أن هذا النشاط يتم من خلال المبادلات والمعاملات المشروعة، فإذا انعكس الوضع وصار النشاط الاقتصادي خادماً للتمويل، انعكس الهدف من النشاط الاقتصادي أصلاً، فبدلاً من أن يكون سبباً لتحقيق الرفاه والرخاء، صار مسخراً لسداد تكاليف

(١) بيان الدليل ص ١٧٧ .

التمويل وخدمة الديون، فيصبح التمويل نزيهاً في جسم الاقتصاد لمصلحة أصحاب المال، تماماً كما هو الحال في النظام الربوي.

الدليل الثاني: حديث بلال المازني رضي الله عنه في تمر خيبر، حين قال له النبي ﷺ: «بع الجمع بالدرهم وابتع بالدرهم جنيباً»<sup>(١)</sup> قالوا: فهذا الحديث نص في جواز عقد صفقتين متتاليتين لأجل تجنب الوقوع في الربا. وإذا جاز هذا لاجتناب ربا الفضل، فلم لا يجوز مثله لاجتناب ما هو أولى بالحذر منه وهو ربا النسيئة؟

#### والجواب:

١- إن هذا الحديث يُستدل به على جميع صور العينة، الثنائية والثلاثية والتورق. وجمهور المجيزين للتورق لا يجيزون بقية صور العينة، فما كان جواباً لهم عن هذا الحديث فهو جواب للمانعين منها مطلقاً.

فإن قيل: العينة الثنائية تحصل بين طرفين، والحديث لا يدل على أن مبادلة التمر بين طرفين.

قيل: ليس في الحديث النص على ذلك، بل هو مطلق، ثم إن العينة الثلاثية ليست بين طرفين.

فإن قيل: العبرة بالتواطؤ، فإذا لم يوجد توافقاً بين الأطراف، جاز، سواء كانوا اثنين أم ثلاثة أم أكثر، وهذا مقتضى الحديث.

قيل: لا ريب أن التواطؤ معتبر شرعاً، ولكن التواطؤ يوجد في التورق أيضاً، حين يبيع البائع سلعة تساوي قيمتها الحاضرة حاجة المتورق من النقد، وذلك بثمن مؤجل أعلى منه، كما سبق، فاعتبار التواطؤ في جانب دون آخر تحكّم.

فإن قيل: العبرة بعودة السلعة إلى البائع، فإن عادت، بواسطة أو بغير واسطة، فهو ربا، وإلا فلا.

(١) متفق عليه جامع الأصول (٣٧٤).

قيل: أين في الحديث أن السلعة لا يجوز أن تعود للبائع؟

ثم يقال: لا تعود السلعة للبائع إلا بعد أن تخرج من يد المتورق. فلم كانت عودتها محرمة ولم يكن خروجها محرماً، مع أن خروجها شرط بل سبب لعودتها؟

ولا ريب أن عودة السلعة إلى البائع تكمل أركان القرض الربوي؛ لأن المتورق يكون قد قبض نقداً مقابل زيادة في الذمة، والبائع قد سلّم نقداً مقابل زيادة له في ذمة المدين، لكن من حقنا أن نسأل: لم كان الربا محرماً أصلاً؟ أليس بسبب الظلم الواقع على المدين؟ فإذا وجد هذا الظلم بعينه، أليس ذلك موجباً للحكم نفسه؟

والشرع حرم الظلم مطلقاً، سواء أكان ظلم المرء لنفسه أم ظلمه لغيره. فإذا عادت السلعة للبائع صار البائع ظالماً، أما ظلم المتورق لنفسه فهو ثابت مسبقاً، ولولاه لما طمع فيه البائع.

وخروج السلعة من يد المتورق إيجاب منه للظلم على نفسه، وعودتها للبائع قبول منه لدور الظالم<sup>(١)</sup> وكل منهما محرّم، فإذا اجتمعا كان أشدّ تحريماً، ومعلوم أن العقد المحرم يحرم إيجابه ويحرم قبوله، وليس المحرم هو اجتماع الإيجاب والقبول فقط، بل كل منهما محرّم على انفراده، فالتورق يتضمن إيجاباً للربا يشغل ذمة المتورق دون مقابل، فهو أحد ركنيه، وهذا يستلزم تحريمه.

والنبي ﷺ لعن أكل الربا وموكله. فالمدین هو الذي يؤكل الدائن الربا. فإذا أوجب على نفسه ديناً بلا مقابل، كان قد رضي ببذل الزيادة نفسها التي توجد في الربا، أليس فعل المدين هذا إطعاماً للربا وإنشاءً له؟ ألا يكون بذلك مستحقاً للذم ولو لم يوجد من يأكل هذه الزيادة؟

٢- إن حديث بلال المازني رضي الله عنه جاء في ربا الفضل. وربما الفضل حرم سداً لذريعة ربا النسيئة، فهو محرّم تحريم وسائل، أما ربا

(١) البادئ في بناء العقد هو الموجب، والآخر هو القابل انظر: المدخل الفقهي للزرقي رحمه الله ١/٢٨٢.

النسيئة فهو محرم تحريم مقاصد لما يتضمنه من الظلم؛ ومن القواعد المقررة أنه يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد<sup>(١)</sup> ولذلك يباح ربا الفضل للحاجة كما في العرايا، بينما لا يباح ربا النسيئة إلا للضرورة، فلا يصح والحال هذه قياس ربا النسيئة على ربا الفضل؛ لأنه قياس مع الفارق. وقول القائل: إن ربا النسيئة أولى بالاجتناب من ربا الفضل، صحيح، لكن هذا يقتضي البعد عنه أكثر من ربا الفضل، لا أن الاحتيال عليه أولى بالجواز، فهذا قلب للأمر؛ ولذلك قال العلماء: رعاية المقاصد مقدمة أبدأً على رعاية الوسائل<sup>(٢)</sup> فما حرم تحريم مقاصد حرم قصده بأي شكل كان، مباشرة أو بواسطة، بل الاحتيال عليه أولى بالذم والمنع؛ لأن المحتال عليه مقصوده مناقض لمقصود الشرع، بخلاف ما حرم تحريم وسائل، فإن الالتفاف عليه مرهون بالمقصود منه، فإن صح قبل، وإلا لم يقبل.

٣- ومما يوضح ذلك أن الحديث صرح بأن البيع والشراء جميعاً كانا بنقد حاضر؛ لقوله: «بع الجمع بالدرهم واشتر بالدراهم جنيباً»، أي بالدراهم التي بعث بها الجمع، وهذا نص في أن البيع والشراء كانا بثمن حاضر، فالدرهم والتمر الجنيب والجمع، جميعها حاضرة مقبوضة، فكيف يحتج بها على ما هو في الذمة غير مقبوض؟ ومن يشتري بدين فهو محتاج، ومن يبيع مالاً حاضراً فهو مستغن، فكيف يقاس المحتاج على المستغني؟ ولذلك جاء الحديث بالأمر بالبيع أولاً ثم الشراء ثانياً، وهذا عكس التورق الذي يتضمن الشراء أولاً ثم البيع ثانياً، فكيف يقاس الشيء على عكسه؟

٤- إن مقصود بلال رضي الله عنه هو التخلص من التمر الرديء والحصول على التمر الجيد، وهذا المقصود ليس محرماً في ذاته، إذ لا محذور فيه، وإنما المحذور هو مبادلة تمر بتمر مباشرة مع التفاضل لما يخشى من إفضاء ذلك إلى تأخير أحد البدلين، ومن ثم إلى ربا النسيئة، فمبادلة التمر بالتمر لها نتيجة متحققة، ولها مآل متوقع، فالنتيجة المتحققة

(١) جمهرة القواعد الفقهية قاعدة (٢٦٤٤) قواعد الوسائل ص ٢٨٧ - ٢٩٠

(٢) قواعد المقرري (١٠٧) عن جمهرة القواعد الفقهية قاعدة (٢٣٢٠).

هي التخلص من نوع من التمر والحصول على نوع آخر، وهذه النتيجة تحصل من كل مبادلة حاضرة، ولا محذور في ذاتها. أما المآل المتوقع فهو تأخير أحد البديلين مما يفضي إلى ربا النسيئة المحرم، وهذا المآل إنما يحصل من تكرار المبادلة، لا من كل مبادلة بعينها. والالتفاف على ربا الفضل يراد به الوصول للنتيجة المتحققة من مبادلة معينة، وهي امتلاك تمر جيد والتخلص من تمر ردي، وهي نتيجة مشروعة في نفسها، وليس المراد من الالتفاف عليه الوقوع فيما يفضي للمآل المتوقع، وهو شغل الذمة بلا مقابل. ولذلك لم يكن في الالتفاف على ربا الفضل محذور؛ لأن المقصود هو النتيجة المشروعة وليس المآل المحرم، وهذا معنى أن ربا الفضل محرمٌ بتحريم وسائل. أما في ربا النسيئة، فالمقصود هو الحصول على ثمن حاضر مقابل ثمن في الذمة أكثر منه، وهذا بعينه محرم؛ لأنه شغل للذمة بلا مقابل، وهذا هو الظلم الذي لأجله حُرِّم الربا، فكل ما أدى إلى هذه النتيجة فهو محرم بالضرورة، فمن قصد هذه النتيجة كان واقعاً في المحرم، مهما كانت الوسيلة التي اتخذها للوصول إليها، ولذلك قيل: إن تحريم ربا النسيئة محرم تحريم مقاصد وليس تحريم وسائل، أي أن نتيجة المبادلة أيضاً محرمة، وهي المآل المحذور الذي حرم ربا الفضل خشية الوقوع فيه، فمن الممتنع والحال هذه قياس ربا النسيئة على ربا الفضل في جواز الالتفاف والاحتيال عليه؛ إذ الاحتيال على ربا الفضل يجنب المرء الوقوع في مفسدة ربا النسيئة، أما الاحتيال على ربا النسيئة فهو وقوع في عين مفسدته التي حرم لأجلها.

٥- إن الدراسات الاقتصادية دلت على أن مفسدة ربا الفضل تكمن في المبادلة المباشرة، لأن هذه المبادلة تلغي القدر المشترك بين البديلين وتركز على القدر المميز بينهما. ولما كانت المبادلة بين نوعين من مال ربوي، والأموال الربوية ضرورية، فالقدر المشترك بين النوعين متضمن للوصف الضروري، فتصبح المبادلة إذن مبادلة للأوصاف الكمالية وليس الضرورية، لأن الوصف الضروري مشترك بين البديلين، وهذا يعني تحول المبادلة من مبادلة سلعة

ضرورية إلى مبادلة سلعة كمالية. ولكن هذا يؤدي إلى ارتفاع سعر التبادل، لما هو معلوم من زيادة سعر السلع الكمالية مقارنة بالضرورة، وهذا الارتفاع يؤدي إلى اختلال قوى السوق وسوء توزيع الثروة<sup>(١)</sup> وهذه المفاصد لا توجد في التبادل غير المباشر بل تقتصر على التبادل المباشر، وهذا يؤكد أن الالتفاف على ربا الفضل لا يفضي إلى مفاصد ربا الفضل نفسه، بخلاف ربا النسيئة، كما سبق.

٦- وأخيراً، فإن الذي أمر بلالاً رضي الله عنه بأن يبيع الجمع بالدرهم ليشتري بها جنياً، هو نفسه، عليه الصلاة والسلام، الذي نهى عن سلف وبيع، وعن شرطين في بيع، وعن بيعتين في بيعة، وهو نفسه الذي ذم العينة وأهلها، وهو الذي لعن حتى كاتب الربا وشاهديه، وهو الذي ذم الحيل وحذرنا منها وقال: «لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل»<sup>(٢)</sup> وقال: «قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها»<sup>(٣)</sup> فإذا رخص ﷺ في الالتفاف على ربا الفضل، لم يكن ذلك مبرراً للترخص في التحايل على ربا النسيئة، وقد جاء في التحذير منه ومن الحيل عموماً هذه الأحاديث الصريحة الصحيحة. ومقتضى الجمع بين النصوص قصر دلالة حديث بلال رضي الله عنه على ربا الفضل، وإعمال سائر النصوص المذكورة فيما يتعلق بربا النسيئة، أما أن يؤخذ بحديث بلال، وهو لا يعدو أن يكون واقعة عين، ويعمم مدلوله ليشمل ربا النسيئة، ويعارض بذلك النصوص العامة الصريحة في منع التحايل عليه، فهذا خلاف منهج الراسخين في العلم، الذين يقولون ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾.

الدليل الثالث: قالوا: إن مقصود المتورق النقد كما أن مقصود التاجر النقد. فإذا جاز للتاجر أن يشتري ويبيع بقصد الحصول على النقد، فكذلك المتورق، ولا فرق.

(١) انظر بحث الكتاب «ربا الفضل وسوء توزيع الثروة».

(٢) رواه بن بطة في إبطال الحيل ص ١١٢ وقواه شيخ الإسلام في بيان الدليل ص ٥٥ والقواعد النورانية ص ١٧٤.

(٣) متفق عليه صحيح الجامع (٤٢٩١).

## والجواب:

إن هذا قياس للشئ على ضده، فالتاجر مقصوده الريح، والمتورق مقصوده الخسارة، فكيف يقاس هذا على هذا؟ والتاجر يبيع ليربح، سواء أكان الثمن حاضراً أم مؤجلاً، فلا يقال إن هدفه النقد، بل هدفه الربح. أما المتورق فهو يبيع ليحصل على النقد الحاضر، ولو عرض عليه ثمن مؤجل أعلى من الثمن الذي اشترى به السلعة لرفض بيعها به؛ لأنه يبحث عن السيولة وليس الربح، ولا يمكن الحصول على السيولة إلا بتكلفة تعادل خسارته في بيع السلعة.

وسبق أن قصد الخسارة مناقض لمبدأ حفظ المال الذي تواترت به النصوص الشرعية واستقر عليه إجماع العلماء فالمؤثر في الحكم ليس مجرد النقد، بل الربح والخسارة، فإرادة الخسارة محرمة شرعاً؛ لأنها من إضاعة المال، أما إرادة الربح فهي مشروعة بل مطلوبة لأنها من حفظ المال وتتميته التي أمر الله بها، فكيف يقاس ما نهى الله عنه على ما أمر به؟

وبهذا يتبين الفرق بين التورق وبين المراهجة للأمر بالشراء، فالمراهجة يراد بها الربح، والتورق يراد به الخسارة، وإنما المحذور في المراهجة هو ربح ما لم يضمن، أو بيع ما ليس عنده، أو بيع الدين بالدين، فإذا سلمت المراهجة من هذه المحاذير كانت مشروعة؛ لأن الغرض مشروع. أما غرض المتورق فهو الخسارة، فهو محرم بأي طريق كان.

وأما القول بأن ما يتحمله المتورق لا يعد خسارة حقيقية؛ لأنه مقابل السيولة، فقد سبق الرد عليه تفصيلاً، وأن هذا القول ينطبق بحذافيره على الربا، فيلزم من ذلك إما جواز الربا إن كانت هذه الحجة صحيحة، أو حرمة التورق إن كانت باطلة، والأول ممتنع قطعاً، فثبت الثاني، وهو المطلوب.

الدليل الرابع: إن الأصل في المعاملات الحل، وهو أصل متيقن بأدلة مستفيضة، وما لم يثبت تحريم التورق يقيناً، فهو باق على الأصل؛ لأن ما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين.

### والجواب:

لا ريب أن الأصل في المعاملات الحل، لكن هذا الأصل يقابله أن الأصل في الحيل التحريم، وهو أصل شهدت له نصوص متضافرة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة<sup>(١)</sup> وهذه القاعدة أخص من قاعدة الأصل في المعاملات الحل؛ لأنها تتناول الحيل دون غيرها، ومعلوم أنه إذا تعارض العام والخاص قدم الخاص؛ لأنه إعمال للدليلين معاً. ولا نزاع في أن التورق حيلة للحصول على النقد، وإنما النزاع هل هو حيلة جائزة أو ممنوعة؛ وإذا كان الأصل في الحيل التحريم، فالتورق محرم حتى يثبت الدليل على خلاف ذلك. فكيف والأدلة الخاصة والعامّة تشهد بتحريمه أيضاً؟

الدليل الخامس: إن الحاجة للنقد ماسة، ولا يوجد من يقرض بدون فوائد، ورفع الحرج أصل من أصول التشريع، كما أن التورق خير من الربا الصريح.

### والجواب:

١- إن مجرد الحاجة لا يكفي لاستباحة المحرم. ورفع الحرج من أصول التشريع بلا ريب، لكن رفع الحرج يستلزم سد أبواب الربا؛ لأن الربا من أعظم مصادر الحرج والمشقة والعنت.

٢- إنما شح الناس عن الصدقات والإقراض بلا فوائد بسبب انتشار الحيل الربوية التي تسمح بالوصول لنفس نتيجة الربا، وهي منع المعروف واستغلال المحتاجين، فإذا احتاج الإنسان إلى نقد وجد للأسف من يعينه على الاحتيال، ولم يجد من يعينه على الحلال.

٣- إن فيما شرعه الله من أساليب التمويل، كالسلم والبيع بأجل وسائر أنواع المبادلات النافعة، غُنية عن الحرام، لكن شدة الحرص على الدنيا من جهة، وغلبة الجمود والتقليد من جهة أخرى، أدى إلى تضيق سبل الحلال وتوسيع سبل الحرام. قال شيخ الإسلام:

«ولقد تأملت أغلب ما أوقع الناس في الحيل، فوجدته أحد شيئين:

(١) راجع بيان الدليل لابن تيمية: إعلام الموقعين لابن القيم؛ الحيل في الشريعة الإسلامية لعبد الوهاب بحيري.



إما ذنوب جُوزُوا عليها بتضييق في أمورهم، فلم يستطيعوا دفع هذا الضيق إلا بالحيل، فلم تزد لهم الحيل إلا بلاء، كما جرى لأصحاب السبب من اليهود، وكما قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠] وهذا الذنب ذنب عملي.

وإما مبالغة في التشديد لما اعتقدوه من تحريم الشارع، فاضطرهم هذا الاعتقاد إلى الاستحلال بالحيل، وهذا من خطأ الاجتهاد، وإلا فمن اتقى الله وأخذ ما أحل له وأدى ما أوجب عليه، فإن الله لا يحوجه إلى الحيل المبتدعة أبداً، فإنه سبحانه لم يجعل علينا في الدين من حرج، وإنما بعث نبينا محمد ﷺ بالحنيفية السمحة<sup>(١)</sup>.

٤- وأما المفاضلة بين الحيلة على الربا وبين الربا الصريح، فمحلها الفصل القادم.

(١) القواعد النورانية، ص ١٨٨ .

## ايض

## الفصل الثاني التورق المنظم

لقد كان لانتشار التورق في التعاملات المالية المعاصرة امتداد طبيعي يتمثل في تطوير وسائل وأدوات تخفض من التكلفة الإجرائية للتورق وترفع من مستوى الربحية والكفاءة، بما يحقق مصلحة المشتري (المتورق) والبائع. وتمثل هذا التطور في سعي البائع في بيع السلعة نيابة عن المشتري بثمن نقدي حاضر، بحيث لا يتكبد المشتري مصاريف القبض والحيازة والنقل والتسويق. وهذا بجانب تحقيقه لمصلحة المتورق، فهو أيضاً يحقق مصلحة البائع؛ لأنه بذلك يكسب شريحة أكبر من الراغبين في التمويل، ويستطيع من ثم تحقيق أرباح أفضل.

ولم يكن هذا التطور في الحقيقة غريباً؛ لأنه مقتضى الحوافز الفطرية ونتيجة طبيعية للسنن الكونية التي تحكم الأنشطة المالية والاقتصادية؛ وذلك أن السلعة غير مقصودة أصلاً للمتورق، فليس من مصلحته قبضها وحيازتها ثم بيعها، بل كل ذلك يمثل أعباء إضافية فوق تكلفة التمويل، ولذلك سيقبل بأي أسلوب مناسب للتخلص من هذه التكاليف، وإذا كان البائع مصرفاً، فهو أيضاً ليس له أي مصلحة في السلعة أصلاً، فسيسير في الاتجاه نفسه كذلك. وهذه هي سنة الحياة الاقتصادية، ومن ظن أن الأمور يمكن أن تسير بعكس ذلك فهو بعيد عن معرفة السنن والحوافز التي توجه النشاط الاقتصادي.

وليس صعباً أن نستنتج مقدماً ماذا سيكون مآل هذا الاتجاه. إنه مزيد من تخفيض دور السلع في التمويل، ومزيد من الإغراق في الديون، والتوسع في تداولها، وهي نفس الملامح والخصائص التي يتسم بها النظام الربوي. ويرافق ذلك بطبيعة الحال ترسيخ مفهوم النقد الحاضر بالنقد المؤجل، وتأكيد أهمية السيولة وما تستحقه من عائد، وأهمية تسهيل الديون، والآثار

الإيجابية لذلك على الاقتصاد، وهذه هي المفاهيم نفسها التي يتذرع بها أنصار الربا والفائدة، لكنها في السابق كانت على يد مفكري الغرب، ومن تأثر بهم، ولكنها اليوم - لبالغ الأسف - تتم على يد بعض المنتسبين للإسلام ولل فكر الإسلامي.

ومن قرأ تاريخ الربا في أوروبا النصرانية وكيف استباحته بأنواع الحيل<sup>(١)</sup>، وشاهد ما يحصل اليوم في بلاد المسلمين، لم يملك إلا أن يردد كلام الصادق المصدوق عليه السلام: «لتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه»<sup>(٢)</sup>، ولولا الإيمان بأن الله تعالى قد حفظ هذا الدين، وعصم الأمة أن تجتمع على ضلالة، لكان يخشى أن يكون مصيرها مصير النصارى من قبل.

إن العاقل لا يسير في طريق يعلم أن نهايته هاوية سحيقة لا قرار لها، بل يدع الطريق من بدايته ويبحث عن طريق آمن يفضي به إلى غايته ومطلوبه. والسائرون في ركب العينة، بصورها المختلفة، يدركون أنهم سائرون في طريق نهايته هي هاوية الربا السحيقة، لكنهم مع ذلك يزعمون أنهم قادرون على التوقف تماماً أثناء الطريق أو قبيل بلوغ الهاوية بما يكفي. وهذا في الحقيقة وهم كبير؛ لأن الطريق ليست مستوية، بل هي منحدره باتجاه الهاوية، وانحدارها تدريجي لا يلحظ بوضوح في أولها، لكنه يتزايد بشكل كبير في آخرها، وحينها سيكون من الصعب جداً الصعود للسفح مرة أخرى والعودة لأول الطريق.

### ما هو التورق المنظم؟

المقصود بالتورق المنظم هو قيام البائع (المصرف) بترتيب عملية التورق للمشتري، بحيث يبيع سلعة على المتورق بثمن آجل، ثم ينوب البائع عن المشتري ببيع السلعة نقداً لطرف آخر، ويسلم الثمن النقدي للمتورق. ولهذا

(١) انظر: مصرف التنمية الإسلامي ص ١٠٧ : الربا وأثره على المجتمع الإنساني ص ٤٥ Palgrave Dictionary of Finance, usury

(٢) متفق عليه صحيح الجامع (٥٠٦٣).

الغرض قد يتفق البائع مع الطرف الآخر مسبقاً ليشتري السلعة نقداً بثمن أقل من السعر الفوري السائد<sup>(١)</sup>.

### الفروق بين التورق الفردي والتورق المنظم:

تتلخص هذه الفروق في:

١- توسط البائع في بيع السلعة بنقد لمصلحة المتورق، في حين أن البائع في التورق الفردي لا علاقة له ببيع السلعة مطلقاً، ولا علاقة له بالمشتري النهائي.

٢- استلام المتورق للنقد من البائع نفسه الذي صار مديناً له بالثمن الآجل، في حين أن الثمن في التورق الفردي يقبضه المتورق من المشتري النهائي مباشرة دون أي تدخل من البائع.

٣- التفاهم المسبق بين الطرفين على أن الشراء بأجل ابتداءً إنما هدفه الوصول للنقد من خلال البيع الحال اللاحق، في حين أن البائع في التورق الفردي قد لا يعلم أصلاً هدف المشتري.

٤- قد يتفق البائع مسبقاً مع المشتري النهائي لشراء السلعة. وهذا الاتفاق يحصل من خلال التزام المشتري النهائي بالشراء لتجنب تذبذب الأسعار، كما سيأتي.

وسبق مناقشة التورق في ذاته مفصلاً، والسؤال الآن: إلى أي حد تؤثر هذه الفروق في الحكم، حتى لو فرض جديلاً أن التورق الفردي جائز شرعاً؟

### موقف الفقهاء من التورق المنظم:

لم يتطرق الفقهاء لمصطلح «التورق المنظم» بطبيعة الحال، لكنهم ذكروا من المعايير والضوابط ما يكفي لمعرفة موقفهم من هذا النوع من التعامل.

(١) انظر بحوث التورق المصرفي المقدمة لمؤتمر الشارقة ضمن قائمة المصادر.

### موقف المالكية:

لقد كان موقف المالكية واضحاً منذ البداية في التفريق بين «أهل العينة» وغيرهم، فتجدهم في كثير من المناسبات يحرمون المعاملة إذا كانت مع أهل العينة، ويجيزونها مع سواهم. ومن أوضح الأمثلة على ذلك، مما يتصل بالتورق مباشرة، الصور التي ذكرناها سابقاً، فقد رأينا أن الإمام مالكا وأصحابه كرهوا أن يشتري الشخص السلعة على أن ينقد بعض ثمنها ويؤجل الباقي، وأن هذا المنع، كما قال ابن شاس، في حق المتهم خاصة، وصرح ابن رشد أن الصورة جائزة لغير أهل العينة؛ وذلك لأن هذا يعد قرينة على تواطؤ الطرفين على بيع السلعة من أجل النقد.

ورأينا في الصورة الأخرى كيف منعوا من رجوع المشتري للبائع ليضع عنه من الثمن المؤجل بسبب الخسارة الإضافية التي تحملها عند بيع السلعة، وقالوا: يُمنع إذا كان المقصود البيع لتحصيل النقد وكانا أو أحدهما من أهل العينة.

### وهذا صريح في أمرين:

- ١- التفريق بين أهل العينة وغيرهم، وأن أهل العينة يعاملون بما لا يعامل به سائر الناس، وهذا التفريق يثبت تفريق فقهاء المالكية بين العمل المنظم وبين العمل التلقائي. وهذا واضح في أن المعاملة إذا تحولت من تصرف فردي عفوي إلى عمل منظم أخذت بعداً آخر لم يكن معتبراً من قبل.
- ٢- الأخذ في الاعتبار أي علاقة إضافية بين المتورق والبائع، مثل رجوع المشتري للبائع ليضع عنه، أو أن يدفع له بعض الثمن نقداً وبعضه نسيئة، من أجل تيسير المعاملة على المشتري في الحالتين. ومثل هذه العوامل لا توجد في التورق الفردي الذي لا يتضمن أي صلة إضافية للبائع بالمتورق مطلقاً، فوجود علاقة إضافية بين البائع وبين المتورق تؤثر في الحكم قطعاً عند المالكية.

فإذا اجتمع هذان الأمران، (كون البائع من أهل العينة ووجود، علاقة إضافية بينه وبين المتورق)، كان الحكم هو التحريم، كما هو واضح من النصوص المنقولة سابقاً. ويرجع ذلك - والله أعلم - إلى أن أصل التورق مكروه عند المالكية؛ لاشتباهه بالربا، فإذا وجدت قرائن إضافية تدل على تواطؤ الأطراف المعنية من أجل تأمين النقد الحاضر بالمؤجل، فهم يمنعون منها جزماً.

وبناء على ذلك يمكن القول إن مذهب المالكية - بناء على نصوص الإمام مالك وأكابر أصحابه وفقهاء المذهب - يقتضي تحريم التورق المنظم بالمعنى المذكور سابقاً؛ وذلك لأن هذا العمل يتضمن علاقة إضافية بين البائع والمتورق لا توجد في التورق الفردي، ولأنها تتم مع جهات متخصصة ومتفرغة للتمويل، ويتم التفاهم بين الأطراف مسبقاً بقصد التمويل، وهذه تدل صراحة على تواطؤ الأطراف بغرض مبادلة دراهم حاضرة بمؤجلة، وهي العوامل التي لأجلها منعوا التعامل مع «أهل العينة».

#### موقف الحنابلة:

لقد كان فهم الإمام أحمد رحمه الله للعينة واضحاً وليس فيه أي غموض، فها هو يقول:  
«العينة عندنا أن يكون عند الرجل المتاع فلا يبيعه إلا نسيئة، فإن باع بنقد ونسيئة فلا بأس».

وفي رواية أنه سُئل عن العينة ما هي؟ فقال: «البيع بنسيئة»، قال: «إذا كان يبيع بنقد ونسيئة فلا بأس، وأما رجل لا يبيع إلا بنسيئة فهذا ما أكرهه». وسئل عن الرجل يعدّ الشيء لبيعه بنسيئة إلى أجل؟ فقال: «إذا أعدّه أن يبيعه بنسيئة ولا يبيعه بنقد فلا يعجبني؛ لأنه عينة حينئذ»<sup>(١)</sup>.

وكلامه رحمه الله صريح أن التخصيص في البيع بنسيئة هو العينة،

(١) انظر: مسائل الإمام أحمد لإسحاق بن منصور رقم (٢٨) مسائل ابنه صالح رقم (٦٦٤) بدائع الفوائد ١١١/٤ تهذيب السنن ١٠٩/٥.

وأنه يكرهه، والكراهة هنا تفيد التحريم؛ لأنه علل ذلك بأنه عينة، والعينة مذمومة شرعاً.

وسبب ذلك - والله أعلم - أن من لا يبيع إلا بنسيئة يكون في الغالب مرجعاً للمحتاجين للنقد، فيشترون منه نسيئة؛ لكي يبيعوا نقداً بأقل، فتكون المعاملة نقداً بنقد.

ومما يؤكد هذا التعليل أن الإمام أحمد يمنع العينة الثنائية مطلقاً، سواء أكانت ممن يتفرغ للنسيئة أم لا، وإذا كان كذلك فلا بد أن يكون المنع من ذلك لمعنى آخر. وقد سبق أنه جعل التورق من العينة، كما في رواية أبي داود، وقرن بينه وبين البيع بنسيئة، كما سمى التفرغ للبيع بنسيئة عينة أيضاً. وهذا يدل على أن سبب المنع من التفرغ للبيع بنسيئة هو منع التورق من أن يتحول لعمل منظم؛ لكونه حينئذ قرينة جلية على تواطؤ البائع والمشتري على النقد بالنقد<sup>(١)</sup>.

ويشهد لذلك أن المتورق في الغالب محتاج للنقد ولا يجد من يقرضه بدون فوائد، فيكون ربح البائع حينئذ على المحتاجين والمعوزين، ولذلك علل شيخ الإسلام كراهة التخصيص في بيع النسيئة بدخوله في العينة، وبأن ربحه يكون غالباً على المضطرين المحتاجين للنقد.

وقد أشار الإمام أحمد إلى معنى بيع المضطر فقال: «وكل بيع يكون على هذا المعنى فأحب أن يتوقاه؛ لأنه يبيع ما يساوي كذا بكذا من الثمن دون»<sup>(٢)</sup> وواضح أن هذا يتناول التورق؛ لأن المتورق يبيع بأقل مما اشترى به، وغالباً ما يبيع بأقل من سعر السوق، ولا يقصد الخسارة إلا لحاجته للنقد، وإلا فإن العاقل الذي يبحث عن مصلحته لا يقبل أن يبيع بخسارة، فهذه الحاجة التي تلجئه لقبول الخسارة مقدماً هي في معنى الاضطرار الذي كرهه الإمام أحمد؛ فكل بيوع التورق بهذا المعنى تدخل ضمن بيع المضطر، وليس فقط من بلغ حالة الضرورة المبيحة للميعة، كما فهم البعض.

(١) بيان الدليل ٧٨ تهذيب السنن ١٠٩/٥ .

(٢) بدائع الفوائد ١١١/٤ .



ومما سبق يمكن الجمع بين روايات الإمام أحمد رحمه الله في التورق، فهو نص في رواية أنه لا بأس به، ونص على التحريم في رواية أخرى. فيمكن حمل رواية التحريم على ما كان من أهل العينة، ويحمل ما ورد في الجواز على ما لم يكن كذلك، ويكون هذا موافقاً لما نقل عن الإمام مالك رحمه الله من التفريق بين أهل العينة وغيرهم في مسائل التورق، كما سبق.

وهذا الجمع بين الروايات يترجح بما عرف من موافقة الإمام أحمد في كثير من أصوله وفتاواه لمذهب الإمام مالك، خاصة في أبواب البيوع. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولهذا كان أحمد موافقاً له «أي للإمام مالك» في الأغلب، فإنهما يحرمان الربا ويشددان فيه حق التشديد؛ لما تقدم من شدة تحريمه وعظم مفسدته، ويمنعان الاحتيال عليه بكل طريق، حتى يمنعا الذريعة المفضية إليه وإن لم تكن حيلة»<sup>(١)</sup>.

بل إن مذهب أحمد هنا يبدو أشد من مذهب مالك؛ لأنه يكره التفرغ للبيع نسيئة من أصله ويعده عينة، ولا يعرف مثل ذلك عن مالك.

وبناء على ذلك لا يمكن اعتبار ما يجري اليوم في صورة التورق المنظم من باب التورق الفردي الذي وردت رواية الإمام أحمد بجوازه، فهذا تحميل لكلامه رحمه الله ما لا يحتمل، وإعراض عن رواياته الأخرى المبينة لموقفه من ذلك، وعن منهجه في باب الحيل عموماً. وهذا بين - بحمد الله - لكل منصف.

#### قاعدة المدخلات والمخرجات:

مما يؤكد موقف المذهب المالكي، والفقهاء الإسلامي عموماً، من التورق المنظم، القاعدة الذهبية التي أصلوا بها بيوع الآجال، وهي البيوع التي يحتال بها بشكل أو بآخر على ربا النسيئة، وهذه القاعدة لا تحيد عن المنطق الاقتصادي قيد أنملة، ومضمونها:

(١) القواعد النورانية ص ١٧٣ .

إن تقويم التعامل بين طرفي الصفقة يتم من خلال النظر في مدخلاتها ومخرجاتها ككل، دون النظر إلى تفاصيل ما يدور بين طرفيها.

قال ابن شاس: «أصل هذا الباب - وهو المعروف عند أهل المذهب ببيع الآجال - اعتبار ما خرج من اليد وما خرج إليها، فإن جاز التعامل عليه مضى وإلا بطل»<sup>(١)</sup> وقال القرافي: «والأصل أن ينظر ما خرج من اليد وما خرج إليها، فإن جاز التعامل به صح وإلا فلا، ولا تعتبر أقوالهما «أي المتبايعين» بل أفعالهما فقط. فهذا هو تلخيص الفرق بين الذرائع التي يجب سدها والذرائع التي لا يجب سدها»<sup>(٢)</sup> وعبروا عنها أيضاً بقولهم: «ما خرج من اليد وعاد إليها يُعدّ لغواً»<sup>(٣)</sup>.

فحقيقة هذه القاعدة هو عدم النظر لما كان لغواً من تصرفات الطرفين، بل ينظر للمحصلة النهائية، فإذا كانت محصلة التعامل بين الطرفين هي نقد حاضر بزيادة في الذمة فهي ربا، ولا عبرة بما توسط ذلك من عقود. وإذا كانت المحصلة بينهما هي ضمان بجعل فهو غرر ولا عبرة بما توسط ذلك من عقود.

وهذه القاعدة لم ينفرد بها المالكية، بل هي مقررة من حيث المضمون لدى السلف؛ إذ كرهوا أن يقول الشخص: بعتك السلعة إلا نصفها، أو بعتك السلعة ولي نصفها، وإنما يقول: بعتك نصفها. لأنه في الحالة الأولى تتضمن الصيغة نقل ملكية السلعة من البائع إلى المشتري ثم عودة نصفها إلى البائع، فيكون انتقال النصف غير المبيع لغواً فإذا قال: بعتك نصفها، وقع العقد على النصف المبيع فقط، فينتفي منها اللغو، ويصبح العقد مبنياً على حاصل الصفقة ونتيجتها النهائية. قال سليمان التيمي وقتادة: «كره أن يقول: أبيعك هذه السلعة ولي نصفها، ولكن يقول: أبيعك نصفه». وقال ابن سيرين: «كان يُكره أن تباع سلعتك ما كانت وتشترك فيها بالربع». ومراده كراهة أن يقول:

(١) عقد الجواهر الثمينة ٤٤٢/٢

(٢) الفروق ٢٦٩/٣

(٣) مواهب الجليل ٣٧٤/٤ حاشية الدسوقي ٦٢/٣ .

أبيحك هذه السلعة ولي ربعها، بل ينبغي أن يقول: بعتك ثلاثة أرباعها. وقال معمر: «يكره أن تقول باعت شمالك من يمينك»، وقال الحسن: «وَلَيْتَ شَيْئاً ودخلتَ فيه»<sup>(١)</sup>.

ونقل مثل هذا عن الإمام أحمد، ففي مسائل إسحاق بن منصور أنه سأله عن باع شيئاً واستثنى نصفه أو ثلثه؟ فقال: «بييع النصف ولا يستثنى»<sup>(٢)</sup> وظن بعضهم أن سبب الكراهة هنا هو الجهالة، وليس كذلك، بل لأنه إذا باع السلعة واستثنى نصفها، كان النصف قد خرج من يده ثم عاد إليها، وهذا لغو وعبث، ينبغي أن يقول: بعتك النصف أو الربع أو الثلثين ونحو ذلك؛ لأن البيع هنا يقع على الجزء المبيع مباشرة، وهذا هو حاصل الصفقة.

وهذا يؤيد أن الإمام أحمد يتبنى من حيث المبدأ قاعدة المدخلات والمخرجات، وأن العبرة عنده بحاصل المبادلة أو الصفقة ونتيجتها النهائية، ويشهد لذلك موقفه الحاسم من الحيل عموماً، وهذا يؤكد ما سبق من اتفاق أصول أحمد وأصول مالك، خاصة في أبواب البيوع.

وحكمة هذه القاعدة أن انتقال السلعة أو جزء منها ثم عودته عبث، والعبث لا يشرع، كما يقول كل من ابن تيمية والشاطبي<sup>(٣)</sup> وليس ذلك حجراً على الناس في معاملاتهم؛ لأن الناس عقلاء والعبث ليس من شأن العقلاء، فإذا وُجد العبث كان ستاراً لغرض آخر وهو التحايل على المحرم، إذ ما من حيلة وإلا وهي تتضمن ما هو لغو لأجل التحليل، فالمنع من العبث واللغو منع من شئ لا ينفع العقلاء بل يضرهم؛ لأنه يستغل في الوصول للمحرم، ولذلك سدّ السلف رضي الله عنهم هذا الباب من أصله، كما هو شأنهم دائماً.

ومن الناحية الاقتصادية فهذه القاعدة الفقهية هي أساس منطلق الكفاءة الاقتصادية، لأن العبث يمثل تكلفة دون مقابل أو عائد يجبرها، فهي عبء ينافي الكفاءة.

(١) مصنف عبدالرزاق ٢٦٠/٨ - ٢٦١ .

(٢) مسائل إسحاق بن منصور رقم ٩١ .

(٣) بيان الدليل ص ١٦٥ الموافقات ١/ ٢٤٩ ، ٣٩٥ .

وإذا تقررَت هذه القاعدة، فيمكننا النظر في عملية التورق المنظم من خلالها، فماذا نجد؟

نجد أن المصرف لا يملك السلعة ابتداءً، وإنما يشتريها بناءً على طلب العميل، ثم يبيعه له بثمن مؤجل، ثم ينوب عنه في بيعها مرة ثانية لطرف رابع بثمن نقدي أقل من ثمن الشراء، أي أن السلعة غير مقصودة لأي منهما، فهي تدخل في الصفقة لتخرج منها، ولا تستقر في يد أي من الطرفين، بل لا تكتمل العملية إلا بالتخلص منها، فهي إذن مجرد لغو، ويصبح صافي العملية ثمناً حاضراً بيد أحد الطرفين مقابل ثمن أكثر منه في ذمته للطرف الآخر، وهذا عين ربا النسيئة المحرم بالنص والإجماع.

فإن قيل: فالتاجر الذي يشتري السلعة ثم يوكل البائع لبيعه لا تبقى السلعة في ملكه، فهي تدخل في يده لتخرج منها، ومع ذلك لا يقال: إن هذه معاملة محرمة؛ لأن حاصلها نقد بنقد؟

قيل: السلعة دخلت في يد التاجر ثم خرجت لتحقيق له الربح من خلال البيع على من ينتفع بها، وهذا أمر مقصود شرعاً، فلا يكون دخولها وخروجها لغواً وعبثاً إذا كان وفق الضوابط الشرعية. أما في التورق المنظم فإن السلعة لغو؛ لأن المتورق لا ينتفع بها ولا يربح منها، حتى لو كان ذلك بعقود شرعية، ولو فرض جديلاً أنه لا يخسر فيها، فسيكون دخول السلعة وخروجها سيان، وهذا هو اللغو، فإذا كان يخسر فهذا أحق بوصف اللغو والعبث الممنوع. ولما كان العقلاء لا يقصدون العبث، علم أن مقصود الطرفين أمر آخر وراء السلعة، وهو صافي العملية المتمثل في دين في الذمة مقابل نقد حاضر أقل منه، وهذا هو ربا النسيئة، ولذلك لا يمكن أن يسلم المتورق من الخسارة لأنها تمثل تكلفة التمويل، فليس الربا هو الربح بالبيع المشروع، بل هو الدين في الذمة دون مقابل، بأي طريق كان.

### التوكيل في التورق المنظم:

سبق أن الحيل تنافي حكمة التشريع، وأنه ما من حيلة إلا وتتضمن ما ينافي مقتضى العقد الذي يتذرع به المحتال، وهذا ينطبق على عقد التوكيل الذي انضم إلى عملية التورق.

وذلك أن مقصود عقد الوكالة هو أن يعمل الوكيل لمصلحة الأصيل، لا بما ينافيها، فإن عمل بما ينافيها كان ذلك مخالفاً لمقتضى العقد، فالبايع الذي يبيع على المتورق، بثمن مؤجل مرتفع إنما يعمل لمصلحة نفسه، لا لمصلحة المتورق. فإذا انضم إلى ذلك توكيله بالبيع عنه بأقل مما باعه عليه كان ذلك منافعاً لمصلحة المشتري؛ إذ يريح الوكيل من أصيله أولاً، ثم يبيع عنه بخسارة ثانياً. ولا ريب أن مجموع الأمرين يوضح أن البائع أو المصرف لا يعمل لمصلحة المتورق، وهو الأصيل، لأن مصلحة الأصيل أن يبيع بسعر أفضل من الذي اشترى به. وإذا قرر المشتري أن يبيع بنفسه بسعر أقل فهذا شأنه هو، ولا نتطرق لذلك الآن، لكن كون المصرف يريح منه أولاً ثم ينوب عنه في البيع بخسارة ثانياً يمتنع معه القول إنه لمصلحة الأصيل.

وأما القول بأن مصلحة الأصيل تتحقق من خلال السيولة، فقد سبق أن السيولة مقابل زيادة في الذمة هي الربا، والزيادة هي ثمن السيولة الحاضرة، فهذه المصلحة إذن ملغاة؛ لأن الشرع حرم الربا، وإذا كانت هذه المصلحة ملغاة فلا يعتد بها في عقد التوكيل.

وإذا كانت الوكالة هنا تنافي مصلحة الأصيل، كانت منافية لمقصود عقد الوكالة، فيبطل انضمامها إلى التورق؛ إذ لا خلاف بين الفقهاء أن كل شرط يناقض مقصود العقد فهو باطل<sup>(١)</sup>، وإن كانوا يختلفون في بطلان العقد الذي انضم إليه الشرط، أو في بعض المسائل الجزئية هل تنطبق عليها القاعدة أو لا، إلا أن هذا هو الأصل المتفق عليه، قال شيخ الإسلام: «العقد إذا كان له مقصود يراد في جميع صورته، وشرط فيه ما ينافي ذلك المقصود،

(١) انظر: المغني ٢٢٤/٦ - ٢٢٥ - المجموع ٤٥٢/٩ - ٤٥٤ نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، حسن الشاذلي الباب الثالث.

فقد جمع بين المتناقضين: بين إثبات المقصود، ونفيه، فلا يحصل شئ. ومثل هذا الشرط باطل بالاتفاق»<sup>(١)</sup>.

إذا تقرر ذلك فإن اشتراط الوكالة في التورق المنظم يناقض مقصود الوكالة الذي يراد بها في جميع صورها، وهو العمل لمصلحة الأصيل، فيكون الاشتراط باطلاً بلا خلاف. ولا ريب أن انضمام الوكالة إلى التورق شرط في العملية، حتى لو لم يصرح به في العقود والوثائق الخاصة بها. فنحن نعلم جيداً أنه لولا هذه الوكالة لما قبل المتورق بالشراء من البائع ابتداءً. فالشراء منظور فيه إلى قيام البائع بالوكالة من أجل تحصيل النقد في نهاية الأمر، فهي إذن مشروطة عرفاً وضمناً في العملية، وإذا كانت الوكالة مشروطة في البيع، وكان هذا الاشتراط ينافي مقتضى الوكالة نفسها، كان الاشتراط باطلاً، وهذا يعني بطلان انضمام الوكالة للتورق، وهذا يبطل التورق المنظم، وهو المطلوب.

#### المتسبب كالمباشر:

ذكرنا سابقاً تعريف العينة، لكن هناك تعاريف أخرى ذكرها الفقهاء. منها: أن العينة مشتقة من العون، «سُميت عينة لإعانة أهلها للمضطر على تحصيل مطلوبه على وجه التحيل بدفع قليل في كثير»<sup>(٢)</sup> فإذا كان سبب التسمية هو إعانة المضطر على تحصيل النقد الحاضر القليل مقابل الدين الكثير في الذمة، فكل نوع من أنواع الإعانة فهو عينة حكماً، وإن لم ترجع السلعة إلى ملكية البائع.

وسبق أن الربا محرم لأنه ظلم، وهو ظلم واقع على المدين؛ لأنه يثبت في ذمته زيادة بدون مقابل، وهذا من أكل المال بالباطل، ويؤدي مآلاً إلى عواقب وخيمة في الاقتصاد والمجتمع. وإذا كان الدائن في الربا ظالماً؛ لأنه أخذ الزيادة بدون مقابل من المدين، فما هو حكم من أعان أو تسبب في دفع

(١) القواعد النورانية ص ٢٨٠.

(٢) حاشية الدسوقي ٨٨/٣.

المدين لهذه الزيادة، حتى لو لم تكن لمصلحته الخاصة؟ أليست الإعانة على الظلم من الظلم؟ أليس المتسبب في الظلم حكمه حكم المباشر له؟

### النقد مقابل الدين؛

إن القدر المشترك بين التورق المنظم والعينة الثنائية أن البائع هو مصدر السيولة للمشتري في الحالتين، فالنقد يحصل عن طريقه وبواسطته، ولولاه لما وجدت العملية. وسبق أن المشتري إنما يُقبل على التورق المنظم لعلمه بأن البائع سيدبر له السيولة والنقد الحاضر لاحقاً، ولو علم المشتري أن البائع لن يوفر له النقد لما رضي بالشراء ابتداءً.

فحاصل العملية إذن أن المصرف يقول للعميل: أوفر لك مائة نقداً إذا رضيت أن تكون مديناً لي بمائة وعشرين مؤجلة. وهذه هي صورة الربا. ويزداد الأمر سوءاً إذا علمنا أن المصرف إذا قبض الثمن من المشتري النهائي فإنه يتصرف فيه لمصلحته، كما هو الحال في الحسابات المصرفية، فتصبح يد المصرف على الثمن يد ضمان وليست يد أمانة. فيكون النقد الذي يسلمه المصرف للمتورق من مال المصرف الخاص، كما أن النقد يسلمه المرابي من ماله الخاص، فهل يوجد فرق مؤثر بين هذه المعاملة وبين الربا؟

### بين الصورة والحقيقة؛

كان الذين يجيزون التورق الفردي يحتجون بأنه في الظاهر شراء وبيع، وهو جائز، ولا ينظرون إلى حقيقة العملية وغايتها. ثم تطور الأمر في التورق المنظم حتى أصبح هذا الظاهر لا يختلف عن الربا. وكل من راقب خطوات هذه المعاملة يرى أن العميل يدخل إلى المصرف يريد نقوداً، فيوقع مجموعة من الأوراق، ثم يخرج وفي حسابه لدى المصرف ١٠٠ وفي ذمته له ١٢٠. وهذه هي صورة التمويل الربوي في المصارف التقليدية.

ولكنهم يقولون هذه المرة: إن تشابه الصورة والظاهر لا يعني التماثل؛ لأن الحقيقة مختلفة، فهذه الأوراق تتضمن وعداً بالشراء ثم شراء ثم توكيلاً

بالبيع، إلخ. والمصرف وإن كان هو الذي يسلم النقد للعميل المدين له، إلا أنه يسلمه باعتباره وكيلاً لا مشترياً كما هو الحال في العينة الثائية، ولا مقرضاً كما هو في الربا، فتشابه الصورة لا يعني تماثل الحقيقة، والعبرة بالحقيقة.

وهذا المنطق بعينه هو الذي يتذرع به المدافعون عن العينة الثائية في المؤسسات المالية التي تعمل بها. فهم يقولون: صحيح أن هناك تشابهاً ظاهرياً بين عملية التمويل وفق العينة الثائية وبينها في التمويل الربوي؛ حيث يدخل العميل إلى المصرف ويوقع مجموعة من الأوراق ثم يخرج وفي حسابه ١٠٠ وفي ذمته لذات المصرف ١٢٠. ولكن الحقيقة (أو المكونات، على حد تعبيرهم) مختلفة. ففي العينة هناك عقد بيع وعقد شراء، وهذا لا يوجد في التمويل الربوي، والمصرف يسلم النقد باعتباره مشترياً لا باعتباره مقرضاً.

أي أن العبرة الآن صارت بالحقيقة والمضمون وليست بالصورة أو الظاهر، ولكن إذا كانت العبرة بالحقيقة فإن حقيقة العملية، في الحالتين، هي نقد حاضر بمؤجل أكثر منه، وهذه حقيقة الربا، فلماذا نأخذ بالحقيقة تارة وبالصورة أخرى؟

### الحكم باللائم:

مما يساعد الباحث على تقويم المعاملة تقويماً دقيقاً، النظر في لوازمها وما يترتب عليها، فإن كانت هذه اللوازم موافقة لأصول الشريعة وقواعدها، دلّ على سلامة المعاملة، وإن كانت اللوازم مناقضة لأصول الشريعة وقواعدها، كان ذلك دليلاً على وجود خلل في المعاملة يستدعي مراجعتها.

وبالنظر في لوزام التورق المنظم يظهر لنا بعض النتائج المناقضة لقواعد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، ولبيان هذه اللوازم نضرب المثال التالي، وهو يعكس صورة شائعة اليوم وليست حالة نادرة.



لنفرض أن زيداً من الناس اتجه إلى المصرف وحصل على نقد ٥٠٠٠ ريال من خلال التورق المصرفي، وصار في ذمته للمصرف ٥٥٠٠. ثم علم زيد أن صديقه عمرواً في ضائقة مالية، ولأسباب ائتمانية لا يستطيع عمرو أن يحصل بنفسه على تمويل من المصرف. فقرر زيد أن يحسن إلى صاحبه، فقال له: خذ هذا المبلغ وسدد الدين للمصرف عن طريقي، ومعنى ذلك أن عمرواً يقبض من زيد الخمسة آلاف ويسدد له ٥٥٠٠، وزيد يسدد بدوره للمصرف. علماً أن المدين أمام المصرف هو زيد، ولا يحق له أن يحيل المصرف على عمرو. فما حكم هذا التصرف؟

حقيقة هذه المعاملة أن زيداً أقرض عمرواً ٥٠٠٠ مقابل ٥٥٠٠، وهذا هو ربا النسيئة المحرم، والدائن لعمرو هو زيد وليس المصرف؛ لأن المصرف يمنع من حوالاته على غير المدين الأصلي. فالمصرف يطالب زيداً، وزيد يطالب عمرواً، وهذا يقتضي أن هذه المعاملة محرمة، وليس لزيد أن يقرض ٥٠٠٠ إلا مقابل ٥٠٠٠ فقط، وليس له أن يطالب عمرواً بأي مبلغ إضافي، وما تبقى للمصرف في ذمته فهذا يتحملة وحده.

ولكن لا يستريب أحد أن زيداً محسن ومتبرع، ولا يهدف من هذه المعاملة إلى ربح أو عوض، فكيف يصبح التبرع ممنوعاً؟ وهل عهد في الشريعة المطهرة تبرع محرم؟ وكيف يآثم زيد وهو محسن إلى أخيه المسلم، والله تعالى يقول: ﴿ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ ﴾ [التوبة: ٩١]، وكيف نجبر زيداً على خسارة ٥٠٠ وهو لم ينتفع بشئ؟، فهل جزاء الإحسان الإساءة، والله يقول: ﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ﴾ [الرحمن: ٦٠].

لا ريب أن هذا مناقض لأصول الشريعة وقواعدها؛ إذ ليس في الشريعة تبرع محرم، ولا إحسان يآثم فاعله، فإما أن يكون الفعل ليس بمحرم، أو يكون ما تبرع به هو المحرم، والأول ممتنع؛ لأن المعاملة ربا صريح. بقي الثاني، وهو أن ما تبرع به محرم، وزيد لم يحصل على المال وما ترتب عليه من دين إلا عن طريق التورق المصرفي، ثم تنازل عنه لعمرو بقصد الإحسان.

فإذا كان هذا التصرف على وجه التبرع محرماً، مع أن التبرع لا يمكن أن يكون محرماً، علم أن ما تبرع به هو المحرم، وهذا يقتضي أن التورق المصرفي محرّم.

أما العقود الشرعية فلا يمكن أن تنتج مثل هذه النتيجة، فلو أن زيداً اقترض من المصرف ٥٠٠٠ لیسدد ٥٠٠٠، ثم سلم المبلغ لعمرو وطالبه بسداد ٥٠٠٠، لم يكن في ذلك حرج. ولو أن زيداً اشترى سلعة بثمن مؤجل ٥٥٠٠، ثم ملكها لعمرو بمثل الثمن المؤجل عليه، لم يكن في ذلك حرج أيضاً. وكذلك لو أن زيداً باع سلعة موصوفة في ذمته سلماً وقبض الثمن، ثم سلم الثمن لعمرو وطالبه بتسليم مثل السلعة الموصوفة عند الأجل، كان ذلك سلماً مستأنفاً أو موازياً، ولا حرج فيه.

فإن قيل: قد منع الفقهاء التولية في بعض الحالات، كتولية دين السلم<sup>(١)</sup> والتولية من الإحسان والمعروف، فهذا تبرع ممنوع شرعاً؟

قيل: التولية في هذه الحالة ليست تبرعاً بل هي بيع؛ لأن من اشترى سلماً ثم باع دين السلم قبل قبضه تولىً، فقد ينتفع بالثمن إذا توي دين السلم وعجز المدين عن الوفاء، فيكون البائع منتفعاً وليس متبرعاً.

أما في الصورة التي نحن بصدددها، فلا يمكن لزيد أن ينتفع، بل هو إما أن يسلم له ولا عليه، وإما أن يغرم إذا عجز عمرو عن الوفاء، فلا هو انتفع بالمال ولا برئ من الدين، فتصرف زيد في هذه الصورة تبرع لا يمكن أن ينتفع منه، ومع ذلك فهو محرّم، وهذا مناقض لأصول الشريعة.

وهذا اللازم ينطبق على التورق المصرفي والتورق الفردي؛ لأن الصورة صادقة في الحالين.

وسبق أن رأينا أن الإمام مالكاً يمنع المشتري أن يستوضع البائع، مع أن الوضيعة إحسان وتبرع، وهذا يدل على كراهة مالك لأصل التورق، إذ يتمتع أن يكون في الشرع إحسان محرّم، فلما منع الإحسان - وهو الوضيعة

(١) انظر: الموسوعة الفقهية «تولية».

للمشتري - علم أن موجب المنع، وهو إرادة المشتري لبيع السلعة بنقد بعد شرائها بأجل، مكروه أصلاً، وهذا قد صرح به مالك وقال: «لا خير فيه». ومعلوم أن لازم الحق حق، ولازم الباطل باطل، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم. فإذا كان التورق يستلزم تحريم التبرع، علم أن الملزوم - وهو التورق بنوعيه - محرم، وهو المطلوب.

### ضمان المشتري النهائي؛

من العقوبات التي تواجه التورق المنظم تذبذب أسعار السلع، وما يترتب على ذلك من الخسائر التي يتحملها المتورق. وبطبيعة الحال هذه المخاطرة ليست من مصلحة العميل؛ لأن مراده السيولة والنقد الحاضر وليس الاستثمار والربح. ومن ثم تعدّ هذه المخاطرة تكلفة إضافية تعيق تحقيق العملية لهدفها المنشود، وهو التمويل، لذلك عملت بعض المصارف على الاتفاق مع طرف مستقل يلتزم بالشراء النهائي للسلع التي يتوسط فيها المصرف. وهذا الالتزام ضمان للسعر المباع به أن لا يتجاوز حدوداً معينة، حماية من تقلب الأسعار، علماً أن السعر المتفق عليه يتضمن عمولة للمشتري النهائي مقابل الضمان، ويقابل هذا الضمان بطبيعة الحال التزام المصرف بالبيع عليه، بمعنى أنه لا يحق للمصرف أن يبيع السلع في السوق حتى لو ارتفع سعرها عن السعر المتفق عليه مع المشتري النهائي، وبذلك يكون هذا الضمان من الطرفين: المصرف بأن يبيع على المشتري النهائي، والمشتري النهائي بالشراء بالثمن المحدد.

### والإشكال هنا من وجوه:

الأول: أن هذا الالتزام يصدر قبل حصول التوكيل من قبل العميل، وإذا كان كذلك فهو التزام في غير محله؛ إذ لا يملك المصرف التصرف في مال الغير قبل إذنه، ثم إن هذا الالتزام يخالف مصلحة العميل إذا ارتفع سعر السوق عن السعر الملتزم به، فالمصرف يبيع بالسعر المتفق عليه بالرغم من

كونه أقل من سعر السوق، وهذا يناقض مقصود الوكالة، وهو العمل لمصلحة الأصيل.

الثاني: أن هذا الالتزام، لو فرض صحته، من باب بيع الدين بالدين، لأن كلاً من المصرف والمشتري النهائي ضامن للآخر بإبرام البيع. وبيع الدين بالدين ممنوع بإجماع العلماء<sup>(١)</sup>، وذلك أنه أحد أهم مداخل الربا من جهة المقرض.

الثالث: أن هذا الالتزام يلغي معنى الأمانة في عقد الوكالة. فحاصل التورق المنظم يصبح التزام المصرف بتوفير النقد مقابل دين له في ذمة العميل، بخلاف الوكالة الفعلية التي هي من عقود الأمانات، فالوكيل مجرد أمين على سلعة العميل، ولا يضمن له لا بيعها ولا الثمن الذي تباع به. أما هنا فالمصرف يلتزم ببيع السلعة بالثمن المحدد لتوفير النقد للعميل، وإذا وجد الضمان لم يعد هناك فرق بين المصرف وبين البائع في العينة الثائية؛ لأن الطرفين ضامنان لتصريف السلعة.

وأما القول بأن العميل له الخيار في توكيل المصرف وعدمه، فهذا الخيار ليس ذا بال؛ لأن العميل يريد النقد أصلاً، ولولا ذلك لما أتى للمصرف، وإنما العبرة هل يملك المصرف الخيار في قبول التوكيل وعدمه؟ والجواب: أن المصرف لا يملك هذا الخيار، لأنه التزم مسبقاً مع المشتري النهائي، وإذا كان كذلك كانت المعاملة عينة ثائية؛ لأن المصرف ضامن للثمن النقدي، ولا فرق في هذه الحالة بين أن يشتريها هو أو غيره؛ لأن العبرة بالضمان، وهو حاصل على كل تقدير.

وهذا يبيّن المآزق الذي يواجهه التورق المنظم، فلما كان هدفه التمويل وليس الاستثمار، اقتضى تجنب مخاطر تذبذب الثمن؛ لأنها تكلفة إضافية على حساب العميل، ولكن هذا يوقع في مزيد من المخالفات الجوهرية، وهذه علامة الحيلة المذمومة؛ إنه بقدر ما يسعى أصحابها لتحقيق أهدافهم منها،

(١) انظر بحث الكاتب «عقد الكالئ بالكالئ».

بقدر ما يوغلون في المحاذير الشرعية، أي أن المصالح الاقتصادية والضوابط الشرعية تصبحان على طرفي نقيض، وهذا خلاف المبادلات النافعة المشروعة، التي أحلها الشرع ويسرّها وشجع عليها؛ فكل ما يحقق المنفعة منها فالشرع يجيزه ويسمح به، فالشرع لا يناقض المصالح الحقيقية، كما أن العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح، فإذا وجد هذا التناقض علم أن سبب وجوده باطل، فكل معاملة تضمنت تناقض المصالح الاقتصادية والضوابط الشرعية فهو علامة بطلانها.

### أهون الشرين؟

يدافع البعض عن التورق المنظم بأنه أهون من الربا الصريح، وأنه نجح في إقصاء التمويل الربوي من بعض إدارات البنوك التقليدية، وشجعها على التوجه نحو التمويل الإسلامي، وأن هذا التطور لم يكن ممكناً لو لم يوجد هذا النمط من التمويل الإسلامي.

ولكن هذا التبرير ينطبق بحذافيره على العينة الثنائية، وأنها نجحت في استقطاب مؤسسات مالية بل حكومات، لم يكن ممكناً استقطابها بدون ذلك، كما يقوله المدافعون عنها.

ويحتج بمثل ذلك أيضاً من يجيز نكاح المتعة، ويقول: إنه أهون من الزنا الصريح.

ويحتج به أيضاً من يجيز نكاح التحليل، ويقول: هو أهون من عودة المطلقة ثلاثاً لزوجها بلا نكاح.

وهكذا القول في جميع الحيل والمخارج والرخص المذهبية، حتى نجد أنفسنا في دائرة بعيدة عن الإسلام الذي أرسل الله به محمداً ﷺ، وجاهد طوال عقدين من الزمن لتحقيقه على أرض الواقع.

إن آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح به أولها، وإن النبي ﷺ تركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك، فمن أراد

الإصلاح فليسلك سبيل محمد ﷺ، وهو أرحم هذه الأمة بها وأعلمهم بما يصلحها، أما أن نسلك سبيلاً غير سبيله، وطريقاً غير طريقه، فهذا حري أن يزيغ بنا عن جادته ويصد الناس عن سبيل الله، والله تعالى ليس بحاجة لنا حتى نقبل عليه بمثل هذه الحيل والتلفيقات، وقد قال ﷺ: «إن الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيباً»<sup>(١)</sup>.

ومقتضى الأدلة أن الحيلة على المحرم أشد من المحرم الصريح من جهتين:

١- إن صاحبها يعتقد حلها ومشروعيتها، وأنها كسائر ما أحله الله من الأعمال، في حين أنها لا تختلف في حقيقتها عن المحرم، فهي إذن استحلال للمحرم؛ ولهذا قال النبي ﷺ: «لا ترتكبوا ما ارتكبت يهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل». فبيّن عليه السلام أن الاحتيال على المحرم استحلالٌ له.

وفي الحديث أنه عليه السلام قال: «ليشربن ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها، يُعزف على رؤوسهم بالمعازف والمغنيات، يخسف الله بهم الأرض ويجعل منهم القردة والخنازير»<sup>(٢)</sup> وذكر في الحديث الآخر: «ليكونن من أمتي أقوام يستحلّون الحرّ - أي الزنا - والحرير والخمر والمعازف» ثم قال: «فبيّتهم الله ويضع العَلم ويمسح منهم قردة وخنازير إلى يوم القيامة»<sup>(٣)</sup> فهذا الحديث مع الذي قبله يبيّن أن الذين استحلوا الخمر إنما استحلوها بأنهم سموها بغير اسمها<sup>(٤)</sup>، وهذا من الاحتيال؛ فالاحتيال على المحرم إذن استحلال له. وروي من طريق الأوزاعي: «يأتي على الناس زمان يستحل فيه خمسة أشياء بخمسة أشياء. يستحلون الخمر باسم يسمونها إياه، والسحت بالهدية، والقتل بالرهبة، والزنا بالنكاح، والربا بالبيع»<sup>(٥)</sup>.

ولا ريب أن من يستحل المحرم بالحيلة والتأويل الفاسد أسوأ ممن يقع

(١) رواه أحمد ومسلم صحيح الجامع (٢٧٤٤).

(٢) رواه ابن ماجه (٤٠٢٠) بهذا اللفظ وحسنه شيخ الإسلام في بيان الدليل ص ٦١ .

(٣) رواه البخاري تعليقاً وأبو داود صحيح الجامع (٥٤٦٦).

(٤) بيان الدليل ص ٦٣ .

(٥) أخرجه الخطابي في غريب الحديث ٢١٨/١

فيه دون استحلال، ولذلك كانت عقوبة الذين استحلوا الخمر بالحيلة أشد وأعظم من عقوبة من شربها دون استحلال.

٢- إن صاحب الحيلة مستخفٌ بحرمات الله؛ لأنه يرى أنه بالتحايل عليها قد أطاع أمر الله فيها، في حين أنه في الحقيقة عاص لله. ولذلك قال تعالى ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾ [البقرة: ٢٣١] ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾ (البقرة: ٢٣١). وقد بين عليه السلام أن من الاستهزاء بآيات الله أن يتحايل المرء بما شرع ليقع في المحرم، فقال فيمن يطلق زوجته ثم يسترجعها ثم يطلقها يريد إضرارها: «ما بال أقوام يلعبون بحدود الله ويستهزؤون بآياته: طلقتك، راجعتك، طلقتك، راجعتك»<sup>(١)</sup>.

واليهود قد أكلوا الربا صراحة دون احتيال عليه، ولم يعاقبهم الله على ذلك بالمسخ، فلما احتالوا على صيد الحيتان يوم السبت، مسخهم الله قردة، مع أن صيد الحيتان يوم السبت أهون من أكل الربا، فعلم بذلك أن الاحتيال على الحرام أسوأ من الوقوع فيه صراحة.

ولذلك قال أيوب السختياني رضي الله عنه: «يخادعون الله كأنما يخادعون آدمياً، لو أتوا الأمر عياناً كان أهون علي»<sup>(٢)</sup> قال الكرمانى: «أي لو أعلنوا بأخذ الزائد على الثمن معاينة بلا تدليس لكان أسهل؛ لأنه ما جعل الدين آلة للخداع»<sup>(٣)</sup>.

قال شيخ الإسلام: «إذا تأملت عامة الحيل، وجدتها رفعاً للتحريم أو الوجوب مع قيام المعنى المقتضي للتحريم أو الوجوب، فتصير حراماً من وجهين:

من جهة أن فيها فعل المحرم وترك الواجب.

ومن جهة أنها، مع ذلك، تدليسٌ وخداعٌ وخرابَةٌ ومكرٌ ونفاقٌ واعتقادٌ فاسدٌ. وهذا الوجه أعظمها إثماً؛ فإن الأول بمنزلة سائر العصاة. وأما الثاني

(١) رواه ابن ماجه (٢٠١٧) وابن بطه في «إبطال الحيل» ص ١٠٦ وقال البوصيري في الزوائد «بإسناده حسن».

(٢) عقله البخاري في صحيحه كتاب الحيل، ووصله وكيع في مصنفه كما قال الحافظ في الفتح ٣٣٦/١٢

(٣) نقله في الفتح ٣٣٦/١٢ .

فبمنزلة البدع والنفاق»<sup>(١)</sup>.

وقد سبق أن إغفال المعاني والحقائق في إصدار الأحكام، في الوقت الذي لا ينظر فيه الناس إلا لهذه المعاني، يجعلهم أقل تعظيماً للشريعة ومن ثم أقل التزاماً بها، فالحيلة التي يراد بها تقريب الناس للإسلام تجعلهم في الواقع أبعد عن دين الله وعن شرعه.

وقد كان للحيل أثر سيء في صد أتباع الملل الأخرى عن الدخول في الإسلام وتنفيرهم منه. قال ابن القيم رحمه الله:

«ومثل هذا وأمثاله منع كثيراً من أهل الكتاب من الدخول في الإسلام، وقالوا: كيف يأتي رسول بمثل هذه الحيل؟! وأساءوا ظنهم به وبدينه، وتواصوا بالتمسك بما هم عليه، وظنوا أن هذا هو الشرع الذي جاء به، وقالوا: كيف تأتي بهذا شريعة أو تقوم به مصلحة؟ ولو أن ملكاً من الملوك ساس رعيته بهذه السياسة لقدح ذلك في ملكه. قالوا: وكيف يشرع الحكيم الشيء لما في شرعه من المصلحة، ويحرّمه لما في تحريمه من المفسدة، ثم يبيح ذلك بأدنى حيلة تكون؟ وترى الواحد منهم إذا ناظره المسلم في صحة دين الإسلام إنما يحتج عليه بهذه الحيل، كما هو في كتبهم، وكما نسمعهم من لفظهم، فإله المستعان»<sup>(٢)</sup>.

فلا يمكن بعد كل هذا أن يقال: إن الحيلة على الربا أهون من الربا الصريح، بل الحيلة أسوأ وأشد. لكن هذا لا يعني أن نجترئ على المحرم فراراً من الحيلة، بل يعني الفرار من الحرام، الصريح والمبطن، إلى الحلال، ومن الربا إلى البيوع والمبادلات والمشاركات النافعة.

والشريعة الإسلامية - بحمد الله - غنية بالحلول والأدوات والأساليب التي تحقق المصالح الاقتصادية دون تفريط بالضوابط والمقاصد الشرعية.

(١) بيان الدليل ص ٢٤٨ .

(٢) إعلام الموقعين ١٩٨/٥ - ١٩٩ وانظر بيان الدليل ص ٣٨٧ - ٣٨٨ .



## خاتمة:

روي عنه ﷺ أنه قال: «ما أحدث قوم بدعة إلا رُفِعَ مثلها من السنّة»<sup>(١)</sup>، وهذه السنّة الكونية تنطبق تماماً على التمويل الإسلامي. فما تظهر حيلة ربوية إلا أزاحت في المقابل الأدوات المالية الحقيقية، كالبيع والسلم والمضاربة والمشاركة ونحوها، وحلّت محلها.

وذلك أن الربا هو أسهل الطرق للوصول إلى النقد، كما سبق. فكلما اقترب التمويل من الربا كلما ابتعد عن الطرق المشروعة. وسبق أن أشرنا إلى أن من مقاصد التشريع في التمويل كبح جماح المديونية من خلال ربط المداينات بالنشاط الاقتصادي الفعلي، ولهذا كانت المداينات في الاقتصاد الإسلامي أبطأ نمواً وأقل انتشاراً منها في الاقتصاد الرأسمالي.

أما أدوات العينة بصورها المختلفة، فهي على النقيض من ذلك؛ إذ تسهل المداينات دون أي ارتباط بالنشاط الاقتصادي الفعلي، فتكون سبباً في انتشار المديونية واستفحالها للأغراض الاستهلاكية، كما هو الحال في النظام الربوي.

وقد رأينا كيف أزاح التورق المنظم أنواع التمويل الأخرى التي كانت تقدمها المؤسسات الإسلامية، مع قَلَّتْها، وستستمر هذه الإزاحة وهذا الإحلال حتى تسيطر العينة ومشتقاتها على التمويل الإسلامي؛ ولأن التطور سنة الحياة، فإن الأدوات المستقبلية ستكون أقرب إلى الربا حتى من التورق المنظم، وستظهر آليات ومنتجات أكثر التصاقاً بالنظام الربوي منها بالنظام الإسلامي.

إن مسيرة التمويل الإسلامي اليوم بحاجة لمراجعة مخلصّة وجادة، وما لم تُصَحَّح المسيرة وتُسدَّد الوجهة، فستكون المؤسسات الإسلامية أول ضحايا النظام الربوي.

(١) رواه أحمد في المسند (١٦٩٧٠).

## ايض

## المصادر

### المقالات والأبحاث:

- «التأصيل الفقهي للتورق»، عبد الله بن سليمان المنيع، مؤتمر دور المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م.
- «التطبيقات المصرفية لعقد التورق»، أحمد محيي الدين أحمد، مؤتمر دور المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م.
- «تطبيقات التورق واستخداماته في العمل المصرفي الإسلامي»، موسى آدم عيسى، مؤتمر دور المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م.
- «تعليق على بحوث التورق»، حسين حامد حسان، مؤتمر دور المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م.
- «حكم التورق في الفقه الإسلامي»، علي محيي الدين قررة داغي، مؤتمر دور المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م.
- «ربا الفضل وسوء توزيع الثروة»، سامي بن إبراهيم السويلم، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
- «عقد الكالئ بالكالئ: تدليلاً وتعليلاً»، سامي بن إبراهيم السويلم، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
- «موقف الشريعة الإسلامية من الدين»، سامي بن إبراهيم السويلم، مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي، المجلد ٤ العدد ٢، ١٩٩٧م.

### المصادر العربية:

- إبطال الحيل، عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري، ت سليمان العمير، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.
- أحكام القرآن، محمد بن عبد الله ابن العربي، ت علي محمد البجاوي، دار المعرفة، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، ت سامي العربي، دار الفضيلة، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

- أصول مذهب الإمام أحمد، عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ.
- الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية، علاء الدين علي بن محمد البعلبي، ت أحمد الخليل، دار العاصمة، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
- الأم، محمد بن إدريس الشافعي، ت محمد زهدي النجار، دار المعرفة، د.ت.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرادوي، ت محمد الفقي، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٦هـ، ١٩٥٦م.
- البحر المحيط، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، ت عبد الستار أبو غدة، دار الصفوة، ط٢، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.
- البيان والتحصيل، محمد بن أحمد بن رشد، ت سعيد أحمد أعراب، ط٢، دار الغرب الإسلامي.
- الجامع في أصول الربا، رفيق يونس المصري، دار القلم، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتاب العربي، د.ت.
- الحيل في الشريعة الإسلامية، محمد عبد الوهاب بحيري، مطبعة السعادة، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م.
- الدرر السننية في الأجوبة النجدية، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط٥، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.
- الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.
- الربا وأثره على المجتمع الإنساني، عمر سليمان الأشقر، مكتبة المنار، ط٢، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- الربا والمعاملات المصرفية، عمر بن عبد العزيز المترك، عناية بكر أبو زيد، دار العاصمة، ط٣، ١٤١٨هـ..
- والزواج بنية الطلاق، أحمد بن موسى السهلي، دار البيان الحديثة، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

- الفرق بين البيع والربا، صالح بن فوزان الفوزان، دار القاسم، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
- الفروع، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، ت عبد اللطيف السبكي، ط٣، عالم الكتب، ١٣٧٩هـ، ١٩٦٠م.
- الفروق، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دار المعرفة، د.ت.
- القواعد الكبرى، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، ت نزيه حماد وعثمان ضميرية، دار القلم، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.
- القواعد النورانية الفقهية، تقي الدين أحمد بن تيمية، ت أحمد الخليل، دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ.
- المبسوط، شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة، د.ت.
- المجموع شرح المهذب، محيي الدين بن شرف النووي، تكملة السبكي والمطيعي، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- المحلّي، علي بن أحمد بن حزم، ت لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، د.ت.
- المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
- المصنف، أبوبكر بن أبي شيبة، ت مختار أحمد الندوي، الدار السلفية، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
- المصنف، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
- المغني، موفق الدين عبد الله بن قدامة، ت عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، ط٣، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
- المقدمات الممهّدات، محمد بن أحمد بن رشد، ت سعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- الموافقات، إسحاق بن إبراهيم الشاطبي، ت مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفا، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ج١٤، ط٢، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

- الموطأ، مالك بن أنس، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- النوادر والزيادات، عبد الله بن أبي زيد القرواني، ت عبد الله المرابط ومحمد الدباغ، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م.
- الهداية شرح بداية المبتدي، برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، المكتبة الإسلامية، د.ت.
- بدائع الفوائد، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مكتبة القاهرة، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.
- بيان الدليل في بطلان التحليل، تقي الدين أحمد بن تيمية، ت حمدي السلفي، المكتب الإسلامي، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار الفكر، د.ت.
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، دار الكتاب الإسلامي عن طبعة بولاق، ١٣١٤هـ.
- تحفة المحتاج شرح المنهاج، شهاب الدين أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- تفسير آيات أشكلت، تقي الدين أحمد بن تيمية، ت عبد العزيز الخليفة، مكتبة الرشد، ١٤١٥هـ.
- تهذيب سنن أبي داود، بحاشية مختصر المنذري ومعالم السنن للخطابي، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت أحمد شاکر ومحمد الفقي، دار الباز، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
- جامع الأصول، مجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير، ت عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.
- جامع البيان عن تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، مطبعة البابي الحلبي، ط٣، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م.
- جامع المسائل، تقي الدين أحمد بن تيمية، ت محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، ١٤٢٢هـ.

- جمهرة القواعد الفقهية، علي أحمد الندوي، شركة الراجحي المصرفية للاستثمار، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، شمس الدين محمد عرفة الدسوقي، دار الفكر، د.ت.
- رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عابدين، مطبعة البابي الحلبي، ط٢، ١٢٨٦هـ، ١٩٦٦م.
- سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام البرهاني، مطبعة الريحاني، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، المجلد الأول، المكتب الإسلامي، ط٤، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، د.ت.
- شرح الخرشي على مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشي، دار صادر، د.ت.
- شروط النهضة، مالك بن نبي، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
- صحيح الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، ت محمد فؤاد عبد الباقي، إدارات البحوث العلمية والإفتاء، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
- طلبه الطلبة، نجم الدين حفص بن عمر النسفي، ت خالد العك، دار النفائس، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.
- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس، ت محمد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، دار الغرب الإسلامي، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.
- غريب الحديث، حمد بن محمد الخطّابي، ت عبد الكريم العزيّاوي، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب أحمد عبد الرزاق الدويش، دار العاصمة، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المكتبة السلفية، ط١، د.ت.
- فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- فقه وفتاوى البيوع، جمع أشرف عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.
- قرارات الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية للاستثمار، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
- قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، مصطفى بن كرامة الله مخدوم، دار إشبيليا، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
- مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإشاد، الرياض، ٧ع، شعبان-شوال، ١٤٠٣هـ.
- مجمع الزوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتاب، ط٢، ١٩٦٧م.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة السعودية.
- مجموعة الرسائل والمسائل النجدية • لبعض علماء نجد، دار العاصمة، ط٣، ١٤١٢هـ.
- مدونة الفقه المالكي وأدلته، الصادق عبد الرحمن الغرياني، مؤسسة الريان، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
- مسائل الإمام أحمد وإسحاق ابن راهويه، رواية إسحاق بن منصور، ت صالح المزيد، مطبعة المدني، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.
- مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه صالح، ت طارق عوض الله، دار الوطن، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
- مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه عبد الله، ت علي سليمان المهنا، مكتبة الدار، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
- مسائل الإمام أحمد، رواية أبي داود السجستاني، ت طارق عوض الله، مكتبة ابن تيمية، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.



- مسند الإمام أحمد بن حنبل، إشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
- مسند الإمام أحمد، ت أحمد محمد شاكر، دارالمعارف، ط٢، ١٣٩١هـ، ١٩٧١م.
- مصرف التتمية الإسلامي، رفيق يونس المصري، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، ت شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.
- منح الجليل شرح على مختصر خليل، محمد عليش، دار الفكر، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.
- مواهب الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن محمد الحطاب، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.
- نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، حسن علي الشاذلي، دار الاتحاد العربي للطباعة، د.ت.
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة.
- وجهة العالم الإسلامي، مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ١٤٠٢هـ، ١٩٨١م.

#### المصادر الأجنبية:

Newman, P., M. Milgate and J. Eatwell, eds., (1994) The New Palgrave Dictionary of Money and Finance, Mcmillan Press, London.

## ايض

# أمراض الدم الوراثية حقائق علمية عن أمراض مزمنة ومعقدة

أ. د. محسن بن علي فارس الحازمي

أستاذ الكيمياء الحيوية الطبية والوراثة الممرضة  
مدير المركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية للأمراض الوراثية  
كلية الطب جامعة الملك سعود الرياض المملكة العربية السعودية

أبيض

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ  
فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ [الإنسان: ٢]

أبيض

## ملخص

تعتبر أمراض الدم الوراثية من الأمراض المزمنة المستعصية على العلاج الطبي الناجع؛ حيث تنشأ عن تناسل المادة الوراثية (الحقبة الوراثية) المعتلة من الآباء إلى الأبناء، وتظهر في مراحل مبكرة من العمر، وذلك تبعاً للعوامل المسببة لاعتلالاتها الوراثية وتفاعلاتها البيئية.

وتمثل أمراض الدم الوراثية معضلة صحية، لأنها تسبب مضاعفات مزمنة، وتؤدي بالتالي إلى نشوء مشاكل اجتماعية، ونفسية، وأعباء اقتصادية على الأسرة والمجتمع.

وفى منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط، والشرق الأوسط، يتعاظم حجم وتأثير أمراض الدم الوراثية؛ لأسباب عدة، منها: زواج الأقارب، وكنيجة لتفاعل العوامل الوراثية والبيئية المختلفة، وفي البلدان العربية - ومنها المملكة العربية السعودية - تنتشر أمراض الدم الوراثية بنسب عالية، مما يحتم إيجاد برامج وطنية تعنى بالجوانب الوقائية والعلاجية والتأهيلية؛ لمكافحة هذه الأمراض، والحد من آثارها الصحية والاجتماعية والاقتصادية. وبالنظر إلى كون أمراض الدم الوراثية أمراضاً مزمنة، وكون الرعاية والتأهيل في معظم الحالات لا يصل إلى مرحلة الشفاء، فإن من الأهمية بمكان الأخذ بأسباب الوقاية وسبلها، كالتشخيص المبكر، والتدخل المبكر، والإفادة من التقدم العلمي التطبيقي الحديث في هذه المجالات.

وقد أمكن تبني برامج وقاية وإرشادية وعلاجية في الوحدة المرجعية والاستشارية، والمركز التعاوني بكلية الطب بجامعة الملك سعود بالرياض، وتكوين مجموعة عمل ولجان وطنية، وأخرى إقليمية وعالمية؛ لدعم هذه البرامج، وتبادل الآراء والخبرات، وتدريب وتأهيل الكوادر البشرية. كما أمكن إرساء قواعد التعاون والتكامل، ونشر وإثراء المعرفة في هذه المجالات بين

الأقران في الدول العربية، وإبراز خصوصية المجتمعات الإسلامية . فيما يتعلق بالإرشاد الوراثي الوقائي . ومراعاتها ضمن إطار الشريعة والعادات والتقاليد المرعية، إلى جانب المساهمة في وضع برامج معلوماتية تنسيقية وتكاملية من خلال منظمة الصحة العالمية والجامعة العربية.

وتعرض هذه الورقة الجوانب المذكورة أعلاه، مع التركيز على الجوانب الوقائية والإرشادية المهنية، والبرامج والوسائل ذات العلاقة، ومعطياتها الإيجابية في خدمة الفرد و الأسرة والمجتمع.



## الفصل الأول

### مقدمة

#### (أ) التركيب الوراثي لخلية الإنسان:

يتكون جسم الإنسان من ملايين الخلايا التي تتمايز لتكوين أنسجة وأعضاء الجسم المختلفة التي تقوم بوظائف محددة لكل منها. تحتوي كل خلية على نواة بها المادة الوراثية التي تتحكم في وظيفة الخلية وانقسامها (خلايا الدم الحمراء في الإنسان لا تحتوي على أنوية). تتكون المادة الوراثية (شكل ١) من الكروموسومات (الصبغيات) والتي يبلغ عددها ٢٢ زوجاً من الصبغيات البدنية (Autosomes) وزوجاً واحداً من الصبغيات الجنسية (Sex Chromosomes) التي تحدد جنس الفرد ذكراً (XY) أم أنثى (XX).

تتكون الكروموسومات من الحمض النووي والبروتينات (القاعدية والحمضية)، ويحتوي الحمض النووي على المورثات (Genes) والتي توجد في نواة الخلية ويبلغ عددها نحو ٣٢,٠٠٠ مورثة وتوجد على هيئة مجموعات من القواعد النيتروجينية والتي يبلغ عددها  $3 \times 10^9$ ، ويبلغ طول الحمض النووي منزوع الأكسجين حوالي ١,٦ متر.<sup>(١)</sup>

#### (ب) الأمراض الوراثية:

تعرف الأمراض الوراثية بأنها مجموعة غير متجانسة من الأمراض المزمنة ذات الأعراض الصحية المستعصية على العلاج الناجع، يتم توارثها من الوالدين إلى الأبناء والبنات عن طريق تناسل المادة الوراثية (الحقيقية الوراثية) وتمثل طيفاً عريضاً من الأمراض يكون في إحدى طرفيها اعتلال المادة الوراثية بنسبة ضئيلة وفيها تكون العوامل المعدية النسبة الغالبة وفي

الجانب الآخر تمثل الاعتلالات الوراثية الغالبية العظمى للأسباب المرضية.

ونورد فيما يلي أمثلة للاعتلالات الوراثية المختلفة وأنواعها:

#### الاعتلالات الولادية:

هي اعتلالات تركيبية أو وظيفية تحدث نتيجة لعوامل متعددة قبل أو أثناء الحمل وتشمل جميع الاعتلالات الوراثية والتي قد تكون مصحوبة بعيوب خلقية.

#### العيوب الخلقية:

هي عبارة عن عيوب تركيبية تظهر عند الولادة أو تصبح ظاهرة إكلينيكيًا بعد أيام أو شهور أو حتى سنوات من الولادة.

#### الاعتلالات الوراثية:

هي اعتلالات تعبر عن خلل في الحامض النووي (د.ن.أ) مما يؤدي إلى ظهور حالات مرضية وتتميز هذه الاعتلالات بإمكانية توارثها من الوالدين إلى الأبناء والبنات وهي على عدة أنواع.

#### (ج) أنواع الاعتلالات الوراثية<sup>(٢)</sup>:

- ١- اعتلالات تركيبية: تحدث نتيجة لحيود الصبغيات عن عددها المعروف بست وأربعين صبغية في الخلية البشرية.
- ٢- اعتلالات المورثة المفردة: منها النوع الذي يحمل طفرات اعتلالية وحيدة القاعدة، أو تلك التي فقدت بعض تركيبات المورثات - كلياً أو جزئياً.
- ٣- طفرة الخلية الجسدية: تنشأ عن طفرة تحدث للخلايا الجسدية والمسئولة عن تكوين جميع الأنسجة غير الجنينية بالجسم، وتتميز بعدم انتقالها إلى الأجيال القادمة بواسطة طرق جنسية، ومن أمثلتها الأورام الخبيثة والتي تحدث نتيجة لطفرة في أحد المورثات المسئولة عن انقسام الخلايا، وينتج عنه انقسام مستمر لا يمكن التحكم فيه وبالتالي تكوين الأورام السرطانية.

٤- الاعتلالات عديدة المسببات: تنشأ عن تفاعلات بيئية مع مكونات وراثية معقدة، وعادة ما تحدث في مرحلة متأخرة من العمر.

٥- اعتلالات المتقدرات (الميتوكوندريا): تدخل المتقدرات ضمن التركيب الأساسي للخلايا، وتحتوي على ٣٧ مورثة تختص بإنتاج بروتينات تتعلق بعملية التنفس الخلوي لإنتاج الطاقة اللازمة لإتمام العمليات الحيوية بالخلية، ويتم توارث اعتلالات هذه المورثات عن طريق الأم للأبناء والبنات، وذلك لكونها تتواجد في سائل البويضة من الأم، ومن أمثلة هذه الاعتلالات العمى الليلي، وضمور ليبر البصري.

#### ( د ) كيفية نشوء الأمراض الوراثية:-

تنشأ الأمراض الوراثية نتيجة طفرات في الحمض النووي، تختلف أنواعها وتأثيراتها، وتنعكس هذه الطفرات في بناء منتجاتها البروتينية وبالتالي وظائفها الحيوية مما يؤدي إلى ظهور الأعراض (شكل - ١).

(شكل - ١): نشوء الأعراض المرضية نتيجة الاعتلالات الوراثية

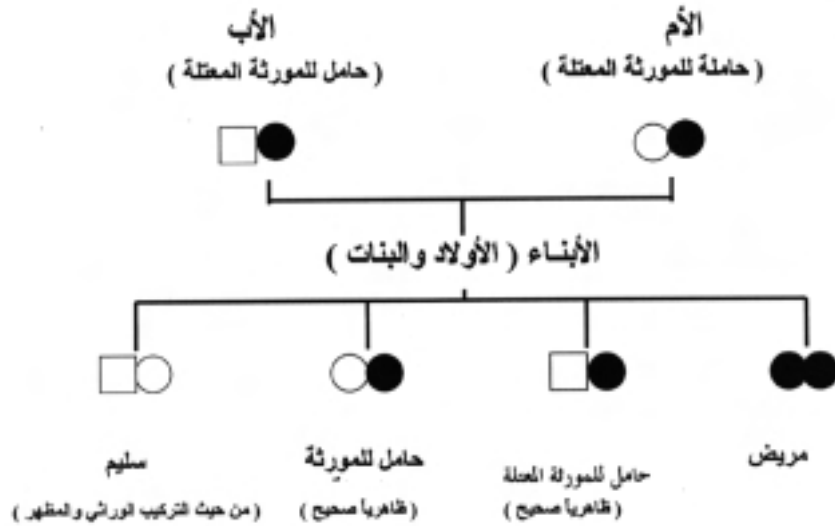


### (هـ) كيفية توارث أمراض الدم الوراثية:

يتم توارث الصفات المتتحة من الآباء والأمهات، وينعكس النمط الجيني كمرض في النمط الظاهري في حالة تماثل المورثات كجينات معتلة. و"تتحي" فيه الصفة المعتلة في النمط الظاهري فلا تظهر كمرض، (حيث تغلب عليها الصفة السائدة السليمة التي تتواجد معها).

ويعود هذا النمط في التوارث للصفات في مرحلة زوجيات الصبغيات الثلاثة والعشرين المتواجدة لدى الأم (في البويضة) والأب (في الحيوان المنوي)، فإن تم التلقيح بين الأمشاج الذكرية (الحيوان المنوي) والأنثوية (البويضة) الحاملين للمورثات المعتلة، كان نتاج ذلك وليداً معتلاً (مريضاً)؛ لوجود المورثات المعتلة وغياب المورثات الصحيحة لديه<sup>(١)</sup> (شكل ٢).

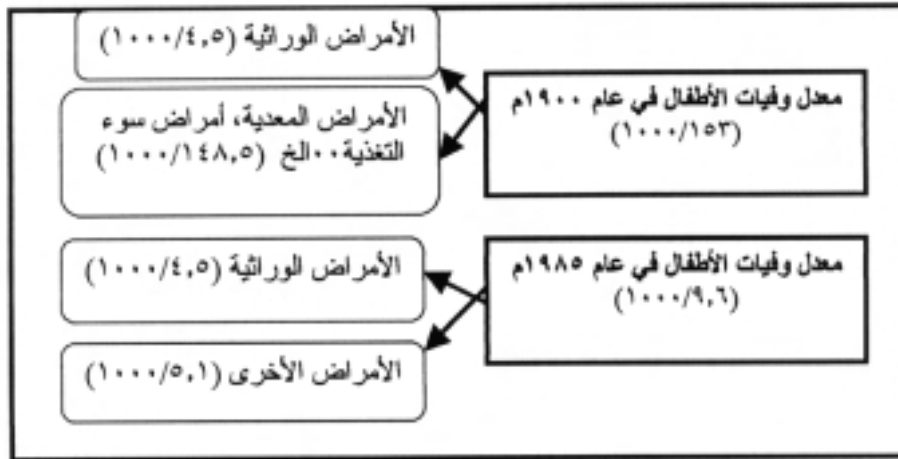
(شكل ٢ -) توريث الاعتلالات الوراثية من الأبوين الحاملين للمورثات المعتلة للأبناء



### ( و ) حجم وتأثير مشكلة الأمراض الوراثية:

أدت برامج الوقاية والتحكم في الأمراض المعدية في النصف الأول من القرن الماضي، ونتيجة استخدام المضادات الحيوية إلى السيطرة على معظم الأمراض المعدية، وبالتالي برزت الأمراض غير المعدية ومنها الأمراض الوراثية، وتعددت أوجه ووسائل التشخيص الطبية، فانخفضت نسبة الأمراض المعدية، وفي الوقت ذاته ارتفعت نسبة اكتشاف الأمراض الوراثية، وأصبحت تمثل حوالي ٥٠٪ من نسبة أسباب الوفيات في الأطفال في الربع الثالث من القرن الماضي، بعد أن كانت ٣٪ فقط في بدايته. وأصبحت معضلة صحية واجتماعية واقتصادية كبرى، تواجه مختلف المجموعات البشرية في المجتمعات النامية والأكثر نمواً على السواء<sup>(١)</sup> ويوضح شكل (٣) مدى التغير الذي حدث في نسبة الأمراض الوراثية (غير المعدية) والأمراض المعدية خلال القرن الماضي في الدول الأكثر نمواً.

(شكل ٣ -): نسبة الأمراض المعدية و الوراثية في الدول الأكثر نمواً خلال القرن الماضي



وتلعب الأمراض الوراثية دوراً هاماً كأحد الأسباب الرئيسية لحدوث الأمراض والوفيات بين الأطفال في البلدان النامية كذلك، وبصورة أكثر تأثيراً في مجتمعات هذه البلدان، ويتمثل ذلك في ارتفاع نسب الوفيات في الأطفال في الدول النامية نسبة ٥٠٪ مقارنة بالدول الأكثر نمواً<sup>(٤)</sup>.

وترجع هذه الزيادة الواضحة عند المقارنة بين حجم وتأثير هذه المشكلة في كل من البلدان النامية و الأكثر نمواً لأسباب متعددة تميز البلدان النامية ويمكن تلخيصها فيما يلي:-

- ١- ازدياد معدلات تزواج الأقارب.
- ٢- القصور في الخدمات الطبية المقدمة للوقاية من حدوث الأمراض المعدية في الحوامل والأمهات.
- ٣- ازدياد معدلات سوء التغذية بين النساء في فترة ما قبل وأثناء الحمل.
- ٤- زيادة معدلات الأمراض الوراثية بصفة عامة نتيجة تفاعل عوامل وراثية وبيئية مختلفة.

#### (ز) الأمراض الوراثية كمعضلة صحية:

أظهرت الدراسات في مجال الأمراض الوراثية أن هذه الأمراض تمثل مشكلة صحية كبرى، بالنظر إلى النسب الكبيرة للاعتلالات التي تعزى للاختلالات الوراثية<sup>(٨)</sup> ومن أمثلة ذلك ما يلي:

مولود يعاني من مرض وراثي رئيس.	٥٠/١
مولود مصاب أو حامل لمرض وراثي أحادي العامل المعقل.	١٠٠/١
مولود يعاني من اعتلال صبغي رئيس.	٢٠٠ /١
من الإجهاض التلقائي ناتج عن اعتلالات صبغية.	< ٦٠ ٪
من الولادات الميتة ناتجة عن اعتلالات صبغية.	٦ - ٧ ٪
اعتلالات صبغية سائدة.	١٠٠٠/٦

١٠٠ / ٢,٥ اعتلالات صبغية جسدية متنحية.

١٠٠ / ٥٠ اعتلالات صبغية جنسية.

وقد ينتج عن الأمراض الوراثية ولادة أطفال يعانون من قصور أو عجز أو إعاقة عن الأداء السوي للأعمال الجسمانية أو العقلية، تختلف في شدتها ومضاعفاتها الصحية باختلاف مسبباتها وأنواعها، وقد يسبب بعضها عاهات مستديمة وأمراض مزمنة مستعصية على العلاج والتأهيل.

### (ح) أمراض الدم الوراثية كمعضلة اجتماعية ونفسية واقتصادية:

من المعروف أن مشكلة أمراض الدم الوراثية لا تقتصر على الجانب الصحي فقط، بل تتعدى ذلك إلى الجانب الاجتماعي والنفسي والاقتصادي، بالإضافة إلى المضاعفات السلبية على المصاب نفسه وأسرته ومجتمعه؛ حيث تطل جميع جوانب الحياة وتؤثر سلباً في جميع مناشطها بصفة عامة.

وبكل المقاييس، تعتبر الأمراض الوراثية المزمنة والمستعصية على العلاج وتلك المؤدية منها إلى الإعاقة الجسدية أو العقلية كارثة فردية وعائلية، وذلك لما يحمله مفهوم الإعاقة من تعقيدات صحية واجتماعية ونفسية، وما تسببه من تأثيرات اجتماعية واقتصادية<sup>(٩-١١)</sup>.

كما تمثل الأمراض الوراثية عبئاً اقتصادياً على الأسرة والمجتمع؛ نظراً لعدم توفر وسيلة العلاج الناجع منها، فعلى سبيل المثال بالنسبة لأمراض الدم الوراثية فإن نسبة نجاح عمليات زرع النخاع لا تتعدى ٥٠٪، كما أن العلاج بالمورثات لا يزال يكتنفه الكثير من الصعوبات الفنية التي تحول دون الاستفادة منه.

### (ط) أمراض الدم الوراثية في الدول العربية:

تكثر نسبة أمراض الدم الوراثية في مختلف مجتمعات الدول العربية - بصفة خاصة في المناطق التي كانت موبوءة بالمalaria - وتزداد نسبة حدوثها بدول الخليج العربية، وإيران، ودول شمال أفريقيا، وبلدان الحوض البحر

الأبيض المتوسط<sup>(١٢-١٨)</sup> نتيجة بعض العوامل الاجتماعية والبيئية التي تساعد على ازدياد معدلات الأمراض الوراثية عن غيرها من البلدان الأخرى، ويأتي توطن الملاريا وزواج الأقارب في البيئة التي تكثر فيها اعتلالات الدم الوراثية في مقدمة هذه العوامل، ويوضح جدول رقم (١) نسبة زواج الأقارب في بعض البلدان العربية.

(جدول - ١) : نسبة زواج الأقارب في بعض البلدان العربية

النسبة المئوية	الدولة
٥٦,٧ %	المملكة العربية السعودية
٦١,١ %	دولة الإمارات العربية المتحدة
٥٠,٢٣ %	المملكة الأردنية الهاشمية
٥٧,٩ %	العراق
٢٩ %	جمهورية مصر العربية
١٧,٥ %	لبنان

#### (ي) الأمراض الوراثية الأكثر انتشارا بالبلدان العربية:

تعتبر اعتلالات صبغة الدم المنجلية والاعتلالات الثلاثيمية والاعتلالات الإنزيمية هي الأكثر انتشارا بين الاعتلالات الوراثية في البلدان العربية، في حين توجد الاعتلالات الوراثية الأخرى (متلازمة داون، التليف الحويصلي، اعتلال استقلاب الأحماض الأمينية، نقص إفراز الغدة الدرقية الخ...) بنسب متفاوتة.



ويوضح جدول (٢) نسبة توزيع المورثات لبعض اعتلالات صبغة الدم في بعض البلدان العربية كمثال للأمراض الوراثية.

(جدول ٢) النسبة المئوية لتوزيع المورثات لبعض اعتلالات صبغة الدم في بعض البلدان العربية \*

الدولة	النسبة المئوية لتوزيع المورثات المؤدية لفقر الدم الوراثي	
	الثلثاسيميا - بيتا	الثلثاسيميا-ألفا
الجزائر	٣,٨ - ٣,٥	١٠ - ٢
البحرين	-	٢٤,٤
الأردن	-	٥ - ٠
مصر	٢٢,٧ - ١	-
الكويت	-	٥ - ٠
لبنان	٠,٣٤	أقل من ١
ليبيا	٦,٣١ - ٠,٤٤	٥ - ١
المغرب	-	٥ - ١
السعودية	١٧ - ١	١٠ - ٥
السودان	١٠ - ١,٥٢	-
سوريا	أقل من ١	٥ - ١
تونس	٦	١٠ - ٥
الإمارات العربية	٢,٤	١٠ - ٥

● لا تتوافر نتائج دراسات ميدانية مجتمعية (ايبيدمولوجية) عن حجم وتوزيع الأمراض الأخرى.

#### (ك) الأمراض الوراثية في المملكة العربية السعودية:

تنتشر الأمراض الوراثية في المملكة العربية السعودية - ومنها اعتلالات الدم الوراثية - بنسب متفاوتة، وفي مناطق جغرافية مختلفة، حيث توجد في بعض المناطق بنسب عالية فرضتها ظروف بيئية معينة، ومع الحاجة إلى إجراء دراسات ميدانية مجتمعية (ايبيدمولوجية) لتحديد مدى حجم وانتشار الأمراض الوراثية في مختلف أنحاء المملكة<sup>(٢١-١٩)</sup> إلا أن الدراسات المتوفرة تشير إلى انتشار أمراض الدم الوراثية وبخاصة في المناطق الزراعية التي تتوطن فيها حشرات البعوض الناقل للملاريا لحقب طويلة، حيث توجد لدى الحاملين لمورثة الأنيميا المنجلية مناعة من الإصابة بالملاريا الخبيثة، وبالتالي

تكون نسبة وفاتهم من مرض الملاريا الخبيثة أقل من أقرانهم الطبيعيين غير الحاملين لهذه المورثة الذين يعيشون في المناطق الموبوءة بالملاريا، وبالتالي يؤدي إلى انتشار هذه المورثة في حالة بلوغ الحاملين للمورثة سن الزواج وإنجاب الأطفال الحاملين لها، كما يؤدي زواج الأقارب في هذه المناطق إلى انتشار هذه الاعتلالات.

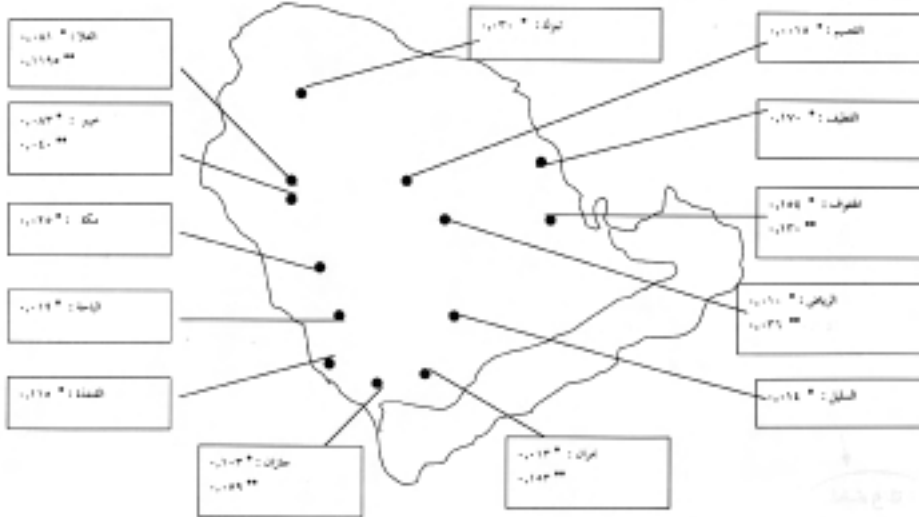
ويوضح جدول (٣) ملخص التطورات التاريخية لاكتشاف أمراض الدم الوراثية بالمملكة، ويوضح شكل (٤) خريطة توزيع مورثات الأنيميا المنجلية الثلاثية - بيتا في بعض مناطق المملكة العربية السعودية؛ كما يوضح شكل (٥) الأمراض الغير معدية الأكثر انتشاراً بالمملكة العربية السعودية.

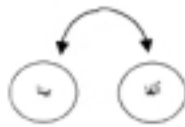
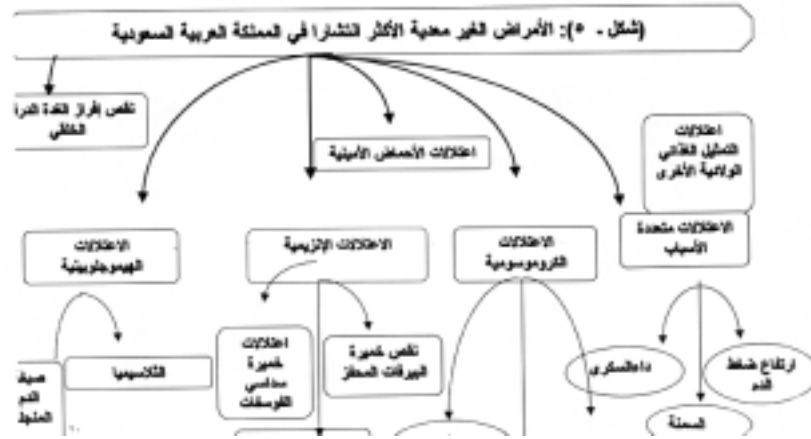
جدول (٣): ملخص التطورات التاريخية لاكتشاف أمراض الدم الوراثية في المملكة العربية السعودية

السنة	الاكتشافات / البحوث	مؤلف النشرة
١٣٨٣هـ (١٩٦٣م)	- هيموجلوبين (إس) "S" في المنطقة الشرقية . - الأنيميا المحلية ذات الطبيعة المتوسطة في المنطقة الشرقية - ألفا تلاسيميا في المنطقة الشرقية . - زيادة هيموجلوبين (إف) "F" في مرضى الأنيميا المنجلية في المنطقة الشرقية .	- ليمد ن ومساعدوه - وذراً رول ومساعدوه
١٣٩٠هـ (١٩٧٠م)	بيتا تلاسيميا في المنطقة الشرقية . بيتا تلاسيميا في المنطقة الجنوبية الغربية . نقص حجرة جلوكوز سداسي الفوسفات المؤكسد في المنطقة الجنوبية .	الحازمي
١٣٩٦هـ (١٩٧٦م)	هيموجلوبين الرياض .	- الحازمي - ليمان
١٣٩٨هـ (١٩٧٨م)	ألفا تلاسيميا في المنطقة الوسطى	- الحازمي - ليمان
١٤٠٠هـ (١٩٨٠م)	- هيموجلوبين O - عرب "O-Arab" في المملكة العربية السعودية	الحازمي ليمان
١٤٠٢هـ (١٩٨٢م)	- هيموجلوبين (إس) "S" في المنطقة الجنوبية الغربية وفي المنطقة الوسطى وفي المنطقة الشرقية . - ألفا تلاسيميا في مناطق المملكة المختلفة .	- الحازمي

العوامي	بيتا تلاسيميا في مناطق المملكة المختلفة . - نقص حمرة جلو كوز سداسي الفوسفات في مناطق المملكة	
الحازمي وآخرون	- دراسة عديدة على المورثات والظواهر المرضية السورية على مرضى الأنيما المنجلية والتداخل بين مختلف المورثات المعتلة .	١٤٠ إلى ١٤٠٩ هـ (١٩٨٢ إلى ١٩٨٩ م)
مجموعة دراسة صيغة الدم المنجلية مجموعة العمل الوطنية الحازمي وآخرون	دراسات عديدة عن : الجوانب التوعوية والعلاجية . استكمال التاريخ المرضي للاعتلالات الوراثية . متابعة المرضى وتقديم الاستشارة الوراثية الوقائية والعلاجية .	١٤٠ إلى ١٤٢٣ هـ (١٩٨٩ إلى ٢٠٠٢ م)

شكل - ١٤ : خريطة توزيع مورثات الأنيما المنجلية (١) والتلاسيميا - بيتا (٢) في بعض مناطق المملكة العربية السعودية





تثالث الصبغى  
رقم ١٨

متلازمة تيرنر و كلاينفلتر

## الفصل الثاني

### الوقاية من الأمراض الوراثية

#### الكشف المبكر والتدخل المبكر:

يعتبر الكشف عن الاعتلالات المرضية في مرحلة مبكرة والتدخل المبكر وسيلة فعالة للحد من المضاعفات المرضية، وكذا الكشف عن حاملي المورثات المعنلة واتخاذ الإجراءات الوقائية في ضوء ذلك<sup>(٢٢)</sup>.

ومن الأهمية بمكان كذلك، تحديد مدى الضعف أو القصور أو الإعاقة لدى الطفل في مراحل مبكرة للتخفيف من وطأتها صحياً واجتماعياً ونفسياً على الأسرة، والتدخل المبكر من خلال الوسائل الملائمة للحالة كالعلاج الطبيعي أو الجراحي أو علاج النطق أو العلاج النفسي، والعمل على إشراك الأسرة في جهود الرعاية والتأهيل.

#### أهمية الكشف المبكر والتدخل المبكر للحد من الأمراض المزمنة والمعقدة:

تأتي برامج الفحص المبكر والتدخل العلاجي المبكر والاستشارة الوراثية الوقائية للحد من الأمراض الوراثية والإعاقات في المجتمع كوسيلة فعالة لخدمة الجوانب الاجتماعية والصحية والاقتصادية<sup>(٢٣-٢٤)</sup>، ويتطلب ذلك المساهمة الفعالة من جميع فئات المجتمع والقطاع العام، وعلى مختلف المستويات لتؤتي الجهود المبذولة ووسائل وطرق الوقاية والحد من الإعاقة ثمارها المرجوة.

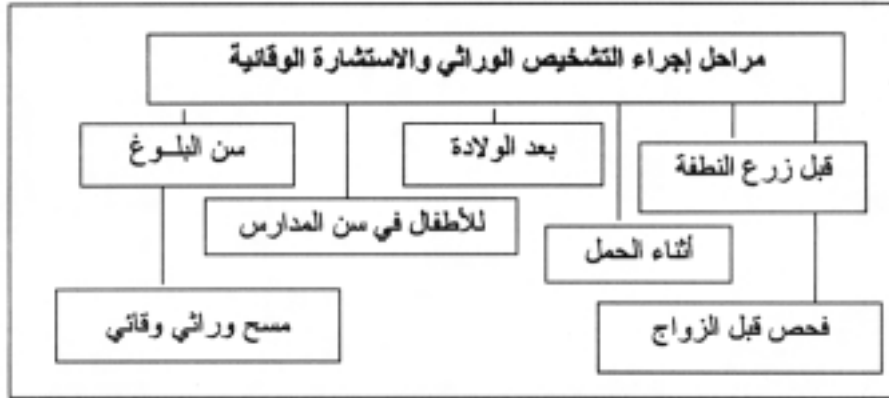
وبالنظر إلى كون الأمراض الوراثية أمراضاً مستعصية على العلاج الناجع - وسبباً مباشراً للإعاقة - فإن ذلك يتطلب تشخيصاً مبكراً ثم تدخلاً مبكراً للتقليل من آثارها، ويكون ذلك حسب أنماط العوامل المسببة للأمراض، وفي مراحل عمرية مناسبة تبعاً لذلك ومنها:

- ١- الفحص قبل الزواج.
- ٢- الفحص أثناء الحمل.
- ٣- الفحص عند الولادة.
- ٤- الفحص خلال فترات المراجعة للتطعيم.
- ٥- الفحص عند الالتحاق بالمدرسة.
- ٦- الفحص عند الالتحاق بالجامعة.

#### مراحل إجراء التشخيص المبكر للأمراض الوراثية بصفة عامة:

أدى تفسير تركيب المادة الوراثية (الصبغيات والأحماض النووية)، إلى إحراز تقدم علمي ملحوظ في مجال التشخيص المخبري للأمراض واعتلالات المادة الوراثية، وأمكن توفير وسائل وطرق عدة ترقى إلى نسبة عالية من الدقة، وتشمل خيارات متعددة لإجراء الفحوص في مراحل مختلفة من العمر (شكل - ٦).

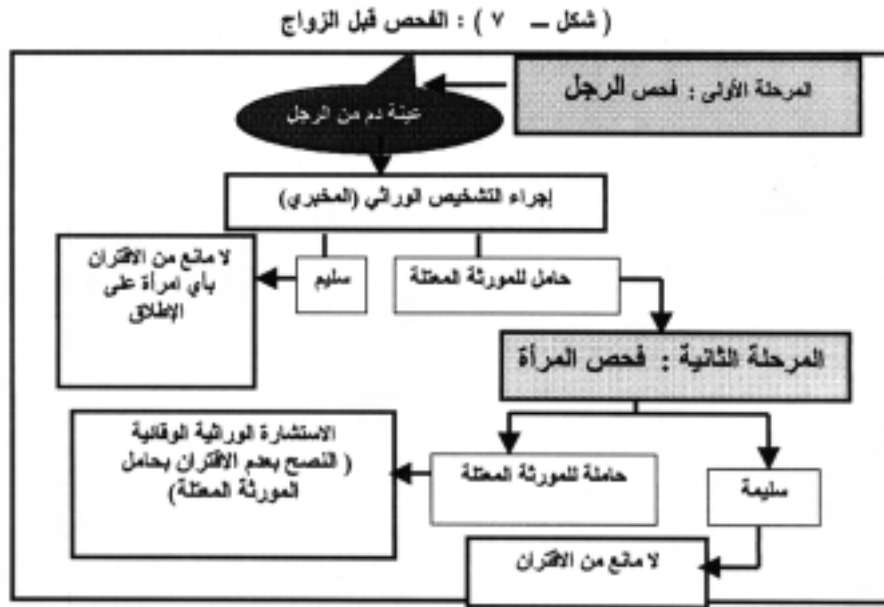
(شكل ٦) مراحل إجراء الكشف المبكر والتشخيص الوراثي



#### (أ) الفحص قبل الزواج:

تعمل الجهات المعنية في مختلف المجتمعات على توفير خدمات وقائية عن طريق التوعية الصحية وتبيان الأنماط الوراثية . في حالات خطر

الإصابة بالأمراض الوراثية - في ضوء نتائج الفحوص الطبية والتحليل المخبرية، وذلك من خلال التشخيص الوراثي الوقائي وبخاصة في مرحلة ما قبل الزواج لاكتشاف الحاملين للمورثات المعتلة<sup>(٢٥-٢٦)</sup> (شكل ٧).

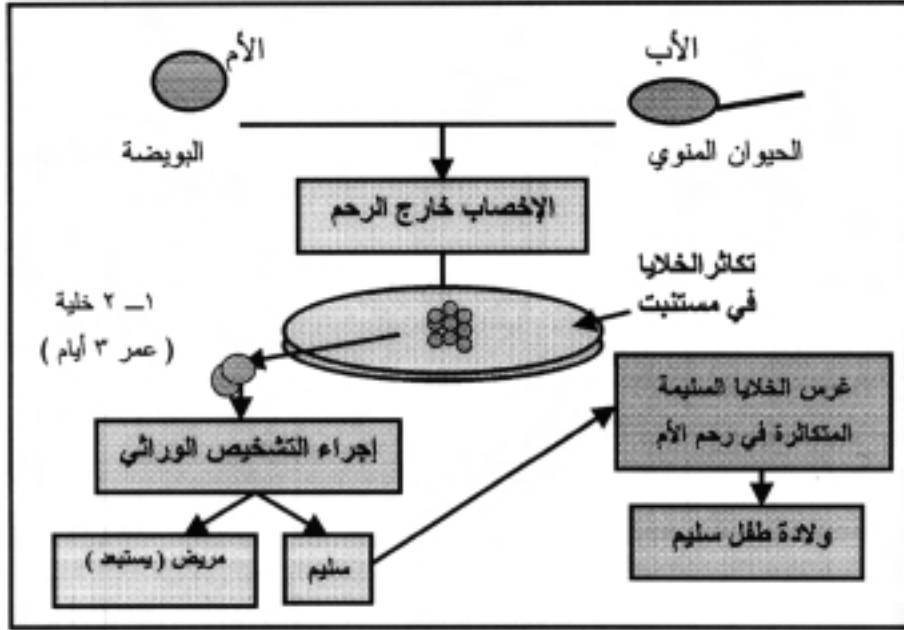


(ب) التشخيص قبل زرع النطفة (الانتقاء كوسيلة لولادة أطفال أصحاء):

يتم تلقيح البويضة المأخوذة من الزوجة بالحيوان المنوي المأخوذ من الزوج خارج الرحم، ويتم استئثار الخلايا في مستنبت ثم يؤخذ عدد من الخلايا في عمر ثلاثة أيام، ويتم إجراء التشخيص الوراثي عليها للتأكد من خلوها من الاعتلالات الوراثية<sup>(٢٧)</sup>. وعند ثبوت خلوها من الاعتلالات الوراثية يتم زرع الخلايا المتكاثرة في رحم الزوجة لولادة طفل سليم بإذن الله.

وتمكن هذه الوسيلة الأسر - وبخاصة من لديهم مصابون بأمراض وراثية متنتحية - من إنجاب أطفال أصحاء (شكل ٨).

(شكل ٨-): التشخيص قبل زرع النطفة

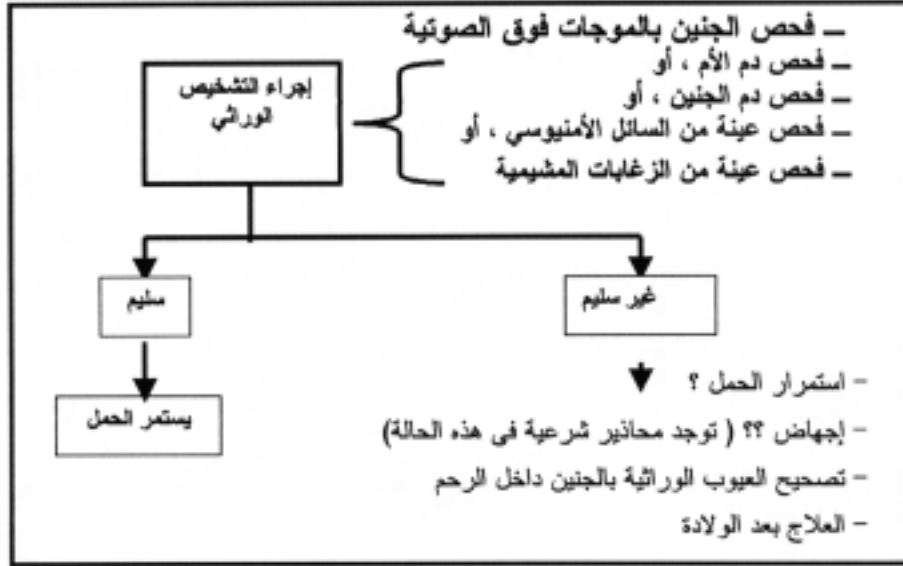


### (ج) التشخيص أثناء الحمل:

تكمن المعضلة في كون الفحص أثناء الحمل يجرى - في العادة - عن طريق فحص عينة من الزغابات المشيمية، خلال الأسابيع من الثاني عشر إلى الرابع عشر من الحمل. وتحمل الفحوصات خطر الإجهاض والتشوه الجنيني إن أجري التحليل قبل ذلك. ويمثل إجراء ونتيجة الفحص أثناء الحمل معضلة شرعية<sup>(٢٨)</sup>، إن ثبت إصابة الجنين بمرض وراثي، وفي حالة خلو الجنين من الاعتلالات الوراثية يتم طمأنة الوالدين (شكل - ٩).



(شكل - ٩) : طرق التشخيص أثناء الحمل والإجراءات المحتملة في ضوء ذلك



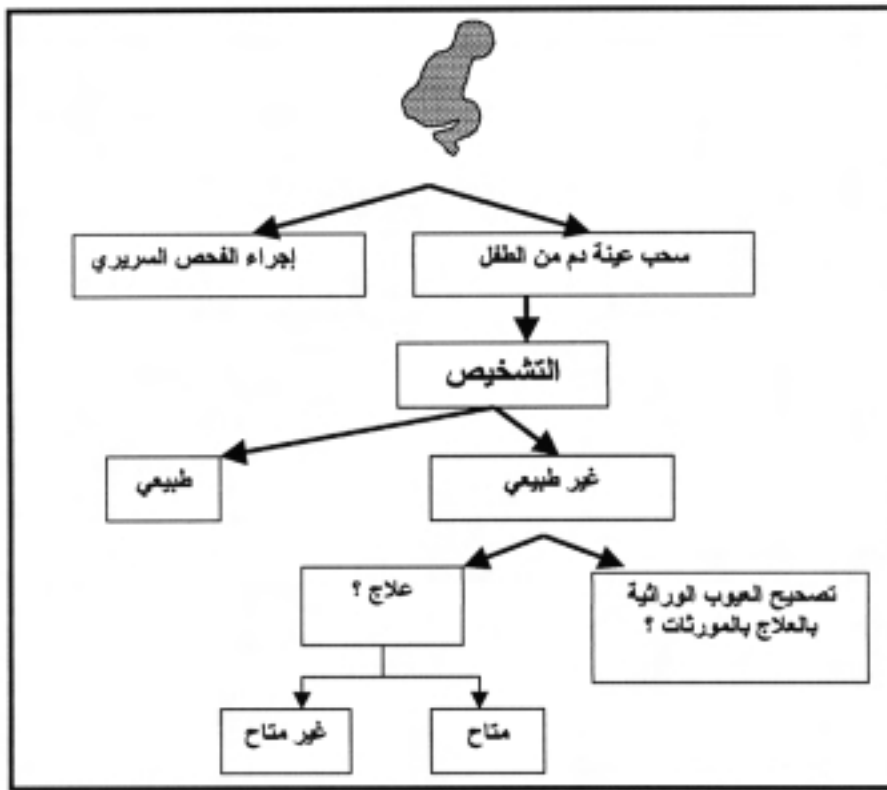
تهدف الفحوصات التي تجرى أثناء الحمل إلى التشخيص المبكر للاعتلالات الوراثية المسببة للإعاقات، بهدف وضع الاستراتيجيات الملائمة للتدخل المبكر، سواء جراحياً أو باستخدام العلاج بالمورثات لتصحيح بعض الاعتلالات الوراثية للحد من ولادة أطفال يعانون من الأمراض الوراثية أو المقعدة، أو التخفيف من حدتها ومضاعفاتها، وتشمل هذه الفحوصات بعض التحاليل الكيميائية وتحليل الحمض النووي للجنين المأخوذ من السائل الأمنيوسي، وكذا الفحص بالموجات فوق الصوتية للأم. وتستخدم هذه الفحوصات للتشخيص المبكر لبعض الاعتلالات الوراثية أثناء الحمل، مثل متلازمة داون، وعيوب الأنبوب العصبي، والاعتلالات الصبغية<sup>(٢٩)</sup>.

( د ) التشخيص عند الولادة:

يتم التشخيص عند الولادة بأخذ عينة دم من الحبل السري للمولود،

وإجراء الفحص المخبري والوراثي لها بهدف التشخيص المبكر للاعتلالات الوراثية، ومن ثم وضع برامج التدخل المبكر سواء جراحياً أو علاجياً لتصحيح الاختلالات الوراثية التي قد تؤدي إلى الإعاقة، وكذلك وضع برامج التأهيل الملائمة لها (شكل - ١٠).

(شكل - ١٠) : التشخيص عند الولادة



وتهدف الفحوصات المخبرية والوراثية التي تجرى عند الولادة إلى التشخيص المبكر للاعتلالات الوراثية المسببة للأمراض المزمنة والإعاقات، وذلك بهدف وضع الاستراتيجيات لخطة الرعاية والتأهيل الملائمة للمصابين، لتقليل فرصة حدوث الإعاقات، أو التخفيف من حدتها ومضاعفاتها، وإتاحة المجال للتدخل الجراحي (للتشوهات الجسدية)، أو

العلاج الدوائي أو بالمورثات(إن أمكن) لتصحيح بعض الاعتلالات الوراثية، وتشمل بعض هذه الاعتلالات التي يمكن تشخيصها عند الولادة - باستخدام بعض التحاليل الكيميائية وتحليل الحامض النووي - ما يلي(جدول - ٤):

#### (جدول - ٤): الأمراض التي يمكن تشخيصها عند الولادة

مرض الغنيل كيتونوريا	- اضمحلال العضلات (مرض دوشين)
- نقص إفراز الغدة الدرقية	- هشاشة الكروموسوم إكس
- اختلالات استقلابية ولادية عديدة	- مرض هنتجتون
- التليف الحويصلي	- الاضمحلال التوتري للعضلات
- الثلاسيميا	- الهيموفيليا ( الناعور )

ويتم الكشف عن الأمراض الوراثية والتشوهات لدى المواليد - والتي قد تسبب إعاقات بدنية أو ذهنية في مراحل مبكرة - وعادةً خلال الأربع والعشرين ساعة التالية للولادة، ويتم التأكد في بعض الحالات خلال الأسبوع الأول من ذلك التاريخ (٣-٣١).

وتشمل الاختبارات التي تجرى في هذه المرحلة المبكرة على اختبارات مخبرية لعينة الدم، للكشف عن الأمراض الوراثية والمزمنة والمقعدة السائدة في المجتمع. ومع تفاوت هذه الأمراض في نسبة حدوثها من مجتمع لآخر، إلا أن هناك اتفاقاً عاماً للكشف عن عدد من الاعتلالات المرضية.

ويوضح(جدول - ٥) سبب الاعتلال وتأثيره الصحي والذهني على الطفل، ويعطي لمحة عن الفحص المبدئي ووسائل العلاج المتوفرة لبعض هذه الأمراض السائدة، والتي يركز عليها مبدأ الكشف المبكر لحديثي الولادة، وتلبي حاجة الرعاية من خلال التدخل المبكر.

(جدول — ٥) : الاختبارات الوراثية الرئيسة في الكشف المبكر والتدخل  
لحديثي الولادة

العلاج	الفحص المبدئي	التأثير	السبب	الاعتلال
إحلال الهرمون	تقدير هرمون تشييط الغدة الدرقية	- قصور ذهلي - بطؤ النمو	نقص وظائف الغدة الدرقية	نقص إفراز الغدة الدرقية
إحلال الهرمون	تقدير هرمون ١٧ هيدروكسي بروجسترون	- الخلط في تشخيص الجنس - فقدان الأملاح من الجسم	قصور في تكوين الهرمون	تضخم الغدة الكظرية
علاج طبيعي وتدخل جراحي ، إن لزم الأمر	تقدير هرمون كرياتين كينيز	ضمور مضطرد للعضلات	طفرات في المورثات الجينية	ضمور العضلات
تناول عقار البنسلين والتحصين والتطعيم وتجنب مسببات ترسب النوبات - نقل دم دورياً	التحليل الكهربي	- أنيميا مزمنة - نوبات آلام حادة - تشوهات الجهاز الهيكلية ومضاعفات عضوية أخرى	- اختلال تركيب صبغة الدم	اختلالات صبغة الدم * الأنيميا الوراثية *
العلاج لإخراج الحديد من الجسم - زرع نخاع العظام	- مدى ثبات تركيب الخلية الدموية الحمراء	- الأنيميا المزمنة - نقل دم وعلاج لإخراج عنصر الحديد من الجسم	اختلال توازن إنتاج البروتينات في إحدى سلاسل صبغة الدم	الاعتلالات الثلاسيمية
تجنب تناول المواد والأدوية المؤكسدة	- تقدير فعالية الخميرة ونوعيتها	أنيميا حادة عند تناول بعض المواد المؤكسدة كاللؤل وبعض الأدوية	اعتلال مورثة الخميرة	عوز خميرة سداسي فوسفات الجلوكوز النازعة للدهيدروجين
- غذائي	تقدير نسبة الحمض في البول	القصور الذهني و تأخر النمو	نقص الإنزيم	الفينيل كيتونوريا

وسائل التشخيص المستخدمة

في دراسة الاعتلالات الوراثية والكشف المبكر والمكافحة:

تشمل وسائل التشخيص الكشف الصحي وطرقاً مخبرية عديدة، منها  
وسائل المسح الأولى، ثم الفحوصات التأكيدية باستخدام تقنيات الهندسة

الوراثية لكشف أسس الاعتلالات الوراثية، والمساعدة في التحكم والوقاية والتشخيص والعلاج<sup>(٣٢)</sup> من خلال:

- الفحص المباشر للمجين البشري.
- التشخيص قبل السريري للمرض الوراثي.
- التشخيص ما قبل الحمل للمرض الوراثي.
- دراسة مسببات المرض.
- رسم خريطة المجين البشري وكشف تسلسله.
- الوقاية والسيطرة في المرض الوراثي.
- العلاج بالمورثات(العلاج الجيني)<sup>٩٩</sup>

#### ثانياً: الاسترشاد الوراثي الوقائي؛

طبقت صيغة الاسترشاد الوراثي، غير الرسمية، على مدى آلاف السنين، وتطورت الممارسات العلمية بعد قوانين مندل للوراثة في بداية القرن. وفي عام ١٩٧٩م سجل الاسترشاد الوراثي لأول مرة في "Index Mdi cus" ومنذ ذلك التاريخ حظي بأهمية مضطردة. وفي فترة العقدين إلى ثلاثة العقود الماضية تكوّن اهتمام متنامي في مجال الاسترشاد الوراثي كإجراء وقائي لحالات مرضية وراثية<sup>(٣٤،٣٣)</sup>.

#### المراحل الرئيسية في عملية الاسترشاد الوراثي؛

##### تشمل المكونات الرئيسية للاسترشاد الوراثي مايلي:

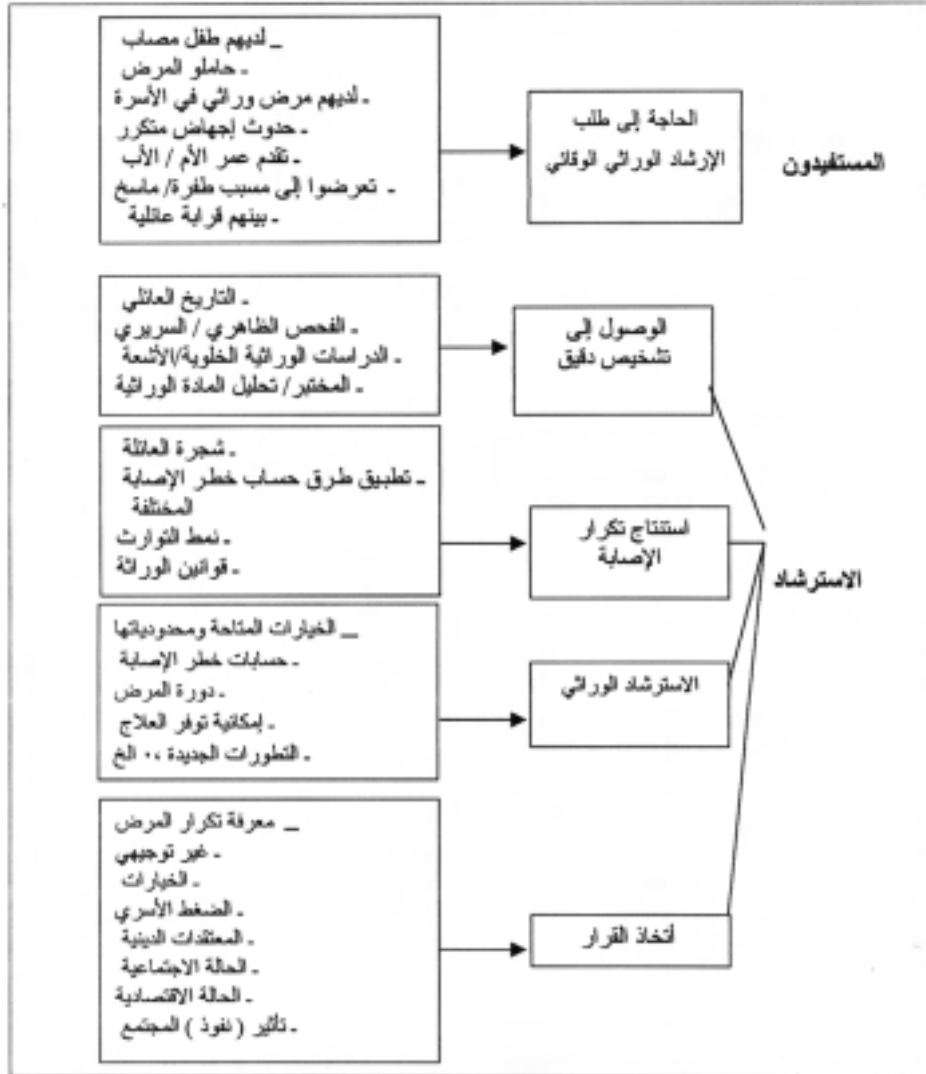
- ١- الوصول إلى تشخيص دقيق.
- ٢- حساب تكرار خطر الإصابة.
- ٣- استرشاد المعلومات.
- ٤- عملية صنع القرار.
- ٥- المتابعة طويلة الأمد.

### ويشمل الاسترشاد الوراثي العنصرين الرئيسين:

( أ ) إعداد معلومات دقيقة كاملة، وغير متحيزة وتزويد الأسر ذات العلاقة بها لتساعد في عملية الوصول للقرار الملائم في الحالات التي تتطلب الاسترشاد الوراثي.

(ب) تقديم الدعم والفهم والعلاقة المعبرة لعرض الإرشاد للأفراد أو الأسر لصنع قراراتهم الخاصة. ويمثل (الجدول - ٦) عملية الاسترشاد الوراثي وحيثياته.

(جدول - ٦) : عملية الاسترشاد الوراثي وحيثياته



### الاسترشاد الوراثي في الدول الإسلامية / العربية:

على الرغم من التكرار العالي للأمراض الوراثية ورغبة عاملي الرعاية الصحية للحد من ارتفاع عدد الأطفال المصابين، فإن الاسترشاد الوراثي "المبدأ الأساس في الحد والوقاية من الأمراض الوراثية" ما زال في بداياته في المجتمعات الإسلامية / العربية، ولا توجد معلومات موثقة عن الخدمات المجتمعية في مجال الوراثة المرضية وعدد ومؤهلات المرشدين الوراثيين أو نوع الاسترشاد (توجيهي أو غير توجيهي) الأكثر فاعلية في هذه المجتمعات<sup>(٣٥-٣٦)</sup>. وتقوم اللجنة الفنية بجامعة الدول العربية ومنظمة الصحة العالمية بجهود في هذا المجال، كما أن مجلس وزراء الصحة العرب ودول الخليج العربي تعمل لتأسيس خدمات وراثية مجتمعية وقائية وعلاجية تكاملية وتنسيقية.

### ثالثاً: مجال الرعاية الصحية وعلاج أمراض الدم الوراثية:

رغم اكتشاف الأمراض الوراثية. ومنها أمراض الدم الوراثية. منذ فترة طويلة، فقد تم اكتشاف صبغة الدم المنجلية على سبيل المثال منذ عام ١٩٤٨. إلا أن العلاج لا يزال - وبدرجة كبيرة - يهدف إلى التخفيف من الآلام والإقلال من حدوث المضاعفات المرضية عن طريق تجنب العوامل التي قد تؤدي إلى ترسب النوبات المرضية، حيث تشمل الطرق والوسائل العلاجية إسالة الدم، ونقل الدم، واستخدام المضادات الحيوية، ومخففات الآلام، وأحياناً الأكسجين، ثم أضيف - في الآونة الأخيرة - عقار البنسلين بعد أن ثبت أنه ذو فائدة للمرضى، وكذلك التحصين ضد أنواع من البكتريا نظراً لزيادة قابلية مرضى صبغة الدم المنجلية للعدوى، وكذلك نقل الدم بصورة منتظمة، وإخراج عنصر الحديد بالنسبة لمرضى الاعتلالات الثلاسيمية، وفي حالات استثنائية تتم الاستفادة من زرع نخاع العظام من متبرع سليم للمصابين بالاعتلالات الثلاسيمية.

وحيث إن هذه الطرق والوسائل محدودة الجدوى، فقد استمر البحث

عن عقاقير أو مستحضرات أخرى قد تكون أكثر فاعلية ومنفعة، وشملت هذه الجهود العمل على التحكم في نشاط المورثات ومحاولة الإبقاء على مستوى عال من صبغة الدم الطفيلية والذي يتداخل مع صبغة الدم المنجلية، ويمنع ترسبها على جدار الخلية، مما يقلل من قابلية التغير الشكلي لدى الخلايا الدموية الحمراء.

وقد أمكن التعرف على عقاقير أو مستحضرات تعمل على الحفاظ على مستوى عال من الهيموجلوبين الطفيلي بعد الولادة، أو تعمل على زيادة نسبته لدى الكبار من المصابين بصبغة الدم المنجلية، إلا أن هذه الجهود لم تكفل بالنجاح المأمول، نظراً لأن هذه المستحضرات والعقاقير وُلدَت عوارض جانبية، لم يمكن التغلب عليها أو الحد من آثارها، واستمرت جهود الباحثين في هذا المجال حتى تم مؤخراً إدراك فاعلية بعض الأدوية، وضالّة أعراضها الجانبية، ومنها عقار "الهيدروكسي يوريا" في كل من الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة العربية السعودية، خلال السنوات الأخيرة؛ حيث تمت دراسة إمكانية الاستفادة من هذا العقار، وتقييم فائدته السريرية وقدرته على التخفيف من الأعراض المرضية والمضاعفات المحتملة لأمراض صبغة الدم المنجلية، ومدى تأثيره على العناصر المخبرية لدى مرضى صبغة الدم المنجلية وبعض المرضى المصابين بصبغة الدم المنجلية والاعتلالات الثلاثيمية معاً.

وقد بدأت الدراسة بعدد من المتطوعين البالغين، وتم توسيع مدى الدراسة بعد تقييم الدراسة الأولية، ومعايرتها في عدة مناطق في المملكة، واشترك في هذه البحوث التي أجريت في المملكة مختصين من جامعة الملك سعود، ومستشفيات وزارة الصحة، وأمكن متابعة سير العمل في هذه البرامج ومعايرتها وتقييم نتائجها على مدى السنوات الماضية.

وتم مناقشة ونشر دالاتها المشجعة في مؤتمرات محلية وإقليمية وعالمية ومجلات علمية محكمة. ويمكن القول إن هذه الدراسات أثبتت



فاعلية عقار «الهيدروكسي يوريا» في معالجة معظم الحالات؛ حيث وجد أن هذا العقار يزيد من نسبة صبغة الدم "الطفيلية"، ويزيد من حجم الخلية، وهذان العاملان يقللان من فرص تجمع وترسب صبغة الدم المنجلية داخل الخلية الدموية الحمراء، وبالتالي تتضاءل التأثيرات السلبية لهذه الصبغة على فاعلية الخلية الدموية الحمراء<sup>(٣٧)</sup>. إلا أنه لم يكن بالإمكان الحصول على هذه النتيجة لدى جميع المرضى، لذا فقد اتجهت الجهود للبحث عن مستحضرات وعقاقير أخرى قد تكون لها فاعلية أكبر بصورة منفردة أو مع إضافة عقار «الهيدروكسي يوريا»، على أمل الحصول على نتائج إيجابية لدى المرضى الذين لم يستجيبوا لعقار "الهيدروكسي يوريا"

وقد أمكن استخدام هرمون "الإريثروبويتين" منفرداً ومع عقار "الهيدروكسي يوريا"، وأمكن الحصول على نتائج إيجابية بعد عدة برامج لاختبار مقدار الجرعة وظروف وأوقات تناولها وتحليل فوائدها باستخدام معايير سريرية ومعملية<sup>(٣٨)</sup>.

وتم التوصل إلى النتيجة القائلة بأن استخدام عقار «الهيدروكسي يوريا» مع هرمون «الإريثروبويتين» يؤدي إلى نتائج إيجابية لدى المرضى المصابين بصبغة الدم المنجلية، ويمكن بعد فترة من العلاج الإبقاء على تناول عقار «الهيدروكسي يوريا» بمفرده للمحافظة على نسبة معينة من صبغة الدم الطفيلية، وبالتالي الإقلال من النوبات المرضية.

كما أمكن استخدام عقار «باراسيتام» - وهو عقار استخدم لعلاج بعض الأمراض العصبية ومرض السكري - وإثبات أن هذا العقار لدى تناوله من قبل الأطفال المصابين بصبغة الدم المنجلية يؤدي إلى الإقلال من نوبات المرض، كما يؤدي - عند حدوث النوبة - إلى اختصار مدة البقاء في المستشفى والمعاناة من الأعراض المرضية<sup>(٣٩)</sup>.

وتجرى التجارب والدراسات بصورة حثيثة منذ تم تطوير طريقة الحقن المباشر للمورثات في الخلايا المعتلة والقادرة على الانقسام والتكاثر

### لاستبدال المورثات المعتلة بأخرى سليمة.

ودلت الدراسات التي أجريت في السنوات القليلة الماضية على إمكانية الاستفادة من هذه الطرق لإحلال المورثة السليمة محل المورثة المعتلة؛ حيث بدأت مؤخراً الدراسات والأبحاث السريرية على المصابين بمختلف الأمراض الوراثية عليها. وقد دلت النتائج الأولية على أن طريقة استخلاص الخلايا ومعاملتها خارج الجسم بالفيروسات الحاملة للمورثات السليمة وزراعتها ثم إعادة الجسم بطريقة علاجية واعدة، ولا تزال المراكز المهتمة بمثل هذه الدراسات تعمل بصورة حثيثة على تطوير هذه الوسائل ومثيلاتها، والعمل على تذليل الصعوبات التقنية في هذا المجال.

ويبقى العلاج النفسي والدعم المعنوي والاجتماعي والمادي، والذي لا يمكن إغفاله من مجمل جهود فرق الرعاية والوقاية الوراثية؛ حيث يحتاج المصاب بالأمراض الوراثية إلى متابعة وتقييم لمختلف جوانب حياته الصحية والاجتماعية والنفسية، وكذلك دعم جهود الأسرة وتمكينها من الوفاء بالتزاماتها العائلية نحو المصاب بهذه الأمراض المزمنة، وتكييف إجراءاتها لاحتمال متطلبات رعاية الفرد المصاب، وتمكينه من العيش بصورة أقرب إلى الطبيعية قدر الإمكان.

## الفصل الثالث

### التوعية والتثقيف

تتضمن جهود التوعية و التثقيف وسائل عدة للوصول إلى الفرد والأسرة والمجتمع في مختلف المستويات الاجتماعية، والإفادة من جهود مجموعات عمل متخصصة وذات اهتمام وصلة بمجال الأمراض الوراثية. ولهذا الغرض، تم تكوين مجموعات عمل ولجان تعنى بمختلف جوانب التوعية والتثقيف، ورفع مستوى الوعي الصحي، والإمام بوسائل الوقاية والرعاية والتأهيل، وتحقيق الاستفادة منها، وخدمة الصالح العام، ومن ذلك ما يلي:

#### ١- المستوى الوطني(المملكة العربية السعودية):

( أ ) مجموعة العمل الوطنية.

(ب) اللجنة الوطنية للأمراض الوراثية.

٢- المستوى الإقليمي (العربي): المجموعة العربية لدراسة أمراض الدم الوراثية.

٣- المستوى العالمي: المركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية للأمراض الوراثية وشبكة المنظمة التواصلية.

( أ ) مجموعة العمل الوطنية للأمراض الدم الوراثية:

تكونت المجموعة من عدد من المختصين المتطوعين من مختلف مناطق المملكة عام ١٤١٤ هـ؛ نتيجة الحاجة إلى تنسيق الجهود في مجالات الرعاية والوقاية من أمراض الدم الوراثية؛ والتي ظهر من الدراسات والبحوث الطبية انتشارها في مختلف مناطق المملكة؛ وفي ضوء نتائج البحوث والدراسات والفعاليات العلمية والتدريبية التي قام بها قسم الكيمياء الحيوية الطبية بكلية الطب جامعة الملك سعود<sup>(٤٠)</sup>.

### الأهداف الرئيسية لمجموعة العمل الوطنية:

- ١- العمل على النهوض بمستوى الرعاية الصحية المقدمة للمصابين بالأمراض الوراثية.
- ٢- دعم جهود الوقاية والحد من الأمراض الوراثية.
- ٣- تبادل الخبرات والمعلومات وتحقيق الجودة النوعية في مجال التشخيص والعلاج.
- ٤- إنشاء وتحديث السجل الوطني (المرضي) للمصابين بالأمراض الوراثية بمناطق المملكة المختلفة.
- ٥- إنشاء وتحديث دليل الخبرات البشرية والتسهيلات المخبرية المتاحة في مجال الأمراض الوراثية.
- ٦- النهوض بالقدرات البشرية عن طريق التعليم والتدريب المستمر واللقاءات السنوية.

### مجال عمل مجموعة العمل الوطنية:

يتضمن مجال عمل مجموعة العمل الوطنية ما يلي:

- ١- تقديم الاستشارة الوراثية والتوعية والتثقيف.
- ٢- تقديم الرعاية الصحية للمصابين بالأمراض الوراثية.
- ٣- تقنين برامج الوقاية والرعاية الصحية للمصابين.
- ٤- تقييم ومراجعة الأعمال وتطوير البرامج الخدمية على مختلف المستويات.
- ٥- المشاركة في اللقاءات السنوية للمجموعة، والإسهام العلمي والمشاركة في إثراء خدمة المجتمع.
- ٦- المشاركة في اجتماعات المجموعة العربية لدراسة أمراض الدم الوراثية، والمساهمة في فعاليتها العلمية والتوعوية.

٧- حضور المؤتمرات والندوات المحلية والإقليمية والدولية والمساهمة في فعاليتها المختلفة.

### إنجازات مجموعة العمل الوطنية:

- ١ - نشر الوعي بأمراض الدم الوراثية والتعريف بها على المستوى الوطني.
- ٢ - إصدار مواد توعوية وتثقيفية تشمل:
  - كتيبات توعوية مبسطة عن الاعتلالات الوراثية.
  - ملصقات توضيحية.
  - شرائط فيديو توعوية.
- ٣ - عقد ندوات ومحاضرات تثقيفية عامة.
- ٤ - عقد لقاءات توعوية تجمع المختصين والمرضى وذويهم.
- ٥ - المساهمة في الجهود العلمية والبحوث والإفادة من نتائجها التطبيقية.
- ٦ - إنشاء عيادات "رعاية يومية" للمرضى في المستشفيات المرجعية.
- ٧ - إنشاء مراكز أمراض الدم الوراثية للتوعية والإرشاد والرعاية الصحية.
- ٨ - تنظيم دورات تدريبية وحلقات نقاش سنوية تتناول أحدث المستجدات في مجال الرعاية والتشخيص والوقاية من الاعتلالات الوراثية.
- ٩ - المشاركة في تنظيم الندوات والمؤتمرات المحلية والدولية (بالتعاون مع المؤسسات والمنظمات ذات العلاقة).
- ١٠- دعوة الخبراء في مجال أمراض الدم الوراثية لإلقاء المحاضرات وإثراء المعرفة العلمية.
- ١١- تنفيذ برنامج وطني للرعاية والوقاية بالمملكة جدول رقم (٧).

(جدول ٧-): البرنامج الوطني للرعاية و الوقاية من الأمراض الوراثية  
في المملكة العربية السعودية

<p>١- التشخيص الأولي وإحالة الحالات المشتبه فيها. ٢- الاحتفاظ بسجل للمصابين بالأمراض الوراثية. ٣- تقديم الاستشارة الصحية للأسرة. ٤- رعاية ومتابعة الحالات المكتشفة.</p>	<p>مراكز الرعاية الصحية الأولية تساهم بما يلي:</p>
<p>١- التشخيص أثناء الحمل وعند الولادة. ٢- إجراء الفحوصات اللازمة قبل الزواج. ٣- اختبار مسح حديثي للأمراض الوراثية. ٤- رعاية ومتابعة الحالات المكتشفة بعد الولادة. ٥- تقديم الاستشارة الصحية. ٦- تقديم الدعم الاجتماعي والنفسي.</p>	<p>المستشفيات المرجعية بالمناطق تساهم بما يلي:</p>
<p>١- التشخيص النهائي ووضع برامج الرعاية الملائمة. ٢- توعية المجتمع عن طريق المحاضرات والمقالات وشرائط الفيديو. ٣- تنظيم مؤتمرات محلية وعالمية «توعوية وعلمية». ٤- تنظيم دورات تدريبية وحلقات دراسية. ٥- عقد لقاءات بين الفريق الصحي والمرضى وأسرهم.</p>	<p>الوحدة المرجعية والاستشارية تساهم بما يلي:</p>

(ب) اللجنة الوطنية للأمراض الوراثية:

تأسست اللجنة الوطنية للأمراض الوراثية عام ١٤١٤هـ (١٩٩٤م) باسم  
«اللجنة الوطنية لمكافحة أمراض الدم الوراثية» كجهد مشترك بين جامعة  
الملك سعود ووزارة الصحة، و أعيد تشكيلها عام ١٤٢٢هـ (٢٠٠٢م) باسم

«اللجنة الوطنية للأمراض الوراثية» وتضم أعضاء من جامعة الملك سعود، ووزارة الصحة، ووزارة العمل والشؤون الاجتماعية، ومستشفى الحرس الوطني، والمستشفى العسكري، ومستشفى الملك فيصل التخصصي، ومركز الأبحاث بالرياض. وتتبع وزارة الصحة.

### مهام اللجنة الوطنية للأمراض الوراثية:

- ١- إعداد خطة وطنية للوقاية والحد من الاعتلالات الوراثية.
- ٢- متابعة وتقييم أداء البرنامج الوطني دورياً، وتطوير الخطة العملية وفقاً لذلك.
- ٣- تعزيز التنسيق وسبل التعاون بين القطاعات الصحية، الحكومية وغير الحكومية، في مجال التشخيص والوقاية والرعاية.
- ٤- العمل على تطوير الكوادر البشرية المؤهلة، وتطوير الخبرات والإمكانيات من خلال التعليم والتدريب المستمر، وعقد الندوات وحلقات العمل.
- ٥- العمل على تأمين مستلزمات التشخيص والرعاية بالتنسيق مع الجهات المعنية.
- ٦- الإعداد لحملات وطنية مكثفة لتوعية المواطنين بأسباب حدوث الأمراض الوراثية، وكيفية تجنبها بالتعاون مع الجهات ذات العلاقة.
- ٧- إيجاد سبل اتصال وتعاون مع المراكز المتخصصة في مجال الأمراض الوراثية على مستوى المملكة والخليج ودول العالم.
- ٨- وضع الإجراءات الخاصة بالفحص والاكتشاف المبكر للأمراض الوراثية، والسعي نحو تطوير البيانات الأولية لإعداد قاعدة البيانات الوطنية عن هذه الأمراض.

### النشرات التوعوية والتثقيفية:

تعتبر الوسائل التوعوية والتثقيفية - المسموعة والمرئية والمقروءة - قنوات مباشرة تخاطب جميع فئات المجتمع، أملا في تحقيق الهدف المنشود. لذا قام قسم الكيمياء الحيوية الطبية والمركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية بكلية الطب جامعة الملك سعود بإصدار عدد من الكتيبات، تتناول جوانب مختلفة من الأمراض الوراثية الأكثر شيوعا في المجتمع، كما تشمل وسائل الوقاية والعلاج المتاحة، وتتميز هذه الكتيبات - مع سهولة عرضها - بكونها تخاطب العامة و المختصين كذلك، وقد تم إعادة طباعة هذه الكتيبات أكثر من مرة، حتى يتم توزيعها على أكبر عدد ممكن من فئات المجتمع، ولتتحقق أقصى فائدة ممكنة<sup>(٤١-٤٨)</sup> (جدول - ٨).

#### (جدول رقم ٨) كتيبات التوعية والتثقيف في مجال الأمراض الوراثية

- ١- الاعتلالات الثلاثيمية.
- ٢- فقر الدم المنجلي - ماهو وما يمكن أن تفعل الأسرة حياله ؟
- ٣- أمراض الدم الوراثية - توريث الاعتلالات المرضية.
- ٤- أمراض الدم الوراثية - كيف يمكن التعامل معها.
- ٥- الحمل وأمراض الدم الوراثية - معلومات ذات علاقة.
- ٦- الاعتلالات الإنزيمية(نقص خميرة G6PD).
- ٧- الهيموفيليا.
- ٨- متلازمة داون.
- ٩- الفحص قبل الزواج(الخلفية العلمية ودواعيه).



## مراجع ذات صلة جدول(٩)

- ١- أخلاقيات الاسترشاد الوراثي في المجتمعات الإسلامية، مكتبة العبيكان ١٤٢٣هـ.
- ٢- الوراثة في حالات الصحة والمرض - دار العلوم ١٤٢٤هـ تحت الطبع.

### المجموعة العربية لدراسة أمراض الدم الوراثية:

تم تأسيس المجموعة العربية لدراسة أمراض الدم الوراثية في عام ١٩٩٣ بمبادرة من مدير المركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية للأمراض الوراثية بكلية الطب جامعة الملك سعود، وعقدت أول اجتماعاتها في ١٩٩٣/٣/٣١م، وتضم المجموعة عدداً من العلماء والمختصين في الأمراض الوراثية المتطوعين من مختلف الدول العربية، وتعمل المجموعة على تبادل المعلومات والخبرات، وتوفير فرص للتدريب، والقيام بالأبحاث العلمية المشتركة في مجال أمراض الدم الوراثية، وتحقيق أهداف ومهام المجموعة، من خلال إجراء الدراسات والبحوث المشتركة، وتبادل الخبرات والزيارات العلمية، وتنظيم الندوات العلمية والدورات السنوية التي يحضرها أعضاء المجموعة؛ للوقوف على أحدث المستجدات في مجال التشخيص والعلاج، انطلاقاً من تماثل الاعتلالات المرضية، وتجانس العادات والتقاليد المنبثقة عن التعاليم الإسلامية، وتضطلع المجموعة العربية بدور ريادي في تقديم الرعاية الصحية المناسبة للمصابين باعتلالات الدم الوراثية بالدول العربية.

وقد تم تدريب عدد من المختصين بالوحدة المرجعية والمركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية بالرياض، ونشر نتائج بحوث ودراسات تعاونية في مجلات علمية محكمة، عن الأمراض الوراثية، في كل من جمهورية مصر العربية، والمملكة الأردنية الهاشمية، والجمهورية العربية السورية.

### ٣- «المركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية للأمراض الوراثية»:

تأسس المركز عام ١٤١١ هـ (١٩٩١ م) بقسم الكيمياء الحيوية الطبية، كلية الطب، جامعة الملك سعود بالرياض، بعد تقييم الخبرات البشرية والتسهيلات المتوافرة بالقسم من قبل منظمة الصحة العالمية.

#### مهام المركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية:

- ١- تطوير وتحسين خدمات السيطرة على الاعتلالات الوراثية المقدمة لأفراد المجتمع.
- ٢- تحسين معرفة المجتمع وتوعيته بوسائل السيطرة على الاعتلالات الوراثية.
- ٣- المساعدة في إنشاء برامج تدريبية للكوادر البشرية العاملة في مجال السيطرة على الاعتلالات الوراثية.
- ٤- المساعدة في التدريب على إجراء المسح السكاني والتشخيص المبكر للأمراض الوراثية.
- ٥- تطوير وتحسين طرق التشخيص للأمراض الوراثية.
- ٦- تقييم الجوانب السريرية وفحص العينات المرضية للاعتلالات الوراثية.
- ٧- المساهمة في تنفيذ توصيات اللقاءات المحلية للمختصين، والبرامج الإقليمية للسيطرة على الأمراض الوراثية.
- ٨- تنظيم العديد من المؤتمرات والندوات العلمية والدورات التدريبية.

## المراجع

- 1- Genetics in Medicine (ed.) Thomposon M.W, McInnes R.R.. & Willard H.F. Saunders company, London 1991.
- 2- Essential Medical Genetics (4 th ed.) Connor, J.M. & Fergueson M.A. - Smith Blackwell Scientific Publications, London, 1993.
- ٣- وارسى أ.س.:الاعتلالات الوراثية - حجم وانتشار المشكلة . حلقة عمل منظمة الصحة العالمية /جامعة الملك سعود عن الجوانب الأخلاقية في الاسترشاد الوراثي بالمنطقة(إرشادات)، الرياض ١٥-١٦ نوفمبر ١٩٩٩م.
- ٤- الحازمي م.ع.ف، وارسى أ.س.:.الاعتلالات الوراثية في المجتمعات العربية. المجلة السعودية للأطباء ١٩٩٦؛ ١٧(٢):١-٨. ١٢٣ .
- 5- Edwards R.F. Causes of early emryonic loss in human pregnancy. Human Reproduction 1988; 1: 185.
- 6- Agwiser A. Prenatal mortality at the Armed Forces Hospital Riyadh, Saudi Arabia : Five year review of 22,2.3 births. Ann Saudi Med J. 199.; 1.:268- 275.
- 7- Haque K, Bashi O. Perinatal mortality in King Khalid University Hospital, Riyadh. Ann Saudi Med.J 1988;8-19.-193.
- 8- Vogel F, Motulsky A.G. Human genetics : Problems and Approaches. 2 nd ed. Berlin. Springer- Verlag 1986.
- ٩- الحازمي، م.ع.ف. وقائع المؤتمر الأول لجمعية الأطفال المعوقين، الرياض ١٩٩٢م.
- ١٠- بشير، إ.م. الرعاية الطبية والصحية للمعوقين، المكتب الجامعي الحديث،الإسكندرية. ١٩٨٥م.
- ١١- حسن،م.م. الأطفال المعوقون - أطفال الرعاية الخاصة، تهامة، جدة ١٩٨٩ م.
- ١٢- طيبي أ.س، فرج ط.أ: الاعتلالات الوراثية في المجتمعات العربية.مطبعة جامعة أوكسفورد، أوكسفورد ١٩٩٧م.
- 13- El-Hazmi MAF, Warsy AS and Al-Swailem AR. The frequency of 14 thalassaemia mutations in the Arab populations. HEMOGLOBIN 1995; 19 (6): 353-36..
- 14- El-Hazmi MAF and Warsy A.S.:Genetic Disorders among Arab populations. Saudi Medical Journal 1996; 17(2): 1.8-123.

- 15- Bashir NAM and El-Hazmi MAF. Blood genetic disorders in Jordan. Proceedings of the symposium on "The Medical Genetics in the Setting of Middle Eastern Populations". KACST, Riyadh, 1995 pp 175-182.
- 16- Hussein IMR, El-Hazmi MAF, El-Beshlawy A, Warsy AS and Temtamy SA. The haemoglobin disorders in Egypt - Genotype studies. Proceedings of the symposium on "The Medical Genetics in the Setting of Middle Eastern Populations". KACST, Riyadh, 1995 pp 168-172.
- 17- El-Hazmi MAF, Hegazi NHM, Temtamy SA, Nour M and Aboul-Ezz EHA. Database, registries and monitoring of congenital and genetic malformations. Proceedings of the symposium on "The Medical Genetics in the Setting of Middle Eastern Populations". KACST, Riyadh, 1995 pp 199-205.
- 18- El-Hazmi MAF, Warsy AS, Hussein IMR, El-Beshlawy AMI, Temtamy SA. Beta-Globin gene haplotypes in Egyptian sickle cell disease and thalassaemia. Saudi Medical Journal 1997; 18(6): 587-59
- 19- El-Hazmi, M.A.F. Frequency, distribution and services of genetic disorders in Saudi Arabia. The First Gulf Symposium on Genetic Disorders. 25-26 November, Riyadh, Saudi Arabia 1997.
- 20- El-Hazmi, M.A.F. The spectrum of genetic disorders and impact on health care delivery. Symposium on Genetic Diseases in Arab Populations - A Wealth of Indicative Information. 23-24 November, Riyadh, Saudi Arabia. 1997.
- ٢١- أوزند ب.: الاعتلالات الاستقلابية الولادية بالمملكة العربية السعودية. ندوة الوراثة بين التطبيق العملي والسريري، مستشفى الملك فيصل التخصصي ومركز الأبحاث، ٥-٦ أكتوبر ١٩٩٩م. الرياض، المملكة العربية السعودية (ملخص).
- ٢٢- الحازمي، م.ع.ف: التشخيص المبكر للأمراض الوراثية، ندوة "الانعكاسات الأخلاقية للعلاج الجيني، كلية العلوم، جامعة قطر ٢٠٠٢-٢٢ أكتوبر ٢٠٠٢م.
- 23- El-Hazmi, M.A.F Early detection and intervention in blood genetic disorders. 6th International Conference on Thalassaemia and the Haemoglobinopathies. 5-1. April, 1997, Malta.
- 24- El-Hazmi, M.A.F. Prenatal diagnosis - elimination or inclusion. 6th International Conference on Thalassaemia and the Haemoglobinopathies. 5-1. April, 1997, Malta.
- 25- El-Hazmi, M.A.F. An Approach to Premarital testing and counselling for blood genetic disorders. 4th International Symposium on Hematology and Blood Transfusion. 7 - 9 October , 2002. Riyadh, Saudi Arabia.

- ٢٦- الحازمي، م.ع.ف: كتيب الفحص قبل الزواج للوقاية من الأمراض الوراثية- الخلفية العلمية ودواعيه"الرياض، ٢٠٠٢.
- ٢٧- الحازمي(١٩٩٧): الاعتبارات الاجتماعية والأخلاقية لتشخيص ما قبل زراعة الجنين من الناحية الإسلامية المؤتمر العالمي الثاني لوراثة ما قبل زراعة الجنين ٢١-١٨ سبتمبر ومجموعة عمل ما بعد المؤتمر ٢١-٢٤ سبتمبر ١٩٩٧ - شيكاغو - الولايات المتحدة الأمريكية.
- ٢٨- البارم.ع.: الاعتبارات الأخلاقية في الوقاية وعلاج الاعتلالات الوراثية في منطقة شرق حوض البحر الأبيض المتوسط مع التركيز على الجوانب الدينية. حلقة عمل منظمة الصحة العالمية /جامعة الملك سعود عن الجوانب الأخلاقية في الاسترشاد الوراثي بالمنطقة(إرشادات)، الرياض ١٥-١٦ نوفمبر ١٩٩٩م.
- 29- El-Hazmi, M.A.F. Early detection of genetic disorders. Symposium on "Human Genetic Diversity in Health and Disease. 16-17 November, 1996, Riyadh, Saudi Arabia.
- 30- El-Hazmi, M.A.F. Prospects of early diagnosis as a means of prevention of genetic diseases. The Second International Conference on Disability and Rehabilitation. 23-26 October 2002, Riyadh, Saudi Arabia.
- 31- El-Hazmi, M.A.F. On the use of molecular diagnosis in laboratory medicine and disease preventive measures. AACC Conference, 29 July - 2 August, 2001, Chicago, USA.
- 32- El-Hazmi, M.A.F. New Trends in Diagnosis and Management of Blood Genetic Disorders. International Symposium on Pathology and Laboratory Medicine. 15-17 November, 1997, Jeddah, Saudi Arabia.
- ٣٣- كيلي ت.إي. الوراثة السريرية والاسترشاد الوراثي. بير بوك، شيكاغو ١٩٨٦م.
- ٣٤- الحازمي(١٩٩٥): الاستشارة الصحية والعادات الشائعة والمعتقدات الدينية في العالم الإسلامي المؤتمر البريطاني للوراثة الطبية ١١-١٣ سبتمبر ١٩٩٥ - يورك - المملكة المتحدة.
- ٣٥- الحازمي، م.ع.ف: كتاب"أخلاقيات الاسترشاد الوراثي فى المجتمعات الإسلامية" مكتبة العبيكان، الرياض، ٢٠٠٢.
- ٣٦- الحازمي م.ع.ف: الاسترشاد الوراثي: أهمية التوعية الوقائية ومحاذير الطبية والأخلاقية"ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني - رؤية إسلامية - الكويت في ١٣ - ١٥ أكتوبر ١٩٩٨م
- 37- El-Hazmi, M.A.F. & Warsy, A.S. Long term effect of hydroxyurea treatment in sickle cell disease - Saudi Experience. 41st Annual Meeting of the American

- Society of Hematology. 3-7 December 1999. New Orleans, Louisiana, U.S.A.
- 38- El-Hazmi MAF, Harakati M, Mohareb F, Al-momen AK, Opawoya AD, Ashraf J, Georgeos M and Warsy AS. Hydroxyurea /Erythropoietin combination therapy for sickle cell disease. Proceedings of the Conference on "New Trends in Therapies for Hemoglobinopathies and Thalassemias, 19-22 September, 1994. Paris, France 1995.
- 39- El-Hazmi MAF, Al-Fawaz I, Apawoye AD, Al-Magamci MS, El-Agib A, Al-Swailem AR and Rub S.: Treatment of sickle cell anaemia patients with piroacetam - Results from a multicenter trial. Proceedings of the symposium on 'Blood Genetic Disorders: Pathophysiology and Management'. KACST, Riyadh 1994 pp 122-127.
- 40- El-Hazmi, M.A.F. 40- National Working Group - Where we stand today? The Tenth Annual Meeting of the National Working Group. 12-13 May, 1999, Al-Qatif, Saudi Arabia.
- ٤١- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «الاعتلالات الثلاسيمية» الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٢- الحازمي، م.ع.ف: كتيب "فقر الدم المنجلي - ما هو وما يمكن أن تفعل الأسرة حياله؟" الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٣- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «أمراض الدم الوراثية» - توريث الاعتلالات المرضية الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٤- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «أمراض الدم الوراثية» كيف يمكن التعامل معها. الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٥- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «الحمل وأمراض الدم الوراثية» - معلومات ذات علاقة. الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٦- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «الاعتلالات الانزيمية» (نقص خميرة G6PD). الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٧- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «الهيموفيليا» الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٨- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «متلازمة داون» الرياض ١٩٩٧ م.

تقرير علمي عن الكتابة  
(الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم)

تأليف  
الأستاذ الدكتور  
عبد الستار فتح الله سعيد

أبيض



## تقرير عن الكتابة الهيروغليفية تفسير القرآن الكريم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وآله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .. وبعد:

فهذا تقرير علمي عن: كتاب «الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم».

وقد قسم المؤلف (سعد عبد المطلب العدل) كتابه هذا إلى عشرة فصول:

الفصل الأول: مدخل إلى الموضوع والمنهج.

الثاني إلى التاسع: بحث في السور المبدوءة بالفواتح.

الفصل العاشر: الخاتمة ودراسة مقارنة.

وقد أردف ناشر الكتاب - بعد ذلك - جملة طويلة من (الملاحق) ثم مقالة بعنوان «دعوة للمراجعة».

والملاحق والمقال الأخير مهمان جداً لبيان منهج المؤلف وطريقته، وردوده على النقد الموجه إليه؛ ولذلك سنرجع إليهما في تقريرنا عن هذا الكتاب، مع التزامنا بكلام المؤلف نفسه في المقام الأول.

وسنتحدث - إن شاء الله - في هذا التقرير على الترتيب التالي:

الفصل الأول: تفسير القرآن الكريم اتباع لا ابتداء.

الفصل الثاني: نظرات في الموضوع والمنهج.

الفصل الثالث: تعليقات على تطبيقات المؤلف في السور القرآنية.

الفصل الرابع: نتائج الكتاب.

الفصل الخامس: تنبيهات ضرورية.

خاتمة: الحكم على الكتاب.

فنقول وبالله التوفيق

أبيض

## الفصل الأول

### تفسير القرآن الكريم اتباع لا ابتداء

القرآن الكريم كلام رب العالمين، أنزله على رسوله (بلسان عربي مبين)، وجعله هدياً وسبيله، ومعجزة النبي ودليله، وأنزله تبياناً لكل شيء، جامعاً لشرائع الإسلام، مفصلاً العقائد والأحكام، مع وجازة اللفظ، وجلالة النظم، وشرف الغاية والوسيلة.

وقد تكفل الله تعالى بحفظه وبيانه، وجعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - محور حياته وحياة المسلمين، فأقبلوا عليه حفظاً وفهماً وتطبيقاً.

فإذا أشكل عليهم شيء سألوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم قام أصحابه من بعده - صلى الله عليه وسلم - بهذه المهمة الجليلة، مع إجلال بالغ للقرآن، ومع شدة التحفظ والتحوط في التفسير مخافة أن يقولوا على الله بغير علم، مع أنهم هم أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وقد شهدوا الوحي والتنزيل وعاشوا القرائن والأحوال، فضلاً عما تعلموه من الرسول الكريم بحاله أو بمقاله.

وعلى هذا المنهج سار التابعون ومن بعدهم من أئمة العلم والتفسير، فدونوا الآثار المسندة إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه، وضبطوا القواعد والمسائل في التفسير وعلوم القرآن، واتخذوا من صحيح لغة العرب طريقاً يساعدهم في فهم ألفاظ القرآن، وتحقيق معانيها، وتحرير مراميها، ليمدوها إلى ما يتجدد من وقائع الحياة ولينزلوا كل أحوالهم على أحكام الله عز وجل.

ومن هنا سار التفسير في اتجاهين صحيحين لخدمة القرآن والدين:

الأول: التفسير بالمنقول أو المأثور المسند إلى النبي وأصحابه.

الثاني: التفسير بالمعقول أو بالرأي العلمي المحمود، المتقيد دائماً بأصول

## الشريعة وقواعد اللغة العربية.

وقد سار أئمة التفسير على هذا الطريق السوي، فكان من ذلك الخير الكثير، والعلم الغزير، والهداية والنور في كل العصور. وشدَّ عن ذلك الطريق أفراد وطوائف، وفرق ومذاهب، فغالوا في القرآن العزيز برأيهم وأهوائهم، ولم يلتزموا بضوابط العلماء الهادية، فضلوا وأضلوا، وهلكوا وأهلكوا، ونجم عن ذلك شر مستطير، وفتن عاصفة!!.

نسأل الله العافية، ونعوذ به من الخذلان.

### المعيار الفاصل:

وقد أرشدنا حبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - إلى فصل ما بين الحق والباطل في هذا الباب، أو فيصل ما بين الاتباع والابتداع فيما رواه ابن أبي حاتم من طريق الضحاك عنه، قال:

"إن هذا القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لاتتقضي عجائبه، ولا تُبلِّغ غايته، فمن أوغل فيه برفق نجا، ومن أوغل فيه بعنف هوى".

وقد بلغ العلماء غاية التوفيق بما وضعوه من شروط المفسر وآدابه، ومن ضوابط التفسير وأصوله، فمن أخذ بذلك نجا واهتدى، ومن أعرض عن ذلك ضلَّ وغوى، وسنعود إلى تفصيل شيء من ذلك، إن شاء الله.

### المواقف الحاسمة لعلماء الإسلام:

وقد وقف علماء الأمة الناصحون من هذه الانحرافات - في تفسير كتاب الله تعالى - موقفاً حاسماً في كل العصور، وردوها في جد صارم رداً واضحاً، بلا مجاملات ولا مدهانات؛ لخطرهما الداهم في تشويه أخطر مقدساتنا وهو القرآن الكريم.

ومن ذلك ما نجده في «جامع البيان..» للإمام الطبري (ت: ٣١٠هـ) من كثرة الرد والتفنيد لآراء الفرق والمذاهب المنحرفة، بل ما نجده من رده الصارم على إمام المفسرين من التابعين (مجاهد بن جبر المكي) (ت: ١٠٢هـ)،

حين استشعر خطر رأيه على معاني القرآن، عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَلَنَّا لَهُمْ كُونًا قَرْدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥].  
قال مجاهد: «لم يُمسخوا، وإنما هو مثل ضربه الله لهم، كما ضرب لهم مثل الحمار يحمل أسفاراً»، وروى عنه أيضاً: «مُسِخَتْ قُلُوبُهُمْ، ولم يُمسخوا قردة».

وقال الإمام الطبري: «هذا القول مخالف لظاهر ما دلّ عليه كتاب الله.. هذا مع خلاف قول مجاهد لقول جميع الحجة.. وكفى دليلاً على فساده إجماعها على تخطئته»<sup>(١)</sup>.

ونجد هذا الموقف يتكرر في كل عصر - حفاظاً على الكتاب العزيز - من علماء التفسير وعلوم القرآن، مثل الإمام أبي محمد بن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ) في كتابه «تأويل مشكل القرآن»، الذي تحدث فيه عن كثير من الآيات، يربطها أنها: «زعم الملحدون أن فيها تناقضاً واختلافاً ولحنأ أو فساد نظم»<sup>(٢)</sup>.

حتى بعض الفرق المبتدعة - مثل المعتزلة - كان لهم جهد واسع في هذا الباب مثل القاضي عبد الجبار الهمداني (ت: ٤١٥هـ) في كتابه «تنزيه القرآن عن المطاعن»، ومثل الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ) الذي كان يقف موقفاً صارماً من أصحاب الانحراف في التفسير - رغم اعتزالياته المشهورة - وهو صاحب الاصطلاح الشهير الذي سماه «بدع التفاسير»، أو «بدع المفسرين» وكرره كثيراً في كتابه «الكشاف»..

### العجائب والغرائب:

وقد ألف الإمام محمود بن حمزة الكرمانى (ت: ٥٣٠هـ تقريباً) كتابه الشهير «غرائب التفسير وعجائب التأويل»، جمع فيه شواذ الأقوال، وشوارد الآراء والأفكار، التي فيها أدنى خلل ونظر، وهي «عجائب عند العوام ظن

(١) جامع البيان .. للطبري، ١/٣٢٢ وانظر تفصيل ذلك أيضاً في كتابي "العلم والعلماء في ظل الإسلام"، ٤٢، ٤٣.

(٢) مقدمة الكتاب المطبوع، ص ٢٢، وما بعدها.

وغرائب عما عهد عن السلف، بل هي أقوال منكرة، لا يحل الاعتماد عليها، ولا ذكرها إلا للتحذير...»<sup>(١)</sup>.

وقد أكثر من التنبيه والاستتكار على التلاعب بمعاني الحروف والكلمات القرآنية، أو تفسيرها بمحض الرأي والهوى، من غير التزام بأصولها ومن أمثلة ذلك قوله:

ومن عجيب ما ذكر فيه (أي بسم الله) قول سليمان بن يسار (ت: ١٠٧هـ):

الباء: برئ من الأولاد.

والسين: سميع الأصوات.

والميم: مجيب الدعوات.

وقول سهل بن عبدالله التستريّ (ت: ٢٨٣هـ):

الباء: بهاء الله.

والسين: سناء الله. والميم: مجده ..

وهذه وأمثالها يجب الاستغفار منها؛ لأن هذا ربما يسوغ في الحروف المقطّعة، وأما ما ألفت، وجعلت أسماءً وأفعالاً وأدوات، فلا يسوغ فيها هذا بوجه من الوجوه»<sup>(٢)</sup>. وقوله: يجب الاستغفار منها يُشعر بأنها «خطيئة»؛ لأنها تقطع لما وصله اللفظ القرآنيّ الجليل، رغم أن المعاني في ذاتها لا تعارض أصول الشريعة، ولا قواعد اللغة، بل هي تنزيه وتمجيد لله تعالى.

أما (الحروف المقطّعة) - التي هي الموضوع الرئيس في كتاب الهيروغليفية تفسر القرآن - فكان موقفه من تحريفها أشد وأحزم، وقال في ذلك كلاماً طويلاً مفيداً، ومنه هذا الحكم الأليم، الذي ينبغي أن نتأمله جيداً؛ لأنه كرره كثيراً في كتابه المذكور.

(١) كشف الظنون لحاجي خليفة، ٤٣٢/١ .

(٢) غرائب التفسير .. للكرمانيّ، ١ / ٩٣، ٩٢ .

## فيمن يدعي العلم حمقى:

يقول الكرمانى: «ومن العجيب في (حم. عسق) قول من قال: الحاء: حرب علي ومعاوية، والميم: ولاية مروانية، والعين: ولاية العباسية، والسين: ولاية السفينانية، والقاف: قدرة مهدي».

وحكى أبو مسلم الأصفهاني (ت: ٣٢٢هـ) في تفسيره هذه الأقاويل وزيادة، ثم قال: أردت بذكر ذلك أن يعلم أن فيمن يدعي العلم - أيضاً - حمقى! ..»<sup>(٥)</sup>.

ويلاحظ: أن هذا الموقف الصارم كان استنكاراً لتفسير هذه الحروف العربية بمعانٍ عربية، لا تصادم الشريعة ولا اللغة العربية، لكنها تفتح الباب للتلاعب بالنص القرآني الجليل، فكان لابد من حماية القرآن عن أن يكون ملعبة لكل كاتب، ينسب إليه شواذ الآراء والأفكار، حتى وصل الأمر الآن إلى وصم الكتاب العربي المبين بالعُجْمَة الصرفة!، مع الجزم واليقين بمثل هذا اللغو المشين، والجدل والمرء والإلحاد في تفسير الكتاب العزيز!

جزى الله علماء هذه الأمة خير الجزاء، ونضر وجوههم وتاريخهم بما فسروا وبينوا، وبما أرشدوا وصوبوا، وبما ردوا وأنكروا، وبما فهموا وحققوا من قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفُونَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمَنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٠﴾﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّ لَهُمْ لَكِتَابًا عَزِيزًا ﴿٤١﴾﴾ [فصلت: ٤٠، ٤١].

(١) غرائب التفسير، ١١٢/١، ثم ١٠٤٧/٢، (سورة الشورى)، ونقله السيوطي في "الإتقان"، ٢٠٢/٤ (النوع ٧٩ في غرائب التفسير).

أبيض



## الفصل الثاني

### نظرات في الموضوع والمنهج

قبل الدخول في التفاصيل والجزئيات التي يكثر فيها الجدل، ينبغي أن نحص الأساس الذي أُقيم عليه الكتاب: فإن صحَّ، نظرنا إلى ما فوقه من البناء، وإن كان فاسد الأصول فهو - وبنائوه - باطلان، "وما لا أصل له فمهدوم؛ كما قال علماؤنا من قديم.

وقد لخص المؤلف (الموضوع) نقلاً عن كتب التفسير في (الحروف المقطعة) الواردة في فواتح السور القرآنية، وخلصته أن للمفسرين فيها رأيين: الأول: أنها مما استأثر الله بعلمه، وهذا مروى عن أبي بكر وبعض الصحابة - رضي الله عنهم -.

الثاني: أنها من المعلوم الذي يمكن فهمه، وذكروا في ذلك وجوهاً كثيرة تزيد على العشرين وجهاً منها:

أنها أسماء لله تعالى تدل على صفاته.

أو أقسم الله تعالى بها على صدق الرسالة والرسول.

أو لإثبات إعجاز القرآن الكريم في وجه المكذبين له .. إلخ.

ونقل المؤلف خلاصة ما قاله ابن كثير في مقدمة تفسيره:

«إنما ذُكرت هذه الحروف في أوائل السور تبياناً لإعجاز القرآن، وأن الخلق عاجزون عن معارضته بمثله، مع أنه مركب من هذه الحروف المقطعة التي يتخاطبون بها، وهو قول جمع من المحققين، وقد قرره الزمخشري في تفسيره «الكشاف» ونصره أتم نصر، وإليه ذهب الإمام ابن تيمية، ثم قال: ولهذا كل سورة افتتحت بالحروف فلا بد أن يذكر فيها الانتصار للقرآن، وبيان إعجازه وعظمته» (ص ١٥).

ثم يقول المؤلف (ص ١٥ أيضاً):

## وختلاصة القول:

فمن قائل بأن هذه الحروف هي أسماء الحروف الهجائية، وآخر يقول: إنها أسماء للسور، وثالث يقول: إنها إعجاز على أنها حروف الكلام، ورابع يقول: إنها أسماء الله تعالى، وخامس يذكر أنها اختصار ومفتاح لأسماء، وسادس يقول: بأنها أقسام.

وإلى هنا فالقضية واضحة، والمؤلف نقل أو لخص بأمانة. ولكنه كرر على هذه الأقوال والاجتهادات جميعاً بالرد، والرفض، والتنديد، والتفنيد، والنقد (بعين العقل والمنطق) كما يقول (ص ١٧)!

## منهج المؤلف

يتلخص فيها يلي كما كتبه المؤلف:

١- «الفرضية القديمة أن هذه الرموز هي حروف الهجاء. فرضيتنا: هذه الرموز هي كلمات وجمل» (ص ١٧).

٢- "ولما وجدنا أن هذه الكلمات لا تؤدي إلى معنى من المعاني في اللغة العربية كان لزاماً علينا أن نبحث في لغة أخرى من اللغات القديمة، أو المعاصرة لنزول القرآن" (ص ١٨).

٣- «اللغة المصرية القديمة (الهيروغليفية) كانت لغة عالمية، وكانت لسان العصر لكل من أراد أن يعبر أو يكتب أو يتكلم، ربما لا نبالغ إن قلنا: حتى بعثة نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم)» (ص ٢٠).

٤- «بعض الرموز القرآنية، مثل: (ق)، (ص)، (ن)، لها شكل شبيه بصورة الأفعال في اللغة المصرية القديمة ..؛ ولذلك نجد أنفسنا نسلم بأن الرموز التي في أوائل السور القرآنية - هي كلمات من اللغة المصرية لما وجدناه من تشابه كبير مع سمات تلك اللغة» (ص ١٨، ١٩).

## ٥- المنهج الذي سنستخدمه في كتابنا هو:

تحديد الرموز القرآنية المعجزة التي في أوائل السور الـ ٢٩، وإعادة كتابتها بلغتها الأصلية، ثم البحث عن معانيها في قاموس اللغة المصرية القديمة، ثم التأكد من صحة معناها في السياق، سواء بالحس اللغوي التفسيري، أو بما نستطيع الحصول عليه من كتب السيرة والسنة من إشارات في هذا الاتجاه» (ص ٣١).

٦- «المنهج المذكور ليس مجرد شرح مفردات، وأن كلمة ما تساوي كلمة أخرى من لغة أخرى وحسب، بل لا بد أن تضيف هذه المعلومة الجديدة كشوقاً جديدة إلى تفسير النص ..، وإلا كانت هذه العملية برمتها لا فائدة منها ولا طائل» (ص ٣٢).

## فحص المنهج

**أولاً:** بنى المؤلف منهجه على «فرضية» أي خواطر نظرية ظنيّة، إما أن تثبت بالدليل والبرهان، أو تصير مجرد خطرات هائمة، أو "نظريات ميتة" كما هو اصطلاح العلماء المعاصرين، خاصة إذا أدت إلى نتائج فاسدة أو متناقضة.

**ثانياً:** (افتراض) المؤلف أن هذه الكلمات ليس لها معنى في اللغة العربية، والتزم أن يبحث لها عن معنى في لغة أخرى.

**وهذا (فرض) باطل هو وما بُني عليه، لأُمور منها:**

أ- أن هذه الكلمات لها معانٍ جلييلة، وهي من نوع «المتشابه»<sup>(١)</sup>، الذي قرره الله تعالى في كتابه، وهو مما استأثر الله تعالى بعلم حقيقته وكُنْهه، وترك لنا طرفاً منه نعلمه علماً إجمالياً، وذلك مثل: (الروح، والعرش، والكرسي، والملا الأعلى، والحدور العين ..) إلخ.

(١) انظر النص على أن فواتح السور من المتشابه في: أ- تفسير ابن كثير في تفسير سورة آل عمران، الآية رقم ١٠٧ / ٢٤٦، ٢٤٥ . ب- الإتقان للسيوطي، ٤/ ١٩١، ١٩٢ .

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ [آل عمران: ٧].

ب - وقد أجمع المفسرون منذ الصحابة رضي الله عنهم، وهم الذين عاصروا الوحي والتنزيل، وكانوا هم أهل اللغة على (عربية هذه الألفاظ)، وفسروها في إطارها الشرعي، فمنهم من قال: هذا من المكنون الذي استأثر الله بعلمه، وذلك من حيث العلم الكلي بحقيقة معناها، ومنهم من قال إن معناها أقسام، أو رموز لأسماء الله وصفاته، أو أنها لإثبات إعجاز القرآن الكريم .. إلخ.

وهذا من تنوع الأقوال، وكلها صحيحة، وليس من اختلاف التضاد؛ ولذلك قال العلماء بجواز «أن تكون هذه الحروف جامعة لكل هذه المعاني، وأنه تعالى افتتح السور بهذه الحروف إرادة منه للدلالة بكل حرف منها على معانٍ كثيرة، لا على معنى واحد»<sup>(١)</sup>.

لذلك كان إنكار المؤلف لكل ما قاله الصحابة وأئمة التفسير في معاني هذه الكلمات أمراً مستغرباً، مع أنه سلّم بوجه إثبات الإعجاز (ص ١٦)، وتكون دعواه: "بأن هذه الكلمات لا تؤدي إلى معنى من المعاني في اللغة العربية" دعوى باطلة، وافترض فاسد، لا تقوم به حجة، ولا يصلح أساساً لما بعده في أي منهج علمي، بل ينطبق عليه أنه (منهج زيغ)، يبتغي الفتنة في المتشابهات، حين يؤولها تأويلاً فاسداً، أو يحاول الوصول إلى كنهها وحقيقتها التي لا يعلمها إلا الله، ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾ [آل عمران: ٧].

قال ابن كثير: «يخبر تعالى أن في القرآن آيات محكمات هن أم الكتاب،

(١) انظر تفصيلات واسعة لهذا في كتاب "البرهان في علوم القرآن" للزركشي، ١/١٧٣ وما بعدها.

أي بينات واضحات، لا التباس فيها على أحد، ومنه آيات أُخِرَ فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس أو بعضهم، فمن رد ما اشتبه إلى الواضح منه .. فقد اهتدى، ومن عكس فقد انعكس ..» ٢٤٥/٢ آل عمران:٧.

ج كان المأمول أن يتجه المؤلف إلى (الاجتهاد) الصحيح في طلب معانٍ عربية للكلمات العربية، ولكنه اتجه اتجاهًا خاطئًا من أول الأمر، حين طلب لهذه الكلمات العربية معاني في لغات أخرى؛ لذلك زلت قدمه إلى منزلق خطير، وهو ادعاء أن الكلمات أنفَسها (غير عربية)!

**ثالثاً:** اختار أن تكون الكلمات من اللغة المصرية القديمة، وكذلك

معانيها، وبذلك وقع في جملة من الأخطاء منها:

أ- أن اللغة المصرية القديمة كانت قد بادت من التاريخ، ولا سبيل إلى فهمها وقت نزول القرآن الكريم، فكيف يخاطب الله بها عباده في كتابه العربي المعجز؟!، وما فائدة ذلك في أي عقل أو منطوق؟.

ب- أن القرآن يؤكد أنه (عربي مبين)، وأنه خال من العجمة بكل أنواعها. ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

وأنه في السور التي بدت بهذه الفواتح بالذات يؤكد هذين الأمرين أو أحدهما: (عربي مبين - وخال من العجمة)، كما قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٥]، ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ ﴿١٩٨﴾ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ [الشعراء: ١٩٨، ١٩٩].

﴿حَمِّ ﴿١﴾ تَنْزِيلٍ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٢﴾ كِتَابٍ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾﴾ [فصلت: ١ - ٣].

ثم يقول: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴿٤٤﴾﴾ [فصلت: ٤٤].

وقد تكرر ذلك في أول سورة يوسف: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿١﴾﴾

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٠٢﴾ [يوسف: ١٠٢].

وكلها تصف كتابه تعالى بأنه (مبين) أو (عربيّ مبين)، أو بعيد من العجمة كما بينا، أو (يسرناه بلسانك) كما في سورتي مريم والدخان. فكيف يصدر القرآن الكريم تسعاً وعشرين سورة بكلمات أعجميّة، من لغة بائدة، غير معلومة للنبيّ نفسه كما ادّعى المؤلّف، أو للعرب المخاطبين مسلمهم وكافرهم؟!.

إن هذا الافتراض الذي قاله المؤلّف تكذيب لصريح القرآن، وفيه مناقضة صارخة للأوصاف البينة التي قررها القرآن العظيم. أما قوله: "إن اللغة المصريّة القديمة كانت لغة عالميّة، وكانت لسان العصر لكل من أراد أن يكتب أو يعبر أو يتكلم، ربما حتى بعثة النبيّ .. إلخ". فهذه دعاوى متهاففة ساقطة، وهو قد أسقطها بنفسه حين قال (ص١٢٤):

١- لو كان النبيّ - صلى الله عليه وسلم - قد علم أن كلمة (يثرب) لغة مصريّة قديمة، وتعني (مهاجر نبيّ) ربما لم يكن ليفكر في تغيير اسم البلدة بالمرّة!، وهي كلمة قد ذكرها القرآن.

٢- «يدل هذا الحدث دلالة تكاد تكون قاطعة على عدم معرفة الرسول الكريم بأي من تلك اللغات غير العربيّة، أو على الأقل هذه اللغة (المصريّة القديمة)، والتي نجزم بأن يهود الجزيرة العربيّة كانوا مازالوا يتكلمونها، أو على الأقل خاصّتهم ورهبانهم كانوا يعرفونها!». ثم عاد ليقول أخطر من تلك (ص١٤٦):

وحيث إن اللغة المصريّة كانت قد اندثرت قبل ميلاد الرسول بأكثر من خمسة قرون، بل إننا نُنْجأ حين نعرف أن تلك اللغة المستعملة فعلياً هنا في هذه الرموز ليست إطلاقاً تلك اللغة المصريّة المتأخرة، ولكنها - وللعجب - تعود إلى اللغة المصريّة الوسيطة، أو ما يسمى الآن Middle Egyptian، أي

قبل ميلاد الرسول بما يربو على ألفي سنة ..».

ونحن هنا أمام تناقض مزعج، وتخبیط لا يخضع لعقل ولا منطق، حين يخبرنا هذا الكاتب العجيب:

أ- أن اللغة القديمة كانت موجودة حتى بعثة النبيّ - صلى الله عليه وسلم - وكانت لسان العصر لكل من أراد أن يكتب .. إلخ (ص ٢٠).

ب- ثم قطع بأن النبيّ - صلى الله عليه وسلم - لم يكن يعلم منها شيئاً، وجزم بعلم اليهود بها (ص ١٢٤).

ج- ثم عاد ليقرر بأن اللغة القديمة قد اندثرت قبل ميلاد الرسول بأكثر من خمسة قرون، وأن الألفاظ التي استعملها القرآن كانت قد اندثرت مع اللغة الوسيطة قبل ميلاد الرسول ﷺ بما يربو على ألفي سنة.. (ص ١٤٦).

ولم يسأل نفسه هذا السؤال القاطع: من الذي كان الله تعالى يخاطبه بهذه الألفاظ المندثرة منذ أكثر من ألفي سنة ؟!

ولماذا لم يطعن العرب - المتربصون بالنبيّ - في هذه الألفاظ الأعجمية؟، التي لا يعرفها الرسول نفسه كما زعم المؤلف، وهل هذا يدل على الإعجاز أم على التعجيز المطلق الذي لا تقوم به حجة أو رسالة قط ؟!

أما ما زعم من علم (خاصة اليهود ورهبانهم) بها فهذا أيضاً زعم باطل مزعج حين يجعل (العلم) عند المغضوب عليهم، ويجعل (الجهل) في جانب النبيّ - صلى الله عليه وسلم - الذي علمه الله ما لم يكن يعلم.

ومع ذلك فهذا الزعم منقوض من جذوره حين نعلم أن هذه الفواتح (الم - الر - .. إلخ)، معظمها نزل خطاباً للعرب في العهد المكيّ قبل هجرة النبيّ - صلى الله عليه وسلم - وقبل احتكاكه باليهود كلية.

وبالمناسبة ليس عند اليهود (رهبان) كما زعم، وهذا تعبير كَنَسِيّ نصرانيّ يدل على أن هذا كلام (مترجم) أو (منقول) أو (مؤلف) بيد أخرى غير يد المؤلف النحرير ؟!

## وختلاصة القول هنا:

إن المؤلف حين قفز إلى مجاهل التاريخ القديم ليجعل كلمات القرآن لفظاً ومعنى من اللغة البائدة القديمة، قد أتى بأمر بالغ النُّكْر، لا نظير له في مناهج العلم والبحث قديماً وحديثاً؛ لأنه يفسر لغة قائمة شاخصه، بلغة بائدة دارسة، تقوم في دراستها - المعاصرة - على الظنون والتقريب، والأخذ من الحفريات والبرديات والمتناثرة وتختلف فيها الآراء والأحكام اختلافاً هائلاً، كما ردَّ عليه بعض الدارسين المتخصصين ردّاً مفحماً (انظر ص ١٨٧ من ملاحق الكتاب، حيث رد الدكتور عبد الحليم نور الدين أستاذ اللغة المصرية القديمة على مزاعم المؤلف..).

**رابعاً:** وبهذا يتبين فساد المنهج الذي سار عليه المؤلف، وما رتبته عليه حين قال (ص ٣١):

### المنهج الذي سنستخدمه في كتابنا هو:

- أ- «تحديد الرموز القرآنية المعجمة...». وقد ثبت بطلان عجمتها.
  - ب- «إعادة كتابتها بلغتها الأصلية». وهي محل خلاف عريض.
  - ج- ثم البحث عن معانيها في قاموس اللغة المصرية القديمة. وهو قاموس - كما قلنا - ظنيّ تقريبيّ، محل خلاف في كثير من نواحيه.
  - ثم هو مترجم من اللغة القديمة إلى اللغة الإنكليزية، أو الألمانية (انظر مراجع المؤلف)، ثم ترجمه هو إلى اللغة العربية؛ ليحكم بعد هذه الرحلة الطويلة بأمثال هذا على ألفاظ القرآن ومعانيه، وهو المتواتر اليقينيّ، الذي تفسره سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - وأقوال الصحابة والتابعين، ومعاجم اللغة العربية الموثقة المأخوذة من أفواه أهل اللغة.
  - د- ثم أعجب ما في منهج المؤلف قوله (ص ٣١).
- «ثم التأكّد من صحة معناها .. بالحس اللغويّ التفسيريّ، أو بما نستطيع الحصول عليه من كتب السيرة والسنة من إشارات في هذا الاتجاه».



## العنوان الجري، والمنهج المريج

وهذا المنهج الذي يقوم على تفسير بعض القرآن العربيّ المبين على أنه كلام (هيروغليفيّ)، يفسره باللغة العتيقة، ويتأكد من صحته بما سماه «الحس اللغويّ التفسيريّ»، وهو كلام لا حدود له، ولا ضوابط تحكمه، ولا قواعد تنظمه، وإنما هو استشفاف شخصيّ، يسير مع الهوى أحياناً، أو نزغات الشياطين أحياناً أخرى؛ ولذلك فهو منهج موغل في البطلان، وهو نقيض ما أسسه العلماء والمفسرون من قواعد وضوابط منذ عهد النبوة إلى يومنا هذا.

يقول ابن عباس - رضي الله عنهما -: «إن هذا القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لا تتقضي عجائبه، ولا تبلغ غاياته، فمن أوغل فيه برفق نجا، ومن أوغل فيه بعنف هوى..»<sup>(١)</sup>.

ولكن المؤلف أوغل في القرآن الكريم بغاية العنف، وضرب بقواعد الأئمة عرض الحائط، واحترف رد أقوالهم في لجاجة، بل أعلن في كل مناسبة تخطئتهم، وانفراده بالرأي الصحيح دونهم، وتجسّد ذلك في عنوان كتابه الغليظ، مجترئاً على كل الحقائق، حين سماه: «الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم».

إن (اللغة العربية) ذاتها لا تستقل وحدها بتفسير القرآن الكريم، مع أنها لغته التي أنزل بها، ولغة الرسول الذي بعث به، ولغة الذين حُوطبوا به، أو حملوه للناس، فكيف بغيرها من اللغات المعاصرة لنزوله ل؟، ثم كيف بلغة اندثرت قبل نزوله بألفي سنة كما قال المؤلف ل؟، خاصة في تفسير المصطلحات الشرعية، والمتشابه ونحوهما.

### ضوابط وتحذيرات:

قال الإمام الشافعيّ في مختصر البويطيّ:

«لا يحل تفسير المتشابه إلا بسنة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم

(١) رواه ابن أبي حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس - رضي الله عنهما - .

- أو خبر عن أحد من الصحابة، أو إجماع العلماء»<sup>(١)</sup>.

وقال الإمام ابن تيمية - بعد كلام طويل وأصيل في هذه القضية - :

«وفي الجملة من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئاً في ذلك، بل مبتدعاً، وإن كان مجتهداً كان مغفوراً له.. ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله - صلى الله عليه وسلم - فمن خالف قولهم، وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعاً..»<sup>(٢)</sup>.

لذلك أجمع العلماء والمفسرون في كل العصور على أنه لا يجوز تفسير القرآن بمجرد الرأي والاجتهاد من غير أصل.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالاً طَيِّباً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [البقرة: ١٦٨]، ﴿لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٨، ١٦٩].

ويقول الإمام ابن تيمية أيضاً: «فأما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام»، ثم استدلل بحديث ابن عباس يرفعه: "من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار"<sup>(٦)</sup>.

ولو كان المؤلف من أهل العلم الشرعي - كما ادعى ذلك - لاحتاط لنفسه ودينه أشد الاحتياط، ولتواضع في مزاعمه ودعاواه، ولقدّمها للناس تحت عنوان متواضع مثل (خواطر فكرية أو محاولات نظرية حول الحروف المقطعة)، ولكنه كتب بثقة جوفاء، أو بيقين فارغ: أن الهيروغليفية تفسر القرآن، وانتقل من باحث عن المعنى إلى وصم القرآن الكريم بالعجمة في اللفظ والمعنى جميعاً.

(١) الإتيان في علوم القرآن، ١٩٤/٤، النوع (٧٨) في معرفة شروط المفسر وأدابه.

(٢) مقدمة في أصول التفسير، ص ٩١، تحقيق د. عدنان زرزور.

(٣) السابق، ص ١٠٥، والحديث رواه ابن جرير وغيره، وهو صحيح.

وكما لم ينتفع بما قرره العلماء في شروط التفسير وضوابطه، كذلك - مع الأسف - لم ينتبه إلى تحذيرات العلماء القارعة الزاجرة، والتي ساقوها بأغلظ العبارات حفاظاً لجناب النص الجليل من الأهواء والأباطيل، التي أمعنت فيها قبله فرق وطوائف وأفراد !!

يقول الإمام أبو الحسن الواحدي المفسر: «صنف أبو عبد الرحمن السلمي (ت: ٤١٢) تفسيره (حقائق التفسير)، فإن كان قد اعتقد ذلك تفسيراً فقد كفر». .

قال ابن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ): «الظن بمن يوثق به منهم أنه لم يقل ذلك تفسيراً، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة، فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية...».

وقال النسفي (ت: ٥٣٢هـ) في عقائده: «النصوص على ظاهرها، والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطل إلحاد».

وقال التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية: «سميت الملاحدة باطنية لأدعائهم أن النصوص ليست على ظاهرها، بل لها معان باطنة، لا يعلمها إلا المعلم، وقصدتهم بذلك نفي الشريعة بالكلية».

واستدل العلماء بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفُونَ عَلَيْنَا﴾ [فصلت: ٤٠].

قال ابن عباس: «هو أن يوضع الكلام على غير موضعه» أخرج ابن أبي حاتم (١).

وهذه التحذيرات البالغة كانت لمن فسر الكلام العربي بدعاوى عريية، فما الظن بمن قلب النص القرآني إلى «رموز معجمة» موغلة في العجمة، وفسرها تفسيراً منكراً على هواه (كما سنبين - إن شاء الله - من نصوص

(١) انظر تفصيلات ذلك في الإتيان للسيوطي، النوع ٧٨، في معرفة شروط المفسر وأدابه (فصل في تفسير الصوفية)، ١٩٥/٤ .

المؤلف)، إنها باطنية جديدة تتخفى في ظلمات التاريخ القديم، أو ظنون الحفائر والبرديات، أو بطون دهاقين الاستشراق، وهي بطون أحقاد وبغضاء - أعاذ الله الإسلام والمسلمين من شرورها - وقصدتهم الحقيقي «نفي الشريعة بالكلية»، كما قال الإمام سعد الدين التفتازاني - رحمه الله .

### ذبول المنهج الفاسد

بقيت ذبول لمنهج المؤلف يتعلق بها في لاجاة، ويحاول أن يدافع بها عن فساد منهجه، مع أنها «أعقد من ذنب الضب» كما تقول العرب؛ ولذلك أضاف بها المؤلف أدلة جديدة على بطلان منهجه، وكانت كما قال تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٥].

ونكتفي هنا بمثالين فقط:

**المثال الأول:** يقول المؤلف (ص ١٧١):

«عدد (المعجمات) في القرآن الكريم محدود، لا يكاد يتعدى المائة، في مقابل إجمالي عدد ألفاظ القرآن، والتي تزيد على ٦٣٠٠٠٠٠٠ (ستة ملايين وثلاثمائة ألف)، فهل هذه النسبة تؤثر على عريبة القرآن؟» .

**المثال الثاني:** يقول (ص ١٧١ أيضاً):

«لست .. أول من قال بأن بالقرآن كلمات معجمة (غير عريبة)، وكتب التفسير كلها بالإجماع تعجُّ بأمثال هذا الكلام ..» .

وهذا القول كاف في الدلالة على جهل المؤلف بالقرآن، وعلومه، وتفسيره، جهلاً مُزرياً، بل يسقط كل قيمة علمية لما يردده من آراء متسرعة، وأحكام متعجلة، لما يأتي:

**أولاً: من حيث الشكل:**

(كلمات) القرآن الكريم عددها: ٧٧٤٣٩ (سبع وسبعون ألف كلمة، وأربعمائة وتسع وثلاثون).

و (حروف الهجاء) في هذه الكلمات عددها: ٣٤٠٧٤٠ (ثلاثمائة وأربعون ألف حرف وسبعمائة وأربعون) (١).

لكن المؤلف يجعلها فوق الملايين الستة، ويكتبها بأعداد الحساب، ثم بالحروف إمعاناً في التحدي، وحتى لا يترك شبهة للاعتذار بالخطأ المطبعي!

وبهذا ضاعف (كلمات) القرآن (ثمانين) ضعفاً في زعمه!

وضاعف (حروف) القرآن (عشرين) ضعفاً تقريباً!

وهذا في أمر معدود، ينقله من الكتب مجرد نقل، ومع ذلك يتفاخر بأنه: "تعلّم البحث العلميّ في الخارج، وأنه أمين في النقل، وأنه يسير على المنهج العلميّ دائماً" (٢).

فإن كان قصد إلى مخادعة القارئ قصداً فحسابه على الله، ولا حجة بيننا وبينه.

وإن كان قد أخطأ في هذا الأمر البدهيّ فعليه أن ينظر جيداً في ما قال، وأن يراجع نفسه في كل ما أصدره من آراء وأحكام، قامت على التسرع والأوهام!

### ثانياً: من حيث النسبة المئوية أو العددية:

فقد أراد أن (يهون) على الناس بدعته الهائلة، فجعل عدد (معجماته) التي أدخلها على القرآن (مائة كلمة) فقط، ونسب ذلك إلى (٦٣٠٠٠٠٠)، أي (كلمة) معجمة واحدة في مقابل كل (٦٣٠٠٠) كلمة غير معجمة.

وقد تبين فساد ذلك حتى من الناحية الحسابية المحضة.

وأشد من ذلك بطلاناً قياسه كلام الله تعالى على مصطلحات الناس في الموازنات العددية، أو النسب المئوية، والله تعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

(١) مقدمة تفسير ابن كثير (ص ٨)، وربما يتفاوت العد بضع عشرات زيادة أو نقصاً، تبعاً لقواعد العد، فأين هذا من مزاعم المؤلف الهائلة ١٩.

(٢) انظر ص ١٧٧، ١٨٥ من كتابه على سبيل المثال.

ومزاعم المؤلف جهل فاضح بخصائص القرآن، وبتفردُه عن كلام المخلوقين، واتصافه بصفات قائله سبحانه وتعالى، من الصدق والحق والعزة والحكمة ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت : ٤٢].

لذلك كان من المعلوم من الدين بالضرورة اتصافه تعالى (بالعدل) الشامل، وتنزيهه عن (الظلم)، ولو مرة واحدة في أدنى شيء، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء : ٤٠].

ولذلك جعل العلماء قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت : ٤٦]. من باب نفي نسبة الظلم إلى الله تعالى، وليس من نفي كثرة الظلم الذي تفيدُه صيغة (فَعَالٍ)؛ لأن نفي الكثرة لا يلزم منه نفي القلة. وأجمعوا على أنه تعالى (عالم الغيب) كله فلا يتخلف عن علمه ذرة واحدة.

وأنه (لا يخلف الميعاد) فلا يتخلف ميعاد واحد، ولا وعد واحد منه سبحانه وتعالى، وهكذا في سائر صفاته تعالى.

ومن الباب نفسه وَصَفُ الله تعالى لكتابه بأنه (عربيٌّ مبين)، وأنه لا تدخله العجمة، فلا يمكن أن يتخلف ذلك ولو في كلمة واحدة؛ لأن هذا وصف لكلامه سبحانه، ووعد منه، وتقرير وتأكيد متكرر في القرآن الكريم.

والمؤلف لم ينسب إلى الله تعالى الخُلف (في كلمة)، وإنما في (مائة كلمة) كما قال هو لا، وفي أضعاف ذلك كما سنبين - بعد قليل إن شاء الله - من نصوص المؤلف نفسه.

ومعلوم أن البشر يوصفون بالعدل والعلم والوفاء بالوعد، ولو تخلفوا في شيء من ذلك، فانظر إليهم بالغالب عليهم.

وقياس صفات الخالق بصفات المخلوقين هو خلط مبين، لم يفتن إليه المؤلف - مع الأسف الشديد - مع أن بدهيات الاعتقاد الإسلامي الصحيح

تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوقين.

### ثالثاً: من حيث الموضوع والعدد:

إن المؤلف لم يُدخل (مائة كلمة) فقط من المعجمات الصرفة في القرآن الكريم، بل وضع من القواعد والأصول ما يؤدي إلى إشاعة الخلل والفضوى في النصوص القرآنيّة المحكّمة، وإذا كان العلماء قديماً قد صاغوا من حروف فواتح السور جملة جليّة في وصف القرآن هي: «نص حكيم له سر قاطع»، فإن المؤلف قد طمس هذه الفواتح طمساً غليظاً، حين ردها إلى (معجمات) موغلة في القدم، لا تفهم لفظاً ولا معنى إلا بالرجوع إلى لغة بائدة، مجهولة للرسول والمرسل إليهم !، ودون علمها أهوالٌ وآمادٌ، وحفرياتٌ وبردياتٌ، ولغات وترجمات، وهي - في نهاية المطاف - ظنون ورجوم ! إن المؤلف - الذي بالغ في عدد كلمات القرآن وحروفه مبالغة فاحشة - يقلل هنا من آثار بدعته تقليلاً مُريباً، وقد أخطأ في الأمرين معاً، وانقلب عليه الحكم في كل منهما، وقد بينا خطأه في الأول. وبيانه في الثاني كالتالي:

أ- أدخل المؤلف بدعواه المبتدعة (٧٨) كلمة موغلة في العجمة، أي بعدد حروف الفواتح في (٢٩) سورة قرآنيّة، حيث رفض أن تكون حروف هجاء أو قسّم، وجعلها كلمات وجمالاً، وجعل لها معاني متصلة بمعاني السورة كلها، وسماها (الرمز) الأعجمي، أو مفتاح السورة، والذي يلتصق بمضمونها وآياتها كأنهما كما قال: "نُحْتَا من حجر واحد"، مع ما في تشبيهه من قبح !!

بذلك أشاع المؤلف الاضطراب في فهم نصوص القرآن؛ لأن (الرمز) غير مفهوم في العربيّة، ومن ثمّ فلنكّل مدّع أن يتقول فيه ما يشاء، ويزعم أنه نزل بلغة الهند، أو الصين، أو الفرس أو غير ذلك !، وينقل ذلك إلى معاني السورة المفتتحة بذلك، كما فعل المؤلف في السور المفتتحة بقوله تعالى: (الر)، على سبيل المثال، حيث حرّف اللفظ والمعنى جميعاً، ونقل ذلك إلى معاني الآيات في داخل كل سورة، فجعل اللفظ (المرا)، وفسره بقوله: «أما الرمز (مرا) فيعني المائل بهواه، أو المرتاب الشاك» (انظر ص ١٣٤، وما

بعدها مثل صدر سورة هود ويوسف .. إلخ).

وهذه السور جميعاً تمثل ربع القرآن كله من حيث العدد، وما يقارب نصف القرآن من حيث عدد الآيات؛ إذ يبلغ عدد آياتها (٢٧٤٣)، ثم منها ما هو أطول سور القرآن الكريم من حيث الحجم، أو من حيث عدد الآيات، مثل: سورة البقرة (٢٨٦ آية)، وسورة آل عمران (٢٠٠ آية)، وسورة الأعراف (٢٠٦ آيات)، وسورة الشعراء (٢٢٧ آية).

ب- ادعى المؤلف أن كثيراً من ألفاظ القرآن - من غير الفواتح - ضعيفة الصلة باللغة العربية، بل لا تُفهم، ولا معنى لها إلا في اللغة الهيروغليفيَّة !!، وجعل على رأسها ألفاظاً عربية محضة، مثل: (الحاقة، القارعة، الحطمة)، أو ألفاظاً تتصل بصميم تاريخنا أو مقدساتنا وعبادتنا، مثل: (مكة، يثرب، عرفات، الحج، العلق .. إلخ).

وهذا يفتح الباب لكل دعيٍّ كذاب ليورد أفصح ألفاظ القرآن العربية إلى لغات شتى، وليصبح كل لفظ قرآنيٍّ عرضةً للتحريف والتزييف ممن يموه على الناس بدعاوى التشابهات اللفظية، أو المعاجم الأجنبية، أو الدراسات التاريخية .. ونحوها !!.

وبذلك أدخل المؤلف في القرآن نحو (مائة كلمة) أعجمية عدداً، وفتح الباب لمئات غيرها من حيث الدعاوى والافتراضات، وهذا عين ما استهدفه المستشرقون الحاقدون، الذين ادعوا أن كلمة (القرآن) ذاتها آرامية، وليست عربية، وكلمة (اقرأ) كذلك، أي اسم القرآن، وأول كلمة نزلت منه ليس عربياً، وهو نفس ما يزاوله المؤلف الآن، حين يردد نفس الدعاوى حتى في كلمة (العلق) و (مكة) وأمثالهما، بل الفتنة بكلامه أدهى؛ لأنه «من جلدتنا، ويتكلم بلساننا» !!.

**رابعاً: من حيث أولية ادعاء العجمة في القرآن:**

لقد بحث علماؤنا بحثاً مستفيضاً قضية وجود (ألفاظ أعجمية) في



القرآن الكريم، وخلاصة ذلك - كما قال السيوطي رحمه الله -:

«اختلف الأئمة في وقوع المعرب في القرآن: فالأكثر - ومنهم الإمام الشافعي وابن جرير وأبو عبيدة والقاضي أبو بكر وابن فارس - على عدم وقوعه فيه؛ لقوله تعالى: (قرآنًا عربيًّا) يوسف: ٢، ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِي﴾ [فصلت: ٤٤].

وقد شدد الشافعي النكير على القائل بذلك، وقال أبو عبيدة: إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول، ومن زعم أن كذا بالنبطية فقد أكبر القول (يعني أعظم وأكبر القول على الله كذبًا).

وقال ابن جرير: ما ورد عن ابن عباس وغيره من تفسير ألفاظ من القرآن أنها بالفارسية أو الحبشية أو النبطية أو نحو ذلك - إنما اتفق فيها توارد اللغات، فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد.

وقال غيره: بل كان للعرب العاربة - التي أنزل القرآن بلغتهم - بعض مخالطة لسائر الألسنة في أسفارهم، فعلمت من لغاتهم ألفاظًا غيرت بعضها بالنقص من حروفها، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها، حتى جرت مجرى العربي الفصيح، ووقع بها البيان، وعلى هذا الحد نزل بها القرآن.

وقال آخرون: كل هذه الألفاظ عربية صرفة، ولكن لغة العرب متسعة جدًا، ولا يبعد أن تخفى على الأكابر الجلة، وقد خفي على ابن عباس معنى (فاطر)، و(فاتح).

قال الشافعي - في الرسالة -: «لا يحيط باللغة إلا نبي».

وذهب آخرون إلى وقوعه فيه .. فاختير له من كل لغة أعذبها وأخفها وأكثرها استعمالاً للعرب، وأقوى دليل لهؤلاء ما يقوله السيوطي - وهو منهم -:

ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن أبي ميسرة التابعي الجليل، قال:  
"في القرآن من كل لسان" (١).

وابن جرير نفسه يفسر ذلك - في مقدمة تفسيره الجليل - فيقول:  
«معنى قول مَنْ قال: «في القرآن من كل لسان» عندنا - والله أعلم - أن فيه من كل لسان اتفق فيه لفظ العرب ولفظ غيرها من الأمم .. وإذا كان ذلك كذلك، فبيِّنْ إِنْ خَطَأَ مَنْ زَعَمَ أَنْ الْقَائِلَ مِنَ السَّلَفِ «فِي الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ لِسَانٍ» إِنَّمَا عُنِيَ بِقِيلِهِ ذَلِكَ: أَنْ فِيهِ مِنَ الْبَيَانِ مَا لَيْسَ بِعَرَبِيٍّ، وَلَا جَائِزٌ نَسَبْتَهُ إِلَى لِسَانِ الْعَرَبِ» (٢).

ويلاحظ على المذهب الذي اختاره السيوطي ما يلي:  
**أولاً:** أنه يتحدث عن «المعرب» وهو اللفظ الأعجمي الذي نُقل إلى لسان العرب قبل نزول القرآن الكريم، ولا يتحدث عن اللفظ الأعجمي المحض؛ ولذلك قال السيوطي - في أول كلامه -: «اختلف .. في وقوع «المعرب» .. إلخ، وقد سمى لذلك الأئمة كتبهم بهذا الاسم الصريح دفعاً لظنون العجمة المحضة، فهذا أبو منصور الجواليقي يسمي كتابه «المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم» (٣).

والسيوطي نفسه يسمي كتابه «المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب» (٤).  
**ثانياً:** أنه مذهب قلة من العلماء المتأخرين مخالفين بذلك أعلام الأئمة من المتقدمين كابن جرير وأبي عبيدة والشافعي.

**ثالثاً:** أن أقوى ما استدلوا به هو أثر أبي ميسرة، وهو مقطوع لا يقوى على معارضة صريح القرآن، وما قرره السلف في ذلك.

**رابعاً:** أن ابن جرير راوي هذا الأثر قد فسره بما يؤيد مذهب أئمة المحققين

(١) الإتيان في علوم القرآن، ١٠٥/٢، وما بعدها (النوع ٣٨).

(٢) جامع البيان للطبري، ١٧/١ .

(٣) طبعة دار القلم، بيروت، ١٤١٠هـ.

(٤) طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ.

في ذلك، وهو أعلم وأقرب لقائله من المتأخرين، ومن أمثال المؤلف المعاصر (!). وإنما أطلنا في هذه القضية الخطيرة؛ لأن دقة فهمها هي أساس الصواب في هذا الباب، والخطأ فيها هو مفتاح الأوهام التي وقع فيها مؤلف الكتاب وأمثاله؛ ولذلك اجترأ على القول بأن في القرآن ألفاظاً أعجمية صرفة، لا تُفهم ولا تُعلم إلا بالرجوع إلى اللغة المصرية القديمة البائدة، وهذا قول باطل مبتدع ومذهب خاطئ مخترع، مخالف لصريح القرآن، والمتواتر من السنة والسيرة النبوية؛ ولا يمكن أن يفهم من كلام الأئمة السابقين على هذا الوجه الشائه؛ ولذلك فالمؤلف رأس في هذه الفتنة الجائرة، ويكون هو أول من قال بهذا بعد المستشرقين الحاقدين، فإن رضيهم سلفاً له كان هو أول من قال بها من المسلمين ١٥.

وقد رأينا أيضاً بطلان دعواه بأن «كتب التفسير كلها بالإجماع تعجّ بمثل هذا الكلام»، والعبارة ليست بوجود الكلام، وإنما العبارة بالدليل والبرهان. وقد رأينا معارضة ابن جرير شيخ المفسرين ومعاصره أبي عبيدة معمر بن المثنى صاحب «مجاز القرآن»، والقاضي أبي بكر الباقلاني صاحب «إعجاز القرآن»، والإمام صاحب المذهب محمد بن إدريس الشافعي، أشهر وأشد من أنكر القول بالعجمة (١).

فأين هذا الإجماع الذي يدعيه المؤلف ١٥، وأين هذه التفاسير التي تعج أو تورد كلمة واحدة عن العجمة الصرفة في القرآن الكريم ١٥. وعلى المؤلف أن يراجع جيداً مذاهب العلماء ليفهم أقوال المفسرين على وجهها الصحيح، والعبارة في الأقوال - كما قلنا - هو الدليل والبرهان، وليس مجرد الزعم والادعاء.

وكان معيار العلماء دائماً:

وليس كل خلاف جاء معتبراً إلا خلاف له حظ من النظر

(١) راجع كتاب "الرسالة" للإمام الشافعي، ص ١٧ - ٢٢، دار الوفاء، مصر.

أبيض

## الفصل الثالث

### تعليقات على تطبيقات المؤلف في السور القرآنية

#### تمهيد:

لقد وضع لنا فساد المنهج الذي قام عليه هذا الكتاب، ومن المنطقي أن تفسد القضايا التطبيقية التي تُبنى عليه؛ ولذلك لم أفاجأ حين وجدت نفسي في بحر خضم من الأخطاء والخطايا، فإن الشيء من معدنه لا يُستغرب، ومن لم تشغله نفسه بالحق شغلته نفسه بالباطل، وصدق الله (فماذا بعد الحق إلا الضلال) ١٩.

ولقد كان فساد الأساس كافياً - وزيادة - للرد على كل ما في الكتاب، ولكنني أردت في هذا الفصل رد الشبهات، ودحض المفتريات، والتنبيه على أهم الأخطاء التي وقع فيها المؤلف، ولو أردت الاستيعاب لاحتجت إلى وقت أطول جداً، ولكتبت أضعاف كتاب المؤلف، ولعلّي أفعل ذلك - إن شاء الله تعالى - في وقت آخر.

فنقول، وبالله التوفيق:

سورة مريم: (ص ٣٥ وما بعدها من الكتاب)

طريقة المؤلف في الفواتح كالتالي:

- ١- اعتبار كل حرف في فاتحة السورة كلمة بذاتها مثل (كاف).
- ٢- يرجع إلى اللغة المصرية القديمة للبحث عن معنى هذه الكلمة، ويكتبها باللغة الهيروغليفية (أي: مجموعة من الخطوط والطيور والزواحف والسكاكين .. إلخ)، وقد تكون للكلمة عدة معانٍ متقاربة أو متباعدة.
- ٣- يجمع من معاني الحروف جملة يعتبرها بداية السورة أو رمزاً ومفتاحاً يحتوي على ما سيرد في السورة من المعاني.
- ٤- وبذلك - كما يقول - يفض غموض وعجمة ذلك الرمز في أول السور

المفتحة بذلك.

وواضح أن هذه الطريقة تُطلق يد صاحبها في ترتيب المعاني كما يجب، أو كما يتصور ولو خطأً، وتتيح له أن يتصرف في المعاني والألفاظ لتوافق مراده، من خلال الاختيار من الكلمات المتعددة، خاصة وهو يركض في مضمار لغة مجهولة إلا لأفراد معدودين؛ ولذلك سنحكم على أقواله التي كتبها باللغة العربية، ونكل أقواله الهيروغليفيّة لأهل الاختصاص كما سننقله بعد قليل.

يفسر جملة (كهيعص) بأن معناها: «سنكشف لك النقاب عن سر من أسرارنا منزل من السماء، أي من عند الله، فانتبه!، إليك القصة الحقيقية (نحن نقص عليك القصص الحق)» (ص ٣٨).

ثم يقول: «فالله الحكيم - سبحانه وتعالى - لا يمكن أن يعطينا رمزاً كهذا .. إلا ويكون من ورائه حكمة بالغة، تضي على المعنى معاني وعبراً وتاريخاً وأسراراً وعلومًا ..».

والسؤال: هل توجد كلمة واحدة مما زعم المؤلف أنها المعنى لا تستطيع أن تؤديها اللغة العربية؟، وأليس في القرآن الكريم من أساليب اللغة العربية ما يتفوق على هذا الحشد الركيك؟، وأي حكمة في جعلها بلغة بائدة لا يعرفها النبي ولا العرب المخاطبون؟، وكان على الناس انتظار ١٤٣٣ سنة ليعرفها لهم المؤلف الغريب؟.

أخشى ما أخشاه على المؤلف أن تكون هذه ممهّدات مهلكة لادعاء نبوة زائفة!، ادعاها من قبل صاحب «الإعجاز العددي في حروف القرآن» قبل أن يلقي مصرعه الأليم في «توسان»!!.

## الردّ الشامل

ولندعّ للدكتور عبد الحكيم نور الدين (أستاذ اللغة المصرية القديمة) الرد على الشق الثاني من تفسير المؤلف المتصل باللغة الهيروغليفية، يقول الدكتور (ص ١٩٣):

"يقول المؤلف عن (كهيعص) في أول سورة مريم: إن (الكاف) هي كلمة (كف) أو (كفا) بمعنى: يكشف النقاب عن، والد (ها) بمعنى: انتبه يتنزل من السماء، وهذا تفسير غير مقبول؛ فالمصري القديم لم يكن يكتب (ها) إلا ويقصد النزول من أي مكان، فإذا أراد أن يقول: ينزل من السماء كتبها هكذا: (ها إن بت).

لكن المؤلف يريد أن يوظف كلمة (ها) لصالحه ويقحمها على الآية، ثم يقول إن (يا) الحرف الثالث .. معناها: هذا، أو إليك، وهي - في المصرية القديمة - أداة نداء يأتي بعدها اسم علم<sup>(١)</sup>.

وهكذا لا نكاد نجد حرفاً واحداً يخلص للمؤلف أو يخدم دعواه الباطلة. المصرية القديمة أداة نداء يأتي بعدها اسم علم، ثم يفسر (ع) التي تنطق «عين» بأن معناها: عبد جميل صالح - يقصد جبريل عليه السلام - ولو كان معناها كذلك لانتهدت بمخصص - علاقة - يدل على رجل، ثم يأتي المؤلف فيقرب (ص) من الكلمة المصرية (جد) ومن البديهي أنه حتى على المستوى الصوتي فإن الاشتقاق يكون غير مقبول فحرف (ص) يمكن تقريبه من السين وليس من الجيم.

يقول المؤلف إن (ن) في بداية سورة القلم جاءت من كلمة (نون) المصرية ومعناها انحطوا وهبطوا وغفلوا في حين أنها تنطق في الأصل (ننى) وليس (نون) ومعناها ضعيف أو عار أو متكاسل أو مريض ..

(١) انظر ملاحق الكتاب، ص ١٩٣ وما بعدها، وقد آثرنا تصوير الصفحتين (١٩٤، ١٩٥) من هذا الردّ الحاسم، لأهميتهما البالغة !.

■ في سورة (ق) يقول إن معناها: ذُهلوا، ولا أرى لماذا أتى بالفعل مبنياً للمجهول، وقال إنها من (قاف) أو (قاي) أو (قبوع) أو (قع) والأخيرة معناها: يبصق، فما علاقتها بالآية الكريمة؟!؟

● يقول (يس) تقابل (إيس) أو (إس) أو (يس) ومعناها: بلى أو يقيناً، ويزعم أنها مكونة من «إيس إن» وأرد عليه بأن «إيس» تعنى يقيناً، هذا صحيح لكنها لا تكون متبوعة أبداً ب (إن) لأن الأخيرة أداة نفي، ولهذا وضعها مؤلف الكتاب بين قوسين لأنه يعلم جيداً أن تفسيره يخرج على قواعد اللغة المصرية، ولكنه في الوقت نفسه يريد أن تكون الكلمة مشابهة لكلمة (ياسين)!!.

يقول إن (حم) مكونة من «حامي» + «يم» وأن الجزء الأول معناه كائن سماوى، وهو كذلك بالفعل ولكن ليس بالضرورة أن يكون هذا الكائن هو الروح الأمين جبريل كما قال المؤلف الذى قال إن هذه الإضافة جاءت على لسان هاتف زاره بين المنام واليقظة، فهل من مبادئ المنهج العلمى أن نعتمد على الأحلام والرؤى خصوصاً ونحن نتعرض لتفسير القرآن الكريم؟!؟

ثم يفسر «عسق» بأنها تشير إلى صفات جبريل عليه السلام وتعنى الصادق الجميل القوى ولا أدرى من أتى بكل هذه المعانى؟!؟

في تفسيره «طس» في بداية سورة النمل يورد المؤلف وجهتى نظر، يقول في الأول إن (طا) جاءت من (تا) ومعناها: أنت أيها الرجل، وهذا خطأ كبير لأنها فى الحقيقة اسم إشارة للمؤنث فتقول (تاست) بمعنى: هذه المرأة، فكيف يخاطب بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم؟! .. ثم فى وجهة النظر الثانية يقول إن (طس) جاءت من (تاسنى): (تا) بمعنى: أرض و (سنى) بمعنى: يقبل، ولو كان معناها فى المصرية القديمة تقبيل الأرض لجاءت هكذا (سنى تا) أى مضاف ومضاف إليه، ثم إنه يربط هذه الأرض بمكة - الأرض الحرام، فمن أين لهذا الكاتب بكل هذه الجرأة فى توظيف ألفاظ خاطئة لخدمة فكرته؟!؟ وإذا كان يقصد بهذه الأرض مكة فإن الأرض



الحرام في المصرية القديمة معناها (تا إيبت) فما علاقة هذه بـ (طس) ؟.١٩  
ويفسر (ألر) في بداية سورة الرعد، فنجده يقول: إن النصف الثاني  
منها (مر) بأنه من اللفظ (مر) بمعنى يحب، وفي موضع آخر نجده يفسر  
حرف (م) وحده بأنه يعنى بكاء، وهذا ما لا يمكن أن يتفق معه أحد فيه.  
أقول في النهاية أنه بذل جهداً كبيراً في هذا الكتاب ولكنه كان من  
الواجب عليه أن يترىث كثيراً. خصوصاً أن الأمر يتعلق بالقرآن الكريم، وحتى  
يمكنه طرح منهجه في التفسير بوضوح. لأن ما طرحه ليس واضحاً ولا  
مقنعاً بل هو يسعى دائماً لتوظيف الألفاظ - صحيحة وغير صحيحة -  
لخدمة فكرته والتي إن صحت لصار عليه أن يجيب على هذا السؤال: هل  
اختص الله تعالى السور التسع والعشرين بافتتاحها بكلمات أو رموز من اللغة  
المصرية القديمة لأن هذه السور لها علاقة بمصر والمصريين دون بقية سور  
القرآن وعددها خمس وثمانون سورة أم ماذا؟.

## سورة القلم: (الفصل الثالث، ص ٤٧ من كتاب المؤلف)

القرآن الكريم خطاب ودعوة من الله تعالى لعباده بالحكمة والموعظة الحسنة، وهو يبدأ دائماً بالبيان الهادئ، والقول اللين الطيب، فإذا تمرد الناس اشتد معهم بما يناسب حال كل منهم؛ بياناً للحقائق، وإرشاداً للشاردين، وزجراً للمتمردين.

وهذا عين ما نجده في صدر أول سورة أنزلت، وهي (العلق)، من قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العلق: ١ - ٥].

فلما كذبت قريش وتمادى أبو جهل وأضرابه نزل قوله تعالى: (كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى....) إلى آخر السورة الكريمة.

وهذا تماماً ما كان في السورة الثانية (القلم)، فقد نزل صدرها ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١﴾ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ﴿٢﴾ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ ﴿٣﴾ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [القلم: ١ - ٤].

وكان ذلك في أول البعثة، ولم يكن النزاع قد احتدم بين الرسول - صلى الله عليه وسلم - وبين المشركين، فلما تمادوا نزل قوله تعالى: (فستبصر ويبصرون)، وما بعدها رداً وزجراً للمشركين.

لكن المؤلف أراد أن يعكس حقائق الوحي والتاريخ، فانطلق يصور جهل قريش وتعنتهم من أول الطريق، ويذكر الأحداث إلى ما بعد عشر سنوات من بدء الدعوة؛ ليصل إلى تفسيره (نون) بأن معناها في اللغة المصرية القديمة: (هبطوا وانحطوا وغفلوا وتبلدوا)، ثم يقول:

«والمعنى إذن للآيات الأولى لسورة القلم كالاتي: تبا لهم، وتبا للقلم الذي يسطرون به، واللسان الذي يتلفظون به، وتبا وسحقاً لما يسطرون وما يكتبون من جهالة..» (ص ٥١، ٥٢).

وهكذا قاده منهجه الفاسد إلى تفسيرات متخبطة:

- ١- إذ يحكم على القرآن بأنه بدأ الدعوة بالشدة والشتم !، وهذا كذب مبین.
- ٢- يحكم بأن القرآن الكريم سب (القلم)، وقد مدحه في السورة التي قبلها في النزول: (الذي علّم بالقلم)، وهذا تناقض من أوهام المؤلف، والقرآن يصدق بعضه بعضاً.
- ٣- يدعي أن (القلم) الذي توجه إليه السب هو (قلم المشركين)، وهم أمة أميَّة، لا تكتب ولا تحسب كما جاء في الحديث الصحيح، فكيف يسطرون؟!.
- ٤- أدخل في التفسير (سب اللسان)، وليس له ذكر في الكلام من قريب أو من بعيد !، وإنما هذا من تلفيق المؤلف ليفر من شناعته في دعواه أنهم كانوا يسطرون ضد النبي صلى الله عليه وسلم.
- ٥- ما ذكره من التفسير هو تلفيق منه، يخالف المعاني التي أوردها للفظ (نون) في اللغة القديمة، ولو جاء بها لقال: هبطوا وانحطوا (والقلم وما يسطرون) فتكون الواو للقسم، وهذا ما يفر منه، ويمنعه جهلاً؛ فلذلك جاء بالمصدر (تياً لهم والقلم... إلخ) ليتركب جملة ملفقة تساعده في دعواه، وهذه طريقة ثابتة ومكررة للمؤلف تسقط كل ادعاء له بالعلم والبحث.
- ٦- لو أراد القرآن الكريم أن يذمهم ويردعهم فلماذا لم يأت بلفظ عربي يفهمونه؟!، وما فائدة اللفظ الأعجمي هنا؟، ولماذا لم ينددوا بالنبي الذي يخاطبهم بما لا يفهمون، وهم في موقف الخصومة والتحدي وتصيد الأخطاء؟!.
- ٧- لقد نزل القرآن بهذا اللفظ العربي الفصيح بعد ذلك ردعاً لأبي لهب، فقال تعالى: ﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴾ [المسد: ١]. فلماذا لا يأتي به في صدر سورة (القلم) ردعاً للمعاندين من قريش الذين زعمهم المؤلف كذلك من أول البعثة؟!.

من الواضح البين أن هذا المؤلف رجل غير جاد في البحث والعلم، وأنه يلقي القول على عواهنه ويلفق فيه ما شاء، وهذه طريقة متعمدة يجترأ بها المؤلف على الله وكتابه ورسوله، وسنده فيه هو هذا التشابه اللفظي أو الشكلي أو الصوتي المتوهم بين اللفظ العربي المبين - مثل (نون) - وبين الألفاظ الأعجمية.

وحتى هذه لم تسلم للمؤلف وقد كذبه الدارسون للغة المصرية القديمة وهم أعلم منه بها وهو لم يدرس هذه اللغة إلا كما قال: «دراسة لإشباع هواية خاصة» (ص١٧٦).

ولذلك جاءت أقوال خَبَطَ عَشْوَاء؛ لأنه يبني على غير أساس، وقيم طريقته على (الحدس)، وكيف "يستنبط من النص ما ليس منه" كما قال (ص١٧٦، ١٧٧).

### سورة (ق): (ص٥٤ من الكتاب)

١- على عادة المؤلف يقدم بكلام طويل للكلام عن فاتحة السورة، بعضه لغو لا فائدة منه، وبعضه أخطاء بيقين، ولكنه يبني منها مقدمات، ثم يرتب عليها نتائج أشد منها خطأً، وهذا موقف متكرر للمؤلف.

٢- اعتبر من أول الأمر أن (قاف) هي كلمة أعجمية من اللغة المصرية القديمة، ورفض تماماً أن يكون قوله تعالى: (والقرآن المجيد) قَسَمًا جوابه محذوف، كما قال أئمة التفسير.

٣- ومن أجل ذلك أدخل نفسه في متاهات شتى ليأتي بمبرر لجر اللفظ الواقع بعد (الواو) في هذه السورة وأمثالها، مثل سورتي (ن)، و(ص). يقول المؤلف (ص٥٥):

«وقبل تفسير الرمز الغامض (ق) وجب أن نلقي ضوءاً على الأسلوب البلاغي، ألا وهو أسلوب (بل ... بل) .. وسنعرضه بإسهاب؛ لأن هذا الأسلوب اللغوي لا يسمح في النهاية إلا بتفسير واحد لبداية السورة،

بما فيها الرمز، ويمتتع معه أيّ اجتهاد أو تفسير غير علميين ...» .  
أيّ أنه يرفض اجتهاد أئمة التفسير في كل العصور، ويرى تفسيرهم  
غير (علمي)، ولا يمكن - علمياً - إلا القول بما يزعمه هو من التفسير.  
ورغم ما في هذا الكلام من الغرور والتناول فلننظر فيما قال تحت  
عنوان:

«منهج البحث» (ص ٥٧): «والآن وقبل أن نشرح ونترجم كلمة (ق) لنا  
ملاحظتان على درجة عالية من الأهمية:

١- الذين يقولون بأن السورة تبدأ بأسلوب قسم، نقول لهم: إن أسلوب القسم  
له شروط ومكونات، أهمها أن يكون له جواب قسم، ولا يجوز حذف  
جواب القسم حتى في اللغة الأدبية!، ناهيك أن يكون ذلك في لغة  
القرآن .. والسبب في عدم جواز حذف جواب القسم هو أنه أهم مكون  
لهذا الأسلوب على الإطلاق ...» .

والمؤلف هنا يخالف جميع كتب اللغة العربية التي لم ينقل عنها، والتي  
نقل عنها - مثل شذور الذهب ولسان العرب وحتى المعجم الوسيط -، بل  
يخترع قواعد فاسدة ليساند بها تفسيره الباطل !!!.

**وإن علماء العربية والمفسرين يُجمعون على خلاف أوهام المؤلف:**

يقول ابن هشام:

«حذف جملة القسم كثير جداً، وهو لازم مع غير الباء من حروف  
القسم، وحيث تقول: لأفعلن، أو لقد فعل ..، ولم يتقدم جملة قسم، فتمَّ جملة  
قسم مقدرة، نحو: ﴿لَأَعَذِّبَنَّ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ [النمل: ٢١]، ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ  
وَعَدَّهُ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

وحذف جواب القسم يجب إذا تقدّم عليه أو اكتنّفه ما يُغني عن الجواب  
.. ويجوز في غير ذلك، نحو: (والنازعات غرقاً ...)، أي لتُبَعَثُنَّ، بدليل ما  
بعده .. ومثله: (ق والقرآن المجيد)، أي لتهلكن .. أو إنك لمنذرٍ بدليل (بل

عجبوا أن جاءهم منذر (...) (١).

أي أن العلماء يجيزون حذف جملة القسم، وجواب الشرط، بل قد يكون ذلك واجباً، وهذا نقيض تقريرات المؤلف تماماً.

ويقول ابن مالك - في الألفية -:

**واحذف لدى اجتماع شرط وقسم جواب ما أخرت فهو ملتزم (٢)**

أي أن هذه قاعدة مطردة لما يمنعه المؤلف منعاً جازماً، ويتسرع فيه بوضع قواعد مبتدعة !.

ومن ذلك قول المؤلف: (ص ٥٧ أيضاً).

٢- «وثانياً حتى لو اعتبرنا فرضاً أن هذا أسلوب قسم، وأن جوابه محذوف فتكون الجملة قد اكتملت وانتهت، ولكي نبدأ بأسلوب العطف "بب" لا بد أن تسبقها جملة مفيدة تُعطف عليها؛ لأن (بل) لا يُبدأ بها كلام في اللغة العربية، ولو قلت بعطفها على جواب القسم المحذوف فيكون هذا ليس من علم اللغة العربية، ولا من المنطق اللغوي، بل إفساد للغة، ولا يصح إطلاقاً تكوين جمل عربية بها؛ ولذلك نرفض بكل ثقة الأقوال والآراء التي تقول بأن مطلع سورة (ق) يحوي أسلوب قسم...».

وهذا سيل من الأخطاء والجهل والمضحكات المبكيات من هذا (المجتهد) في اللغة، والدين، والعلم، والمنطق بلا هدى ولا دليل منير. والقاعدة التي أوردها عن (بل) هي من اختراعه وجهله المزري باللغة، أو من تعمداته المقصودة ليرتب عليها ما شاء من أخطائه أو خطاياها.

يقول ابن هشام:

«(بل) حرف إضراب، فإن تلاها جملة كان معنى الإضراب إما الإبطال

(١) مغني اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام، ٦٤٥/٢ وما بعدها.

(٢) انظر شرح ابن عقيل، ٤٣/٤، ٤٤.

نحو: ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٦]، أي: بل هم عباد .. وإما الانتقال من غرض إلى آخر .. ومثاله: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ﴾ [١٤] و﴿ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴾ [١٥] بَلْ تُؤَثِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿١٦﴾ [الأعلى]. وهي في ذلك كله حرف (ابتداء) لا عاطفة على الصحيح .. وإن تلاها مفرد فعاطفة ..<sup>(١)</sup>.

وهي في سورة (ق)، و(نون)، و(ص) حرف ابتداء؛ لأن بعدها جملة، فما رتبها المؤلف على أنها عاطفة، ولا تصح لغة كل ذلك هراء لا معنى له.

ومع ذلك فلو كانت حرف عطف لجاز عطف الجمل بها على الجمل، فما منعه المؤلف هو من صميم اللغة العربية؛ ولذلك يظهر لنا نوع (الثقة) التي يرفض بها أقوال العلماء والمفسرين، وأنها ثقة جوفاء!، ودعاوى خرقاء!، لا تقوم على علم أو منطق إنما تصادم العلم والمنطق الذي أجمع عليه العلماء والمفسرون.

وللمؤلف أن يقول ما يشاء، ولكن ليس له أن يخوض بهذه المزاعم في تفسير القرآن الكريم، ورميه بالعجمة الصريحة، وتكذيب نصوصه الواضحة بأنه (عربي مبين) في لفظه ونظمه وأسلوبه وقواعد تركيب الجمل فيه. وننبه هنا إلى خطأ دائم يقع فيه المؤلف، وهو أنه يترك القواعد التي أسس المفسرون عليها كلامهم من حيث النقل واللغة إلى ما يسميه التفسير (بالحدس)، أي الظن والتخمين، كما يقول (ص٥٨).

« والآن لنحاول الحدس ماذا عسى أن يكون معنى الرمز (ق) .. ؟ ».

وهذا الحدس يعتمد على الرجوع باللفظ إلى لغة قديمة بائدة، ظنية القواعد والمعاني، تقريبية الفهم، افتراضية التشابه مع اللفظ العربي، ومن أجل هذه الظنون والأوهام يهدم المؤلف الثابت من قواعد لغتنا، واليقيني من عربية القرآن الكريم، وصدق الله في قوله الكريم:

(١) مغني اللبيب (السابق)، ١١٢/١ .

﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ [النجم: ٢٣]  
﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨].

### سورة (ص): (صفحة ٦١ وما بعدها)

عاد المؤلف إلى نفس الأخطاء اللغوية التي يبني عليها تفسيره العقيم، مثل قوله: (بل) لا بد أن يتقدمها جملة إخبارية، ولا يمكن أن يتقدمها أسلوب قسم تام أو محذوف جوابه (ص ٦٢)، وهذا مرة أخرى مخالف لصريح اللغة العربية.

يقول ابن عقيل - في شرحه على ألفية ابن مالك (١) -:

«يُعطف ببل في النفي والنهي .. نحو: ما قام زيد، بل عمرو، ولا تضرب زيدا بل عمراً .. ويعطف بها في الخبر المثبت والأمر، فتفيد الإضراب عن الأول، وتنتقل الحكم إلى الثاني، حتى يصير الأول كأنه مسكوت عنه، نحو: قام زيد بل عمرو، واضرب زيدا بل عمراً ..».

ثم يقول المؤلف مرتباً التفسير على أخطائه الصريحة:

«وبنفس منهج البحث الذي اتبعناه في سورة (ق)، نحاول قبل أن ندخل في شرح الرمز الحدس بما يمكن أن يكون معناه ..» (ص ٦٢).

والسؤال هنا:

إذا كان المؤلف لا يحسن النقل ولا الفهم عن علماء العربية فيما صرحوا به تصريحاً، فكيف يمكن أن يصدق ظنه وتخمينه في الفهم عن لغة بائدة دراسة منذ آلاف السنين؟!، وكيف يغامر بكل هذه الأوهام في تفسير كلام رب العزة والجلال؟!.

(١) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ٢٣٦/٣ .



## سورة طه: (ص ٦٧)

يقول فيها المؤلف:

«(طا): بمعنى: يا رجل، وقد قال بعض المفسرين بذلك من قبل، (ها):  
بمعنى: انتبه...».

وبعض المفسرين قالوا: (طا) معناها (يا رجل)، والكلمة معربة استعمالها  
العرب، وفهموا معناها؛ ولذلك نزل بها القرآن، ولكنه هو يصر على عجمتها  
الصرفة، ومن اللغة البائدة بالذات .

أما (ها) فهي حرف تنبيه في اللغة العربية، ولكنه يصر على رسمها  
بالطيور والرموز الهيروغليفية، حتى ينتهي إلى نفس المعنى العربي.

فإذا كانت الكلمتان تحتلان المعنى الذي يريده لغة العرب التي نزل بها  
القرآن بوجه من وجوه الاجتهاد أو الاحتمال - فلماذا الإصرار الغريب على  
(تعجيم) القرآن ؟، وقد يكون هذا مفهوماً من المستشرقين، ولكن لماذا سرى  
هذا الداء الوبييل إلى مسلم - مثل المؤلف - يقول إنه يحرص على دينه ؟!

وقد تمادى المؤلف في حدسه حتى وصف هارون عليه السلام - وهو  
نبي مرسل - بأمر شنيع، نقله عن أساتذته المستشرقين - فيما أرجح - فقال  
(ص ٧١):

«هم هارون وشُغله الشاغل كان ذا طبيعة سياسية بحتة... فهو لا يهتم  
بتوحيد القوم للخالق، بقدر ما يهتم بتوحيد الصف بين الشعب الإسرائيلي،  
وهذا الدور بعينه دور سياسي» !!.

وهذا كلام ساقط، وقد جاء مثله في تحريفات اليهود عما تقوّلوه على  
الرسول الكريم هارون (انظر سفر الخروج، الإصحاح: ٣٢)، حيث ينسبون  
صناعة العجل له - عليه السلام - والمؤلف الذي يدعي تفسير القرآن الكريم لا  
يبالي بتكذيب القرآن الكريم لهذا الزيف، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ  
مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾ [طه : ٩٠].

## والخلاصة هنا:

أنني تتبعت ما كتبه المؤلف حول فواتح السور التسع والعشرين، ووجدتها جميعاً - بلا استثناء - يمضي فيها المؤلف على هذه الوتيرة من الخطأ والتخبط والتناقض والتزيد على القرآن الكريم تأييداً لبدعته وأهوائه، ومن ذلك على سبيل الإجمال والإيجاز قدر المستطاع:

١- الاعتماد على الأحاديث الضعيفة والموضوعة كثيراً، مثل ما جاء في صفحة ٧٢، ٧٥، ٧٦ .. إلخ.

٢- التناقض البين كما جاء في صفحة ٧٧ من أن معنى (يس) هو: «بلى»، وبحق القرآن الحكيم».

وقد أكثر من قبل في سورة (ق) وما بعدها من إنكار الحذف الذي يدل عليه سياق الكلام، وباستحالة البدء (بيل)، ومثلها (بلى)، فكيف يأتي بمحذوف يدل عليه الواقع والحال قبل النزول؟!، وأنكر أن يكون هناك أسلوب قسم في صدر سورة (ق والقرآن المجيد)، و (ص والقرآن ذي الذكر) .. إلخ.

فكيف قرر القسم هنا على طريقة: (يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً ..)؟!.

٣- تغيير النص القرآني وتبديله ليتوافق مع دعواه في عجمة هذه الألفاظ، وتحديد المعنى الذي يريده، وذلك بالزيادة أو النقص من اللفظ القرآني:

مثل ما قاله ص ٨١: حامي: وتعني: كائن سماوي

يم: وتعني بواسطة أو عن طريق

واللفظ القرآني هو (حم)، وتُتطَق (حاميم)، وليس - كما زعم المؤلف - (حاميم).

وأسوأ من هذا التحريف ما زعم في أول سورة الرعد (ص ١٢٨) على ما نبينه بعد قليل، إن شاء الله.

٤- يقرر أن (حم) في صدر سورها السبع معناها: بواسطة أمين الوحي جبريل، ويجعل ذلك قسماً من الله بجبريل، وقسماً بالقرآن (انظر سورة الزخرف، ص ٩٣، وانظر أيضاً سورة الدخان، ص ٩٥).

وقد أنكر على المفسرين أن يجعلوا هذه حروفاً أو أسماءً للقسم بها، وجادل في ذلك طويلاً، وهذا عين التخبُّط والتناقض، ومن هذا الباب ما قرره (ص ١٠٠) عن (طس) في صدر سورة النمل، وأنها قسم من الله تعالى بالبلد الحرام مكة.

وقد كرر المؤلف ذلك في السور المبدوءة بالحروف (الم)، مثل ما جاء في (ص ١١٤)، أنها تعني: بحقك أيها النبي المكلف .. إلخ (وانظر ص ١١٧، ١٢٠، ١٢٦ .. إلخ).

يعني إذا كان القسم بحروف عربية في القرآن العربي المبين فهذا عنده ممنوع، أما إذا كانت هذه الحروف أو الكلمات موعلة في العجمة، ولا يفهمها الرسول ولا العرب جميعاً فهذا عنده سائغ أن يكون قسماً، بجبريل، أو البلد الحرام، أو بكل شيء؛ لأن عنده الغاية تبرر الوسيلة، ولو كان ذلك من باب الهذيان والهذر السمج؛ لأن القرآن الكريم أقسم بالبلد الأمين في سورة التين بأسلوب عربي مبين، فلماذا يقسم على نفس المعنى بما لا يفهم ولا يُعرف، بل لا سبيل إلى معرفته بعد أن بادت اللغة وأهلها منذ آلاف السنين ١٥.

٥- أما ما زعم في معاني فواتح السور المبدوءة بالحروف - (المر) كسورة الرعد، أو (الر) كسورة يونس وهود - فهو تحريف، يترتب عليه طعن خطير في الرسول - صلى الله عليه وسلم - يهدم الدين كله، حين يجمع المؤلف في كتابه ما تفرَّق من سخائم المستشرقين الحاقدين طوال تاريخهم، وذلك بالطعن في:

أ- القرآن الكريم (وكتاب المؤلف كله لتحقيق هذا الغرض).

ب- الرسول - صلى الله عليه وسلم - (وسنن ذلك من كلام المؤلف حالاً).

ج- اللغة العربية التي هي وعاء الإسلام كله (وسنعود لذلك بالتفصيل).  
يقول المؤلف (ص ١٢٩) عن سورة الرعد المبدوءة بقوله تعالى (الم): «كما قلنا في تفسير (الم) إن (ألف) تعني: المكلف بالتبليغ، وأن (لام) تعني: المغتم الباكي، و (ميم): الذارف الدمع لله، فإنه يتبقى لنا الرمز (ر).  
فكلمة (ر) رغم أنها تشبه اسم حرف الهجاء (راء) إلا أن لنا فيها رأياً، رغم أنه يوجد لها معنى في قاموس اللغة المصرية، وأن هذا المعنى يمكن أن يتمشى في المعنى العام مع السياق (ومنه الكلام، والرأي، والحكمة..).  
ولكننا نجد أنفسنا أمام إمكانية أخرى في تفسير هذا الرمز، تلك الإمكانية الأخرى تعتمد إلى حد كبير على احتمالات أن الرمز المقصود ليس (ر)، بل يمكن أن يكون (مرا)، ويكون نطق الرمز كاملاً كما يلي: (ألف - لام - ميم - مرا)، وهو لا يخالف قاعدة القراءات في القرآن، إلا أنه يضع أيدينا على ما يمكن أن نعتبره أقرب الإمكانيات إلى تمام المعنى المراد» .

### شناعة المؤلف في وصف الرسول صلى الله عليه وسلم:

وخلاصة المعنى الجديد الذي يضيفه المؤلف من هذا التحريف هو وصف النبي - صلى الله عليه وسلم - بأنه: «شاكّ مرتاب، يميل بهواه، أو يميل به الهوى»! (ص ١٣٠، ١٣٢).  
ثم انطلق المؤلف في فلسفات عقيمة يبرر بها جنايته، وأن الرسول أولاً وآخرًا بشر وابن بشر، يعتريه من الأحاسيس والانفعالات ما يعترى كل البشر (ص ١١٣، ١٣٢).

ولو قيل لإنسان أجهد نفسك في محادة الله ورسوله، وأفرغ وسعك في إفساد دينك ونفسك - ما فعل أكثر مما فعله هذا المفسر المبتدع، المجترئ على حقائق الحق !.

لقد كان يمكن أن يستقيم له المعنى بأصل النص - جدلاً - ولكنه بحث عن زيادة على النص، تخالف القراءات المتواترة جميعاً؛ لينتهي إلى المعنى

الذي يريده هواه هو، وهوى مَنْ عَلَّمَهُ هَذَا الْإِفْكَ، وليصف الرسول بهذه الأوصاف المخالفة لصريح القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٤]. وهذه آيات مكيّة ترفع قدره ﷺ.

ثم سورة الرعد مدنيّة على الراجح، أي نزلت بعد ضنك العهد المكيّ، فكيف يميل بهواه، ويخاطب في المدينة بخطاب "الشاكّ المرتاب" ١٩.

نعم، تعتريه الأحاسيس، ويضيق صدره، ويتألم من التكذيب والشبهات، ولكنه يظل على عهد ربه راسخاً كما ثبت من سيرته - صلى الله عليه وسلم - فقول المؤلف:

«إنه بشر ابن بشر» كلمة حق أُريد بها باطل؛ لأنه - صلى الله عليه وسلم - بشر يوحى إليه، ويأتيه الروح الأمين، وقد رأى من آيات ربه الكبرى، وقد بشره ربه بالنصر والتمكين، وبشر هو سراقه بن مالك بأنه سيلبس سُورِيّ كسرى بن هُرمز، يوم أن كان - صلى الله عليه وسلم - مهاجراً مطاردًا في الشعاب والجبال هو وصاحبه أبو بكر رضي الله عنه.

٦- وقد تمادى المؤلف في هذه الأوصاف واستدل لها بالآية الكريمة: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [يونس: ٩٤].

والشك في الآية الكريمة ليس معناه الارتياب في الدين، أو في الوحي أو في القرآن، فإنها جميعاً فوق الشك والتهم عنده - صلى الله عليه وسلم - بل عند المؤمنين الصادقين، وإنما معناه ما يقع في الصدر من تساؤل عن تفاصيل القصص المذكورة في السورة، مثل: غرق فرعون، ونجاة بدنه ونحوه. والمعنى: فإن كان في نفسك تساؤل عن هذا القصص المذكور قبل الآية فاسأل أهل الكتاب لتزداد يقيناً بخبر القرآن.

ولذلك جاء في الأثر عن ابن عباس، وسعيد بن جبير، وقتادة، والحسن البصريّ أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا أشك ولا أسأل"، كما جاء في

تفسير ابن كثير وغيره.

ودليل ذلك قوله تعالى - بعد هذه الآية بقليل - : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِّنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِنِ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس: ١٠٤].

ونظير نسبة الشك إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - على سبيل الافتراض قوله تعالى عن الرسل جميعاً: ﴿ وَلَقَدْ أَوْحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِن أَشْرَكْتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [الزمر: ٦٥].

ولم يُنقل قط أن أحداً منهم - عليهم السلام - قد وقع في الشرك، الذي ذكره الله تعالى على سبيل الفرض تحذيراً للناس من خطره وشؤمه.

والمعنى: أن الشرك مدمر، يحبط الأعمال، ويجلب على صاحبه البوار والخسار لو ارتكبه، حتى لو كان من أقرب الناس إلى الله مثل الرسل، وهم صفوته من خلقه؛ لذلك يجب أن يحذره من دونهم غاية الحذر!

٧- ويستمر المؤلف في كلامه عن سور (هود ويوسف والحجر وإبراهيم) على هذه الأوصاف، ويؤكدُها مرة بعد مرة (ص١٣٦، ١٤٣)، ولكنه يقف عند سورة الحجر خاصة، فيستشهد لتحريفه بما يقطع أن جنائته متعمدة، وليست عن جهل أو غفلة.

يقول (ص١٤٠).

«يكون المعنى هنا أيضاً: يا أيها المكلف (النبي) .. والذي بدأ يميل بهواه، الشاك المرتاب ..، هذا قرآن مظهر للحق من الباطل، لعل الشك الذي في نفسك يزول ..»

وفي الآيات الأخيرة من السورة إشارات واضحة إلى معنى الرمز: ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴾ ٩٧ ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴾ ٩٨ ﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴾ ٩٩ ﴿ [الحجر: ٩٧ - ٩٩].

وفي هذه الآيات يصف الله - عز وجل - حال الرسول - صلى الله عليه

وسلم - وهو ضائق صدره بسبب ما يقولون، ويدعون عليه، مما يؤثر فيه، وربما مال بهواه تجاههم».

وآفة التفسير هنا هي ما امتلأ به صدر المؤلف من أفكار فاسدة، واستهانة بشخصية النبي العظيم - صلى الله عليه وسلم -.

فإن (ضيق الصدر) يدل على الغيظ والغضب من جهالة الخصم، وهذا يدفع الحر الكريم إلى الانتصار والانتصاف من ظالميه بكل السبل، وليس الميل إليهم والشك والارتياب في نفسه، فتلك طبيعة العبيد الخانعين، وهذا ما يصر المؤلف على أن يلصقه بالرسول - صلى الله عليه وسلم - طوال العهد المكي الذي نزلت فيه هذه السور، وبعضاً من العهد المدني الذي نزلت فيه سورة الرعد !.

وإصرار المؤلف على هذا السوء يظهر جلياً من قوله (ص ١٤١):

«وتُجمع كل كتب التفسير على أن معنى كلمة (اليقين) هو: الموت، ولكننا هنا لا نرى في الكلمة إلا المعنى المباشر لها، وهو اليقين في مقابل الشك والارتياب، وهو تماماً ما يعنيه الرمز: (ر) - مرًا - ...».

أي أنه يخالف إجماع المفسرين بأوهام اخترعها من عجمة الألفاظ العربية، ومن تحريف الحرف (ر) إلى (مرا)، كل ذلك ليصم النبي - صلى الله عليه وسلم - بهذه الأوصاف الشنيعة، ولو كان لديه الحد الأدنى من حسن النية والتأدب في هذا المقام الديني الخطير لتوقّف عن الخوض في تفسير القرآن الكريم، أو لحمل اللفظ على أحسن محامله: وهو: إما (الموت) كما روى البخاري عن سالم بن عبد الله بن عمر<sup>(١)</sup>، وإما (الخبر القاطع)، ويكون المعنى كما قال العلماء: اصبر على الأذى، ولا تشغل نفسك بالانتصار منهم والرد عليهم، بل اشتغل بالذكر والصلاة والعبادة حتى يأتيك نصر الله،

(١) انظر تفسير ابن كثير في آخر سورة الحجر، وفيه أدلة العلماء على ما قالوه، وقارن ذلك بأوهام المؤلف التي يرفض بها إجماع العلماء !.

وهو يقين لا يتخلف، ونظير هذا في القرآن كثير، كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كَفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظَلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٧٧].

وهي آية مدنيّة تذكر المسلمين بما أُمرُوا به في مكة من قبل.  
وكما قال تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾ [غافر: ٥١].

﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧].



## الفصل الرابع نتائج الكتاب

لكلِّ زرعٍ ثمرٌ على شاكلته: الطيب بالطيب، والخبيث بالخبيث !، ورغم ما بذله المؤلف في هذا الكتاب من جهد وتعب، فإنه يحزننا أن يكون الحصاد مرّاً، وصدق الله تعالى: ﴿ وَالَّذِي خَبَثَ لَآيَخْرُجُ إِلَّا نَكَدًا ﴾ [الأعراف: ٥٨]. ونجمل ثمار الكتاب فيما يلي:

### ١- الطعن الصريح في القرآن الكريم:

ابتداءً من أصل الفكرة التي رمت القرآن بالعجمة الصرفية في فواتح سورة، وكثير من كلماته، مع ما فيها من تكذيب لصريح القرآن العربي المبين، واتباع لمتشابهه ابتغاء الفتنة، والتواء بتفسيره بما يناقض قواعد الدين واللغة العربية، ويصادم أقوال الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من أئمة المفسرين. وانتهاء بتطبيقات فكرته الوهمية على ألفاظ القرآن ومعانيه، في تعسف بالغ، ولي لأعناق النصوص بالباطل، وتحريف الكلم القرآني عن مواضعه، كما فعل في (حم)، و (المر)، ونحوهما مما بيّنناه سابقاً.

### ٢- الطعن الجريء في الرسول (صلى الله عليه وسلم):

ابتداءً من رمي الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالجهل بمعاني ما يُوحى إليه من القرآن، سواء في فواتح السور، أو في كثير من الكلمات العربية الصرفية، مثل: مكة ويثرب وعرفات وحراء.

وانتهاءً بالإصرار على وصفه - صلى الله عليه وسلم - بالشاك المرتاب المائل بهواه إلى الكفار !.

ومن هذا النوع طعنه في الرسل الكرام: هارون وداود وسليمان، فضلاً عن أبي الأنبياء - عليه السلام - الذي جزم بأنه هو الفرعون "أخناتون"، وكذبه في ذلك علماء المصريات القديمة في اللغة والتاريخ !.

### ٣- الإمعان في تحقير اللغة العربية:

إذا نظرنا من أول الكتاب إلى آخره - فضلاً عن ردوده المنشورة في ملاحق الكتاب - فسنجده لا يدع فرصة إلا وجه فيها سهام الذم والتحقير للغة العربية بطريقة تثير الحيرة والدهشة من هذا التحامل الدائب على لغة قومه ودينه، والاستهانة بها في كل مناسبة يستطيعها، ومن ذلك:

#### أ- وصم اللغة العربية بالعجز العام:

يقول (ص ٢٣): «معظم مسمياتها - أي الجزيرة العربية - من أسماء للأماكن والمدن والجبال بل وبعض أسماء القبائل والنبات والحيوان نجد أنها مسميات معجمة، لا تبوح لنا اللغة العربية بسرّها .. فأسماء المدن والأماكن مثل: تيماء، فذك، تبوك، الحجاز، خيبر .. مكة، والطائف ويثرب .. إلخ، هي أسماء معجمة ليس في اللغة العربية إمكانية لتوضيحها».

ثم ينطلق على هواه، فيرسم هذه الكلمات بما يزعمه اللغة المصرية القديمة، ويفسرهما بما شاء، ومن ذلك أسماء تتعلق بتاريخنا الديني، أو بمناسك ديننا مثل: (عرفات) التي فسرها بأنها بوابة السماء، أو مكان الصعود إلى السماء، ومثل (حراء) التي فسرها بأنها تعني: أطلال وخرائب، مثل (أوس) و (قريش) ونحو ذلك (ص ٢٥، ٢٦)، ثم يقول: "كل هذه المسميات ليس لها أي معنى في اللغة العربية"، ويدّعي أنه سيثبت أن هذه المسميات لها أصول في اللغة المصرية القديمة (ص ٢٦).

ومما يقطع بأن هذا ضرب من الهذيان الفكري عند المؤلف، وأنه يهدر كل الضوابط العلمية، مما يجعل أحكامه متسرعة تالفة. قوله بعد ذلك:

«أضف إلى ذلك أن جميع أسماء القبائل اليهودية التي تواجدت على عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - كلها أسماء من اللغة المصرية القديمة .. مثلاً: خزاعة، قريظة، النضير، الأوس، الخزرج، قينقاع .. إلخ».

وخزاعة والأوس والخزرج قبائل عربية أصلية، وقد جعلها المؤلف قبائل

يهودية، وجعل أسماءها هيروغليفية، وهذا غاية الخلط والجهل باللغات، والتاريخ والأنساب والدين .!

### ب- وصم اللغة العربية بالعجز في جانب القرآن:

ومن المعلوم أن الله تعالى اختار اللغة العربية لتكون وعاءً لوحيه الخاتم، وكتابه المعجز، وأكد على أنه: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]. ونفى عنه العجمة: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

وما ذلك إلا لعلمه تعالى بسعة هذه اللغة، وقدرتها على البيان، خاصة إذا أنزل الله تعالى بها كتابه الذي تحدى به الإنس والجن.

لكن المؤلف يبلغ غاية الجرأة والطيش حين يدعي على عشرات الألفاظ القرآنية بأنها أعجمية، أخذها القرآن من لغة بائدة في التاريخ؛ لأنه لم يجد في اللغة العربية ما يلبي حاجته .!

يقول (ص ٢٧-٣٠):

«علاقة اللغة المصرية بالقرآن الكريم: نعرض فيما يلي نماذج لكلمات من القرآن، علاقتها باللغة العربية ضعيفة!؛ ولذا نجدها موضحة بآيات تشرح معناها، أو تتساءل عن مرادها، مثل: ﴿كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ﴾ ﴿٤﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ ﴿٥﴾ [الهمزة]، ﴿الْحَاقَّةُ﴾ ﴿١﴾ مَا الْحَاقَّةُ ﴿٢﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ ﴿٣﴾ [الحاقّة]، ﴿القارعة﴾ ﴿١﴾ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٢﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٣﴾ [القارعة]، وكلمات مثل: حور عين، الصاخة، علق، برزخ، فردوس، الطامة...».

وعلى هذا النمط من السذاجة العلمية المفرطة، أو الجهل المركب الذي يطعن به في القرآن واللغة العربية - انطلق المؤلف يقرر عجمة هذه الكلمات العربية المبينة، حتى كذب المفسرين جميعاً في كل ما قالوه، وحتى تفرد بشذوذ غير مسبوق حين قرر أن كلمة (علق) في أول آيات نزلت من القرآن هي بمعنى (العقل) في اللغة القديمة، ويكون المعنى (خلق الإنسان من عقل)

!، وهذا كلام مجرد عن كل عقل؛ لأن الإنسان خُلق من تراب أو طين، ولم يُخلق من (عقل) كما زعم المؤلف، الذي خلط بين مادة (ع ل ق)، وبين مادة (ع ق ل)، وهما مادتان مختلفتان لفظاً ومعنىً، ولو أراد الله تعالى أن يقول من (عقل) لاختار الكلمة العربية الفصيحة المشهورة، والتي جاءت مادتها في القرآن الكريم (٤٩) مرة بعد ذلك (١).

### تكرار عقيب:

ولا يدع المؤلف فرصة لرمي اللغة العربية بالعجز والقصور إلا انتهزها خاصة في تفسير القرآن الكريم، وفيما زعمه (عجمة فواتح السور)، يقول - في خاتمة الكتاب بعد كلام متهافت (ص ١٤٦) -:

«... ولا يوجد في اللغة العربية بديل لها على الإطلاق، اللهم إلا أن يُحكى الموقف كله من بدايته إلى نهايته، فنحن نحس الآن أن استخدام كلمة (ياسين) بدلاً من (بلى) كان ضرورة حتمية نستعيرها من اللغة المصرية القديمة، ولا سيما أن الكلام في اللغة العربية لم يكن ليسمح أبداً أن يبدأ الكلام ببلى، وغيرها، وغيرها من الأمثلة...».

وهذه اللغة التي يستعير القرآن منها هي لغة بادت قبل ميلاد الرسول صلى الله عليه وسلم - بما يربو على ألفي سنة، كما يقول المؤلف (ص ١٤٦)، أي أن اللغة العربية في ذروة فصاحتها وبلاغتها لم تستطع رغم مرور أكثر من ألفي سنة أن تلحق بهذه الهيروغليفية البائدة!.

ومن العجب أن يعتبر المؤلف هذا من إعجاز القرآن، وهذا هو الطعن الغادر بما يشبه المدح، وإن خالها المؤلف تخفى على الناس!.

وحين تستوي اللغتان - في زعمه - فإنه يفضل أن تكون الكلمة (أعجمية)، مع وجود العربي الفصيح الذي استعمله القرآن الكريم كما في تفسير (طس) أنها بمعنى: (يا أيها الرسول)، المائدة: ٤١، ٦٧، وهذا نداء

(١) انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (مادة عقل).

قرآني، فلماذا عدل القرآن عن أسلوبه العربيّ إلى عجمة بائدة؟!؛ لأنها - في زعم المؤلف - لغة مقدسة، تكلم بها آدم وبنوه، وغير ذلك من الأوهام التي ساقها في كتابه بلا دليل.

### كراهية طافحة:

● يقول المؤلف (ص١٦٧) - في معرض ردوده الفجّة على العلماء الذين أرشدوه -:

«فلو كانت اللغة العربيّة تستطيع تقديم الحل الحاسم في شرح افتتاحيات التسع والعشرين سورة من القرآن ما اضطرتتم سيادتكم لعرض الآراء الكثيرة...».

وهي قدمت الحل بما أورده المفسرون ابتداءً من الصحابة ومن بعدهم من العلماء، ورفض المؤلف ذلك كله في استهتار بالغ، ثم تقدم هو ليأتي «بالحل الحاسم»، فكان جهلاً مركباً، وخبيط عشواء، بل طعنناً فادحاً في العرب، ولغتهم، والكتاب الذي شرفهم الله به، بل طعنناً وتكذيباً لرب العزة والجلال، الذي أنزله قرآناً عربياً مبيناً، فكان اختياره عز وجل - في زعم المؤلف - منقوصاً مبتوراً؛ لأنه اختار لغة عاجزة تمثل حضارة بدويّة عاجزة، وتحتاج إلى استعارة الألفاظ والمعاني من لغات وأقوام بادوا في التاريخ قبل ميلاد الرسول - صلى الله عليه وسلم - بأكثر من ألفي سنة!.

وسواء كان هذا اعتقاداً عند المؤلف، أو كان ذلك بسبب الجرأة في الإفتاء والتفسير، أو بسبب التعجل والتسرع والسطحيّة المفرطة، فالنتيجة - عندنا - واحدة، وهي: بهتان عظيم؛

إن كنتَ لا تدري فتلك مصيبة أو كنتَ تدري فالمصيبة أعظم

● يقول المؤلف (ص١٦٩):

«أما اشتغال القرآن على كلمات أعجميّة (غير عربيّة) فالسبب لا يرجع إلى القرآن، بل إلى اللغة العربيّة وحضارتها، نوضحه كما يلي: ...»، ثم قال -

ما خلاصته - : الحضارة العربية كانت حضارة مادية، لا تعرف الروح، ولا الملاً الأعلى، ولا الخلود في الآخرة، وكانت لغتها تمثيلاً لهذه الحضارة .. إلخ.

ولقد نزل القرآن فعلم العرب كل هذه المعاني باللغة العربية؛ وبذلك أفادهم بما يجهلون، فلماذا إذن ينزل بلغة أعجمية لا يعرفونها، ولا يستفيدون من ذكرها شيئاً؟!، ولا يوجد رد أبلغ من قول الله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]، وأي عمى أدهى من قول المؤلف المسكين؟!.

«.. وأنا أقدم الأدلة والبراهين والمنهج الذي لا يخالف روح الدين الإسلامي، بل يضيف في فهم الإعجاز القرآني المواءمة بين ما عجم، وما هو عربي مواءمة تفوق قدرة البشر» !!! (انظر ص ١٧٢).

وقوله (ص ١٨٠):

« أزعم أن أول آية من القرآن نزلت على سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - لن نستطيع فهمها جيداً حتى الآن رغم مرور ١٤٢٠ سنة ..»!.

ثم يسوق لغواً كثيراً - لا تقوم به حجة، ولا يتم به برهان! - حين يقول:

« إن البغض يقول: إن اللغة العربية هي أصل اللغات، ولهؤلاء أقول: هاتوا دليلاً علمياً واحداً على ما تقولون ..»! (ص ١٨٤).

وهل تستطيع أنت تقديم أدنى دليل على ما قلت في حق اللغة المصرية القديمة؟!، وهل هناك أدنى دليل على ما زعمته من عجمة القرآن إلا تلك المزاعم الفارغة التي قدمتها، والتي فنّد علماء المصريات معظم أقوالك فيها؟!.

ثم يقول (ص ٢٠٠):

«اللغة المصرية القديمة كان يسميها المصريون بلغتهم لغة (الضاد) .. وقد بقيت هذه التسمية على طول الأزمان، ويطلقها البعض خطأً على (اللغة العربية) .. بلا دليل علمي، فهذه التسمية لا معنى لها في اللغة العربية على

الإطلاق سوى أنها اسم لحرف الهجاء...».

### تمرد على كل القواعد؛

إن إصرار المؤلف على تحقير اللغة العربية بكل هذه الأساليب المتنوعة يفسر لنا أمرين شاعا في كتابه هما:

**الأول:** تمرده على كل قواعد اللغة العربية التي أفنى العلماء أعمارهم في جمعها، وتقريرها منذ الصدر الأول للإسلام.

(وقد بينا ذلك في إنكاره لحذف جواب القسم وغيره خدمةً لأفكاره الخاطئة، انظر ص ٥٧ من كتاب المؤلف، والرد عليه في هذا التقرير العلمي، ص ١٧ وما بعدها).

**الثاني:** ضعفه الشديد في أساليب الكتابة العربية، واستعمال الألفاظ العربية، وقد أدى ذلك إلى الفواجع التي قال بها في تفسير القرآن الكريم، وهو عربيّ مبين، ومن أمثلة هذا على سبيل المثال لا الحصر:

أ- يقول (ص ١٢):

«أما عن عدد المرات التي تكررت فيها تلك الرموز فهي كالتالي: (المص) تكررت مرة واحدة، (المر) تكررت مرة واحدة .. إلخ».

ثم يكرر هذا الأسلوب الركيك بعد ذلك ثماني مرات.

ولا يقال تكرر الشيء مرة واحدة، وإنما ذكر مرة واحدة؛ لأن التكرار يدل على التعدد، ولا يتم إلا باثنين فصاعداً.

ب- يقول (ص ٨٦):

«والله لكونه عليّ حكيم، ويعرف طبيعة البشر...».

- وهنا خطأً بدهيّ يعرفه صغار الطلاب حيث رفع «خبر كان»، وحقه النصب (علياً حكيماً).

- وأيضاً وصف الله تعالى بأنه (يعرف) خطأً شديد؛ لأن المعرفة يلزم

منها سبق الجهل، أما العلم فلا يلزمه ذلك؛ لذلك يوصف الله تعالى بالعلم،  
ومن أسمائه (العلم)، ولم يرد تسميته (العارف) جل شأنه.

ج يقول عن الفعل (ذَهَلُوا) «منصوية الأول، مكسورة الوسط» (ص ٢٠٤)،  
وهذا كلام غريب؛ لأن النصب من علامات الإعراب التي تأتي في آخر  
الكلمة، أما أول الكلمة فيقال: مفتوحة الأول.

وهذا هو الذي وصف نفسه، ووصفه الذين خدعوه بوصف (المجتهد)،  
وبهذا الاجتهاد - الذي لا يُحسن فيه اللغة العربيّة - هجم المؤلف على  
تفسير القرآن، وخاض في المتشابه خصوصاً، فكان لا بد أن تكون نتائجه  
فاجعة، وكل إناء بالذي فيه ينضح، ولله الأمر من قبل، ومن بعد.

د- يقول المؤلف (ص ١٤٩):

«لاحظنا أيضاً أن بعد القسم والنداء يوجد أسماء إشارة كما في سورة  
البقرة: ﴿الْم﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ [البقرة] ،  
وسورة الشعراء: ﴿طَسَمَ﴾ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿٢٢﴾ [الشعراء] ..  
نرى أن اسم الإشارة مرتبط بكاف المخاطب، وليس الإشارة للبعيد كما قال  
بذلك أغلب المفسرين، فكاف الخطاب هنا للرسول وليست جزءاً من اسم  
الإشارة للبعيد ..».

ويكفي في هذا المقام رد الأستاذ أحمد زيادة عليه:

«يخالف المؤلف كل قواعد اللغة العربيّة (ثم نقل الكلام السابق، ثم قال):  
وأسأل المؤلف: (تلك): اسم إشارة للمؤنث، هل هذا ينطبق على سيدنا رسول  
الله الرجل المذكور؟، إنها تشير إلى الآيات المؤنثة (تلك آيات الكتاب ..)  
فمن أين استنبط أنها إشارة إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم)؟»<sup>(١)</sup>.

(١) انظر المقال البليغ الذي كتبه الأستاذ أحمد زيادة الباحث الإسلامي - جزاه الله خيراً - رداً على المؤلف  
تحت عنوان جميل هو: "دعوة للمراجعة" (ص ٢٠٩ وما بعدها من ملاحق الكتاب).



## الفصل الخامس

### تنبيهات ضرورية

سنتحدث - إن شاء الله تعالى - في هذه الصفحات الباقية عن ثلاثة أمور نراها ضرورية في هذا المقام: (عن الاجتهاد الصحيح والممنوع - الموقف المنسوب إلى الأزهر الشريف - ردود العلماء وأهل الغيرة على الدين).

فنقول وبالله التوفيق:

#### أولاً: الاجتهاد الصحيح والممنوع:

الاجتهاد هو: «بذل الوسع واستفراغ الطاقة في تحقيق أمر شاق، سواء كان حسيّاً كصعود الجبال، أو معنوياً كاستخراج حكم شرعيّ أو لغويّ أو عقليّ».

وقد عرفه الإمام الآمديّ بأنه:

«استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعيّة على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه»<sup>(١)</sup>.

ولا يدخل الاجتهاد في الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، كأركان الإسلام، ولا الأحكام المتعلقة بالعقائد كصفات الله تعالى.

والاجتهاد من الأصول الكبرى في الإسلام إذا اجتمع شرائطه الشرعيّة، وإلا كان حراماً يَأثم صاحبه.

«وهو الاجتهاد في الأدلة القطعيّة الثبوت والدلالة؛ ليخرج على الناس بأحكام لا تحملها الأدلة، ومثل ذلك الأحكام التي أجمع المسلمون عليها، فلا اجتهاد مع نص قاطع، أو حكم مجمّع عليه»<sup>(٢)</sup>.

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢٠٤/٣ .

(٢) انظر إرشاد الفحول للشوكاني، ص ٢٥٢، والاجتهاد الجماعي للدكتور شعبان إسماعيل، ص ١٧ .

وقد بذل الأئمة والعلماء جهوداً هائلة في حفظ الكتاب والسنة، وتقرير القواعد والأحكام الشرعيّة، واستخراج الأحكام من أدلتها التفصيليّة وفق قواعد وضوابط وقوانين شرعيّة أو عقليّة، تحفظ المجتهدين من الشطط والانحراف.

وقد أشرف المؤلف في وصف نفسه بالاجتهاد، وخذعه آخرون حين وصفوه بهذا، وهو بمعزل عن هذا العمل الجليل لأمرين:

الأول: لأنه خاض في أمور ثابتة معلومة من الدين بالضرورة كعربيّة القرآن الكريم، وعصمة الرسول - صلى الله عليه وسلم - من الشك والارتياب .. إلخ.

الثاني: لأنه لم يستجمع شرائط الاجتهاد الشرعيّ مثل: العلم باللغة العربيّة باعتبارها وعاء الحي الإلهي، ومثل العلم بالقواعد الشرعيّة، ومنها قواعد التفسير، وعلوم القرآن، وما يجب في حق الأنبياء وما يستحيل.

لذلك وقع المؤلف في التناقض البيّن، والمجازفة في الأحكام، والجدال بالباطل، والاجترار المزعج على الدين واللغة، والقرآن والرسول، فصار الاجتهاد بذلك كدأ في غير طائل، وجهداً في غير فائدة، وتعباً في غير حق، بل ركضاً في الباطل، وكم من الجرائم وقعت من أدعياء الإفتاء، وكم من الجنايات ارتكبت تحت أعلام هذا الأصل العظيم (الاجتهاد)، وهو منها براء!!.

لذلك وقف العلماء الأثبات طوال التاريخ الإسلاميّ لدفع هذه الظلمات، وردّ هذه الضلالات والشبهات، وكان عمادهم في هذا قول الله - عز وجل - مستنكراً أمثالها من أمثال هؤلاء المفترين:

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذْبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦].  
﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ

بِالْفَحْشَاءِ أَنْتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾ [الأعراف: ٢٨].  
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿١٦٨﴾﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾ [البقرة].

وكان عمادهم أيضاً قول النبي - صلى الله عليه وسلم - :  
«مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ» (رواه مسلم).  
وقوله: "وشرُّ الأمور محدثاتها، وكلُّ محدثة بدعة، وكلُّ بدعة ضلالة،  
وكلُّ ضلالة في النار» (رواه لإمام أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه عن  
جابر).

إن الاجتهاد شيء جليل عظيم نحتاج إليه أشد الاحتياج في ديننا  
ودنيانا، وإن إغلاق باب الاجتهاد أمر لا تقوم عليه حجة من الإسلام، وإنما  
تنادى به بعض العلماء حين طفح الكيل، وكادت معالم الدين تُتسخ من الأرض  
تحت طوفان الأكاذيب والضلالات باسم الاجتهاد الكذوب، وهو اجتهاد مضاد  
للدين، مصادم للحق، محرف للأصلين: كتاب الله وسنة رسوله.

### ثانياً: الموقف المنسوب إلى الأزهر الشريف:

ولقد كان من أعظم الفتن أن المؤلف قد خدع الأزهر بكتابه هذا،  
وتحدث عن مساندة بعض الشيوخ له عدة مرات في كتابه، ومن ذلك:

١- المقدمة التي كتبها أستاذ أزهري وعضو في مجمع البحوث  
الإسلامية، وقد وصفه فيها بأنه: «قبل كل شيء مجتهد»، «ولسنا ننكر عليه  
أن يجتهد؛ فالمجتهد مشكور، أخطأ أم أصاب». ثم يختم مقدمته، فيقول:  
"لأن الاجتهاد العلمي أمر مشروع».

ونحن هنا نقرر أن المؤلف ليس مجتهداً بأي معيار شرعي، وأن هذا  
الاجتهاد ليس مما يُشكر، بل مما يُذكر فيُنكر!.

وإنني أسأل أيضاً: هل رمي القرآن بالعجمة الصرفة هو من الاجتهاد

العلمي ١٩، وهل وصف الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالشاك المرتاب من هذا النوع الذي يُشكر عليه صاحبه ٢٠، وهل وصف الرسل الكرام داود وسليمان وهارون - بما وصفهم به - من هذا الاجتهاد المشروع بأي مقياس ١٩.

٢- الخطاب الصادر من مكتب شيخ الأزهر، والذي نشر المؤلف صورته (ص ٢٠٧)، وجاء فيه ما يلي:

**(لقد تسلمت بالشكر والتقدير كتابكم الأول، والذي عنوانه (الهيرو غليفيّة تفسر القرآن الكريم)، أو ضحتم فيه أن تفسير الحروف المقطعة في أوائل بعض سور القرآن الكريم تدل على معانٍ في اللغة الهيرو غليفيّة. والكتاب فيه (جهد يُحمد فيُشكر)، وندعو الله أن ينفع به، ويجعله في ميزان حسناتك يوم القيامة)!**

٣- ما جاء في تضاعيف الكتاب من خبر اللجنة التي ألفها الأزهر للنظر في كتابه، يقول المؤلف - بعد ذكر الأسماء تفصيلاً - : «وقد لاقت فكرة كتابي استحسانهم جميعاً رغم غرابتها !!، وأيدوها أتم تأييد، بل واطمأنوا إلى (قدراتي) في علوم اللغة العربيّة والدين ..» !!! (ص ١٦٦).

وقد بينا بطلان فكرته من أساسها، ولا ندري ماذا وراء هذا التبجح بقدراته في علوم اللغة العربيّة والدين ١٩، وقد بينا جنايته القطعية عليهما معاً. ولقد كان الأزهر طوال التاريخ قلعة شامخة في الدفاع عن علوم اللغة العربيّة والدين، والقرآن والرسول - صلى الله عليه وسلم - وهو لم يتخل عن هذه المهمة قط ولا بد أن يكون في المسألة لبسٌ أو خداعٌ ما ل، و﴿لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام].

**ثالثاً: ردود العلماء وأهل الغيرة على الدين:**

ولقد سجل ناشر الكتاب مجموعة من المقالات في ملاحق الكتاب تتجلى فيها الغيرة للحق، والهمة العلميّة، واليقظة الواعية من علماء الأزهر، وعلماء اللغة المصريّة القديمة، والباحثين الإسلاميين، جزاهم الله عن دينهم خير الجزاء، ومن ذلك:

١- الرد الجليل الذي سجله الدكتور عبد الحليم نور الدين - أستاذ اللغة المصرية القديمة، ورئيس قسم الآثار المصرية بجامعة القاهرة (١). وقد رد على أخطاء المؤلف - في جانب اللغة المصرية القديمة، وفي جانب التاريخ القديم - رداً علمياً، واستنكر الفكرة من أساسها، وتتبع مزاعم المؤلف في تفسير فواتح السور .. إلخ.

وكان أبرز ما ختم به مقاله المذكور تلك الكلمات الجامعة: "أرى أنه لا بد من وجود لجان متخصصة تُطرح عليها مثل هذه الكتب قبل التصريح بطبعها وتداولها، وبالنسبة لهذا الكتاب (الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم) فإنني أرى (أن الأزهر الشريف أخطأ في حق القرآن الكريم قبل أن يخطئ في حق اللغة المصرية القديمة)، فمع كل التقدير والإجلال لعلماء الدين فقد كان من الضروري أن يطلب الأزهر من المؤلف أن يعرض مادة كتابه أولاً على أساتذة اللغة المصرية القديمة لمناقشتها، والتحقيق مما جاء في الكتاب؛ لأنه يتعرض لسر من أسرار الله تعالى، أراد الباحث أن يخوض في تفسيره دون دراية كافية بالأدوات التي استخدمها، وهي مفردات اللغة المصرية التي عاشت أكثر من أربعة آلاف عام، ومررت بمراحل مختلفة، اعتمد الكاتب على مرحلة واحدة منها في تفسيره، وهي العصر الوسيط، مما جعله يخوض فيما لا نستطيع - بعلمنا المتواضع - أن نخوض فيه".

وقد رد المؤلف على الدكتور عبد الحليم نور الدين ردوداً تتضح بالجدل، والمراوغة والعبث بالألفاظ، وزيادة التورط في الأخطاء والخطايا. (انظر من صفحة ١٩٧-٢٠٧، حيث ختم الرد بصورة خطاب من مكتب شيخ الأزهر، إمعاناً في تدعيم موقفه المفضوح بأغطية خارجية لا موضوعية!).

٢- الرد الثاني كتبه الكاتب الإسلامي أحمد زيادة (من ص ٢٠٩-٢٢٧) تقويماً للكتاب بناءً على طلب الناشر، وعنوان المقال: (دعوة للمراجعة)؛ وهو رد تفصيلي أمين وصريح، لا يصطنع أساليب المجاملات في الحق؛ ولذلك بدأه بقوله إنه قرأ الكتاب بإمعان: "وهذا الإمعان صدمني للجرأة والتهجم على شخص رسول الله صلى الله عليه وسلم". ثم يقول (ص ٢١٦): «ولقد صعقت وأنا أقرأ ذلك التحليل المبني على احتمال مغلوط...».

(١) انظر الرد (ص ١٨٧-١٩٦ من ملاحق الكتاب).

وبعد نقاش طويل يقول: «أقول إنني صعقت من هذا التحليل المغلوط، القائم على الاحتمال، وليس اليقين؛ لأنه لا يبعد كثيراً عن تهجم المستشرقين على سيدنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ..» (ص ٢١٧).

وهذا بيت القصيد، أو بيت الداء في القضية كلها، وهو الأخذ من المصادر الأجنبية، والانبهار بأساتذته الذين تعلم على أيديهم في ألمانيا، كما قال هو، وهذا هو الوباء الاستشراقيّ الحقود القديم، الذي سرى في فكر طه حسين قديماً، فكذب القرآن صراحةً تبعاً للمستشرق الإنكليزيّ «مرجليوث» وغيره، وهو نفس الداء الذي سرى إلى فكر عليّ عبد الرازق نقلاً عن «أرنولد» وغيره، وهو هو الوباء الذي سرى إلى رشاد خليفة؛ ليزعم أن الإعجاز القرآنيّ مبنيّ على الرقّم العدديّ (١٩)، الذي تقدسه الفرقة الكافرة المرتدة عن الإسلام (البهائيّة)، وكل هذا - وأمثاله كثير - يخرج إلى الناس متخفياً في ثياب المسلمين، وتحت دعاوى (الاجتهاد والتجديد)، وبمحاولات الاستدلال بالقرآن والسنة خداعاً وزوراً، والله يشهد إنهم لكاذبون.

٣- الرد الثالث: قام به الدكتور عبد العظيم المطعني - الأستاذ بجامعة الأزهر - وتمثل ذلك في أكثر من أربعين حلقة من إذاعة القرآن الكريم بالقاهرة، وعدة مقالات متفرقة في الصحف المصرية.

وهناك غير هذا كثير، فجزى الله الجميع خير الجزاء بما نصحوا في الدين، وذبوا عن القرآن العظيم، والرسول الكريم صلى الله عليه وعلى سائر الأنبياء والمرسلين.

## خاتمة

### الحكم على الكتاب

والخلاصة في شأن الكتاب وصاحبه:

أولاً: أن الكتاب يقوم على فكرة باطلة، ومنهاج فاسد، وتطبيق يلحد في آيات الله إلحاداً مبيهاً.

ثانياً: أن المؤلف ينبغي أن يدعى إلى التوبة النصوح والبراءة مما كتبه، وجادل به، إن كان يريد الخير والنجاة لنفسه.

ثالثاً: أن المؤلف والكتاب بمعزل تام عن الوفاء بشروط (الاجتهاد) الصحيح، والمجتهد الملتزم بالأصول والقواعد العلمية والدينية التي أجمع عليها المحققون من علماء الأمة والمفسرين خاصة طوال التاريخ.

رابعاً: ندعو المفكرين والأدباء والباحثين إلى الاجتهاد النافع الذي يجمع أمة الإسلام، ولا يفرقها، وتحاشي الطعن في دينها وتاريخها المجيد، وهذه مهمتهم الجليلة، التي يسألون عنها عند الله يوم القيامة.

خامساً: لا ينبغي للمؤسسات الإسلامية تبني مثل هذه الكتب لا بالنشر، ولا بالتقريظ، ولا بالتساهل ولا المجاملات بحجة حرية الفكر والاجتهاد ونحوهما؛ فإن في ذلك فساداً عظيماً، يخدع جمهور الأمة، ويوقع الفتنة بين الناس.

ولذلك أقترح على رابطة العالم الإسلامي - بما لها من ثقة في مجال الدعوة الصحيحة - أن تكاتب الأزهر الشريف في شأن هذا الكتاب حتى لا يستغل المؤلف موقفهم منه في نشر أفكاره الضالة.

وينبغي أيضاً نشر كتاب في الرد عليه تفصيلاً؛ فإن هذا التقرير - مع طوله - لم يتسع لذلك، وإلا جاء أضعافاً مضاعفة.

﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِكْرَامًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وصل اللهم وسلم على سيدنا محمد وعلى آله

وصحبه والتابعين بإحسان.



## أهم المراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. - للأستاذ/ محمد فؤاد عبد الباقي.
- ٣- جامع البيان عن تأويل آي القرآن. - للإمام/ محمد بن جرير الطبري.
- ٤- تفسير القرآن العظيم. - للإمام/ ابن كثير.
- ٥- مفردات ألفاظ القرآن. - للإمام/ الراغب الأصفهاني.
- ٦- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ. - للإمام/ السمين الحلبي (أحمد بن يوسف).
- ٧- الإتقان في علوم القرآن. - للإمام/ السيوطي.
- ٨- البرهان في علوم القرآن. - للإمام/ الزركشي.
- ٩- غرائب التفسير وعجائب التأويل. - للإمام/ الكرمانلي.
- ١٠- تأويل مشكل القرآن. - للإمام/ ابن قتيبة.
- ١١- مقدمة في أصول التفسير. - للإمام/ ابن تيمية.
- ١٢- الإحكام في أصول الأحكام. - للإمام/ الأمدى.
- ١٣- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. - للإمام/ الشوكاني.
- ١٤- الاجتهاد الجماعي .. - للدكتور/ شعبان إسماعيل.
- ١٥- كشف الظنون .. - لحاجي خليفة
- ١٦- العلم والعلماء في ظل الإسلام. - د/ عبد الستار فتح الله سعيد.
- ١٧- مغني اللبيب عن كتب الأعراب. - للإمام/ اللغوي ابن هشام.
- ١٨- شرح ألفية ابن مالك. - للإمام/ اللغوي ابن عقيل.
- ١٩- الهيروغليفية تفسر القرآن (للرد عليه). - للأستاذ/ سعد عبد المطلب العدل.
- ٢٠- الملاحق المرفقة بالكتاب. - (لمجموعة متعددة من الأساتذة والكتاب..).

## فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٧٢	- والخلاصة في بقية السور	٣٣١	مقدمة
٣٧٢	- شناعة المؤلف في	٣٣٣	الفصل الأول
٣٧٤	وصف الرسول		تفسير القرآن اتباع لا ابتداء
	الفصل الرابع	٣٣٣	- أنواع التفسير
٣٧٩	نتائج الكتاب	٣٣٤	- المعيار الفاصل
	- الطعن الصريح في	٣٣٤	- المواقف الحاسمة للعلماء
٣٧٩	القرآن الكريم	٣٣٥	- العجائب والغرائب
٣٧٩	- الطعن الجريء في النبي ﷺ	٣٣٧	- فيمن يدعى العلم حمقى
	- الإمعان في تحقير		الفصل الثاني
٣٨٠	اللغة العربية	٣٣٩	نظرات في الموضوع والمنهج
٣٨٢	- تكرار عقيم	٣٤٠	- منهج المؤلف
٣٨٣	- كراهية طافحة	٣٤١	- فحص المنهج
٣٨٥	- تمرد على كل القواعد	٣٤٧	- العنوان الجريء والمنهج المريج
	الفصل الخامس	٣٤٧	- ضوابط وتحذيرات
٣٨٧	تنبيهات ضرورية	٣٥٠	- ذبول المنهج الفاسد
٣٨٧	- أولاً: الاجتهاد الصحيح والممنوع	٣٥٤	- أقوال العلماء في (عربية)
	- ثانياً: الموقف المنسوب	٣٥٤	ألفاظ القرآن
٣٨٧	للأزهر الشريف		الفصل الثالث
	- ثالثاً: ردود العلماء		تعليقات على تطبيقات المؤلف
٣٩٠	وأهل الغيرة للدين	٣٥٩	في السور القرآنية
٣٩٣	خاتمة: الحكم على الكتاب	٣٥٩	- تمهيد
٣٩٣	- أولاً: فكرة باطلة، ومنهج فاسد	٣٥٩	- سورة مريم
٣٩٣	- ثانياً: دعوة المؤلف للتوبة	٣٦١	- الرد الشامل على المؤلف
٣٩٣	- ثالثاً: براءة الاجتهاد من الكتاب ومؤلفه	٣٦٤	- سورة القلم
٣٩٣	- رابعاً: نداء للكتاب والأدباء والمفكرين	٣٦٦	- سورة (ق)
٣٩٣	- خامساً: نصيحة للمؤسسات الإسلامية		- أخطاء في كل قواعد اللغة العربية
٣٩٣	- اقتراحات	٣٧٠	- سورة (ص)
٣٩٥	- أهم المراجع	٣٧١	- سورة (طه)
٣٩٦	- فهرس الموضوعات		

# مختارات من الفتاوى وقرارات المجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

## من فتاوى سماحة الشيخ عبد الله بن عبد العزيز بن باز رحمه الله نصيحة الأمة في جواب عشرة أسئلة مهمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وأصحابه، ومن اتبع هداه، أما بعد:

فهذه أسئلة مهمة وأجوبتها رأيت تقديمها لإخواني المسلمين للاستفادة منها، وأسأل الله أن ينفع بها عباده، وأن يتقبل منا جهدنا، وأن يضاعف لنا الأجر، وأن ينصر دينه ويعلي كلمته ويصلح أحوال المسلمين، وأن يولي عليهم خيارهم، وأن يصلح قاداتهم، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

■ سماحة الشيخ هناك من يرى أن اقتراف بعض الحكام للمعاصي والكبائر موجب للخروج عليهم ومحاولة التغيير وإن ترتب عليه ضرر للمسلمين في البلد، والأحداث التي يعاني منها عالمنا الإسلامي كثيرة، فما رأي سماحتكم؟

● بسم الله الرحمن الرحيم: الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على رسول الله، وعلى آله وأصحابه، ومن اهتدى بهداه، أما بعد:

فقد قال الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

فهذه الآية نص في وجوب طاعة أولي الأمر، وهم: الأمراء والعلماء، وقد جاءت السنة الصحيحة عن رسول الله ﷺ تبين أن هذه الطاعة لازمه، وهي فريضة في المعروف.

والنصوص من السنة تبين المعنى، وتُقيّد إطلاق الآية بأن المراد: طاعتهم في المعروف، ويجب على المسلمين طاعة ولاية الأمور في المعروف لا في المعاصي، فإذا أمروا بالمعصية فلا يطاعون في المعصية، لكن لا يجوز الخروج عليهم بأسبابها؛ لقوله ﷺ «ألا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزع يداً من طاعة» ولقوله ﷺ «من

خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية» وقال ﷺ «على المرء السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة».

وسأله الصحابة رضي الله عنهم لما ذكر أنه يكون أراء تعرفون منهم وتتكرون قالوا: فما تأمرنا؟ قال: «أدوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم» قال عبادة بن الصامت رضي الله عنه: (بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، وقال: «إلا أن تروا كفراً بوحاً عندكم من الله فيه برهان».

فهذا يدل على أنه لا يجوز لهم منازعة ولاية الأمور، ولا الخروج عليهم إلا أن يروا كفراً بوحاً عندهم من الله فيه برهان؛ وما ذاك إلا لأن الخروج على ولاية الأمور يُسبب فساداً كبيراً وشرّاً عظيماً، فيختل به الأمن، وتضيع الحقوق، ولا يتيسر ردع الظالم، ولانصر المظلوم، وتختل السبل ولا تأمن فيترب على الخروج على ولاية الأمور فساد عظيم وشر كثير، إلا إذا رأى المسلمون كفراً بوحاً عندهم من الله فيه برهان، فلا بأس أن يخرجوا على هذا السلطان لإزالته إذا كان عندهم قدرة، أما إذا لم يكن عندهم قدرة فلا يخرجوا، أو كان الخروج يسبب شرّاً أكثر فليس لهم الخروج؛ رعاية للمصالح العامة.

والقاعدة الشرعية المجمع عليها: (أنه لا يجوز إزالة الشر بما هو أشر منه، بل يجب درء الشر بما يزيله أو يخففه) أما درء الشر بشر أكثر فلا يجوز بإجماع المسلمين، فإذا كانت هذه الطائفة التي تريد إزالة هذا السلطان الذي فعل كفراً بوحاً عندها قدرة تزيله بها، وتضع إماماً صالحاً طيباً من دون أن يترتب على هذا فساد كبير على المسلمين، وشر أعظم من شر هذا السلطان فلا بأس، أما إذا كان الخروج يترتب عليه فساد كبير، واختلال الأمن، وظلم الناس، واغتيال من لا يستحق الاغتيال... إلى غير هذا من الفساد العظيم، فهذا لا يجوز، بل يجب الصبر، والسمع والطاعة في المعروف، ومناصحة ولاية الأمور، والدعوة لهم بالخير، والاجتهاد في تخفيف

الشر وتقليله وتكثير الخير.

هذا هو الطريق السوي الذي يجب أن يسلك؛ لأن في ذلك مصالح للمسلمين عامة، ولأن في ذلك تقليل الشر وتكثير الخير، ولأن في ذلك حفظ الأمن وسلامة المسلمين من شر أكثر.

نسأل الله للجميع التوفيق والهداية.

■ **سماحة الوالد: نعلم أن هذا الكلام أصل من أصول أهل السنة والجماعة، ولكن هناك - للأسف - من أبناء أهل السنة والجماعة من يرى هذا فكراً انهزامياً، وفيه شيء من التخاذل، وقد قيل هذا الكلام؛ لذلك يدعون الشباب إلى تبني العنف في التغيير.**

● هذا غلط من قائله، وقلة فهم؛ لأنهم ما فهموا السنة ولا عرفوها كما ينبغي، وإنما تحملهم الحماسة والغيرة لإزالة المنكر على أن يقعوا فيما يخالف الشرع كما وقعت الخوارج والمعتزلة، حملهم حب نصر الحق أو الغيرة للحق، حملهم ذلك على أن وقعوا في الباطل حتى كفّروا المسلمين بالمعاصي كما فعلت الخوارج، أو خلدوهم في النار بالمعاصي كما تفعل المعتزلة.

فالخوارج كفّروا بالمعاصي، وخلدوا العصاة في النار، والمعتزلة وافقوهم في العاقبة، وأنهم في النار مخلدون فيها. ولكن قالوا: إنهم في الدنيا بمنزلة بين المنزلتين، وكله ضلال.

والذي عليه أهل السنة - وهو الحق - أن العاصي لا يكفر بمعصيته مالم يستحلها، فإذا زنا لا يكفر، وإذا سرق لا يكفر، وإذا شرب الخمر لا يكفر، ولكن يكون عاصياً ضعيف الإيمان فاسقاً تقام عليه الحدود، ولا يكفر بذلك إلا إذا استحل المعصية وقال: إنها حلال، وما قاله الخوارج في هذا باطل، وتكفيرهم للناس باطل؛ ولهذا قال فيهم النبي ﷺ إنهم يمرقون من الدين مروق السهم من الرميّة ثم لا يعودون إليه، يُقَاتِلُونَ أَهْلَ الْإِسْلَامِ، وَيَدْعُونَ أَهْلَ الْأَوْثَانِ هَذِهِ حَالُ الْخَوَارِجِ بِسَبَبِ غُلُوبِهِمْ وَجَهْلِهِمْ وَضَلَالِهِمْ، فَلَا يَلِيقُ بِالشَّبَابِ وَلَا بِغَيْرِ الشَّبَابِ أَنْ يُقَلِّدُوا الْخَوَارِجَ وَالْمُعْتَزِلَةَ، بَلْ يَجِبُ أَنْ يَسِيرُوا عَلَى مَذْهَبِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ عَلَى مَقْتَضَى الْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ، فَيَقِفُوا مَعَ

النصوص كما جاءت، وليس لهم الخروج على السلطان من أجل معصية أو معاصٍ وقعت منه، بل عليهم المناصحة بالمكاتبة والمشافهة بالطرق الطيبة الحكيمة، وبالجدال بالتي هي أحسن، حتى ينجحوا، وحتى يقل الشر أو يزول ويكثر الخير.

هكذا جاءت النصوص عن رسول الله ﷺ والله عز وجل يقول: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لنت لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

فالواجب على الغيورين لله وعلى دعاة الهدى أن يلتزموا حدود الشرع، وأن يناصحوا من ولاهم الله الأمور، بالكلام الطيب، والحكمة، والأسلوب الحسن، حتى يكثر الخير ويقل الشر، وحتى يكثر الدعاة إلى الله، وحتى ينشطوا في دعوتهم بالتي هي أحسن، لا بالعنف والشدة، ويناصحوا من ولاهم الله الأمر بشتى الطرق الطيبة السليمة، مع الدعاء لهم بظهر الغيب: أن الله يهديهم، ويوفقهم، ويعينهم على الخير، وأن الله يعينهم على ترك المعاصي التي يفعلونها وعلى إقامة الحق.

هكذا يدعو المؤمن الله ويضرع إليه: أن يهدي الله ولاة الأمور، وأن يعينهم على ترك الباطل، وعلى إقامة الحق بالأسلوب الحسن وبالتي هي أحسن، وهكذا مع إخوانه الغيورين ينصحهم ويعظهم ويذكرهم حتى ينشطوا في الدعوة بالتي هي أحسن، لا بالعنف والشدة، وبهذا يكثر الخير، ويقل الشر، ويهدي الله ولاة الأمور للخير والاستقامة عليه، وتكون العاقبة حميدة للجميع.

■ لو افترضنا أن هناك خروجاً شرعياً لدى جماعة من الجماعات، هل هذا يُبرر قتل أعوان هذا الحاكم وكل من يعمل في حكومته مثل الشرطة والأمن وغيرهم؟

● سبق أن أخبرتك: أنه لا يجوز الخروج على السلطان إلا بشرطين:

أحدهما: وجود كفر بواح عندهم من الله فيه برهان.

والشرط الثاني: القدرة على إزالة الحاكم إزالةً لا يترتب عليها شر أكبر



منه، وبدون ذلك لا يجوز.

■ **يظن البعض من الشباب أن مجافاة الكفار - ممن هم مستوطنون في البلاد الإسلامية أو من الوافدين إليها - من الشرع، ولذلك البعض يستحل قتلهم وسلبهم إذا رأوا منهم ما ينكرون.**

● لا يجوز قتل الكافر المستوطن أو الوافد المستأمن الذي أدخلته الدولة آمناً، ولا قتل العصاة ولا التعدي عليهم، بل يحالون فيما يحدث منهم من المنكرات للحكم الشرعي، وفيما تراه المحاكم الشرعية الكفاية.

### ■ **وإذا لم توجد محاكم شرعية؟**

● إذا لم توجد محاكم شرعية، فالنصيحة فقط، النصيحة لولاة الأمور وتوجيههم للخير، والتعاون معهم حتى يُحَكِّمُوا شرع الله، أما أن الأمر والنهي يمد يده فيقتل أو يضرب فلا يجوز، لكن يتعاون مع ولاة الأمور بالنهي هي أحسن حتى يُحَكِّمُوا شرع الله في عباد الله، وإلا فواجبه النصح، وواجبه التوجيه إلى الخير، وواجبه إنكار المنكر بالنهي هي أحسن، هذا هو واجبه قال الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] لأن إنكاره باليد بالقتل أو الضرب يترتب عليه شر أكثر وفساد أعظم بلا شك ولا ريب لكل من سبر هذه الأمور وعرفها.

■ **هل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالذات التغيير باليد حق للجميع، أم أنه حق مشروط لولي الأمر ومن يعينه ولي الأمر؟**

● التغيير للجميع حسب استطاعته؛ لأن الرسول ﷺ يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» لكن التغيير باليد لا بد أن يكون عن قدرة لا يترتب عليه فساد أكبر وشر أكثر فليُغَيَّرَ باليد في بيته: على أولاده، وعلى زوجته، وعلى خدمه، وهكذا الموظف في الهيئة المختصة المعطى له صلاحيات، يغير بيده حسب التعليمات التي لديه، وإلا فلا يغير شيئاً بيده ليس له فيه صلاحية؛ لأنه إذا غير بيده فيما لا يدخل تحت صلاحيته يترتب عليه ما هو أكثر شراً، ويترتب بلاء كثير وشر عظيم بينه وبين الناس، وبينه وبين الدولة.

ولكن عليه أن يغير باللسان كأن يقول: (اتق الله يا فلان، هذا لا يجوز) (هذا حرام عليك) (هذا واجب عليك) يبين له بالأدلة الشرعية باللسان، أما باليد فيكون في محل الاستطاعة، في بيته، أو فيمن تحت يده، أو فيمن أذن له من جهة السلطان أن يأمر بالمعروف، كالهيات التي يأمرها السلطان ويعطيها الصلاحيات يغيرون بقدر الصلاحيات، التي أعطوها على الوجه الشرعي الذي شرعه الله لا يزيدون عليه، وهكذا أمير البلد يغير بيده حسب التعليمات التي لديه.

■ **هناك من يرى - حفظك الله - أن له الحق في الخروج على الأنظمة العامة التي يضعها ولي الأمر كالمرور والجمارك والجوازات إلخ، باعتبار أنها ليست على أساس شرعي، فما قولكم - حفظكم الله -؟**

● هذا باطل ومنكر وقد تقدم: أنه لا يجوز الخروج ولا التغيير باليد بل يجب السمع والطاعة في هذه الأمور التي ليس فيها منكر، بل نظمها ولي الأمر لمصالح المسلمين فيجب الخضوع لذلك والسمع والطاعة في ذلك؛ لأن هذا من المعروف الذي ينفع المسلمين، وأما الشيء الذي هو منكر، كالضريبة التي يرى ولي الأمر أنها جائزة فهذه يراجع فيها ولي الأمر؛ للنصيحة والدعوة إلى الله، وبالتوجيه إلى الخير، لا بيده يضرب هذا أو يسفك دم هذا أو يعاقب هذا بدون حجة ولا برهان، بل لا بد أن يكون عنده سلطان من ولي الأمر يتصرف به حسب الأوامر التي لديه وإلا فحسبه النصيحة والتوجيه، إلا فيمن هو تحت يده من أولاد وزوجات ونحو ذلك ممن له السلطة عليهم.

■ **هل من مقتضى البيعة - حفظك الله - الدعاء لولي الأمر؟**

● من مقتضى البيعة النصح لولي الأمر، ومن النصح: الدعاء له بالتوفيق والهداية وصلاح النية والعمل وصلاح البطانة؛ لأن من أسباب صلاح الوالي ومن أسباب توفيق الله له: أن يكون له وزير صدق يعينه على الخير، ويذكره إذا نسي، ويعينه إذا ذكر، هذه من أسباب توفيق الله له.

فالأوجب على الرعية وعلى أعيان الرعية التعاون مع ولي الأمر في الإصلاح وإماتة الشر والقضاء عليه، وإقامة الخير بالكلام الطيب والأسلوب

الحسن والتوجيهات السديدة التي يرجى من ورائها الخير دون الشر، وكل عمل يترتب عليه شر أكثر من المصلحة لايجوز؛ لأن المقصود من الولايات كلها: تحقيق المصالح الشرعية، ودرء المفسد، فأبي عمل يعمله الإنسان يريد به الخير ويترتب عليه ما هو أشد مما أراد إزالته وما هو منكر لايجوز له.

وقد أوضح شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هذا المعنى إيضاحاً كاملاً في كتاب «الحسبة» فليراجع لعظم الفائدة.

### ■ ومن يمتع عن الدعاء لولي الأمر - حفظكم الله - .

● هذا من جهله، وعدم بصيرته؛ لأن الدعاء لولي الأمر من أعظم القربات، ومن أفضل الطاعات، ومن النصيحة لله ولعباده، والنبى ﷺ لما قيل له: إن دوساً عصت وهم كفار قال: «اللهم اهد دوساً واثت بهم» فهدهم الله وأتوه مسلمين.

فالمؤمن يدعو للناس بالخير، والسلطان أولى من يدعى له؛ لأن صلاحه صلاح للأمة، فالدعاء له من أهم الدعاء، ومن أهم النصح أن يوفق للحق وأن يعان عليه، وأن يصلح الله له البطانة، وأن يكفيه الله شر نفسه وشر جلساء السوء، فالدعاء له بالتوفيق والهداية وبصلاح القلب والعمل وصلاح البطانة من أهم المهمات، ومن أفضل القربات، وقد روي عن الإمام أحمد رحمه الله أنه قال: (لو أعلم أن لي دعوة مستجابة لصرفتها للسلطان) ويروى ذلك عن الفضيل بن عياض رحمه الله.

### ■ هل من منهج السلف نقد الولاية من فوق المنابر؟ وما منهج السلف في

#### نصح الولاية؟

● ليس من منهج السلف التشهير بعيوب الولاية، وذكر ذلك على المنابر؛ لأن ذلك يفضي إلى الفوضى وعدم السمع والطاعة في المعروف، ويفضي إلى الخوض الذي يضر ولا ينفع، ولكن الطريقة المتبعة عند السلف: النصيحة فيما بينهم وبين السلطان والكتابة إليه، أو الاتصال بالعلماء الذين يتصلون به حتى يوجهه إلى الخير.

أما إنكار المنكر بدون ذكر الفاعل: فينكر الزنا، وينكر الخمر، وينكر الربا من دون ذكر من فعله، فذلك واجب؛ لعموم الأدلة. ويكفي إنكار المعاصي والتحذير منها من غير أن يذكر من فعلها لا حاكماً ولا غير حاكم.

ولما وقعت الفتنة في عهد عثمان رضي الله عنه: قال بعض الناس لأسامة بن زيد رضي الله عنه: ألا تكلم عثمان؟ فقال: إنكم ترون أنني لا أكلمه، إلاَّ أسمعكم؟ إني أكلمه فيما بيني وبينه دون أن أفتح أمراً لا أحب أن أكون أول من افتتحه.

ولما فتح الخوارج الجهاد باب الشرف في زمان عثمان رضي الله عنه وأنكروا على عثمان علناً عظمت الفتنة والقتال والفساد الذي لا يزال الناس في آثاره إلى اليوم، حتى حصلت الفتنة بين علي ومعاوية، وقتل عثمان وعلي رضي الله عنهما بأسباب ذلك، وقتل جمع كثير من الصحابة وغيرهم بأسباب الإنكار العلني، وذُكر العيوب علناً، حتى أبغض الكثيرون من الناس ولي أمرهم وقتلوه، وقد روى عياض بن غنم الأشعري، أن رسول الله ﷺ قال: (من أراد أن ينصح لذي سلطان فلا يُبده علانية، ولكن يأخذ بيده فيخلو به، فإن قبل منه فذاك وإلا كان قد أدى الذي عليه)<sup>(١)</sup>.

نسأل الله العافية والسلامة لنا ولإخواننا المسلمين من كل شر، إنه سميع مجيب.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد، وآله وصحبه.

(١) رواه أحمد في مسنده (٣/ ٤٠٤-٤٠٤) وابن أبي عاصم في كتاب السنة (١/ ٥٢١).

## قرارات المجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

## القرار الرابع من الدورة السابعة عشرة بشأن حكم استعمال الدواء المشتعل على شيء من نجس العين، كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة؛ كالهيبارين الجديد

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على رسول الله؛ نبينا محمد، وعلى آله وصحابه ومن والاه. وبعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ الذي يوافق: ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٣م، قد نظر في موضوع: (حكم استعمال الدواء المشتعل على شيء من نجس العين، كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة؛ كالهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي المنخفض) وقدمت فيه بحوث قيمة، وكان مما اشتملت عليه هذه البحوث ما يلي:

١- يراد بالهيبارين: مادة تنتجها خلايا معينة في الجسم، وتستخلص عادة من أكباد ورتئات وأمعاء الحيوانات، ومنها البقر والخنزير.

أما الهيبارين ذو الوزن الجزيئي المنخفض فيهيأ من الهيبارين العادي بالطرق الكيميائية المختلفة.

وهما يستخدمان في علاج أمراض مختلفة، كأعراض القلب والذبحة الصدرية، وإزالة الخثرات الدموية، وغيرها.

٢- أن عملية استخلاص الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض من الهيبارين العادي تتم بطرق كيميائية ينتج عنها مركبات جديدة مختلفة في خواصها وصفاتها الفيزيائية والكيميائية عن الهيبارينات العادية، وهو ما يعبر عنه الفقهاء بالاستحالة.

٣- أن استحالة النجاسة إلى مادة أخرى مختلفة عنها في صفاتها وخواصها كتحويل الزيت إلى صابون ونحو ذلك، أو استهلاك المادة بالتصنيع وتغيير الصفات والذات، تعد وسيلة مقبولة في الفقه الإسلامي للحكم بالطهارة وإباحة الانتفاع بها شرعاً.

وبعد المناقشات المستفيضة من المجلس للموضوع ، وما تقرر عند أهل العلم، وما تقتضيه القواعد الشرعية من رفع الحرج ودفع المشقة، ودفع الضرر بقدره ، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وارتكاب أخف الضررين لدرء أعلاهما مشروع ، قرر المجلس ما يأتي:

١- يباح التداوي بالهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي المنخفض عند عدم وجود البديل المباح الذي يغني عنه في العلاج، أو إذا كان البديل يطيل أمد العلاج.

٢- عدم التوسع في استعماله إلا بالقدر الذي يحتاج إليه، فإذا وجد البديل الطاهر يقينا يصار إليه عملاً بالأصل، ومراعاة للخلاف.

٣- يوصي المجلس وزراء الصحة في الدول الإسلامية بالتنسيق مع شركات الأدوية المصنعة للهيبارين، والهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي المنخفض على تصنيعه من مصدر بقري سليم.

والله ولي التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

د. محمد رشيد راجب قباني	د. مصطفى سريش	د. نصر فريد محمد واصل
د. الصادق محمد الأمين الضربو	د. محمد الحبيب بن الخوجة	محمد سالم بن عبدالودود
محمد بن عبدالله السيل	د. عبد الكريم زيدان	محمد تقي العبدان (مساعد على التوقيع)
د. وهبة مصطفى الرجيلي	د. يوسف بن عبدالله القرضاوي	د. عبدالستار فتح الله سعيد
الأمين العام للمجمع الفقهي	نائب الرئيس	رئيس مجلس المجمع الفقهي الإسلامي
د. صالح بن زين المرزوقي	د. عبدالله بن عبدالحسن التركي	عبدالعزيم بن عبدالله آل الشيخ



## القرار الرابع من الدورة السادسة عشرة بشأن التضيض الحكمي

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافق ٥-١٠/١/٢٠٠٢م، قد نظر في موضوع التضيض الحكمي، والمراد بالتضيض الحكمي تقويم الموجودات من عروض، وديون، بقيمتها النقدية، كما لو تم فعلاً بيع العروض وتحصيل الديون، وهو بديل عن التضيض الحقيقي، الذي يتطلب التصفية النهائية، للمنشآت وأوعية الاستثمار المشتركة، كالصناديق الاستثمارية، ونحوها وبيع كل الموجودات، وتحصيل جميع الديون، وبعد استعراض البحوث التي قدمت، والمناقشات المستفيضة حول الموضوع، قرر المجلس ما يأتي:

### أولاً:

لا مانع شرعاً من العمل بالتضيض الحكمي (التقويم) من أجل تحديد أو توزيع أرباح المضاربة المشتركة، أو الصناديق الاستثمارية، أو الشركات بوجه عام، ويكون هذا التوزيع نهائياً، مع تحقق المبرأة بين الشركاء صراحة أو ضمناً ومستند ذلك النصوص الواردة في التقويم كقوله صلى الله عليه وسلم: "تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً، أو فيما قيمته ربع دينار فصاعداً" رواه البخاري، وقوله عليه الصلاة والسلام: "من أعتق شقصاً له في عبد فخلاصه في ماله إن كان له مال، فإن لم يكن له مال قُومَ عليه العبد قيمة عدل، ثم يستسعى في نصيب الذي لم يعتق غير مشقوق عليه" رواه مسلم.

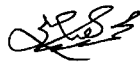


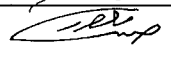
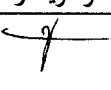
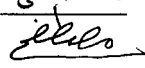
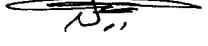

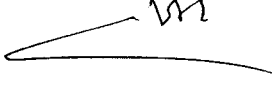
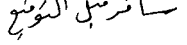
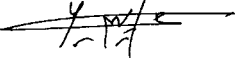

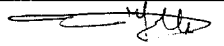
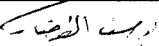
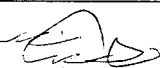


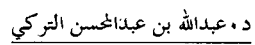
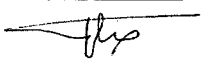
ويستأنس لذلك بما ذكره صاحب المغني في حالة تغير المضارب، (لموته أو لزوال أهليته)، مع عدم نضوض البضائع، فيجوز تقويمها لاستمرار المضاربة بين رب المال، ومن يخلف المضارب، فضلاً عن التطبيقات الشرعية

العديدة للتقويم، مثل تقويم عروض التجارة للزكاة، وقسم الأموال المشتركة وغير ذلك .

### ثانياً:

يجب إجراء التضيض الحكمي من قبل أهل الخبرة في كل مجال، وينبغي تعددهم بحيث لا يقل العدد عن ثلاثة، وفي حالة تباين تقديراتهم يصار إلى المتوسط منها، والأصل في التقويم اعتبار القيمة السوقية العادلة.

#### التوقيعات

د. محمد رشيد راغب قباني	د. صالح بن فوزان الفوزان	محمد بن إبراهيم بن جبير
		
د. الصديق محمد الأمين الضريبر	د. نصر فريد واصل	د. مصطفى سيربتش
		
محمد بن عبدالله السبيلى	محمد سالم بن عبدالودود	د. محمد الحبيب بن الخوجه
		
محمد تقي العثماني	د. عبدالكريم زيدان	د. رضا الله محمد ادريس المبار كفوري
		
د. عبدالستار فتح الله سعيد	د. يوسف بن عبدالقضاوي	د. وهبه مصطفى الزحيلي
		
رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي	نائب الرئيس	الأمين العام للمجمع الفقهي
		
عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ	د. عبدالله بن عبدالحسن التركي	د. صالح بن زابن المرزوقي
		

بسم الله الرحمن الرحيم

أصاب عدم موافقتي على كونه توزيع الرخ في شئنا بمقتضى  
التقديم

١- مخالفته لما هو متفق عليه من أن الرخ لا يلزم إلا بالقسمة  
وقد جاء كذا في تراجم الفقهاء لا سيما في  
"تحفة الرخ بالظهور" ومحمد بالتنضيف  
وإيلينم القسمة

والقسمة لا يمكنه أنه يتم إلا بعد التنضيف،  
ولا يمكنه أنه يتم مع بقاء العروصة وتقوم (القسمة على)  
٢- توزيع الرخ توزيعاً عاماً عليه ظمراً أو علناً (الخارج  
من أرباح المال أو على الباقيين منه) إذا سبق العروصة من غير  
ما قومه به، وقد اعترف القائلون بالظلم فأراد على وجه  
تحقيقه (المباة) فكيف يتم المباة به في أرباح المال؟  
٣- كونه (تراجم الفقهاء) ليس في ما ينطبعه على  
موضوعنا، ولما كان في جواب التقديم، وهذا هو الحق

محمد بن محمد البشير

٢٧ روال ٢٤٤٤  
١/١/٢٠٠٤

أبيض

## القرار الثاني من الدورة السابعة عشرة بشأن موضوع: التورق كما تجرّيه بعض المصارف في الوقت الحاضر

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى آله  
وصحبه . أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم  
الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في  
الفترة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ الذي يوافق: ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٣م ، قد  
نظر في موضوع : ( التورق كما تجرّيه بعض المصارف في الوقت الحاضر ) .  
وبعد الاستماع إلى الأبحاث المقدمة حول الموضوع ، والمناقشات التي  
دارت حوله ، تبين للمجلس أن التورق الذي تجرّيه بعض المصارف في الوقت  
الحاضر هو : قيام المصرف بعمل نمطي يتم فيه ترتيب بيع سلعة ( ليست  
من الذهب أو الفضة ) من أسواق السلع العالمية أو غيرها ، على المستورق  
بثمن آجل ، على أن يلتزم المصرف - إما بشرط في العقد أو بحكم العرف  
والعادة - بأن ينوب عنه في بيعها على مشتر آخر بثمن حاضر ، وتسليم  
ثمنها للمستورق .

وبعد النظر والدراسة ، قرر مجلس المجمع ما يلي :

أولاً: عدم جواز التورق الذي سبق توصيفه في التمهيد للأمر الآتية :

- ١- أن التزام البائع في عقد التورق بالوكالة في بيع السلعة لمشتري آخر أو  
ترتيب من يشتريها يجعلها شبيهة بالعينة الممنوعة شرعاً ، سواء أكان  
الالتزام مشروطاً صراحة أم بحكم العرف والعادة المتبعة .
- ٢- أن هذه المعاملة تؤدي في كثير من الحالات إلى الإخلال بشروط القبض  
الشرعي اللازم لصحة المعاملة .
- ٣- أن واقع هذه المعاملة يقوم على منح تمويل نقدي بزيادة لما سمي

بالمستورق فيها من المصرف في معاملات البيع والشراء التي تجري منه والتي هي صورية في معظم أحوالها ، هدف البنك من إجرائها أن تعود عليه بزيادة على ما قدم من تمويل . وهذه المعاملة غير التورق الحقيقي المعروف عند الفقهاء ، والذي سبق للمجمع في دورته الخامسة عشرة أن قال بجوازه بمعاملات حقيقية وشروط محددة بينها قراره.. وذلك لما بينهما من فروق عديدة فصلت القول فيها البحوث المقدمة. فالتورق الحقيقي يقوم على شراء حقيقي لسلعة بثمن آجل تدخل في ملك المشتري ويقبضها قبضاً حقيقياً وتقع في ضمانه ، ثم يقوم ببيعها هو بثمن حال لحاجته إليه ، قد يتمكن من الحصول عليه وقد لا يتمكن ، والفرق بين الثمنين الآجل والحال لا يدخل في ملك المصرف الذي طرأ على المعاملة لغرض تسويق الحصول على زيادة لما قدم من تمويل لهذا الشخص بمعاملات صورية في معظم أحوالها ، وهذا لا يتوافق في المعاملة المبينة التي تجريها بعض المصارف.

**ثانياً: يوصي مجلس المجمع جميع المصارف بتجنب المعاملات المحرمة**

امثالاً لأمر الله تعالى . كما أن المجلس إذ يقدر جهود المصارف الإسلامية في إنقاذ الأمة الإسلامية من بلوى الربا ، فإنه يوصي بأن تستخدم لذلك المعاملات الحقيقية المشروعة دون اللجوء إلى معاملات صورية تؤول إلى كونها تمويلاً محضاً بزيادة ترجع إلى الممول.

والله ولي التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

د. نصر فريد محمد واصل 	د. مصطفى سيرتش 	د. محمد رشيد راغب قباني 
محمد مسلم بن عبدالودود 	د. محمد الحبيب بن الحوجة 	د. الصديق محمد الأمين الضوير 
محمد تقي العثماني (سافر قبل التوقيع)	د. عبد الكريم زيدان 	محمد بن عبدالله السيل 
د. عبدالستار فتح الله سعيد 	د. يوسف بن عبدالله القرضاوي 	د. ربه مصطفى الزحيلي 
رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي 	نائب الرئيس 	الأمين العام للمجمع الفقهي 
عبد العزيز بن عبدالله آل الشيخ مع استغناء عن التوقيع المعلم سبكو ربه المصطفى	د. عبدالله بن عبدالحسن التركي 	د. صالح بن زابن المرزوقي 

أبيض



## القرار الخامس من الدورة السابعة عشرة بشأن موضوع: أمراض الدم الوراثية

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، نبينا محمد ،  
وعلى آله وصحبه . أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في  
دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في الفترة من ١٩-  
٢٣/١٠/١٤٢٤هـ الذي يوافق: ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٣م ، قد نظر في موضوع :  
( أمراض الدم الوراثية ) ومدى مشروعية الإلزام بالفحوص الطبية للراغبين  
في الزواج ، واستمع إلى البحوث المقدمة في الموضوع من بعض أعضاء  
المجلس والمختصين.

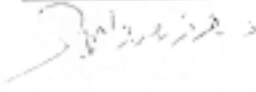
وبعد العرض والمناقشة المستفيضة من قبل أعضاء المجلس والباحثين  
والمختصين ، اتخذ المجلس القرار التالي:

أولاً: إن عقد النكاح من العقود التي تولى الشارع الحكيم وضع شروطها،  
ورتب عليها آثارها الشرعية، وفتح الباب للزيادة على ما جاء به الشرع؛  
كالإلزام بالفحوص الطبية قبل الزواج وربط توثيق العقد بها أمر  
غير جائز.

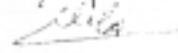
ثانياً: يوصي المجلس الحكومات والمؤسسات الإسلامية بنشر الوعي بأهمية  
الفحوص الطبية قبل الزواج ، والتشجيع على إجرائها ، وتيسير تلك  
الفحوصات للراغبين فيها ، وجعلها سرية لا تفضى إلا لأصحابها المباشرين.

والله ولي التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

د. نصر فريد محمد واصل



د. مصطفى سريتش



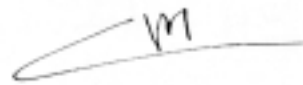
د. محمد رشيد واغب قباني



محمد سالم بن عبدالودود



د. محمد الحبيب بن الخوجة



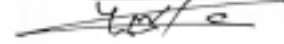
د. الصديق محمد الأمين الضريبر



محمد نقي العثماني

(سافر قبل التوقيع)


د. عبد الكريم زيدان



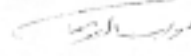
محمد بن عياد الله السيل



د. عبدالستار فتح الله سعيد



د. يوسف بن عبدالله القرضاوي



د. وهبه مصطفى الزحيلي

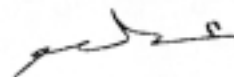


رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي



عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ

نائب الرئيس



د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

الأمين العام للمجمع الفقهي



د. صالح بن زاین المرزوقي

## القرار السابع من الدورة السابعة عشرة بشأن كتاب الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين؛ نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد :

فبناءً على ما ورد إلى سماحة المفتي العام للمملكة العربية السعودية رئيس هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء ورئيس المجمع الفقهي الإسلامي من معالي وزير الإعلام بالمملكة العربية السعودية برقم م/و/٤٨٤٤/٨ وتاريخ ١٤/١١/٢٢هـ والمحال إلى معالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي برقم ٢/٢٨٠٩ وتاريخ ٩/٣/٢٣هـ بشأن بيان الموقف الشرعي من كتاب ( الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم ) لمؤلفه سعد عبد المطلب العدل ، وطلب سماحته عرض الكتاب على مجلس المجمع.

اطلع مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من ١٩-٢٣ شوال عام ١٤٢٤هـ الذي يوافق ١٣-١٧ ديسمبر عام ٢٠٠٣م على الكتاب المذكور ، الذي زعم فيه مؤلفه أن فواتح السور المبتدأة بحروف مقطعة وبعض الألفاظ في القرآن ليست عربية ، وإنما هي كلمات أعجمية مستمدة من اللغة المصرية القديمة ؛ (الهيروغليفية) ، وأنه سعى في كتابه المذكور إلى بيان معانيها بالحدس من خلال تلك اللغة، كما اطلع على التقرير المقدم عنه من عضو مجلس المجمع فضيلة الشيخ الدكتور عبد الستار فتح الله سعيد .

والمجلس إذ يستنكر هذه الجرأة على كتاب الله عز وجل بالقول فيه بغير علم ولا هدى ولا اتباع ، ويعجب أشد العجب من صدور مثل هذا القول ممن ينتسب للإسلام، ويقرأ القرآن بلسانه العربي المبين الذي نزل به من عند الله، يؤكد أن ما اشتمل عليه هذا الكتاب إنما هو محض تخرصات وفرضيات لا تستند إلى أساس علمي صحيح ، ولم يسلك الكاتب في محاولة إثباتها منهجاً علمياً قوياً وإنما اكتفى بتوهمها ، ثم عول في إثباتها على

الحدس والتخمين في موضع لا يصح القول فيه إلا ببينة وبرهان، قال تعالى:  
﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ [النجم: ٢٣]  
وقال تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ  
شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨]

وما جاء به الكاتب واشتمل عليه كتابه قول على الله بغير علم، مخالف  
لنصوص الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وأئمة التفسير والأثر، قال تعالى:  
﴿لِسَانَ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]  
وقال سبحانه: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [١٩٣] ﴿عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ [١٩٤]  
﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [١٩٥] [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٥]. وقال تعالى: ﴿حَمَّ ۝١ تَنْزِيلٌ  
مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝٢ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣﴾ [فصلت: ١ - ٣]  
وقال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ  
أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤] ويقول مخاطباً المصطفى صلى الله عليه  
وسلم: ﴿فَإِنَّمَا يَسْرِنَاهُ بِلِسَانِكَ﴾ [مريم: ٩٧].

فهذه النصوص وغيرها صريحة في الدلالة على أن القرآن إنما نزل  
بلغة العرب، وهي لغة المصطفى صلى الله عليه وسلم قال تعالى: ﴿وَمَا  
أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤].

وإن مما يترتب على قول الكاتب أن يكون بعض القرآن نزل بلغة لا يفهمها  
النبي صلى الله عليه وسلم ولا صحابته، بل لم يهتد إلى معناها إلا بعد أربعة  
عشر قرناً من الزمان ﴿سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٦].

ولقد أجمع المفسرون منذ عصر الصحابة رضوان الله عليهم على عربية  
هذه الألفاظ - ولم يرد ولو على قول ضعيف - أن هذه الألفاظ ليست  
عربية، وإنما اختلف القول عنهم: هل هي من المكنون الذي استأثر الله  
بعلمه، وذلك من حيث العلم الكلي بحقيقة معناها؛ أم أنها من المعلوم الذي  
يمكن فهمه، وذكروا وجوهاً كثيرة لبيان المراد منها، وليس فيها أن هذه كلمات  
ليست عربية، كما يزعم هذا الكاتب المجازف. وإذا كان من المتشابه فإنه -

كما قال الإمام الشافعي وغيره - : " لا يحل تفسير المتشابه إلا بسنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو خبر من الصحابة أو إجماع العلماء " قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] ويقول النبي صلى الله عليه وسلم - في حديث ابن عباس رضي الله عنهما فيما رواه الترمذي - : "من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار " وقد أجمع العلماء على أنه لا يجوز تفسير القرآن بمجرد الرأي أو الاجتهاد فيه من غير أصل . وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه لما سئل عن معنى آية لا يعلمها : أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم. وهذا الذي قال به الكاتب وهو ليس من المتخصصين لا في الشريعة الإسلامية ، ولا في اللغة المصرية القديمة قول لا يصح ، حتى إنه لجأ إلى تغيير نصوص القرآن بتبديل النطق بها ، ليتوافق مع دعواه في عجمة هذه الألفاظ ، وتحديد المعنى الذي يريده ، وليثبت عجمة اللفظ والمعنى لنصوص من الكتاب المحكم.

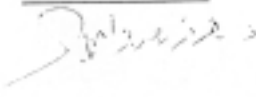
وقد خطأه المتخصصون في اللغة المصرية القديمة ، وقالوا : إنه تجرأ ووظف ألفاظاً خاطئة لخدمة فكرته .

ثم إن الكاتب لم يتورع - في سياق المعاني المبتدعة التي أتى بها - أن يمس جناب المصطفى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، حين وصفه بالشاك المرتاب الذي يميل بهواه أو يميل به الهوى، وغير ذلك من الألفاظ الفاسدة التي وردت في مواضع متكررة من الكتاب ، وفيها استهانة بشخص النبي الكريم صلى الله عليه وسلم .

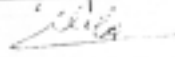
وإن المجلس ليدعو الكاتب إلى التوبة النصوح والبراءة مما كتبه وجادل به . كما ينبه المجلس إلى أنه لا يجوز لأحد من المسلمين أفراداً أو جماعات أو مؤسسات أن يتبنى هذا الكتاب وأمثاله لا بالنشر ولا بالتقريظ والتأييد حتى لا يغتر به عوام المسلمين والله ولي التوفيق ، ،

والله ولي التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

د. نصر فريد محمد واصل



د. مصطفى سويش



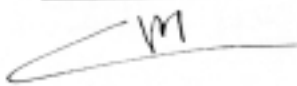
د. محمد رشيد واغب قباني



محمد سالم بن عبدالودود



د. محمد الحبيب بن الخوجة



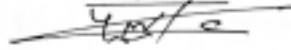
د. الصديق محمد الأمين الضريو



محمد نقي العثماني

(سافر قبل التوقيع)

د. عبد الكريم زيدان



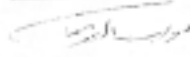
محمد بن عياد السيل



د. عبدالستار فتح الله سعيد



د. يوسف بن عبدالله القرضاوي



د. وهبه مصطفى الزحيلي

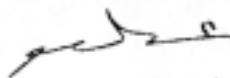


رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي



عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ

نائب الرئيس



د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

الأمين العام للمجمع الفقهي



د. صالح بن زاین المرزوقي

# ترجمة فضيلة الدكتور رضاء الله محمد إدريس المباركفوري

إعداد:

أسعد أعظمي محمد أنصاري

أستاذ الجامعة السلفية ببينارس الهند

أبيض



## الدكتور رضاء الله محمد إدريس المباركفوري

### حياته وإنجازاته

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد: فهذه ترجمة موجزة لحياة وأعمال عالم جليل من علماء الهند البارزين الذي يعتبر واحداً من أعلام الجامعة السلفية بينارس الهند نقدمها للقراء الكرام

#### اسمه ونسبه:

رضاء الله بن محمد إدريس، بن الشيخ محمد شفيح بن الشيخ الحافظ عبدالرحيم، بن الشيخ حاجي بهادر.

#### مولده ونشأته:

ولد - رحمه الله - في عام ١٣٧٤هـ الموافق ١٩٥٤م في بلدة مباركفور التابعة لمديرية أعظم غره إحدى مديريات الولاية الشمالية (اتراباديش) في الهند، وبلدة مباركفور بلدة مباركة، لم تزل محضنا للعلماء والمحدثين الذين برعوا في آفاق العلوم الشرعية، والدعوة الإسلامية، نجوماً تتلأأ، ومنارات يهتدى بها، منهم المحدث الشهير الشيخ محمد عبدالرحمن المباركفوري الذي من جملة معطياته «تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذي» ذلك الشرح الذي رزق بالاعتماد والقبول في أرجاء العالم الإسلامي، والشيخ العلامة عبدالسلام المباركفوري مؤلف «سيرة البخاري» والشيخ العلامة أبو الحسن عبيدالله الرحمانى مؤلف «مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح» وغيرهم من أساطين العلم والفضل، وكان فقيداً - رحمه الله - امتداداً لهذه السلسلة المباركة الطيبة، إلا أن مشيئة الله آثرته لجوار رحمته، وهو الفعال لما يريد.

والأسرة التي ينتمي إليها فقيداً أيضاً أسرة علمية كريمة، لها سمعة

طيبة، وذكر حسن في الأوساط العلمية، وعلو شأن في مجالي العلم والسيادة، فمن العلماء البارزين المعروفين من هذه الأسرة الكريمة، الذين تولوا مناصب التدريس والدعوة والإفتاء والتأليف، وقاموا بنشر الدعوة الصحيحة، وبث الوعي الإسلامي النقي الشيخ محمد عبدالرحمن المباركفوري مؤلف تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، وهو شقيق الشيخ محمد شفيع جد الفقيه الدكتور رضاء الله رحمة الله، ففي هذه الأسرة الكريمة وفي ظل تربية دينية مستمدة من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وفي رعاية نخبة من أعيان الأسرة نشأ فقيدنا وترعرع.

### طلبه للعلم:

درس الفقيه دراسته الابتدائية في مدرسة أهلية تسمى بمدرسة «دار التعليم» بمباركفور وبعد الفراغ من هذه المرحلة درس على عمه الشيخ الحكيم عبدالسميع اللغة الفارسية والأردية وأتقنها ثم اتجه إلى مدينة بنارس والتحق بالجامعة الرحمانية فدرس فيها في مرحلة المتوسطة ثم الثانوية وبعد ذلك انتقل إلى الجامعة السلفية وأكمل فيها مرحلة العالمية.

ومن أبرز مشايخه الذين استفاد منهم في مباركفور:

- الشيخ عبدالسميع المباركفوري.
- الشيخ محمد فضل الرحمن المباركفوري.
- الشيخ قرّة العين المباركفوري.

وفي بنارس:

- الشيخ شمس الحق السلفي.
- الشيخ أبو عبيدة عبد المعيد البنارسي.
- الشيخ محمد إدريس آزاد الرحماني.
- الدكتور مقتدى حسن الأزهري.

- الشيخ عبدالوحيد الرحماني.
- الشيخ محمد رئيس الندوي.

### رحلته إلى المغرب والسعودية في طلب العلم

وبعد هذه السلسلة الدراسية المنتظمة تافت نفسه للمثول بين يدي جبل من العلم ومصاحبته والتلقي منه على طريقة العلماء الأسلاف، فإنه رأى من الغبن أن يكتفي بما حصله من العلوم والمعارف أيام طلبه وتلقيه في المعاهد المذكورة لما في ذلك من هضمها حقها من الحظ الوافر في العلم والدين.

وكان الدكتور تقي الدين الهلالي المراكشي ذاع صيته في ذلك الوقت في العالم الإسلامي، وقد سبق للدكتور الهلالي أن تتلمذ على المحدث محمد عبدالرحمن المباركفوري صاحب تحفة الأحوزي، فقرر الفقيه - رحمه الله - السفر إلى المغرب والعكوف أمام هذا العالم الجليل فرحب به الدكتور الهلالي واعتنى به أيما اعتناء ولازمه الفقيه في حله وترحاله قرابة سنة ونصف ودرس عليه النحو والحديث كما درس عليه معظم مصنفاة.

وفي أثناء قيامه بالمغرب جاءه القبول للدراسة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة فانتقل من هناك إلى المملكة العربية السعودية والتحق بكلية الحديث الشريف والدراسات الإسلامية بالجامعة والتي قد أنشئت في تلك السنة وتخرج في هذه الكلية بشهادة الليسانس عام ١٤٠٠هـ الموافق ١٩٨٠م بتقدير ممتاز ثم وفق لاللتحاق بالدراسات العليا في قسم العقيدة فاجتاز مرحلتي الماجستير والدكتوراة إلى أن تخرج عام ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.

### في سلك الدعوة والتدريس:

وبعد هذه الرحلة الدراسية الطويلة رجع الفقيه إلى بلاده عازماً استجابة قول الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وانتظم في سلك التدريس والدعوة والتأليف والتحقيق في جامعته الأم

الجامعة السلفية بنارس، وسرعان ما استقطب أنظار المسؤولين وتبوأ المكانة المرموقة بجهد الدائب وعلمه المتواصل في ميادين العلم والدعوة والتأليف والتحقيق، فتبصر فيه المسؤولون الاستعداد والكفاءة لتحمل المسؤوليات وأداء الواجبات وأسندوا إليه العديد من المناصب.

### المناصب التي تقلدها:

- عين عضواً في المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.
- اختير رئيساً لجمعية خريجي الجامعات السعودية في الهند ونيبال والتي أنشئت قبل ثلاث سنوات تقريباً فكان رحمه الله أول رئيس لهذه المنظمة الفتية المباركة.
- تم اختياره نائب الرئيس لجمعية أهل الحديث المركزية لعموم الهند.
- عين على منصب «شيخ الجامعة» بالجامعة السلفية بنارس.

### إنجازاته العلمية:

رغم تراكم الأعمال الإدارية وتزاحم الأشغال الدعوية، قد ركز الفقيه بالغ اهتمامه نحو البحث والتحقيق والترجمة والتأليف، وعكف على ذلك بكامل جهده وغاية عنايته، فخدم العلوم الشرعية والثقافة الإسلامية، مراعيًا في ذلك احتياجات الدعوة ومقتضايتها، وكانت العقيدة الإسلامية الصافية موضع عنايته الخاصة إلى جانب اهتمامه بالسنة وأهلها - وإنجازاته العلمية تتوزع على (١) تحقيقات (٢) تأليفات (٣) ترجمات - وتفصيلها كالآتي:

### تحقيقات:

- ١- الرد على من يقول إن القرآن مخلوق لأبي بكر النجاد، جزء واحد مطبوع في الكويت.

- ٢- كتاب العمظة، لأبي الشيخ الأصبهاني ٥ أجزاء مطبوع في الرياض.
- ٣- السنن الواردة في الفتن وغوائلها والساعة وأشراتها، لأبي عمرو الداني، ٣ أجزاء مطبوع في الرياض.
- ٤- كتاب الأهوال لابن أبي الدنيا، جزء واحد مطبوع في مومبائي بالهند.

### تأليفات:

- ١- الإيمان باليوم الآخر الأردنية، مطبوع
- ٢- مذكرة الحديث النبوي، تشتمل على ٢٥٠ حديثاً، مع ترجمتها بالأردنية مطبوع.
- ٣- التعريف بالسلفية وتصحيح بعض المفاهيم الخاطئة حولها، باللغة الأردنية مطبوع.
- ٤- بئس ما فعل أخو العشيرة باللغة العربية، تحت الطبع.
- ٥- عبدالله بن سبأ: عقائده وأفكاره، باللغة الأردنية مطبوع.

### ترجمات من وإلى العربية

- ١- ترجمة كتاب في خوض الانتخابات للدخول في البرلمان في الحكومات المعاصرة للشيخ عبدالرحمن عبدالخالق، ترجمة إلى الأردية مطبوع.
- ٢- ترجمة كتاب «تبيهات على أحكام تختص بالمؤمنات» للدكتور صالح الفوزان ترجمة إلى الأردية مطبوع، من وزارة الشؤون الإسلامية بالرياض.
- ٣- تعريب كتاب الجنائز للشيخ محمد عبدالرحمن المباركفوري جاهز للطبع.
- ٤- تعريب كتاب: وجهتان متضادتان في الشيخ محمد بن عبدالوهاب رحمه الله للشيخ محفوظ الرحمن الفيضي، جاهز للطبع.

### دفاعه عن السنة:

من المعروف أن في الهند زعامات وقيادات محسوبة على الإسلام تبيري

من حين لآخر على الساحة الدعوية والصحفية تغص بالسنة وأهلها وتطاول على القيادات السلفية عامة وعلماء وحكام المملكة العربية السعودية خاصة مستغلة في كل ذلك سداجة العامة وعواطف المخدوعين.

وقد سول لبعض هؤلاء القوم نفسه التجاسر على سماحة الشيخ ابن باز - رحمه الله - والشيخ محمد بن صالح العثيمين - رحمه الله - وغيرهما من علماء المملكة المحروسة، حيث وجه سهام النقد والطعن إلى معتقدات هذه الفئة الطاهرة بكل دناءة ووقاحة، فتصدى الفقيه رحمه الله لهذه المحاولة الممقوتة ورفع الأستار عن دواعيها والأسباب الكامنة ورائها ورد عليها ردوداً علمية وأثبت براءة ذمة علماء السنة عن الافتراءات والأكاذيب التي ألصقت بهم زوراً وبهتاناً ولم يدل بدلوه في هذا المضمار إلا بعد ما استفحل الأمر، وأصبح السكوت يعني المداهنة والاستسلام للأكاذيب، يقول رحمه الله في هذا الصدد:

« وقد أتيت بنموذج واحد ليكون القارئ على إلمام بمجريات الأمور في ساحة الصحافة الإسلامية في شبه القارة الهندية وإلا فالأمر قد وصل إلى حد أن أسنة الأقلام بدأت توجه إلى صدور المحدثين العظام وأئمة الجرح والتعديل» (مجلة صوت الأمة بنارس عدد رمضان المبارك ١٤١٩هـ).  
ويقول أيضاً:

« وقد أفحش القول في أحد كتبه باللغة الأردية في حق سماحة الشيخ ابن باز رحمه الله، ذلك الرجل التقى الورع الذي يكن له العالم كله لزهده وتقواه وعلمه ومعرفته وحنانه على الشعوب الإسلامية حباً جماً واحتراماً بالغاً، وهو ممن لا ينصب له العداوة ولا يضممر له في قلبه الحقد والبغض إلا رجل مصاب في دينه أو عقله - عافانا الله من ذلك - (مجلة صوت الأمة بنارس عدد شوال المكرم ١٤١٩هـ)

في مثل هذه الظروف رأى الفقيه من الأمانة العلمية الصدع بالحق والذود عن الأبرياء ففند مزاعم القوم بحجج دامغة وبراهين ساطعة، ويمكن

للاطلاع على ذلك الرجوع إلى مجلة صوت الأمة الشهرية الصادرة من الجامعة السلفية بنارس ومجلة محدث الشهرية الصادرة من المصدر نفسه وكذلك كتاب الفقييد في هذا الموضوع بالأردنية باسم «تعريف بالسلفية وتصحيح المفاهيم المغلوطة حولها».

ويجدر بالذكر أنه قام بالرد على هذه الافتراءات على طلب من إدارة البحوث الإسلامية دفاعاً عن الدعوة السلفية بالهند وكشفاً عن الأباطيل والأكاذيب التي لفقها بعض المحسوبين على العلم.

### خدمته للدعوة الإسلامية:

إن الدعوة إلى الله من أهم مسؤوليات أهل العلم في كل زمان ومكان، والعلماء الربانيون يهتمون بها أيما اهتمام، وكان الفقييد - رحمه الله - من هؤلاء الربانيين، وكانت عنايته بجانب الدعوة مثلاً يحتذى به، فخطب الجمعة ودروس المساجد، وعقد المخيمات التربوية لتوعية المسلمين وإلقاء المحاضرات ومشاركة الندوات والمؤتمرات وتقديم البحوث واقتراح الحلول للمشكلات الناجمة، وتقديم العون المادي والمعنوي للطلبة والمحتاجين، والشفاعة لهم إلى من يهمهم الأمر، والاهتمام بالمدارس الإسلامية والمراكز الدعوية والمنظمات الاجتماعية والنصح لها وتشجيع القائمين بها كل ذلك من الأعمال التي كان يقوم بها الفقييد نسأل الله أن يتقبلها ويجعلها في ميزان حسناته.

ومن خضم المسائل الإدارية والتعليمية يقطع الفقييد جزءاً من أوقاته الثمينة للأسفار المتعلقة بالدعوة والتربية والتعليم التي سبق ذكرها، وقد تتوالى عليه دعوات من جهات متعددة في آن واحد، فيحاول قدر جهده تلبية ما أمكن منها وقد قضى نحبه - رحمه الله - في أحد هذه الأسفار الدعوية كما سيأتي ذكره.

ولم يكن اهتمامه بالجانب الدعوي مقتصرًا على داخل البلاد بل تجاوز

إلى البلدان العربية والغربية، فقد قام برحلات عديدة إلى هذه الدول لمشاركة الأحران والهموم التي تعيشها الشعوب الإسلامية هنا وهناك وإدلاء دلوه بهذا الخصوص.

### من صفاته وأخلاقه:

كان الفقيه - رحمه الله - أنموذجاً حياً للعلماء الأتقياء، قد عرف برحابة الصدر ومحاسن الأخلاق ورحمته بالصغير وتوقيرة للكبير ومعرفته بحق أهل العلم وإن اختلفوا معه، جمع بين العلم والفضل وحسن الخلق وكريم السجايا وسلامة الصدر وطيبة القلب ونقاء السريرة وصفاء النفس، يفتح مجالسه للضيوف مع بشاشة اللقاء وقضائه لأصحاب الحاجات مآربهم وحبه إفادة الناس ونفعهم وتفريج كربائهم وإدخال السرور عليهم بقلب رحيم مشفق. قد تولى منصب شيخ الجامعة بالجامعة السلفية منذ سنة ونصف فأدار شؤون الطلاب والأساتذة والموظفين بحنكة وبصيرة، وعامل الجميع بالحسنى وبذل قصارى جهده في دفع عجلة التعليم والتربية إلى أحسن مايرام، فكم من ليال سهرها وكم من مشاغل ذاتيه ضحى بها في هذا السبيل لا يعرفها إلا ربه.

### والموت أدنى من شرك نعله:

كان فضيلته - رحمه الله - قد سافر من بنارس صباح يوم الخميس ٢٣/١/١٤٢٤هـ برفق فضيلة الدكتور مقتدى حسن الأزهرى حفظه الله وكيل الجامعة السلفية متجهاً إلى مدينة مومباي للمشاركة في مؤتمر «دين الرحمة» الذي عقدته جمعية أهل الحديث بولاية مهاراشترا بالهند في ٢٥-٢٦ من شهر محرم عام ١٤٢٤هـ الموافق ٢٩-٣٠ من شهر مارس عام ٢٠٠٣م وقد شارك - رحمه الله - في فعاليات المؤتمر في اليوم الأول - يوم السبت - وكذلك في اليوم الثاني - يوم الأحد - إلى قرب وقت الظهر، وقد ألقى محاضرتة في يوم الأحد قبيل صلاة الظهر، تكلم فيها حول موضوع «الإيمان



بالقضاء والقدر» وبعد الفراغ من محاضرتة نزل من منصة المؤتمر، واتجه برفق أحد الإخوة من منظمي المؤتمر إلى مقره بالسيارة، وأخبر الدكتور هذا الأخ في طريقه إلى المقر أنه يشعر بضيق وألم في صدره، فاتجه به هذا الأخ إلى إحدى المستشفيات قرب محل المؤتمر، ولما أدخل الدكتور في غرفة الفحص فما أن أجرى عليه أطباء المستشفى فحصاً أولياً إذ أخبروا بانتقاله إلى رحمة الله تعالى، فإننا لله وإننا إليه راجعون.

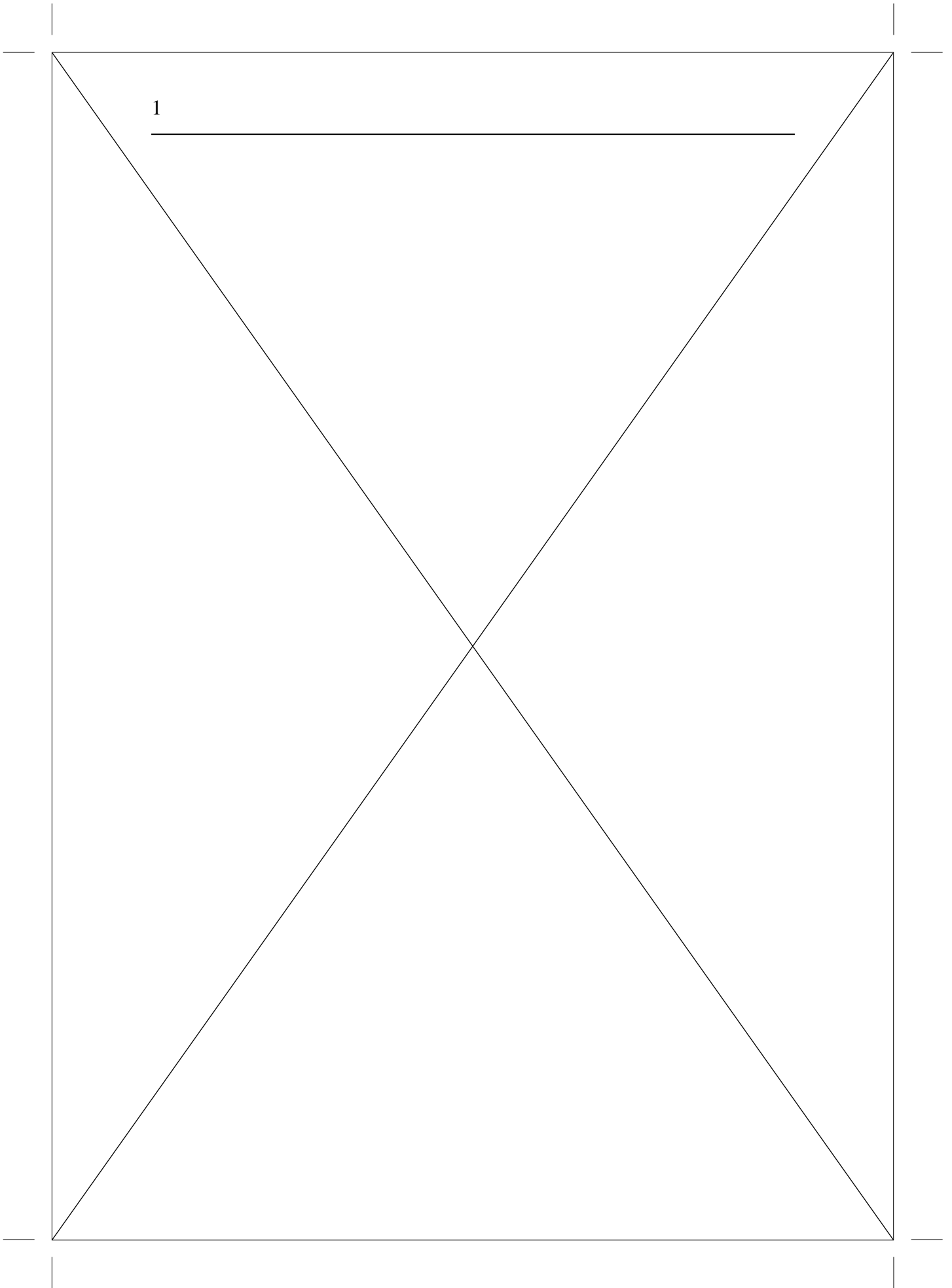
### إلى مثواه الأخير

وقد نقل جثمانه - رحمه الله - بالطائرة إلى بنارس ومن ثم بالسيارة إلى موطنه مباركفور حيث كان قد وفد إلى هذه المنطقة من مختلف نواحي البلاد من العلماء والدعاة وطلبة العلم وعامة المسلمين عدد كبير جداً قلما يشاهد مثله في جنازة من الجنائز. وصلى عليه فضيلة الشيخ عبدالله سعود بن عبدالوحيد السلفي حفظه الله الأمين العام للجامعة السلفية، بعد صلاة المغرب من يوم الاثنين، ثم شيعت هذه الجموع الفقيد إلى مثواه في إحدى المقابر هناك.

والدكتور فارق الحياة ولم يكمل من العمر إلا ٤٩ عاماً، وودع الجميع على أحر من الجمر، تتقطع قلوبهم ألماً وحسرة، وأصبحوا في هرج ومرج واضطراب شديد لا يكادون أن يصدقوا هذا الخبر المفجع المروع، والحقيقة أن عواطف الحزن والأسى التي امتلأت بها القلوب عند سماع نبأ وفاة الفقيد لا يمكن التعبير عنها بالقلم واللسان، ولكن ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ولله في خلقه شؤون، فلا نقول في هذا المصاب الجلل إلا ما قال رسول الله ﷺ عند وفاة ابنه إبراهيم «العين تدمع والقلب يحزن، ولا نقول إلا ما يرضي ربنا، وإننا بك يا إبراهيم لمحزونون» ونحن نقول: وإن بك يا شيخنا لمحزونون.

أحس الله عزاء أهله وذويه، وقيض من يخلفه في علمه وعمله وعطائه، ومن على الأمة بأمثاله، وأسكنه الفردوس الأعلى من جناته، إنه سميع مجيب.

أبيض



**أبيض**

The 3

# ***Islamic Fiqh Council*** Journal

A Periodical Published by Islamic Fiqh Council  
Muslim World League

Supervisor-General  
Prof. Dr.

**Abdullah Abdul Mohsin Al-Turki**

Secretary-General, Muslim World League

Editor-in-Chief

Dr.

**Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami**

Secretary-General, Islamic Fiqh Council

Editorial Board:

Dr.

**Ali Ibn Abbas Al-Hakami**

Dr.

**Saud Mas'ad Al-Thibaiti**

Dr.

**Ahmed Ibn Abdullah Ibn Humaid**

Dr.

**Abdullah Ibn Musleh Al-Thumali**

Dr.

**Othman Ibn Ibrahim Al-Murshid**

Dr.

**Muhammad Ali Al-Qarri Ibn Eid**

Dr.

**Abid Muhammad Al-Sufyani**

---

**18th Year - Issue No.20**  
**1426H / 2005**

---

Correspondence  
may be addressed to:

Editor-in-Chief

P.O.Box: 537 Makkah

Saudi Arabia

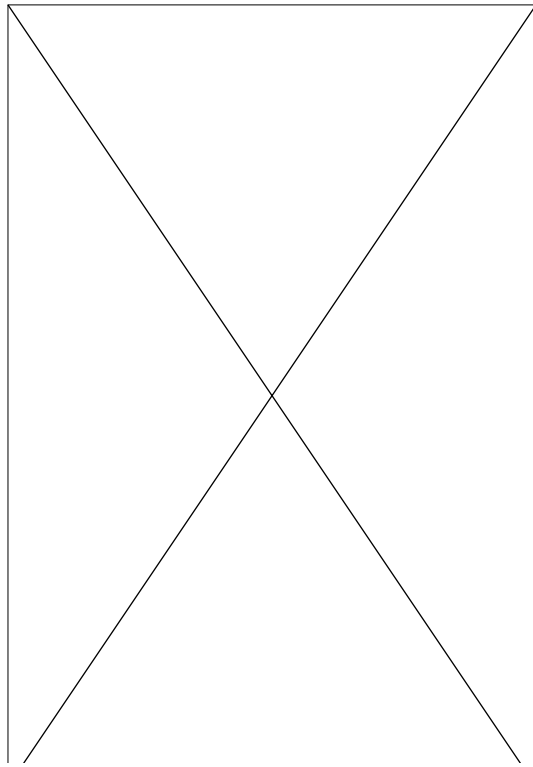
Tel : 560 1276

Fax: 560 1232

E-mail: [mwlfiqh@hotmail.com](mailto:mwlfiqh@hotmail.com)

**Views expressed in the  
journal represent those  
of the writers.**

**أبيض**

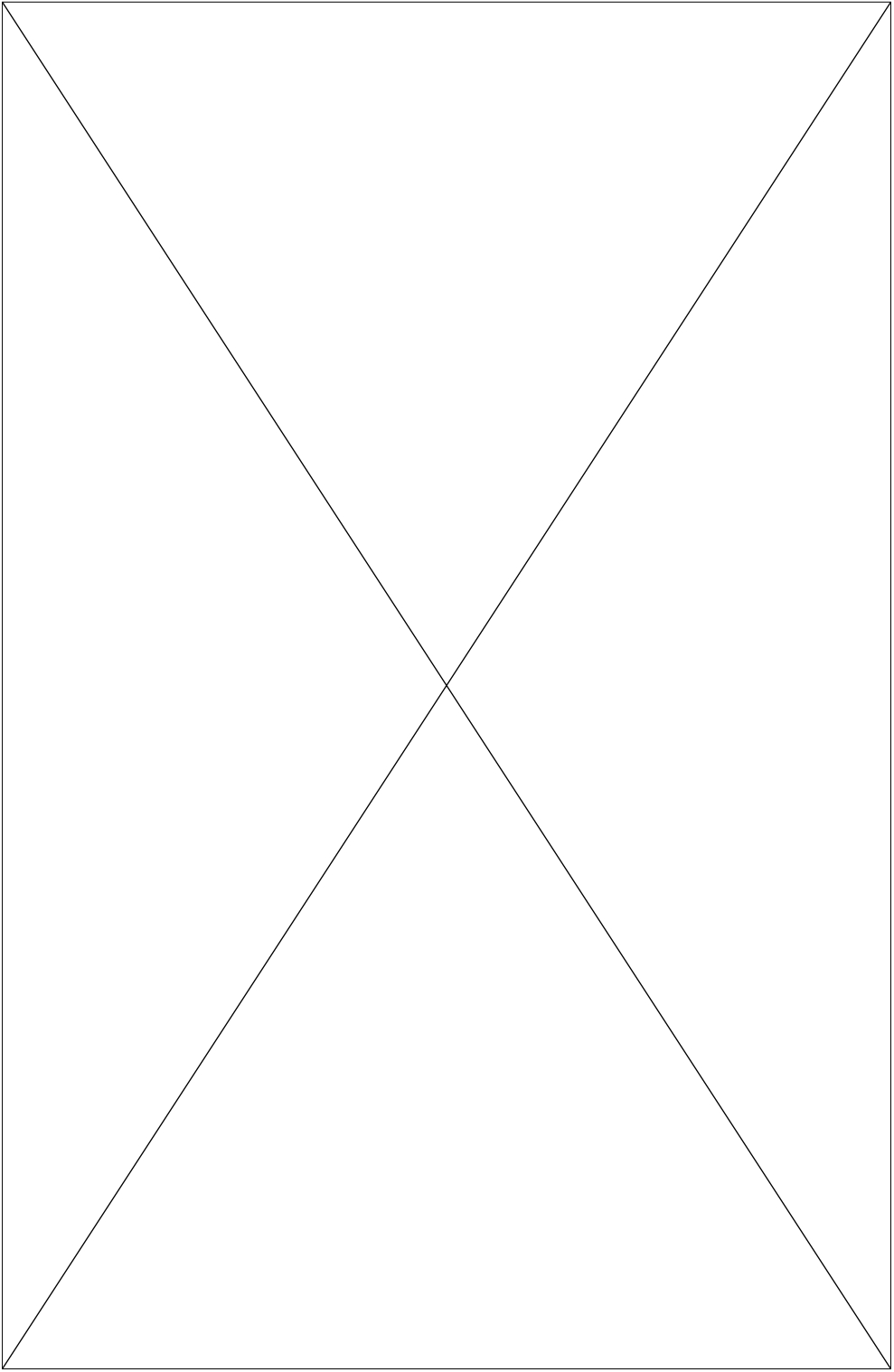


IN THE NAME OF ALLAH, THE BENEFICENT, THE MERCIFUL

**أبيض**



7



**أبيض**

## **The Islamic Fiqh Council Journal Publication Guidelines**

1. The Journal publishes the Islamic Fiqh and related research works from inside and outside the Council.
2. Research work submitted for publication should not be an extract from a thesis, published before or submitted elsewhere for publication.
3. Research work submitted for publication must be in-depth, original and serious.
4. Research work submitted for publication must be well documented.
5. Writers must abide by the rules and specifications of academic research.
6. Sources and references must be mentioned in the footnote and on every page.
7. References and their authors must be given at the end of every research work in alphabetical order, stating their place and date of printing as well as publisher's name.
8. Research work must be submitted in its final version prepared on a computer floppy disk along with a printed copy of the research work.
9. Research work must not exceed 50 pages except when it can be divided and published in two issues.
10. Researcher must enclose one-page abstract of his research work in Arabic. It is preferred that the abstract is translated into English language too.
11. Research work is evaluated by arbiters selected by the Editorial Board.
12. Introduction of the researcher in not more than 5 lines and in a separate page.
13. Researchers whose research works are approved for publication would be notified accordingly.
14. Researchers whose research works are not accepted for publication, would be notified without stating the reason or returning their research works.
15. After forwarding the research work to the arbiters, the researcher is not entitled to seek its non-publication.

16. Researcher on publication of his research work will receive a nominal remuneration and 10 copies of the Journal.

Legal Deposit No. 21/2739 - ISSN:1319-9781

## CONTENTS

### **- Foreword**

*By Supervisor-General, Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki*

*Secretary-General, Muslim World League ..... 13*

### **- Editorial**

*Editor-in-Chief, IFC Journal, Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami*

*Secretary-General, Islamic Fiqh Council ..... 17*

### **Abstract Research Papers:**

#### **- Democracy and Muslims' Participation in Elections**

*Dr. Abdul Kareem Zaidan ..... 21*

#### **- Use of Medicine Containing Impure Substance Like Swine and Its Substitute of Less Benefit Like New Heparin**

*Dr. Abdul Fattah Muhammad Idris ..... 25*

#### **- Fiqh Rules and Evaluation Principles for Assets Evaluation in Contemporary Financial Transactions**

*Dr. Hussein Hassan Shahatah ..... 27*

#### **- Tawarruq and Organized Tawarruq**

*Dr. Sami Ibrahim Al-Suwailim ..... 29*

#### **- Hereditary Blood Diseases: Scientific Facts about Chronic and Complex Diseases**

*Dr. Mohsin Ali Faris Al-Hazimi ..... 31*

### **Some Resolutions of Islamic Fiqh Council:**

#### **- The Fourth Resolution of IFC's 17th Session**

*on Use of Medicine Containing Impure Substance Like Swine and*

*Its Substitute of Less Benefit Like New Heparin ..... 35*

#### **- The Fourth Resolution of IFC's 16th Session**

*on Assets Evaluation ..... 37*

---

<b>- The Second Resolution of IFC's 16th Session</b>	
on Tawarruq Deals by Some Banks .....	41
<b>- The Fifth Resolution of IFC's 17th Session</b>	
on Hereditary Blood Diseases .....	43
<b>- The Seventh Resolution of IFC's 17th Session</b>	
on Book Entitled 'Hieroglyphic Language Explains on the Qur'an' .....	47

## Foreword

*In the Name of Allah, Most Gracious, Most Merciful*

*Praise be to Almighty Allah.*

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad  
and all those who followed his way of guidance.*

This 20th Issue of the Islamic Fiqh Council Journal presents to its readers a number of new and selected researches, Fatwas and resolutions adopted by the Islamic Fiqh Council, as well as an introduction of one of the leading contemporary scholars, in addition to the English translation of the abstract researches and resolutions of the Council for more benefit of the people's knowledge.

Some of these researches were discussed in one of the Council's previous sessions and they covered the various areas of human life, such as rules of polity and governance, principles of permission and prohibition in use of things, Islamic economy, medicine and refutation of doubts and allegations about the Qur'an and the Sunnah.

No doubt, the research in the area of Islamic Fiqh is focused upon two aspects. One covers the rules of evidence and its textual sources, whereas the second deals with insight, understanding and capability which the researcher utilizes in the evidence. This leads to the fact that people are constantly in need of the Fiqh scholar and expert, and *Ijtehad* in every period of time is a duty of the Muslim Ummah, especially in the present era, because public and private issues and problems continuously take place and they are part and parcel of the human life.

This necessitates that there should always be such scholars in the Ummah who are capable of issuing Fatwas. However, such necessity of constant and compulsory *Ijtehad* should be fulfilled with balanced and methodological endeavour, because those who take up *Ijtehad* do not come from vacuum, but through a process that involves various stages of education and selection among the talented students until they reach the level of expertise. In deed, Fiqh is the outcome of correct outlook, in-depth understanding and continuous experience.

*Ijtihad* is not an ordinary job, which can be assigned to any person who just takes it up. In deed, it is a distinguished task that requires a number of conditions such as proper understanding of the Qur'an and the Sunnah, especially those portions which are related to the Islamic jurisprudence, the knowledge of the abrogation rules, guidelines for interpretation of the textual provisions, knowledge of consensus and its situations, capability of inference, guidelines in case of contradiction and preference between the sources of evidence and the studies related to the Arabic language as well as other qualifications which the Fiqh scholars have prescribed for it in details.

In fact, it has been observed that *Ijtihad* and revival have been taken up mainly to criticize the reality of Fiqh that is characterized with weakness in the colleges and institutions which teach the Shari'ah and Fiqh, and also with weakness of the creative movement in the Muslim Ummah as well as its intellectual inactivity and concentration on the contemporary changes that intensively require great efforts to solve their problems and cope with them properly.

However, it is almost rare to find a discussion about the practical ways of revival and the method of building the personality of *Mujtahid* (the person who takes up *Ijtihad*). This led to an imbalance in understanding the nature of this issue and in appreciating its limits. Due to this imbalance, it is observed that some of those who have simple knowledge of the Islamic Shari'ah and its disciplines have embarked upon *Ijtihad*, thinking that they have contributed to meet this necessity and removed some of the Ummah's embarrassment regarding its negligence in upholding *Ijtihad*.

It is also an outcome of this imbalance that odd views of the earlier scholars have been adopted, despite the fact that such views do not undermine the prominent status of those earlier scholars. However, any compromise in the Islamic Shari'ah by adopting such odd views, strange opinions and weak reports on the pretext of providing a facility and removing a difficulty in the matters related to the Islamic Shari'ah cannot build a fair jurisprudence that corrects the people's rites and manners and make them worship their Almighty Lord in a proper way.

This imbalance is also reflected in providing a separate code of Fiqh for



Muslim minorities and communities which live in non-Muslim countries. Such a separate code of Fiqh is based on the relaxed Fatwas to solve their problems and make easy their religious and social matters. No doubt, critical circumstances which emerge in the life of Muslim individuals and groups at a particular time, place or situation have their obvious impact on the rulings of Islamic Fiqh in general. Such circumstances call for relaxation and flexibility to remove the difficulty in the life of Muslims.

However, there is a difference between the relaxation, which is legitimized by the need and necessity measured in accordance with the critical situation, and between another relaxation that comes through invalidation of rulings confirmed by a text in the Qur'an and Sunnah, consensus or majority opinion of Muslim scholars, and through criticism of the sources upon which such rulings are based in order to create other rulings that replace the original rulings permanently.

In the conclusion, I am pleased to express thanks and appreciation to Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami, Secretary-General of the Islamic Fiqh Council for his constant effort and special attention to the IFC Journal and other activities of the Council, and also to members of the Editorial Board and the Panel of Referees.

I pray to Almighty Allah for guiding the Muslim Ummah and uniting the word of its scholars for the work that pleases Him.

***Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki***  
**Secretary General, Muslim World League**  
**Supervisor-General, Islamic Fiqh Council Journal**

**أبيض**

## Editorial

In the Name of Allah, Most Gracious, Most Merciful

*Praise be to Almighty Allah.*

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad  
and all those who followed his way of guidance.*

With the blessing of Almighty Allah, the 20th Issue of the Islamic Fiqh Council Journal is now published and its contents include the useful and refereed researches prepared by the eminent scholars of Muslim Ummah. These researches provide answers to the newly emerging issues in the people's life on the basis of the Qur'an and the Sunnah.

It is not appropriate that such newly emerging issues are left without explanation of Almighty Allah's ruling on them, especially when He says: "*If they had only referred it to the Messenger or to those charged with authority among them, the proper investigators would have known it from them (direct).*" (Qur'an, 4:83)

Hence, the newly emerging issues are to be referred to the scholars who have insight and in-depth knowledge of the Qur'an and the Sunnah and derive rulings from them. People approach them to have rulings from them in the light of the Islamic Shari'ah. However, *Fitnah* (intrigue) and violence that have afflicted the Muslim Ummah these days are mainly due to sedition and ignorance among a faction of the Muslim youth, who got away from the Muslim scholars who follow the guidance of Almighty Allah.

The Secretariat of the Islamic Fiqh Council while presenting these invaluable researches, hopes that by doing so, it has contributed in realization of the objectives that the Muslim Ummah looks forward to the Fiqh councils to achieve.

In this Issue you will read about democracy, Muslims' participation in elections of the non-Muslim countries, ruling on use of new heparin, ruling on assets evaluation, ruling on *Tawarruq* in the contemporary bank transactions, the hereditary blood diseases and Hieroglyphic language, which some writers have audaciously adopted for interpretation of the Qur'an, the Book of Almighty Allah in open violation of what Allah says: "*It is a grie-*

---

*vous thing that issues from their mouths as saying. What they say is nothing but falsehood." (Qur'an, 18:5)*

We pray to Almighty Allah for blessing our endeavour with success.

***Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami***  
**Secretary-General, Islamic Fiqh Council**  
**Editor-in-Chief, IFC Journal**

## **Abstract Research Papers**

أبيض

## **Democracy and Muslims' Participation in Elections**

*By*

*Dr. Abdul Kareem Zaidan*

### **Abstract**

*Praise be to Almighty Allah.*

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad  
and all those who followed his way of guidance.*

1. Muslims classify the world countries into two categories: the first is called *Darul Islam*, the land which is ruled by Muslims and in which the rules of Islam are implemented, and the second is called *Darul Harb*, the land which is ruled by non-Muslims and in which the rules of Islam are not implemented.
2. The original position is that it is not permissible for a Muslim to enter and reside in *Darul Harb*. However, it is permissible in the exceptional cases in which there is legitimate justification for it. Such exceptional cases may have the following situations:
  - a) To enter such lands for trade.
  - b) For *Da'wah* work.
  - c) For medical treatment
  - d) For acquiring the knowledge that is beneficial for Muslims.
  - e) For security of a Muslim's life, especially when there is lack of security in the country of Muslim and he is not accepted by any other Muslim country. He finds the required security and acceptance in *Darul Harb* only.
3. A Muslim is forbidden to acquire the citizenship of a non-Muslim country.
4. It is permissible for a Muslim who is unjustly facing a hot pursuit in his country to seek the political or humanitarian asylum if such asylum is feasible for him in a non-Muslim country.
5. Democracy is defined as 'a rule of people by the people'. However, it is not so, and it is not even the rule of people by the majority. In fact, it is

the rule of people by a minority.

6. Democracy has various kinds, such as the direct democracy, semi-direct democracy, representative democracy, etc.
7. Election is one of the elements and requirements of the democracy.
8. Citizen has the right of voting if he fulfils the conditions of a voter.
9. The traditional democracy brought by the French revolution is on the basis that absolute sovereignty is for the nation, and one of the features of this sovereignty is the nation's absolute right of commandment and prohibition without any accountability for its issuance of commands and prohibitions, because there is no authority above it. The nation does not derive its sovereignty from any body and exercises the powers of this sovereignty indirectly through its representatives whom it selects. These representatives have the right to legislate the laws without any limitation and with no condition, for they claim that they express the nation's will which is superior to any other will.
10. A Muslim is not allowed to adopt this Western concept of democracy, because it is a misleading concept and a Muslim should not consider it to be a matter of *Ijtihad*. Sovereignty and absolute right of commandment and prohibition as well as the right of legislation are for Almighty Allah only.
11. The Islamic state can adopt the election process to elect the national assembly as an advisory body, because adoption of the election process has its origin in the Islamic Shari'ah, as the post of Caliph was approved through election.
12. The national assembly in the Islamic state is restricted in its dispositions, including the various legislations, which are guided by the Islamic Shari'ah. Neither the national assembly nor the people who have elected it have the right to legislate a law that is contrary to the Islamic Shari'ah.
13. Women have the right to participate in the elections.
14. Muslims can participate in the parliamentary elections of non-Muslim countries if they find that such participation serves their interests.
15. It is permissible to benefit from the provision or principle of law in a non-Muslim country if such a provision or principle is in the interest of Muslims.



16. Democracy is criticized through its shortcomings.
17. Supporters of democracy tend to defend it against its critics.
18. The participation in the election of an advisory body is permissible for a Muslim with two conditions: i) The body has been constituted properly in accordance with the Islamic Shari'ah. ii) Its aims and activities are acceptable in the Islamic Shari'ah. If these two conditions are fulfilled, participation in the election of such bodies is allowed, otherwise, it is not allowed, whether it is in *Darul Islam* or *Darul Harb*

أبيض

## **Use of Medicine Containing Impure Substance Like Swine and Its Substitute of Less Benefit Like New Heparin**

*By*

*Dr. Abdul Fattah Muhammad Idris*

### **Abstract**

*Praise be to Almighty Allah.  
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad  
and all those who followed his way of guidance.*

This research consists of two parts:

### **Part One:**

**Heparin and Its Reality:** There are two kinds of heparin: normal heparin and new heparin

- 1. Normal Heparin:** This is in fact a mixture of similar chemical compounds with multi-sulphate - glucose series, which can be extracted from blood rich vessels and organs, such as cows' lungs, mucus tissues of pigs' bowels. The molecular weight of these series, which are integral in the formation of normal heparin (medicine), is between 2000-40000 Daltons, with an average molecular weight reaching 15000 Daltons .
- 2. New heparin:** This is a mixture of similar chemical compounds of multi-sulphate - glucose series, which are formed by breaking down molecules of normal heparin with either yeast or other chemical factors that lead to production of much smaller parts. This is why scientists called it low-molecular weight heparin.

**Usage:** Heparin and its derivatives are commonly used in medicine for treatment of certain diseases and for precaution against others. These include the following:

- a) Treatment of clinical heart diseases and acute (cardiac) myocardium infarction.
- b) Treatment of blood clotting in the body.

- c) Treatment and protection against clotting of deep blood vessels.
- d) Protection against formation of blood clots while performing surgery of blood vessels.
- e) Protection from blood coagulation during the outside circulation done for persons suffering from kidney impairment and undergoing the kidney dialysis.

### **Part Two :**

**Chemical Composition of New Heparin:** Heparin is composed of many chemical compounds in which there is a common element called PENTASACCHARIDE, which unites with various chemical roots, such as euphoric, asitalic or sulphaminic roots, forming GLUCORONIC SULPHATE-ACID and SULPHATE-GLUCOSAMINE.

When these chemical particles are repeated many times, the various chemical series of heparin are formed. In fact PENTASACCHARIDE is considered the factor that creates the difference between the types of heparin. The variation in the type of heparin is determined by the times the chemical series are repeated. Therefore, the volume and molecular weight of the compound differ in various types of heparin. The molecular weight of the new heparin is between 3000-5000 Daltons.

---

# **Fiqh Rules and Accounting Principles for Assets Evaluation in Contemporary Financial Transactions**

By  
*Dr. Hussain Hassan Shahatah*

## **Abstract**

*Praise be to Almighty Allah.  
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad  
and all those who followed his way of guidance.*

The research paper has the following contents:

### **- Foreword**

### **- Chapter 1:** Fiqh rules and accounting principles for assets evaluation.

1-1 Preamble.

1-2 Concept and kinds of assets evaluation.

1-3 Significance of assets evaluation and its scope in contemporary financial transactions.

1-4 Fiqh rules of assets evaluation while presenting the capital in the form of assets or benefits.

1-5 Fiqh rules of assets evaluation in *Mudhaarabah* and *Musharakah* partnership when partners join or quit.

1-6 Fiqh rules of assets evaluation while evaluating and distributing the profits in case of ongoing partnership.

1-7 Fiqh rules of assets evaluation at the time of liquidation.

1-8 Accounting principles of assets evaluation in the light of Fiqh rules.

### **- Chapter 2:** Application aspects of assets evaluation in contemporary Islamic financial institutions.

2-1 Preamble

2-2 Assets evaluation in corporations and companies.

2-3 Assets evaluation in Islamic banks.

2-4 Assets evaluation in insurance institutions and funds.

2-5 Assets evaluation in Islamic cooperative insurance institutions and funds.

2-6 Assets aevaluation in Zakah institutions and funds.

**- General Findings of Study**

**- Recommendations**

**- Bibliography**

Praise be to Allah with Whose blessing good deeds are accomplished.

## **Tawarruq and Organized Tawarruq**

*By*

*Dr. Sami Ibrahim Al-Suwailim*

### **Abstract**

*Praise be to Almighty Allah.  
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad  
and all those who followed his way of guidance.*

1. Almighty Allah has prohibited *Riba* (usury), because it is considered as injustice on debtor, who has become indebted for an increased amount without having anything in exchange for it.
2. Prophet Muhammad (peace be upon him) has equally denounced the two parties of *Riba* transaction, because debtor became content with injustice and provided assistance in it.
3. The difference between selling and usury is that there is a benefit through the selling as well as interest of exchange that enforces this increase in price, while in usury there is no such benefit, hence the increase causes injustice.
4. Any tricky method that is devoid of such mutual benefit as in usury lacks the distinction between selling and usury.
5. The methodology of Islamic Shari'ah is to make the useful selling contracts easy and to make the means of usury difficult.
6. Use of various pretexts for practising the usury is even worse than usury itself, because such pretexts aim at making the prohibited thing lawful.
7. *Tawarruq* is contrary to the objectives of Islamic Shari'ah, because its practice is tantamount to the same injustice for which usury has been prohibited.
8. Comparison of the person who practises *Tawarruq* with a trader is not fair and justified, because a trader aims at achieving the profit while the

---

person who practises *Tawarruq* intends to cause a loss.

9. The view that interest of cash enforces the loss or increase in responsibility as the same argument is presented by those who defend the usurious interest.
10. The scholars have been strict in dealing with those adopting the prohibited methods and this necessitates the prevention of organized *Tawarruq*.
11. Delegation of authority in *Tawarruq* is contrary to the very purpose of authorization, because it denies the interest of the person who delegates his authority. It is a well-established rule that any condition which contradicts the very purpose of the contract is null and void.
12. The reality of organized *Tawarruq* is that the bank provides the person who practises *Tawarruq* with required cash provided that he would be indebted to the bank with an extra amount, and that is usury.
13. The bank's commitment to sell the commodity on behalf of the person seeking *Tawarruq* at certain price makes the bank a purchaser, hence it causes prohibition from both sides.
14. The economic effects of organized *Tawarruq* are not different from those of usury, because it is characterized by increase of debt and inadequate distribution of wealth.



## **Hereditary Blood Diseases: Scientific Facts about Chronic and Complex Diseases**

*By*

*Dr. Mohsin Ali Faris Al-Hazimi*

### **Abstract**

*Praise be to Almighty Allah.  
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad  
and all those who followed his way of guidance.*

The hereditary blood diseases are considered among the chronic diseases for which no effective medical treatment has yet been discovered. Such diseases result from the reproduction of defective hereditary genome from parents to offspring. These diseases appear at an early stage of age, according to the factors which cause their hereditary defects and environmental repercussions.

The hereditary blood diseases constitute a real health problem, because they cause chronic complications and consequently lead to the social and psychological problems as well as the economic burdens on the family and society. The volume of such diseases increases in the regions of the Mediterranean Sea and the Middle East for many reasons, the most important of which are marriage among the closer relatives as well as consequent interaction of various hereditary and environmental factors.

In the Arab countries, including Saudi Arabia, the hereditary blood diseases are found at a high percentage. This necessitates preparation of the national programmes which deal with the aspects of prevention, treatment and rehabilitation in order to combat these diseases and limit their hygienic, economic and social effects.

Since such diseases are usually chronic and the process of care and rehabilitation of patients in most cases does not lead to the stage of a full recovery, it is very important that all the preventive means and measures, such

---

as early diagnosis, early intervention and use of the modern applied technology of medical science in these areas are adopted.

It was possible to adopt the programmes of guidance, prevention and treatment for these diseases at central and consultative units as well as the cooperative centre of King Saud University's Medical College in Riyadh. It was also possible to form the working group as well as the national, regional and international panels to support such relevant programmes and exchange the views and experiences as well as train the required manpower.

The guidelines for exchange of knowledge and cooperation in these areas between the concerned authorities in the Arab countries could be prepared. It is also relevant to highlight the characteristics of Muslim societies and to pay special attention to the framework of Islamic Shari'ah as well as the respective customs and traditions, besides participation in development of information and coordination programmes through the World Health Organization (WHO) and the Arab League.

This research paper covers all the above-mentioned aspects, besides focusing on aspects of professional guidance and prevention as well as the relevant programmes and means which are designed to produce the positive output in the service of individual, family and society.

**Some Resolutions  
of Islamic Fiqh Council**

أبيض

## **The Fourth Resolution of IFC's 17th Session on Use of Medicine Containing Impure Substance Like Swine and Its Substitute of Less Benefit Like New Heparin**

*All praise be to Almighty Allah.  
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad,  
after whom there is no prophet, and on all those  
who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League, during its 17th session, held in Makkah Mukarramah between 19-23 Shawwal 1424H (13-17 December 2003), looked into the use of medicine that contains impure substance such as swine and it has a substitute, which has less benefit such as new heparin with low molecular weight.

A number of research papers on the issue were presented and these papers covered the following areas:

1. Heparin is a substance produced by certain cells in the human body. It is normally extracted from livers, lungs and intestines of animals, including cow and swine. Heparin with low molecular weight is made of ordinary heparin through different chemical methods. Both types of heparin are utilized for treatment of various diseases, like heart disease, angina pectoris, blood coagulation, etc.
2. Heparin with low molecular weight is extracted from ordinary heparin through chemical methods that produce various new components, which are different from ordinary heparin in their physical and chemical properties and qualities, which scholars of Fiqh (Islamic jurisprudence) describe as *Istehaalah* (transformation).
3. Transformation of impurity into another substance that is different in its properties and qualities, such as transformation of oil into soap and the like, or consumption of a substance through manufacturing as well as change of its essence and qualities is considered as an acceptable method in the Islamic jurisprudence in order to regard it as a substance that is

pure and can be utilized for various purposes.

After having detailed discussions on the issue, in the light of the Muslim scholars' views as well as the objectives and requirements of the Islamic Shari'ah, the Council adopted the following resolutions:

1. New heparin with low molecular weight could be utilized for medical treatment, in case, no permissible substitute is available, or the available substitute may prolong the period of the medical treatment.
2. It should not be widely used and its use should be limited to the needed extent. As soon as a pure substitute is available, use of new heparin would be avoided.
3. The Council calls on the ministers of health in the Muslim countries to co-ordinate with pharmaceutical firms that produce heparin and new low molecular weight heparin, to work for manufacturing them from the safe sources such as cows.

**Chairman, Islamic Fiqh Council**

Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

**Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council**

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

**Secretary-General, Islamic Fiqh Council**

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami

**Members:**

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani

Dr. Mustafa Seeritsh

Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil

Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer

Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah

Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood

Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil

Dr. Abdul Kareem Zeidan

Muhammad Taqee Othmani

Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili

Dr. Yusuf Abdullah Al-Qardhawi

Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

## The Fourth Resolution of IFC's 16th Session on Assets Evaluation

*All praise be to Almighty Allah.  
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad,  
after whom there is no prophet, and on all those  
who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council during its 16th session held in Makkah Mukarramah between 21-26 Shawwal 1422H (5-10 January 2002) has discussed the issue of assets evaluation, which means the evaluation of all assets including commodities and debts at their cash value as if commodities were sold and debts were collected actually. It is an alternative to the real evaluation, which requires the eventual liquidation of companies and joint investment ventures, such as investment funds, as well as the sale of all the assets and the collection of all debts.

After reviewing thoroughly and discussing in details all the relevant research papers, the Council decided the following:

### **First:**

There is no objection in the Islamic Shari'ah for conducting the assets evaluation in order to determine or distribute the profits of the joint *Mud-haarabah* (partnership), investment funds or companies in general. Such distribution should be considered final with the explicit or implicit consent of all the partners.

Such evaluation of assets is based on the two Hadiths of Prophet Muhammad (peace be upon him) who said "The hand of an individual would be cut off when he steals a quarter Dinar or more or any thing that is equivalent to a quarter Dinar or more." (*Sahih Al-Bukhari*)

In the second Hadith, Prophet Muhammad (peace be upon him) said: "If anyone emancipates his share in a slave, he is to be completely emancipated if he has money, but if he has not enough money, a fair price for the slave should be fixed and he will be required to work to pay for his freedom, but must not be over-burdened." (*Sahih Muslim*).

In this regard we can benefit from the author of *Al-Mughni*, who said, "In case a *Mudhaarib* (partner) changed (due to his death or disqualification), without the assets evaluation, it is permissible to have the assets evaluated in order to make the *Mudhaarabah* venture continue between the owner of money and whoever succeeds the former *Mudhaarib*".

In addition to that, there are several permissible applications for evaluation, such as evaluation of trading commodities for *Zakah* and the distribution of joint assets.

**Second:**

Assets evaluation must be made by the experts who have experience in their respective areas and their number should not be less than three. When such experts give different opinions of evaluation, their average should be accepted. Moreover, Assets evaluation must be based on their exact market value.

**Chairman, Islamic Fiqh Council**

Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

**Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council**

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

**Secretary-General, Islamic Fiqh Council**

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami

**Members:**

Muhammad Ibn Jubair

Dr. Saleh Ibn Fauzan Al-Fauzan

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani

Dr. Mustafa Seeritsh

Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil

Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer

Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah

Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood

Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil

Dr. Radhallah Muhammad Idrees

Dr. Abdul Kareem Zeidan

Muhammad Taque Othmani



---

Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili  
Dr. Yusuf Abdullah Al-Qardhawi  
Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

*In the Name of Allah,  
Most Gracious, Most Merciful*

Reasons of my disagreement on being the distribution of profit finally in accordance with the assets evaluation are as the following:

1. Its contradiction with the consensus that the profit is not necessary except through distribution, and it was mentioned in the resolution adopted by the Islamic Fiqh Academy, Jeddah "The profit would be deserved with the appearance, and it would be possessed with the assets evaluation and it would not be necessary except with the distribution.

The distribution is not possible to take place except after the assets evaluation, and the evaluation cannot be done with the presence of commodities and their evaluation.

2. The final distribution of profit entails injustice either on the capital owners who is going out or on those who are remaining, when the commodities are sold contrary to the evaluation. The resolution has accepted this injustice and wanted to solve it through realization of equality but how would the equality be there among thousands of the capital owners.

3. The sources on which the resolution was based do not apply on our case, it is only for the permissibility of evaluation, and this is a matter on which there is no difference.

26 Shawwal 1422H  
10 January 2002

*Sig.*  
*Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer*

أبيض

## **The Second Resolution of IFC's 16th Session on Tawarruq Deals by Some Banks**

*All praise be to Almighty Allah.  
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad,  
after whom there is no prophet, and on all those  
who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League during its 17th session held in Makkah Mukarramah between 19-23 Shawwal 1424H (13-17 December 2003), looked into the issue of *Tawarruq* as it is presently used by some banks.

Having reviewed and discussed the research papers submitted on the issue, it appeared to the Council that *Tawarruq*, which is currently used by some banks, is described in the following:

It is one of the banking operations, in which, the bank sells a commodity, (which is neither gold nor silver) from the world commodity markets on credit to a client, and then it undertakes through a condition in the contract or through an understanding as customary practice, to sell the same commodity on his behalf to another buyer on cash, and hand over its value amount to that client.

After the thorough discussion and deliberation, the Council reached the following resolution:

**First:**

*Tawarruq* as described above is not permissible, due to the following factors and reasons:

1. The seller's commitment in *Tawarruq* to sell commodity by proxy to another buyer or to arrange a buyer, makes the commodity similar to a deal that is legally prohibited, whether the commitment is clearly stated in the contract or it is understood as a customary practice.
2. Such a transaction leads in many cases to a violation of the legal possession, which is essential for validity of the transaction.

3. Such a transaction is actually based on provision of finance with an increase from bank to client in one of its buying and selling transactions, which in the most cases is formal. The bank's purpose behind such a transaction is to get extra money over its finance deal. In fact, such a transaction is different from the real *Tawarruq* that is well-known to the jurisprudence scholars. The Islamic Fiqh Council in its 15th session has already decided about the legality of this transaction, because it is a full-fledged transaction and its conditions are clearly defined.

There are several differences between these two transactions, which the research papers have explained in detail. The real *Tawarruq* is based on real purchase of a commodity on credit, which is possessed by buyer in the real sense and then he sells it in cash to another person. The difference of amount here in both cases; on credit and in cash does not come under the possession of bank, which went to this transaction to get an increase against its finance for client through formal transactions in most cases. These terms are not found in the above-mentioned transactions, which are used by some banks.

**Second:**

The Council calls upon all banks to avoid the prohibited transactions, in compliance with commandment of Almighty Allah. It also appreciates the efforts of the Islamic banks in protecting the Muslim Ummah from usury, and recommend that the real and legitimate transactions are carried out without resorting to the superficial transactions to make them look like real transactions and provide them with increase that goes to financier.

**Chairman, Islamic Fiqh Council**

Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

(with observation on Second Resolution regarding *Tawarruq*)

**Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council**

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

**Secretary-General, Islamic Fiqh Council**

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami

**Members:**

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani

Dr. Mustafa Seeritsh  
Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil  
Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer  
Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah  
Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood  
Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil  
Dr. Abdul Kareem Zeidan  
Muhammad Taqee Othmani  
Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili  
Dr. Yusuf Abdullah Al-Qardhawi  
Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

## **The Fifth Resolution of IFC's 17th Session on Hereditary Blood Diseases**

*All praise be to Almighty Allah.  
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad,  
after whom there is no prophet, and on all those  
who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League during its 17th session, held in Makkah Mukarramah between 19-23 Shawwal 1424H (13-17 December 2003), examined the issue of the hereditary blood diseases and legality of imposing the medical test for marriage.

After having listened to research papers on the issue, presented by some of the Council members and the concerned specialists as well as after a detailed discussion on the issue by the researchers and specialists, the Council adopted the following resolution:

1. Marriage contract is a contract whose conditions and legal effects have been laid down by Almighty Allah. Therefore, it is not permissible to make any addition to what has already been stated in the Islamic Shari'ah, i.e. making it compulsory before the marriage and its endorsement in the marriage.
2. The Council recommends that the Muslim governments and institutions should create awareness among the general public about importance of the medical test before marriage, and encourage the people for such tests, which should be made easily available to them and should remain a secret among those who are directly involved.

### **Chairman, Islamic Fiqh Council**

Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

### **Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council**

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

### **Secretary-General, Islamic Fiqh Council**

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami

**Members:**

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani

Dr. Mustafa Seeritsh

Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil

Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer

Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah

Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood

Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil

Dr. Abdul Kareem Zeidan

Muhammad Taqee Othmani

Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili

Dr. Yusuf Abdullah Al-Qardhawi

Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

**أبيض**



---

**The Seventh Resolution of IFC's 17th Session  
on Book Entitled  
*'Hieroglyphic Language Explains the Qur'an'***

*All praise be to Almighty Allah.  
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad,  
after whom there is no prophet, and on all those  
who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League, during its 17th session, held in Makkah Mukarramah between 19-23 Shawwal 1424H (13-17 December 2003) reviewed contents of the letter (ref. No. m/w 4844/8 dated 14/11/1422H) sent by the Saudi Minister of Information to the Grand Mufti of Saudi Arabia, President, the Commission of Senior Scholars, the Board of Researches, Ifta, and Chairman of the MWL Islamic Fiqh Council, and which was referred under ref. No. 2809/2 dated 9/3/1423H to the Secretary-General of the Muslim World League, inquiring about the Shari'ah view on the book *'Hieroglyphic Language Explains the Qur'an'* written by Sa'd Abdul Muttalib Al-Adl, after its presentation to the Islamic Fiqh Council for review.

The Council also reviewed the above-mentioned book, in which its author has pretended that openings of the Qur'anic Surahs (chapters), which start with separate alphabetical letters as well as certain words used in the Qur'an are not Arabic, and that they are non-Arabic words taken from the ancient Egyptian language (Hieroglyphic). He also tried in this book to explain the meaning of these words through guess in this language.

The Council was also apprised of a report on the issue, prepared by Member of the Council, Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed.

While condemning such an audacity towards the Book of Almighty Allah, and being surprised to know that this audacity was shown by a person, who professes Islam and can read the Qur'an in the Arabic language in which it was sent down by Almighty Allah, the Islamic Fiqh Council strongly emphasizes that the contents of the book are nothing but sheer fabrications and hypothetical assumptions, which have no scientific basis.

The author did not adopt a proper scientific methodology to prove his hypothetical assumptions. On the contrary, he resorted to guess, estimation and imagination in a place where it is inevitable to say anything with evidence and proof, as Almighty Allah says: *"They follow nothing but conjecture and what their own souls desire! Even though there has already come to them guidance from their Lord!"* (Qur'an, 53:23) *"But they have no knowledge therein. They follow nothing but conjecture; and conjecture avails nothing against truth."* (Qur'an, 53:28)

The Council is of the view that what has been stated in this book is, in fact, a saying against God, and is contrary to the Qur'an and Sunnah, as well as to the sayings of the Prophet's companions and commentators of the Qur'an and Sunnah. Allah says: *"We know indeed that they say: "It is a man that teaches him." The tongue of him they wickedly point to is notably foreign, while this is Arabic, pure and clear."* (Qur'an, 16:103)

*"Had We sent this as a Qur'an (in a language) other than Arabic, they would have said: "Why are not its verses explained in detail? What! The Book is in foreign language and the Prophet is an Arab." Say it is a guide and a healing to those who believe; and for those who believe not, it is like deafness in their ears and blindness in their eyes. They are (as it were) being called from a place far distant!"* (Qur'an, 41:44)

*"With it came down the Truthful Spirit to your heart that you may admonish in the perspicuous Arabic tongue."* (Qur'an, 26:193-195)

*"So have We made it (the Qur'an) easy in your own tongue that with it you may give glad tidings to the righteous, and warnings to people given to contention."* (Qur'an, 19:97)

All these texts clearly show that the Qur'an was sent down in the Arabic language, which is also the language of Prophet Muhammad (peace be upon him), as Allah says: *"We sent not a messenger except to teach in the language of his own people, in order to make things clear to them."* (Qur'an, 14:4)

The notion derived from what the author has stated in his book is that some of the Qur'an was sent down in a language, which neither the Prophet (peace be on him) nor his companions understood, and which in fact became understandable only after 14 centuries. *"Glory is to Allah! This is a most serious slander."* (Qur'an, 24:16)

The commentators of the Glorious Qur'an since the period of the Prophet's companions are unanimous that these words of the Qur'an are Arabic. In fact, no statement is found to mean that these words are not Arabic. No doubt, they had the difference of opinion on whether these words are among the things whose meanings are known only to Allah, or these words are among the things that can be comprehended. They have also explained in many ways the meaning of these words, however, none of them has said that these words are not Arabic, as the author of this book has pretended.

If these words are among the *Mutashaabihaat* (not clearly intelligible words or passages), then their meaning - as Imam Shafe'i and others have said - cannot be determined except through a Hadith, saying of the Prophet's companion or the consensus of scholars of the Muslim Ummah. Allah says: "*And pursue not that of which you have no knowledge.*" (Qur'an, 17:36) Prophet Muhammad (peace be upon him) has been reported as saying: "Whoever says anything about the Qur'an without knowledge, should be sure of having a seat in the Hellfire." (Tirmidhi through Ibn Abbas)

The Muslim scholars have a unanimous view that the Qur'an should not be interpreted through mere opinion that has no basis. Therefore, views expressed by this author, who is neither a specialist in the Islamic Shari'ah nor an expert of the ancient Egyptian language, are wrong. He even resorted to change the texts of the Qur'an through changing their pronunciation in order to prove his pretension that these words are not Arabic, and to determine their meaning, which he wants them to be.

The experts of the ancient Egyptian language have described him as an audacious writer, who employed the wrong words to serve his own purpose. Moreover, in the wake of his strange ideas he even showed a disrespect to Allah's Messenger Muhammad (peace be upon him) when he described him as a doubtful person, who was moved by his whim. He made similar expressions in his book in several places, which show his disrespect for our Prophet (peace be upon him).

The Islamic Fiqh Council calls upon the author to sincerely repent and absolve himself from his wrong views and writings. The Council also cautions that it is not permissible for any Muslim individual, group or institution to adopt this book or sponsor it through publication or any other means.

---

**Chairman, Islamic Fiqh Council**

Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

**Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council**

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

**Secretary-General, Islamic Fiqh Council**

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami

**Members:**

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani

Dr. Mustafa Seeritsh

Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil

Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer

Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah

Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood

Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil

Dr. Abdul Kareem Zeidan

Muhammad Taqee Othmani

Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili

Dr. Yusuf Abdullah Al-Qardhawi

Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed